

**T.C.**  
**İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**  
**SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**TARİHSEL SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN**  
**ŞERİF MARDİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Timur ÇAYIR**

**İstanbul**  
**Mart-2019**

**T.C**  
**İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**  
**SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**TARİHSEL SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN ŞERİF**  
**MARDİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Kadir CANATAN**

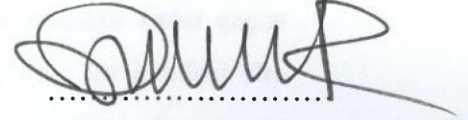
**Timur ÇAYIR**

**İstanbul**  
**Mart-2019**

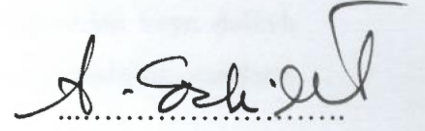
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Prof. Dr. Kadir CANATAN



Üye Doç. Dr. Alev ERKİLET




Üye Dr. Öğretim Üyesi Ömer TAŞGETİREN



Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Prof. Dr. Ömer ÇAHA

Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “**Tarihsel Sosyoloji Perspektifinden Şerif Mardin**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.



Timur ÇAYIR

## ÖNSÖZ

Araştırmamdaki her aşamada bana yardımcı olan, yol gösteren, sorularımı, istifhamlarımı yanıtıız bırakmayan değerli tez danışmanım Prof. Dr. Kadir CANATAN'a, gene tez aşamasında her aradığımda tevazuu ile telefonlarıma cevap veren ve her daim yanımda olan değerli hocamız Doç. Dr. Alev ERKİLET'e yürekten teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamın başından sonuna kadar yanımda ve benimle olan kıymetli eşim Merve Cemile ÇAYIR'a şükranlarımı; henüz iki yaşına girecek olan oğlumuz Mir Mehmet Tahir'e de sevgilerimi sunarım.

Timur ÇAYIR  
İstanbul - 2019

## ÖZET

### TARİHSEL SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN ŞERİF MARDİN

Timur ÇAYIR  
Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji  
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kadir CANATAN  
Mart-2019, 179 Sayfa

20. asrın ilk çeyreği, sosyal bilimler alanında yeni ve özgün fikirlerin fidelendiği bir dönemdir. Tarih, sosyoloji, iktisat, coğrafya arasındaki keskin sınırlar sorgulanmış ve sosyal bilimler arasında iş birliği başlamıştır. Annales Okulu bu değişimin öncülüğünü yapmış, tarih ve sosyoloji alanında yeni bir paradigma ortaya koyarak tarihsel sosyolojik bir strateji geliştirmiştir. Tarihsel sosyoloji, geçmiş ve şimdinin bilgisini yeniden üretme teşebbüsüdür. Tarihsel sosyolojik perspektif, bugünle dün arasındaki uçurumlara yeni köprüler açar, göz ardı edilen insan gerçeğine entelektüel bir projektör tutar. Şerif Mardin, Türkiye'deki tarihsel sosyolojik çalışmalara örnek teşkil eden bir isimdir. Üç eseri *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* ve *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, tarihsel sosyolojik perspektifle ele alındığında karakteristik bir yöntemle karşılaşılır. Bu yöntemde dikkat çeken en önemli özellik, sosyolojik değişimin arka plandaki teorik tohumlarına müteveccih kapsamlı arayıştır.

İşbu tez, “Tarihsel sosyoloji nedir? Ne zaman ortaya çıkmış ve kimler öncülüğüyle gelişmiştir? Tarih ve sosyoloji ile tarihsel sosyoloji arasındaki fark nedir? Türkiye’de tarihsel sosyoloji ne durumdadır? Tarihsel sosyolojik perspektife giren belli başlı eserler hangileridir? Şerif Mardin’in tarihsel sosyolojik çerçeve içindeki yeri nedir?”, gibi soruların cevabını aramaktadır. Ayrıca Şerif Mardin’in üç eserinin, Dennis Smith’in *Barrington Moore* tetkikine benzer bir stilde tarihsel sosyolojik perspektiften içerik yönelimli bir değerlendirmesini yapmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Tarih, Sosyoloji, Tarihsel sosyoloji, Yöntem, Karşılaştırma, Perspektif, Zaman, Açıklama

## ABSTRACT

### ŞERİF MARDİN FROM HISTORICAL SOCIOLOGY PERSPECTIVE

Timur ÇAYIR

Master Thesis, Sociology

Thesis Advisor: Professor Dr. Kadir CANATAN

March-2019, 179 Pages

The first quarter of the 20th century is a significant period which holds new and original ideas seeded in social sciences. The sharp boundaries between history, sociology, economics and geography have been questioned and the collaboration between social sciences has begun in this era. The Annales School has led this change and developed a historical sociological strategy by introducing a new paradigm in the field of history and sociology. Historical sociology is an attempt to reproduce the knowledge of past and present. The historical sociological perspective builds new bridges over today's and yesterday's gaps; holding an intellectual projector to the neglected human reality. Serif Mardin is a name who has become an example in historical sociological studies in Turkey. If his three works, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* and *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, are reviewed from the historical sociological perspective, these works show a distinctive method. The most striking feature in this method is the comprehensive search for the theoretical seeds of sociological change in the background.

This thesis contains certain topics; What is historical sociology? When did it come out and led by whom? What is the difference between sociology and history and historical sociology? What is the current status of historical sociology in Turkey? What are the major works which fall into historical sociological perspective? What is the position of Şerif Mardin in the historical sociological framework? It is also a content-driven assessment of the three works of Şerif Mardin from a historical sociological perspective with a style similar to Dennis Smith's work, *Barrington Moore*.

**Keywords:** History, Sociology, Historical sociology, Method, Comparison, Perspective, Time, Explanatıon

## İÇİNDEKİLER

|   |     |
|---|-----|
| <b>TEZ ONAYI</b> .....                                | i   |
| <b>BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ</b> .....                  | ii  |
| <b>ÖNSÖZ</b> .....                                    | iii |
| <b>ÖZET</b> .....                                     | iv  |
| <b>ABSTRACT</b> .....                                 | v   |
| <b>İÇİNDEKİLER</b> .....                              | vi  |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....                            | 1   |
| <b>GİRİŞ</b> .....                                    | 1   |
| 1.1. Problem.....                                     | 1   |
| 1.2. Araştırmanın Önemi .....                         | 3   |
| 1.3. Amaç.....  | 4   |
| 1.4. Yöntem.....                                      | 5   |
| 1.5. Sınırlılıklar.....                               | 7   |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....                             | 9   |
| <b>TARİHSEL SOSYOLOJİ</b> .....                       | 9   |
| 2.1.TARİHSEL YAKLAŞIM.....                            | 9   |
| 2.1.1.Tarih Nasıl Bir Bilimdir?.....                  | 9   |
| 2.1.2.Tarihçiler Nasıl Çalışır?.....                  | 10  |
| 2.1.3. Tarihsel Yaklaşımlar.....                      | 11  |
| 2.2. SOSYOLOJİK YAKLAŞIM.....                         | 15  |
| 2.2.1. Sosyoloji Nasıl Bir Bilimdir? .....            | 15  |
| 2.2.2. Sosyolojik Yaklaşımlar.....                    | 17  |
| 2.2.3. Sosyoloji ve Tarih.....                        | 19  |
| 2.3. TARİHSEL SOSYOLOJİNİN KISA TARİHİ .....          | 24  |
| 2.3.1. Tarihsel Sosyoloji Ne Zaman Ortaya Çıktı?..... | 24  |



|   |            |
|---|------------|
| 2.3.2. Tarihsel Sosyolojik Çalışmalar .....             | 28         |
| 2.3.3. Tarihsel Sosyoloji ve Türkiye.....               | 48         |
| 2.4. TARİHSEL SOSYOLOJİ NEDİR? .....                    | 48         |
| 2.4.1. Tarihsel Sosyoloji Nedir? .....                  | 48         |
| 2.4.2. Tarihsel Sosyolojinin Yöntemi .....              | 52         |
| 2.5. ŞERİF MARDİN ve TARİHSEL SOSYOLOJİ.....            | 58         |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....</b>                                | <b>61</b>  |
| <b>ŞERİF MARDİN ve ESERLERİ .....</b>                   | <b>61</b>  |
| 3.1. ŞERİF MARDİN KİMDİR? .....                         | 61         |
| 3.1.1. Şerif Mardin'in Kısa Biyografisi .....           | 62         |
| 3.2. ŞERİF MARDİN'İN ESERLERİ.....                      | 63         |
| <b>DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....</b>                              | <b>107</b> |
| <b>TARİHSEL SOSYOLOJİK PERPEKTİFTEN ŞERİF MARDİN'İN</b> |            |
| <b>ESERLERİ.....</b>                                    | <b>107</b> |
| 4.1. YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU .....             | 107        |
| 4.1.1. Tarihsel Sosyolojik İçerik.....                  | 108        |
| 4.1.2. Tarihsel Sosyolojik Yöntem .....                 | 125        |
| 4.2. JÖN TÜRKLER .....                                  | 127        |
| 4.2.1. Tarihsel Sosyolojik İçerik.....                  | 128        |
| 4.2.2. Tarihsel Sosyolojik Yöntem .....                 | 143        |
| 4.4. BEDİÜZZAMAN SAİD NURSÎ OLAYI.....                  | 144        |
| 4.3.1. Tarihsel Sosyolojik İçerik.....                  | 145        |
| 4.3.2. Tarihsel Sosyolojik Yöntem .....                 | 161        |
| <b>SONUÇ ve ÖNERİLER.....</b>                           | <b>163</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                   | <b>174</b> |



# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

### 1.1.Problem

İslam dünyasında ve nispeten Batı'da sosyolojinin ve tarih biliminin temellerini bilimsel bir yaklaşımla ilk kez İbn Haldun'un attığı kabul edilir. "İlm-i ümran" olarak adlandırdığı araştırma usulü, hemsosyolojiyi hem de tarih alanını kapsayarak iki bilim dalı arasında bir meşveret oluşturmuştur. Her iki disiplinin de müşterek ilgi alanı ümrandır. Canatan'ın ifadesiyle; "Tarihçi, ümranın kendine has doğasına dayanarak elindeki doğru ve yanlış haberleri birbirinden ayırt eder. Sosyoloji, tarihi haberleri test etmeye yarar. Tarih ise ümranın doğasının anlaşılması için sosyolojiye tarihî veriler sunar." (Canatan, 2017: 26).

Batı'da ise sosyolojinin mimarı Saint-Simon (1760-1825) olmuştur. Sosyoloji kelimesinin mucidi August Comte (1798-1857); Comte'ün görüşlerini ileri taşıyarak yetkinleştiren ise Emile Durkheim (1858-1917) olmuştur. Sosyoloji, onların yaşağı dönemden bugüne birçok aşamadan geçmiştir. Toplumların yapısı, dokusu, evrim ve gelişimi muhtelif şekillerde incelenmiştir. *Aydınlanma*, *sanayileşme* ve *kapitalizm*, uzun yıllardır hüküm süren imparatorlukları ortadan kaldırmış; ulus devletlerin ortaya çıkması, işçilerin yönetime katılmaları, *toplumculuk* düşüncesinin yerini *birey* fikrinin doldurmasıyla Batı'da yeni bir sayfa açılmıştır (Kuyucuoğlu, 2015: 675).

Takriben iki yüz elli yıllık bir zaman dilimi içinde, sosyal bilimlerde birtakım yöntemler gelişmiş, toplumu ve topluma dair olanı inceleyen farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Sosyoloji, bu armoni içinde zengin bir literatür oluşturmuştur. Sosyal bilimler alanındaki diğer disiplinlerle de (tarih, iktisat, coğrafya, psikoloji) irtibat halinde olmuş ve kendi içinde de ihtisas alanları oluşturarak alt dallara ayrılmıştır. Söz gelimi kent yaşamı, gelişim ve değişimini inceleyen *kent sosyolojisi*; din ve dinin toplumsal boyutlarını ele alan *din sosyolojisi*; eğitim ve eğitimin toplumsal yaşamdaki etkilerini inceleyen *eğitim sosyoloji* ve henüz birey olma evresindeyken, onu sarıp sarmalayan ve ilk sosyalleşme alanı olan aileyi

inceleyen *aile sosyolojisi*, sosyolojinin birer alt dalları olarak literatürde yerlerini almışlardır.

Konumuz olan *tarihsel sosyoloji* de *Amerikan Sosyoloji Birliği*'nin Karşılaştırmalı ve *Tarihsel Sosyolojiyi* geliştirmeye adanmış bir grup sosyolog tarafından 1982 ve 1983'te yeni bir seksiyon olarak kabul edilmiştir. İlk iş olarak da Max Weber'in eserlerini yeniden değerlendirmeye almışlardır. Böylece sosyolojinin bir alt dalı hükmüyle üzerinde düşünölmeye, yazılıp çizilmeye başlanmıştır (Skocpol, 2014: 6).

Türkiye'de tarihle sosyoloji arasında en başından itibaren bir irtibat söz konusu olmuştur. Ziya Gökalp'ten bu yana sosyologlar, tarihe daima ilgi duymuşlardır. Böylece, Türkiye'de tarihi araştırmaları kapsayan çalışmalar hep yapılagelmiştir. Ancak bu çalışmaların *Annales* ile başlayan tarihsel sosyolojik anlayışla doğrudan irtibatlı olduğu söylenemez. Daha çok tarih yönelimli sosyolojik bir anlayış ve tutumdan söz edilebilir. Bununla birlikte tarihsel sosyolojik araştırmalara örnek sayılabilecek bazı çalışmalar bulmak mümkündür.

Şerif Mardin, Türkiye'de sosyoloji alanında önemli isimlerden biridir. Kaleme aldığı birçok makale ve eserle tarih yönelimli bir sosyolojik perspektif ortaya koymuştur. Bu çalışmada tarihsel sosyolojinin ne olduğu, nasıl bir yöntem ve araştırma usulü öngördüğü ortaya konmaya, bu yapılırken de temel sorunsal olarak tarihsel sosyolojik açıdan Şerif Mardin'in nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle Mardin'in üç eseri *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* ve *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*'nın tarihsel sosyolojik perspektifle analizi yapılarak, Mardin'in tarihsel sosyolojik yaklaşımı ele alınmıştır. Bizi temel sorunsalımıza götüren sorular kısaca şunlar olmuştur:

1. Şerif Mardin tarihsel sosyolojiye nasıl bakmaktadır?
2. Şerif Mardin'in eserleri, tarihsel sosyolojik kapsam içinde yer almakta mıdır?
3. Şerif Mardin mezkûr üç eserinde;
  - a) Karşılaştırmalı yöntemi kullanmış, genellemeler yapmış mıdır?
  - b) Bütünsellik, bölgesel bütünselliği gözetmiş midir?
  - c) İlkesel çıkarım ve nedensellik üzerinde durmuş mudur?
  - d) Zaman ve mekân arasında ne tür kontaklar kurmuştur?

- e) Tarihte sıradan ve sıra dışı ayrımı yapmış mıdır?
- f) Tarihsel çözümler yapmış mıdır?
- g) Sınıflandırma ve teorileştirme söz konusu mudur?
- h) Bireysel ve toplumsal dönüşümlerden sonuç çıkarırken, eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimini göz önünde tutmuş mudur?
- i) Tarihsel olayların tikel, özgül ve farklı özelliklerine dikkat çekmiş midir?
- j) Olayları var eden belli belirsiz tarihsel ya da mekânsal diğer olaylar arasında ne tür bir ilişki kurmuştur?

## 1.2.Araştırmanın Önemi

Edward Hallett Carr (2002: 79), sosyoloğun tarihe, tarihçinin de sosyolojiye dayanmalarının her ikisinin hayrına olacağını ifade eder. Böylece arada bir gidiş-geliş olmalı, kat'i sınırlar ortadan kalkmalı. Mills (2016: 193) de adını hak eden sosyolojinin tarihsel sosyoloji olduğunu söyler. Tarihin ise kendine göre bir yaklaşımı, konuya bakışı vardır. İncalcık, İlber Ortaylı'nın konuğu olarak yer aldığı bir TV programında 'zaman ve mekânın tarih için vazgeçilmez olduğunu', mekândan bağımsız bir tarihin sosyolojiye kaydığını ifade eder (İncalcık, 2009). Tarihsel sosyoloji, aslında söz konusu bu iki disiplinin de sınırlarını zorlar. Birini diğerine tercih etmek ya da birini diğerinden üstün görmek gibi bir niyeti yoktur. Tarihsel sosyoloji her ne kadar sosyolojinin bir alt dalı olarak tebellür etse de *Annales Okulu*'yla ortaya çıkış ve gelişim seyri, bize tarih disiplinin bu bakımdan tarihsel sosyoloji üzerinde daha baskın olduğunu gösterir. Hunt, Charles Tilly'nin eserlerinin sosyologlardan çok tarihçilerin ilgisini çektiğini yazar (Hunt, 2014: 299).

Mesele ne tarihtir ne sosyoloji; mesele her iki disiplinden, hatta tüm sosyal disiplinlerden istifade edilerek, en verimli şekilde hayata, yaşananlara nasıl hizmet edileceği meselesidir.

Özetle söylersek tarihsel sosyoloji bize; tarih, coğrafya, iktisat ve tabii sosyoloji iş birliği ile yepyeni, sıra dışı bir bakış açısı sunuyor. Toplumsal meseleleri ele alırken tek başına bir disiplinin ortaya koyabileceğinin ötesine geçiyor. Yaygın ve baskın olarak kullandığı kavramlar ekseninde, zamanlar arasında öğretici, düşündürücü, sorgulayıcı, kalıp yargıları sarsan ve daha ilginç hem geçmişe hem

bugüne hem de geleceğe farklı açılardan ışık tutuyor. Böylece yorum ve açıklamaları, kendine has bakış ve stilleriyle bilinmeyen ayrıntıları kadraja alıyor, bilinenleri yeniden bilmenin yollarını arıyor, bilinecek olanlara da esnek bir muhayyile sunuyor. Genel olarak, sosyal bilimler alanında yeni ufuklar gösteriyor olması, bu alanlar üzeride çalışanlar için gerek paradigma gerek perspektif bakımından büyük önem arz ediyor.

### 1.3.Amaç

Türk sosyolojisinde tarihle sosyoloji arasındaki ilişki, net bir çizgide ilerlememiştir. Döneme ve konjonktüre göre farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Ancak tarihsel zemin, her zaman sosyoloji açısından ilgi çekici olmuştur. Türkiye’de sosyolojiyle tarihin ilk irtibatının Ziya Gökalp’le başladığı söylenebilir. Gökalp, özellikle Türk tarihine yönelik çalışmalarında tarihsel doneleri, sosyolojik açıdan değerlendirmiş ve Durkheim’in yöntemiyle bunları yorumlamıştır (Alver, 2009: 34). Süreç içinde çeşitli tarih ve sosyoloji eksenli çalışmalar ortaya çıkmıştır. Sözgelimi Hilmi Ziya Ülken, Erol Güngör, Şerif Mardin, Baykan Sezer ve Doğan Ergun gibi sosyologlar tarafından, çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Alver’e (2009: 35) göre, Türk sosyolojisinin tarihe yönelimleri iki düzeyde değerlendirilebilir: Bir; tarihsel argümanların sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ki, buna sosyolojik tarih demek de mümkündür. Hilmi Ziya Ülken’in, Erol Güngör’ün ve nispeten bizim de ana konumuzu teşkil eden Şerif Mardin’in eserleri, bu düzlemde değerlendirilebilir. Bir ikinci düzlemse sosyoloji ile tarih arasında doğrudan ve sistematik bir ilişki kuran yönelimdir. Bu yaklaşımda tarih ve sosyolojinin birbirlerinden ayrılmaz olduğu görüşü baskındır. Tarih sosyolojisiz, sosyoloji tarihsiz olamaz. Ergun’un ifadesiyle, “Tarihsel veriler, tarihsel gerçekler olmadan hiçbir toplum anlaşılabilir, açıklanamaz. Bu tarih kuramıyla sosyolojinin baş konusu olan bir toplumsal yapı kuramı, asla birbirinden ayrılamazlar.” (Ergun, 2005: 25-26). Bu ikinci düzey yaklaşımın, Türkiye’de çok fazla savunucusu olduğu söylenemez. Bu alanda ciddi yöntemsel çalışmaların ortaya konmamış olması bir yana, yapılan sosyolojik tarih ya da tarihsel sosyolojik eserlere yönelik, *tarihsel sosyolojik perspektife yeteri kadar dikkat çekildiği de* söylenemez.

Bu çalışmaya başlarken, tarihsel sosyolojik perspektif üzerine akademik açıdan tatmin edici oranda yoğunlaşmadığı görülmüştür. Böylece hem tarihsel sosyolojik perspektife dikkat çekmek, hem de tarihsel sosyolojik perspektifle ele alınabilecek bir örnek sunabilmek için Şerif Mardin'e ve eserlerine yönelinmiştir. Sonuçta Şerif Mardin ve eserleri üzerine de makale düzeyinin ötesinde akla gelen birkaç isim dışında, kapsamlı kitap ve tez çalışmaları yapılmamıştır. Gerek tarihsel sosyolojik perspektifin altını çizme isteği, gerekse tarihsel sosyolojik ve sosyolojik perspektifle bir kez daha Şerif Mardin'in eserlerine dikkat çekme arzumuz, bu çalışmamızı ortaya çıkaran temel gaye olmuştur.

#### **1.4.Yöntem**

Skocpol'ün *Tarihsel Sosyoloji*'sinde öne çıkan şey, tarihsel sosyolojik yapıtların incelemesidir. Burada Marc Bloch, Karl Polanyi, Reinhard Bendix, Charles Tilly gibi tarihsel sosyolojinin en önemli yapıtlarını ortaya koyan düşünürlerin çalışmaları ele alınır. Bu düşünürlerin yapıtları ele alınırken kullanılan yöntemler arasında, müşterek bir tutumdan söz edilemez. Sözelimi Daniel Chirot, Marc Bloch'un eserlerini tarihsel sosyoloji çerçevesinde değerlendirirken, kanıt, zamansallık, karşılaştırma yöntemleri, toplumsal teori gibi yönlerden ele alır (Chirot, 2014: 305-344). Garry G. Hamilton, S. N. Eisenstadt'ın eserlerine konumlandırma, çözümlenme, sınıflandırma, teorileştirme, yorumlama üzerinden yaklaşır (Hamilton, 2014: 94-138). Deitrich Rueschemeyer, Reinhard Bendix'in eserlerini, genel bir değerlendirmenin ardından ele alınan karşılaştırmalı analizlerin, öne çıkan sistematik yönlerine yoğunlaşarak masaya yatırır (Rueschemeyer, 2014: 144-185). Mary Fulbrook ve Theda Skocpol, Perry Anderson'ın çalışmalarını tarih, siyaset, kavramlar, karşılaştırmalar ekseninde değerlendirirler (Fulbrook ve Skocpol, 2014: 189-230). Ellen Kay Trimberger, E.P. Tompson'ın Marksizm ve Marksizm'in tarihsel diyalektiği paralelinde ele alırken (Trimberger, 2014: 233-266); Lynn Hunt, Charles Tilly'nin yapıtlarını teorik yönelimler ve araştırma taktikleri çerçevesinde (Hunt, 2014: 270-302); Charles Ragin ve Daniel Chirot, İmanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi'ni; içerik tahlili, teori ve yöntem arayışları üzerinden değerlendirirler (Ragin ve Chirot, 2014: 305-344). Dennis Smith, Barrington Moore'un çalışmalarını, çok özel bir yöntem kullanmadan içerik ve stratejik açıdan iç içe geçmiş bir stilde ortaya

koyar (Smith, 2014: 348-393). Kısaca söylersek, yapıt inceleme yöntemleri bakımından ortada net bir tutuma rastlanmaz.

Tarihsel sosyolojik yapıt incelemelerinde netliğin çıkmamasının nedenlerinin başında, tarihsel sosyoloji alanında sayılan çalışmaların, başı sonu belli bir hipotez köşeliliği ile değil; çok kapsamlı, çok yönlü ve çok eksenli bir ton taşınması gelir. Analiz ve inceleme yaparken, ele alınan her eserde benimsenen yöntem elverişli bir anlatım ya da stil bulmak mümkün olmayabilir. Bazen yapıtın dil ve anlatım stilleri, bizim onu nasıl ele alacağımızı belirler. Tasnif, çoğu zaman zor bir uğraştır; eser belli bir nizam gütmemiş olabilir, konu başlıkları arasındaki irtibat, okura bırakılmış olabilir ya da düşünür; uzak yakın demeden birçok meseleyi iç içe ele almış, genel bir manzara sunmak için ana fikri boğmuş olabilir. Bu nedenle yapıtla onu inceleyen arasındaki ilişki, çoğu zaman esnektir.

Bu çalışmada öncelikle tarihsel sosyolojinin doğuşuna yol açan iki disipline, tarih ve sosyolojiye ve kısaca, yaklaşım biçimlerine yer verilmiştir. Sonra tarihsel sosyolojinin gelişim seyrini ele alınmıştır. Ve daha sonra da tarihsel sosyolojik çalışmalarıyla tanınmış düşünürlere ve eserlerine yer verilmiştir. Şerif Mardin'in tüm eserleri gözden geçirilmiş; bunu yaparken yer yer tarihsel sosyolojiye göndermeler de yapılmıştır. Son olarak da Şerif Mardin'in Yeni Osmanlıların Doğuşu, Jön Türklerin Siyasî Fikirleri ve Bediüzzaman Said Nursî Olayı ele alınmıştır. Bu üç eseri, tarihsel sosyolojik açıdan incelerken *Dennis Smith*'in *Barrington Moore* tetkikine benzer bir yol izlenmiştir. Şerif Mardin'in, bu bakımdan kuram yöntemcisi olmaması, eserlerinde sınırların çok net olmaması ve doğrudan nedensellik amacı gütmemesi çalışmada belirleyici olmuştur.

Bu çalışma; *Tarihsel Sosyoloji; Şerif Mardin ve Eserleri; Tarihsel Sosyolojik Perspektiften Üç Eser: Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Jön Türklerin Siyasî Fikirler, Bediüzzaman Said Nursî Olayı* olmak üzere üç ana bölüme ayrılmıştır.

*Birinci bölümü* kısaca giriş teşkil etmiştir; problem, araştırmanın önemi, amaç, yöntem ve sınırlılıkları ortaya konmuştur.

*İkinci bölümde* öne çıkan tarih anlayışları, tarihçilerin yaklaşımları; sosyoloji ve sosyolojik yaklaşımları kısaca ele almıştır. Ayrıca tarihsel sosyolojiyi, tarihsel



sosyolojinin kat ettiği tarihsel süreci olabildiği kadar dolaysız aktarmanın yanı sıra; tarihsel sosyolojik çalışmalara ve bu çalışmaların öncülerine bir yer verilmiştir.

*Üçüncü bölümde* Şerif Mardin'in biyografisine ve eserlerine yer verilmiştir. Bu bölümde, tarihsel sosyolojik perspektifle ilgili ya da ilgisiz makale ve kitaplara yeniden dikkat çekilmiştir. Uygun gördüğümüz tarihsel makalelerin içerik ve ayrıntılarına inerek, Şerif Mardin'in çalışma repertuvarını okura sunmak amaçlanmıştır.

*Dördüncü bölümde* Şerif Mardin'in üç eseri tarihsel sosyolojik perspektiften ele alınmaya çalışılmıştır. Eserlerin ayrıntılı içeriğiyle bunların tarihsel sosyolojik alanda değerlendirilebilecek yol ve yöntemlerine dikkat çekilmiştir. Burada temel amaç, Şerif Mardin'in eserlerine doğrudan tarihsel sosyolojik yapıt muamelesi yapmaktan ziyade, tarihsel sosyolojik perspektifle ele alındıklarında ortaya nasıl bir tablo çıkacağı olmuştur.

### **1.5.Sınırlılıklar**

Türkiye'de tarihsel sosyoloji alanında geniş bir literatürün oluşmamış olması, bu çalışmanın birkaç temel kaynağı merkeze alarak yol alınmasına neden olmuştur. Theda Skopol'un çeşitli yazarlardan derleyerek hazırladığı Ahmet Fethi tarafından Türkçeye kazandırılan *Tarihsel Sosyoloji*; Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal'ın gene bir derlemeleri olan *Tarihsel Sosyoloji / Stratejiler, Sorunlar, Paradigmalar* ve Elizabeth Özdalga'nın içinde tarihsel sosyolojik çalışmalarıyla öne çıkan yazarlarla söyleşilerin de yer aldığı *Tarihsel Sosyoloji* ve Ramazan Yelken'in derlediği *Tarih Sosyolojisi* temel başvuru kaynaklarını teşkil etmiştir. Muhasarası pek geniş olmasına rağmen yapılan çalışmada köşeler olabildiğince belli edilmeye çalışılmıştır. Ancak genel olarak;

- a. Tarih ve sosyoloji araştırmalarında karşılaştırmaya, bağlam ilişkilerine ve yönteme dayanan pek az incelemeyle karşılaşılmalıdır. Sosyologlarımızın tarihle, tarihçilerimizin de sosyolojiyle kurdukları ilişkinin niteliği bu sayede tekrar sorgunlanmıştır.
- b. Türkiye'de tarihsel sosyolojik çalışmalar yapılmıştır; ancak bu çalışmalar tarihsel sosyolojik sahada var olmak iddiasından ziyade, belli ve belki

şahsî yöntemlerle tarihe yönelen araştırmalardır. Dolayısıyla kaynak konusunda belirli eserlerle yetinmek zorunda kalınmıştır.

- c. Tarihsel sosyolojik yapıt incelemelerinde ortak bir tutum ve yöntem bulunamamıştır. Bu nedenle esnek bir araştırma usulü izlenmiştir.
- d. Şerif Mardin, bir kuram yöntemcisi değil; kendi deyimiyle bir fikir dedektifidir. Dolayısıyla eserleri ele alınırken, net ve sınırları belirli yöntemler bulunamamıştır. Bu nedenle yöntemden daha çok içerik ağırlıklı bir analizle yol alınmıştır.

İşbu çalışmayla bir tarihsel sosyoloji çalışması yapılması değil; tarihsel sosyolojik olduğu varsayılan birkaç eserin tarihsel sosyolojik perspektif üzerinden ele alınması hedeflenmiştir. Dolayısıyla tarihsel sosyolojik çalışma olarak görülebilecek incelemeler, yöntem açısından bize ancak bilfiil tarihsel sosyolojik çalışmaya dair ipuçları verecektir. Oysa tarihsel sosyolojik bir çalışmanın ele alınması ile tarihsel sosyolojik bir çalışma arasında çok büyük bir doğa farkı vardır. Biri, kendi başına tam anlamıyla bir incelemedir; diğeri bu inceleme üzerine yapılan bir değerlendirme; yani incelemenin incenlemesidir. Bu yüzden elimizde çalışmamıza örnek teşkil edebilecek bir tek eser kalmıştır. O da Skopol'ün *Tarihsel Sosyoloji*'si.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TARİHSEL SOSYOLOJİ

#### 2.1.TARİHSEL YAKLAŞIM

##### 2.1.1.Tarih Nasıl Bir Bilimdir?

Tarih, çok eski zamanlardan beri muhtelif şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Ama öncelikle kelimenin kendisi nasıl tanımlanıyor; kısa bir izahta fayda mülâhaza edilmektedir. Tarih, etimolojik olarak üç farklı şekilde karşımıza çıkar: “Historia”, “tevârih” ve “res gestae”. Historia, aslen Yunanca ve “malzeme”, “bilgi” demektir. Tevârih, Arapça ve “ay bilgisi”, “takvim bilgisi” demektir. Res gestae ise Latince bir kelime yahut terkiptir: Res, “şeyler”; gestae, “hareket”, “tavır”, “pozisyon” gibi anlamlar taşımaktadır. O halde res gestae; “şeylerin hareketi, durumu, tavrı” gibi anlamlar kazanmaktadır (Ortaylı, 2011: 5).

En meşhur tarihçilerden biri Herodotos’tur. Sonra Homeros, Hesiodos, Thukydides gelir. Bunlar, tarihin babaları olarak görülür. Böylece kadim Yunan’dan bugüne, birbirinden farklı anlayışlarla ve farklı açılardan tarih yazıcılığı tezahür etmiştir. Bununla birlikte, tarih için tanımlar da bu anlayışlar çerçevesinden yapılmıştır.

İslam dünyasında tarih deyince ilk akla gelen İbn Haldun’dur. Tarihi çok şümüllü ve döngüsel bir şekilde ele almıştır. Kendi bulunduğu zamanın, geçmişin ve geleceğin tekerrür eden yasalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Haldun’a göre "Tarih, insanların ve kavimlerin sosyal ve siyasi durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kudret ve kuvvetlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar, yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Bu, tarihin zahirî (açık anlaşılabilir) mânasıdır. Tarihin içinde saklanan mâna ise, incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve terkiibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir ve hikmet'in içine dalmıştır." (Haldun, 1997: 5).

Schilling, tarihi her şeyden önce insanın kendi geçmişi olarak görür. Bugün, bu an, şimdi ya derinlerdedir ya yüzeydedir. Ona göre bütün yaşananlar gerçekleştikleri anı ilgilendirir. Fakat ne kadar yüzeyde, zahirde kalsa da bir geçmişe bağlıdır ve tarih; yaşadıklarımızın, başımızdan geçenlerin şimdiki bilincidir (Schilling 1971: 5-6).

Thompson, meseleye daha toplumsal yaklaşır. Toplumların gelenekleri, kültür, yasa, kurum ve kuruluşları; yani bir bütün olarak toplumun kendisi, ancak tarihiyle anlaşılabilir. Tarih olmadan, bugünü anlamak imkânsızdır. Ne, nereden, nereye gelmiş? Belki nereye gidiyor, sorusunu cevaplamak zordur; ama nereden nereye gelmiş sorusu, tarih bilgisiyle mümkündür. Thompson, "tamam geçmiş ölüdür; ama ondan vazgeçmek de mümkün değildir. Çünkü uzantıları, kalıntıları, sonuçlarıyla bizi çepeçevre kuşatmaktadır." demektedir (Thompson, 1983: 4-8).

Carr, "Geçmişin geleceğe ve geleceğin de geçmişe ışık tutması, tarihin aynı zamanda temellendirilmesi, hem de açıklanmasıdır." diye konuya yaklaşır (Carr, 2002: 139). Sartre ise, tarihin düzen değil; bir düzensizlik olduğu kanaatindedir (Sartre'dan aktaran Trimberger, 2014: 258). Ona göre bu düzensizlik, aynı zamanda rasyoneldir. Öyle ki; tarih düzeni, yapıyı sağladığı anda onu bozma temayülündedir.

### **2.1.2.Tarihçiler Nasıl Çalışır?**

Tarihçi; bilime, mantığa, belgelere dayanarak araştırma yapar. Önce araştıracağı konuyu belirler. Sonra belirli bir sistematikle araştırmaya koyulur. Tarama, tasnif, terkip, tenkit gibi çeşitli yöntemler kullanır. Genel geçer birtakım araştırma yöntemleri söz konusu olsa da her tarihçi, farklı usul ve esaslarla çalışmasını yürütülebilir. Nitekim tarihi ele alış tarzlarıyla ilgili, çok çeşitli fikirler ileri sürülmüştür.

Sezer'e göre (1973), tarihçi, olayları kendi özgünlüğüyle ele alır. Olayların somutluğu tarihçi için önemlidir. Tek tek vakalar ve bu vakalara ait belgeler toplanır ve daha sonra açıklanır. Tarih, sosyoloji gibi soyutlama ve genellemeden uzak durur. Belgelerin niteliği ve fazlalığı ortaya koyduğu bilgilerin bilimsel değerini etkiler.

Sezer'e göre, tarihçinin görevi olayları saptamak ve sonra saptadığı olayları açıklamaya gitmektir. Sadece belgeyle yetinmek, geçmişin aydınlanması ve bugünün yorumlanması açısından bir zafiyettir. Çünkü bir sosyolog gibi olmasa da tarihçi de tarihe yönelirken araştırdığı konuları yorumlamak zorundadır. Aksi halde ulaştığı belgeler, sadece belge olmalarıyla arşiv bilgisi düzeyinde kalacaktır (Sezer, 2015: 57-58).

Tarih, zamanın akışına göre yaygın olarak iki şekilde ele alınmıştır: Döngüsel tarih ve ilerlemeci tarih. İbn Haldun'un tarih felsefesi döngüsel tarih için iyi bir örnektir (Tekeli, 2010: 49). İlerlemeci tarih için de ilk akla gelen isim Ranke'dir. Bununla birlikte, döngüsel bir tarih savunusu yapmayan, ama tarihi biricikliğin alanı olarak da görmeyen ve onun tekrarlanabilen bir alan olduğunu ifade edendeler de vardır.

Genel olarak tarih, tarihçinin yaklaşımına göre şekil alır. Burada tarihçinin paradigması, tarihi okuma ve yazma şeklini de belirler. Tekeli, üç türlü tarih yaklaşımından söz eder. "Birincisi, tarihe anlatı olarak bakan yaklaşımdır". Bu tür yaklaşım tarihi *edebi bir tür* olarak görür ve geçmişi yeniden kurgular. İkinci yaklaşım *idiografik* yaklaşımdır. Bu yaklaşım neden-sonuç ilişkisi içinde tarihi ele alır ve burada öne çıkan sui generis, yani emsalsizlik ya da biriciklik ve *nomotetik* olana yer yoktur. Üçüncüsü, *açıklayıcı* yaklaşımdır. Burada tarih doğa bilimlerindeki gibi bir nedensellik zinciriyle ele alınır. Salt bir doğa bilim muamelesi görmemekle beraber, muhtelif stiller ortaya konabilir. Pozitivist, işlevselci, realist ve hermenötik gibi farklı paradigmlar üzerinden hareket edilebilir (Tekeli, 2010: 46-47).

### **2.1.3. Tarihsel Yaklaşımlar**

Tarih ve tarihçi arasındaki ilişki, şüphesiz çok değişkendir. Tarihçinin paradigması, tarihi ele alış şeklini belirler. Böylece aynı vaka, farklı açılardan görülerek ele alınır ve ana hatlarıyla aynı da olsa birbirinden başka tarihler ortaya çıkar.

Nitekim Halkın bu ifadeyi destekler;

*...her şey, geçmişin değerlendirildiği gözlemevini seçen hâkime bağlıdır. Gerçeklik ressam için ne ise, tarihçi için de odur; nasıl ki tek bir manzara yoksa tek bir tarih de yoktur. Geçmiş herkese farklı bir ışık altında görünür. Tarihçi ne yaparsa yapsın, bütün diğer yazarlar gibi eserlerinde duygu ve düşüncelerini anlatır ve kendini ele verir. (Halkın, 1989: 12).*

Bilimsel temellerden yola çıkılarak yazılsa da tarihin, hermenötik bir tarafı vardır. Ancak Carr, sadece belgelerin işe yarar bir tarih yazımı için yeterli olmayacağını ifade eder. “Basmakalıp formüllerden birini seçmek zorunda olsaydım, kendimi ‘geçmişin ölü elinden’ kurtarmayı salık vereni yeğlerdim. Tarihçinin görevi geçmişi sevmek ya da kendisini geçmişten kurtarmak değil; bugünü anlamının anahtarı olarak onun üstünde çalışmak ve onu anlamaktır.” (Carr, 2002: 30). Tarihçi, geçmişin değil, bugünün insanıdır ve tarihe de bunun bilinciyle yaklaşmalıdır. Tarihi korumak, arka çıkmak ya da ideolojik kabuller için tarihten dayanak bulmaya çalışmak, tarihsel yaklaşımlar içinde yer alamaz.

Tarih, çeşitli açılardan yazılabilir. Tarihin yazılma tarihi açısından, yani tarih yazıcılığının seyrine baktığımızda çeşitli aşamalardan geçtiğini görülür. Sözelimi Iggers'a göre Herodot ve Thukydides'ten Ranke'ye kadar tarih; bir, ortaya koyduklarının gerçekliğini kabul ediyordu. İki, eylemlerden niyetlerin kavranabileceğine inanıyordu. Üç, sonraki olayların diyakronisi varsayıyordu (Iggers, 2003: 3).

Leopold Von Ranke ile yeni bir tarih anlayışı belirdiğini görülüyor. Aslında bu anlayış, aydınlanma ve pozitivizmle birlikte ortaya çıkan bir anlayıştır ve 'gerçekten neler olduğunu göstermek' ve 'tarafsız' olmak demektir. Ranke, değer yargılarından uzak bir tarih yazıcılığını öngörmektedir; burada eleştirel ve nesnel olma çabası vardır. Mercek tutulan alan tarihteki dönüm noktaları, büyük insanlar, büyük olaylar ve siyasî kişiliklerdir.

Genellikle büyük olaylara, büyük siyasi kişiliklere yoğunlaşan Rankeci tarih anlayışı, zamanla sorgulanmaya başlanmıştır. Zira bu anlayış, tek boyutlu, düz çizgisel bir zaman kabulüyle hareket eder. Birtakım bireysel ya da kolektif

tenkitler söz konusu olsa da bu anlayışa ciddi, sistematik ve en etraflı tepkinin *Annales*'ten geldiği görülüyor. *Annales*'le, çok katmanlılığın ve zamanın göreceliliğinin altı çizilmiştir; uzun erimli, çağları kapsayan bir değişimi aktarmaktan çok, tarihsel bir dilim seçilerek bir kültüre ya da bir çağa mercek tutulmuştur. Böylece çizgisel zaman kavramı tek gerçeklik olmaktan çıkmış, Batı kültürünün gelişme ve ilerleme ölçekliğinin yerini, esnek ve özgün tarihsel yaklaşımlar almaya başlamıştır.

Ayrıca ilerlemeci tarih anlayışını, modernizmle doğrudan ilişkilendiren ve sanayi toplumuna geçişle birlikte; zaman, geçmiş, gelecek anlayışlarının bütün bütün değiştiği de ifade edilmeye başlanmıştır. Sözelimi Michael Foucault, tek tarih düşüncesinin, son bulan modern çağların icadı olduğu görüşündedir (Iggers, 2003: 27).

İslam dünyasında ise tarih bilimine ilk bilimsel yaklaşımlar İbn Haldun'dan gelmiştir. İbn Haldun, tarihe bir fen nazarıyla bakmıştır. Bu fen; kavimlerden, milletlerden bir diğerine aktarılır (Canatan, 2013: 138). Ancak bunu söylerken toplumsal yapıların farklılıkları gözetilir. Böylece her toplumun sosyal, siyasî, coğrafi ve kendine özgü özelliklerinin altı çizilir. Canatan'a göre İbn Haldun bu bakış açısını *Murucu'z-Zebeb*'in yazarı Mesudî'den almıştır. Mesudî eserinde bu yöntemle tarihe yaklaşmıştır (Canatan, 2013:139).

İbn Haldun, boş hikâyeler olarak gördüğü kendi dönemindeki tarih müktesebatını bilimsel bir zeminde, sebep-sonuç zinciri üzerinden belli bir usul gözeterek yeniden ele almış ve tarih ilmine hikmet/felsefe olarak yaklaşmıştır. Geleneksel tarih anlayışındaki ehliyetsizliğe, nakledileni motamot tekrar aktaran tarihçiliğe bir eleştiri de getirmiştir.

Bunula birlikte tarihle uğraşan kişinin olaylara yeteri kadar vakıf olmasının, kendi görüş ve düşüncelerini bir kenara bırakarak, sadece araştırdığı konunun yalın gerçekliğine odaklanmasının, elde ettiği bilgileri mantık süzgecinden geçirip sorgulamasının, kendi dönemi ile geçmiş dönemin şartlarını karıştırmadan tefrik ederek değerlendirmesinin özenle altı çizilmiştir (Canatan, 2013: 144-145).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi büyük insanlar, büyük anlatılarla oluşan ve çizgisel bir seyir izlediği varsayılan modernist tarih anlayışına *Annales* keskin bir şekilde muhalefet etmiştir. Tarihi, diğer sosyal bilimlerden keskin çizgilerle ayıran

modern anlayış, tarihsel sosyolojinin mimarları tarafından reddedilmiştir. Bu açıdan bakılınca İbn Haldun'un, yüzyıllar önce *Annales*'in savunduğu tarih anlayışına çok yakın bir yerde durduğu söylenebilir. Zira İbn Haldun'un, sadece sosyolojiyle değil; coğrafya, iktisat, felsefe gibi farklı alanlarla iş birliği halinde olan ve zamansallık, özgünlük, çağdaşlık gibi etmenleri göz önünde tutan bir tarih anlayışına dikkat çektiği görülmektedir.

Tekeli'ye göre tarihin tarihine bakıldığında, ilkin bir yönetici sınıf kültürüyle karşılaşırız. Ele alınan konuların zamanın belli alanlarıyla sınırlandırıldığı, bir anlamda yanlı ve her şeyi söylemeyen bir tarih söz konusudur. Sonra ideolojik manada ulusçuluğun inşası için bir araç haline getirildiği ve daha sonra bir bilim haline geldiği görülür (Tekeli, 2010: 23).

Eleştirel yaklaşıldığında tarih ve tarihçi arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Genç, tarih ve tarihçi arasındaki ilişkiyi bir temsille izah eder. Ona göre nasıl ki, mimarî projesi elimizde olmayan bir binanın unsurlarını inşa edemeyiz, etsek bile işe yaramaz; aynı şekilde teori, hipotez ya da bir model olmadan, sadece arşiv gibi bir ham maddeden yararlanarak, tarihi bir olgunun inşası da mümkün olmaz (Genç, 2014: 288).

Tarihi ele alırken kronolojik ve neden-sonuç merkezli bir çalışmadan ziyade, bugüne ışık tutacak analitik bir perspektife ihtiyaç vardır. Bu perspektifi tarihsel sosyolojide bulabiliriz; tarihsel sosyoloji bugün ve yarını birbirine bağlayan hem zamansal hem mekânsal bir *ilişkisel analiz* çabasıdır.

Tarihin kendisiyle birlikte, yöntem, esas ve problemlerinin değiştiği söylenebilir. Her ne kadar çeşitli aşamalardan geçmiş olsa da tarihin ilgisi, yirminci yüzyılda dinsel olaylardan; yeni bir perspektifle siyasal, toplumsal ve ekonomik olaylara tahvil olmuştur. Betimleyici tarzdan çıkmış, açıklayıcı tarza geçmiştir. Böylece olayları açıkladığı nedenlerin niteliği de değişmiştir.

Aynı tema ya da konular, farklı bakış açılarından doğal olarak farklı şekillerde anlam kazanabilir; ancak ideolojik saplantılar, siyasal çıkar arayışları, çarpık ve yanlı tarih yazıcılığını körüklemiştir.

*Özellikle "Türkiye'de tarih, XXI. yüzyıla girmek üzere olduğumuz şu yıllarda bile, hâlâ günümüzden kaçışın bir sığınak yeri, kendisinden*



*kaçılan geçmişin kötü bir habercisi, yaşanması özlenen çağların bir hikâyesi veya politikacıların nutuklarını süsleyen bir garnitür olarak anlaşılmaya devam ediyor. Oysa günümüz dünyasında tarih, artık geçmişle övünülecek bir araç, yahut geçmişten hisse almamızı sağlayacak bir terbiyeci olarak görülmekten çok uzaklaşmış, insanları ve onların ortaya koyduğu kültürleri analiz edip yorumlayarak günümüzü sağlıklı bir biçimde kavramaya yarayacak beşerî bir bilim dalı olmuştur." (Ocak'tan akt. Aksoy, 1998: 25).*

## **2.2. SOSYOLOJİK YAKLAŞIM**

### **2.2.1. Sosyoloji Nasıl Bir Bilimdir?**

Antik Yunan'dan beri toplum üzerinde birçok düşünür kafa yormuş ve bu konuda çalışmalar yapmıştır. Tabii bu durum her toplum üzerine düşünen kişiyi sosyolog yapmaya yetmez. Bu konuda bir istisna olarak toplum hakkındaki düşüncelerini belli bir sistematik çerçevede ve belli bir yöntemle aktardığı için İbn Haldun, tarihin gördüğü ilk sosyologlardan biri sayılır. İbn Haldun'un klasik sosyoloji üzerinde ciddi bir etkisi olduğu söylenemez; ama hadârî-bedevî gibi ilkel ve medeni toplumları karşılaştırmasıyla sosyoloji tarihinde öncü bir rol oynamıştır (Ritzer, 2013: 4). Buna karşılık, İbn Haldun üzerine birçok çalışma yapan Kadir Canatan, "toplumsal yaşam"ı konu alan ilm-i ümranın, bugünün diliyle sosyolojiye karşılık geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca *Mukaddime*'de altı başlıkta ele alınan meseleler, Canatan'a göre modern sosyoloji kitaplarını aratmayacak bir yöntem ve yaklaşım sergilemektedir: Barbar toplumlar, yönetim ve biçimleri, şehir yaşamı, geçim-kazanç-sanayi, ilim ve ilim tahsili gibi başlıklar toplumun genel yapısını çözümleyen sosyolojik bir bakışı yansıtmaktadır (Canatan, 2013: 148-149).

Batı düşüncesinde ise sosyolojinin ilk kez düşünsel temellerini atan kişinin Sait-Simon, bizzat isim mimarlığını yapanın da August Comte olduğu kabul edilir. Proudhon, Spencer, Marks ve Durkheim'le sosyoloji büyümüş ve gelişmiştir. Bugün çeşitli yaklaşımlar, kuram ve yöntemlerle sosyoloji, devasa bir literatür oluşturmuştur.

Genel olarak, toplum ve topluma dair olan her şey sosyolojinin konusudur. August Comte ile bir bilim iddiası taşıyan, evrensel nitelikte toplum yasalarını keşfetmek maksadıyla ortaya çıkan sosyoloji, işbu doğa bilimleriyle müsâvî olma çabasından ve kompleksinden bugün büyük oranda kurtulmuştur.

Nitekim Giddens, sosyolojiyi doğal bilimlerden ayırmıştır. Doğal bilimlerin inceleme alanı nesne-nesne ilişkisiyken, sosyolojide bu özne-özne ilişkisine dönüşür. Üretime fiilen katılarak aktif öznelere geliştirdiği bir dünyayı, yani yorumlanmış bir dünyayı ele alır (Giddens'tan aktaran Trimberger, 2014: 255). Bununla birlikte Ergun'a göre sosyoloji toplumu bir bütün halinde inceler; toplumsal yapı, çatışmalar, fikirler, süreçler ve insan iradesi sosyolojinin genel muhtevasıdır (Ergun, 2009: 43)

Sosyoloji, toplum ve topluma dair bütünlüklü ve sistematik bilgilerimizdir. İnsan, insan ilişkileri, maddi ve manevi bütün kültürel unsurlar, tarih, siyaset, ekonomi ve tüm toplumsal hadiseler sosyolojinin ana konularını teşkil eder.

Diğer bilimlere nispetle yeni bir bilim sayılan sosyoloji, çeşitli açıklamalardan yola çıkar; toplumsal çıkarlar, tekâmül ve refah amacıyla toplumsal çözümlemeler yapar (Sezer, 2015: 22). Olaylar ve olgulardan hareketle genellemeler üzerinden öngörülebilir ve denetlenebilir yasalar ortaya koymaya çalışır.

Giddens, sosyolojiyi, "İnsan toplum yaşamının, insan grupları ile toplumlarının bilimsel incelemesidir" şeklinde tanımlar. Burada inceleme konusu oldukça geniştir; bireysel tutum ve davranışlardan, grup oluşumlarına, toplumsal hareketlere, fikir ve ideolojik yönelimlere varıncaya kadar uzanır. Neyi, niçin yaptığımız, davranışlarımızın nedenleri, inançlarımızın kökenleri, kültürel dokular, sosyolojinin ilgi alanına girer (Giddens, 2012: 38).

Sosyolojiyi diğer sosyal bilimlerden ayıran temel özelliklerden biri, bireye yansıyan toplumsal etki ve topluma yansıyan bireysel etki üzerinde durmasıdır. Nitekim Berger'e göre, sosyolojinin farkı "özeldeki geneli" ya da "benzerlik içindeki farklılıkları" göstermesidir (Berger'den aktaran Bozkurt, 2015).

Ayrıca toplum gruplardan, gruplar bireylerden müteşekkildir. Bireyler arası ilişkiler kadar, gruplar arası ilişkiler de söz konusudur. Doğa, birey ve toplum; soyut somut sayısız bir ilişki ağının tam ortasındadır. Ergun'a göre insanlar

arasındaki başlıca toplumsal ilişki iştir. Birey, ihtiyaçlarını kendi başına gideremez, bir başkasına ihtiyaç duyar. Böylece kaçınılmaz bir alışveriş, kaçınılmaz bir birliktelik doğar. İş, ihtiyaçların karşılıklı giderilmesiyle ortaya çıkar. Bu durum, doğa ile kurulan ilişkinin de ilk basamağını teşkil eder. Mücadele doğaya karşı yapılır. Bireyle birey birleşir, grup ve toplumu oluşturur; bu birliktelik de doğa ile kurulan ilişkiyle işi meydana getirir (Ergun, 2009:42-46).

Sosyoloji sayesinde diğer bilimlerin nispeten yetersiz kaldığı bir bakış açısı doğar. Tarih, bugünle buluşur; yaşananlar bireyden topluma, üst bir perspektiften yorumlanır ve bu üst perspektif refleksinden sosyolojik tahayyül neşet eder.

C. Wright Mills, "sosyolojik tahayyül" derken, aslında bize kitapların ötesine geçen bir sosyolojik muhakeme biçimini anlatır. Sosyolojik tahayyüle sahip olan kişi, geçmişten bugüne kalıplaşarak gelen şimdinin bir tercümesini yapar. Toplumsal yapının, kurum ve kuruluşların ve tabii bizim doğrudan yaşam biçimimizle oluşan kabullerin, yani inanç, örf, adet ve geleneklerin dayandığı neden ve kaynakları anlamaya başlar. Böylece içinde bulunduğu psikolojinin ve sosyopsikolojinin bilincinde olur; kamusal meselelere, toplumsal bir duyarlık geliştirir, pasif değil, aktif bir bireye dönüşür (Mills, 2016: 16-17).

### 2.2.2. Sosyolojik Yaklaşımlar

Comte, Marks, Weber ve sonrasında gelen tüm sosyologlar dünyayı anlama, toplumların değişim ve dönüşümünü anlamlandırma çabasında olmuşlardır. Bunu yaparken, genel dünya görüşleriyle düşüncelerini örmüşler, böylece sosyoloji içinde en başından itibaren çeşitli kuramsal yaklaşımların ortaya çıkmasında öncülük etmişlerdir. Biz burada, konumuzla ilgili gördüğümüz *işlevselcilik*, *çatışmacı kuramlar* ve *simgesel etkileşimciliği* sosyolojik kuramsal yaklaşıma örnek olarak ele alacağız.

Sosyolojik kuramsal yaklaşımların en öne çıkanlarından biri, toplumsal yapıya ve işlevlere dikkat çeken işlevselciliktir. Bu yaklaşım, "...toplumun değişik parçalarının istikrar ve dayanışma ortaya çıkarmak üzere birlikte işledikleri karmaşık bir sistem olduğu görüşünü benimsemektedir." (Giddens, 2012: 55). İşlevsellik, toplumun parçalardan oluşan bir bütün olduğu kanaatindedir.

Parçalar, yüklendiği görev ve işlevlerle bütünü istikrar ve uyumunu sağlar. Toplumun her parçası, bir insan vücudunun âzâları gibidir. Azalar, işlevlerini yerine getirdiğinde beden nasıl sağlıklı olursa, toplum da her bir parçasının işlevini yerine getirmesiyle sağlıklı, istikrarlı ve düzenli olur. Comte, Durkheim, Persons, Merton bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden sayılmıştır. Ayrıca Merton, işlevselliği "açık işlev", "örtük işlev" olmak üzere iki şekilde ele almıştır. Açık işlev, faillerinin beklediği, niyet ettiği ya da amaçladığı toplumsal etkinliklerken; örtük işlev faillerin farkında olmadığı ya da amaçlamadığı toplumsal etkinliklerdir.

İşlevselcilik gibi toplumsal yapıya dikkat çeken bir diğer yaklaşım çatışmacı kuramlardır. Çatışmacılar, toplumun işlevselciler gibi bir mutabakat halinde olduğu fikrine karşıdır. Toplumu güç, eşitsizlik ve mücadele temaları üzerinden bölümler ve çözümler. Toplum, çeşitli çıkar grupları arasında çatışma halindedir. Baskın olanlar, olmayanlar üzerinde güç uygularlar. Yani, toplumsal yapıda ezenler ile ezilenler, sahip olanlar ile olmayanlar arasında sürekli bir gerilim vardır. Çatışmacılar bu gerilimli ilişkileri masaya yatırır. Çatışmacı kuramlar arasında en öne çıkan, üretim ilişkileri üzerinden sınıfsal mücadelelere dikkat çeken yaklaşım marksizmdir. Çok farklı marksist yorumlar olmakla beraber, toplumsal çözümlenin önemli sacayaklarından biri siyasettir. Siyasal düzlemde erk-halk, işçi-işveren gibi makro bir okuma ve çözümleme söz konusudur. Ayrıca marksizmden ziyade, Weber etkisiyle düşüncelerini kuran Ralf Dahrendorf gibi çatışmacılar da vardır.

Bir diğer kuramsal yaklaşım simgesel etkileşimciliktir. Bu yaklaşım, G.H. Mead'in sosyolojik düşüncelerini dil ve anlama temellendirmesine dayanır. Ayrıca Charles Horton Cooley, Herbert Blumer, Erving Goffman gibi isimler sembolik etkileşimci geleneğin en önemli temsilcilerinden sayılmaktadır.

Mead için dil, kendimizi dışardan görme, bir ikinci özne gibi değerlendirebilme imkanındır. Sözcükler, birer simge, simgeler de başkalarıyla anlam alışverişi için birer vasıta. Bununla birlikte söze dayanmayan anlatım yolları da birer simgedir; jest, mimik, fotoğraf... Simgesel etkileşimciler gündelik hayat içinde yüz yüze ilişkilere önem verirler. Bu anlamıyla Weberyen bir temayül dikkat çekmektedir. Arli Hochschild'ın *Yönetilen Kalp: İnsan Duygularının*

*Ticarileşmesi* adlı kitabı simgesel etkileşimciliğin en önemli uygulamalı çalışmalarından sayılır.

Ritzer, sembolik etkileşimciliğin temel ilkelerinin belirsiz ve “sistemleştirmeye dirençli” olduğu ifade etmekle beraber belli başlı özelliklerini tespit ve teslim etmeye çalışır. Ona göre sembolik etkileşimcilerin kısaca ilke niteliği taşıyan bazı temel yaklaşımları şöyle özetlenebilir: Sembolik etkileşimciler, insanları düşünebilmeleriyle hayvanlardan ayrı tutar. Düşünme kabiliyetleri, toplumsal etkileşimle şekillenir. Toplumsal etkileşimle düşünmeyi olanaklı kılan semboller ve anlamlar oluşur. Böylece anlamlar ve semboller, insanların eylem ve etkileşim kurmalarını ve bunu sürdürmelerini sağlar. Anlam ve semboller olay, olgu ve nesnelere yorumlama imkânı sunar ve bu yorumlar değişebilir, çeşitlenebilir. Etkileşim kurma, sembol ve anlamları yorumlayabilme kabiliyeti, avantaj-dezavantaj hesabıyla insanların tercih yapabilmelerine olanak tanır. Ayrıca sembolik etkileşimciler için iç içe geçmiş eylem kalıpları, etkileşim grupları ve toplumu meydana getirir (Ritzer, 2013: 227).

Ve son olarak sembolik etkileşimciler için *ayna benlik* kavramı da merkezi bir öneme sahiptir. Blumer’a göre ayna benlik, “...bir insanın kendine ait eyleminin nesnesi olabilmesi demektir... o, kendisine yönelik eylem gerçekleştirir ve başkalarına yönelik eylemlerin kendisini, kendi kendisine nasıl bir nesneyse ona göre yönlendirir.” (Blumer’dan akt. Ritzer, 2013: 232). Ritzer, Ayna benliği üç bileşene ayırır. Bir, başkalarına nasıl görüldüğümüzü tahayyül ederiz; iki, onların görünümümüz hakkındaki yargılarını tahmin ederiz; üç, hakkımızda düşünüldüğünü varsaydıklarımızla kompleks, gurur ya da memnuniyet yaşarız (Ritzer, 2013: 231).

### **2.2.3. Sosyoloji ve Tarih**

Tarih ve sosyoloji şüphesiz çok defa kıyaslanarak anlatılmıştır. Tarih mi sosyolojinin alanına giriyor, yoksa sosyoloji mi tarihin alanına giriyor? Tarih disiplini tarihte ne arıyor, sosyoloji disiplini tarihe yönelirken ne murat ediyor? İki disiplin kesişiyor mu, çakışıyor mu? İkisinin de amacı bir mi, yoksa farklı yöntemlerle aynı amacın peşinde olabilirler mi? Sosyoloji ile tarih ne zaman buluşuyor, ne zaman ayrılıyor? Şüphesiz bu sorulara bir çırpıda yanıt bulmak

imkânsızdır. Disiplinlerin kendileri değil belki; ama disiplin içinde kullanılan yöntemler ve stratejiler her bir araştırmacı için farklılık arz edebiliyor. Aynı zamanda amaçlar da bir olmayınca, araştırmacı ne arıyorsa onu buluyor. Disiplinler içinde her ne kadar genel geçer bazı ilkeler söz konusu olsa da her araştırmacıya göre farklı yöntemler ortaya konabiliyor.

Cangızbay'a göre tarih; öznenin müdahil olduğu değişimi bireysel ve kolektif eylem üzerinden sebep ve sonuç skalasıyla ele alır. Bunu yaparken öznenin aynı kaldığını varsayar ve sürerliği gözetir. Sosyoloji ise; olay ve olguların yanında insan müdahalesiyle meydana gelen değişimlerin etkisini de ele alır (Cangızbay, 2009: 57). Yani, tarihin insanı ile insanın tarihini, toplumun tarihiyle, tarihin toplumunu, mündemiç bir sahada kuramsal bir çerçevede buluşturur.

