

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI



ŞERİF MARDİN'İN SOSYOLOJİK GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

DANIŞMAN
PROF. DR. H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU

HAZIRLAYAN
KENAN TAZEFİDAN

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

ŞERİF MARDİN'İN SOSYOLOJİK GÖRÜŞLERİ

DANIŞMAN

PROF. DR. H.BAYRAM KAÇMAZOĞLU

HAZIRLAYAN

KENAN TAZEFİDAN

(35173513005)

MALATYA-2023

ONUR SÖZÜ

“PROF. DR. H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU” danışmanlığında Doktora tezi olarak hazırladığım “Şerif Mardin’in Sosyolojik Görüşleri” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

KENAN TAZEFİDAN

18.05.2023

BİLDİRİM SAYFASI

Prof. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım “Şerif Mardin’in Sosyolojik Görüşleri” başlıklı tezimin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinde erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumunyıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Kenan Tazefidan

18.05.2023

ÖNSÖZ

Türk sosyolojisi üzerine düşünmek ve sosyologların fikirlerini konu alan çalışmaların hazırlanması sosyoloji tarihi açısından önem taşımaktadır. Bu tez, sosyolojinin sosyal-siyasal tarihi, çeşitli alanlardaki çalışmaları, eserleri ve hizmetleriyle Türk sosyoloji tarihinde önemli bir yeri bulunan Şerif Mardin'in Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet dönemlerinin din, ideoloji, modernleşme, Kemalizm, aydınlar ve benzeri konuları sosyolojik açıdan irdeleyen görüşlerini içeren bir çalışmadır.

Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri başlığını taşıyan bir konuyu tercih etmemizin nedeni, yakın döneme kadar Mardin'in sosyolojik görüşlerini bir bütün olarak ortaya koyma anlayışına dayanmaktadır. Zira şimdiye kadar Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerini bir bütün olarak ele alan bir araştırma bulunmamaktadır. Bu çalışma, Mardin'in eserlerini temel alarak onun sosyolojik görüşlerini, sosyolojide izlediği yolu, değişen sosyolojik yaklaşımlarını belirlemek, yakın dönem Türk tarihine, toplumsal, kültürel, dinsel yapısına, özelliklerine getirdiği açıklama ve yorumlar üzerinde odaklanmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda Şerif Mardin üzerine daha önce yapılan çalışmaların değerlendirilmesini de içermektedir.

Bir sosyolog için evrensel bilimi genişletme yönünde çaba gösterirken bunu kendi toplumunun çıkarlarını göz önünde bulundurarak, ikisini birbiriyle bütünleştirerek özgün çalışmalara imza atması, bilim alanı için en büyük hizmettir. Evrensel sosyolojinin bileşenleri arasında Fransız, İngiliz, Alman, Amerikan sosyolojisi olduğu kadar Türk sosyolojisi de yer almaktadır. Evrensel sosyoloji üzerinde söz sahibi olmak sadece onu izlemekle olmaz. Aynı zamanda ona katkı sağlamak gerekir. Bütün bilimlerde olduğu gibi sosyolojide de sosyal yapıya ait farklı bilgi, veri ve materyallere bağlı sınıflandırmaların biçimlendirip düzenli hale getirilmesi için yoğun şekilde gayret edilmesi, bu alanda kayda değer eserlerin ortaya konulması gerekir. Çalışmalarıyla modern Türkiye'nin sahip olduğu tarihsel ve kültürel mirasa dikkat çeken Şerif Mardin, böyle bir gayret içinde olan, mesaisini sosyolojiye adanmış bir sosyologdur.

Mardin 1927-2017 yılları arasında yaşamış, *İdeoloji, Din ve İdeoloji, Türkiye'de Din ve Siyaset, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Türkiye'de İslam ve Sekülerizm, Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim, Siyasal*

ve Sosyal Bilimler, Türk Modernleşmesi, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, Religion, Society And Modernity in Turkey (Türkiye’de Din, Toplum ve Modernlik) gibi alanlarda çok sayıda eser vermiş, çok yönlü bir bilim insanıdır. Mardin, sosyolojiye davranışçı ekolle başlamıştır. Daha sonra Türk sosyolojisinde yorumsamacı anlayışın etkili bir sosyoloğu olarak Türkiye’nin sosyal yapısı içinde farklı sosyal olay, olgu ve kurumlara, toplumsal sorunlara bütüncül bir görüşle, tarihi perspektif ve eleştirel bir yaklaşımla eğilerek Türkiye’de sosyolojinin gelişmesi için tespit ve önerilerde bulunmuştur. Bu amacın gerçekleşmesi için sosyoloji, tarih, siyaset bilimi, sosyal antropoloji gibi farklı disiplinleri tarihi perspektif içinde incelemiş, *Bedüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim* başlıklı fenomenolojik ve monografik bir çalışma yapmış, ayrıca birtakım siyasi faaliyetlerde aktif rol almıştır. Bunun yanında, aktüel konulara eğilmiş, “Mahalle Baskısı” kavramı ile bir dönem Türkiye’nin gündeminde etkili olmuştur.

Gerek sosyolojiye gerekse din sosyolojisine değişik bakış açıları getiren Şerif Mardin, Nakşibendilik, Nurculuk, din sosyolojisi, din ve ideoloji gibi konularla din olgusunu merkeze alan çalışmalarında geniş bir kavram ve yöntem aygıtını kullanarak teoloji ile sosyolojiyi birleştirme çabalarıyla modern Türk sosyolojisinin önde gelen isimleri arasında yer alır. Mardin, beşeri açıdan geniş bir anlam dünyası, sembolik evreni olan dini, sosyoloji anlayışının merkezine yerleştiren sosyal bilimciler arasında bulunur. Bu yönüyle Mardin, Türk sosyoloji tarihinde teolojik düşüncenin özüne inen, dönemin siyasi ortamı ve dini tarikatları birlikte ele alan, din konusunda önemli ve duyarlı çalışmalarıyla öne çıkan sosyologlar arasında yer almaktadır. Mardin, özellikle *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında Bronislaw Malinowski, Clifford Geertz gibi sosyal antropolojinin öncüleriyle antropolojik bir teolojinin imkânlarını araştırmış, Max Weber ve Emile Durkheim gibi sosyologların yaklaşımlarıyla da görüşlerini temellendirmiştir.

Bilimsel çalışmanın ortaya çıkması için birikim, kaynak ve danışmanlık/müzakere gibi üç temel unsura ihtiyaç vardır. Bu bakımdan eksiksiz bir çalışma ortaya koyduğumuzu iddia edemeyiz. Bu çalışmanın; Türk sosyolojisine yeni bir katkı sağlayabilmesi en büyük beklentimizdir. Bu önsöz vesilesiyle tezin oluşturulmasında birçok kişinin emeği olduğunu hatırlatmak ve kendilerine teşekkür etmek isterim. Öncelik, danışman hocam Prof. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu’na aittir. Her aşamasıyla

birebir ilgilenip eleştiri ve önerileriyle tezi zenginleştiren, kütüphanesini kullanma imkânı sağlayan danışman hocama teşekkür eder ve ayrıca kendisiyle çalışmış olmanın minnettarlığını ifade etmek isterim. Ayrıca tezin yazım aşamasında eleştiri ve yönlendirmelerinden dolayı, tez izleme komitesi hocalarım Prof. Dr. Vehbi Bayhan, Doç. Dr. Abit Bulut, Prof. Dr. Ünal şentürk, Prof. Dr. Recep Ercan ve Prof. Dr. İbrahim Mazman'a teşekkür ederim.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkıları bulunan doktora dersi aldığım tüm hocalarıma, kaynak temininde yardımcı olan İnönü Üniversitesi Kütüphane Dokümantasyon Daire Başkanı Neziha Üstüner'e, şube Müdürü Mehmet Kuyucu'ya, Ahmet Gürgöze, Nazif Öztürk'e, meslektaşlarım Semra Porsuk, Ayşe Manav ve Hatice Ömsot'a, arkadaşım Dr. Yusuf Ziya Söylemez'e ve kardeşim Serdar Tazefidan'a teşekkür ederim. Son olarak doktora eğitimim ve özellikle tezin yazım aşamasında gösterdiği sabır ve anlayıştan dolayı bir anlamda çalışmanın maddi ve manevi yükünü omuzlayan aileme teşekkür ederim.

ÖZET

TAZEFİDAN, Kenan; **Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri**, Doktora Tezi, Malatya, 2023.

Bu çalışma, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısı ile düşünce tarihine ilişkin araştırmalarıyla tanınan Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerini bir bütün olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Türk sosyoloji geleneğinde bağlama öncelik veren bir tutumla, Türk modernleşme sürecinin hasıraltı edilmiş sorunlarını ele alan Mardin, çalışmalarında kullandığı sosyolojik yaklaşımlar ve yöneldiği muhteva unsurlarıyla dikkat çekmiştir. Sosyal bilimlerde önemli bir yere sahip olan Mardin, Türk modernleşmesini, Batı merkezli epistemolojik yaklaşımlar ile yerel özgün dinamikleri birleştirerek ele almış, çalışmalarını tarihi derinlik ve bütünlük içinde işlemiştir. Türk toplum tarihi ve toplum sorunlarına yönelik ortaya koyduğu fikirler geniş çevrelerin ilgisini çekmiştir. Tarihi, farklı açılardan değerlendiren Mardin'in çalışma konuları tarihsel olmakla birlikte günümüz toplum yapısını da kapsamaktadır.

Mardin, Batı sosyolojisinin yanında Türk sosyolojisine, bu ülkenin özgünlüğüne, sosyal zenginliğine ilgi duymuş, yorumsamacı sosyolojinin düşün ilkelerini ülkemize aktarmıştır. Ziya Gökalp'in de üzerinde durduğu ve Mardin'in sosyoloji anlayışının temelini oluşturan Osmanlı ve Türk toplumsal yapımızdaki Osmanlı İmparatorluğu-Cumhuriyet Dönemi, aydın-avam, din-ideoloji, merkez-çevre, simge-sembol, büyük kültür-küçük kültür, geleneksel milliyetçilik-modernist milliyetçilik, lehçe-söylem gibi ikili ayrımlara dikkat çekmiştir.

Bu çalışmada, tarihsel olarak Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat ve Aydınlar, İslamcılık, Laiklik, Türk Modernleşmesi, Cumhuriyet dönemi, Kemalizm, sivil toplum, din-ideoloji, Bediüzzaman Said Nursi, İslamcılık ve cemaatleşme, Batı ve Türk siyasal düşüncesi ve eğitim konusunda Mardin'in fikirleri değerlendirilmiştir. Güncel toplumsal konular bağlamında ise toplumsal yapı, toplumsal değişme, kitle toplumu, ulus devlet, iletişim, modernleşme, din-ideoloji, mahalle baskısı gibi kavram ve kuramların izi sürülmüştür. Ayrıca, Mardin'in sosyoloji anlayışındaki değişmeler, ailesi, eğitimi, etkilendiği bilim insanları ve Mardin hakkında sosyolojik açıdan değerlendirmeler yapan sosyologların görüşlerine yer verilmiştir. Sonunda ise Mardin'in görüşleri eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Tarih, Türk Sosyolojisi, Din, Modernleşme, Hermeneutik, İnterdisiplinerlik, Şerif Mardin.

ABSTRACT

TAZEFİDAN, Kenan; **Şerif Mardin's Sociological Views**, P.h.D Thesis, Malatya, 2023.

This study aims to reveal the sociological views of Şerif Mardin, who is known for his research on Turkey's political and social structure and the history of thought. Dealing with the hidden problems of the Turkish modernization process with an attitude giving priority to the context in the Turkish sociological tradition, Mardin drew attention with the sociological approaches he used in his studies and the content elements he focused on. Mardin, who has an important place in social sciences, has dealt with Turkish modernization by combining Western-centered epistemological approaches with local original dynamics, and has processed his works in historical depth and integrity. The ideas he put forward about the history of Turkish society and social problems attracted the attention of wide circles. Evaluating history from different perspectives, Mardin's study subjects are historical, but also include the structure of today's society.

Besides Western sociology, Mardin was interested in Turkish sociology, the originality and social wealth of this country, and transferred the thinking principles of interpretive sociology to our country. The Ottoman Empire-Republican Period in our Ottoman and Turkish social structure, which Ziya Gökalp also emphasizes and which forms the basis of Mardin's understanding of sociology, intellectual-common people, religion-ideology, center-periphery, symbol-symbol, great culture-small culture, traditional nationalism - drew attention to dual distinctions such as modernist nationalism, dialect-discourse.

In this study, Mardin's ideas regarding the Ottoman Empire, Tanzimat and Intellectuals, Islamism, Secularism, Turkish Modernization, Republican period, Kemalism, civil society, religion-ideology, Bediuzzaman Said Nursi, Islamism and communization, Western and Turkish political thought and education were evaluated historically. In the context of current social issues, concepts and theories such as social structure, social change, mass society, nation-state, communication, modernization, religion-ideology, neighborhood oppression have been traced. In addition, the changes in Mardin's understanding of sociology, his family, education, the scientists he influenced, and the opinions of sociologists who make sociological assessments about Mardin are included. In the end, Mardin's views were subjected to critical evaluation.

Keywords: Sociology, History, Turkish Sociology, Religion, Modernization, Hermeneutics, Interdisciplinarity, Şerif Mardin.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	ii
BİLDİRİM SAYFASI.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
A.ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	11
B.ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	14
C.ARAŞTIRMANIN PROBLEM CÜMLESİ VE ALT PROBLEMLER	15
D.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	17
E.ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI	19

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN HAYATI, ESERLERİ, SOSYOLOJİ YAKLAŞIMLARI, ETKİLENDİĞİ KİŞİLER VE ÜZERİNE YAPILAN AKADEMİK ÇALIŞMALAR

1.1.Hayati	20
1.2.Amerika'daki Sosyoloji Eğitiminin Sosyoloji Anlayışı Üzerindeki Etkisi.....	24
1.3.Eserleri	27
1.4.Şerif Mardin'in Çalışmalarında Kullandığı Sosyolojik Yaklaşımlar	58
1.4.1.Davranışçı Yaklaşım	65
1.4.2. Anlamacı /Yorumlayıcı Sosyoloji Yaklaşımı.....	68
1.4.3. Tarihsel Sosyoloji Yaklaşımı	73
1.5.Etkilendiği Kişiler	79
1.5.1.Max Weber	81
1.5.2.Sigmund Freud	91
1.5.3.Claude Levi-Strauss.....	94
1.5.4.Talcott Parsons	96
1.5.5.Karl Mannheim.....	98

1.5.6. Michel Foucault.....	101
1.5.7. Robert Redfield	101
1.5.8. Peter Ludwig Berger.....	102
1.5.9. Cemil Meriç.....	104
1.6. Şerif Mardin'in Çalışmaları Üzerine Yapılan Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları	106

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN TÜRK SOSYAL BİLİMLERİNE VE SOSYOLOJİYE KAZANDIRDIĞI KAVRAMLAR

2.1. Merkez-Çevre Teorisi	127
2.2. Toplum Haritası	136
2.3. Mahalle Baskısı.....	138
2.4. Volk İslam.....	140
2.5. Büyük Kültür-Küçük Kültür	143
2.6. Lehçe, Söylem, Kök Paradigma.....	147
2.7. Simge ve İşaret.....	149
2.8. Yumuşak İdeoloji ve Sert İdeoloji	151

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

3.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemindeki Bazı Gelişmeler Hakkındaki Düşünceleri	155
3.1.1. Tanzimat Dönemi Hakkındaki Görüşleri	163
3.1.2. Yeni Osmanlılar Hakkındaki Görüşleri	168
3.1.3. Jön Türkler Hakkındaki Görüşleri	172
3.1.4. İmparatorluktan Günümüze Aydınlar Üzerine Yaptığı Değerlendirmeler	174
3.1.5. Osmanlı Dönemi Batıcılığı Hakkındaki Görüşleri.....	184
3.1.6. Osmanlı Dönemi İslamcılığı Hakkındaki Görüşleri	186

3.2. Cumhuriyet Dönemi Toplumsal, Siyasal ve Dinsel İçerikli Tartışmalarla İlgili Görüş ve Değerlendirmeleri	190
3.2.1. Batı ve Türk Siyasal Düşüncesi Hakkındaki Görüşleri.....	195
3.2.2. Türk Modernleşmesi Hakkındaki Görüşleri.....	198
3.2.3. Atatürk ve İnkılapları Hakkındaki Düşünceleri	211
3.2.4. Kemalizm Hakkındaki Düşünceleri	219
3.2.5. Laiklik Hakkındaki Görüşleri	224
3.2.6. Sivil Toplum Hakkındaki Görüşleri.....	228
3.2.7. Din ve İdeoloji Hakkındaki Görüşleri.....	232
3.2.8. Nakşibendilik Hakkındaki Görüşleri.....	240
3.2.9. Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkındaki Görüşleri	246
3.2.10. Eğitim Hakkındaki Görüşleri	256
3.2.11. Milliyetçilik Hakkındaki Görüşleri	262
3.2.12. Tabakalaşma Hakkındaki Görüşleri.....	265
3.2.13. Ekonomi Hakkındaki Görüşleri	269

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN GÖRÜŞ, DÜŞÜNCE VE SOSYOLOJİ ANLAYIŞINA YÖNELİK OLUMLU VE OLUMSUZ DEĞERLENDİRMELER

4.1. Kurtuluş Kayalı.....	272
4.2. Âlim Arlı.....	277
4.3. Erkan Çav	280
4.4. Fuat Keyman.....	282
4.5. Emre Kongar.....	286
4.6. Ufuk Özcan.....	292
4.7. H. Bayram Kaçmazoğlu.....	295
4.8. Sezgin Kızılcılık.....	297
4.9. İsmail Kara.....	301
4.10. Ahmet Okumuş	305
4.11. Ejder Okumuş	307
4.12. Necdet Subaşı	309

4.13.Ali Bayramoğlu.....	311
4.14.Ahmet Davutoğlu.....	312
4.15.Süleyman Seyfi Öğün	313
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	315
KAYNAKÇA.....	328



GİRİŞ

Sosyolog olmak kolay bir iş değildir. Sosyolog kitleleri harekete geçirmek için mi yoksa insanları umutsuzluğa sürüklemek için mi vardır? Sosyoloji, bazen öyle bir izlenime sahip olduğumuz gibi, hâkim bir bilim, bilgilerin bilimi olduğunu iddia edebilir mi? Sosyoloji nedir? Sosyolog olmak ne demektir? Sosyolojinin, sosyoloji denilen bu değişken ve bazen de rahatsızlık verici canavarla yüz yüze kalan tarih gibi diğer disiplinlerle ilişkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bourdieu'a göre, sosyoloji rahatsız eden bir bilimdir. Elbette sosyolojiyle geçinmek her zaman için kolay bir şey değildir (Bourdieu ve Chartier, 2014: 66). Çelebi'nin deyişiyle, "Sosyoloji bizi sosyal öznelerden kurulu bir sosyal hayata götürecektir sihirli bir halı gibidir" (Çelebi, 2004: 22).

Mardin'e göre, Türkiye'nin modernleşme aşamasında çizdiği zikzaklara odaklandığımızda derin anlamlar elde ederiz. Ona göre bu cümleyi kurarken bile altında yatan sosyolojik hakikatlere bakmak zahmetine ortak olmuşuz demektir. Çünkü bir sosyoloğun yapacağı derin bir etüd bizleri yıllarca kültürel çelme takan yapı unsurlarının nelerden oluştuğunu tam anlamıyla ortaya çıkaracaktır (Mardin, 1962: 72-73).

Bugün sosyolojiye veya daha geniş anlamda sosyal bilimlere kimlerin ihtiyacı var? Ya da siyasal düşünce hakkında Batı'da geliştirilen yaklaşımlara düşünce tarihimiz çerçevesinden bakıldığında ortaya çıkan portre nedir? Bu tuhaf sorular, sosyal gerçekliği inşa etmeye, incelemeye çalışan sosyologlar ve sosyal bilimcilerin üzerinde durduğu mevzuların başında yer almaktadır. Çünkü sosyal bilim bir toplumsal temelden ortaya çıkar. Sosyal Bilim'in üretilmesi bir birikim işidir. Sosyal Bilimler sadece birey olarak bilim insanının birikimi değil, kuşaklar arası ve toplumlar arası bir birikimdir. Bu noktada, sosyal bilimciler tarafından üretilen teoriler "teori aşkına" üretilmiş fanteziler değildir. Bir kısmı devrin toplumsal olaylarını kavramak için oluşturulmuştur; bir kısmı ise, devrin sosyal olaylarını etkilemek, onlara yön vermek için kurulmuştur. Her iki durumda da teoriler olaylarla ilgilidir. Mardin'e göre teori bir tesadüf eseri olarak ortaya çıkmaz. Teori toplumun bir bölümünün formül halinde ifade edilmiş ihtiyacıdır (Mardin, 1999: 45).

Mardin'e göre, sosyal bilimlerde doğruluğu kesin olan çok az şey iddia edilebilir; bunlardan birincisi de sosyal düşüncenin hiçbir zaman yeni ortaya çıkan bir şey

olmadığıdır. Bu yüzden de sosyal yenilikçilerin etkileri, yalnızca kendi teklifleri kurumsal ve entelektüel miraslarının çatısı içine yerleştirildiğinde bütünüyle anlamlı hale gelir (Mardin, 2015: 35).

Genelde sosyal bilimler, özelde de sosyoloji ortaya çıktığından itibaren, metodolojik tartışmaların merkezinde bulunmuş ve sosyal bilimlerin her bir disiplininde metodoloji tartışmaları eksik olmamıştır. Bu tartışmalarda pozitivism ve hermeneutik ön plana çıkmış, metodoloji hakkında farklı eğilimler büyük oranda, bu iki yaklaşımdan etkilenmiştir. Pragmatizmi ve hermeneutiği birleştirmeye ve bu düalizmi aşmaya yönelik çabalar olmuş, fakat genel anlamda sosyal bilimlerin gündemi, her iki yaklaşımın hâkimiyetinde devam eden kıt bir tartışma çerçevesinden kurtarılmamıştır. Pozitivism ve hermeneutik ikilemini aşmaya çalışan kişilerin başında A. Giddens gelmektedir. Giddens bile her ne kadar yorumcu sosyolojiyle pozitivist sosyolojinin bir birlikteliğini, birinin diğerinde eksik kalan tarafını tamamlayan bir tutum sergilemişse de kullandığı argüman serisi sosyal bilimlere alternatif bir inceleme programı önermekten çok, teorik seviyede bir çözümlenme olarak ön plana çıkmıştır. Giddens'in pozitivism ve hermeneutik ikilemini aşma çabaları, iki yaklaşımın birbirinin nicel ve nitel araştırmaya denk gelen alternatif bir araştırmaya uygun bir perspektifi ne şekilde geliştirebileceği sorularına pek yer vermemiştir (Öztürk, 2015: 381).

Toplumun doğasını anlamaya çalışan sosyal bilimlerin, birey ve toplum bağlantısı ekseninde ortaya koyduğu kuramlar çerçevesinde bir arada yaşamının zorunlulukları ve sonuçları üzerinde düşünme pratiklerini kapsar. İncelemeye konu olan sosyal dünya, bireyler arası ilişkilerin, etkileşimlerin, ağların, yapı ve kurumların gerçeklik kazandığı bir sahadır. Toplumsal alanın bilgisini kavramaya gayret eden her bilimsel alan genellikle kendi kavramsal dizgesini merkezi önemde tutarak açıklamaya çalışır. Örneğin Nilgün Çelebi'ye göre, "*Socius; içinde insanların hayatı deneyimledikleri, tarihselliği ve kültürelliği olan, çok katlı, çok yönlü insan birlikteliğidir. Socius insanın simgelerinin, sözlerinin, yapıp etmelerinin dolaşıma girdiği, mübadele edildiği bir sinerjik bütünselliştir*" (Çelebi,2017b:50). *Socius* modern toplum (*society*) ile özdeşleştirilmeyecektir. Ancak toplum *socius*'un bürünebileceği şekillerden biridir. Toplum tarihin kısa bir dilimine ait bir birliktelik şeklidir. *Socius* ulus-devlet yâda *polity* veya politik toplum ile de özdeşleştirilmeyecektir. Ulus-devlet yönetsel bir *socius*

formudur. Giddens'in ifade ettiği gibi sosyolojinin konusu modern toplumdur demek, sosyolojiyi 200 yıllık bir tarihsel entitenin sözü/bilimi ekseninde sınırlamak anlamına gelmektedir. Ancak sosyolojinin çerçevesini *socius* olarak çizmek insanın içinde yer aldığı tüm bağlantılarını, tüm anlam dünyalarını, bilgi stoklarını ve/veya Poper'in yazdığı Dünya 3'ü (1974) sosyolojiye eklemek anlamına gelir. Klanlardan/aşiretlerden feodal yönetimlere/beyliklere, site devletlerinden etnik kavimlere, dinsel cemaatlerden özgür kentlere modern toplum öncesi ve sonrası bütün insan birlikteliklerini sosyolojinin konusuna dâhil etmek mümkündür (Çelebi, 2007b: 50). Bütün bunların yanında Mardin'e göre sosyologlar, memleketin ilerde yüzleşmesi olası olan sosyal sorunları bir an önce araştırma mevzusu yapmaya çalışırlar (Mardin, 1995b: 310).

Sosyoloji, toplum olaylarını ele alan bir bilimdir. Toplumsal ilişkilerin inşa edildiği yapıları ve süreçleri belli bir sistem içinde izah etmeye çalışır. Bu hedefle farklı kavramsal çerçevelere, yöntemsel bilgilere ve tecrübe edilmiş bakış açlarına başvurur. Bilim kimliğiyle, farklı olgulara yaklaşırken toplumsallık zemininden hareket eder. Bu perspektifte ister siyasal, ister dini, isterse sanatsal bir olguya meyletsin, tahayyülünde toplumsal boyut öne çıkar. Bu olguları, toplum önceliğiyle izah etmeye çalışır. Toplumun tahayyülünü, bütün diğer insani hakikatleri izah etme şekli olarak kullanır. Bu sebeple, sosyolojinin en önemli kavramı toplumdur (Yıldırım, 1999: 17). Bu noktada sosyoloji, ortaya çıktığı zamandan itibaren insan faaliyetlerini araştırmayı kendisine görev edinmiştir.

İlk başta bilimlerin felsefeden koptuğunu, konu ve yöneme sahip olanların felsefeden tarihsel süreç içinde ayrıldığını biliyoruz. Bu ayrılma ve kopuş sürecinde en geride kalan bilimlerden birisi de sosyolojidir. Sosyolojinin ne tür koşullarda ortaya çıktığı konusunda birçok iddia ileri sürülmüştür. Bunlar arasında en bilineni ise Batı dünyasındaki iki önemli dönüşümün sosyolojinin ortaya çıkmasında öncü rol oynamasıdır. Bu dönüşümlerden ilki Fransız Devrimi, ikincisi ise Sanayi Devrimi'dir. Her iki dönüşümün de Batı dünyasında meydana getirdiği olumlu ve olumsuz sonuçlar sosyolojinin doğuşunda etkili olmuştur. Bu noktada ortaya çıkan problemler yumağına çözüm arayışları içinde yeni bir bilime ihtiyaç duyulmuş ve bu bilimin adı da sosyoloji olmuştur (Erkul, 2000: 607).

Sosyoloji, Fransız devrimi sürecinde (1789) ve sonrasında ortaya çıkan toplumsal sorunları ve kurulan yeni düzenin varlığına karşı oluşan tehditleri bertaraf etmek üzere ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, sosyoloji, Batı'da mevcut olan sınıflar arasındaki şiddetli çatışmaları, yeni burjuva yapılanması adına çözüme kavuşturmak, oluşturulan bu düzenin destekleyicisi olmak üzere 19. yüzyılda, başta Comte ve *Le Play* olmak üzere pek çok sosyologun katkıları sonucunda oluşmuş bir bilimdir.

Sosyoloji, bağımsız bir bilim olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bilimsel kimliğini ilk defa Batı Avrupa ülkelerinde kazanmış ve uzun bir zaman Batı ülkeleri dışına çıkmamıştır. Yalnızca belli bir alanda farklı koşullara bağlı olarak karşımıza çıkan sosyolojinin bilim olarak ne olduğunu bilmemizde fayda vardır. Sosyoloji toplumların veya toplum içindeki olayların incelenmesidir. XIX. yüzyıl, Batı'nın dünya egemenliğini ele geçirdiği bir dönemdir. Batı, sadece dünya egemenliğini ele geçirmekle de kalmamış, bu egemenliğin getirdiği üstünlükten umduğunun ötesinde kazançlar almaya başlamıştır. Bu durum, Batı'ya yeryüzündeki gelişmelere istediği yönü verebileceği inancını daha da güçlendirmiş ve bu inancın neticesinde de doğa bilimleri örneğinde yeni bir bilim arayışına girmiştir. Yeni geliştirdiği sosyoloji bilimine yüklediği görev de bundan başka bir şey değildir (Sezer, 1981: 11).

19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan sosyoloji, öncelikli olarak, Batı toplumlarının sorunlarıyla ilgilenmiş; ancak zamanla bütün dünyaya yayılmıştır. Batı sosyolojisi, Batı toplumları dışında kalan toplumlar konusunda söz söylemeyi görev edinmiştir. Bu yüzden de Batı sosyolojisi, Batı-dışı toplumlarda görünen sosyoloji anlayışını etkileme gücüne ulaşmıştır. Batı sosyolojisinin etkisiyle biçimlenen sosyolojilerden biri de, Türk sosyolojisidir. Sosyoloji çalışmaları Türkiye'de iki farklı siyasi fikrin temsilcisi olan Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin ile başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasıyla birlikte yaşanan toplumsal, siyasal, ekonomik sorunlar ve bunalımın hâkim olduğu bir dönemde sosyoloji fark edilmiştir. Türkiye'de Ziya Gökalp'in önderliğinde kurulan sosyoloji, Cumhuriyet'in yeni değerlerle inşa edilmesinde önemli bir kilit noktası oluşturmuştur. Bu anlamda sosyoloji toplumu anlama ve çözümlemede bir araç vazifesi görmüştür.

Türkiye'de sosyolojinin üniversitedeki kuramsal varlığı 100 yılı, entelektüel hayattaki etkisi ise 150 yılı bulmuştur. Osmanlı Devleti döneminde, Darülfünun'da

Ahmet Şuayp ile başlayan ve devamında Ziya Gökalp'in "İlmi İctimai/İctimaiyyet" dersleri ile devam eden serüven, bugün Anadolu'ya yayılmış onlarca sosyoloji bölümü ile karşımıza çıkmaktadır. Saint Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, Georges Gurvitch, İmmanuel Wallerstein, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens gibi dünyaca tanınan sosyologlar Türkiye'deki sosyolojinin de ana akımları ve eğilimleri üzerinde etkili olmuşlardır. Sözü edilen ana akımlar ise tarihi maddecilik, yapısal fonksiyonalizm ve yorumsamacı yaklaşımdır. Bu üç ana akım Türkiye'de sosyoloji anlayışını temsil eder. Bu yaklaşımların her biri, toplumdaki farklılıkları açıklamak için farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Tarihsel materyalizm, Karl Marx'ın görüşlerine dayanır. Marksizm, materyalizm ile insana ve onun dünya ile ilişkisini kavramanın bir yolunu sunar. Toplumunu analiz etmek için bir modeldir. Yapısal işlevselciliğin en önemli temsilcisi Amerikalı düşünür Talcott Parsons'dır. Bu akımın temel ideası toplumun merkezinin eylem olduğunu, insan tarafından bilinçli ya da bilinçsiz olarak gerçekleştirilen herhangi bir eylemi eylem yoluyla kavramak olduğunu ileri sürer. Yorumsamacı yaklaşımın önemli temsilcisi Alman teorisyen Max Weber'dir. Weber sosyolojide yöntem konusunda Dilthey'in yöntemini kabul etmiştir. Ona göre insanların düşünce ve motivasyonları doğa bilimlerinin "açıklayıcı nicel" yönteminden ziyade, sosyal bilimlerin "anlayıcı nitel" yöntemiyle araştırılmalıdır.

Türkiye, 19. yüzyıldan itibaren uluslararası ilişkilerinde hangi devleti ya da devletleri örnek almışsa veya örnek almak zorunda kalmışsa, ülkenin bilim paradigması da, ağırlıklı olarak, o ülkeye ya da ülkelerin bilim paradigmalarından etkilenmiştir. 1950'lere kadar Kara Avrupa'sı, 1950'den itibaren ABD temelli sosyoloji anlayışları Türkiye'de hâkim olmuştur. Türkiye'de sosyolojiye olan merak devletin sorunlarına çözüm arama gayretiyle ilgilidir. Başka bir deyişle, Türk sosyolojisinin günümüzde en önemli dinamiği, sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıkışı yeni bir düzenin sorunlarına çözüm bulma çabasıyla bağlantılıdır.

1920'li ve 1930'lu yıllarda geri plana düşen sosyoloji, 1940'lı yıllarda önemli bir canlanma, gelişme göstermiştir. Bu canlanmanın nedeni, Ankara'da bir sosyoloji kürsüsünün kurulmuş olmasıdır. Ankara'daki gelişmelere paralel olarak İstanbul'daki sosyoloji kürsüsü de yeniden yapılanmış ve sosyoloji çalışmalarında belirgin bir iyileşme ortaya çıkmıştır. Sosyolojideki canlanma ile birlikte, köy sosyolojisi başta olmak üzere,

kentleşme, kalkınma, toplumsal farklılaşma konuları üzerinde yoğunlaşmaya başlanmıştır. Bu dönemin öne çıkan sosyologları Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Behice Boran, Niyazi Berkes olup, dönemin hâkim sosyoloji yaklaşımı yapısal-işlevselliktir. Türkiye’de 1950’li yıllarda Soğuk Savaş koşulları, sosyolojiyi de etkilemiş, Anglo-Sakson bilim paradigması sosyolojiye hâkim olmuştur. 1950’li yıllarda birçok konu tek yanlı ve dar kalıplar içerisinde sosyoloji araştırmaları kapsamında incelenirken, sosyal bilimlerde anti-Marksist, milliyetçi, muhafazakâr bir zihniyet etkili olmuştur (Kaçmazoğlu, 2015b: 42). 1960-1970’li yıllar sosyolojinin tekrardan canlandığı bir dönemdir. Türk sosyologları 1960’lı yıllarda kendi içerisinde farklılaşmakla birlikte sosyolojik yaklaşım bakımından iki ana blokta toplanmışlardır. İlk blok işlevselci yaklaşımı; ikinci blok tarihi maddeci ve tarihselci yaklaşımı benimsemiştir. 1960’lı yıllarda öne çıkan sosyologlar Mübeccel Belik Kıray, Şerif Mardin, Niyazi Berkes, Cahit Tanyol, Oya Sencer ve Muzaffer Şerif olmuştur. 1980’li yıllarda 12 Eylül askeri darbesi ve YÖK yasası sosyoloji üzerinde etkili olmuştur. Askeri darbe ile mahafazakar-neo-liberal politikalar ve YÖK ile birlikte sosyoloji tekrar hizaya sokulmuştur. Bu dönemin öğretim elemanları daha çok orta ve mikro düzeydeki konulara ağırlık vermiş ve askeri yönetimini sıcak bakmadığı Marksist konulardan uzaklaşmışlardır (Kaçmazoğlu, 2015b: 45).

1990’lı yıllarda, SSCB’nin yıkılışı ve ABD’nin tek lider olması dünyanın geleceğini yeniden şekillendirmiş, bu gelişmeler hem Batı’da hem de Türkiye’de genel paradigmayı ve sosyolojik anlayışı hızla değiştirmiştir. Bu dönemde evrensel, tümel bilim paradigması önemini kaybetmiş, onun yerini tarihselci, tikelci, yorumsamacı, idiografik bilim paradigmaları almıştır. Şerif Mardin ve Nilüfer Göle gibi Batı dışı modernlik, İslamcılık, İslamcı çevrelerin sistemle Batı dünyası ile bütünleşme süreçlerini ele alan sosyologlar bu dönemin önde gelen isimleridir. Risk toplumu, demokratikleşme, sivilleşme, küreselleşme, farklı yönleriyle göç ve göçün diğer kurumlarla bağlantıları, gecekondular ve kentleşme problemleri, kimlik, kent kimliği, cinsiyet, kadın ve aile, eğitim, tüketim, sağlık, boş zamanlar, endüstri, post modern toplum ve post modern anlayışlar, din, suç, siyaset ve eğitim gibi konular öne çıkmıştır. 2000’li yıllara gelindiğinde ise 1990’lı yılların genel paradigmaları devam etmiş olsa da ABD’nin 90’lı yıllara göre özellikle Ortadoğu’ya olabildiğince yerleşmiş, 11 Eylül saldırılarından sonra İslamcılara yönelik bakış açısında yeni sınıflandırmalara gitmiştir. ABD çıkarları ile ilişkili olarak

dünyadaki Müslümanları ılımlı ve radikal olarak ayırmıştır. “İslam” mücadeleye edilecek bir düşman olarak görülmüştür. 2000’li yıllardan günümüze kadar olan sosyoloji konuları ise Avrupa Birliği tartışmaları, küreselleşme, demokratikleşme, sivil toplum, İslamcılık, deprem, sağlık, kültürel yapı, sınıfsal yapı değişimleri, yeni orta sınıflar, cinsiyet, beden, feminizm, kadın ve aile sorunları, çeşitli eşitsizlikler, etnik yapı, suç, çocuk suçluluğu, toplumsal sapma, şiddet, çevre sorunları, kentleşme ve sorunları, kayıt dışı ekonomi, kayıt dışı istihdam, yoksulluk, dilencilik, sığınma evleri, mülteciler, toplumsal dışlanma, çalışan çocuklar, sokak çocukları, internet bağımlılığı, tüketim toplumu, toplumsal değişme, engelliler, risk toplumu, Türk sosyolojisi, Türk düşüncesi, yöntem tartışmalarıdır. Dönemin öne çıkan sosyologları, Türk sosyolojisi ile Baykan Sezer, modernleşmeyi temsil eden Emre Kongar ve Batı merkezli paradigmalara uygun tezleri ile Şerif Mardin’dir (Kaçmazoğlu, 2015b: 31-47).

Sosyolojinin Batıda ortaya çıkışı ve Türkiye’deki tarihi ile ilgili bu kısa özetten sonra Şerif Mardin’e gelirsek, Mardin (1927-2017) ABD’nin II. Dünya Savaşı sonrasında elde ettiği askeri, siyasi ve ekonomik güce dayalı dünya liderliği ile 1950’lerde yaygınlaşmaya başlayan Amerikan Sosyolojisinin etkisini de kapsayan anlama ve açıklama yaklaşımını somutlaştıran yorumcu sosyolojisinin Türkiye’deki kurucu sosyoloğudur.

Türk toplumunda modernleşmenin ilk tohumları 18. yüzyılda atılmıştır. Tarihsel ve sosyal arka planı Batı toplumlarından farklı olan Türk toplumuna modernliğin uygulanması problemleri ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, sorunlu modernleşme sürecini sosyolojik açıdan anlamaya çalışan sosyologlardan biri de Şerif Mardin olmuştur. Mardin, Türk modernleşmesini anlamının en kolay yolunun tarihsel yöntemi kullanmak olduğunu görmüştür. Ona göre, Türkiye’nin fikir tarihinin gelişmesi için tarihe yönelmek ve ona soru sormakla başlanmalıdır. Mardin, Türk modernleşmesinin tarihi kaynaklarıyla ilgili çok titiz çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmanın temel hedefi Türk sosyolojisini tarihsel bir akış içinde inceleyip Türkiye’de sosyoloji çalışmaları açısından neler yapıldığını görebilmektir.

Türk düşünce hayatında Şerif Mardin Batılılaşma süreci üzerine yoğunlaşmış bir akademisyen olarak bilinir. Mardin’in eserlerine bakıldığında Batılılaşmaya yönelik adımları Cumhuriyet’ten değil, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesinden itibaren ele

alması, bu süreci sadece siyasi yönüyle değil, toplumsal, sosyal ve kültürel alanda yarattığı sonuçlar bakımından incelediğini gösterir.

Mardin'in genel sosyoloji anlayışı, daha çok öğrenme, bilgilendirme amacı güder. Mardin, Türkiye'deki siyasal ve ekonomik durumu tarihsel perspektiften geçirerek betimler. Bu bağlamda çalışmalarını günlük problemlere değinmekten çok tarih kitabı şeklinde, dünyada neler oldu, neler değişti, biz neleri tecrübe ettik tarzındadır (Özteke, 2005: 102).

Türkiye'de Şerif Mardin hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında iki temel konunun ağırlıklı olduğu görülür. Bu konulardan ilki modernleşme, diğeri ise din sosyolojisidir. Bu anlamda, bu iki konu birbirinden bağımsız değildir. Mardin, Türk modernleşmesinin yalnız Batı'nın etkisiyle oluşan bir süreç olmadığını Osmanlı İmparatorluğunun tarihsel gelişiminin, kültürünün, toplumsal örüntüsünün de belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Mardin, uzun süre görünmezden gelinen “din” konusunu araştırma nesnesi haline getiren sosyologların başında yer alır. Katı bir perspektiften din konusuna yaklaşmayan Mardin, dini camiada kayda değer ölçüde önemsenmiştir. Said Nursi çalışması, din sosyolojisi alanına önemli bir katkı olmuştur. Mardin, uzun süren yaşamı süresinde hem Türkiye'de hem de dünyada sosyoloji, siyaset bilimi gibi alanlarda önemli bir üne sahip oldu. Bu yüzden kendisine Amerikan Üniversitesi'nde (Washington, D.C.) *The Serif Mardin Award for Outstanding Scholarship in Islamic Studies* adına ödül verilmiştir. Mardin çalışmalarında “din”, “modernleşme” ve “düşünce tarihi” gibi konulara ağırlık veren bir sosyologtur.

Mardin, Türkiye'de sosyolojinin önde gelen isimlerden biridir. Kaleme aldığı birçok makale ve eserle tarih yönelimli bir sosyolojik perspektif ortaya koymuştur. Türkiye'nin yetiştirmiş olduğu önemli bilim insanlarından Prof. Dr. Şerif Mardin, genel olarak Türk Modernleşmesi konusuyla ilgili önemli çalışmaları yapmış, “merkez-çevre teorisi” ve “mahalle baskısı” kavramları ile Türkiye'nin güncel, siyasi ve toplumsal tartışmalarında etkili olmuştur. Mardin'in teorik geçmişi hem Anglo-Amerikan hem de Kıta Avrupası entelektüel geleneklerini; kapsamlı sosyoloji, siyaset bilimi, bilim antropolojisi ve tarihini içerir.

Çalışma, *Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri*'ni incelemeyi amaçlarken, düşünürün fikirlerinin şekillendiği dönemin bağlamından soyutlanamayacaktır. Zira Mardin sosyolojik perspektifle düşünce-bağlam etkileşimini başarıyla sergilemektedir. Dolayısıyla, çalışmayı okuyanlar, Şerif Mardin'in yaşamı ve düşüncesi dışında, Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat dönemi, Cumhuriyet dönemi, Sivil toplum, Batıcılık, İslamcılık, Laiklik, Din ve İdeoloji, Türk modernleşmesi, Kemalizm, Jön Türkler, Yeni Osmanlılar, Merkez-Çevre, Mahalle baskısı, Volk İslam, Nakşibendilik, Nurculuk ve benzeri konuları da yakından tanıma olanağı bulacaklardır.

Bu çalışma, Türk sosyolojisinin önemli sosyologlarından Şerif Mardin'i sosyoloji içerikli görüşlerini, teori ve tartışmalarını detaylı bir şekilde tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Mardin, Batı sosyolojisinden aktarıp dönüştürerek kendisine mal edip kullandığı bazı teoriler yardımıyla Türkiye'de birçok siyaset bilimciyi, sosyoloğu, tarihçiyi ve Türk aydınını etrafında toplayabilen yetkin bir sosyal bilimcidir. Mardin, Türkiye'nin tarihsel, toplumsal özellikleri konusunda geliştirdiği yorumlarını, ilk elden, yabancı dilden yayımlayarak Batı literatürüne bilgi aktardığı gibi, benimsediği Batılı teorileri Türkiye'nin koşullarına uyarlayıp bu teoriler üzerinden ülkemizin sorunlarını ele almıştır.

Bu araştırmanın gidiş seyrini belirlerken temel amaç, toplumbilimci Mardin'i öncelikle yöntemi açısından ele almak, sonra kullandığı ana kavram ve terimleri açıklamak, toplumsal yapı ve değişme konularına nasıl yaklaştığını irdelemek ve en sonunda da nesnel olarak sosyolojiye katkılarını değerlendirmektir. Şerif Mardin'den ve onun metodolojisinden esinlenerek doğru bir tarihsel arka plan oluşturabilmek adına konumuzun temeli olan sosyoloji biliminin doğuşundan itibaren ele almaya gayret edilmiştir. Birinci bölümde Şerif Mardin'in hayatı, eserleri, etkilendiği kişiler ve metodolojisi üzerinde durulmuştur. Mardin'in kısa biyografisine ve sosyolojiye katkılarına yer verilmiştir. İkinci bölümde, Şerif Mardin'in ilgi alanları, düşünsel kaynakları incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Şerif Mardin'in sosyolojisinde öne çıkan temel kavramlara yer verilmiş, bunun yanında Mardin'in sosyolojinin alt alanlarına ilişkin fikirleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Mardin'in Türk toplumunun ana sorunlarına ilişkin görüşlerine, Türk sosyolojisine katkılarına değinilmiştir. Çalışmanın son bölümünde Şerif Mardin'in görüş, düşünce ve sosyoloji anlayışına yöneltilen olumlu ve

olumsuz değerlendirmelere yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise, Türk sosyolojisinin tarihsel arka planına, Mardin'in sosyolojiye katkıları etrafında genel bir yoruma gidilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızı didaktik açıdan mümkün olduğu ölçüde yazarın ana çalışmalarına başvurarak kaleme aldık. Sonuç itibariyle çalışmamız, araştırma konusu gereği literatür taramasından hareketle hazırlanmış teorik bir çalışmadır. Yöntem olarak nitel bir araştırma olup metin analizine bağlı betimleme tekniği kullanılmıştır. şerif Mardin'in *İletişim Yayınları*'ndan çıkan eserleri ile *Doğu-Batı Dergisi*, *Forum Dergisi*, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, *Dn ve Bugün Felsefe Dizisi* ve benzeri yayınlardaki makaleleri incelenerek tahlil edilmiştir. Dolayısıyla ortaya konulan bu teorik alışma, Mardin'in kaleme aldığı metinlerin doğrudan veya dolaylı alıntılama aracılığıyla derlenip yorumlanmasına dayanmaktadır.

A. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Sosyoloji, 19. yüzyılda akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıkışı rastlantı değildir. 19. yüzyılda doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi sosyolojinin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Yıkılan geleneksel değerler ile ortaya çıkan toplumsal sorunların çözümünde mevcut bilimlerin yetersizliği görülmüştür. Mevcut bilimlerin toplumsal problemleri çözmek konusundaki başarısızlığı, toplumda bir bilimin konusu olabileceği fikri ile sosyoloji biliminin doğuşuna neden olmuştur. Batı dünyasında sosyoloji bilimin konusunu, sınırını ve yöntemini sistematik bir şekilde ortaya çıkaran ilk kişi Emile Durkheim olmuştur.

Klasik sosyoloji teorisyenlerinden Durkheim, Sanayi Devrimi ve özellikle Fransız Devrimi sonrası Fransız toplumunda oluşan huzursuzluklara çözüm önerisi çabalarına girişmiştir. Batı toplumlarındaki “ahlak buhranı”nın çözümü için toplumsal manada muhafazakâr ve reformist kesim arasında uzlaşma sağlama çabalarına ön ayak olmuştur. Durkheim, dönemindeki toplumlarda meydana gelen huzursuzluğun kaynağını, her türlü felsefi kanaat farkından, her türlü siyasi seçenekten arınmış olarak, “objektif” ve “bilimsel” bir tutumla tespit etmek gerektiğini vurgulamıştır. Toplumsal hayattaki kaos durumunun ortadan kalkması için bilimsel ve objektif bir tutum gerektirerek, ayrıca, modern sosyolojinin ve sosyoloji teorilerinin de zeminini oluşturuyordu. Bu gayreti sırasında, Durkheim, kapitalist sanayi toplum koşullarına girmiş bulunan Batı toplumlarında, temel toplumsal fonksiyonlarını yerine getirmesi gerekli kurumların bu yeni şartlara yani sanayileşme ve kentleşme süreciyle koşutluk içerisinde şekillenen yeni toplumsal koşullara uyarlanamamış bulduklarını gözlemlemiştir. Bu amaçla Durkheim, Batı Avrupa toplumlarını içeren kendi orijinal tekniğini ilk kez uyguladığı *İntihar* isimli çalışmasını yapmıştır (Kızılcılık, 2000: 5-6). Bugünkü anlamıyla, sosyoloji bir Batı bilimidir. Ancak her toplumun kendine göre bir sosyal fikir tarihi olmuştur. Dünyamızın küçüldüğü ve kısmen Avrupalılaşıp-Amerikalaştığı çağımızda, dünyada yaşayan diğer ülkelerin de gelişme ve değişme çizgilerinden haberdar olmak, toplumsal koşulların yarattığı ve yeni görüşler geliştiren fikir adamlarını da ayrıca bilmek gerekir (Meriç, 1984: 65; Karakaş, 2013: 7).

Toplum olarak Batı'dan farklıyız. Bizim Batı ile farklılığımız sadece yapısal değildir. Toplum olarak çıkarlarımız da Batı'dan farklıdır. Bu sebeple farklılığın belirlenmesinden öteye bu farklılığa kendi çıkarlarımıza uygun kendi açıklamamızı getirmek mecburiyetindeyiz. Kendi özelliklerimizi gün yüzüne çıkarmak ve kendi açıklamalarımızı geliştirmek gayreti içinde taşralaşmak tuzağına düşmemek için mutlaka kendi açıklamamız içinde Batı'yı da açıklayabilmemiz kayda değerdir. Aksi halde kendi farklılığımızı izah etmekle, tarihin genel akışı ve eğilimi içinde Türk toplumunun gelişmelerin dışına girmiş olduğu idealarına bilerek, bilmeyerek destek sağlanmış olacaktır (Sezer, 1991: 8).

Görüldüğü üzere Batı ile farklılığımızı ortaya koyan Türk düşünce tarihi içinde bazı isimlerin istisnai bir yeri vardır. Bu isimleri anlamaya çalışırken hem kendi düşünsel serüvenlerini hem de ülkenin genel gelişimini dikkate almak gerekir. Bu isimler arasında Türk düşünce hayatını ve modernleşme serüvenini metin merkezli ve karşılaştırmalı bir şekilde ele almayı sürdüren ender entelektüel siyaset bilimci sosyologlardan birisi olan Şerif Mardin'dir. Çalışmalarında sosyolojik tespitlerde bulunan ve 1960'lı yıllarda Türkiye'deki aydınları etkileyen sosyologlardan birisi tartışmasız Mardin'dir. Mardin'in, çalışmalarında sosyolojiye verdiği önemi *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* adlı çalışmasındaki şu tespitinden anlamak mümkündür: "19. yüzyıl düşünce tarihimiz üzerindeki incelemelerimin bana öğrettikleri şunlardır: 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak 19. yüzyıl 'düşünce sosyoloji'nden bahsedebiliriz "(Mardin, 2012a: 18).

Mardin, kendinden önceki bütün düşünce geleneğine eleştirel bakmış, büyük oranda genelgeçer bakış açılarını bozmuş, kavramları kendi sistematığı perspektifi içinde damıtarak anlamlandırmış, mahalle baskısı, toplum haritası, merkez-çevre teorisi, volk İslam, büyük kültür- küçük kültür, lehçe, söylem, kök paradigma, simge ve işaret, yumuşak ideoloji-sert ideoloji gibi yeni kavramları Türk düşünce tarihine ve sosyolojisine dahil etmiş, netice itibarıyla insanı, toplumu ve ülkeyi görme, tanıma ve anlama biçimimizi olumlu bir biçimde değiştirmiştir.

Türk toplumunun tarihsel ve toplumsal seyrini Batı'daki gelişmelerden, tarihsel, sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel özelliklerine Batılı sosyoloji yaklaşımlarından etkilenerek ve geliştirdiği bakış açılarıyla ele alan, yorumlayan sosyologların önde

gelenlerinden birisi olması vesilesiyle, bu çalışma Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerini ayrıntılı olarak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkarılacak ve sistematik hale getirilecek Şerif Mardin'in sosyolojik görüşleriye çalışmanın önemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye'de sosyal bilimcilerin 1980'li yıllarda oldukça geç keşfettikleri ve epey kısa bir süre sonra da kaybettikleri bir siyaset bilimci-sosyolog olan Şerif Mardin'in sosyolojik görüşleri üzerinedir. Bu amaç doğrultusunda Türkiye'nin toplumsal gerçeğine, siyasetine ve tarihsel serüvenine tarafsız biçimde bilimsel perspektiften bakılmasının yolunu açan Şerif Mardin'in Osmanlı ve Türk toplum yapısına, dini cemaatlere, Türk modernleşmesine, İslam dinine, Batı ve Türk siyasal düşüncesine, din ve ideoloji ilişkisine yüklediği anlamları sosyolojik açıdan bir bütün olarak incelemektir. Bu araştırma, Türk sosyal ve siyaset yaşamına önemli katkılarda bulunan Mardin'in sosyolojik yaklaşımlardan hareketle, toplum yapımızda meydana gelen değişim ve gelişmelere getirdiği yorumları ortaya koymak ve tartışmaktır. Modernleşme hareketleri ve din sosyolojisi üzerinde çalışmalar yapan, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Dönemi'nde Batı siyasal düşünce akımlarının nasıl yapılandığını izah etmeye çalışan Mardin'in toplum çalışmaları, tarihsel arka planı ve sosyolojik bakış açısıyla incelenmiştir. Osmanlı ve Türk toplumunda meydana gelen gelişmeleri kendi çalışmalarında ve özellikle "Tarihimiz ve Tarihe Soru Sormak: Bir Hasbihal" makalesinde vurguladığı gibi tarihe soru sorarak ve yaşanan gelişmeleri neden-sonuç bağlamında çözümleyerek sosyolojik kavramlar ışığında ele alan Mardin, toplum ilişkileri hakkındaki fikirlerini izah etmek için kullandığı sivil toplum, mahalle baskısı, merkez-çevre, toplumsal tabakalaşma ve toplumsal olgu kavramlarının incelenmesi yapılmıştır.

Bilim adamı kimliğiyle entelektüel kimliği iç içe olan ve ayrıca Cumhuriyet "seçkin"i ve aydını olan Şerif Mardin, Osmanlı-Türk toplum yapısının temel dinamiklerinin ortaya çıkarılmasına ve onları çevreleyen kalıp ve söylemlerin tespit edilmesine yönelik çalışmalar yapmıştır. Mardin'in çalışma alanları arasında Türk modernleşmesi ve din-toplum-birey ilişkileri önemli bir yer tutar. Bu kapsamda, Şerif Mardin'in temel eserlerinden yola çıkılarak, teorik değerlendirmelere ek olarak Mardin'in *Form Dergisi*, *Doğu-Batı Dergisi*, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, *Toplum Bilim Dergisi*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Tanzimat Dönemi Türkiye Ansiklopedisi ve benzeri dergilerde çıkan makaleleri, Mardin'in çalışmaları üzerine yapılan bir tane

doktora ve yirmi bir tane yüksek lisans çalışmaları ve Mardin üzerinde yapılan çalışmalar analiz edilmiştir.

B. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri'nin kapsamlı olarak ele alındığı bu çalışma, Mardin'in düşünce dünyasını kavrama çabasının ürünüdür. Aynı zamanda onun çalışmaları temelde Türk toplumunu, din toplum devlet ilişkilerinin karmaşıklığını, modernleşme sorunlarını, Batılılaşma serüvenini, Türk düşünce ve siyaset tarihini anlama ve öğrenme girişimidir. Diğer yandan bu düşün insanını ve onun kaleminden çıkan metinleri anlamak birtakım problemleri aşmakla mümkündür. Mardin'in yapıtlarının anlaşılması ve değerlendirilmesi onun yazılarını aşan bir nitelik taşımaktadır. Çünkü onun çalışmalarına nüfuz edebilmenin yolu düşün adamlarının düşünsel serüvenlerini, eserlerini ve Türkiye'nin İmparatorluktan günümüze genel gelişimini bilmeyi gerektirmektedir. Mardin'in düşünsel şahsiyeti, büyüdüğü aile ortamı, yaşamıyla düşünceleri arasındaki bağlantılar, ülkedeki fikir ortamının genel ve dönemsel karakteristik özellikleri dikkate alınmadan düşüncelerinin kavranması imkânsızdır.

Türkiye'de sosyoloji uzun bir geçmişe sahiptir. Bu bilim, günümüzde bazı ilerlemeler kaydetse de bu ilerlemeler yeterli değildir. Türk toplumunun problemleri, yalnızca kendi gerçekliğinden hareket eden ve kendi toplum çıkarlarını savunan bir sosyoloji ile çözüme kavuşabilir (Ercan, 2013: 7). Bu bağlamda Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerinin ortaya konulması hem sosyoloji bilimine hem de Türk sosyoloji tarihine katkı sağlayacaktır. Bu amaca hizmet etmek adına Şerif Mardin'in sosyoloji görüşlerinin araştırılması, tez konusu olarak seçilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze Türk toplumsal yapısını konu alan eserleriyle bilinen Şerif Mardin'in sosyolojik fikirlerine dair ayrıntılı bir araştırma yapılması, literatüre katkı sağlayacaktır. Bu yüzden de bir sosyolog olarak Mardin, dünyanın ve Türkiye'nin ilgi duyulan problematik alanlarını öne çıkararak bir bilim insanı olarak tezimizin konusunu oluşturmaktadır. Bu noktada çalışmanın konusu, Şerif Mardin'in Sosyolojik görüşleri ve bu görüşlerin topluma yansımaları üzerine kurgulanmıştır.

Eğribel'e göre, Türk sosyolojisinin özgün taraflarından, birikim ve zenginliğinden bahsetmek gerekir. Türk sosyolojisini savunmak, ona sahip çıkmak lazımdır. Türk sosyolojisinin özgülüğünün yanında dünya düşünce mirasına yaptığı katkıları da ele almak gerekir. Türk sosyolojisinin, sosyolojiye faydasından ve öneminden bahsetmek ancak bu şekilde mümkün olur (Eğribel, 2010: 3-4). Bütün bunlara binaen Türkiye'de sosyoloji ve Türk sosyologları ile kurulan ilişkiler önemlidir. Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerini de bu açıdan değerlendirmek gerekir.

Mardin'in Türkiye'deki sosyal bilimciler arasında çok farklı bir duruşu vardır. Bunlardan birincisi, köklü bir aile geçmişi ve Türkiye'de görmüş olduğu eğitim, ikincisi ise özellikle ABD'de, sosyal bilimlerin gelişimi ve şekillenmesi bakımından özel bir dönem olan II. Dünya Savaşı yıllarında eğitim görmüş olması, onun akademik birikimini zenginleştirmiş ve entelektüel kimliğine yeni bir duruş getirmiştir. Bu duruşuyla 1950'li yıllardan günümüze Türk sosyolojisinde etkili olmuş bir sosyal bilimcidir. Mardin, 1950'li ve 1960'lı yıllarda davranışçı Amerikan sosyoloji yaklaşımının ve pozitivistimin etkisi altında kalmıştır. Çalışmalarıyla modern Türkiye'nin bir anlamda mirası olan tarihsel ve kültürel birikime dikkat çekmektedir. *Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri* adlı bu çalışmada, Mardin'in sosyolojik bakış açısı, bu bakış açısının Türk Sosyal Bilimleri içindeki yeri ve seyri üzerindeki etkileri de incelenmektedir.

C. ARAŞTIRMANIN PROBLEM CÜMLESİ VE ALT PROBLEMLER

Türk sosyolojisinin önemli amaçlarından birisi Türkiye'nin Batılılaşma ve modernleşme geçmişini izah etmek ve bu tarihi süreçte ortaya çıkan sorunlara bir çözüm bulmaktır. Bu noktada Türk modernleşme tarihi Türk sosyolojisinin en çetrefilli konusudur dense yeridir. Bu sorun Avrupalılaşma, Batılılaşma, muasırlaşma ya da çağdaşlaşma kavramları çerçevesinde analiz edilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Türk sosyal bilimlerinin önde gelen isimlerinden Mardin'in deyiimiyle Türk modernleşmesi hakkında yapılan tartışmalar Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni biçimlere bürünerek çeşitli aşamalardan geçmiştir ve halen de tartışmaların devam ettiği bir alandır. Mardin gibi hemen hemen bütün önemli Türk sosyologları bu konu hakkında çalışmalar yapmış, fikirler ileri sürmüşlerdir. Mardin, Türk sosyolojisinin bu kadim problemine eğilen, tarihsel süreçte ortaya çıkan sorunları

çeşitli kitap ve makaleleri ile çözümlenmeye çalışan, son zamanlarda da bu konudaki açıklamalarıyla tartışma yaratan ve ilgi gören sosyologlardan biridir.

Türkiye'deki düşünce hayatının mevzuları, tartışmaları, boyutları; yansıttıkları söylem ve pratiklerle birlikte sosyoloji çalışmalarından takip edilebilir. Türkiye'ye sosyolojinin giriş, kullanım ve tartışılma nedenleriyle, Batı'da sosyolojiden söz edilmeye başlaması arasında hem koşulların çözümlenme amacı, hem de zamansal açıdan benzerlikler vardır. Türkiye'de de Batı'da da sosyoloji temel amaç olarak, toplumsal anlaşmazlıklara çözüm getirmek üzerinde odaklanmıştır. Bu anlamda, Türk sosyolojisinin tarihsel sürecinin yazımında zorluklar olduğu görülür. Türk düşünce tarihine ve genelde toplum bilimlerine yaptığı katkılarıyla bilinen Mardin, Türk toplumunun yapısını ve sorunlarını açıklama gayreti içinde olan bir sosyoloğumuzdur. Sosyal bilimlerin ve Türkiye fikir tarihinin çeşitli disiplinlerindeki alt çalışmalarıyla büyük eser oluşturan Mardin, neslinin önde gelen Türk sosyal bilimci kimliği ile Osmanlı ve Türk toplumu hakkındaki çalışmalarında derin bir iz bıraktı. Mardin, Türkiye'de sosyal bilimlerin ve kritik düşüncenin tıkandığı noktaları görebilmiş, bunların nasıl açılabileceğini hem kendi eserleriyle göstermeye çalışmış, hem de çevresine teklif etme gayretinde olmuştur. Mardin'in bu anlamda Türkiye'deki sosyal bilimciler arasında, çok farklı bir yeri vardır. 1950'li yıllarda Mardin, Türkiye'deki genel sosyal bilim anlayışından farklı bir çizgiye sahiptir. Mardin, hem Türkiye'nin tarihsel, toplumsal özelliklerine yönelik geliştirdiği fikirlerini, ilk elden, yabancı dilde yayınlayarak Batı literatürüne bilgi aktarması hem de Batıdaki teorileri Türkiye'nin şartlarına uyarlayıp o teoriler ışığında ülke sorunlarını açıklamaya çalışması bağlamında Türk sosyolojisinde iki önemli misyona sahiptir. Bu kapsamda, çalışmanın ana problemi, Şerif Mardin'in sosyal, kültürel ve ekonomik sermayesinin yanında Batı sosyolojisinden aldığı birikim ile birlikte Türk sosyolojisini etkileme ve yönlendirme etkisini tartışmaktır.

Alt Problemler:

1. Şerif Mardin'e göre sosyal bilimler ya da siyasal düşünce alanlarında Batı'da geliştirilen yaklaşımların Türk sosyolojisindeki karşılığı nedir?
2. Batılı bilim insanlarının Mardin'in sosyolojik düşüncesine etkileri nelerdir?
3. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin toplumsal yapımız üzerinde ne tür yansımaları olmuştur?

4. Mardin'in modernleşmenin Türk toplumunda neden olduğu ikilemlere bakışı nasıldır?
5. Mardin'in düşünce yapısına göre Osmanlı toplumsal yapısından Cumhuriyet rejimine geçiş sürecinde kopuş/süreklilik, merkez-çevre bağlamları nasıldır?
6. Mardin'e göre, geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçişte dini liderlerin toplumu etkilemesinin sosyolojik yaklaşımlardaki yansıması nedir?
7. Mardin'in aydınlara ve entelektüelliğe bakışı nasıldır?
8. Batı'da yetişmiş bir siyaset bilimci ve sosyolog olan Mardin'in Türk toplumunu incelerken karşılaştığı problemler nelerdir?
9. Mardin'in aile geçmişi ve aldığı eğitim ile Türk sosyal bilimleri içindeki yeri ve önemi dikkate alındığında kültürel, ekonomik, sosyal sermayeler bağlamıyla onu diğer sosyal bilimcilerden ayrılan yönler nelerdir?

D. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Yöntem (metot), Yunanca olup etimolojik olarak izleme, peşinden gitmeyi ifade eder. Günümüzde yöntem genel olarak belirlenmiş bir hedefe doğru gerek yürüme faaliyeti gerek uzanan yolun kendisi anlamında kullanılmaktadır (Çelebi, 2004: 131). Yöntem, olayların kendi aralarındaki ilişki ve bağlantılarını soyut seviyede kurabilmemize olanak sağlayan ve böylelikle onları kavramamızı kolaylaştıran bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle yöntem, olayların kendi iç mantıklarının soyut seviyede yansıtılmasının bir aracıdır. Bütün bu sebeplerden ötürü sosyolojide yöntem konusunun taşıdığı önem yanında sosyolojinin konusu olan toplum olaylarını da yakından tanımamız kayda değerdir (Sezer, 1993: 79). Bilimsel çalışmalarda bilimsel yöntemin önemini kavramak için şu sözün altını çizmekte fayda vardır: “*Bilimler, yöntemleriyle tanınırlar.*” Bilimsel yöntemin, bir yandan basit bir yandan da karmaşık izahlarından yola çıkarak şu genel kaniya varılabilir: “*Bir bilimin amacına ulaşmasını sağlayan zihinsel tutumların ve düşünsel girişimlerin bütününe yöntem denir*”(Ergün, 2005: 63).

Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerini analiz etmeye yönelik yapılan bu çalışma, Mardin'in ana eserlerine ve makalelerine başvurarak yazılmıştır. Mardin'in Sosyolojik bakış açısı ve tarihsel yaklaşımıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun toplum yapısından

Cumhuriyet Türkiye’inde hâkim olan modernleşme, din, kültür, siyaset yapısının izahı yapılmış olup, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye’sini karşılaştırarak Türk toplumsal yapısına katkı sağlayan Mardin’in sosyolojik görüşleri hakkındaki düşünceleri analiz edilmiştir. Mardin’in sosyolojik düşüncelerinin incelendiği bu çalışmanın konusu gereği literatür taramasından hareketle hazırlanmış teorik içerikli bir araştırmadır. Dolayısıyla bu çalışmada nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Son dönemlerde sosyal bilimlerde tercih edilen nitel araştırma, olgular hakkında düşünme, onları fark etme ve veri toplama aşamalarından oluşan bir süreçtir. Bu süreç döngüsel, tekrarlı, ilerlemeci ve bütünseldir. Araştırmacı, verilerini incelerken ve olgular hakkında düşünürken bazı yönleri fark edebilir ve bununla ilgili yeni veriler toplama arayışına başvurabilir. Araştırmacının her eylemi, elde ettiği verilerin ve sahip olduğu fikirlerin bir neticesidir, yani sürecin tamamını içerir. Bu sebeple nitel veri çözümlemesi karmaşık bir süreç olarak değerlendirilebilir (Çetin, 2014: 192).

Araştırmada nitel araştırma teknikleri içerisinde yer alan doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırma konusu hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin çözümlenmesidir. Doküman analizi, gözlem ya da görüşmenin mümkün olmadığı araştırmalarda, veri toplamak amacıyla, diğer veri toplama teknikleriyle birlikte kullanıldığında verilerin çeşitlenmesini sağlamak ve araştırmanın geçerliliğini yükseltmek için kullanılan bir tekniktir. Ele alınacak yazılı dokümanlar arasında kitaplar, gazete ve dergiler, raporlar, kayıtlar, yazışmalar, yönergeler, tutanaklar yer alabileceği gibi, özellikle yaşam öyküsü veya tarih çalışmaları kapsamında günlükler, hatıralar, özel mektuplar da incelenebilir (Çetin, 2014: 94).

Çalışmada doküman analizi bağlamında veriler, yazarın ana çalışmalarına ve Mardin üzerine yapılmış tezler, yazılar, kitap ve makaleler esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Şerif Mardin’in kitapları ile *Doğu-Batı Dergisi*, *Forum Dergisi*, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, *Dün ve Bugün Felsefe Dizisi* ve benzeri yayınlardaki makaleleri incelenerek tahlil edilmiştir. Dolayısıyla ortaya koyduğumuz bu teorik araştırmada, Mardin’in kaleme aldığı metinlerden yararlanarak yorumlanmıştır. Ayrıca Ayrıca bugüne kadar Mardin üzerine yapılan 21 adet yüksek lisans tezi ve 1 adet doktora tezi de çalışma bağlamında incelenmiştir.

Tezde A.P.A. dipnotu tekniği kullanılmıştır. Ancak açıklama gerektirecek ifadeler için klasik kıta Avrupa'sı dipnot tekniğinden de yararlanılmıştır.

E. ARAşTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Bu tezin ana konusu, Türk sosyolojisinin önemli isimlerinden birisi olan Mardin'in sosyolojik fikirlerini tahlil etmektir. Mardin, sosyolojinin birçok alanında fikir ileri sürmüş, bu bakımdan Türkiye'de sosyolojiye ciddi katkılar yapmıştır. Mardin'in düşünce hayatına baktığımız zaman dikkatimizi çeken hususlardan birisi onun çok ynllğdr. Araştırmamız Mardin'in birçok yönünü incelemekten ziyade sosyoloji içerikli görüşleriyle sınırlıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN HAYATI, ESERLERİ, SOSYOLOJİ YAKLAŞIMLARI, ETKİLENDİĞİ KİŞİLER VE ÜZERİNE YAPILAN AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Bir sosyoloğun, bir düşünürün, bir bilim insanının görüşlerini daha iyi anlayabilmek ve açıklayabilmek için yaşadığı tarihi dönemin, yetiştiği çevrenin özelliklerini bilmek gerekir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri*'nin tam olarak anlaşılması ve değerlendirilebilmesi için onun hayatı, eserleri, sosyolojik yaklaşımları ve etkilendiği kişilere de bakmak gerekir. Böylece Mardin'in sosyolojik yaklaşımlarını, içinde doğduğu dönemin dilini kavrama ve bu konularda bir fikir sahibi olma hedefine ulaşmayı amaçlamaktadır.

Çalışmalarıyla hem Batı hem de Türk sosyolojisine önemli katkılar sunan sosyolog, siyaset bilimci ve tarihçi Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğunda önemli işlevler icra etmiş bir aileye sahiptir. Anlaşıldığı üzere, Mardin'in mensubu olduğu ailesi, Osmanlı ilmiye sınıfında önemli fonksiyonlar üstlenmiştir. Cumhuriyet döneminde de aydın ve bürokrat temelli bir aile tablosu görüntüsü vermektedir. Bu noktada, şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: Mardin'in sahip olduğu entelektüel birikim, onun aile çevresiyle yakından ilişkilidir.

Bu bölümde, Cumhuriyet dönemi sosyal bilim ve sosyoloji çalışmalarının öncü ismi olan Şerif Mardin'in hayatı, eserleri, sosyolojik yaklaşımı ve etkilendiği kişilere yer verilecektir. Mardin, 1950'li yıllardan itibaren çalışmaları, faaliyetleri ve eserleri ile Türkiye'de sosyal bilimler alanında öne çıkmıştır. Mardin, Türkiye'deki sosyal bilim hayatında çeşitli açılardan etkileri olmuş bir sosyal bilimcidir. Hiç kuşku yok ki, modern Türkiye'nin en önemli sosyologları arasında yer alan Şerif Mardin ismi Türkiye'deki sosyal bilimciler için çok farklı bir duruşa ve ayrıcalıklı bir öneme sahiptir.

1.1. Hayatı

Şerif Mardin, Türk siyasal yaşamında ve Türk sosyolojisine derin izler bırakmış literatüre kazandırdığı görüş ve çalışmalarıyla sosyal bilimlerdeki yeri, bilim dünyasına

katkıları devam eden ve “Hocaların hocası” olarak bilinen bir akademisyen, sosyolog ve siyaset bilimcidir. Türk sosyal bilimlerine derin izler bırakan önemli sosyolog ve siyaset bilimci Mardin, 90 yıllık hayatında binlerce öğrenciye ders vermiş, pek çok siyasetçi ve ünlü ismi eğitmiş, 70 yıla yaklaşan akademik yaşamına sayısız ödül, makale, yazı ve söyleşi ile birçok kitap sığdırmıştır (Şeref, 2020: Anadolu Ajansı).

Şerif Mardin’i önemli yapan faktörlerden birisi de onun hiç kuşkusuz kendi kişisel ve ailevi geçmişidir. Kendisini “muhafazakâr modernist” olarak tanımlayan Mardin, gönlünü toplum bilimlerine adayan bir sosyologdur (Karakuş, 2022). 1927 yılında İstanbul’da dünyaya gelmiştir. Mardin eşrafı ve ulemasından olan Mardinizadeliler ailesine mensuptur. Bu aile, Mardin ilindeki Kasımiye Medresesi’nde altı yüz yıl süresince müderrislik yapan, geniş bir ailedir. Mardin’in büyük babası Mardinizade Arif Bey, 1892 tarihinde değişen toplumsal koşulları göz önünde bulundurarak “*artık bundan sonra başka yerde okumak gerek*” diyerek çocuklarını İstanbul’da yeni açılan Mekteb-i Hukuk’a göndermiş ve çocuklarının bir kısmı bu okulu bitirdikten sonra profesör, diğer bir kısmı da idareci ve bürokrat olmuşlardır. Mardinizade Arif Bey (1852-1920) yılları arasında, Şam’da valilik görevinde bulunduğu dönemde İngilizlerin I. Dünya Savaşı esnasında Mısır’ı işgal etmesiyle bir anlamda esir düşmüştür. Arif Bey, Basra ve Suriye valiliklerinde bulunmuştur. Fransızca, İngilizce ve Arapça dillerini iyi seviyede bilen ve geniş kültür sahibi bir kişilik olan Mardinizade Arif Bey’in *Muhtasarululüm* isimli bir kitabı ve kendi çıkardığı El Kahire gazetesinde şiirleri yer alan; entelektüel bir kişiliktir. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nin önemli hukukçularından olan Ord. Prof. Dr. Ebul’ula Mardin, Mardinizade Arif Bey’in küçük kardeşi ve Şerif Mardin’in babasının amcasıdır (Uluocak, 2008: 175). Şerif Mardin’in babası ise, Mardinizade Arif Bey’in oğlu Şemseddin Arif Mardin’dir. Şemseddin Bey, ailenin yönetici çocuklarından. 1917’de Dışişleri Başkanlığı’na girmiş, görevinde giderek yükselmiş, başarılı bir bürokrat olmuştur. Şemseddin Arif Bey, 1990 senesinde Mısır’da vefat etmiştir. Şerif Mardin; babası Şemseddin Arif Mardin’in anneannesinin Mısırlı Türklerden Halil Çevik Paşa’nın kızı olmasından dolayı, Mısır’da ikamet ettiklerini belirtmiştir¹ (Arlı, 2014: 82).

Mardin, köklü bir aileye mensuptur. Halil Şerif Paşa, Şeyh Yusuf Sıdkı Mardin’i, gazeteci Necmettin Molla, Ahmet Cevdet Bey, Ebul’ula Mardin, Betül Mardin ve Arif

¹ Şerif Mardin ile ilgili ayrıntılı bibliyograf için bkz. Âlim Arlı, (2008), **Şerif Mardin Bibliyografyası**, Şerif Mardin Okumaları, (Editör: Taşkın Takış), Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Mardin gibi önemli isimleri yetiştirmiş bir aileye sahiptir. Bu aile özellikleri bağlamında Mardin, hem iyi bir eğitim almış, hem de kozmopolit (ve çok dilli) bir aile ortamında yetişmiştir. Babası Büyükelçi Şemsettin Mardin, annesi ise İkdam Gazetesi sahibi Ahmet Cevdet Bey'in kızı Reya hanımdır (Andıç, 2018: 63). Şerif Mardin de çok dilli bir aile ortamında yetişmesinden dolayı Fransızcasını ve İngilizcesini yüksek seviyeye getirmiş, Almancayı geliştirmiş, Osmanlıca'yı da rahat bir şekilde okuyabilmiştir (Çav, 2018: 37).

Bir düşünürün yetiştiği aile ortamı, büyüdüğü sosyal çevre ve kısa hayat hikâyesi düşüncelerinin anlaşılması açısından önemlidir. Kişinin sahip olduğu habitus zihinsel yapısının oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Yaptığı çalışmalarıyla hem Batı hem de Türk sosyolojisine önemli katkılar sunan sosyolog, siyaset bilimci ve tarihçi Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğunda önemli işlevler icra etmiş bir aileye sahiptir. Yetiştirdiği ortam onun düşüncelerinin şekillenmesinde önemli yere sahiptir. Onun sahip olduğu habitus yetiştiği aile ortamıyla yakından ilgilidir². Pierre Bourdieu'nun habitus kavramı

²Pierre Bourdieu'a göre, "Habitus" kavramı ta Aristoteles'e kadar uzandığından, Aziz Thomas dönemlerinden geçerek günümüze kadar gelen çok eski bir kavramdır. Ancak Bourdieu'nun ifadesiyle 'ben kavramı bugün yeniden aktif kullanıma koydum.' Bir kavramın bilimsel kullanımı, kavramın daha önceki kullanımları ve ödünç alınan kavramın kullanıldığı kavramsal uzay noktasında pratik ve mümkün olduğunca da kavramsal bir uzmanlık gerektiriyor. Bkz, Bourdieu, P. ve Chartier, R. (2014). Sosyolog ve Tarihçi, Açılım kitap Pınar yayınları, İstanbul, s.61-62. Pierre Bourdieu, kültürel yeniden üretimle ilgili bugüne kadar geliştirilen en sistematik kurama sahiptir. Bourdieu'nun kuramı kültürel bilgi ve yeteneklerle, ekonomik konum, sosyal statü ve sembolik sermaye ilişkisiyle bağ kurar. Onun kuramındaki merkezi kavram, sermayedir. Bireylere farklı avantajlar ve kaynaklar sağlayan sermayenin çeşitli biçimleri vardır. Bourdieu, sosyal, kültürel, sembolik ve ekonomik sermaye olmak üzere dört temel sermaye çeşidini izah eder. Sosyal sermaye, seçkin sosyal ağlara katılmayı ve bunların üyelerine denk düşer; kültürel sermaye, aile çevresinde ve genellikle diploma gibi referansları sağlayan eğitim yoluyla elde edilir; sembolik sermaye, yüksek konumda yer alanların düşük konumdakilere hükmetmesini sağlayan prestij, statü ve diğer saygınlık kaynaklarına denk gelir; ekonomik sermaye ise, servet, gelir ve diğer ekonomik kaynakları kapsar. Bu noktada, Bourdieu bu dört farklı sermaye biçiminin birbirini dönüştürebileceğini dile getirir (Giddens ve Sutton, 2014: 261). Bourdieu'ye göre kültürel sermaye kadınlar için iki nedenden dolayı önemlidir: Kadınlar sermayeyi koca edinmek için kullanırlar ve kadınlar kültürel sermayeyi çocuklarına aktarmada kilit rol oynarlar. Erkekler kültürel sermayeyi eğitim nitelikleri ve iş bulmak için kullanmaya daha yatkındır. Kültürel sermayenin bu farklı kullanımları, sosyal eylemlerin kadın ve erkek için farklı alanlarda gerçekleştiğini ve farklı sermaye biçimlerinin para birimi olarak hizmet ettiğini ima eder. (Dumais, 2002: 47). Habitus, kişinin yaptığı eylemleri etkileyen eğilimidir; hatta kişinin kendini taşıma veya yürüme şekli gibi fiziksel davranışlarında kendini gösterebilir. Kişinin sosyal yapıdaki yeri tarafından üretilir; toplumsal yapıyı ve içindeki yerini içselleştirerek, hayatı için neyin mümkün neyin imkânsız olduğunu belirlemeye gelir ve buna göre amaç ve pratikler geliştirir. Bu içselleştirme erken çocukluk döneminde gerçekleşir ve öncelikle bilinçsiz bir süreçtir. Habitus gelişiminin sonuçları büyüktür: Bourdieu, sosyal yapının yeniden üretiminin bireylerin habitusundan kaynaklandığını savundu. İnsanlar, içine doğdukları sınıf konumu temelinde kendi bireysel potansiyelleri hakkında fikirler geliştirirler; örneğin, işçi sınıftakiler, işçi sınıfında kalacaklarına inanma eğilimindedir. Bu inançlar daha sonra sınıf yapısının yeniden üretilmesine yol açan eylemlere dışsallaştırılır. Genel olarak, kişinin uygulamaları veya eylemleri, belirli bir alandaki habitus ve sermayenin sonucudur. Eğitim alanında en değerli sermaye biçimi kültürel sermayedir. "Akademik başarı doğrudan kültürel sermayeye ve akademik pazara yatırım yapma eğilimine bağlıdır". Bourdieu, kişinin habitusunun ne kadar kültürel sermayeye sahip olduğuna bağlı olarak

bağlamında Şerif Mardin'in bulunduğu entelektüel konum arasında önemli bir ilişki söz konusudur. Çünkü bir düşünürün büyüdüğü aile ortamı, yetiştiği sosyal çevre ve hayat hikâyesi fikirlerinin gelişmesi bakımından önemlidir. Şerif Mardin'in, ailesinin eğitim seviyesinin yüksek oluşu, Osmanlı döneminde önemli görevleri temsil etmeleri, birden fazla dil bilmeleri ve kendisinin yaşadığı dönem ele alındığında Mardin'in habitusunun geniş olmasını sağlamıştır.³

Bu sermaye çeşitlerini Mardin'in yaşamı, bulunduğu entelektüel ortam ve aldığı eğitim ile ilişkilendirecek olursak; Mardinizadeliler ailesine mensup, altı yüzyıl süresince müderrislik yapan geniş bir aileye sahiptir. Ailesinin bir kısmının profesör, bir kısmının da idareci ve bürokrat olması, dedesinin Fransızca, İngilizce ve Arapça dillerini iyi derece bilmesi, Basra ve Suriye valiliklerinde bulunması, Mardin'in yüksek seviyede İngilizce ve Fransızca bilmesi ve Almancayı geliştirmesi, Osmanlıca metinleri de rahatça okuyabilmesi güçlü bir kültürel sermayeye sahip olduğunun göstergelerindedir. Şerif Mardin'in görev yaptığı çeşitli üniversiteler onun küresel anlamda bir sosyal bilimci olma özelliğini gösterir. Akademik yaşamının dışında siyasetle ilgilenmiş olması onun sosyal sermayesini geliştiren unsurlardandır. Mardin'in mensubu olduğu ailenin ve yakın çevresinin Osmanlı döneminde önemli görevler ve fonksiyonları icra etmiş olmaları Mardin'in kültürel sermayesi üzerinde önemli etkisi olmuştur. Mardin'in akademisyenler ve bürokratlar yetiştirmesi, Batı'dan aldıklarını Türk toplum yapısına uyarlayarak serpiştirmesi, ayrıca akademik birikimlerini yabancı dillerden aktararak Batının kültürel

geliştirdiğini ileri sürmüştür. Alt sınıftan bir kişi, o sınıftan insanların çok az kültürel sermayeye sahip olma eğiliminde olduğunun ve kültürel sermaye olmadan eğitim açısından başarılı olmalarının olası olmadığını farkındadır. (Dumais, 2002: 46).

Habitus, "bireylerin toplumsal dünyayı algıladığı zihinsel yapıları" ve Aristo'nun bedensel heksis'ine atıfta bulunan bedensel ifadelerini de ihtiva eder. Habituslar, herkesin yaşam şartlarına ve izlediği toplumsal yola göre değişiklik gösterir. Aynı sosyo-ekonomik statüye sahip bir grup insanın yaşam şekilleri aynı ise bu kişiler kısmen aynı habitusa sahiptirler. Bourdieu'ya göre herkesin bireysel anlamda kendi çizdiği yolu ve sınıfı içerisinde belli bir konum işgal eder (Jourdain ve Naulin, 2016: 41-43).

³ Pierre Bourdieu, kültürel yeniden üretimle ilgili bugüne kadar geliştirilen en sistematik kurama sahiptir. Bourdieu'nun kuramı kültürel bilgi ve yeteneklerle, ekonomik konum, sosyal statü ve sembolik sermaye ilişkisiyle bağ kurar. Onun kuramındaki merkezi kavram, sermayedir. Bireylere farklı avantajlar ve kaynaklar sağlayan sermayenin çeşitli biçimleri vardır. Bourdieu, sosyal, kültürel, sembolik ve ekonomik sermaye olmak üzere dört temel sermaye çeşidini izah eder. Sosyal sermaye, seçkin sosyal ağlara katılmayı ve bunların üyelerine denk düşer; kültürel sermaye, aile çevresinde ve genellikle diploma gibi referansları sağlayan eğitim yoluyla elde edilir; sembolik sermaye, yüksek konumda yer alanların düşük konumdakilere hükmetmesini sağlayan prestij, statü ve diğer saygınlık kaynaklarına denk gelir; ekonomik sermaye ise, servet, gelir ve diğer ekonomik kaynakları kapsar. Bu noktada, Bourdieu bu dört farklı sermaye biçiminin birbirini dönüştürebileceğini dile getirir (Giddens ve Sutton, 2014: 261).

yapımızı daha iyi anlamasını sağlaması onun yukarıda bahsedilen habitusu ile doğrudan bağlantılıdır.

1.2. Amerika'daki Sosyoloji Eğitiminin Sosyoloji Anlayışı Üzerindeki Etkisi

Mardin, Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de sürdürmüş ve lisans eğitimini 1948 yılında Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü'nde tamamlamıştır. Yüksek lisansını 1950 senesinde John Hopkins Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'ne bitirmiştir. 1954-1956 yıllarında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmıştır. Mardin, dönemin siyasal iktidarına tepki bağlamında buradan istifa etmiş ve bir süre siyasete atılmıştır. 1957 yılında Hürriyet Partisi'nde yer almış, partinin genel sekreterliğini üstlenmiştir. Partinin seçimlerde başarısız olmasından sonra tekrar ABD'ye dönmüş ve Stanford Üniversitesi'nde doktora eğitimine başlamıştır (Kaçmazoğlu, 2015a: 3-4; Kayalı, 1995: 1294).

Mardin'in doktora çalışması "*The Young Ottoman Movement: a Study in the Evolution of Turkey Political Thought in the Nineteenth Century*" dir. Bu çalışma "*The Genesis of Young Ottomon*" ismiyle 1962 yılında Syracuse Üniversitesi'nde basılmış ve daha sonra *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adıyla Türkçe'ye aktarılmıştır. Bir başka anlatımla Mardin, modernleşme yaklaşımının zemini oluşturan doktora tezini Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamlamıştır. Mardin'in çalışmalarını yaptığı zamanlarda ABD'de sosyal bilimlerde yeni yönelimlerin ve yaklaşımların ortaya çıktığı döneme denk düşmektedir. Şüphesiz bu yönelim ve yaklaşımlar Mardin'in eserlerine de yansımıştır (Doğan, 2000a: 29). Örneğin Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* adlı eserinde ABD'de gelişmeye başlayan Çin ve Sovyet devrimleri araştırmaları seminerlerine katıldığını, "Doğu" kavramının Marksistlerce ne şekilde ele alındığını öğrendiğini ifade eder (Mardin, 2012a: 10). Mardin, farklı modernleşme teorilerinin üretildiği zamanlarda ABD'de lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlamış, Amerika'da ki sosyal bilimlerin siyasal ve sosyolojik ortamından etkilenerek, akademik çalışmalarının ufkunu Türk modernleşmesinin çözümlemesi olarak belirlemiştir (Emiroğlu, 2021: 1).

"Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine" adlı bir söyleşide Mardin, kendisine yöneltilen: "*Öyleyse, bu farklılaşmanızın nedeni olarak, sadece doktoranızı*

değil, siyaset bilimi dalındaki lisans eğitiminizi de ABD’de yapmış olmanızı gösterebilir miyiz?” sorusuna;

Evet, Evet. Doktora çalışmamı yapmak için öyle ilginç bir yerdeydim ki... Bu doktora çalışmalarının, nihai olarak, bir şahsa münhasır kalması mevzubahis değil. Bir grup, bir yer, bir alan çıkıyor ortaya. İşte, orada da Hoover Institute diye bir merkez vardı. Kocaman, inanılmaz genişlikte bir kütüphanesi vardı. Siyaset Bilimi alanındaki doktora adayları olarak biz, çalışmalarımızı, bu kütüphanede yürütüyorduk. Orada çok ilginç insanlar vardı. Coğu Marksist olan... Ya da şöyle söyleyeyim: Coğu, ABD’de, Sovyet Rusya’nın nasıl bir rejim oluşturduğunu inceleyen eski Marksistlerden oluşan bir enstitü. Bir kısmı, Çin’deki rejimi nasıl geliştirmekte olduğunu merak eden insanlardı ve o konularda çok büyük projeleri vardı. Örneğin, bu memleketlerde çıkan ana gazetelerin baş makalelerini önceden okumak suretiyle oradaki programları-1940’larda Nazilerin ya da o zaman birinci derecede önemli bir ülke olarak görülen Sovyet Rusya’nın programlarını zaman zaman nasıl değiştirdiklerini- bazyazarların yazılarını incelemek suretiyle anlamaya çalışan bir proje vardır. Bu projenin, Amerikan devletinden fonlarla desteklendiğinden eminim (Çetinsaya, v.d, 2008: 240).

Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* başlıklı doktora teziyle Stanford Üniversitesi’nde siyaset bilimi doktorasını, Hoover Institute bünyesinde tamamlamıştır. Doktora çalışmaları sırasında ABD’den Stanfrod Üniversitesi Siyasal Bilimler Kürsüsünde, James Watkins III, Majid Khadduri, Lewis Thomas, Hamilton Gibb (Harvard Üniversitesi) gibi akademisyenlerle ve Bertram Wolfe, Harold Berman ve Paul Baran gibi düşünürlerle, Türkiye’den ise Halil İnalçık, Hilmi Ziya Ülgen gibi sosyal bilimcilerle çalışır (Arlı, 2018: 82-83; Çay, 2018: 40). Doktora tezi, çalışılan konu, metodolojisi, ABD’deki hem egemen sosyoloji hem de o dönem Türkiye’deki mevcut sosyoloji açısından farklı bir perspektif sunmaktadır.

Mardin, 1961 yılına kadar Princeton Üniversitesi Şark Çalışmaları bölümünde çalışır. 1960-61’de Harvard Üniversitesi’nden araştırma bursu kazanır. Bu süreçte doktora tezini daha da genişleterek *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* adıyla Princeton Üniversitesi Yayınları arasından 1962 yılında çıkarır (Kanık, 2020: 14).

Türk modernleşmesinin özellikle fikri kökenlerini incelemeye çalışan Mardin, Osmanlı devletinde modernleşme akımlarının iki öncü grubunu araştıran çalışmasıyla bu alandaki mihenk taşlarını oluşturmuştur. Bu çalışmasında Mardin, amacının bu dönemdeki siyasi fikirlerin durumunu, bunların etkilerini ve bu etkilerin meydana getirdiği toplumsal değişmeyi incelemek olduğunu söylemekte ve bu gayretlerin önemini “kökleri Yeni Osmanlılara dayanmayan tek bir modernleşme akımı yoktur” ifadesiyle vurgulamaktadır (Toksabay, 2020: 215). Mardin, Cumhuriyet’in resmi-merkez

ideolojisinin, zihniyetinin ve pratiklerinin Osmanlı'daki kökenlerine yolculuk yapmakta, 1950'lerin Türkiye'sini idrak etmek için yaklaşık yüzyıl gerilere giderek düşünsel bir arkeoloji çalışması yapmaktadır. Mardin, Cumhuriyet'in getirdiği yapısal dönüşümün arazları, sorunları ve boşlukları üzerine eğilmekte, bunları izah etmeyi denemektedir. Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti çizgisindeki siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel, dini ve askeri alanları belirleyen düşünsel yapının çözümlemesi üzerinde durmaktadır (Çav, 2018: 40-41).

Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* başlıklı teziyle doktor olmuştur. Doktorasını bitirdikten sonra Türkiye'ye dönmüş ve 1961 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde asistan olarak işe başlamıştır (Kayalı, 1996:1294). 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükselmiştir. Ankara Üniversitesi'nden sonra 1973 senesinde Boğaziçi Üniversitesi'ne geçmiştir. Burada İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nin Kurucu Dekanlığını ve Sosyoloji Bölümü Başkanlığı görevini üstlenmiş, siyaset bilimi ve sosyoloji derslerini vermiştir. ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak bulunmuş, Amerika'da yaşadığı yıllarda, İslam Araştırmaları Merkezi Başkanlığı yapmıştır. Mardin, bu 13 senelik American University'deki İslam Araştırmaları Merkezi Başkanlığı görevinden sonra Sabancı Üniversitesi'nde Siyasal Bilimler programında dersler vermiştir.

1950'li yıllardaki Hürriyet Partisi deneyiminden sonra Mardin tekrar 1994 yılında siyasete geri dönmüştür. 1994'ün sonlarına doğru kurulan Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucuları arasında yer almıştır (Kayalı, 1996: 1294).

Mardin'in yakın tarihe ilgi duymasının sebebi 1960'larda Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapması önemli etkindir. 1960'lı yıllarda Türkiye'deki özellikle de Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yaşamış olması o zamanlardaki etkin yönelimler, temel düşüncelere eleştirel yaklaşmasını beraberinde getirmiştir. 1838-1918 dönemini içeren *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi* isimli çalışması, SBF Maliye Enstitüsü tarafından 1962 yılında basılmıştır. Şerif Mardin'in Cumhuriyet dönemine yönelmesi yoğun olarak 1960'lı yılların ortalarında olmuştur. Mardin'in 1960'lı yılların ortalarından bu yana kaleme aldığı çalışmaları, Marksizm'in eleştirisi niteliğindedir (Kayalı, 1996: 1294).

Parla'ya göre, Mardin'in Türkiye düşünce tarihine ve genelde toplum bilimlerine yaptığı katkıların sayısını ve önemini abartmaya imkân yoktur. Sosyal bilimlerin ve fikir tarihinin çeşitli disiplinlerindeki ve alt dallarındaki çalışmaları büyük bir külliyat oluşturur (Parla, 2015: 13). Kurtuluş Kayalı'nın vurguladığı gibi, “*Şerif Mardin'in entelektüel olarak bariz farklılığı önemli orandaki Türk düşünce adamlarının Türkiye'ye kapanması karşısında dünyaya açılmasında somutlaşmaktadır*” (Kayalı, 1995: 1294).

1.3.Eserleri

Şerif Mardin'in eserlerine baktığımızda ilk başta teorik çerçevenin nasıl kurulacağını ve sosyolojik yaklaşımlarla toplumla ilgili metodolojik bir birikim şeklinde genişleyen soruların nasıl sorulacağını görmek mümkündür. Özellikle *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında, sosyolojide önce davranışsal yaklaşımı, daha sonra yorumlamacı yaklaşımı benimsediğini ifade etmiştir. Bu çalışmasında birçok sosyal antropologtan, sosyologtan, psikanalistten ve onların teorilerinden yararlanmıştır. Mardin'in toplumsal değişim, Türk Modernleşmesi, Kemalizm, Yeni Osmanlılar, Kültür ve kimlik sorunları, sivil toplum, merkez-çevre ilişkileri, din sosyolojisi, Jön Türkler, ideolojiler ve benzeri pek çok konuya dair tespitleri sıkı bir metodoloji üzerine kuruludur. Mardin, çalışmalarında kendi metodolojisine sadık kalmış ve buradan da kendine özgün bir “söylem” oluşturmuştur. Şerif Mardin'i bu çerçevede düşündüğümüzde özellikle 1950'li yıllarda *Forum* dergilerinde tarihsel konulara ağırlık vermesi ve farklı dönemlerde yazdığı makalelerinin ve kitaplarının bir bütünlük arz etmesi bu yüzdendir. Eserlerinde Mardin, birçok açıdan hem geçmişteki hem de yakın dönemdeki güncel ve tarihi sorunlara bütüncül bir perspektifle yer vermiştir. Eserlerinde sosyoloji ve tarihin kesiştiği noktalar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Mardin'in, akademik yaşamı farklı ülkelerde ve üniversitelerle sabit olmadığı için çalışmalarını hem Türkçe hem de yabancı dilde yazmak zorunda kalmıştır. Bu anlamda Batı'ya toplum yapımız konusunda bilgi aktarması ve kültürümüzün Batı'ya aktarımı, tanınması açısından yabancı dilde yazması önemlidir. Ayrıca Mardin, Batı'daki teori ve uygulamaları ülkemize aktarması açısından da önemli bir fonksiyonu yerine getirmiştir. Mardin'in yaptığı gibi uluslararası alanda tanınır olmak için yabancı literatüre hâkim olmak ve yabancı dilde eserler ortaya koymak gerekir. Örneğin Max Weber'i ABD toplumuna tanıtan Talcott Parsons olmuştur. Parsons, Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve*

Kapitalizmin Ruhu çalışmasını İngilizceye çevirmiş ve Weber'in Batı dünyasında tanınmasında çok büyük bir rol oynamıştır.

Şerif Mardin'in kitap ve makaleleri toplu şekilde derlenerek farklı yıllarda *İletişim Yayınları* tarafından basılmıştır. Mardin'in henüz kitaplaşmamış pek çok makalesi, araştırma yazısı da bulunmaktadır. Kitaplarının birçoğu 8. ve 9. baskılarına kadar çıkmıştır. Bu anlamda Mardin'in Türk sosyal bilim dünyasında her bir konu, yaklaşım ve yöntem özgünlüğü açısından özel bir yere sahip olan birçok kitap ve makale yazmıştır. Arlı'ya göre; Mardin'in çalışmaları kabaca dört başlık altında toplanabilir. Bu dört başlık Mardin'in çalışmalarının yayıldığı alanları kavramak bakımından önemlidir. Eserleri ile çalıştığı alanlar ilişkilendirildiğinde şu tablo ile karşılaşılmaktadır:

I. Siyasi fikirler tarihi ve kuramsal tarih alanı içinde ele alınabilecek çalışmaları: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (2012b) ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, (2015).

II. Bilgi (bilim) sosyolojisi, ideoloji ve tarih yazıcılığı konusunda yaptığı çalışmalar: *Din ve İdeoloji* (1999), *İdeoloji* (2017), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (2019),

III. Din sosyolojisi konusundaki çalışmaları: *Türkiye'de Din ve Siyaset* (2015), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992).

IV. Siyaset bilimi ve sosyolojisi ile Türkiye'de entelektüel üretim süreçlerine odaklanmış çalışmaları: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (2020a), *Türk Modernleşmesi* (1995b) (Arlı, 2018: 84).

Fikirleri üzerine onlarca araştırma yazısı yazılan Şerif Mardin'in yayınlanmış başlıca eserleri şunlardır: *Din ve İdeoloji*, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (makaleler derlemesi)*, *Türk Modernleşmesi*, *Türkiye'de Din ve Siyaset (makaleler derlemesi)*, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (makaleler derlemesi)*, *İdeoloji*, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, *Religion, Society And Modernity in Turkey (Türkiye'de Din, Toplum ve Modernlik, makaleler derlemesi)* olmak üzere toplamda 11 tane eseri bulunmaktadır. Ayrıca Mardin'in yerli ve yabancı dergilerde yayınlanmış makaleleri ve kendisiyle yapılmış röportajlar *İletişim Yayınları*'ndan çıkan toplu eserleri kapsamında *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*; *Türk Modernleşmesi*; *Siyasal ve Sosyal Bilimler*; *Türkiye'de Din ve Siyaset*; olmak üzere dört cilt olarak derlenmiştir. Bu çalışmada, Mardin'in eserleri basım yıllarına göre sıralanmıştır. Eserlerin kısaca ana temalarına bakıldığında:

Din ve İdeoloji: Mardin'in 1969'daki kitap *Din ve İdeoloji, Din Sosyolojisi ve Dinsel Davranış, Din Sosyolojisi Açısından İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür, Cumhuriyet Devrinde "Volk" İslam ve Ampirik Kanıtlar* olmak üzere 6 bölümden oluşmakta, sonuçlar kısmıyla sonlanmaktadır. Mardin'in din sosyolojisi alanındaki çalışmalarında önemli bir yere sahip bu eserinde din ve bir yaşam biçimi olan kültür konularına değinmiştir. Mardin'e göre din, dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli bağlamında bir işleve sahiptir. Ona göre din, insanların siyasal inançları içinde merkezi bir yere sahip olup, siyasal inanç ile dini yaşamın adeta bir "tortu" kategorisinde olduğunu ifade eder. Bu çalışmayı yazarken amacını şu şekilde belirtmiştir. *"Bizim bu eserdeki amacımız, bu tortu kategorisinin, Türkiye'de nasıl çalıştığını anlamaya çalışmaktır. Hedefimiz, Türkiye'de dinin ideolojik-siyasal fonksiyonlarını belirtip Türkiye'de siyasi alanda ne gibi bir rol oynadığını anlatacak başlangıç analitik kategorilerini ortaya çıkarmaktır"* (Mardin, 1999: 30). Yine Mardin bu çalışma için şunu der: *"Bizim buradaki amacımızı, bu açıdan, dinin Türk toplumu içinde ortaya çıkardığı oyunun kurallarıyla siyasal hayat arasındaki ilişkileri aramak olarak ifade edebiliriz"* (Mardin, 1999: 55).

Din ve İdeoloji, Mardin'in Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler üzerine yazdığı monografik nitelikli siyasi düşünce tarihi çalışmalarından sonra, siyaset bilimi ile din ve siyaset sosyolojisi alanlarına yöneldiği eserlerinde belirginleşen problematiklerin ilk kez ciddi oranda ortaya koyduğu eseridir. Her üç bilim anlayışının yöntemsel etkilerinin belirgin şekilde eserde göze çarpması, Mardin'in siyaset bilimini, sosyal bilimlerin bütün alanlarıyla bağlantı kurması ve disiplinlerarası bir özelliğe kavuşturabilme amacıyla ilgilidir. Sonraki çalışmalarında, bu tutum konvansiyonalist fikrin daha etkin olduğu ve sosyal mekanizmaların keşfini amaçlayan realist bilim görüşünün de arka planında durmaya devam ettiği bir fikri yapılaşmaya yönelmiştir (Arlı, 2018: 106).

Din ve İdeoloji kitabı incelendiğinde, Onun, İslam dinini daha çok siyaset bilimci ve sosyolog gözüyle ele aldığını görebiliriz. Bunu şu sözlerinden anlamak mümkündür. *"İnanç sistemlerinin Türkiye'de etkin olan şekillerini ele alırken şimdiye kadar ortaya çıkardığımız ve dinle siyaset ilişkilerini araştıranların üzerinde durmak zorunluluğunda olduklarını konuları varsayalım"* (Mardin, 1999: 157). Mardin devamında Din sosyolojisi bakımından, İslami inanç bakımından, Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı bakımından,

Türkiye Cumhuriyeti bakımından olmak üzere dört başlık altında ele almış ve şu ampirik kanıtları ileri sürmüştür:

1. Din sosyolojisi bakımından:

- a. Dinin gerek kişi katında gerekse de toplum yapısı katında önemli bir fonksiyonu vardır.
- b. Dinin birey katındaki etkisi şudur: Birey din aracılığıyla kontrol altına alamadığı bazı güçlere tabi olduğu hissine karşı bir kişisel güvenlik mekanizması inşa eder.
- c. Dinin toplum katındaki fonksiyonu,
 - I. Etrafındaki dünyayı anlamasına yarayan bir model temin etmesinde,
 - II. Toplum ilişkilerini pekiştiren yönler vermesinde kendini gösterir.

2. İslami inanç bakımından:

- a) Dinselle dinsel olmayanı İslamiyette birbirinden ayırmak oldukça zordur. Her durumda kişinin sosyal kimliği dinsel kalıplarla teşekkül eder.
- b) Dini doğmanın İslami toplumlarda ideolojik bir mümtenezarı mevcuttur; o da ümmet dünya fikridir.
- c) İslamiyet'te, seçkinler dini- halk dini tarzında başlangıçtan beri ayrılık olmuştur.
- d) Allah'ın kapsayıcılığı ve bireylerin Allah önünde eşitliği fikri bu ikiliği kapatma işlevi görür.

3. Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı açısından:

- a) Osmanlı İmparatorluğu'nda halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki ayrım kendini din alanında da hissettirmiştir. Bir seçkinler dininin yanında bir halk dini olmuştur.

4. Türkiye Cumhuriyeti açısından:

- a. Cumhuriyetin modernleştirici aydınları bu dini ikiliği önemsememişlerdir.
- b. Teklif ettikleri hal çarelerinde ümmet yapısına beklediklerinden daha çok bağlı kalmışlardır.
- c. Türkiye Cumhuriyetinde tüzel kişiliğin hukuk teorisine girmesi ve Batılı hukuk normlarının tatbiki, ilk kez olarak dine, devletten ayrı olarak teşkilatlanma şansını elde etmiştir (Mardin, 1999: 158).

Yine, Mardin bu çalışmasında İslam dinini nasıl anlatmak istediğini şu şekilde ifade eder: “İslamiyet’in “*volk İslam*” şeklinin Türkiye’de tarihi gelişmeler sonucunda bir “yumuşak ideoloji” haline geldiğini ve bugün dahi halk arasında dünya görüşünü nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalıştım” (Mardin, 1999: 157-167). Mardin, bu çalışmasında dinin bir takım özelliklerini izah etmiş ve toplumsal hayattaki etkisi üzerine odaklanmıştır. Toplumun İslam’ı nasıl içselleştirdiğini kavramak ve verilerini temellendirmek için Philip Converse’in *The Nature of Belief Systems* isimli çalışmasından esinlenmiştir. Mardin’e göre “Converse’in ana bulgusu, ideolojileri birbiriyle tutarlı fikirler olarak tanımladığımız takdirde, ideolojik olarak nitelendirebileceğimiz bir davranışın ancak oy verenlerin çok küçük bir yüzdesinde rastlandığıdır”(Mardin, 1999: 159). Mardin, insanların siyasal davranışında ideolojik olarak tanımlanabilecek davranışların çok önemli olmadığını altını çiziyor. Ancak dönemin önemini anlaşılması bakımından Converse’in araştırmasının önemli olduğunu vurgular. Converse’in metodundan yararlanan Mardin, bu metodun iki aşamasının olduğunu söyler: Önce bir gösterici ile ideolojilerin iç tutarlılığını ölçer. Sonra da bunun oy vermede nasıl gösterildiğinin arayışına girer. Mardin ise bu iki metottan birincisini geliştirmiştir. Mardin’e göre, “Converse’in araştırmasının belirgin bir özelliği yazar’ın “ideoloji” olarak yalnız “sert” ideolojileri ele almasıdır. Bu açıdan buluşları bize çok yeni gibi gelmiyor. Nihayet, 1950’lerden beri yapılan oy verme araştırmaları oy verenin pek de entelektüel eğilimli bir kimse olmadığını ortaya çıkartır. Fakat yaptığı hareketlerin başka bir planda kendi içinde bir anlam taşıyıp taşımadığı tamamen farkı bir sorundur” (Mardin, 1999: 162). Mardin’e göre mesele bu açıdan ele alındığı zaman oy verenlerin hareketlerinde kendi içinde tutarlı birkaç ideolojik eksen bulunması ancak o şekilde mümkün olabilir. Mardin, Converse’in metodunun Türkiye’de geçerliliğini ölçmek ve alt tabakalardaki dinsel inançlar için mümkün olup olmadığını tespit etmek için 1968 yılında İzmir’de bir araştırmaya girişir. Toplumun İslam’ı nasıl yaşadığını tespit etmek için katlı örnekleme (*stratified sample*) metoduyla Sümerbank Dokuma fabrikasındaki işçiler üzerinde anket yapmıştır. Mardin, fabrikadaki işçiler arasından 163 kişiyi denek olarak almış ve anket uygulamıştır. Dinsel inançlarla ilgili soru kâğıdı bu işçilerin evlerine gidilmek üzere tatbik edilmiştir. Sorular şuydu: “Kendinize baktığınız zaman, kendinizi nasıl görürsünüz? Yani İzmirli olarak mı, işçi olarak mı, yoksa Türk olarak mı görürsünüz?” Katılanların %37,5’i kendisini Müslüman, % 50,3’ü Türk görmüştür. “Gelecek seneler

için en önemli isteğiniz nedir?” sorusuna verilen cevaplar ise “Müslüman”lar arasında (%3,2) gibi hiç önemli olmayan “memleketin selameti” başlığı “Türk”lerde (%14,4) gibi bir rakamla oldukça önemli olduğu görülmüştür. “*Politikacıları tarttığımız zaman onların dindar olup olmamalarına ne kadar önem verirsiniz?*” sorusuna mühim ve çok mühim seçeneklerine Türkler %72,2, Müslümanlar %88,6 yanıtını vermiştir (Mardin, 1999: 160-165). Bir anlamda Mardin elde ettiği bu verilerle toplumun dine yönelik çözümlenmeleri noktasında istediği amaca ulaşmış, dinin toplum üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Mardin’e göre 20. yüzyılda Türkiye’nin karşılaştığı sıkıntılar dört temel başlık altında özetlenebilir. Örnek bir medeni toplumu meşrulaştırmanın önündeki engeller, bürokratik seçkinlerin halk isteklerini uygulama görevini üstlenmek konusunda isteksizlikleri, “aralık” sisteminin katılığı ve Türk aydınlarının kültürel ideolojisine, Pareto’cu bir manada giren karmaşık türevler örgüsüdür. Yine Mardin *Din ve İdeoloji* çalışmasında Osmanlı devletinden bu yana İslam dininin toplum içindeki karşılığını aramıştır. Bunun yanı sıra halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki uçurum da dikkatlerinden kaçmamıştır. Bu uçurum Mardin’e göre, Osmanlı döneminden Cumhuriyet Türkiye’sine kadar sürmüştür (Mardin, 1999: 140-147).

Mardin çalışmasında dinin toplum üzerindeki etkisine değinirken, Kemalizm’in bir takım zaaflarından bahsetmiştir:

Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm’in Türkiye’de ailelerin çocuklarına intikal ettikleri değerleri değiştirmedeki etkisi ancak sathi olmuştur. Bu sathilik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu sonucudur. İnsanın sosyal kişiliğinin ve eyleminin her tarafına sızan bir düşüncenin kapsayıcılığı, bilhassa o kültür kalıbının içinde yetişenlerce kolay idrak edilmeyecektir. Bu ideolojik kalıplar içinde eğitilenler yeni bir ideoloji imal ettikleri zaman da bu ideolojinin aynı kapsayıcılıkta olması gerekeceğini düşünmeyeceklerdir. Kemalizm’e aile katında etken olmasını sağlayan bir bölüm ilave etmek gereği böylece ancak yeni bir hukuki normun yerleştirilmesi gereği olarak düşünülecekti. Aile reformu hukuktaki reforma münhasır kalacaktı. Kemalizm’in bir diğer zaafı dine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmemiş olmasıdır (1999: 151).

Mardin’e göre eğer özel teşebbüs ideolojisi kendi halinde gelişmesi beklenseydi, çok önemli fonksiyonları yerine getirmiş olacağı için, aile ilişkilerine zorunlu olarak sızacağından dinin fonksiyonlarını dinin eskiden gördüğü işlevlerin yerini tutabilir ve toplumun hiç olmazsa bir katında oturmuş bir ideoloji şekline gelebilirdi. Bu durumda

burjuva ideolojisinin dine rekabet eden bir yönünü doğuracaktı. İslam dinindeki ümmetçilik anlayışı yerine, kapitalizmdaki bireyciliğin ön plana çıkabileceği ileri sürülmüştür. Ancak Mardin'e göre, Cumhuriyet döneminde ümmet yapısının devamı sağlanmıştır. Vatanseverlik, beraber olma ve başkalarına karşı koyma ümmet hissini devam ettirici bir unsurdur. Okullarda bütünlük, birlik ve beraberliğe verilen önem ümmet fikrinden çok uzak değildi. Bayrak ve kahramanlık değerleri ise Battal Gazi menkıbelerinden uzak değildi (Mardin, 1999: 150).

Mardin'e göre, Kemalizm, her ne kadar İslam'a rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmemiş olsa da, Türkiye'de 1940'ların sonlarından itibaren halk yoğun bir şekilde "dine dönüş" isteği duymuştur. Mardin'e göre, dine dönmek isteyenler kadar dine dönmek isteyenleri incelemiş olanlar da bu anlaşmazlığın içine düşmüşlerdir. Mardin'e göre bu isteğin laikler kadar ilerici dindarların da kavramadığı bir alan olmuştur. Çünkü Türkiye gibi, aydınları halk kültürünün araştırılmasına bu kadar yer vermiş olan bir ülkede halk dininin resmi dinden ayrı olarak anlamlı bir bütün olarak yaşadığının göz önünde bulundurulmaması tesadüf müdür? Mardin'in savunduğu görüşe göre, Durkheim, 1890'larda Avustralyalı yerlilerin bir inancından bahsetmişse, Malinovski Trobriand adalılarının inançlarını o toplumun strüktür bütününe içine almışsa, bunun yanında Levi-Strauss buna benzer yapıları kayda değer bulmuşsa acaba Türk aydınlarının bu yoldan yürümemeleri kendi özel bir ideolojilerinin sonucu değil midir? Aydınların böyle yönleri göz ardı etmeleri ancak ümmet strüktürünün ideolojik bir yapı olarak hala önemini sürdürmesi olarak açıklanabilir. Bu yapının çalışma mekanizması ise ümmet içinde tek hakikat olduğudur. Bütünün üzerinde birleştiği bir hakikat (Mardin, 1999: 151-152).

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908): Bu çalışmanın önsözünde de ifade edildiği gibi 1964'te ilk baskısı yapılmış ve kitap 9 bölümden oluşmaktadır. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*'ne şöyle başlıyor: "Jön Türklerin programı, kendilerinden önceki kuşağa oranla çok daha az teorik spekülasyon içerikliydi. Böylece, Yeni Osmanlılar hakkındaki ilk araştırmamda incelediğim fikirlerin 'kırkambar' niteliğinden gelen bir hayal kırıklığı, Jön Türklerle ilgili araştırmada daha da kesin bir biçim aldı" (Mardin, 2012a: 13).

Yine, Mardin bu eseri yazarken karşılaştığı sıkıntıları şöyle ifade eder:

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri'ni hazırlarken iki engelle karşılaşmışım: bunlardan biri konu hakkındaki birikimin cılızlığı, ikincisi toplanmış bilgilerin sistemsizliği. Konuyu bir "siyasal tarih" gelişmesi olarak inceleyen birkaç kitapta, ayrıntılara inilmesine rağmen bu ayrıntılardan nasıl sonuç çıkarıldığı anlaşılmıyordu. Bu şartlar altında Jön Türklerin tarihçesi rolüne girmek gerekiyordu. Jön Türklerin Türkiye dışında çıkardıkları gazete ve dergileri ve Avrupa'da buldukları sırada Fransa, İngiltere ve Almanya'da çıkan gazeteleri tarayarak hiç olmazsa bir gelişim çizgisi elde etmeye çalıştım (Mardin, 2012a: 14).

Mardin'in belirttiği gibi *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* çalışması en çok zorlandığı çalışmalardan birisi olmuştur. Mardin, Jön Türkler hakkında bilgi birikiminin yetersizliği ve sistemli bilgi akışının olmaması konularında sıkıntı yaşamıştır. Mardin'in de vurguladığı gibi bu kitabı hazırlarken Batı Avrupa gazetelerinden topladığı bilgilerle kitabının gelişim çizgisini inşa etmiştir.

Yine Mardin'in ifadesiyle: *"Topladığım bilgiler o zamana kadar Jön Türkler hakkında yazılan eserlerin niçin sistemden yoksun olduğunu açığa vuruyordu: Oldukça idealist gayelerle ortaya çıkan bir hareket, az zamanda inanılmaz derecede yoğun bir entrika, karşılıklı itham ve dedikodu havasına bürünmüştü"* (Mardin, 2012a: 14). Mardin'e göre, büyük Batılı düşünürlerin kendi kültür tarihlerindeki merkezi konumu dolayısıyla, "büyük felsefi akımlar" Batı'daki gelişmeleri izah eden bir güce sahiptir. Alman kültür tarihinde Goethe'nin ve Hegel'in unutulmaz bir yeri vardır. Ancak bu ağırlık o düşünürlerin öneminden olduğu kadar bizzat felsefenin o ülkelerin kültüründeki ağırlığındandır. Bu anlamda Mardin' göre, *"Bir felsefi spekülasyon geleneği bulunmayan ülkeler için 'büyük düşünürler' üzerine bina edilen bir anlatım, açıklayıcı gücünü yitirir"* (Mardin, 2012a: 14).

Jön Türklerin kuruluş gayesi devleti kurtarmak idi. Jön Türkleri harekete geçiren asıl mesele neydi? Mardin'e göre,

1890'larda Jön Türkleri harekete geçiren etkenleri çok daha derinde yatan unsurlarda bulacağımızı sanıyorum. Bunlardan biri, tasavvur edebildikleri "ideal" toplulukla II. Abdülhamit dönemi topluluğu arasındaki değer uyumsuzluğu. Bu "değer uyumsuzluğu"nın temelindeyse toplumsal bağların kişilere bağlanarak kurulduğu bir toplulukla, toplumsal bağların soyut ilkelerin peşinden giderek kurulduğu bir topluluk arasındaki fark bulunuyordu. Diyebiliriz ki Avrupa'nın Aydınlanma Çağı fikirlerinin etkisi, Türkiye'ye, bu çağın büyük düşünürleri yoluyla değil, fakat Batı'dan alınan yeni müesseselerin zorunlu olarak getirdiği yeni "yaşam değerleri" yoluyla olmuştur (Mardin, 2012a: 19-20).

Mardin Jön Türklerin çıkış noktası ve en önemli hedefinin Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmak olduğunu belirtmiştir. Mardin'e göre bazı düşünürlerin ifade ettiği gibi derin özlemlerinin "hürriyet" olmuş olduğu fikri yanlıştır. Hürriyet düşüncesi sadece kendilerini ilgilendiren kısmıyla bağlıyordu. Çünkü hürriyetin ve adaletin egemen olduğu bir rejimde imparatorluktan ayrılmak isteyenlerin sayısı azalacaktı. Bunun yanında aralarında Sultan Abdülhamit'in baskısına karşı durup Jön Türk hareketinin içinde bir kesim olduğunun da altını çizmiştir (Mardin, 2012a: 305-307).

Yine, Mardin' göre Jön Türkler, eleştirilerini padişahın saygınlığından ve sahip olduğu kuvvetten dolayı doğrudan yöneltmekten çekinmişlerdir. Bu yüzden de padişaha kolay zedelenmeyen bir hürmetle bağlandıkları bir imparatorlukta bu gibi davranışın çabuk sonuçlanması beklenmezdi. Zamanla Jön Türkler de bunu anladılar ve halka hitap edeceklerine Osmanlı İmparatorluğu içinde istenen hareketi meydana getirebileceklerine güvendikleri bir unsura, subaylara, propagandalarını empoze etmeye giriştiler. Propagandalarını subaylar üzerinden gerçekleştiren Jön Türkler, "elit" yaratma işine giriştiler. Elit yaratma sorununa sadece askerlerin önemseydiği söylenemez. Aslında bu fikir Mardin'e göre Murat Bey'den Sabahattin Bey'e kadar bütün Jön Türk düşünürlerinde hissedilir. Prens Sabahattin de kendi alanında bireyci yanları güçlü bir elit yetiştirmek istiyordu. Bu seçkinler zümresi, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu şartlar gereği "siyasi" bir elit olarak düşünülüyordu. Prens Sabahattin'i ve Dr. Abdullah Cevdet'i diğer Jön Türklerden farklılaştıran nokta burasıdır. Onlar siyasi yönü olmayan bir elit düşünemiyorlardı. Ötekiler açısından elit zorunlu olarak siyasi oluyordu. Böyle bir inançtan bizzat bu fikri desteklemiş olanların Batı'dan ne kadar ayrıldıklarını anlayabiliriz. Batı'da elit sadece siyasi değil, entelektüel, artistik ya da teknokratik olabiliyordu. Bir elit'in sadece siyasi olabileceği fikriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısının yolunu takip ediyordu. Çünkü insanların "yönetenler" ve "yönetilenler" olarak iki keskin kategoriye ayrıldıkları bir sistemde, bu tarzda bir "elit" kavramı tabii olarak görünecekti (Mardin, 2012a: 306-307).

Jön Türklerin siyasi düşüncelerinin oluşmasında, çağdaşı olan Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin izlerine rastlamak mümkündür. Önceki dönemlerde Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancılara verilen imtiyazlar, Jön Türkler tarafından hoş karşılanmamış, zamanla emperyalizm taraftarlığı boyutuna ulaşmıştır. Önceleri "ittihat"ı

meydana getirmekte “milli kültür” Jön Türklerin birinci derecede ilgi alanı olmuştur (Mardin, 2012a: 307).

Jön Türklerin en çok hassas oldukları konulardan birisi de devletti. Bu noktada Osmanlı yapısının etkisini görmek mümkündür. Çünkü Türkler için en önemli siyasi başarı “devlet” kurmaktır. Devlete zeval gelmemesi de en önemli başarıdır. Mardin’ göre Jön Türkler “milliyet” konusunda oldukça ilkel fikirlere sahiptirler (Mardin, 2012a: 309).

Jön Türkler İmparatorluğunu kurtarmak amacıyla Batı’daki düşüncelerden etkilenmişlerdir. Jön Türkleri milli kültürü inşa etmeye yönelten unsur, siyasi zorluklar olmakla birlikte Osmanlı İmparatorluğu’ndaki “communautaire” unsur, kapsayıcı, bireye değer vermeyen ve bu anlamda otoriter bir milli kültür kavramı için ortam yaratmıştır. Mardin’ göre, “*Reformcu Osmanlı aydınlarının Batı’yla temasları sonucunda Batı fikirleri onlarda iz bırakmaya başladığı halde bu etkilere şekil veren Osmanlı İmparatorluğu’nun bazı sosyal yapısal özellikleri olmuştur. ‘Batılı’ saydığımız fikirlerimizle sosyal yapımız arasındaki ilişkileri açmak, ilerinin en ilgi çekici araştırmaları arasına girecektir*” (Mardin, 2012a: 312).

Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Şerif Mardin bu çalışmasında Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı kavramları üzerinde durur. Bunun yanında *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*’nde de yayınlanan “Sivil Toplum” başlıklı makalesine de bu kitabında yer verir. Mardin, sivil toplum kavramını Avrupa’nın sosyal tarihinin bir parçası olarak yorumlamıştır. Mardin, sivil toplum konusunda şu değerlendirmeyi yapar: “*Sivil toplum, Batı’dan aldığımız siyasetle ilgili kavramlar arasında, ülkemizde en çok yanlış yaratanlardan biridir. Kavramın karşıtı, birçok kez zannedildiği gibi, “askeri” toplum değildir. Terimin vurgusu “şehir adabı”dır, karşıtı, olsa olsa “gayri medeni” olabilir. “Sivil toplum”daki “sivil”in kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade eder*” (Mardin, 2020a: 9). Bu çalışmasında Mardin’in *Forum* dergisinde de yayınlanan: Atatürk ve İnkılaplar Münasebetiyle, Tanzimat ve “İlmiyye” ve Yeni Osmanlılar’ın Hakiki Hüviyeti adlı çalışmaları da yer almaktadır. Mardin, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’ çalışmasına da burada yer verir. Bu makalesinde de Mardin, sivil toplum kavramının çok karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Mardin’e göre, sivil toplumun söylem içinde barındırdığı anlama bakıldığında daha çok siyasi bir içerik olduğunu iddia eder. Mardin, bu çalışmasında aynı zamanda *Dün ve Bugün Felsefe* Dergisinde de yayınlanan “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir

Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri” adlı makalesine yer vermiştir. Bu incelemesinde merkez ile çevre arasındaki çatışma ve gerilimden bahseden Mardin, modernleşme ile birlikte bu çatışma ve kopukluğun meydana getirdiği sorunlara vurgu yapar. Mardin, aynı zamanda *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*’nde “*Historical Determinants of Stratification: Social Class And Class Consciousness*” İngilizce olarak yayınladığı ve Türkçe olarak “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci” adıyla bastığı makalesine de kitapta yer vermiştir. Şerif Mardin ile Ali Bayramoğlu’nun yaptığı “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi” adlı çalışmaya da yer verilmiştir. Bunların yanında Mardin, “Atatürk ve Türk Devrimi”, “Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi’nde yayınlanan “Atatürkçülüğün Kökenleri”, “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, “Bürokrasi ve Rasyonellik”, “Tanzimat, Ali Paşa ve Hürriyet” ve son olarak da Mardin, okuyucuyu “Tanzimat Fermanı’nın Manası” adlı çalışmasına götürür.

Türk Modernleşmesi: Şerif Mardin bu çalışmasında Türk modernleşmesinin temel dinamikleri üzerinde durur. Mardin’in temel tezine göre, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet Türkiye’sine kadar Batılılaşma farklı boyutlar kazansa da bu yaklaşım bazen ılımlı bir şekilde bazen de çok köktenci, geleneksek kültür öğelerimizi eleştiren bir şekliyle karşımıza çıkmıştır. Yine Mardin, iddialarını ileri sürmeye devam ederek Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı uygarlığıyla ilişkisini hiçbir zaman kesmediğini ileri sürer. Batı ile olan bu ilişki her ne kadar İmparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlığını Batı’dan üstün saysalar da Batı’nın bir rol model olarak örnek alınması devam etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemeye başlamasından sonra, bu gerilemenin sebepleri arasında ilk başta devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülmüş, daha sonra ise Batı’nın askeri üstünlüğüne işaret edilmiştir. Bunun yanında din bütünlüğünün yitirilmesine bağlayan ulemalar da vardır. Aynı yüzyılda III. Ahmet döneminde Batı’dan gelen bir mülteci, İbrahim Müteferrika, basın yaşamını Osmanlı İmparatorluğu’na getirmiş, Batı’nın askeri eğitimi ve teknolojisi hakkındaki bilgilere önem verilmiştir. Yine bu dönemde Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi, Nişli Mehmet Ağa gibi devlet nezdinde görevli kişiler Avrupa’nın durumundan haberdar olmak için çeşitli başkentlerde elçi olarak görevlendirilmişlerdir. Böylece Batı uygarlığının bireyin refahı hakkındaki değeri

Osmanlı yönetici sınıfına sızmıştır. Mardin, bu çalışmasından yola çıkarak Osmanlı'nın Batıcılığın ilk evreleri konusundaki fikirlerinin akabinde II. Mahmut Dönemi ve Tanzimat'ın İlanı konusuna da değinir. Ona göre, II. Mahmut (1808-1839) döneminde kendisinden önce gelen reformcuların kötü deneyimlerini göz önünde bulundurarak askeri yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan yeniçerileri hedef almış, bu piyade kuruluşunu ortadan kaldırmıştır. Ancak III. Selim zamanından beri Batı'nın sadece askeri yapıları sayesinde yükselmediği, bunları ayakta tutan mali kaynakların ve vergi toplama sistemlerinin de imparatorlukta yaratılması gerektiği bilinmekteydi. 18. yüzyıl Avrupa'sında krallar, halkın verimliliğini artıracak koruyucu bir önlemler bütünü devlet in olağan politikası şekline getirmişlerdir. II. Mahmut döneminin sonlarına doğru Batı'da görevli bulunan Osmanlı elçileri Batı'nın sahip olduğu bu özelliğini keşfettiler (Mardin, 1995b: 9-12). Mardin, bu çalışmasında Osmanlı'dan günümüze Türk toplumsal yapısının geçirmiş olduğu modernleşme evrelerini bir tarihçi perspektifi ile geniş bir ansiklopedik çerçeve çizmiştir. Modernleşme ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'na aktarılan yalnızca Batı'nın askeri, teknolojik ve buna benzer bir takım yeniliklerin yanında Batı'nın günlük yaşamı, kültürü, giyim tarzı, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin şekli kısacası insanlar arası ilişkiler dahi Avrupai olmuştur. Bu gelişmelere eleştirel bakanlara, başta Namık Kemal ve Ziya Paşa, Yeni Osmanlılar denilmiştir.