İbn Haldun, tarihi "zâhiri" ve "bâtınî" olmak üzere ikiye ayırır. Zâhirî tarih; olayların tarihidir. Öykücüdür ve eğlendirmeye yarar. Bu tarihle herkes ilgilenilir. Bâtınî tarihse, anlatılagelenlerin ötesinde geçer; onların arka planlarını, sebeplerini, hakikatlerini ortaya çıkaran tarihtir. Buna İbn Haldun "hikmet ilmi" demektedir. Olayların iç yüzünü, hakikatini araştırmak toplumsal olanla temas kurmak anlamına gelir. Zira tarih, insanlardan müteşekkildir. Toplumsal olanla temas da İbn Haldun'un tarih anlayışını sosyolojiyle birbirine bağlar ve buna da ilm-i ümran ismini verir. "İlm-i ümran, genel anlamda sosyoloji, özel anlamdaysa tarih sosyolojisidir. Çünkü, ilm-i ümran, sadece toplumun mevcut durumunu değil, tarih içindeki yürüyüşünü de ele almaktadır." (Canatan, 2013: 154).

Canatan, İbn Haldun'dan hareketle tarih ve sosyolojiyi madalyonun iki yüzü olarak ifadelendirir. Madalyonun dış yüzü, tarihin; iç yüzüyse sosyolojinin alanıdır: "Tarihçi, çalışmasını tarihin iç yüzüne doğru yönlendirdiği oranda sosyoloji alanına geçmekte, sosyologsa kendi işini görebilmek için derin bir tarih bilgisine ve dolayısıyla tarihçiye ihtiyaç duymaktadır." (Canatan, 2013:155).

Braudel, sosyolojiden Emile Durkheim ve François Simiand'ın kurmaya çalıştıkları bilimi anladığını; tarih deyince de bilimsel olarak yürütülen bir çalışmayı anladığını ifade ediyor. "Tek bir tarih, tek bir tarihçilik mesleği değil de meslekler, tarihler, bir meraklar, görüşler, olanaklar vardır; bu toplama yarın

başka meraklar, başka görüşler, başka olanaklar katılacaktır." (Braudel, 2016: 99).

Eğer tarih ve tarih felsefesi söz konusuysa iki önemli kavram çıkar karşımıza: Historizm, yani tarihselcilik; historicism, yani tarihsicilik. Tarihselcilik, bütün olay, olgu, değer ve düşünceleri tarihsel koşullardan hareketle ele alır. Bugün, dünün bir sonucudur; ancak dünün kendine özgü şartları söz konusudur. Her türlü olay, olgu, fikir oluşunun koşullarıyla kayıtlıdır. Tarihselcilere göre tarih, makul, yani akılla mutabık bir seyir takip eder. Tarihsicilikse, tarihe genellikler atfeder. Bu genelliklerden hareketle tüm tarihin bilinebileceğini ve böylece geleceğin toplumsal bilgisine de erişileğini iddia eder (Özlem, 2009: 60-75)

Bunula birlikte Braudel, tarihi sosyal bilimin bir boyutu olarak görür. Zaman, süre ve tarih kendilerini bütün insan bilimlerine dayatmaktadır. Yani bu bilimlerin istikameti müsadere değil, mutabakattır.

Tarih, geçmişin sınır tanımaz alanı içinde bütün bilimleri kuşatan bir sentezdir. Sosyoloji, ortak hayatın vücuda getirdiği olguların bilimidir. Bireysel olan toplumsalda, toplumsal olan bireyseldedir. Sosyoloji ve tarih açılarından bu, kesin sınırların çizilemediği karmaşık, karmaşık olduğu kadar da fasih bir karşılaşmadır.

Sosyoloji ile tarih arasındaki kardeşlik konuyla ilgili birçok düşünürün üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Tarihsiz bir sosyoloji ya da sosyolojisiz tarih anlayışları, eleştirilere maruz kalmıştır. Philip Abrams, sosyolojinin tarihle irtibatsızlığını *a-historik historisizm* olarak tanımlamıştır.

*...Herbert Spencer, yaşamaktadır. Şu an görünen durum sosyolojinin a-historik bir niteliğe sahip olduğudur; çünkü farkına varılmamış tarihsici düşünce kategorileri üzerine inşa edilmiştir. Aynı zamanda araştırma prosedürleri de a-historik olduğundan, kendi tarihsiciliğini aşması da mümkün değildir. Bunun bir tür ikilem olduğunu düşünüyorum." diyerek sosyolojik çalışmaların tarihsel sosyolojik açıdan kritiğini yapmıştır (Philip Abrams'tan akt. Özdalga, 2016: 26).*

Türkdoğan'a göre her iki bilim dalı da ortak noktalara sahiptir. Bu ortak nokta toplumların gelişim çizgileri ve yorumlamalardır. Dolayısıyla her iki bilim dalında da tanımlamaktan ziyade açıklamak, hikâye etmekten ziyade sorun

çözmek öne çıkacak, bu da tarihsel çalışmaların niteliğini güçlendirecektir. Her iki bilim dalının kesiştiği alanlar, her iki bilim dalının müşterek yürütüldüğü sınırlar içinde belirlenecektir. Sonuçta ismine ne denirse densin bu süreç tarihe sosyolojik bir kimlik kazandıracaktır (Türkdoğan, 1990: 9).

Tarihle sosyolojinin irtibatı Nilgün Çelebi'nin de üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Çelebi, meselenin zaman boyutu üzerinde durmuş, tarih bilgisinin, tarihsel müksebatın da şimdinin, şimdiki zamanın içinde yer aldığı ve esasında şimdikiyi tetkik etmenin bu müktesebatı da tetkik etmek olduğuna dikkat çekmiştir. Sosolojinin malzemesi şimdi olduğu kadar geçmiştir de. Buradaki nüans malzemenin genci ve yaşlısıdır. Tarihsel malumat sosyolojinin yaşlı malzemesi, şimdikiye genç, taze malzemesi olarak çıkar karşımıza. Ama Çelebi'ye göre her iki malzeme de bugünüdür ve bugüne aittir. Bu nedenle sosyolojinin tarihe bigâne kalması düşünülemez (Çelebi, 2009: 90-102). Bu konuda Gurvitch, işin içine duygusallığın girdiğine dikkat çeker. Sosyologların sosyolojiye olan tutkularıyla tarihe, tarihçilerin de tarihe olan tutkularıyla sosyolojiye yukardan baktıklarına işaret eder. Disiplini aşırı sahiplenmek, hatta kendi temellükünde görmek, disiplinin sınırlarıyla ilgili birtakım duygusal açmazlar doğurur. Tarihin sosyolojiyle, sosyolojinin tarihle ilişkisi biraz da uzmanların şahsî tavırlarıyla gelişir (Gurvitch, 2009: 87).

Ayrıca Cangızbay, sosyoloji ile tarih arasındaki ilişkiye değinirken, tarihe bilim hüviyeti veren en önemli katkının sosyolojiden geldiğini ifade eder (Cangızbay, 2009: 104). Tabi bu tanım sadece belge, bilgi ve veri derekesinde kalan bir tarih araştırmasına atfen söylemiştir. Zira bu düzeydeki bir tarih çalışması kavruk, kadük ve ruhsuzdur. Ancak sosyoloji, bu verilere ruh üfürerek adeta onları ihya eder. Bizce tersi de mümkündür: Sosyolojinin bilim hüviyeti almasına katkı tarihten gelebilir. Bir sosyolog, tarihte bugünün hakikatini bulabileceği gibi, bir tarihçi de bugünde dünün hakikatini bulabilir. Mesele biraz da yordam, yaklaşım ve çalışma tarzlarıyla ilgilidir.

Braudel, tarih ile sosyolojinin ilgi alanlarını çoğu zaman birbirinden ayırt etmenin çok zor olduğunu ifade eder. Mikrososyoloji ile mikrotarihin, sanat sosyolojisiyle sanat tarihinin, edebiyat sosyolojisiyle edebiyat tarihinin nerede farklılaştıkları, ayrıştıkları çok açık değildir. Peki bu farklılıklar ortaya çıktığında, birinin



diğerini tamamlaması imkânsız mıdır? Braudel'e göre bu bir kardeşliktir (Braudel, 2016: 109).

*Annales Okulu*'nun başına geçtiği 1956 yılından itibaren Braudel, tarih ve sosyolojinin birbirine yakınlaşması gerektiğini, okul ve genel olarak tarih disiplini içerisinde ısrarla savunmuş bir tarihçidir.

Ergun'a göre, şu an içinde bulunduğumuz zaman geçmişin bir ürünüdür. Yaşam tarzımız, siyasetimiz, ahlakımız, inancımız, geleneğimiz bütünüyle toplumsal ilişkilerimiz ve onları var eden araçlar tarihseldir. Dolayısıyla bugün, geçmişten varesten ele alınamaz. Bugünü anlamak için geçmişe, geçmişte olup bitenlere bakmak zorundayız (Ergun, 2005: 20).

Baykan Sezer'e göre sosyoloji tarihe bütünlüklü bir anlam ve yasalar getirme çabasında, tarih tek tek olayların belgesel araştırmasına yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte sosyoloji toplumsal ilişkileri, birikimleri açıklamaya çalışır ki; bu bakımdan tarihe uzanır. Tarih de ele aldığı konuları izah çabasına düşebilir, bu bakımdan o da sosyolojinin sahasına uzanır (Sezer, 2015: 57-58).

Tarih süre ile çalışır. İlişkileri, olayları süre ile inceler. Tarih, şimdiyi de inceler; çünkü şimdi de tarihin kaçınılmaz bir sonucudur ve geçmişle ilişki içindedir. Şu an geleceğin nedenlerini, geçmişin sonuçlarını içinde taşır. Şimdiyi incelemek ve anlamak için geçmişe yönelmek kaçınılmazdır. Bu bakımdan da sosyoloji tarihle iç içedir. Toplumların kendilerine özgü koşullarının tahlili için, gene onlara özgü bir arka planın deşifresi gerekir. Toplumsal araştırmalarda sosyolojik yorum tarihsel olarak, tarihsel yorum da sosyolojik olarak yapılmalıdır. Tarih, olgular tek tek toplamak demek değildir; biraz da onları geri plandan, geçmiş uzanımlarından izlemek ve süreğenliğini takip etmek, akışı görmektir.

Philip Abrams, esasında toplumsal eylem sürecinin sosyoloji tarafından analitik bir açıklaması yapılmamasını sosyolojinin kendi içindeki bir çıkmazı sayar. Sosyoloji de tarih de bugüne dair bir şeyler söylemelidir. Şimdiyi ve şimdinin meselelerini aydınlatmayan tarih ve sosyoloji kendi içlerinde açmazlardır. Nitekim Marc Bloch da "Niçin tarih yazılır?" diye sormuş ve çalışmalarının bu soruya bir cevap olduğunu ifade etmiştir.

Tarih, sadece geçmişin bilimi olmak yerine, geçmişin bir devamı olarak şimdiyi; sosyolojininse sadece şimdiyi çözümlemek yerine, şimdinin gerekçesi olarak geçmişi daima dikkate alması gerektiği ileri sürülmüştür.

Sosyolojinin belirli yasalar üzerinden genellemeler yapması, özgünlükleri ve sui generisi ıskalması bakımından, bir dönemden sonra farklı zaviyelerden de olsa eleştirilere konu olmuştur. Tarihsel dönemlerin kendilerine özgü koşullarını genellemecilikle hiçe sayan sosyologlar, birtakım yasalar üzerinden bütün bir tarihi izah etme gafletine düşmekle eleştirilmiştir.

Bu açıdan bakıldığında, sosyal bilimlerdeki müşterek noktalar önemlidir. Birçok farklı düşünürün üzerinde durduğu konulardan biri, genel kanının aksine, sosyal bilimlerin aynı hattın farklı kolları olduğu yönündedir. Mehmet Genç, bir söyleşisinde disiplinleri suni bölümlenmeler sayar: "İktisadî olayları diğer sosyal olayların içinden soyutlayarak çıkarmak, bir inceleme taktiğidir. İnceleyebilmek anlamlandırabilmek için buna ihtiyaç vardır." (Genç, 2016: 81).

Genel olarak tarih ve sosyoloji iki ayrı disiplindir; iki ayrı disiplin ama kapıları birbirilerine açık iki kardeş. Her iki disiplinin de kendine özgü yöntemleri, yaklaşımları söz konusudur. Bir sosyologdan iyi bir tarihçi olması beklenemez; bir tarihçiden de iyi bir sosyolog olması beklenemez. Ama gelgelelim her iki disiplin de sürekli alışveriş halindedir. Aralarında net ve kesin ayrımlar yapmak pek mümkün değildir. Sosyal bilimlerde, genel olarak birbirleriyle alışveriş halindedir ve birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir.

## **2.3. TARİHSEL SOSYOLOJİNİN KISA TARİHİ**

### **2.3.1. Tarihsel Sosyoloji Ne Zaman Ortaya Çıktı?**

Yaygın kanağe göre tarihsel sosyoloji, 1980'lerde benimsenmeye başlayan bir terim olmuştur. Ama 1980'e gelmeden önce, bu alanda ilk teşebbüsler 1929'da çıkarttıkları dergiyle -ki aynı adla anılacaklar- Fransız *AnnalesOkulu*'yla olur. Lucien Febvre (1878-1956) ve Marc Bloch (1876-1944) *Annales*'in ilk editörleriydi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında okulun başına Fernand Braudel geçti.

Özdalga, Febvre ve Bloch'un, 1920'den 1933'e kadar Strasburg'da birlikte çalıştıklarını ve çok sıkı bir birliktelikleri olduğunu söyler. Bloch, 1936'da Sorbonne'a geçer ve böylece Strasburg grubu dağılır. Bloch, 1939 yılında savaş çıktığında orduya katılır. Elli üç yaşındadır. Fransızların Almanlara yenilir. Bloch bir süre akademik çalışmalarına döner; ama bu kısa sürer. Daha sonra Direniş'e katılır. Direnişte yakalanır ve idam edilir (1944). Bloch, *The Historian's Craft* (Tarihçilik Mesleği) isimli kitabını tutuklu olduğu dönemde kaleme alır (Özdalga, 2016: 24).

*Annales* en başından itibaren Alman Leopold Von Ranke (1795-1886) öncülüğünde gelişen ve pozitivist felsefeyle şekillenen, tek tek olaylar ve olayların birbiri arasındaki neden-sonuç ilişkileriyle kurgulanan; tarihsel bilgiyi de savaşlar, anlaşmalar ve büyük adamların iradeleriyle sınırlayan anlayışa karşı çıkmıştır. Çünkü bu anlayış olgu merkezlidir, kurumlara mesafelidir, siyasi odaklıdır; dolayısıyla taraflı ve nâkıstır. Oysa *Annales Okulu* olguların anlamlandırılması, sorun yönelimli, çözümlenmeli, karşılaştırmalı ve açıklayıcı bir tarih yöntemini tasvip etmiştir.

*Annales*, etraflı ve kapsamlı bir bilgiye ulaşmak için diğer disiplinlerle iç içe olmuştur. Zira sosyal bilimlere keskin hatlarla birbirinden ayırmak mümkün değildir; her bir alanın bir diğeriyle kurduğu irtibat, kapsam ve açıklama gücü verir. Nitekim *Annales* çıkardığı derginin yayın kuruluna sosyolog, tarihçi, iktisatçı gibi farklı alanlardan insanlar almıştır.

Yalvaç, tarihsel sosyolojinin ikinci dünya savaşından sonra disiplinler arası ortodoks yaklaşımlara bir tepki olarak doğduğunu söyler (Yalvaç, 2013: 5). Sosyal disiplinlerin sınır tartışmalarının öne çıktığı savaş sonrası bu dönemde, sosyolojinin temel ilkeleri, evrensellik iddiaları sorgulanmış, yeni bakış açıları ve daha spesifik yaklaşımlarla Aydınlanma'nın uzantısı olan bilim anlayışı masaya yatırılmıştır. Katı, sabit kaideler üzerinde inşa edilen sosyal bilim anlayışı; yerini daha ihtiyatlı, yerel, bölgesel ve özel koşulları gözetken esnek bir tutum benimsenmeye başlamıştır. Böyle bir ambiyans içinde, bilhassa tarih ve sosyolojinin birbirinden istifadesiyle yeni bir alan olarak, tarihsel sosyoloji zahir etmiştir.

Bütün gelişim seyri içinde farklı olay ve öbeklenmeler de tarihsel sosyolojinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Yelkende 19. yüzyıldaki toplumsal değişim ve dönüşümlerin tarih ile sosyoloji arasındaki ilişkide belirleyici olduğunun altını çizer. Yani aydınlatma ile dünya algısının değişmesi iki bilim anlayışı tezahür etmiştir: Bunlardan biri, evrenin kesin bilgisine erişmenin mümkün olduğunu varsayan Newton Modelidir; diğeri ise, fizik-metafizik, maddî-manevî ayrımı yapan Kartezyen Modeli. Burada bilim dünyası birincide karar kılmış, her zaman ve her yerde doğru olanın evrensel yasaları peşine düşmüştür. Bu süreç, pozitif paradigmanın hâkimiyetiyle devam etmiş ve böylece tarih ile sosyolojinin sınırları kesin bir şekilde çizilmiştir. Özellikle *Chicago sosyologları* tarihsiz bir sosyolojiyi savunmuş, tarihi şimdi için gereksiz bulmuş, araştırmalarında gözlem ve görüşmelere ağırlık vermişler, çalışmalarını bu anlayışla yapmışlardır. Mamafih *Alman Sosyoloji Derneği* ve *Alman Tarihçi Okulu*'yla sosyal bilimler arasındaki geçişler hızlanmış, tarih ile sosyoloji bir noktada buluşmaya başlamıştır. Yelken'nin dikkat çektiği bir diğer nokta, tarihsel sosyolojik çalışmaları üç ana başlık altında toplamasıdır ki bunlar; bir, *dünya sistemi teorisi* (Wallerstein); iki, *yorumcu tarihsel yaklaşım* (Weber) ve üç *nedensel analitik yaklaşımdır* (Barrington Moore, Theda Skocpol). Yelken, ayrıca bu Foucault da tarihsel sosyolojik gelişim seyri içinde ele alır ve onun çalışmalarını *mikro tarihsel* çalışmalar olarak değerlendirir (Yelken, 2009a: 16).

Skocpol'e göre, 1950'ler ile 1960'larda yapısal işlevselci tarih okumaları ve ekonomik-determinist Marksist düşüncenin sınıf bilinci yaklaşımı ve diğer kültürel okumalar, gördüğü ilgiyi yitirmeye başladı. Bu sırada Antonio Gramsci'nin Marksist yeni okumaları ve Marks'ın kendi metinleri yeniden ilgi çekiyordu. Alexis de Tocqueville'in ve Max Weber'in toplumsal değişim ve karşılaştırmalı toplumsal yapılar üzerine araştırmaları söz konusuydu. Böylece makro-sosyolojik açıklamalar, bilhassa Max Weber'in çalışmaları yöntembilimsel olarak önemli başvuru kaynakları oldu. Ve böylece 1982 ve 1983'te *Amerikan Sosyoloji Birliği'nin Karşılaştırmalı Sosyoloji* seksiyonunu kuran genç sosyologlar, ilk olarak Max Weber'in bilimsel çalışmalarını yeniden değerlendirmeye aldılar (Skocpol, 2014: 5-6).

Tarihe olan ilgi artmaktaydı. Sosyoloji, adeta kendi metotlarını revize ediyor, sosyologlar yeni bakış açılarıyla yeni yaklaşım biçimleri geliştiriyorlardı. Peter Burke'a göre sosyologların geçmişe ilgileri azalıyor, tarihçilerin ise toplumsal ilgileri artmaktaydı. Birçok önemli isim tarih ile sosyoloji arasındaki bu yeni terkibe önemli katkılar yapıyordu. Sözelimi Robert Bellah, Neil Smelser'den tutun da S.M. Lipset, Chales Tilly, Barrington MooreImmanuel Wallerstein gibi sosyologlar, yaptıkları çalışmalarla tarihsel sosyolojinin gelişimine büyük katkılar sağlıyorlardı.

Philip Abrams 1982'deki yayınlanan *Historical Sociology*'si (Tarihsel Sosyoloji) çalışması, konuya dair en etraflı çalışma olmuştur. Abrams, burada tarihsel sosyolojinin yeniden yapılanmasını savunmuştur. Aşağıdaki ifadeler konuya dair önemli ipuçları veriyor:

*Tarihsel çalışmaya daha 'toplumsal bir bağlam' verme ya da sosyolojik çalışmaya daha 'tarihsel bir arka plan' kazandırma ihtiyacından, hatta her iki alanın bir diğerindeki çalışmalar hakkında bilgilendirilmesinin çekiciliğinden bahsetmiyorum. Aklımda olan şey, sorunların daha radikal bir şekilde yeniden şekillendirilmesi, çözümleme tarzlarının daha derin ve incelikli bir şekilde değiştirilmesi, her iki disiplinin de yapmaya çalıştıkları şeyin, kimi temel açılardan aynı olduğu ve bunu yapmak için aynı açıklama mantığını kullandıklarının daha açık ve köklü bir şekilde tanınması. Savunduğum şey, her iki disiplinin de kalbinde ortak bir projenin yattığı: yapılaşma sorunsalı adını verdiğim şeyle uğraşmak için sürekli ve ayrıksı bir çaba (Abrams'tan akt. Özdalga, 2015: 23).*

Peter Burke, *Sociology and History* (Sosyoloji ve Tarih) adlı çalışmasını, Philip Abrams'ın çalışmasından iki yıl önce yayımlanmıştır. Burada tarihsel sosyolojinin kısaca tarihini ve 'kuram yönelimli' tarihçiler için faydalı olabilecek sosyolojinin belli başlı kavram ve yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Bu çalışma daha sonra 1992 ve 2005 yıllarında *History and Social Theory* (Tarih ve Toplumsal Kuram) adıyla genişletilmiş bir şekilde yeniden yayımlanmıştır.

İlk gelişim dönemlerinde akademik camiada gençlerin pek ilgilerini çekmeyen bir uğraş olarak görülmüş olsa da 1970'lere gelindiğinde, tarihsel sosyolojiye yönelik

ilgi epey artmıştır. Böylece artık genç sosyologlar da şimdiki ve geçmişi anlamak için ciddi bir gayret göstermeye başlamışlardır. Elbette bu ilgide Charles Tilly ve Immanuel Wallerstein'in etkisi yadsınamaz. Ve ağırlıklı olarak ilk zamanlar tarihsel sosyolojinin ana gündemini Tocqueville, Marks, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin öncülerinin çalışmaları oluşturmuştur.

1980'lerin ortasında gelindiğinde tarihsel sosyoloji, artık saygı duyulan ve tanınan bir disiplin olmuştur. Skocpol, tarihsel sosyolojinin 80'lerdeki yeni ama klasik kaynaklara uzanan bu teşebbüslerini 'Weberci bir tarihsel yorum çağı' olarak nitelendirir (Skocpol, 2014: 6).

Nitekim Weber'in, Marks'ın, Tocqueville'in ve Durkheim'in sordukları sorular bugün hala yaşıyor. Çünkü bu sorular, tarihin belirli bir dilimini aydınlatmak için değil, şimdiki ve gelecekte de benzer vaka ve vâkıâların olacağına yönelik bir inancı yansıtıyor; dolayısıyla bu düşünürler tüm zamanları kuşatan açıklama çabalarıyla dikkatleri bugün de çekiyorlar.

### **2.3.2. Tarihsel Sosyolojik Çalışmalar**

Tarihsel sosyolojinin mimarları şüphesiz ve en başta Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'dir. Tarihsel sosyolojiyi kuramsal ve sistemli olarak ilk ele alan da Philip Abrams'tır. Tabii tek tür bir tarihsel sosyolojiden bahsetmek mümkün değildir. Zira tarihsel sosyoloji yapanların dünya görüşü, felsefesi, siyasi görüşü konuları ele alma biçimlerini, yöntemlerini etkilemektedir. Sözelimi Robert Bellah Durkheimci bir tarihsel sosyolojiyi savunurken, Eric J. Hobsbawm, Gareth Stedman Jones, Marksçı bir tarihsel sosyolojiyi savunmuşlardır. Ayrıca Charles Tilly ve arkadaşlarının, Marksçı tarihsel sosyolojinin bir türünün uygulayıcıları olduğu söylenebilir.

Bu kısımda tarihsel sosyolojide öne çıkan isim ve çalışmalara kısaca yer verilecektir. Söz konusu isim ve çalışmalar, entelektüel tarih seyri içinden birçok farklı alanlarda etkileyici olmuş ve kendilerinden sonraki birçok isme ve esere ilham olmuşlardır.

### **Marc Bloch (1886-1944)**

Marc Bloch, *Annales*'in en kıdemli üyesiydi. Tarih ve sosyolojiyi birlikte kullanarak yaptığı çalışmalar küçümsenmeyecek bir yankı uyandırdı. Öyle ki Bloch, sosyal bilimler arasındaki sınırlar henüz esnemeye başlamadan sosyolojiyi, iktisadı, coğrafyayı ve antropolojiyi birlikte kullandı. Bloch'un yenilikçi ve etkileyici çalışmaları, kendisinden sonra gelen birçok sosyolog ve tarihçiyi etkilemiştir.

Tarihsel sosyolojik alanda Bloch'un üç eseri öne çıkar: Fransa ve İngiltere krallarının yönetimini ve onlara olan inancı incelediği *The Royal Touch* (Şahane Dokunuş); tüm dünyadaki kırsal tarihi karşılaştırmalı olarak incelediği *French Rural History* (Fransa'nın Kırsal Tarihi) ve genellemelerin, sentezlerin çok yoğun bir şekilde yapıldığı *Feudal Society* (Feodal Toplum). Bunlara bir de monografi sayılabilecek ama karşılaştırmalar, eşgüdümlemeler, benzerlikler ve aykırılıkları ortaya koyan *The Ile-de-France, The Country Around Paris* (Ile-de-France, Paris Civarındaki Kırsal Bölge) de eklenebilir.

Bloch'ta yöntembilimsel olarak öne çıkan birkaç nokta vardır. Bunlardan ilki kullandığı zamansal ve toplumsal çözümlene birimleridir. İkincisi, ele aldığı kanıt tipleri ve kanıtı hakkında sorduğu sorulardır. Üçüncüsü karşılaştırmalı yöntemi kullanmasıdır ve dördüncü olarak da toplumsal teoriye verdiği roldür. Bir diğer yöntembilimsel nokta, tamamen tarihin önemiyle ilgilidir ve bir sorudan ibarettir: Tarih niye yazılmalıdır?

*Feodal Toplum*'da Bloch aslında bir iskelet kurmuştur. Bu iskeletin ana bileşenlerini; iletişim araçları, doğaya yönelik tutumlar, din, entelektüel etkinlikler ve hukuk olarak sıralayabiliriz. Bu eserde Bloch, olabildiği kadar geniş erimli bir çalışma ortaya koymuştur. Böylece tarihsel sosyolojinin en gözde çalışmalarından birinin altına imza atmıştır.

*Fransa'nın Kırsal Tarihi*'nde Bloch, sıra dışı bir yöntemle tarla şekilleriyle toplumsal örgütlenme arasında bir ilişki kurmuştur. Bloch'a göre Metal bıçaklı bir pulluğa takılan bir pulluk tekeri üzerinden, bütünüyle toplumsal bir yapının karakteri ortaya çıkabilir. Ayrıca "görebildiğimiz kadarıyla uzun tarlaların anası hakiki pulluğun ve güçlü bir yaşam pratiğinin, tarımcı bir uygarlığı açıkça

tanımlamak için birleştiklerini belirtelim. Bu iki özelliğin yokluğu, bütünüyle farklı bir uygarlığı tanımlardı." demiştir (Bloch'tan akt. Chirot, 2014: 31).

Marc Bloch ve Lucien Febvre, uzun süre birlikte çalıştılar. Onlar, ulaşılmış verilere zarar vermeden geliştirilen tarihsel yöntemle, elde olan tarihin ötesine geçmişlerdi. Nitekim *Annales*'in önemli atılımlarından biri araştırmalarında coğrafya ile kurdukları derin münasebetti. Bloch, hemen her çalışmasında coğrafyayı vazgeçilmez gördü. Henry Bauling, Bloch'tan söz ederken, "Mekânsal olarak, karşılaştırmalı yöntemin emrinde seçkin bir araç; harita, vardır. Marc Bloch durmadan şeylerin ve adetlerin haritasını çıkarıyordu." demiştir (Bauling'den akt. Chirot, 2014: 37). Coğrafya, sadece Bloch ve Febvre'nin ilgi alanında kalmadı. Braudel de yoğun olarak coğrafyadan istifade etti. Ona göre de insan ekolojisi, uzun tarihsel dönemlerin ve toplumsal yaşamdaki karakteristiklerin önemli bir açıklama yoluydu.

Bloch için karşılaştırma, çıkmaz sokaklarda başı boş dolaşmaktan sakınmak demektir. Bu perspektifle Almanya, İtalya ve İngiltere'deki krallıkları ve yönetimleri inceledi. Bunu yaparken de fevkalade titizdi. Sözde benzer olan ama gerçekte birbirinden çok farklı olan yapıları ayırıyor ve önceden kabul edilmiş sahte benzerlikleri temizliyordu. Bloch, karşılaştırmalı çalışmalarıyla toplumsal değişimin önemli bir kuralını kanıtladı:

*İdeolojilerin, inançların ve hurafelerin kendi zamanları vardır. Dolaysız siyasal gereksinmeler ve hanedan değişiklikleri gibi birbiriyle çakışan olaylar, tikel kolektif algılamaların halkın zihninde sabitleşip sabitleşmeyeceğini belirleyebilir. Bir kere yerleştiler mi, normal yaşam sürelerini aşabilirler; fakat bu, daha sonra aynı geleneği başlatma girişimlerinin başarılı olacağı anlamına gelmez. (Chirot, 2014: 41-42).*

Bloch, karşılaştırmalı genellemelere büyük bir önem veriyordu. Bununla birlikte ayrıntı ukalalığı yapanlardan ve malumafuruşlardan kendini özenle ayırıyordu. Zira bir yönüyle işi, ayrıntılarla uğraşmak ve malumatı rafine etmektir.

Bloch'un ve *Annales*'in en karakteristik özelliği, herhangi bir meseleyi izah ederken, tek yönlü bir kanıtı reddetmeleriydi. Ne sınıf mücadelesi ne siyasal nedenler, ne din, ne coğrafya, ne ekonomi, ne psikoloji... Bunların hiçbiri ne



sadece tek neden olabilirdi, ne de biri diğeri geçersiz kılacak kadar güçlü...

Uygarıkların gelişmesi ve şekillenmesinde hepsinin katkısı vardı.

Bloch için tarihi öğrenmenin amacı, değişimin nasıl gerçekleştiğini göstermekti. O, tarih bilgisinin geleceğe rehber olacağına değil, bugünü anlamaya yardımcı olacağına inanıyordu. Bununla birlikte tarihi mitleştirilenlere de kızılıyordu. Şöyle diyordu:

*Zehirli dolandırıcılık ve sahte söylentilere her zamankinden daha çok maruz kalan çağımızda, okul programlarında eleştirel yöntemin hiç bulunmaması bir rezalettir. Eleştirel yöntem, derslerin sadece önemli bir eklentisi olmaktan çıkmıştır. Bundan böyle önünde çok daha geniş ufuklar açılmıştır ve tarih; tekniklerini geliştirerek, insanoğlu için hakikate ve dolayısıyla adalete giden yeni yolun öncülüğünü yapmayı en kesin zaferleri arasında sayabilir. (Bloch'tan aktaran Chirot, 2014: 50).*

### **Karl Polanyi (1886-1964)**

Karl Polanyi'nin tarihsel sosyolojik alanda dikkat çeken en önemli çalışması, *The Great Transformation* (Büyük Değişim)'dir. Bu kitap, aynı zamanda sosyolojinin klasiklerinden kabul edilir. Polanyi, tüm zorluklarıyla kapitalizm ile ulus-devletlerin refah arayışları arasındaki çatışmayı anlatır. Bundan önce korporatist faşist devlet yapısında, bireyin bir ürün düzeyinde muamele görüşünü anlattığı *Christianity and Social Revolution*'ı (Hıristiyanlık ve Sosyal Devrim) yazdı.

Polanyi, Büyük Dönüşümü, II. Dünya Savaşı'na bilinçli bir müdahale olarak yazmıştır. Savaş uygarlığı yok etmektedir ve Polanyi bu kitabıyla bu yok oluşa bir yön verebileceğine inanmaktadır.

Tarihsel Sosyolojik açıdan Polanyi'yi önemli kılan yöntemsel özellik, Marc Bloch'ta olduğu gibi, onun da "bütünselliğe" büyük bir ciddiyetle yaklaşmasıdır. Toplumsal yapıdaki her bir birimin izahı için onun işleyişinde bağlantılı olan tüm diğer birimlerin de incelenmesi gerekir.

Polanyi için bu bütünselliğin temel kavramları ekonomik insan, piyasa toplumu, toplumsal sınıflar şeklindedir. Bunlardan en ilgi çekici olan piyasa toplumu kavramsallaştırması, bir ülkede bir piyasanın olmasıyla o ülkede piyasa

toplumunun oluşmuş olması arasındaki yaptığı ayrımıdır. Piyasa toplumu; insandan adeta bağımsızlaşmış, özneleşmiş ve belirleyici bir güce sahip olan bir piyasa demektir.

Yöntembilimsel olarak Polanyi, büyük toplumların aynı ekonomik ilkeyle işledikleri varsayımından kaçınır ve somut verilerle karşılaştırmalı analizler yapar. Gene o, "...toplumlar arası karşılaştırmaları, toplumların benzer sorunların üstesinden gelmede kullandıkları farklı araçlar üzerinde yoğunlaştırır." (Bloch ve Somers, 2014: 81).

*Büyük Dönüşüm*'ün en çarpıcı yanı, bir tarihsel yöntemle, faşizmin yükselişini, gelişimi yüzyıllar alan sınıai kapitalizmin çıkışıyla açıklamasıdır.

Polanyi, tarihsel çözümlemeyi iki şekilde yapar: Bir, çözümlenen olay ya da dönemi temsilen bir metafor ve kişilik verir; iki, dönüşümün süreçlerini izah eden bir nedensel savlar kümesi oluşturur.

Özellikle karşılaştırmalı tarihsel çözümleme holistik bir yöntem geliştirerek katkıda bulunan Polanyi, *Büyük Dönüşüm* ile tarihsel sosyolojik çalışmalar arasındaki özgün yerini koruyor.

### **S. N. Eisenstadt (1923-2010)**

Eisenstadt'ın 1963'te yazdığı *The Political Systems of Empires* (İmparatorlukların Siyasi Sistemleri), şüphesiz tarihsel sosyolojik bir baş yapıttır. Kitap şöyle başlar: Kitabın temel meselesi birbirinden farklı toplumlardaki belli bir siyasal sistem şeklinin karşılaştırmalı çözümlemesini yapmaktır. Eisenstadt burada bu sistemlerin ortak ve ayırıcı yanlarını, yapılarının ve gelişimlerinin model ve yasalarını bulmaya çalışır. Nitekim bir eleştirmen Gabriel Almond, bu eseri Max Weber'den bu yana ortaya konan en başarılı tarihsel sosyolojik inceleme olarak değerlendirir.

Eisenstadt için değişim, her zaman ve her yerdedir. Ancak değişimin nedensel ilkeleri, genel ya da evrensel olamazlar. Zira toplumların tikel nitelikleri ve tikel değişim mekanizmaları vardır. Evrensel ilkeler çıkarmak, bu türden gerçekliklerin ihlalidir.

Eisenstadt, kendini daha çok Weber çizgisinde konumlandırır. Ve belki Eisenstadt, Persons ya da Bendix'ten daha çok Weber'in mirasçısıdır. Hamilton Eisenstadt'ın tarihsel çözümlerini *konfigürasyonel çözümler* olarak değerlendirir (Hamilton, 2014: 107). Bu çözümlenin temel taktiği olarak üç basamaktan oluşur. Bunlar sınıflama, teorileştirme ve yorumlamadır.

"Karşılaştırmalı incelemelerde" der Eisenstadt, "temel sorun, uygun herhangi bir ölçüte göre tipleri inşa etmenin olanaklı olup olmadığı değil, bunu yapmaya değip değmediğidir." (Eisenstadt'tan akt. Hamilton, 2014: 109).

Eisenstadt'ın çalışmalarında üç değişim modeli dikkat çekiyor. Onlardan biri fark gözetici değişim modelidir. Bir diğeri istisnai değişim modelidir ve son olarak da kaynaştırıcı değişim modelidir. Modern öncesi değişimleri bu üç düzeyde ele alan Eisenstadt, nitelik ve özelliklerini kapsamlı bir şekilde incemiştir.

Tarihsel sosyolojik açıdan Eisenstadt, toplumların müşterek özelliklerini tespit gayesi güderken, birini diğerinden ayıran nitelikleri ve karakteristikleri göz önünde tutar. Sınıflama, teorileştirme ve yorumlamayı etkileyici bir tutarlılıkla yapan Eisenstadt, tek bir amaç etrafında döner. Toplumsal bütünlerin saptanmasıdır ki; bu ayrıntılı bir inceleme gerektirir. Bir diğeri de bunların çözümlenmesidir ki; bu da usatıklı bir analiz gerektirir.

### **Reinhard Bendix (1916-1991)**

Reinhard Bendix, daha ilk çalışmalarından biri olan *Social Science and the Distrust of Reason*'da (Sosyal Bilim ve Aklın Güvenilmezliği) bir akıl kritiğiyle toplumsal tarihi ve oluşumları sorgulayan bir bakış ortaya koymuştur. Bendix, amprizme ciddi bir eleştiri getirir. Sosyal bilimlerin ampirizmin kodesinde geçirdiği yılların cezasını, entelijensiyanın toplumsal ve siyasal güçlere eleştiririz ve bilinçsiz bir şekilde itibar etmesiyle, yani bir gafletle ödediğimiz kanısındadır.

*Work and Authority in Industry* (1956), *Nation-Building Citizenship* (1964), *King or People: Power and Mandate to Rule* (1978) karşılaştırmalı tarih analizinin en önemli örneklerinden biridir ve Bendix'in, tarihsel sosyolojik perspektiften öne çıkan çalışmalarıdır.

Bendix, *Work and Authority in Industry*'de sanayileşen İngiltere, Çarçı Rusya, Birleşik Devletler ve Demokratik Alman Cumhuriyeti arasında karşılaştırmalar yapar ve 'otorite kendini nasıl meşrulaştırır?' sorusunun ardına düşer. Bu çalışmada Bendix, karşılaştırmalı araştırmayla teorik genellemelere gider; ancak tarihsel tikelliğe olan hassasiyetini kaybetmez.

Nedensel açıklamalar, teorik genellemeleri beraberinde getirir. Bendix, nedensel açıklamaları kullanmasına karşın sistemik bir hale getirmez. Nispeten sistemik, daha çok 'metateorik' bir tarz arasında gidip gelir.

Bendix, *King of People*'da teorik genellemelerden uzak durarak, tarihsel tikelliği önceler ve benzer sorulara farklı tarihsel koşullar arasında cevaplar bulmaya çalışır.

Özellikle modern sosyolojinin tarihsel teorik açıklamalarına mesafe alır ve "Bilinemeyeceğinden emin olmaya yetecek kadar bilmiyoruz." diyerek tarizde bulunur (Rueschemeyer, 2014: 149). Daha açık bir şekilde ifade edilirse Bendix, genel geçer bir tarihsel açıklamanın kusurdan varestede olamayacağını, tikel gerçekliklerin evrensel teorilerde her daim gedik açacağı görüşündedir.

Sözgelimi Marks, *Kapital*'de, kapitalist gelişme yasalarına en iyi model olduğu için İngiltere'yi merkeze almıştı. Bütün ülkeler söz konusu tarihsel evrelerden geçecek ve kapitalizm vaki olacaktı. Bendix, herkesin bunun böyle olmadığını gördüğünü; hiçbir ülke sanayileşmeyi benzer süreçlerden geçerek yaşamadığı kanaatindedir.

Bendix, yöntem olarak genellemeler ve kavramlar üzerinde durur. Ancak burada önemli bir nokta söz konusudur. Genellemeler ve kavramlar nasıl oluşturulacaktır? Bunun için ilk şart tüm zaman ve mekanlarda geçerli olanı bulmaktır. İkinci olarak da bir tek zaman diliminde bir tek toplumda geçerli olanı tespit etmektir. Genelleme ve kavramlar, bu iki durumun resmi ortaya çıktıktan sonra tutarlılık taşıyacaktır.

Bendix'in bir diğer yöntemsal stratejisi, kavram ve genelleme taktiğinden bağımsız değildir. Ona göre farklı farklı toplumlardaki bir tek konuyu ele almak demek, birçok toplumda bu konunun nasıl ele alındığını çözümlenmek demektir. Yani Bendix için karşılaştırmalı incelemeler, tikel tarihsel verilerle genel teorilerin bir tür terkididir.

Kısaca Reinhard Bendix, otorite ve kitle arasındaki etkileşimleri karşılaştırmalı tarihsel olarak tetkikleri ve sıra dışı kanıtlarıyla şaşırtıcı bir duyarlılıkta ve özgünlüktedir. Bendix'in çalışmaları, tarihsel sosyolojik araştırmalarda temel başvuru kaynaklarından biri olmaya devam ediyor.

### **Perry Anderson (1938-)**

Perry Anderson *Passages from Antiquity to Feudalism* (Antikiteden Feodalizme Geçiş) ve *Lineages of the absolutist State* (Mutlakiyetçe Devletin Soyu) yayımlandıktan sonra, büyük bir ilgi görmüştür. Tarihsel sosyoloji literatüründe birer model oluşturan bu eserler, eleştirmenler tarafından da övgüyle karşılanmıştır. Keith Thomas “nefes kesici” olarak yorumlarken, Tarık Ali “Marxist bir şaheser”; Moses Finley ise “Karmaşık, harika bir iç görüşü olan, kontrol edilen bir anlatım.” (Fulbrook ve Skocpol, 2014: 189) şeklinde yorumlamışlardır. Anderson, bu eserlerinde tarihsel temelli toplumsal değişimleri incelerken “Tarihteki toplumsal düzenlemelerden ve toplumsal değişimden anlam çıkarmak için teorik kavramlar ve savlar nasıl kullanılır?”, “Tek tek örnek olayları ve uygarlıkları kesen karşılaştırmalar nasıl kullanılır?”, “Uzun erimli toplumsal değişimle ilgili evrimci açıklamalar, eğer varsa, hangi statüye sahiptir?” (Fulbrook ve Skocpol, 2014: 190-191) gibi sorular soruyordu. Dolayısıyla yöntembilimsel açıdan Anderson'ın eserleri, göz ardı edilemez malzemeler sunmuştur.

Anderson, tarihsel araştırmalarda çeşitli sorular sorar, sorularının gücü ve kapsamıyla da yöntemsel açıdan sıra dışı bir yaklaşım sergiler. Ona göre toplumsal tarihten anlam çıkarmak için kavram ve teorilerin nasıl kullanılacağı; tekil olaylardan bütünsel savlar geliştirmenin ve farklı toplumlarla karşılaştırmanın nasıl bir metotla yapılacağı üzerinde hassasiyetle durulması gereken noktalardır.

Anderson, bugünü anlamak onu yeniden inşa etmek gerektiğini söyler. Bunu yaparken izlediği yöntem şudur: Bugünü *bir tümlük olarak* çözümlenmek. Herhangi bir alan, geçmişe uzanan karmaşık kökleriyle bütün bir yapıyı oluşturur. Anderson buna *tümleyicilik* diyor.

Anderson'ın "tümleyicilik"ten amacı, çok geniş bir araştırma biçimine işaret eder. Öyle ki; bu yöntemle çağdaş Avrupa'nın özgüllüğünü, sadece bulunduğu kıtayla

sınırlı kalmayan, çok daha kapsamlı ve uluslararası bir düzeyde açıklamaya çalışır.

*Passages ve Lineages*'ta çok yönlü bir metot izler. Yöntemsel olarak da teorik kavramları, tarihsel verileri/nüansları ve farklı tarihsel bölgeler arası karşılaştırma taktiğini kullanır. Bu çalışmalarda teori ve tarihi birleştirme çabası içindedir.

Anderson için feodalizm kavramı, modern dünyanın izahı için anahtar kavramlardan biridir. Ona göre feodalizmin olduğu her yerde, Avrupa deneyimi yaşanmıştır. Avrupa, kökenleriyle hem antikite mirasına hem de feodalizme uzanır. Feodal devrim, Doğu toplumları hariç tüm Avrupa'dan dünyaya yayılmıştır. Anderson'a göre sanayileşmeyi, kapital devrimleri feodalizme borçluyuz.

Yukarıdaki ifadelerle bir çelişki gibi görünse de Anderson'ın tarihsel sosyolojik olarak bakıldığında genel yasalar ortaya koymadığı görülür. Zira onun için tarihin tikel unsurları önemlidir. Ama buna rağmen zorunluluk ve olumsuzluk tarihsel açıklamalar yaparken, temel kavramsal çerçevesini oluşturur.

Marksist mirası yeniden inşa etmeye çalışan ve tarihsel detektörünü Marksist teorinin restorasyonunda kullanan Anderson'a göre tarihe geri dönülemez ve tarih dönüştürülemez. Şimdi ise eyleme geçmemiştir ve ne olacağı belirsizdir. O halde değişmeyen ve geri dönülemeyen tarihi, henüz eyleme geçmemiş ya da eylem halinde olan belirsiz şimdiden çok daha kesin bilebiliriz. Fakat, ifadelerde hangi tarih, kimin yazdığı tarih soruları ve tarihin göreceli niteliği göz ardı edilmiştir.

Perry Anderson, *Passages-Lineages*'ta ortaya koyduğu perspektifle tarihsel sosyolojik sahanın en önemli iki eserini literatüre kazandırmıştır. Bugün için bu iki eser, tarihsel sosyolojinin temel kaynaklarından sayılmaktadır.

### **E. P. Thompson (1924-1993)**

E.P. Thompson, toplumsal tarih yazarı olarak şöhretinin büyük kısmını, 1963'te yayımlanan *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının

Oluşumu)'a borçludur. Bu başyapıt *aşağıdan tarihe*<sup>1</sup> büyük bir katkı sağladığı gibi kavramın gelişmesinde de rol oynamıştır. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nu "kör sokakların, kayıp nedenlerin ve bizzat kaybedenlerin hikâyesi" olarak tanımlar (Thompson'dan aktaran Trimberger, 2014: 233). Teorik olarak bu kitap pozitivist ve ampirist meydan okur. Tarihsel süreç analiz edilir, kültür irdelenir, insan faktörü makro-yapısal bir çözümlemeyle bütünleştirilir ve masaya yatırılır.

Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nda işçi sınıfını 1780 ile 1832 arasındaki hikayesini anlatır. Sosyolojik sınıf anlayışlarına yeni bir katkı sağlar. Tarihi dönüşümde çalışan halkın gücünü teorisyenlerin yok saydığının ve değişimin biçimlenmesinde kültürel kalıpların etkili olduğunun altını çizer.

Thompson, nedensel bir yöntemle tarihe yaklaşmaz. Tarihteki olayların, neden ve sonuçları üzerinde değil; tarihteki yitmiş olasılıkları üzerinde durur. Ona göre tarih, olumsaldır ve açıktır. 'Belirleyici faktörler' kesinlik taşımaz, değişebilir, tartışılabilir.

*Tarih, Büyük Teori imalatı için bir fabrika değildir; seri halde küçük teorilerin üretildiği bir montaj hattı da değildir. Yabancı imalatçıların teorilerinin 'uygulanabildiği', 'sınanabildiği' ve 'doğrulanabildiği' devasa bir deney istasyonu da değildir. Tarihin işi asla bu değildir. Onun işi, kendi nesnesini, gerçek tarihinin yeniden kurmak, 'açıklamak' ve 'anlamak'tır (Thompson'dan aktaran Trimberger, 2014: 253).*

Thompson'a göre araştırmacı; kavramları, malzemenin sunduğundan daha net, daha açık ve anlaşılır hale getirmelidir. Bu ilkesel bakış, tarihsel sosyolojik perspektif açısından çok önemlidir. Zira tarihsel sosyoloji de aynı şekilde tarihi olay, olgu, kişi, kurum yahut toplumsal değişim ve dönüşümleri daha net, açık ve anlaşılır hale getirmelidir. Böylece tartışılan konu yeteri denli irdelenmiş, müphem ve muğlak anlatılardan ayrışıp, berrak bir kıvam yakalamış olur. Tarihsel sosyoloji bir yönüyle, meseleleri daha karışık hale getirme değil, bilakis daha açık hale getirme çabasıdır.

---

<sup>1</sup>Aşağıdan Tarih (history from below): Sınıfların ve uzun dönemli toplumsal süreçlerin önceliğini öne çıkaran Marksist tarih okuması. Yukarıdan Tarih (history from above): Hızlı ve dramatik toplumsal dönüşümlerde seçkinlerin ve seçkin oluşumların önemini öne çıkaran tarih okuması (Açıkel, 2012: 95-96).

Ayrıca Thompson için geçmiş, ölü değildir. Geçmiş, bugünün kaynaklarının anlaşılması ve ispatı; yarın için öngörülecek olanların belgeli deneyimidir.

Toplumsal tarih çözümlemelerinde, Thompson bu perspektifle hareket eder. Konumuz açısından önemli tarihsel sosyolojik kaynaklardan biri olan *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, literatüre olan büyük katkısıyla bugün hala başvuru kaynaklarımızdan biri olmaya devam ediyor.

### **Charles Tilly (1929-2008)**

Charles Tilly'nin tarihsel sosyolojik çalışmalarından öne çıkan eserlerini ilki, *The Vendée*'dir. *The Vendée* (1964), bir tarihsel durum incelemesidir. Tilly, burada Anjou'da bir devrimi desteklemiş, diğeri karşı-devrime iştirak etmiş iki kesimi karşılaştırılır. Bu kitap sosyolog olarak tarih arşivleriyle içli dışlı olup, bir tarihçi olarak da genel sorular sorup, araştırma yapılabileceğinin bir örnek modelidir.

Bir diğeri Edward Shorter ile hazırladıkları *Strikes in Franca* (Fransa'da Grevler)'dir. Tilly ve Shorter, *Strikes in Franca* (Hareketten Devrime)'da Fransa'daki küçük birimler karşılaştırılır. Bu karşılaştırmalar iller, bölgeler, kentler düzeyinde olabildiği gibi ulusal düzeyde de olur. Kıtalar arası olmasa da Batılı ulus-devletler arasında da karşılaştırmalara gidilir. Tilly, karşılaştırmalarını uzamsal olarak değil, çok iyi bildiği bir mekânın zamansal boyutu üzerinden yapar. Zamanı sosyolojik dilimlere ayırır, ama tarihsellik merkezdedir.

Bir diğeri iki eser, kolektif eylemin Fransa üzerinden toplumsal çözümlemelerin yer aldığı; Fransa, Almanya ve İtalya'nın çeşitli şekillerde birbiriyle karşılaştırıldığı *The Rebellious Century* ve yoğun bir teorik tartışmalar ihtiva eden *From Mobilization to Revolution* (1978) (Hareketten Devrime)'dir.

Tilly, ayrıca bir tarihsel sosyolojik atölye olan *Toplumsal Örgütlenme Üzerine Araştırma Merkezi*'ni kurmuştur. Burada geniş erimli çalışmalar yapma imkânı bulmuştur. Burada Edward Shorter ile *Fransa'da Grevler*'i ve Louise Tilly ve Richar Tilly ile *The Rebellious Century*'yi yayımlamıştır. Burada incelemenin merkezi, iki yönüyle öne çıkmıştır: Bir, yöntem ve ölçüm sorunlarına vurgu; iki, eleştiri, yorum ve sentezin önemi.



Tilly, genel olarak "kolektif eylem" üzerinden toplumsal bir çözümlenme yapar. Bu kavram, nedensel ve amaçlı bir açıklama içerir. Nedensel açıklama, birey ve grup eylemini, kendi dışlarındaki gücün bir sonucu olarak görür. Amaçlı açıklamadaysa birey ya da grup açık ya da kapalı birtakım ilkelere göre seçim yapar.

Tilly için Durkheimci *kolektif eylem* yanılmıyorsa da eksiktir. Çünkü toplumsal eylemler, toplumsal bir patlamanın neticesinde değil; öncesindeki örgütlenmelerin neticesinde meydana gelir. Tilly, burada toplumsalın yok ettiği söylenen iradeyi kolektif aktörlere teslim etmektedir.

Tilly'ye göre, insanlar kolektif eylemin sağlayacağı faydadan ötürü birlikte hareket ederler ve bunun zararının, faydasından çok olmamasına özen gösterirler.

Tilly'in tarihsel sosyolojiye olan katkısı çeşitli prosedürleri yeniden ele almaya, tanımlamaya, açıklamaya ve kanıtlamaya çalışmasındadır. O, sadece okumakla, incelemekle kalmamış, tarih arşivlerine uzanmış, zaten var olan belgeleri yeniden ele almış ve bir araya toplamıştır.

Tarihsel sosyolojiyle uğraşmak, tarihsel kaynaklara başvurmayı gerektirir. Tilly, tarihsel sosyolojiyle uğraşanları masa başı çalışmalardan, emek isteyen arşivlere çağırır; teknoloji ve ekip çalışmalarıyla, yöntem arayışlarıyla onların karşısında dikilir (Hunt, 2014: 301). Tilly, niceliksel tarihsel yöntemler geliştirerek, haklı ve özgün bir üne kavuşmuş, tarihsel sosyoloji alanında kayda değer bir başvuru mercii olmuştur.

### **İmmanuel Wallerstein (1930 - )**

Immanuel Wallerstein, 1974 yılında *The Modern World Economy in the Sixteenth Century* (Modern Dünya Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya Ekonomisinin Kökenleri)'yi yazana kadar pek dikkat çekmemiştir. Bu kitap, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Avrupa toplumsal ve siyasal tarihinin yeni bir aşımıydı. Öyle ki 15. yüzyılda Batı Avrupa, o zamanki sahip olduğu teknik ve örgütsel güç bir yana, kendi çeperini sömürerek üstünlük sağlıyordu. Çeper alanlar, Batıların pazar gücüyle bağımlı kıldıkları ham madde kaynaklarını teşkil ediyordu. Kapitalist ekonomi çeperi sömürerek tüm dünyada denetim

gücüne erişti. Çeperse bu gelişmeyle senkron geri kaldı. Böylece "Mülkiyet hırsızlıktır!" diyen Proudhon'un sözüne, Wallerstein "kapitalist ilerleme hırsızlıktır" ibaresini ekledi (Ragin ve Chirot, 2014: 306). Buradan bir teori çıktı: Üst sınıflar "çekirdeği" teşkil ediyordu. "Çeper" ise dünya çoğunluğunu oluşturan proletarya idi. Çekirdek, çeperi denetim altına alıyor, sömürür ve daima geri kalmasını sağlıyordu. Modern dünya sistemi teorisi, kısaca bu şekilde oluşuyordu.

Wallerstein, modern toplumsal değişimin dünya sisteminin tarihsel arka planıyla anlaşılardan izahının mümkün olamayacağını söyler. Onun yöntemi kendinden öncekilerden çok farklıydı. O ulusları, devletleri, siyasal iktidarları ayrı ayrı ele almıyor; dolayısıyla karşılaştırmıyordu. Onun dünya sistemi perspektifi, tek bir sistem öngörüyor; bu sistemin nerede, nasıl geliştiğiyle ilgileniyordu. Şüphesiz bu sistem, kapitalist dünya ekonomisinden başkası değildi.

Dünya ekonomileri, siyasal olarak değil; ekonomik olarak bütünleşmişlerdir. Siyasal bütünleşmesi söz konusu olmayan yoksul toplumlar, aslında denetimi en kolay yapılan, kapitalist sistemi besleyen yapılardır. Bunlar dünya çapında servet eşitsizliğini de pekiştirirler. Wallerstein tek bir sistemden söz ettiği için karşılaştırmalar sistem içindedir ve bir yöntemle açıklanamaz. Yapılması gereken tarihsel süreci bütünsel bir perspektifle yeniden incelemektir.

Wallerstein, kendi yöntemini bir analogiyle izah eder: "(Bildiğimizi kadarıyla) sadece bir tek evren var olmasına karşın, evreni yöneten yasaları açıklama iddiasında olan astronomiye benzerlikten esinlendim." (Wallerstein'dan akt. Ragin ve Chirot, 2014: 318).

En temel sorusu şuydu: Niçin Avrupa? Yani 1500 yıl aradan sonra, Batı ne oldu da dünyanın geri kalan devletlerinden daha hızlı bir şekilde ilerledi? Weber'in kafasında da benzer bir istifham vardı. O bunun açıklamasını kültürel kurumlarla ekonomik kurumlar üzerinden yaptı. Wallerstein ise siyaset ile iktisat arasındaki etkileşimde cevap buldu. Çıkan tablo en başından itibaren dünya imparatorlukları değil, dünya ekonomilerinin olduğudur.

Tarihsel sosyolojik açıdan Wallerstein'ın çalışması, tarihsel sosyolojiye önemli bir katkı sağlamıştır. Somut tarihsel ardışıklıkları ve sonuçları incelemenin önemine dikkat çektiği gibi toplumsal yapıları, tarihsel köklerini anlamaya da

teşvik etmiştir. O, toplumsal olayları kendi mahallerinin ötesine geçerek bütünsel bir sistem içinde kavramaya çağırır. Aynı şekilde, sosyal bilimcilerin anlamak ve açıklamak için kendi alanlarının sınırlarında kalmamaya davet eder.

Tarihsel sosyolojik açıdan Wallerstein, büyük dünya sisteminin yapı ve yasalarını ortaya koymak için, parçaları arasında mukayeseli tarihsel analizler yapar. Wallerstein, kendinden sonra yapılabilecek tarihsel sosyolojik araştırmalar için sıra dışı ve etkileyici bir başyapıt sunmuştur.

### **Barrington Moore (1913-2005)**

Barrington Moore, tarihsel sosyolojik çözümlenmeye örnek teşkil edecek birçok eserin altına imza atmıştır. *Soviet Politics* (Sovyet Politikası), *Terror and Progress USSR* (SSCB'de Terör ve İlerleme), *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Diktatörlük ve Demokrasinin Sosyal Kökenleri), *Political Power and Social Theory* (Siyasal Güç ve Sosyal Teori), *Reflections on the Causes of Human Misery* (İnsan Sefaletinin Nedenleri Üzerine Düşünceler), *Injustice* (Adaletsizlik) ve *Privacy: Studies in Social and Cultural History* (Mahremiyet: Sosyal ve Kültürel Tarih Araştırmaları) sayılabilecek başlıca eserleridir.

*Diktatörlük ve Demokrasinin Sosyal Kökenleri*'nde (1966) karşılaştırmalı bir çözümlenme taktiği kullanılarak tarihsel değişimdeki düzenlilikler ve modern dünyanın kökenleri incelenir. Bu çalışmada ve aslında Moore'un genel olarak tüm çalışmalarında alttan alta kendini gösteren iki soru vardır: Bir, insanlar kendi kaderleri hakkında söz ve kontrol sahibi olabilirler mi? İki, eğer insan davranışları toplumsal değişim üzerinde etkili olursa, bu davranışlar hangi ahlakî ölçülere göre ele alınabilir?

Smith'e göre Moore'un çalışmalarını dört amaç muvacehesinde inşa ettiği söylenebilir. Bir, değişiminin ilkelerini keşfetmek. İki, kısıtlayıcı ve belirleyici tarihsel ve toplumsal etkilerin tezahürü ile kadın ve erkeklerin amaçlı tikel eylemlerin tezahürü arasındaki ayrımı yapmak. Üç, toplumsal düzenin aynı zaman ve mekânda tekerrür eden yanlarıyla, değişen ve gelişen yanlarını tefrik etmek. Dört; tarihin, toplumun ve insan doğasının dayatmaları karşısında ahlakî seçim yollarını ortaya koymak (Smith, 2014: 352).

Moore, olguların analizini iki yöntemle yapar: Bir, özgül ve ayrıntılı ampirik tarihi veriler toplar, bunları sıralar, düzenler, sınıflar. İki, topladığı doneler üzerinden muhtelif karşılaştırmalar yapar. Sözelimi insan doğası ve ahlaki kodlara yönelik genellemeler yapmasını sağlayacak farklı toplumsal yapılar arasında karşılaştırmalar yapar. *Injustice*, bunun en iyi örneğidir. Sonra genellemeler yapmayı sağlayan nedensel açıklamaları sınamak ve reddetmek için karşılaştırmalar yapar. Bunun da en iyi örneği *Social Origins*'tir.

Ayrıca muayyen bir değişim çizgisi üzerinden genellemelere gitmek için de karşılaştırmalı çözümler yapar. Moore göre "karşılaştırmalar, kabul gören tarihsel açıklamaları kabaca olumsuz açıdan kontrol eder." (Moore'dan akt. Smith, 2016: 355).

Moore, sadece geçmiş için değil, şimdiki toplumsal dönüşümleri çözümlerken de karşılaştırmalar yapar ve sorular sorar. Sözelimi, koşullar ve tercihler farklı olsaydı gene aynı sonuç mu doğardı? Ya da fiilen A yerine B yapsak, neticede Y yerine X gerçekleşse, bu gelecek için ne söyler? Bu sorularla, 'olan' ile 'olmuş olabilecek olanlar' arasında çok yönlü bir analiz mümkün hale gelir.

Moore'a göre bunun yaparken olgusal önermeler ve karşı-olgusal önermeler çözümler için zorunludur. Mesela Fransa'da devrim kan dökmüştür. Ama *ancien régime* devam etseydi; ne kadar kan dökülürdü?

Mutlak özgürlük, mümkün değildir. Baskıyı ortadan kaldırmanın da bir sırrı yoktur. Sefalette hep var olacaktır. O halde Moore'a *Reflections*'ta şu soruyu sormak düşer: "İnsanın sefaletini azaltmak için, özgürlük ve baskının hangi bileşimi zorunludur?" (Smith, 2014: 359).

Moore'un soruları pekâlâ önemlidir; zira hem meseleye farklı açılardan bakmayı hem de kalıp yargıları sorgulamayı sağlar. Tarihsel sosyolojik açıdan Moore'un yöntembilimsel gücü, anlatsal tarihsel karşılaştırmalı çözümlerle birlikte getirmektedir. Bunu da teorik olarak değil, ciddi araştırmalar neticesinde elde ettiği malzemelerle yapmıştır. Ayrıca tarihsel sosyoloji üzerinde konuşmaktan ziyade, uygulamalarıyla örnek çalışmalar ortaya koymuştur.

## Norbert Elias (1897-1990)

Norbert Elias, 1897'de Breslau'da doğmuştur. Yahudi bir ailenin tek çocuğudur. K. Jaspers, E. Husserl ve R. Höningwald'ın öğrencisini yapmış; A. Wever ve K. Mannheimle birlikte çalışmıştır. Almanya'dan sonra İngiltere'ye geçmiş, burada Leicester Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmıştır. 1984'ten ölümüne dek de Amsterdam'da yaşamıştır.