Mardin bu eserinde 1856 Islahat Fermanı'na değinir. Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hattı-ı Hümayunun'un ikinci versiyonu olan bu Ferman devletin yürüttüğü politikaya karşı kayda değer ölçüde tepkiler doğurmuştur. Mardin'e göre: "*Islahat Fermanı, o zamana kadar 'millet-i hâkime' olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir 'Osmanlı' vatandaşlığı kurmaya çalışıyordu.*" Müslüman halkının tepkisine bağlı olarak onlardan sonra "birinci" sırayı alan Rumlarda bu sırayı kaybettiklerine üzüldüler. Ancak bunun yanında, Islahat Fermanı'nda temelde amaçlanan "beraberliğin" aksine çevrildiği, gayri Müslimlerle yabancıların kendilerine tanınan hukuksal imkânları Müslüman halkı çok geride bırakır tarzda kullandıkları görülmüştür (Mardin, 1995b: 14).

Mardin'in ileri sürdüğü iddiaya göre, II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909), Batı düşüncelerinin iyice anlaşılmasına başlandığı bir dönemdir. Bunun en önemli nedeni, yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin sayısının artmış olmasının yanında, padişahın kendisinin Batı'yı bir bakıma "model" olarak görmesidir. II.

Abdülhamit, Batıcılığı Batının tekniğini, idari yapısını ve özellikle de askeri teşkilatını, eğitimini alma tarzında anlıyor; böylelikle Müslümanlığı teb'ası arasında güçlendirmeye çalışıyordu.

Atatürk dönemindeki Batıcılık anlayışına Mardin, Batı ile etkileşim halinde olan Osmanlıların Batı uygarlığı düşüncelerini “kudret”in bir yönü, toplumun şekillenmesinin bir boyutu olarak görmeleri bir tesadüf eseri değildir. Bunu nihayetinde, Osmanlılarda hâkim devlet geleneğiyle açıklamak mümkündür. Mardin’e göre Atatürk’ün fikirleri bu türden geleneklerin bir şahsiyetin özel gayretleriyle birleştiği bir odak noktası olarak görmüştür. Atatürk, Batı’nın en önemli katkısını toplumun tarzında ve bu topluma hâkim olduğuna inandığı müspet bilimlerde görmüştür. Atatürk döneminde Cumhuriyet’in bir umdesi şekline gelen “Garplılaşma” ölümünden bir süre sonra gene eleştirilere uğramış, Batıcığın bir Batı taklidinden ileri gidilemeyeceği öne sürülmüştür (Mardin, 1995b: 18-19).

Türkiye’de Din ve Siyaset: Şerif Mardin, bu çalışmasında Osmanlı modernleşmesinden Kemalizm’e kadarki din ve siyaset bağlantılarını, Tanzimat Döneminde İslamcılığı, Cumhuriyet Döneminde İslamcılığı, Türkiye’de Din ve Laiklik, Bediüzzaman, aydınlar konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunun yanında Mardin’in *Forum* dergisinde de yayınlanan; *Din İptidailiği*, *Aydınlarımız ve Tenkid-Tarihi Bir İzah Denemesi*, *Köprü Kurmak* gibi makalelerini de bu çalışmada bulmak mümkündür.

Şerif Mardin, Tanzimat Dönemi İslamcılık hareketinin görülme sıklığının daha çok 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu’nun uzak çevrelerinde ve Hindistan’da şekillenmesine rağmen, 1870’lerden itibaren imparatorluğun merkezinde güçlenen bir ideolojik davranış kümesinin ismi haline gelmiştir. Mardin, bunun yanında 19. yüzyılda İslamcılık cereyanının en az iki eksenini ifade etmiştir. Bunlardan ilki İslamcılığı bir dünya görüşü ve yaşam rehberi olarak gören okumuşların ve aydınların düşüncelerinden meydana gelmiştir. Bunun yanında, İmparatorlukta Türkiye’de olduğu gibi İslam kültürünün etkin olduğu bölgelerde ikinci bir İslamcılık mevcuttur. O da geniş halk kitlelerinin belli noktalarla ifade edilmeyen, yazıya geçtiğinde bile teorik konulardan çok, bir “İslami Nizam” oluşturmaya çalışan arayıştır (Mardin, 2015: 9-10).

Şerif Mardin, kitabının ikinci bölümünde ulus devlette din ve siyaset bağlamı üzerinde durmuştur. Ayrıca büyük oranda, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu ve ilk

cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'ün gayret ve kararlılığı sonucunda 1920'lerde ve 1930'larda Türkiye'de başarılan bir takım reformlarla ilgili gerçeği de dâhil eder. Bu reformlara bakıldığında; laiklik ya da sekülerizm ilkesini Türk anayasasının ve siyasi yaşamının temeli olarak ileri sürmüştür. İleri sürülen bu ilke, rejim değişikliklerine ve anayasa yenilemelerine rağmen günümüze kadar devam etti. Mardin'e göre laiklik, 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir dini mezhep ve gruba dayanmamasının gereğine atıfta bulunan bir kavramdı. Devletin ve Kilisenin kesin olarak birbirinden ayrışmasının 1905'te Fransa'da net olarak başarıldığını ifade edebiliriz. Müslümanlar dini gereklerini devletten ayrı olarak yürüten Katolik Kilisesi gibi muhtar bir dini kurum kurmuş olmadıklarından, laiklik Türkiye'de dinin resmi bir kurum şeklinden çıkarılmasından öte bir mana içeriyordu. Fransa'da din ve devlet zaten iki ayrı kurumsal idare açısından işlemekteydi ve nihayetinde toprak hukukunda ayrıldılar. Türk toplumsal yapısında laiklik devlet politikası şekline geldiği zaman, devletin bir uzvu vücudundan koparılmış gibi olurdu. Türk laikliğinin önemli bir başarı olarak görüldüğünün nedenini burada aramak gerekir (Mardin, 2015: 35-36).

Mardin'e göre Atatürk kendi reformlarını Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması sayesinde yapabilmiştir. Bu noktada Atatürk, devleti, ulemanın ve tarikat önderlerinin himayesinden koruma geleneğini devralmıştır. Mardin'e göre Atatürk'ün fikir dünyasında "devlet" in önceliği yerini, Durkheim'dan etkilenmiş olan "modern devlet" kavramının önceliğine bırakmıştır. Tıpkı Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir "yurttaşlık dini" ile temellendirilebileceğine inanıyordu. Bu bağlamda din yalnızca ikinci derecede yada marjinal bir rolü üstlenmiştir. Mardin'e göre Atatürk'ün Türkiye'yi böylesine katı bir şekilde laikleştirmiş olmasının nedeni, devlet dini olarak İslam'ın vatandaşa bu özerkliği vermediğine inanmasıydı. Bu yüzden de Atatürk'ün fikir yapısı, mirasçısı olduğu geleneksel bürokratik seçkinlerin düşüncelerinden ayrıydı. Atatürk'ün laikleşme siyaseti bağlamında halifeliğin ortadan kaldırılması, İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü, Latin Alfabesinin kabulü, İslam'ın devlet dini olmaktan çıkartılması ve bunun yanında anayasaya laiklik ilkesinin getirilmesi gibi tedbirlerden sıkça bahsedilmiştir. Halifeliğin kaldırıldığı 1924 yılında, Şeyhülislamlık ile Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmıştır. Eğitim müfredatını tamamıyla laikleştiren Tevhid-i Tedrisat Kanunu da aynı gün getirilmiştir (Mardin, 2015: 119-120).

Mardin'e göre İslamcılar açısından Osmanlı Kanun-u Esasisi gibi Müslüman bir ülkede yapılmış anayasanın da üstünde bir "Allah anayasası" yani (şariat) olduğunu unutmamak gerekir. Bu noktada 1876 Osmanlı Kanun-u Esasisi, İslami öğeleri tatbik mevkiine koyma fikriyle yazılmış bir anayasa olmadığı için eksik ve sakattır (2015: 25).

Mardin, Cumhuriyet döneminde İslamcılığı izah etmeye çalışırken şöyle bir değerlendirmede bulunur: *"İslamcılık, İslam topluluklarında, önceleri belli belirsiz bir takım eğilim, özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kıpırdanmaların 19. yüzyılın sonuna doğru daha bilinçli akım olarak şekillenmesine verilen addır."* İslamcılık cereyanının Türkiye'deki konumunu ilk defa detaylı olarak ele alan Profesör Tarık Zafer Tunaya'dır. Mardin'e göre Türkiye'de İslamcılık 19. yüzyılın sonunda padişah II. Abdülhamid tarafından desteklenmişse de belirgin bir akım olarak 1908'den sonra görülmeye başlanmıştır. Mardin, Tunaya'dan faydalandığını dile getirmiştir. Mardin'e göre *"Profesör T. Zafer Tunaya'nın ana hatlarıyla bize verdiği İslamcı mantığa göre, İslam'ın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin sebepleri Müslümanların 'atalet'inden kaynaklanmaktadır"* (Mardin, 2015: 24).

Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat ile birlikte çağdaşlaşan saray-devlet-din adamı kültürü önemini kaybetmiştir. Saray İslam'ı, geçmişten beri taşra menşeli fanatizmi geri püskürtmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Tanzimat ve II. Meşruiyet, din işlerini daha yoğun bir şekilde din adamlarının omuzlarına yüklemek, onları siyasi işlerden ayırmakla devletin din işlerinde görünen hâkimiyetini kaybetmiştir. Dini kuruluşlarda dinin taşralı, kıt anlayışı egemen olmaya başlamıştır (Mardin, 2015: 27).

Mardin'e göre bağımsızlık savaşı esnasında mücadelenin devam ettirilmesinin, genellikle üzerinde durulmayan bir İslami dayanağı mevcuttur. İstanbul'un haricindeki bölgelerde Türkiye'nin toplumsal yapısını şekillendiren kurumlar içinde vilayet dairesine paralel; ancak halk tabakalarına yakın olan İslami kurumlar bu çerçevede önemli görevler üstlenmiştir. Anadolu'da istilaya karşı örgütlenme, pek çok yerde din adamları aracılığıyla yürütülmüştür. Örneğin, Isparta gibi geçmişten günümüze din adamı yetiştiren bir bölgede, halkı örgütlenmeye Isparta Müftüsü öncülük etmiştir. Bu şekilde kendilerini ispatlayan kişilerin aynı zamanda Birinci ve İkinci meclis'lere temsilci olarak katılmışlardır. Cumhuriyet'in laikliğe doğru attığı adımlarla beraber bu kişilerin devlet işlerindeki etkisi azaldı. Bu durum İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar devam etti. Fakat bu dönemde de Türkiye'de dinin etkisini ön plana taşıyan akımlara rastlamak

mümkündür. Bu yüzden de Mardin'e göre, dini akımların 1945'ten sonra tekrardan canlanmasına "hortlama" demek yanlış bir tabir olur. Bu ara dönemde dinin kendini sürdürmesi, üç odak noktasından meydana gelir. Bunlardan ilkinde kültür "muhafazakârlığı" denilebilir. İkinci odak noktası tarikatlar ve sonuncusu da dini modern toplumlarla ilişkilendirerek aynı zamanda onu tekrardan ayakta tutmaya çalışan akımlardır (Mardin, 2015: 28).

Mardin'e göre çok partili hayata geçişle birlikte Türkiye'de İslam'ın rolünün önemine değinen bazı partilerin fikirleri de içeriği de tam anlamıyla araştırılmamış olması bakımından "köksüz"lüğe karşı koymanın genel bir izahı olarak değerlendirilebilir. Laikliğin tartışıldığı 7. Cumhuriyet Halk Partisi Kongresi'nde dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olması ilkesi çok net olarak ortaya konulmuştur. Devamında Demokrat Parti döneminde yer alan din derslerinin okullara konması ve imam hatip kurslarına izin verilmesi gibi gelişmeler, din konusunda topluma yer verme eğilimlerinin zeminini hazırlamıştır (Mardin, 2015: 30).

Mardin, kitabın son kısmında aydın konusuna değinmektedir. Bunun yanında okuyucularını tekrardan Tanzimat dönemine götürür. Demokrasi ve Aydın'ın Mesuliyeti, Tanzimat ve Aydınlar gibi konularıyla tekrardan bir durum değerlendirmesi yapar. Şerif Mardin'in üzerinde durduğu bu konular hem Ziya Gökalp'in hem de Niyazi Berkes'in çalışmalarında üzerinde durduğu konular arasındadır.

Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim: Mardin'in bu eseri Said Nursi hakkında yazılan monografik ve fenomenolojik bir çalışmadır. Bu çalışmanın içindekiler kısmındaki ana başlıklarına bakıldığında: Köktenci Dinci Bir Türk-Müslüman Düşünürün Biyografisi İçin Ön Yaklaşımlar, Yaşamı, 19. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, İdeoloji ve Bilinç, Kalıp ve Anlam, Veli ve Takipçileri, Tabiatın İşleyişi, olmak üzere altı başlıktan oluşmaktadır. Mardin, "*Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*" ismiyle yayınlanan eseri daha sonra "Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim: Bediüzzaman Said Nursi Olayı" olarak çevrilir. Bir önceki eseri olan Din ve İdeoloji adlı çalışmasında değindiğimiz üzere Mardin, daha çok din toplum ilişkisi, dinin siyasette oynadığı rolü, Kemalizm ve aydınların dine karşı konumları üzerinde dururken, Said Nursi çalışmasının önsözünde Mardin şöyle der: "*Bu kitap, modern Türkiye'de din ile toplumun birbiriyle kaynaştığı yolları kavrama yönünde bir ön çalışmadır. Bediüzzaman*

Said Nursi'nin kendi takipçileri nezdinde sahip olduğu özel cazibe, gerek bu tür bir konuyu ele alışı, gerekse dinle toplumsal ilişkilerin içiçe geçmesinin dinamik yansımaları meydana getiren toplumsal süreçlerin çözümlenmesini sağlama yolunda atılmış bir adımdır." Bu eserinde Mardin, Cemil Meriç'ten etkilendiğini şu cümlelerle açıklar: "Eğer Cemil Meriç bir din âlimi kimliğiyle yaptığı katkılar konusunda dikkatimi çekmemiş olsaydı, Said Nursi'yi bir araştırma alanı olarak seçmezdim" (Mardin, 1992: 7-8).

Mardin, çalışmanın yönünü şöyle açıklar:

Elinizdeki çalışma, Said Nursi 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 Nursi'nin hayatına katkıda bulunan unsurların karşılıklı bağlantısına ilişkin sistematik bir açıklama getirmemektedir. Bediüzzaman'ın hayatına ve öğrencileri üzerindeki etkisine en çok ışık tuttuğunu kabul ettiğim kavramların seçiminde, kültür, kültür çerçevesinde de toplumsal pratik kavramlarını kullandım. Lehçe derken, toplumsal ilişkilerin belirli bir alanında kullanılan özel dili kastediyorum. "Söylem" ise bu lehçenin, daha belirgin pratik kaygılar aracılığıyla şekillendirilişidir (Mardin, 1992: 11).

Said Nursi ve ona mensup cemaat üyelerinin kendi aralarında kurdukları bu dille, birbirleriyle olan bağı güçlü kılmışlardır. Bu şekilde diğer Müslümanlardan da ayırdıklarını göstermektedir. "Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine" yapılan bir söyleşide, Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmasını yazarken yaşadığı zorlukları şöyle anlatır:

Çok uzun sürdü o çalışma. 1982'den 1989'a kadar. tespitlerimi sınavacağım kimse de yoktu. Çünkü yeni materyaller üzerinde yeni bir çalışma tarzına girmiştim. Suat Alkan isimli Nurcu bir arkadaşımız vardı. Bir gün, artık tahammül edemeyecek bir duruma gelmişim. "Şu Said Nursi'nin yazılarını bir türlü anlayamıyorum" demiştim, "Suat Bey siz bana anlatın, bu nasıl anlaşılır?" Suat Bey de; çok terbiyeli, lise çıkışlı ama son derece kültürlü Denizlili bir arkadaşımızdı. "Siz Rainer Maria Rilke'yi bilirsiniz?" dedi. Bilmiyordum. "E, okuyun. Said Nursi'yi anlamak için oradan geçmeniz de bir fayda olabilir." dedi. Böyle bir şey söylemesi bana çok ilginç geldi... Yavaş yavaş çalışmamı geliştirmeye başladım. Ancak, araştırmayı olmasını istediğim gibi yapamadım. Çünkü bu, Said Nursi ile ilgili bilgileri ortaya çıkarmak kendi başına bir çaba gerektiriyordu. Bu konuda daha önce yapılmış bir analiz mevcut değil. Yazılardan hareket etmek lazım. Geldiği bölge hakkında daha çok fazla bilgi yok. En sonunda, çalışmayı 1988'de bitirdim. 1989 yılında Suny Press tarafından yayımlandı (Çetinsaya vd, 2008: 243).

Bu eserinde Mardin, İslamiyet'in sadece bir dini inançtan ibaret olmadığını, toplumdaki yaşamı da şekillendirdiğini, siyasi sorumluluklar için temel sağladığını, kısacası gündelik yaşamla toplumsal ve siyasi örgütlenmenin en küçük alanlarına dahi nüfus ettiğini belirtmiştir (Mardin, 1992: 11-12).

Mardin, bu çalışmasında gazi kavramının eski Osmanlı toplumunda olduğu kadar çağdaş Türk toplumunda da önemli bir metafor olduğunu söyler. Mardin'e göre gazi, kavram olarak savaş alanında çarpıcı başarı gösteren kimseler için İslam dininde kullanılan genel bir deyimdir. Fakat çağrıştırdığı mana itibariyle geniş bir arka plan oluşturur. İnsanın gazi olabileceği pek çok savaş alanı vardır. Örneğin insanın ruhu da arzuların gemlenmesine dönük mücadelenin verildiği bir savaş alanıdır. O halde, gazi'ye özgü bir eylemlilik bağlamında gazve'nin, dış boyutu olduğu kadar iç boyutu da vardır. Mardin'e göre “*Cihad, bir başka deyişle dışa dönük olduğu kadar içe dönük bir hâkimiyet için de verilen mücadele, insanın kendi benliği üzerinde denetim sağlaması anlamında daha sık kullanılan bir deyimdir.*” Türk kültür yapısındaki önemine bakıldığında ise gazi, Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerini kurdukları varsayılan iman savaşçıları açıklamada kullanılmaktadır. Bu yüzden de bu kavram içinde barındırdığı anlamı hiçbir zaman kaybetmemiştir (Mardin, 1992: 13-14).

Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel dönemi boyunca gazilerle karşılaşırız. Sonuncu gazi ise Atatürk'ün ilk defa bilindiği isimle Gazi Mustafa Kemal Paşa, Yunanlılar karşısındaki başarısı ve Müslüman Anadolu'yu kâfir elinden kurtardığı için bu şekilde adlandırılmıştır. Antep şehri günümüzde Gaziantep olarak bilinmektedir. Bu unvan şehre yine aynı yıllarda Fransızlara karşı verilen başarı sonucunda verilmiştir. Said Nursi bu kavramı benzer bir metaforla 1940'larda benzer bir şekilde kullanmıştır. Mardin'e göre:

Said Nursi bir gün, takipçileri tarafından yayınlanan ve mesajını yayan bir risale kümesini işaret ederek, bunlar için, “gazidirler...” demiştir. Başka bir deyişle, söz konusu risaleler de Bediüzzaman'a göre inançsızlığa karşı savaş vermişlerdir. Bu gazi, kavramının oldukça sıra dışı bir kullanımudur. Bununla Said Nursi, kitle iletişim araçlarına başvurulmasını ve sözelliğinden yazı diline geçişi meşrulaştırmış olmaktadır (Mardin, 14-15).

İdeoloji adlı çalışmasının Önsöz'ünde Mardin, söze şöyle başlar: “Bu kitap son yıllarda verdiğim bir seminerde ele alınan bazı *tema*'ları yansıtmaktadır” Devamında Mardin eserin orijinalliği hakkında çalışmanın sunuş kısmında:

Bu eser bir bakıma orijinal fikirleri içermektedir, bir bakıma da orijinal bir eser değildir. Önce niçin orijinal olmadığını belirtelim: Kitap düşünce sosyolojisinde bir asırdan beri süregelen çalışmalar üzerine kurulmuştur. Bu çalışmalar kümesine Marx'ın toplum kuramı, bilgi sosyolojisinin katkıları, modern analitik felsefe, sosyal antropoloji ve fenomenolojinin bazı yönleri girer; bunların hepsi bilinen yaklaşımlardır. Çalışmanın yeniliği bu yönelimleri anlamlı bir bütün içinde değerlendirmeye çalışmış olmasıdır. Tabii, bu çok çapraşık konuların “ideoloji” ile kesişen yönlerinin hepsinin birden sunulması mümkün değil. Tasarladığımız yapının “bütünlüğünü” sürdürmek de, bundan dolayı, ancak kısmen başarılı olabilmıştır (Mardin, 2017a: 9).

Mardin'e göre, ideolojiler konusunda ülkemizde çok şey söylenmiştir. Hala daha söylenmeye de devam etmektedir. İdeoloji adlı çalışmasında Mardin, asıl amacının ideolojinin neden iyi veya kötü, üstün veya anlamsız olduğunu ortaya koymaktır. Çalışma ideolojik fikirlerin özelliklerinin ne olduğunu, hangi unsurlar sonucunda ortaya çıktığını ele almaz. Bu eserinde Mardin asıl üzerinde durmak istediği odak noktayı şöyle açıklar:

Bu eserin göstermeye çalıştığı nokta, düşünce süreçlerimizde bizi “objektiflikten” uzağa iten unsurların sayılmayacak kadar çok olduğudur. Bu “yanlılık” bir dereceye kadar kontrolümüzün dışında olan bir süreçtir. Bu durumda yapabileceğimiz bir tek şey vardır, o da olanaklarımız oranında toplum hakkında bilgilerimizi yanlılığın (bias) kaynağını araştırmaya çalışmaktır. Burada bunun için bir “envanter” sağlanmıştır (Mardin, 2017a: 12).

Mardin'e göre bu araştırma “ideoloji” konusunu merak edenler ve sosyolojinin ve siyasal bilimlerin başlangıç seviyesinde bulunanlara bir giriş sunar. Ayrıca bu konu hakkında daha derinlemesine çalışma yapmak isteyenlere bir eser listesi hazırlanmıştır. Mardin bu çalışmasında ayrıca etkisinde kaldığı kişilere değinir:

Düşüncemin şekillenmesinde her şeyden çok –dolaylı ve dolaysız- Alman felsefenin çıkardığı sorunları ciddiye alan fikir akımlarının ağır bastığı görülecektir. Bunların içinde toplum yaşamının bir sembolleştirme sürecinden geçtiğini belirten Ernest Cassirer ve Alfred Schutz gibi kimselerin etkisi özellikle seçilecektir. Fakat bunun yanında bu kitapta ileri sürülenlerin Durkheim'den beri süregelen bir tartışmayı izlediği görülecektir. O da Durkheim'den sonra sosyal bilimlerin bir odak noktasını oluşturan ve “inançların toplumsal yapıdaki rolü nedir?” sorunundan ayrı bir sorun olarak görülmemektedir (Mardin, 2017a: 12).

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu: Mardin'e göre, bu çalışmanın konusunun, Tanzimat'ın sonlarına doğru Türkiye'deki siyasi inançların değişme nispetini ölçmek olduğu kadar, Yeni Osmanlılar tarafından geliştirilen siyasi düşünce sistemlerinin her birinin iç tutarlılıklarını ölçmek üzerine olduğu, şimdiye kadar açıklanmış olmalıdır. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Yeni Osmanlıların fikirlerinin oluşumu izah edilmektedir. İkinci bölümde ise Yeni Osmanlıların tek tek her birinin siyasi sistemlerinin tahliline yer verilmiştir. Mardin'e göre, sözü edilen bu çalışmanın hiçbir bölümü, “derinliğine” tahliller sunduğunu iddia etmez. Çalışma, Yeni Osmanlı düşüncesinin ve hareketlerinin temel yönlerini ortaya çıkarmayı ve gelecekte hareketi inceleyecek olan araştırmacılara daha yoğun araştırmaların yapılmasını sağlayabilmesi hedeflenmektedir (Mardin, 2012b: 15-16).

Siyasal ve Sosyal Bilimler: Mardin'in bu çalışması “Siyasal ve Sosyal Bilimler”, “Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi”, ayrıca kitap tanıtımı başlığı altında

Forum Dergisi'nde de yayınlanmış olan "Freud ve Sosyal İlimler", "Fikirler Tarihi Nedir"? "Prof. Lewis'in Yeni Eseri", "Bir Kitap Hakkında", "Koestler Diyor ki" gibi makaleleri, "Siyasal Bilimlerde Araştırma Gelişmesi Konferansında Tebliğ Eleştirisi", "Siyasi İlimler- Sosyal İlimler" çalışmaları yer almaktadır. Bunların yanında Mardin'in Türk İktisadi Gelişmesi Araştırma Projesi olan ve 1838-1918 yıllarında yayınlanan "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi" adlı çalışması Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Enstitüsü tarafından Temmuz 1962 yılında basılan çalışması da bu kitapta yer almaktadır. Bağımsız Makaleler başlığıyla: "Max Weber Üzerine", "Arnold Toynbee, 'Kontrol Felsefesi ve Geleceğimiz", "Yeni Osmanlılar", "Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler, Sınıf, Grup ve Kişilik", "Türkiye'de 'Kitle Kültürü' Sorunu", "Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri: 1" "Faşizm", "Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri: 2", "Solcu" gibi çalışmaları yer almaktadır.

Türkiye'de İslam ve Sekülerizm: Mardin'in bu çalışması kendisiyle yapılan "Şerif Mardin ile 'Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine" (Düzenleyen: Gökhan Çetinsaya, Coşkun Çakır, Ahmet Okumuş ve Âlim Arlı) ve Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine (Söyleşiyi yapan: Ahmet Çiğdem, Fethi Açıkel, Necmi Erdoğan, Tanıl Bora) ile yapmış olduğu iki tane söyleşinin yanında sekiz tane de makalesi yer almaktadır. Makalelerin içerikleri hakkındaki bilgi kitaptaki sıralamaya göre yer verilmiştir. Mardin'in kitabındaki ilk makalesi olan "19. yüzyılda Osmanlı'da Kamusal Kimlik İnşası Üzerine Bazı Değerlendirmeler" de amacını şöyle açıklar: "Bu bölümde, 19. yüzyılda Osmanlı'nın reformist devlet kadroları arasında doğan ve zamanla birikimsel bir etki yaratan bir dizi deneyi betimlemeye çalışacağım" (Mardin, 2018: 8).

Devamında şunu dile getirir:

Ben burada Tanzimat'ın dil politikaları üzerinde dururken, bunların reformun asli bir parçası olmakla kalmadığını, aynı zamanda Osmanlı devleti için 'muhayyel' bir kolektif yapının çeşitli düzeylerinin adım adım geliştirilmesini de içerdiğini vurguluyorum. Burada geliştireceğim temada, matbaa, dil, yerleşik siyaset kurumu ve reformlar arasındaki çok boyutlu ilişkileri 'kamu' kavramına başvurarak anlamaya çalışacağım. Burada kendini gösteren 'kamu', reformların yürürlüğe sokulması için gereken, kendi içinde bütünlüklü siyaset kurumudur. Aranılan kamu oluşturulduğunda bu aşamanın derhal aşılması ilginçtir. Bunun ardından yeni bir kamu-inşa edilmiş kamuoyunun kamusu-ortaya çıkar ve bu anlamda da reformlar böylece hayata geçirilir. Ayrıca, Tanzimat dönemindeki dil politikaları ile Osmanlı siyaset kurumu arasındaki bağlantıların incelenmesiyle birlikte, devletin iktidarı daha da merkezileştirme çabaları ile Türk edebiyatının doğuşu arasındaki ilişkiler hakkında daha karmaşık bir tablonun ortaya çıkacağına inanıyorum (Mardin, 2018: 9).

Mardin'in bu kitaptaki ikinci makalesi olan "Jön Türklerin Yabancılaşması: "Evrimsel Şuur"a Dair Kısmi Bir Açıklama Çabası"nda çalışmanın özüne şöyle değinir:

“Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat reformlarının (1839-1878 ya da 1839-1908) sonucu yaşanan hızlı toplumsal değişim, bu dönemi konu alan incelemelerin ortak temasıdır. Bu incelemelerde, Tanzimat’ın köklü kurumsal yenilenme politikasının yarattığı toplumsal sıkıntılardan söz edilir ve o dönemde baş gösteren isyanlar, reform politikalarının yürürlüğe konmasına bağlanır” (Mardin, 2018: 25). Mardin bu kitapta yer alan üçüncü makalesi ise, “19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam”dır. Bu çalışmasında Mardin, Türkiye Cumhuriyeti’nin İslam’la ilgili politikasını belirlemeye çalışmıştır. Çalışmada Osmanlı ve Türkiye’de İslam’ın 19. ve 20. yüzyıllardaki serüveni ve İslam’ın etkisinin gittikçe azaldığı bunun yerine sekülerleşmenin zafer kazandığını tarihsel süreciyle ele almıştır. Mardin’e göre bu tutum Niyazi Berkes’in haricinde sağlam olan yorumlayıcı çalışmasına dayanmaktadır. Ancak Berkes’in bakışı hem Türkiye’de modernleşmeyle beraber İslami bağların yok olmasını hem de senelere yayılan sekülerleştirici devlet politikalarına rağmen Türk toplumunda İslam’ın görünür olmayan canlanışını izah edebilecek birçok unsur haricinde bırakır. Mardin, Türk-İslam sentezinin öneminden bahseder (Mardin, 2018: 43). Niyazi Berkes’in bu iddiasında bir eksiklik olduğunu ifade eder. Mardin’e göre, Nakşibendi şebekeleri ve tarikatlar faaliyetlerinin Cumhuriyet döneminde yer altına çekilmelerine rağmen tamamen kaybolmamıştır. Türkiye’nin bazı kentlerinden ve taşrada etkisini sürdürmüşlerdir (Mardin, 2018: 77).

Mardin’e göre modernleşme İslami bilgi birikimini tahrip etmiştir. Bu çalışmasında Mardin, modern kurumların gelişmesinin veçheleri üzerinde durmuştur. 19. yüzyılda ulema bir yandan yönetici kadrosunda yer alırken diğer yandan da yargıç rolünü üstlenmiştir. Mardin, Tanzimat döneminde üst düzey devlet görevinde yer alan Osmanlı reformistlerinin devlet üzerinde “de facto” denetim kurduklarını vurgulamıştır. 18. yüzyılın sonlarından itibaren takındıkları tutumdan dolayı eleştirilen ulema, reformun başlangıcından itibaren statüsünü kaybetmiştir. Daha önceki reform döneminde ulema; ulema, kadı, müderris, müverrih, memur, hafız-ı kütüb, münecim ve genellikle hem dini tartışmalar için bir araya gelen merkezler hem de siyasi şebekelerin birleştiği mekânlar olan Sufi tarikatları üyeliği gibi konumlarda bulunuyordu. Bu dönemde ulema hiyerarşinin en tepesinde Şeyhülislam yer almıştır. Şeyhülislam, dini ve seküler politikalar arasında bir köprü işlevini yerine getiren bir figürdür. Tanzimat döneminde, ulemanın yer aldığı mevkilerin çoğu yavaş yavaş seküler devlet çalışanları tarafından

doldurulmuştur. Belki de en önemli nokta Seküler çalışanların işgal ettiği çoğu konumun yapı ve işlev açısından değişmesiydi. İdari görevlerin yanında adli işlemlere de getirilen kadılar, yetkilerinin idari yönünün başkaları tarafından devralındığını sezdiler. 1859'dan sonra, seküler müfredatın ağırlıklı olduğu Mekteb-i Mülkiye'de eğitim görenlerdi. İslami eğitim veren kurumlarda mevcut İslami bilgi birikimi çerçevesinde eğitim veren ulemanın yerini, yeni kurulan Tanzimat okullarında yeni bir bil haznesi ve öğrencilerle gayrişahsi yeni bir ilişki şekliyle ders veren öğrenciler almıştır. Kültürün taşıyıcıları olma iddiasındaki ulemanın etkisi gittikçe artmış, basında yazıları yayınlanan yeni bir “*hommes de lettres*” tipinin gölgesinde kalmıştır (Mardin, 2018: 45).

Mardin'in bu kitaptaki dördüncü makalesi “İsim Oyunları” konusundadır. Mardin bu çalışmada bir problem cümlesiyle başlar. Türklerin 1918-1939 yıllarında büyük bir kimlik farklılaşması geçirdiğini, bu durumun aynı zamanda statü farklılaşmasını doğurduğuna değinir. Birçok etnik kimliği de içinde barındıran, kozmopolit bir imparatorluk, hakiki Türklüğün temellerini belirleyip özümseyen Cumhuriyetin yurttaşlarına dönüşmüştür. Mardin'e göre:

Bu bölüm, edebiyat zevki ile “kimlik” konusundaki bu başkalaşımı açıklama yolunda bir ön çalışmadır ve Türk dilinin tarihindeki bazı unsurlara odaklanmaktadır. Burada önerdiğim açıklama şöyle özetlenebilir: Cumhuriyet öncesinde Osmanlı'daki egemen siyaset kurumu etnik “Türklük”le özdeşleştirilmekten sistemli olarak kaçınmış olsa da, gerek söz konusu kurum gerekse halk “Türk” dilinin çeşitlerinden birini kullanmaya devam etmiştir. Osmanlı-Türk tarihinin bu özelliği, modern bir Türk milliyetçiliğinin doğmasını da kolaylaştırmıştır” (Mardin, 2018: 110).

Kitapta yer alan beşinci makale *Kavramsal Kopuş*'da Mardin'in vurguladığı nokta Cumhuriyet'in Osmanlı İmparatorluğu'ndan devraldığı kültürü radikal bir biçimde dönüştürme görevini üstlenmiş olmasıdır. Bunun sonucunda da bir kopuşun meydana gelmesidir. Mardin'in bu çalışmada üzerinde durduğu bir diğer nokta da Cumhuriyet ideolojisinin yavan kalmasıdır. Makalenin amacını şöyle açıklar:

Bu makalenin kalkıştığı şey, yerel “çevre” söyleminin ve onun altındaki kavramların kendi tarihlerinin olduğu ve ayrıca, çevrenin modernleşmesini “anlama”nın sadece düşüncelerinin Batı'dan yayılma mekanizmalarını değil, kavramsal tarihinin Osmanlı-Türk bileşenlerini de incelemeyi içerdiğinin altını çizmektir. Burada sunulanlar, Osmanlı tarihinin özellikleri ile Türkiye'nin düşünsel tarihi içerisinde sürekli yeniden beliren kavramların bu ülkenin modernitesi tarafından tahsis edilişi arasındaki ilişkiyi anlamaya yöneliktir (Mardin, 2018: 130).

Kitaptaki altıncı makale “Türk Milliyetçiliği: Sınıflandırma Sisteminden Dayanışma Sistemine”inde Mardin, “Burada sunacaklarım Türkiye'nin modernleşme sürecinin anlaşılması için geliştirilebilecek bir çerçevenin taslağıdır. Osmanlı devleti,

İslam ve modernitenin atılımı arasındaki ilişkileri incelediğim son elli yılın özeti mahiyetindedir” Mardin’e göre bu makalenin amacı, “hiçbir şekilde, ele aldığım yüzyıllar boyunca Osmanlı toplumuyla devlet arasındaki ilişkinin ayrıntılı tarihi muhasebesini yapmak değildir” (Mardin, 2018: 149) şeklinde ifade eder.

“Kitle Toplumunda İslam: Uyumlu Kutuplaşma Karşı Karşıya” adlı yedinci makalesinde ise, Mardin, Türkiye’de İslam’ı araştırmaya çalışan herkesin metodolojik sıkıntılarla karşılaştığını ifade eder. Mardin çalışmasında, Modern şartlarda eski kurumların nasıl değiştirilebileceği meselesini, İslam tarihi süresince birçok değişimden geçtiğini ve bunlardan hiçbirinin 19. ve 20. yüzyıllarda yüzleştikleri kadar çarpıcı olmadığını savunur (Mardin, 2018: 159).

“Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” çalışmasında Mardin: “*Bu yazımda ideoloji alanına alışılmışın dışında gelen bir gözle bakıldığında neler keşfedebileceğimizi araştırdım. Tanımlanacak “hayat dünya”sını irdelemek üzere üç analitik kavram kullandım: operasyonel kod, “un faire” ve kültürde paylaşılan fakat “söylenmeyen anlamlar.*” Mardin’e göre, okuyuculara en uzak gelecek olan kavram “ifade edilmeyen” değerlerin paylaşılmasıdır. Bu kavram, Wittgenstein, Poloniya gibi kişilerin üzerinde durdukları ve Charles Taylor’un modernleşmeyi anlatırken altını çizdiği kavramdır. Ona göre, bu üç yaklaşımda da kendi sosyolojimizin çok rağbet etmediği fenomenolojik yaklaşımın öğeleridir (Mardin, 2018: 167).

Mardin, bu makalesinde geliştirmek istediği temel ideayı şöyle açıklar:

Benim burada geliştirmek istediğim bir konu, 18. ve 19. yüzyıllarda gittikçe güçlenen Osmanlı bürokrasisi söyleminin, zaten 19. yüzyılın ortalarındaki Tanzimat reformlarından çok daha önce bir tür ‘pozitivizm’ görüntüsü taşımakta olduğudur. Kısaca, İslam’ın hem kurumları hem de ideolojisinin Osmanlı İmparatorluğu tarihinde sadece egemenlik momentleri yaşadığı iddia edilebilir. İleri sürmek istediğim ana tez Osmanlı’da kökeni pek uzaklara giden bir çeşit din-devlet söyleminin devamlı olarak karşımıza çıktığıdır. Bu karışıma Osmanlı-Türk istisnacılığı adını verebiliriz. Osmanlıların bu özelliğini gizleyen öge ise İslam üzerinde yapılan çalışmaların yüzde doksanını Arap-Selefi İslam’ı üzerinde odaklanmış olmasıdır (Mardin, 2018: 170).

İslam’ın hem kurumları hem de ideolojisinin imparatorluğun tarihinde egemenlik hareketlerini içinde barındırdığını ileri süren Mardin, Osmanlı-Türk toplum yapısının temel dinamiklerinin gün yüzüne çıkarılmasında ve onları çevreleyen kalıp ve söylemlerin belirlenmesi hakkında incelemelerde bulunmuştur. Bu anlamda, 1950’li yıllarda Osmanlı aydınınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği problemi üzerine

odaklanan Mardin, 1960'larda toplumsal-kültürel öğelerin iç dinamiklerine işaret eden bir anlayışla din, ideoloji, kültür mevzularına ağırlık vermiştir.

Religion, Society And Modernity in Turkey (Türkiye'de Din, Toplum ve Modernlik), adlı Syracuse Üniversitesi yayınevi tarafından basılan son kitabı hakkında Ruşen Çakır'ın Washington'da gerçekleştirdiği söyleşide Şerif Mardin, kitap hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Çakır: *Kitap hakkında biraz söz edebilir misiniz?* sorusuna Mardin şunları söyler: *1959'dan 2005'e kadarki makalelerim var kitapta. Mesela ilk makalede, Marksizm'den farklı olarak Osmanlı Devleti'nde sınıflar olmadığını savunmuştum. Türkiye'de sosyal sınıfların varlığı üzerinden olayları açıklamaya çalışmanın doğru olmadığı görüşündeydim. Osmanlı toplumunda temel dinamiğin sosyal sınıf olmadığına göre ne olabileceğini araştırmak üzere yapılmış bir çalışmadır o. Benim için siyasi gücün ne kadar önemli olduğu ortaya çıktı yavaş yavaş...* (Çakır, 2008: 17).

Ruşen Çakır, Şerif Mardin'e: Sonuç olarak kitaptan memnun musunuz? sorusuna Mardin:

Memnunum çünkü bu makalelerin çoğu bulunamıyordu. Memnun olmadığım yanıysa bunların bitmemiş olmalarıdır. Yani bana bir araştırma bursu verilse üzerinde çalışabileceğim şeylerdir bunlar. Bir ikisi hariç, bu makalelerin ileri götürülebileceklerine inanıyorum. Bir de dünyanın yapısı değişiyor. Yani iletişim araçları vs. (Çakır, 2008: 25).

Şerif Mardin'in *Religion, Society And Modernity in Turkey* (Türkiye'de Din, Toplum ve Modernlik, 2006), isimli bu çalışması 16 tane makalenin bir araya getirilmesinden oluşmuş bir kitaptır. Bu makalelerin içeriğine bakıldığında: 1967 yılında yayınlanan ilk makalesi, "Tarihsel Eşikler ve Katmanlaşma: Sosyal Sınıf ve Sınıf Bilinci"nde Mardin, Osmanlı toplumu ve feodal olmayan devlet tezinin ne ölçüde savunulabileceğini araştırmaktadır. Çalışmasında Mardin, Marksizm'den farklı bir şekilde Osmanlı Devleti'nde sınıflı yapının olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, 1960'lı yıllarda bir grup akademisyen, Türk tarihine "Marksist" bakış açısını getirmiştir. Mardin, bu çalışmasını farklı bir başlık ve benzer bir içerikle, Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" olarak da yayınlamıştır. Bu makalede Mardin, ileride Türkiye'deki tabakalaşma hakkındaki çalışmalarda yararlı olabileceğini düşündüğü bazı temel ayrımlardan

faydalanarak tabakalaşma problemine açıklık getirmeyi amaçlamıştır. Mardin, tabaka bağlılığını da ırksal tabaka bağlılığı, mesleki tabaka bağlılığı, dinsel tabaka bağlılığı ve sınıfsal tabaka bağlılığı gibi türlere ayırmıştır. Mardin, bu çalışmasında ileri sürdüğü bir başka temel nokta “toplumsal zümre” kategorisinin Türkiye’nin toplum yapısının ele alınmasında son derece uygun olduğudur; çünkü Orta Asya’ya özgü, daha önceden belirlenmiş ve başarıya odaklı ölçütleri eşit oranda özümsemiş olan Türk toplum yapısı, bu bakımından Batı Avrupa’nın tarihsel evriminde görülen şartlarla hiçbir benzerlik göstermemektedir.

Mardin’in bu kitaptaki ikinci makalesi olan “Osmanlı İmparatorluğu’nda İktidar, Sivil Toplum ve Kültür” adlı çalışmasında gücün baskın dağıtım şekli olarak statü konusunda Osmanlı-Türk toplumunun üç ayrı ama birbiriyle çok yakından ilişkili ana unsurları üzerinde durulmuştur. İlki, gücün dağılımının baskın bir şekli olarak statü, ikincisi, aydınlanma düşünürlerinin “sivil toplum” olarak adlandıracağı şeyin yokluğu ve son olarak da Türk kültür dünyasındaki pek çok ikili ayrımlardır. Mardin’e göre, bunların hepsinde Osmanlı toplumu Batı Avrupa ile tezat oluşturmuştur. Kurucu sosyologlardan birisi olan Ziya Gökalp’de ikili ayrımlar üzerinde durmuştur. Türk kültür dünyasındaki birçok ikili ayrımın üzerinde duran Mardin, Osmanlı’daki ikili ayrımlara da değinmiştir. Ona göre, Osmanlı toplumu iki ana sınıfa bölünmüştür. Birincisi “Askeri” olarak adlandırılan, ikincisi ise vergi ödeyen ancak hükümette hiçbir yeri olmayan tüm Müslüman ve gayrimüslim tebaayı kapsayan reayayı içermiştir.

Bu makalede Osmanlı üzerinden büyük kültür-küçük kültür konularına değinen Mardin, imparatorlukta hüküm süren katı statü düzeni, aynı zamanda siyasi üstünlükler ve mazlumlarla ilişkilendirilen ikili bir kültürel yapıdan bahseder. Ona göre, Osmanlı toplumunun temelinde birbirine yabancılaşmış iki kültürden oluşması mevcuttur. Bunlardan ilki saray kültürü, ikincisi taşra kültürü olarak adlandırılmıştır.

Sivil toplum konusuna da değinen Mardin, Sivil toplumun meşruiyet kazanıp kazanmayacağı konusunda netlik olmasada Türkiye siyasetinde uzun süre gündemdeki yerini koruyacağını ileri sürmüştür.

Mardin’in bu çalışmasında yer alan üçüncü makalesi “Sivil Toplum ve İslam” adlı çalışmasıdır. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasında da sivil toplum kavramına

yer ver veren Mardin, bu makalesinde sivil toplum kavramına biraz daha derinlemesine odaklandığını ileri sürmüştür. Mardin'e göre sivil toplum bir Batı rüyasıdır, tarihsel bir özlemdir. Görüldüğü üzere Mardin, sivil toplum kavramını “sanal”, yani rüya olarak ele almış ve Batı sivil toplumunu bir dizi tarihsel arka planı perspektifinde ele almıştır. Ona göre, Batı sivil toplumunun çerçevesinin çizilmesiyle, pek çok modern Müslüman devlet için de rol model olmuştur ancak hiçbir zaman Batı toplumlarının rüyası, Müslüman toplumlarının rüyası haline gelmemiştir. Mardin'e göre sosyal yaşamın çözülmez gibi görünen boyutları arasında köprüler kurulabilir. Bu köprüler ancak ve ancak “öteki”ni kişinin adeta kendisini incelediği derinlikte incelemesiyle mümkündür. Sosyolojik bağlamda bu yaklaşım, Müslümanın geleceğinin muammasına, Müslüman kültürünün oryantalist aşağılamalarından veya çok basit savunmalarından daha fazla ışık tutabilir.

Mardin'in bu çalışmadaki dördüncü makalesi “Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü” başlığını taşımaktadır. Ekonomi hakkındaki görüşleri adlı bir bölümün de yer aldığı bu çalışmamızda Mardin, Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemine girmesinde temel etkenin iktisadi temellerden kaynaklı olduğunu ileri sürmüştür. Bu makale 1980 askeri müdahalesiyle askıya alındığı ve demokratik kurumun henüz eski haline getirilmediği bir dönemde yazılmıştır. Mardin, bu çalışmadaki temel amacının demokratik kurumların yeniden inşa edildiğinde harekete geçecek olan toplumsal, ekonomik ve siyasi güçlerin bir çetelesini çıkarmayı düşündüğünü ileri sürer. Mardin'e göre, modern zamanlarda, hem gelişmiş hem de az gelişmiş çok sayıda toplumun en temel kaygılardan birisi de vatandaşların ekonomik ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağı kaygısı olmuştur. Çünkü toplumlar arasındaki mevcut eşitsizlik ve gelir dağılımındaki dengesizlik bu gelirin yeniden düzenlenmesi konusu merkezi bir mesele haline gelmiştir. Mardin'e göre gelir dağılımının iki yönü vardır. Biri “ihtiyaç”, diğeri “insan onuru” ile ilgilidir. Bazı İslam âlimlerinin iddiasına göre, İslam toplumları ihtiyaç karşılamada çok verimli olmasa da, insan onurunun İslam toplumlarında her zaman önemli olduğunu vurgulamışlardır.

Mardin'in bu kitaptaki beşinci makalesi “Sosyal İletişimin Modernizasyonu” başlıklı çalışmasıdır. Mardin, bu bölümün teorik temelini, başka bir ifadeyle karakterini patrimonial rejimlere gömülü olmasından alan sosyal iletişimin öneminden oluştuğunu ileri sürmüştür. Ona göre, son zamanlarda sözde geleneksel sistemlerde tespit edilebilecek ve iletişim düzeylerinin karmaşıklığını tanımlayan pek çok şey ortaya

çıkıştır. Fakat Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal iletişim örüntüsünü dönüştüren bir evreden geçtiği düşüncesi hala geçerliliğini sürdürmektedir. Çünkü ortak bir tarihin birlikte yaşanılmasına imkân sağlayan bir topluluk, birbirini tamamlayan alışkanlıklar ve iletişim olanaklarından ibarettir. Görüldüğü üzere Mardin, bu çalışmada sosyal iletişimi önemsemiş ve sosyal değişimi de kültürel yayılmanın bir sonucu olarak görmüştür. Ona göre sosyal iletişime ve onun modernleşmesine bakıldığında son derece karmaşık bir süreçtir. Karmaşıktır, çünkü pek çok süreç iletişimin kapsam alanına girer ve Osmanlı Türkiye'si özelinden bakıldığında bu süreçlere ilişkin bilgiler sınırlı ve çok karmaşıktır. Mardin, bu çalışmada iletişimin modernleşmesinin Türk bürokrasisinin modernleşmesiyle ilişkisini kavramaya çalıştığını ileri sürer ve iletişim hakkındaki çalışmalarının ne kadar sisteme özgü ve karmaşık olduğunun altını çizmeyi amaçlar.

Mardin'in altıncı makalesi olan "19.yy'da Osmanlı Kamusal Kimliğinin İnşasına İlişkin Bazı Düşünceler" isimli çalışmada Mardin'in üzerinde durduğu temel iddia Osmanlı reformist memurları arasında ortaya çıkan ve nihayetinde kümülatif güce sahip olan bir dizi deneyi tanımlamak olduğunu ifade eder. Mardin'e göre 1839'da Batı'dan ilham alınan reformlar çağının başlamasının ardından 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını dönüştüren önemli değişimler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin ilk evresi hükümet uygulamalarının, adli prosedürlerin, ekonomik gelişmelerin ve askeri yeniliklerin yeni özelliklerinin tanıtılmasından oluşmuştur. Bir dizi Türk edebiyat tarihçisi tarafından atılan ikinci bir görüş de Türkçe'nin bir dil devrimi olarak dönüşümünü içermektedir. Türk edebiyat tarihçileri bu değişimi Osmanlı ilerlemesinin veya daha genel olarak Osmanlı modernleşmesinin temeli olarak görmüşlerdir. Mardin'e göre bu yaklaşımların hiçbiri kendi içerisinde yanlış olarak tanımlanamaz, ancak biri diğerine tercih edilir.

Kitapta yer alan yedinci makale, "19.Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu Kent Yaşamında Süper Batılılaşma" başlığını taşımaktadır. Mardin, bu makalede, göre sosyal yaşamın Batılılaşması konusunda, 1925'ten 1990'lara, hem Türkiye Cumhuriyeti reform planlarının hem de Türk dış politikasının benzer fikirde olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Türk modernleşmesini araştırmak için az sayıda faydalandığımız kaynaklardan birisi de romanlardır. Bu tür kaynaklar Osmanlı

aydınlarının toplumsal değişme sorunlarına nasıl yaklaştıklarına dair önemli veriler sunmaktadırlar.

Mardin'e göre Ahmet Mithat (1844-1912), modernleşmeye ciddi ilgi duyan bir Osmanlı dönemi edebiyatçısıdır. Bu makalesinde de Ahmet Mithat Efendi'ye ve onun görüşlerine yer veren Mardin, kadınlara yönelik tutum söz konusu olduğunda, Mithat'ın katkısının geniş çapta olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Mithat, kadınların düşük statüleri, erkeklerle eşit haklara sahip olmamaları sonucunda yaşadıkları talihsizlikler ve ıstıraplar yinelenen konulardır. Mithat, şartlar gereği fuhuşa zorlanan kadınların haklarını savunmuş, kadınlara meta veya köle muamelesi yapılmasını şiddetle eleştirmiştir. Kadınları kendi kaderlerine karar vermekte özgür bırakılması gerektiğini, onları damgalamaktansa yardımına gidilmeli ve onları ayağa kaldırmak için el uzatmalıyız. Mardin'in bu makalesinde Ahmet Mithat Efendi'nin görüşlerine yer vermiş, özellikle onun romanlarındaki kadın konusuna yer vermesini de önemsemiştir. Görüldüğü üzere Ahmet Mithat, kadınların Batılılaşmasına karşı hoşgörülü olmakla birlikte, seçkin erkeklerin aşırı Batılılaşması konusunu da sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu çalışmasında küçük gelenek ile büyük gelenek konularına da değinen Mardin'e göre, alt sınıf kültürüne sahip toplumlar kadınların özgürleşmesine karşı durmuş ve bireysel tüketime dayalı ekonomiyi geleneksel yapı için bir tehdit olarak görmüşlerdir. Fakat Türkiye dışında eğitim görmüş ve dolayısıyla kendi toplumuna nesnel bir bakış açısı edinmiş üst sınıflar kadınların özgürleşmesi konusunda kendilerini daha rahat hissedebilirler. Mardin, bu çalışmasında Türk-Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi romancılarının romanlarındaki aşırı Batılılaşma, kadın hakları, görücü usulü ve benzeri konulara yer vermiştir.

Mardin'in sekizinci makalesi olan "Jön Türklerin Fikirlerinde Süreklilik ve Değişim" adlı çalışması temelde Jön Türklerin kökenlerinin entelektüel tarihine odaklanmıştır. Mardin'in bu çalışmasında da vurguladığı üzere Jön Türklerin fikirleri Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlanan akımlar üzerinde etkisinin olduğunu kimse inkâr edemez. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu babası Mustafa Kemal'in Jön Türk seleflerine karşı bariz antipatisi vardır. Ancak Jön Türklerin fikirlerinin 1920'lerde kurulan yeni Türkiye'yi nasıl etkilediğini araştırmaya geldiğimizde, etkilerinin izini sürmek gittikçe karmaşık bir hal almıştır.

Jön Türk hareketinin temellerinin İttihat ve Terakki olduğunu ileri süren Mardin'e göre, Genç Osmanlılar olarak bilinen ve kendilerini Fransızca'da "La Jeune Turquie" olarak tanımlayan bu aydın grubu, Osmanlı İmparatorluğu'nda temsili bir meclis oluşumunu teşvik ettiğini ileri sürer. Bu aydın grubu birkaç yılını Fransa ve İngiltere'de sürgünde geçirerek başkentteki entelijansiya tarafından geniş çapta okunan Muhbir (Muhabir) ve Hürriyet (Özgürlük) adlı iki gazete çıkarmışlardır. Görüldüğü üzere "Jön Türklerin Fikirlerinde Süreklilik ve Değişim" adlı bu çalışmada Mardin, Jön Türklerin düşüncelerine, kökenlerine ve entelektüel geçmişine odaklanmıştır.

Mardin'in bu kitabındaki dokuzuncu makalesi "Jön Türklerin Yabancılaşması: Bir Devrimci Vicdanın Kısmi Olarak Açıklanması Denemesi" makalesidir. Mardin'e göre, Tanzimat reformlarının (1839-1978) veya (1839-1908) Osmanlı İmparatorluğu'na getirmiş olduğu toplumsal değişimin hızlanması, İmparatorlukta ortak bir temadır. Bu tür çalışmalar, Tanzimat'ın kurumsal yenilik politikasının yol açtığı toplumsal huzursuzluklara da değinmekte ve o dönemde ortaya çıkan protesto hareketlerinin reform politikalarının uygulamasıyla ilişkilendirilmektedir.

Mardin'in bu çalışmasındaki onuncu makalesi "Türk İnkılabında İdeoloji ve Din" isimli çalışmasıdır. Mardin'e göre, 1990'lara gelindiğinde, "devrim" teriminin Türkiye'ye uygulandığında önemi daha sonra anlaşılmıştır. Bu makale bu belirsizliği ortadan kaldırmak için yazılmıştır. Mardin, devrim kavramına yüklediğimiz anlamların çoğu Fransız devrimi imajından doğduğunu ileri sürer. Mardin'e göre Fransız Devrimi'nin hangi yönlerden bir ayaklanmadan, bir "şiddetten" daha fazlası olduğunu anlamaya çalışan Alexis de Tocqueville'dir. Tocqueville, bir devrimin tamamen politik ve sosyal bir biçimde nasıl kalabileceği üzerinde kafa yormuştur. Mardin'e göre, Fransız İhtilali'nin ulaştığı hedefler bakımından bakıldığında Türk ihtilali ile çarpıcı bir benzerliği mevcut değildir. Fransız Devrimi, soyluların ayrıcalıklarından dışlanmış, yükselen bir elitin hamlesi olarak görülürken Türk devriminin ortadan kaldırdığı üst tabaka, başta hanedan olmak üzere, hedeflenen bir diğer yapı ise padişahın kadrosu olan saraydır.

Türk devrimi, bir anlamda Türk siyasi sisteminin dizginlerinden serbest bırakılan toplumsal şiddetle değil, dönüştüğü belirsiz süreçteki bir Türk tarihine dayanır. Türk devrimi ister 1908-1938 yıllarını, ister 1919-1923 yıllarını, ister 1919-1929 yıllarını, hatta

daha sonraki yılları kapsasın, sistematik şiddet onun özelliği değildir. Türk devriminin liderleri devrimci faaliyetlerine terörden çok kontrollü siyasi gözdağı damgasını vurmuş ve bu süreç boyunca nispeten daha az sayıda “siyasi” infaz gerçekleşmiştir. Mardin, bu çalışmasında temel amacının Türk devriminin karakteristik özelliklerini vurgulamak olduğunu ileri sürer.

Mardin’in bu çalışmadaki on birinci makalesi “Türkiye’de Gençlik ve Şiddet” adlı çalışmasıdır. Mardin’e göre, Türk modernleşme sürecinde toplumsal bir olgu olan şiddet Türkiye’de endemik olmuş ve potansiyeli henüz çözülmemiştir. Ona göre, devletin Kürt İşçi Partisi’ne (PKK) karşı politikası çok şiddetli biçimde hızlanmış çağdaş Türk toplumunda derin yaralar bırakmıştır. Örneğin uyuşturucu ticareti gibi günümüzde şiddeti teşvik eden unsurlar 1970’lerde yoktu. Mardin’in bu çalışmasındaki temel amacı Türkiye’de hem gelişmekte olan bir sivil toplum hem de ulusal ölçekte katı bir ekonomizm olmadan önce ortaya çıkan ve Türkiye’de sosyal hayatın unsurları olarak işleyen bir toplumsal hareketi kavramaktır.

Mardin’in bu kitaptaki on ikinci makalesi “Modern Türkiye’de Din” adlı çalışmasıdır. Din sosyolojisi konusunda pek çok çalışmalarıyla bilinen Mardin, bu makalesinde de küçük değişiklikler yapıp tekrardan yayınladığını ifade etmiştir. Mardin’e göre bu makale tekrardan yayına hazırlanırken bile din olgusunda bir dizi gelişme, Türk toplumu ve siyasetindeki yeri de sürekli değişme göstermiştir. Mardin’in bu çalışmasının üzerinde yaptığı değişiklik, Said Nursi ve takipçilerinin etkisine ilişkin değerlendirmeleri hakkındadır. Ona göre Türkiye’de din araştırmaları öncelikle laiklik ve laikleşme konularına odaklanmıştır. İlahiyatçılar, din adamları, devlet adamları, siyaset bilimciler, sosyologlar ve ideologlar teorilerini, analizlerini ve karşı hamlelerini bu tema etrafında biçimlendirmişler. Mardin bu çalışmasında da vurguladığı üzere laiklik, şüphesiz zamanımızın önemli bir parçasıdır ancak Türklerin laiklik saplantısı din araştırmalarını büyük oranda zayıflatmıştır.

Mardin’in bu çalışmadaki on üçüncü makalesi “Kültürel Değişim ve Entelektüel Necip Fazıl ve Nakşibendi” adlı makalesidir. Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik politikalarını sorgulayan bir tutumun İslami bir çerçevede harekete geçirilmesi Türkiye’de kapsamlı bir şekilde ele alınmış fakat “kimlik” gibi genel kavramlar çok nadir işlenmiştir. Mardin’in vurguladığı üzere bu makale Türk aydınını böyle bir duruşa

götüren süreci saptama girişimidir. Bu çalışmada ima edilen şey, dinin iyice yıpranmış sosyolojik söylemini kullanan açıklamasının ötesinde, kişinin sadece biçimsel yolla yaklaşabileceği görünmez bir tutarlılık arka planı olabileceğidir. Mardin, bu çalışmasında modern Türkiye’de sekülerleşmenin etkisini çeşitli boyutlarda işlemiştir. Ona göre sekülerleşmeyle birlikte ortalama bir Türk, Müslüman yaşam sürme yeteneğini kaybetmiştir. Mardin’e göre bu durumun iki sebebi vardır. Birincisi İslam’ın aileden çıkarılmasıydı: Yani evlilik artık dini bir sözleşmeden çok laik bir sözleşmeyle onaylanmıştır. İkincisi Cumhuriyet’in yeni toplumsal değerleri temellendirmedeki ısrarı nedeniyle, hayat anlatısının Müslüman bir kanun etrafında kurgulanmasının artık mümkün olmamasıdır. Mardin, bu çalışmanın çerçevesini çizerken Necip Fazıl’a da değinir. Ona göre Necip Fazıl’ın kendisine geleneksel öğretinin işaretlerini veren bir Sufi Pir’in (manevi üstad) etrafında döndüğünü söyler.

Mardin’in bu çalışmadaki on dördüncü makalesi “19. ve 20. yüzyıl Türkiye’inde İslam” adlı çalışması kabaca bu yüzyıllar Türkiye’inde İslam’ın azalan etkisinin ve laikleşmenin zaferinin deneyimi üzerinde durmuştur. Mardin’e göre modern Türkiye’de entelektüelleşme, halkın yaşadığı İslam ile “entelektüelleşmiş” İslam arasında artan bir şekilde mesafe yaratmıştır. Mardin, bu çalışmasının temel dayanağını Türkiye’deki çağdaş İslam’ın bir çerçevesini oluştururken gerek basılı kaynaklardan ve gerekse de Türk İslam âlimleriyle yapılan röportajlardan elde edilebilecek bilgilere dayandığını ileri sürmüştür.

“Toplumsal Dönüşüm Çalışmalarında Bir Kavram Olarak Merkez-Çevre” adlı on beşinci makalede Mardin şunu ileri sürer. Her toplumun bir merkezi vardır. Fakat bazı toplumların diğerlerinden daha güçlü merkezleri olduğu gibi, merkezlerin oluşturduğu malzemeler de toplumdan topluma farklılık gösterir.

Şerif Mardin’in bu kitaptaki son makalesi “İsimlerle Oyun Oynamak” adlı çalışmasıdır. Bu makalede, Türk dili tarihinin farklı yönlerine odaklanarak, edebi zevk ve “kimlik”in bu dönüşümünü izah etmeye yönelik bir ön girişimdir. Mardin, bu çalışmasıyla toplumdaki dil tartışmasını tekrardan biçimlendirerek Türkiye’de dilin ulus inşası ile ilişkisini ele almayı amaçlamıştır.

1.4. Şerif Mardin'in Çalışmalarında Kullandığı Sosyolojik Yaklaşımlar

Sosyoloji, insanların zihin dünyasında şaşırtıcı derecede farklı algılamalar yaratan bir bilimdir. Öncelikle, birçok insan sosyolojiyi kışkırtıcılık ve ayaklanma dürtüsü ile ilişkilendirir. Bu kişiler, sosyoloji içinde hangi başlıkların ele alındığı konusunda çok az fikirleri olmasına rağmen, sosyolojiyi nedense yıkıcılıkla ve saçı sakalı birbirine karışmış militan öğrencilerin katı talepleriyle bağdaştırırlar. Giddens'e göre, sosyoloji hepimizin zorunlu olarak ilgilendiği (veya ilgilenmesi gereken) toplumun kendi içindeki belli başlı tartışma ve çatışmaların konusu olan problemleri ele alır. Herkes toplumdaki sorunların farkındadır fakat sosyoloji bu sorunların daha detaylı bir şekilde ele alınmasına yardımcı olur. Hediye paketi metaforuyla Giddens, sosyolojiyi şu şekilde açıklar: *“sosyoloji, bir hediye paketine düzgünce sarılmış, içindekilerin açılıp ortaya çıkarılmasından başka bir talebi olmayan bir alan değildir.”* Tarih, antropoloji, iktisat ve diğer bütün sosyal bilimlerde olduğu gibi sosyoloji, doğası gereği tartışmalı bir bilimdir. Yani, kendi doğası hakkında sürekli bir çatışma halindedir (Giddens, 2010: 13-14).

Yöntem, en bilinen anlamda, bir araştırma esnasında izlenen yol manasına gelir. Yöntem bir idraktır, düşünsel bir girişimdir. Yöntem “nasıl” a cevap verir; bir hedefe göre bir araştırma girişimidir, düşüncede bir tutumdur; ya da bir bilimin amacına ulaşmasını zihinsel tutumların ve düşünsel girişimlerin tamamına yöntem adı verilir. Yöntemin işlevi, araştırma konusunu anlaşılır, kullanılır kılmaktır. En kesin, bilimsel yöntem nesnel gerçeği en çok yansıtan yöntemdir (Ergun, 2005: 63). Bir araştırmacının araştırmasına başlayabilmesi için öncelikle şu üç soruyu kendisine sorması gerekir: *“Neyi araştıracağım? Niçin araştıracağım? Nasıl araştıracağım?”* Bu sorulardan ilki araştırmanın konusunu, ikincisi araştırmanın amacını, üçüncüsü de araştırmalarda tekniklerini belirlemek içindir. Bir araştırmada konu, çözümlenmeye çalışılan problem, önemli bir sorundur. Bu noktada bir konunun önemi, onun yeni oluşu, zamanlı olması ve akademik olduğu kadar pratik bir değer taşıması ile belli olur (Arslantürk & Amman, 2001: 45). Mardin'in çalışmalarına bakıldığında, ilk başta teorik bir çerçevenin kurulduğu ve akabinde toplumla ilgili metodolojiye uygun bir şekilde soruların yöneltildiği göze çarpar (Kanık, 2020: 71).

Bauman'a göre, sosyolojik yaklaşımlarda üzerinde durulan temel soru: *“İnsanların yaptıkları ve yapabilecekleri her eylemde başkalarına bağımlı olmalarının*

anlamı nedir?” sorusudur. Başka bir ifadeyle sosyoloji, “İnsanların her zaman öteki insanlarla birlikte, onlarla iletişim içinde, alışveriş halinde, rekabet ve işbirliği içinde yaşamak zorunda olmalarının anlamı nedir?” soruları üzerinde durmuştur. Sosyolojik yaklaşıma ilişkin tartışma alanını oluşturan ve sosyolojiyi beşeri ve sosyal bilimlerin görece özerk bir dalı olarak tasvir eden bu türden sorulardır. Yoksa araştırmak amacıyla seçilmiş ayrı bir grup insan veya olay ya da başka araştırma kollarının gözardı ettiği bir dizi beşeri eylem değildir. Netice itibariyle sosyolojik yaklaşımlar, insan dünyası hakkında ilk ve en başta gelen bir düşünce şeklidir; çünkü insanlar, aslında, aynı dünyayı farklı yöntemlerle de tasavvur edebilir. Sosyolojik yaklaşımlar, insanların yapıp ettiklerini ve yapabileceklerini sorgular. İnsan ilişkilerini, rekabet ve toplumsal işbölümü halinde yaşamalarına mecbur bırakan metodolojik arka planını sorgular (Bauman, 2010: 22).

Metodoloji, bilimsel bilgi elde etmenin, sosyoloji yaklaşımları da belirli paradigma, “lehçe” bağlamında sosyolojik bilgi üretme biçimidir. Benimsenen, içselleştirilen her sosyolojik yaklaşım yöntemi yani metodolojide kullanılacak teknikleri belirler. Sosyolojik yaklaşımları, toplum, birey, bireyin ürettikleri ve bunlar arası ilişkiler üzerine doğru söz söyleyebilme amacına ulaşabilmek için yürüdüğü yol ve harcadığı çabanın gerek ne olduğunu gerek nasıl olması gerektiğine işaret eden sözler topluluğu, bir bilgi gövdesidir. Bilim, önceleri doğa bilimlerinden ibaretmiş gibi görülürken metodolojinin içeriği de doğa bilimlerinin güvenilir, geçerli, tutarlı ve doğru bilimsel bilgi elde edebilmelerinin yollarını gösteren bir disiplin, bir bilgi gövdesi olarak karşımıza çıkmıştır. Sosyal bilimlerin gelişmesiyle “Sosyal Bilimler Metodolojisi”, özel bir metodoloji alanı olarak belirlenmeye başlamışsa da sosyal bilimin objesinin doğa biliminin objesine benzer bir kurgulamaya maruz bırakıldığı, sosyal bilimler metodolojisinin doğa bilimleri metodolojisinden hemen hemen tek ayırt edici yönünün veri toplama araçlarının farkından kaynaklandığı görüşünün egemen olduğu görülmektedir (Çelebi, 2004: 222-224). Marx’a göre, sosyal teori insanların içinde yaşadıkları maddi şartları nasıl etkilediklerine ve onlardan ne derecede etkilendiklerine bağlıdır. Örneğin arzu seviyesi, çevreden korunma düzeyi, lüks mallara sahip olma imkânı ve yaratıcı potansiyellerini gerçekleştirme yeteneklerine odaklanmalıdır. Bu vurgu idealizmden köklü bir epistemolojik kopuşu temsil eder (H.Turner, vd., 2013: 147). Sosyal bilimlerin teori ve tartışmalarının asıl hedefi insanların içinde yaşadıkları dünyayı

anlamaktır. Marx'ın da vurguladığı gibi sosyal teorinin amacı insan ilişkilerini çözümlenektir. Sosyolojik yaklaşımlar ve sosyolojik düşünme sanatı da bu amacı gerçekleştiren yaklaşımlardan birisidir.

Sosyolojik düşünme sanatının her birimize sunabileceği temel hizmetin bizi daha duyarlı kılmak olduğunu söylemek mümkündür. Sosyolojik düşünme, şimdiye kadar görünmez kalabilmiş insan koşullarının tümünü araştırabilmemiz için duygularımızı törpüleyebilir, gözlemlerimizi daha fazla genişletebilir. Sosyolojik düşünmenin amacı, çevremizdeki insanları, onların özelemlerini, hayallerini, endişelerini ve ıstıraplarını biraz daha kapsamlı olarak kavramaktır. Kısacası sosyolojik düşünme öteki yaşam şekillerini anlamamıza yardımcı olur (Bauman, 2010: 27-28). İnsan ilişkilerini ele alan sosyolojik yaklaşımların ve metodolojilerin ortaya çıkması için bunların tarihsel bağlamla olan ilişkisini, diğer bilim ve yaklaşımlara etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Sosyal bilimlerde ve sosyolojide yöntem, geniş bir felsefi arka planı olan, pek çok değişik disiplinin çeşitli katkılarının olduğu bir mecradır. Bu nedenle, metodolojinin en iyi şekilde ortaya konulabilmesi için, sosyolojinin tarihsel arka planı ve bir bilim olarak ortaya çıkışından bu yana sosyolojiye etki eden bilimsel, felsefi akımlar, yöntem tartışmaları ve olaylar göz önüne alınmalıdır. Sosyal bilimlerin ortaya çıkışları, bilim olma ve bilim olduğunu kanıtlama gayretiyle ilişkilidir. Bu durum sosyolojinin, birbiriyle ne kadar karşıt etkileri olsa da, iki temel damarına da (pozitivist ve yorumlayıcı) damgasını vurmuştur. Kuram ve yöntemle ilgili mevzular da sosyal bilimlerin bilim olma serüveninde, başka bir deyişle bilim olarak temellendirilmesi ve meşrulaştırılması gayretinde ehemmiyet kazanmıştır (Taş, 2018: 20).

Türk sosyal bilim insanları kuşağı içerisinde 1950 sonrasında araştırmaları ile önemli tartışmalar açmış ve önemli katkılar yapmış birçok bilim insanı vardır. Bilim insanları kuşağı, kendilerinden önceki entelektüel ve bilim insanı kuşağı ile pek çok bakımdan benzerlikler taşıırken, kullandıkları yöntemler, kavramlar ve entelektüel politikaları gibi birçok bakımdan ise öncekilerden farklılık gösterir. Bu bilim insanlarının içinde yaşadıkları siyasi ve sosyal ortamın özellikleri, yaptıkları çalışmaların zihin dünyasını ortaya çıkarmak bakımından önemlidir. Bu bilim insanı kuşağının etkili siyaset bilimci ve sosyologlarından birisi de Mardin'dir. 1950'li yıllarda bilimsel yaklaşım bağlamında Weberci bir siyaset bilimi ve siyasi fikirler çizgisine sahip olan Mardin, 1960

sonrasındaki düşüncesinde Weberci çizgiyle birlikte bazı sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlarla düşüncelerini pekiştirmiştir (Arlı, 2006a: 124).

Şerif Mardin metodolojik bakış açısının çerçevesini geniş tutmuştur. Çünkü sosyolojide metod açısından tekli bir yöneliş yoktur. Mardin, çerçeveyi daha geniş tutarak, sosyolojiye yakın olan farklı disiplinlerin metodlarından da yararlanmayı, hatta bu metotları bir araya getirerek kullanmayı denemiştir. Böylece konuyu birçok planda ve aynı anda görebilme imkanını elde etmiştir. Tarihi bilgileri materyal olarak kullanırken özellikle sosyoloji psikoloji, sosyal antropoloji ve din sosyolojisinin metodlarının nasıl birleştirebileceklerinin yollarını da aramıştır. Mardin sosyolojisinde, Türk toplumunu inceleme aracı olarak kültür, din, ideoloji, siyaset, modernleşme, ve değişme gibi kavramları kullanmıştır. *İdeoloji, Din ve İdeoloji* adlı çalışmalarında özellikle ideoloji konusuna yer veren Mardin, ideoloji kavramını sert ve yumuşak ideoloji olarak ele almış, dinsel inanışları yumuşak ideolojiler arasında saymış ve İslam'ın bir yumuşak ideoloji olarak Türk toplumunda oynadığı rolü incelemiştir. Görüldüğü üzere dini İslamiyet bağlamında ele alan Mardin, din konusuna önem veren sosyologlar arasındadır. Bunun yanında, dinin kaynağı veya dindarın tutumuyla ilgilenmek Mardin'in üzerinde durduğu bir konu değildir. O, dini ele alırken bütün yönleriyle değil, halkın inançlarına tekabül eden yönleriyle ele almıştır. Mardin, dinin ideolojik ve siyasi işlevlerini, davranışa yansıyan, toplumsal eyleme yön veren ve toplumsal farklılaşmaya yansıyan taraflarını da ele almaktadır (Serin, 1998: 76).

Kendine has düşünce yapısıyla sosyal bilim camiasında yer edinen, Osmanlı-Türk toplumunda hâkim olan din, kültür, siyaset yapısını kavramaya ve anlatmaya çalışan bir sosyolog olan Mardin, Osmanlı ve günümüz Türkiye'sini karşılaştırarak sosyal bilimlere ve sosyolojiye katkı sağlamıştır. Mardin, Türk toplumunda din, modernleşme, batılılaşma gibi olguları "tarafsız" bir biçimde ele almıştır. Batı felsefesini Türkiye'de hâkim olan düşünce yapısıyla ilişkilendirip farklı ideolojilerden etkilenmeden ele alması, Mardin'i Cumhuriyet aydınlarının önemli bir figürü haline getirirken, Osmanlı'dan günümüze dinin toplumsal fonksiyonlarını anlatmaya çalışması İslam'ın toplum üzerindeki etkilerini kavramamıza yardımcı olmuştur. Mardin, Osmanlı-Türk toplumunda karşılaşılan sıkıntıları araştırırken üzerinde yaşanan mekânın bütün etnik ve kültürel mirasının da önemsenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Geçmişten günümüze, gelenekten

modernliğe doğru geçiş dönemlerinin karakteristik niteliklerini, düşün dünyalarını kavramamızı sağlayacak biçimde farklı disiplinleri bir araya getirerek analiz ve değerlendirmelerde bulunarak, tarih temelli çalışmalar yapmış önemli bir sosyologtur (Türkmen Zengin, 2022: 7-12).

Şerif Mardin'in yazınsal yaşamının başlangıcı 1950'li yıllara denk gelmektedir. Çalışmalarını daha doğru değerlendirmek için 1950'li yıllar dünyada ve dolaylı anlamda Türkiye'de siyasal, ekonomik, sosyal ve düşünsel dönüşümlerin, kırılmaların meydana geldiği yıllardır (Emiroğlu, 2021: 43). Kayalı'ya göre, 1950'li yıllardaki fikrisel ortam 1960'lı yıllardaki paralel farklılaşmayı kavramayı kolaylaştırabilir. Bu süreçte iki noktaya dikkat etmek gerekir. Bunlardan ilki Mardin'in bir şekilde bazı metinler kaleme aldığı *Forum Dergisi'dir*. *Forum Dergisi* yayınları yanında "Sosyal Bilimler Derneği" ilişkileri Mardin'in o dönemki birlikteliklerini gösterecek niteliktedir. Bu durum Mardin'in genel anlamda muğlak olarak sol diye nitelenebilecek fikir odağıyla ilişkisinin, iç içe geçmişliğinin en önemli işaretidir. Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin kuruluş şeklinin o dönemin siyasal ortamında dikkat çekmesinin ve başkanın da Şerif Mardin olmasının, o dönemde hiç de yadırgatıcı olmaması, üzerinde durulması gereken bir konudur (Kayalı, 2008: 92).

1950'li yılların siyasal ve sosyal koşullarından gerek Türk sosyolojisinin gerekse Mardin'in sosyolojisi anlayışını metodoloji ve muhteviyat bakımından doğrudan etkilemiştir. İlişki kurmak anlamında 1950'li yılların Dünya ve Türkiye siyasi atmosferine kısaca değinmek gerekirse; 1945 yılında son bulan İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, tartışmasız kazanan güç anlamında Dünya sahnesine çıkan Amerika Birleşik Devletleri'dir. Amerika'nın askeri başarısı siyasal, kültürel, ekonomik, akademik ve benzeri alanlardaki hegemonyasını da beraberinde doğurmuştur. Ekonomide kapitalizm, düşüncede liberalizm, siyasal konularda demokratikleşme, akademiye modernleşme teorileri gibi kavram ve olgular bu etkinin göze çarpan konularındır (Emiroğlu, 2021: 43).

Mardin, 1950'li ve 1960'lı yıllarda davranışçı Amerikan sosyoloji yaklaşımının ve pozitivistimin etkisinde kalmıştır. Yıllar sonra bu davranışçı yaklaşımını Weber'in

anlayıcı⁴ yaklaşımı ile bütünleştirdiğini ve bu yanıltan kısmen uzak kaldığını yazar. Bu noktada, 1980’lerde davranışçı sosyoloji kuramını sosyal bilimlerde bir yere varmayan, basitçi ve basitleştirici bir eğilim olarak ifade eder (Kaçmazoğlu, 2015a: 4-5; Bayramoğlu, 1985: 140).

Hepimizin bildiği üzere, fiziki ilimlerde olduğu kadar diğer ilimlerde de bilimsel açının özellikleri yalnız gözlem metodunu kullanmakta toplanmaz. Belirli bir gözlemler serisinden bir müddet sonra hepsini içine alan bir kalıp veya model çıkarılır. Bu modelin adı teoridir. Teorinin bize verdiği yeni imkân, ilerde yapacağımız bir gözlemin teorinin içinde ne gibi bir yer işgal ettiğini anlatmak ve bu itibarla, teoriden istifade ederek, teorinin yardımı olmadan bir tek gözlemden çıkarmayacağımız yeni neticeler çıkarmaktır. Bir gözlemler serisinin özü olarak tanımlayabileceğimiz teorinin ana özelliklerinden biri de her zaman için geçerliliğin muhafaza etmemesidir. Mesela, bir zamanlar kâinat hakkında bilinenlerin özü olan Batlamyus teorisi, daha sonra yerini Kopernik’in ve Newton’un kâinat sistemine bırakmıştır. Bu değişiminin sebebini bir tek başlık altında mütalaa etmek mümkündür: bir modelin veya bir teorinin değişmesinin sebebi mevcut teoriye sığmayan, yeni gözlemlerin yapılmış olmasıdır. Bir müddet sonra, elde edilen yeni bilgiler, mevcut teorinin izah edemediği unsurlar getirmektedir. Bu sırada yeni bir teoriye ihtiyaç hissedilir. Yeni teori ise, eski bilgileri içine aldığı gibi yeni bulunanları da bir sistem halinde değerlendiren bir görüştür. Kullandığı teorinin kalıbına sığmayan yeni gözlemlerle karşılaşmak bilim adamının her sahada zaman zaman karşılaştığı bir durumdur (Mardin, 1964: 60).

Şerif Mardin, bilimler arasındaki metodolojik modelleri şu şekilde açıklar: Mardin, zamanla değişen teorilerin yerine başka teorilerin de geçebildiğini kanıtlayan astronomiden bir örnek verir: Orta zamanların sonuna kadar, Batı dünyasında genellikle benimsenen ve Batlamyus kosmoğrafyası ismiyle tarihe geçen kâinat teorisi dünyanın kâinatın merkezi olduğu esası üzerinde kurulmuştur. Yunanlılar zamanında bile bu teori ile çelişen bazı gözlemler yapılmıştı. Örneğin, Venus ve Merkür gezegenlerinin hiçbir zaman güneşten çok devasa büyük bir açısız mesafede olmadığı tespit edilmişti. Bu gözlem doğru ise gezegenlerin dünya etrafında değil, güneş etrafında dönmeleri gerekirdi. Böylece, dünyanın kâinatın merkezi olduğu teorisine o dönemlerde bile oldukça kuvvetli bir darbe vurulmuştu. 15. yüzyılda teoriye uymayan gözlemler o kadar çoğaldı ki Kopernik yeni bir kâinat teorisi bulmak için çalışmaya başladı. Güneşin sistemin merkezi olduğu faraziyesi bütün yeni gözlemlerle uyuma halinde olan yeni bir teori idi. Böylelikle Batlamyos sistemi yerini Kopernik sistemi ya da teorisi ismini verdiğimiz teoriye bıraktı. Fakat Kopernik bile, bu yeni teorisini ortaya koyarken eski Yunanlılardan kalan bir fikir tarzından kendini sıyırmamıştı, o da kâinatındaki olayların bir ‘kemal’in, ideal

⁴Max Weber, Karl Marx’ın ekonomik altyapının üst yapı üzerine etkisi görüşünün tersine sosyal değişimin nedeni olarak bireylerin anlam dünyası üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yöntem için bkz. Mazman, İbrahim, (2020), Max Weber’in Amerika Üzerine, **Sonçağ Yayıncılık**, Ankara.

bir düzenin belirtileri olmaları hasebiyle, ancak kusursuz şekiller çizerek hareket etmeleri idi. Kusursuz bir şekil ancak Jeometrik açıdan muntazam olan bir şekil olabilirdi. Bu şekil de bir daire idi. Bu açıdan, Kopernik bunun böyle olmadığını gösteren gözlemler olduğu halde gezegenlerin birer daire çizerek hareket ettiklerini duyurdu. Zamanla bunun böyle olmadığı ve bu gezegenlerin bir elips çizerek hareket ettikleri anlaşıldı. Mardin'e göre yukarıda verilen örnek bir teoriye sığmayan unsurların nasıl zamanla o teoriyi ortadan kaldıracağını anlatmak için ileri sürülmüştür (Mardin, 1964: 61).

Uluocak'a göre Mardin'in 1950'li yıllardaki çalışmaları, sosyolojik kalıplara daha az yer veren, bir görünüme sahiptir. Bu anlamda Mardin, almış olduğu eğitim çerçevesinde yakından tanıdığı Batılı söylemin ve salt siyasi fikir tarihine yönelik bir ilginin sosyolojik bir perspektifin ve metodolojik bir bakışın önemini bu dönemde fark ettiğini dile getirmiştir (Uluocak, 2008: 178).

Görüldüğü üzere Şerif Mardin'in çalışmaları ve ele aldığı konular çok yönlü bir özelliğe sahiptir. Taha Parla, *Şerif Mardin'in Türkiye Düşünce Tarihine Öncü Katkıları* adlı makalesinde bu durumu şöyle izah eder:

Şerif Mardin'in eserlerinin çok yönlülüğü dikkat çekicidir. Eserleri tematik olarak tasnif edilecek olursa çok uzun bir liste çıkar. Disiplinler ve alt- disiplinler itibarıyla bile çarpıcı bir tayf oluşturur: Siyaset teorisi ve felsefesi, düşünce tarihi, ideoloji incelemesi, kültür, siyasi kültür, kimlik incelemesi, siyaset sosyolojisi, ekonomi politik ve iktisadi düşünce tarihi, sosyal tarih ve sosyolojinin birçok başka alt dalı, Bu alanların hepsinde Şerif Mardin'in norm getiren ya da standart yükselten çalışmaları vardır. Çok sayıda araştırmayı yönlendirmiş bir hocalar hocası olduğu halde, mürit yetiştirmek gibi bir kaygısı da olmamıştır (Parla, 2015: 19-20).

Türk sosyal bilimcileri yaptıkları araştırmalar ve bu araştırmalarıyla bilim dünyasına sağladıkları katkılar insanların içinde yaşadıkları siyasi ve sosyal ortamın özelliklerini ve dönemin koşullarını kavramak bakımından önemlidir. Bu sosyal bilimci kuşağının etkili siyaset bilimci ve sosyologlardan biriside Şerif Mardin'dir. Mardin'i konuşmak, bir anlamda Türkiye'nin düşünce dünyasının dinamiklerini ele almak anlamına gelir. Mardin'in yazınsal yaşamının başlangıcı 1950'li yıllara dayanır. 1950'li yılların siyasal ve sosyal koşulları Mardin'i etkilemiştir. Bu durum da onun sosyoloji anlayışını, metodolojini de etkilemiştir. Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında belirttiği gibi 1950'li ve 1960'lı yıllarda davranışçı Amerikan sosyoloji yaklaşımının ve pozitivistimin etkisinde kalmıştır. Daha sonra bu davranışçı yaklaşımının yerini Max

Weber'in anlayıcı yaklaşımı almıştır. Mardin, düşünsel, teorik ve metodolojik açıdan Alman, Fransız ve Amerikan sosyologlardan etkilenmiş olup, Batılı sosyologların yanında Ziya Gökalp ve Cemil Meriç gibi Türk sosyologlarının da etkisinde kalmıştır.

1.4.1.Davranışçı Yaklaşım

Davranışçı yaklaşımın ilk kuruculuğu ve savunuculuğu J. Watson tarafından yapılmış olup bunu John Lock, Ivan Petroviç, Pavlov, E. L. Thorndike, B. F. Skinner, Hull ve L. L. Bernard takip etmiştir. Bu yaklaşıma göre insanların davranışları dış çevrede mevcut olan uyarıcılar tarafından belirlenir. Watson'a göre ödül ve cezaların verilmesiyle sosyalleşme sürecinde bulunanların kültürel yapıya göre şekillendirmek mümkündür. Yani çevreden gelen sosyal tepki, uyarıcıların ve onayların insan davranışlarının şekillenmesinde önemli bir yeri vardır. Bu değerlendirmeden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz. İnsanlar çevrelerinin birer ürünüdür (Güney, 2009: 37).

Pozitivizm ise insanlık hakkındaki farklı düşünce biçimlerinin hepsine tepki gösteren, özellikle de teolojik ve metafizik spekülasyonları reddeden, buna karşın gözlenebilir fenomenleri temel alan ve sosyoloji ile bağlantılı bir felsefe akımı olarak Auguste Comte tarafından geliştirilmiştir (Kızılcılık, 1992: 111). Mardin, 18. ve 19. yüzyıllarda gittikçe güçlenen Osmanlı bürokrasi söyleminin, 19. yüzyılın ortalarındaki Tanzimat reformlarından çok daha önce bir tür "pozitivizm" görüntüsü taşıdığını söyler (Mardin, 2018: 172).

Mardin'e göre Pozitivizm, Osmanlı devlet adamlarının Tanzimat'ı önceleyen dönemlerde sergiledikleri makul tutum, onların bir tür *raison d'état* (hikmet-i hükümet) uygulama yolundaki isteklerine işaret eder. Bu siyasi duruş, eğer işin içinde devletin güvenliği varsa, din adamlarına hiçbir özel ayrıcalık tanımıyordu. Bu tutum, Osmanlı devlet adamlarına pozitivizmi benimsemeye hazır duruma getiren bir pragmatizmi de temellendiriyordu. Pozitivizmin felsefesi temelleri, Osmanlı görevlilerinin fikirlerine temel olan ilkelerden farklı idi. Batı Avrupa bilimine zemin oluşturan pragmatizm, siyasi ve felsefi pragmatizm için ortak bir temel oluşturmuştur. Çağdaş sanayinin, gelişmiş bir devleti güçlü bir uluslararası etmen durumuna getirmesi noktasındaki pratik yararları, Yeni Osmanlıların dikkatlerinden kaçmamıştı. Bilim ve sanayi, bu yüzden, Türkiye'deki modernleşme akımının temsilcileri için anahtar kelimelerdi (Mardin, 1992: 216).

Şerif Mardin, 1950’li ve 1960’lı yıllarda davranışçı Amerikan sosyoloji yaklaşımının ve pozitivistliğin etkisinde kalmıştır. Daha sonra *Din ve İdeoloji* kitabının sekizinci baskısındaki metodolojik notta, “*bu araştırmanın amacı tarih bilimleri ile modern ‘davranış’ bilimlerinin ve bilhassa sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metodlarının ne şekilde birleştirebileceklerini göstermektir*” (Mardin, 1999: 7).

Mardin, aynı kitabın önsözünde geçmişte davranışsalcı anlayışa verdiği önemi şöyle anlatır:

Din ve İdeoloji’yi yeniden, alıcı gözüyle okuduğum zaman “davranışsal” sözcüğüne 1969’da ne kadar önem verdiğimi biraz daha hayretle izliyorum. Bugün, sosyal bilimlerde bir yere varmayan, basitçi ve basitleştirici bir eğilim saydığım “davranışsallığın” o zaman fikirlerimde böylesine yer etmiş olmasını bir tek olaya bağlıyorum, o da 1960’larda Türkiye’de “normatif” düşüncenin ezici hâkimiyetiydi. Toplumumuzun kaideciliğinin toplum bilimlerine yansımaları olarak değerlendirebileceğimiz bu niteliğe karşı koymak, protestosunu yükseltmek gerekiyordu. “Davranış bilimleri” ise toplum hadiselerini “olmaları gerektiği” gibi değil “olduğu gibi” değerlendiriyordu. “Davranışsal” yaklaşımın kullanılması da bu türden bir değerlendirmeyi mümkün kılıyordu. Yoksa yapıta “davranışsal” yaklaşımın Max Weber’le birlikte kullanılmış olması en azından bir rahatsızlık yaratacak niteliktedir. Toplum bilimlerinde, siyaset bilimi gibi “makro” düzeyde genellemelerle yola çıkmak mecburiyetinde olan bir çalışma türünü aşan tahlillerle artık ülkemizde de gelişmeye başlamıştır. Bilhassa, “düşünce”nin ne kadar ayrıntılı inceleme teknikleri gerektiği, biraz da Fransız yapısalcılarının etkisiyle anlaşılmaya başlamıştır. Çalışmanın kuramsal sunuşunu bugün yapsaydım çok değişik yöntemlerin altını çizerdim (Mardin, 1999: 11-12).

Bu bağlamda, Şerif Mardin’in *Din ve İdeoloji* adlı çalışması metodoloji konusundaki bilgiyi doğrudan verdiği için önemlidir. Mardin 1969 yıllarına kadar davranışsalcılığın etkisinde kalmış ancak daha sonra kendisinin de vurguladığı gibi yöntem değişikliğine gitmiştir. 1950’li 1960’lı yıllarda davranışçı yaklaşımının fikirlerinin şekillenmesinde etkiliyken, daha sonra bunun yerini Weber’in anlayıcı yaklaşımı ile devam ettiğini ve davranışsalcı yaklaşımdan uzaklaştığını ileri sürmüştür.

Mardin’in sosyolojik yaklaşımlarında, Bourdieu’nun nesne ile özneyi, niyet ile nedeni, maddesellik ile simgesel temsili analiz etmeyi veya karşı karşıya getirmeyi reddeden kartezyen-karşıt bir varlık biliminin (ontoloji) karşılıklarına rastlamak mümkündür. Sosyolojinin bozularak bir taraftan maddi yapıların nesnelci fiziğine, diğer yandan bilişsel biçimlerin konstrüktivist fenomenolojisine indirgenmesi korkusu karşısında, Pierre Bourdieu bu ikilemi, bunların ikisini de içeren oluşumsal bir yapısallık aracılığıyla üstesinden gelmeye çalışmıştır. Yine aynı şekilde, bir taraftan yapı ile eyleyici, diğer taraftan da mikro çözümleme ile makro çözümleme ayrımlarını ortadan

kaldıran yöntem bilimsel yaklaşımlar ve kavramlar bütününün inşa edilmesi bu anlamda değer kazanan arasında karşımıza çıkmaktadır (Uluocak, 2008: 177-178).

Mardin'e göre, davranışçı siyasal bilimlerin temel amacı siyasal bilimleri diğer fiziki ve matematik bilimlerin genel kaideleri içine koymaktır. Davranışçı yaklaşıma göre, fizik nasıl maddi varlıklar arasında kural ilişkileri arıyorsa, siyasal bilimin de genellik değeri olan kurallar araması gerekmektedir. Böylece bir çaba arayışında olurken açıklığını kaybetmemesi için yapılacak olan en iptidai ayırım da "olan"ı olması gerekenden ayırmaktır. Davranışsal siyasal bilim, her şeyden önce iki yüzyıl önce Hume'un bulduğu basit bir prensibi kendisine öncü etmiştir: "*Bir 'olan'dan bir 'olması gereken' çıkarılamaz. Başka bir deyişle, siyasal bilim bilimsel olmak istiyorsa amacı açısından daha önce bilimsel bir nitelikte ortaya çıkmış olan bilimlere benzemeye çalışmalıdır.*" Başka bir deyişle, siyasal bilim bilimsel olmak istiyorsa hedefi açısından daha önce bilimsel bir nitelikte ortaya çıkmış olan bilimlere benzemeye gayret göstermelidir. Bu noktada, daha önce çıkmış olan bilimlerin bilimselliklerinin hangi noktada bir arada toplandığını aramaya gelmiş bulunmaktayız. En genel anlamda bu bilimsellik niteliğinin üç temel maddede toplandığı söylenebilir. İlki, Tabiat içinde belirli bir türden olan olayların düzenliliğinin dile getirilmesidir. İkincisi, Bu düzenliliklerin başka bir türden olayların düzenliliği ile bir ilişkisinin kurulmasıdır. Üçüncüsü ise, bu ilişkilerin başta kurallar, daha sonra kuralların toplamından oluşan teoriler şeklinde ifade edilmesidir. Mardin'e göre, siyasal bilimlerin bu koşulları ortaya çıkarmakta çok ileri gittiği iddia edilemez. Ancak modern sosyal bilimlerin tutumunu belirleyen "altyapı" yukarıda değindiğimiz üç maddeye bağlıdır. Bu yüzden de, siyasal sürecin içinde bir düzenlilik olarak beliren bir olaylar grubunun hiçbir zaman sürece dâhil edilmemesine imkân yoktur. İdeoloji bunlardan birisi olduğu için, siyasal bilimlerde son derece önemli bir konum işgal eder. Davranışsal siyasal bilimlerin ideolojileri kapsamının son, ancak belki de önemli bir sebebi vardır: Siyasal bilim bir toplum olayını ele alır (Mardin, 1999: 24).

Görüldüğü gibi Mardin, meslek yaşamının ilk yıllarında sosyoloji açısından davranışçılığın etkisi altında sosyoloji yapmaktadır. Mardin, davranış bilimlerini *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında tanımlarken özellikle sosyoloji, psikoloji, sosyal antropoloji alanlarını önemser onların düşünce ustalarından etkilenir. Mardin'in üzerinde her ne kadar Weber'in etkisi yoğun bir şekilde görülse de, sosyoloji alanında ideoloji ve toplum

çözümleri konusunda Karl Marx'ın fikirlerine de yer vermiştir. Yine Marx'ın sınıf çatışmasının reddeden toplumsal iş bölümü, din, danışma kavramlarına yer veren Emile Durkheim'in fikirlerine de yer vermiştir. Mardin, Durkheim hakkında: Fonksiyonalizm, Durkheim'in bağlı olduğu toplum içindeki süreçlerin fonksiyon gördüğü bir okuldur. Her ne kadar bu okul Radcliffe-Brown ile bilince varmışsa da fonksiyonalizm'den önce de fonksiyonalistler vardı. Bu okulun dinle ilgili baş temsilcisi Emile Durkheim olduğunu söyler (Mardin, 1999: 57). Bunların yanında, Antonio Gramsci'nin Hegemonya ve aydınlar konusundaki fikirlerinden yararlanmış, İdeoloji konusunu açıklamak için Karl Mannheim'in fikirlerine de başvurmuştur. Yine, psikolojinin önemli alt dallarından birisi olan psikanaliz biliminin kurucusu olan Sigmund Freud'un etkisinde kalmış, Freud'un doğumunun 100. yılı münasebetiyle Mardin, "Freud ve Sosyal İlimler" adında bir makale yazmıştır. Mardin, sosyal antropoloji metodlarından ve önemli temsilcileri olan Fransız antropolog, etnolog ve yapısalcı antropolojinin önemli ismi Claude Levi- Strauss'un görüşlerinden etkilenmiştir. Mardin, *Din ve İdeoloji* kitabının metodolojik not'unda Strauss'u kastederek: "*Bir ön model kurmaya çalışırken sosyal antropolojinin yapı ile fikir arasındaki ilişkileri anlatan tetkiklerinden esinlendim*" der (Mardin, 1999: 7). Bunun yanı sıra Mardin, Amerikalı Antropolog Clifford Greetz'in fikirlerinden etkilenmiş, özellikle, din, semboller, yapı, sosyal sistem, kültür gibi konularda etkisinde kalmıştır.

Görüldüğü üzere Mardin, davranışsal siyasal bilimleri önemsemiştir. Ona göre, büyük ideolojik yapılar bile davranışçı yaklaşım sayesinde açıklık kazanmıştır. Bu konuda Mardin: "*siyaset kuramcılarının fikri yapısının bütününe olduğu gibi sığamayan ideoloji olayları, davranışsal siyasal bilimlerin çok taraflı, esnek çerçevesi içinde anlaşılmaya başlamaktadır*" (Mardin, 1999: 23).

1.4.2. Anlamacı /Yorumlayıcı Sosyoloji Yaklaşımı

Yorumsamacı anlama (mikro çözümlenme) ve nedensel izahın (makro çözümlenme) toplum bilimlerinin başlıca vazifesi olduğu fikrinde olan ve "anlama" ile "açıklama" arasındaki çekişmenin aşılmasında, "ideal tipler" olarak isimlendirdiği kavramların bilgi kuramsal özelliklerini öne çıkaran Max Weber etkisi Mardin'in sosyal bilim yaklaşımının temel dayanaklarından birisidir (Uluocak, 2008: 177-178). Mardin, çalışmalarında metod açısından "anlamacı epistemoloji"nin teorik bakımdan imkânlarına yöneldiği görülmektedir. Bu açıdan onun ele aldığı yazılara bir bütün olarak bakıldığında kültürden

siyaset sosyolojisine, felsefi söylemin zengin yapısından mikro seviyedeki kapsamlı tarihsel yorum bilgisel çalışmalarına kadar geniş bir sosyal bilimler çerçevesi içinde bir sosyoloji anlayışına sahip olduğu görülmektedir (Günerigök, 2007: 57).

Mardin, anlamının insan topluluklarındaki yapısal önemi noktasında son yıllarda muhtelif şekillerde işlenerek sosyolojinin esasları arasında yer aldığını belirtir. Ona göre, bu fikri yansıtan tespit şudur: “Doğal bilimcilerin incelediği doğal çevre, bu çevrede bulunan molekül, atom ve elektronlar için bir “anlam” ifade etmez. Sosyal bilimcilerin gözlem sahasının, diğer bir deyimle sosyal gerçeklerin ise, bu ortam içinde yaşayan, hareket eden ve düşünen insanlar için belirli bir anlam ve önemi vardır.” Ayrıca Mardin, bir anlam kümesi olarak ideolojilerin de toplumun stratejik işlevlerinin birinin başköşesinde yer aldığını vurgular. Ona göre ideolojilere bu perspektiften baktığımızda onları, insanlara istikamet vermeye yarayan birer “harita” olarak görürüz. Bu noktada artık ideolojilerin klasik siyasal bilim metotlarıncı değerlendirilmesinden ne kadar uzaklaşmış olduğumuzu görmeye başlarız. Böylece ideolojiler, davranışsal siyasal bilimlerde “ikinci” grup siyaset teorileri olmaktan ziyade, toplum mekanizması içindeki değerleriyle eş değer bir hüviyet ve anlamlılık kazanmaktadır (Mardin, 1999: 25-26). Parla’ya göre, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* adlı çalışması, betimleme düzeyinden, yorumsama, açıklama, anlama, anlayış derinleştirme amacına yönelik, önemli analizlerin yapıldığı çalışmadır (Parla, 2015: 14).

Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim Toplu Eserler 4 adlı çalışmasında Mardin, İslami lehçenin Osmanlı modernizasyon aşamasının farklı aşamalarındaki her türlü zorluk karşısında sergilediği direngenlik, kavramsal araçlarının zenginliğine ve esnekliğine dayanmaktadır. Dini-İslamiyet’i toplumsal bir pratik olarak değerlendirdiğini ifade eden Mardin, bu bağlantıların Foucaultcu veya Weberci bir çizgide ele alınabileceğini ancak kendi seçiminin Weber’den yana olduğunu söyler (Mardin, 1992: 28-29).

Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Modernleşme, İdeoloji, Din ve İdeoloji çalışmalarında sivil toplum, Türkiye’de din ve modernleşme ilişkileri, merkez-çevre ilişkileri, konularında Amerikan sosyolojisinin temel paradigması olan sistem yaklaşımının etkisi ve toplumsal bütünleşme iddiasını çalışmalarının merkezine yerleştiren Mardin’in karakteristiğini oluşturur. Arlı’ya göre, Mardin’in

Weberciliği de büyük oranda Talcott Parsons üzerinden okunmuş bir Max Weber yorumudur (Arlı, 2018: 138). Mardin, toplumu ele alırken istatistik verileriyle sınırlamak yerine anlama/yorumlamaya dayalı bir sosyoloji yaklaşımını tercih etmiştir.

Sistem kuramı iletişimden meydana gelen toplumsal sistemlere, materyalist toplum kuramı üretim ilişkilerine ve toplumsal sınıflara yönelirken, anlamacı sosyolojinin odağında beşeri eylem yer alır. Anlamacı (*verstehende*) ya da daha modern bir kullanımla yorumlayıcı (*interpretative*) sosyolojinin amacı, bireylerin eylemleri ile ilişkilendirdikleri anlamları ortaya çıkarmaktır. Anlamacı sosyolojinin aşmaya çalıştığı güçlük sadece gözlemlenebileni ve ölçülebileni bilimin nesnesi olarak geçerli hale getirmek değil, aynı zamanda beşeri eylemin motivasyonlarını ve temel yapılarını da gözleme dayanarak incelemektir. Bu “arka plana bakmaktır”. Eylemlerin arkasındaki motivasyonlar da gündeme geldiği için, anlamacı sosyoloji bu noktada sosyal psikolojiye yaklaşmakta, sınırlar ortadan kaybolmaktadır. Ancak psikolojiden farklı olarak anlamacı sosyolojik çalışmalarda bireylerin gösterdiği davranışlardaki genel toplumsal yapıları analiz etmek amaçlanmaktadır. Buna ek olarak tarihsel boyut da göz önünde bulundurulur. Anlamacı sosyoloji, Alman tin bilimleri geleneğine dayanmaktadır. Tin bilimleri doğa bilimlerinin yöntemlerini taklit etmeye çalışmamış ve tamamıyla endüstri toplumlarının analizinden neşet etmemiştir. Daha çok Alman üniversitelerindeki tin bilimleri geleneğinin ilerlemesiyle temayüz etmiştir. Ancak sadece felsefi alana da münhasır kalmış değildir; bu noktayı belirtmek önemlidir. Tin bilimlerinde yapılmak istenen daha çok bu alandaki bilgilerin hukuk ve ekonomi bilimlerine uygulanması olmuştur (Richter, 2012: 155). Bu ise iki temel sonuç ortaya çıkarmıştır. Anlamacı sosyoloji; bir yandan, saf bir tin bilimi olarak kalmayıp iktisadi ve hukuki alanlardaki somut eylemlerle ilgilenirken, diğer yandan da, bugüne kadar bu alanlarda canlı bir tartışma zemini olan kimi zaman verimli, kimi zaman da yıkıcı-hukuki ve iktisadi fikir biçimleriyle rekabete girmektedir. Söz konusu iki alan girilen kuramsal tartışmalar on yıllar sosyoloji için belirleyici olmuştur. Hukuk ve iktisat bilimi ile olan bağlantı bugün bile tartışılmaktadır. Ancak yukarıda ifade edilenler anlamacı sosyolojinin geliştiği zeminden ibarettir. Tin bilimleri geleneğine dayanarak ve onunla eleştirel bir bağlantı kurarak (özellikle de Wilhelm Dilthey ile) Max Weber kendi toplum analizini inşa etmiştir. O, tin bilimlerini modern doğa bilimlerinin düşünce şekilleriyle bağlantılandırmıştır. Weber ‘Anlamacı Sosyolojinin’ temsilcisidir (Richter, 2012: 156).

Sosyolog kimliği ile Max Weber anlamacı-sosyal eylem yaklaşımı kuramının başında gelir. Weber, sosyolojinin temel konusunun sosyal eylemi anlama ve yorumlama işi olduğunu ileri sürmüştür (Bal, 2015: 21).

Toplumbilim ve toplumsal eylemin tanımına bakıldığında, Weber'e göre:

Toplumbilim, toplumsal etkinliği yorumlama (deutend verstehen) yoluyla anlamak, böylece akışını ve etkilerini nedensel olarak açıklamak (ursächlich erklären) isteyen bir bilimdir. 'Etkinlik' kavramını (Handeln), bireyin öznel bir anlam yükleyerek yaptığı (ister dışı vursun, ister iç dünyasında kalsın; ister bir savsaklamadan, isterse bir hoşgörüden oluşsun, belirleyici olan şey, ona ne ölçüde öznel bir anlam yüklemekte olduğudur) her türlü insan davranışını anlamak üzere kullanıyoruz. 'Toplumsal' etkinlik ile de, onu yapan bireyin ona bağladığı öznel anlam gereğince başkalarının davranışlarını göz önünde bulunduran ve buna göre bir gidiş (seyir) izleyen etkinliği anlatıyoruz (Weber, 1995: 10-11).

Max Weber'in toplum izahının temel dayanağı, toplumlaşma, yani her birinin eylemi, anlamlı içeriğiyle, başkalarının eylemini dikkate alan ve buna göre yönlendirdiğinden, aktörlerin çoğunluğunun davranışını yansıtan toplumsal ilişkilerdi. Toplumsal eylem, şeylere değil, insan öznelere; toplumsal bağlama anlamlar yükleyen, eyleyen bireye yönelikti. Bu toplumsal eylem tutumunu, güdüleri ve duyguları içeren, niyet edilmiş davranışı varsaymakta; demek ki bir kültür ilmi olarak sosyoloji, salt reaktif veya mekanik davranıştan ziyade, anlamlı eylemi konu almaktadır. Sosyoloji, “yönüne ve sonuçlarına dair nedensel bir açıklamaya ulaşabilmek için toplumsal eylemi yorumcu biçimde anlamaya girişen” bir bilim olarak tanımlanmıştır. Bu izah, aktörün anlamlarını empati aracılığıyla anlama çabası olmasıyla yorumcu, eylemi araçlar ve amaçlarla bağdaştırmaya çalışması anlamında nedenseldir. Weber, sosyolojiyi, öznel, sezgisel bir soruşturma şekli olarak tanımlıyordu (Swingewood, 1991: 175).

Weber'in sosyolojisinin temelinde, sosyologların, kişilerin kendi ‘sosyal eylemleri’ni nasıl gördüklerini ‘yorumlayıcı olarak anlama’ (verstehen) girişimi yatar. Örneğin bir kalabalıktaki kişilerin yağmur yağmasını tahmin ettiklerinde hep birlikte şemsiyelerini açmalarında olduğu gibi tepki ve taklide dayalı davranıştan ziyade bu öznel olarak anlamlı eylem, sosyal bilicinin merakını oluşturur. O, sosyal eylemin, hem “davranışın diğerlerinininkine anlamlı bir yönelişi”ni ve hem de bireylerin yorumlamacı ya da düşünümsel yönünü kapsadığını ifade eder. Sosyoloji, sosyal eylemin yorumlamacı bir anlayışını sunan ve böylelikle onun seyrini ve etkilerinin nedensel bir izahını sağlayan bir bilimdir. Sosyologlar, başkalarının eyleminin anlamlılığını ya aktörlerin eylemlerine attıkları anlamın entelektüel bir kavramasını gerektiren “akli” anlama ya da “eylemin

gerçekleştiği duygusal bağlamın” kavranışına atıf yapana “sezgisel” ya da “eşduyumsal” anlama aracılığıyla kavrayabilir (Kalberg, 2009: 42-43).

Mardin, ilk başta sosyal antropoloji bilimleriyle ilgilenmiş, davranışçı yaklaşımı benimsemiştir. Mardin, antropoloji ve sosyoloji alanlarının kuramsal tartışmalarını yakından takip etmiş, *Din ve İdeoloji* isimli çalışmasında bu kuramları net bir şekilde ortaya koymuştur. Toplumsal ve bireysel bilincin yerleşmesiyle ilgilendiği bu eserinde Mannheim’den Max Weber’e fenomenologlardan antropologlara pek çok bilim insanının bakış açısına yer vermiştir. Mardin, siyasete ilgi duymasına rağmen akademik çalışmaları ile ideolojik yaklaşım arasına mesafe koymuş, toplumsal olguları ve süreçleri anlamak ve izah etmek için nesnellik çabası içerisinde olmuş ve yeni kuramsal konu ve tartışmaların takipçisi olmuştur.

Sosyal bilimcilerin karşılaştırmalı incelemesi, ilgili kişilerin kendisi ve eserleri konusunda bilgi verdiği kadar temsil ettikleri fikirlerin akımların değerlendirmesinin de önünü açar. Bu anlamıyla, Şerif Mardin, yorumlamacı/anlamacı/yorumbilimsel sosyoloji geleneğinin Türkiye’deki temsilcisi olarak kabul edilir (Çav, 2018: 30-32).

Mardin, sosyolojik arka planıyla Osmanlı’dan Türk toplumsal yapısına kadarki süreci, din-toplum ilişkisini, Nakşibendilik, Nurculuk, ideolojiler, İslam, Tanzimat, aydınlar, sivil toplum, Kemalizm gibi konuları anlamak, açıklamak ve yorumlamak için anlamacı veya yorumlamacı sosyoloji yaklaşımına başvurmuştur. Mardin, sosyolojik yaklaşımı kesinliğe dayalı olmaktan ziyade, daha yumuşak olan anlama, sınamalar ve öneriler niteliğinde olmuştur. Mardin’in bize sağlam metodoloji sunduğu *Din ve İdeoloji* kitabında amacını açıklarken tarih bilimleri ile davranış bilimlerinin ortak noktalarını mercek altına almak ve bunlar arasındaki bağlantıyı anlamak üzerinde durmuştur. Yine, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* çalışmasında da fikir tarihlerinin toplum yapımızdaki yerine ve onların anlam dünyalarını kavramaya odaklanmıştır. Fikir tarihimizden bahsederken de Mardin, herhangi bir görüşü eleştirmek veya katı bir biçimde bağlı kalmaktan ziyade düşünce tarihimizin belli başlı özelliklerini ortaya koymak, anlamak ve yorumlamak tartışmaya açık hale getirme amacını taşımıştır (Mardin, 2012a: 21). Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* çalışmasında da Yeni Osmanlılar tarafından geliştirilen düşünce sistemleri üzerinde kafa yormuş, bu düşünceler arasındaki tutarlılıkları anlama, yorumlama yoluna başvurarak bütüncül bir çerçeve çizmiştir. (Mardin, 2012b: 15).

Şerif Mardin, çalışmalarında siyaset bilimi, tarih, sosyoloji, antropoloji, edebiyat, gibi pek çok bilim dalları hakkında yeni açılımlar ve farklı bakış açıları tasarlayarak anlamacı veya yorumlamacı sosyoloji yaklaşımıyla daha kapsayıcı bir bakış sunar. Çalışmalarındaki bu disiplinlerarası veya disiplinlerüstü geniş perspektif sayesinde görüş, tespit, düşünce, anlama ve yorumlamalarında zenginlikler sunar. Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” adlı çalışmasında, Weberci gözlükleri kullanarak bir takım ideoloji ve fikirlere daha geniş ve yeni bir bakışla bakmayı kazandığını ileri sürer. Mardin’e göre Weber, Anlamacı ve Yorumlamacı yaklaşımla bize daha bütüncül bir bakış sunmuştur (Mardin, 1998a: 60-60). Çalışmalarından da görüldüğü gibi yorumlamacı yöntem sayesinde Mardin, kesin yargılardan kurtulduğunu belirtmiştir. Bütün eserlerinde teorik bir kapsam ileri süren Mardin, kullandığı anlamacı/yorumsamacı sosyolojik yaklaşımla da temellendirmiştir.

1.4.3. Tarihsel Sosyoloji Yaklaşımı

Tarihsel sosyoloji, tarihsel karşılaştırmalı araştırmanın bir parçasıdır. Tarihsel sosyoloji; *“tarihsel verilere bir yaklaşım geçmişi, sosyolojik modeller ve kuramlar bakımından kavramaya ve açıklamaya çalışan bir tarihçilik şeklidir.”* Alternatif olarak tarihsel veriler, sosyolojik kavramlar, ilkeler ve kuramların geçerliliğini göstermek ve test etmek amacıyla kullanılabilir (Bal, 2015: 147).

Mills, sosyolojinin kurucularının (örneğin, Comte, Spencer, Marx ve Weber) tarih bilimine doğru yönelimlerinin olduğuna dikkat çekmiştir. Mills’e göre, bu düşünürlerin elindeki toplumbilim hem tarihsel hem de sistematiktir. Tarihseldir; çünkü geçmişe ait mevzular ve materyaller hakkında çalışmakta ve geçmişe ait mevzularla ilgilenmektedir. Sistematiktir; çünkü tarihin akışındaki “aşamaları” birbirinden ayırt etmek ve toplumsal yaşamın düzenliliklerini saptamak için böyle olması gerekmektedir (Mills, 2000: 45).

Mills’e göre, tarihçinin temel görevi insanlığın yaptıklarının izlerini doğru bir şekilde kaydetmektir. Tarihçi bir anlamda insanlığın örgütlü belleğini temsil etmektedir. Bu noktada, tarihçilerin ürünlerinin bütün sosyal bilimler için zorunlu olduğu söylenebilir. Bir disiplin olarak, tarihin bütün sosyal bilimleri kapsadığı da söylenilir. Her sosyal bilimin ve her toplumsal çalışmaya dayalı fikirlerinin tarihsel bir bakışa dayanması ve tarihsel materyallerden tam olarak yararlanması gerekmektedir. Dolayısıyla sosyal bilimciler üzerlerine düşen görevi yerine getirmek ve bu görevleri dile

getirebilmek için tarihin kaynaklarından yararlanmak zorundadırlar. Tarihin doğası hakkında tarihi-aşan bir teoriyi benimsemiş olmadıkça veya toplum içindeki insanı tarihsel olmayan bir varlık olarak tasarlamadıkça hiçbir sosyal bilim tarih bilimini göz ardı edip, onu aşamaz. Toplumbilim adını taşıyabilecek konumda olan bir toplumbilimin “tarihsel toplumbilim” özelliğini de taşıması beklenir (Mills, 2000: 237-240).

Şerif Mardin’in, eserlerinde güçlü olduğu yön, ele aldığı konulara tarihsel bir arkaplan içinde yaklaşmasıdır. Tarihsel yaklaşım kendisine uzun süreli bir bakış açısı kazandırmış ve olayları sosyolojik yaklaşımlarla daha kolay ele alma olanağı sunmuştur. Bu yaklaşımla uzun zaman aralığında toplumun sosyolojisini, kültürel kodlarını, siyasetini, dinini, ideolojilerini ve bunlara benzer yapısal eğilimleri kavrama ve anlama imkânı vermiştir. Yine bu yaklaşımla tarihsel dinamiklerle güncel ve yapısal dinamiklerin nasıl birleştiğini, ayrıştığını ve belki de çatıştığının karşılaştırmalı bir bakışını bize sunar. Mardin, 1950-1955’lerde *Forum* dergileri’nde Osmanlı ve Türk tarihiyle ilgili çok sayıda yazı yazmıştır. Buradan da Mardin’in 1950’li yılların başlangıcından itibaren yapısalci yaklaşımının yanında tarihsel sosyolojiyle ilgilendiğini kestirmek mümkündür. Yine, doktora çalışması olan *The Genesis of Young Ottoman* ile Tanzimat, Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerle ilgili makalelerde de tarihsel yaklaşımı kullanmıştır. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* adlı kitabını tarihçi bir bakışla kaleme almıştır. Görüldüğü üzere Mardin, araştırmalarında tarihsel sosyolojiyi anlayışına bağlı kalmıştır.

Mardin, var olan durumun ve onun tarihsel arka planı içerisinde geçirdiği değişim, dönüşüm, kırılma, kopuş ve sürekliliklerinin, sosyo-kültürel gerçekliğin tamamını dikkate alan bir perspektiften, “interdisipliner” bir diyalogun açılımları üzerinden bilgi mevzusu kılmayı hedeflemiştir. O, tarihsel olan ile sosyolojik olanın, eşsürelimli ve art sürelimli bir çerçeveden, tarihsel ve sosyolojik ideal tıpsel kavramsallaştırmaların kesintisiz olarak, verilerden kavramlara, kavramlardan açıklayıcı model-yaklaşımlara dayanan işlemler dizgesi süresince zaman-mekân koordinatlarına oturtabilmesine olanak sağlayacak, “bağlamı” öne çıkan; bir sosyal bilim metodolojisi arayışı ile dikkatleri üzerine çekmiştir (Uluocak, 2008: 183).

Mardin, Türkiye’deki tarihsel sosyolojik çalışmalara emsal teşkil eden bir sosyologtur. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı ve Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, adlı çalışmaları tarihsel sosyolojik bakış açısıyla ele

alındığında karakteristik bir yöntemle karşılaşmak mümkündür. Bu yöntemle hedeflenen en önemli özelliğin, sosyolojik değişimin tarihsel arka planındaki teorik tohumlarına yönelen kapsamlı bir arayıştır (Çayır, 2019: 4).

Sosyoloji çalışmalarında çok farklı yöntem ve yaklaşımlarını kullanılabileceğini belirterek Mardin, tarihsel malzemeleri kullanmanın bu yaklaşımlardan sadece birisi olduğunu, tarih kültüründen yoksun çalışmaların ancak yüzeysel bir analize sebep olacağını ifade etmiştir (Toksabay, 2020: 2009-2010). Bu yönüyle sosyal bilimcilerin derinlemesine ele alınması, kişilerin kendisi ve eserleri hakkında bilgi verirken, diğer taraftan da temsil ettikleri düşüncelerin ve akımların detaylı bir şekilde değerlendirilmesini sağlar.

1950’li yıllarda siyasal fikir ağırlıklı bir tutum sergileyen Mardin, Türk düşünce tarihinin bütünsel bir zincirinin halkalarından yola çıkıp bütünlüklü bir çerçevede nasıl anlaşılır kılınabileceği ve geçmişin mirasından nasıl yararlanabileceğinin yollarını aramıştır. Bu anlamda Mardin’in 1950’li yıllardaki çalışmaları, sosyolojik yaklaşımlardan ziyade tarihsel ağırlıklıdır. Bu eğilimin yanında 1960’lı yılların ortalarına doğru Mardin’in, toplumsal-kültürel öğelerin iç-dinamiklerinin belirleyiciliklerine işaret eden bir yaklaşımla çok yönlü entelektüel bir kaygıdan yola çıkmıştır. Din, ideoloji ve kültür konularına ağırlık vermiş olduğu gibi; yapısalcı-işlevselci, davranışçı okulun yanında, Weber’in anlamacı sosyoloji yaklaşımını, Fransız düşünürlerinin tarihselci yaklaşımının ve sembolik felsefecilerin yaklaşımlarının da etkisinde kalmıştır (Uluocak, 2008: 177-178).

Mardin’in, çalışmalarında derin bir tarihsellik vurgusu hâkimdir. O, tarih bilimleriyle modern davranış bilimlerinin nasıl birleştirilebileceklerini amaçlamıştır. Bu noktada, belirli tarih bilgilerini sosyal bilim metodlarıyla ele almış ve “deneme” niteliğinde eserler ortaya koymuştur. Ortaya çıkan bu model ne Osmanlı İmparatorluğu’nun iç çatışmalarının tamamını “hakikatte” nasıl cereyan ettiğini göstermede ne de Türkiye’de dinsel davranışın sebeplerini tam olarak anlatma amacını gütmektedir. Amaç, belirli fikir açıların ve bu arada modern ideoloji ve din sosyolojisi tahlil metodlarının bir toplumu izah etmekte bize ne tür imkânlar sağladığını göstermektir (Mardin, 1999: 7). Mardin, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” adlı çalışmasında Osmanlı ve Türk tarihi

arasında bir kopuştan ziyade birbirinin devamı olduğu konusunda şunları söyler: “*Bu yazıda üzerinde durmak istediğim nokta, Türk tarihinin ayrıntılarının Osmanlılara ve Türkiye Cumhuriyet’ine bazı özellikler bağışladığıdır. Böylece Osmanlı-Türk alanında din ve devletin devamlı olarak iç içe olduğunu söyleyebilirsek bile bu, ikisinin ayrı yollar izleyemeyeceği anlamına gelmez*” (Mardin, 2018: 174). Tarihselliği kullanarak *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, Din ve İdeoloji, İdeoloji, Türk Modernleşmesi* adlı çalışmalarında da Osmanlı İmparatorluğu ve Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerinin belirlenmesine yönelik önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mardin, tarihselliğe çok önem vermiştir. Özellikle *Forum* dergilerinde Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat Dönemi, Aydınlar, gibi pek çok konuyu tarihi bağlamıyla değerlendirmiştir.

Şerif Mardin, “Adlandırma Sorunu” isimli bir tebliğde tarihte nelerin olduğu konusundaki amacına şöyle değinir: “*Benim burada sunacağım tebliğ Hamurabi’nin Yasaları ya da bugün bize görüldüğü haliyle Avrupalıların ihtirasları gibi meselelerle ilgili olmayacaktır. Üstünde konuşmak istediğim konu, bu gibi konular değil, paylaşma sürecidir. Bu paylaşma sürecinden gelecekte ne çıkacağı konusunda pek iyimser olmasam da, bugün burada, bu paylaşma süreci açısından tarihte neler olduğunu ele almaya çalışmak istiyorum*” (Mardin, 2004: 16).

Mardin, tarih görüşünün toplumların dünya görüşleri hakkındaki etkisini şu şekilde açılır: “*Bir milletin dünya görüşünü, tarih literatürü kadar çok az şey yansıtır. Bu açıdan bakınca, Türk tarih yazımı, Türkiye’de son 20 yıl boyunca ortaya çıkan siyasi felsefedeki değişimleri gayet iyi aksettirmektedir. Bu eğilim, özellikle resmi yönlendirmelerle zenginleştirilmiş olarak, köklü kültürel devrimle politikadaki değişmelerin bütünleştirilmesinde görülür*” (Mardin, 1995b: 291).

Mardin, *Yeni Türkiye* dergisinde yayınladığı “Tarihimiz ve Tarihe Soru Sormak: Bir Hasbihal” adlı makalesinde son zamanlarda Türk tarihi hakkında yapılan çalışmaların daha çok deskriptif olduğunu ifade etmiştir. Yani tarihi olayların yan yana konularak kendi başına bir anlam taşıdığı anlayışına dayanır. Mardin, bu anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, tarih bir bütündür. Tarihimizi “yükselme” ve “dağılma” dönemleri çerçevesinde değerlendirmek yanlıştır. Bunun yerine tarihsel olayları neden sonuç ilişkisi

içerisinde ve tarihe soru sorarak değerlendirmemiz gerektiğini söyler (Mardin, 2000: 385).

Mardin'e göre, Osmanlı vak'anüvistlerine bakıldığında ağırlıklı olarak tasvircidir. Ancak tasvircilik Mis Pardoe'nun tasvirciliği değildir. Vak'anüvis, olayları birleştirir ancak en başarılıları tarihe moralist olarak yaklaşır. Tarihe sordukları soru vardır: Padişah'ın davranışı "iyi"yi yakalamış mıdır yoksa "kötü"ye teslim olmuş ve imparatorluk bu yüzden yara almış mıdır? Bu yaklaşım tamamen İslami prensiplerin harekete geçirdiği bir soru sorma şeklidir (Mardin, 2000: 385).

Şerif Mardin'in çalışmalarından İbn-i Haldun'un etkisini görmek mümkündür (Aksakal, 2013: 69). İbn-i Haldun'un en önemli özelliklerinden birisi de tarih konusunda yaptığı değerlendirmelerdir. İbn-i Haldun'un tarih biliminde bu kadar kalıcı iz bırakmasının nedeni kendisinden önceki tarihçilerin eksikleri ve yanlışlarını dile getirmede açık ve sert cümlelere sahip olmasının etkisi büyüktür. İbn-i Haldun'un tarih anlayışının temelinde aranması gereken özellik bilgi toplama, olayların neden ve sonuçlarını tespit ile özetlenebilir. Haldun'a göre tarihin temel amacı: İnsanın toplumsal durumunu daha anlaşılır kılmaktır (Şimşir, 2010: 65-67). Bir disiplin olarak tarih bazen tüm sosyal bilimlere içerir. Her sosyal bilim ya da daha iyisi, iyi düşünülmüş her sosyal çalışma tarihsel bir kavrayış kapsamını ve tarihsel bilginin tam kullanımını gerektirir.

Burcu Toksabay, bir röportajında Şerif Mardin'e yönelttiği: *"Bu röportajları Türkiye'de, çalışmalarında, tarihsel sosyoloji perspektifini kullanan kişilerle yapıyoruz. Siz böyle bir perspektifin olduğunu düşünüyor musunuz ve bu perspektifi kullanıyor musunuz?"* şeklindeki soruya Mardin, şu yanıtı vermiştir:

Öncelikle ben bunu bir disiplin olarak sonradan keşfettim ama ben özel bir problemi halletmeye çalışıyordum, yani Atatürk'ten önce Türkiye'de bir demokrasi tabanı gelişimi türünden bir şey var mı diye arıyordum. Bu tabiiyetiyle tarihsel bir şey oldu, yani ben daha çok dedektiflik peşindeydim ve o dedektiflik de şununla ilgiliydi: Jön Türkler vardı, peki onlardan önce kimse var mıydı? Evet, onlardan önce kimseler vardı, bunların arasında en çok öne çıkanlar kimlerdi? Burada da Yeni Osmanlıları görüyoruz. Dolayısıyla dedektiflik anlayışı kendiliğinden tarihsel bir alan yarattı. Bu dedektifliğin arka planında Yeni Osmanlılar olunca böyle 'tarihsel' sonuçlar ve sorunlar belirdi (Toksabay, 2020: 218).

Toksabay'ın: *Tarihsel sosyolojinin ayrı bir perspektif oluşturduğunu düşünüyor musunuz?* sorusuna Mardin: *"Evet, ama bundan tarihsel sosyoloji diye bir şey vardı ben*

oradan hareket edeyim diye bir şey yapmadım, araştırma sahamdaki bir tecessüs meselesiydi bu, başka bir şey değil” (Toksabay, 2020: 218).

Mardin’e göre, dün ve bugün aynı esaslar açısından bir bütündür. Osmanlılar için insan topluluklarının bir kanuniliği mevcuttur. İnsanlar şehirli olarak en yüksek değerlere ulaşırlar fakat tarihi süreçte kendini ifşa etme diye bir durum söz konusu değildir, önemli olan “doğru” hareketlerin “yanlış” hareketlerden ayırt edilmesidir. Tarih için toplumların ancak zamanla tespit edilmesi mümkün olan bir gizli, şekillendirici, arka planını arama gibi bir mevzu söz konusu değildir. Tam tersine Batı düşünce dünyasının tarihe yaklaşımı “gördüklerimizin arkasında” bilmediğimiz bu şekillendiricinin etkili olduğudur. Marx’ı ve Freud’u anlamak bu gizli şekillendiriciyi, arka planı bir sav olarak varsaydıklarını anlamaktan geçer. Her ikisinin teorilerinde gördüğümüz “maskenin arkasındakileri” aramak bilimsel tutumlarının temelidir. Rönesans sanat tarihçisi Vasari, Floransa’nın on beş yılda aniden böylesine üretken olmuş olmasının arkasındaki nedeni aramıştır. Böylece, tarihçi açısından toplum konusunda bilgi toplayıp “iyi” mi ya da “kötü” mü olduğu noktasında sadece bir başlangıçtır. Asıl mevzu tarihi sorgulamaktır. Mardin’in tespitine göre, Osmanlı tarihinde olduğu kadar, Cumhuriyet tarihinde de eksik olan yaklaşım sürecinin kendisine soru sormak ve tarihi nedenleri, özellikleri göz önüne alarak sosyoloji yapmaktır (Mardin, 2000: 387).

“Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine” adlı söyleşide kendisine sorulan: *Yakın dönem Osmanlı literatürü/tarih yazımını merkez-çevre eksenindeki analizine göre nasıl değerlendiriyorsunuz? Merkez-çevre eksenini açısından ve bu literatürün “paradigmatik” konumu açısından. Bugün Osmanlı nasıl okunuyor, nasıl okunmalı?* sorusu üzerine Mardin’in sözleriyle: *“Ülkemizde yapılan tarihi araştırmaların büyük bir kısmının değeri yadsınamaz. Ancak bu araştırmaların iki özelliğine de değinmek gerekir. Birincisi, araştırmaların bir kısmının bulduklarının anlamı üzerine durmamaları, özetle ‘kuru’ bir tarihçilik. İkincisi, entelektüellerimizin anlam üzerinde duranlarının moda paradigmalara hayranlıkları. Başka bir ifade ile bu paradigmalardan kendi tarihimiz için ne ifade edebileceklerini düşünmeden ‘şık’ atıflarda bulunarak Batı’nın kendi tarihi için çıkardığı kavramları kendi tarihimizi anlama yolunda kullanmak”* (Mardin, 2018: 240).