Başlıca eserleri *Engagement und Dinstanzierung* (1983), *Über die Zeit* (1984), *Studien über die Deutschen* (1989), *Etablierte und Aufsense iter* (1990) (...) şeklinde sıralanabilir. Tarihsel sosyolojik alanda ortaya koyduğu en önemli eserlerden biri *Über den Prozeß der Zivilisation* (Uygarlık Süreci, 2013)'dir. Bu eser ilk olarak 1939'da yayımlanmış, ama uzun yıllar dikkat çekmemiştir.

Bu çalışma, Orta Çağ'dan 19. yüzyılın ortalarına kadarki Batılı toplumların uygarlaşma ve devletin oluşum süreçlerini tahlil eder. Elias, psiko-oluşumsal süreçlerle toplumsal süreçler arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu görüşündedir.

*Kişilik yapılarında, giderek artan bir biçimde, dürtülerin ve duyguların daha kapsamlı ve daha ayrıntılı bir özdenetimi görülmektedir ve buna bağlı olarak da dürtü yapılarındaki utanma ve sıkılma eşiği yükselmektedir. Bedensel ve duygusal gereksinimler gizlilik kazanır ve tabulaştırılır. İnsanların kendi davranışlarını uzun süreli ve alışkanlığa dayalı olarak planlama yetenekleri artar. Böylelikle insanların kendileriyle aralarına koydukları mesafe artar ve kendilerini gözlem gücü ile başkalarını da gözleme ve gözlemlerinden elde ettikleri sonuçları, kendi davranışlarıyla ilgili planlarına dahil etme güçleri gelişir. (Hammer, 2000: 75).*

İki cilt şeklinde Türkçe de yayınlanan *Uygarlık Süreci*, üç kısımdan ama birçok alt başlıktan oluşur. Uygarlık ve kültür kavramlarının sosyo-oluşları çerçevesinde Almanya özelindeki gelişim seyrine; "civilisation"nın Fransa'daki oluşum ve gelişim seyrine yönelik erimli analizler yapılır. Ayrıca insan davranışları ile toplumsal süreçler arasındaki ilişkiler sofrada, konuşma şekli, güzellik anlayışları; sümürmek, tükürmek, yatak odası halleri, kadın-erkek ilişkileri üzerinden yeni bir yöntem ve bakışla

ortaya konur. Daha birçok farklı ve ilgi çekici alt başlıkla uygarlık, medeniyet, devlet gibi kavramlara ışık tutan Uygarlık Süreci, tarihsel sosyolojik perspektiften incelemeye değer bir yapıt olarak literatürdeki özgün yerini koruyor.

### **Fernand Braudel (1902-1985)**

Braudel, Fransa'nın Meuse ilinde doğar. 1923 yılında Sorbonne Üniversitesi'nden mezun olur. Bir dönem Cezair ve Paris'de lise öğretmenliği, sonra Sao Paolo Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapar. II. Dünya savaşından Almanlar'a esir düşer. Bu esaret döneminde "*La Mediterranee et le Monde mediterraneen a l'epoque de Philippe II.*" ünlü doktora tezini kaleme alır. Burada yepyeni bir tarih görüş ve anlayışı ortaya çıkar ve bazılarını çok şaşırtır. Bu yeni tarih anlayışı, *Annales* dergisine ve etrafındaki kümelenmeye borçludur. *Annales*'le birlikte gelişen bu tarih anlayışı, tarihsel sosyolojinin temellerini atacaktır. Bu konuyu tarihsel sosyoloji bölümünde ele aldığımız için burada ayrıntıya girmiyoruz.

Braudel'in ilim dünyasına büyük katkıları olmuştur. Bu duruma akademi dünyası duyarsız kalmamıştır. Brüksel, Oxford, Madrid, Cenevre, Floransa, Varşova, Cambridge, Sao Paolo, Padova, Londra, Chicago, Saint-Andrews ve Edinburgh üniversiteleri Braudel'e çalışmalarından ötürü fahri doktorluk unvanı vermişlerdir.

Braudel, tarihsel sosyolojinin ilk yapıtlarını ortaya koyan düşünürlerden biridir. Özellikle *Annales* çerçevesinde geliştirdiği anlayış, tarihe yeni bir bakış getirmekle kalmamış, tarihle sosyoloji yapılan arasındaki keskin ayrımları tuz buz etmiştir. En önemli iki eseri *Akdeniz ile Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*'dir. Bu eserlerde yeni bir metot kullanmıştır; öyle ki, her iki eser de üç katman üzerine bina edilmiştir. Zemin kat “yavaş değişenin, dip dalgalarının veya doğrudan doğruya yapıyla ilgili unsurların tarihi”; birinci kat, ekonominin, toplumsal olayların, yavaş değişenlerin tarihini; ikinci kat da hızlı değişen olayları ve siyasetin tarihini teşkil eder (Kılıçbay, 1992: 334).

Marc Bloch'un “histoire totale” kavramı, Braudel'de “histoire globale” (bütüncül tarih) şeklini alır. Braudel'e göre her şey tarihin ilgi alanına girer. İnsana dair

olan tarihin konusudur; büyük genellemelerle ve belli figürleri, karakter, isim ya da kurumları öne çıkarmak; tarihi bölmek, parçalamak ya da yanılmak demektir. Mekânsal detaylar, gündelik yaşam biçimleri, sıradan insan halleri, Braudel'in bütüncül tarih anlayışında öne çıkan farklı tarihsel yaklaşımlardır.

Braudel ayrıca bir metot olarak, "temporalites" (zamansallık) kavramını geliştirmiştir. Buna göre tarih, her zamanda, her mekânda ya da her eş zaman ve mekânda aynı seyirde ilerlememektedir. Farklı zaman ve mekânlar, tarihin akışını farklı yön ve hızlarda etkiler. Bu anlayış, sonuç olarak Batı-merkezci tarih anlayışına muhalefet etmiştir. Her coğrafyanın, ülkenin, bölgenin tarihi kendine hastır ve özgündür. Bu anlamıyla "tarih türdeş değildir." (Kılıçbay, 1992: 334).

Braudel'in ortaya koyduğu bir diğer kavram, "longue duree" (uzun süreç)'tir. Bu ifade, uzun erimli tarihi karşılamaktadır. Yani olayların, kısa süreli değişimler meydana getiren değişmelerin değil; bütün bunların üstünde, uzun süreçler dâhilindeki yapısal değişimlerdir.

Sonuç olarak Braudel, birçok eserin altına imza atmıştır. Bununla birlikte *Bellek ve Akdeniz; Akdeniz: Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm* Braudel'in tarihsel sosyoloji sahasında ortaya koyduğu birer başyapıt olarak önümüzde durmaktadır.

### **Niyazi Berkes (1908-1988)**

21 Ekim 1908'de Kıbrıs'ın Lefkoşe şehrinde doğan Niyazi Berkes, ilk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamlar. 1928 yılında Türkiye'de İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirir. 1928-1931 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde, sosyoloji ve felsefe lisans eğitimini tamamlar. Bir süre Ankara Maarif Cemiyeti Ortaokulu ve Halkevi Kütüphane Müdürlüğü yapar. Akademik çalışmalarına 1935 yılında İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji asistanı olarak başlar. Aynı yıl burslu olarak Amerika'ya gider ve 1939 yılına dek Chicago Üniversitesi'nde sosyoloji eğitimini sürdürür. 1939 yılında Türkiye'ye dönüşünden bir süre sonra, Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi (DTCF)'nde sosyoloji doçenti olarak çalışmaya başlar.

1940'lı yılların birçok sosyopolitik ve ekonomik huzursuzluklarla dolu Türkiye'sinde Niyazi Berkes, Türk toplumunun yapısına yönelik araştırmalar

yapar; çeşitli dergi ve gazetelerde toplumsal ve güncel sorunlarla ilgili yazılar kaleme alır. Özellikle halka dönük, aydınlatıcı ve düşündürücü yazılarıyla dikkati çeker.

Türk siyasi tarihinde “1948 DTCF Tasfiyeleri” olarak bilinen bir takım vahim olaylar zincirinden sonra, üniversiteden uzaklaştırılmasının ardından Berkes, 1952 yılında Türkiye’yi terk ederek, Kanada’ya yerleşir ve McGill Üniversitesi’nde uzun yıllar öğretim üyeliği yapar. 1975 yılında uluslararası ‘Emeritus Profesör’ unvanını alır ve aynı yıl da emekli olur. Emekliliğini müteakip İngiltere’de Londra yakınlarındaki Hythe kasabasına yerleşir ve burada 1988 yılında hayatını kaybeder (Ak, 2013: 198)

Berkes’in eserlerinden bazıları, *Siyasi Partiler* (1946), *Batıcılık-Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu* (1975), *Atatürk ve Devrimler* (1983)... şeklinde sıralanabilir. Tarihsel sosyolojik açıdan önce çıkan en önemli eseri *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (1973)’dir.

*Türkiye’de Çağdaşlaşma*, üç kesimden oluşur. Giriş bölümünde yapıtın adını da teşkil eden çağdaşlaşma; sonra saltanat, hilafet, gelenek gibi kavramlar analiz edilir. 1700’lü yıllardaki ilk reformlar ve matbaacılık, askerlik gibi meselelere değinilir. Nizam-ı Cedid, mutlakiyet ve meşrutiyet, Tanzimat, dil sorunları, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Kanun-i Esâsi, Cumhuriyet, devrimcilik, eğitim... gibi birçok tarihsel sosyolojik hadise belli bir kronoloji takip edilerek kritize edilir.

*Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Osmanlı’dan zorunlu olarak Cumhuriyet’e geçildiği tezini belgeleme çabası içinde olmakla beraber, aslında birçok noktada tartışmalara neden olmuş fevkalade önemli ve kaynak niteliğinde bir eserdir. Laiklik, sekülerizm ve çağdaşlaşma kavramlarıyla başlayıp Osmanlı rejiminin niteliğini sorgulayarak başlar, yenileşme hareketleri ve bu hareketlerin öncüleri – bilhassa İbrahim Müteferrika, III. Selim, II. Muhtut, II. Abdülhamit; Ziya Gökalp, Şinasi, Namık Kemal üzerinde ayrıntıyla durur. “Cumhuriyet” başlıklı bölümde, ulusal bağımsızlık savaşından sonra ülkenin içinde bulunduğu durum, iki yüzyıldır içinden çıkılamayan ve hala devam eden sorunlar, farklı düşünsel cepheler, din-devlet ilişkileri bunalımı ve sonunda Atatürk’ün önderliğinde yapılan Cumhuriyet devrimleri tartışılır.

*Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Cumhuriyet rejimini zorunlu ve nihai ulaşılabilecek



rejim şeklide değerlendirir. Bu deterministik yön Fukuyama'nın, birtakım temellendirmelerle kapitalist dünya düzenini, tarihin nihai düzeni olarak ele alıp "tarihin sonu" şeklide kuramlaştırmasına benzetilebilir.

Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'sı tarihsel sosyoloji alanında eleştirel okumalara ve değerlendirmelere konu olabilecek hacimli bir eser olduğu kanaatindeyiz.

Yukarda yer veremediğimiz Mümtaz Turhan, Huricihan İslamoğlu, Doğan Ergun; tarih alanında Fuad Köprülü, Ömer Lütfü Barkan, Halin İnalçık gibi birçok düşünürümüzün çalışmaları da tarihsel sosyolojik planda ele alınabilir. Gene ilaveten ismini burada sayamadığımız ve belki de gözden kaçırdığımız iktisat, tarih ve sosyoloji sahalarında ortaya konan eserler de söz konusu olabilir. Yaptığımız bu çalışmanın onların keşif ve deşifresine vesile olması temennisindeyiz.

Genel olarak yukarıda haklarında kısmen bilgi verdiğimiz isim ve eserler, tarihsel sosyolojik yöntem açısından ilk akla gelen çalışmalar arasında yer alır. Bu eserlerin ele aldıkları konular ve sordukları sorular bugün değişmekle beraber aslında bağlam ve anlama çabası açısından, hepsi de müşterek bir derdi paylaşırlar.

Skocpol, bu tarih sosyologlarına ilham veren ve onları harekete geçiren şeyin büyük sorular sormak olduğunu ifade eder. Onlar büyük düşündüler, kendi zamanlarında kabul gören sosyoloji paradigmasını, güçlü ideolojileri, toplumsal değişim ve gelişim kuramlarının kritik eden bir bakışla yeniden ele aldılar. Sözelimi Karl Polanyi, bir ömre sığabilecek bütün temalarını bir araya toplayan *Büyük değişim*'i II. Dünya Savaşı sonrası dünyanın şeklini etkilemek için *bilinçli bir müdahale* olarak yazdı. Büyük düşünüyordu, araştırmanın, ilmî çabanın gücüne inanıyordu.

Gene bu araştırmacılar, "sorun-yönelimli"(Skocpol böyle tanımlar) bir yöntem izlediler. Bu yaparken ne bir teoriyi çürütmek ya da ispatlamak amacı güttüler, ne de yeni bir teori üretme ya da alternatif bir paradigma ortaya koyma çabasında oldular. Onların buradaki en büyük gayeleri, kabul gören tarihsel kalıplardan sorgulayarak yeniden anlam çıkarmak oldu. Böylece genel teoriler, total bir bakış, karşılaştırmalı tarihsel çözümlenmeler, bağlam nüansları ve zamansal

süreçlere duyarlı yeni sentezler üretebildiler ki; onları bu denli cazip ve aydınlatıcı kılan da bu oldu.

### 2.3.3. Tarihsel Sosyoloji ve Türkiye

Türkiye’de son yıllardaki parmak sayısını geçmeyen çalışmaların dışında, tarihsel sosyolojiye dair ciddi bir literatür oluştuğu söylenemez. Elizabeth Özdalga’nın *Tarihsel Sosyoloji*’si ve Ferdan Ergut ile Ayşen Uysal’ın *Tarihsel Sosyoloji / Stratejiler, Sorunlar, Paradigmalar* adlı derlemeleri, Theda Skocpol’ün *Tarihsel Sosyoloji / Bloch’tan Wallerstein’a Görüşler ve Yöntemler*’i -ki bir çeviridir), Ramazan Yelken’in çeşitli tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi ve kısmen tarihsel sosyolojiyi ele alan makalelerden derlediği *Tarih Sosyolojisi* çalışması ve bir de çeviri dışında birkaç makale düzeyinde çalışmadan söz edebiliriz. Genel olarak tarihçilerin sosyolojik ilgilerinin azlığından, sosyologların da tarihe sorun-yönelimli yaklaşmalarından söz edebilir.

Makale düzeyinde de olsa Ferdan Ergut ve Ayşen Usal’ın derlemelerinde yer verdikleri tarihsel sosyolojik incelemelerin makale düzeyinde de olsa literatüre ciddi birer katkı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar arasında Fethi Açıkel’in ‘*Model-Bağımlı*’ *Modernleşme Üzerine Bir deneme: Seçkinler ve Osmanlı-Türk Modernliğinin Bilişsel Kurumsal Repertuarı*; Ayşen Uysal’ın *Sokak Eylemlerinde ve Polis Denetiminde Tarihsel Süreklilik ve Kopuş*’u; Çağlar Keyder’in *Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır?*’ı; Yonca Köksal’ın *Sosyal Kontrol Sistemleri: 19. Yüzyıl İmparatorluğu’nda “Devlet-Toplum İlişkileri*; Ferdan Ergut’un *Osmanlı’da-Devlet-Toplum İlişkisini Polis ve Polislik Pratikleri Üzerinden Düşünmek*’i sayılabilir.

## 2.4. TARİHSEL SOSYOLOJİ NEDİR?

### 2.4.1. Tarihsel Sosyoloji Nedir?

"Adını hak eden sosyoloji, 'tarihsel sosyoloji'dir." diyerek bir alıntıyla başlarlar; Ferdan Ergut ve Ayşe Uysal *Tarihsel Sosyoloji* adlı çalışmalarının girişine (W.

Mills'ten alıntılanan Ergut ve Uysal, 2012:13). Burada vurgulanan tarihsel sosyolojinin, sosyolojiye bir alternatif olması değildir; sosyolojik çalışmaların tarihle olan yöntemsel ve ilkesel alışımıdır. Nitekim tarihsel sosyoloji, sosyolojinin tarihle irtibatını öngörür. Bu, kronolojik ve belge merkezli tarihsel araştırma taktiklerinden fazlasıdır. Philip Abrams, tarihsel sosyolojiyi toplumsal çözümlemenin merkezinde görür.

*O halde tarihsel sosyoloji, geçmiş ile bugün arasındaki ilişkiye evrimsel gelişim şemaları giydirmeye çalışma meselesi değildir. Yalnızca bugüne bir tarihsel arka plan meselesi de değildir. Bir yandan kişisel faaliyetler, diğer yandansa toplumsal örgütlenme arasında zaman içinde bilinçli bir biçimde inşa edilmiş olan ilişkiyi anlamaya dönük bir çabadır. Tarihsel sosyoloji sürekliliğe sahip olan bu inşa sürecini toplumsal çözümlemenin odak noktası haline getirir. Bu süreç pek çok farklı bağlamda; kişisel biyografiler ve kariyerler, uygarlıkların yükseliş ve çöküşleri, devrim ya da seçim gibi belirli olayların ortaya çıkışı ya da işçi sınıfı oluşumu ya da refah devletinin oluşturulması gibi belirli gelişmeler bağlamında ele alınabilir (Philip Abrams'tan akt. Özdalga 2015: 38).*

Bir farklı yöntem biçimi olarak tarihsel sosyolojinin geçmişi, çok gerilere uzanmaz. Bir araştırma alanı olarak herkes tarafından benimsendiği de söylenemez. Nitekim Hunt, birçok tarihçi ve sosyoloğun tarihsel sosyolojiden kuşku duyduklarını yazar (Hunt, 2014: 299).

Esasında sosyoloji ile tarih arasında ayırım yapmak, bir tarihsel sosyolojik araştırmacı için pek zordur. Mark Bloch, eserlerinde birkaç yöntem kullanır ve bunların önemlisi, bir sorudan ibarettir: “Niçin tarih yazılır?”. *Feudal Society* (Feodal toplum), bu soruya verilen bir cevap niteliğindedir. Bugünü anlamak, geleceği puslu da olsa biraz öngörebilmek için geçmiş toplumsal deneyimler, kaçınılmaz olarak birer inceleme konusu olur.

Lachman, tarihsel sosyolojinin yaşadığımız hayatı ve dünyayı anlamakta yardımcı olacağını söyler. Ona göre cinsiyet ilişkileri ve aile yapısından demografiye, oradan iş organizasyonuna, ekonomiye, kültüre, politikaya ve oradan da uluslararası ilişkilere varıncaya kadar, hemen hemen hayatın tamamını kapsayan holistik ve bağlam eksenli bir okuma ve anlama çabasıdır. Çünkü

tarihsel sosyoloji mukayeseli bir disiplindir ve herhangi bir topluluk ya da toplum ile bizim toplumumuz arasında sıra dışı müşterek yahut aykırı bir temayüle dikkat çekebilir, sosyal değişimlere şaşırtıcı izahlar getirebilir (Lachman, 2013: 9)

Tarihsel sosyoloji, araştırma alanlarını seçerken sosyoloji ya da tarihe mukayeseyle çok daha özgür ve yaratıcı olabilmektedir. Kişiler, kurumlar, yapılar arasında yer-zaman tahdidi olmadan muhtelif yöntemlerle, kıyaslamalarla yeni bakış açıları geliştirebilir. İlk toplulukların olduğu kadim zamanlarla, modern zamanlar arasında, sorduğu sıra dışı sorulara cevap mahiyetinden ilginç mukayeseler yapabilir; şimdiye kadar sadece birer belge düzeyinde kalmış doneleri, saklı ya da sırlı kalan toplumsal ve tarihsel olayların izah ve analizinde kullanabilir.

Delanty, tarihsel sosyolojinin, tarihle sosyoloji arasında muğlak bir yer işgal ettiğini, izahının bir hayli güç olmakla beraber, en karakteristik taraflarından birinin modernitenin oluşumu ve dönüşümü üzerine eğilmesi olduğu görüşündedir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel sosyoloji hem geçmiş tarafından şekillenen hem de geçmişi şekillendiren şimdiki zamanla mündemiç bir araştırma alanıdır (Delanty, 2003: 23).

Tarihsel sosyoloji dünya tarihini tek biçimli, standart bir gelişim olarak görmez. Toplumların, grup ya da örgütlenmelerin birbirlerinden farklı yollarla ilerlediklerini kabul eder. Aynı yolda tesadüfen yahut kaza eseri buluşmuş olanlar için de kolaycı genellemeler yapmaz; tersine çakışmalardan, benzer sonuçlardan yola çıkarak ardışık tikel olayların daha iyi kavraması için titiz etütlerde bulunur.

C.Wright Mills, sosyal bilimlerin her türlü incelemesinin, tarihsel bir kavrayış derinliği ve malzeme gerektirdiğine dikkat çeker (Mills'ten akt. Skocpol, 2014: 1). Ona göre tarih, sosyoloji araştırmalarında gerek bugünü anlamak gerekse geleceği öngörebilmek için kaçınılmaz olarak başvurulması gereken alandır

Skocpol, tarihsel sosyolojiyi "...büyük ölçekli yapıların ve temel değişimin doğasını ve etkilerini anlamaya adanmış sürekli, hep yenilenen bir araştırma geleneği" olarak tanımlar (Skocpol, 2014: 7).

Tarihsel sosyoloji, aynı zamanda sorgulayıcı tarihtir. Sosyoloji üzerinden ya da tarih üzerinden sosyolojiye uzanmak disiplinler arası bir sentez değil, tam anlamıyla farklı bakış açılarından istifadeyle kritik sorular sormayı sağlar. Kabul edilen yargıları tabiri caiz ise sarsar ve acaba buradan bakılırsa nasıl bir manzarayla karşılaşılır? gibi sorular sorar. Açıkçası tarihsel sosyoloji, ilmî bir cesaret ve gayretkeş bir çaba gerektirir.

Sözgelimi Mehmet Genç, tarih alanında bilhassa Osmanlı iktisadı üzerine yaptığı önemli çalışmalarla tarihsel sosyolojik alana katkıda bulunan önemli isimlerden biridir. Osmanlı tarihi hakkında tekrarlanagelen dönemlendirme malumdur: Kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve dağılma. Genç, bu beşli dönemlendirmenin bize bu tarihi vuzuhla yansıtmaktan çok, olup bitenleri bulandıran ve anlamlandırmayı zorlaştıran kronolojik birer sınıflama olduğunu söyler. Daha çok askeri başarıları ve siyasî sınıfların genişleme/daralma tempolarını ifade etme amacındaki bu sınıflamalar, bu evreleri bize tam ve doğru olarak ifade etmekten uzaktır (Genç, 2016: 38). Böylece kabul edilen tarihi vesikaların bir kritiğini yapar.

Braudel, "geçmiş ve şimdiki zaman birbirlerini aydınlatırlar" (Braudel, 1985: 82) diyerek zamanlar arasında bağ kurmanın şimdiki anlamak noktasındaki katkısını teslim eder.

Ayrıca Braudel, *Üç Katmanlı Zaman*'dan söz eder. Ona göre *Kısa Zaman* (Üst Zaman/Katman)'da küçük zaman dilimlerinde olup biten olaylar dizilidir. *Konjonktürel Zaman* (Orta Zaman/Katman)'da daha uzun süreler dahilindeki olaylar dizilidir ki; bunlar onar, yirmişer, ellişer yıllık merhalelerdir. Bu zaman dilimi, ilk katmana göre çok daha uzun olduğu için kalıcı izler üzerinden daha kapsamlı dönemsal açıklamalar yapmak mümkündür. Genişliği yüzyıllara yayılan *Uzun Zaman* (Alt Zaman/Katman)'sa insana ve olaylara ilişkin en geniş ve zengin katmandır. Bu katmanda hem geçmişe yönelik hem de geleceğe yönelik derinlemesine analizler ve açıklamalar yapılabilir (Braudel, 2007: 115-138).

Böylece Braudel'a göre, şu anki zaman diliminde gerçekleşen bir toplumsal olayın on yıllara ve yüzyıllara geri giden izlerinin ve köklerinin takip edilmesi ve ortaya çıkarılması gibi bir perspektife sahip olunur. Fethi Açıkel ise, kapitalizmin

tek bir model üzerinden küresel düzeyde standartlaştırma gücüne rağmen tek türde bir *modernlik* üretilmediğini ifade eder. Eisenstadt'ın çoklu modernlikler kavramı da işbu noktaya dikkat çekerek, dünya sistemi içinde birden çok modernliğin olduğunu altını çizerek (Ergut ve Uysal, 2012: 98).

Ayrıca Foucault da modern tarih anlayışına karşı durmanın ötesine geçip adeta bir isyan bayrağı çeken tarihsel sosyoloji alanında sayılabilecek çalışmalar yapmıştır. *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Bilginin Arkeolojisi* ya da *Cinselliğin Tarihi* gibi çalışmalar modern akla ve modern tarih anlayışına hücum eden bir tonda ve niteliktedir. Yelken'e göre Foucault, genel olarak çalışmalarında tarihe iki kavram üzerinden yönelmiştir: Arkeoloji ve soykütüğü. Olayların tarihi ya da geçmişte neler olduğu Foucault'yu aslında ilgilendirmez; onun ilgilendiği en önemli şey bugündür ve bugünü anlamaktır. Bu nedenle merceği hastalığın, deliliğin, suç ve cinsellik gibi deneyimlerin tarihlerine tutar. Temel amacı bu tür deneyimlere ilişkin toplumsal tepki mekanizmalarını ortaya çıkarmaktır (Yelken, 2009b: 189).

Bütün bu yukarıdaki değerlendirmeler, tarihsel sosyolojinin sunduğu imkanlardır. Tek yönlü, kuru ve istifhamsız çalışmalardan çok daha farklı olarak, sorgulayıcı, problem eksenli, analitik bir araştırma disiplini tarihsel sosyoloji. Sadece geçmişe ve geçmişin kalıp yargılarına, izbelerine tuttuğu projektörle kalmaz; Abrams'ın ifadesiyle şimdiki farklı açılardan 'röntgenler', karanlık noktalara ışık tutar ve gelecek için öngörü niteliğine tahakkuku muhtemel uzun erimli bir bakış ortaya koyar.

#### **2.4.2. Tarihsel Sosyolojinin Yöntemi**

Özdalga, Philip Abrams'ın *Tarihsel Sosyoloji* (1982) kitabının sosyolojiyi bir 'röntgen cihazı' olarak kullandığını, böylece tüm sosyoloji geleneğini taradığını söyler (Özdalga, 2016: 34). Esasında tarihsel sosyoloji için belirli kurallardan oluşan bir yöntem ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü tarihsel sosyoloji, sabit bir yöntemle hareket etmez. Kişiye, yapılan çalışmanın niteliğine, bakış açısına göre muhtelif yaklaşımlar ya da yöntemler ortaya konabilir. Şerif Mardin,

bu konuda sabit bir yöntemden ziyade “stil”lerden söz eder (Mardin, 2016: 229). Araştırmacı tarihi ele alırken kendine göre bir stil geliştirir. Dolayısıyla tek bir stilden, daha geniş anlamıyla tek bir yöntemden söz etmek mümkün değildir.

Ancak, tarihsel sosyolojinin gelişim seyriyle birtakım temel kavramlar ve metotlar tarihsel sosyolojik çalışmalarda belirginlik kazanmıştır. Biz burada öne çıkan bazı metotları kısaca aktarmakla yetineceğiz. Sözgelimi Skocpol, tarihsel sosyolojik incelemelerinde dört karakteristik özellik sıralar. Bunlar;

- a) Zaman ve mekâna teessüs etmiş toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili çeşitli sorular sorar.
- b) Tarihi süreçleri zaman içinde ele alır; bunların sonuçlarını ve sonuçların nedenlerini değerlendirirken zamansal ardışıklığı göz önünde tutarlar.
- c) Bireysel ve toplumsal dönüşümlerde amaçlanan ya da amaçlanmayan sonuçlardan çıkarım yapmak için eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimine önem verirler.
- e) Son olarak, tarihsel sosyolojik incelemeler toplumsal yapıların özgül, tikel ve farklı özelliklerini aydınlatırlar (Skocpol, 2014: .2).

Elizabeth Özdalga ise tarihsel sosyolojiyi dört başlıkta analiz eder:

- a) Uzun-sürelili bir perspektifle dönüşümler,
- b) Bağlamsal perspektifler,
- c) İlişkisel boyutlar ya da karşılıklı bağımlılıklar,
- d) Güç dengeleri (Özdalga, 2016: 11).

Özdalga'nın altını çizdiği *uzun-sürelili perspektifle dönüşümler*, belirli bir yönü olan değişimlere işaret eder. Buradan şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: Uzun-sürelili perspektifle ilgili dönüşümler yapılarla ilgilidir. Eğer dönüşüme uğrayan yapılardan söz ediyorsak, bu yapıların birtakım ilkelerini esnek de olsa ortaya koymak mümkündür. Uzun süreli tarihsel perspektif olmadan, tarihsel gelişim ve dönüşümleri açıklamak mümkün değildir. Tarihteki olayları hazırlayan nedensel çizgiyi takip etmek, olayların uzantılarının göz önünde tutmak gerektir. Bunu yaparken seçilen başlangıç noktası merkezi teşkil etmektedir.

Bir diğerk yöntemsel tema *bağlamsal perspektiftir*. Hangi konu ele alınırsa alınsın, -ister kişiler ister kurumlar, isterse de toplumlar- tarihsel sosyolojik bir perspektif taşıyorsa, bağlamsal bir yapısı söz konusudur. II. Abdülhamid ele alınırken İttihat ve Terakki'yi, Balkanlardaki karışıklıkları, devletlerarası durumu, 93 Harbi'ni ve etkileri vs. söz konusu etmek kaçınılmazdır. Tarihsel sosyolojik perspektif bunu yöntemsel olarak yapar, rastgele bağlamlar seçmez; özellikle belirlediği bağlamsal yapıları tetkik eder ve ana temayla aralarındaki bütünlüğü, ilkesel etkileri çözümler. Max Weber, bürokrasi deyince ekonomiyi, siyaseti, tüm toplumsal ve siyasal diğerk yapılardaki bağlamsal özellikleri dikkate alıyordu.

Gene benzer şekilde Marshall Hodgson (1922-1968) *İslam'ın Serüveni*'nde İslam'ı şiir-edebiyat, kabile çekimleri, coğrafi ve siyasi oluşumlar, felsefi yapılanmalar, yasal gelişmeler, gelenek ve görenek gibi birçok bağlam içinde değerlendirerek tarihsel sosyolojik perspektifin bir örneğini ortaya koymuştur (Hodgson, 2000). Ayrıca Pierre Burdieu'nün, Norber Elias'ın, Evans-Pritchard'ın çeşitli çalışmaları bu konuda gösterilebilecek diğerk örneklerdir.

*İlişkisel boyut/karşılıklı bağımlılıklar*, tarihsel sosyolojik perspektifin bir diğerk önemli yöntemsel temasıdır. Burada öne çıkan şey ele alınan tarihsel konunun ilişkisel boyutudur. E.P. Thompson, işçi hareketlerini incelerken onu şeyleştirmeden, diğerk sınıflarla ilişkisel bağlarını koparmadan ele alır. Dikkat çektiği şey "Sınıf soyut olarak ya da yalıtılmış halde tanımlanamayan, fakat diğerk sınıflarla ilişki içinde ortaya çıkan (genellikle kurumsal bir ifade bulan) toplumsal ve kültürel bir oluşumdur. Ve nihai olarak bu tanım ancak zaman vasıtasıyla -etki ve tepki, değişim ve ihtilaf üzerinden- yapılabilir... sınıfın kendisi bir şey değildir, bir oluştur." (Özdalga, 2016: 16).

Çağlar Keyder, bu tam da burada karşılaştırmanın istikameti açısından farklı bir şey söyler. Ona göre dünyada tek bir sistem vardır ve bu sistem de bir bütün halinde hareket eder. Devletlerin gelişimi açısından ikili bir ilişki yoktur. Sözelimi Osmanlı ile İngiltere arasındaki bir ilişkiden ziyade dünya sistemi düzeni içinde Osmanlı'nın ya da İngiltere'nin nereye oturduğu gibi sofistike bir sorunsal var (Keyder, 2016: 115).



Özdalga'ya göre tarihsel sosyolojik perspektif bir başka yöntemsel teması, *güç dengeleridir*. Güç dengeleri, tarihsel sosyolojik analizlerde birey ve toplum arasındaki, siyasal kurumlar ve toplum arasındaki eşitsiz yahut güç temelli ilişkilerin niteliğine yoğunlaşır. Bu dinamik bakış tarihsel sosyolojiyi, sosyolojik ya da tarihsel yaklaşımlardan ayıran önemli bir yöntemdir.

Güç eşitsizlikleri ve güç dengeleri gibi Marks'tan ve Max Weber'den miras kalan bu ayrım farklı birçok tarihsel sosyolojik çalışmalarda da belirleyici olmuştur. Samuel Eisenstadt, siyasi eylemleri içeren güç dengesi türlerini toplumun hâlihazırdaki düzenini devam ettirebilmesi veya değiştirebilmesi; çeşitli idari faaliyetlerin ve planlı politikaların oluşturulması; çatışan grupların ya da taraf olarak niteleyebileceğimiz, siyasi faaliyetler ve hukuka ilişkin faaliyetler üzerinden ele almıştır.

Eisenstadt, siyasi mücadelenin mezkûr özellikler içinde görece en baskın mücadele alanı olduğunun altını çizer. Antik Mısır'dan Fransız Devrimi öncesi mutlakıyetçi devlet yapılanmalarına kadar geniş bir zamansal ve mekânsal analiz yapılan *The Political Systems of Empires* (İmparatorlukların Siyasi Sistemleri)'ta tüm bu siyasi sistemlerdeki ortak nokta 'geleneksel ile modern' arasında bir yerde durmalarıdır.

Peki, tarihsel sosyoloji genel yasalar mı çıkarır, yoksa toplumsal olayların özgül ve zaman bağımlı nedenleriyle mi ilgilenir? Bu soru tarih ve sosyoloji söz konusu olduğunda, ilk akla gelen sorulardan biridir. Nitekim bu sorular tarihsel sosyolojinin bir alt disiplin olarak 1983'te *Amerikan Sosyoloji Birliği* tarafından dikkate alınan bir seksiyon olmasına rağmen bugün de tartışılmaktadır.

Tarihsel sosyoloji, tarih bilimiyle karşı karşıya gelmek ya da tarih disiplinine alternatif bir yöntem sunmaktan ziyade, tarihteki olayların biricikliğini kabul etmenin yanı sıra; o biricik olay arasındaki benzerlik, ilişki ve gelişim çizgilerinin karşılaştırılması neticesinde oraya çıkan tabloya ve üretilebilir yeni anlamlara odaklanır.

Skocpol; Karl Marks, Alexis de Tocqueville, Emile Durkheim, Max Weber gibi sosyolojinin öncülerin eserlerinde "Avrupa, başka kesimleriyle karşılaştırıldığında Avrupa'nın bazı kesimleri neden daha dinamikti? Toplumsal

eşitsizlikler, siyasal çatışmalar, moral değerler ve insan yaşamları ekonomideki eşi görülmemiş değişikliklerden nasıl etkilendi? (...) (Skocpol, 2014: 1) Avrupa'daki genişlemenin etkisi altında dünyanın geri kalan kısmında değişiklikler nasıl bir yol izleyecekti?" gibi sorularla cebelleştğini ifade eder.

Toplumsal değişim, sosyolojinin temel meselesidir. Ancak Özdalga'nın üzerinde durduğu nokta bu açıdan önem arz etmektedir. Uzun-sürelili tarihsel perspektifler olmadan toplumsal değişimin anlaşılması kolay değildir. Marks'ta, Weber'de, Tocqueville'de, uzun erimli tarihsel bir bakış açısı bulmak mümkündür.

Türkiye'de, Cumhuriyet dönemini tarihsel sosyoloji perspektifiyle çözümleyebilmek için II. Mahmut döneminden o zaman değin olup bitenleri analiz etmek kaçınılmazdır. Aksi halde dönemin analizi yerine, sadece veri nakli ya da kaydı söz konusu olur; bir çözümleme değil.

Özdalga buna örnek olarak Braudel'in *II. Philippe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* çalışmasını verir. Braudel, çalışmasını üç bölüme ayırmıştır. İlki, insanın çevresiyle ilişkisinin zamandan muaf tarihi. İkincisi, siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıların ağır ilerleyen tarihi ve üçüncü olarak da hızla olup biten olayların tarihi.

Ergut ve Uysal (2012) tarihsel sosyolojinin Ortodoks tarihçilerinin anlatı temelli yaklaşımlarını reddettiğinden söz ederler. Tarihsel sosyologlar açıklamayı öne çıkarıyor ve karşılaştırma yapıyorlar. Böylece farklılıklar ortaya çıkmaya başlıyor. Yani iki kavram başat bir rol oynuyor: *Karşılaştırma* ve *açıklama*.

Philip Abrams (1933-1981), toplumsal yapıların dönüşümüne daha keskin bir bakışla yaklaşır. Ona göre eğer bir yapı ya da yapılar dönüşüme uğruyorsa bunun birtakım ilkeleri de var demektir. Burada da değişimin yasaları ve yasaların keşfi üzerinde durulmaktadır. Bu yasalar örtüktür ve tarihsel olarak belirlenir. Yapılması gereken bu olaylar içinde mahfuz olan yasaları ortaya çıkarmaktır.

Tarihsel sosyoloji, yüzyıllar arasında ilişkiler kurabilir, bugünle tarih öncesi çağlar arasında müşterek ya da muhalif toplumsal davranışlar bulabilir. Çünkü tarihsel sosyoloji soru sorarken kendini kısıtlamaz. Şaşırtıcı bağlantılar kurabilir, enteresan karşılaştırmalar yapabilir. Skocpol, "Tarihsel sosyoloğun işi, çağsal

süreçler arasındaki ilişkileri çözümlmek ve bunların grup eylemi biçimleri bakımından sonuçlarını derinlemesine incelemektir." (Skocpol, 2014: 20) derken endirekt de olsa, tarihsel sosyolojinin hareket alanının genişliğine vurgu yapmaktadır.

Tarihsel sosyolojik çalışmalar arasında önemli ve özgün bir yere sahip olan Marshall Hodgson'un *İslam'ın Serüveni*, hem İslam'ın şekillendiği toplumsal yapıyı bütünsel ve emik olarak açıklama, hem de İslam'ın kendisini tanımlama çabasıdır. Bunu yaparken "sanat şaheserleri", "dinî dehaler" ve "bilimsel keşifler" üzerinde yoğunlaşır. Hodgson, "Büyük bir uygarlıktan bahsettiğimizde, her şeyden önce bilinçli şekilde işlenmiş bir insanlık mirasını -ve ancak ikincil olarak sosyolojik hammadde ya da gelenekler toplamını kastederiz." der. (Hodgson'dan akt. Özdalga, 2015: 48). Herhangi bir kültür incelenirken onun tüm siyasal, sanatsal, sosyal ve ayırt edici diğer tüm yönleri göz önünde tutulmalıdır.

Mills de bu konuya dikkat çekmektedir. Ona göre sosyal bilim alanında yeni bir şey söylemek için mikrodan makroya her düzeyde toplumsal yapı araştırılmalı, sonra insanlık tarihindeki yeri tespit edilmeli ve daha sonra da ortaya çıkan tablodaki çelişkiler üzerinde durulmalıdır (Mills, 2016: 17-18).

Reinhart Bendix, sosyolojinin teorik genellemeleriyle, tarihin tikelliği çelişkisi üzerinde durur. Tarih bilimi olayları "biricik" görür. Her olayın kendine özgü nedenleri, koşulları vardır.

Sosyoloji ise daha genellemecidir ve zamanla münhasır olmayan çıkarımlar yapma temayülündedir. Zira sosyoloji, sadece bugünü anlama çabasında değildir; yarını da öngörebilmek ister. Bu nedenle tarihe uzanır ve oradan yola çıkarak toplumsal olaylar arasındaki benzerliklerden hareketle genellemeler yapar.

Reinhard Bendix, iki bilimin yaklaşımındaki çelişkiye dikkat çeker. Ve şöyle sorar: Tarihsel olayların tikelliğine rağmen, ama gene onların benzerliğinden hareketle, teorik genellemeler yapmak mümkün müdür?

Tarihe yönelmek bir sosyolog için çoğu zaman kaçınılmazdır. Değişimin ve gelişimin tablosunu ortaya çıkarmak ve bir değerlendirme yapmak için bugünle

geçmiş arasında metodolojik bir bağ kurmak kaçınılmazdır. *Sorun-yönelimli* bir yaklaşım tarihsel sosyolojinin belki en önemli özelliklerinden biridir. Tarihsel sosyoloji toplumsal yapılar ve toplumsal değişim hakkında, üst teorik yapıları yeniden biçimlendiren ya da onlarla tartışan tarih sosyologlarından fazlasını bize sunar.

Özdalga, tarihsel sosyolojinin “olan”dan çok “oluşa” yöneldiğine de dikkat çeker. ‘Toplumsal yapı’ değil, ‘toplumsal yapılaşma’dan bahsetmelidir. Çünkü toplum her an bir akış halindedir ve burada statizme yer yoktur.

*Güç eşitsizlikleri üzerinde durmak, sürekli akış halinde bir toplum ima eder. ‘Toplum’, ‘şeylerin durum’ olarak değil süregiden bir süreç olarak görülür. ‘Yapı’, tarihsel sosyolojik bir bağlamda kullanılabilir bir kavram değildir. Bunun yerine ‘yapılaşma’ (süregiden bir yapı oluşumu, structuring) ve/veya figürasyon kavramları öne çıkar. Bu dinamiklerin anahtarı (gizli ya da açık) iktidar mücadelelerinde ve çeşitli düzeylerde, bireyler, aileler, kabileler, devletler ve daha geniş bir orta düzey yelpazesindeki örgütlenme ve/veya kurumlar arasında vuku bulan ihtilaflarda yatar. (Özdalga, 2016: 20).*

## 2.5. ŞERİF MARDİN ve TARİHSEL SOSYOLOJİ

Şerif Mardin, Türkiye’de sosyoloji literatürüne ciddi katkıları olan bir düşünürdür. Özellikle *Jön Türkler Siyasî Fikirleri, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Bediüzzaman Sait Nursi Olayı* gibi incelemeleri tarihe ve sosyolojiye dair önemli yapı taşları niteliğindedir. Bu bölümde Burcu Toksabay’ın kendisiyle yaptığı tarihsel sosyoloji üzerine söyleşiden istifade edeceğiz.

Şerif Mardin, kendisine yöneltilen "tarihsel sosyoloji perspektifi var mıdır? sorusuna "... ben problemi halletmeye çalışıyorum." cevabını veriyor. Şerif Mardin, araştırmalarında daha çok bir dedektif edasıyla yaptığını, "Jön Türkler vardı, peki onlardan önce kimler vardı? Evet onlardan önce kimseler vardı, bunların arasından öne çıkan kimlerdi?" (Mardin, 2016c: 218) gibi sorularla meselelerin üzerine gittiğini ifade ediyor.

Şüphesiz tarihsel sosyolojik perspektif de sorulara yaklaşmayı, daha doğru bir ifadeyle 'sorun-yönelimli' araştırmaları öngörür. Mark Bloch'un sorduğu "Tarih niçin yazılır?" sorusu, tarihe bir anlam vermek amacı güder; ama bununla birlikte araştırılacak konuya dair sorular sormak, Mardin'in tabiriyle bir dedektif gibi çözümlenmeler yapmaya sevk eder.

Mardin, bugünkü hadiseleri anlamak ve izah etmek için birkaç disiplinden söz eder. Ona göre tarihsel sosyoloji bunlardan biridir. Tarihsel sosyoloji adı konulmadan, kendiliğinden var olan bir şeydir. Tarihle uğraşan insanlar, birtakım soruları cevaplamak ve sorunları çözümlenmek için tarihe yönelmiş, böylece tarihsel sosyoloji diye bir alan doğmuştur.

Bu bağlamda Mardin, modernleşme sürecinin II. Mahmut'tan itibaren başladığını, Batı'yı modelleyerek oradan bir şeyler alındığını ve İttihat ve Terakki'ye kadar 'Batı'dan neyin alınıp alınmayacağı' üzerine pek durulmadığını söyler. Ancak burada merak ettiği şey, ne alınıp alınmadığından ziyade buna karar verdiklerinde nasıl yaptıkları, başarılı olup olmadıkları, nelerle karşılaştıkları olur (Mardin, 2016c: 219).

Mardin, "Siz çalışırken nasıl bir yöntem kullanırsınız?" sorusuna, "Benim alanım fikir tarihi." diye cevap veriyor (Mardin, 2016c: 220). Yani, Mardin, fikirlerin toplum üzerindeki dönüştürücü etkilerini temel meselesi olarak görüyor. Ayrıca iki modelin altını çiziyor: Birincisi, sözgelimi Aydınlanma dönemi fikirleri Türkiye'ye intikal edince, diğer bütün her şey bundan etkileniyor ve bir değişim yaşanıyor. Bir diğeryse Weber'in 'taşıyıcılar sistemi'. Yani bazıları Batı'daki fikirleri Türkiye'ye getiriyor; onlar üzerinden değişim tetikleniyor. Osmanlı elit tabakası, Batı'ya yönelmekte birer taşıyıcı vazifesi görüyor. Mardin, "Bu taşıyıcılar kimlerdi? Büyük fikirlerin geçişini, gerçekten sağladı mı? diye soruyor (Mardin, 2016c: 221).

Bununla birlikte fikirler, eğer toplumsal kültür, inanç ve değer yargılarıyla uyumlu olursa hemen karşılık bulabiliyor. Nihayet siyaseti etkiliyor, oradan topluma intikal ediyor. Mardin, dolaylı-dolaysız fikrin toplumsal değişimdeki rolünü ve bunun oluşum sürecini tarihsel araştırmalarında sorunsallardan biri olarak görüyor. Yani Mardin, bağlam-yönelimli ve embedded eksenli bir yöntemle ya da tecessümle hareket ediyor.

Ayrıca Mardin, toplum üzerindeki çok yönlü ve sürekli etkinin anlaşılabilmesinin çok zor olduğundan söz ediyor. Meseleleri birbirinden ayırmak, kendi içinde çözümlenmek gerekiyor. Ama bu da yeni bir handicap doğuruyor; kesmek, küçültmek, inceleyebilmek için daraltmak, bütünsel kavrayışa halel getiriyor ve çok yönlü bakıştan mahrum bırakıyor.

Mardin'e göre, Türkiye'de bilimsel çalışmalar üstünkörü yapılıyor. Herhangi bir mesele ele alırken derinlemesine incelemeler yerine, kuş bakışı bir hat oluşturmak yeterli görülüyor. Bir bilimsel ilerlemelerin önünde 'moda' gibi bir engelden söz ediyor. Oysa birtakım isimlerin öne çıkması ve iyi bilinmesiyle mesele çözülüyor. Sözelimi Foucault ile Bediüzzaman Sait Nursi'nin nasıl bir ilgisi var? şeklinde sorular sorulmuyor. Mardin, modalaştırılan kavram ve kişiler üzerinden bilim yapılamaz. Zira mesele ne oldu, ne oluyor? onu anlamaktır. Diğer bütün metod ve yöntemleri de bunun için kullanırız. Eğer bu metod ve yöntemler anlamamıza yardımcı olmuyorsa pek ala yeni ve farklı yaklaşımlar geliştiririz.

Mardin, tarihsel sosyoloji yapmanın stilleri olduğunu söyler. Her araştırmacının kendine göre bir tarzı, bir anlama yöntemi vardır. Yani bir disiplinden çok stilden söz ediyoruz. Mardin, kendi çalışma yönteminin daha çok Weber'e benzediğini söyler. Sözelimi Weber, Protestanlığı incelerken her medeniyette gelişmeler böyle mi oldu, diyerek diğer medeniyetleri inceler. Hakeza şehrin gelişimini incelerken dünyanın diğer bölgelerindeki şehirlerde hep aynı aşamalardan geçmiş mi, diyerek farklı şehirleri de araştırır. Bu tarz bir araştırma metodu tarihsel sosyolojinin karakteristik bir özelliğidir; yani karşılaştırma yapmak. Mardin, Charles Tilly, Michael Mann gibi araştırmacıların aslında müşterek bir paydayı paylaştığını, yani meseleyi anlamak olduğunu ancak farklı yöntemlerle konuya yaklaştıklarını ifade ediyor (Mardin, 2016c: 229).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞERİF MARDİN ve ESERLERİ

#### 3.1. ŞERİF MARDİN KİMDİR?

Şerif Mardin'in bir disiplin olarak "sosyal bilimler" ve özelde de "Türkiye'de sosyal bilimler" alanına çok önemli katkıları bulunmaktadır. Mardin'in metodolojisi kendine özgüdür. Tarih, kültür, siyaset, iktisat ve sosyal bir halita içinde "bağlam" kütatörlüğü yapar. Disipliner ve interdisipliner bir yaklaşımla Batı ve Batı dışı toplumlar arasında etimolojik, antropolojik ve epistemik bir tecessüs ortaya koyar (Uluocak, 2013: 164).

Mardin, Türkiye'nin düşün serüvenini haritalandırma gayretindedir. Sosyal bilimsel teori ve pratiğe yönelik bir kritikte meselelere yaklaşır; olan ile olması gereken arasındaki fark üzerine yoğunlaşarak tüm siyasal ve sosyal anlayışları yeniden ele alır. Klasik araştırma stratejilerinin ötesine geçerek, reflektivist bir yaklaşımla tarihî, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanları nesnel bir anlama çabasıyla çok yönlü bir sensörle tarar ve eleştirir.

Mardin'in çalışmalarında genel olarak Weberci, Foucaultcu ve Bourdiuecu bir çizgi bulmak mümkündür. Toplumsal gerçekliği kavramadaki nesnel yöntemi, kişisellikten uzak, tam anlamıyla akademik ama yer yer göstergibilimsel bir hüviyet arz eder (Uluocak, 2013: 165).

Mardin'in araştırma evreni bir hayli geniştir: Düşünce tarihi, sosyal bilimler, siyaset bilim, siyaset teorisi, siyaset sosyolojisi, siyaset felsefesi; sosyo-kültürel yapılar, birey, kültür, gelenek, din; ekonomi, psikoloji, sosyal psikoloji... Mardin'in entelektüel tecessüsü, akademik meziyetlerinin çok ötesine geçmiştir.

Mardin, ideoloji, kitle toplumu ve iletişim, sivil toplum alanlarında sosyoloji alanına büyük katkılarda bulunmuştur. Bilhassa 1961 yılında Edward Schlis tarafından *Center and Periphery* adlı makalede ortaya konmuş merkez-çevre

modeliyle Türk modernleşme tarihini çözümlemesi literatürün en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Ayrıca "mahalle baskısı" kavramsallaştırması bir dönem, medyanın gündemine oturmuş, akademik çevreler dahil birçok yazar-çizerin dilinde persenk olmuştur.

### 3.1.1. Şerif Mardin'in Kısa Biyografisi

Şerif Mardin, 1927 yılında İstanbul'da doğmuştur. Mardin ilinin eşrafından olan Mardinizâdeliler ailesine mensuptur. Şerif Mardin, Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamlamış, lisansını ise Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü'nde uluslararası ilişkiler alanında yapmıştır.

1954-1956 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak görev yapan Mardin, Demokrat Parti iktidarının üniversiteler üzerinde yaratmış olduğu baskıya tepki olarak 1956 yılında görevinden ayrılmıştır.

İstifasından hemen sonra siyasete girmeye karar veren Mardin, Hürriyet Partisi'nin genel sekreterliği görevinde bulunmuş; o süreç içerisinde muhalif öğretim üyelerinin çıkarmış olduğu *Forum Dergisi*'nin kadrosunda önemli sayılabilecek makalelerini yayımlamıştır.

Mardin, 1958 yılına gelindiğinde *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962) konulu teziyle Stanford Üniversitesi'ndeki Hoover Institute'de siyaset bilimi doktorasını bitirdi. Doktora çalışmaları boyunca Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Kürsüsü'nde, James Watkins, Majid Khadduri, Lewis Tomas, Hamilton Gibb (Harvard Üniversitesi) gibi akademisyenler ve Bertram Wolfe, Harold Berman ve Paul Baran gibi düşünürlerle, Türkiye'den ise Halil İnalcık ve Hilmi Ziya Ülken gibi sosyal bilimcilerle çalışmıştır.

1964 yılında *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (1895-1908) teziyle doçent olan Mardin, 1969'da ise profesör olmuştur. Uzun yıllar (1961-1972), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde görev yapan Mardin bu fakültede Prof. Dr. Yavuz Abadan ve Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu'nun asistanlığını yapmış ve aynı yerde Prof. Dr. Turan Güneş ve Prof. Dr. Bedri Gürsoy gibi akademik kimliği olan kişilerle çalışmıştır.



Robert College'ın Boğaziçi Üniversitesi'ne dönüşümü ve üniversitenin kurulması sırasında görev almış ve siyaset bilimi bölümünün kuruluşunu yönetmiştir.

ABD'de Princeton (1958-1959, 1971-1972), Columbia (1965,1971,1972-1973,1986), California-Los Angeles (UCLA) (1975), California-Berkeley (1985) ve Harvard (1959-1961) Üniversitelerinde çalışmış, Washington D.C.'deki Amerikan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde (1988) öğretim üyeliği ve aynı üniversite bünyesindeki İslami Araştırmalar Merkezi'nde başkanlık yapan Mardin, 1975-1980 yılları arasında Uluslararası Orta Doğu Araştırmaları Dergisi'nin yayın kurulunda yer almış; Fransa'da Ecole des Hautes en Sciences Sociales'te (1985) ve İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde (1980-1982) konuk öğretim üyeliğinde bulunmuştur. (Öncü ve Tekelioğlu, 2015: 13) Bu arada birçok çalışmalar yapan, çeşitli makaleler yazan Mardin, 2017 yılında vefat etmiştir (Arlı, 2014: 83).

Şerif Mardin'in biyografisi, birçok tez ve kitap çalışmasında ayrıntılı olarak işlendiği için bu öz bilgilerle iktifa etmeyi uygun gördük.

### **3.2. ŞERİF MARDİN'İN ESERLERİ**

Şerif Mardin'in eserleri şüphesiz birçok meseleye konu edilmiştir. Sanattan siyasete, tarihten edebiyata, din ve modernizmden; kültür, anlam, fikir, kişiler, kurumlar, olaylar gibi küçümsenmeyecek bir araştırma yelpazesi söz konusudur. Özellikle makalelerden oluşan eserlerin toplu olarak işlenmesi, irdelenmesi, değerlendirilmesi gerçekten zordur. Hangi makaleden nasıl bahsedilecektir? Birbirinden farklı o kadar çok tema vardır ki; bu birçok başlık, birçok sorunsal, birçok inceleme anlamını taşır.

Bu bölümde Şerif Mardin'in eserlerinin içeriği mümkün olduğu nispette açık ve seçik verilmeye çalışılmıştır. Bir analiz yapmaktan çok, bir içerik aktarımı yapılmıştır. Zira analiz bu tezin amacını aşacak, sınırlarını zorlayacaktır. Yer yer tarihsel sosyolojiye göndermeler yapılmıştır. Ama mümkün olduğu kadar derli toplu bir şekilde ana hatlarıyla makalelerden bahsedilmekle yetinilmiştir. Elbette her bir makaleye de tek tek değinilememiştir. Ama kitaplar ve makale

derlemelerinden öne çıkan konular, içerikleriyle hülasa edilmeye, müşterek bir konu etrafında birleşenler beraber işlenmeye çalışılmıştır.

### **Din ve İdeoloji (1969)**

*Din ve İdeoloji* altı bölüm, bir de sonuçtan oluşur: *Din ve İdeoloji, Din Sosyolojisi Açısından Davranış, Din Sosyolojisi Açısından İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür, Cumhuriyet devrinde "volk" İslam'ı, Ampirik Kanıtlar.*

Bu kitap kavramsal tahlillerin öne çıktığı bir çalışmadır. Mardin'in felsefi-sosyolojik konulara dair derinlikli bir incelemesi sayılabilir. Din, kültür, ideoloji, davranış, davranışsal gibi kavramlar anahtar rolündedir. Mardin bu çalışmasının amacını "...tarih bilimleriyle modern 'davranış' bilimlerinin -ve bilhassa sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metotlarının- ne şekilde birleştirilebileceklerini göstermek..." olarak belirler (Mardin, 2018: 7).

*Din ve İdeoloji*, Türk fikir hayatı dikkate alınarak, insanların kitlesel eğilim içinde bir düşünceyi benimseme doğrultusunda gösterdiği tepkileri anlamaya çalışmıştır. Dinin toplumsal bir statüde değerlendirilmesi gerektiğine inanan Mardin'in, özellikle Weber'in sosyolojik nesnellik algısından, var olan bilgiyi inşa temelli bir aşamaya geçirme gayreti içinde olduğu not edilebilir. Osmanlı ve Türkiye'nin Batı medeniyetinden ayrılan yanlarını gerekçelendirmeye çalışan kitap, nesnel bir temel yarattıktan sonra yön gösterici hedefler doğrultusunda dinin anatomik yapısı konusunda da çıkarımlarda bulunmaktadır.

20. yüzyıl ideolojiler çağı olarak tanımlanır. Buradan yola çıkan Mardin, ideolojiyi, yaygınlık yönü ağır ama aynı zamanda sınırlılığa sahip belirsiz düşünce yapıları olarak tanımlar (Mardin, 2018: 13).

Mardin, geniş etki gücüne sahip ideolojileri, toplumsal hareket ağı ve dinle münasebeti doğrultusunda değerlendirmeye alır. Bu anlamda ideolojileri sert ve yumuşak olarak ikiye ayırır: Sert ideoloji bir sistem içinde belirginlik kazanmış temel sayılabilecek teorik eserlere dayanır ve üst tabakanın kültür anlayışıyla sınırlanmış bir içeriği de kendi içinde barındırır. (Mardin, 2018: 14). Yumuşak ideolojiye kitlelerin belli bir şekle sahip olmayan inanca dayalı mekanizmaları olarak yorumlar. Bu manada dinsel inançlar, yumuşak ideolojiler arasında yer alır.

Mardin, siyasal bilimcilerin ideolojiler konusundaki ortak tutumuna değinir. İdeolojiler, bazı düşünürlerce bir yozlaşma alanı içine çekilmiştir. Bu, onların gözünde çarpık birer yansıma şeklinde kendini belli eder. Daha açık bir ifadeyle faşizm Hegel ve Nietzsche'nin düşüncelerinin yozlaştırılmış bir formudur (Mardin, 2018: 20).

Davranışsal siyasal bilimlerin asıl amacı siyasal bilimleri fizik ve matematiğin yasaları içine sokarak, nesnel gerçekliklerini artırmaya çalışmaktır. Özellikle fizik, nasıl somut nesne ve varlıklar arasında cereyan eden bir kurallar bütünlüğü yaratmak istiyorsa; siyasal bilimler de ortaya koyacağı bağlamları bu anlayış üzerinden geliştirme düşüncesindedir. Mardin'e göre siyasal bilimler bu metot üzerinden hareket ettiğinde, olanla olması gerekeni kesin çizgilerle birbirinden ayırma gerekliliğini öncelemeliydi.

Siyasal bilim, eğer bilimsel bir gerçeklik kazanmak istiyorsa var olan amacını hem sınırlamalı hem de deneysel yaklaşımların dışına çıkmamalıdır. Ayrıca bilimselliği sağlamış olan bilimlere benzeme çabasını en üst çitada tutmalıdır (Mardin, 2018: 23).

Siyasal bilim bir toplum olayını incelerken; ideoloji toplumun hareket ve düşünsel kabiliyetlerini yöneten bir konuma gelebilir. Mardin'e göre ideolojilere, insan düşüncesinin bir insan topluluğuna vermeye çalıştığı istikamet olarak bakabiliriz.

Din, Türkiye'de bir hareket unsurudur. Mardin'e göre, seçim kaybetmiş laikler için bir deneyim olarak din olgusu, önüne geçilemez dinamik bir yapıdır. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından bu yana, bireylerin kişilik ve kimlik algıları "kriz" kavramıyla açıklanabilir. Türkiye'deki bu değer boşluğu İslamî öğelere sıkı sıkıya bağlanmak suretiyle kapatılmaya çalışılmıştır (Mardin, 2018: 37).

Mardin'e göre tek bir din sosyolojisinden bahsetmek imkânsızdır. Tek boyutlu bir çalışmadan ziyade, benimsenen yöntem ve tutuma dikkat etmek gerekir. Ayrıca bu alanda araştırma yapan kimseler, genellikle tanınmış din sosyologları da değildir (Mardin, 2018: 39).

Mardin'e göre özellikle Marks, ideoloji konusunda dini, bir yere oturtmaya çalışmıştır. Marks'ın dinle ilişkinin kaynağını ise Feuerbach'da aramak gerekir (Mardin, 2018: 40). Feuerbach'ın tezine göre, var olduğu kabul edilen şeyler

algılanabilir veya duyulabilir. O halde Feuerbach'a göre Allah'ın varlığı onun algılanabilir bir şekli yoksa, asla ispat edilemez.

Feuerbach bu düşünceleriyle Marks ve Engels'i etkilemeyi başarmıştır. Mardin'e göre Marks'ın din için kullandığı halkın afyonu ifadesi, Feuerbach etkisi taşımaktadır (Mardin, 2018: 42).

Marks'ın din kritiği genel manada, dünyaya bakışını da temsil etmektedir. Bu temsilin sosyal ve siyasî alanların yorumu, dinin ideolojiyle bağlantısı hesaba katılarak yapılmaya çalışılmıştır. Mardin'in ifadesiyle Marks'a göre din ve ideoloji arasında, görüldüğünden daha kuvvetli bağlar söz konusudur (Mardin, 2018: 42).

Kitapta öne çıkan bir diğer kavram kültürdür. Birçok anlam yüklenebilecek değişken bir yapıya sahip olan kültür, bu sebeple anlaşılması en zor kavramlardan biridir. Teknik tarafı bir kenara bırakıldığında sanatsal bir öneme sahip olan kavram; Picasso, Mozart, Beethoven gibi sanatçılarla ya da tiyatronun da içinde bulunduğu edebiyatla bağlantılı bir yapıyı ihtiva eder. Ama teknik açıdan kültürün çok daha kapsamlı bir anlamı vardır (Mardin 2018: 50).