Şerif Mardin'in yaptığı çalışmaları genel özellikleriyle düşündüğümüzde, Türkiye'de yaşanan çağdaş problemler ve son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeler, fikir akımları arasındaki tarihsel, politik ve bunların sosyolojik ilişkilerini tespit etmeye yönelik olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda Mardin'in çalışmalarında tarihsel bir bütünlük olduğunu söylemek mümkündür. Mardin, toplumsal alandaki farklılaşmaları ele alırken değişimin olduğu coğrafyanın toplum haritasını, kültürel yapısını, kurumsal ve entelektüel geçmişini de göz önünde buldurmamız gerektiğini söyler. Çoğunlukla akademisyenlerden oluşan bir yazar kadrosuna sahip olan *Forum* dergisinin başlıca yazarlarından biri olan Mardin'in, burada yazdığı yazılara bakıldığında sosyolojik tespitlerinde tarihsel bağlamın dikkate alındığını görebilmek mümkündür. Mardin, tarihsel sosyolojik yaklaşımdan yola çıkarak çalışmalarında Osmanlı devletindeki gelişmelerin tahlilini önemser. Mardin, bu yaklaşım ile günümüz meseleleriyle ilgili tespitlerinde daha yerinde tespitlerde bulunmuş ve yüzeysel olmaktan kaçınmıştır.

Mardin, Tarihsel sosyolojik yaklaşımıyla Türkiye'nin siyasal tarihini en iyi şekilde çözümleyen ve toplumun inanç-ideoloji ekseninde ortaya koyduğu yaklaşımları net bir şekilde gözlemleyen sosyologlardan birisidir. Mardin'in yukarıda ifade ettiği üzere yakın dönem Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki tarihsel sosyolojik yaklaşımın temel eksikliklerinden birisinin tarihi olduğu gibi kabul etmektir. Ancak olması gereken ise tarihe soru sormak, nedenleri, sonuçları çerçevesinde ele almaktır. Bunun yanında Mardin, ülkemizdeki tarihsel anlayışın kuru bir tarihten ibaret olduğunu, tarihimizi kendi toplumsal, kültürel yapımızın içerisinde anlamlandırmaktan ziyade Batı'nın kendi tarihi için ortaya koyduğu kavramlar etrafında anlamlandırdığımızı söyler. "*Tarihi görmezlikten gelen onu tekrar etmeye mahkûmdur*" özdeyişinden hareketle Mardin, tarihsel sosyoloji yaklaşımına ve tarihçilerin aktarmacı tarih anlayışına eleştiride bulunmuştur.

1.5.Etkilendiği Kişiler

Türkiye'de sosyoloji araştırmaları ve sosyologların dünyada hangi sosyolog ve sosyoloji akımlarından esinlendiğine bakıldığı zaman dönemlere göre değişen eğilimlerin ve ekollerin olduğunu görmek mümkündür. Türkiye'nin kurucu sosyologları büyük ölçüde Fransız sosyolojisinden etkilenmişlerdir. Kaçmazoğlu'na göre 19. yüzyılda Fransa'yı izleyen pozitivist anlayışından etkilenen aydınlar, 20. yüzyılın başında birçok

Fransız kökenli sosyoloji ekolünün fikirlerini Türkiye'ye aktarmışlardır (Kaçmazoğlu, 2015a: 31).

Dünyadaki sosyoloji yaklaşımlarına göz gezdirildiğinde iki hâkim kıta yer almaktadır. İlki 1940'lara kadar Kara Avrupası, ikincisi ise 1940'dan itibaren Amerika kıtasıdır. Avrupa kıtasındaki sosyolojik eğilimlere baktığımızda farklı sosyoloji yaklaşımı ve bu yaklaşımlara mensup sosyologların öne çıktığı görülmektedir. Bu perspektifte her iki kıtanın temel, ortak tartışma konuları olsa da birbirinden çok farklı alanlara girdikleri de olmuştur. Avrupa sosyolojisinde, sosyolojide yöntem sorunları ve yaklaşımlar, modernizm ve postmodernizm, ideoloji, homojen ulus, kimlik, işçi problemleri, yoksulluk, sınıf çatışmaları, kadın, yabancılaşma, sosyal hareketler ve sivil toplum kuruluşları ve benzeri konular ön plandadır. Amerikan sosyolojisinde ise daha çok sosyal yapı, çok kültürlülük, özgürlükler, mikro sosyoloji veya sosyal psikoloji, etnik sosyoloji, tüketim, çalışma sosyolojisi ve kent sosyolojisi gibi konular revaçtadır. Sosyolojide niceliksel verilerin veya sosyal istatistik verilerinin en fazla kullanıldığı ve bunu bir geleneğe çeviren kıta, Amerika kıtası ve sosyolojisidir (Orçan, 2014: 54).

Türk sosyoloji tarihini incelerken hangi yaklaşımların, anlayışların, ekollerin, paradigmaların, eğilimlerin, eserlerin, araştırmaların etkin olduğundan bahsedebiliriz. Başka bir deyişle ülkemizin 100 yıllık bir sosyoloji tarihine sahip olması, sosyoloji tarihimiz adına ortak ekollerden, yaklaşımlardan isimlerden, eserlerden söz etmek mümkün mü? Türk sosyoloji tarihi; siyasal kırılmalarla biçimlenen dönemler esas alınarak ele alınacağı gibi isimler, genel görüşler, ekoller üzerinden de ele alınabilir. Türk sosyologları, 100 yıllık tarihi serüven içerisinde her zaman Batılı ekolleri, görüşleri, kuramları, tezleri kendilerine referans olarak almış, önemli bir kısmı gittikleri ülkelerin bilim anlayışlarını Türkiye'ye taşımışlardır. Türk sosyoloji tarihinde öne çıkan bazı sosyologlar, savundukları fikirler, ürettikleri kuramlarla değil, genellikle ünlenmiş Batılı sosyologların temsilcisi olmak ya da Batı'da eğitim almakla tanınmışlardır. Kimi sosyologlar Emile Durkheim'a, işlevselci sosyoloji yaklaşımına ve Amerikan sosyoloji anlayışına ağırlık verirken; kimileri de Karl Marx'ı, Max Weber'i ve bu isimlerin devamcılarını önemsemişlerdir (Kaçmazoğlu, 2015b: 30-34). Şerif Mardin ise hem Amerikan sosyolojisi ve Amerikalı sosyologlar hem de Kıta Avrupası sosyoloji anlayışlarından ve sosyologlardan yoğun bir şekilde etkilenen bir sosyologdur.

Amerika'da sosyoloji eğitimi gören Mardin, Avrupalı birçok sosyolog ve yaklaşımdan da etkilenmiştir. Mardin, 1969 yılında “davranışsal” sözcüğüne önem vermiştir. Bu yıllarda davranışçı Amerikan sosyoloji ve pozitivism yaklaşımlarının etkisinde kalmıştır. *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında Mardin, toplum bilimleri, siyaset bilimleri gibi makro seviyesinde genellemelerden yola çıkmak için ve düşüncenin daha ayrıntılı tekniklerini ortaya koymak için Fransız yapısalcılardan faydalanılmasını önermektedir. Ancak 1969 yılından sonra Mardin, metodolojik anlamda anlamacı ve bazen de eleştirel tutumla Türk toplumsal yapısının sorunlarını ele almıştır. Mardin, çalışmalarında birçok sosyal bilimcilerin görüşlerine ve onların eserlerine atıfta bulunmuştur. Örneğin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasının birinci bölümünde Raymond Aron'a ve onun *Sınıf Mücadelesi* adlı çalışmasına, Daniel Bell ve onun *İdeolojilerin Sonu* adlı çalışmalarından, Malinowski ve Clifford Geertz gibi sosyal antropologların yaklaşımlarından, Philip Converse ve onun “inanç sistemleri” tabirinden, Antonio Gramsci'nin Hegemonya kavramından faydalanmış ve diğer çalışmalarında da bu türden sosyolojik düşüncenin ustalarından, onların eserlerinden yararlanmıştır. Mardin, Türk sosyolojisi penceresinden bakıldığında Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Niyazi Berkes'e çalışmalarında atıfta bulunmuştur. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* çalışmasında Mardin, Prof. Hilmi Ziya Ülken hakkında Türkçe kaynaklarda temel doğrultuyu verdiğini söyler. *Türkiye'de Din ve Siyaset* adlı çalışmasında, “Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi” adında bir makale yazmıştır. Tarih cephesinde ise, Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalçık ekollerinin takipçisi olmuştur. Bu yüzden ele aldığımız bu kişiler hakkında bir açıklama yapmamız gerekiyor. Çalışmada, Mardin'in eserlerinde kuramlarına ve görüşlerine en çok yer verdiği isimlere öncelik verilmiştir. Bu isimler: Max Weber, Robert Redfield, Karl Mannheim, Claude Levi-Strauss, Sigmund Freud, Michel Foucault, Talcott Parsons ve Cemil Meriç'tir. Elbette Mardin'in etkilendiği isimler bunlarla sınırlı değildir. Burada en fazla etkilendiği ve yararlandığı isimlere yer verilmiştir.

1.5.1.Max Weber

Şerif Mardin, “Max Weber Üzerine” adlı makalesinde Weber için şunları söyler: Günümüzün sosyoloji biliminin öncüleri arasında zirvedeki yeri dolayısıyla üzerinde sıklıkla durulan simalardan birisi Weber (1864-1920)'dir. Ancak bu şöhret daha çok

Weber'in Amerika'da 1950'lerde keşfedilmesinden sonra gelmiştir. Mardin'in vurguladığı gibi, Max Weber'in ABD'de keşfedilmesi, 1950'lerde olmuş ve bu yıllardan itibaren Weber, hem ABD'deki sosyoloji çalışmalarında hem de diğer sosyal bilim çalışmalarında giderek önemsenen bir kişi olmuştur. 1930'ların sonlarında Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* başlığıyla çağdaş sosyolojinin ortak paydaları mevzusunda kaleme aldığı kitapla bu yeni gelişmenin öncülüğünü yapmıştır. Belli bir süre sonra, Weber'in eserleri Almanca'dan farklı dillere çevrildikçe Weber "rönesansı"nın çerçevesi genişledi. Weber'in modern örgütler, siyasal güç, dinlerin mukayeseli incelenmesi konusundaki fikir ve kavramları sosyolojisinin zirvedeki konuları arasında yerini aldı. Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* adlı kitaptaki makaleler hakkında "Bu kitapta toplanan makaleler Weber'in temel görüşlerine bir kuşbakışı giriş sağlamakla ülkemizde uzun zamandan beri hissedilen bir boşluğu doldurmaktadır" şeklinde bir değerlendirmede bulunur (Mardin, 2019a: 119).

Weber'e olan etkisi konusunda "bir parça gecikmiş olarak Max Weber'in düşünceleriyle karşılaştım" diyen Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler" adlı çalışmasında Patrimonyalizm⁵-Sultanizm konusunda şunu söyler: "*Benim kuşağımdan ABD'deki Türkler için, Weber'in "patrimonyalizm-sultanizm" teriminin bir ilgi çekiciliği vardı.*" Mardin, Türkiye'de 1965'ten sonra Marx'ın etkisinin arttığını düşünsel bakımından ise Weber'in bariz bir şekilde etkisinin görüldüğünü söyler. Weber etkisinin devletin bürokratik-rasyonel alanının veya ekonominin dışında işleyen yapının bir yönüne kadar etkili olduğunu ileri sürer. Mardin, üzerindeki Weber etkisini biraz daha iddialı bir söylemle şöyle ifade eder:

Türk ders kitaplarının ideolojik yavanlığıyla karşılaştırıldığında Weber'in patrimonyalizm-sultanizm kavramları bana adeta vahiy, Kemalist öğretmenlerimin Osmanlı tarihini basitleştirerek inceleme tarzına göre daha belirgin ve derin bir açıklama gibi göründü. Weber, okulda padişahlarımız ve imparatorluğumuz hakkında bize anlatılanları bir bütünlük içinde sunuyordu. Weber, devletin iç zembereğine,

⁵Max Weber, "Patrimonyalizm"i krallık hanedanının doğrudan bir uzantısı olarak örgütlemiş herhangi bir hükümet için, "sultanizm"i de bireysel despotizmin şekillerini tarif etmek için kullanmıştır. Weber'e göre, "patrimonyalizm/sultanizm" birleşince "Doğu"da olabilecek en iyi hükümet şeklini tarif eder. Ancak "patrimonyalizm/feodalizm" Batı Uygarlığı için daha uygundur: bkz. Reinder Bendix, Max Weber: An İntellektual Portrait, Berkeley, University of California Press, 1977, s. 344-60; akt: Mardin, Şerif, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 56. Mardin'e göre, patrimonyal bürokratik kavramsallaştırmada temel problem "had"ini aşırılamaktır ve başkalarına, da aşırılamaktır. Bu yüzden de patrimonyal bürokratik toplum bilimi kimin "had"ini aştığını bulma ve defetme gayretidir, bir anlamda bir çeşit cadı avıdır. Bkz: Mardin, Şerif, Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, 1995b, s. 246.

işlemesini sağlayan yapı dışı inançlara, ideoloji ve fikirlere yeni bir gözle bakmanı sağladı. Weberci gözlükleri kullanarak vardığım ikinci sonuç Osmanlı İmparatorluğu'nda onun The City adlı eserinde anlattığı karmaşık gelişmelerin canlılığıyla karşılaştırılabilecek toplumsal güçlerin olmayışydı. Erken dönem Batı Patrimonyalizmi hükümdarların kent topluluklarındaki değişim güçlerini göğüslemek zorunda olmalarından dolayı zayıflatılmış ve zamanla aşınmıştı. Bu bulgunun bir izdüşümü, Batı'da kök salmış haliyle özerk bir sivil toplumun Osmanlı İmparatorluğu'nda muhtemelen hiç var olmadığıydı. Böylece, devlet ve ideolojisinin sürdürülmesine dair vardığım sonuçlar doğrulanıyor, denk hale geliyordu: Şimdi devlet, onu oluşturan üç "çehre"siyle daha iyi anlaşılabilir: yapısı; patrimonyal-sultancı işlerine bakıldığında görülen sınırları; bir de örgütlü, rasyonel ve hukuki açıdan meşrutiyet kazanmış, kendine özgü göstergeleri olan, aynı kuvvetle karşı koyan bir kent hareketinin var olmayışı. Bütün bunların altında ise başka bir temel, din temeli vardı (Mardin, 1998a: 60-61).

Fuat Keyman, "Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak" adlı çalışmasında şunları yazmıştır: "*Şerif Mardin Türkiye'de toplumbilim dünyasının "Max Weber'idir"* (Keyman, 1993: 13). Çav'a göre, Mardin, Amerika Birleşik Devletleri'nin II. Dünya Savaşı sonrasında elde ettiği askeri, siyasi ve ekonomik güce dayalı dünya liderliğiyle 1950'lerde popüler olan Amerikan Sosyoloji'sinin etkisini içeren anlama ve açıklama yaklaşımını somutlaştıran Yorum Sosyoloji'nin Türkiye'deki kurucu sosyoloğudur (Çav, 2019: 78).

Birçok disiplinlerden ve düşünce ekollerinden beslenen Mardin'in genellikle Weberyen bir metodoloji benimsediğini yazmış olduğu kitaplarından ve makalelerinden göz önünde bulundurarak söylemek mümkündür. Mardin, *Din ve İdeoloji* çalışmasında, Max Weber gibi kimi zaman pozitivist bir tutum benimserken, kimi zaman da pozitivism karşıtı bir duruş sergilemiştir (Mardin, 1999: 34-36). Weber, çalışmalarında kurumsallaşma tarihi üzerinde durduğu gibi Mardin de bunun üzerinde durmuştur. Weber'in bürokratik örgütlenmeyi önemli görüp bu alanda analizlerde bulunduğu gibi Mardin de Osmanlı bürokrasisi hakkındaki tespitlerinde genişçe yer verir. Yine, Mardin, Weber'in karizmatik liderlik türünden oldukça etkilendiğini çalışmalarında görmek mümkündür. Bütün bunların yanı sıra Şerif Mardin'in lisans ve lisansüstü eğitimini ABD'de tamamladığı dönemlerde Weber'in isminin ön planda olması önemli bir detaydır (Anık, 2013: 16).

Mardin'e göre Max Weber'in metodolojisi toplumda belirlediğimiz grup, sınıf, müessese gibi varlıkların zihnimizin birer kategorisi olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. Bu bakımdan analitik yaklaşım, bazı olay türlerini, bir anlamda keyfi olarak, bazı temel başlıklar altında gruplandırdığımızı dikkatimizi çektiği sürece, bunları geçici

eserler, ilerde daha ince kavramlar geliştirdiği zaman başka şekilde izahlara kavuşacak olaylar olarak kabul edilir. Weber'in sosyolojisinin başka bir özelliği, kullandığı kategorileri bütünüyle geçerli açıklamalar olarak değerlendirmemesidir. Belli bir toplumdaki meşruiyet tarzını karizmatik olarak adlandırmak, bu toplumda başka hiçbir meşruiyet tarzı olmadığını ifade etmek değildir. Söylenen, karizmatik meşruiyet tarzının bu topluma ana yönü verdiği'dir. Aslında bütün toplumda Weber'in üç meşruiyet tarzı mevcuttur. Bunlar iç içe, girift aşamalıdır. Birinin nerede bitip öbürünün nerede başladığı net değildir. İdeal tip yaklaşımı, aynı zamanda aynı gruptaki olayları farklı farklı analitik çerçeveler olarak ele alır. Belirli bir kavramın içine giren bir takım olaylarla bir başkâtip kavramın içine giren bir başka olay kümesi beraberce, üçüncü bir kavramın ele aldığı olaylar kümesi teşkil edebilir. Örneğin Herrscharft, Hierokratischer Verband, Charisma ifadeleri arasındaki bağlantı böyle bir şeydir. Weber'in metodolojisinin temin ettiği bir yapının anatomisini ortaya çıkarmak değildir, en güçlü yanı karşılaştırmalarda farkları ortaya koymasıdır (Mardin, 1999: 8-9). Mardin'e göre, Weber sosyolojisinde kullandığı yaklaşımları tamamıyla geçerli/sabit kategoriler olarak görmemiştir. Örneğin Weber bir toplumdaki meşruiyet şeklinin karizmatik olarak tanımlandığında bu toplumda başka meşruiyet kaynağının olmadığı anlaşılmamalıdır.

Mardin, Weber'in ülkemizde daha çok "idealist" bir düşünür olarak bilindiğini söyler. Bunun sebebini ise Weber'in değerlere çok önem vermesine bağlamıştır. Weber'in gençliği ve fikirlerinin şekillendiği dönem, bugün kullandığımız sosyal bilimlerin tohumlarının atıldığı Almanya'dır. Weber'e gelinceye kadar Almanya'da toplumbilimlerinin en önde olanı, tarihsel yöntemdir. Çünkü Mardin'e göre bu dönemde toplumun zamanla yapı farklılaşmasına uğramasını kavramaya çalışanlar toplumsal dinamiğin belirleyicilerini tarihsel çizgiyi takip ederek anlayabileceklerine inanıyorlardı. Weber'e göre, toplumlarda meydana gelen düzensizlikler "kanun" şeklinde izah edilmezdi. Weber'in ideasına göre toplumbilimlerde meydana gelen bu düzensizliklerin sebebi toplum içinde bireylerin yönlerini bulmada kullandıkları değerler ve bunların ortaya çıkardığı toplumsal amaç türleri ve bunlardan kaynaklanan topluluk biçimleriydi. Mardin'e göre, Max Weber'in "ideal tip" olarak tasvir ettiği toplumsal analiz metodunu da bu ilkelerden çıkarabiliriz. Örneğin "nebilik" birçok dinlerde vardır. Fakat her dinde nebilikğin şekli, yeri, alanı farklıdır. Yine aynı şekilde "bürokratlaşma" kavramına bakıldığında, güç ilişkilerinin kurumlaştığı bütün durumlarda genel bir eğilim "ideal tip"

olarak kullanılmaya daha uygun bir yapıdır, ancak Osmanlıların “Patrimonyal” bürokrasiyle modern devletin “rasyonel” bürokrasi arasında da önemli farklılıklar vardır. “Çevçeve”yi sistemlere tatbik ettiğimizde Mardin’e göre bu farklar daha net ortaya çıkar. Dinlerin farklılıklarını kavramaya yarayan bir başka ölçüt de “bu dünyaya bağlı züht”, ahrete yönelik züht” farklarıdır. Mardin’e göre Max Weber’in metodolojisinin en önemli tarafı toplum içindeki grupların belirleyici rolleriyle ilgili görüşleridir. Weber’in sosyoloji bilimine katkıları kapitalizm sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, örgüt ve din sosyolojisi alanlarındadır. Mardin’e göre Weber’in bu konularda ileri sürdüğü fikirler birbirinden kopuk değildirler. Örneğin Weber’in önemli kavramlarından olan “rasyonellik” bütün bu saydığımız alanlarda kullanılan bir ölçüttür. Mardin’e göre Weber’i anlamının zorluklarından birisi düşünce dünyasının zıtlıklardan ileri gelmesidir. Çünkü toplumu en ince detaylarına kadar ele alan bu bilim insanını, savaşın Almanya’nın “ruhunu temizleyeceğine” inanan kişiyle ilişkilendirmek kolay değildir. Ona göre Weber’in “fildişi kule”ye kapanmaya razı olması bu zıtlıkları meydana getiren temel unsurdur. Bütün bunlara rağmen, Mardin’e göre, Weber’in büyük eseri olan *Wirtschaft und Gesellschaft* bize toplum bilimsel kuramların çalışmasını daha küçük birimlere indirgeyerek bunların benzerlik ve farklarını izah etme açısından eşsiz bir kavram yelpazesi sunmaktadır (Mardin, 2019a: 119-124).

Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında *Max Weber’in The Protestant Ethic And The Spirit of Capitalism* adlı çalışmasına işaret ederek: “Weber’in din’le eylem arasındaki ilişkileri inceleyen önemli eserlerinden başlamak gerekir.” Max Weber, kapitalizm’in teşekkülünde Marx’ın belirttiği etkenlerin yanı başında bazı “ideolojik” unsurları katmıştır. Mardin’e göre, Weber gibi büyük bir sosyoloğun bizim açımızdan bir değer olduğundan konuşmamız gerekir. O da rasyonellik türleri konusundaki bulgularıdır. Weber, amaç rasyonelitesi ile değer rasyonelitesi arasındaki farkı açıklamak suretiyle insanların eylem türlerinin “zihin”deki biçimlenişini bize anlatmaya yarayacak bütününü yeni bir bakış açısı sağlamıştır. Fakat Mardin, bu anlatılara “rasyonel” bir amacın neye göre rasyonel olduğunu sormamız gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Ona göre amacına göre rasyonellik insanın amacını seçme serbestliğinin yanında bu amaca en kısa yoldan varacak yolu seçmekte serbest olmaktır. Değer’e göre rasyonellik ise belirli bir amaca yönelirken bir insanın, değerlerinin etkisi dolayısıyla sadece araçlarını seçebilmesi, yani kısacası amacının sabit olmasıdır. Yine Mardin, Max Weber’in eylemle

değer arasındaki ilişkileri ele alması elli altmış sene yapılmış çalışmalar olduğunu söyler (Mardin, 1999: 34-35).

Kişilerin anlam dünyaları ve bunların insan eylemlerini nasıl etkilediğini kavramaya çalışan Verstehen metoduyla Max Weber, aynı zamanda doğal prensiplerin hipotezler yoluyla test edilmesi yönteminin toplumsal ilişkilerde de uygulanabilirliğini öne süren pozitivistizmin⁶ de karşısında yer almıştır (Mazman, 2020: 2).

Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında halifeliğin meşruiyet dayanağı konusunda Müslümanların aradıkları asıl meşruiyet kaynağı, İslamiyet'i şanına uygun bir ortamda sürdürebilecek bir kuvvete sahip olmak olduğunun altını çizer. Mardin'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun kemikleşmeye başladığı dönemlerde, Şamlı ulemadan birisi, gerçek halifenin İslam'ın şanını yaymaya devam eden Awrangzed olduğunu dile getirmekte şüphe duymamaktadır. Mardin'in ideasına göre bu tutum Weber'in meşruiyet kategorileri arasındaki karizmatik otoriteyi anımsatmaktadır. Weber'e göre siyasi rejimlerin meşruiyet elde etme şekillerinden biri, bir liderin kendini yapılması gereken işleri başaracak güçte göstermesi, hatta bu yolda ilahi denecek kadar insanlar üzerinde hüküm ve tesir sahibi olmasıdır. Mardin'e göre, peygamberin ileri sürdüğü siyasi rejim tipik bir karizmatik meşruiyettir. Ona göre, karizmatik otoritenin geçerliliği bize farklı bir bakış açısı daha sunmaktadır. O da İslami yapının bir sonucu olarak gördüğümüz bir belirtinin tam anlamıyla dinsel bir önem taşımasıdır. Örneğin, karizma tam bir dinsel özellik değildir, ancak İslami toplumların daha önce üzerinde durduğumuz kuruluş dolayısıyla, bu türden bir ayrımı aramak da gereksizdir. Mardin, asıl üzerinde durmak istediği noktayı şöyle açıklar: "*Türkiye'de dinsel inançların etkisini araştırdığımız zaman dinsel değilmiş gibi gözükken değişkenleri de incelememize katmak zorunluluğudur*" (Mardin, 1999: 103-104).

Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim adlı çalışmasında Mardin, Max Weber'in otorite ilişkileri, egemenlik ve meşruiyet gibi yaklaşımlarından faydalandığını ve bu yönüyle başka bir düzlemde Weber'e döndüğünü

⁶Max Weber, Pozitivizme eleştiri getiren ve alternatif hermeneutik (yorumsamacı) paradigmayı ortaya atmıştır. Hermeneutik, insan davranışlarını, insan eliyle yapılmış şeyleri ve yazılmış metinleri yorumlamaya yönelik bir teori veya yöntemdir. Max Weber'in metodolojisi için bkz: Bayhan, V., (2016) "Sosyal Bilimlerde 'Objektiflik Efsanesi', *Mukaddime*, 7(2),2017,242 doi: 10.190509/ Mukaddime,83855. S. 223-224.

söyler. Görülüyor ki, Mardin, Max Weber'in yorumsamacı anlayışının yanında karizmatik otoritesini de önemsemiş ve Peygamberlerin ileri sürdükleri siyasi rejimlerin bir anlamda karizmatik meşruiyet olduğunu ifade eder.

Mardin'e göre toplum tarihimizde son zamanlarda yapılan çalışmalara göre, Batı'da Ortaçağ toplumunu ayırt eden patrimonyalizm ve feodalizm ilkelerinden Türkiye'de en ağır basanı patrimonyalizmdir. Ona göre, patrimonyal bürokrasinin yansımaları Osmanlı Devleti'nin en belirgin yönünü temsil eder. Patrimonyal bürokrasinin başındaki seçkinler, meşru iktidar yapısı sınırları dışında görünen herhangi bir iktidar kaynağını dikkatle denetimleri altında tutmaya çalışırlar. Mardin'e göre, bu iktidar yapısı Weber'in Herrschaft⁷ diye isimlendirdiği ve "hükmetme" veya "egemenlik" diye çevrilen bir özelliğe uymaktadır. Hükmetme, Weber'in karşıt diye gördüğü tüm iktidar kaynaklarının, özellikle "resmen serbest bir pazarda gelişen çıkarlar sisteminden" çıkan iktidarın yakından gözlenmesi demektir (Mardin, 1999: 107-108).

Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasında bürokratin Batılılaşması bağlamında modernleşmenin güçlü eşrafla uzmanlaşmak zorunda kalmasına rağmen Osmanlı devlet adamı, onların gerçek manada özerklik kazanmasını kabul etmediğini söyler. Geleneksel bürokratin düşünüş ve davranış tarzının özünde bu vardır. Fakat 19. yüzyılda Türkiye'de, bürokrasi değişim yaşamaktadır. Osmanlı bürokrasisinin "mirasa dayanan" veya "Padişah kökenli" ifade edebileceğimiz özellikleri, bir "akılcı" bürokrasiye yerini bırakır. Mardin'e göre bu Weberci formülün, sınırlı bir manada kullanılabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü bu farklılaşmada, hiyerarşi gibi "bürokratik" öğeler, yapılan işe karşılık ödüllendirme gibi "akılcı" taleplerden çok daha ağır basmaktadır. Mardin, Osmanlı bürokrasisinin mirasa dayanan veya Padişah kökenli bu terminolojiyi, Max Weber'in *Economy and Society* çalışmasından aldığını söylemektedir (Mardin, 2020a: 57).

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* kitabında sık sık Max Weber'in fikirlerine başvurmuştur. Bu kitapta Weber'in, *Economy And Society* (Ekonomi ve Toplum) kitabından bazı bölümlere atıf yapmıştır. Aynı şekilde *The Protestant Ethic and the Spirit*

⁷ Herrschaft, Max Weber'in kullandığı bir otorite türüdür. Türkçe karşılığı "Hükmetme"dir. Coşkun, San, **Max Weber'de Hukukun Meşru Otorite ve Sosyolojik Analiz**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1971, s. 63-71.

of Capitalizm (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu) adlı çalışmasından faydalanmış ve onu önemsemiştir. Mardin'in deyiimiyle bu kitap "din'le eylem arasındaki ilişkileri inceleyen önemli eserinden başlamak gerekir." Mardin, *Din ve İdeoloji*'nin sekizinci baskısına yazdığı metodolojik notta, "Bir ön model kurmaya çalışırken sosyal antropolojinin yapı ile fikir arasındaki ilişkilerini anlatan tetkiklerinden esinlendim. Yapısal unsurları ortaya çıkarma çabasında ise en çok Max Weber'in metodolojisi'nden istifade ettim." şeklinde ifade eder⁸ (Mardin, 1999: 7-8). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmasında Mardin, sosyolojik yaklaşımının yorumlayıcı-Weberci olduğunu yazmıştır. Mardin, bu çalışmada Max Weber'in kapitalist sistemin nasıl ortaya çıktığı konusunda Protestanlığın itici gücü üzerinde durmuştur. Weber'in bu öğretiline göre, Protestanlığın Kalvinist şeklinde bireyin kendi amaçlarından ziyade Allah'ın sunmuş olduğu tabiat düzenini gerçekleştirmek için dünyaya geldiğini hatırlatmaktadır. Weber'in, öğretiline göre bu inanç sistemi içindeki insanları toplumun rasyonel yönlerini geliştirmeye odaklanmış ve böylece pazar mekanizmasının rasyonel kısımlarını bir Allah görüntüsü olarak varsayıp onları kullanmaya sevk etmiştir. Weber'in de vurguladığı üzere Kalvinizm'in bu öğretiliyle insanlar zenginliklerin şahsi çıkarlar için değil de bunları birikim ve biriktirdiklerini de yatırıma dönüştürmeyi kendilerine ödev edinmişlerdir. Mardin'e göre, Max Weber'in bu tespitiyle insanlar daha çalışkan olmaya sevk edilmişlerdir (Mardin, 1999: 29-35).

Yine bütün bunlarla birlikte Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı çalışmasıyla birlikte Max Weber üç temel amaç hedeflemiştir. İlk olarak, yaygın bir hale gelen Marsist analiz yöntemini çürütmeye çalışır. Bunun dışında farklı bir analiz türünü gösterir. İkinci olarak, Batı ülkelerinde kapitalist kültürün nasıl ortaya çıktığını ve modern dünya sisteminin gelişimi bakımından önemini izah etmeye çalışır. Üçüncü olarak Weber, kültürel değerlerin eylemler üzerindeki etkisini ve insanların ilgilerini belirli bir noktada yönlendirerek kısıtlayıcı yönünü gösterir (H.Turner, vd., 2013: 243).

Mardin, *Din ve İdeoloji, Türk Modernleşmesi* ve pek çok çalışmasında Max Weber'in sosyolojik tespitlerine başvurmuştur. Özellikle onun *Protestan Ahlakı ve*

⁸ Max Weber'in metodolojisi için bkz: Kızılcılık, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 1*, Mimoza Yayınları, Konya, 1992. Kızılcılık, Sezgin, **Sosyoloji Tarihi 4: Hegel, Proudhon, Marx, Durkheim, Weber ve Veble'nin Sosyal Teorileri**, 1. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2017.

Kapitalizmin Ruhu adlı çalışması Mardin'in dikkatini Protestanlığın çalışma etiğinin ve kazancın sermaye birikimine nasıl yansıdığına üzerine çekmiştir. Mardin'e göre, "Alman sosyoloğu Max Weber sermaye terakümüünün sermayelerini israf etmekten kendilerini men ve şahsi zevklerden mahrum eden Protestan zümrelerinde meydana geldiğini göstermişse de, önemli nokta bu şahısların gene sermayeyi kendileri için çalıştırmış olmalarıdır. Bu bakımdan Calvinist zümrelerin sosyal ideallerinin dar bir hayırseverliğin çerçevesini aşmadığı söylenebilir" (Mardin, 1995b: 345).

Mardin'e göre kapitalizm dünyaya bağlı Kalvinist züht'ün bireylere hesaplı bir hayat önermesi bakımından her ne kadar bir hazırlık safhasından geçmişse de ancak "rasyonellik" aracılığıyla bildiğimiz çağdaş, birikimci kapitalizm şeklini almıştır. Rasyonelliğin hukuk kurallarına girmesi hukukun günümüzde en belirgin yönünü oluşturan formel yönünü geliştirmiştir. Siyasette rasyonel bürokratikleşme örgütsel hayatın gittikçe mekanikleşmesi ve dünyanın "efsununu" yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Siyasette bürokratikleşme kişinin siyasi yaratıcılığını gittikçe "kör"letmektedir. Weber'in rasyonelliğin her şeye hâkim olmaya başlaması karşısındaki korkusunda Mardin'e göre, Nietzsche'nin görüşlerinin izi açıkça görülmektedir (Mardin, 2019a: 123).

Weber'i ve modern sosyolojiyi yeniden yorumlamak demek, Weber'de Nietzsche'nin ve etik konularının önemini tekrardan ortaya koymak demektir. Bu da, Weberci sosyolojinin çağdaş toplumsal kuramda sekülerleşme ve postmodernleşme meseleleriyle önemli ölçüde ilgilenebileceği anlamına gelmektedir. Max Weber'in perspektifçiliği, Nietzsche mirasına ilgi duyması, toplumsal araştırmanın geçici bir doğası olduğu hakkında güçlü bir inancı, rasyonelitenin ve aklın sınırlamalarından duyduğu kaygı, postmodern tartışmaya doğrudan eklenmiş bir temadır (Turner, 2014: 50).

Yukarıdaki metinlerde görüldüğü gibi Mardin, Rasyonelite, Meşruiyet kategorileri arasında yer alan Karizmatik otorite, Bürokrasi, statü, yorumsamacı, *Herrschaft* (Hükmetme) gibi Weber'in pek çok sosyolojik yaklaşımlarından yola çıkarak Osmanlı ve Türk toplumsal yapısını açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca Weber'in modern örgütler, siyasal güç, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesi konusundaki görüşlerinden ve sosyolojik kavramlarından yararlanmışır. Mardin, Siyasal ve Sosyal Bilimler adlı çalışmasında yer alan "Max Weber Üzerine" adlı makalesinde de Weber hakkındaki övgülerine devam etmiştir.

Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmasında Max Weber’in otorite türlerinden olan karizmatik otorite türüne vurguda bulunmuştur. Bu otorite türü, liderlerin olağanüstü gibi görünen özelliklerinden doğar. Bu özellikler kişinin doğuştan sahip olduğu özelliklerdir. Mardin de, yerel liderlerden bazılarının isimlerinin önünde kullanılan şeyh⁹ unvanı, bulunulan bölgenin siyasi ve toplumsal yapısının günümüze kadar süre gelen bir özelliğidir. Mardin, Max Weber’in bu otorite türüne vurguda bulunarak şu tespitite bulunur: “*Tarikatların önderliğine yükselmiş şahısların pek çoğuna, aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedilirdi. Bunlardan bazıları, babadan oğula geçen bir karizmanın ilk başlaticıları durumundaydılar; bunların soyundan gelenler de o ilahi kıvılcımı taşımaktaydılar. Çoğu zaman bu nitelik, karizmanın yanı sıra mirasçının güç ve nüfuz sahibi bir şahıs olarak da teyid edilmesini gerektiriyordu. Mirasçılar asgari düzeyde eğitim görmüş olsalar bile durum böyle idi. İlahi kıvılcımı paylaşan seçilmiş kişiler arasında, dini misyon üstlenmiş aşiret reisleri de yer alabilmekteydi.*” Mardin’e göre, 19. yüzyılda yerel siyasi liderlik giderek şeyhlerin elinde birleşmiştir (Mardin, 1992: 86-88).

Kısacası, Mardin, Max Weber’in yorumlamacı sosyolojik yaklaşımın yanında, bürokrasi ve otorite türlerinden olan karizmatik otoriteyi çalışmalarında yer vermiştir. Özellikle din sosyolojisi bağlamında düşünüldüğünde dini önderlerin, şeyhlerin doğuştan bir takım özelliklere sahip olduğunu kimilerinin bunu eğitim yoluyla kazandığını, kimilerinin de eğitimden ziyade babadan oğula bir kıvılcımla silsile halinde geldiğini ve toplumda karizmatik liderlik vasfını taşıdığını söylemek mümkündür. Tüm bunlarla birlikte, Mardin’i en çok etkileyen isim, Max Weber olmuştur. Mardin’in sosyolojik yaklaşımlarında Weber’in izleri çok belirgindir.

Şerif Mardin’in, Türkiye’nin toplumsal yapısını ele alırken başvurduğu temel sosyolojik yaklaşımı Weber’in anlamacı veya yorumsamacı sosyolojidir. Mardin’in çalışmalarına bakıldığında çok iyi bir Weber okuyucusu, yorumcusu, takipçisi ve

⁹Mardin’e göre Şeyhin konumu, seyyid’in (Hz. Muhammed’in soyundan gelen), âlimin, molla’nın veya köy vaizinin (bu kelimenin doğu bölgesinde taşıdığı özel mananın çerçevesinde) hatta bazı durumlar da mehdi’nin, başka bir ifadeyle Allah tarafından gösterilen önderin rollerini hep birlikte içeren bir “roller kümesi”nden oluşmaktadır. Mardin’e göre, Bitlis çevresinde “şeyh” unvanı, dini bilimler konusunda belirli bir eğitim almış olan, bunlardan hareketle de kendilerine, muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren “keramet” veya “manevi güçlerle donanmışlık” gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelir. Bkz, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 86-87.

devamcısı olduğunu söyleyebiliriz. Bazı sosyal bilimciler onu Weber'i Türkiye'de temsil eden ve yayan bir sosyolog olarak görmüş ve hatta onu Türkiye'de toplum bilim dünyasının Max Weber'i şeklinde tarif etmişlerdir.

1.5.2.Sigmund Freud

Şerif Mardin, bir bilim insanı olan Sigmund Freud'dan da etkilenmiştir. Mardin'in Freud'a yönelik ilgisi 1956 yılında *Forum Dergisi*'nde yazmış olduğu "Freud ve Sosyal İlimler" adlı makalesine kadar uzanır. Sigmund Freud, teorilerini açıkladığı günden bugüne kadar üzerinde en çok tartışılan sosyal bilimcilerden birisi olmuştur. Batı'da (özellikle ABD'de) olduğu gibi ülkemizde de pek çok sosyal bilimci Freud'un fikirlerinin etkisinde kalmıştır. Bu etkilenenlerden birisi olan Mardin, doğumunun 100. yılı dolayısıyla Freud hakkında bir makale yazmıştır. Mardin'in bu çalışması 1990'lı yıllarda *Siyasal ve Sosyal Bilimler* adlı kitabında da yayınlanmıştır. Makalesinde Mardin, Freud'un memleketimizde her ne kadar cinsiyet konusuyla ilgili hafızalarda yer edinse de aslında Freud'un kuramlarının çok daha geniş yelpazede bir anlam kümesine sahip olduğunun altını çizer. Çalışmasında görüldüğü kadarıyla Mardin, Freud'un fikirlerine büyük değer atfeder.

Mardin bu makalede, Freud'un Batı medeniyetinde silinmez bir iz bıraktığını ifade etmiştir. Ona göre, Freud, memleketimizde daha çok (ruh/akıl hastalıkları ve cinsiyet meselelerine) atfettiği önem sayesinde şöhret bulmuştur. Çünkü Freud'dan evvel, cinsiyet problemiyle uğraşılmaktan çekinildiği gibi, bilimin ruh hastalıklarını açıklayacak bir teorisi de mevcut değildir. Ona göre, Freud'un tebliği bazı ruh hastalıklarının tedavisiyle ilgili tıbbi bir tebliğ değildir. Bu durumda, kendilerini medeniyetin en yüksek zirvesine erişmiş varsayan 19. yüzyıl insanları bile, ruh hastalıklarını anlaşılabilir bir afet olarak telakki ediyor ve bu hastalıklara karşı, insanların kavrayamadıkları şeylere karşı tepkilerini korkuyla karışık bir anlamda tiksinti olarak gösteriyorlardı. Freud'un ortaya atmış olduğu yenilik, Batı medeniyetinin temelinde yatan, her şeyi anlamaya, hadiselere hâkim olmaya çalışmanın, şahsiyet yapısı alanına dâhil edilmiş olmasıdır. Mardin, Freud'un kuramlarının ilk defa tebliğ edildiği bir tıp kongresine katılır. Burada delegelerden birisi, Freud'un bu yepyeni fikirlerinin kendisinde oluşturduğu tepkiyi şu cümlelerle dile getirmiştir: "Bu gibi mevzuların açıklanacağı yer bir tıp kongresi değil, bir polis mahkemesidir." Bu cümle ile Freud'un kuramlarının geleceği konusunda

oldukça yerinde bir tespit sayılabilir; ancak meslektaşının alaycı tutumu, Freud'un teorilerinin ileriki yıllarda maruz kalacağı direnişe işaret ediyordu. Dar görüşlü bir kişinin bu ifadesinde bir gerçeklik payı da içermektedir. O da Freud'un teorilerinin insanoğlunun cemiyet içindeki yaşamıyla, başka bir ifadeyle, sosyal bilimlerle ilgili olduğuna işaret etmesiydi. Mardin'e göre, o dönemler Freud kuramlarının bu yönünün net bir şekilde belirmesine olanak yoktu; Freud hakkındaki bu tebliğ bazı ruhsal hastalıkların tedavisiyle ilgiliydi (Mardin, 2019a: 25-28).

Sigmund Freud'un teorilerinin geniş bir anlam kümesine sahip olduğunu dile getiren Mardin, değerlerin aktarılışı Freud'un daha önce kişiliğin oluşması hakkındaki teorisi sayesinde netleştiğini söyler. Freud'un kişilik evrimi teorisi, üç kişilik katmanından oluşur. Bunlardan birincisi "id", yani şekillenmiş istek ve arzular katı, şahsiyetin alt katmanında yer alır. Şahsiyetin ikinci katmanı kişinin bir kişi olduğunun farkına varmasıdır. Buna ego katmanı denilir. Sonuç olarak, kişinin çevresinden aldığı komutlarla toplum kurallarını onaylar hale gelmesi, "vicdan"ın belirlenmesi, süper-ego'nun biçim bulması olarak tanımlanır (Mardin, 1999: 62).

Belirli bir toplumun yapısal "şekli"ni sürdürmeyi sağlayan temel unsur Mardin'e göre, bu toplumda yaşayan herkesin başında taşıdığı simgelerden meydana gelen dağarcıklardır. Bu simgelerin asıl görevi insanlara nesilden nesile aynı toplumsal davranışlarda bulunmayı aşılmasıdır. Örneğin "katil" deyince veya "kanun" deyince bu kavramların toplumun zihninde uyandırdığı çağrışımlar "simgeler sistemini" oluşturur. Bu noktada yukarıda verilen örnek ifadelerden de anlaşılıyor ki, dünyayı algıladığımız zaman Marx'ın ve Freud'un taktığımızı işaret ettikleri gözlüklere grup ya da içgüdü gözlüğüne bir yenisinin eklendiğini ifade edebiliriz (Mardin, 2017a: 90-91).

Mardin, dine karşı Marx'tan daha farklı bir yönelimi olan Sigmund Freud hakkında, din aynı oyalayıcı işlevi yerine getirmektedir. Ancak, bu sefer din kişinin toplumsal bunalımlarından oldukça önce beliren bazı kişilik problemlerini halletmek için başvurduğu bir "oyun"dur. Freud'a göre kişinin şahsiyet evriminde ilk aşama, çocuğun hiçbir şekilde anlam veremediği bir dünyada kendisini tamamen güçsüz hissetmesidir. Bu güçsüzlüğün karşısında çocuğun isteklerini yerine getiren bir nevi "kadir'i mutlak" olan ana ve sonra baba belirir. Sonradan, inançları daha biçimsel bir şekil aldığı anda, kişi, çocukluğundaki durumunu anımsatan durumlara kendini rahatça uydurur. Eskiden beri

özlemine çektiği “kadir”i mutlak”ı başka bir biçim altında tekrardan keşfetmeye hazır ve isteklidir. Mardin’e göre din, bu özlemi yerine getiren bir yapıdır (Mardin, 1999: 46).

Mardin’e göre, din sosyolojisi ve davranış bilimleri alanlarında temel tartışmaları ortaya atan düşünürlerin din sosyoloğu olarak bilinen kişiler olmamasına rağmen, Karl Marx ve Sigmund Freud gibi kişilerin her sosyal bilimcinin zaman zaman görüşlerine başvurdukları iki klasik düşünürdür. Mardin, bu temel ideasını şöyle sürdürür: “*yirminci yüzyılda bu konudaki gelişmeler, bilerek veya bilmeyerek, bu iki kişinin açtığı tartışmaların izinde yürümüştür. İkisinin katkısından Freud’un etkisinin daha sürekli olduğuna şüphe yoktur.*” Mardin’in ideasına göre Freud, bütün yaşamını kişiliğin yapısını araştırmaya vermiştir. Marx’da ise bu durum ideoloji öğretisi ideasıyla sadece hayatının bir bölümünde yer almış olması, Marx ile Freud’un aradaki farkı ortaya çıkarır. Fakat Mardin’e göre iki düşünürün fikirleri birbirinden çok da uzak değildir. Mardin’in tespitine göre, din sosyolojisi konusundaki ilk kıvılcımları bu iki düşünür tarafından ortaya atılmışsa da, alanın bilimsel ilerleyişini Dumezil gibi din âlimlerine, Durkheim gibi sosyologlara, Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi antropologlara da borçluyuz (Mardin, 1999: 41-42).

Mardin’e göre, 20. yüzyılın başında insan davranışıyla ilgili bilimlerde kullanılacak metodolojinin doğa bilimleri metodolojisi olmadığı anlaşılmaya başlanmıştır ve fiziki ilimlerde matematik metotlarından ve değişmez bazı tabiat intizamlarını tespit etmekten elde edilen faydanın, sosyal bilimler alanında elde edilemeyeceği anlayışı yavaş yavaş yer ediyordu. Bu noktada, Freud’un kuramları bu kalıp ve metot eksikliğini dolduruyordu. Ayrıca sosyal meselelerin bir bilim konusu olarak ele alındığı ABD’de Freud’un etkisi gerçekten çok ciddi derecede hissedilmiştir. Sosyal bilimler alanında Freud’dan çok faydalanılmıştır. Freud’un fikirlerinin sosyal bilimlerde kullanılmaya başlanması özellikle Freudizme etki etmekten de uzak kalmamıştır. Freud nazariyelerinin sosyal bilimlere tatbikinden doğan verimlilik sayesinde, son yıllarda bu fikirlerin aşırı hodbin bir esasa dayanan bir şekli ortaya çıkmıştır. Freud’un üzerinde durduğu konulardan birisi olan içgüdülerinin kırılcılığı noktasından uzaklaşmış, temel içgüdülerinin kırılcılığı noktasından uzaklaşmış, temel içgüdülerin uygun bir şekilde sınıflandırılmasıyla istenen şekilde insan yaratılabileceği şeklinde ucuz bir hodbinliğe düşürülmüştür. Ancak Aydınlanma Çağı insanlarıyla olan bütün benzerliklerine rağmen,

Freud'un o dönemki aydınlarından bir nokta farkı mevcuttur: İnsan şahsiyetinin kökeninde daima pusuda yatan bazı karanlık insiyaklara bel bağlamasıdır. Freud, insanın, insan olarak galibiyetini ancak büyük bir çalışma, bir kendini anlama sürecinin sonunda elde edebileceğine güveniyordu. Ayrıca şunu da biliyordu ki: İnsanların ekserisinin, yaşamları boyunca kendi kendilerini idrak etmeye sarf ettikleri enerji ve gayret muhtelif nedenlerden dolayı hiç konumundadır (Mardin, 2019a: 25- 31).

Görüldüğü gibi Mardin'i etkileyen sosyal bilimciler arasında Freud da önemli bir etkiye sahiptir. Mardin, Freud'un doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle yazdığı "Freud ve Sosyal Bilimler" çalışmasına "tanınmış ruhiyat âlimi" övgüsüyle başlar. Sigmund Freud'un ülkemizde daha çok cinsiyet konularında ünlendiğini vurgulayan Mardin, ortaya koyduğu fikrini daha da ileri taşıyarak Freud için cinsiyet meselesinin Kristof Kolomb'u tabirini kullanır.

1.5.3.Claude Levi-Strauss

Mardin'in bir bilim insanı olarak etkilendiği isimlerden birisi olan Levi-Strauss, antropoloji ve sosyolojide yaptığı özgün saha araştırmalarıyla bilinmektedir. Üzerinde durduğu toplulukları uzun yıllar boyunca gözlemlemiş ve kapsamlı notlar almıştır. Toplulukları analiz ederken bilimsel araştırma alanındaki gelişmelerin yakın takipçisi olmuştur (Kızılçelik, 2019: 45). Strauss, sosyoloji ve antropolojide önemli bir yere sahiptir. Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında sosyal antropologların ileri sürdükleri yaklaşımlar bizim yönümüzü bulmamız için adeta bir rehber konumundadırlar (Mardin, 1999: 37).

Strauss, günümüzde sosyal teorinin başta gelen simalarından birisidir. Strauss, antropoloji, etnolog, etnograf ve sosyolog kimliğiyle bilinmekte, 'kültür teorisyeni' olarak adlandırılmaktadır. Strauss, 1960 yıllarına kadar genellikle dilbilimciler arasındaki tartışmalarda kalmış 'yapısalcılık' kelimesinin, insan bilimlerine yeni zeminler sunmayı hedefleyen çok daha tutuklu bir hareketin ismine dönüşmesini sağlayan önemli düşünürdür. 1960 yıllarında moda haline gelen yapısalcılığın önemini, Strauss'un göstermiş olduğu gayretlerden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, Levi Strauss, Fransa'daki düşünürler arasında yapısalcılığın "önde gelen sözcüsü" olarak ün salmıştır (Kızılçelik, 2019: 33-34). Şerif Mardin de toplum hakkındaki bilgilerimizin sistematik tarafgirlikle etkilenmesi olgusunun Levi Strauss'un teorilerinde daha açık bir şekilde ortaya çıktığını

belirtir. Ayrıca ideoloji probleminin genel toplumsal bilgi probleminin bir parçası olarak kabul edilmesi noktasında Strauss'un katkısının elzem olduğunu söyler. Ona göre, toplum hakkındaki bilgilerimizin izah edilmesinde sınıf veya grup etkisi yadsınamaz. Strauss'un toplum hakkında ileri sürdüğü görüşe göre, bütün "basit" bilgi, yani bilimsel çabanın ve metodolojinin dışındaki bilgi, toplumun belirli ve karşılıklı etkileşim biçimlerini sürdüren bir modeldir (Mardin, 1999: 33-34).

Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasının metodolojik notu'nda Levi-Strauss'a işaret ederek şunu der: "Bir ön model kurmaya çalışırken sosyal antropolojinin yapı ile fikir arasındaki ilişkileri anlatan tetkiklerinden esinlendim" (Mardin, 1999: 7). Bu çalışmasında Mardin, yapı ile fikir arasındaki bağlantıdan yola çıkmış, antropolojiden ve Levi Strauss gibi antropologlardan faydalanmıştır. Bunun yanında yapı-fikir ilişkilerini ele alırken Osmanlı tarihi hakkında kaleme alınmış eserlerden ve din sosyolojisinden de yararlanmış. Mardin'e göre yapı insan ilişkilerine belirli bir düzen getiren biçimdir. Mardin, Fransız antropolog ve yapısalcı antropolojinin önemli ismi olan Claude Levi-Strauss'u kastederek "Toplumbilimlerinde, siyaset bilimi gibi 'makro' düzeyde genellemelerle yola çıkmak mecburiyetinde olan bir çalışma türünü aşan tahliller artık ülkemizde de gelişmeye başlanmıştır. Bilhassa, 'düşünce'nin ne kadar ayrıntılı inceleme teknikleri gerektirdiği, biraz da Fransız yapısalcılarının etkisiyle anlaşılmaya başlamıştır" şeklinde bir değerlendirmede bulunur (Mardin, 1992: 12).

Din ve İdeoloji eserinin ikinci baskısına yazdığı 'önsöz'de etkilendiği "davranışsal" yaklaşımı önemsemiş olmasından geri adım atmış, uzaklaştığını yazmıştır (Mardin, 1999: 12).

Mardin, "davranışsal" yaklaşıma önem vermiş olmasından duyduğu pişmanlığı *Din ve İdeoloji* adlı eserinde şu şekilde dile getirmiştir.

Bugün, sosyal bilimlerde bir yere varmayan, basitçi ve basitleştirici bir eğilim saydığım 'davranışcılığın' o zaman fikirlerimde böylesine yer etmiş olmasını bir tek olaya bağlıyorum, o da 1960'larda Türkiye'de 'normatif' düşüncenin ezici hâkimiyetiydi. Toplumumuzun kaideciliğinin toplum bilimlerine yansması olarak değerlendirebileceğimiz bu niteliğe karşı koymak, protestosunu yükseltmek gerekiyordu. 'Davranışsal' yaklaşımın kullanılması da bu türden bir değerlendirmeyi mümkün kılıyordu. Yoksa yapıtta 'davranışsal' yaklaşımın Max Weber'le birlikte kullanılmış olması en azından bir rahatsızlık yaratacak niteliktedir (Mardin, 1999 : 11).

Dün ve Bugün Felsefe adlı dizinin ilk kitabı için kendisiyle yapılan *Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi*’de sembolik sistemlerin kitaplı dinlerde işleyişi bakımından Levi-Strauss yönteminin yeterli olmayacağını belirtmişsiniz. Bunun gerekçelerini, alternatif yaklaşımın ana çizgilerini kısaca açıklayabilir misiniz? sorusuna Mardin: strüktüralistlerin bir hatasının olduğunu ve onun da insanların içinde, birtakım eğilimlerin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Kendisinin yaptığı din araştırmalarında bunun başka türlü bir açıklamasının olacağını görmüştür. Ona göre, Strauss bir mitos’a açıklık getirebilir. Fakat bir şiirin temelini ne olduğunu, insanın yaşamındaki şiirselliğin yerini anlatamayacağını söyler. Mardin’e göre, insan hayatında şiir çok önemli bir yere sahiptir. İster ululukta isterse başka bir şekilde her insanın bir spiritüel yönü vardır. Örneğin Max Weber’in dediği gibi dine karşı müzikal olma fikri yada bu müzikalitenin Levi-Strauss tarafından değinilmeyeceğine Mardin kanaat getirmiştir. Çünkü Mardin’e göre Strauss’un sistemi insanların gıyabında çalışan bir yapıya sahiptir. İnsanların gıyabında çalışan bir sistem bireylerin kızgınlıkları, seveleri ve tutkuları konusunda bir fikir vermez. Oysa bu tür hislerin günlük yaşamımızda çok önemli bir yeri vardır. Mardin’e göre bu konuların Strauss tarafından üst perdeden ve sofistike bir üslupla anlatılmasına gerek yoktur. Mardin, Levi-Strauss için “daha baba bir izah tarzı olsun da bana bunu anlatsın? der (Mardin, 2020a: 148-149).

Görüldüğü üzere Şerif Mardin, Levi-Strauss’un açıklamalarından faydalanmasına rağmen, bu açıklamaların yetersiz kaldığı noktada Strauss’u eleştirmekten de geri kalmamıştır.

1.5.4.Talcott Parsons

Talcott Parsons, sosyoloji tarihi ve çağdaş sosyoloji teorileri konusunda uzmanlaşan bir sosyologdur. Parsons’ın entelektüel portresi, metodolojisi, sosyal sistem teorisi ve çağdaş sosyolojik teoriye önemli katkılar sunmuştur. Parsons, 1930 yılında Max Weber’in ünlü çalışması olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu’nu* İngilizceye çevirmiş, böylece Parsons, Weber’i Amerika’ya tanıtmıştır. Parson’un önemli eseri olan *Toplumsal Eylemin Yapısı* metninde üzerinde durduğu ana tema düzen sorunudur. Parsons’ın temel amacı, Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Sigmund Freud ve Max Weber’e kadar, sosyal bilimlerde ve sosyolojideki temel fikirlerin bir sentezini yapmaktır. Parsons, sosyolojik tahlillerinde ve toplum analizinde sistem yaklaşımına

önem vermiştir. Ona göre, bir sistemin temel özelliği, parçaların ve değişkenlerin karşılıklı birbirine bağımlılığıdır (Kızılçelik, 2018: 54-66).

Yapısal-işlevselcilik 20. yüzyılda Talcott Parsons ile şekillenmiş olup, metodolojik anlamda sosyoloji disiplinde kullanılan bu yaklaşım; sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji, psikoloji, sosyal psikoloji gibi disiplinler ve alt disiplinlerde de kullanılmıştır. Kuramsal çerçeve bağlamıyla antropoloji disiplinindeki önemli temsilcileri Malinowski Alfred Radcliffe- Brown'dır. Sosyoloji disiplinde ise bu yaklaşımın temsilcileri Spencer, Durkheim, Parsons, Merton'dur (<https://tr.wikipedia.org>). Mardin de Parsons'ın fikirlerinden yararlanmış onun fonksiyonalizmini önemsemiştir. Mardin'e göre fonksiyonalizm, Durkheim ve Radcliffe-Brown gibi kişilerin bağlı oldukları, toplumdaki süreçlerin bir fonksiyon gördükleri ve bundan dolayı devam edebildiklerini belirten bir okuldur. Mardin, bu yaklaşımın son zamanlarda sosyolojide olduğu kadar antropolojide de önem verilmiştir. Bu yaklaşıma göre toplumun içinde bir yapısal unsur varsa, bir işlevi de yerine getirmektedir. Toplum bu yapının ihtiyacını hissettiği için o vardır. Mardin'e göre bu yapının "neden"ini ele alırken en verimli yol yapının topluma ne gibi faydalar sağladığının üzerinde durmak gerekir (Mardin, 1999: 57).

Şerif Mardin'in Parsons'a dönük olarak ileri sürdüğü, "*Parsons'un, toplumun organizma, kişilik sistemi, yapı sistemi ve kültür sistemi şeklinde dört tabakalı bir sistem olduğu fikri bize bu tabakalar arasında işleyen mekanizmaları bir bütün içinde incelememizi mümkün kılmıştır.*" Başka bir deyişle, Mardin'e göre Parsons, "sert" ve "yumuşak" ideolojiler arasındaki bağlantıların ne olduğunu bize öğreten, bu iki ideoloji şekli arasında kavramsal bir bağ kurmamızı sağlamıştır. Ayrıca bu iki aykırı ideolojileri bir kültürel bütün içinde ele almıştır (Mardin, 1999: 34).

Mardin, Talcott Parson'un *Structure of Social Action* (Sosyal Eylemin Yapısı) adlı çalışmasından yola çıkarak Parsons hakkında "*Modern siyasal bilimlerin analitik araçları klasik siyasal bilimin analitik araçlarına nispetle çok daha esnektir ve muhtelif devirlerde fikirlerini ifade etmiş kimselerin hala geçerli olan görüşlerini bir bütün olarak ortaya koyma yolundadır. Böyle bir çalışmaya ilk defa teşebbüs etmiş olan Talcott Parsons'dur*" şeklinde bir değerlendirmede bulunur (Mardin, 1999: 23). Yine Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında cemaat yapısına bağlı kişiler arasında doğrudan

duygusal bağın olduğunu söyler. Mardin, “Duygusal bağ”ı da Talcott Parsons’un sosyolojisinde kullandığı teknik anlamında kullandığını ifade eder. Parsons, toplumda kişinin tatmin edici bir amaca erişmesi iki şekilde mümkündür. Bunlardan ilki tatminsizliğin biyolojik ifadesi olan nörolojik dengesizliği çözmek için doğrudan ihtiyacı tatmin etmek, ikincisi ise, farklı bir üst amaç uğruna bu tatminden vazgeçip, onu bu amaç ile şekillendirdikten sonra, bu üst amaçların yönünde tatmin etmek olduğunu söyler (Mardin, 1999: 77). Mardin, Parsons’un *The Social System* adlı çalışmasını önemsemiş, *Din ve İdeoloji* çalışmasında Parsons’un fikirlerine, teorisine atıfta bulunmuştur.

1.5.5.Karl Mannheim

Şerif Mardin’in etkisinde kaldığı bilim insanlarından birisi de felsefi fenomenolojiyi bilgi sosyolojisine uyarlayan ve bilgi sosyolojisinin kurucularından birisi olan Karl Mannheim’dir. Mardin, Mannheim’in bilginin toplumsal temelleri hakkındaki fikirlerimizi genişletme gayreti içerisinde olduğunu ve bunun için de öncelikle yönetici sınıfların düşünceleri üzerine eğilmiştir. Bunun yanı sıra, toplum konusundaki bilgilerimizin tarifinde temel etken olarak sınıf veya grup etkisini önemli bir boyut olarak görmüştür (Mardin, 1999: 33). Mardin, Jön Türkler hakkındaki değerlendirmesinde Mannheim’in ütopya kavramından faydalanmıştır.

Türkiye’de Toplum ve Siyaset adlı çalışmasında Jön Türkler dönemine ilişkin onların Avrupa’da sürgün olarak geçirdikleri uzun seneler boyunca, Batı’nın özgürlük ve eşitlik kavramlarından etkilendiğini söyler. İktidarı ele geçirdikten sonra, Mannheim’in formülleştiği anlamda “ütopyacı” olan yeni bir görüş ileri sürdüler: Mardin’e göre bu görüş de halkçılıktır. Mardin’in çalışmasında atıfta bulunduğu Mannheim’in bu görüşü, devlet görevlerine getirilmede eşitlik ilkesinin, Osmanlı İmparatorluğu’na has bir “ideoloji” olduğu ve Jön Türklerin bu noktada çağdaş yenilikçilerin çok tutucu ideologlar olarak yol aldıkları şeklinde ifade edilebilir (Mardin, 2020a: 116).

Mardin’e göre, Marx ve Mannheim ideolojik düşüncenin iki ayrı tanımını yapmışlardır: Bir yandan insanlar kişisel çıkarları bakımından fikirlerine bir yön verebilirler, örneğin, bir birey kendi çıkarlarını savunmak için düşüncelerini “hep kendi tarafına yontarak” ortaya koyabilir. Bu ilkel manada “ideolojik” bir tutumdur. Diğer yandan, bir kişi belirli bir grubun veya kültürün içinden dünya olaylarına baktığından dolayı bu grubun ya da kültürün engellerini aşamıyorsa varsayımlarının ötesine

geçemiyorsa bu sistematik bir ideolojidir. Bu ikinci görüşü Marx dolaylı bir şekilde ifade etmiş, Mannheim ise ikinci kavram arasındaki farkların önemine vurgu yaparak ayrımı çok daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Mannheim ideolojik tahlillerinde Marx'ı takip edenlerin başında gelir (Mardin, 2017a: 71). Mannheim ideoloji konusunda Karl Marx'ın fikirlerinden etkilenmiş, Marx'ın fikirlerinin içindeki belirsizliklere de netlik kazandırmıştır. Mardin de ideoloji konusunun tarihsel arka planının izahı noktasında Mannheim'in fikirlerine çok sık başvurmuştur.

Mardin'e göre kendi toplum biliminde ideoloji kuramına önemli derecede yer veren Marx için ideoloji, hala, gerçeğin tarif edilmiş algılarının araştırılmasıyla sınırlandırılmıştı. Marx, burjuva algılarının aşırı "ideolojik" kalıpları ve onların uzun sürede bu sınıfın ortadan kalkmasına sebep olacak olan "hakikat"le uyarsızlıkları konusu üzerinde çok durdu. Onun için bilgi, kesin toplumsal şartların "ideolojik refleksi" olduğundan, burjuva, dünyayı Pinti Hamit'in dar açısından görmeye mahkûmdü. Bu noktada, bir bütün olarak karşılaşılan realitenin içinden algılanan bölümler pazar mekanizmasının maddi kazanç getirmeyi mümkün kılan çıkarlardır. Marx, benzer problemi bir başka şekilde ele almıştır: Bu izahı, kişilerin sınıflarının karakteristik çatışmaları içine "gömüldükleri" için toplum konusundaki bilgilerin tarafgir olmaya mecbur bırakmıştır. Bu tür izah, Marksizmin ideolojileri hakkında en çok kullanılan yaklaşımıdır (Mardin, 1999: 31).

Mannheim'a göre belirli ve somut bir sosyal karakteristiklerini belgeleyen öge Marx'ın ileri sürdüğü gibi yalnız o düzenin iktisadi veya siyasi özellikleri değildir. Aynı düzenin yine kendine özgü ve tümü üzerinde etkin sosyal etkileşim biçimleri ve dünya görüşleri mevcuttur. Diğer yandan, belirli bir dizgenin ya da sistemin içinden yalnız o sisteme uyan toplumsal fikirler çıkmaz. Sistemin içinden her türlü toplumsal görüş çıkabilir ve birçoğu da yayımlanabilir. Fakat sistemin yapısal nitelikleriyle uyuşmayan toplumsal görüş her ne kadar sistemin içinden çıkabilirse de, belirlediğinde kendi potansiyelini sadece kısmen gerçekleştirebilir. Bu son derece yaygın bir durumdur. Sistemin yapısıyla uyum halinde olmamalarına rağmen o sistemin içinden çıkan fikirler iki şekildedir: İdeoloji ve Ütopya. ideoloji, sistemle uygunluk halinde olmayıp, aynı zamanda vaat ettiklerini pratikte bütünüyle gün yüzüne çıkaramayan, potansiyelini

oluşturamayan düşüncelerdir. Ütopya da belirli bir sistemle uyumlu halinde olmayan bir düşünce şeklidir (Mannheim, 2004, 194, Akt: Mardin, 2017a: 57-58).

Mardin, Mannheim'in bilginin toplumsal kökleri konusundaki görüşlerini genişlettiğini ve bu yüzden de onun ilkin yönetici sınıfların düşünceleri üzerine eğildiğine değinir. Bunun yanı sıra toplum hakkındaki bilgilerin hakikatten uzak kalmasında sınıf ve grupların etkisinin kayda değer ölçüde önemli olduğunun altını çizer (Mardin, 1999: 33).

Buna ilaveten Jön Türkler konusundaki bir değerlendirmesinde Mardin, Mannheim'in ütopya kavramını kullanarak Jön Türklerin ne şekilde bir ütopyik düşünceye sahip olduklarının altını çizer:

Jön Türkler Avrupa'da sürgün olarak geçirdikleri uzun yıllar boyunca, Batı'nın özgürlük ve eşitlik kavramlarından etkilenmişlerdi. İktidarı ele geçirdikten sonra, Mannheim'in kullandığı anlamda gerçekten "ütopyacı" olan yeni bir fikir ortaya attılar: Halkçılık. Sıradan insanı yüceltmek yeni bir tutumdu ve bu tutum Jön Türklerin iktidarda kaldıkları 1908-1918 yılları arasında kök saldı. Bu görüşe uygun olarak Jön Türkler yöneten/yönetilen ayırımını kaldırmaya çalıştılar ve iktidarlarının son yıllarında resmi mitolojide, ülkenin efendisi olarak köylü, önemi giderek artan bir yer edindi (Mardin, 1995c: 115).

Marx, insan düşüncesinin aldığı "şekli" insanın bir parçası olduğu sosyal sınıfla ilişkilendirmiştir. Ona göre, düşünceyi meydana getiren, bağımsız bir bireyin fikri melekeleri değil, o bireyin düşüncesini belirli bir kalıba koyan sosyal sınıftıydı. Mannheim bu düşünceye yeni bir boyut vererek fikri ürünün sosyal sınıfın sonucu değil, toplumun bir bütün olarak sosyal yapısının toplamı olduğu fikrini ileri sürmüştür. Mardin'e göre, Bu durumun söz konusu amaçlarından birisi Mannheim'in temel kategorilerinin yeter derecede evrensel olmadığını ve Batılı toplumlardan başkasına ancak kısmen uygulanabileceğine işaret etmektedir (Mardin, 2012a: 26-27).

Görüldüğü üzere Şerif Mardin'in ideoloji ve Jön Türkler hakkındaki değerlendirmeleri konusunda etkisinde kaldığı kişilerden birisi de Karl Mannheim'dır. Mardin, *İdeoloji* adlı çalışmasında Marx ve Mannheim'in ideoloji konusundaki fikirlerine değinmiştir. Mardin, Mannheim'in ütopya metaforu üzerinden Jön Türklerin nasıl bir ütopyik fikre sahip olduğuna çalışmalarında yer vermiştir.

1.5.6. Michel Foucault

Şerif Mardin, batılı birçok düşünürden etkilenmiştir. Söylem konusunda da Michel Foucault'un etkisinde kalmıştır. Fakat Mardin'in, "söylem"i kullanmasıyla Michel Foucault'un kullanımı arasında çok az bir çakışma vardır. Foucault'nun "söylem"i, iktidar ilişkileriyle bağlantılıyken, Mardin'in söylem ile anlatmak istediği kavrayışla ilgili problemlere denk düşer. Michel Foucault, söylem yöntemi kullanıcılarının, doğrudan bu kullanım sebebiyle ayrıcalık elde eden özel bir topluluk oluşturmalarına vurgu yapar. Mardin ise tam tersine, söylemin geri planında yer alan bir lehçeye uzanarak daha geniş kesimlerin ulaşabilmeleri olgusu üzerine dikkat çekmiştir. Mardin'e göre, söylem lehçenin, daha belirgin pratik kaygılar aracılığıyla şekillendirilmiş halidir. Foucault'nun söylem ile vurgulamak istediği, hem sözcüğün klasik manası, hem de "söylem"in bir çeşidi olarak, söylemci mana içermesidir. Mardin'in "söylem"i kullanma amacı ise manayı kapsamının ötesinde, mecazcı (metaforik) uygulamalara da dayanmaktadır. Söylem konusunda her ikisinin çakışma noktası ise, "söylem"i bir pratik olarak, yani her zaman hareketli ve dönüşüme maruz kalan tarafla görmemizdir (Mardin, 1992: 19).

Mardin'e göre söylem, kodun daha incelikli bir şeklidir. O yüzden de muhtelif söylemleri bulmakta yarar vardır. Ona göre, kod ara bir kavram iken, söylem onun daha gelişmiş halidir (Mardin, 2020a: 148). Mardin, sınıf-toplum ilişkileri bağlamında üç çeşit iletişim ilmeğinden bahseder: Birincisi devlet aygıtı, ikincisi kültürel kurumlar, üçüncüsü de bir söylem olarak dildir. Ona göre, birinci ilmeğin sabit kaldığı, ikinci ilmeğin yabancı kültürden alındığı ve bir söylem olarak dilin ise çok geniş bir çerçevesi vardır (Mardin, 1998a: 56). Görüldüğü gibi Mardin, Michel Foucault'un söylem yaklaşımı farklı bir anlamda kullanmış olsa da bu yaklaşımı benimsemiş ve çalışmalarında yer vermiştir.

1.5.7. Robert Redfield

1940'larda kültür üzerinde çalışan bir antropolog Redfield, yeni sayılmayacak ancak şüana kadar açıkça ortaya konmamış bir fikir ileri sürmüştür. Bu fikre göre kültür iki temel kategoriye ayrılır: birisi kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültürü, diğeri ise şehirde yaşayan özellikle yönetici sınıfın sahip olduğu kültür. Redfield bunlarından birincisine "küçük gelenek" diğeri "büyük gelenek" ismini verdi. Redfield'in görüşü Meksika'da ve Guatemala'da yaptığı araştırmalara dayanıyordu.

Redfield'in Meksika'da gezdiği köylerde bir taraftan eski Maya kültürünü bir yandan da Mayaları ortadan kaldırıp, onların yerini alan istilacı İspanyol kültürünü farklı oranlarda ancak daima beraber, birbirine girmiş bir kanava şeklinde bulmuştu. Mardin'e göre, Orta Amerika gibi fethedilmiş ülkelerde takip edilen kültürün bu ayrı iki yönü arasındaki çelişkiler dünyanın fetih görmemiş ülkelerinde de görülür. İkiliğin temel önemi bundandır. Her toplumda, bir dereceye kadar, bir yandan dünyanın kaç bucak olduğunu bilen şehirliliklerin, diğer yandan halkın kültürü görülür (Mardin, 1995b: 22-23).

Çalışmalarında kültür konusuna geniş yer veren Mardin, sosyolojik tespitlerde bulunurkenden toplumda yer alan temel ikiliklerden yararlanmıştı. Bu ikiliklerden birisi de kırsal hayat yaşayan insanların kültürü olan küçük gelenek ve şehirlilerin kültürü olan büyük gelenektir.

1.5.8. Peter Ludwig Berger

Şerif Mardin'in etkisinde kaldığı bir diğer düşünür Amerikalı sosyolog ve teolog Peter Ludwig Berger'dir. Berger, beşeri açıdan en geniş anlam dünyası ve sembolik evren olan din olgusunu ağırlıklı olarak fenomenolojik yöntemle (görüngü-bilim), ele alan bir sosyal bilimcidir. Berger, *Din'in Sosyal Gerçekliği* çalışmasının bir din sosyolojisi kitabından ziyade, din olgusunu merkeze alan sosyolojik bir deneme olduğunu vurgularken Mardin, *Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* çalışmasının Modern Türkiye'de din ile toplumun birbiriyle kaynaştığı yolları kavramak olduğunu ifade eder.

Berger'e göre, her toplum bir dünya kurma girişimidir. Ona göre, din, toplumsal gerçekliği kurma girişiminde stratejik bir role sahiptir. Toplumsal dünya hem objektif olarak hem de subjektif olarak bir düzen oluşturur. Ona göre, topluma dâhil olmak onun "bilgi"sini paylaşmak, onun yasalarıyla hem-hal olmak demektir. Berger, tarih boyunca her toplumun kendi nesneleşmiş manaları olan din, dil, kültür, gelenek ve göreneklerini bir kuşaktan diğerine aktarma problemiyle karşı karşıya kaldığını ileri sürer. Berger'e göre, toplumun inşası sürecinde dil önemli bir yer tutar, onun vasıtasıyla bir toplumda "bilgi"yi kuşaktan kuşağa aktarırız (Berger, 1993: 49-58). Mardin de iletişim ağı bağlamında dili önemsemiş, Anadolu'da kökleşmiş çok sayıda tarikatın birbiriyle kesişen ağ sistemlerinin olduğunu ve Bediüzzaman'ın İslami "lehçe"den yararlandığını ileri sürmüştür (Mardin, 1992: 250-256).

Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı çalışmasında çevremizdeki dünyanın farklılıklar üzerinde kurulduğunu ve bu bağlamıyla bireyi, toplumu ve içinde yaşadığımız dünyayı kültürel kodlar perspektifinde anlamamız/yorumlamamız gerektiğini söyler. Mardin, dünyayı kültürel kodlar çerçevesinde genelde tarikatları özelde ise Bediüzzaman Said Nursi'yi Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırdığı kavramlar olan lehçe, söylem, kök paradigma ve toplum haritası çerçevesinde ele almıştır.

Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı eseriyle Berger'in *Dinin Sosyal Gerçekliği* adlı çalışmaları fenomenolojik yöntemle din sosyolojisine değişik bakış açıları kazandırmaları açısından benzerdir. Berger bu çalışmasında din ile çağdaşlık ve din ile dünyevileşme arasındaki ilişki sorununa açıklık getirmiştir. Ona göre, din ile çağdaşlık arasındaki karşılaşmada Protestanlık örnek bir modeldir. Dünyevileşme (laikleşme) çoğulculuğun ikizi gibidir. Batıda Protestanlık hem dünyevileşmeyi doğuran hem de ona karşı savaşıdır. Mardin de Said Nursi çalışmasında Berger'e atıfta bulunmuş ve ona göre Said Nursi yazdıklarıyla İslam'a hizmet etmiş ve Batı'nın maddeciliği olarak gördüğü şeyin İslam'a sızmasını engelleme göreviyle adeta İslam'ın bekçiliğini üstlenmiştir. Mardin, Berger'in din ile dünyevileşme konusunu Said Nursi üzerinden şöyle açıklar: "Said Nursi'nin başlıca korkusu, bir Müslümanın ben duygusuna egemen olmasıdır. O'na göre çağdaş materyalizm bunu geliştirmiştir. Bir başka korkusu ise, toplumun çözülmesidir" (Mardin, 1992: 266).

Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*'nda Berger'e atıfta bulunarak yapısal değişim ve bilinçteki değişim kavramlarına vurgu yaparak Tanzimat'ın yeni mektepleri ile medrese arasındaki boşluğun yol açtığı ikililiklere değinmiştir. Tanzimat öncesi eğitim, vahiy üzerine odaklandığı için Kur'an'da gözlenen vahiy şekli, içerdiği sembolizm, tercih edilen tutumlarla tasvip edilen uygulamalar hakkındaki imalar, insanı yaptığı her işte yönlendiren kıstasları oluşturmaktaydı. Mardin'e göre, medreselerde yapılan reformla ilmiye kurumlarının özellikle 19. yüzyıl boyunca Tanzimat dönemi devlet adamlarının görmezlikten geldiği bir konudur. Maarif Nazırı olan Kemal Efendi (1808-1888) bu konuyu ele almayı denemiş, fakat ulemadan gelen şiddetli tepkiler yüzünden Türkiye dışına çıkmak zorunda bırakılmıştır. Dini eğitimin uğradığı bu yıpranma Said Nursi'yi derinden etkilemiştir. Mardin'e göre, eğitim sistemindeki

reformlar ve değişen bilinçten dolayı Said Nursi kişiselci ilişkilerden ziyade metne bağlı ve bilince uygun tefsir yazmaya yönelmiştir (Mardin, 1992: 178-188).

Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı bu çalışmanın modern Türkiye’de din ile toplumun birbiriyle kaynaştığı yolları kavrama yönünde bir ön çalışma olduğunu ileri sürer. Mardin’e göre bu çalışma gerek Bediüzzaman Said Nursi’nin kendi takipçileri nezdinde sahip olduğu özel cazibe, gerekse de bu tür bir konuyu mercek altına tutması, dinle toplumsal ilişkilerin iç içe geçmesinin dinamik yansımalarını meydana getiren toplumsal aşamaların çözümlenmesini yerine getirme noktasında atılmış bir adımdır. Mardin’in Berger’in etkisinde kaldığı bu çalışmasıyla Türk düşünsel gelişme ve din tarihinin Bediüzzaman Said Nursi biyografisi bağlamında önem taşıyan noktaları gibi alanlarda, birbirine paralel gelişmeleri izlemeyi ve modern Türk toplumunda dinin rolü konusunda yapılacak çalışmalar için bir sıçrama tahtası işlevi göreceğini amaçlamıştır. Mardin’e göre Said Nursi’nin yazdıkları, ana amaca hizmet etmiş ve Batı’nın maddeciliği olarak bilinen şeyin İslam’a sızmasını engellemiştir. Bu açıdan Said Nursi İslamiyet’e ters düştüğü için maddeciliğe karşı savaşımıştır (Mardin, 1992: 1-20).

Görüldüğü üzere Berger’in, din üzerine fenomenolojik yöntemle gerçekleştirmeye çalıştığı bir dünya inşa etme aktivitesi, teorik bir deneme mahiyetinde olan *Dinin Sosyal Gerçekliği* çalışması ile Mardin’in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* çalışmaları din sosyolojisine farklı bir bakış açısı kazandırdığı gibi Mardin’in Berger’den etkilendiğini ortaya koymaktadır. Bu iki eser gerek sosyolojiye gerekse de yayınlandığı andan itibaren din sosyolojisine farklı bir bakış, yorum ve söylem getirmiştir. Bu iki sosyoloğun temel ideası fenomenolojik bağlamda bilinç ve inşa sürecinden yola çıkarak teoloji ile sosyolojiyi bağdaştırmaktır. Berger, geniş bir anlam dünyası olan dinin toplumdaki konumu araştırılırsa modern toplumun geçirmekte olduğu sıkıntılarının nedenleri de böylelikle anlaşılıp, açıklanmasıyla büyük bir ilerleme kat edileceğini söylerken; Mardin de Türkiye’de din konusunun bir eylem aracı olduğunu ve Türkiye’de dine açıklık getirilmesi için tarikatların bilinmesi gerektiğine işaret eder.

1.5.9.Cemil Meriç

Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç* adlı çalışmasında, 1970’de Babası Cemil Meriç ile Şerif Mardin’in *Jön-Türklerin Siyasi Fikirleri* adlı kitabını okuyorlar. Cemil Meriç ismini o zamana dek hiç duymamış olan Mardin’in hayatına Cemil Bey’in ismi bu şekilde

girer. Jön-Türkler'in Siyasi Fikirler kitabını bitirdikten sonra Cemil Meriç'ten Şerif Mardin'e 8 Nisan 1970 tarihinde bir mektup gelir. Meriç, mektupta şu ifadeler yer verir: "Dürüst, aydınlık ve yiğit kitabınızı büyük bir zevkle okudum. Marksomanların (tabir galiba bendenizindir) panayır hokkabazlığına çıktığı, sağ cenahın esrarkeş uykusuna daldığı bir ülkede tefekkürün hala mümkün olduğunu ispat ediyorsunuz." diye başlayan ve "şimdi bahtiyarım, bir dost bulmanın bahtiyarlığı" içerisindeyim. O zamanlar Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde hoca olan Mardin, İstanbul'a geldiği zaman, Cemil Meriç'i telefonla arar. Kendisini ziyaret etmek istediğini söyler. Cemil Meriç'e giden Mardin, o gün, heybesinde Said-i Nursi'nin ismi ile Meriç'in evinden ayrılır (Meriç, 2018: 197-198).

Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmasının önsözünde Cemil Meriç hakkında şu sözlere yer verir: "Cemil Meriç din konusuna dikkatimi çekmemiş olsaydı, Said Nursi'yi bir araştırma alanı olarak seçmezdim. Bana açıp paylaşmama izin verdiği görüşleri için Meriç'e hep minnettar kalacağım" (Mardin, 1992: 8).

Mardin, 1980'lerin başlarında Said Nursi konusuna yönelmiş ve bunun için de Cemil Meriç'ten yardım almıştır. Mardin, Cemil Meriç bana, "bu Said Nursi denen adamı ciddiye almak lazım," dedi. "Eh, peki," dedim ben de, "mademki ciddiye almak lazım bir bakayım" demiş ve ondan sonra, Mardin, Said Nursi üzerinde çalışmaya başlamıştır. Mardin, Said Nursi hakkındaki çalışmasını (1982-1989)'a, 7 yıl kadar uzun bir sürede tamamlamıştır. Çünkü Mardin, bu konudaki tespitlerini sınavacağı kimseyi göremediğini ifade eder. Ona göre bu da yeni materyaller ve yeni çalışma alanı demektir (Mardin, 2018: 207).

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşıldığı üzere, Mardin'in Cemil Meriç ile olan ilk tanışması *Jön- Türklerin Siyasi Fikirleri* kitabıyla başlamış, daha sonra ise Meriç'in Bediüzzaman Said Nursi'yi bir çalışma konusu olarak Mardin'e önermesiyle devam etmiştir.

Görüldüğü üzere Mardin, Cemil Meriç'in tavsiyesi üzerine kendisine bir vazife çıkarmış ve çalışmasına bu yönlendirmelerden sonra başlamıştır. Said Nursi üzerinde çalışmalarına devam eden Mardin, bu çalışmasında Said Nursi'nin İslamiyet'e ters düşen

Batı maddeciliğine karşı savaştığını ve buna karşı İslami canlanmayı önerdiğine vurgu yapan “Said Nursi’nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar”, adında bir makale yazmıştır. Bu makale *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* isimli kitap çalışmasında yayınlamıştır.

1.6.Şerif Mardin’in Çalışmaları Üzerine Yapılan Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları

Şerif Mardin ile ilgili yapılmış birçok Lisansüstü araştırma mevcuttur. Ele alınan çalışmalar Şerif Mardin ile ilgili yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinden oluşmaktadır. Bugüne kadar Mardin üzerine yapılmış sadece 21 adet yüksek lisans ve 1 adet doktora tezi olmak üzere toplamda 22 tez olduğu belirlenmiştir. Bu tezlerin içeriklerine bakıldığında; 9 tanesi sosyoloji ana bilim dalı, 6 tanesi felsefe ve din bilimleri ana bilim dalı, 3 tanesi kamu yönetimi ana bilim dalı, 3 tanesi siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler anabilim dalı ve 1 tanesi de sosyal antropoloji anabilim dalında yapılmıştır. Mardin ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, din, ideoloji gibi konular üzerinde sıklıkla durulmuştur. Gerek Mardin üzerine yazılan makaleler, gerekse hakkında yapılmış lisansüstü çalışmalar incelendiğinde bu durum rahatlıkla görülmektedir.

Yılmaz Yıldırım’ın (2007) “*Şerif Mardin Düşüncesi Işığında Türk Modernleşmesi Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı Kaynakları*” adlı çalışma, Şerif Mardin hakkında yapılmış tek doktora tezidir. Çalışmanın temel amacı Modernleşen Türkiye’nin tarihine odaklanmaktır. Ayrıca modernleşme, süreci boyunca sivil toplumun uzun bir zaman boyunca sıralanan pratiklerinin yerleşmesinin tarihsel sosyolojisine de yer verilmiştir.

Çalışma, Osmanlı sosyal ve siyasal düzeninin kurum ve pratiklerinin modernleşme öncesi durumundan başlayan Cumhuriyet döneminin ilk yıllarını (1925 Takrir-i Sükun Kanunu) da kapsayan bir çerçeveye sahiptir. Altı bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde, sivil toplumun modern anlamına zemin oluşturan siyasal, felsefi, sosyolojik ve etimolojik bakımdan tarihselliğini, üç aşama olan tarih felsefesindeki tartışmalar, medenilik anlayışı ve sosyal tarih aşaması şeklinde göstermeye çalışılmış ve bunların çok boyutluluğuna vurgu yapılmıştır. İkinci bölümde sivil toplum kavramı modernlik sorunsalı çerçevesinde ele alınmış, toplumların yaşadığı deneyimi kavramak için metodolojik bir açılım sunulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Osmanlı

siyasal yapısı ve kültürünü, Mardin'in Türk sosyolojisinin merkezine yerleştirmeye çalıştığı patrimonializm ve merkez-çevre kavramsallaşması ışığında değerlendirip sivil toplumun Osmanlı kaynaklarını buna uygun bir şekilde açıklamayı amaç edinmiştir. Dördüncü bölümde modernleşme sürecini, toplumu kişisel ilişkiler grubu olarak görmek ile mekanizma olarak görmek arasındaki karşıtlıkla oluşan kültürel bölünme ve buna göre oluşan sosyal değişimin açıklaması hedeflenmiştir. Beşinci bölümde reformların bir sonucu olarak genel eğitim, kitle iletişim araçları, siyasi partilerin hayata geçişi ve kamu alanının genişlemesi ve benzeri gelişmeler sonrasında oluşan, toplumda daha yaygın bir katılım ve etkide bulunma ortamının sivil toplumu nasıl ve ne şekilde etkilediği konusuna odaklanmıştır. Altıncı bölümde II. Meşrutiyet dönemi sonrasında gelişen milliyetçi ve korpatist fikir tarafından oluşturulmaya çalışılan “düzenlenmiş toplum-eksiksiz devlet projesi uyarınca, sivil toplumun bir üst yapısal-kurumsal kimliğe kazandırılmaya çalışılması konuları ele alınmıştır. Bu yönüyle korporatizm, sivil toplum ve devletin tümleşmesi (sivil toplumsuz devlet) veya başka bir ifadeyle sivil toplumun bütünüyle resmileştiği bir siyasal düzen olarak ele alınmıştır.

Görülüşü gibi Mardin'in düşüncesi ışığında Türk modernleşmesi ve Osmanlı kaynaklarının ele alındığı bu çalışma Mardin'in üzerinde durduğu modernleşme, Osmanlı İmparatorluğu'yla ve Onun “bir Batı rüyası” olarak tanımladığı sivil toplum gibi belli konularla sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın yönteminde de anlamacı veya yorumlayıcı sosyoloji yaklaşımı benimsenmiştir. Ancak Mardin'in *Din ve İdeoloji* çalışmasının metodolojik notta amacının tarih bilimleriyle modern davranış bilimlerinin ve özellikle de sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metotlarının nasıl birleştiğini göstermek olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden de Şerif Mardin'in çalışmalarında kullandığı sosyolojik yaklaşımlar sadece Max Weber'in anlamacı/yorumlayıcı sosyolojik yaklaşım değil, ayrıca davranışçı yaklaşım ve tarihsel sosyoloji yaklaşımları da vardır. Mardin, çalışmalarında da vurguladığı üzere bunların birleşmesini amaçlamıştır.

İsa Emiroğlu'nun (2021) “*Türk Sosyoloji Geleneği İçinden Metodolojik Bir Okuma: Şerif Mardin*” adlı yüksek lisans çalışmasında, Mardin'in din sosyolojisi ve modernleşme sorunsalları üzerinde odaklanırken, yine merkez-çevre ve tarihsel sosyoloji konularına da yer verilmiştir. Bu çalışmada, Mardin'in ilgilendiği belirli sorunsalları odaklanmanın yanısıra, Onun değindiği sorunsalları hangi metodolojik yaklaşımlarla ele

alındığına da yer verilmiştir. Böylece, bu çalışmayla Mardin'in genel metodolojik yaklaşımı bütünlüklü bir biçimde ortaya konulmuş ve onun Türk sosyal bilimler çerçevesindeki metodolojik konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Görüldüğü üzere, bu çalışma ile Şerif Mardin'in ele aldığı konulara, toplumun gerçekliğine nasıl yaklaştığına, neler önerdiğine değinmekten ziyade onun daha çok metodolojik yönü ön plana çıkarılmıştır. Bu tez Mardin'in sosyolojik görüşlerine, Türk toplumsal gerçeğine, tarihine ve sosyolojisine, Türk modernleşme çözümlemesine, aydın ikilemine, dine, ideolojilere, cemaat ve tarikat yapılanmalarına Mardin'in bu konudaki fikirlerine ve ne tür yaklaşımlar önerdiğine yer verilmediğinden başka bir ifadeyle Mardin'in genel görüşlerine bütüncül bir bakışla yaklaşılmadığından Şerif Mardin'in sadece metodolojik yönüne yer vermesiyle sınırlı kalmıştır. Bu çalışma ile mevcut çalışmanın kavramsal ve kuramsal yönden benzerliği söz konusu olmamakla birlikte, belli bir alanla/konuyla sınırlandırılmıştır

Sıla Kıranç Karabulut'un (2020) "*Türk Siyaset Yazınında Merkez-Çevre Ayrışması ve Şerif Mardin*" isimli üç bölümden oluşan yüksek lisans tezinin ilk bölümünde Mardin'in hayatı, fikirleri ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde, onun merkez-çevre ayrışmasını ve ona yüklediği anlamı kavramak için neden modernleşme kavramının üstüne eğildiği konularına değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise merkez-çevre teorisinin güncel siyasal tartışmalara nasıl yansdığı üzerinde durulmuştur.

Görüldüğü gibi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim dalında hazırlanan bu çalışmada Şerif Mardin'in yaşamı, merkez-çevre ayrışması ve bu ayrışmanın güncel siyasal tartışmalardaki yeriyle sınırlandırılmıştır. Ancak Şerif Mardin'in merkez- çevre ayrışmasının yanında, mahalle baskısı, volk İslam, toplum haritası, büyük kültür- küçük kültür, lehçe, söylem, kök paradigma, yumuşak ideoloji- sert ideoloji gibi Mardin'in Türk sosyal bilimlerine ve sosyoloji 'ye kazandırdığı kavramlar göz ardı edilmiştir.

Timur Çayır'ın (2019) "*Tarihsel Sosyoloji Perspektifinden Şerif Mardin*" adlı yüksek lisans tezinin ana odak noktası, Tarihsel sosyoloji nedir? Ne zaman ortaya çıkmış ve kimlerin öncülüğünde gelişmiştir? Tarih ve sosyoloji ile tarihsel sosyoloji arasındaki fark nedir? Türkiye'de tarihsel sosyoloji ne aşamadır. Tarihsel sosyolojik perspektife

dâhil olan temel eserler hangileridir? Mardin'in tarihsel sosyolojik çerçeve içindeki yeri nerededir? gibi soruların cevapları aranmıştır.

Sosyoloji anabilim dalında hazırlanan bu çalışma tarihsel sosyolojinin neliğinden yola çıkarak Mardin'in bu yaklaşımdaki yerine odaklanmıştır. Ancak Şerif Mardin'in tarihsel sosyolojinin yanında davranışçı ve anlamacı ve yorumlayıcı sosyoloji yaklaşımı da vardır. Bu tezde Mardin'in sadece tarihsel sosyoloji yaklaşımıyla sınırlandırılması ve onun sosyolojik bağlam açısından daha bütüncül ele almadığı görülmüştür.

Nida Pala Mutlu'nun yüksek lisans tezi (2016) "*Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkileri (Şerif Mardin Örneği)*" başlığını taşımaktadır. Çalışma sosyoloji alanında yapılmış teorik bir tezdır. Bu çalışmada din ve modernleşme konularında Şerif Mardin'in çalışmalarının, Türk düşünce tarihine ve Türk toplumuna dair Max Weber'in anlamacı ve yorumlamacı bakış açılarından hareketle Türk toplumunun geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümleri onun düşüncelerinden yola çıkarak analizi yapılmıştır. Çalışmada Mardin'in modernleşme olgusundaki özgül karakterlerine dikkat çekilmiştir. Modernleşme sürecinin çatışma ve gerilim üzerine çalışmış ve modernleşmenin Batı'dan her şeyin direkt alınması şeklinde değil, sosyolojik bağlamıyla Türk toplumunun kendi iç dinamikleriyle gerçekleşmesi gerektiğinin de altı çizilmiştir. Yine bu tezde Mardin'in modernleşme sürecinin sadece toplum üzerinde etkisinin yanı sıra din kurumu üzerindeki etkisine de işaret edilmiştir.

Üç bölümden oluşan bu çalışma Şerif Mardin'in eserleri çerçevesinde oluşturulmuştur. İlk bölümde modern/modernleşme kavramlarına, dinin sosyolojik bağlamlarıyla birlikte ideoloji, merkez-çevre ilişkisi, sivil toplum düşüncesi, laiklik ve sekülerizm kavramlarına açıklık getirilmiş ve her bir kavram hakkında Mardin'in düşüncelerine başvurulmuştur. İkinci bölümde Batı ve Türk toplumlarındaki din ve modernleşme ilişkileri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise, Mardin'in Türk Modernleşme sürecine ve Türk toplumunda var olan dini anlayışa yönelik düşüncelerinin analizine yer verilmiştir. Mardin'in din ve modernleşme konuları hakkındaki söylemleri, Türkiye'de İslamcılığın ortaya çıkışı, dini cemaatler konusunda bilgiler yer almıştır. Yine bu bölümde Şerif Mardin'in yakından ilgilendiği Said Nursi olayına da açıklık getirilmiştir.

Şerif Mardin'in din ve modernleşme konuları özelinde ele alınan bu çalışmada onun Batılı ve Türk sosyologları arasından kimlerin etkisinde kaldığı konusunda ve Mardin'in bu konuları ele alırken aydınlar, Jön Türkler, Yeni Osmanlılar, Osmanlı dönemi Batıcılığı, Osmanlı dönemi İslamcılığı, Atatürk ve inkılapları, Kemalizm, laiklik sivil toplum, tarikatlar, Bediüzzaman Said Nursi, Nurculuk, din ve ideoloji gibi Mardin'in önem verdiği bu konular etrafında bütüncül bir bakış açısı sunulmamıştır. Çalışmada bu konulara kısmen yüzeysel değinilmiş olmasına rağmen sosyolojik bir bakış sunulmamıştır.

Vefa Adıgüzel'in (2014) "*Şerif Mardin Düşüncesinde Din – Siyaset İlişkisi*" adlı dört bölümde sunulan yüksek lisans tezi sosyolojik yaklaşıma odaklanmıştır. Türkiye'de din-siyaset ilişkisini tarihsel ve sosyolojik bir perspektifte ele alınarak sosyal bilimlerde farklı bir duruş sergileyen Şerif Mardin düşüncesi, din-siyaset ikilemi bağlamıyla değerlendirilmiştir. Birinci bölümde Mardin'in sosyolojisi ve metodolojik anlayışına yer verilmiştir. İkinci bölümde Türkiye'de ulus-devletin kurulma süreci, ulus-devlet düşüncesinin tarihsel gelişimi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Şerif Mardin sosyolojisinde din-siyaset ilişkisi ve Türk sosyolojisinin tarihsel gelişimi ve Mardin'in din sosyolojisindeki konumuna yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere, Mardin'in din ve siyaset ikilemini sosyolojik perspektifte ele alan bu çalışmada Ziya Gökalp'in de üzerinde durduğu ve Mardin'in de çalışmalarında yer verdiği Osmanlı İmparatorluğu- Cumhuriyet dönemi, resmi ideoloji- halk ideolojisi, büyük kültür-küçük kültür, yöneten-yönetilen, devlet-halk aydın-avam, İslam-halk İslam'ı-din-ideoloji, merkez-çevre modeli, simge-sembol, din-devlet-toplum tabakalaşma, eğitimdeki ikililikler ve benzeri ikili yapılar göz ardı edilmiştir.

Halil Uzdu'nun (2011) "*Şerif Mardin'de Osmanlı Modernleşmesi*" isimli üç bölümden oluşan bu çalışmada Mardin'in Osmanlı modernleşme sürecini nasıl algıladığı, nasıl analiz ettiği ve nasıl yorumladığı üzerinde durulmuştur. Türk modernleşme sürecine dair yapmış olduğu çok boyutlu, derinlikli, geniş perspektifli ve özgün analizlerinin Osmanlı modernleşmesi hakkındaki tespitleri bu çalışmanın amacını oluşturmuştur. Çalışmanın birinci bölümde modernleşme olgusunun tarihi kökeni ve gelişim sürecine değinilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde de 18. yüzyıl itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan modernleşme hareketlerinin genel hatları üzerinde

durulmuş, Osmanlı modernleşmesi konusunda önemli çalışmalar yapmış olan sosyal bilimcilerden bazılarının Osmanlı modernleşmesi hakkındaki fikirlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Mardin'in Osmanlı Modernleşmesi analizlerine bütün yönleriyle değinilmiştir.

Görüldüğü gibi Osmanlı-Türk modernleşme sürecini, merkez-çevre, sivil toplum problemi ve din-devlet-toplum ekseninde çok boyutlu ele alan Mardin'in, bu tez çalışmasında sadece Osmanlı modernleşmesine dair tespitlerine yer verilmiştir. Çok geniş, kapsamlı ve derinlikli olan Osmanlı-Türk modernleşmesi böylelikle İmparatorlukla sınırlandırılmıştır. Fakat toplum yapımız hakkında daha yerinde tespitler ortaya koymak için Osmanlı-Türk modernleşmesini bir bütün olarak kavramak gerekir. Şerif Mardin'in de *Türk Modernleşmesi, Din ve İdeoloji* gibi çalışmalarında belirttiği üzere Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet dönemi bir bütünün ayrı parçasından ziyade kendi içerisinde bir bütündür. Nasıl ki Osmanlı Devleti Batı ile sürekli iletişim halinde olmuşsa Mardin'in de işaret ettiği üzere Cumhuriyet dönemi de Osmanlı'nın bir devamı niteliğinde olmuştur. Bu yüzden de Osmanlı-Türk modernleşmesini bir bütün dâhinde ele almak fotoğrafın bütünlüğünü görmek açısından kayda değer öneme sahiptir. Mardin'in de vurguladığı üzere Türk modernleşmesini kavramanın en kolay yolu tarihsel yöntemi kullanmaktan geçmektedir. Bu yüzden de tarihsel yöntemin en temel dayanağı bütünlükçü bir bakış açısına sahip olmaktan geçmektedir.

Adnan Çetin'in (2010) "*Şerif Mardin'in Modernlik Anlayışı*" adlı yüksek lisans tezinde metodolojik olarak bir yol izlemiş olmakla birlikte literatür taramasına dayanmıştır. İki bölümden oluşan bu tezde birinci bölümde modernleşme olgusunun kavramsal çerçevesi ve tarihsel arka planı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise, Şerif Mardin'in yaşamı, sosyolojiye katkıları, merkez-çevre modeli ekseninde Türk modernleşmesi konusundaki görüşlerine yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere iki bölümden oluşan bu çalışmada ilk başta modernleşmenin boyutlarına etki eden faktörler olan sanayileşme, sekülerleşme, kentleşme, demokrasileşme kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. İkinci bölümde bu kavramlar Şerif Mardin'in modernlik anlayışı ile ilişkilendirilmiştir. Çalışmada da Şerif Mardin'in Türk modernleşme anlayışına getirdiği öneriler onun Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırmış olduğu mahalle baskısı, toplum haritası, volk İslam, büyük kültür-küçük

kültür, lehçe, söylem, kök paradigma, simge ve işaret, yumuşak ideoloji- sert ideoloji kavramlarından sadece merkez-çevre modeliyle açıklanmıştır.

Seydi Yılmaz'ın (2008) "*Şerif Mardin'e Göre Din ve İdeoloji*" iki bölümden oluşan yüksek lisans tezinde birinci bölümde Mardin'in, din ve ideoloji konusu ve yumuşak ideoloji olarak ele aldığı din, İslam'ın bir kültür yapısı olarak beraberinde getirdiği problemler din ve sosyal tabakalaşma bağlamında alt tabakalardaki kişilerin din anlayışları ve bunun din sosyolojisi bakımından önemi, din sosyolojisi bakımından İslam'ın ele alınışı, çağdaşlaşma ve din ilişkisi, sembolik bir olgu olarak dinin kavranması gibi konular üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Mardin, din olgusunu Türk toplumunun sosyal problemlerinden ayrı olarak görmemiş tam tersine dini bu problemlerle iç içe görmüştür. Buradan hareketle, İslamcılık, modern Türkiye'de din, Türkiye'de din laiklik, Kemalizm ve din, Türkiye'de din ve toplumsal değişim bağlamında nurculuk hareketi, Türkiye'de halk katındaki insanların din anlayışı ve toplumsal işlevleri ve benzeri gibi sosyolojik bağlamında Türk toplumu açısından önemli konular üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada temel amaç Mardin'in din ve ideolojiye ilişkin bakış açısını kavramaktır.

Bu tezde de diğer çalışmalarda olduğu gibi Şerif Mardin'in ele aldığı konularından olan din ve ideolojiyle sınırlandırılmıştır. Mardin, sosyolojik olarak din konusunu önemsemiş çalışmalarda da ileri sürmüş olduğu gibi dini Türk toplum yapısında bir eylem aracı olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden de dini sadece ideolojik bağlamda ele almaktan ziyade siyaset, modernleşme, İslam, tarikatlar ve din sosyoloji çerçevesinde daha bütüncül bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

Mustafa Günerigök'ün (2007) "*Türkiye'de Din Sosyolojisi Şerif Mardin Örneği*" isimli yüksek lisans tezinin temel iddiası Türkiye'deki din sosyolojisinin genel görünümünü tarihsel bir çerçeveye ortaya koymak ve bu iddiayla Türkiye'nin problemlerini ayrıntılarıyla ele alan Şerif Mardin'in din sosyolojisi yaklaşımını kavramaktır. Üç bölümden oluşan bu çalışmada birinci bölümde Türkiye'de din sosyoloji fikrinin tarihsel serüveni çerçevesinde yoğunlaşmıştır. İkinci bölümde Mardin'in hayat hikâyesine, eserlerine, sosyolojisine ve bilim düşüncesine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde de Mardin'in din sosyolojisi anlayışı metodolojik düzlemde ele alınmıştır. Bu

çerçevede de Mardin'in din sosyolojisinin merkezinde yer alan “din-toplum”, “din-kültür” ve “din siyaset” gibi konulara bu çalışmada yer verilmiştir.

Gönerigök'ün Şerif Mardin örneğinde Türkiye'de din ve sosyolojisinin ele alındığı bu çalışma, Mardin'in Din ve ideoloji konusunda *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopesi*'nde yazmış olduğu “İslamcılık” makalesine, Şerif Mardin'in Ensar Neşriyat Yayınlarından çıkan *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye* adlı çalışmadaki “Genel hatlarıyla Modernleşme” çalışmasına, Şerif Mardin'in Milliyet Gazetesi'nde 1977 yılında yayınlanan “Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken” adlı makalesine, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'ndeki çalışmalarına ve *Forum Dergisi*'ndeki makalelerine yer verilmemiştir.

Sefer Yıldırım'ın (2006) “*Şerif Mardin'de Din ve Modernizm*” adlı üç bölümden oluşan yüksek lisans tezi Mardin'in din ve modernizm konusunu, Türkiye'de dinin yeni açılımlarını konu edinen bir çalışmadır. Araştırma Mardin'in Türkiye'de din ve toplumsal değişim Bediüzzaman Said Nursi ve din siyaset kitapları bağlamında ele alınmıştır. Aynı zamanda din-devlet ilişkileri ve laiklik kavramları, Türkiye'de din eğitimi gibi başlıklarıyla da günümüz Türkiye'sinde önemini ele alan konulara değinilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde Mardin'in hayatı ve eserlerine yer verilmiş, ikinci bölümde Şerif Mardin'e göre din, tarikat, İslamiyet, laiklik, Nurculuk, Nakşilik gibi konulara yer verilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Mardin'e göre din ve modernizm arasındaki ilişkilerine değinilmiştir.

Görüldüğü gibi bu çalışmada temel amaç Türkiye'nin modernleşme tarihinde din olgusunun rolünü ortaya çıkarmak ve Türkiye'de din ile toplumun karşılıklı ilişkilerinin izdüşümlerini ele alarak dini cemaatlerin yapısı noktasında bilimsel veriler sağlamaktır. Bilindiği üzere sosyolojik bağlamıyla Türk modernleşmesinin açıklanması ve yorumlanmasında Şerif Mardin özgün bir yere sahiptir. Bu çalışma Şerif Mardin'in görüşlerini yazar din ve modernizm çerçevesinde işlemiştir. Ancak Mardin Türk modernleşmesinin sosyolojik analizi ve kritiği noktasında, Batılı ve modern sosyologların teorileri ve modellerinden yola çıkarak daha geniş bir çerçevede ele almıştır.

Ali Özenç'in (2006) “*Şerif Mardin'e Göre Modernleşme ve Din*” isimli üç bölümden oluşan yüksek lisans tezinin ilk bölümünde Mardin'in çalışmalarında

modernleşmeyle ilgili kullanmış olduğu gelenek, kültür, modernleşme gibi kavramlar önce genel daha sonra da Mardin'in fikirleriyle desteklenmiştir. İkinci bölümde Mardin'e göre modernleşme ve din başlığı altında dünyada ve Türkiye'de modernleşme sürecini ve bu süreci etkileyen fikir ve düşünce akımlarına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise modernleşme-din ilişkisine değinilmiştir.

Mardin'in temel eserleriyle sınırlanan, onun makaleleri ve hakkında yazılan çalışmalara yer verilmeyen bu çalışma, Mardin'in sadece modernleşme ve din konusuyla sınırlandırılmıştır.

Âdem Çaylak'ın (1997) "*Osmanlı'da 'Yöneten-Yönetilen' İlişkisi: Başlıca Yaklaşımlar ve Şerif Mardin*" çalışmasında, Osmanlı-Türk toplumsal yapısında ortaya çıkan "yöneten-yönetilen" ilişkisini, farklı argümanlar çerçevesinde incelemeyi amaç edinmiştir. Osmanlı'nın toplumsal yapısını analiz eden söz konusu yaklaşımlar, doğu despotizmi, asya üretim tarzı, patrimonyal bürokrasi ve dünya sistem yaklaşımlarıdır. Bu çalışma bazı özellikleri bakımından oryantalist paradigmanın etkisi altında kalarak, Osmanlı toplumunda "yöneten-yönetilen" (askeri-reaya) ilişkisini, Doğu- Batı karşıtlığı veya "ben" ve "öteki" ikilemi bağlamında ele alınmıştır. Fakat Çaylak'a göre, bu çalışmanın temel ağırlık noktası, topluma ve toplumsal yapıya kendi iç gerçekliğini veren din gibi özerk kültür öğeleriyle yaklaşmayı öneren Mardin'in, "merkez-çevre" ve "sivil toplum" gibi analitik araçlarla Osmanlı-Türk toplumunu ele alan çalışmalarına odaklanmaktır. Yine bu çalışma boyunca Mardin'in yaklaşımı temel alınarak, Osmanlı'da modernleşme/batılılaşma süreci ile birlikte ortaya çıkan "yöneten-yönetilen" ilişkisinin çelişme aşamaları da incelenmektedir.

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda hazırlanan bu çalışma da diğer çalışmalarda olduğu gibi Şerif Mardin'in bütüncül görüşlerine yer vermekten ziyade onun sadece Osmanlı İmparatorluğu özelindeki "yöneten-yönetilen" görüşlerine odaklanmıştır.

Bayram Şahin'in (2013), "*Şerif Mardin: Türk Modernleşmesinin Orijinal Bir Kritiği*" adlı yüksek lisans tezi de Mardin'in Türk modernleşmesinin açıklanması ve yorumlanması özelinde ele alınmıştır. Mardin hakkında yapılmış olan 22 tezden sekiz tanesi Mardin'in Türk modernleşmesi konusuna değinmiştir. Bu çalışmanın içeriklerine

kısaca bakıldığında bölümler: ideoloji, dünya görüşü, ütopya analizi çerçevesinde ele alınarak merkez-çevre çatışması, otoriteriyenlik, totaliteriyenlik, doğu despotizmi, asya tipi üretim tarzlarına yer verilmiştir. Son olarak da bu çalışmada Kant'ın felsefesinde, Marx'ın yapıtlarında ve Frankfurt Ekolü'nde önemli bir kavram olan kritik kelimesi temel alınarak Mardin'in farklı kavramına yüklediği orijinal anlamlar perspektifinde düşünülmüştür. Bu tez de, Mardin'in kritik, farklı ve orijinal kavramlarına verdiği değer, konu içeriklerine göre anlatılıp yorumlanmıştır.

Şerif Mardin'in Türk modernleşme çözümlemesini ele alan bu tez de diğer çalışmalar gibi sadece modernleşme konusuyla sınırlandırılmıştır. Bayram Şahin'in ele aldığı bu çalışmada Mardin'in bütün eserlerine yer verilmeden hazırlanmıştır. Çalışma, 2013 yılında Şerif Mardin hayattayken yapılmıştır. Mardin'in pek çok çalışması göz ardı edilmiştir. Örneğin 1954-1957 yıllarında Mardin'in makalelerini yayınladığı ve yaklaşık kırk çalışmasının yer aldığı *Form Dergisi*'ne bu tezde yer verilmemiştir.

Nezihe Yaşar'ın (2022) "*Türkiye'nin Modernleşme Sürecine İlişkin Olarak Şerif Mardin ve Niyazi Berkes'in Görüşlerinin Karşılaştırılması*" adlı çalışma 2022 yılının sonlarına doğru Mardin hakkında yapılmış son yüksek lisans tezidir. Ayrıca Şerif Mardin ve Niyazi Berkes görüşlerini karşılaştıran iki tane yüksek lisans tezinden birisidir. Bu çalışma Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanında hazırlanmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde, Osmanlı'nın gerileme ve dağılma dönemine girmesinde modernleşme hareketlerinin etkisi ve bu etkinin meydana getirdiği siyasal ve toplumsal dönüşümlere yer verilmiştir. İkinci bölümde, Mardin ve Niyazi Berkes'in entelektüel kimlikleri ve akademik çalışmalarına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise iki sosyoloğun Türk modernleşme süreci bağlamında kullandıkları kavramlar üzerinde durulmuştur.

Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in Türkiye'nin modernleşme süreci hakkında fikirlerinin karşılaştırıldığı bu çalışmada Osmanlı ve Türk modernleşmesi aşamaları hakkındadır. Bu çalışma, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan modernleşme sürecini süreklilik ve değişim bağlamında bu iki sosyoloğun fikirleriyle desteklenmiş ve bunların bakış açılarını karşılaştırılmıştır. Bu tez kapsamında Mardin'in ve Berkes'in akademik ve entelektüel kişilikleri, Mardin'in Türk modernleşme süreci perspektifinde kullandığı merkez-çevre modeli, sivil toplum ve büyük kültür- küçük kültür kavramları,

Berkes'in ise çağdaşlaşma, sekülerleşme ve laiklik kavramları çerçevesiyle modernleşme konusu ele alınmıştır.

Cumhuriyet döneminin önde gelen sosyologlarından olan Şerif Mardin ve Niyazi Berkes, Türkiye'nin modernleşme süreci hakkında başvurulan düşünürlerdendir. Bu çalışmada, bu iki sosyoloğun Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'sine geçişte modernleşmede meydana gelen değişim ve süreklilikler bakımından ele alınmıştır. Mardin'in çalışmalarından öne çıkan nokta, modernleşme sürecinin aşamalarını bütünsel bir biçimde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir devamlılık çerçevesinde ele almasıdır. Berkes'in modernleşme sürecine bakıldığında çalışmalarında öne çıkan husus ise Türkiye'nin çağdaşlaşmasını ve son iki yüzyıldır geçirdiği modernleşme sürecini, tarihsel devamlılık perspektifi bağlamında ele almıştır. Bu yönüyle de Berkes'in sosyolojik çalışmaları: Batılılaşma, çağdaşlaşma, laiklik ve Atatürk devrimleri üzerindedir.

Görüldüğü üzere Osmanlı ve Türk modernleşme sürecinin konu edindiği bu çalışmada Türkiye'nin modernleşme sürecine farklı perspektiflerden yaklaşan ve Cumhuriyet döneminin önde gelen düşünürlerinden olan iki önemli sosyal bilimcinin bakış açılarının karşılaştırılmasına yer verilmiştir.

Pervin Demirulus'un (2004) "*Paradoksal Modernleşme: Türkiye'de Din Sorunu- Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*" isimli yüksek lisans tezinde değişen, gelişen kuramsal çerçeveye uygun düşecek biçimde Türk modernleşmesine üç sosyolog bağlamında incelemiştir. Çalışmanın birinci bölümünde, Türk modernleşmesini kavramak için öncelikli kavram olan modernlik, modernizm, modernleşme kavramlarına yer verilmiştir. İkinci bölümde, Osmanlı –Türk modernleşmesinin din perspektifinde genel bir sosyolojik serüvenini ve bunun paradoksal olarak isimlendirilen çelişkilerinin neler olduğuna değinilmiştir. Üçüncü bölümde Türk modernleşmesinin paradokslarını ilk olarak Berkes ardından Mardin ve son olarak Göle'nin Osmanlı'dan başlayıp günümüze uzanan fikirlerinin sınırları içinde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Görüldüğü üzere üç sosyal bilimcinin; Berkes, Mardin ve Göle'nin Türk modernleşmesine yaklaşımlarının ele alındığı bu çalışma modernleşme, Osmanlı-Türk modernleşmesinin dini bağlamındaki yeri üzerine odaklanmıştır.

Volkan Özteke, (2005) “*Şerif Mardin ve Erol Manisalı'nın Küreselleşme Olgusuna Bakışlarının Sosyal Antropolojik Açıdan İncelenmesi*” adlı sosyal antropoloji anabilim dalında yapılan yüksek lisans tezinin ilk bölümde küreselleşme kavramı detaylı ele alındıktan sonra diğer bölümlerde bu düşünürlerin bu kavrama bakışları, onu sorgulamaları, olumlu, olumsuz değerlendirmeleri ve bu değerlendirmelerinde benzeşen ve ayrışan yönlerine değinilmiştir. Mardin ve Manisalı'nın küreselleşme ve Türkiye konusundaki görüşlerine yer verildiği bu çalışmada: Türkiye günümüzde “altyapısal” anlamda küreselleşmeye hazır mı? Kültürel etkileşim Türkiye'nin kültürel, ekonomik ve siyasal yapısına ne tür etkilerde bulunmuş? Küreselleşmenin; liberalizm, kapitalizm gibi ekonomik, felsefi sistemlerde olan bağları nelerdir? Ulus-devlet modeli bu süreçte nerede yer almaktadır? Bu iki bilim insanı gerek bu süreç konusunda gerek bu sürecin Türkiye'nin ve dünyanın toplumsal kültürel alanına yansımaları konusunda hangi fikirlere sahiptirler? Düşünce farklılıklarının kökeni nedir? bu sorular ekseninde küreselleşme konusu antropolojik açıdan incelenmiştir.

Görüldüğü üzere küreselleşme olgusunun sosyal antropolojik açıdan iki sosyal bilimcinin bakış açısıyla değerlendirildiği bu çalışmada her iki sosyal bilimcinin küreselleşme karşısında kültürel değerlerin korunması gerektiğinin önemine değinilmiştir. Bu çalışma da diğer çalışmalarda olduğu gibi Mardin'in bir yönü ile sınırlandırılmıştır.

Âlim Arlı'nın (2003) “*Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin*” çalışmasında Türkiye'deki sosyal bilimciler arasında, özellikle de modernleşme süreci perspektifinde Türk toplumunun tecrübe ettiği değişim ve dönüşümleri, toplumsal yapı, sınıf ve siyasal alanın kuruluşunu, din çerçevesinde ayrıntılarıyla ele alan Mardin'in oryantalist ve oksidentalit söylemleriyle muhtemel ilişkilerini konu edinmiştir. Bu anlamda çalışmanın birinci bölümünde oryantalist ve oksidentalizmin tarihsel ve ontolojik perspektifte var olma şartlarının nasıl olduğu ve temel iddialarının nelerden kaynaklandığı konusuna odaklanılmıştır. İkinci bölümde Mardin'in hayatı ve sosyal bilimlerdeki epistemolojik ve metodolojik konumu ele aldığı

konular çerçevesinde bir inceleme yapılmıştır. Bu bölümün ana temasında ise, Şerif Mardin'in oryantalist ve oksidentalit söylem ekonomileriyle olabilecek muhtemel bağlantıları üzerinde durulmuş ve bu tez Mardin'in epistemolojik tutumlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Şerif Mardin'in Oryantalizm ve Oksidentalizm hakkındaki görüşlerini konu alan bu çalışmanın temel eksenini görüldüğü üzere bu iki kavramla sınırlandırılmıştır. Ancak çalışmamızda da üzerinde durduğumuz gibi Mardin'in hayatı, eserleri, sosyoloji yaklaşımları ve etkilendiği kişiler, onun Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırmış olduğu kavramlar, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine ilişkin görüşleri çerçevesinde daha bütüncül bakıldığında, fikirleri hem oryantalist ve hem de oksidentalit söylemleri aşma noktasında önemli bir açılamdır.

Mustafa Serin'in (1998) "*Şerif Mardin ve Din Sosyolojisi*" başlıklı yüksek lisans tezi Şerif Mardin'in din sosyolojisine katkıları üzerinde durmaktadır. Beş bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Mardin'in hayatı, eserleri ve bilim anlayışı incelenmektedir. İkinci bölümde onun sosyoloji anlayışını, sosyoloji akımları arasındaki yerini ve sosyolojisindeki metoduna yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Mardin'in din sosyolojisi konusu işlenmiştir. Dördüncü bölümde din sosyolojisiyle ilişkili olarak Mardin'in düşünce dünyasından İslamiyet konusu ele alınmış ve son bölümde de Mardin'in din sosyolojisine katkıları bakımından Türk toplumunda modernleşme süreci, boyutları, modern Türkiye'de toplumsal yapı, değişme ve din; Türkiye'de din, siyaset ve bunun yanı sıra Bediüzzaman Said Nursi Olayı'na yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere bir siyaset ve sosyal bilimci olan Şerif Mardin'in din sosyolojisine odaklanan bu çalışma Mardin hakkında yazılan yirmi iki tez çalışmasından sekizinin din hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Bu çalışma da Mardin'in din sosyolojisi hakkındaki görüşleri evreniyle sınırlandırılmıştır.

Necmettin Doğan'ın (2000) "*Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi*" isimli yüksek lisans tezi Mardin'in Türk modernleşmesine yaklaşımını açıklamak ve anlaşılır kılmak, kuramsal ve metodolojik anlayışını ortaya koymaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde Mardin'in çalışmalarını yaptığı dönemin, düşünsel ve siyasal ortamı izah edilmeye

çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Mardin'in Türk modernleşmesine yaklaşımını açıklamak amacıyla, eserlerinin analizine yer verilmiştir.

Mardin'in Türk modernleşmesine getirmiş olduğu çözümler üzerinde duran bu çalışmada görüldüğü üzere Mardin'in modernleşme konusuna değinilmiştir. Onun hakkında yapılmış çalışmalara bakıldığında modernleşme, din ve modernleşme, Türk modernleşmesi, modernlik anlayışı gibi konular çerçevesinde dokuz tane tez çalışması yapılmıştır.

Esra Altun'un (2021) "*Şerif Mardin'de Batı ve Batılılaşma Kavramları Üzerine Bir İnceleme*" adlı yüksek lisans çalışmasında Mardin'in Batı ve Batılılaşma kavramları üzerinde durulmuştur. Üç bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde onun hayatı, makalelerinin yer aldığı *Forum Dergisi*'indeki çalışmaları sosyolojik ve siyasal yönden eserlerinin genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde, oryantalist bir kavram olarak bilinen Batılılaşmanın genel bir tanımından yola çıkarak bu kavramın tarihsel arka planı Osmanlı Devletine nasıl ve ne şekilde yansıdığı konuları, Mardin'in fikirlerinin temellendirilmesi adına tarihsel süreç içinde kronolojik bir şekilde yer verilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde, tarihsel süreç içerisinde Mardin perspektifinden bakılmış ve genel bir çerçeveye sunmak adına gözünden Atatürk ve onun Batı'ya bakışına yer verilmiştir. Bu bölümde Mardin'in Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırdığı kavramlardan olan merkez-çevre modelinden hareketle Mardin'in ortaya koymuş olduğu küçük kültür- büyük kültür, Volk İslam kavramlarına yer verilmiştir. Özellikle 2007 yılında Mardin, tarafından ortaya atılan ve özgün bir kavram olan "mahalle baskısı" ele alınmıştır. Son olarak da Mardin'in ölümünden sonra ortaya çıkan olumlu ve olumsuz eleştirel söylemlere yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere Şerif Mardin'in çalışmalarından hareketle Batı ve Batılılaşma kavramları onun perspektifinden ele alınmıştır. Mardin, Türk modernleşmesini birçok sosyolog gibi olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmiş, Batı ve Batılılaşma kavramlarının problematiğinin boyutlarını ileri sürmüştür. Bu çalışma da bu kavramlarla sınırlandırılmıştır.

Havva Türkmen Zengin'in (2022) "*Şerif Mardin'e Göre Din ve toplum*" adlı yüksek lisans çalışmasında Türk toplum yapısında meydana gelen gelişmeleri

Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sine kadar uzanan değişim ve gelişmeleri inceleyen, Mardin'in din ve toplum anlayışı, din ve toplum bağlamında yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle bir din-toplum şeması ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümü, Şerif Mardin'in Türk düşünce tarihindeki önemi, kısa bir hayat hikâyesi ve bazı eserlerinin içeriğinden oluşturulmuştur. İkinci bölümde onun din anlayışı ve din sosyolojisi anlayışına yer verilmiş, Bununla birlikte Mardin'in din sosyolojisinde ele aldığı Tarikat, Gaza, Volk İslam kavramlarına yüklediği anlamlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde Mardin'in toplum anlayışı ve bilgi sosyolojisi hakkındaki görüşleri değerlendirilmiş, toplum konusundaki fikirleri geniş bir biçimde aktarılmıştır. Mardin'in toplum tasavvuru toplumsal olgu, toplumsal yapı, geleneksel ve modern toplum, cemaat ve cemiyet gibi farklı kavramlar ve yöntemler ile izah eder. Ayrıca toplum anlayışını sivil toplum, merkez-çevre, mahalle baskısı, ideoloji gibi kavramlarla temellendirmektedir. Bu bölümde Mardin'in toplum anlayışını temellendirdiği bu kavramlara dikkat çekilmiştir.

Bu çalışma da Mardin hakkında yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmaları gibi din, modernleşme, Batı-Batılılaşma, Osmanlı modernleşmesi gibi konular perspektifinde ele alınmıştır. Bu tezde de yer verildiği gibi din-toplum, alanlarıyla sınırlandırılmıştır.

Şerif Mardin hakkında yazılmış yirmi bir tane yüksek lisans tezi ve bir tane de doktora tezi hazırlandığı tespit edilmiştir. Yapılan çalışmalara bakıldığı zaman, bütün çalışmaların genel konu odağında bu çalışmadan farklı olarak yukarıda da değinildiği gibi Mardin'in Türk toplum yapısını izah etmek için dikkat çektiği belirli bir yönünü ele aldığı görülmüştür. Yapılan çalışmaların bir kısmı, Mardin'in din toplum görüşlerini ele alırken, bir kısmının da din-modernleşme, Oryantalizm ve Oksidentalizm tartışmaları, Osmanlı'da yöneten-yönetilen ilişkisi, merkez-çevre, Türk modernleşmesi bakımından sivil toplum ve Osmanlı kaynakları gibi konular üzerinde odaklandıkları görülmüştür.

Türk sosyal bilimi ve düşüncesinin yapı taşlarından birisi olan Şerif Mardin Cumhuriyet dönemi aydını olmakla birlikte ailevi arka planı ve sosyalleşmesi noktasında Osmanlı tarafı da ağır basan ve Türk sosyal bilimine yaptığı katkılarla yer edinmiş bir sosyologtur. Mardin'in toplum yapımızdaki esas ilgisi tarihsel-sosyolojik bakış açısıyla toplumumuzun zihniyet katmanlarını anlamaya çalışmasıdır. *Şerif Mardin'in Sosyolojik Görüşleri* isimli bu çalışmayla Mardin'in tarihsel perspektifle bütünleştirdiği Türk

modernleşmesi, tarikatlar, din, Volk İslam, sivil toplum, büyük kültür- küçük kültür, lehçe, söylem, kök paradigma, yumuşak ideoloji-sert ideoloji, mahalle baskısı gibi pek çok analizlerini sosyal bilimlere ve literatüre kazandırmak sosyolojik bakış açımızı genişleten bir durumdur. Bu sebeple, Türk toplumsal yapısının sosyolojik açıdan ele alınarak incelenmesi, yukarıda taranan mevcut çalışmaların yaklaşımları, sayı ve nitelikleri perspektifinde dikkate alındığında bu çalışma bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Şerif Mardin'in görüşlerine sosyolojik yönden bütüncül olarak bakılması gerektiği düşünülmüştür. Yapılan çalışmaların içeriğine bakıldığında Mardin'in farklı bilim alanlarında ele alınmasına rağmen, onu sosyolojik açıdan ele alan çalışmaların nadirliği fark edildikten sonra, bu çalışmayla sosyal bilimler alanına kısmen de olsa katkı sağlanması hedeflenmiştir. Ayrıca Şerif Mardin ile ilgili yapılan literatür taramaları sonucunda; Mardin'e dair tezlerin genellikle Şerif Mardin'in belli sorunsalları üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Mardin ile ilgili tezler incelendiğinde belli alanlara odaklandıkları dikkatimizi çekmiştir. Mardin hakkında şimdiye kadar sosyolojik görüşlerini ele alan herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu yüzden, çalışmamız Mardin hakkında yapılan diğer çalışmalardan daha kapsamlıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN TÜRK SOSYAL BİLİMLERİNE VE SOSYOLOJİYE

KAZANDIRDIĞI KAVRAMLAR

Şerif Mardin, Türkiye’de sosyal bilimlerin değişen yapısının belirli bir döneminde iz bırakmakla kalmayıp, Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye etkileri bugün de değişik düşün ve bilim çevreleri üzerinde devam eden bir sosyologtur. 1980 ve 1990’lı yıllarda Mardin’in sosyolojisi ilgi görmüş ve bu alandaki katkıları oldukça fazladır. Bu bölümde Şerif Mardin’in Türk sosyal bilimlerine kazandırdığı kavramlar üzerinde durulmuştur. Mardin, bir disiplin olarak “sosyal bilimler” ve özelde Türkiye’de “sosyal bilimler düşüncesi” bakımından önemli bir yere sahip sosyologlardandır. Ölümünün ardından uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen eserleri ve fikirleri akademik camiada bütün tazeliği ve canlılığı ile hala yaşamaktadır. Mardin, Türk sosyal bilimleri içindeki yeri ve seyri göz önüne alındığında hem Türkiye’deki hem de dünyadaki siyaset bilimi hakkındaki gözlemleri kayda değerdir. Bunun yanında ABD’de sosyal bilimlerin gelişimi ve şekillenmesi bakımından özel bir safha olan II. Dünya Savaşı sonrasında eğitim almasının verdiği etkiyle bugünün Türkiye’si, siyaseti ve toplumu hakkındaki saptamaları, onları çevreleyen kalıp ve söylemlerin belirlenmesine yönelik çalışmaları önemlidir.