Mardin, kültüre örnek olarak sepet örme işinin önemli görüldüğü bir toplumu verir. Böyle bir toplumda bu işi gerçekleştirebilmek için kurutulmuş saz saplarının yanı sıra, ince dallara ihtiyaç duyulur. Burada kültürü yaratan, eylemin kuşaktan kuşağa aktarılan bir modellemeye hizmet edip etmediği düşüncesidir. Bu itibarla kültür, ortaya çıktıktan sonra, şartlar değiştiğinde bile kendini devam ettirme ilkesine sadık kalır (Mardin, 2018: 50).

*Din ve İdeoloji*'de Mardin'in işlediği bir diğer konu, din sosyolojisi açısından İslam'dır. Mardin, dinin halk arasında nasıl bir gelişim seyrettiğine değinir. Mesele, sokaktaki adamın İslam'ı algılama biçimine indirgenir. Bu tür bir algıda İslam'ın nasıl bir etkileme gücüne sahip olacağını, toplumsal ve siyasal bağlam açısından düşünülür. Böylece halkın inançlarını hangi alanlarda harekete geçirebileceği anlaşılmaya çalışılır (Mardin, 2018: 65)

Son olarak gazâ, Mardin'in çeşitli makale ve kitaplarında dikkat çektiği bir kavramdır. Gazâ maddî ve manevî kazanç anlamında kullanılır. Ancak gazâ İslam âleminin ülke sınırlarını genişletmek ve bir yönüyle zenginliği artırmak anlamlarına da gelir. Zenginliği artırıcı bir unsur olarak olumsuz mahiyette

düşünebileceğimiz bir diğer kavram “talan”dır. Mardin bu kavramı Max Weber’in kullandığı anlamıyla alır. Gazâ hem manevî bir güç hem de maddî zenginlik anlamına geldiği için sadece İslamiyet’in ilk zamanlarında değil; Osmanlı devleti döneminde ve günümüzde de önemli bir kavram olagelmıştır (Mardin, 2018: 87).

### **İdeoloji (1976)**

*İdeoloji*, beş bölümden oluşur. Birinci bölümde ideoloji kavramının tarihsel gelişme seyrini ele alınır; Condillac, Helvétius, anlam ve insan, kiliasma, liberal hümaniter görüş açısı gibi alt başlıklar üzerinden nispeten felsefî ve tarihsel bir kavram soruşturması yapılır. İkinci bölüm *İdeoloji ve Bilim Felsefesi*’dir. Burada ağırlıklı olarak Marks ile Mannheim’in görüşlerine, ayrıca Frege, Russel, Reichenbach gibi düşünürlerin fikirlerine yer verilir. *Sembol ve Kültür* başlıklı üçüncü bölümde simge, kültür, kültür kodu, mitos, kendini ifade etmek gibi mefhum ve ibareler incelenir. Dördüncü bölümde *İdeoloji ve Sosyal Değişme* başlığıyla teorik düzeyde ele alınan kavramların sosyal değişim içerisindeki pozisyonlarına yönelinir. Beşinci bölümse *Simgelerin Dağıtımı ve Bilginin Üretilmesi* üst başlığıyla İngiltere, Fransa ve Rusya üzerinde değerlendirmelere ayrılır.

Şimdi çalışmanın içeriğini kısaca detaylandırabilirim.

Mardin bu çalışmasında insanın kendi toplumu içinde üstlenmek durumunda olduğu düşüncelerinin, yakın çevresi ve büyük kitlelerle hangi şartlarda etkileşim içine girdiğini anlamaya çalışıyor. Toplumdan insana, insandan kuşaklara aktarılan bilgi, kültür, inanç ve bunları bütünleştiren simge dağarcığına dikkat çekiyor.

Mardin’in *İdeoloji*’si özgün bağlamlar ve kuramsal fikirler açısından oldukça zengin bir yelpaze açıyor. Özellikle bilgi sosyolojisi açısından ele alınan ideoloji kavramı, Türkiye’deki dini yapıyla etkileşim yönünden sıkı bir ilişki içinde olduğu görülüyor.

Shils’e göre ideoloji, geniş kapsamlı yapısıyla inanç sistemlerini de içinde barındıran soyut bir alan olarak görülür. Mitoloji, din ve bilim de etki bakımından

benzer işlevlere sahiptir. Yalnız mitoloji ve dinin modern olmayan özellikleri ya da tarihsel gerçekliğe uzaklıkları nedeniyle aralarında ideoloji ile bir özdeşlikten söz edilemez. Bununla birlikte bilimsel sonuçlar, mutlak gerçeklik içermezler; yarattıkları tutarlılık ve gözleme imkân tanıma, doğrulama ve yanıtlama taktikleri din ve mitoloji açısından ideolojiden farklı bir durum ortaya çıkarır.

Din ve ideoloji arasındaki ayrışma her zaman açık değildir. Dinî içeriğe sahip bir mesajın ideolojik kodlar taşıması gibi bilimsel değerlendirmeler de benzer önerme kodlarına sahip olabilir.

Mardin'e göre ideolojiler, ilk olarak bilimsellik iddiasıyla ortaya çıkmışlardır ve bu aslında sorunlu bir durumdur. Sözelimi Marksizm, birçok kişiye göre bilimsellik iddiasında olmasına karşın, gerçekleri çarpıtan yanlı bir öğretimdir. Ama kimilerine göre Marksizm, gerçekleri ortaya çıkarmaya yarayacak bilimsel bir araçtır. Ayrıca bugün için faşizm, bir öğreti olarak bile telakki edilmez; ancak 20. yüzyılın başında bilimsellik adı altında ortaya çıkan ırk kuramı, faşizmin güçlü bir dayanağı olarak kendini göstermiş ve ciddi bir kitlenin de desteğini almıştır (Mardin, 2017: 18).

Mardin buradan hareketle ideolojilerin yaratmış olduğu fikir kümelerini kaypak zemin olarak yorumluyor. İdeolojinin kendi içinde oluşturmuş olduğu mantık, kitleleri harekete geçirme konusunda başarılı görülebilir; fakat bu mantık bilimsel temelli olmaktan çok duygusal ve yanlı düşüncelerle şekillenir (Mardin, 2017: 19).

Mardin'e göre insanın toplumsal hayatını belirleyen şey, toplumu algılama biçimimizle doğrudan ilişkilidir. İnsan, kendi kitlesi ya da toplumu içinde kişiler ve ilişki kurduğu gruplarla toplumsal bir haritayı paylaşmaktadır. Bu harita, ortak bir dil ve koda, hatta inanç ve ideale hizmet ettiği sürece toplumun fertleri bir anlaşma içine girebilir ve aynı duygu ve düşünceleri paylaşabilirler. Ancak insanlar tarafından yaratılan bu haritanın gerçek bir haritada olduğu gibi belirlenmiş kesin çizgileri elbette yoktur. Anlamın esnekliği, farklı yorumlanışı ya da bir aktarım sonucu değişikliğe uğraması çok kolaydır.

Nesnel olmayan düşünceler olarak görülebilecek ideolojinin kavramsal tarafı, Batı Avrupa'nın fikir tarihinde bugünkü anlamının tam tersi istikametiyle ortaya çıkmıştır. İdeoloji, başlangıçta doğru düşünme bilimine verilen bir ad olarak

şekillenmişti; bir grup düşünür tarafından akılda düşüncelerin ortaya çıkış sürecinin nesnel olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu fikri üzerinden anlam kazanmıştı (Mardin, 2017: 22).

Mardin'e göre Marks'ın ideoloji anlayışı, toplumun dinamik unsurlarını gündelik olanın maddi yapısıyla açıklamak yerine, fikir hayatını öne çıkararak gelişmiştir. Bu nedenle tarih, ideolojinin en etkin olduğu alandır; bir fikirler alanıdır (Mardin 2017: 38).

Freud'a göre ideoloji, insanın bir şeyi yanlış algılaması ya da buğulu gözlükler arkasından gerçeği görmeye çalışmasıdır. Buysa tam anlamıyla bir kişilik problemidir. Gerçeği saklayan şey, toplumsal yapıdan çok bizim kişisel sorunlarımızın yarattığı buhranlardır. Burada Mardin, Marx'ın ideolojiyi Freud gibi içsel olarak değil, dışsal etkenlerle algılamaya çalıştığını ifade eder (Mardin, 2017: 49).

Kısaca özetlersek Mardin, ideolojiyi çağdaş dönemlerin bir özelliği olarak görmektedir. Soru şudur: Zamanın düşüncelerine ideolojik temel yaratan belirleyici unsur nedir? Mardin'in *ideoloji*'de üzerinde durduğu en önemli noktalardan biri de budur.

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

*Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, üç ana makaleden oluşur: Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı, Atatürk ve Türk Devrimi ve Tanzimat. Diğer makaleler söz konusu baş makalelerin birer alt başlıkları şeklinde sınıflandırılmıştır. Kitapta toplam on sekiz makale yer almaktadır. Biz işbu makalelerdeki bazı temalar üzerinde duracağız.

*Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, genel olarak Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin geçirdiği reform ve modernleşme aşamalarının siyasi ve toplumsal alt yapılarını konu almaktadır. Mardin, bahsi geçen bu alt yapıları Batılılaşma yolunda alınan mesafenin sıhhati açısından incelemektedir.

Sıhhat kelimesini özellikle kullanmamızın nedeni Batı literatüründen gelen bazı kavramların eksik ya da yanlış algılanmış olmasının getirdiği sıkıntıların sadece

devlet adamları nezdinde değil; bu kavramlarla içli dışlı olmaya başlamış Osmanlı aydını için de bir sorun teşkil ettiğidir.

İleride tarihsel sosyoloji başlığı altında inceleyeceğimiz Mardin'in yukarıda anlatılan soruna örnek oluşturacak sivil toplum kavramına ilişkin söyledikleri dikkate değerdir. Bu manada Batı'nın sivil ve sivil toplum kavramlarına yüklediği anlama bunun Türkiye'deki karşılığının kullanım açısından aynı şey olmadığı dile getirilmektedir (Mardin, 2016: 9).

Diğer taraftan sıhhat, kendini sadece kavramsal sorunlar üzerinden göstermemiştir. Devlet adamları tarafından siyasal kültür ve toplumsal yapıda gerçekleştirilmek istenen bütün modern ya da teolojik çareler; özellikle merkez çevre ilişkilerinde oluşan algı değişikliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan birlik, mücadele, din ve isyan konuları modernleşme yolunda ayırt edici nitelikler taşımaktadır.

Mardin bu bağlamda 19. yüzyılda Osmanlı'nın bütünlüğünü korumak adına modernleşme sürecinde çözülmesi gereken en önemli üç sorundan söz eder. Öncelikle gayrimüslimlerin ulus devlet çatısı altında bütünleştirilmesi; sonrasında Müslümanların kendi aralarında bir birlik kurmuş olma zorunluluğu ve son olarak da bu iki ayrı oluşumun siyasal sisteme entegre edilmesinin nasıl bir yol izleyeceğidir (Mardin, 2016: 49).

Önemli konulardan sayabileceğimiz bürokratik alanın modernleştirilmesi meselesi ise Osmanlı'nın 19. yüzyılda bürokratik alanda yaşadığı değişimle mirasa dayanan ya da padişah kökenli anlayışının yerini yavaş yavaş akılcı bürokratik tutuma bırakması ile ilgilidir. Fransız *Grandes Ecoles* modeli bu anlamda 19. yüzyıl Osmanlı'sının iyi yetişen yetenekli bürokratlarının görev almasını sağlayacak alt yapıyı kurmuştur.

Kitapta öne çıkan başka bir gelişme de bürokraside halk ile devlet arasında doğrudan iletişimi sağlayacak bir bürokratik anlayışın gerçekleşmeye başlamasıdır. Ama burada yeterli bir başarı gösterilemediğini, taşrada söz sahibi kişilerin modernleşme çabalarına kuşku ile bakmasının yarattığı sosyal tepkileri okumak zor görünmüyor.



Halk ile devlet arasında gerçekleşen bürokratik iletişimin Cumhuriyet dönemindeki durumuna değinen Mardin, bürokratların köylülere ulaşma çabasının yetersiz olduğunu söylüyor. Ama Köy Enstitüleri konusunda yapılan etütler bu konudaki açığı azaltmaya yönelik ciddi çalışmalar olarak değerlendiriliyor (Mardin, 2016: 63-64).

Bir diğer üst başlık olarak belirlenen *Atatürk ve Türk Devrimi*'nde Mardin, o zamana kadar kimse tarafından çözüme kavuşturulamamış meseleler üzerinde ayrıntısıyla durmaktadır. Mardin, bir cesaret göstergesi olarak gerçekleştirilen çözüm yollarının neden Atatürk'e has bir yetkinlik olduğunu karakterize etmeye girişir (Mardin, 2016:161).

Özellikle insanın kendi kaderini tayin etme hakkını ve kişinin kendi iradesi olduğu fikrini, Atatürk'ün bir model telakki edip geliştirdiği üzerinde duruluyor. Bu, insanın sadece kendi kaderini değil; tayin etme anlamında bir toplumun mukadderatını da değiştirebileceğine dair bir izlek sunuyor (Mardin, 2016: 162).

Şerif Mardin, ilk defa Atatürk'ün Batı'da var olan anlamıyla hürriyet kavramını kendi topraklarına taşımak istediğini bu şekilde öne çıkarıyor. Bunun için Atatürk'ün hukuksal normların Türkiye'de işlerlik kazanması adına köklü bir değişikliği mümkün kılacak atılımların yaratılması fikrini önceleyen belki de tek lider olduğuna dikkatimizi çekiyor (Mardin, 2016:179).

*Atatürkçülüğün Kökenleri* başlığı altında modernleşmenin önünde engel teşkil ettiği düşünülen, Osmanlı'nın temel unsurlarından sayabileceğimiz yönetilme biçimi ve esası, Atatürk tarafından Cumhuriyet Türkiye'sinin kurulması için neden köklü bir değişikliğe uğratıldığına değiniliyor. Mardin' e göre devletin esas felsefesi, bütünüyle değişmemiştir ama modern Batı toplumlarını örnek alan ve kalıcı olması beklenen bir sistem kurulmaya çalışılmıştır (Mardin, 2016: 181).

Mardin bu noktadan sonra devrimsel hareketleri yöneten, bu fikirleri yasalaştıran, hatta topluma mal etmek için çaba gösteren bir liderin perspektifini oluşturan düşünce kaynakları üzerinde duruyor. Ayrıca Batı fikirlerinin bir ders olarak okutulması sağlanarak Mülkiye, Askeri Tıbbiye ve Harbiye okullarının, yeni düşüncelerin tartışıldığı bir alana dönüştürülmeye başlanması irdeleniyor. Burada Mardin, özellikle toplumsal sorunların, müspet ilimlerle çözebileceği fikrini geliştiren pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin Atatürk nesli olarak ifade

edilen nesil üzerinde etkili olduğunun altını çiziyor. Mardin'e göre bu etki, sosyal bilimler başta olmak üzere birçok mecrada kendini göstermiştir.

Esas itibariyle yukarıdaki fikirlerin pekiştirilmesini sağlayan kişi Ziya Gökalp'tir. Atatürk'ün sınıfsız topluluk düşüncesi ve Türklüğün zamanla oluşacak bir ideal olduğu fikri de yine Ziya Gökalp esintisiyle gelişmiştir. Atatürk'ün karakterize edilebilecek pozitif düşünceyle bağlantısı kurularak stratejik olarak reformların, bu anlayışa ters düşmemesine bilhassa dikkat edilmiştir.

Ama diğer yandan bu pozitivist tavır, yani bilimin toplumu şekillendirici etkisini göz önünde bulunduran Atatürk'ün, hangi anlamıyla ve ne kadar pozitivistin etkisinde kaldığını bilmemek, Mardin'e göre bu konudaki en büyük sorundur (Mardin, 2016: 190).

Şerif Mardin'e göre pozitivism açısından Atatürk laik bir tutum geliştirmiştir. Burada toplumsal mekanizmaları düzenleyen bir tanrısal anlayış olmadığını, bazı pozitivistlere göre tabiat kanunlarına bağlı olarak bazılarının göre de kısmen bağlı olma durumunda insanların ya da toplulukların kendi kanunlarını üreten bir vasıfta olduklarına değinmektedir.

Konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz bir noktada Mardin'in 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesini etkileyen faktörlerin başında geldiğini söylediği şey, okul sistemindeki değişiklik olmuştur. Burada medresenin okuldan ayrılan üç yönü üzerinde durulur. Medrese konusunun yeterince inceleme konusu yapılmadığına vurgu yapılır. Sözelimi pedagoji değişikliği, program değişikliği ve örgütlenme değişikliği dikkate değer konu başlıklarıdır. Mardin'e göre bu değişiklikler, öğrencileri, eski fikir birikimlerine karşı gelmeye itmiştir (Mardin 2016: 198).

Mardin bir başka makalede Atatürk, Auguste Comte ve Durkheim'i aynı noktada birleştirir. Bu isimlerin yaşadıkları sorunların müşterek yönü laikliktir. Mardin'e göre laikliği, toplumsal iş birliği ahlakı olarak görmek başka şey; laik ahlakı insanları manevi olarak da kuşatacak bir güç olarak görmek başka şeydir (Mardin, 2016: 201).

Mardin'e göre reformcunun en mutlak vasfı, toplumu dönüştürmektir. Başlangıçta toplumu temsil eden ve değişken yapılarda olabilen düşünce ve değerler sistemi, reformcu için bir sorun olarak göze çarpacaktır. Ama Mardin

diğer taraftan, bu sorunun reformcunun yenileşme hareketi için kullanılabilir olunduğu görüşündedir.

Mardin için reformcunun kurmayı amaçladığı topluluk önce bir tasavvur halinde kendini belli eder. Ve bu tasavvur gerçek anlamda ayrıntılı ve tamamen somut değildir. Aslında Mardin'in söylemek istediği, dönüşüm ve yenileşme hareketlerinin bir projeden ibaret olabileceği fikridir. Bu da ister istemez sosyolojinin karşısına metodolojik bir zorluk çıkarmaktadır (Mardin, 2016: 205).

Mardin'e göre, Atatürk'ün 19. yüzyıl Batı düşünürleri gibi bilime olumlu bir ahlaksal değer bağlaması, tipik bir batı düşünürü profili sergiliyor olduğunu göstermektedir. Öte yandan, padişah rejiminin o dönemlerde siyaseti fazlasıyla tehlikeli bulması düşünüldüğünde; bunun belki de tek olumlu tarafının, siyasete bulaşmak istemeyen aydınların kendilerini gittikçe bilime daha yakın görmesi olabilirdi. Bu sığınma diğer anlamda, sansürden kaçmanın bir diğer yolu gibi düşünülmüştür (Mardin, 2016: 227).

Aynı zamanda 19. yüzyıl önemli sayılabilecek bilimsel bir spekülasyon ortamını yaratmıştır. Mardin örnek olarak Charles Darwin'in evrim teorisini verir. Aslında bu, Osmanlı düşüncesine ilk materyalist düşüncenin girişi anlamını taşıyordu. Fakat Osmanlı aydınları yine de biyolojik bilimlerinin tartışmalı yönünün felsefi kısmı üzerinde pek durmamışlardır. Mardin'e göre aydınların asıl uğraştıkları nokta, dinin yerine bilimin nasıl geçirileceği fikridir.

Atatürk'ün, devlet ideolojisi olarak benimsediği düşüncelerin Ziya Gökalp'in müşterek kültür olarak tanımladığı ilkedен yararlanmaya çalıştığının altını çizmek gerekiyor. Bu ilkede, kültür olgusunun halkın yaşayışından çıkarılarak sistematik bir kültür politikası varsayıldığı söylenebilir.

Sonuç itibariyle Mardin, toplumları dönüştürme gücüne sahip insanların, kendi çağlarının koşulları içinde yoğrulmuş olduklarını söyler. Atatürk'ün ideal olarak ortaya koyduğu şeyler; bazen kesintiye uğramış, bazen gerçekliğini bir anlamda yitirmiş, bazen de beklenenden daha büyük cesaret, inanç, yenilik ve değişim adına ortaya konmuştur.

Mardin, bu anlamda Atatürk'ün yeri geldiğinde durmasını bildiğini, ama hiçbir zaman ulaşılabilecek gayeyi ertelemek gibi bir anlayışa sahip olmadığını söyler.

Ayrıca Atatürk'teki ayırıcı bir özellik olarak onun inkılapçı kişiliği ve yenilik mekanizmasının, kendine has karakterize edilmiş biçimi dikkate değerdir.

Mardin son olarak, Atatürk'ü başarılı yapan noktayı işaret etmek adına, onun özellikle başta İttihat ve Terakki'nin kurucularının ve genç subayların yenilik adına giriştikleri tutumlarından elbette etkilendiğini; ama her ne olursa olsun onlardan bir adım önde olmayı başardığını vurgulamak ister. Geniş kapsamlı bir batılılık anlayışını geliştirmedeki tutumu, mesleki görevlerin dışında kültürel bir boyut üzerinden gerçekleşmiştir. Bu anlamda batılılık sadece bir devlet formu değil; aynı zamanda kültürel bir bütünlüğü yaratan bir durum arz etmektedir. Şerif Mardin o dönemin içindeki birçok kimsenin yenilik, değişim ya da reform gibi kavramları ön plana çıkarırken, atılacak somut adımlara karşı yaklaşımlarının daima kısmî düzeyde kaldığını vurgulama ihtiyacı hisseder. Böylece yalnızca Atatürk'ün bir bütünden esinlenerek her alanı kuşatan bir anlayışı devrimsel olarak başaran tek kişi olduğunu dikkatlerimizi çeker (Mardin, 2016: 257-258).

*Türkiyede Siyaset ve Toplum*'un son üst başlığı olarak göreceğimiz *Tanzimat*, 19. yüzyılın önemli karakterlerinden ikisi olarak anılacak olan Ali ve Fuat paşaların yenileşme hareketine önemli katkılarıyla başlar.

Bu dönemdeki Osmanlı'yı değerlendiren Mardin, çökmenin eşiğine gelmiş bir imparatorluğun Abdülmecid dönemindeki israfın, bunu düzeltmeye çalışacak olan Abdülaziz'in tam tersine devlet borçlarını daha da artırdığını söylemektedir.

Ali Paşa işte tam da bu noktada, önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Var olan şahsiyetinin otoriter mizacı dolayısıyla yeniliği, Fransızca bilmek ya da Saint Barbe kolejinde okumak gibi algılamaz. Yenilik Ali Paşa için her yönüyle bütün İmparatorluğu kurtaracak bir çözüm stratejisi üstüne kuruludur (Mardin, 2016: 272).

Bir diğer başlığımız içinde yer alan *Yeni Osmanlılar* batılılaşma serüvenimiz ekseriyetle Mardin'in en ilgi çekici hareket olarak gördüğü oluşumdur. Bu hareket *Jön Türk* oluşumunun bir nesil önce önderliğini yapmıştır. Mardin'e göre amaçlarının ana hedefi konusunda, ciddi bir araştırma olmadığı gibi bu kitapta bahsi geçen konulardaki düşünceleri hakkında esaslı bilgilere de sahip değiliz.

## **Siyasal ve Sosyal Bilimler (1990)**

*Siyasal ve Sosyal Bilimler* Mardin'in ikinci makaleler kitabıdır. Kitabın dört bölümden oluştuğu söylenebilir. Siyasal ve Sosyal Bilimler başlığı altında dört makale yer alır. İktisadî Kültür üst başlığı altında bir, Bağımsız Makaleler üst başlığı altında sekiz, Kitap Tanıtımı üst başlığıyla da beş makale bulunur.

Bir toplumu derinlemesine analiz edebilmek için o toplumun sahip olduğu sosyal dini ve kültürel dinamikleri hesaba katarak hareket etmek, herkes tarafından kabul gören bir gerçektir. *Siyasal ve Sosyal Bilimleri* ön plana çıkaran kitabın amaç edindiği nokta bu çerçevede düşünülebilir.

Şerif Mardin, ilk olarak milliyetçilik kavramı çevresinde, özellikle davranışsal siyasal bilimlerin ortaya koyduğu metodun milliyetçiliğin bir ideoloji olarak görülüp, daha etraflıca anlaşılmasına katkı sağlamaya yönelik bir uğraş içinde görülebilir.

Modernist milliyetçiliğin, toplumu; hedeflenen uygarlık seviyesine getirme amacı güttüğü ve Atatürk'ün liderlik ettiği bu akımın hem iktisadi hem de bilimsel düşüncenin önünü açmak gibi hedefleri vardı. Mardin burada Atatürk'ün düşünceye kattığı manevi kuvvet lafzını, dinden ayrı bir değer olarak gördüğünün üzerinde durmaktadır.

Mardin ikinci bir milliyetçilik tipi olarak, geleneksel milliyetçilik denilen bir milliyetçilik anlayışından bahseder; modernist olarak tanımlanan milliyetçiliğe kıyasla bu tip milliyetçiliğin milliyetçi ruh ve kültürel bilince daha fazla önem verdiğini ifade eder.

Milliyetçiliğin iktisadi boyutuna önem veren modernist milliyetçiliğe Atatürk örnek gösterilirken geleneksel milliyetçiliğe Ziya Gökalp örnek olarak verilir (Mardin, 2016: 12).

Soyut kavramları sembolleştirmenin zorluğu konusunda yaşanan durumu bir açmaz olarak değerlendiren Mardin, özellikle 1933 ve 1948 yıllarını işaret ederek CHP'li seçkinlerin Avrupaî kavramlara oldukça yabancı olduğunun altı çizer. Sözelimi *işçi* kelimesi 15 yıl zarfında sadece üç kere kullanılmıştır. Mardin bu durumu bir sorun olarak değerlendirir ve eleştirir. Zira aynı tutum demokrasi, devletçilik ve Kemalizm kelimeleri için de geçerlidir (Mardin, 2016: 15).

Mardin, CHP'nin ideolojik dilini basit bulur ve yenilik anlamında çok fazla şey katmış bir partinin git gide renklilikten uzak olmaya başladığına dikkatlerimizi çeker.

Sembol frekansında gerçekleşen farklılıklar konusunda ise ülke problemlerinin önem kazandığı zamanlarda pragmatik yönü ağır basan kavramlar daha çok kullanılmıştır. Mardin, dünyada 1935- 39 yılları arasında sert rejimlerin başarı kazanmasını CHP üzerinden yorumlar. Mardin'e göre CHP, bu tutumu daha sonra değiştirmiştir; Pool'un tanımına göre doğrudan içinde ideoloji barındıran kavram ve kelimelerin kullanımı zaman içinde azalmıştır (Mardin, 2016: 17).

Önemli makalelerden sayılabilecek *Freud ve Sosyal İlimler*, Freud'un; insanın karakter ve ruhunun derinliklerine inen çalışmaları hakkında, bir değerlendirme sunar. Mardin'e göre Freud'un insan karakteri analizine karşı yükselen muhalif sesler, ilk bilim çevreleri tarafından gelmiştir. Freud'un özellikle cinsiyet üzerine kurguladığı tezler, gerçek manada yeterince anlaşılmamıştır.

Ayrıca Mardin her zaman gözden kaçan bir mesele üzerinde durmak adına cinsiyetin önemini bu noktadan hareket ederek açıklamaya çalışan Freud'un insan davranışları konusunda olduğu gibi cinsiyet davranışlarının ruh hastalıklarını çözüme kullanılabileceğini söyler (Mardin, 2016: 27).

Freud'un aslında ortaya attığı her yeni fikir, Batı kültürünün temelini oluşturan her şeyi anlama ve var olan bu her şeyi açıklama çabasına bir örnektir.

Mardin, insan ruhunun derinliklerinde yatan karanlık bir taraf bulunduğunu Freud'un ağzından söylerken; bu derinlikte tabakalaşmış vaziyette kendini belli eden; her şey üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan insan libidosuna, sosyolojik açıdan vurgu yapmaktadır.

Mardin bir bağlam yaratma çabasıyla yine Freud tarafından ele alınan insan ruhunun, yekpare olmayışını bu karakter bölümlerinden bir tabaka halinde yer alan ruhun, hem kendisiyle hem de bulunduğu çevreyle savaş halinde olduğunu anlatma yolunu tercih eder. (Mardin, 2016: 28)

*Tartışma: "Siyasal Bilimlerde Araştırmaların Gelişmesi" Konferansında Tebliğ Eleştirisi* başlıklı makalede siyasal bilimler bağlamında Karpat'a yer veren ve özellikle Türkiye'de siyasal bilimlerin geliştirilmesi hedefiyle görüş bildiren

Mardin, Karpat'ın çalışmasını maddeler halinde sıralar. Mardin, öncelikle siyasal bilimlerin neden-sonuç ilişkisi içinde ortaya çıkış süreci ve gelişimini kronolojik sıraya göre vermektedir.

Şerif Mardin, siyasal bilimin konusu, etki alanı ve nesnel tutumda yaşanan sıkıntılar konusunda Karpat'tan yararlanır. Bu maddeler içinden önemli gördüklerini masaya yatıran Mardin, mesele hakkındaki görüşlerini dile getirmektedir.

Karpat'ın siyasal bilimlerin şekillenmesini bir zaman süreci içinde ele almasından, ikinci olarak zaman mefhumu, bir kenarda bırakılarak sosyal yapıyla siyasal bilimimin birkaç türü arasındaki ilişkiler anlatılmaktadır.

*Siyasal İlimler – Sosyal İlimler* makalesiyle siyasî ve sosyal ilimler çerçevesinde, yine Amerikan üniversitelerinde, ikinci dünya savaşı sonrasında; siyasal bilimlerin sadece kurumsal olarak çalışan bir bilim dalı olduğunu görüyoruz. Alanı cumhurbaşkanı yetkileri, federal sistem yapısı, anayasa mahkemesinin çalışma şekli ve partilerin demokrasideki yeri gibi konulardan oluşuyordu.

Mardin, özellikle 1950'den sonra Amerikan siyasi ilimlerinin dışında yer alan ilimlerden bu alan için faydalandığını anlatmaktadır. Sosyal psikoloji, antropoloji, sosyoloji, istatistik ve matematik bunlardan birkaçıdır. 1963'ten sonra ise siyasi ilimler sahasının sınırlarını bulmak, imkânsız hale gelmiştir.

Mardin'e göre sosyal ilimlerin yanında siyasi ilimlerin, bugün istatistik mezunlar vermesiyle istatistik, önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır. Sadece istatistik değil; matematikçi kişilerin istihdamı, bugün bile çok önemli bir yere sahiptir (Mardin 2016: 47).

Mardin Türkiye'de kurulacak yeni üniversitelerin bu çerçeveye göz önünde tutularak tarih alanının da hesaba katılmak koşuluyla daha sistemli hale getirilmesi gerekliliğine inanır. Burada tarih ve sosyoloji ikilisi arasında tarihsel sosyoloji alanına da göndermede bulunmaktadır.

Siyasal ve sosyal ilimlerin, iktisadi düşüncenin planlanıp hayata geçirilmesi amacına uygun olarak, meselenin iktisadi durumla olan bağlantısını kurmaya çalışan Mardin'in, Türkiye'de *İktisadi Düşüncenin Gelişmesi* adını taşıyan makalesinden biraz bahsetmek istiyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşe başladığı dönemle, bu çöküşün kaynağının iktisadi olduğunun anlaşılması aynı zaman süreci içinde olmuştur. İktisadi alandaki sıkıntının giderilmek adına eskiyi canlandırma yoluna girilmesi Mardin'e göre, Osmanlı düşünürlerinin henüz tam anlamıyla meselenin özünü kavramaktan uzak çözümler aradıklarını göstermektedir.

Osmanlı'daki tımar sisteminin iflas etmesiyle 11. yüzyıldan başlayarak, Avrupa'da da benzer bir durum olan toprak sisteminin bozulması arasında Mardin'in kurmuş olduğu bağlantı, tarihsel sosyolojik perspektif açısından da önemli görülebilir.

Mardin'e göre toprak sistemindeki bozulmanın çaresi, Avrupa feodalleri tarafından rasyonel bir çiftlik idaresine dönüşmüş olsa da Osmanlı'da bu sorunun çözümü gerçek anlamda bulunamamıştır (Mardin, 2016: 53).

Mardin'e göre Osmanlı'da verimli bir işletme sisteminin ortaya çıkmasını engelleyen toprak mülkiyetinin devlete ait olması, henüz ispat edilmemiş olsa da önemli bir faktör olarak değerlendirmelidir.

Mardin; Avrupa'nın toprağa bağlı kalma ilkesini terk etmesini, özellikle Orta çağın sonlarına doğru gerçek anlamdaki canlılığın kaynağı olarak ticaretin artışına ve şehirlerin bu ticari yapılanmalar içinde daha fazla önem kazanmasına bağlamaktadır.

Osmanlı iktisadi tutumundaki kısırlık uzun süre devam etmiştir. Ama buna rağmen devlet adamları tarafından sorunun çözümü için ortaya atılan düşünceler, oldukça akim kalmıştır. Mardin'in işaret ettiği diğer bir nokta da Osmanlı'nın dış ticaretidir; Halil İncılık'ın ifadesiyle "Osmanlı hiçbir zaman dış ticaretini gelişmiş bir düzeye getirememiştir." (Mardin, 2016: 55)

Mardin'e göre Osmanlı devlet adamları ve düşünürleri sadece Adam Smith ve Ricardo'dan değil, Hariciye Nazırı Palmerston'dan da etkilenmişlerdir.

Mardin, Batı liberalizminde İslamî esaslara aykırı bir unsur bulmanın zor olduğunu, hatta ilginçtir, bazı kaynaklarda liberalizmi savunacak fikirlerin yer aldığını ifade eder (Mardin, 2016: 65).



Osmanlı, iktisadî anlamda kendi işine yarayacak kaynakları elde etmeye başladıkça; önce devlet adamlarında, sonra düşünürler arasında bu yeni fikirlere karşı bir kamuoyu yaratılmıştır.

Bu anlamda Türkiye'ye batılı düşüncelerin girmesini sağlayan kitaplarda özellikle Türklere çalışma sevgisini aşlamak, israfı önlemek, organize faaliyetleri sevdirmek gibi temalar işlenmiştir. Ayrıca Mardin'in diğer kitaplarında da üzerinde durduğu, insanın kendi kaderini tayin etme hakkı olduğu fikrini de işlenen konular arasında yer almıştır.

Yeni Osmanlıların iktisadî anlamdaki fikirleri, iki başlık altında toplanabilir: Bir, kendilerinden önce gelen düşünür ve devlet adamlarını iktisat alanında yetersiz bulmaları ve iktisada bilhassa önem vermeleri; iki, Osmanlı'nın sonu gelmeyen borçlanmalarla kendini kalkındırarak duruma asla gelememesi.

Mardin, buradan hareketle Yeni Osmanlıların memleketi kalkındırabilecek bir sosyal seferberlik oluşturma amacı taşımalarını ve aynı zamanda dağılmış sosyal kuvvetleri birleştirmenin gerekliliğini dile getirmelerini önemli bulmaktadır. Bir diğer nokta, Yeni Osmanlılar müdahaleciliği esas kabul ediyorlardı Mardin' göre. Sanayii üzerine düşüncelerini de Fethi Ahmet Paşa'ya bağlıyorlardı (Mardin, 2016: 83).

Yeni Osmanlılar, özellikle 1877'ye kadar iktisadi kalkınmayı savunmuşlardır. Namık Kemal'in kaleme aldığı yazılarda, milliyetçi iktisat görüşüne dair argümanlar bulmak pekâlâ mümkündür.

Ahmet Mithat Efendi'nin kaleme aldığı *Ekonomi Politik*'te, iktisat kitaplarının olduğu gibi çevrilerek uygulamaya alınmasının oldukça yanlış olduğu vurgulanır. Bunu nedeni, iktisadın geniş bir alan olması değildir; iktisat milletten millete pratik farklılıklar arz eder. Mithat Efendi bu görüşün sıkı bir savunuculuğunu yapmıştır (Mardin, 2016: 89).

Netice itibarıyla Mardin, *biz bize benzeriz* deyiminde Türkiye'nin hakiki kaderinin yatmakta olduğu üzerinde duruyor. Bu aynı zamanda sosyolojik bir temel üstünde yükseldiğimizi gösterir. Osmanlı sadece iktisadi değil; her alanda savaş vermek zorunda bırakılmış bir İmparatorluktu. Mardin'in gazaya yönelmiş bir cemiyetten kastı da budur. Osmanlı düşmüş olduğu bu durumdan kendini kurtarmanın çarelerini ararken, kim olduğunu da asla unutmadan bu işi yürütmek istiyordu.

Ama Mardin'e göre Avrupa ekonomisinden oldukça geride olan Osmanlı, iktisadını kendi kendine benzeme modeline göre kurmayı asla başaramadı.

Son olarak Şerif Mardin'in Siyasal ve Sosyal Bilimler kitabının Bağımsız Makaleler bölümüyle ilgili olarak da birkaç şey söylemek istiyoruz. Bu sebeple Max Weber ve Arnold Toynbee üzerinde durmayı uygun bulduk.

*Max Weber Üzerine* başlıklı makalede Max Weber (1864-1920) sosyoloji alanında bir zirve olarak görülmektedir. Bu ünün özellikle Amerika'da 1950'den sonra olduğunu söylemek gerekiyor. Weber'in sosyolojinin temel ilkeleri arasına giren modern örgütler, siyasal güç ve dinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi onun önemli çalışmaları arasındadır.

Mardin, Weber'in Türkiye'de tanınma biçimine değinirken, onun idealist olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Bu görüşü kabul etmenin imkânsızlığına değinen Mardin, idealizmden kastın Weber'in felsefi temelinin Kant ve Kantçılara dayandırılması ise, bu o zaman bir anlamda kabul edilebilirdir (Mardin, 2016: 120).

Hatta Mardin'e göre Weber anti idealist olarak bile görülebilir. Hegel ve Marx gibi tümcü toplum bilim imajlarına karşı koyması ve bu tarz imajları reddetmesi bunun bir işareti sayılabilir.

Mardin belki Weber'de olduğu düşünülen idealizmin, başka bir açıdan bakıldığında onun değerler kavramına verdiği önemden kaynaklandığı düşünülebileceğini söylemektedir. Zira Weber'den önce Almanya'da öne çıkan yöntem, sosyolojik açıdan tarihsel yöntemdi.

Weber'in sosyoloji alanına kattığı düşünülen toplumsal analiz metodu, oldukça önemlidir. Sosyoloji bilimine yapılan katkılara bakıldığında kapitalizm sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, örgüt sosyolojisi ve din sosyolojisi çalışmaları dikkate değer çok önemli çalışmalardır. Ayrıca Weber, rasyonelliğin gittikçe her şeye hâkim olmaya başladığı bir dönemde, Nietzsche'nin düşüncelerine şapka çıkarmıştır (Mardin, 2016: 123).

*Arnold Toynbee* başlığı altında Toynbee; insanlığın, bütün tarihini kapsayacak bir anlam arayışı içinde olduğu ifade edilir. Mardin içinse Toynbee'nin önemli sayılan yaklaşımı, kendi uygarlıkları konusunda gelecek kaygısı taşıyan,

yaşadıkları hayata tarih noktasında bir anlam vermeye çalışan topluluğa, özellikle Marksizm çevresinde bulunan okuryazar kitleye bir bilimsel harita sağlamasıdır. Tarihin bölünmez bir parçası olarak düşünülmesi gereken şey, uygarlıkların tarihçesidir. Yine, tarihin anlamını ortaya çıkaran, gerçek manasıyla yükselen ve alçalan bir uygarlıklar silsilesi arasındaki ilişkilerdir.

Mardin'e göre özellikle İngiliz üniversitelerinde 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında etkili olan düşünce akımlarıyla yetişen bir batılı düşünürün, tarihsel konular üzerine çalışırken, dini de hesaba katması beklenirdi. Ancak Toynbee uygarlıklar değerlendirmesinde, bu uygarlıkların inanç içeriği üzerinde dururken, Osmanlıların bilime katkılarını bir devlet teknolojisi olarak değerlendirmiştir (Mardin, 2016: 128).

Toynbee'ye göre İslam, Hıristiyanlığa oranla daha evrensel içeriklere sahiptir; Hıristiyanlık'ta her zaman ön planda olan ruhbanlık, İslam'da yoktur. Bu nedenle devletin din üzerindeki etkisi daha baskındır (Mardin, 2016: 128).

Toynbee'ye göre Türklerin uygarlığa katkıları pek azdır. Bununla birlikte Mardin, özellikle Türk devlet yönetim biçimi konusunda Toynbee'nin yapmış olduğu eleştirilerin, onun Türklerin devlet yönetimi bakımından elde ettiği başarılarla, hiç hayranlık duymadığı anlamına gelmediğinin altını çizer (Mardin, 2016: 129).

### **Türkiye'de Din ve Siyaset (1991)**

*Türkiye'de Din ve Siyaset* yirmi makaleden oluşur. *Osmanlı Modernleşmesinden Kemalizm'e Din, Ulus-Devlet: Din ve Siyaset* ile *Aydınlar* makaleleri üst başlıkları teşkil ediyor ve kitabı adeta üç ana bölüme ayırıyor.

Din, medeniyetlerin kurulması ve yıkılmasında hem olumlu hem de olumsuz önemli bir faktördür. Din kendine taraf olacak bir kitle yaratır ya da bir milletin sosyal ve siyasî dinamiklerini harekete geçiren sistematik bir güç olarak ortaya çıkar. Mardin'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarından Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasına, oradan 1950'ye sonrasına uzanan dinle bağlantılı çizgiyi *Türkiye'de Din ve Siyaset*'te toplanan makalelerle takip etmeye çalıştığı söylenebilir. Biz de bu çizgiyi Osmanlı modernleşmesinden başlatarak Cumhuriyet'in gençlik yıllarına kadar belli makalelere değinerek devam ettirelim.

*İslamcılık: Tanzimat Dönemi*'nde İslamcılığın yapısal özelliklerinin 19. yüzyıl ortalarına doğru fidelendiği ileri sürülür. Hem Osmanlı'da hem de Osmanlı topraklarının uzağında sayılabilecek bir yer olan Hindistan'da hayat bulan bu oluşum, neticede merkezi anlamda istikametini Batı'ya, yani Osmanlı Devleti'ne doğru kaydırmıştır.

Mardin, İslamcılığın kavramsal anlamda iki eksen üzerinde oluştuğunu söyler: Birincisi okumuş kesim ve aydınların düşüncelerinde yerini bulan ve yeni bir dünya görüşü oluşturma amacı güden grupların ortaya koyduğu idealist sayılabilecek yaklaşımlardır. Diğer ise geniş kitleler tarafından derinlemesine olmasa da İslamî nizam tanımında yoğunlaşan çabalardır.

Mardin'e göre İslam'ın tarihsel seyir ve pozisyonu tatmin edici üzerine araştırmalar yapılmamıştır. Vaki bu inanç, hangi zamanlarda, ne gibi bir değişim ve dönüşüme uğramıştır? Bu sorulara net yanıtlar bulmak zordur; ama bu değişimin merhalelerine dair bazı ipuçları yakalamak mümkündür.

Yaklaşımını iki madde üzerinde belirginleştiren Mardin, iptida dini bir üstyapı olarak düşünmek yerine, temel şekillendirici bir unsur olarak tanımlamamız gerektiğine dikkat çeker. İkinci olarak İslam'da reform hareketlerinin daimî olarak 17. yüzyıldan başlamak koşuluyla gerçekleştiğini söyler ve bu minvalde İslamcılık kavramının izlerini takip etmenin zor olmayacağını vurgular.

Burada İslamcılık bağlamında Cemalettin Afgâni ve Muhammed Abduh'un önemli bir yere sahip olduğunu söylememiz gerekiyor. Afgâni; 1870'te Darülfün'un açılmasına öncelik edecek konuşmalar yapmış; ama fen ilimlerini dinden daha muteber tuttuğu iddiaları yüzünden üniversite kapanmış; ama birçok bakımından Osmanlı'da yeni sayılabilecek bir algı oluşturmayı başarmıştır.

Avrupa'da ise Afgâni, Muhammed Abduh'la birlikte bir yenilik hareketi sayılabilecek çalışmalar yapmış; *el- Urvetu'l- Vuska* adında Arapça bir dergi çıkarmaya başlamışlardır.

Mardin, Afgâni düşüncelerini Avrupa kuşkuculuğuna benzer bir tutum içinde oluşturmuştur; bu nedenle yenilikle kastettiği şeyi tam anlamıyla ortaya koyamamıştır. Mardin'e göre Afgâni'nin düşüncesinde net ve açık olan şey İslam'ın bilime karşı olmadığı, hatta bilim ve felsefeyi destekliği görüşüdür (Mardin, 2017: 13).

Yukarıdaki bahsi geçen olguyu yeni İslamcılık olarak tanımladığımız düşünülürse; 1860'tan başlayarak imparatorluk merkezinde gelişen yeni eğilimler noktasında meseleyi ele almamız gerekir. Kaldı ki Mardin'e göre; Tanzimatçıların gittikçe artan Batı ilgisinin eleştirilmeye başlandığı bir ortamdan söz etmemiz daha doğrudur.

Tam burada Batılılık yerine İslamî bir yapı kurmak isteyen kişilerin bazı gruplar oluşturmaya çalıştıkları gözlemlenir. Özellikle *Basiret* gazetesi sahibi Ali Efendi'yi İslamcılığı destekler pozisyonda düşünebiliriz.

Daha sonra II. Abdülhamit için İslamcılık düşüncesinin önemli olmaya başladığını, bu düşünceyi hem kendi teb'asını birleştirmek hem de Müslümanlar için emperyalizme karşı bir birlik oluşturabilmek için ön plana çıkardığını görüyoruz.

1908'de ise Jön Türklerin 1876 Anayasa'sının yeniden yürürlüğe girmesini sağlamasıyla ortaya çıkan serbestlik, İslamcı yeniliği desteleyen dergilerin çoğalmasını sağlamıştır. Burada Cemalettin Afgâni düşüncesini destekleyen Muhammed Abduh'un girişimlerini görmekteyiz. Mardin'e göre Abduh'un düşüncesinin İslam devletlerini Avrupa'ya benzer bir rönesans çizgisine sokmak hayali taşıdığı söylenebilir (Mardin 2017: 15).

Mehmet Akif gibi önemli Osmanlı düşünürleri bu tarz düşüncelerden etkilenmiş olsa da Mardin'in tespitine göre ortada yadsınamaz bir gerçek söz konusudur: Mehmet Akif, Osmanlı merkezli milliyetçi duygular beslemektedir ve bir kısım İslamcılar da Osmanlı'nın çok uluslu yapısının korunarak, İslam birliğinin bunun üzerine kurulma düşüncesine sahiptir (Mardin 2017: 17).

Jön Türkler, iktidarı kendi ellerine aldıklarında daha önce eleştirdikleri noktalardan kendileri de eleştirilmeye başladılar. İslam'a sözde verdikleri değer, yasal ve pratik açıdan bir karşılık bulmamıştır. İslam'ı bir ideolojik eylem mahiyetinde anlayan Jön Türkler, daha sonra bu ideolojik durumun ihmal edilmemesi gerektiğine inanmaya başladılar. Mardin, İslam'ın birleştirici tavrını çok önceden anlayan Afgâni'yi burada, Jön Türklere örnek olarak vermektedir.

Meseleye başka bir açıdan bakıldığında ideolojik bir çerçeve içinde görülen İslam anlayışının Allah'a teslim olma bilinci zayıflamaya başlamıştır. İslam bu anlamda

dünyayı yorumlama değil; var olan dünyaya entegre olma amacına hizmet eder hale getirilmiştir.

Mardin'e göre İttihat ve Terakki'nin din konusundaki tavrı daha çok Ziya Gökalp'in öncülük ettiği *İslam Mecmuası*'nda görülür. Ziya Gökalp'in yaklaşımı biraz hadis ehlinin dünya görüşünü andıran vaziyettedir. Mardin, Ziya Gökalp'in din anlayışının iki ayrı eksen üzerinde oluştuğunu, bunların da Kur'an ve Sünnet olduğunu söyler (Mardin 2017: 19).

Ziya Gökalp'in İslam'daki yenicilik fikri daha çok İslamî kurumları kapsayan bir anlam içermektedir. Yusuf Akçura'nın dile getirdiği gibi aslında istenen Doğu-Batı sentezi, Rusya'daki Tatarların medreselerinde başarılı bir şekilde uygulamaya konmuştur; Tanzimat'sa bunu başaramamıştır (Mardin: 2017: 21)

Bir diğer makale *İslamcılık: Cumhuriyet Dönemi*'dir. İslamcılığın kavramsal olarak belli belirsiz bazı hareket biçimleri gösterdiğini biliyoruz. Fakat Mardin'e göre özellikle 19. yüzyıldan itibaren daha bilinçli bir yapı oluşturmaya çalışmıştır; bunu da aslına bakılırsa sadece bir akım olarak görmek yanlıştır.

İslamcılığın Türkiye'de ortaya çıkışını 19. yüzyılın sonu olarak görmek gerekir. II. Abdülhamit tarafından önemli görülmeye başlanan akım çerçevesinde konuşan Zafer Tunaya, İmparatorluğun gerilemesini Müslümanların ataletine bağlamaktadır.

İslamcıların bu dönemlerde önemli bir tavır olarak görülecek düşüncelerinden birini söylemek gerekiyorsa bu da hükümdara körü körüne bağlılığın kabul edilemez olduğudur. Kardeşlik esnasından yola çıkan bu düşünce, sınıfsal bir ayırım yaratmak yerine aslında eşitlik ilkesine de vurgu yapar. Diğer taraftan, İslamcılarının düşüncesinde Kanun-i Esâsi ve bütün diğer yasaların üstünde her zaman bir Allah yasasının olduğu asla unutulmamalıdır. Bu bakımdan Kanun-i Esâsi'nin oldukça eksik ve bazı konularda sakat bir tutum içinde olduğu şiddetle savunulmuştur.

Mardin'e göre İslamcılar, Batılılık yolunda bir hayli mesafe katedildiğini düşünerek Batı'nın tekniğinin ancak İslam'ın kültürü saklı tutularak alınması gerektiğini savunmuşlardır. Said Halim, M. Şemsettin ve Ömer Rıza sayılabilir bu kişilere örnek teşkil edebilir (Mardin, 2017: 26).

Diğer taraftan bağımsızlık savaşının manevî/İslamî bir dayanağı da vardır. Halk tabakalarına daha yakın bulunan kurum ve grupların örgütlenme konusunda ciddi yardımları olduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Buna bağlı olarak Mardin, özellikle istilaya karşı din adamlarının halkı yönlendirme gibi bir misyon üstlendiklerini ifade eder (Mardin, 2017: 28).

Bu örgütlenme biçimini 1945'ten sonrasına bağlamaya çalışan Mardin, dini akımların bu yıllardan sonra canlanmasına hortlama diyenleri de eleştirmektedir.

Başka bir konu ise Mardin'e göre dinin kendini 1945'ten sonra sürdürme biçimini, üç başlık altında toplanmasıdır: Birincisi, kültür muhafazakârlığı, ikincisi, tarikatlar ve son olarak da dini modern bir algı içine oturtup onu canlandırmak isteyen gruplardır (Mardin, 2017: 28).

Meselenin kültür boyutu dikkate alındığında bazı aydın grupları, Cumhuriyet'in ideal bir şekilde formüle ettiği laiklik ve Batıcılık kavramlarını, aşırı uçlarda tanımlayıp bu şekilde uygulamaya alınmasını eleştirmiş; ama bazı noktalarda buna destek oluşturmuşlardır. Rejim olarak desteklenen Cumhuriyet'in, kültür politikalarına bu gruplar destekçi olmamışlardır. Mardin'e göre aydınlar bu tutumu apaçık dile getirmeseler de aydın kesimin konuşma ve yazılarında bu durum belirgin olarak ortaya çıkar.

Osmanlı'da milli bir varlık kazanma konusunda geçmiş bilinmeden bir kültür politikası gütmenin zor olacağını Yahya Kemal ve Fuat Köprülü'de görmek mümkündür. Mardin'e göre doğrudan bir din temsilcisi olmayan bu aydınlar için dinin; toplumu kuşatan ve halka ahlakî bir temel kazandıran yönü çok büyük bir sosyal araç vazifesi görmektedir (Mardin, 2017: 29).

Mardin, diğer bir açıdan tarikatlara dikkat çeker. Millî Mücadele için Nakşibendî şeyhlerinden Ata Efendi, Özbekler Tekkesi'ni etkili bir şekilde kullanmıştır. Mardin, dini birlik söz konusu olduğunda etkin konuma geçen tarikatlara örnek olarak Nakşibendileri gösterir. Bununla birlikte Cumhuriyet'in ilk yıllarında *Şeyh Said İsyanı* ve *Menemen Olayı*'nın Nakşibendileri zor durumda bırakmıştır.

II. Meşrutiyet düşüncelerinden etkilenen Nakşibendilikte etkin bir durumda bulunan Said Nursi de Nurculuk hareketiyle Abdülhamit ve İttihatçıların Panislamist politikalarına destek vermiştir.

Cumhuriyet devri düşünöldüğünde önemli akımların başında sayılabilecek bir diğér oluşum, entelektüel tasavvufçuluktur. Bu eğilimlerin başında İsmail Fenni Ertuğrul ve Kenan Rıfâi gibi isimler sayılabilir. Bu akımın daha çok halkın manevi dünyalarını inşa etmeyle uğraştığı düşünölürse İslâmcılık hareketinin bütünüyle içinde görmemek gerekir.

Diğér taraftan şeriatla mistisizmin sentezini yapmaya çalıştığı görölen, Mardin tarafından ilginç bir oluşum olarak anlamını bulan toplumsal bir girişimi de Nurettin Topçu'nun (1908-1974) *Hareket* dergisinde görmek mümkündür. Milliyetçi bir tutumu olan *Hareket*; Türkiye'ye Cumhuriyet döneminde giren kültür ilkelerini yabancı olarak görmüş, dine bu çerçevede önem verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Mardin, 2017: 32).

*Türkiye'de Din ve Laiklik* başlıklı makale modernleşme aşamalarına karşı dinin tutumu ve laikliğin dine karşı tavrı konusunda önemli görölebilir. Sosyal ilimlerde doğruluğun kesin olmayacağı ilkesinden yola çıkan Mardin, sosyal düşüncelerin önceden düşünölmüş olmadığını ifade eder. Sosyal alanda yenilik yapan kişilerin ortaya attığı düşünceler, kurumsal ve entelektüel miras içinde düşünölmelidir. Mardin'e göre, Mustafa Kemal'in gerçekleştirmeye çalıştığı yenilik ve reformlar, bu anlamda düşünölürse beslendiği kaynaklar daha iyi anlaşılmiş olacaktır. Özellikle laiklik ve sekularizm, ana hatlarıyla bu şekilde oluşturulmuştur.

Mardin'e göre Osmanlıların kurumsal başarısı 14. ve 16. yüzyıl arasında zirveye çıkmıştır. Ortadoğu imparatorluklarının yaşadığı ve kısmî olarak çözüme kavuşturdukları birçok problemle karşı karşıya gelen Osmanlı, birçok etnik grup ve dinî cemaatten oluşan bu coğrafyada hem hâkimiyeti sağlamanın, hem de bürokratik bir güç yaratmanın oldukça zor olduğunu biliyordu. Bütün bu oluşumları imparatorluğa bağı hale getirmek, Mardin'in deyişiyile, Osmanlı'nın en büyük amacı olmuştur.

Osmanlılar hanedana bağı olan, bazen de devleti hanedanın üstünde tutan askeri bir sınıf ve devlet adamı yetiştirmiştir. Etkin bir vergi toplama sistemiyle bütünleşen bu yapı Osmanlı'nın en uzak bölgelerde bile nüfuzunu sağlamıştır.

Mardin'e göre 16. yüzyılda Mekke ve Medine'nin imparatorluğa katılmasıyla birlikte hilafeti eline alan Osmanlı, İslam coğrafyalarında etkin bir söz sahipliği



elde edeceğini düşünüyordu (Mardin, 2017: 38). Bürokratik sistem ve dini çevre düşünüldüğünde Osmanlı hem İslamî hem de bürokratik bir devletti. (Mardin 2017: 39)

Osmanlı'nın gerilemesini onu güçlü kılan bu unsurların zayıflamasına bağlamak, Mardin için olağan görülmesi gereken bir sonuçtur. Bürokratlar ve ulemâ arasında cereyan eden görüş farklılıkları, birbirinden ayrı iki yol izlemeye başlayan güçleri, nihayetinde bir çatışmanın içine çekmişti. Gerileme süreci başladığında ulema bunu dini duyarlılığın yitirilmesine bağlarken; bürokratlarsa bu durumu imparatorluğun devlet mekanizmasındaki bozukluklarına bağlıyorlardı.

İmparatorluğun çöküşünü durdurmak için laik bir tutum sergileyen bürokrasi ve askerî memurlar, yeni bir vergi sistemi geliştirmeyi düşündüler. Bu reformlar bir kısım ulema tarafından desteklenmiştir. Yüksek rütbeli ulemayla bu konuda iş birliği yapılmış olsa da fikir birliğini sağlamak, bürokratlar tarafından pek mümkün görünmüyordu. Bununla birlikte laikleşmeyle başlayan bürokratik tutum, gerçek gücünü 19. yüzyılın başlarında göstermeye başlamıştır. Mardin'e göre laikliğin iktisadi anlamda despotik bir tarafı vardı; ama ulemayla ilgili kısmı daha dramatikti. Başlangıçta destek verdikleri laik tutum güçlenince, ulema prestij ve mevki bakımından cılız ve etkisiz hale geliyordu. Böylece doğal akış itibariyle ulema, karar verme yetkisinin dışına itilmeye başlanıyordu.

Nitelik olarak Tanzimat'ın yeni sistemi laik bir düzen içinde kurulmuştu. Bu sistem, Bâb-ı Âlî bürosunda hazırlanan idarî, malî ve eğitim politikalarını içermektedir. Mardin'e göre, aşamalı olarak yürütülecek olan bu politikanın Max Weber ve Justice Holmes'ün yönetim anlayışı açısından doğru görülecek bir gelişme sayılabilir (Mardin, 2017: 43).

Umumî eğitim reformu da Batılı tarzda aynı yolu takip etmiştir. Mardin bu kurumsal laikleştirmenin Tanzimatçıların bir başarısı olduğunu özellikle vurgular (Mardin, 2017: 47).

Bir diğer gelişme eğitim alanında yaşanmıştır. Mardin'e göre saltanatının ilk yıllarında II. Abdülhamit'in eğitim konusunda elde ettiği başarılar, görmezden gelinemez. Bu konuda, 1880'li yılların başında yatılı kabul edilen askeri öğrenciler başı çekmektedir.

Diğer bir konu ise bu öğrencilere bilinçli bir şekilde İmparatorluğu kurtarma vazifesi verilmesidir. Birkaç kuşak düşünüldüğünde öğrenciler ile bürokratların fikirleri arasında önemli bir farkın olduğu açıktır. Eğitimlerinde yeni nesil daha çok coğrafya, modern tarih ve matematik bilmekle kalmıyor, öğrendiklerini yeni bir perspektif kazanmak için de kullanıyorlardı (Mardin, 2017: 55).

Geleneksel sistemde bilgiyi elde etmenin zor olduğu düşünülürse, sadece dinin dinamikleri ilk ve son anlamında belirginlik kazanabiliyordu. Diğer taraftan sürekli genişleyen yeni bilgi kaynaklarını (coğrafya, fizik, kimya, biyoloji) kullanıma yönelik teknik yaklaşımlar, sürekli değişiyordu. Osmanlı'da değişim algısı, bu şekilde başlamış oldu (Mardin, 2017: 56).

Makale laiklik, din ve modernleşme ekseninde Atatürk'ün laiklik ve din konusundaki bakış açısını da irdeliyor. Mardin'e göre Atatürk'ün millet ve Batı medeniyetine verdiği değer göz önüne alınırsa, dine karşı oldukça net bir tavır sergilediği daha iyi anlaşılacaktır. Onun kararlı tutumuyla dönemi arasında bir çelişki değil, uyum söz konusudur.

29 Ekim 1923'te Cumhuriyetin ilanı ve 3 Mart 1924'te art arda gelen önemli kanunları; hilâfetin kaldırılması, eğitimin tümünün devlet tekeline alınması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve medreselerin kapatılmasını takip etti. Din işleri ve vakıfların yönetimi artık başbakanlığa bağlı başkanlıklar tarafından yürütülecekti. 1924 Nisan'ında Şer'i Mahkemeler ortadan kaldırıldı. 1925'te tarikatlar yasaklandı ve 1926'da İsviçre medenî hukuku kabul edildi ve şeriatla ceza hukuku arasındaki bağ bu şekilde koparılmış oldu. 1928 yılında, İslâm'ı bir devlet dini olarak gören anayasa maddesi iptal edildi. Bunlar için öne sürülen gerekçe genellikle hep aynıydı: "Muasır medeniyetin icapları". Mustafa Kemal'in 1920'lerdeki konuşmalarının çoğunda bu görülebilir (Mardin, 2017: 64).

Atatürk'ün kavramsal anlamda en çok kullandığı kelime "istiklal"dir. Reform ne zaman siyasî anlamda bir etki yaratma işine girse Atatürk dini, bu çerçevenin daima dışında tutmaya çalışmıştır. Yaratılmak istenen kolektif kimlik, dini bakış açısından uzak tutulmuştur.

Mustafa Kemal'in, kişiyi topluluk normlarından kurtarma girişiminde karşımıza çıkan ilk tavrının Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924) olduğunu

söyleyebiliriz. Bu kanun, eğitimi ulemânın elinden almakla birlikte, ortak eğitim sistemiyle cinsiyet ayrımını ortadan kaldırmıştır.

Atatürk kadın ve erkeklerin aynı ortamda çalışmaları gerektiğini ifade eden konuşmaları gelişim açısından, bugün nasıl bir Cumhuriyeti miras aldığımızı da bize göstermektedir. Türkiye'nin mesleki kadrolarını dolduran kadınlar arzu edilen özgürlüklerine daha o zaman kavuşmaya başlamışlardır.

Atatürk, dinin hayat görüşünün dışında bir dünya görüşünü yaratmak için Batılılaşma hareketini sonuna kadar himaye etmiştir. Alfabe latinceleştirilmiş; Ankara'da opera, bale ve Batı çok sesli müziğinin öğretildiği bir konservatuvar açılmıştır. Ayrıca Batı tarzı resim yapan birkaç dergiye de hükümet tarafından destek verilmiştir.