Şerif Mardin’in çalışmalarının ve Türkiye’de sosyoloji ve sosyal bilimler alanına katkıları çok önemli bir yer tutar. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Mardin’in sosyoloji araştırmalarında kullandığı ve Türkiye’de sosyal bilimler literatürüne kazandırdığı kavramlar üzerinde durulacaktır. Şerif Mardin, yetmiş yıla yaklaşan akademik yaşamında ülkemiz sosyal bilimler tarihinde derin izler bırakmıştır. Bu yüzden, Türk sosyolojisine ne tür katkılar sunduğuna kısaca değinmekte yarar vardır.

Mardin, Osmanlı-Türk modernleşme tarihinin çeşitli dönemleri ve konuları üzerine yaptığı araştırmalarla Türkiye sosyal bilim tarihinde kurucu bir rol oynadı. Nurullah Ardıç, Mardin’in sosyal bilimlere katkısını yedi noktada özetler. İlk olarak Ardıç’a göre, Mardin, din-devlet ilişkileri ve İslam’ın bir toplumsal güç olarak Türkiye

toplumundaki rolü, Osmanlı-Türk düşünce tarihi, Türkiye’de merkez-çevre ilişkileri, din ve ideoloji gibi konularda bugün hala temel referans kaynağı olan kurucu metinler yazdı; bunun yanı sıra birçok bilim adamının gelişimine kişisel yönlendirmeleriyle doğrudan ve örneğiyle dolaylı katkılar yaptı. Özellikle *The Genesis of Young Ottoman Thought*, *Jön Türkler*, *Din ve İdeoloji*, *İdeoloji ve Türkiye’de Din ve Siyaset* kitapları ile “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri” makalesi, her biri kendi konusunda öncü ve kurucu çalışmalar olarak kayda değerdir. İkinci olarak, kamuoyunca yeterince bilinmese de Mardin, iktisat tarihi ve edebiyat sosyolojisi alanlarında da bazı öncü çalışmalara imza attı ve bu alanda birçok bilim insanının yetişmesini sağladı. Örneğin 1970’lerin sonlarında, 20. yüzyıl süresinde Türkiye’de yerel esnaf örgütlenmeleri konusunda öncülüğünü yaptığı projeye araştırma(cı)ların önünü açmıştı (Ardıç, 2018: 63- 67). Mardin, ayrıca edebiyat sosyolojisinde Oğuz Atay’ın Tutunamayanlar romanı üzerine ilk akademik çalışmayı yapmıştır. Mardin, sosyoloji, siyaset, siyaset bilimi, felsefe ve tarih disiplinlerinin teorik ve metodolojik araçlarını bir araya getirerek kullanmıştır (Kanık, 2020: 67).

Mardin’in kurucu ve öncü çalışmaları, onun sadece ülkemizde değil, dünya sosyal bilim çevrelerinde de tanınmasında vesile olmuştur. Özellikle Osmanlı-Türk modernleşme tarihi ve Türkiye’deki merkez-çevre ilişkileri konusunda Mardin’e atıf yapılmaksızın ciddi bir akademik metnin yazılamayacağı noktasında alanın uzmanları arasında görüş birliği hâkimdir. Fakat gerek yöntemsel ve teorik yaklaşımıyla, gerekse de şahsi destek ve yönlendirmeleriyle pek çok sayıda araştırmacının yetişmesine katkı yapmış olan Mardin’in literatürdeki etkisi aldığı metinsel atıflarla ölçülmeyecek kadar çoktur (Ardıç, 2018: 68). Mardin, 1950’li yıllarla birlikte siyasal düşünce ağırlıklı bir alana yönelen ve bu dönem çalışmaları Osmanlı aydınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği sorunsalı üzerine odaklanmıştır. Bu yıllarda Mardin’in çalışmaları sosyolojik kalıplara daha az yer vermiştir. Bu bağlamda yetiştiği bilim çevrelerinde hâkim olan yaklaşımların Mardin’i etkilemediği söylenemez. Fakat bu etkilerin tarihsel verileri bir ara malzeme olarak kabul edip sosyolojik ağırlıklı bir çalışma şeklini benimsemesiyle arttığı söylenebilir (Bayramoğlu, 2018: 140).

Üçüncüsü, yukarıdaki ilgi ve çalışma alanlarının çeşitliliğinin de işaret ettiği gibi, Şerif Mardin disiplinlerarasılığı temel bir metodolojik yönelim olarak kabul etti ve bunu genç kuşaklara öğretti. Mardin’in bu yaklaşımı, çalışmalarında sosyoloji, siyaset bilimi,

felsefe ve tarih disiplinlerinin teorik ve metodolojik araçlarını birleştirerek kullanılmasını sağladı ve onun Türk sosyal bilimler tarihindeki özgün yerine işaret etti. Bu çerçevede 1960'lerden itibaren yaptığı çalışmalarla, Türkiye'de yaygın olan pozitivist ve indirgemeci yaklaşımları aşarak *verstehen* odaklı yaklaşım ve muhteva analizi gibi perspektif ve teknikleri Türk sosyal bilimlerine tanıttı.

Dördüncü olarak, Şerif Mardin, yaptığı çalışmalarda tarihsel derinlik ve toplumsal bağlama hassasiyet gösterdi. Bu noktada tarihsel sosyoloji geleneğinin de Türkiye'deki temsilcilerinden birisidir. Tanzimat döneminden İkinci Meşrutiyet'e, oradan Cumhuriyet dönemine kadar süren geniş bir zaman dilimine yayılmış mevzular üzerine birincil kaynaklara dayalı araştırmalarında incelediği konuları daima tarihsel bağlamları çerçevesinde ve girift bağlantıları dikkate alarak kavramaya ve açıklamaya gayret etti. Mardin'in çalışmalarındaki derinlikli vukufiyetin de temel kaynağı olan bu yöntemsel yaklaşım, onun tarihsel ve güncel olayları indirgemecilikten uzak bir şekilde, değişik yönleri ve farklı dinamiklere atıfla izah edebilmesine olanak sağlamıştır.

Beşinci olarak, Şerif Madin'in Avrupa sosyal bilim geleneği içerisinde en fazla etkilendiği şahsiyetlerden birisi olan Max Weber'den esinlenerek uyguladığı "anlamacı-yorumsamacı" yaklaşım 60'lı ve 70'li yıllarda Türk sosyal bilimlerine yeni bir soluk getirmiştir (Ardıç, 2018: 69). Mardin, 1960'lı yılların ortalarından itibaren toplumsal-kültürel öğelerin iç dinamiklerinin belirleyen bir anlayışla, çok yönlü entelektüel bir kaygıdan yola çıkarak din, ideoloji ve kültür konularına yönelmiştir. Yapısalcı-işlevselci okulun olduğu kadar, Weber'in, Fransız düşünürlerinin, sembolik felsefecilerin yaklaşımlarına önem veren Mardin "Din ve İdeoloji", "Centre-Periphery" çalışmalarını bu süreçte yayınlamıştır (Bayramoğlu, 2018: 140).

Altıncısı, Mardin'in yine aynı şekilde Weberyen gelenekten aldığı ilhamla, "kültür" alanını bilimsel araştırma programının ana merkezi haline getirmiş olması da Türkiye sosyal bilimleri bakımından ilginç bir açılım manasına gelmekteydi. Yukarıda sözünü ettiğimiz "hermonotik" yöntemsel tavrın odağında din de dâhil olmak üzere kültürün ve genel olarak fikirlerin önemli olduğu vurgusu vardı; Ayrıca kültürel unsurlar sosyal bilimciler tarafından göz ardı edilmesi gereken pasif faktör değil, aksine toplumu ve tarihi biçimlendiren en güçlü kaynaklardır. Bu noktada Türk-İslam kültürünün çok-katmanlı ve karmaşık örüntüsü Mardin'in teorik ve ampirik düzlemlerde temel odak noktası haline gelmişti; ayrıca bu kültürün Osmanlı'dan bu yana "bu topraklarda"

gündelik yaşamdan siyasete kadar birçok alanı derinden etkileyen en önemli şekillendirici güç olduğunu tespit etmişti. Diğer taraftan Mardin, yaşamı boyunca hep “biz”i aradı, “biz”i anlamaya gayret etti. Bu yaklaşım söz konusu kültürel unsurların taşıyıcılığını (örneğin dini cemaatleri, ulemayı) da kavramayı elzem kıldı. Mardin’in akademik kariyerinin başından beri Kemalist-laisist akademik çevrelerce dışlanmasının temel sebeplerinden birisi de budur. Mardin’in Türkiye’de Osmanlı’dan beri toplumsal yaşamı şekillendiren en önemli sosyal güç olarak gördüğü İslam kültürünü salt bir ilmi tecessüsle kavramaya çalışması bile konuya yalnızca “irtica” prizmasından bakmaya alışmış bu çevreleri rahatsız etmiştir. Diğer yandan, Mardin’in tam olarak bilmediği (kendisinin de bize itiraf ettiği üzere, yaşamının sonuna kadar tamamıyla kuşatamadığı) bir alana bilimsel merak ve anlama saikiyle girmeye cesaret etmiş ve bu samimi anlama ve keşif yolculuğunda sebat etmiş olması da genç kuşaklar açısından mükemmel bir örnektir (Ardıç, 2018: 70).

Yedinci ve sonuncusu olarak, Şerif Mardin’in söz konusu ‘hermenötik’ yaklaşımı ve tarihsel bağlam vurgusu ona yakın tarih söz konusu olduğunda resmi ideolojiyi aşma olanağı sunmuştu. Bu bağlamda gerek Geç-Ösmanlı döneminin ana dinamiklerini gerekse Cumhuriyet rejiminin kurucu fikir ve pratiklerini kavramak üzere giriştiği samimi çaba, ona Türkiye akademisinde oldukça baskın durumdaki resmi tarih ve toplum söylemini aşarak Kemalist tarih yazımına eleştiri getirmesini sağlayacak yolu açmıştır. Mardin, Osmanlı-Türkiye modernleşmesi literatüründeki baskın pozitivist, “çatışmacı” yaklaşımına meydan okuyan ve daha nitelikli bir metodoloji öne süren “intibak” paradigmasının kurucu figürlerinden birisi olmuştur. Bu yaklaşımın mantıksal neticeleri Kemalizm’in ve resmi tarih tezlerinin sorgulamasını da kapsıyordu ki 2000’li yıllara kadar Türkiye’nin akademik ve entelektüel yaşamında bu sorgulamanın meşruiyet temeli güçlü değildi.

Sağ ve sol versiyonlarıyla Kemalist akademik ve entelektüel cemaat(ler) Mardin’i kabullenemedi. Bunun yanı sıra, standart Türk aydınına göre din ve dindarlar üzerine bilimsel çalışma yapmak “irtica” ve “gericilik” mevzularına girmek demektir. Dini gruplar üzerinde çalışma yapılacaksa bunun tek hedefinin bu grupların (mesela resmi olarak var olmayan cemaat ve tarikatların) “çağdaş dünyada” var olmaması hatta ortadan kaldırılması gerektiğini ortaya koymak olduğunu kabul eden bir zihniyet ortamı için Mardin’in çalışmaları “tehlikeli” idi. Fakat Mardin sınıfsal ve kültürel arka planı ve

uluslararası saygınlığı olan bir bilim insanı kimliğiyle kolaylıkla “mürteci” sıfatıyla etiketlenip itibarsızlaştırılmayacak bir simadır. Ayrıca Kemalizm’in felsefi derinlikten yoksun, pragmatik bir ideoloji olduğunu öne süren Mardin bu sığ ideolojinin, “iyi, doğru ve güzelin” ne olduğunu kapsamlı bir şekilde ortaya koymuş olan İslam’a bir kimlik/aidiyet kaynağı olarak alternatif olamayacağını savunmuştur. Mardin, siyasete etkisinin ötesinde İslam’ın özellikle kendi ifadesiyle “rahmani boyutunu” hem şahsi yaşamında hem de günümüz Türk toplumunda kimlik kurucu ve birleştirici bir faktör olarak çokça önemsiyordu. Bu noktada Cumhuriyet ideolojisi ve eğitim sisteminin Türkiye toplumunu kültürel kodlarını dönüştürmediğini, zira “kültürün kimlik yaratıcı katmanlarına” nüfus etmediğini, hatta “Cumhuriyet’in öğretmeninin Osmanlı’nın imamına mağlup olduğunu” açık bir şekilde tespit etmişti. Mardin’in kendi kültürel arka planı bağlamıyla çok da yabancı olmadığı bu ideolojiye eleştirel bir konum alarak, tarihsel derinliğe atıfla ve bilimsel bir soğukkanlılıkla yapmış olduğu bu tespitler korporatist bir örgütlenme şekline dayalı Türk akademik ve entelektüel cemaati için affedilmez bir kabahat manasına gelmişti (Ardıç, 2018: 72).

Yukarı da belirtildiği üzere uluslararası saygınlığa sahip bir akademisyen olarak Şerif Mardin, üstenci bir anlayışla yaftalanıp etkisizleştirilebilecek bir figür değildir. Amerika’da aldığı lisans ve lisansüstü eğitimin ve sonraki okumalarının kendisine kazandırdığı geniş donanım ve yukarıda üzerinde durulan anlamacı ve “tarihsel” yaklaşımıyla Mardin, akademik kariyerini Türkiye’nin yakın geçmiş ve bugününü derinlikli bir şekilde kavramaya, bu noktada farklı ideolojik gruplarca inatla inanılan mitleri ortaya çıkarmaya adanmıştı. Bu “istikşafi” yaklaşımının biçimlendirdiği “demistifikasyon” misyonunun peşinden koşarken temel yöntemsel vurgusu toplumsal olguların karmaşıklığı ve çok-katmanlı biçimiydi. Bu anlamda, tarihin ve toplumun bu karmaşık katmanlarını çözümlenmek ise hiç de kolay görünmüyordu. Mardin bu zor görevi üstlenmiş, belki her bilim insanı gibi zaman zaman bilgi ve yorum hataları yapmış fakat iyi niyetini ve ilmi tecessüsünü hiçbir vakit kaybetmemiş, yaşamın ön yargılarından sıyrılarak “hakikati aramaya” kendini adanmıştı (Ardıç, 2018: 72-73).

Uluocak’a göre Mardin’in, sosyal bilimler alanında “bağlam”ı ön plana çıkaran metodolojisi; interdisiplinerliği öneren ve vazgeçilmez kılan ilgi alanları; hem Batılı hem de Batı dışı toplumlar için, kurumlaştırılması gereken akademik-epistemik bir düşünümSELLİĞİ destekleyici çalışmaları ile akademik bir disiplin olarak “Sosyal Bilimler”

ve özelde ise “Türkiye’de Sosyal Bilimler Düşüncesi” bakımından önemli derecede katkıları bulunmaktadır. Mardin’in çalışmalarının çok yönlü olması ve disiplinler arasındaki sınırları aşmaktan korkmayan bir sosyal bilim anlayışı ile dikkatleri üzerine çekmiştir.

1. Düşünce Tarihi

2. Sosyal Bilimler

a. Siyaset Bilim, siyaset teorisi, siyaset felsefesi, siyaset sosyolojisi, siyasi kültür.

b. Tarih; sosyal ve siyasal tarih.

c. Sosyoloji; sosyo-kültürel yapı: Nesnel (yapısal/makro) öznel (inşacı/mikro) çerçevesiyle toplum imgesi, yapı-birey-kültür-gelenek- fikir-kimlik (özellikle de kolektif kimlik) ilişkileri, bilgi sosyolojisi; ideoloji-kültür-sembolik elitler-kitle toplumunda sosyo-bilişsel dinamikler, göstergebilim, edebiyat sosyolojisi.

d. Ekonomi

e. Psikoloji; sosyal psikoloji

Mardin 1950’li yıllarla birlikte siyasal düşünce merkezli bir uğraşı tercihinde bulunmuş ve bu dönem çalışmaları Osmanlı aydınınının Avrupa düşüncesinden ne ölçüde etkilendiği problemi üzerine yoğunlaşmıştır (Uluocak, 2008: 177).

Türk sosyal bilimlerini ve sosyolojisini kazandırdığı kavramlarla şekillendiren Şerif Mardin, olayları daha anlamlı kılmış ve zihnimizde daha kalıcı bir zeminde yerleşmesini sağlamıştır. Mardin, merkez-çevre, toplum haritası, mahalle baskısı, volk islam, büyük kültür-küçük kültür, lehçe, söylem, kök paradigma, simge ve işaret, yumuşak ideoloji-sert ideoloji ve benzeri kavramları Türk sosyoloji literatürüne kazandırmıştır. Bu yönüyle Türkiye’deki düşünce dünyasını tasvir etmek, anlamak, geleceğe aktarmak ve bu kavramlar sayesinde netliğe kavuşmuştur. Şerif Mardin’i buraya kadar özet olarak aktardığımız sosyal bilimlerdeki yerinden sonra şimdi de Mardin’in sosyolojiye kazandırmış olduğu kavramların neliği konusunu inceleyeceğiz.

2.1. Merkez-Çevre Teorisi

1960’lı yıllarda modernleşme teorisine tepki olarak doğan Bağımlılık Okulu’nun teorisyenleri, merkez-çevre teorisini geliştirmişlerdir. Latin Amerika’da geliştiği biçimiyle bağımlılık teorisi, Batılı ülkeler, özellikle de Amerika tarafından uygulanan ekonomi politikalarının bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. (Kızılcılık, 2019: 133).

Merkez-çevre teorisi neredeyse Edward Shils'in ismiyle aynıleşmiştir. Shils'e göre her toplum bir merkeze sahiptir. Toplumun yapısında bir merkezi alan vardır. Bu merkezi alan, toplumun yaşamını idame ettiği ekolojik alanda yaşayanlar üzerinde çeşitli etkiye sahiptir. Sınırları olan bir ülkede bulunmuş olma ve aynı ülkede yerleşmiş diğer insanlarca oluşturulmuş ya da onların izini süren bir çevreye uyum sağlama keyfiyetinin ekolojik anlamın ötesinde, topluma üyelik, bahsettiğimiz merkezi alanla oluşturulur (Shils, 2002: 86).

Toplum, bir merkeze sahiptir. Toplumun yapısında bir merkezi alan vardır. Merkezi alan aşağı yukarı her zaman, toplumun içinde yaşadığı sınırları olana alanda az çok belirli bir mevkie sahiptir. Ama her halükarda, bu merkezi alanın merkezilik vasfının, geometri ile hiçbir alakası olmayıp coğrafya ile alakası ehemmiyetsizdir. Merkez ya da merkezi alan inançlar ve değerler âlemine ilişkin bir vakadır. Mezkûr merkez, toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeninin merkezidir (Shils, 2006: 70).

Merkez-çevre teorisi Batı toplumunun modernleşme tutumlarını yorumlamak için Amerikalı sosyolog Edward Shils tarafından ortaya çıkarılan bir kavramdır. Şerif Mardin'in en dikkat çeken çalışması merkez-çevre kavramı üzerinde yaptığı değerlendirmeler olmuştur. Mardin, merkez-çevre ilişkilerini tarihsel arka planı ve sosyolojik açıdan Türk toplum yapısının gelişimi ekseninde yorumlamıştır. Mardin'in merkez-çevre kavramına dikkat çekmesiyle birlikte *Toplum ve Bilim* dergisinin 105. sayısı merkez-çevre başlığıyla yayımlanmıştır. Şerif Mardin'in merkez-çevre konusunda yaptığı çalışma neredeyse her eserinde etkisini hissettirmiştir.

Merkez-çevre teorisi, Şerif Mardin'in Batı sosyolojisinden Türkiye'deki sosyal bilimlere ve sosyolojiye kazandırdığı en önemli kavramlardan biridir. Mardin'in Edward Shils ve Ernest Gellner'den aldığı ve Osmanlı ve Türk toplumsal yapımızdaki değişim ve dönüşümlerle ilgili geliştiren bir kavramdır. Mardin'e göre, merkez-çevre arasında gerginlikler olsa da kendi içerisinde bir uyum halinde olup, bu kutuplaşma toplum yapımızı açıklayan en önemli kurucu öğretisi olduğunu söyler. Mardin, merkez-çevre paradigmasını hem bir toplumsal yapı analiz aracı olarak hem de kavramsal olarak çok işlevsel bulmuş bir sosyologtur. Mardin, bu kavramın sabit durmadığını serpilip gelişebilen bir kapsamı olduğunu söyler. Bu kavramı kullanmaktaki amacının Osmanlı'nın hem düşünsel hem de sosyolojik anlamda toplumsal yapısını ele almaktır. Mardin, aynı zamanda bu paradigmayı Osmanlı Devleti ve Türkiye'deki bürokrasi ve modernleşme ilişkisini araştırmak için kullanmıştır.

Yıldırım'a göre, Mardin'in merkez-çevre modelinin sınırları kültürel bir şema çerçevesinde düşünülebilir. Ona göre Mardin'in Türk siyasal yapılanmasında kültürel bölümlenmeyi tanımlayışının Shils'in merkez-çevre şemasına uygundur. Merkez-çevre kavramı, bir toplum modeli olduğu gibi bir İmparatorluğun siyasal çerçevesini izah etmek bakımından da kullanılmıştır (Yıldırım, 2007: 117).

Mardin, Edward Shils ve Ernest Gellner'den aktardığı merkez-çevre modeli aracılığıyla uzun bir süre Türk modernleşmesini, Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki devamlılık, kopuş ve gerilimleri, siyasal tarih ve sosyal modernite çerçevesinde ele almaya çalışmıştır. Ona göre din, merkez karşısında çevreyi kuran en elzem ideolojidir (Kaçmazoğlu, 2015a: 16).

Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasında, Türkiye'de kitle iletişim araçlarının yayılmasıyla kültürler arasındaki boşluk gittikçe derinleşmiştir. İslamiyet'e ve onun kültürel birikimine sarılmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştirmeyen merkeze, çevrenin verdiği bir tepkiydi. Böylece taşralar, "gericilik" merkezleri olmuştur. Fakat daha da önemlisi üst ve alt sınıfları da içermek üzere bütün taşra dünyasının, İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi. Merkeziyetçiliğe karşı olan eşraf, bunu, yüreklendirici bir ilerleme olarak görmüştür. Osmanlı başkentindeki alt sınıflar da, modernleşme akışına katılmakta güçlük çeken kişiler anlamında, yani bu yeni anlamda, çevrenin bir kısmını oluşturuyordu. Ancak bu yeni kazanılmış birliğin içindeki çevrenin karşısına, yeni ve düşünce açısından çok daha az ödün veren bir bürokrat tipi de dikmiştir (Mardin, 2020a: 56).

Mardin'in sosyal bilimlere kazandırmış olduğu merkez-çevre kuramı en temel kavramlardandır. Toplumsal değişim ile ilgili olarak geliştirilen bir teoridir. Mardin merkez çevre ikilemini yumuşak bir metafor olarak ortaya koymuş, zaman geçtikçe de içinin doldurulması gerektiğini ifade etmiştir. Bu teorinin en temel özelliği ve kıymeti, moderniteyle beraber sosyal, siyasi ve iktisadi yapıların birleşiminin hem Batı'da hem bizim ülkemizde farklı oluşunun altını çizmiştir. Mardin'in öne sürdüğü fikre göre bu kavram hala önemini korumaktadır (Mardin, 1995b: 22).

Mardin'in ileri sürdüğü tespitite bu kavramının önemini yitirmediğini serpilip geliştiğini şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

İleri sürdüğüm tez bunu böylece ortaya koyduktan sonra, önümüzdeki tablonun, aslında çok daha karmaşık olduğunu eklemem gerekir. Gerçekten de, örgütlenmiş emek, çevrenin, tüm olarak bir parçası değildir. Üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki çapraz kopukluk, Türk siyasasının, bu tabloyu değişikliğe uğratabilecek bir yanıdır. Ayrıca, çevre içinde hem yeni kopuklukların hem de farklılaşmaların ortaya çıktığını gösteren kanıtlar var. Bürokrasinin bazı üyeleri, farklılaşmış ve bütünleşmiş bir modern sistemin gereksinimlerinin farkındalar artık ve bunlardan bazıları, çevreyi temsil eden partilere geçiyorlar. Ama bunlar, Türk siyasasının geleceğine ilişkin yanlarıdır ve merkez-çevre kutuplaşması, hala bu siyasasının en önemli kurucu öğelerinden biridir (Mardin, 2020a: 76).

Merkez-çevre kavramı, Ziya Gökalp'in de üzerinde durduğu temel ikilemlerden birisidir. Bu ikilik Avrupa'da, devlet ile kilise, ulus kurucular ile yerelciler, üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki çatışmalardan ibaret iken, Osmanlı'da ise bu durum Avrupa'da olduğundan tamamen farklıydı. Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun karmaşık bir kurumsal sistemi vardı. Osmanlı'daki bu kurumsallaşma uzun ömürlü ve sistemli bir yapıdır. Farklı dini azınlıktaki bireyleri yönetici seçkinler grubuna alması, onları resmi görevliler ile bütünleştirmesi, vergi ve toprak yönetiminin mutlaka merkezi bir alanda sıkı denetim altında tutması bakımından önemli bir merkezi denetim hâkim olmuştur. Mardin'e göre Batı'da devleti şekillendiren güçler, modernleşme başlamadan önce Osmanlı İmparatorluğu'nu şekillendiren kuvvetlerden bütünüyle farklıdır. Modern devleti meydana getiren merkezileşme sürecinin alt yapısı feodal temellere dayanmaktadır. Bu güçler feodal soylular, kentler, kasabalar ve daha sonra endüstri emeğinden oluşmaktadır. 17. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan hükümet şekli olan "Leviathan"da, daha sonraki ulus-devlet de Osmanlı kurumlarının gelişmesine de yol açmıştır. Leviathan ve ulus-devlet, yapısal bakımdan Osmanlı kurumlarıyla karşıtlıklar gösterdiğinden, Türk tarihi açısından da önem taşımaktadır. Batı'da devleti şekillendiren güçler, modernleşme öncesinde Osmanlı Devletini biçimlendiren güçlerden önemli oranda farklı gibi görünmektedir. Türk toplumsal yapısının temelinde yer alan en önemli olaylardan birisi de merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesidir (Mardin, 2020a: 35-38).

Türk modernleşme süreci içindeki yöneten ve yönetilen ilişkisi çerçevesinde meydana gelen sorunlar Türk siyasal hayatında merkez-çevre ayrışmasına sebep olmuştur. Osmanlı'da 19. yüzyılda başlayan modernleşme girişimleri, Cumhuriyet

döneminde devam etmiş ve yöneten-yönetilen ilişkilerinde bu kapsamda problemler söz konusu olmuştur. Bu bağlamda yönetenin merkezde olduğu, yönetilenin ise çevrede konumlandığını öne süren birçok sosyolog Türk modernleşmesini bu kapsamda değerlendirmiştir (Yaşar, 2022: 56).

Mardin'e göre, merkez ile çevrenin, Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine sebep olan pek çok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en önemli boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığının hala geniş ölçekte devam etmesiydi. Osmanlı İmparatorluğu, miras aracılığıyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden kontrol edilen bir ordu kurmakla zafer kazanmıştı, fakat Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip yerleşmiyordu. İmparatorluğun bazı bölümlerinde, İmparatorluk-öncesi bir soylular sınıfı varlığı hâkim kılınmıştır. Bu anlamda, soysop bağlantıları hala güçlüydü, dinsel tarikatlar özerk kuvvetlerinin dayandığı temelleri hatırlatabilirlerdi ve farklı etnik ve dinsel gruplar mevcuttu. Bu dağınıklık potansiyelin özel bir durumunu, devlet ile imparatorluğun çekirdeği olan Anadolu'daki göçebeler arasındaki ilişkiydi. Devletin etraftaki göçebelerle uğraşmasının getirdiği zorluk, yerel bir rahatsızlıktı. Ayrıca göçebeler ile kentlerde ikamet edenler arasındaki karşıtlık, Osmanlı okumuşlarının, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu ve göçebeliğe ilişkin her şeyin hor görmekten başka bir işe yaramadığı konusunda bir kalıp fikir doğurmuştur. Merkez-çevre kopukluğunun bir başka vurucu özelliği, merkezin, bir Osmanlı-öncesi soylular zümresinden kalan ve yıldızları Osmanlılarla beraber parlayan taşralı bazı güçlü ailelere karşı tereddütlü davranmasıydı. Taşralar ayrıca, baş eğmez din sapkınlığının da fesat merkezleriydi. Kargaşalık çıkaran tarikatlar, karşıt fikirleri uzlaştırmaya yönelik dinler, Mesih olduğunu iddia edenler uzun süren ve iyice zihinleri karıştıran bir tehlike oluşturmuşlardı. Osmanlı taşraları, taht üzerinde hak iddia edenler için elverişli yerler haline geldiğinde çevre, ayaklanmaların çıkış noktası işlevini yerine getirmesi için gerekli olanı da edinmiş oldu (Mardin, 2020a: 39-40).

Mardin, farklı dönemlerde bu analizi “paragmatik” ya da “metaforik” olarak niteleyerek bizzat yaklaşımının epistemolojik statüsünün ne olduğu tartışmasına müdahale etmiştir. Epistemolojik açıdan Mardin'in uyarısı, meteforun kesin olmayan, gevşek statüsü ile bilimsel yaklaşımların gereksinim duyduğu kesinlik arasındaki ayrımı

vurgulamaya dönüktür. Bu müdahale, bilim dünyasına bir öneri olarak getirilen yaklaşımın, farklı çalışmalar ve katkılarla içeriğinin doldurulup kesin bir statüye bağlanması içeriğini yansıtmaktadır (Mardin, 2006: 8). Bu noktada Mardin, merkez ile çevre kavramının sorunsallaştırması, hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye’de meydana gelen problemlere ışık tutması ve çözüm yolları bulmaya çalışması bakımından değerli veriler sunmaktadır (Demir, 2015: 314). Osmanlı’da merkez ile çevre arasında şiddetli karşı karşıya gelme potansiyeli, ara ara görülen bir durumdur. Mardin’e göre Osmanlı “çevre”sinin merkezden yabancılaşmasının şehirdeki yansıması, Patrona İsyanı denilen 1730’da İstanbul’da ortaya çıkan olaydır. Bu isyanda İstanbul esnaf ve zanaatkârından, loncaları aracılığıyla, bir askeri sefere katkıda bulunmaları istenmiş ve bu sefer, sarayın pısrıklığı ve beceriksizliğinden başarısızlığa uğramıştı. İstanbul’da daha önce pek çok isyan olmuştur. Fakat bu isyan, daha sonraları sık sık tekrarlanan karakteristik bir rahatsızlığın işaretlerini göstermesi açısından bir ilktir (Mardin, 2020a: 48).

Osmanlı İmparatorluğu’ndan başlayarak günümüz Türkiye’sine uzanan dönem, İbn Haldun’un medeniler ile bedeviler arasındaki çekişmeden yola çıkılarak ortaya koyduğu işlevsel ve olgusal teoriye tamamıyla uymaktadır. 1970’lerin başında Edward Shils, Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Johan Galtung gibi isimlerin dünya siyasetini, kültürünü ve ekonomisini merkez-çevre kuramıyla izah ettiği dönemde, Mardin,’in açtığı tartışma işte bu tutumun Türkiye özelinde daha empirik ve tarihsel-toplumsal yanını ileri sürmektedir. Merkezleşmiş sömürünün ve realist egemenlik anlayışının sosyalizan bir tenkidi olarak biçimlenmiş ve uzunca bir süre Latin Amerika solu önde olmak kaydıyla, “çevre”nin antiemperyalist temsilcilerince başvuru olan bu paradigmada aktörler arası güç bağlantısı temel alınmaktadır. Merkez-çevre analizi için, uluslararası ilişkilerde emperyalist güçler ve diğerleri ele alınırken, ulusal anlamda ise yönetici unsurlarla yönetilen unsurlar arasındaki baskı, rıza, gerilim ve yumuşamalar ekseninde yapısal konular ele alınmıştır. Weberci bakışla sosyalist fikrin izdüşümlerini sentezlediği hermenutik bakışla Mardin’in Türk siyaset bilimine etkisi, bu ikinci yaklaşım yönündedir (Aksakal, 2013: 77-78).

Merkez-çevre ilişkileri çözümlenmeye değer kuramların başında gelir. Bu kurama göre, Osmanlı’da sosyal sınıflar arasında bir çatışma olmayıp merkez ve çevre arasında

salınımlı bir bağlantı vardır. Osmanlı patrimonyalizmi, çok etkili bir silah, bir örgütlenme türüne sahiptir. Bu, “karmaşık, incelmış kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü merkez” anlamına geliyordu. Mardin’e göre, böyle bir omurgaya sahip olmak devletin önemli meşruiyet kaynaklarından birisiydi. Merkez, hem meşruiyeti temsil ediyor, hem de devletin temel “sacayak”larından birisini teşkil ediyordu. Devlet geleneğinin ve sultanlarının çeşitli ritüelleri, “Adalet Dairesi”ne olan ilişki, Orta Asya kültürüne kadar uzanıyordu. Devlet idarecilerinin davranış kodlarında uzun bir geçmişin izleri bulunuyor, devlet adamları liyakatlerini aşkın bir güce dayandırılıyordu (Takış, 2008: 82).

Basitçe izah etmek gerekirse, “merkez”, siyasi yapıdaki anlamda devletin otonomisini ve üstünlüğünü temsil eden, sürdüren zümre veya kişilerden meydana gelmektedir. Dağınık ve kendi içinde çok çeşitli ayrışmalar olan çevrenin tersine merkez, yani yönetici sınıf örgütlü ve tertiplidir. Çevre ise, yönetici bürokrasinin iplerini elinde tuttuğu Laviathan’ın caydırıcılığından faydalanan tüm toplumsal unsurlar, yani reayadır. Dolayısıyla örneğin, uzak vilayetlerdeki bir sipahi veya kadı merkeze dâhilken, Dersaadet’teki bir Yahudi veya “şehirli alt sınıflar”, çevrenin temsilcisi kabul edilmektedir. Bunun için özellikle “çevre”nin, “uzak” ve “yakın” diye ayrılmasında fayda sağlayacağı söylenebilir. Bu anlamda, örneğin “yakın çevre”yi doğru tetkik edebilmek adına, merkezin tahakkümünün taşıyıcılarına bakmak yerinde olacaktır. Devlet teşkilatının yanı sıra, bazı örgütlenmelerin bu iki grup arasında bir anlamda köprü olduğu açıktır. Bunlardan biri de lonca sistemidir. Loncanın fonksiyonu, devlet ile taşradaki esnaf ve zanaatkârlar arasında durup, vergi toplamak, üretimi ve fiyatları teftiş etmektir (Aksakal, 2013: 78).

Mardin’e göre, merkez-çevre kavramının soyuttan somuta doğru ilerleyebilen, genişleyebilecek bir kapsamı olduğunu unutmamamız gerekir. Bu noktada Edward Shils ve Polanyi kavramı daha soyut biçimiyle anlamlandırdılar. Merkez çevreyi kontrol etmek için sürekli bir çaba içerisindedir. İslami toplumsal-siyasal yapılarının da benzer problemlerle karşılaştığı denilebilir. Merkez-çevre yaklaşımı, aslında kavramsal bir ilk basamak olarak görülmelidir. Mikro seviyedeki özellikleri tarihi süreç içinde belirlenince bu ikiliğin çeşitliliği gün yüzüne çıkacaktır. Bugün merkez-çevrenin sınırlılıkları ne derecede “yumuşadığını” daha net olarak bilmiyoruz. Merkez-çevre ikilemi Türkiye’de daha çok din ve kültür sosyolojisi bakımından ele alınmıştır (Mardin, 2018:237-238).

Şerif Mardin, Osmanlı toplumunu analiz ederken “merkez-çevre” ve “sivil toplum” kavramlarını analitik bir araç olarak kullanmıştır (Çaylak, 1998: 89). Merkez-çevre teorisini Osmanlı-Türk tarihine uyarlayan Mardin, Bu teoriden hareketle 19. yüzyıldan bu güne kadar ki gelişmeleri şu şekilde özetlemiştir: 19. yüzyılda Osmanlı'nın modernleşme girişimleri, bunu destekleyen yeni bürokratik kurumların oluşturulması, merkeziyetçiliğin güçlendirilmesi, yerelde karşıt güçlerin de etkin bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle modernleşme yolundaki reformların sonuçlarına bağlı olarak laikliğin gelişmesi çevrede dine dayalı olarak hareket eden bazı kesimleri ve yine ekonomide belli bir güce yetkinliğe sahip merkezle yüz yüze getirdi. Çevre ile merkez arasında bir rekabet ortamı oluştu. Çevreden gelerek Batılı eğitim kurumlarından geçerek bürokrasiyle bütünleşen, merkezin temsilcisi olanlarla yereli savunanların bu çekişmesi Cumhuriyet döneminde de etkisini devam ettirmiştir (Kaçmazoğlu, 2015a: 17).

Merkez-çevre kavramının Osmanlı'nın siyasal ve ekonomik hayatının temel problemi haline gelmesinde bürokratik, imparatorluktaki bölük pörçüklük, etnik ve dinsel gruplar, tarikatlar gibi pek çok ikiliği ileri süren Mardin, bunların arasında eğitim sistemine de yer verir. Ona göre, Jön Türk devriminin 1908'de başarı kazanmasıyla eşraf, Osmanlıdaki siyasal partilerin saflarında ve mecliste görünmeye başladı. Her yerde bunların etkilerini görebileceğimiz, yönetimde merkezilikten kurtulmayı ve kültür üzerinde yerel yönetimi de iddia etmişlerdir. Bu tutum aslında din adamlarının değerler ve simgeler üzerinde kurmuş oldukları denetimi korumak girişiminden başka bi şeyi ifade etmiyordu. Yoksul vaizler, başka bir ifadeyle din adamı olmaktan başka bir statü zeminine sahip olmayan din adamları söz konusuydu burada. Fakat Osmanlı mirasının dönüm noktası olarak İslam görüşünü, dindar olmayan eşraf arasında kabul edenler de vardı. Bu açıdan, İslami ve birleştirici bir boyut, çevresel düşünüş ve davranış şekline tekrardan eklendi ve böylelikle çevrenin karakteristik ideolojisi şekline gelmiş olan şey, Lumpenulema'ya (yoksul ulema) has bir öneri değildi. Bunun bir sebebi açıkça görülüyor, modern eğitim kurumları, merkez ile çevre arasındaki modern öncesi kültür kopukluğunu devam ettirmişti. Türk eğitim kurumunun modernleşmesi, kamusal görevlilerin kurumlarıyla başlamıştı. Taşralar, seçkinlerin aldıkları eğitimden mahrum kalmıştı ve taşralıların çoğu çocuklarını, modern okullara gönderemiyordu veya göndermek istemiyordu. Eldeki verilere göre sadece en yetenekli çocukların, resmi çevrelerle bir iletişim kanalı kurabilecekleri amacıyla başkente gönderildiklerini

düşündürecek niteliktedir. Eğitimin modern kesimine girebilmek, reformcu resmi rakamların ve hatta bürokrasinin bir kısmını oluşturan bireylerin çocukları için daha kolay bir işti (Mardin, 2020a: 55-56).

Merkez-çevre çatışması, Osmanlı döneminde var olan büyük ölçüde, dönemin koşullarının gerektirdiği farklılıklara kendini uyarlayarak devam etmiştir.

Türk Kurtuluş Savaşı (1920-1922) sırasında, bu merkez-çevre ikiliği, ulusal direnme hareketinin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisinde bir kez daha ortaya çıkar. Burada Kemalistler, görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşrafın partisi olan dağınık bir grupla mücadele etmek durumundaydı. Bu grup, "İkinci Grup" diye bilinir...

Bu kimseler milletvekili seçimi, asker, dinsel öğretim ve dinsel uygulama konusunda çok ilginç bir dizi siyaset ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler; askerleri denetim altına almaya çalıştılar ve jandarmaların halkı soyduğunu ileri sürerek jandarma kuvvetlerini İçişleri Bakanlığı'na bağlamaya çalıştılar, din okulları aracılığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onayladılar. Bu grubun bileşimi ve tutarlılığı konusunda sağlam incelemeler elimizde olmadığı için, birliklerinin ne ölçüde sağlam olduğu konusunda da fazla bir şey söylemiyoruz; ama topluluğun, Kemalistlere muhalefetin bir dayanak noktası olduğu kesindir (Mardin, 2020a: 59-60).

Sarıbay'a göre Mardin, Edward Shils'den aldığı merkez-çevre ayrımına dayanarak Kemalizmi ve Kemalist reformları analiz ederken; meselenin, kurulu düzenin iktidar elitinden, yeni düzenin kurucu elitine geçiş sürecini, hangi sosyal ve kültürel pratiklerin "dip dalgaları" şeklinde tevaruz edildiğini; ancak, bunların Batı eksenli bir kalıba nasıl döküldüğünü anlamak olduğunu ifade etmiştir (Sarıbay, 2017: 136).

Şerif Mardin, Edward Shils ve Ernest Gellner'den etkilendiği Merkez-Çevre diyalektiği kavramını çok yönlü anlamlarda kullanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu dönemi bakımından yöneten ve yönetilen ilişkilerini organize eden ve çevreyi merkezle bütünleştirmek anlamında dinsel azınlıklara bir takım hakların verilmesi, 19. yüzyıla gelindiğinde bu bütünleştirme Türkiye'nin büyük bir bölümünü, kentsel merkezlerle bağlanması için demir yollarıyla bağlanması gibi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki benzer yansımalarıyla görmek mümkündür. Merkez-çevre, bir anlamda merkez ile yerel ilişkilerin organize edilmesi olarak düşünebileceğimiz bir kavramdır. Mardin, merkez ile çevre arasındaki ilişkiler Osmanlı'da olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de çok sistemli bir şekilde yürütülmüştür. Mardin, her ne kadar merkez-çevre diyalektiğinde gergin ilişkiler olsa da, bu ilişkilerin barışçıl bir biçimde ortak bir anlaşmaya varıldığını altını çizer.

2.2.Toplum Haritası

Şerif Mardin, çevremizdeki dünyanın farklılıklar üzerinde inşa edildiğini söyler. Bu anlamdan yola çıkıldığında bireyi, toplumu ve içinde yaşadığı dünyayı kültürel kodlar içerisinde anlamak/yorumlamak hayatın bir parçasını oluşturur. Belirli kavramlar dâhilinde düşünüp sosyal gerçekliğe anlam vermek düşünürlerin üzerinde kafa yordığı konulardandır. Merkez-çevre ilişkileri, mahalle baskısı gibi kavramları Türk sosyal bilimene ve sosyolojisine kazandıran Şerif Mardin'in üzerinde durduğu bir başka kavram da “toplumsal harita” metaforudur. Mardin, bu kavramla içinde yaşadığı toplumun sosyolojik yapısını anlamaya çalışmıştır.

Mardin'e göre, her toplumun belli bir adı, bir kültürel kodu vardır. Aksi halde toplumların ne olduklarını ne olmadıklarını ve işlerini nasıl göreceklarini kestirmek zordur. Ne var ki, daha ilk baştan beri birden fazla topluluk ve buna bağlı toplumsal harita vardı. Bu yüzden de, nerede bir topluluk varsa, orada bir ad vardır. Farklı adlandırma ve farklı toplumsal haritaların varlığının olması farklılıkları kabul etmenin bir yoludur (Mardin, 2004: 16).

Her insan kendi toplumu içindeki diğer kişilerle ve özellikle yakın olduğu gruplarla bir “toplum haritası” paylaşır. Bu toplum içindeki insanlar böyle bir temel “harita”dan hareket ettikleri için anlaşılabilirler ve içinde yaşadıkları toplumun gereklerini yerine getirirler. Ancak belleğimizde taşıdığımız bu “toplum haritası” gerçek bir haritada olduğu gibi kesin çizgilerle çizilmemiştir. Harita'nın taşıdığı anlamlar esnektir ve değişime az ya da çok açık bir “simge dağarcığı” yoluyla toplumdan insana, kuşaktan kuşağa geçer. Bu simge sisteminin işleyişine “kültür” adını veriyoruz. “İdeoloji” gerçeği “kültür” gereğiyle çok yakın bir ilişki içerisinde. İdeolojinin saygınlığı da “kültür” mekanizmasının esaslarına bağlı olarak gelişir. İdeoloji, geleneksel “toplum haritaları”nın modern çağlarda faydalarını yitirmelerinin sonucudur. Yeni bir toplum anlamları “haritası” türetme gayreti olarak görülebilir (Mardin, 2017a: 20).

Toplum haritalarına eski dönemlerde de rastlamak mümkündür. Mardin' göre, eski kültürlerde de bugünkü ideolojilere benzer şekilde insanlara belirli bir “toplum görüşü” sunan sistematik “toplum haritaları” görülmüştür. İslami kültürlerde bir noktaya kadar dini kalıplarla biçimlenen siyasi eğitim böyle bir amaca hizmet etmiştir. Ancak İslami kültürde devlete karşı belirli özellikleri yerleştirmek hedefini daha açık olarak

amaçlayan eserler mevcuttur. Örneğin Siyasetname tarzındaki eserler, Selçuk veziri Nizam-ül Mülk'ün *Siyasetname*'si bunlardan en önemli olanlardır. *Gülistan* (1250-1260) yıllarında yazılmıştır. O dönemden beri hala okutuluyor olması Mardin'e göre *Gülistan*'ın toplum haritası sağlama noktasındaki işlevinin devam ettiğine olan inançtan kaynaklanmaktadır (Mardin, 2017a: 120-122).

Bireylerin entelektüel kapasitesi gibi toplumların da entelektüel kapasitesinden bahsetmek mümkündür. Bu kapasite bazen sert ve otoriter, bazen de yumuşak görünüme sahiptir. Özel bilgi gerektiren ve soyutlamalara dayanan bir bölgede çalışıyor olsanız bile faaliyetinizin toplum/toplumsal bir maliyeti mevcuttur. Bilgi sosyolojisi bu anlamda böyle bir hesaplamayı kendi adına üstlenmiştir. Toplumsal ölçekte tek bir hareket ettirici mekanizma bulunmamaktadır. Sosyolojik pencereden bakıldığında, kendi doğrularınıza sımsıkı bağlanabilirsiniz fakat bu doğrular toplumun geneli tarafında benimsenmediği müddetçe öznel kalacaktır. Bu bağlamda, “doğru”ların ve gerçek’lerin, hangi ‘harita’ üzerinde söylendiği kayda değerdir. “Harita” kavramı Mardin’in önemli metaforlardan birisidir. Türkiye’de bireylerin dünyayı kendi kalıplarına göre nasıl algıladıklarını göstermesi açısından son derecede önemlidir. Mardin, içinde bulunduğumuz zihniyet dünyalarının “haritası”nı ortaya koyar. Keskin sınırlarla çizili olmayan bir “toplum haritası”dır. Kendine özgü bir “bilişsel stil”dir. Burada gerçekler, oldukları gibi görünmezler, çünkü toplum kendi iç dünyasında görünenlerden çok farklı bir tablo inşa eder. İdeolojinin sahil tanımına atıfta bulunacak olursak, toplumsal gerçeklikler görünenleri örter ama etkisi çok daha derinlere uzanır. İdeolojik ve kültürel farklılıklar da bu harita üzerinde işaretlenmiştir. Tepkiler, isyanlar, içe kapanmalar ve köklü bir kopuşu tecrübe eden birey ya da grupların boşlukları tamamen bu harita üzerinde yer alır (Takış, 2008: 77-78).

Mardin'e göre, toplumdaki kolektif bilincin oluşmasında ortak amaç önemli yer tutmaktadır. Gelenekler, efsaneler, değerler ve toplumun kendi hakkında düşündükleri davranışlarını şekillendirir. Fert, bu değerlerin beğenildiğini gördüğünde içinde barındırdığı “toplum haritası” pekişir (Mardin, 2020a: 204). Mardin, *İdeoloji* adlı çalışmasında simge ve sembollerin kültürün aktarımında önemli bir yere sahip olduğunu söyler. Ona göre, simge toplumsal yaşamımızda üç temel açıdan önemlidir: Birincisi, öğrenme süreci bir yerde simgeye bağlanır. İkincisi, simgeler birden çok kişinin

paylaştığı bir “toplum haritası” oluşturur. Üçüncüsü, simgeler toplumsal eyleme iten bazı çağrışımların taşıyıcısıdır. Bu bakımdan simgeler “yükü” simge olarak işlev görür (Mardin, 2017a: 91).

Mardin’in çalışmalarında merkezi bir öneme sahip olan “toplum haritası” kavramı insanın kendi yolunu bulma konusunda adeta bir pusuladır. Mardin’e göre her toplum kendi içinde bir değerdir. Onu anlamak için kendi tarihselliği içinde biçimlenen kültür, sembol ve simgeler bütünü içinde düşünmek gerekir. Her toplumda bireylerin birbiriyle iletişimini sağlayan, başkalarının o toplum hakkında bilgi sahibi olmasını ve kültürel kodların nasıl çözüleceğini kolaylaştıracak bir toplum haritası vardır. “toplum haritası”, bir topluma kendi dünyası içerisinde anlam verme bakış açısını bize kazandırmıştır.

2.3. Mahalle Baskısı

Türkiye’nin önemli sosyal bilimcilerden olan Mardin, Türk toplum yapısındaki problemlere sosyolojik kavramlar üreterek çözüm getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Mardin’in önemi, kavramlar üretmesinden kaynaklanmaktadır. Mardin, sosyolojik olarak Mahalle baskısı kavramıyla ömrünün son dönemlerinde politik bir tartışma ortamı yaratmış, bu kavram Türkiye’de uzun süre kullanılmıştır. Mahalle baskısı kavramıyla Mardin, Türkiye’de yaşanan güncel siyasi ve toplumsal tartışmaların temel eksenini oluşturmuştur.

Mahalle baskısı kavramı kuşkusuz sosyolojik olarak çok önem taşımaktadır. Şerif Mardin’in anlamlandırdığı şekliyle üzerinde tartışmaların yapıldığı bir kavram olmuştur. Mahalle baskısı deyince bu bazılarına göre iktidarla mücadele eden birtakım çevrelerin sloganı, bazılarına göre iktidara karşı partilerin, muhalefet partilerinin sığındığı bir limandır (Çakır vd, 2009: 29).

2 Mayıs 2007 günü ABD’nin başkenti Washington’da, Jury’s Normandy Oteli’nin lobisinde Türk sosyal bilimlerin önde gelen simalarından Prof. Dr. Şerif Mardin, uzun süredir yaşadığı ABD’de Ruşen Çakır’a *Vatan Gazetesi*’nin aylık kitap eki için röportaj vermiştir. Bu söyleşinin temelinde Mardin’in Syracuse Üniversitesi Yayınları tarafından basılan *Religion, Society and Modernity in Turkey (Türkiye’de Din, Toplum ve Modernlik)* adlı son çalışması vardı. Mardin’in 1959’dan 2005’e toplamda on altı makalesinin bulunduğu bu çalışma, Osmanlı’da sınıfların olup olmadığı tartışmasından

Jön Türklere, siyasi şiddetten sivil topluma, Kemalizmden İslamcılığa kadar Türkiye’yi idrak etmenin kritik eşiklerini geçmede okura yardımcı olma iddiasındaydı. Bu çalışma aynı zamanda, seksen yaşına ulaşmış olan Mardin’in yaklaşık elli yıllık akademik serüveninin iddialı ve heyecan verici bir özeti idi. Bu röportaj *Vatan Gazetesi*’nin kitap ekinde basılır basılmaz çok geniş katılımlı ve heyecanlı tartışmalara sebep oldu. Mardin’in bu röportaj esnasında dile getirmiş olduğu “mahalle havası” ve “mahalle baskısı” gibi kavramlar, AKP iktidarından kaygılanan laikliğe duyarlı kesimler tarafından geniş bir biçimde kullanılmaya başlandı. Mardin, bu değerlendirmeleri ilk defa yapmıyordu ve ifade ettiklerinin tek yanlı yorumlarının Türkiye’deki kutuplaşmanın tırmandırılmasında katkıda bulunmasından kaygı duyuyordu (Çakır, 2008: 9-10). “Mahalle havası” ve “Mahalle baskısı”, laiklik konusundaki hassasiyetleri sebebiyle AKP iktidarına şüpheyle bakan çevreler kaygı ve şikâyetlerini “mahalle baskısı” kavramıyla ifade etmeye başlamışlardır (Çakır, 2008: 9).

SORAR’ın başkanı Ruşen Çakır’ın yönettiği “Prof. Şerif Mardin: Mahalle baskısı, ne demek istedim?” toplantısında Çakır’ın Şerif Mardin’e “hakikaten ne demek istediniz?” sorusuna Mardin:

Ne demek istediğimi anlatmak biraz uzun sürecek Meselenin püf noktası ortada. Çünkü bir kelime ortaya atıldı, ondan sonra o kelimenin muhtelif şekillerde kullanıldığı görüldü. Yalnız o kelimenin ortaya konuş şeklienden itibaren başka bir sorumluluğu ortaya çıktı: Mahalle baskısının bir kavramdan öteye bir teşkilatlanma şekli ve zamanla da değişen bir olgu olduğunu ortaya atmak gerekti. Çünkü bu mahalle baskısı, bir nevi hiçbir zaman yerinden kımıldamayan, bir kültürün her zaman bulunabilecek bir yönüymüş gibi algılandı. Hâlbuki bu doğru değil. Mahalle baskısını bir tarihi süreç içinde incelemek lazım. Mahalle baskısının niçin ve nasıl değiştiğini anlatmak gerekir. Şimdi bu sorumluluğumuzun ilk şeklini böyle ifade edebilirim. Ondan sonra bu değişik şekillerin ortaya çıkarmış olduğu, biraz da mahalle baskısının ötesinde çalışan bir süreç ortaya çıkmaya başladı. Aslında o süreci de tekrardan gözden geçirip bu işin o kadar da basit bir şey olmadığını anlatmak lazım benim sorumluluğum o konuda (Çakır, 2008: 99).

Mahalle baskısı kavramıyla Türkiye gündemini yeniden belirlemeye çalışan Mardin, 1950’li yıllardan günümüze Türk sosyolojisinde etkin olmuş bir sosyologdur. Mahalle baskısı kavramı ile Türkiye’nin gittikçe muhafazakârlaştığına ve bu muhafazakârlaşmanın baskın hale gelmesiyle “dini” bir yaşam şeklini benimsemeyenlerin kendilerini dışlanmış hissedecekleri olgusuna dikkat çeken Mardin, Türkiye’de dinin toplum ve birey üzerindeki yönlendiriciliğini, derinliğini farklı boyutlarıyla inceleyen, bağlantıları, etkileşimleri açıklamaya çalışan bir sosyologdur. Çalışmalarında din-toplum-birey ilişkilerini bütün detaylarıyla ele alır. Din-toplum-birey

ilişkileri yanında, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sinin düşün ve siyasal akımları, modernleşmesi gibi alanlarda önem verdiği mevzular arasındadır. Eserlerinde Modern Türkiye'nin sahip olduğu tarihsel ve kültürel birikime dikkatleri çekmektedir. Dün ile bugünün iç içe geçtiği bir yapıdan, kültürden ve zenginlikten bahsetmektedir. Mardin'in geliştirdiği mahalle baskısı kavramı Türk toplumsal yapısında din- toplum-birey ilişkisini gözler önüne sermiştir.

Mardin, aslında Türk toplumsal yapısının gündelik dinsel hayatta nasıl işlediğini göstermek bakımından göz ardı edilmemesi gereken bazı mevzulara işaret etmekteydi. Onun "mahalle baskısı" kavramı ve pratik kullanımlarıyla açtığı içerik, nerdeyse bir şantaja dönüştü. Mardin'in farklı şekillerde üzerinde durduğu Türk müslümanlığındaki istisnailiğe dikkat edildiğinde en azından şimdiye kadar ürettiği analizleri esas alındığında "mahalle baskısı" kavramının nasıl olup da laiklik ekseninde biçimlenen bir cepheleşmede kullanılabilir yeni bir teçhizata dönüştüğünü kavramak güçtür. Mardin, mahalle baskısını esasında başından beri tartışmaya açık bir çerçevede sunmuştur. Ayrıca Türk sosyal bilimcilerin katkısına duyulabilecek ihtiyacı da açıkça ifade etmiştir (Subaşı, 2005: 129-31). Çakır'a göre, laiklik hakkındaki hassasiyetleri nedeniyle AKP iktidarına şüpheyle yaklaşan çevreler kaygı ve şikâyetlerini "mahalle baskısı" kavramıyla dile getirmeye başlamışlardır (Çakır, 2008: 9).

Görülüyor ki Mardin, "mahalle baskısı" kavramını şehir, mahalle, merkez-çevre gibi fiziksel anlamdan ziyade sosyolojik bağlamıyla ele almıştır. Mardin'e göre bu kavram yerinde sabit duran bir yaklaşım değildir. Mardin, mahalle baskısı'nı bir kavramdan ziyade politik bir söylem yönüyle bir teşkilatlanma biçimi olarak görmüştür. Bu kavramla Mardin, sosyolojik anlamda değişen Türk toplumsal yapısının dinsel, siyasal yaşama nasıl yansıdığını ortaya koymuştur.

2.4. Volk İslam

Şerif Mardin'in Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırmış olduğu kavramlardan birisi de "Volk İslam"dır. Mardin, mikro-sosyolojik analizleri çerçevesinde hareket ederek bugün bile hala işlevselliğini sürdüren bir terim olan "Volk İslam" kavramını kazandırmıştır (Arlı, 2018: 94). Mardin, Talcolt Parsons, Edward Shills, Robert Merton ve benzeri Amerikalı sosyologların yapı, işlev, bürokrasi, gelenek gibi olgular çerçevesinde oluşturdukları sistem yaklaşımının belirgin yansımaları da Şerif

Mardin düşüncesinde görülmektedir. Mardin'in bu düşünce içindeki eğilimi; Osmanlı-Türk modernleşmesinin teorik kavramsallaştırması için ampirik uyarlamalara başvurusudur. *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında Osmanlıda yapı ve kültür ile otorite ve halk arasındaki bağlantıların niteliklerini ele alarak, günümüz Türkiye'sinde İslam kültürünün manasına ve değişimine ilişkin olarak "Volk İslam" kavramına yeni bir izah getirmiştir (Adıgüzel, 2008: 47).

Şerif Mardin'e göre, "Volk İslam" toplumsal bir olgudur. İslam dininin halk Müslümanlığının yumuşak ideoloji şekline gelebildiğini ve halk arasında dünya görüşünü şekillendirebildiğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede Mardin, "Volk İslam'ın" dünya görüşünü ne şekilde biçimlendirdiğini analiz etmeye çalışmıştır (Okumuş,2018:165).

Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmasında "İslamiyet: Kararlılık ve Değişim" adlı başlıkta Halk İslam'ı konusu üzerinde durur. Mardin, bu konu hakkındaki düşüncelerini şöyle sürdürür:

Çoğu kez sözcükler, değişmez anlamlarla, insanları yanlış yerlere götürürler. Bu yüzden, "İslamiyet" sözcüğü, Osmanlı İmparatorluğu'nda hem 19. yüzyıl başında hem de sonunda egemen olan dini tanımlamakta kullanılmıştır. Gerçekte ise İslamiyet, yukarıda sözü edilen uğraklarda, ayrı ayrı anlam taşır. "İslamiyet" sözcüğü yalnızca 19. yüzyıl başları Osmanlı tarihi bağlamında kullanılsa bile, bu da yanıltıcı olacaktır. Çünkü bu durumda da, sözcük birbirinden çok ayırık iki gerçekliğe işaret edecektir: Bir yanda devlet desteğine sahip resmi bir din olarak İslamiyet; diğer yanda en alt düzeyde hareket imkânı bulan daha kaypak ve çevreci özellikte bir güç tarafından şekillendirilen, halk İslamiyeti. 19. yüzyılda işler daha da karmaşıklaştı. Ortaya çıkan bir ayrışma süreci, din alanının siyasetten tedrici biçimde ayrılmasını getirdi. Siyasi seçkinlerin önderliği, Osmanlı kültürünün İslami bileşenine eğreti bir gözle bakmaya başladılar. Müslüman alt sınıflar, yöneticilerin bu laik tutumunu izlemediler. Böylece, yönetici seçkinlerle yönetilenler arasında her zaman var olan boşluk giderek daha da keskinleşmeye, bu kez dini bir eksen etrafında odaklanmaya başladı. Bir paradoks olarak bu dönem, seçkinlerin kitlelere olan bağımlılığının giderek arttığı bir dönemdi; Osmanlı kurumlarının modernleşmesine yönelik program, ancak, çoğulcu anlamda nüfusun değişik kesimlerince benimsenip desteklendiği takdirde başarı kazanabilirdi. Reformist Osmanlı devlet adamlarının önyak oldukları yeni sistemde katılımcılık, geleneksel Osmanlı sistemine göre çok daha merkezi bir yer işgal ediyordu. Tanzimat'ın mimarları, katılımcılığa dayanmaları gerektiğini fark etmişlerdi. Ne var ki, katılımcılığı, bir yanda sadece ekonomik bir mesele, öte yanda da muhtelif dini grupların ortaklığı biçiminde algılıyorlardı. Ayrıca, modernleşmenin ideolojik geri tepmelerini de fark etmiyorlardı. 1840'larda modernizm, dikkatle denetlenen, ancak genel de belirgin hatlara sahip bir laikleşme programı anlamına geliyordu. Ancak, 1860'lı ve 1870'li yıllarda, eğitim görmüş Türkler, artık dinin bir toplumsal siva olma işlevini de yeniden keşfetme yolundaydılar. Şimdi, bu kurumsal ve ideolojik gelişmelerin daha ayrıntılı bir dökümünü yapacağız. En genel anlamıyla alındığında, dinin ideolojileşmesi, görece hoşgörüyü ve daha önceki sistemin yerel koşullara

uyarlanabilmesine ters düşen bir katılığı da beraberinde getirdi (Mardin, 1992: 168-169).

1929 yılında İngiltere’de *Chiristianity and İslam Under The Sultan*, Fredrick William Hasluck adında bir İngiliz bilim insanının çalışmalarının ürünü olan bu eser, yazarın uzun süre üzerinde durmuş olduğu bir konuya ışık tutmuştur. Yazar, eski bir medeniyetin beşiği konumunda yer alan Anadolu’da ve yine en eski medeniyetlerin gelip göçmesine şahit olmuş imparatorluğun Rumeli’deki bölümlerinde, önceden var olan mahalli inançların gerek Hristiyan halk arasında gerekse Müslümanlar arasında ne dereceye kadar iz bırakmış olduklarını tespit etmeye çalışmıştır. Hasluck’un ulaştığı sonuç, Osmanlı İmparatorluğu’nun pek çok bölgesinde, İslam kisvesine bürünen eski inanışların hala etkili olduğu, bunların kökenlerinin hem eski Roma inanışlarına, hem de eski Yunan adetlerine ve hatta daha eski medeniyetleri irca edebileceği amacında idi. Yazar bu arada Osmanlı İmparatorluğundaki İslam şekillerinde Orta Asya’dan kalma pek çok unsurun varlığına işaret ediyordu. Hasluck’un değindiği mesele Osmanlıların bihaber oldukları bir mevzu değildi. Muhtelif hükümdarların Alevilikle mücadeleleri bir anlamda siyasi bir meselenin hali ile alakadar olmakla beraber bir anlamda da dini bir problemin çözülmesiyle ilgili idi. Burada amaç doğru yoldan ayrılanları hakiki bir İslam telakisine geri getirmektir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu ahalisinin İslamın kulu ile Allah arasında herhangi bir aracının olamayacağı esasına icap eden titizlikle riayet etmediği kimsenin meçhulü olmamıştır. Aslında Osmanlı İmparatorluğunda dindar halk en büyük sadakat gösterilerini mücerret bir İslam dininden ziyade müşahhas tarikatlara saklıyordu. İslam’da, kiliseye benzer bir teşekkül kurmak yasak olduğu ve bu konuda “la rahbaniyettu fil İslam” tarzında bir ayeti kerime ’ye dayandığı halde Osmanlı İmparatorluğu’nda kulla Allah arasında mutavassıt görevini birçok teşekküller teessüs etmişti. Osmanlı halkının bu zaafını bildiği ve yeniçerilerin “İslam” dedikleri zaman Bektaşî tarikatını kastettiklerini anladığı için ki Sultan Mahmut, bundan yüz otuz sene önce Bektaşî tarikatını dağıtmış ve tarikat üyelerini gayet şiddetli bir şekilde takip ettirmiştir. Türkiye’de bu gibi mutavassıt teşekküllerin varlığı mahalli hurafelerin kıymet bulması ve din kisvesine bürünmesiyle sonuçlanmıştır. Başka bir ifadeyle bizde gayri İslami hurafelerin rağbet bulması ile mutavassıt oluşumların varlığı genellikle birbirini tamamlar mahiyette iki unsur olarak çalışmıştır. Mardin, ileri sürdüğü teze göre mahalli hurafeler din şemsiyesi altında değer bulmuştur (Mardin, 1956a: 10).