Atatürk'ün ölümünden sonra, özellikle 1950'de, çok partili demokrasinin kurulmasının ardından, laikliğe karşı gruplara meydan okunmaya başlandı. Mardin'e göre laiklik, Osmanlı'dan itibaren bürokratik anlamda güçlendirilmiştir (Mardin, 2017: 75)

İslam'ın yönetsel anlamda canlanmasına elverişli olan potansiyeli demografiktir. Bu potansiyelin yabancı ideolojilerle bir sosyal savaş içine girdiğini, özellikle Marksizm'e karşı bir mücadele verdiğini görmekteyiz. Mardin, burada demografiden daha önemli olarak sosyal hareketliliğe dikkat çekmektedir. Bu hareketlilik, Türkiye'nin çok daha geniş bir kesimini kapsayan etki uyandırma konusunda bilhassa dikkate değerdir.

Ulus-devlet açısından ele alındığında, Türkiye'de din araştırmalarının genel olarak laiklik ve laikleşme konuları üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. Mardin'e göre teologlar, dindar insanlar, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve ideologlar kendi fikirlerini hep bu çerçevede kurmuşlardır. Mardin, laikliğin hala zamanımızın önemli siyaset konularından biri olduğuna vurgu yapmakta ve din araştırmalarındaki fakirliğin asıl sebebini olumsuz laiklik düşünlüğüne bağlamaktadır (Mardin, 2017: 81).

Mardin, yirmi beş yıllık laiklik algısına dikkat çekerken, diğer taraftan laiklik karşısında yer alanların koyu tavırlarını sürdürüyor olmalarına vurgu yapar. Mardin, bu koyu tavrı, anlayış fakirliğine bağlar. Ayrıca Cumhuriyetin sembolik

ifadelerinin halkın içine nüfuz edecek kadar şefkatli olmamasının da bu konuda etkisi büyüktür.

Şerif Mardin'in kapsamlı olarak incelediğini düşündüğümüz dinin, özellikle İslam dininin tarihi arka planını yansıtmaya çalıştığı *Modern Türkiye'de Din* başlıklı makalenin Tarihi Perspektif alt başlığı altında yazdıklarını, tarihsel sosyolojik açıdan da değerlendirmek mümkündür. Mardin burada, kurumsal mekanizmaların işleyişi ile din ilişkisi üzerinde durmaktadır.

Türklerin en eski dini Şamanizm'dir. Türkler arasında göçebe yaşam tarzı siyasî bir hava içinde gelişmiştir. Öncesindeyse birçok devletin kabile federasyonlarını oluşturmuşlardır. Türkler kitaba dayalı dinleri, babadan oğula geçen bir sistemle terkip etmişlerdir. İslam, özellikle Batı Asya'da Türk elitleri diyebileceğimiz bir zümre tarafından dikkatle incelenmiştir. İslam bu devletler için, ilahi mesajı dünyaya yayabilecek evrensel bir bayrak olmaya müsaittir ve merkezî devletlere stratejik bir güç verebilir. Mardin'e göre İslam ile Türkler arasında sosyolojik bir benzerlik söz konusudur.

Şamanlar, devlet tarafından görevlendirilen insanlar değildi. Sadece bu dünya ile öteki alem arasında iletişim kurabilen kimseler olarak önem kazanıyorlardı. Bu onları tanrının huzuruna çıkabilen insanlar olmaları hasebiyle halk ve hükümdarlarca ciddiye alınmalarını sağlıyordu. Mardin'e göre Şamanlık, İslamiyet'e geçişle -gerek halk içinde gerek devlet- bir anda ortadan kalkmadı. Türk devletlerinin sistemleri gelişip değişti. Böylece Şamanlığın etkisi de gün geçtikçe azalmaya başladı (Mardin, 2017: 85-86).

Her ne kadar askerî kanat da hükümdarlar gibi İslam'ı benimsemiş olsa da kültürel alışkanlıkları; davranış biçimleri, sosyal hayatları, düzen ve anlayışları Şamanlıktan kurtulamamıştı. Mardin, hala, Şamanizm etkisi altında olan kimi grup ve kabileler olduğunu ve isyan hareketleriyle yeni devletlere ciddi problemler çıkarabildiklerini ifade etmektedir.

Sosyal isyanlar, önemli oranda ve genellikle dinlerden esin alır. İslam'dan, Şamanizm'den ya da başka bir dinden fark etmez; ama bu tür dinsel isyanlar Selçuklu'da da Osmanlı'da da ciddi sorunlar yaratmıştır. Osmanlı'nın en güçlü olduğu dönemlerde bile halk üzerinde doğrudan etkisi bulunan bazı şeyh ve

dervişlerden hükümdarın bile sakınmaya çalıştığını sadece devletler tarihi/siyaset bilim üzerinden değil, tarihsel sosyolojik perspektiften de okumak mümkündür.

Orta Asya Türklerinin İslam'ı benimsemiş olmalarına katkı sağlayan tasavvufçular, eski putperest alışkanlıklara benzer bir inanç sistemi kurmuş olmaları dolayısıyla patrimonyal İslamî düzen içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu durum, dinin devleti güçlendiren yapıda olduğuna örnek teşkil edebilir. Ama bunun tersi de mümkündür. Din, yıkıcılık da içerebilir. Bu gerçek, Selçuklu ve Osmanlıların her dönemde dinle aralarında, güçlü bir denge politikası gütmelerini gerekli kılmıştır. Bu anlamda mistik öğeleri barındıran tasavvuf, eylemsel bir amaca hizmet eder bir durum göstermiyor olsa da bütün tarikat oluşumları, bu iki devlet için aynı çatı altında görülmüştür (Mardin, 2017: 86).

Mardin, Türkiye'de ikinci dünya savaşından sonra gerçekleşen İslamî uyanışın, siyasi bir şekil kazanmaya başladığından da bahseder. İlk muhalefet partisi sayılan Millet Partisi, militan İslamcı bir parti oluşu dolayısıyla gerçek anlamda bir halk kitlesine sahip olamadı ve 1960'tan sonra partiler çöplüğüne sürüklendi. MSP, eski bir makine profesörü olan Dr. Necmettin Erbakan tarafından kurulmuştur. MSP'nin kuruluşundan önceki yıllarda Erbakan Adalet Partisi'ni desteklemiştir. Ticaret ve Sanayi Odaları Birliği'nin genel sekreteri olan Adalet Partisi Genel Başkanı Süleyman Demirel ile yaşadıkları anlaşmazlık sonucu 1969'da Erbakan, Konya'dan bağımsız aday olmuş ve daha sonra 1970'te 17 arkadaşıyla birlikte Millî Nizam Partisini kurmuştur. Millî Nizam Partisi'nin kapatılması ise Anayasa Mahkemesi'nin kararıyla gerçekleşmiştir. Siyasal amaçlar için dinin kullanılmasını uygunsuz bulan mahkeme, siyasi partiler kanununa göre partiyi kapatmıştı. 1972'de ise bu partinin bir devamı olan Millî Selamet Partisi kurulmuştur.

Mardin, özellikle 1930'larda Türk toplumunun karakteristik vasıflarını anlamaya çalışan bilim adamlarının, laik reformlara vurgu yaptıklarını ifade eder. 1950 sonrası içinse İslam'ın yeniden yükselişi, bu algıyı tersine çevirmeye başlamıştır. Türk halkının laikleştirilme yolunda artık dinle olan bağlantısının derinliği anlaşılmaya başlanmıştır (Mardin, 2017: 113).

Bir başka makale *Modern Türkiye’de Din ve Siyaset*, aynı güzergâh üzerinden yol almaktadır. Türkiye’de din ve toplum, siyaset ve din ilişkisi irdelenmektedir. Türklerin tarih sahnesine daha ilk çıktıkları zamandan itibaren ele alınan din ve siyaset temasının bir devamı niteliğindedir.

Ayrıca 2000’e *Doğru Kültür ve Din* makalesini de üzerinde durulmaya değer buluyoruz. Bu makalede kültür ve din algısının sosyal değişimleri üzerine durulmuştur. Kültür ve dinin Türk sosyal bilimi açısından yeni bir keşif olduğundan yola çıkan Mardin bu kavramların laik entelektüeller açısından da yeni olduğuna vurgu yapmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında hâkim olan kırılğan pozitivism, toplumun araştırılmasına yönelik çabaların önüne bir set çekmiş, bunların kaybolup gitmesine sebep olmuştur. Nihayetinde günümüzde görüngübilim, tefsir ilmi, dilbilim, göstergebilim sonradan bir gelişim potası yaratmayı başarabilmiştir. Mardin, burada bilim adamlarından çok felsefecilere dikkat çeker. Zira Batı dünyasının sosyal bilimlerini doğrudan etkileyen Husserl, Heidegger ve Nietzsche gibi filozoflardır.

Ayrıca Mardin din araştırmalarının laikleştirme çabaları noktasında oldukça yüzeysel olduğuna değinir. Tutucu birçok yazarın kendi düşüncelerine alet ettiği bu taraflı araştırmalar, nihayetinde sosyal bir karşılık da bulamayıp bir din dışılık yaratır (Mardin, 2017: 213).

Mardin’e göre İslam’ın son yıllarda yeniden canlanması olarak ifade edilen şey, sadece bazı dini görüşlerin değişmiş olmasına bağlanamaz. Ona göre bu yeniden canlanışta, Cumhuriyet’in eğitimi yaygınlaştırma politikasının da etkisi vardır. Ayrıca dönemin iktisadî gelişmelerinin payı da küçümsenemez.

Mardin’e göre din toplumsal bir olgudur. Eğer öyle olmasaydı “*ne din sosyolojisinden bahsedebilirdik ne de din psikolojisinden*”. Endonezya ve Türkiye örneğini veren Mardin’e göre algı, sosyal yaşantı ve kültürel boyut dikkate alınarak değerlendirilirse, her iki ülkedeki anlam ve değer farklılıkları açık bir şekilde görülecektir (Mardin, 2017: 237-238).

Laikliğin ve dinin Avrupa’da yapılanmasına baktığımızda, Avrupa ülkelerinin hepsini bütünüyle laikleşmiş olarak görmemizin mümkün olmadığını söyler Mardin. Din, taraf olduğu müddetçe kendi taraflarını yaratma konusunda yönetsel olmasa da sosyal alanda kendine rahatlıkla yer bulabilmiştir.

Mardin'e göre laikliğin, toplumun tüm katmanlarına yayılması ve içselleştirilmesi çok uzun yıllar alır.

Mardin'e göre Cumhuriyet döneminde laiklik çok daha üst yapısal formlar dikkate alınarak oluşturulmuştur. Laikliği bir vicdan meselesi olarak ele almak bunlardan biridir. Zira Osmanlı'nın kişiler üzerinde dini bir baskı aracı olarak yeri geldiğinde kullanıyor olması, sosyal bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. O zaman dinin hem bir tehlike hem de bir baskı aracı olarak işlerlik kazanması söz konusu olur. Esasında Kemalistlerin dini, rejimi tehlikeye sokacak bir güç olarak görmeleri, Sultan Abdülhamit'ten çok farklı düşünmediklerini göstermektedir.

Mardin'e göre Kemalistler, dini bir sosyal baskı olarak görmekteydiler. Dolayısıyla laik liderlerin, dinin sosyal alanda olumlu güçlere sahip olduğunu görmeleri pek mümkün olmamıştır. Bu kimseler dini, vicdana indirgemenin meseleyi çözeceği yanılgısına düşmüşlerdir.

Laiklik ve din perspektifinde ele aldığımız birçok konuya bakıldığında yenileşme hareketlerinin en büyük zaafı, bize uygun felsefî altyapılarının kurulamamış olmasıdır. Mardin'e göre sorun, ne laiklik ne de din konusundadır; bunları kendi medeniyetimize göre oluşturup bu toprakların ruhuna mütenasip hale getiremeyişimizdedir (Mardin, 2017: 242).

### **Türk Modernleşmesi (1991)**

*Türk Modernleşmesi*; Batıcılık, 19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet, Türkiye'nin İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar, Türkiye: Ekonomik Bir Kodun Dönüşümü, Türk Düşüncesinde Batı Sorunu, Türkiye'de Gençlik ve Şiddet başlıklarındaki geniş ölçekli makalelerle; Kültür ve Kütüphane, Kütüphane ve Demokrasi Eğitimi, Politikanın İnanç Muhtevası, Yeni Bir Ütopya... gibi çeşitli kısa metrajlı makalelerden oluşmaktadır. Şerif Mardin'in *Türk Modernleşmesi*'nde modernleşmenin hemen bütün safhalarına dokunan, değinen, dikkat çeken konular ele alınmaktadır. Bazı düşünce akımlarının bu çerçevede yerli yerine oturtulmasını ayrıca ilgiye değer görüyoruz. Biz kitapta yer alan bu makalelerden sadece birkaçına dikkat çekmekle iktifa edeceğiz.

*Batıcılık* başlıklı makalede Mardin; Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine gelene kadar toplumsal ve düşünsel olarak Batı Avrupa'nın ulaştığı yere gelme çabalarının toplamına verilen ada *Batılılaşma* demektedir (Mardin, 2017: 9).

Bununla birlikte Osmanlı'nın bu kültür bloğuyla ilişkilerini daima sürdürdüğünü ama yükselme devrinde Osmanlı'nın kendisini her anlamda üstün saydığını ifade eder. Ama yine de Batı'nın örnek alınması fikri Osmanlı yöneticileri tarafından hiçbir zaman bir sorun olarak görülmemiştir. Öyle ki 18. yüzyılda bile Osmanlı, Batı'nın askeri kurumları ve silah gücünün imparatorluğuna nasıl getirileceğinin yollarını aramıştır.

Batı'yı askerî anlamda örnek alma gayretleri, I. Mahmut (1730-1754), I. Abdülhamit (1774-1789) ve III. Selim (1789-1807) dönemlerinde artmıştır. Ama bu gayretler bazı dinî ve geleneksel tepkiler sebebiyle zaman zaman sekteye uğramıştır. II. Mahmut (1808-1839) kendinden önceki padişahların reform anlamında ne gibi sorunlar yaşadıklarını bildiği için, Yeniçerilere karşı güçlü olmaya ve onları belirli bir düzen içinde tutmaya çalışmıştır.

Milli devletlerin kurulması ve orta sınıfların güç kazanmasını sağlayan bu politika, feodalist eğilimleri bertaraf ederek ülkede bir birlik yaratmayı hedefliyordu. Buna kamaralizm denmektedir. Bizde Tanzimat olarak bilinen 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun bu yönde bir hamle olduğu söylenebilir.

Mardin'e göre Osmanlı devlet adamları milli çapta; idarî, hukuksal ve iktisadî tedbirlerle Osmanlılık şuuru yaratmaya çalışmışlardır. Uzun vadede etkili olması beklenen bu politikadan netice alınamamıştır. Ancak Batılı tarzdaki kurumsal yapılanmalar öz itibarıyla değerini kaybetse de Osmanlı'ya yerleşmiştir. Milli eğitim sistemi, yargı mekanizması ve idari sistemi buna örnek gösterilebilir (Mardin, 2017: 12).

Öte yandan Tanzimat'ın başlattığını düşündüğümüz Gülhane Bildirgesi'nin ikinci aşaması olarak görülen Islahat Fermanı, devletin politikalarına karşı önemli eleştiriler getirmiştir. Din gözetilmeden bir Osmanlı düşüncesi yaratmaya çalışan fermanın, gayrimüslimlere verdiği haklar göz önünde tutulduğunda amacından ne derece uzak olduğu anlaşılabilir. Türk fikir adamları verilen bu iktisadî hakları, Batılılaşma adına, Batılılara verilen kabul edilemez bir ödün olarak görmüşlerdir.



Batı fikirlerinin iyice anlaşılmaya başlandığı bir zamandan söz edecek olursak, bu elbette II. Abdülhamit devri olacaktır. Padişah Batı'yı Osmanlı için bir model olarak görmeye başlamış, aynı zamanda da İslam'ı kendi teb'ası içinde güçlü tutmaya gayret etmiştir. Batı bir güç olarak görülmüştür. Ama güç tehlikelidir. Batı her ne kadar model alınıralsa alınsın, onun gücünden sakınmanın, millî ve askeri gücü korumanın ve beslemenin yolu Batılılaşmaya aykırı görünen İslam'dan geçmiştir. Abdülhamit de İslam'a, bu yönüyle büyük önem vermiş; kitlesel açıdan İslam'ın halk üzerindeki birleştirici etkisinden istifade etmiştir. Jön Türkler arasında etkili olan bu görüş, hürriyet ilan edildikten sonra da devam ettirilmiştir.

1905'te Japonların Rusları yenilgiye uğratmasının ardından, geleneksel değerlerin ileri medeniyetlerde hala etkili olabileceği inancı gelişti. Bu bakımdan Mehmet Akif gibiler Osmanlı'nın içinde bulunan dinamikleri ön plana çıkararak modernleşmenin mümkün olabileceği tezini savundular.

II. Meşrutiyet'in siyasal tutumuna bakıldığında, Batı hala İttihat ve Terakki tarafından bir güç olarak görülüyordu. Mardin burada Ziya Gökalp'in düşüncelerine yer verir. Batı'nın toplumsal yapılarını araştırıp bundan ne ölçüde yararlanacağımızın anlaşılmaya çalışılmasının daha doğru olduğu fikrini dile getiren Gökalp'e ayrı bir değer atfetmektedir (Mardin, 2017: 16).

*19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti* başlıklı makalede de benzer temalar işlenir. Siyasal düşünce akımları söz konusu edildiğinde Platon ve Aristoteles imparatorlukların fikir hayatında önemli bir yere sahiptir. Özellikle Farâbi, Platon'un düşüncesiyle İslam'ı bağdaştırmaya çalışmıştır. Bu fikre göre toplum üç gruba ayrılır: Askerler, üreticiler ve devlet adamları. Bu sınıfsal ayrım Osmanlı'nın siyasal yapısıyla nispeten uyum arz etmektedir (Mardin, 2017: 81).

Osmanlı'nın siyasal yapılanması, Mardin'e göre bilinenin aksine siyasal düşünceler vasıtasıyla değil; Avrupa'da fizyokratlar olarak bilinen ve kamu vazifesinde bulunan idari kuramcılar yoluyla olmuştur (Mardin, 2017: 82).

Kameralizm Avrupa'da Aydın despotizmi tabiriyle bilinmektedir. Bu siyasal görüş, Avusturya İmparatoru II. Josep ve Prusya Kralı Büyük Frederich'in getirmiş olduğu kavramsal bir idare sistemiydi. Aydın despotizminin yönetim şekli, merkezsiz idare mantığına dayanan bütün birimlerin birbirlerine

benzer organize edilmiş bir yapısı vardı. Bunun Fransız İhtilali ile olan bağlantısı, organize olma stratejisi olarak görülebilir. Mardin, kameralizmin aydın despotizminin kuramsal bir yanı olduğunu ve kameralistlerin güçlü devletin sorunsuz bir orta sınıfa dayanması gerektiği fikrini savunduklarını söyler (Mardin, 2017: 83).

İlk Osmanlı diplomatları, Avrupa'yı siyasal idare bakımından incelediklerinde Avrupa'da bu tarz bir sistemle karşılaşmışlardır. Bu devlet adamları için imparatorluğun gerilemesinin en önemli sebebi, devletin toplumu yönetme zafiyeti ve vergi kaynakları konusundaki yanlış yönetimidir. Mardin'e göre bu anlamıyla kameralizm Osmanlı Devleti için devlet adamları nazarında kurtarıcı bir sistem olabilirdi (Mardin, 2017: 84).

Hürriyet kavramının gelişimine biraz değinecek olursak, Mardin'in tuhaf olarak nitelediği nokta; pratik bir alanda başlamış olan yenilenmenin, daha sonra fikri bir alana taşınıp hürriyetçi bir pozisyon edinmiş olmasıdır. Mardin'in ilk değerlendirmeye aldığı kişi, Şinâsî (1826-1871)'dir. Şinâsî Batı düşüncesini derinlemesine kavrayabilmek için bu düşüncenin laik unsurlarını tetkik etmiş sayılı düşünürler arasında görülmektedir. Mardin, hürriyet düşüncesinin matbaanın icadından sonra artık kişiden kişiye değil; toplumlardan toplumlara aktarılan bir fikir cereyanı olarak anlaşılması gerektiğini, aynı durumun Osmanlı için de söz konusu olduğunu belirtir (Mardin, 2017: 84). Bu değerle, aydınlanma düşüncesi hürriyet ile bağlantılıdır. Şinâsî'nin bu hürriyet düşüncesini Fransız aydınlanma devri yayınlarından ve romantizmden aldığı düşünülmektedir.

Mardin'e göre Yeni Osmanlılar oluşumunu Âlî ve Fuat Paşalara karşı bir başkaldırma hareketi olarak görebiliriz. Daha öncesinde Osmanlı'da etkili olmaya başladığını söylediğimiz kameralizmi, Âlî ve Fuat paşalar, Reşit Paşa gibi uygulamaya devam etmişlerdir. Yeni Osmanlıların hürriyet kavramını ön plana çıkarmalarına karşın devlet adamlarının asıl hedefi devleti kurtarmaya yönelik bir çaba olmuştur (Mardin, 2017: 86).

Yeni Osmanlılar hareketinin genel anlamda bir bütün olarak incelendiği görülmektedir. Mardin, bu konuda hareketin içinde üç ayrı ekseninin söz konusu edilebileceğini söylemektedir. Bunlar sırasıyla Şinâsî'nin hiçbir kompleks içermeyen Batı anlayışı, Nâmık Kemal'in ön plana çıkardığı geniş kitleli idarî

mantık ve Ali Suâvî gibi kişilerin savunduğu parlamenter demokrasinin karşısında yer alanlardan oluşan üçüncü eksen (Mardin, 2017: 89).

Yasaklar dönemi olarak anılan Abdülhamit devri, milliyetçilik akımının Türkiye’de şekillenmeye başladığı bir dönemdir. Batı milliyetçiliği düşünür ve kuramcıları, her milletin kendine ait bir devleti olması düşüncesinden yola çıkarak bu fikri dünyaya yayma yoluna gittiler.

Nâmık Kemal buna karşı Osmanlılık kavramı üzerinden, bu kadar etnik ve dini yapılanma gösteren bir imparatorlukta, milliyetçilik fikrinden hareket etmenin sakıncalı olacağı düşüncesiyle Osmanlı patriyotluğunu savunmaya başlamıştır.

Diğer taraftan birçok milletten oluşan bir imparatorluk düşünüldüğünde Türk kelimesinin muteber bir kelime olmadığı, Mardin burada altını çizmektedir. Geri kalmış ve göçebeler için kullanılan bu kelimeyi Namık Kemal, Osmanlı kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanmıştır.

Bir başka makale *Türkiye’de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar*’da Şerif Mardin, iletişimin dil üzerindeki sosyal etkisi üzerinde durur. Osmanlı İmparatorluğu’nda sosyal iletişim değişimleri modernleşmeyle birlikte etkin rol oynamaya başladı. 18. yüzyılın başlangıcından 19. yüzyılın ortalarına kadar geçen süreç dâhilinde Osmanlı’daki sosyal iletişim kavramı üzerine özellikle durulmaktadır. Bu değişimleri Deutsch’nin teziyle ilişkilendiren Mardin, sadeleştirme hareketinin temel amacı üzerine eğilmektedir. Burada Malherbe’nin, “yazılı Fransızca, kömür taşıyıcıların dili olmalıdır” önerisi ile Osmanlı Vakanüvisi Esad Efendi’nin “üslubun kolay hazmedilir olması” ibaresi üzerinden meseleye yaklaşır. Mardin’e göre bu tarz girişimler, acaba kavram ve kelimeler üzerinde sadeleştirme midir, yoksa bir yok etme işi midir? Bu pek açık değildir (Mardin, 2017: 142).

Mardin’e göre Türk dil hareketleri ile reform ve milli bilinç arasında ciddi bir ilişki vardır; ama buna rağmen Türk modernleşmesi sosyal iletişimin evrimi şeklinde bir gelişim seyri izlememiştir. Sözelimi sözle aktarılan bilginin korunması konusunda önemli çalışmalar yapılmamıştır.

*Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol* makalesine Mardin; “Türkiye gelişmekte olan bir ülke değil; birkaç yüzyıldır kendi bünyesinin özelliklerine sahip bir devlettir” tespitiyle başlar. Bu anlamda siyasî kültürün şekillenışı tarihsel olarak çok

eskilere dayanmaktadır. Bu kültürün bürokratik kanatla aktarımı yüzyıllardır devam ettirildiğine göre İran'dan farklı, Arap medeniyetine kıyasla oldukça gelişmiş olarak düşünülebilir. Ortadoğu devletlerini tek başlık altında incelemek zor olsa da yine de benzer yanlarının olduğunu söylemeye çalışır Mardin (Mardin, 2017: 176).

Mardin Türkiye'de muhalefet kavramının kullanımı ve içeriği hakkında bilgi verirken, konuya Osmanlı'dan başlar. Hâkim iradeyi eleştirecek ya da onu sınırlayacak bir muhalefetten söz etmenin mümkün olmadığına değinir. Sadece sultan ve yönetimin uyması gereken örfî ya da dinî meselelerde muhalefetten ziyade, bir davet şeklinde açıklama ve öneriler olmuştur. Merkezî otoritenin güçlü olduğu dönemlerde dini konularda ulemânın takındığı tavır, hiçbir zaman mutlak otoriteyi sarsacak ya da tehdit edecek bir boyut kazanmamıştır.

Mardin'e göre mutlakiyetçiliğin aşırılıkları konusunda, güç dengesinin sultan, yeniçeriler, ulema ve kalemiye arasındaki münasebetin dizginlenmesi şeklinde ön plana çıktığını, özellikle 19. yüzyılın başlangıcında, sultanın yeniçeri ordusunu ilga etmesiyle sonuçlanan, sonrasında ise sultanla güç mücadelesine giren bu bürokratik kanat, ulemayı da zamanla saf dışı bırakıp modernleşme yolunda ciddi bir güç kazanmıştır (Mardin, 2017: 177).

Entelijensiya 1876 yılında anayasal bir yönetim sistemi kurmuş olsa da Kanun-i Esâsî'nin II. Abdülhamit tarafından yürürlükten kaldırılması, muhalefet oluşumunu daha başlangıç aşamasında Mardin'e göre yok etmiştir (Mardin, 2017: 178).

1908'de Jön Türk hareketiyle Kanun-i Esâsî yeniden yürürlüğe alınmış ve Jön Türkler kendilerini siyasi bir oluşum içine sokmuşlardır. İlk muhalif parti olan *Fedâkâran-ı Milliyet Fırkası*, muhalif fikirlerini ortaya koymaya başlayınca, İttihat Terakki'nin buna karşı cevabı oldukça sert olmuş ve fırkayı hainlikle suçlamıştı. İttihat ve Terakki'nin suçu muhalif partiye yüklemek için bir komplo kurmuş olması durumu anlaşılınca, ihanetle yargılanan kişiler serbest kalmıştır. Mardin bu tarz durumların muhalif diğer partilere karşı tekrarlandığını, İttihat ve Terakki'nin diktatöryal bir yapı kurduğunu dile getirmektedir.

Cumhuriyet dönemindeki muhalif oluşumların ise yukarıda bahsi geçen olaylardan daha şanslı olmadığını dile getiren Mardin, Cumhuriyet'ten 1932

yılına kadar olan muhalefetin; ilkin oldukça kaba, ikincisinde ise biraz daha nazik denilebilecek bir şekilde bastırıldığını söylemektedir (Mardin, 2017: 178).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok parti çalışmalarına baktığımız zaman muhalefet oluşumlarının yine bir başarısızlık içinde olduğunu söylemek gerekiyor. Diğer taraftan 1950 seçimlerinde okların hükümete döndüğü bir ortamda durum pek de farklı değildir.

Türk siyasi kültüründe muhalefetin yerleşme kalıpları oldukça çarpıktır. Bunu düşmanca bir yaklaşımın her boyutta sergilenmesine bağlayan Mardin, günümüzde bile her türlü muhalif sözün iktidar tarafından bölücülük olarak algılandığını ifade etmektedir (Mardin, 2017: 181).

*Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü*'nde Mardin, iktisadî hürriyet üzerinde durur. İnsanlar hangi dine ya da ırka sahip olursa olsun eşit haklara sahip olduğu düşüncesi yeni tartışılan bir konu değildir. Bunun yüzyıllarca farklı uygarlık tarafından savunulduğunu biliyoruz. Ama insanların temel gereksinimlerinin karşılanmasına karşı bir talep ve özgürlüğe sahip olması yeni bir durumdur. Bu anlamda modern devletlerin amacı kendi yurttaşlarının temel gereksinimlerini karşılama çabası olarak tezahür eder.

Mardin'e göre gereksinimlerin karşılanması ile müteallik olarak insan onuru da çok önemli bir meseledir. İslam toplumlarında gereksinim ile insan onuru arasında kurulan ilişki sosyolojik bakımdan gelişmiştir; ancak bu meyanda gereksinimlerin giderilmesi sağlayacak üretken bir toplulukla karşılaşmıyoruz.

Mardin, Osmanlı Devleti'nin mali devlet olmasının altında yatan nedeni vergilerin azamî ölçüde kırsal kesimden karşılanıyor olmasına bağlamaktadır. Ekonomik gelişme dikkate alındığında bunun çok sonraları bir hedef haline getirildiğini görmekteyiz (Mardin, 2017: 206).

### **Türkiye, İslam ve Sekülerizm (2011)**

*Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, sekiz makale, iki de söyleşiden müteşekkildir. 19. Yüzyılda Osmanlı'da Kamusal Kimlik İnşası Üzerinde Bazı Değerlendirmeler, İsim Oyunları, Türk Milliyetçiliği: Sınıflandırma Sisteminden Dayanışma Sistemine, Kitle Toplumunda İslam: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya;

makalelerden bazılarıdır. Söyleşiler ise Türk Siyaset Düşüncesi ve Merkez-Çevre Analizi üstünedir.

Şerif Mardin'in *Türkiye'de İslam ve Sekülerizm* kitabı birçok farklı noktadan hareket edilerek ele alınabilir. Ama biz burada kamusal alanın Batı'nın bürokratik sistemi modellenerek yenilenmeye çalışılması ya da Osmanlı devlet adamlarının inşa ve yıkım konusunda devletin bekâsını öncelemesi gibi birçok farklı tema üzerine durmak yerine makalelerin dikkat çeken noktalarına değinmekle yetindik.

1839 yılında Osmanlı'da Batı etkisinde gelişen reformları iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi Mardin'in Findley'in tabiriyle söylediği hükümet pratiği, hukuki işlemler, ekonomik gelişme ve ordunun yenilemesinden oluşuyordu. İkincisi ise bazı Türk edebiyat tarihçilerinin öne sürdüğü Türkçe'nin dil olarak dönüşümüdür.

Brinkley Messick metinsel yönetim kavramıyla özellikle Ortadoğu kültürlerini inceleyen sosyal yapı ve örüntüler konusunda edebi metinler ve diğer metinler arasındaki ilişkiyi anlamının gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Mardin, 2017: 8).

Osmanlı metinsel yönetimini ele alan Messick, sadece reformların Osmanlı taşrasındaki durumuyla ilgilenmiştir. Oysa genel anlamda Mardin, dilin dönüşümü konusunda yapılan yeniliklerin var olan bir ideal üzerinden yavaş yavaş gerçekleştirilmeye çalışıldığını dile getirmektedir.

Tanzimat reformlarının doğrudan ya da dolaylı sonuçlarına baktığımız zaman bunun toplumda hızlı bir değişime neden olduğu ve bu devri konu alan incelemelerin de ortak tema olarak bu hızlı değişimi ele aldıklarını görüyoruz. Ayrıca kurumsal yenilenmeler Mardin'e göre bir anlamda ekonomik olarak toplumu sıkıntıya sokacak gider kalemlerinin artmasına yol açmıştır (Mardin, 2017: 25).

Mardin, Tanzimat karşıtı isyanları çıkaranların gerici muhafazakârlar olduğundan bahsederken, Jön Türklerin bu tarz isyanları pek önemli bulmadıklarına dikkat çekmektedir. Jön Türkler için asıl önemli olan şey, yenilenme konusundaki ağır aksak ilerlemedir.

Yenilik ve reform hareketinde etkili olan Jön Türkler, Yeni Osmanlılar ve Genç Osmanlıların eğer ortak bir inancı varsa Mardin bunun en üst başlığının devletin bekası olarak düşünülmesi gerektiğini açıklamaya çalışır.

Osmanlı ve Türkiye’de 19. ve 20. yüzyıl İslamî eğilimlerin azaldığı, sekülerleşmenin ise güç kazanmaya başladığı bir döneme girildiğinin işaretlerini taşımaktadır. Bu düşünceyi Niyazi Berkes’in çalışmalarına dayandıran Mardin, bunun kısmî bir doğruluk taşıdığını ifade eder. Modernleşmeyle İslamî gücün azalması arasında Berkes’in kurduğu bağlantı, Mardin’e göre toplumu analiz etme konusunda zayıf kalmıştır. Buradan İslam’ın toplumda değer itibariyle tekrar yükselişe geçmesinden sonra, sekülerleşmenin sosyal hayatı devlet alanını kapsadığı gibi kapsamış olmayacağı sonucunu çıkarır (Mardin, 2017: 43).

Tanzimat döneminde seküler mantığın kendini yavaş yavaş belli etmeye başladığı zamanlarda Osmanlı reformistlerinin hükümet üzerinde ciddi bir etki kurduklarını söylemek gerekiyor. 19. yüzyılın ortalarında ve sonunda toplumun bürokratikleştirilmesi bir ölçüde sağlanmış, II. Abdülhamit döneminde bile bu bürokratikleşme padişahın muhafazakâr tutumuna rağmen sürmüştür. 18. yüzyılın sonlarından başlayarak gittikçe bir kast yapılanması içine girmeye başlayan ulema da statüsünü kaybetmeye başlamıştır.

Mardin, seküler ve dini politikalar arasında önemli bir yere sahip olan şeyhülislamın önemini yitirmeye başladığını, Tanzimat dönemine baktığımız zaman devlet kademelerinin seküler devlet çalışanlarıyla dolmasıyla da bu olgunun güçlendiğini ifade etmektedir.

İdari işlerin yanı sıra adli konuları da hükme bağlayan kadıların yetkilerinin devralındığını, devralanların seküler müfredatın ağırlıklı olduğu *Mekteb-i Mülkiye*’de eğitim görmüş kimselerden oluştuğunu, dini konularda eğitim veren ulemanın yerini ise yeni okullarda ulemanın dışında yetiştirilmiş kişilerin aldığını görmekteyiz.

Mardin, ulemanın yönetici gücün çevresinden gittikçe uzaklaştırıldığını ifade eder. Bir iktidar savaşı olarak algılanabilecek reform öncesi Osmanlı’da etki potasında yer alan ordu, ilmiye ve kalemiye sınıfları pozisyon olarak farklılaşmıştır. Kimi sınıflar yetkileri azalıp arka planda kalmış, kimileri de özellikle reform konusunda etkili olan kalemiye sınıfı ön plana çıkmıştır.

Mardin'e göre ulemanın yetkilerinin azaltılması konusunda, dini çevrelerin görülenden daha fazla Tanzimat reformlarına karşı bir hınç içinde oldukları söylenebilir.

İdare yapısındaki değişikliklere bakıldığında, bu reformların temel amacı merkezileştirme sistemine dayanmaktadır. Mardin, özellikle yargı sisteminin sekülerleştirilme gayretini bu reformlar içinde görmemiz gerektiğini vurgular (Mardin, 2017: 46).

Burada ele aldığımız başka bir makaledeki bir vurgunun da öne çıktığını görüyoruz: O da reform sürecinin belli bir güce kavuştuktan sonra, ulemanın güç kaybetmesi ve bunun yanında sosyal hayatın içinde de prestij kaybına uğramasıdır.

Osmanlı'da özel hukuk alanı ile kamusal hukuk alan arasında belirlenmiş bir sınır bulunmamaktadır. Mahkemelerin hem padişah buyruğunu hem de şer'i hükümleri dikkate alarak yargılama yaptıklarını görüyoruz. Reform hareketleriyle birlikte dini ve yazılı hukuk kaynaklarının bir arada kullanıldığı sistem yerine, özel ve amme hukukunun kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaya başlandığı bir döneme girilmiş bulunuluyor.

Tanzimat döneminde kurulan okullara baktığımız zaman rüştiye mekteplerinin müfredatında tarih, coğrafya, muhasebe ve fizik gibi dersler, din bilimleri yerine okutulmaya başlanmıştır. Genel anlamda bu dönemde Osmanlı eğitim sisteminin her alanında ciddi bir sekülerleşme hareketinin izlerini görmek mümkündür. Bu eğitim sekülerleşmesi devlet, savaş ve tıp yönetim biçimleri içindeki seküler etkileri ortaya koymuştur.

Mardin özellikle 1908'den sonra Jön Türklerin İslam'ın sembolik diyebileceğimiz unsurlarını kullanmanın yanı sıra pratik alanlarda Tanzimat'ın seküler boyutunu tercih ettikleri üzerinde durmaktadır. Bu dönem aynı zamanda İslam'ın Türk toplumsal hayatındaki değeri üzerine öne sürülen fikirler konusunda oldukça zengin olduğu bir zamana denk gelmektedir.

Ziya Gökalp'in toplum kuramcılık tarafı ağır bastığı gerekçesiyle Jön Türkler tarafından eleştirilmiş olsa da 1910-11 yılları arasında İslam'ın hangi yönde algılanması gerektiği konusunda yapılan tartışmalarda Ziya Gökalp'in



düşünceleri önemli bir yere sahip olmuştur. Mardin, Ziya Gökalp'in amacının, muasır bir İslam Türklüğü olduğunu ileri sürmektedir (Mardin, 2017: 64).

Mardin, Türkiye'de İslam'ın yeniden yükselişe geçtiği dönemleri tespit etmek için gazete, medya ve bu konu üzerine yazılan kitaplardan istifade edilebileceğini, böylece bu yayınlarda Cumhuriyet rejimiyle girişilen çatışma ve uzlaşmaların da net olarak ortaya çıkacağını ifade etmektedir.

Mardin'in burada dikkatini çeken önemli nokta, devletin seküler politika izleyerek dinin anlam ve işlevini dar bir çerçeveye sıkıştırmasıdır. Böylece özellikle taşrada resmi olarak yasaklanmış tarikatlara, dini; derinlemesine ele almak için farkında olmadan fırsat yaratılmıştır.

Bütün kamusal eğitimi 3 Mart 1924'te Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlayan kanun, Türkiye'nin eğitim konusunda modernleşme için güttüğü politikanın temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda 1924 kanunu dini eğitim veren medreselerin kapatılmasına neden olmuştur. Ancak işlevsiz hale gelen medreseler yine o dönem okul çağındaki çocuklara yönelik eğitim vermeye devam etmiştir. Bunun üzerine dini eğitimin bir çatı altında toplanması adına İmam Hatip okullarının açılmasına karar verilmiş; ama çok geçmeden öğrenci sayısındaki düşüklük nedeniyle okullar 1930'da kapatılmak zorunda kalmıştır. Bunun yerine devlet okullarına hafta iki saat din dersi konulmuştur (Mardin, 2017: 71).

Modern Türkiye tarihi devlet ideolojisi, sadece seküler anlamda incelenemez. Mardin'e göre sekülerizmin gelişimini izlemek için özellikle II. Abdülhamit'in Osmanlılaştırma-İslamlaştırma politikasını dikkate almak gerekir.

Cumhuriyetin ilk zamanları taşranın Mustafa Kemal'i destekler pozisyonunda olduğunu söyleyebiliriz. Mardin'e göre taşrada söz sahibi olan bazı kimseler, Mustafa Kemal'in din konusunda tazeleyici bir unsur olduğu fikrindedirler.

Milliyetçilik açısından Türkiye'de İslam ve Türklüğün bir örtüşme içinde olduğunu anlamamız gerekiyor. Mardin'e göre özellikle İslam, modernizm ve Türklük II. Meşrutiyet devrinin en çok tartışılıp üzerinde fikir yürütülen konuları arasında yer almıştır. Mehmet Akif Ersoy ve Said Nursî gibi İslamî camiada bulunan önemli kişiler, dini çerçevenin profilini çizerken hiçbir zaman milliyetçiliği bunun dışında görmemişlerdir (Mardin, 2017: 81).

Mardin'e göre son şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, İslam karşısında milliyetçiliğin, dinin var olan değerlerini ortadan kaldırdığı düşüncesine sahipken; diğer taraftan Türklük konusunda olumlu ve ılımlı olması, bu konularda fikirlerinin net olmadığını göstermektedir. Bunun dışında Türkiye'de artık seküler anlayış içinde var olan İslam'ın daha iyi anlaşılması için Müslümanların geliştirmiş olduğu eleştiri ve tavırların dikkatle incelenmesi gerekmektedir (Mardin, 2017: 102).

Mardin, İslamî söylemde önemli bir yere sahip olan şehadetin ne anlama geldiği algılanmadan İslam'ın mücadele ve yaşam tarzının anlaşılmasının mümkün olmadığını ileri sürer (Mardin, 2017: 104).

Türkiye'de İslam'ın tekrar canlanmasının ne tür etkilerle olduğunu anlamak oldukça karmaşıktır. Mardin Batı'da sıkça bahsedilen siyasal İslam söyleminin belirgin öğelerden yoksun oluşuna ve İslam'ın temellerinin aranması gereken yerin toplumsal ve sivil alanlar olduğuna vurgu yapmaktadır.

Milliyetçilik konusuna tekrar dönecek olursak Benedict Anderson'ın milliyetçiliğin doğuşu konusunda dilin rolü hakkındaki kuramı 19. yüzyıl edebiyatçılarının savunduğu gibi değildir. Edebiyatçıların dilin milli unsurları inşa eden rolüne karşılık bu kurama göre dil tek başına bir inşa süreci başlatamaz. Sadece dil, konuşma dili olmaktan çıkıp yazılı hale geldiğinde böyle bir rol üstlenebilir. Bu yazılı dilin nasıl bir etkiye sahip olduğunu 19. yüzyıl entelektüellerinin ulus yapılanmasındaki etkin konumunda görmekteyiz.

Mardin modern İslam'ı anlamakta bazı metodolojik sorunların olacağını da dile getirir. İslam tarihsel süreç içerisinde birçok değişime uğratılmış olsa da hiçbiri 19. ve 20. yüzyıllardaki kadar önemli bir değişikliğe uğramamıştır. Bu analiz Ortadoğu ülkelerinden çok Türkiye adına daha geçerlidir (Mardin, 2017: 159).

İslam'ın toplum üzerindeki etkisini daha ayrıntılı bir şekilde anlamak istiyorsak, sosyologların sistemli bir şekilde kullandıkları toplumsal analizin üç boyutunu bu meseleye dâhil etmek zorundayız. Bunlardan birincisi kültürün bir dil olarak algılanması; ikincisi Fransız sosyolog Pierre Bourdieu tarafından yaygınlaştırılan habitus kavramı; üçüncüsü ise Michel Certeau'nun, "her gün olan" kavramsallaştırmasındaki "olağan" detaylandırmasıdır (Mardin, 2017: 160).

İslam'ın hayata ve sosyal ilişkilere vermiş olduğu değeri iyi kavramak için bunu kavramsal olarak nasıl bir sistem içinde şekillendirdiğini çok iyi anlamamız gerekmektedir. Mardin'e göre din kendini sadece kozmolojik olarak değil; sosyal olarak da geliştirmiştir. Gelişmişliği, toplumsal hayatın içinde pratik ederek her an göstermektedir ve kendini canlı tutacak her türlü işi üzerine alacağını görmemizi istemektedir. Bu anlamda İslam, kişinin toplumda nasıl davranması gerektiğine, nelerden kaçınmasının onun adına daha iyi olacağına karar verebilmektedir. Mardin, sadece bu örnekten yola çıkarak bile dinde diğer ideolojilerden farklı olarak sosyolojik bir kimlik inşasının izlerini görmemizin daha kolay ve daha mümkün olduğunu söyler (Mardin, 2017: 161).

Diğer taraftan Kemalist seküler kültür sadece çağdaşlık anlamındaki buyruklardan ibaret olduğu için Türk kültürünün taşımış olduğu dini birikimin içini boşaltmıştır. Kemalizm, toplumsal olarak yaygın bir kabule sahip İslamî üslubun yerini alabilecek hiçbir öneride bulunmamıştır. Ayrıca İslam'ın zaman-mekân yapılanmasının düşünülenenden daha derinlere kök salmış olduğunu anlayamamış, kitleleri harekete geçirecek bir bilinç dahi yaratamamıştır.

Modern Türk İslam'ının bir diğer önemli boyutu, Atatürk'ün seküler reformlarının dini anlamda yarattığı olumsuz etkilerdir. İslamî canlanmanın istenen düzeyde olmasını sağlayacak ulemanın ortadan kaldırılması, bu işi üstlenecek bilgi sahibi bir topluluğu ister istemez devre dışı bırakmıştır (Mardin, 2017: 162).

Bununla birlikte Osmanlı Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti ilga edilmesiyle görevlerine devam alt sınıf, dinî memurların, din liderleri olarak ortaya çıkmasına neden olmuş; bu insanlar etraflarında kendilerini destekleyen çevre edinince de seküler bürokrasinin karşısında yer alan toplumsal bir muhalefet oluşmuştur (Mardin, 2017: 163).

Son olarak şunu söylemek istiyoruz ki seküler kavramını bir ideoloji içinde değerlendirmek ne kadar yanlışsa, dinin ideolojiye dönüşecek sosyal boyutu da her anlamda tehlike içermektedir. Toplum yönetimi ve inşası Mardin'e göre hiçbir dinamik değer için empoze edilmemelidir.

Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962) *Jön Türkleri Siyasî Fikirleri* (1964) ve *Bediüzzaman Said Nursî Olayı'nı* (1989) dördüncü bölümde tarihsel sosyolojik perspektifle tafsilatlı ele alacağımız için burada sadece isimlerini vermekle yetiniyoruz



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### TARİHSEL SOSYOLOJİK PERPEKTİFTEN ŞERİF MARDİN'İN ESERLERİ

Bu tezin araştırma sorusu ve amaçları doğrultusunda Şerif Mardin'in üç eseri inceleme konusu yapılmıştır. Bu eserler *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* ve *Bediüzzaman Sait Nursî Olayı*'dır.

Aşağıda Şerif Mardin'e ait bu eserler tarihsel sosyolojik perspektiften ele alınacaktır. Burada yeniden kısaca hatırlatmak gerekirse, tarihsel sosyolojik perspektiften bir eserin okunması bütünsellik, karşılaştırma, zaman ve mekânsal uzam, sınıflandırma, yorumlama, açıklama gibi temalar üzerinden bir değerlendirme anlamına gelmektedir.

Eserler kronolojik olarak yazılım ve yayınlanma tarihlerine göre sıralanıp incelenecektir.

#### 4.1. YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (The Genesis of Young Ottoman Thought)*, ilk kez 1962'de yayımlanmıştır. On dört bölümden oluşan çalışma, Şerif Mardin'in yayımlanan makaleleri hariç tutulursa bütünlüklü ilk çalışmasıdır. On yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar, İmparatorluk içindeki fikrî akımların kimlik ve kaynaklarına, toplumsal ve siyasal yapıdaki izdüşümlerine yönelik tarihsel sosyolojik bir incelemedir. Eserin belli başlıklardan müteşekkil olmasına rağmen, fikirsiz erim itibarıyla oldukça derinlikli bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir.

#### 4.1.1. Tarihsel Sosyolojik İçerik

1865 yılı yazında, Boğaz'ın tepeleri arkasında uzanan ormanlık bir vadide, Belgrad Ormanı olarak adlandırılan yerde bir piknik yapıldı. Bu toplantıya katılan altı genç Osmanlı hükümeti tarafından sürdürülen, felaket olarak mütalaa ettikleri politikalara karşı harekete geçmeye karar vermişlerdi. (Mardin, 2015a: 17-18).

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* böyle başlar. İşbu cemiyetin hangi şartlar altında kurulduğunu, Osmanlı'nın içinde bulunduğu siyasal ve diplomatik ilişkileri tasvir ederek izaha geçer. Söz konusu *İttifak-ı Hamiyyet* cemiyeti parmak sayısını geçmeyen öncü fikir adamları tarafınca gizli bir örgüt olarak kurulmuştur. Onlara göre "Avrupa'nın Hasta Adam'ının çöküşündeki hızlı gidişin..." mesuliyeti Âlî ve Fuad Paşalardadır (Mardin, 2015: 17). Çözümse, bir dilekçeyle Sultan'a ulaşmak, Âlî ve Fuad Paşaları tahtlarından etmek; Avrupa'nın yolundan gitmektir. Yani bir hürriyet tutkusu ve mücadelesiyle meşrutiyettir.

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, tam olarak ismiyle mündemiçtir. Yeni Osmanlıların sahneye çıkışı, faaliyetleri ve mücadeleleri söz konusudur. Nâmık Kemal'in *Tasvîr-i Efkâr*'ı, Ali Suâvî'nin *Muhbir*'i, Refik Bey'in *Mir'at*'ı bu oluşumun söylem ve eylem merkezlerini oluşturur. Yeni Osmanlıları oluşturan isimlerin hepsi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısındaki hamle alanları üzerine kafa yoran birer düşünürdür. Hepsi de eli kalem tutan insanlardır ve neşirleriyle vardırırlar. Uzun zaman Yeni Osmanlıları finanse eden Mısır Hıdivi İsmail Paşa'nın kardeşi Mustafa Fâzıl Paşa dahi eli kalem tutan, İmparatorluk'un gidişatına kendince çözümler bulan bir fikir erbâbıdır (Mardin, 2015: 44). Yani *İttifak-ı Hamiyyet* ile başlayıp *Genç Osmanlılar* olarak devam eden oluşum, üst düzey bir fikrî teşekkül ve teşebbüstür.

Yeni Osmanlılar, sahip oldukları misyonu sürdürebilmek için sürekli bir atak halinde olmuşlardır. Sürgünler yemiş, defaatle gazeteleri kapanmış, hapse mahkûm edilmiş ve siyaseten susturulmaya çalışılmışlardır. Avrupa bu dönemlerde Osmanlı'nın ölüm sancıları çektiğine inanmaktadır. Buna karşılık Ali Suâvî ise cemiyetin kurucularının bu inanca karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun bekâsına inandıklarını ifade eder (Mardin, 2015a: 31).

İptida *Tasvîr-i Efkâr-ı* çıkaran Namık Kemal, bu kapatılınca *Hürriyet*'i, sonra *İstiklal*'i çıkarmıştır. Gene Yeni Osmanlıların önemli bir ismi olan Mehmet Bey,

*İnkılap*'ı, sonra *İttihad*'ı neşretmiştir. *İbret*, Yeni Osmanlıların bir diğer önemli gazeteleridir ve burada birçok isim toplanmıştır. Bunlardan sonra gazete çıkarmaları kanunen yasaklanınca Halil Paşa aracılığıyla bir başka gazete için cevaz alınır ki bu *Cüzdân*'dır. *Cüzdân*, Ebuzziya Tevfik'in editörlüğünde çıkar ve Yeni Osmanlılar hakkında bugün elimizdeki tarihi verilerin en önemlilerini bize Ebuzziya Tevfik verir (Mardin, 2015a: 17).

Mardin'e göre Yeni Osmanlılar arasında dört grup reformcu vardı. Bunlardan üçünü Mehmet Bey, Halil Şerif ve Mustafa Fazıl teşkil ve temsil ediyordu. Mustafa Fazıl Paşa meşrutiyetten yanaydı, hoş görülüydü, kati sınırları yoktu ve liberal politikayla var olacak bir Osmanlı hayal ediyordu. O, gücünü halktan almak derdindeydi (Mardin, 2015a: 92).

Bir diğer reformcu grubu, Nâmık Kemal temsil ediyordu. O, Mardin'e göre aynı zamanda bir ideologdu. Meşrutiyeti savunuyordu ve onun da gözü Avrupa'daydı. Ancak *hürriyet* ve *millet* mefhumlarına odaklanmıştı. Ayrıca bir şair olarak insan psikolojisine, toplumsal hassasiyete diğerlerinden daha fazla vakıftı (Mardin, 2015a: 92).

Bu açıdan Ali Suâvî de önemli bir isimdir. Mardin'e göre Ali Suavi, Nâmık Kemal'in bir karikatürü gibiydi. Orta sınıfları ve belki de tam olarak *halkı* temsil ediyordu (Mardin, 2015: 93). Burada Ziya Paşa'ya da dikkat çekiliyor: "Ziya Paşa'nın temel kavgası Bâb-ı Âlî'nin nâzırları ileydi ve hâlihazırda ideolojik bir hastalıktan etkilenmiş olmasına rağmen, Yeni Osmanlı hareketine ideolojik bakımdan pek büyük olmayan bir saray adamı idi." (Mardin, 2015a: 93).

Mardin (2015a), Yeni Osmanlıların oluşum ve gelişim aşamasında birçok hayal kırıklığı, bozgun ve sıkıntı yaşadıklarını ifade eder. Onları hareketleriyle Batı etkisi arasında ulaşım ve haberleşme modelindeki değişim arasında bir irtibat kurar. Ancak bu konuda yeteri kadar kanıt ve done olmadığını belirtir. Bununla birlikte Yeni Osmanlılardan kalan en önemli mirasın *vatan* ve *hürriyet* kavramlarından mülhem fikir tomurcuklarının teşekkülüne vesile olmasıdır. Ancak bu Mardin'e göre bir entelektüel miras sayılamaz. Mardin'e (2015a) göre Yeni Osmanlılar cesur, cömert ve dürüst insanlardır. Onların entelektüel çaba ve mirasları kendilerinden sonraki Abdülhamid karşıtları için hiç olmazsa ilham olacaktır (93-94).

Mardin, Kur'an ve Hz. Muhammed ile oluşan yönetim sistemini bir tür "nomokrasi" olarak değerlendirir. Terim normların belirleyiciliği esâsına dayanır; yani İslam'da hukuk, devletten önce gelir. Sosyal hayat içinde Allah doğrudan belirleyicidir. İslam hukuk anlayışı bu yönleriyle Yunan, Roma ve Hıristiyan toplumlarından ayrılır. Mardin göre, oluşan işbu *a-laik* siyaset teorisi, İslam dünyasında dar bir toplum anlayışına yol açmıştır (Mardin, 2015a: 98).

Mardin'e göre Osmanlı Hükümeti'nin uygulamalarının teorik kaynağında; Aristo ve Platon'un bilhassa siyaset ve devlet düşüncelerini benimseyerek İslam ile mütenasip bir devlet anlayışı geliştiren Farâbî, İbn-i Sînâ ve Devvânî gibi düşünürler vardır (Mardin, 2015a: 110).

Platon ve Aristo'nun siyasî fikirleri Farâbî ve İbn-i Sînâ üzerinde etkili olmuş, onların ölümlerinden kısa bir süre sonra kaleme alınan Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyasetnâme*'si (1092), *Kutadgu Bilig* (1070) ve *Kâbus-nâme* (1082) aynı etkilerle kaleme alınmışlardır. Benzer bir etki Nasîrü'd-din Tûsî'de de görülmüştür. Farklı olarak göze çarpan İlhanlı yönetme biçiminin tasvirine yer vermesidir. Aslında söz konusu fikirlerin Osmanlı'ya aktarıldığı kanal, fıkıh âlimi Celalü'd-dîn-i Devvânî (1427-1501) ile olmuştur. O da eserlerinde dört zümre/tabaka teorisinden söz etmiştir. Kâtip Çelebi'nin siyasi eserleri, Hasan Kâfi'nin siyasi tezleri ve Tanzimat dönemi devlet adamı Âkif Paşa'nın yazıları temelde aynı siyasal metodun tekrarları mesabesinde olmuşlardır. Bu metot *Erkân-ı Erba'a*, yani dört rükündür (askerî aristokrasi, askerler, mülk ve tebaa). On yedinci yüzyıl Türk fıkıh âlimi Kınalızâde'nin yazdığı *Ahlâk-ı Alâî*'de de bunun sofistike bir anlatımını bulmak mümkündür. Mardin, aslında Platon ve Aristo'nun fikirlerinden mütevellit Fârâbî ve İbn Sînâ ile gelişen siyaset anlayışının çeşitli evrelerden geçerek Osmanlı yönetimi üzerinde etkili olduğunu, Yeni Osmanlıların da bu çerçevede siyasal bir arka plana sahip oldukları kanaatindedir. Yeni Osmanlı düşüncesinin anlaşılması için, öncelikle Osmanlı'nın yönetme biçimi, tebâsıyla kurduğu ilişkinin keyfiyeti ve tabii güttüğü siyasetin felsefi temelleri anlaşılmalıdır (Mardin, 2015a: 112-122).

Yeni Osmanlıların temelde karşı oldukları şey Bab-ı Âlî'ydi. Nâmık Kemal'in itiraz ve tenkitleri de bu noktada keskinleşiyordu. Zira Bâb-ı Âlî, haksız bir kazanç ve itibar kapısını açmış, Osmanlı'nın güçlü kurumlarını etkisizleştirerek yüzünü sözümlü ona, Avrupa'ya dönmüştü. Bâb-ı Âlî içinde de özellikle iki isim



tarizleri üzerine çekiyordu: Âlî ve Fuad Paşalar. Konuya dair bir yerde Namık Kemal'in kritiği mânidârdır: "Evet, birden fazla hükümdar vardır; fakat bunlardan birisi Padişah olarak adlandırılır, bu gerçekte hükümdardır. Diğerleri onun unvanını henüz elde edememelerine rağmen, artık hâkimiyetine ortak durumuna gelmiş bulunuyorlar. Şimdilik nâzır olarak adlandırılıyorlar." (Kemal'den akt. Mardin, 2015a:130)

1839'dan itibaren oluşturulan bürokrasi hemen her sahadaki faaliyetleriyle ulemâyı ve orduyu etkisiz hale getirmiştir. Ehliyetsiz kişilerin bu makamlarda görev alması, babadan oğula geçen idarî makamlar ve genel olarak uygulanan siyaset Yeni Osmanlılar için temel muhalefet nedeni olmuştur. Mardin, Yeni Osmanlıların işbu karakteristik muhalif hareketini analizini, tarihsel sosyolojik perspektiften iki veçheyle inceler: Birincisi Bir yandan dağılma sürecinin hızlanması ve on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı yönetimine sokulan fesat ve yolsuzluğun, Tanzimat Türkiye'sine aktarılmış olması (Mardin, 2015a:149). İkincisi de sosyal ve ekonomiktir.

Bir anlamda Yeni Osmanlılar, Osmanlı'nın çöküş sürecinin durdurmakla muvazzaf reformculardı. Osmanlı, söz konusu çöküşü yaşarken Batı karşısında hızla geri kalmasının da nedenlerini anlamaya çalışıyordu. İlk askerî yapıyla çöküş ve gerileme arasında bir ilişki kuruldu. Reformlar da ilk bu yönde gerçekleşti. Uzun bir süre *Kanun-ı Kadim*'den kopmayla izah edilen çöküş, artık farklı sosyal, siyasal ve askerî yapıların yeniden elden geçirilmesiyle çözümleniyordu.

Mardin, genel tarih anlatılarından farklı noktalara dikkat çekerek Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk askerî reformların Nevşehirli İbrahim Paşa tarafından gerçekleştirildiğini ifade eder (Mardin, 2015a:155). İbrahim Paşa, III. Ahmed üzerinden etkilidir. Batı'nın teknik ve medeniyetini keşif için bir elçi göndermesini tavsiye eder. Macar asıllı İbrahim Müteferrika'nın ilk matbaayı kurmasında da öncülük eder ve ayrıca Batı tarzı bir eğitimin tarih, tıp, felsefi ilimler, astronomi ve coğrafya ile ilk örnekleri verilmeye başlanır. Burada Mardin, yatay diyebileceğimiz, yer yer mukayeseli bir taktikle Osmanlı'nın reform hareketlerine ve çöküş sürecine ışık tutar. Tarihsel sosyoloji, tarih anlatılarında önce çıkan siyasal neden-sonuçlara alternatif bir söylem ile toplumsal ve lokal vakalara dikkat çeker. Braudel (2015)'in *Akdeniz*'i yatay ve

dikey bir tarih tetkikinın sentezidir. Olaylar kadar insanlar, doğa, din, ekonomi öne çıkar. Şerif Mardin de Osmanlı'yı incelerken benzer bir yöntemle hareket ettiği söylenebilir. Ama önemli bir fark vardır. Şöyle ki, Mardin tarihe yönelirken bizim aklımıza gelen soru şudur: Fikirler mi olayları var ediyor ve etkiliyor, yoksa olaylar mı fikirleri var ediyor ve etkiliyor? Mardin, soruya cevap vermekten ziyade sorudaki fikir ayağının izini sürer. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, işbu temayülün mahsulüdür.

Yeni Osmanlıların karşı oldukları en önemli şeylerden biri de Batı'da olanın aynen buraya aktarılmasıydı. Oysa Batı ile Osmanlı'nın toplumsal yapıları arasında ciddi bir benzeşmezlik vardı. Kültürel dokular, sistem, sosyal dünya, hayat görüşü gibi hemen her alanda kayda değer bir farklılık vardı ve bu da Yeni Osmanlıların siyasal tutumla karşı karşıya gelmelerine neden oluyordu (Mardin, 2015a: 185).

Mardin, *Gülhane Fermanı* sonrası ile öncesindeki durumu mukayeseli ele almak suretiyle reform politikaları üzerinden çıkar sağlayanları tespit eder. Burada biraz da örtük bir yapılanma söz konusudur. Tarihsel sosyolojinin genellikle örtük olan tarihsel ve sosyal gerçeklere yönelerek yeni bir bakışla bunları açığa çıkarmaya çalıştığını ilk bölümde ifade etmiştik. Mardin'de de tarihsel sosyolojinin öne çıkan bu tecessüsünü görmek mümkündür. Arka plan arayışıyla araştırma evrenini olabildiği kadar geniş tutarak sabit kanaatlerin etkisinden vareste özgün bir yaklaşım ile meseleleri tetkik etmesi, tarihsel sosyolojik perspektifin bir türü sayılabilir.

Mardin'e göre *Gülhane Hattı* metni incelendiğinde iki sonuç çıkar: Bir, sultanın yetkilerinde yeni bir daralma ve gerileme; iki, hükümet işlerine yönelik açık bir seküler tutum. Bernard Lewis, sekülerleşmenin saray çevresiyle münhasır olduğu, hiçbir zaman İmparatorluğun tümüne cari olmadığı kanaatindedir (Lewis'ten akt. Mardin, 2015a:192).

Mardin, *Fransız İhtilali*'nin fikirsel açıdan Osmanlı üzerinden hiçbir etkisinin olmadığı görüşündedir. Bu, olsa olsa başkentin 'levanten' zümresi için söylenebilir. Mardin, genel olarak Avrupa etkisinin de gene saray çevresi ve belirli bir üst sınıf için söz konusu görüşündedir.

Değişim ve dönüşüm, birçok yönden ele alınabilir; sosyal hadiseler üzerinden, siyaset üzerinden, kişiler ya da kurumlar üzerinden... Konular nereden ve ne açıdan ele alınırsa, çıkan sonuçlar da o istikamette olur. Mardin, belirli üst makamlardaki kişiler üzerinden Tanzimat'ı ele alır. Sözelimi Sadık Rifat Paşa. Rifat Paşa döneminde Osmanlı'ya intikal eden yeni fikirler ile değişen ve dönüşen noktalara dikkat çeker. Burada da tarihsel sosyolojik bir okuma söz konusudur. Zira hadiseler üzerinde ve entelektüel planda aktif bir siyasetçidir.

*Rifat'ın yönetimle ilgili önemli yazılarının büyük bir kısmı, 'düşmanlık tohumları eken zalim bir yönetimin, ihtilal ve anarşi biçeceği', 'bir devletin, tahrikçiler tarafından işlenen kötülükler karşısından kendisinin sadece adil bir idareyle koruyabileceği', 'hükümünü zulümle yürüten bir hükümetin, düşmanlarından çok kendi teb'asına dikkat etmesi gerektiği' anlamında ifadeler içerir. (Mardin, 2015a: 211).*

Burada Rifat Paşa'nın nezdinden Tanzimat'ın temelini oluşturan efkârın Yeni Osmanlılar üzerindeki etkisi ölçülür ve açıklanır.

Mardin (2015a), Yeni Osmanlılar çıktıklarında Osmanlı'nın kültürel yapısında üç refleksin var olduğunu söyler. Bunlardan biri, "iyi" devlet modeliyle ilgili Osmanlı-İslamî bir temayül; diğeri *Yeniçeri ruhu* şeklide ifade edilebilecek otoriteye başkaldırma ve halkçı tavır; bir diğeri de geleneksel Osmanlı-İslamî dokunun yeniden canlanması (s. 222). Mardin, bu üç refleksi ayrı ayrı tahlil eder. Yeni Osmanlıların içine doğdukları zemin ve zamanı muhtelif yönlerden ele alır. Böylece yatay ve dikey bir yöntem takip ederek hem vakanın tarihsel ve olgusal gelişimini betimler; hem sosyal, siyasal ve kültürel kompartımanlar arasında gezinerek yatay eksenden geniş bir çerçeve çizer.

Osmanlı, İslamî hassasiyetleri hemen her dönemde gözetmiştir. Sözelimi "Toderniye göre, III. Mustafa, Machiavelli'nin *Prince*'inin çevrilmesinin emretmiş; fakat bu eserin ahlak dışılığından tiksiniş, II. Frederick'in *Anti-Machiavelli*'nin de çevrilip *Prince*'nin sonuna eklenmesi talimatını vermişti." (Mardin, 2015a: 224). Ayrıca Fenelon'un *Télémaque*'ının Yusuf Kâmil Paşa tarafından yapılan bir çevirisi olan *Tanzîr-i Telemak*, İslamî bir usûl içinde insandan ve onun günahlarından başlayarak konuya girer. İnsanı, yücelten ve yükselten dindir. İyi bir yönetici, dinen apak olmalıdır. Din, medeniyetlerin de

ana menşesidir. Ancak, zamanla tahrif olan inançlar, dinin aslından uzak örf ve adetlerin oluşmasına neden olmuştur. Mardin'e göre, Yeni Osmanlıların da *Tanzîr-i Telemak*'ın sesine ortak olmaları kaçınılmazdı. Zira devraldıkları kültürel doku buydu (Mardin, 2015a: 227).

"Tanzimat, bir bütün olarak, edebiyat ve felsefe sahasında İslamî edebiyatın Türkçeye tercümesinin görülmemiş ölçülere ulaştığı bir dönem oldu." (Mardin, 2015a: 229). Mardin göre bilinenin aksine on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Batı'dan değil, İslam dünyasından, İslamî edebiyattan Türkçeye tercüme yapılmıştır. Yeni Osmanlıların en önemli isimlerinden olan Nâmık Kemal ve Ziya Paşa işbu kültürel ortamda yetişmişler ve İslamî bir dil ve jargonun etkisi altında kalmışlardır (Mardin, 2015a: 230).

Osmanlı, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Batı'yla teması artınca, tercüme konusunda ciddi bir açık olduğunu fark etti. Özellikle tercüme işlerinde Rumların Osmanlı'ya ihaneti Bâb-ı Âlî'de konuşulmaya başladığı sırada Avrupa dillerini öğrenmek Müslüman Türkler arasında yaygınlaştırılmaya başladı. Bunun üzerine çeşitli aşamalardan geçerek bir Tercüme Odası kuruldu. Bilhassa Yeni Osmanlıların birçoğu (Namık Kemal, Şinasî, Nuri Bey, Mehmet Bey ve Reşad Bey) meslek hayatlarına burada başladılar. Bu sayede Batı'yla temas güçlendi ve birçoğu Fransızca olmak üzere birçok eser Türkçeye tercüme edildi. Mardin, bu sürecin Osmanlı yenileşmesinde çok ciddi bir katkısı olduğunu söyler (Mardin, 2015a: 235).

Tercüme Odası'nda görev alan ve aynı zamandan bir de şair olan Hâlis Efendi, Fransızca-Türkçe gramer kitabı yazmış ilk Türk yazarlardan biridir (Mardin, 2015a: 237).

Mardin, Osmanlı yenileşme hareketleri içinden ordunun önemli bir odak nokta olduğu kanaatindedir. Zira ordu Batılı fikirlerin girişi için kullanılan ilk kanallardandır. Bu bakımdan Hüsrev Paşa, ordunun yenilenmesinin ilk mimarlarından sayılır. Paşa, özellikle gençlerin askerlik için Türkiye dışına gönderilmesi gerektiği görüşündedir. 1835, 1836, 1838 ve 1846, 1850, 1854 ve 1855 yılları grup grup Avrupa'ya talebeler gönderilir ve onların askeri sahada yetişmeleri amaçlanır. Nitekim Avrupa'da eğitim gören bun gençler döndüklerinde Mekteb-i Harbiye'de öğretmen olarak göreve başlarlar. Ayrıca

ordu, yabancı dilde eğitim programının uygulandığı ilk kurumlardan biridir. Burada Fenelon, Voltaire gibi birçok Batılı düşünür üzerine fikir teatileri, tartışmalar yapılıyor, Batılı düşünceler Osmanlı'da böylece yankı buluyordu. Bununla birlikte ordunun Avrupalılaşması Yeni Osmanlılar üzerinde de bir etkiye sahipti. Sözelimi Yeni Osmanlı Ziya Paşa'yı Fransızca öğrenmeye teşvik eden Edhem Paşa olmuştu ki, Edhem Paşa Paris'te eğitim almış bir askerdi. Gene Ali Suâvî Edinburg'da yedi yıl matematik tahsil etmiş olan Eğinli Sait Paşa tarafından himaye edilmişti (Mardin, 2015a: 238-241).

Ulemâ Osmanlı'da yenileşme hareketlerinin önemli bir noktasıdır. Mardin, ulemânın reform teşebbüslerini engellediği şeklindeki yaygın kanaatin doğruyu yansıtmadığı, meselenin çok yönlü ve bir hayli çetrefilli olduğu görüşündedir. Zira önde gelen bir birçok Şeyhülislâm, reformcu sultanlarla iş birliği içinde olmuştur. Sözelimi Şeyhülislam Ahmet Esad Efendi, Beşiktaş Cemiyeti'nin seçkin üyesi Şâni-Zâde, Selim'e reform projesi sunan Tatarcık Abdullah Molla, Kethüdâzâde Ârif Efendi, Fransa'ya deney siparişi veren İbn Haldun mütercimi Pîrî-zâde, Keçeci-zâde Ârif Hikmet Bey... Osmanlı reformlarında ulemâ arasından çıkan öncü isimlerdir (Mardin, 2015a: 244-245).

Ancak 1860'lardan sonra durum değişmiştir. Yukardaki isimler ulemanın esnek ve açık fikirli olduğuna, zannedildiğinin aksine reformların yanında yer aldıklarına birer delil olabilir; ama gelgelelim 1860'lardan sonra ulemâ "...Tanzimat liderlerinin, eğitimin halkın daha geniş tabakaları arasında yayılmasına dönük çabalarına uzun bir süre olumlu şekilde karşılık..." vermemiştir (Mardin, 2015a: 247). Ama her hâlükârda ulemâ ile Yeni Osmanlılar arasında pozitif bir ilişki söz konusu olmuştur. Nitekim Yeni Osmanlıların en önemli liderlerinden Ali Suâvî de ulemâyâ mensuptu.

Bu kısımlarda tarihsel sosyolojiye atıf yaparak söylersek Mardin, bir panorama çizmektedir. Ancak iç içe geçen bir analiz söz konusudur. Mukayese, Mardin'de tarihsel sosyolojik açıdan öne çıkan en önemli yöntemidir. Kişiler ve gelişmeler arasında paralel değerlendirmeler, aynı zaman dilimi içinde ama farklı zemindeki olaylar arasında bağlı ilişkili bir inceleme söz konusudur.

Mardin Ulemâyı ele alınırken klasik bir tarih anlatısının üstüne çıkar. Sözelimi iki ismi yan yana değerlendirir: Hoca Tahsin Efendi ve Sarıyerli Hoca Sadık

Efendi. Hoca Tahsin Efendi, Reşid Paşa tarafından Fransa'ya gönderilmiş ve burada on iki yıl kalmıştır. Burada Yeni Osmanlılarla tanışmış ve onlarla yakın bir dostluk kurmuştur. Sonraları Darülfünûn dekanlığına atanmıştır. Tahsin Efendi; "... meşgul olduğu bir fizik deneyi, kendisini ulemanın hedefi haline getirdi. Vakum (boşkul) kavramını açıklamak için, cam bir fanusun altına bir güvercin koymuştu. Kabın havasını boşaltmaya başlayıp da kuş öldüğünde..." amacına ulaşır, deneyi ispatla neticelendirmişti. Ama bu yaptığı nedeniyle sihirbazlıkla itham edildi. Zındık olarak suçlandı, dersleri bıraktı, sonunda da azledildi. Tahsin Efendi, ilk kez psikoloji konusunda bilimsel Türkçe eseri yazmıştır (Mardin, 2015a: 250-251).

Sarıyerli Hoca Sâdık Efendi, "... vaazlarında zulmün ve baskının kötülüklerinden söz ettiği için, Bâb-ı Âlî'nin husûmetine uğradı. Bu vaazlar yüzünden, Yeni Osmanlıların taraftarı olmakla suçlandı ve Suriye'ye sürgün edildi.". Sâdık Efendi, *Télémaque*'deki fikir ve düşünceleri ele alan bir eser kaleme almıştır (Mardin, 2015a: 253).

Mardin, ele aldığı konuların ayrıntılarıyla tahlil edilmesine çok önem verir. Yukarıda görüldüğü gibi Osmanlı reform faaliyetlerinin ulema, ordu, tercüme, dil gibi çok çeşitli alanlarda nasıl vuku bulduğunu ve bunların Yeni Osmanlılar üzerindeki etkilerini masaya yatırır.

1850'de resmen açılan Encümen-i Dâniş (İmparatorluk Sanat ve İlimler Akademisi) ile birlikte Osmanlı'daki fikrî saha gözden geçirilir. Birçok Batılı kaynağa ulaşılır ve gereken ilmî zemin kurulmaya çalışılır. Mardin, Encümen-i Dâniş'i tasvir ederken yetişen ilk Osmanlı Ansiklopedistlerine dikkat çeker. Burada tarihsel sosyolojik perspektif tekrar orta çıkar ve Batı'daki anlamıyla Osmanlı'da yetişen ansiklopedistler (Sözgelimi Arif Efendi, Şânî-zâde, Melek Paşa-zâde Abdülkâdir, Münif Paşa...) arasında karşılaştırma yapar. Söz konusu ansiklopedistler, dini sahadan astronomi, matematik, coğrafya, tarih, dil, edebiyat gibi birçok sahaya kadar derin bilgileri haizdirler. Osmanlı'nın entelektüel zümresi, Batı'ya yönelirken ilhamı bunlardan alır. Kültür-sanat, eğitim ve tabii doğrudan siyasetin yeni baştan dizaynı ya da revizeleri işbu düşünürler sayesinde ivme kazanmıştır. Yeni Osmanlılar, bu ortamdan etkilenmiş ve ideolojik arka planlarında dolaylı dolaysız yansılarını almıştır (Mardin, 2015a: 253-260).

Mardin, Yeni Osmanlı tahliline bir yerden sonra kişiler üzerinden devam eder. Alt başlıklar bizatihi bu isimlerden teşkil olur ve Yeni Osmanlıların öncüleri bir bir masaya yatırılır, hayat hikâyeleri tek tek ele alınır, düşünceleri ince ince kritik edilir. Bunların en başında elbette Şinasî gelmektedir. Şinasî Yeni Osmanlıların fikrî ve amelî ilk mimarıdır. Nâmık Kemal de Şinâsî'ye bu hakkı vermekte ve onu Yeni Osmanlıların her yönden öncüsü kabul etmektedir (Mardin, 2015a: 283).

Tarihsel sosyolojik perspektifin en önemli taktiklerinden biri de kişi ve kurumlar üzerinden okumlar ve kıyaslarla analiz yapmasıdır. Mardin, bu yöntemi çok sık kullanır. Özellikle kişiler üzerinden yapılan sosyal ve siyasal kritiklerle dönemsel alt metin okumaları ve analizler çok defa özgün sonuçlar doğurur.

Şinasî, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşün hayatında önemli şahsiyettir. 1826'da doğmuş, Tophane Kalemî'nde kâtip olarak işe başlamış, sonra kendi rıza ve talebiyle Avrupa'ya gitmiş, orada hem edebiyat hem Fransızca üzerine eğilmiştir. Âlî Paşa ve başka nedenlerle birkaç sefer görevinden azledilmiş, 1860'ta Âgâh Efendi'yle ilk özel Türkçe gazete olan *Tercüman-ı Ahvâl*'i çıkarmışlardır. Bir süre sonra Âgâh Efendi ile arasın açılınca kendi gazetesi, *Tasvîr-i Efkâr*'ı çıkarmaya başlamıştır. Bu gazete hem siyasî hem edebî, hem de entelektüel bir platform olmuştur (Mardin, 2015a: 283).

Şinasî, bir süre sonra Fransa'ya gitti ve *Tasvîr*'in başına Namık Kemal geçti. Namık Kemal de kaçmak zorunda kalarak Şinâsî'yi ziyaret etti. Fakat Şinâsî'nin kendini dil ve edebiyat çalışmalarına verdiği şaşkınlıkla gördü. Bu ara eşini teşebbüsleriyle tekrar İstanbul'a geldi ama fazla durmadan tekrar Paris'e döndü. 1871'de de öldü (Mardin, 2015a: 285).

"Şinâsî, Türk entelektüel tarihi tarihçileri tarafından ittifakla, Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupalılaştırmanın ilk önemli savunucusu olarak görülür." (Mardin, 2015a: 285). Mardin'e göre, Şinâsî'yi önemli kılan şeyin modernleşme taraftarlarının onun zamanında ikiye bölünmüş olmasıdır. Bunlar arasında bir reformcu bir aydın grubu vardır ve grup daha sonra Yeni Osmanlılar hareketine öncülük etmiştir (Mardin, 2015a: 286).

Mr. Churchill, 1840'ta İstanbul'da hem yayıncısı hem sahibi olduğu *Cerîde-i Havâdis*'i kurdu. İlk tefrikalar burada yapıldı. Mustafa Sami burada yazdı. Yeni

Osmanlıların öncülüğünü yapmış olan Hafız Müşfik, Ali Âlî burada yazı. Gene edebi bir tür olan tiyatroya ilk uğraşan Osmanlılardan biri olan Halet Efendi, *Cerîde*'nin ilk mensuplarından. Ayrıca Abdülhamid'in sadrazamın Said Paşa da gençliğinde *Cerîde*'nin kadrosundaydı (Mardin, 2015a: 288). Mardin, Yeni Osmanlıların arka planı olan *Cerîde*'yi enine boyuna analiz eder. Zira entelektüel sahanın teşekkülünde göz ardı edilemez bir öneme sahiptir.

*Cerîde-i Havâdis*'e rakip olarak Şinâsî ile Âgâh Efendi'nin iş birliği sonucu *Tercüman-ı Ahvâl* çıkar. Ancak her ne kadar öncelikleri ilmî ve yaratıcı konular olmuşsa da *Tercüman*, Osmanlı yönetimini memnun edemeyerek kapanan ilk gazetedir. "Onun yetiştirdiklerinden en ünlüsü, arkadaşlarının umutlarını yerine getiremeden, 1865'te kolera salgını esnasında yirmi üç yaşında ölen, kısa ömürlü *Mir'at*'ın editörü Refik Bey'dir." (Mardin, 2015a: 289). *Tercüman-ı Ahvâl*'de bir süre çalışan Kemal, Refik Bey'den övgülerle söz eder.

Şinâsî, Âgâh Efendi'yle araları açılınca *Tasvîr-i Efkâr*'ı çıkarır. Şinâsî, akılcı ve aydınlanmacıdır. Duygularıyla değil, iradesi ve aklıyla hareket eder. Onun farklı kılan en büyük özelliği de belki budur. Mesela, "...tabii hukuk teorilerinin Avrupaî içeriğini vurgulamak için *Tasvîr-i Efkâr*'da bir tefrika olarak *Droit des Gens* (Uluslararası Hukuk)'inin tercümesini..." yayınlar (Mardin, 2015a: 290-291).

Şinâsî'yi Türk entelektüel tarihinde önemli kılan şey, ileri düzey ilim ve kalem erbâplarından istifade edebilmesi ve dil reformlarını sonuna kadar desteklemesiydi.

E.J.W. Gibb, *Tasvîr* için şöyle söyler:

*Sadece Türkiye'deki ilk gayr-i resmî gazete değildi; o aynı zamanda modern okulun ilk dile getirilişiydi. ... Orada, ilk kez bir Avrupa dilini ve edebiyatını bilen ve ondan anlayan bir Osmanlı yazarı, bu dil ve edebiyatın belirli temellerinden hareket ederek, bilinçli bir biçimde Türk edebî üslûbunun bütün binasının yeniden inşâ etmeye koyulmuştu."*  
(Gibb'den akt. Mardin, 2015a: 292).

Mardin, Şinâsî'nin halkın açık ve kolay anlaması yönünden dile büyük önem verdiğini söyler. Daha sonra bu düşünce "ne olup bittiğini bilme hakkı"na dönüşecektir. Yani Şinâsî demokratikleşme açısından Osmanlı'daki ilk fikri



tohumları serpen kişidir; nitekim edebiyatı da bu yolda kullanmış, onu sadece dil ve zihin zevkinden ibaret görmemiş, birtakım sosyal ve siyasal hakların, hakikatlerin halka intikalinde bir vasıta olarak telakki etmiştir. Ayrıca halkı taassuptan kurtardığı için Reşid Paşa'dan hep övgüyle söz etmiştir (Mardin, 2015a: 295).

Mardin Şinâsî'nin katkılarını şöyle özetler: "İlk olarak, politikaya, kendi iç dinamikleri olan bir faaliyet olarak inandığını gösteren belirtiler vardır; ikinci olarak, hukuk konusundan Osmanlı-İslam geleneğinin ana akımıyla uyuşmayan rasyonalist bir yaklaşımın sahibidir; son olarak, yarattığı Türk kamuoyuna 'kamu' veya 'halk' fikrini sokmuştur." (Mardin, 2015a: 300).

Şinâsî'yi ayıran bir diğer özellik, Avrupa'nın bilim ve ilim alanlarındaki gelişmelerin savunusunu yapmıştır; ama İslam'a karşı da herhangi bir husumet beslememiştir. Hatta yer yer inanç üzerinden fikir ürettiği de görülmüştür. Ancak Şinâsî, bunlar arasında bir sentez ya da uzlaştırma arayışına gitmemiştir.

Tarihsel sosyolojik perspektiften bakıldığında; farkların, ayrıntıların ortaya konulabilmesi; bir vakanın, kurum, kuruluş ya da toplumsal bir hasletin özgünlüğünün tartışılması, analizinin yapılması çok önemlidir. Mardin, Yeni Osmanlıların karakteristik yapısını, daha genelde de Osmanlı'nın on sekizinci yüzyıldan itibaren nasıl bir değişim ve dönüşüm yaşadığını ortaya koyabilmek için ayrıntılı analizler yapıyor. Şinâsî gibi esasında tikel sayılabilecek bir çıkış noktasından hareketle, muhtelif bağlantılar ve uzantılar civarında gezinerek bir okuma ve tahlil yöntemi takip ediyor. Şinâsî'den sonra gene kişiler ve eserleri, katkıları, icraatları üzerinden bir Osmanlı yenileşmesi ve değişen düşüncesi analitiği yapmaya devam eder.

Mardin'in üzerinde durduğu bir diğer isim Mustafa Fazıl Paşa'dır. Zira "Türkiye'de meşrutiyet fikrinin propagandasına yapılan önemli katkılardan birisi, Mustafa Fazıl Paşa'nın 1867 yılında Sultan Abdülaziz'e yazdığı *Mektup*'un Yeni Osmanlılar tarafından tercümesi olmuştur." (Mardin, 2015a: 307). Bu mektup Ali Suâvi'nin Ebüzziya'nın morallerini yükseltmiş, motivasyonlarını artırmıştır. Hürriyet fikri üzerinden bir Osmanlı eleştirisi sayılabilecek bu *Mektup*, ahlaki çöküntüden, geri kalmışlıktan, eğitimin ve eğitilmiş insanların gelişmek için vazgeçilmezliğinden bahsetmektedir. Mardin, bu *Mektup*'un Yeni Osmanlılar, Jön

Türkler için büyük bir ilham kaynağı olduğunu söyler. *Mektup*'un kısa bir analizini yaparak değişim ve dönüşümde nasıl bir etkiye sahip olduğunu saptamaya çalışır. *Mektup*'un tetkiki, tarihsel sosyolojik perspektifin güzel bir örneğidir.

Tarihsel sosyoloji, kurduğu ilişkiler ve bağlantılarla bir tür tahlil ve tespit çabasıdır. Analiz, işin özüdür. Verilerin değerlendirilmesi, tarihî vakaların farklı bakış açılarından yeniden ele alınması, anlama cehdiyle beraber elimize bugüne ve yarına ışık tutan bir projektör verir. Mardin, tarihe uzanırken daima anlama gayreti içinde olur; bununla birlikte meselelerin birbirleriyle görülen görülmeyen ilişkilerini, etkileşimlerini peyda etmeye çalışır.

Yeni Osmanlılar, bir dönemi okumaya ve anlamaya çalışan önemli bir eserdir. Birçok başlıkla tasnif edilen kitap Yeni Osmanlıların ayrı zaviyelerden oluşum, etki ve etkilenimleri ortaya konulur. Bunu yapılırken Yeni Osmanlıların öncüleri için müstakil başlıklar açar. Namık Kemal için de müstakil bir başlık açılır.

Mardin, öncelikle Nâmık Kemal'in bir yazar ve düşünür olarak özgün niteliklerini tasvirle başlar. Kemal, bir edip olarak Türkçeyi döneminin yazar ve edebiyatçılarına mukayeseye olabildiği kadar sade, açık, anlaşılır ve ağdasız kullanmıştır. Okur kitlesi diğer yazarlara göre bir hayli geniş ve fazladır (Mardin, 2015a: 316).

Kemal'in kullanmasıyla öne çıkan bazı kelime ve kavramlar vardır ki dönemine damgasını vurmakla kalmamış, kendinden sonraki sosyal ve siyasal olaylar üzerinden tesiri olmuştur. Onlardan biri "vatan", diğeri "hürriyet"tir. Hürriyet, Osmanlı'nın teamül ve temayüllerine muhaliftir ve Mardin'in üzerinde özellikle durduğu bir kavramdır. Zira önemi ve etkisi yeterince anlaşılammıştır (Mardin, 2015a: 316).

Mardin, Kemal'in kısaca hayat hikâyesini anlattıktan sonra fikrî dünyasını incelemeye başlar. İlk başlık, Namık Kemal'in Siyasal Sistemi'dir. İlhan Sungu'ya göre Namık Kemal, bir Batıcı değildi; genel kanının aksine dinî bir hassasiyeti ve politik çözümlerinde İslamî bir teveccühü vardı. Hatta bilhassa tasavvufa ilgisi, halka yönelik ilgisiyle birleşmiş, Batı'ya gidip geldikçe liberalizmin halkı yönetime çeken fikirleri onda hemen bir karşılık bulmuştu. Kemal, İslam ile Batı anlayışı arasında bir çözüm ortaklığı kurmuştu (Mardin, 2015a: 320-21).

Kemal, şunu sorar: Hukukun kaynağı mebd'e-i evvel (ilahî) midir, yoksa ihtiyar-ı beşer (insan) mıdır? (Mardin, 2015a: 320). Mardin, ince ve detaylı bir tetkikle Kemal'in siyasal görüş ve yaklaşımlarının arka planını ortaya koymaya çalışır. Burada Kemal'in din anlayışının, manevi ve ilahî görüşlerinin küçümsenmeyecek bir ağırlıkta ve belirleyicilikte olduğunu görüyoruz. Ki Mardin'in de ayıklamak istediği temel düşünce budur.

Nâmık Kemal, hürriyet mefhumu üzerinden bir siyasi temsil düşüncesi geliştirir. Ona göre, ümmet; şahsî haklar ve siyasî haklar teminat altına alındığında hür olabilecektir. Mardin, Namık Kemal'in "usûl-i meşveret" terimi üzerinde durulması gerektiği kanaatindedir. Bu terim, Kemal'in fikir dünyasında çok nadiren meşrutiyet kavramına karşılık gelir. Kemal, bu terimi çok zaman "temsili hükûmet" olarak kullanır (Mardin, 2015a: 342).

Şeriat, Kemal'in anayasal sisteminin temelini teşkil eder. Ne denli farklı fikirler, kanaatler olursa olsun, şeriatın, Kur'an'ın anayasanın çıkış noktası olması önemlidir. Namık Kemal'in üzerin durduğu bir diğer önemli şey, şeriatın dışında kalan kanunların herkesin ulaşabileceği bir hale gelmesi ve "herkesin anlayabileceği bir dilde" yazılmasıdır (Mardin, 2015a: 344).

Namık Kemal, Türkler için en uygun model anayasanın Fransa'nın İkinci imparatorluk anayasası olduğu görüşündedir; çünkü "...Fransız anayasası, Fransa gibi genellikle şiddetli ihtilallere alışmış bir ülkede 'bir mutluluk devri' meydana getirebilmiş olduğundan, Türkiye için denetim ve dengelerin en uygun bileşimini içermekte görünüyordu." (Mardin, 2015a: 345). Namık Kemal'in muradı, iki aslı hedeftir: Bir, hukukun uygulanması; iki, terakkinin temini.

Mardin'e göre, "Yeni Osmanlıların ve özellikle Nâmık Kemal'in tenkitlerinin çoğu, adalet adına bir feryat olarak özetlenebilir (Mardin, 2015a: 347). Yukarıda ifade edildiği üzere Namık Kemal, hukukun ruhu olarak şeriatı görmektedir. Ona göre iyi ve kötünün belirleyicisi dindir; din İslam'dır, İslam ise şeriattır. Hukukun temelinin şeriat olması iyi ve kötünün kaidelerini belirlemek ve bu konudaki kargaşaları çözmekle kalmaz, her vatandaşın Kur'an'ın temel hükümlerini bilmesiyle ülkenin genelinde bilenen ve anlaşılan bir yasa dizgesi sağlanmış olur. Osmanlı'daki çöküşün esas nedenlerinden biri de işbu hukukî sistemin tefessühü ve gevşekliliğidir (Mardin, 2015a: 349).

Mardin, Namık Kemal'in Volney'den etkilendiği ve benzer fikirlere sahip oldukları görüşündedir. "Volney'e göre, imparatorluklar, insanoğlunun doğasında var olan tabii hukuk ilkelerine önem verememelerinden dolayı çökmüştür. (Mardin, 2015: 350). Ama burada bir fark vardır: Volney, tabii hukuku savunmaktadır; Namık Kemal ise hukukun temelini, özünü İslam'da görmektedir.

Mardin, konuyu derinlemesine masaya yatırır. Namık Kemal'in hukukî görüşlerinin arka planını tüm ayrıntılarıyla irdeler ve Volney'in tabii hukukla ilgili görüşlerini üç maddede özetler: "a) Beşerî toplumlar doğal yasa tarafında düzenlenir ve insanî kurumların kusurları, tabiatın ve aklın sabit normlarından uzaklaşma yüzündedir; b) Bu kanunlar, insanoğlunda doğuştan vardır olduğu için, insan aklıyla kavranabilir; c) Bu kanunlar, özü itibariyle değişmezdirler." (Mardin, 2015a: 351). Mardin, bu görüşlerin sünnî İslam'a yabancı olduğu görüşündedir. Sonuçta Namık Kemal, insan doğasının yırtıcı ve kan dökücü olduğu varsayımına dayanırken; Volney, insanın özünde iyi olduğu varsayımından hareketle hukuk görüşlerini oluşturmuşlardır.

Namık Kemal, Britanya'nın birçok alandaki üstünlüğünün maddî sahadaki ilerlemelerle olduğu fikrindedir. Kemal için ilerleme geri çevrilemez bir şeydir; saatin akrep ve yelkovanı gibidir, daima ilerler ve geriye dönmez. Avrupa'daki ilerlemeler pekâlâ hızlı olmuştur ve birçok farklı alanı kapsamaktadır; ama Kemal'e göre "...en önemli özelliği, topluma 'dayanıkları bir düzen' getirmiş..." olmasıdır (Mardin, 2015a: 355). Bu ilerlemeyi sağlayan stratejilerin merkezinde deneysellik gelmektedir. Toplum, hurafelerden, masal ve efsanelerden arındırılmış ve pozitivist bir anlayış siyasete hâkim olmuştur.

Namık Kemal, İslam dünyasında egemen olan insanın kaderin razı olması inancının temelde İslam'a aykırı olduğunu söyler. Bu inancın ıslahının ve toplumsal anlamda ilerlemenin sağlanabilmesinin en önemli yollarından biri gene toplumdur. Bu açıdan camiiler ve camideki vaazların fonksiyonları inkâr edilemez (Madin, 2015a: 357).

Mardin, Namık Kemal'in Renan ile ilgili görüşlerini de konu akışı içinde ele alır. Renan, İslam'ın seküler bir geleneği olmadığı için İslam dünyası hiçbir zaman Avrupa gibi ilerleyemeyecektir. Mardin, Namık Kemal'in Renan'ın pozisyonu

anlayamadığı için verdiği cevaplarda zayıf düştüğünü söyler (Mardin, 2015a: 357). Namık Kemal, aydınlanma düşüncesinin mekanizmine önem vermemiş, bilakis sezgi ve duygu üzerinde durmuştur Mardin'e göre. Bilhassa kültürel mevzularda akıldan ziyade duyguyu öne çıkarması Kemal'in bir özelliğidir. Ki bu vurgu en çok vatanseverliğinde tecessüm eder. Bir yerde Kemal bu eğilimini şöyle dile getirir: "Sâni'-i hâkim insânın fikniri kerrat cedveli, vicdânını hendese mikyâsı mâhiyetinde halk etmiş olsa idi dünyâda â'ile, millet, mesken, vatan tasavvurlarının vücûduna imkân kalmadı." (Kemal'den akt. Madin, 2015a: 362).

Mardin, Namık Kemali lügatine de uzanır ve en çok kullandığı, dikkat çektiği kelimeleri tespit eder. Vatan, Osmanlı, ümmet, millet, Türk, kavm, mezhep... Bu kavramların hangi anlamlarda ve bağlamlarda kullanıldığını, Namık Kemal'in fikir dünyasındaki karşılıklarını tespitte çalışır. Ayrıca Kemal'in Batı'dan etkilendiği yazar ve filozoflara da yer verir. Plato, Aristotle, Zeno, Descartes, Bacon, Rousseau, Voltaire, Condorcet, Çiçero, Turgot, Robespierre, Danton, Garibaldi, Silvio Pellico... bunlardan bazılarıdır. Montesquieu'nun farklı bir yeri vardır. *Kanunların Ruhu* Kemal'in etkilendiği önemli bir çalışmadır. Ayrıca Rousseau'nun *Sosyal Mukavale* de gene Kemal üzerinde tesirli olan bir eserdir.

Mardin, tarihsel sosyolojinin gözüyle bakıldığında fikir sahasında büyük bir işçilik yapmaktadır. Yeni Osmanlıların en önemli ismi olan Namık Kemal'in her yönüyle fikrî müktesebatı tetkik ve tahlile tabi tutulmuştur. Sosyal, siyasi, dinî, hissî, tarihî her yönden Şerif Mardin'in merceğiyle yeniden ele alınmış; böylece Yeni Osmanlıların oluşum, gelişim ve etki alanları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Mardin, Yeni Osmanlıları öne çıkan şahsiyetlerini ele almakla bir yere kadar genel olarak yaptığı değerlendirmelerine arka plan detaylarıyla bir tür taktiksel payanda yapar. Nitekim Namık Kemal'den sonra mercek tuttuğu şahsiyet Ali Suâvî'dir. Zira Suâvî, sadece fikir dünyası itibariyle değil, bir sergüzeşti hatırlatan hayatıyla da dikkate değer bir şahsiyettir.

Mardin'e göre Suâvî, "Yoldaşları için bir şarlatandı; çağdaşlarından birçoğu için ise, sabit fikirli huysuz biriydi." (Mardin, 2015a: 399). Suâvî, 1839'da bir tüccarın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Rüştüye'de görür, mezuniyetinden bir süre sonra Maarif Nezareti'nin açtığı bir imtihanla Rüştüye'ye öğretmen tayin edilir. Daha sonra Maliye Nazırı Abdurrahman Sâmi Paşa'nın

himayesine girer ve 1867'de Filip Efendi'nin *Muhbir*'inde yazmaya başlar. O sıralar Suâvî, Şehzade Camii'nde de vaazlar vermektedir. Muhbir kapatılınca kendi de Karadeniz'e sürgüne gönderilir. Aynı Mustafa Fazıl Paşa'nın finansörlüğünde Paris'e kaçar. Paris yolunda bu yolculuğa Kemal ve Ziyâ da iştirak eder. Böylece üç arkadaş birlikte Paris'e varırlar (Mardin, 2015a: 401).

Mardin, Suâvî'nin zikzaklı, roman gibi hayatının gerekli gördüğü tüm ayrıntılarıyla ele alır. Hükümetle ilişkisinden, yazdığı gazetelere, oradan yakın temas halinde olduğu insanlara, aile hayatına, tek tek sosyal-siyasal-dinsel fikir ve düşüncelerine kadar Namık Kemal'i incelediği gibi inceler. Burada Namık Kemal'den ayrılan ve onunla birleşen taraflarının ince bir endaze insicamıyla ortaya koyular. Yeni Osmanlıların tek bir düşünceye mensup yazarçizerlerden müteşekkil olmadığını, kendi içlerinde ciddi fikrî ayrılıklarının olduğunu tarihsel sosyolojik muhakemenin yöntemiyle mukayese eder, inceler, eler ve tefrik eder. Böylece sadece bir tarihsel araştırma mesabesinde kalmayan, sosyolojik bir tahayyülün bilhassa fikrî zemin üzerinden caiz tabirse anatomik ve nörolojik izlerini sürer.

Sözgelimi, Mardin'e göre Suâvî'nin fikirlerini üç başlıkta hulusa etmek mümkündür: "İlki, Osmanlı'nın damarlarına yeni bir enerji aşılama arzusu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden güçlenmesini sağlama konusunda cebrî tedbirler almaya hazır oluşu; ikincisi, sıradan insanlarla kendini özdeşleştirilmesi; üçüncüsü müesses iktidara karşı direnme isteği." (Mardin, 2015a: 408).

Mardin, Suâvî'nin aktivizminin Osmanlıların kendileri için bir şeyler yapmaya başlamaları gerektiği inancıyla açıklar. Nitekim Suâvî bir yazısında; "Milletimiz içinde vatanlarını, dinlerini ve ailelerini seven kimse kalmadı mı? Onların kendi menfaatlerini savunmayı kim üstlenecek? Bir zamanlar dünyayı titreten Türk halkı, Rusların kölesi olmayı kabul mü edecek? Asla! Milletimiz henüz ölmedi." şeklinde adeta feryat eder (Suâvî'den akt. Mardin, 2015a: 410).

Mardin, Suâvî'nin Osmanlıda iki tip nazır olduğundan şikâyet ettiğini söyler: "Bir nezaretten diğere sadece evrak çantalarını değiştirenler ve evrak çantalarına secde edenler." (Mardin, 2015a: 413). Bir yerde de Suâvî'nin Yeni Osmanlılar ile arasındaki farka şöyle dikkat çeker Mardin: "... diğelerinin İslamî temaları sömürmüş de olmalarında karşılık, onun, temaların İslamî bir tuval üzerinde

süsleyip püslemesidir. Suâvî'nin argümanlarını İslamî arka planla birleştirme arzusu o kadar ciddidir ki, bu yüzden mesajının etkisi bazen kaybolur." (Mardin, 2015a: 414).

Ayrıca Hayrettin Paşa'nın da Kemal ve Suâvî gibi fikir ve görüşleri tarihsel sosyolojin öne çıkan bağlam bütünlüğü ve civar tetkikinde olduğu gibi analiz edilir. Böylece kişiler, kurumlar, yayın organları, siyasal yönelimler çerçevesinde tüm yönleriyle bir Yeni Osmanlılar incelemesi tamamlanmış olur. Olaylar ve tarihsel realitelerin bir bir mukayeseli analizi hepsinin genel panoramik görüntüsü üzerinden bir değerlendirmeye taçlandırılır. Artık burada tek tek kişiler üzerinden değil, Yeni Osmanlı düşüncesinin ana istikameti, akaidi, ideal ve inşa taktikleri bir bütün halinde ele alınır.

#### **4.1.2. Tarihsel Sosyolojik Yöntem**

Şerif Mardin, tarihsel meseleleri ele alırken çok zaman somut vakalardan ziyade, somut vakaların arka planında yatan fikir, düşünce ya da kavramlar üzerinde durur. Herhangi bir tarihsel durumu var eden düşünsel temelin keşfi ve deşifresi, Mardin'in sui generis analiz yöntemlerinin başında gelir. Sözgelimi Tanzimat deyince akla gelenler, "düzenlemeler" anlamı paralelinde Osmanlı'da Batı etkisiyle yapılan bir dizi sosyal ve siyasi reformlardır. Oysa Şerif Mardin için bu kavram "...Mustafa Reşit Paşayı hatırlatır..." (Mardin, 2015, s. 9). Reşit Paşa ismi, bir değişimin sembolü ya da değişim ve dönüşümün kavramsal temelidir.

Aslında Mardin, tarihe yönelim stratejisini Lord Lindsay'dan yaptığı bir iktibasla yarı açık, yarı kapalı ortaya koyar: "siyasi teori... gerçeğe ilgilidir, fakat hususi bir tür gerçeğe. Vazifesi, siyasî bir organizasyonu ayakta tutmada gerçekten etkili olan maksat ve idealleri anlamaktır." (Lindsay'dan akt. Mardin, 2015a: 12-13).

Yeni Osmanlılar, esasında ilgili dönemin tüm fikrî, siyasi gelişmelerini yer yer doyurucu ayrıntılarıyla nakleden tarihsel dokümanlarla doludur. Bu çalışma, tarihsel sosyolojik açıdan, bağlamsal ilişkileri fikir ve düşünce boyutuyla ortaya koyar.

"Piknikçiler grubu" olarak nitelenen İttifâk-ı Hamiyet'in bir bir mensupları tanıtılır; Mehmet Bey, Şinâsi, Namık Kemal, Ayetullah Bey ve Refik Beyler

anlatılır. Bütün bu tasvirden sonra aynı zaman diliminde Türkiye'de gerçekleşen olaylara yönelilir: Hatt-ı Hümayun'un ilanı, böylece tüm Osmanlı tebaasını kapsayan eşitlik kanunu vs. vs. gibi (Mardin, 2015a:17-22).

Bağlamsal ilişkiler ve ilişki çerçevesinde resmedilen karşılaştırmalar, Mardin'in birçok çalışmasında öne çıkan bir yöntemi teşkil eder. Mardin okumaları yapılırken, Mardin; çoğu zaman esas murat ile ele alından konular arasında doğrudan ilgi kurulamayabilir. Zira meselelerin görünen kısmını, Mardin pek önemsemez. Onun için önemli olan vakaları ve tarihi seyri belirleyen ana sâiklerdir. Ne, ne zaman, nerede, nasıl olmuştur? Bu sualler önemlidir; ancak Mardin için bu suallere verdiğimiz cevapların tarihsel uzanımları ve seyirleri daha önemlidir. Sözelimi Tanzimat Meşrutiyet'i nasıl etkiledi? Entelektüel kesimin Osmanlı modernleşmesinde nasıl bir etkisi oldu? Yeni Osmanlıların yeni politikalar geliştirilmesinde doğrudan etkileri oldu mu? gibi birtakım örtük sorular ve cevap arayışlarıyla çözümlenmeler yapar. Mardin, anlamının temel bir rota olduğu mütalaalarında; kurduğu ilişkiler, yaptığı mukayeseler, çeşitli noktalar üzerinden ana mesele üzerine yürümesiyle kendine özgü bir yöntem geliştirmiştir.

Mardin, bir konuyu ele alırken ayrıntılar üzerine dikkat kesilir. Ele aldığı vaka ya da fikrin arka planı onun için çok önemlidir; zira küçük bir ayrıntı, büyük bir genel kabulün çatırdaması, dolayısıyla yeni bir kanaatin doğması ya da bakış açısının değişmesi demektir. Fikir, önemlidir. Tarihsel olayların arkasındaki fikrî zemin çoğu zaman örtüktür. Mardin, işbu fikrî zeminin izini sürer. Tabandan tavana bu güzergâhta gördüğü her şeyi mercek altına alır ve analiz eder. Yeni Osmanlılar belki tarihin uzun koridorları ve büyük vakaları arasında küçük ve önemsiz bir cemiyetten ibaret görülebilir. Ancak Mardin için öyle değildir. O cemiyetin tüm unsurlarını, kişi ve fikirleri, tek tek masaya yatırır. Namık Kemal, Ali Suavi, Mehmet Bey, Refik Bey, Mustafa Fazıl Paşa... Ele alınan her bir tarihsel figür, Batı'nın Hasta Adam'ını ve dolayısıyla Cumhuriyet'i iz'an ve izah etmenin sıra dışı birer belgesine dönüşür. Ayrıttır ama anahtar vazifesindedir; dünün ve bugünün kapalı kapılarının anahtarları... Kendine özgü "dedektifliğiyle Mardin, tarihsel sosyolojik perspektifin nev-i şahsına münhasır taktiklerini ortaya koymuş, literatürün dikkate değer çalışmalarına imza atmıştır.



Mardin’de, genellikle fikrin etimolojisi diyebileceğimiz bir durumla karşılaşırız. Konuları ele alırken, söz konusu olan fikir ve düşünceni tarihsel köklerine daima dikkat kesilir. Marc Bloch’un çıkardığı coğrafi haritalar gibi haritalar çıkarır; ancak onunkiler, coğrafi değil, düşünseldir. Bu bir yönüyle de Braudel’in zaman katmalarını hatırlatır; Braudel üç katmanlı zamandan söz ederek kısa, orta ve uzun olmak üzere üç zamansal aralık çıkarmıştı (Braudel, 2007: 115-138). Mardin de bezer metodu tarihi şekillendiren düşünsel hat ve civarlarda gezinerek yapar. En az Marc Bloch kadar ayrıntılara ve belgelere düşkün, Polanyi kadar değişimin aşamalarını tespitinde hassastır.

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, tarihsel sosyolojik perspektiften fikrî bir zeminde ilerler. *Yeni Osmanlıların İslamî Entelektüel Mirası* adlı bölüm, Yeni Osmanlılar cemiyetinin teorik arka plan analizini yapar. Kullanılan yöntem mefhumlar üzerinden tebellür eder. Adalet, bi’at, icmâ’-i ümmet, meşveret gibi kavramlar masaya yatırılır. Hâlihazırdaki kullanımlarıyla tarihsel dayanakları arasında mukayeseli bir analiz söz konusudur. Mardin, Yeni Osmanlıların siyaset teorileri ya da tefekkürlerini, ilham aldıkları kaynaklara yönelerek izah etmeye çalışır. Nitekim besledikleri asırlık ilham kaynakları olmaları nedeniyle de ayrıca incelenmelidir (Mardin, 2015a: 97).

## 4.2. JÖN TÜRKLER

İlk olarak 1964’te yayımlanan *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, Şerif Mardin’in tarihsel sosyolojik perspektifle ele alacağımız ikinci önemli çalışmasını teşkil etmektedir. Nitekim söz konusu çalışma, Yeni Osmanlıların ele aldığı konunun devamı olarak da mülâhaza edilebilir. Kanaatimizce Jön Türkler, tarihsel sosyolojik bir tecessüsün fikrî zemindeki bir diğer arayışıdır. Mardin, bu arayışı ve iz sürümün ifadesini çalışmanın daha ilk sayfasında dikkat çektiği iki soruyla adeta hulasa etmektedir: "Fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü nedir?", "Günümüzde Batı sosyal ve siyasal düşüncesinin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasî akımlarında yansması nasıl değerlendirilebilir?" (Mardin, 2015b: 9).

#### 4.2.1. Tarihsel Sosyolojik İçerik

Mardin'e göre toplumsal değişim, Marksist paradigma üzerinden izah edilmeye çalışıldığında fikrin değişim üzerindeki etkisi buharlaşmaya başlar. Oysa değişimin arkasında maddi nedenlerin ötesinde düşünsel arka plan söz konusudur. Bu düşünsel arka planla yapılacak toplumsal değişim izahları "büyük düşünürler, büyük adamlar"a göndermeler içerecektir. Gelgelelim Mardin'e göre felsefi bir spekülasyon geleneği bulunmayan ülkelerin "büyük düşünürler" üzerine bina ettikleri anlatım, açıklayıcı gücünü yitirir (Mardin, 2015b: 11).

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*'ni genel olarak Jön Türklerin 1895-1908 yılları arasındaki faaliyet ve amaçlarını incelemeye hasretmiştir (Mardin, 2015b: 24) Tarihsel sosyolojik perspektif itibarıyla bizim mercek tutacağımız noktalar, bağlam ilişkileri, karşılaştırmalar, arka plan tetikleri olacaktır.

Çalışmanın amacı Jön Türklerin fikrî sahadaki etkileşimlerine ışık tutmaktır. Ama Mardin, konuya dair önemli bir noktanın altını çizmektedir: "Jön Türklerin hiçbiri derin bir teori, özgün bir siyasî formül veya zihinleri devamlı uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymamıştır." (Mardin, 2015b: 24).

Görüldüğü üzere daha çalışmanın başında, amaca mugayir bir tablo ve kanı belirmektedir. O halde nasıl olacak da fikrî arka planın tetikçi söz konusu olacaktır?

*Jön Türkler siyasî fikir boşluklarını iki şekilde kapatmaya çalışmışlardır. Bir yandan kendi devirlerinde Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin 'popülerize' edilmiş şekillerinin etkisi altında kalmışlar ve büyük teorisyenlerle halk arasında aracı rolünü oynayan ikinci derece düşünürlerin görüşlerini kendi fikirlerine intikal ettirmişlerdir. Tarde gibi büyük bir sosyolog göz önünde tutulduğu zaman, Le Bon'un fikirlerinin Jön Türk düşüncesindeki yeri bu davranışın karakteristik bir örneğini oluşturur. Öte yandan, Jön Türkler fikirsizlikten kendileri de şikâyet ettikten sonra Abdülhamit devrinde ihtilalci çevrelerin dışında geliştirilmiş bazı siyasî ve sosyal dünya görüşlerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Jön Türklerde rastladığımız Türkcülük başlangıçları bunun tipik bir örneğini verir. (Mardin, 2015b: 25).*

Yukarıda sorduğumuz sorunun cevabı aslında yaptığımız alıntıda ve satırların devamında mahfuzdur:

*Osmanlı İmparatorluğu gibi modernleşme süreci aydınlanmamış olan bir siyasî birimde geleneksel temel üzerine kurulu düzen, siyasî ve sosyal gelişim ve yeni düşünceler arasındaki nedensellik bağlantılarının ortaya çıkarılması önemli bir konudur. Ve bize kendimizi anlatmakta önemli ipuçları verir. Bu bağlantıların ortaya çıkarılmasının imkansızlığı sabit olsa dahi fikrî değişimde rolü olan bazı bağımsız değişkenlerin neler olabileceğinin araştırılması imkân dâhilindedir. (Mardin, 2015b: 25).*

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Mardin, esasında sadece tarihsel bir dönemi, akımı ya da örgütlenmeyi değil, işbu tarihsel dönem, akım ya da örgütlenmenin ortaya çıkardığı tarihsel sosyolojik değişim ve dönüşümleri masaya yatırmakta, tahlil ve tetkik etmektedir. Bu bakımdan tarihsel sosyolojik çalışmanın dört başı mamur bir örneği olmasa da dolaylı yoldan adı konulmamış bir yöntemini kullanmaktadır.

Mardin, kullandığı bu yöntemin Marx'ın insan düşüncesinin aldığı şekli, parçası olduğu toplumsal sınıfa etkisine bağlamasına karşın, Karl Mannheim'in Marx'ın düşüncesine yeni bir boyut katarak "fikrî ürünün sosyal sınıfın sonucu değil, toplumun bir tüm olarak sosyal yapısının toplamı olduğu" düşüncesine dikkat çekmiştir. Mannheim'den önce Max Weber'in de bezer bir bakış açısıyla birçok çalışma yaptığını ifade etmiştir. Aslında Mardin'e göre bu düşünce şekli 1930'larda gelişmeye başlamış, bilimsel bir gayretle gelenek ve kültürden hareketle toplumların karakteristik özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Weber ve Mannheim'in yanı sıra J. R. Levenson ve Nadav Safran da konu dair tipik monografiler ortaya koymuşlardır. Sözelimi Levenson'ın monografik çalışması gelişmemiş toplumların modernleşme sürecinde "romantizm" in çok önemli bir kategori olduğu vurgulanmıştır ki; bu romantizm, Osmanlı modernleşmesinde de karşımıza çıkan kategorilerden biridir (Mardin, 2015b: 27-28).

II. Abdülhamit dönemi yakın tarihsel zaman dilimi olmasına rağmen, yönetimin politikası gereği, karanlık kalan birçok nokta taşımaktadır. Mardin bilhassa

aydınları, jurnalcılık ve keyfî uygulamalar nedeniyle yer altından yazdıklarına dikkat çeker ve mezkûr dönemin entelektüel, siyasî ve bürokratik gelişmelerini izhah etmenin Asur'un siyasî fikriyatını ortaya koymaktan daha zor olduğunu söyler (Mardin, 2015b: 32). Tarihsel sosyolojik perspektif de esas itibariyle bir tarihsel veri üretimi değil, karanlık ve yitik argümanların ifşa ve analizini önceler. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* biraz da bu çabanın ürünüdür.

#### *Mizancı Murat Bey ve Siyasî Fikirleri*

Mardin, *Jön Türklerin Fikirleri*'ne bir giriş yaptıktan sonra takriben kırk sayfa 1876-1895 yılların arasındaki hürriyetçi fikirlere ve onların sosyal köklerine yer verir. Burada birçok alt başlık söz konusudur. Üçüncü bölümse bütünüyle Mizancı Murat Bey'e ve onun fikirlerine hasreder. Bu başlık altında biraz duracağız.

Mardin, Murat Bey'in fikir dünyasından önce hayat hikâyesini çeşitli ilişkiler kurarak tahlil eder. Osmanlı bürokrasisine girişi, Saray'la ilişkisi, muallimlik evresi, politik eğilimleri ve çeşitli eksenler üzerinden Jön Türklerle münasebeti ortaya koyar. Mardin, sık sık Abdülhamit'in aşırı şüpheli olması, istihbarî ve siyasî paranoya ve tedhiş ile uyguladığı politikanın Osmanlı aydınını sindirdiği üzerinde durur. Dolayısıyla o dönemde yazılıp çizilenler üzerinden sahil bir değerlendirme yapmanın da mümkün olmadığına dikkat çeker.

*Bir gün Ebüzziya Tefrik'in çıkardığı Sirac gazetesinde Yunan sınırı yakınında eşkıyanın faaliyeti konusunda çıkan bir makaleyi, bu faaliyetlerin durdurulması için Sadrazam Esad Paşa'ya getirmişken, Paşa'nın tepki gazetesini derhal kapatmak isteği olmuştu. Öte yandan Ahmet Mithat Efendi, kendi Tercüman'ında Kemal Paşazade Sait Bey'e politik görüşleri dolayısıyla dayak attığını ilan edebiliyor ve kovuşturmaya uğramıyordu. (Mardin, 2015b: 84).*

Mardin, Mizancı'nın siyasî fikirlerini analiz için ayrıca bir başlık açar ve 1886-1890 arasında *Mizan*'da çıkan siyasî fikirlerini Murat Bey'in asgari programı saymak gerektiğini söyler. Mamafih *Mizan* diğer neşriyatlara mukayeseyle daha bir halka yönelir. Başkentten taşraya doğru bir hareket izler. Türk köylüsünü hiç olmadığı kadar merkeze alır ve önemser (Mardin, 2015b: 114). Murat Bey, Avrupa'da Türkler için kullanım alanı yaygınlaşan "barbar" deyimini de masaya

yatırır. Çeşitli kritiklerden sonra Jön Türklerin de üzerinde duracağı bir sorunsalla yüz yüze gelir: "Kendini beğenmiş bir Avrupa'dan Batı medeniyetinin esaslarının nasıl alınacağı sorunu." Mizancı Murat Bey, Osmanlı içişlerine karışmak isteyen Avrupa için eleştiri, yabancılara verilen imtiyazlara itiraz, imparatorluk içinde Osmanlı'yı sömüren yabancılardan şikâyet yazıları yazmıştır. Ancak Mardin'e göre Avrupa'ya kaçtıktan sonra Mizancı'nın aksi yönde yazılar yazması ilginçtir. (Mardin, 2016b: 116).

Mardin, *Yeni Osmanlılarda* da benzer bir yöntemle sık sık mukayeseye başvuruyor ve kişilerin fikir dünyalarını, paralel görüş ve düşüncelerini, muhalif tutum ve efkarını masaya yatırıyor. Mizancı için de aynı yöntemle hareket ettiğini görüyoruz: Özellikle seleflerinin düşünceleriyle mukayese ederek Mizancı'nın fikren ne kadar mesafe kat ettiğini açık seçik ortaya koymaya çalışıyor.

*Namık Kemal'in temel inancı halk egemenliği ilkesine bağlıyorsa Murat Bey'in temel inancı 'siyasî liderlik yapabilecek sınıfı yetiştirmekten ibaretti.' (Mardin, 2015: 128). "Ahmet Mithat Efendi ahlakî normalara uymayı sırat köprüsünü geçmek noktasından değil çalışkan ve namuslu insanlarla dolu bir toplum kurma noktasından değerlendiriyordu. Murat'ta da ahlakîlik kendi için aranan bir değer değil, toplum mekanizmasının düzeni çalışmasını sağlayan bir 'sosyal pekleştirici'ydi. (Mardin, 2015b:128).*

Yeni Osmanlılar, Osmanlı'nın hemen hemen bütün sorunlarının parlamenter sistemle çözüleceğini inanıyorlardı. Ancak Mizancı için durum hiç de böyle değildir. Murat Bey, bir tarihçi olması avantajıyla Osmanlı'nın tam olarak neden gücünü kaybettiğini tafsilatıyla araştırır. Bunu yaparken duygusal değildir; millî ve tarihî değerlerle hareket etmez. Tam bu noktada Şinasî, Kemal ve Ali Suavî'den ayrılır (Mardin, 2015b: 129-130).

Murat Bey, halkı cahil olarak görür ve ondan gelecek tehlikeden korkar. Demokrasi Osmanlı tebaası için henüz erken bir yönetim biçimidir; zira belli bir eğitim düzeyinin altında ciddi siyasal sorunlara yol açar. Halk zaten kendi kendini yönetmekten değil, güvendiği bir siyaset takımına ram olmaktan hazzetmektedir. Mardin bir alıntıyla; "Garpta olduğu gibi aşağıdan tazyik icrası

bizde caiz değil itikadındayım. Çünkü bunca esbâb-ı inkırâza rağmen devletin yarım asırdan beri pâyidar olması halkımızın hükümetlerine karşı olan bir râbta-i mâneviye semeresidir." (Mizancı Murat'tan akt. Mardin, 2015b: 130)

Mardin, Mizancı Murat Bey'in en çok üzerinde durduğu konunun devlet adamı ve aydın yetiştirmek olduğu ifade eder. Ayrıca Avrupa'dayken Mizancı'nın iki ayı Türkiye üzerinde durduğunu, bunlardan ilkinin "resmî Türkiye" dediği asalak memurlar Türkiye'si olduğunu ifade eder. Asalak memurlardan kasıt halkı sömürerek yaşayan ve bundan başka da bir şey yapmayan bürokrasidir (Mardin, 2015b: 132).

"Murat Bey, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün nedenlerini İslam devletlerinin dağılmalarında aramıştı. Hepsinde bulduğu ortak unsur merkezîyetçiliğin ifrata vardırılmış olmasıydı." (Mardin, 2015b: 133).

Mizancı'nın Osmanlı'nın refahı için bir programı bile vardır. Mardin, altı madde halinde bu programı hulasa etmekle yetinir (Mardin, 2015b: 134-135). Ancak Murat Bey'den alıntılacağı bir paragraf devlet hakkındaki fikirlerine kısa bir özet niteliğindedir:

*Devlet, hiç kuşku yok ki bir fizyoloji veya kimya hocası değildir. Devlet kamu çıkarı için, fizyoloji ve kimya hocalarına maaş vermeyi uygun buluyorsa bu davranışı bilimsel gerçekleri ortaya çıkarmak için değildir. Devlet, eğitimi teşvik ederken bu hususu göz önünde tutmaz. Asıl tuttuğu, muayyen bir kamu morali düzeyi, bekasını temin edecek bazı devlet öğretilerini destekleme zorunluluğudur. (Mizancı Murat'tan akt. Mardin, 2015b: 137).*

Mardin, Murat Bey'in Osmanlı için güttüğü politikayı genel olarak bir "Osmanlılık" örneği sayar. Ona göre topyekûn bir kalkınma gerekir. İmparatorluk'un ayırım yapmaksızın her bölgesine eşit şekilde yaklaşılması, adaletin genel olarak temin edilmesi, din ve ırk ayrımı yapılmadan tüm fertlerin gelişimi için çalışılması ve bunu yapacak ufku geniş devlet adamlarının yetiştirilmesi...

*Ahmet Rıza Bey ve Meşveret*

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin *Meşveret*'te yayımlanan programı da analiz edilir. Mardin, özellikle *Meşveret*'in Fransızca eki *Mechveret* ile mukayeseler yapar. Ahmet Rıza Bey, *Meşveret*'te çekincelerle ve üstü kapalı ifade ettiği düşüncelerini *Mechveret*'te daha açık ve fütursuzca yazar. Bura vurgulanan şey "Şark medeniyetinin orijinalini muhafaza etmek ve bu sebeple Garptan yalnız ilmî gelişmelerin genel neticelerini almak, yalnız hakikaten meczedilebilecek ve milletin hürriyete doğru yürüyüşünde lazım olacak" unsurların alınmasıdır (Mardin, 2015b: 204).

*Mechveret*, şiddet ve kanlı eylemlere karşıydı. Onlar için en önemli şey Padişah'ın yetkilerinin sınırlandırılmasıydı. Ama Avrupa Padişah'ın hudutsuz yetkileriyle uğraşmak yerine, gayr-i müslimlerin refah ve huzuru için imparatorluğun iç işleriyle uğraşmayı daha münasip görüyordu. Mardin, *Mechveret*'in ele aldığı bu ve benzeri sorunların esas kaynağını 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan milliyetçilik akımlarına bağlar. Sözelimi Osmanlı topraklarındaki farklı milletlerin hak ve özerklik temayüllerini Rusya'daki farklı milletlerin temayülleriyle kıyaslar. Rusya, bu süreci Rus Sosyal Demokrat İşçi Parti'siyle "sert" bir şekilde halletmiştir. İttihat ve Terakki Partisi'nin ve Ahmet Rıza Bey'in kendisine biçtiği vazife de bundan başkası değildir. Marksizm milliyetçilik fikirlerini bastırıyor ve evrensel değerleri öne çıkarıyordu. Ahmet Rıza Bey de pozitivizm üzerinden benzer bir yol çizmeye çalışıyordu. "İntizam" Ahmet Rıza Bey için çok önemliydi. Bu açıdan bakıldığında "birlikte temin etme" düşüncesi Ahmet Rıza Bey'in başat fikriydi. Burada Comte'un Ahmet Rıza Bey üzerindeki etkisi yadırganmaz (Mardin, 2015b: 209).

Ahmet Rıza Bey, İslam dinini toplumsal barışın tesisi açısından çok önemli buluyordu. Din, toplumsal kaynaşmanın en önemli sâikiydi. Avrupa, dinin toplum refahındaki önemini kavrayamamıştı. Eğer Hristiyanlık toplumun tesisi için Avrupa'da gereken önemi görseydi, Müslümanlar Hristiyanlığa çok daha başka nazarla bakacaktı (Mardin, 2015b: 210). Bu düşünceler Comte'un sosyal teorileriyle birebir etkilenildiğini gösteriyor. Nitekim Comte da sağlıklı ve huzurlu bir toplum için dinin vazgeçilmez olduğunu ifade ediyordu (Suğur, 2011). Mardin, Ahmet Rıza Bey'in Comte'un fikirlerinden farklı fikirleri de olduğunu söyler. Bunların en başında antiemperyalizm gelmektedir. Aslında genel olarak Jön Türkler ve *Mechveret*; Avrupa'da gördükleri mürailik, İslam

düşmanlığı ve aydınların altta alta besleyip büyüttükleri şovenizmi, temel muhalefet hedefi yapmaya başlarlar. Antiemperyalizm de bu meyanda, öne çıkan bir duruş olarak kendini gösterir (Mardin, 2015b: 212).

Mardin, Ahmet Rıza Bey'in otoriter ve sert bir yönetimden yana olduğunu özellikle belirtir. Bu fikirlerinin Murat Bey'in fikirleriyle pekâlâ paralel olduğunun altını çizer. Bilhassa Latifte'in fikirlerinden alıntı yaparak demokrasiye kuşkulu bakışının altındaki etkileri ortaya çıkarır. Diğer yandan Halil Ganem'in de benzer düşüncelerine dikkat çeker. Ayrıca Gustace Le Bon'dan aldığı fikirlerin de bu konuda etkili olduğunu vurgular (Mardin, 2015b: 218). Ahmet Rıza Bey, tam anlamıyla elitist bir yönetim savunusu yapar. İktidarın halkla paylaşılmasının ne denli sakıncalı neticeler doğurabileceğini çeşitli örneklerle izah eder. Bizim için buralarda fikrî düzeyde tarihsel sosyolojik perspektif açısından önemli analizler söz konusudur. Comte'dan Murat Bey'e, oradan Latifte'e, Le Bon'a, Albert Foa'ya, Bahaeddin Şakir'e bağlanan mukayeseli bir tahkikten söz etmek mümkündür.

Ahmet Rıza Bey, diğer yandan ordunun çok önemli olduğu kanaatindeydi. Osmanlı İmparatorluğu askerî zemin üzerinde yükselmmişti. Onun teorisi de burada neşet ediyordu. Güçlü bir askerî yapı, bir toplumun inşa ve ihyası için vazgeçilmezdi. Öyle bürokrasi, yönetim ve diğer devlet kurumları askerî yapıdan bağımsız olmamalıydı. Bir zamanlar Osmanlı fetih için savaşıyordu, şimdiyse İmparatorluğun parçalanmasında engel olmak için savaşmalıydı. O halde "vatan" ve "vatanseverlik" mefhumları toplumun temel değerlerinden olmalıydı.

*Vatan tabiri lisan-ı avamda maskat-i re's manasında istimal olunuyordu. Vâkıa esasen vücudumuzu teşkil eden mevâd-ı kimyevîyeyi doğduğumuz mahallin toprağından, ab u havasından alıyoruz... Bununla beraber, vatan yalnız doğduğumuz mahal demek değildir. Ailemizin dini, lisanı, mal ve mülkü, adet-i ahlakı, hukuk-u istiklali, hükümetimizin tamamiyet-i mülkiyesi, nizam ve saltanatı hep birleşirse vatan olur. (Mardin, 2015b: 220).*

Ahmet Rıza Bey, bu fikirlerini bir ideal haline getirmişti. Bunun gerçekleştirilmesi için iradeli bir gençliğe ihtiyaç vardı. İşe eğitimle başlamalıydı. Diğer yandan bu gençleri yetiştirecek eğitimli



annelere/kadınlara ihtiyaç vardı: "... kadınların kültürlü olmalarının zorunluluğu daha iyi çocuk yetiştirebileceklerinden ileri geliyordu." (Mardin, 2015b: 222).

Sonuç olarak Ahmet Rıza Bey'in bütün fikirleri "Türkiye'yi -diğer devletlerle eşit olduğu fikrini kabul ettirerek- Batı akımına sokmak isteğidir." (Mardin, 2015b: 225). Rıza Beyi bunu pozitivismle yaptı; çünkü pozitivismin dini bir unsur olarak kullanma esnekliği Rıza Bey'in amacıyla örtüşüyordu. Halk, kendini yönetemeyecek kadar bilinçsiz bir yığından ibaretti. Bir otorite tarafından yönetilmeliydi. Rıza Bey için bu otoritenin temini de subaylar eliyle olacaktı.

### *Abdullah Cevdet ve İctihad*

Abdullah Cevdet, 1869'da "Kürt" olduğu söylenen bir ailede doğmuştu. Ancak kendisini bir Kürt'ten çok Türk olarak görüyor ve Türkçeyi millî kültürü tesis edecek en önemli araç olarak görüyordu. 1889'da Askerî Tıbbiye'ye girmiş ve o sıra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer almıştır. Mardin, Abdullah Cevdet'i merhale merhale hayat hikâyesiyle ele almakla beraber özellikle fikir dünyasını ve bilhassa *İctihad* dergisini Jön Türkler üzerindeki etkisi çerçevesinde analiz eder (Mardin, 2015b: 227).

Abdullah Cevdet, daha genç yaşlarından itibaren "modern ve terakki fikrini Müslüman ruhuna sokmasının çareleri" üzerine meşgul olur. Onun için kültür sorunları çözülmeyen siyasî sorunlara çözüm bulmak imkânsızdır. Bu bağlamda *İctihad* esasına "ansiklopedist" bir temel üzerine kurulur. Kültür politikaları başlıca meselesidir.

Mardin, Abdullah Cevdet'in 1897 kaleme aldığı Füsün ve Felsefe kitabını ilk başlık yapar tahliline. Cevdet, Ali Şefkatî'nin *İstikbal*'inde, *Mecveret*'te, *Kanını-ı Esası*'de ve İbrahim Temo'nun *Sada-yı Millet*'te ve 1889'da çıkan Osmanlı'da yazılarını yayımlar. Cevdet'in dili sert ve muhaliftir. Dergilerdeki diğer yazarların çekinceli ve ılımlı tutumlarıyla uyum sağlayamaz. Bir süre (3 yıl) Viyana'da kalır. Mardin'in yazdığına göre "1900'de Paris Beynelmillel Sosyal Eğitim Kongresi'ne verdiği bir muhtıradan, Abdullah Cevdet Türklerin kültür düzeyinin yükseltilmesini memleketin ilerlemesinin en önemli etkeni saydığını belirtmişti. Bunu da sağlamanın en kolay yolu bir seri Batı klasığı ve Batı akımlarına açık bir dergi yayımlamak ve yayını yeniden kurulacak bir matbaadan yönetmek"tir

(Mardin, 2015b: 230). Böylece 1904'te *İçtihad* çıkar. Buradaki amaç Batı fikirlerini Türk okuyucularına tanıtmaktır. Dergi diğer Jön Türklerin siyasî yüzeyselliğinden şikâyetçidir. Ve diğer Jön Türk yayınlarına mukayeseyle siyasî derinliğe ve konulara ağırlık verir. Bu yüzeysellik nedeniyle Abdullah Cevdet 1908'de değil, 1911'de Payitaht'a döner. Bu arada Dozy'nin İslam Tarihi'ni çevirir, ancak metin İslam'ı aşağılayıcıdır ve Cevdet de o tonda bir önsöz yazmıştır. Bu nedenle satış yasağı getirilir.

*İçtihad*, Abdullah Cevdet'in ölüm gününe kadar çıkmaya devam eder. Dergi, Mustafa Kemal'in reformlarının öncülüğünü yapmıştır denilebilir. Öyle ki, Latin harflerine geçme gereği, laiklik, kadın hakları, saltanat sorunu, Batı'yı anlamak ve insan-evren konuları biyolojik materyalizm doğrultusunda çeşitlik şekillerde ele alınmıştır (Mardin, 2015: 232).

Abdullah Cevdet, bütün amacının "tenevvür ve tenvir" olduğunu söyler. Bu meyanda Mardin, diğer birçok meselede olduğu gibi Cevdet'in etkilenimlerini tespiti soyunur. Tarihsel sosyolojinin yöntemde ana kaynaklara yönelme gelir. Mardin'de de bunu görüyoruz. Taammüden ya da tesadüfen ana kaynaklar daima söz konusu oluyor. Sözgelimi *Nature et Science*'ı yazan Ludwig Büchner, Abdullah Cevdet'i en çok etkileyen düşünürlerden biridir. Bir doktordur ve sonradan Alman entelektüelleri arasında başı çeken materyalist düşünürlerden biri olur. Mardin, Ludwig Büchner'in Almanya'daki mücadelesiyle Abdullah Cevdet'in İmparatorluk içindeki mücadelesini kıyaslayarak her ikisinin de benzer bir pozisyonda olduğuna işaret ediyor ve fikrin ana kaynaklarına uzanıyor (Mardin, 2015b: 234).

Abdullah Cevdet, İslam'ı reddetmez ama fıkıh bilginlerinin eserlerinden hareketle materyalizmi haklı kılmaya, birtakım İslam mucitlerinin, bilim adamlarının fikirlerinden hareketle kendi fikirlerini doğrulamaya çalışır. Ona göre, "...felsefe Allah'ın sıfatlarının bir incelemesi şeklinde ele alınırsa Allah'ın her niteliği insana bilimsel faaliyette bulunmasını emretmektedir." (Mardin, 2015b: 234). Din, sosyal bir eğitim aracıdır. Bu açıdan dini kanaldan çıkmaz; nitekim *İçtihad*'da gene aynı literatürün bir mefhumudur ve içtihat kapısını yeniden açmayı temsil etmektedir. Şu ifadeler aslında bugün için bile güncelliğini yitirmemiştir:

*...Modern fikir ve terakkiyi modern ruha sokmanın yolu nedir? İşte on beş senden beri kendime sorduğum soru budur. Uzun tecrübeler neticesinde gördüm ki, ışık Hıristiyan dünyasından gelirse Müslüman ruhu ona bütün kapılarını kapayacaktır. Bu böyle olunca biz ki Müslüman damarlarına yeni bir kan akıtmak vazifesini üstümüze alıyoruz, progresif prensipleri bizzat İslam müesseselerinde aramalıyız ve İslam'da bu müesseseler çok sayıda mevcuttur. (Abdullah Cevdet'ten akt. Mardin, 2015b: 236).*

Abdullah Cevdet'e göre Osmanlıların terakkisi için yapılması gereken başlıca şey fikri yapının yenilenmesidir. Şiddet, baskı ve ihtilal bu bakımdan kalıcı çözümler üretmez. Sorun İslam'da değil, Müslümanlardadır: "Müslümanların Rusya'da zulüm ve hakaret gördüğünü söylüyor ve bunu yalnız söylemekle bir fayda ümit ediyorsunuz. Müslümanların zulüm ve hakaret görmesi Müslüman olduklarından değil, cahil ve tembel olduklarından." (Abdullah Cevdet'ten akt. Mardin, 2015b: 237).

Bütün meselenin kaynağı eğitimsizlik ve cahilliktir Cevdet'e göre. Güçlü olmak, eğitimle mümkündür. Gücün doğal kaynağı eğitimidir. İslahat, zekânın, aklın, düşüncelerin ıslah edilmesiyle olur. Eğitim öyle olmalı ki oradan çıkanlar birer "hayat adamı" olmalıdır. Bundan dolayı, Milton, Byron, Goethe, Calderon, Homeros, Dante, Eschilus, Alfieri, Lucréce, Mickievick çevrilmeli, okutulmalıdır.

Mardin, Cevdet'in bu konularda Emile Boutmy ile Emile Demolins'ten etkilendiğini belirtir. Nitekim "hayat adamı" tabiri bu iki Fransız düşünürünün müşterek ideallerini dile getirmektedir. (Mardin, 2015b: 242). Bu arada Le Bon, Cevdet üzerinde ayrıca etkili olmuş bir düşünürdür (Mardin, 2015b: 245).

Mardin, Abdullah Cevdet'in Durkheim'den esinle tenasüt üzerinde de durduğundan, birlik ve beraberliğin, toplumsal kenetlenmenin onun için çok önemli olduğundan bahseder. Ancak bir yanda elitist bir anlayışın, diğer yanda halkı gözetemeyen bir yaklaşımın esasında çelişkiler barındırdığının altını çizer. Cevdet için tenasütün önemi, Batı emperyalizmine duyduğu nefrettir. İdeal toplum, bu emperyalizm karşısında ancak tenasütle durabilecektir (Mardin, 2015b: 249-50).

Görüldüğü üzere Mardin, Abdullah Cevdet'i siyasî, fikrî, manevî, ilmî, iktisadî ve dinî yönleriyle ele alıyor. Jön Türklerin düşünsel serüvenlerindeki yerini, etkilerini tespit ediyor. Sosyal ve siyasî alanda aktif rol oynayanların Jön Türkler üzerindeki dönüştürücü etkilerini değiniyor. Abdullah Cevdet de bu bakımdan önemli bir isim olarak masaya yatırılıyor.

Burada karşımıza bir başka başlık daha çıkıyor: *Şûra-yı Ümmet*. Genel olarak *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, ilk bakışta fark edilemeyen ayrıntılarına birer müstakil başlık açarak mercek tutmaktadır.

*Şûra-yı Ümmet, Sezai Bey, Yusuf Akçura*

*Şûra-yı Ümmet* dergisi 10 Nisan 1902 tarihinde çıkmaya başlar. Mardin, öncelikle derginin ana program ve hedefini gene derginin ağzından ortaya koyar:

*Devlet-i Âliyyey-i Osmaniye'nin istiklâl-i siyasî ve tamamı-i mülkiyesini her türlü müdahale-i ecnebiyeden masun bulundurmak ve iade-i şevketine çalışmak.", "Ümmetin hukukunu müdafaa ve temin ve hükümetin ahvalini ıslah etmek gibi vazifeler hep Osmanlıların hamiyet ve garetinden beklenildiği necat ve saadet yalnız Osmanlılıkta arandığı cihetle efkâr-ı umûmiyeyi bu yolda tenvire çalışmak (...). (Mardin, 2015b: 255).*

Programın amacı genel hatlarıyla Osmanlı'nın istikbal ve istiklalini refaha kavuşturmak gibi bir içeriğe sahiptir. Sonraları beliren iki tema da görüşü teyit eder: Bir, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalamasının önüne geçmek; iki, içerdeki unsurları birbirine bağlayacak çareler, yöntem ve teoriler üretmek.

*Şûra-yı Ümmet*'i ele alırken Mardin iki ismi çıkarıyor öne: Samipaşazade Sezai ve Yusuf Akçura. Sezai Bey, Yeni Osmanlıları Jön Türklere bağlayan en önemli isimdir. Sezai Bey'i babası Sami Paşa, Yeni Osmanlıların ve Namık Kemal'in muhtelif fikrî konuları tartıştıkları konağıyla meşhur. Namık Kemal Hügo'nun; Sezai Bey, Namık Kemal'in hayranlarıdır.

Sezai Bey, 1881'de Londra Sefaret kâtipliğine tayin edilir. 1885'te *Sergüzeşt*'i kaleme alır. Bu kitabın yayınlanmasına müteakip, hafilerce takibata uğrar ve 1901'de Paris'e kaçar. Epey bir zaman *Şûra-yı Ümmet*'te yazar. Bahaeddin Şakir

Bey'in hâkimiyeti eline almasıyla birlikte yazılarında azalma görülür (Mardin, 2015b: 260).

*Şura-yı Ümmet*'le birlikte Osmanlı üzerine tartışılan konularda bir farklılık görülür. O zamana kadar İmparatorluğun dağılan parçaları nasıl toplanır minvali üzerine olan tartışmalar, artık "ileriye yöneliş", geleceğini anlamak ve ihtiyaçlarına cevap vermek konuları üzerine olur. Eskiye nazaran artık iktisadî mevzular, Jön Türklerin gündeminde daha yoğundur; Avrupa devletlerinin iktisadî düzeniyle İmparatorluğunki mukayese edilmeye başlanır (Mardin, 2015b: 265).

Tarikatlara yönelik keskin bir aleyhtarlık başlar. İnancı suiistimali ve yanlış, toplumsal gerilemenin başlıca nedenlerinden biri olarak görülür. Ayrıca toplumun devlete bakış açısı sorgulanır. Geleneksel olarak devlet, her türlü sorunun üstesinden gelmelidir, inancı hâkimdir; Jön Türklerse bu inancı kökten eleştirir. Her şey devletten beklenmemeli ve herkes için ucunda tutmalıdır. Sorunların üstesinden gelmenin yolu çalışmak, üretmek ve harekete geçmektir. Mardin'e göre Jön Türkler, teorileri yavaş yavaş bir aktivizme yönelerek geride bırakmaya başlamıştır. Ama ideolojik arka plan yer yer değişerek, yer yer gelişerek devam etmektedir. Sözgelimi Osmanlılık fikri Jön Türklerin ana akım düşüncelerinden biri olarak tekrar ortaya çıkmaktadır. İç sorunlarda toplayıcı ve birleştirici olmak, iktisadî ataklar yapmak, eğitime ağırlık vermek; dış politika açısından da Osmanlılık düşüncesini öne çıkarmak fikriyatlarının ana eksenini oluşturmaya başlamıştır.

Vatan vurgusu Abdullah Cevdet'te olduğu gibi Sezai Bey'de de karşımıza çıkıyor: "Bir semada doğmuş, bir iklimde büyümüş, bir havada yaşamış ruhları, kalpleri ne Rusya teskin eder, ne İngiltere tesliye eder. Gene onların çaresâz-ı âlâmı, melâz-ı ızdırabı sine-i vatandır." (Sezai Bey'den akt. Mardin, 2015b: 266).

Bir diğer husus dildir. *Şura-yı Ümmet* Osmanlılık düşüncesinin tesisi için müşterek ve güçlü bir Türkçenin olması gerektiği görüşündedir: "Neşr-i lîsandan maksadımız... bir arada yaşamaya muhtaç bulunan aynı memleket çocukları, kardeşleri arasında bir vâsıta-ı münasebet teşkil etmektir." (Sezai Bey'den akt. Mardin, 2015: 268). Türkçenin inşası paralelinde bir başka kavrama dikkat çekilir: Kültür. Kültür, İmparatorluğun bütünlüğünü ve toplumsal birliğini

korumanın en önemli yoludur. *Şura-yı Ümmet*'in altını çizdiği Osmanlı kültürü Mardin için ayrıca dikkate değer bulunmuştur. Ancak Mardin öne çıkarılan kültür düşüncesinin teorik düzeyde kaldığı kanaatindedir. Kültüre dayanak bulma çabaları yanında "geniş halk kitlelerinin anlayışsızlığı" temasının işlenmesi enteresandır. Mesela şu ifadeler sadece bir anlayışsızlık ithamında değil, aynı zamanda bir tahkir ve tahfif tonundadır:

*İnkılâb-ı zamanda azâde, medeniyetin her an tezyid ettiği dağdağa-yı ihtiyaçtan âsude, cihanın terakkisine karşı bîgâne olan bu akvam arasında, mesala bazı dervişler vardır ki elbiseleri tamamiyle kurun-u ulâ modasına muvafıktır... bir nevi entarili Yahudilere tesadüf edilir ki, kurun-u vusta dürzilerinden zannolunur. Bu halin esvaptan... cisme, cisimden ruha kadar tesiri görülür... Anadolu'da bazı yerler görülür ki insan suk ve pazarından Hazret-i Âdem gûzar edecek zehabına düşer. (Sezai Bey'den akt. Mardin, 2015b: 273).*

Bir yandan halktan şikâyet edilirken, diğer yandan "Türk milleti"ni aynı kusurlardan tenzih ederler. Bu yaparken de Mardin'in ifadesiyle mağrur Anadolu köylüsü imajını kullanırlar (Mardin, 2015b: 275).

Mardin, Sezai Bey'den sonra Yusuf Akçura'ya yönelir. Akçura, 1876'da Volga üzerinde bulunan Simbirsksk şehrinde doğmuştur. 1883'te İstanbul'a gelmiş Harbiye'ye girmiş, yaz tatillerini Rusya'da geçirmiştir. Muzır ve muhalif biri olduğundan 1897'de mezun olduktan sonra tutuklanarak Trablusgarp'a gönderilenler arasındadır. 1898'de hapisten çıkınca Paris'e kaçar. Burada Jön Türklerden tıp öğrenimiyle uğraşan Dr. Şeref Mağmumî ile görüşür. Mağmumî'nin Jön Türklerin politikalarının çıkmaza girdiği üzerine yaptığı konuşmalar Akçura'yı derinde etkiler. Akçura siyasi donanımını için siyaset bilimi okumaya karar verir. Bu arada Emile Boutmy, Alert Soral, Funck Brentano ve Leroy-Beaulieu gibi ünlü düşünürlerden dersler alır.

Akçura, *Şura-yı Ümmet*'te 1902'de birkaç makale yazmıştır. *Üç Tarz-ı Siyaset* de Türk dergisine yazdığı mektuplarda ortaya çıkmıştır. *Üç Tarz-ı Siyaset*'in ilk önerisi Osmanlılıktır. İmparatorluk, Sezai Bey'in de altını çizdiği gibi Osmanlılık fikri ve ülküsü çerçevesinde ilerleyebilir. İkinci tema Türkçülüktür. Bütün

imparatorluğun bir üst kimlik, yani Türklük fikri çerçevesinde şekillenmesini öngören Türkçülük çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Bir diğer ileri sürülen fikirse Panislamizm'dir. Mardin, Akçura'nın bütün bu fikirlerini Jön Türklerin etkilenim alanları ve düşünsel temellerinin ortaya koymak için tek tek irdeler. Bu arada birçok isim ve kavram söz konusu meselenin izahında başat rol oynar. Sözelimi dil, kültür, inanç, millet, vatan, İslam... Neticede Mardin *Şura-yı Ümmet*'in Abdülhamit'e karşı kati bir muhalefet sergilediğini, emperyalizme kökten karşı olduklarını, eğitime, kültürel yapılanmaya, Batılı fikirlerin tanınmasına önem verdiklerini mukayeseli bir analizle ortaya koyar.

#### *Prens Sabahattin ve Jön Türkler*

Mardin, Prens Sabahattin'in çeşitli şekillerde ele alındığını, birçok farklı çalışmanın konusu olduğunu söyler; dolayısıyla onun hayatı ve eserlerinden ziyade diğer Jön Türklerle arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Bu kısım kısa ama tarihsel sosyolojik açıdan tam anlamıyla fikrî tahlildir. Mardin'e göre Prens Sabahattin'in bazılarınca toplumun tabularına dokunduğu için beğenilmemiştir. Sabahattin Bey'in fikirleri çeşitli kesimler arasında polarizasyona neden olmuştur. Kimileri onun yanında, kimileri aleyhinde olmuş, sonra bu içi boş bir "lehte" ya da "aleyhte" olmaya varmıştır. Bu polarizasyonun ana nedeni de onun lehinde ya da aleyhinde olmanın siyasi bir duruş anlamı kazanmış olmasındadır. Prens Sabahattin'e karşı olanların en temel gerekçesi onun Katolik çevrelere olan yakınlığıdır. Bırakın Bahaeddin Şakir muhalefetini -Bahaeddin Şakir çok sert eleştirilerde bulunmuştur-, kimi Avrupalı yazarlar tarafından bile Katolik Kilisesi'nce kullanıldığı ifade edilmiştir. Mardin, Prens Sabahattin'in öncelikle samimiyetini teslim ederek başlar analize. O, menfaati için hiç kimsenin yanından yer almamış, inandığını şey neyse onu yazmış ve yaşamıştır (Mardin, 2015b: 293-94).

Mardin, Prens Sabahattin'in fikirlerini dört madde halinde ele alır: "a) Bir insan ideali, b) Bu insan idealini gerçekleştirecek bir eğitim teorisi, c) Bu insan idealine uygun bir toplum tasavvuru, d) Mevcut toplumların yapısını tahlil etmeye yarayacak bir 'toplum tahlil yöntemi.'" (Mardin, 2015b: 294). Mardin, Joseph Denais'in, *La Turquie Nouvelle e l'Ancien Régime* adlı eserinde Sabahattin Bey'in etkilendiği düşünürleri şöyle sıraladığını ifade eder: "Haeckel, Büchner, Fouillé, Le Play ve Edmond Demolins." (Mardin, 2015b: 294). Burada üzerinde durduğu

Fouillé, Le Play ve Demolins'dir. Fouillé, ahlakın temelini dışta değil, içte, psikolojide arar. Sabahattin Bey, insan anlayışını bu çerçevede oluşturur. Demolins ise toplumun özelliklerini aile ve birey gibi mikro düzeydeki birimlerde arar. Le Play de benzer bir görüştedir. "...soyut 'toplum'dan hareket edeceğine toplum içindeki insanların ve ailelerin yaşayışını incelemekten toplum mekanizmaları hakkında daha doğru bilgiler elde edilebileceği görüşündedir (Mardin, 2015b: 295). Prens Sabahattin, fikirlerini bu çerçevede oluşturur ve bu birey merkezli sosyal bakışla siyasî teorisini geliştirir. Ortaya çıkan düşünce adem-i merkezîyet, bireyin gelişimi ve İmparatorluğun da yerelden merkeze yönelik köklü bir yönetim değişimidir. Merkezi yönetimlerin temelini bürokrasi ve memurlar oluşturur. Bürokrasi, Jön Türkler tarafından çeşitlik şekillerde kritize edilmiş ama memur pozisyonu Prens Sabahattin kadar köklü bir hücumu uğramamıştır. Mesele, devlet, devlet kontrolünde idame olunan memurlar ve böylece ortaya çıkan kısır döngüdür. Memurların olduğu yerde, köklü değişimler olmayacaktır; çünkü söz konusu kesim, içinde bulunduğu koşulların değişmesini ve rahatının bozulmasını istemeyecektir. Devlet de kendi bekası için bireyin tekâmül ve terakkisini her daim ikinci plana atacaktır. Mardin, Prens Sabahattin'in ortaya koyduğu düşüncelerle Jön Türklerin hiçbirinin cesaret edemediği bir çıkış yaptığı görüşündedir. Bu açıdan Dr. Abdullah Cevdet'i ayır tutar ve Prens Sabahattin'le paralel fikirleri olduğunu ifade eder. Aralarındaki fark, Abdullah Cevdet'in Durkheim etkisiyle tenasüt fikrine yönelmesidir (Mardin, 2015b: 300).

Mardin, Prens Sabahattin'le mukayeseli analizinde Jön Türklerin aslında genel olarak muhafazakâr olduğunu ifade eder. Düşüncelerinin hemen birçoğu daha önce ele alınmıştır. Hiçbiri devlet fikrinden vazgeçememiş, hatta padişahın, monarşinin yanında olmuştur. Çoğu fikirleri yüzeyseldir, toplumsal açıdan kafalarında net teoriler mevcut değildir. Prens Sabahattin'inde aslında adem-i merkezîyet fikri bir kenarda tutulursa kayda değer bir orijinalliği yoktur. Ancak onun trajedisi "...sosyolojik tektiklerini bir siyasi program olarak göstermek zorunda bırakılmış olmasıdır." (Mardin, 2015b: 301). Onun düşüncesinin temeli "hükümetle milleti yekdiğerine muarız olmaktan kurtarmak..." şeklinde özetlenebilir (Mardin, 2015b: 302).



Mardin, Jön Türklerin en büyük hedeflerinin "hürriyet" olmadığını, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmaktan kurtarılması olduğu söyler. Genel olarak Jön Türkler, halkı güvenilmeyen bir unsur olarak görmüş, elitist bir tavır takınmış, bu elitizmi de subaylar ve askeriye ile tesis etmeye çalışmış, hemen hepsi sosyal Darwinizmden etkilenmiştir. "Mannheim, bir toplum içinde kilit mevkileri tutmuş olanların kendi mevkilerini ve bu itibarla içinde buldukları toplumun sosyal yapısını savunmaya yarayan fikrî yapıtlara 'ideoloji'; aynı toplum içinde bu mevkilerde bulunmayanlardan o stratejik noktaları ele geçirmeye, bu itibarla toplumun çerçevesini kırmaya yönelik teorilere 'ütopya' ismini vermişti." (Mardin, 2015b: 308). Mardin bu nedenle Jön Türkleri muhafazakâr olarak görür. Mardin, gene Jön Türklerin Türklük üzerine durmalarını, siyasî bir zorunluluktan ileri geldiği; Osmanlılık idealininse bir savunma refleksi olduğu görüşündedir. Yine Jön Türkler "milliyet" konusunda çok ilkel fikirlere sahiptir Mardin'e göre. Türklerin en temel güdüsü "devlet kurmak"tır ve devlete zeval gelmemesi de en önemli siyasî faaliyettir.

#### **4.2.2. Tarihsel Sosyolojik Yöntem**

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*'ni sekiz bölüm halinde inceler. İlk genel bir girişle Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni, dönem süresince hâkim olan fikirleri, öne çıkan Mannheim ve Max Weber düşüncesini, modernleşmeyi ele alır. Birinci bölümde 1876-1895 Yılları Arasında Beliren Hürriyetçi Akımların Sosyal ve Fikrî Kökleri başlığıyla on dokuz alt başlık altında değerlendirir. Bu başlıklardan bazıları *Yeni Osmanlılar ve Fikirlerinin Yankıları*, *Scalieri Komiteleri*, *Selim Faris*, *Yeni Osmanlıların Faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun Dışındaki Yankıları*, *Bulgaristan ve Balkanlar*, *Bir Fikir Merkezi Olarak Mülkiye Mektebi*, *Beşir Fuat*, *Jön Türklerin Sosyal Kökleri*, *Sultan Abdülhamit*, *Osmanlılık ve Panislamizm*, *Londra ve Paris Jön Türkleriyle İlişkileri (...)* şeklindedir. Buraya kadar Mardin, genel bir çerçeve çizer. Jön Türklerin fikrî, sosyal, siyasal ve coğrafi konum, durum ve oluşumlarını tasvir eder. Muhtelif karşılaştırmalar, ilişik kurmalar ve söz konusu temanın çok yönlü analiziyle tarihsel sosyolojinin perspektifine mutabık bir tetkik paradigması oraya koyar. Üçüncü bölümden sonra tetkik biraz daha spesifikleşir ve meseleyi izah derinleştirir. Muayyen sınırlarla dağılmasını önleyecek sacayağı niteliğindeki

yayın, programlar ve bilhassa kişileri masaya yatırır. Bunlar Mizancı Murat Bey, Ahmet Rıza Bey, Abdullah Cevdet, Prens Sabahattin'dir. Ayrıca *Meşveret*, *İçtihad*, *Şûra-yı Ümmet* gibi başlıklar gene bu kişilere mütealliktir.

Tarihsel sosyolojik perspektif, olayları salt bir sıra ve güvenilir belgelerle izahtan çok; bir yöntem, bir taktik ya da amaçla analitik bir yaklaşımla incelenmesini öngörür. Burada sadece "olan"ın olduğu haliyle nakledilmesi değil, yeni bir yaklaşım ve perspektifle değerlendirilmesi söz konusudur. Kişiler, kurumlar, devletler vs. arasında mukayeseler, farklar yahut çeşitli hipotezler ile dolaylı, yatay ya da dikey okumalar tarihsel sosyolojik perspektifin öne çıkan özellikleri arasındadır. Mardin de tarihsel vakaların sadece doğru düzgün nakledilmesi gibi bir amaçla hareket etmez. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, yöntem itibarıyla *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*'yla büyük bir paralellik taşımakla birlikte, içerik olarak da bir devam niteliğindedir. Yeni Osmanlılar Jön Türklerin fikrî tohumlarını atmaları bakımından neyse, birer akademik çalışma olarak *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* da *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* için odur kanaatimizce.

#### 4.4. BEDIÜZZAMAN SAİD NURSÎ OLAYI

*Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, ilk kez *The Case of Bediüzzaman Said Nursi* ismiyle 1989'da yayımlanmıştır. Kitap altı bölümden oluşur. Giriş kısmında kuramsal bir çerçeve oluşturur. Özellikle lehçe ve söylem kavramları üzerinden çalışmanın eksenini çizilir. İkinci bölümde Said Nursî'nin nasıl toplum içinde doğduğu; ortam, Tanzimat, önderlik, iktidar ve ideoloji gibi alt başlıklar üzerinden incelenir. İkinci bölümde Said Nursî'nin doğduğu il olan Bitlis ve çevresine dair sosyolojik, demografik ve etnik bilgiler verilir. Emeni sorunu, Nakşibendî tarikatı gibi alta başlıklar üzerinden Said Nursî'nin biyografisi incelenir. Üçüncü bölüm 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda din, ideoloji ve bilinç üst başlığıyla makro düzeyde genel bir panorama çizilir. Dördüncü bölüm kalıp ve anlam başlığı altında laiklik politikalarını, kitle iletişim araçlarını ve bunların Nurculuk hareketi üzerindeki etkilerini inceler. Beşinci bölüm Said

Nursî'nin takipçilerine ve onların düşüncelerine tahsis edilir. Altıncı bölümde de bizatihi Sait Nursî'nin dil, üslup ve belli başlı düşünceleri irdelenir.

#### 4.3.1. Tarihsel Sosyolojik İçerik

İslamî araştırmalar, Cumhuriyet'in ilk yıllarında gelişim gösteremedi. Mardin'e göre 1925-50 arasındaki çalışmalar, cumhuriyet öncesine ait tozlu risalelerden ibarettir. Uzun süre İslam'a ve İslamî eserlere mesafeli yaklaşmış, tarafgirlik tapılmış ve hatta taarruzda bulunulmuştur. Laik ile anti-laik arasındaki çatışma çağdaş dünya ile buluşan Türkiye'nin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Bilhassa Bediüzzaman Said Nursî, jakoben laik kesim tarafından geriliğin "öz simgesi" olarak görülmüştür. Nihayet 1950'lerden sonra sular bir nebze durulmuş, İslam'a ve İslama dair olan yayınlar ve çalışmalar rahat bir zemin bulmuş, ivme kazanmıştır. "Said Nursî gibi bir dinî önderin sağladığı başarının karşı tarafta yer alanlarda ilgi uyandırması ve böylelikle yarattığı etkinin nedenlerini ortaya koyma girişimlerine yol açması beklenirdi. 'Gerici', 'düzenbaz' ve 'istismarcı' türünden sıfatlar ise bu ihtiyacı karşılayacak fikirler değildir." (Mardin, 2015 c: 13).

Mardin, Said Nursî üzerine yaptığı bu çalışmanın, Said Nursî'nin toplumsal plandaki etkisinin ve bu etkinin dayandığı temelleri ve kaynakları çıkarmak arzusunda olduğunu ifade eder (Mardin, 2015c: 13). Çalışmasını kültür, kültür çerçevesinin içinde gelişen ilişkilerden kaynaklanan lehçe, söylem ve toplumsal pratik kavramlar üzerinden şekillendirir. "Lehçe" ve "söylem" kavramlarına özel bir önem ve anlam verir. "Lehçe"yi toplumsal ilişkiler meyanında kullanılan ya da gelişen özel bir dil olarak tanımlar. "Söylem"iyse, "lehçe"nin pratik karşılığı olarak görür. Lehçe, daha kapsayıcı bir kavramdır. Mardin, kavrama bir diğer karşılık olarak "kök paradigma" ifadesini uygun bulur (Mardin, 2015c: 13-14).

Gazî-gazâ-gazve kümelenmesi, anlam alışımı açısından toplumsal karşılığı geniş, ittirici ve harekete geçirici kavramlardır. Gazi, savaş alanından başarı gösteren kişi olduğu gibi insan ruhu da bayağı arzuların gemlenmesinde bir gazve alanıdır. Türk İslam kültür kültüründe gazî sade cesur ve yetenekli değildir; o aynı zamanda imanlıdır, İslam uğruna savaşmaktadır. Dahası sadece bu dünyayı değil,

öldükten sonraki hayatını da kazanmak emelindedir ve her iki dünyada da saygındır (Mardin, 2015c: 15).

Bu anlamlarıyla gazî, geçmişte olduğu gibi bugün de anlam canlılığını koruyan bir kavramdır. Sözgelimi; "...Atatürk'ün ilk kez tanındığı adla Gazi Mustafa Kemal Paşa, Yunanlılar karşısındaki zaferi ve Müslüman Anadolu'yu kafir eline düşmekten kurtarışı nedeniyle bu şekilde adlandırılmıştır. Antep kenti de bugün Gaziantep olarak bilinmektedir; bu unvan kente yine aynı yıllarda Fransızlara karşı gösterdiği direniş sonucunda verilmiştir." (Mardin, 2015c: 16)

"Mardin'in ele aldığı bir diğer örnek kavram ""cihad""dır. Cihad da gazâ ile bezer özellikler taşımaktadır ve bir anlam kardeşlikleri vardır. Mardin, *Girişim* dergisine istinaden yaptığı bir tanımla; "...yığınların bilincini geliştirmeye yönelik aktif direniş"tir cihad. (Mardin, 2015c: 16). Bunun Güney Amerika'daki karşılığı "conscientizacion", yani vicdanîleştirmektir.

Said Nursî, bir sohbetinde takipçilerine risaleleri okuyup okutanları kastederek "...gazîdirler" demiştir (Mardin, 2015c: 16). Bununla kastettiği şifahî yolların ötesine geçerek kitle iletişim araçlarının ve yazılı araçların yollarıyla gazâ etmektedir.

Yukarıdaki izahlar Mardin'in kök-paradigma ifadesiyle kastettiklerini karşılıyor. Ayrıca benzer etki ve etkileşime sahip "haram-harem", "kanaat", "rızk", "hak ve adalet", "hürmet" gibi kavramlar da kök-paradigmaya, bir diğer tabirle "lehçe"ye örnek teşkil ediyor (Mardin, 2015c: 17).

Tarihsel sosyoloji, Skocpol'ün ifadesiyle; "bireysel ve toplumsal düşünümde amaçlanan ya da amaçlanmayan sonuçlardan çıkarım yapar." ve "Zaman ve mekâna teessüs etmiş toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sorar" (Skocpol, 2014: 2). Mardin de şöyle sorar: "Said Nursî'nin çok da eğitimli olmayan dinleyicileri bu kavramları nasıl olup da gündelik somut stratejilere dönüştürebilmişlerdir?" (Mardin, 2015c: 17).

Mardin, bu soruyu basitçe "aile içinde aktarılan bilgi" şeklinde cevaplar. Nazif Shahrani'nin "yaygın İslam bilgisi" ifadesine müstenit bir cevaptır bu. Türkiye toplumunun İslamî bilgisinin Shahrani'nin İran toplumu için söylediği yaygın İslam bilgisiyle aynı olduğu görüşündedir Mardin. Türkiye'deki yaygın İslam bilgisi Mardin'e göre; "...köyler düzeyinde, Yazıcızâde kardeşlerin *Kara Davut*,

*Necat ül-Müminin, Envar ül-Âşikin ve Muhammed Destanı*; Sufî eğilimi daha güçlü çevrelerde ise Eşrefoğlu Rumî'nin *Müzekki ün Nüfûs'u* ile Muslihiddin'in *Mebâhis-i İman'ı* ve *Mebahis-i Salâtu* bulunmaktadır." (Mardin, 2015c: 18). Ayrıca Mardin, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid'ini*, *Siyer-ün Nebî'yi*, *Yusuf ve Züleyha'yı* bu cümleden sayar.

Said Nursî'nin etkisi de bu türden ama kendine özgü bir yol izlemiştir. İlk zamanlar bu etki "sözler"le değil, "uygulamayla" olmuştur. Ama özellikle 1950'lerden sonra okur kitlesinin büyümesiyle bu etki de artmıştır. Ayrıca kırsal kesimin, köylülerin değil; bu eserleri okuyup anlayarak anlatan hocalar, önde gelenler eliyle olmuştur (Mardin, 2015c: 18).

Said Nursî'nin metinlerinin toplumsal davranış üzerindeki etkisinin iki düzeyde olduğunu söyler Mardin: Bir, doğrudan ve dolaylı davranış modelleri sunarak. İki, harekete geçirici imalar şeklinde, güç ve değer düzeyinde. Mardin, ikinci düzeyin etkisinin daha fazla olduğu görüşündedir (Mardin, 2015c: 18). Burada Mardin, Anthony Giddens'in "pratik bilinç" ve "söylemci bilinç" tanımlarına atıf yapar. Bu muvaceheden farklı bakış, yorum ve değerlendirmelere imkân sunmaktadır. Mardin, İslamî lehçenin toplumsal ilişkilere ve davranışlara çok ciddi bir nüfuzu olduğu kanaatindedir. Üstelik bu nüfuz alt ve üst kesim tarafında eşitçe paylaşılmaktadır. Gündelik hayat, dinî argümanlar ve semboller tarafından şekillendirilmektedir. Öyle ki, "halkçı" ve "demokratik" yönelimler dahi işbu kök-paradigmalarla temellendirilmektedir. Böylece "toplumsal bir meşruiyet" zemini, İslamî lehçenin yaygın kullanımıyla sağlanabilmektedir. Bu lehçeye mugayir olanlarsa gayrimeşru görülmektedir (Mardin, 2015c: 19-20).

Örnek olarak Mardin, 19. yüzyıl reformcularının "kadın"a yönelik yeni konum bulma ve tanımlama çabalarının İslamî lehçeye mugayir olduğu için halk tarafından anti-demokratik bulunmasını gösterir. Said Nursî tam da burada kanunun izahı olarak geleneksel lehçeyi yeniden canlandırarak demokratikleşmenin yeni bir yoluna gitmiştir (Mardin, 2015c: 20).

Özetle Mardin kök-paradigmaları iki düzeyde işlevi olduğunu söyler: "Bir, kişisel davranışlara rehber teşkil eden ve ideal bir toplumun görünümünü veren 'haritalar' olarak; iki, kültür çantasında yer alıp bireyin toplumsal kurallara ve konumlara ilişkin algılamasıyla birlikte, görüntüleri, sesleri ve renkleri

anlamlandırılan araçları birbiriyle kaynaştıran başlıklar olarak.” (Mardin, 2015c: 20).

Said Nursî'nin yaptığı ikinci düzeyi icra etmektir. Konuya ilişkin Latife Tekin'in bir soru karşısındaki cevabı Mardin için lehçeye bir izah niteliği taşımaktadır: "Yoksul insanlarla, mahalledeki insanlarla iletişim kurarken kullandığım simgelere zemin oluşturan kültürü, sizler hiçbir zaman anlayamayacaksınız." (Akt. Tekin ve Savaşır'dan akt. Mardin, 2015c: 20).

"Söylem"se "lehçe"nin esnetilmiş halidir Mardin'e göre. Daha çok pratiğe yansısıyla öne çıkar. Zaman ve mekâna göre "lehçe"yi uyarlar. Bir tarikatın kendi içinde kurduğu dille işbu lehçeyi şekillendirmesi gibi.

Mardin, davranışlarımızın içinde bulunduğumuz toplumun dili, dini, örf, adet ve kültürüyle şekillendiğini ifade eder. Olgunlaşmak denilen şeyin de bu haricimizdeki dünyaya uyum sağlamaktan ibaret olduğu kanaatindedir. Toplumun kendine has bu yapısına bir de farklı kültürler eklenir. Harici müdahalelerle karşı kalındığında onlara karşı nasıl davranacağımıza karar verme zorunluluğu doğar. Said Nursî bu tür müdahalelere yönelik tepkiyle şekillen bir hayat ortaya koymuştur. Nursî İslam kültürünün bekçisidir Mardin'e göre ve temel amacı "Batı'nın maddeciliği olarak gördüğü şeyin İslam kültürüne sızmasını önlemek"tir (Mardin, 2015c: 22). Bunun için de ilkin Osmanlı sonra da Türklerin İslamî mirasını tekrar canlandırma misyonerliği yapmıştır. Ona göre Batı kendi kültürel ve siyasî emelleriyle Türk toplumun kültürünü ve yapısını tahrif etmektedir. Bilhassa 1839'dan başlayarak Cumhuriyet ve sonrasına uzanan laikleştirici reform ve politikalar, toplumla çatışmanın ana eksenini teşkil etmektedir.

Mardin'e göre Tanzimat'la başlayan yenileşme ve modern çağı yakalama stratejileri iptida sanayileşme atılımlarıyla başladı. Bunda muvaffak olunamayınca eğitim, askeriye ve çeşitli kurumlardaki çağdaşlaşma teşebbüslerine yöneldi. Fakat burada iki tabaka söz konusuydu: Alt ve üst. Alt tabakayı halk teşkil ediyordu; üst tabakaysa bürokrasi ve aydınlarda oluşuyordu. Yapılan atılımlar halkla araya mesafe soktu. Zira eski lehçe İslamî bir kaynaktan besleniyordu. Oysa yenileşme Batı standartlarını öngörüyor ve haklın öteden beri benimsediği yaşam tarzına uygun düşmüyordu. Osmanlı'nın geleneksel anlayışında bireyin çalışması aileyi öncelerken, entelijensiya toplum selametini

öne çıkarıyordu. Mardin'e göre esas çatışma ve sürtüşme de buradan neşet ediyordu. Her ne kadar toplumu eksene alan bir anlayış İslamiyet'te de varsa da bu Batı'daki gibi bireyi ve aileyi toplumun bütününden yola çıkararak ele alan ve toplumun bütününden anlam çıkaran mekanik bir aksam değildi. İslamiyet'te toplum, bloklardan müteşekkil bir mekanizma değildi; sosyal ilişkilerde merkeze insan oturuyordu. Seyyid Kutup'a atıfla Batı toplum yapısı anonim bir temele yaslanıyordu. Oysa İslamiyet her türlü sosyal ilişkiliyi kişiselleştirerek kardeşlik üzerinden tesis ediyordu (Mardin, 2015c: 25).

Batı'daki mekanist toplum anlayışının (Galileo-Newton) aydınlar eliyle Osmanlı kültürüne uyarlanma girişimleri toplumun sahip olduğu lehçe itibariyle bir karşılık bulamamıştır. Mardin'e göre Nursî ve takipçileri için "makine devlet" anlayışını benimsemek, Nevtoncu fizik sisteminin benimsemekten daha zordu (Mardin, 2015c: 26).

Mardin, İslamiyet'i bir teori ya da bir teoloji olarak değil, toplumsal pratiklerin doğrudan kaynağı olarak ele alır. Said Nursî ve hareketi, halkın pratiğine meşru bir zemin oluşturma çabasında olan sosyolojik bir vakadır. Bu sosyolojik vakanın birçok boyutu söz konusudur. Mardin, boyutları içsel/psikolojik durumlar, kişinin dinle ilişkisi, teolojik temeller, insanın Allah'a erişmesi gibi başlıklar altında değerlendirir. Daha detaylı ifade edersek, Said Nursî'nin fikirlerinin benimsenme süreci incelendiğinde bunun psikolojik yönünün takipçileri üzerinde fevkalade belirleyici olduğu ortaya çıkar. Ayrıca çok dindar olan Said Nursî'nin pragmatik bir tutumdan çok, inanılmaz bir özveriyle İslam'a hizmet etmesi ve dindar çevreler üzerinde fikirleri kadar, fiilen de etkili olması söz konusudur. "Kuran'ın söyleminde, özel ve kişisel olanı kamusal olandan ayırmak güçtür. Batı'ya özgü kamu hukuku-özel hukuk ayrımının karşılığı İslam'da görülmez." (Mardin, 2015c: 36). Osmanlı'da da bu bir sorun olarak görülmüştür; din ile devlet arasında öncelik devlete verilmiş, ulemâ Sultan'ın iradesine tâbi olmuştur. Oysa İslamiyet; öncelikle bir cemaat oluşturmuş, birlikte yaşamın yollarının önce kardeşlik hukuku çerçevesinde tesis etmiş, sonra bir devlet düzenine geçmiştir. Öncelik, cemaattir, devlet cemaatin varlığının garantisi olmak için vardır. Mardin'e göre, söylenenlerin tersine II. Abdülhamit dahi İslam birliği ve cemaatinin değil, devletin bekâsı yönünde politikalar üretmiştir. Hatta Sait Nursî'nin 1896'da bizzat yaptığı önerilerine, devlet adına kuşkulu bulara; reforma olumlu cevap

vermemiştir (Mardin, 2015c: 38). Bir diğer nokta olan insanın Allah'a erişmesiye gene Said Nursî'nin doldurduğu toplumsal bir boşluk olmuştur. Mardin, Allah mefhumunun İslamiyet'te Yahudilik ve Hristiyanlıktan çok farklı olduğu görüşündedir. Hristiyanlık ve Yahudilikte Allah sadece bir yaratıcı değildir; insana indirgenen ve ona erişme imkânı veren birtakım teşbihlerle de temsil bulur: Kral, baba, efendi gibi. Yani kıyası mümkün dünyevî düzeyde karşılıkları vardır. Oysa İslamiyet'te Allah'ın bir temsili ve kıyası söz konusu olamaz. Mardin'in Gazâlî'den verdiği örnekle Allah ancak Allah'la mukayese edilebilir. Durum böyle olunca İslam toplumları Allah'a yaklaşmak için birtakım araçlara ihtiyaç duymuştur. Günümüzde de hala büyük bir etkisi olan şeyhler adeta bu görevi üstlenmiş ve müntesiplerini Allah'a ulaştırmanın vesileleri olarak görülmüştür. Said Nursî de çağındaki bu ihtiyaca bir cevap olmuş, bir şeyh gibi, karizmatik liderliği ve dinî lehçedeki önderliğiyle Allah'a ulaşmanın bir aracı olarak görülmüş ve gösterilmiştir. Ancak onun taktığı tarikatlardaki faaliyetler, vird, zikir, rabıta döngüsünün ötesine geçerek kitle iletişim araçları ve tabiat ilimleriyle barışık mesajıyla olmuştur (Mardin, 2015c: 42-42).

Mardin, kitabın ilk bölümünde Kaliforniya'daki El Cerrito kasabası çağdaş düşüncenin gelişimi açısından taşıdığı öneme değinir. Ancak bu sadece çağdaş düşüncenin geliştiği bir kasaba değil, çeşitli klasik fikirlerinde rahat nefes aldığı ve gelişme imkânı bulduğu kozmopolit bir kasabadır. Ama buraya dikkat çekilmesindeki esas amaç, Mardin'in çalışmasını kaleme aldığı zaman dilimlerinde Nurcu hareketin Risâle-i Nûr külliyyatının Kaliforniya'da yayımlanması ve neşv-ü nema bulmasıdır. Bu sebepten Mardin, Nurcu fikirlerin yerelliği aşarak dünya sahnesine çıkmasını modernleşme akımları arasında görülebileceğini ifade eder (Mardin, 2015c: 45).

Mardin, çözümlemesini Nurcu hareketin örgütlenme biçimiyle devam ettirir: Örgüt hiyerarşiktir; altta şakirtler (talebeler), onun üstünde kardeşler (ihvanlar), onların da üstünde dost ve sevgililer (bizzat Bediüzzaman'dan el alanlar -ki bunların nesli hızla tükenmektedir) oluşturur. Ayrıca talebe ve kardeşler beş-on yıl arası bekâr kalarak üstelerinin kendilerine tevdi ettiği görevleri yerine getirir ve böylece daha üst rütbeye çıkabilmek için sicillerini işlerler. Haftada bir toplanır, Risâle-i Nûr okurlar. Kadınlar da erkekler gibi bir araya gelir ve ders grupları oluşturur, faaliyetlerde bulunurlar (Mardin, 2015c: 46).



Mardin, örgüt hiyerarşisini kısaca ele aldıktan sonra ulaşım, iletişim ve teknolojinin gelişmesiyle Nurcu hareketin evrenselci özellikler göstermeye başladığını söyler; bunların en ilgi çekici ve çelişik olanımsa 1950-1975 arasında cumhuriyetin modernleştirici politikalarıyla entegre olmasını ve hatta organik bir ilişki kurmasını gösterir. Ayrıca "...Said Nursî'nin fikirlerinin incelenmesi ve yarattığı toplumsal hareketin çözümlenmesi en az iki başlık altında toplanabilir: Birincisi, İslamiyet'in son yüzyıl içinde Türkiye'deki durumu; ikincisiyse, modernleşmeyle -ve muhtemelen- modernleşmeyi izleyen mânevî bunalımın Türkiye'de aldığı biçimle ilgili dünya ölçekli bir süreç açısından." (Mardin, 2015c: 50).

Mardin, incelemesini makro ölçeğe çeker ve Said Nursî'nin nasıl bir dünyaya doğduğunun sosyal, siyasî, konjonktürel açıdan panoramasını ortaya koyar. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeleri, bürokrasiyi, yenilikleri ve yatay eksenindeki genel pozisyonunu, Said Nursî'nin hayatına mercek tutmadan önce kısaca ele alır. Batı'daki modernleşme trendi ile Osmanlı'nın modernleşmesi farklı özellikler göstermiştir. Modernleşmeye Batı dışında sonradan katılan devletlerden öne çıkan en önemli şey, Batı'da önce sanayi devrimi ve ona paralel alt yapının gelişmesi ve ardından gelen kültürel sıçramalar söz konusuysen, sonradan modernleşme sürecine katılan devletlerde alt yapıda ciddi gelişmeler olmadan üst yapıda değişimlere gidilmesidir. Bunlar da birtakım reformlarla olmuştur. Mardin, Said Nursî'nin doğup büyüdüğü Bitlis'in her anlamda alt yapı değişimlerinin son durağı olduğuna dikkat çeker. Ama buna rağmen dünya ekseninde çok hızlı bir şekilde atak yapan kitle iletişim ve ulaşımının gelişimi, öyle ya da böyle Bitlis'te de kendini gösterir. Reformlarla birlikte birçok kurum ve kuruluşlar bazında yenilikler yapılır. Bunlar bilhassa askeri, eğitim ve idari yenilikler olur. Said Nursî, Bitlis'te gençlik çağlarındayken bu değişimlerle karşı karşıya gelir. Tanzimat'la başlayan bu süreç, Abdülmecit ve II. Abdülhamit'le devam eder. Osmanlı entelijensiyası, Batılı fikirleri benimseyerek İmparatorluğa taşırken pozitivist felsefeyle maddeci bir anlayışın istasyonluğunu yapmışlardır. Diğer yandan eğitimde yenilikler yapılarak ilkökul sonrasında üç yıllık temel eğitim veren rüştiyeler açılmıştır. Bunlar Mardin'in lehçe dediği kök-paradigmalara yönelik önemli birer hücum hükmündedir. Ayrıca yeni bir savaş hazırlıklarıyla sınırların daralması, ecnebi devletlere verilen topraklardaki

Müslümanların Anadolu'ya göçlerine neden olmuştur. Bir diğer gelişme de matbaanın 1727-1729 yıllarında Osmanlı imparatorluğuna girmesi ve ilk yıllar çok aktif olarak neşirlerin yapılması değişim açısından Mardin'in altını çizdiği gelişmeler olmuştur. Ancak matbaa ilk zamanlarındaki hızını yitirmiş, sonra duraklama devrine girmiş, 19. yüzyılın ilk yarısındaysa tekrar ivme kazanmıştır. Bu sırada en çok basılan kitaplar klasik İslam kaynakları olmuş, sözgelimi *Envar ül-Âşikin* şerhli olarak dokuz baskı yapmış, hemen hemen her eve girmiştir (Mardin, 2015c: 45-60).

Said Nursî, böyle bir ortamda kendine has bir duruş ve kendine has bir liderlik yolu seçmiştir. Bir grubun ya da sohbet halkasının içinde, dini bir önder olarak çıkmayı seçmemiş, Doğu Anadolu'da El-Ezher'e benzer bir üniversite kurulması fikri peşinden giderek geleneksel olmayan ve belki reformist sayılabilecek bir adım atmıştır (Mardin, 2015c: 64).

Mardin, buraya kadar yaptığı analizi, değişen taktikleriyle Nurculuk hareketinin 1950'den sonraki kazandığı ivmeye ve nitelik değiştiren politikalarına bağlayarak bitirir ve ikinci bölüm olan Said Nursî'nin hayat hikâyesine geçer.

Bu bölümde Mardin, Said Nursî'nin hayatını anlatmaya geçmeden önce doğduğu bölgenin mekânsal, siyasal, düşünsel ve sosyal dokusunu inceler. Öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun genel durumunu, diğer devletlerle ilişkilerini ortaya koyar. Sonra İmparatorluğun sınırlarını ve bu sınırlar içerisinde Said Nursî'nin doğduğu yer olan Bitlis'in çok yönlü bir değerlendirmesini yapar.

Said Nursî'nin doğduğu toplumda, toplumsal çatışmanın göçebeler ile yerleşikler olanlar, şehir eşrâfî ile aşiretlerin şefleri ve aşiretler arasındaki farklılıklardan meydana geliyordu. Nüfus "254.000 Müslüman, 130.000'i aşkın Ermeni, 6.000'i aşkın Suriye Yahudisi, 2.600 Keldani Katolik, 3.862 Yezidi ya da 'Şeytana Tapan', 210 Rum Ortodoks ve 372 Kıpti"den oluşuyordu (Mardin, 2015c: 77). Bitlis, asırlardır ipek ticaretinin kapısı konumundaydı ve bu nedenle kapalı bir yapısı yoktu; iletişim ve haber ağı aktifti (Mardin, 2015: 79). Ayrıca Bitlis bulunduğu bölgenin en güzel, en pastoral ve Mrs. Isabella Bird Bishop'un ifadesiyle "en romantik konuma sahip kent"ti (Bishop'tan akt. Mardin, 2015c: 79). Mardin, 19. yüzyılda Bitlis'i doğrudan etkileyen en önemli gelişmenin Said Nursî'nin gençliğinin orada geçmesi olduğu kanaatindedir. Diğer önemli

gelişmelerse o bölgede hâkim olan sülalelerin güçsüzleştirilmesi, Protestan misyonerliği, Nakşibendiliğin yaygınlaşması ve son olarak Osmanlı Ermenilerinin ayrılıkçı hareketleridir (Mardin, 2015c: 80).

Tarihsel sosyolojinin özellikle Braudel'ın (2015) *Akdeniz* çalışmasında gördüğümüz yatay düzlemde bağıl ilişkiler üzerinden yaptığı araştırma taktığının bir benzerini burada Şerif Mardin'in Said Nursî üzerinde denediğini görmek mümkündür. Aynı dönem içinde bir kişi ya da kurumu var eden tüm mekânsal ve toplumsal etkileşimleri doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi kurmaksızın ortaya koyması tarihsel sosyolojik perspektifin tipik bir stili olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Bitlis'e tutulan mercek, Mark Bloch'un (2015) *Feodal Toplum*'undaki tarihsel sosyolojik ayrıtı eğilimini örnekler niteliktedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra Mardin, Nursî'nin hayat hikâyesine geçmeden birkaç başlık daha açar ve Said Nursî'yi şekillendiren toplumsal dinamiklerin iyice belirginlik kazanmasını sağlar. Yerel sülaleler başlığı altında siyasî liderlerin konum, durum ve sosyal değişim üzerindeki etkilerini masaya yatırır. Burada Mir Mehmed'den, Bedirhan Bey'den söz etmenin yanı sıra tarikat liderlerinin kapsam alanlarını da ele alır.

Ayrıca Bitlis ve yöresinin temel özelliklerini, şeyhlerin ve meşayihliğin o dönem için anlam ve etki alanlarına yer verir. Sözelimi Bitlis'te "şeyh unvanı, dini bilimler alanında belirli bir eğitim almış olan, bunlardan hareketle de kendilerine, muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren 'keramet' ya da 'mânevî güçlerle donanmışlık' gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelir." (Mardin, 2015c: 89). Diğer yandan Bitlis, Nakşibendiliğin öne çıktığı ve uzmanlaşmış öğretilerinin deriştığı bir mekândır. Nakşibendî tarikatı ilk çıkışından, yani 12. yüzyıldan itibaren etkili olmuş bir tarikattır. Bahaeddin Nakşibend ile başlayan serüven Bitlis'teki uzantılarına kadar önemli bir sosyal etkileşim alanı yaratmıştır. Bilhassa dışa yönelik İslamî teamüllerin ötesinde içsel ya da ruhsal gelişime önem vermiş, bunu da türlü vird ve zikir ritüelleriyle tesis etmiştir. Mardin'e göre "...Orta Asyalı Türklerin Şamanist ibadet alışkanlıklarını denetim altına almanın bir yolu..." olarak vazife görmüş ve siyasî güç olarak kullanılmıştır (Mardin, 2015c: 93).

Bitlis'in o dönem için önem arzeden bir diğer yanı Ermenilerin varlığıydı. Mardin'in verdiği bilgilere göre Protestan Ermenilerin 400'e yakın mensubu olan büyük bir kiliseleri ve kız ve erkek çocuklar için büyük bir yatılı okulları vardır. Mardin, Bediüzzaman açısından bu durumun İslam'ın gerilemesi ve önünün kesilmesi anlamı taşıdığı için Bitlis'in sosyal yapısını değerlendirirken göz önünde tutulması gerekir (Mardin, 2015: 105). Ayrıca bir süre sonra Ermenilerin örgütlenerek ihtilal girişiminde bulunmaları, Doğu'da bir bağımsız Ermeni devleti kurma hedefleri, Bitlis'i de aşarak İstanbul'da çeşitli ayaklanmalara neden olmaları bölge açısından kayda değer bir sorun olarak Said Nursî incelemesinde karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki Said Nursî de bu gelişmeler üzerine padişaha sunmak için doğu bölgesine yönelik reform teklifleri hazırlamıştır (Mardin, 2015c: 109).

Mardin'e göre Said Nursî'nin dışında gerçekleşen bu olaylar onun bunlara karşı tepkisini bütünüyle izah etmez. Nursî'nin yaklaşımı büyük oranda içsel bir dinamikle beslenmektedir. Daha küçük yaşlardan itibaren göze çarpan inatçılığı, dini duruş açısından aldığı tavır; yaşadığı ihanetler, hocalarıyla arasındaki ihtilaflar ve kendi ifadesiyle aşırı merdümgerizliği Mardin'e göre onun bilinçaltına yönelik birtakım karineler sunmaktadır (Mardin, 2015c: 110).

Said Nursî'yi gerek hocalarını gerek medrese kültürünü ve eğitim anlayışını daha gençlik çağlarında sorgulayarak yeni bir yaklaşımın geliştirilmesi yönünde atılımlar yapmıştır. Mardin, Nursî'nin çevresinde Nakşibendî anlayışın hüküm sürdüğü bir ortamda nasıl olup da bu kavrayışa erişebildiğinin psikolojik ve kişisel bir okumayla mümkün olmayan karmaşık bir süreç olduğu kanaatinde. Bununla birlikte hemen hemen aynı kavrayışın bir örneği sayılabilecek Ali Suâvi ile Said Nursî arasında bir mukayeseye giderek, Tanzimat dönemindeki arayışların bunda dolaylı bir etkisinin olabileceği ifade etmektedir.

Said Nursî, İslamî düşüncenin kendi iç alemindeki halle terkip olarak, ışık ya da aydınlanma denilebilecek İştirâkî bir anlayışı, bu dönemlerde keşfetmiştir. Mardin buna bilhassa dikkat çeker ve; "...Said Nursî'nin düşüncesinin iki yönünde, aydınlatıcılığın izlediği rol izlenebilir: Birincisi aydınlanma, Allah bilgisine hocalarının akademizmini aşarak yönelen ve Halidî liderlerinin karizmalarının yanından sıyrılabilen bir yoldu. İkincisi Allah'ın Nurların Nuru olduğu, onun varlığından intişar eden kavramı olduğuydu ki, bu varlık tüm varlıkların

tezahürlerine yansımaktadır." (Mardin, 2015c: 118). Bu anlayış, halkçı bir anlayıştı. Said Nursî hem içsel bir tekâmülün hem de toplumsal tekâmülün bu anlayış çerçevesinde oluşabileceği kanaatindeydi. Böylece İslam yediden yetmişe, okumuş okumamış herkese rahat bir şekilde ulaştırılabilecekti. Daha açık bir ifadeyle Said Nursî, eğitim ve öğretimin daha yalın, daha işlevsel olması gerektiğini düşünüyordu. Mevcut medrese eğitimi katı ve ezberciydi, dolayısıyla İslam'ın yayılmasında gereken olanakları sunmuyordu. Işık ya da aydınlanma dediğimiz içsel süreçle, İslamî donanımın bir sentezini öneriyordu. Bunun için gerekli alt yapı, Anadolu'da mevcuttu. Tasavvufun kültürünün yaygınlığı, kişiler üzerindeki etkisi ve sundukları bu teşebbüs için gerekli zemini sunuyordu (Mardin, 2015c: 117-118).

Said Nursî siyasi yaşamının Mardin'de başladığını söyler. Şerif Mardin, bundan kastının İslamiyet'in yayılması ve muzafferiyeti için ilk girişim ve çalışmalarına burada başlamış olması olduğu görüşündedir (Mardin, 2015c: 125). Ancak Mardin kısa bir duraktır ve Nursî gerek siyasî gerek sosyal, gerekse de kişisel nedenlerle şehirden şehre gidecek; kah tutuklu, kah sürgün, kah zorunlu olarak farklı şehirlerde duraklayacaktır. Bu arada çeşitli ilmi sahalarda yeni okumalar ve çalışmalar yaparak düşüncelerini, İslamî yorumlarını ilmek ilmek öğerecektir. Bir dönem fennî ilimlere yönelecek; logaritma, telefon, kozmografya, sınaî kimya, zooteknoloji, doğa tarihi... gibi konular üzerine eğilecek ve İslamî ilimlerle müspet ilimler arasında Allah'ın birliğini, doğanın ve her şeyiyle yaratılışın hakikatini, yani Allah'ı anlattığı yönünde çeşitli terkipler yapacaktır. Buradaki temel amacı İslam'ın çağın bilim ve teknolojisine uygun bir dille yeniden ifadesine çalışmaktır. Mardin, Said Nursî'nin bu eğiliminin dönemin İslamî tecdit hareketi önderleriyle benzer bir nitelik taşıdığı kanaatinde (Mardin, 2015c: 129).

Mardin, Said Nursî'nin hayat hikâyesini nispeten ayrıntılı denebilecek şekilde ele alır. Said Nursî'nin siyasî hamleleri, çeşitli illerdeki valilerle ilişkileri, aşiret liderleriyle münasebetleri; II. Abdülhamid'den, Jön Türklerle ilişkisine, padişah Vahdettin'inden Mustafa Kemal'e, oradan Urfa'daki ölümüne kadar olan tüm iniş çıkışları, hayat yolculuğundaki ehemmiyetli noktaları bir bir inceler. Biz bu biyografik kısma konumuz ve mercek tutmaya çalıştığımız tarihsel sosyolojik değerlendirme açısından daha fazla yer vermek istemiyoruz. Ancak burada inceleme

yöntemi açısından tarihsel sosyolojik değerlendirmeye konu olabilecek kısa birkaç cümle kurmak mümkündür.

Mardin, Said Nursî'nin biyografisini özel bir yöntem üzerinden ele almaz. Çok belirgin olmayan bir kronolojiyi takip eder. Nursî'nin hayatındaki gelişmeleri ve dışındaki gelişmeleri paralel bir şekilde ele alır. Sözgelimi Bediüzzaman'ın İslamî çağrısını ve bu çağrının muhtevasını işlerken, diğer yandan Jön Türklerin siyasi faaliyetlerine değinmeden edemez. Ya da Said Nursî'nin İslamî düşüncelerini şekillenirken, aynı zaman diliminde, farklı coğrafyalardaki Müslüman hareketlere; Cemaleddin Afgani, Sirhindî, Musa Carullah gibi öncülere de yer verir. Bir yanda Said Nursî'nin faaliyetlerini ele alırken, diğer yanda bu faaliyetlerin Nurculuk hareketine nasıl dönüştüğünü de ele alır. Yatay ve dikey ekseninde Said Nursî'nin içinde ve dışında, uzaktan yakından dolaylı-dolaysız hemen tüm önemli gördüğü sâikleri masaya döker. Aslında Mardin, neden-sonuç ilişkisi üzerinden meseleye yaklaşmaz. Genel olarak bir kişi üzerinden bir dönem, bir dönem üzerinden de bir kişiye yönelen gidiş-gelişli bir yöntem kullanır. Skocpol, tarihsel sosyolojinin mekânsal ve zamansal bağları önemseydiği ve bir araştırma taktiği olarak kullandığını vurguluyordu. Burada da her ne kadar, alışlageldik bir tarihsel hikâye ya da kişisel bir tarih söz konusu olsa da toplumsal süreçlere ve etkileşimlere yönelik özel bir anlama çabası ve ihtimam gösterildiği açıktır. Nitekim üçüncü bölüm olan "19. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, İdeoloji ve Bilinç" başlığı Mardin'in, birbiriyle doğrudan ilgili gibi görünmeyen ama alttan alta tarihsel sosyolojik bağlar taşıyan değişken toplumsal yapıyı tasvire soyunduğunu gösterir niteliktedir.

Sözünü ettiğimiz üçüncü bölümde birçok alt başlık görüyoruz: *İslamiyet: Kararlılık ve Değişim, Dini Hiyerarşi, Osmanlı Bürokrasisi ve Tanzimat'ın Laikleştirici Reformu, Yapısal Değişim ve Bilinçteki Değişim, Yeni Osmanlılar, Sultan Abdülhamid'in İslamiyet'le İlgili Politikası, Muallim Naci, 1890'larda Osmanlı Başkenti, Les Précieux Ridicules (Gülünç Değerliler), Pozitivizm* ve son olarak *Ara Açılması*. Bu başlıklardan hiçbiri doğrudan Said Nursî ile ilgili değildir; Tanzimat öncesi ve sonrasıyla Cumhuriyet'e uzanan bir dizi olay, düşünce, akım, fikir, kitap, politika, siyaset, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat ve Terakki, alt ve üst katmanlarıyla toplumsal yapı/etkileşim Mardin'in masaya

enikonu yatırdığı mevzulardır. Öyle ki, bu bölüm kitaptan çıksa, okuyucu bir eksiklik hissetmeyecektir. Mardin, çalışmasının girişinde şöyle demektedir:

*“Elinizdeki çalışma, Said Nursî gibi bir insanın yarattığı etkinin dayandığı temelleri ve kaynakları ortaya çıkarma yönünde bir girişimdir ve hayatı boyunca onun kişiliğinde buluşan çeşitli etkilerin tanımlanmasından ibarettir. Çalışma dini bir önder olarak Said Nursî'nin hayatına katkıda bulunan unsurların karşılıklı bağlantısına ilişkin 'sistematik' bir açıklama getirmemektedir.” (Mardin, 2015c: 13).*

Mardin'in, aslında çeşitli zamanlarda yaptığı çalışmaların, tarihsel ve sosyolojik analizlerin kucağında bulmuştur Said Nursî'yi. Böylece Said Nursî'nin şahsî çalışmalarını değil, içine doğduğu toplumsal yapının etraflı bir tetkikini ortaya koyarak Said Nursî'nin sosyal etkileşimler içindeki yerini çeşitli bağlamlar eşliğinde tespit gayreti gütmüştür. Biz burada tarihsel sosyolojik perspektiften yola çıkarak aslında birçok argüman görebiliyoruz: 19. yüzyılın sonları Cumhuriyet Türkiye'sini anlamak için uğramamız, hatta duraklamamız gereken çok önemli bir tarihsel dönemdir. İmparatorluğun hızla değişim sürecine girmesi, yenilikler, aydınların Batı'yla münasebeti, yönetsel, kurumsal, kuruluşsal yenilenmeler; yeni bakış açılarının filizlenmesi, felsefi, edebî ve sanatsal açıdan yeni anlayışların ithali, çatışmalar, tartışmalarla 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu, birbirinden farklı birçok konuyu ele alırken karşımıza çıkmaktadır. Said Nursî de incelenirken kaçınılmaz olarak o dönemi göz önüne almak durumundayız. Mardin de öyle yapmıştır.

*Bedüzzaman Said Nursî Olayı'nın dördüncü bölümü Kayıp ve Anlam üst başlığını taşır. Mardin, burada daha farklı bir güzergâha geçer. Üçüncü bölümdeki makro bakış ve anlama çabası daha spesifik bir tetkike bürünür. İki alt başlıktan biri *Nurculuk ve Dış Dünya*, diğeri "*iç*" *Dünya*'dır. Nurculuk ve Dış Dünya başlığı altında iletişimin yayınlaşması, tarikatlar ve yeniden canlanışları, henüz kurulan genç Türkiye, taşra, din; daha spesifik olarak Said Nursî üzerine ekseninde Isparta, Said Nursî'nin ilk takipçileri... gibi konular işlenir. Diğer bölüm olan "*İç*" *Dünya*'daysa Said Nursî'nin fikir, ahlak, benlik, tarz, üslup... gibi şahsî özellikleri ve bu özellikler etrafındaki kümelenen bir dizi olguya yer verilir. Burada biraz ayrıntıya girelim.*

Mardin, 19. yüzyılın gelişmiş ya da gelişmemiş devletler için önemli devriminin iletişim olduğu görüşündedir. İletişimin atak yapmasıyla beraber gelişmemiş devletler gelişmiş devletlerle etkileşim haline geçmiştir. Mardin'e göre burası Said Nursî meyanında da önem arz etmektedir. İletişim devrimiyle beraber Osmanlı zaten yapısal değişimler yaşarken çok daha hızlı işleyen bir sürecin içine girmiştir. Böylece sadece Dersaadet ve çevresindeki iller değil, taşra da bundan etkilenmiş, iletişimin sunduğu bilgi sirkülasyonu ile değişim ve dönüşümden bütün İmparatorluk nasip olmuştur. Mardin, bu değişimin Risâle-i Nûr okuyacak insanları zaten buna hazır hale getirdiğini ifade etmektedir (Mardin, 2015: 236).

Öte yandan Mardin, ilerleyen sayfalarda bizzat Said Nursî'nin de eserlerinde kullandığı bir kelimedenden, "kişicilik"ten söz eder. Kişici, içsel derinlikle, toplumsallığı tesis eden bir tutumdur. Yani, kişi şahsî düzeyde var olur, kendi kimliğini, manevi kemalini inşa ederken; birlik beraberliği, toplumsal kenetlenmeyi de inşa eder. Kişici tutumun Batı'daki bireysellelikle doğrudan ilgisi yoktur. Zira Said Nursî hayatının hiçbir döneminden uzleti vaaz etmemiş; ama mânen yükselmeye, içsel tatmin ve kavrayışa önem vermiştir. Kişici tutum, takipçilerinin modernleşmesi ya da modern unsurları dinî samimiyet ve davranışla bütünleştirmesinin de bir yolu olmuştur.

*Kişiselci unsur, bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak alındığında, Said Nursî'nin dini stratejisinin bazı yönlerini, örneğin İslamiyet'in yeniden canlandırılmasında bir işaret noktası olarak insanın içsel dünyasının değiştirilmesine yapılan özel vurguyu açıklamaktadır. Bir kez daha burada da iki etmen birbiriyle çakışarak işlev görmektedir: Harekete geçmiş bir kişilik, toplumsal yapının modernleştirilmesiyle ortaya çıkan gerekliliklerden biridir; ancak bu hareketin fiilen gerçekleştirilmesinin yolu, imanı gerçek anlamda özerk bireyler tarafından geliştirilen bir olgu haline getirerek, hareketin insanlarda kalıcı bir yer elde etmesini sağlamaktır. (Mardin, 2015: 262).*

Mardin, Said Nursî'nin fikirlerine geleneksel İslam teolojisi üzerinden bakılmasının kısır bir bakış olduğunu söyler. Oysa o, Kur'an ile Anadolu mistisizmini harmanlamış, halkın din anlayışına yeni bir soluk getirmiş, sembolik ve metaforik bir dille hem doğa bilimlerini, hem zihinsel tecrübeleri gönül ve



iman çizgisinde buluşturarak yeni denebilecek bir akımı başlatmıştır. Bu açıdan Armaner ve Kutluay'ın Said Nursî eleştirilerine katılmaz (Mardin, 2015c: 279).

Bu bölümde değinebileceğimiz bir diğer nokta Said Nursî'nin üslubunun Mardin için taşıdığı önemdir. Nurcularla yapılan söyleşilerde Said Nursî'nin büyüleyici bir dili olduğu görüşü öne çıkar. Mardin'e göre Said Nursî'nin "...sarsıcı üslubunun ve gramer kurallarına aykırı cümlelerinin çekici etkisinin kavranılması, İlahiyat Fakültesi'nden mezun olanlar için güçtür. İmalı ve yüzeysel tarzda örtük nitelikler taşısa da Bilge'nin üslubu, yeni izleyiciler kazanılmasında inkâr edilemez bir güç oluşturur." (Mardin, 2015c: 281).

Mardin, Cumhuriyet'in laikleştirici politikalarının toplumsal planda bir tepkiyle karşılaştığını ifade eder. Öyle ki, yüzlerce yıllık geleneksel teamüller, ritüeller yok edilmeye, kısırlaştırılmaya çalışılıyordu. Oysa bu halk için içsel ve vicdanî dünyalarının vazgeçilmez bir parçasıydı. Laiklik politikaları toplumsal yapılardaki dini varlığı yok etme çabasıyla bir açık oluştu. Bu açık ya da boşluk, Said Nursî için aslında önemli bir etkinlik sağladı. Sosyal yapı, zaten açıklık çektiği dini ve manevî hislerine bir tercüman ve merhem olarak Said Nursî'yi ve *Risâle-i Nûr*'ları buldu. Mardin, bu halin Nurculuk hareketinin gelişmesinde önemli bir rol oynadığı kanaatindedir (Mardin, 2015c: 285).

Son olarak Mardin bu bölüde kendisi için merkezi bir önem taşıdığını düşündüğü iki madde serdedir: 1. Said Nursî'nin söylemi kırsal nüfusu ve taşrayı hedef alıyordu. 2. Toplumda geniş bir karşılığı olan ahlak ve türsellikten Said Nursî yararlanıyordu; bunları inhisar eden lehçeyi koruyor, "...pir ile mürid, lider ile öğrenci arasındaki ilişki tarafından temsil edilen bütünselliği dönüşüme uğrattıyordu." (Mardin, 2015c: 289).

*Bediüzzaman Said Nursî Olayı'nın beşinci bölümü Veli ve Takipçileri* üst başlığını taşır. Alt başlıklar *Kutsal Bir Kişi Olarak Said Nursî, Velilik, Tarikat ve Tasavvuf, Veli ve Mehdi, Vahdet-i Vücut*; ve Said Nursî'den, Risale-i Nur'dan etkilenen müşahitlerin neden Said Nursî'den etkilendiklerini içeren görüş ve anlardan oluşur. Bu kişiler *Abdülkadir Badıllı, Hulusi Yahyagil, Mustafa Sungur, Abdullah Yeğin* ve *Mehmed Emin Birinci*'dir.

Bu bölümde, Said Nursî'nin karizmatik kişiliği ve bu kişiliğin oluşmasında velilik yönü üzerinde durulur. Mardin, öncelikle veliliğin Osmanlı'da nasıl bir anlam

taşıdığı üzerinde durur ve diğer coğrafyalardaki algılanış biçimine değinir. Daha özelde de Said Nursî'nin şeyhler ve veliler için takındığı tutumu ortaya koyar. Şu beş alandaki duruş ve tutum Osmanlı sınırları içinde veliliğin anlam ve içeriğine dair bilgi verir Mardin'de göre:

*Tarikatın gerçek yeri; Sufiliğin bir Müslüman açısından değeri; velinin ya da Allah'ın seçtiği kişinin doğru yeri; güç dönemlerinde bir mehdi'nin ortaya çıkıp İslam dinini kurtaracağı yolundaki görüşün nasıl yorumlanması gerektiği; ve nihayet, İbn el-Arabî'nin vahdet-i vücud görüşüne ilişkin doğru tutumun ne olması gerektiği. (Mardin, 2015c: 293).*

Said Nursî'nin velilik vakıasına ilişkin verilere; eserlerinde, kendisine bu konuya dair yönelttikleri sorulara verdiği cevaplarda ve takipçilerinin gene bu konuya dair Said Nursî'ye dair görüşlerinde rastlanır. Said Nursî için tarikatın amacı marifet ve dini hakikatlerin kavranmasıdır (Mardin, 2015c: 296). Veli ve mehdiye dairse daima mesafelidir; veli ve mehdi olarak ortaya çıkanların birçoğunun bir yanılgı içinde olduğu kanısındadır. Vahdet-i vücud konusunda dünyayı Allah'ın bir yansıması olarak görenlere karşıdır; ona göre dünya Allah'ın bir parçası ya da yansıması şeklinde değil, kendi gerçekliğiyle algılanmalıdır. Zira bu anlayış tevhide mugayirdir (Mardin, 2015c: 298).

Mardin bu noktada enteresan bir anıya yer verir. Said Nursî'den keramet göstermesi yönünde beklentileri olanlar vardır. Bu tür durumlarla karşılaştığında Said Nursî şöyle bir hikâye anlatır:

*Adamın biri günün birinde oğlunu bir kuyumcuya götürmüş. Niyeti, oğluna değerli bir mücevher almakmış. Oysa oğlu henüz çok gençmiş. Dükkâna girdiğinde tavana asılı olan balonları görmüş. Babası ne istediğini sorduğunda, değerli mücevherlerden herhangi birini değil, bu balonları işaret etmiş. (Said hikâyeyi şöyle tamamlarmış:) Ben, balon satıcısı değilim! (Mardin, 2015c: 298).*

Mardin, son tahlilde Said Nursî için Müslümanların birliği sağlamada, bütün muteber velilerin bir araya gelmesinden daha ziyade, Allah'ın yaratıcı gücünün ve birliğinin daha kapsayıcı olduğunu ifade eder (Mardin, 2015c: 299). Bundan

sonraki sayfalar Said Nursî'n takipçilerine ayrılır ve onların gözünden Said Nursî anlatılmaya çalışılır.

Son bölüm *Tabiatın İşleyi* başlığını taşır. Mardin buradan Said Nursî'nin doğan bilimleriyle ilişkisini ortaya koyar. Bedizzaman şöyle demektedir: "Elbette nev-i beşer, âhir vakitte ulûm ve fûnûna dökülecektir. Hüküm ve kuvvet ise, ilmin eline geçecektir." (Sözler, 246, akt. Mardin, 2015c: 321). Mardin, bu ifadenin Said Nursî'nin ilim ve fen algısını özetlediği görüşündedir. Nitekim Nursî, ilme, doğa bilimlerine, teknik bilimlere önem vermiş, çeşitli vesilelerle takipçilerini okumaya, araştırmaya, öğrenmeye teşvik etmiştir. Mardin'e göre Said Nursî'nin bu yaklaşımı Anadolu'da hâkim olan din anlayışına bir yenilik getirmiştir. Benzer yaklaşımlar farklı coğrafyalarda da çıkmış olsa da Said Nursî'ninkiyle bire bir uyuşmaz.

#### **4.3.2. Tarihsel Sosyolojik Yöntem**

*Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayarak Cumhuriyet'e ve sonrasına uzanan sürece Said Nursî ve Nurculuk hareketin üzerinden; Said Nursî ve Nurculuk hareketine de İmparatorluk ve devamındaki siyasal, toplumsal değişim ve etkileşim üzerinden tarihsel sosyolojik bir ışık tutar. Said Nursî vakıası, birçok yönden ele alınır. Vakanın etrafı ile kendisi arasında ilişkiler kurma çabası içindedir. Değişen dünya makro ve mikro düzeyde betimlenir, bir hareket ve liderinin bu betim içindeki yeri tespit edilmeye çalışılır. Vurgu; çoğu zaman kişi ve olay üzerinden değil, kişi ve olayların meydana getiren, kişi ve olayların da toplumsal değişimde rol oynayan karşılıklı ama doğrudan neden-sonuç ilişkisiyle gelişmeyen etkileşimleridir.

Çalışma Yeni Osmanlıların Doğuşu ve Jön Türklerle bazı benzer yöntemler taşımaz. Her üç çalışmada birbirinden bağımsız gibi görünen kişi, kurum, unsurları tek tek analiz edilir; sonra bu unsular arasında endirekt ilişkiler kurulur. Bunu yaparken meseleler arasında sistematik bir yaklaşım değil, daha anlamacı ve açıklayıcı bir yaklaşım benimsenir. Mardin, genellikle sonuç çıkarmayı okura bırakır. Nesnel duruştan taviz vermez, kesin yargılarda bulunmaz; vakaların izahında müspet bilimlerin katı genellemeciliğine başvurmaz.

Mardin, söz konusu bu üç eserde daima arka plana ve alt metinlere ağırlık verir. Sosyal hadiselerin, görünen değil, onları var eden esas sâiklerini gün yüzüne çıkarma gayretindedir. Kolaycı değil, araştırmacı bir tutum sergiler. Tarihsel sosyolojinin öne çıkan *Feodal Toplum* (Bloch, 2015), *Bellek ve Akdeniz* (Braudel, 2013), *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* (Moore, 2012), *Uygarlık Süreci* (Elias, 2016) gibi yapıtlarında da benzer bir taktik bulmak mümkündür. Ancak Braudel, Burke, Febvre, Bloch gibi Annales Okulu'yla doğrudan ilişkisi olan araştırmacılar yöntemlerinde birincil kaynaklar öne çıkar (Tarih ve Tarihçi, 2007). Tarihsel sosyolojik analizimin konusu olan malum çalışmalarda Wallerstein'in *Dünya Sistemi*'ndeki gibi ikincil, üçüncül kaynaklar daha ön plandadır.



## SONUÇ ve ÖNERİLER

İnsanlık, karşı karşıya kaldığı sorunları aşmak için çoğu zaman geçmişe yönelmiştir. Evvelki insanların deneyimlerinden istifade ederek zorlukları aşmak, çözümler üretmek, bazen gülmek, eğlenmek arzusu tarih anlatılarını ortaya çıkarmıştır. Bu zaman zaman destanlarla, zaman zaman masallarla, zaman zaman da kayıt altına alınan belgelerle oluşmuştur. Tarih; Herodot, İbn Haldun, Hegel, Toynbee, Ranke, Braudel, Foucault, Eric Hobsbawm gibi düşünürlerden günümüze uzanan bir silsileyle geniş bir müktesebata sahip olmuş ve bugünkü yörüngesini bulmuştur.

Aydınlanma döneminden sonraki uluslaşma hareketleri, keşifler, sınır genişletme politikaları, sanayileşme, üretim ilişkileri, özgürlük mücadeleleri toplumsal değişim ve dönüşüme müthiş bir hız vermiştir. Sosyoloji, toplumsal karmaşanın irtifanda, sulh ve saadet vadeden bir mesih gibi dünyaya gelmiştir. Üzerinden geçen iki asırlık zaman sonunda, bu mesih adeta gökten yere indirilmiş ve onunla hesaplaşılmaya başlanmıştır.

Tarihsel sosyoloji, sosyoloji ile tarihin terkibi değil, esasında her ikisinin izdivacından doğan çocuğun adıdır. Bu çocuk, Herodot'tan beri kendisine anlatılan ve sunulanları olduğu gibi almak yerine ayıklamayı, açıklamayı, sınamayı, yeniden üretmeyi seçmiştir.

Bugünden bakınca tarih ve toplum üzerine yaptığı çalışmalarla İbn Haldun, prematüre bir tarihsel sosyolog sayılabilir. Onun tarihi masaldan, destandan, ibretlik hikâyelerden ayırarak, ona bir hikmet rütbesi vermesi; toplumu doğru anlamak ve yorumlamak için ona bir disiplinle, bütünsel bir perspektifle yaklaşması asırlar sonra bile hala sesini duymamızı sağlıyor. Tarih ve sosyoloji İbn Haldun ile belki ilk kez bu kadar yöntemli ve bu kadar iç içe ele alınmıştır. Nitekim *Mukaddime*'yi bir tarihsel sosyolojik eser olarak okumak pekâlâ mümkündür.

Tarihsel sosyoloji yeni bir anlayışı temsil etmektedir. Araştırılan konular kadar araştırma yöntemlerine dikkat çekmiş, bununla birlikte yalnızca nomotetik olan ya da yalnızca ideografik olan sosyal bilim anlayışlarına, kabul ve duruşlarına karşı çıkmıştır. Bugüne fayda sağlayan ve geçmişin karanlık kuytularına ışık tutan bir araştırma ve inceleme fikri, bakışı, anlayışı veya felsefesi üzerine yoğunlaşmıştır. Bunu yaparken en temelde meselelerin gerçekliğini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Bir açıdan modern tarih anlayışı da meselelerin gerçekliğini ortaya koymaya çalışmış ama bunu Newtoncu bir anlayış üzerinden sabit yasalar oluşturmaya şartlanarak yapmıştır. Olayları ele alış şekli sebep-sonuç ilişkilerinin ötesine geçmemiş, yatay ve dikey buutlarıyla zaman ve mekân bağlamlarına total bir bakış geliştirememiştir. Yoğunlaşılın noktalar büyük oranda siyasî olaylarla sınırlı kalmış; adet ve alışkanlıkları, ahlak ve adabı, yeme-içmeyi, sevmeyi-sevilmeyi, güzelliği-çirkinliği, almayı-vermeyi, halkı, toprağı, eşyayı, giymeyi, süslenmeyi, yani topyekûn bir insanı göz ardı etmiştir. Tarihin gerçek sosyolojisi görmezden gelinmiş, böylece kısırlaştırılmış, kadükleştirilmiş; sığ, kavruk, muharref ve tam anlamıyla eksik bir tarih ortaya çıkmıştır. Tarihsel sosyologların başkaldırdığı nokta burası olmuştur. Tarih, zaman aralıklarında gezinen bir film olarak düşünülür ise, modern tarih anlayışı, bu filmin bütün karelerine an an yer vermemiş; birkaç aksiyon sahnesi ve birkaç başrolisini vermekle yetinip filmi büyük oranda sansürlemiştir.

Tarihsel sosyologlar, gösterilen bu filmi çeşitli sorularla adeta protesto etmişlerdir: Hangi tarih? Hangi zaman dilimi? Niçin ve hangi konu? Tarihsel aktörler kim? Aralarında nasıl bir ilişki var? Hangi kurum diğerini etkilemiş? Kişilerin etkilediği ya da etkilendiği karakterler var mı? Bunlar nelere neden olmuş? Sosyal dokunun niteliği ne? Özneleri ne, nasıl etkiliyor? Değişim ne yönde, nasıl tetikleniyor? Düzenli mi, ilkeleri var mı? Eldeki bilgiler ne kadar doğru? Neden tarih? Tarihin gerçeğı ne? Soruları çoğaltmak mümkündür.

Tarihsel sosyologlar bu ve benzeri soruların cevaplarını çeşitli yöntemlerle aramışlardır. Tarihsel gerçeğinin tümüyle apaçık ortaya çıkması için ele alınacak konunun kapsam ve çerçevesini ortaya koymuşlar, konu hakkında sahih/doğru/en doğru bilgiye erişmek için en ufak ayrıntıya bile büyük değer vermişlerdir. Nitekim Bloch'un bu konudaki hassasiyeti tarımda kullanılan bir pulluktan bir milletin karakterinin okunacağını düşünebilecek kadar ileri düzeydedir.

Tarihsel sosyoloji ile birlikte tarihe ve sosyoloji üzerinden yeni yöntem ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Tek bir yöntem ya da tek bir yaklaşımdan söz etmek mümkün değildir. Ama buna rağmen ortak bir tutumdan söz etmek mümkündür. Bu da tarihî gerçekliğin ifşasından ve tarihin gerçekliğini arayıştan başkası değildir. Tarihî gerçekliğin ifşasını sağlayan her türlü yöntem tarihsel sosyolojik açıdan kayda değer kabul edilecektir; gerçeğin arayışı da yalın haldeki gerçekliğe ve gerçekten *olanlara* yönelecektir.

Mesele aslında şudur: tarih, bugün için vardır; sosyoloji de bugün için vardır. Her ikisi de insan içindir. İnsanın bilim ve ilimle ilişkisi kendisi içindir. Hiçbir akılcı bilim, muhtemel bir geleceğin aydınlığı için şimdisini karartamaz. Çünkü şimdinin şavkı, geleceğin aydın geçmişi olacaktır.

Peki Şerif Mardin, tarihsel sosyolojik perspektiften bakınca nerede durmaktadır? Ele aldığımız üç eser, *Yeni Osmanlıların Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* ve *Bediüzzaman Sait Nursî Olayı* birer tarihsel sosyolojik eser midir? Ya da bunların tarihsel sosyolojiye katkısı ne olmuştur?

Bu soruların cevabı tarihsel sosyolojinin önce çıkan özelliklerinde gizlidir. Bu özellikler şu şekilde ifade edilebilir:

- a) Bütünsellik
- b) Tarihsel çözümleme
- c) Karşılaştırma, genelleme ve sorgulama
- d) Zamansal ve mekânsal tümlük/bağlam/tümleyicilik
- e) Tarihe ve tarihsel vakalara yönelik sorular
- f) İlkesel çıkarımlar ve nedensellik
- g) Tarihte sıradan ya da sıra dışı ayrımı yapmamak
- h) Gerçeği ortaya çıkarmak için sahîh kaynaklar
- i) Sınıflandırma, teorileştirme ve yorumlama
- j) Anlama ve açıklama
- k) Olayları var eden belli belirsiz tarihsel ya da mekânsal diğerk olaylar arasındaki ilişki

Şimdi bu maddeler üzerinden mezkûr üç eserin değerlendirmesini yapalım.

### *Bütünsellik*

Bütünsellik tarihsel sosyolojinin yaklaşım biçimlerinden biridir. Bu yaklaşıma göre bütün daima göz önünde tutulmalıdır. Her toplumsal birim doğrudan veya dolaylı olarak bir diğeriyle ilişkilidir. Tarih de böyledir. Bir toplumun tarihsel gerçeği bütün ayrıntılarıyla resmedildiğinde ortaya çıkabilir.

Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlıların Doğuşu*'nda merkeze aldığı mesele İmparatorluğun bilhassa son çeyreğindeki siyasî değişim ve gelişimlerdir. Aydınların bu değişim ve gelişmeler paralelindeki fikir ve faaliyetleri bir diğer merkezdir. Bu iki merkezin bütünsel bir yaklaşım ile ele alındığı söylenebilir. Sözgelimi Namık Kemal'in fikirleri işlenirken diğer taraftan Ali Suavî'nin, Şinâsî'nin, Refik Bey'in fikir köklerine de inilir. Onları şekillendiren tarihsel arka plan ve kendi dönemlerinde etkilendikleri dâhilî ve haricî kaynaklar birlikte değerlendirilir. Bütünselliğin kendine ait bir stille her üç eserde de özellikle gözetildiği, parçalar arasındaki görünür görünmez bağların ortaya çıkarılmaya çalışıldığı rahatlıkla söylenebilir.

*Bedüzzaman Sait Nursî Olayı*'nda öncelikle bir İmparatorluğun resmi çizilir. Sonra Sait Nursî üzerinden bölgesel bir bütünlük ortaya konur. Bir tarihsel aktörün var eden sosyal, siyasal, demografik, coğrafi, ailevî, kültürel ve mahalli olmak üzere bütün saikler göz önünde tutulmaya çalışılır. Diğer iki eserinde ayrıntı noktasındaki titizliği kuşku götürmez. Burada da siyasi yapı, bürokrasi ve aydın yapılanmaları ortaya konur. Özellikle aydın yapılanmasında gösterilen titizlik dikkate değerdir. Ancak bu iki eserde sıradan insan hallerinden çok değişime yön verdiği düşünülen üst yapının ayrıntıları öne çıkar.

### *Tarihsel çözümleme*

Tarihsel çözümleme aslında bütün tarihsel sosyologların ortak özelliklerinden biridir. Her biri de kendi yöntemi çerçevesinde bir tarihsel çözümleme yapmıştır. Haddizatında tarihin sosyolojiyle, sosyolojinin tarihle münasebeti çözümleme yapmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Şerif Mardin'in, makaleleri dâhil bütün çalışmalarında birtakım çözümler bulmak mümkündür. Ele aldığımız üç eserde de bir çözümleme söz konusudur. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* ve *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*; fikrî ve tarihî zemin üzerinden İmparatorluğu Cumhuriyet'e bağlayan bir dönemin



çözümlemesini yapmaktadır. Buralarda kuru bir tarih anlatısından çok olayların akışına yön veren tarihsel arka plan masaya yatırılmaktadır. Ayrıca *Bediüzzaman Sait Nursi Olay*'ı bir liderin Cumhuriyet öncesinden günümüze yansıyan etkilerini sosyal, siyasal, tarihsel, kültürel, dinsel bir ağ içince çözümleme çabasıdır. Tarihsel çözümlemenin Şerif Mardin'in eserlerinde baskın bir yönü olduğu söylenebilir.

### *Karşılaştırma, Genelleme, Sorgulama*

Karşılaştırma, tarihsel sosyolojin başat kavramıdır. Karşılaştırmayı, bir devletle başka bir devletin, bir olay ile başka bir olayın, bir zaman dilimiyle başka bir zaman diliminin, bir tarihsel aktör ile bir başka tarihsel aktörün beraber analiz edilerek ortak ve ayırıcı yanlarını, zaman ve mekân koşulları çerçevesinde ortaya koymak şeklinde anlayabiliriz. Genelleme ise belli tikel unsurlardan yola çıkarak tümel sonuçlar elde etmektir. Ancak tarihsel sosyolojide genelleme bir imkân olarak önemlidir. Tikelin kendi gerçekliğinin tümelin yargılarına feda edilmesine göz yumulmaz. Bütün bunlar sorgulama süreciyle gerçekleşir.

Şerif Mardin'in tüm eserlerinin birer sorgulama ürünü olduğu söylenebilir. Bilhassa söz konusu üç eserinde tarihsel sorgulamalar söz konusudur. Bu eserlerde çeşitli karşılaştırmalar yapılmaktadır. Zamansal bağlamda veriler üzerinden "öncesi ve sonrası" gibi değerlendirmeler yanı sıra özellikle kişiler ve fikirler açısından somut karşılaştırmalar bulmak mümkündür. Genelleme Şerif Mardin'in genel olarak kaçındığı şeylerden biridir. Sözü edilen her üç eserde genellemelerden uzak durmuş, vaka ve fikirlerin kendi gerçekliklerini ortaya çıkarma çabası taşımıştır.

### *Tümleyicilik*

Tümleyicilik, Anderson'un geliştirdiği bir yöntemdir. Bütünselliği çağırırsa da aralarında fark vardır. Bugün geçmişle bir bütün oluşturur; yani şimdi ile geçmiş bir tümlük içindedir. Aynı şekilde mekânsal aralıklar da diğer mekânlarla tümlük içindedir. Dolayısıyla hem mekânsal hem zamansal bir tümlük söz konusudur. Sözelimi Türkiye diğer ülkelerle tümlük içindedir, ama aynı şekilde geçmişiyile de tarihsel bir tümlük içindedir. Tümleyicilik, araştırılan konudaki zamansal ve mekânsal bağları kurma işidir.

Tümleyicilik Şerif Mardin'in söz konusu üç eserinde fikirlerin oluşum ve gelişim seyri açısından söz konusudur. Gerek siyasi yapının ve gerekse aydın kesimin fikrî seyri adım adım izlenmektedir. Doğu'dan ya da Batı'dan uzanan fikrî etkiler, kültürel ve tarihsel fikir kökleri incelenen konu bağlamında uç uca getirilmekte ve bir tümleyicilik yapılmaktadır. Ancak bu çabanın küçük ölçekte siyaset, büyük ölçekte de fikirler düzeyinde kalması, sosyal mekân yelpazesinin daha dar bir ölçekte sınırlı kalması söz konusu üç eserin zayıf düştüğü noktalardır.

#### *Sınıflandırma, teorileştirme, yorumlama*

Tarihsel sosyoloji de öne çıkan bir diğer yöntemsel yaklaşımlar sınıflandırma, teorileştirme ve yorumlamadır. Şerif Mardin'in söz konusu üç eseri bu bakımdan değerlendirildiğinde tatmin edici bir sınıflandırmanın ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz. Sınıflandırmalar somut olarak isim düzeyindeki başlıklarla münhasır kalmaktadır. Yer yer fikir ve düşünceler arasındaki ortak noktaların gene sınıflandırma çabası olmadan kronoloji ve betimleme düzeyinde kaldığı görülmektedir. *Bediüzzaman Sait Nursi Olayı*'ndaki *lehçe* ve *gazâ* kavramlaştırmaları küçükbirer teorileştirme sayılabilirse de diğer iki eserinde özellikle belirlenmiş bir teorileştirme göz çarpmamaktadır. Bu üç eser salt bir tarih anlatımı değildir. Bu bakımdan yorumlamaya eserlerin bütününde olmasa da yer yer başvurulduğusöylenebilir. Ama *Yeni Osmanlıların Doğuşu* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*'nin meseleleri tarafsızca ele alma yolunu seçtiği, yorumu çoğu zaman okura bıraktığı dikkat çekmektedir.

#### *Anlamak, açıklamak*

Tarihteki neden ve sonuçlar olayların sadece görünen yüzüdür. Bu nedenle tarihsel sosyologlar anlama ve açıklama üzerine yoğunlaşmış, tarihe tarihsel malzemenin sunduklarından fazlasıyla yaklaşmışlardır. Şüphesiz anlama ve açıklama en başta verilerin muhakeme süzgecinden geçirilerek rafine edilmesi, tutarlı hale getirilmesi, etraflıca bir analiz edilmesidir.

Şerif Mardin'in eserlerinde tarihsel gerçeği olduğu gibi görme çabasını ve büyük oranda anlama çabasını görmek mümkündür. Bu çabanın genel olarak entelektüel tarihe yöneldiğini teslim etmek gerekir. Bununla birlikte ele aldığımız üç eserinde Mardin'in sıkı bir kaynak taraması yaptığı; Jön Türklerin bilinmeyen ya da ışık

tutulmayan noktalarına ilişkin yeni veriler ve malumatlar aktardığı görülüyor. Bütün bunların bir anlama çabasından doğduğu, eserlerin de olanı ifşa etmenin yanında bir açıklama gayesi güttüğü şüphesizdir.

### *Nedensellik*

Nedensellik tarihsel sosyolojinin göz önünde tuttuğu bir diğer önemli kavramdır. Nedensellik kısaca olaylar arasındaki neden-sonuç bağlarını ortaya çıkartma işidir. Söz konusu üç eserin doğrudan nedensellik üzerine kurulduğu asla söylenemez. Betim düzeyinde de olsa olaylar arasında yer yer nedensellik elbette aranmaktadır; ama Mardin genel olarak aralarında zahiren bir neden-sonuç ilişkisi olmayan fikir ve olaylardan bir panorama oluşturmakta, bunlar arasındaki nedensel olmayan bağlarla ilgilenmektedir. Ancak olayların fikri boyutlarını değerlendirirken tarihsel ve mekânsal nedensellik arayışlarına gittiğini de belirtmek gerekir.

Mardin'in, genel olarak tarih bilgisini yeniden üretme teşebbüsünde olduğu söylenebilir. Ele aldığımız üç eserde, İmparatorluğun son elli yılından Cumhuriyet sonrasında uzanan birçok tarihsel mesele masaya yatırılmıştır. Ne Yeni Osmanlılar ne Jön Türkler ne de Said Nursî ilk kez ilk kez Şerif Mardin'le değerlendirilmiştir. Söz konusu dönem tarihçiler, edebiyatçılar, siyaset bilimciler ve sosyologlar tarafından farklı yönleriyle çeşitli şekillerde yazılmış, masaya yatırılmıştır. Sadık Rifat Paşa, Şinâsi, Mustafa Fazıl Paşa, Ziya Paşa, Nâmık Kemal, Ali Suâvi üzerine birçok doküman mevcuttur. Ancak Şerif Mardin bunları yeni bir zaviyeden ele almıştır.

Tarihsel sosyologlar, mesela Braudel, Febvre ya da Bloch tarihe yaklaşırken birincil kaynakları hep önemsemişlerdir. Herhangi bir bölge, kurum ya da ülkenin araştırmasına soyunduklarında duayen bir tarihçi edasıyla en temel kaynak, belge ve orijinal argümanlara yönelmişler; böylece klasik kabul ve kalıpları yerinden oynatmışlardır. Açıkçası Şerif Mardin'de böylesi bir tarihsel titizliği bulmamakla beraber, ikincil/üçüncül de olsa daha evvel yeterince ele alınmamış kaynaklara yöneldiği görülebilir. Ancak burada tarihsel sosyolojik perspektiften kayda değer olan en önemli şey, konu başlıkları arasında dolaylı-dolaysız bir irtibat kurma çabasıdır. Ali Suâvi ile Osmanlı modernleşmesi arasında nasıl bir ilgi var? Varsa bu ilgi halka nasıl yansımış? Ya da Nâmık Kemal'in düşünceleri ile II.

Abdülhamit'in siyasal planda aldığı kararlar arasında bir etkileşim olmuş mu? Bu tür sorulara yönelik bir cevap arayışından bahsetmek mümkündür.

Tarihsel sosyologların birçoğunun araştırmalarına başlamadan bazı yöntemler belirlediği görülmektedir. Eğer bir karşılaştırma söz konusuysa araştırmalarının odaklandığı noktaların şeffaf bir şekilde ortaya konulduğu göze çarpmaktadır. Söz gelimi Almanya'nın kraliyet yapısındaki değişimler masaya yatırılıyorsa, bu; karşısına Fransa'nın kraliyet yapısı ayrıntılı olarak ortaya konuyor. Karşılaştırma her iki kraliyet yapısındaki farkları göstermekle birlikte değişimin niteliğini, hızını ve algılanış biçimlerini de saptamış oluyor. Şerif Mardin'de iz sürerek ve araştırma esnasında fark edilerek yapılan karşılaştırmalara daha çok rastlanmaktadır. Bu karşılaştırmalar çoğu zaman kişiler ve mefhumlar arasında olmaktadır. Sözelimi Abdullah Cevdet'ten söz ederken Ludwig Büchner arasında bir karşılaştırmaya gidilmektedir. Ludwig Büchner'in Almanya'daki mücadelesiyle Abdullah Cevdet'in İmparatorluk içindeki mücadelesinin ortak ve ayırıcı yanları mukayeseli olarak ele alınmaktadır. Nitekim her ikisi de doktor, her ikisi de materyalizme mütemayil, her ikisi de gelenek, din ve iktidarla karşı karşıya.

Şerif Mardin'de göze çarpan en önemli şey entelektüel bir tecessüsle meselelerin seyrinin incelikli bir takibi olmuştur. Adı konulmuş yöntem ya da yöntemlerden ziyade *ne olmuş* ve *nasıl olmuşun* cevapları aranırken ortaya çıkan çalışma şekilleri söz konusudur. Zaten Mardin de tarih sosyolojinin belirlenmiş bir yönteminden çok, meselelere yaklaşım biçimlerinin ve araştırma stillerinin olabileceği görüşündedir. Bu açıdan Mardin'in tarihsel sosyolog ya da sosyolog vasfına nispetle entelektüel ve aydın duruşuyla öne çıktığını ve bu duruşun eserlerine de sirayet ettiği söylenebilir.

Yukarıdaki sorulara dönülürse; bu bulgular üzerinden Şerif Mardin'in söz konusu üç eserinin; tarihi çözümlenmeler yapılması, bütünselliğin gözetilmesi, yer yer karşılaştırmalar yapılması, olaylar arasında nedensellik bağının dışında birtakım ilişkiler olduğu varsayılarak verilerin işlenmesi ve en önemlisi sıradan bir tarih anlatısının ötesine geçilerek meselelere özgün bir perspektifle yaklaşılması açısından tarihsel sosyoloji sahasında sayılacak eserler gözüyle değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Ayrıca özgün anlama biçimi ve stiliyle

özellikle fikrî zemini merkeze alarak konulara yaklaşılmış olunmasıyla da tarihsel sosyolojik sahaya *fikir-yönelimli* bir katkı sağlamıştır.

Peki bugün tarihsel sosyoloji bize ne söyler?

Handikap şudur: Tarih yazıları, yüzde yüz doğruyu vermez ve yazılmaya değer görülmeyenler de tarihtendir. O halde tarihte, bugünü anlamının farklı ve belki de can alıcı yolları da mahfuzdur. Tarihsel sosyologların müşterek tutumu tarihi bilinenlerle sınırlı görmeyecek kadar önemli; sosyolojiyi de bütün çağlara selam verecek kadar âlicenap görmelerindedir. Bugün tarihsel sosyolojinin bize söylediği şey, tarih bilgisini silkelemek, *yeni geçmiş bilgileri üretmek*, bu bilgilerle de şimdinin sorunsallarına çözümler sunabilmektir.

Sonuç itibarıyla Aydınlanma'yla birlikte sosyal bilimler, kendi içlerinde bağımsızlaştırılmaya ve pozitivist kaidelerle yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. İktisat, coğrafya, siyaset bilim, sosyoloji ve tarih otonomlaştırılmış, kendi içlerindeki alışveriş oldukça daraltılmıştır. Ayrıca her bir disiplin için bir misyon biçilmiş ve araştırma konuları, yöntemleri, stratejileri; doğa yasaları ve genellemeler üzerine inşa edilmiştir.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde birtakım düşünürler sosyal bilimlere biçilen bu misyonu sorgulamaya başlamış, aralarına çizilen keskin sınırları kaldırmış, yeni bakış ve yöntemlerle meşveret içinde bir sosyal bilim paradigması ortaya koymuşlardır. Pozitivizmin kesin ve evrenselci yaklaşımlarına alternatif olarak küçük olayları, olguları, ayrıntıları öne çıkarmış, araştırma tekniklerini özgünleştirmiş ve daha insan merkezli bir tutumla çalışmışlardır. *Annales*, modern kalıplara bir başkaldırı hareketidir. Tarihsel sosyoloji de bu entelektüel isyan ve itirazın neticesinde ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma tarihsel sosyolojik perspektifin temel bakış açısının, bu işin öncülerinin yöntem arayışlarının ve bu konudaki örnek eserlerin altını çizmeye çalışmıştır. Ayrıca bir örnek olarak Şerif Mardin'in eserlerindeki tarihsel sosyolojik anlatımlara dikkat çekmekle yetinmiştir. Ancak biliyoruz ki çok daha etraflı, sistematik ve yeni yaklaşımlarla Mardin ve eserleri üzerine odaklanmak mümkündür.

## Öneriler

Türkiye’de yöntem-yönelimli tarihsel sosyolojik çalışmaların çok az olduğunu söylemiştik. Özellikle Bloch, Braudel, Moore, Thompson, Wallerstein, Tilly gibi dünya standardında görülen tarihsel sosyologların çalışmalarına mukayeseyle gene dünya standardını yakalamış çalışmalar varsa da yok denecek kadar azdır. Halil İnalcık’ın Osmanlı İmparatorluğu üzerine oraya koyduğu çalışmalar bu açıdan istisnaî bir yerde duruyor. Binaenaleyh kalıpları ve genel geçer tarihsel kabulleri kırarak yeni baştan kaynaklara ulaşıp, sorgular ve eleştirel bir tutumla ve bilimsellikten taviz vermeden yaptığı çalışmalar birer model teşkil ediyor. Ancak İnalcık’ın yaptığı çalışmalarda tarihsel olana yönelik sosyolojik bakışın ne kadar söz konusu olduğu, üzerlerine yapılacak yeni tarihsel sosyolojik değerlendirmelerle ortaya çıkacaktır. Bu meyanda Türkiye’de hangi çalışmaların tarihsel sosyoloji literatüründe sayılabileceği yapılacak yeni tez çalışmaları, doktora ve kitap çalışmalarıyla tespit edilebilecektir.

Türkiye’de tarihsel sosyolojik perspektifle *yeni geçmiş bilgileri* üretilebilecek birçok alanın olduğu kanaatindeyiz. Sözelimi Osmanlı tarihi üzerinde birçok tarihî vesika bulmak mümkündür. Bu vesikaların yeni baştan analizleri yapılabilir. Çıkan sonuçlar üzerinden tarihsel sosyologların kullandıkları yöntemler ile tarihe bambaşka bakış açılarıyla yaklaşıp yeni açılımlar, yeni yorumlar, yeni kanılar elde edilebilir.

Tarihsel sosyoloji bize tarih ile sosyoloji, sosyoloji ile iktisat, iktisat ile coğrafya, coğrafya ile siyaset ve en önemlisi bütün sosyal bilimlerin aralarında bir meşveret olduğunu göstermiştir. Ayrıca Türkiye’de sosyal bilimler arasındaki keskin sınırların kaldırılarak bir iş birliği içinde çok farklı ve özgün araştırmalar yapılabileceğinin karinelerini vermiştir. Bir tarihçinin bir sosyologla ya da bir sosyoloğun coğrafi bilimler uzmanıyla beraber çalışarak meselelerin hiç görülmemiş noktalarına, belirsiz ve karanlık kalan yanlarına ışık tutularak yeni bulgular elde edilebileceğinin altı çizilmiştir.

Sosyoloji ve tarih alanları tarihsel sosyolojinin temelinde yeniden ve yeni bir bakışla ele aldığı alanlardır. Bu alanlarda karşılaştırma ekseninden birçok tarihsel ve sosyolojik konu, dönem, kurum ve kişiler yeni baştan masaya yatırılıp değerlendirilebilir. Ayrıca Marc Bloch, Fernand Braudel, Barrington Moore, Karl

Polanyi, Norbert Elias, Marchall Hondgson gibi tarihsel sosyolojik sayılabilecek çalışmaların altı çizilerek konunun önemine ve tarihsel sosyolojik perspektifin ufkuna yönelik saha uzmanlarının ve akademisyen adaylarının dikkatleri çekilebilir.

Tarihsel sosyolojinin temel esprilerinden biri sosyal bilimlere bir bütün olarak görmesi ve değerlendirilmesidir. Bu açıdan sosyal bilimlere bütünsel bir bakışla yaklaşarak sosyoloji, coğrafya, siyasî coğrafya, iktisat, tarih ve hatta edebiyat alanlarında yeni bilimsel çalışmalar ortaya konabilir.

Ayrıca ele almaya çalıştığımızı Şerif Mardin, çok yönlü çalışmalarıyla öne çıkmaktadır. Mardin'in siyasetten sosyolojiye, sosyolojiden tarihe, tarihten edebiyata kısaca tüm sosyal bilimlere kuşatan, insan ve topluma dair birçok alana uzanan geniş bir araştırma yelpazesi söz konusudur. Mardin'in çalışmaları sosyal bilimler arası bütünlük ve bu geniş yelpaze gözetilerek farklı tarihsel sosyolojik temalar üzerinden yeniden değerlendirilebilir.

## KAYNAKÇA

- Ak, G. (2013, Temmuz-Aralık). Türk düşününde yersiz yurtsuz bir yalnızlık: Niyazi Berkes. *Motif akademi halkbilimi dergisi*(2), 196-217.
- Akpolat, Y. (2007). Durkheim'dan Giddens'a pozitivist sosyoloji. *Atatürk üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi*, 10(2), 53-87. Ocak 04, 2017 tarihinde  
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ataunisobil/article/viewFile/1020000418/1020000412> adresinden alındı
- Aksoy, M. (1998, Şubat). Sosyoloji ve tarih ilişkisi. *Türk dünyası tarih dergisi*, 22-26. Mart 09, 2017 tarihinde  
[http://www.mustafaaksoy.com/dosyalar/Sosyoloji\\_ve\\_Tarih\\_Iliskisi.pdf](http://www.mustafaaksoy.com/dosyalar/Sosyoloji_ve_Tarih_Iliskisi.pdf) adresinden alındı
- Aktay, Y. (2009). Tarihin soyolojisinden antropolojisine: fenemonolojik bir yaklaşım. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 264-280). Ankara: Vadi Yayınları.
- Alver, K. (2009). Türk sosyolojisinin tarih ile diyalogu yaklaşımı üzerine bir deneme. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 27-41). Ankara: Vadi Yayınları.
- Arlı, A. (2014). *Oryantalizm-oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Barrington Moore, j. (2012). *Diktatörlüğün ve demokrasinin toplumsal kökenleri* (3 b.). (Ş. Tekeli, & Alâeddin Şenel, Çev.) Ankara: İmge Kivabevi.
- Berkes, N. (2013). *Türkiye'de çağdaşlaşma* (21 b.). (A. Erdem, Dü.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bloch, M. (2015). *Feodal toplum*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara, Kızılay: Doğu Batı Yayınları.
- Bloch, M. (2015). *Tarih savunusu veya tarihçilik mesleği*. (G. Akkor, Dü., & A. Berktaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.



- Block, F., & Somers, R. (2014). Ekonomik yanılığının ötesi: Karl Polanyi'nin holistik toplum bilimi. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 52-93). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bozkurt, V. (2015). *Değişen dünyada sosyoloji: temeller, kavramlar, kurumlar*. Bursa: Ekin Yayınları.
- Braudel, F. (2007). Tarih ve toplumsal bilimler. A. Boratav (Dü.) içinde, *Tarih ve tarihçi: Annales okulu izinde* (D. Erksan, Çev., s. 115-163). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Braudel, F. (2013). *Bellek ve Akdeniz / tarih öncesi ve antikçağ* (2 b.). (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Braudel, F. (2016). *Tarih üzerine yazılar*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Canatan, K. (2009). İbn Haldun'da tarih sosyolojisi ve tarih felsefesi. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 107-131). Ankara: Vadi Yayınları.
- Canatan, K. (2013). *İbn Haldun perspektifinden bilgi sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkıtap.
- Canatan, K. (2017). *Mukaddime sözlüğü*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Cangızbay, K. (2009). Tekrarlanırlık kırılması olarak "tarihsel gerçeklik". R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 103-106). Ankara: Vadi Yayınları.
- Carr, E. H. (2002). *Tarih nedir?* (M. G. Görtürk, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chirot, D. (2014). Mark Bloch'un toplumsal ve tarihsel manzarası. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 25-51). İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları.
- Çelebi, N. (2009). 3. Millenium'un bilimleri bağlamında sosyoloji ve tarih: ne nasıl? R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 90-101). Ankara: Vadi Yayınları.
- Çelebi, N. (2009). Dün-bugün ilişkisi üzerine bir deneme. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 52-55). Vadi Yayınları, Ankara.
- Delanty, G., & Isin, F. (2003). *The handbook of historical sociology*. London: Sage.

- Eğribel, E., & Özcan, U. (Dü). (2004). *Baykan Sezer'e armağan: Baykan Sezer ve Türk sosyolojisi*. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Elias, N. (2016). *Uygarlık süreci* (9 b., Cilt 1-2). (E. Ateşman, & E. Özbek, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergun, D. (2005). *Sosyoloji ve tarih*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ergun, D. (2009). Doğa, toplum, birey. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 42-55). Ankara: Vadi Yayınları.
- Ergun, D. (2015). *100 soruda sosyoloji elkitabı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ergut, F., & Uysal, A. (2012). *Tarihsel sosyoloji: stratejiler, sorunsallar, paradigmlar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Fildiş, B. (2015, Aralık). Braudel'ı tarihsel sosyoloji bağlamında okumak. *Uluslararası sosyal araştırmalar*, 8(41), 789-794.
- Fulbrook, M., & Skocpol, T. (2014). Mukadder yollar: Perry Anderson'ın tarihsel sosyolojisi. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 189-232). İstanbul: Tarihi Vakfı Yurt Yayınları.
- Genç, M. (2015). *Osmanlı imparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Genç, M. (2016). Tarihsel sosyoloji üzerine. *Tarihsel sosyoloji*, 67-100. (S. Toker, Röportaj Yapan, & E. Özdalga, Editör)
- Gurvitch, G. (2009). Sosyoloji ile tarih ve toplumsal bilimler arasındaki diyalektik. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (K. Cangızbay, Çev., s. 76-102). Ankara: Vadi Yayınları.
- Gülbenkian Komisyonu*. (1996). (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Haldun, İ. (1997). *Mukaddime* (Cilt 1). (Z. Ugan, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Halkin, L. (2000). *Tarih tenkidinin unsurları*. (B. Yediyıldız, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Hamilton, G. (2014). Tarihte konfigürasyonlar: S.N. Eisenstadt'ın tarihsel sosyolojisi. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 94-143). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hammer, H. (2000). Norbert Elias'ın uygarlık kuramı: eleştiriler ve gelişmeler . *Toplum ve Bilim*(84), 75-90. 04 Pazar, 01 tarihinde <http://www.birikimdergisi.com/pdf/84.pdf> adresinden alındı
- Hunt, L. (2014). Charles Tilly'nin kolektif eylemi. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 270-304). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Iggers, G. (2003). *Yirminci yüzyılda tarih yazımı*. (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yayınları.
- İnalçık, H. (2009). İlber Ortaylı'yla tarihçilik dersleri. (İ. Ortaylı, Röportaj Yapan) NTV. Mart 10, 2017 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=MtIu3ReSBgY> adresinden alındı
- Keyder, Ç. (2016). Tarihsel sosyolojiyi Türkiye üzerinden okumak. *Tarihsel Sosyoloji*. (İ. Z. Karakılıç, Röportaj Yapan) Doğu Batı Yayınları. Ankara.
- Kılıçbay, M. A. (1992). Fernand Braudel maddesi. *İslam ansiklopedisi* (Cilt 6, s. 333-335). içinde Diyanet Yayınları. 04 01, 2018 tarihinde <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c06/c060227.pdf> adresinden alındı
- Kuyucuoğlu, İ. (2015, Şubat). Sosyolojinin kuruluşunu etkileyen düşünce akımları ve klasik sosyolojide yöntem tartışmaları. *Uluslararası sosyal araştırmalar dergisi*, 8(36), 674-687.
- Lachman, R. (2013). *What is historical sociology?* Polity Press.
- Mardin, Ş. (1997). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015a). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015b). *Jön Türklerin siyasî fikirler 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015c). *Bediüzzaman Said Nursî olayı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2016a). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2016b). *Siyasal bilimler ve sosyal bilimler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2016c). Sosyolojiden tarihe bakmak. *Tarihse sosyoloji*, 214-232. (B. Toksabay, Röportaj Yapan) Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017a). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017b). *Türkiye'de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017c). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017d). *Türkiye, İslam ve sekülerizm*. (E. Gen, & M. Bozluolcay, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik tahayyül*. (Ö. Küçük, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Nietzsche, F. (1995). *Tarih üzerine*. (N. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Özcan, Z. (2008). *İnsan ve toplum bilimleri I: genel bakış*. İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları.
- Özçelik, İ. (2011). *Tarih araştırmalarında yöntem ve teknikler*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özdalga, E. (2016). *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Özlem, D. (2009). Tarih ve sosyoloji. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 132-149). Ankara: Vadi Yayınları.
- Ragin, C., & Chirot, D. (2014). İmmanuel Wallerstein'in dünya sistemi: tarih olarak siyaset ve sosyoloji. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 305-347). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ritzer, G. (2013). *Modern sosyoloji kuramları*. (H. Hülür, Çev.) Ankara: De ki Basım Yayım.
- Rueschemeyer, D. (2014). Reinhard Bendix'in karşılaştırmalı sosyolojisinde teorik genelleme ve tarihsel tikellik. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 144-188). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Schilling, K. (1971). *Toplumsal düşünce tarihi*. (N. Öno, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sencer, M. (1973). *Osmanlı toplum yapısı*. İstanbul: Yöntem Yayınları.
- Sezer, B. (2015). *Sosyolojinin ana başlıkları*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Skocpol, T. (2014). Sosyolojinin tarihsel imgelemi. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 1-24). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Skocpol, T. (2014). Tarihsel sosyolojide yeni gündemler ve yinelenen stratejiler. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 396-435). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Smith, D. (2014). Olguların ve değerlerin keşfi: Barrington Moore'un tarihsel sosyolojisi. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (S. Fethi, Çev., s. 348-395). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Söylemez, M. (2007, Eylül-Aralık 03). Tarih üzerine notlar. *Milel ve nihâl*, 9-17.
- Tekeli, İ. (2010). *Birlikte yazılan ve öğrenilen bir tarihe doğru*. İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yayınları.
- Thomson, D. (1983). *Tarihin amacı*. (S. Özbaran, Çev.) İzmir: Ege Üniversitesi.
- Togan, Z. V. (1985). *Tarihte usul*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Trimberger, E. K. (2014). E. P. Thompson: tarihin sürecini ayarlamak. T. Skocpol (Dü.) içinde, *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* (A. Fethi, Çev., s. 233-269). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2003). *Türk tarihinin sosyolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Uluocak, Y. (2013). Şerif Mardin. P. M. Özdemir (Dü.) içinde, *Türk sosyologları* (s. 164-171). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını. Nisan 23, 2018 tarihinde <https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/tc3bcrk-sosyologlarc4b1.pdf> adresinden alındı
- Veyne, P. (2014). *Tarih nasıl yazılır?* (N. Özyıldırım, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Yalvaç, F. (2013). Tarihsel sosyoloji ve uluslararası İlişkiler: jeopolitik, kapitalizm ve devletler sistemi. *Uluslararası ilişkiler*, 10(38), 3-28. Mart 09, 2017 tarihinde <http://www.uidergisi.com.tr/wp-content/uploads/2015/04/Yalvac-Tarihsel-Sosyoloji-ve-Uluslararası-İlişkiler.pdf> adresinden alındı

Yelken, R. (2009a). Tarihin söyleminden toplumsal gerçekliğe geçişler: tarih sosyolojisine giriş. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 9-26). Ankara: Vadi Yayınları.

Yelken, R. (2009b). "Yaşanan anın tarihçisi" Foucault. R. Yelken içinde, *Tarih sosyolojisi* (s. 184-203). Ankara: Vadi Yayınları.