Laik eğilimli Cumhuriyet seçkinleriyle halk-İslamı arasında sürekli bir gerilim ve kan uyuşmazlığı olduğunu ileri süren Mardin, Cumhuriyet tarihinde bu uyuşmazlığı şöyle ifade eder:

Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması, seçkinlerin, dine önem veren kimseler olsalar bile, “halk islamı”nı kuraldışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyetin seçkinleri İslamın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişlerdir. Bunun sonucu “kültürel optimizm” olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslamın kişisel fonksiyonlarını kolayca bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır. Meselenin bu kadar kolay olmadığıın incelenmesini önce “Volk İslam” açısından ele almak istiyorum (Mardin, 1999: 146).

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki tarihsel tecrübeyi kavrayabilmek için Mardin’in Weber’den etkilenecek pek çok çalışmasında sıklıkla kullandığı “Herrscharf” kavramının derin bir anlamı vardır: “Herrscharf”, hükmetme, otorite, efendi gibi anlamlarında kullanılmıştır. Mardin, patrimonyal/vesayetçi/bürokratik hükümete karşı Volk-İslamı savunmak noktasında, “patrimonyalizm” gibi Weberyen ifadeleri hem İmparatorluk hem de Cumhuriyet Türkiye’sine uygulamakta herhangi bir sakınca görmemiştir. Bu jargon, Ak Parti elitleri tarafından, iktidarlarının ilk on senesinde biktırıcı-usandırıcı bir tarzda kullanılmıştır. Hala da kullanılmaya devam edilmiştir. İnsan, Türkiye’de günümüzde gelinen aşamada onca gürültünün, günümüzde “Volk-İslam”a bağlı otoriter vesayet rejimini “meşru” olarak göstermek için olduğunu düşünmeden edemiyor. Bir vesayetçi rejimden başka bir vesayetçi rejime nelerin farklılaştığını de dile getirmek gerekir (Özcan, 2017: 30-31).

2.5. Büyük Kültür-Küçük Kültür

Şerif Mardin sosyal bilimler konusunda Batıda geliştirilen bazı teorik yaklaşımları kendi toplumsal yapımıza uyarlamaya çalışmıştır. Bu sosyolojik yaklaşımlar konusunda *Türk Modernleşmesi* adlı çalışmasında şöyle bahseder: “Bu yazı son yıllarda sosyal bilimlerde geliştirilmiş olan bazı önemli kavramları Türk toplumunun çerçevesine yerleştirmeyi denemektir. Bahis konusu kavramlar kültür, ‘büyük’ ve ‘küçük’ kültürel gelenek, ideoloji, modernleşme, yeniden üleştirme ve karşılıklılık, toplumsal seferberlik ve evrenselliştir” (Mardin, 1995b: 21).

Mardin’e göre toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat ya da din hakkında sorunlarını çözdükleri kendilerine has yola, o toplumun kültürü denir

(Mardin, 1995b: 21). Mardin *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında kültüre ilişkin görüşünü şöyle dile getirir: “Toplumsal bilimlerin en kaypak ve anlaşılması en zor kavramlarından biri kültür’dür. Teknik anlamında kullanılmadığı zaman, beraberinde getirdiği çağrışımlar Picasso, Mozart, Beethoven, tiyatro, edebiyat ve san’atla ilgilidir. Fakat teknik anlamında kültürün, çok daha geniş bir kapsamı vardır. Kültürün bu teknik anlamı, sosyal antropologların 19. yüzyıldan beri geliştirdikleri bir kavramdır. Konu, insan topluluklarının kimlik ve özelliklerini anlatmak yolunda önem kazanmıştır ” (Mardin, 1999: 52).

Mardin, kültür kavramını izah etmek için Clyde Kluckhohn’dan etkilenecek şu örneği verir:

Her toplumun toplumsal özelliklerinin bir “maddi” dayanağı vardır. Mesela, sepet örmenin çok önemli olduğu bir toplumda sepet örebilmek için kurutulmuş saz saplarına veya birçok ince dallara ihtiyaç vardır. Fakat dal veya saz kendi başına bir sepet teşkil etmez. Sepet ancak, dalların veya sazların belli bir şekilde işlenmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu “belli bir şekilde işleme” dal türünden maddi bir olay mıdır, yoksa öğrenilen, sembollerle anlatılan bir işlem olması bakımından maddi değil midir? Antropologlar böyle problemlerle karşılaştıkları vakit “maddi”- “maddi olmayan” ayırımının anlamsız bir hale geldiğini görmüşler ve tamamen farklı bir kavramsallaştırmaya gitmişlerdir. Önemli olan, belirli bir sepet örme veya evlenme veya hükümlerlik veya harbetme şeklinin toplum içinde nasıl herkes tarafından bilinen, diğer kuşaklara da geçirilen bir model haline geldiğidir. Bunu sağlayan yolların tümüne “kültür” denmektedir (Mardin, 1999: 52-53).

Toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat ya da din hakkındaki sorunlarını çözdükleri kendine has yola, o toplumun kültürü denir.¹⁰ Şerif Mardin’e göre Türkiye’de kültür kavramı genellikle yaşamın eğitim ve sanat yönleri için kullanılır. Fakat “kültür”ün sosyal bilimlerdeki kullanışı bu değildir. Sosyal bilimlerde kültür deyiminin iki tür kullanımı mevcuttur. Bazı sosyal bilimciler, kültürden söz ettikleri zaman sosyal statüler diye isimlendirebileceğimiz birimler arasındaki ilişkilere dikkat çekerler: Kimin kimin üzerinde otoritesi var, ailede kimin neyi yapması gerekiyor, kim ne tip iş yapıyor, kim en iyi ödülleri alıyor. Bu sosyal bilimciler için kültür, sosyal yapı anlamına geliyor. Diğer sosyal bilimciler için kültür sosyal yapıyı sürdüren süreçtir.

¹⁰ Ziya Gökalp, kültürü şu şekilde ele alır: Kültür ile uygarlık arasında hem birleşme noktası hem de ayrılma noktaları vardır. Kültür ile uygarlık arasındaki birleşme noktası, ikisinin de bütün toplumsal hayatları içermesidir. Toplumsal hayatlar şunlardır: Dinsel hayat, ahlaksal hayat, hukuksal hayat, kurgusal hayat sanatsal (güzel duygusal) hayat, iktisadi hayat, dilsel hayat bilimsel hayat. Bu sekiz maddelik toplumsal hayatların toplamına birden “kültür” adı verildiği gibi uygarlık da denilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. Gökalp, Z. (2004), **Türkçülüğün Esasları**, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, s. 57-61.

Onlara göre, kültür, iletişimler aracılığıyla sürdürüldüğü için bu iletişimler ve semboller sistemin tümü için kullanılmalıdır (Mardin, 1995b: 21-22).

Mardin, kültürü, toplum içinde anlamlı simgeler bütünü simgeler sistemi ile ifade eden yapıyı kültür olarak tanımlar. Mardin, buradaki “bütün” kavramının mantığını şöyle özetler:

Burada ‘bütün’ kavramı üzerinde biraz daha durmamız yerinde olacak. Simgeler sisteminin bir ‘bütün’ teşkil ettiğini söylediğimiz zaman şunu kastediyoruz: Bu sistemin içindeki anlamlar az çok birbiriyle uyuşmuş haldedir. Örneğin Türkiye’de, kültürümüzün bir bölümünün ‘vatan’, ‘bayrak’, ‘cengaverlik’, ‘cesaret’ kavramları etrafında kurulmuş olduğunu söyleyebiliriz, buradan da tabii olarak ‘ordu’nun toplum içinde önemli bir yeri olacağını çıkarabiliriz. Bir kültürün tümü için de böyle bir bütünleşme düşünebiliriz. Fakat bundan da daha önemlisi şudur: kültürün bütünüün öğelerin toplamından başka, onlarla olmayan niteliklerle ortaya çıkan bir dizge olarak görülebilir. Osmanlı toplumu İslam dininin, askerce yaşamın, devlet yönetimi konusunda özel bir biçimin toplamından başka bir varlık olarak görülebilir. Bütünden bunu anlıyoruz. Kültür bütünüün fikrinin beraberinde getirdiği bir düşünce birden çok kültür olduğudur. Örneğin, Zuluların kültürü ile Türklerin kültürü aynı özelliği göstermez. Çin kültürü Japon kültürü ile bir değildir. 20. yüzyıl Fransız kültürü İngiliz kültüründen önemli noktalarda ayrılır. Burada bir soru hemen karşımıza çıkıyor: Acaba her kültür insana başka türlü dünya görüşleri vermez mi? Veriyorsa o zaman ideoloji problemimizi yakından ilgilendiren bir sorunla karşılaşmış oluyoruz. 1936 yılında, Gregory Bateson Naven isimindeki eserinde, toplulukların kendilerine özgü bir ‘bilişsel stilleri’ (dünyayı algılama şekli) olduğunu söylemişti: acaba bu doğru mu? Şimdiden ifade edelim ki konu tam olarak bugün bile aydınlanmış değil, fakat Bateson’ı haklı bulanlar her gün çoğalıyor (Mardin, 2017a: 100-101).

Mardin, büyük kültür-küçük kültür (büyük ve küçük kültürel gelenek) bizim kabaca “halk”-“divan” edebiyatı ikiliği olarak bildiğimiz olayın daha genel ve bilimsel bir ifadesidir. Mardin, büyük kültür-küçük kültür kavramlarını antropolog Robert Redfield’ten esinlenerek kullanmıştır. Mardin’e göre, Redfield, yeni sayılmayan ancak şimdiye kadar açıkça ortaya konmamış bir fikir ileri sürmüştür. Bu fikre göre kültür iki temel kola ayrılabilir: Birincisi kırsal bir hayat süren ve tarımla geçinen toplumların kültürü, ikincisi ise şehirde yaşayan özellikle yönetici sınıfın insanların kültürüdür. Redfield bunlardan birine “küçük gelenek”, diğerine “büyük gelenek” adını koydu. Redfield’in bu fikrini Meksika’da ve Guatemala’da yaptığı araştırmalardan yola çıkarak kavramsallaştırır. Redfield’in Meksika’da gezdiği köylerde bir taraftan eski Maya kültürünü diğer taraftan da Mayaları ortadan kaldırıp, onların yerine geçen istilacı İspanyol kültürünü farklı oranlarda ancak daima birlikte, iç içe geçmiş bir kaneva¹¹ halinde bulmuştur. Orta Amerika gibi fethedilmemiş ülkelerde izlenen kültürün bu ayrı

¹¹Çok oyunculu çevrim içi oyun anlamına gelen Kaneva: (2004) yılında Atlanta, Georgia merkezli Klaus ve Greg Frame tarafından kurulmuş özel bir Amerikan video oyun şirkettir.

yönü arasındaki daimi çelişkiler dünyanın fetih yaşamamış bölgelerinde de görülür. Bu ikiliğin temel önemi buradan gelir. Her toplumda, bir yere kadar, bir tarafta dünyanın kaç bucak olduğunu bilen şehirlerin, diğer taraftan da halkın kültürü hissedilir (Mardin, 1995b: 23).

Şerif Mardin'in üzerinde durduğu büyük gelenek-küçük gelenek ikilikleri konusunu Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde "halka doğru" ilkesiyle açıklar. Halka doğru gitmek ne demektir? Halka doğru gidecek olanlar kimlerdir? Sorularının cevaplarını Gökalp'te bulmak mümkündür. Ona göre, bir toplumun aydınlarına, düşünürlerine "ulusun seçkinleri" denir. Seçkinler yüksek bir eğitim görmüş olmakla, halktan ayrılmışlardır. Gökalp'e göre, halka gitmesi gerekenler de bunlardır. Peki, bu seçkinler neden halka doğru gitmeliler? Seçkinler, halka kültür götürmek için gitmeliler. Çünkü seçkinler kültürden yoksun oldukları için kültürün canlı müzesi olan halka, gitmeliler. Bu ikili alışverişte seçkinler halktan kültürel bir eğitim almak için halka gitmeli ve halka uygarlığı götürmek için halka doğru gitmeliler (Gökalp, 2004: 80-81).

Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısı hakkında yaygın bir fikre göre, İmparatorluk çok iyi tanımlanmış iki gruptan oluşmaktaydı: askeri ve sivil makamlardan oluşan seçkin bir tabaka (havas) ve yönetilenlerden oluşan bir 'halk' tabakası (avam). Burada ileri sürülen tema bu gruplar arasındaki ilişkiler üzerinde on sekizinci yüzyıldan bugüne süregelen modernleşme evresi esnasında Osmanlı toplumunun üst ve alt katmanları arasındaki ilişkilere müdahalede bulunan değişimleri kavrama girişimleri üzerinde odaklanmaktadır. Bunlar hali hazırdaki durum için önemli neticeleri olan toplumsal değişimin bir vechesi olarak, ortak bir "dil" in dönüştürülmesini içermektedir. Paradoksal bir şekilde, Türkiye'yi "modernleşmeye" çalışan reformcular grubunun etkisi, bir zamanlar üst ve alt sınıflar tarafından paylaşılan bir söylem evreninden iki söylem evreni çıkarmak oldu. Fakat bu ortak söylemin bazı şartları varlıklarını devam ettirmişlerdir. Türk toplumunun birbirine bağlılığı bir biçimde bu ayakta kalan kollarla nedensel bir ilişki içinde olmuştur (Mardin, 1995a: 62).

Mardin, Osmanlı İmparatorluğundaki bu ikili tasnifi şu şekilde açıklar:

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu ikili tasnifi, biraz mekanik olmakla beraber, önemine işaret ettiği ikilik bir takım kisveler altında tekrar tekrar ortaya çıktığından faydalı bir tasnif olageldi. Akla gelen bir paralel, Türk edebiyat tarihçilerinin kullandıkları tasniftir. Bu teori, Müslüman Osmanlı kültürünün de aynı zamanda iki katmanlı

olduğu, bir yanda 'yüksek' ve 'saray' kültürü, seçkinlerin (ve 'seçkin' kimliği kazanabilmek için bu kültüre göz dikenlerin) kültürü, diğer yanda ise 'aşağı' veya 'halk' kültüründen oluştuğu yolundadır. Saray kültürü hakkındaki hâkim fikir onun 'hem dili hem de konusu bakımından bir gruba has (esoteric) olduğu ... Sadece seçkin bir azınlık tarafından anlaşılabilirdi... gündelik hayatta olan bitenle alakasız olduğu, diğer yandan halk kültürünün ise gündelik hayatta konuşulan Türkçe'nin harcalem kelimeleriyle inşa edilmiş telakki edildiği idi: daha az mutandan, daha spontane (kendiliğinden) ve üstelik 'ahali'nin gündelik meşgaleleriyle açıkça daha içli dışlı. Osmanlı İmparatorlu'nda hukukun iki kaynağıyla alakalı üçüncü bir tasnif bu iki-katmanlı Osmanlı toplumu görüşünü ayrıca güçlendirmektedir. Bu kaynaklardan birincisi, Osmanlı toplumunun Kur'an'dan çıkarılmış kadim temeli olan Şeriat idi: İster siyasi, ister sosyal veya iktisadi, hayatın bütün alanlarında davranışlara rehber olan Kur'an'dan çıkarılan Şeriat. Hukukun ikinci kaynağı kanun idi, sultanın iradesiyle belirlenen dünyevi (seküler) hukuk (1995a: 63).

Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasında Türkiye'de, kitle iletişim araçlarının ve kültürel yapının modernleşmesi, "büyük" kültür ile "küçük" kültür arasındaki boşluğu kapatmaktan ziyade daha da derinleştirmiştir (Mardin,2020a: 56).

Mardin, sosyolojisinin temelinde Osmanlı toplumun'dan günümüze kadarki süreçte toplum yapımızdaki merkez-çevre, aydın-avam ve büyük kültür-küçük kültür gibi ikili ayrımlar çok sık başvurduğu kavramlardır. Mardin'in kullanmış olduğu kavramlardan birisi olan büyük kültür-küçük kültür ikilemini Robert Redfield'ten etkilenecek Osmanlı toplumunu analiz etmek için kullanmıştır. Bu iki geleneğin bir başka ifadeyle izahı büyük gelenek- küçük gelenek olarak da bilinir. Ziya Gökalp'de kendi sosyolojik tespitlerinde bu ikili ayrımlara *Türkçülüğün Esasları* adlı çalışmasında değinir. Ona göre, "Her milletin iki medeniyeti var: resmi medeniyet, halk medeniyeti" Osmanlı toplumunda yönetici konumunda yer alan üst sınıflar, geniş halk kültüründen uzak kalmışlardır. Modernleşmenin sonucunda Batı'dan etkilenen bu iki grup arasındaki uçurum gittikçe derinleşmiştir. Ziya Gökalp, bu iki ayrımı halka doğru kavramıyla anlatır. Ona göre, aydınlar topluma medeniyeti getirmekle halka gitmeli, halktan da kültür almakla halka gitmeliler (Gökalp, 2015: 79-81).

2.6. Lehçe, Söylem, Kök Paradigma

Şerif Mardin'in Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırmış olduğu kavramlar arasında lehçe, söylem, kök paradigma önemli yer tutar. Mardin'in, lehçeden kastettiği şey toplumda iletişimi sağlayan özel bir dildir. Ona göre, bu kavramı anlamının en kolay yolu kök paradigmadan geçmektedir. Halkta belli bir karşılığı olan ve söylendiğinde belli çağrışımlar uyandıran kavrama kök paradigma denir. Mardin, "kök

paradigma” ifadesine örnek olarak, “gazi” deyimine işaret eder. Bu deyim Türk kültürü açısından sahip olduğu anlam çeşitliliğini ve Türklerin davranışlarını saptayan geçerli bir çerçeve bağlamında işlev gördüğü durumların çokluğunu gösterir (Mardin, 1992: 13). Mardin için, “kök paradigmaların” önemli iki fonksiyonu vardır: “Bir, kişisel davranışlara rehber teşkil eden ve ideal bir toplumun görünümünü veren ‘haritalar’ olarak; iki, kültürde yer alıp bireyin toplumsal kurallara ve konumlara ilişkin algılamasıyla birlikte, görüntüleri, sesleri ve renkleri anlamlandıran araçları birbiriyle kaynaştıran başlıklar olarak.” tanımlamıştır (Mardin, 1992: 18). Söylem ise, kök paradigma ile ilişkili olarak lehçenin biraz daha açık halidir. Bu üç kavramı daha anlaşılır kılmak için Mardin tarafından nasıl ve ne anlamda kullanıldıklarına bakmakta fayda vardır.

Şerif Mardin, *Bediuzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim* isimli çalışmasında: “Lehçenin anlamını, kök paradigmalar olarak nitelendireceğim unsurlara atıfta bulunarak sergileyeceğim. ‘Kök paradigma’, bireyler için kültürel ‘haritalar’ olarak işlev gören anlam kümelerini tanımlamak üzere Viktor Turner tarafından kullanılan bir deyimdir” der. Mardin, Bediüzzaman’ın yaşamına ve öğrencileri üzerindeki etkisine ışık tuttuğu varsayılan kavramların seçiminde, kültür, kültür çevresinde de toplumsal ilişkilerden kaynaklanan lehçe, söylem ve toplumsal pratik ifadelerini kullanmıştır. Mardin’e göre lehçe derken kastedilen, toplumsal ilişkilerin belirli bir alanında kullanılan özel bir dildir. Söylem ise, bu lehçenin, daha açık pratik kaygıların yardımıyla biçimlenişidir. Mardin’e göre söylem, kök paradigmanın esnekliğini gündeme koymak için kullanılan bir deyimdir (Mardin, 1992: 11-12).

Kök paradigma, bireysel davranışlara zemin oluşturan ve bireysel bir “harita” işlevi gören, bireyi toplum içindeki yapılar ve anlam ağları konusunda yönlendiren bilişsel bir rehberdir. Kök paradigma kavramıyla Bourdieu’nun “habitus” kavramı arasında izah edilmeye yöneldikleri alan açısından ciddi bir benzerlik vardır. Kök paradigmalar ağırlıklı olarak benliğin kaynaklarını genel toplumsal haritalarla ilişkilendirmeye dönük bir kavrayışa dayanırken, habitus aynı zamanda farklı eşitsizlik şekillerine, özellikle de bu durumun hiyerarşik ilişkilerinden faydalanan kaynaklarına yönelir. Habitus, toplumsal gelenek tarafından, insan hayatında belirli pratiklere sebep olan bir dizi kalıcı eğilimin, kişilere kazandırıldığı eğilimler bileşkesidir. İnsanlar (Bourdieu’nün kültürel bilinç-dışı dediği ‘alan’ın) doğrudan bilinçli niyetlere

başvurmadan, inşa edilmiş eğilimlerle, bir birlik ve tutarlılık kazanırlar (Arlı, 2018: 65-66).

2.7. Simge ve İşaret

Şerif Mardin, sosyal bilimlerde ve sosyolojide kültürün aktarımında önemli işlevleri yerine getiren simge ve işaret kavramlarını kullanmıştır. Simge kavramı, toplumda belli bir karşılığı olan anlam dünyasıdır. İşaret kavramı ise, daha çok arka planındaki anlamından ziyade görüldüğünde uyarı işlevini görür.

Mardin'e göre, toplumsal eylemi ortaya çıkarmakta çok önemli bir işlevi yerine getiren bazı kelimeler vardır. Bunların o toplumda bazı değer çağrışımları "taşındıkları" görülür. Bu bağlamda bu çağrışımlar aklımıza şöyle bir soruyu da getiriyor: Acaba kullandığımız kavramların hangileri bu şekilde "yükü" kavramlardır? Bunu kavramak için simgesel (sembolik) sosyolojinin bazı yönlerini gözden geçirmemiz gerekmektedir. Türkiye'de genellikle üzerinde durulmayan bir noktayı ele alırsak: "simge"¹² ile "işaret" kavramları arasındaki fark nedir? Mardin'e göre, işaret: toplum içinde kullanılmakla beraber manası nötr olan bir soyutlamadır. Buna örnek olarak, asfalt yolun üzerinde bazı bölgelerde, tarlalardan hayvanların birden otomobil sürücüsünün karşısına çıkması ihtimali karşısında, onu uyarmak amacıyla yol kenarına çerçeve içine bir inek resmi konulduğunda bu bir işarettir. Yani bir ineğin mevcudiyetinin yerine geçen "inek"le eş anlamlı bir simgedir. Mesela, kırmızı trafik ışığı bir işarettir. Ancak kıvılcık bayrağı bir "işaret" değil bir "simge"dir; bu bayrağın beraberinde getirmiş olduğu birçok karışık ve uzantılı çağrışımlar vardır. Kimileri için bir sevinç vesilesidir, kimileri için hüzdür. Milli bayrak bir iftihar, sevinç ve katılma simgesidir, beraberinde bu çağrışımları getirir. Bu noktada, toplum içinde kullandığımız tüm kavramlaştırmaları bu iki ana grup çerçevesinde ele alabiliriz. Bunlardan bir kısmı "işaret"tir, bir kısmı "simge"dir. Ancak toplumsal hayatımızda kullandığımız kelimelerin büyük bir çoğunluğu 'simge' kategorisindedir. Örneğin "parti", "ilericilik", "din", "deniz", "ufuk" ve benzeri olanlar simge tipindedir (Mardin, 2017a: 89-90).

Görüldüğü üzere Mardin, dinin de simge özelliğinin olduğunu vurgulamaktadır. Buna ek olarak *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal*

¹²Simge (sembol), belirli bir insan topluluğunun uzlaşması sonucu bir özel bir mana kazanan işaretlerdir. Bkz: Demir, Ömer & Acar Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 252.

Değişim adlı çalışmasında tekkelerin toplumun uzlaştırıcı rollerini ve toplumun simgelerinin taşıyıcıları olarak işlev gördüğünü söyler. Dönemin ihtiyaçlarına göre de tekkelerini simgesel özelliklerinin de çağa ayak uydurulmaya çalışıldığını ifade eder (Mardin, 1992: 97). Yine Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* adlı çalışmasında sembollerin önemine vurguda bulunmuştur. Mardin, sembolleri Said Nursi’nin kullandığı söylem ile birleştirerek özellikle Bediüzzaman’ın Kur’an’ın yorumunda alegorik ve metaforik sembollerle Müslümanların Tanrı’nın cömert yaratıcılığını bu tür sembolleri kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Mardin’e göre, Allah’ın kâinatı yaratmasındaki muhteşemliği ve eksiksizliği Said Nursi biyolojideki metaforlarla (bitki, çiçek, böcek ve benzeri tabiattaki zenginliklerden) açıklamaya çalışmıştır. Mardin, bu tür metaforlarla Türk toplum yapısının şartlarında sembollerin dönüşümsel kapasitesinin ana hatlarını sunmak amacıyla olduğunu ifade eder.

Mardin, toplumsal eylemi ortaya çıkarmada önemli bir fonksiyonu yerine getiren kavramların birbiriyle ilişkileri noktasında iki temel unsurun olduğunu söyler: Kültürel “anlam”lar ve onları nesilden nesile taşıyan semboller sistemidir. Dil ve hilal, bayrak gibi kültür bakımından anlamlı şekiller sembollerin başında yer alır. Sembollerin anlamı üzerinde toplum içinde bir anlaşma olduğundan, bunlar ortak bir “anlama” sağlarlar. Bu anlama iki türdür. Sembol kişi tarafından anlaşılıp, kişi ona göre hareket ettiğinde, buna davranış denilir. Semboller kendi aralarındaki ilişkilere ortak bir şekil kazandırdıklarında ise buna kültür denilmektedir. Dini sembolizmin izahı noktasında Mardin şöyle der:

Bir zamanlar bazı nazariyeciler belirli birtakım şeylerin, özlerinde bulunan nitelikler dolayısıyla kutsal olduğunu ileri sürerlerdi. Buna göre, güneşe, parlak ve sıcak olduğu ve ürünün yetişmesine yardım ettiği için çok defa tapınıldığını; Ganj nehrinin büyük bir nehir olduğu için kutsal sayıldığını; Fuji, Sina ve Olimpus’la diğer kutsal dağlara göre büyük oldukları ve huşu ilham ettikleri için tapınıldığını düşünüyorlardı. Bu nazariyenin yanlış olduğu, kutsal şeylerin kendi başlarına her zaman pek de huşu verici olmamasından, bir de bütün yüksek dağların ve büyük nehirlerin kutsal olmamasından belli olabilmektedir (Mardin, 1999: 54).

Mardin, burada şuna vurgu yapmaktadır: İnsanlar yaşadıkları ortamı algıladıkları zaman onu tarafsız bir çağrışımla değil, çoğu zaman taraflı bir çağrışımla ilişkilendiriyor. Mesela, “Kur’an” kelimesi sadece bir kitaba değil “mukaddes” bir kitaba çağrışım yapar. “Vatan” sadece toprak parçasının tarifi değildir, “ahlaki” bir yük taşıyan bir kelimeyi içinde barındırır. Adlar için bu daha da geçerlidir: Mesela Rusya’da Lenin sadece 1870-1923 yılları arasında yaşamış bir siyasi lider değildir. O, aynı zamanda “Çürümüş Çarlık Rejiminin Tasfiyecisi”, “Sovyet Gençliğinin Rehberi”, “Felsefede Eşsiz Buluşlarıyla Yol

Göstermiş Bir Düşünür"dür. Rusya'da Lenin ismi geçtiği zaman beraberinde bu çağrışımları da yapar. Belirli bir toplumda yapısal "şeklini sürdüren unsur, bu toplulukta yaşayan herkesin başında taşıdığı bu gibi simgelerden oluşan dağarcıklardır. Simgeler nesilden nesile insanlara aynı toplumsal davranışlarda bulunmayı aşılır. Örneğin "katil" kelimesi beraberinde her zaman "nefret edilmesi gereken bir insan" çağrışımı ile birlikte gelir. "katil" sözcüğü kaldıkça "katile karşı nefret" müessesesi de var olacaktır. Bu anlamda bakıldığında "kanun" dediğimiz toplumsal olayın toplumu bir ara tutan bir "simgeler sistemi" olduğu görülür (Mardin, 2017a: 90).

Yukarıda değinildiği gibi, dünyayı algıladığımız vakit Marx'ın ve Freud'un taktığımızı işaret ettiği gözlüklere grup ya da içgüdü gözlüğüne bir yenisini daha eklemektir: "Simge" sistemi gözlüğü. Bu noktada, insanlar bilgiyi "tabiat"tan almazlar, toplumdan alırlar ve toplumdan aktarılan bilgi şekillenmiş bilgidir. Geleneksel toplumda anne çocuğuna "padişah"tan bahsettiği vakit, o simgeyi gereken "hürmet" ağırlığını da intikal ettirir, bugün de baba "devlet"i andığı vakit aynı çağrışımın oğlunun fikrinde yerleşmesine dikkat eder. İnsanların simgeler vasıtasıyla kurdukları toplumsal iletişimi derinlemesine ele alan ilk düşünür gurubu "sembolik etkileşimciler" ismiyle tanınan bir gruptur. Bu grubun içine, görüşleri açısından birbiriyle yakın bağlantıları olmayan G. H. Mead, Ernest Cassirer, Jean Piaget gibi kişilerdir. Bu düşünürlerin ortak yönleri insanların algılarının Condillac'ın felsefesinde olduğu gibi sadece dış etkenlerin neticesinde değil, "simgeleştirme" süreci sonunda ortaya çıktığını savunmalarıdır (Mardin, 2017a: 91).

Sonuç olarak, insanlar hayatı anlamlı kılmak için bir takım simge ve işaretlere başvururlar. Her kültürün kendi değerlerini aktardığı bir takım sembolleri, işaretleri vardır. Şerif Mardin'in sosyolojide bir yol haritası, bir rehber anlamında kullandığı bu kavramlar önemli yer tutar. Mardin'e göre semboller birey tarafından anlaşıldığında bir davranışa dönüşür. Semboller, toplumda bir anlam kümesine dönüştüğünde de buna kültür denilmiştir. Her toplumun farklı bir kültürü olduğuna göre kültüre bağlı olarak sembol ve işaretleri de farklılık göstermektedir.

2.8. Yumuşak İdeoloji ve Sert İdeoloji

İdeoloji sosyal bilimlerin en çetrefilli kavramlarından ve konularından birisidir. Bu kavram üzerinde birbirine tamamıyla ters düşen yaklaşımlar mevcuttur: Fikir ve fikirlerin bilimsel olarak incelenmesi, yanlış bilinç ya da gerçeğin sistematik tahribi gibi.

Kimilerine göre ideoloji, mevcut politik ideallere ters, ayrı bir çeşit inanç sistemi; statükonun devamıyla özdeşleşmiş ya da tersine onu değiştirmeye kalkan fikir yapılarıdır. Bilgi sosyologları ve bazı Marksistlere göre bütün düşünceler ideolojiktir. Başlangıçta felsefi bir kategori olan ideoloji zamanla tam bir kavramsal karışıklığın içinde soysuzlaşmış ve herhangi bir fikri ifade etmek için kullanılmaz şeklini almıştır (Türküne, 1991: 21).

Şerif Mardin'e göre, ülkemizde "ideoloji" hakkında pek çok şey dile getirilmiştir. Ancak bu söylemler daha çok bir ideolojinin neden iyi ya da kötü, üstün ya da anlamsız olduğunu izah etmeye yönelir; ideolojik fikirlerin ne anlama geldiğini, hangi etkenler neticesinde ortaya çıktığını ele almaz. Hatta yazarın kendi fikirlerini hangi taraflarının ideolojik olduğuna bakmaz. Mardin, *İdeoloji* adlı çalışmasında bu eserin amacını şu şekilde açıklar: *"Bu eserin göstermeye çalıştığı nokta, düşünce süreçlerimizde bizi 'objektif'likten uzağa iten unsurların sayılmayacak kadar çok olduğudur. Bu 'yanlı'lık bir dereceye kadar kontrolümüzün dışında olan bir süreçtir. Bu durumda yapabileceğimiz bir tek şey vardır, o da olanaklarımız oranında toplum hakkında bilgilerimizin yanlılığının (bias) kaynağını araştırmaya çalışmaktır"* (Mardin, 2017a: 11-12).

Raymond Aron ve Daniel Bell gibi Batılı bazı sosyologların ileri sürdüğü üzere çağımızı ideolojilerin batış devri olarak ilan etmişlerdir. Mardin 'e göre, 20. yüzyıla tekrardan bakıldığında bu yüzyılda ideolojilerin toplumsal eylemle din arasındaki ilişkiler bakımından tekrardan önem kazanmıştır. Diğer yandan, öğrenci ayaklanmaları, Che mezhebi ve Marcuse'nin etkisi ideolojik fikir açısından oldukça "pembe" bir geleceğin işaretidir (Mardin, 1999: 13).

Mardin, Batılı bazı sosyologların ileri sürdüğü ideolojilerin sonunun geldiği görüşüne katılmayıp, bunların geçerliliğinin devam ettiğini söylemiştir. Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında metodolojik bakımdan ideolojileri sert ve yumuşak olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Mardin'e göre, "sert" ideoloji denildiği zaman, sistematik bir şekilde işlenmiş, önemli teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle kuşatılmış, muhtevası güçlü bir yapıyı kast etmektedir. Bu ideoloji türü yok olmak üzere olsa da bunun net bir ispatı saptanmamıştır. "Yumuşak" ideoloji ile de, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (*cognitive*) sitemleri olarak tanımlanır. Sosyal bilimciler, "yumuşak" ideolojilerin işleyişi

hakkındaki problemler üzerinde daha yeni çalışmaktadırlar. Gelecekteki çalışmaların bir bölümünü bu konunun araştırılmasına bırakılacaktır. Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında ideolojilerin önemini, toplumsal eylemle din arasındaki bağlantılar bakımından gösterilmeye ve ülkemiz açısından ele almaya çalışacağını ifade eder (Mardin, 1999: 13-14).

Görüldüğü üzere Mardin, ideoloji kavramının çerçevesini çizmek için yumuşak ve sert ideolojiler olmak üzere ikili bir sınıflandırma yapmıştır. Bu sınıflandırmaya göre, “sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıyı” anlatan sert ideolojilerdir. Marksizm buna bir örnek oluşturur. “kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerini anlatan yumuşak ideolojiler”dir. Bu anlamda dinsel inançlar yumuşak ideolojiler arasında yer alır (Kanık, 2020: 103). Mardin’e göre, ideoloji toplumsal yapının inşasında psikolojik uyum işlevini yerine getirir. Bu uyumu sağlayan en önemlilerinden birisi de dinsel fonksiyondur (Mardin, 1999: 29).

İdeoloji, tarihsel anlamda modernleşme ve sosyal farklılaşma süreci neticesinde ortaya çıkmış bir fikir yapısıdır. İdeoloji kültür gibi bir sembolleşme olayıdır. Fakat ideoloji her türlü sembolleşme olayını ihtiva etmez. İdeoloji farklılaşmış bir toplumun fikir yapısıdır. Farklılaşma ile birçok toplum fonksiyonunun içiçe karıştığı geleneksel toplum yapılarının yerini, farklılaşmış sosyal fonksiyonlara bırakmasını kastediyoruz. Artık cemaat ilişkilerinin yerini şehir toplumunun fonksiyonel bakımdan farklılaşmış ilişkileri alıyor. “hemşehri” kavramının yerini “işçi” kavramı alıyor. İşte bu farklılaşma neticesinde, insanların içine düştükleri yeni koşullara uygun inanç arayışlarına ideoloji denir (Türköne, 1991: 22-23).

Mardin’e göre, ideoloji kavramının tarihsel gelişimine bakıldığında her ne kadar bu kavram bugün beraberinde “nesnel olmayan bir fikir ürünü” çağrışımını getirirse de, ideolojinin Batı Avrupa’nın fikir tarihinde tam tersi bir anlamla karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçta, “ideoloji” “doğru düşünme” bilimine verilen ad olarak düşünülmüştür. “İdeoloji” kavramı insan zihninde fikirlerin belirme aşamasının nesnel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu ve bu yüzden istenirse “doğru” fikirleri düşündürmenin bir yolu olduğunu ileri süren bir grup düşünür tarafından ileri sürülmüştür (Mardin, 2017a: 22).

Sonuç olarak, Mardin, ideolojileri yumuşak ve sert ideolojiler olmak üzere iki kategoride değerlendirmiş ve dinin yumuşak ideoloji olduğunu ileri sürmüştür. Bazı Batılı düşünürlerin ideolojilerin sonunun geldiğini ileri sürmüş olsalar da Mardin, bunun aksini ileri sürmüştür. *Din ve İdeoloji* çalışmasında ideolojiler üzerinde durmuş olan Mardin, ideolojilerin önemini toplumsal eylemle din arasındaki bağlantıları ele almaya çalışmıştır. Bu çalışmasında ideolojiyi bir anlam kümesi olarak görmüştür. Mardin, ister sert isterse yumuşak ideoloji olsun her ikisinin de hayatımızda önemli yer işgal ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, alanı sosyal bilim olmayan birisinin bile Fransız İhtilalinden beri devam eden sosyal çalkantılardan bu sonucu net bir şekilde çıkarılabilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

3.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemindeki Bazı Gelişmeler Hakkındaki Düşünceleri

Mardin, temelde düşünce tarihi, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi çerçevesinde Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerini saptanmasına ve onları kaplayan kalıp ve söylemlerin belirlenmesine yönelik çalışmalar yapmıştır. Kültürel öğelerin belirleme gücü ve bu öğelerin, iç dinamikleri üzerindeki yeri, Onun araştırmalarında önemli yer tutar. Mardin 1950'li yıllarla birlikte siyasal düşünce temelli bir uğraşı tercih etmiş ve bu dönem çalışmaları Osmanlı aydınınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği problemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Mardin, 1960'lı yılların ortalarından bu yana toplumsal-kültürel öğelerin iç dinamiklerinin belirleyicilerini vurgulayan bir tutumla, çok yönlü entelektüel bir kaygıdan yola çıkarak Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiye'sinde din, ideoloji ve kültürel mevzulara ağırlık vermiştir (Bayramoğlu, 2020: 119-120).

Şerif Mardin'e göre; Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal mekanizmasını kısaca şöyle ifade edebiliriz: İktisadi gelişmeyi toprak zaptetmeye bağlayan bir sistem, bu itibarla en başta asker ve memurların beslenmesi üzerinde duran bir sistem. Bu anlamda, darda kaldığı vakit vergi alıp askerlerini ve memurlarını beslemeyi birçok şeyden daha önemli gören bir kuruluş, bunu yapabilmek için de ziraatçı ve tüccarı bir kazanç kaynağı olarak değil, kısa süreli bir vergi kaynağı, sıkılacak bir sünger olarak bir toplum anlayışı, bir değerler sistemi olarak görmüştür. "Sünger" kavramının ise burjuvazinin palazlanmasına müsait olamayan bir sistem olduğu nettir (Kongar, 1993: 436).

Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. İmparatorlukta yaşayan Müslümanların İslam kimliklerine sıkı bir biçimde bağlı olduklarını söyleyen Mardin, İmparatorluğun en göze çarpan özelliklerinden

birisinin askeri bir toplum olduğudur. Bu yüzden de ordunun ıslahı için Avrupa ordusunu model alan bir askeri kurum oluşturma çabasına girişmiştir.

Şerif Mardin, *Cogito Düşünce Dergisi*'nde yazdığı “Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar” adlı makalesinde, modern dönemde, imparatorluk tarihi üzerine yazılan yazmanın zorluğuna değinmiştir. Ona göre, Osmanlıların çöküşüyle ilgili olarak yakın zamanlarda sorgulanan yorumlar kristalleşmiştir. Erişilebilir olan tarih araştırmalarının çoğu, daha eski dönemlere ait tarih yazımının dar olan sınırları içinde gidip gelmiştir. Fakat bundan daha da önemli olan, Osmanlılar’ın çok zengin tarihini içeren bilgilerin yetersizliğidir. İmparatorluğun tarihini, Batı Avrupa tarihinin bir eklentisi gibi gören metodolojik engeller, sağlıklı çözülemeye bir kez daha ket vurmuştur: Böylesi topolojik yalınlaştırmaların en sık rastlanan emsalleri, Marksizm ve Wallersteinci bakış açılarıdır (Mardin, 1998b: 267).

Mardin, Osmanlıların etnik yapısı hakkında önemli değerlendirmelerde bulunur. İmparatorluk hakkındaki düşünceleri şöyledir:

Osmanlılar, sınıflandırılmama hastalığına yakalanmış gibidirler: Osmanlılar Sünni Müslümanlardı, ama yüzeyin altında heteredoks akımlar dolaşıyordu; bu akımlar bazı bakımdan Sünni Ortodoksluk ölçüsünde kurumsallaşmıştı. Osmanlılar, Sünni-Hanefi’ydiler-yani Ortodoks’tular; ama aynı zamanda Maturidi ve Mürcii’ydiler de; bu son iki okul bir ölçüde dinde geniş görüşlülükten yanaydı. Osmanlılar, İslam’ın bayraktarıydı. Kur’an kutsal kitaplarıydı; Kur’an’ın dili olan Arapça, yani Allah’ın Kelamı da Türk ilkokullarında popüler kültürde Türki-Orta Asya törenlerin yankılandığı kalıntılarda Türkçenin kullanılması nedeniyle İslam’la-öncesiyle gizil bir bağlantı hala korunuyor ve sürdürülüyordu. Bunların hepsi, ne İslam’ın genel tarihiyle uyum içindedir, ne de Kadı Birgevi (ölümü1573) gibi Osmanlıların taşralı köktendinci vaizlerince ya da İmparatorluk’un İslamcı temellerini vurgulayan “Sultanların aynaları”nın yazarları tarafından öne sürülen yorumlarla uyum içindedir. Osmanlı tarihi, aynı zamanda Dünya tarihinin hala Türkenfurcht ve oryantal despotizm havasıyla çevrelenmiş olan Batı Avrupa’daki en iyi tarih çevrelerinde yaşamayı sürdüren bir yönüdür. Bu nedenle bu tarih, ta başından başlanarak anlatılması gereken ve derinlikli çözümlenmeye pek izin vermeyen bir öyküdür (Mardin, 1998b: 268).

Osmanlı Devleti bir “monarşi”dir. Devlet’in siyasal meşruiyet kaynağı “padişah” ve ailesidir. Zamanla padişahın yetkilerinin sınırlandırılmış olmasına rağmen o, devletin başında yer alan kişidir. Padişahlık rejimini sadece kamu rejimi özellikleriyle anımsamak da eksik kalır. Osmanlı İmparatorluğunda, teb’a padişaha ve onun gücünü temsil eden kişilere bireysel bağlarla bağlıdır. Osmanlı İmparatorluğu, kültürler, dinler ve yöresel kümelenmeler mozaiktiydi. Din açısından İmparatorluk on dokuzuncu yüzyıl ortalarında

Müslüman, Rum, Ortodoks, Gregoryen, Yahudi, Katolik, Süryani, Nesturi, Keldani ve hatta küçük cemaatlerden oluşuyordu. Müslümanlar arasında da Sünnilik-Alevilik gibi önemli ayrılıklar vardı. Konuşulan dillerin en önemlileri arasında Türkçe, Arapça, Kürtçeyi saymak gerekir. Kültür grubu bakımından Türkler, Araplar, Çerkezler, Lazlar, Pomaklar, Tatarlar yer alır. Osmanlı İmparatorluğu'nun temel felsefesi halkın idareye katılması değildir. Klasik Osmanlı devlet idaresi fikrine göre seçkinler- eğitim görmüş kimseler ve soylarında devletin emanet edilebileceğini göstermiş kişiler devletin idaresini ellerinde bulundurmalıydılar. 1876'da bir Anayasa kabul edilmiş, parlamento toplanmıştır. Ancak II. Abdülhamit bu meclisi feshetmiştir. 1908'den sonra Jön Türkler Anayasa'yı tekrar yürürlüğe koydular. Ancak onları temsil eden İttihat ve Terakki Partisi, "halk" deyimini kullanmakla beraber, ilkenin uygulama tarzının ne olacağını asla açık olarak göstermedi. Osmanlı devletinin meşruiyet kaynağı padişah ve ailesidir. Padişah, devletin başında bulunan kişidir. Halk, padişaha ve onun gücünü temsil eden kişilere bağlıdır. İmparatorluk pek çok kültürel farklılıkların bir arada yaşadığı bir mozaiktir (Mardin,1983b: 86).

Mardin, devlet ve konuşma diline ilişkin önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Müslümanlar İslami geleneğe sıkı sıkıya bağlı olsalar da, peygamber yoluyla iletilenlerin dili olan Arapça, Osmanlıların seçkin resmi görevlilerinin resmi olmayan iletişimde kullandıkları dil değildi. Osmanlı resmi görevlileri kamusal alanda Türkçe konuşuyorlardı. Resmi belgeler de Türkçe yazılıyordu. Arapçanın ve daha yaygın olarak da Farsçanın kullanımı, şaşaalı yazınsal yapıtlara ve bir avuç pek değerli sanatçıyla kısıtlıydı. Osmanlı toplumunda sultanlığın patrimonyal bürokrasisi, Orta Asya'dan kalma siyasal mirasın temeline dayanıyordu. Bütün bunlar, dinin dayattığı kurallara, şeriata ters düşüyordu. Bir takım uzlaşmalara gidilse de, devletin politikaları genelde Türki dilinde yürütülüyordu. Türki dilinin, XIX. yy'ın sonlarında ve XX. yy.da, yeni bir "hayali" ulusal topluluğun dili olarak yükselişini izah edebilecek tek neden budur (Mardin, 1998b: 277).

Mardin'e göre, milli karakter bakımından Türkiye kadar sık betimlenen çok az ülke vardır. Hatta Osmanlı Devleti'nin önceki gözlemcileri bile, bulgularını Türk karakterinin genel bir formülü içinde yerleştirmeye dikkat eder görmüşlerdir. Yakındoğu'nun ortak dilinde, bu kalıplama girişimlerinden bahsetmek için kullanılan

kavram, çağdaş Türkçe'ye yerleşmiş bulunan, “Alla Turca” tabiriydi. Gezgin ve diplomatların, böyle toplumsal bir kategoriye başvurmak yolundaki gayretleri, çok yönlü bir hakikati temel bir modele koymaya çalışmaktı, fakat bu yaklaşımlarının esaslı sebepleri olduğu anlaşılmaktadır: Bunlar başta, tehlikeli bir komşunun davranış yarasını betimlemek ihtiyacı, sonra da, Osmanlı Devleti ile Batı Avrupa kurumları arasındaki gerçek karşıt olarak ifade edilebilir. Bu tür farklılıklar müsteşrikleri (doğubilimcileri) Osmanlı sistemiyle kendi sistemleri arasındaki boşluğu hassas tutup, Osmanlı-Türk kültürünün sentetik bir modelini inşa etmeye çalışmıştır (Mardin, 1999: 105).

Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun hiçbir İslami devletin inşa edemediği mükemmellikte müesseseler inşa ettiğini söyler. Osmanlı tarihinin bir diğer özelliği de sürekli bu müesseselerin yaşatılması için azami çabanın gösterilmiş olmasıdır. Bu kurumlardan en önemlisi ordu-idare kurumu idi. İmparatorluğun gerilemeye girdiği açık bir biçimde ortaya çıkar çıkmaz Osmanlı Devleti'nin müessesevi yapılanmanın önemini idrak eden birçok padişah ve devlet adamı bu tür yapıların tekrardan güçlendirilmesi konusunda çaba sarf etmişler. Her ne kadar resmi kayıtlarda gerilemenin temel sebebi olarak şeriata riayetsizlik ve nusretsizlik dile getirilse de tatbikatta imanı güçlendirmek için değil, orduyu güçlendirmek için teşebbüslere girişiliyordu. Ordunun ayakta durması ise, Avrupa ordularının tekniğini almak gerekirdi. Böylece, Avrupa ile temin edilen ilk sıkı ilişki kurumlarımızdan en önemlilerinin ıslahı ile ilgili olmuştur. Mardin'e göre, Osmanlı Devleti için ordunun ıslahı Avrupa tekniğine uyumakla eşdeğerdi. Tekniğe uyum sağlamak ise, fennin arkasındaki daha geniş kurallara hâkim olmak anlamına gelmektedir. Tahkimat yapmak ya da bir filoyu yönetmek matematik ve astronomi alanında bazı bilgilere sahip olmayı gerektirir. Bu anlamda, 1716 yılında *De Rechevort* adında bir Fransız'ın desteği ile kurulan askeri mühendisler grubu Takiyettin efendinin ruhuna bir anlamda taziye oluşturuyordu. 1773 yılında yine Baron De Todt'un meydana getirdiği mühendishane-i berriye-i hümayun kurulmuş modern matematik ve fiziğin esaslarının öğretim temelleri atılmıştır. Ancak kültür dinamiğinin cilvelerinden birisi de, bir yolda ilerlemiş olan insanları hiç beklemedik diyarlara ulaştırmasıdır. Matematikle uğraşanlar elbette ki o dönemde en zirveye ulaşmış olan Newton'un ismine rastlayacaklardı. Newton'a rastladıkları gibi, Newton'un sistemine hayran olan bazı Avrupa mütefekkirleri ile karşılaşacaklardı. Böylece, 18. yüzyılda Ragıp Paşa'nın esasen teknik mülahazalarla başlanmış olan ancak daha sonra daha geniş sonuçlar meydana

getiren bir çalışmasıyla karşılaşmaktayız: Volter'in Newton'un felsefesi hakkında yazmış olduğu bir eserin tercümesidir. Mardin'in ileri sürdüğü görüşe göre, her ne kadar ıslahat hareketlerine ve daha sonra Tanzimat döneminde bir İslami reaksiyon'a rastlanılsa da kurumlar yoluyla kültür yaşamımıza yapılan etki gittikçe büyümektedir (Mardin,1955c: 25).

Mardin, Batı ile olan ilişkilerimizde hem kurumsal anlamda hem de fikirsel anlamda bir takım değişimlerin yaşandığını şu sözlerle dile getirmiştir:

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki fikri gelişmenin kendine has bir şekilde ortaya çıktığı fikrini çıkarabileceğimizi zannediyorum. Umumiyetle, kültürlerin birbirine olan tesirlerin fikrin fikre tesiri görürüz. Yeni müesseseler bu fikri değişimin mahsulüdür. Osmanlı İmparatorluğu'nda vetire bunun aksine cereyan etmiştir. Avrupa'nın fikirleri, müesseselerimizin Avrupa müesseselerine yaklaşma mecburiyeti neticesinde bize ikinci planda aksetmiştir. Aslında, esas gayemiz gerek Osmanlı İmparatorluğu devrinde gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde müessese yaşatmak olmuştur. Bütün fikri gelişmelerimiz bu müessese yaşatma arzusundan gerçekleştiği için bu fikirlerin özü ve mahiyeti meselesine kritik bir gözle bakılmamıştır (1955c: 26).

Osmanlı devleti birçok devletin birleşimi iken daha sonra ulusal devletlere bölünerek parçalanmıştır. 18. yüzyılda ulemanın bozulması sonucunda, bağınazlık ve cehaletin medreseye girmesiyle bu alan zamanla küçüldü. Bu tutumun arkasında saklanan düşünce ise Mardin'e göre, Osmanlılar dünya işlerini ihmal ettiklerinden değil, din işlerini ihmal ettikleri için gerilemişlerdir (Mardin, 2020a: 163-164).

Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküntüye gittiğinin farkına varılmasıyla bu çöküntünün iktisadi sebeplere dayandığı bilinci aynı zamanda ortaya çıkmıştır. İlk Osmanlı ıslahat layihalarında bile devlet düzeninin has, tımar ve zeamet sisteminin işlevini yitirdiğine bağlanmaktadır. Fakat bu şuur, beraberinde getirdiği öneriler açısından düşündürücüdür, ancak söz konusu tasarılar eski sosyal ve iktisadi sistemin "saf" biçimiyle tekrardan yürürlüğe konması isteğinden ileri gitmemektedir. İlk başlarda Osmanlı sistemi bir sipahi sınıfının vergi toplayıcısı işlevini yerine getirmesine dayalıydı. Bu bağlamda sipahilere verilen tımar, zeamet ve haslara karşılık onlar, bir yandan topladıkları öşürü kendilerine mal ediyor, diğer yandan da sefer esnasından kıt sayıda süvariye emre amade kılacaklarını ileri sürüyorlardı. Toprağın mülkiyet hakkı devlette kalıyordu. Bir süre sonra, teşkilatlanmış Avrupa ordularına karşı süvari grubunun önemi azaldı. Kısmen daha düzenli ve bir merkezde teşkilatlandırılan bir piyade ordusuna gereksinim duyuldu. Sözü edilen bu piyade ordusu maaşlı olduğu için devletin yeni bir gelir kaynağı bulması gerekmektedir. Bu gereksinim de devletin topraklarını artık

sipahilere vermemesi, vergi toplama işlevinin bir mültezimler grubuna bırakılması şeklinde giderilmeye çalışıldı. Mültezimlik sistemi kötüye kullanıldığından istenen hedeflere erişilemedi. Bu yeni sistem devleti daha da güçlendirilmesi gerekirken tam tersi zayıflatmıştır (Mardin, 1962: 2).

Mardin, devlet düzeninin bozulması has, tımar ve zeamet sisteminin artık işlevini kaybetmesiyle ilişkilendirmiştir. Fakat bu ilişkinin beraberinde getirdiği teklifler bakımından biraz daha düşündürücü olmuştur. İlk başta Osmanlı sistemi bir sipahi grubunun vergi toplayıcısı olarak işlevini ifa etmesine bağlıydı. Sipahilere verilen tımar, zeamet ve haslara mukabil onlar, bir yandan topladıkları öşürü kendilerine mal ediyor, diğer taraftan da sefer vukuunda muayyen adette süvariye emir kulu kılacaklarını ileri sürüyorlardı. Toprağın mülkiyeti devlette kalıyordu. Belli bir süre geçtikten sonra, teşkilatlanmış Avrupa ordularına karşı süvari sınıfının önemi azaldı. Biraz daha disiplinli ve merkezde teşkilatlandırılan bir piyade ordusuna gereksinim duyuldu. Bu piyade ordusu paralı olduğu için devletin yeni bir gelir kaynağı bulması gerekiyordu. Bu gereksinim de devletin topraklarını bundan sonra sipahilere vermemesi, vergi toplama işlevinin mültezimler gurubuna bırakılmasıyla giderilmeye çalışılmıştır. Mültezimlik sistemi suistimale neden olduğundan istenen sonuçlara ulaşılmadı. Bu yeni sistem devleti güçlendireceğine daha da zayıflatmıştır. Mardin'e göre devletin yüzleştiği ve hakkında layihalar yazılan yeni durumun genel itibariyle özü bundan ibarettir (Mardin, 1962: 2).

Mardin'e göre, imparatorluk düzenin bozulmasıyla birlikte, bu düzenin tekrardan eski durumuna getirilmesi yolunda görüşler ileri sürülmüş ve devletin tekrardan güçlenmesi için çözüm önerileri sunulmuştur. Bu çözüm önerilerinin çoğunda “eskiye dönüş” ortak bir özellik olarak dikkat çekmektedir. Böylesi önerilerden birinin sahibi olan Koçi Bey, IV. Murat ve I. İbrahim'e sunulmuş risalelerle özellikle toprak düzeninde başlayan değişimin doğuracağı sonuçları görmüş ve halkın zor zamanlar geçireceğini belirtmiştir. Devlet'e sürülen bu çözüm önerilerinin karakteristik özelliği olan “geriye yönelmiş”, eski ideal düzeni arayan hal çareleri olmalarıydı. Mardin'e göre, bu düşünce zaafının temelini Osmanlı kültürünün bir “gaza” kültürü olmuş olmasında aramak gerekir. Böyle bir kültürün iktisadi konseptler noktasında icra ettiği etki, gelir kavramını fetih anlayış ve faaliyetine bağlamasıydı. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yeni toprakların İmparatorluğun egemenliğine geçmesi devletin güçlenmesine yardım etmiş, gelir kaynaklarıyla askeri gücü bir arada yükseltmiştir. Fakat nakit talebi karşısında bu

fikrin ve beraberinde getirdiği sistemin yararı kalmıyordu. İşte, devlet adamlarının uzun zaman yapamadıkları “fikri atlama”, savaş temelli ve vergi toplama üzerinde kurulu bir iktisadiyat konseptinden vazgeçip sabit bir alanda “verimliliğin” artırılması temeline dayanan yeni bir iktisadi anlayışa geçmemiş olmalarıdır (Mardin, 1985e: 618).

Mardin imparatorluk düzenin bozulmasını ve gerilemesini şöyle açıklar:

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi ile beraber gelmiş olan unsurlardan biri, İmparatorluğun gelir kaynaklarının kuruması ve devletin fakirleşmesiydi. Bu fakirleşmeyi, genel anlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalizm ismini verdiğimiz, çok belirgin nitelikleri olan bir gelişmeye iştirak etmemiş olması şeklinde kıymetlendirebiliriz. Avrupa'da ticaret gelişirken, büyük ticari örgütler teşekkül ederken, Osmanlı İmparatorluğu'nda iç ve dış ticaret önemini kaybetmişti. Avrupa 18. asrın sonlarından itibaren endüstri devrimi ismini verdiğimiz bir oluşun içine girmişken, Osmanlı İmparatorluğu'nda aksine mevcut mamül eşya yapan iptidai müesseseler zamanla ortadan kalkmıştı. Osmanlı İmparatorluğu böylece yalnız hammadde kaynağı olarak fonksiyon görüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu vetireye iştirak edemeyişi daha aydınlanmamış bir konudur. Ancak genel olarak bu akıma iştirak etmeyişimizin sebepleri hakkında eldeki ipuçları bu iktisadi gerilemeyi bazı noktalara dayandırmamızı mümkün kılıyor (Mardin, 2020a: 168-169).

Osmanlı İmparatorluğu'nun muhtelif kurumlarını birbirine bağlayan ve onları bir arada tutan harç, gaza ideolojisi, devletin sınırlarını mümkün olduğu sürece genişletme gayreti içerisindeydi. Bu yüzden de, Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadi faaliyet konusunda hâkim zihniyet “verimi arttırmaya” değil, kılıcının hakkıyla yeni gelir kaynakları kazanmaya yönelmişti. Bundan dolayı İmparatorluk için harpte mağlup olmak ve toprak kaybetmek bir gelir azalması anlamına geliyordu. Diğer taraftan, Rönesans'tan sonra Avrupa'da askeri güç tekrardan yeni boyutlar kazanmıştır. Bu yeni görünen disiplinli piyade ve topçu birlikleriyle başa çıkmak için aynı türden askeri birliklere ihtiyaç duyulmuştur. Askerlerin Batı teknikleriyle yetiştirilmesi, sürekli olarak eğitime tabi tutulması ve kendilerine maaş verilmesi amacıyla da yeni gelirler bulmak gerekmektedir. Başka bir deyişle bir yandan devletin gelirleri tükenirken, diğer yandan da giderleri artıyordu. İmparatorluk bu zor durum karşısında çözüm arayışlarına girişmiştir. Devletin bu sıkıntılı süreci atlatacak için takındığı tutum Mardin'e göre, iktisat bilgisi eksikliğini izah etmesi açısından ilgi çekicidir. Ancak başvuru yollar oldukça sınırlıydı ve üç ana hal çerçevesi etrafında toplanmıştır. Bunlar şu şekildedir: Osmanlı İmparatorluğu'nda bir dönemler iyi işleyen ve asker temini ile yakından ilgili olan toprak sistemin eski haline koymak, para basmak ya da vergi yükünü arttırmaktır (Mardin, 2020a: 168).

Şerif Mardin'e göre, Tanzimat'ın ilan edilmesiyle birlikte, uzun yıllar kendi iç problemlerini çözülemeye çalışmış olan imparatorluk idarecilerinin bir buluşunda odaklanıyordu. Osmanlı devlet yapısı, askeri, idari ve mali konuları birbiriyle ilişkili bir üçgen halinde örgütlemişti. Birine dokunmak hemen diğerini etkiliyordu, reform sorunu üçünün birden olumlu bir şekilde etkilendiği sistemi bulmakta toplanıyordu, bu sistem de Osmanlılarca bir türlü geliştirilememişti. Batı'da 17. yy'dan beliren çağdaş devlet de bu üç ana ekseni birbirine bağlı olarak görmüştü. Ancak modern devlet anlayışında Osmanlıların arayışlarının tersine giden bir çözüm bulmuştu. Osmanlılar mevcut iktisadi kaynaklardan daha çok imkân sızdırmayı hedeflerken Batı'da yeni kaynakların oluşturulmasına gidilmişti. 18. yy'da, aydınlanma döneminde, en mantıklı şeklini alan bu fikre göre vatandaşlar güvenliğe kavuşturulduğu, iktisadi çabalarla serbest bırakıldığı, bu alanlardaki aksaklıklar (ülke içi gümrük resmi gibi) hafifletildiği, devlet asayiş ve iletişimi sağlamak üzere bir çaba sarf ettiğinde ülke zengin hale gelecekti. Zengin hale gelen ülke de bu kaynaklarla kendini yenileyecekti (1985a: 1698).

1983'de *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'nde yayınladığı bir yazısında Şerif Mardin şöyle der:

Osmanlı İmparatorluğu, Batı uygarlığı adını verebileceğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Ne var ki, imparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'ninkinden üstün saymışlar, Batı'nın bir "model" olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batı'nın askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Böylece, daha 18. yüzyıl başlarında, Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu düşünceler, III. Ahmet zamanında (1703-1730), bilhassa 1720'lerden sonra, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın desteğiyle teşvik görmüştür. Batıcılığın bu ilk evresinde Batı'nın askeri teknolojisinin savaşdaki rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklinde köklü inanç tartışılmıştır. Zamanla (1780'lerde) bunun karşısına, savaşta en çok teknolojinin sonuç vereceği görüşü belirecekti (Mardin, 1983c: 245).

Şerif Mardin, Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojisine kazandırmış olduğu kavramlarla Osmanlı hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu kavramlardan birisi olan merkez-çevre ayrışmasından yola çıkan Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nda birbirine karşıt iki dilin kullanıldığını ileri sürer. Biri "kibar", kosmopolit, Türkçe, Arapça ve Farsça köklerinden oluşan dil, diğeri yerli halkın dilidir (Mardin, 2012c: 127). Mardin'in sosyal bilimlere kazandırmış olduğu merkez-çevre kavramı üzerinde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki merkezdeki saray dili-halk dili, saray

eğitimi- halk eğitimi, aydın-avam gibi ikiliklerden yola çıkararak imparatorluğun toplum yapısını ve değişimini sosyolojik olarak ele almıştır. Mardin, toplumdaki ikilemler sürdükçe Osmanlı’dan günümüze merkez-evre kavramının da önemini koruyacağını söylemiştir.

Göröldüğü üzere Mardin, sosyolojik bağlamda Osmanlı toplum yapısından yönetim anlayışından, dil yapısından, toplumun etnik kimliği ve hiyerarşik olarak kurumsal işleyişi konusuna kadar önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mardin’e imparatorluğu’un İslam devletlerinin inşa edemediği mükemmellikte devasa kurumlar yaptıklarının altını çizer. Ona göre Osmanlı tarihinin genel ilkelerine bakıldığında müesseselerin çok önemli yer aldığı görömek mümkündür.

3.1.1.Tanzimat Dönemi Hakkındaki Görüşleri

Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemeye başlamasıyla öne çıkan yenilik hareketleri dikkat çekicidir. III. Selim ve II. Mahmut dönemi ile hızlanan yenilik hareketleri, ilerleyen dönemlerde de devam etmiştir. III. Selim, bilim insanlarından rapor istemiş ve ıslahatlarında Fransa’yı örnek almıştır. Osmanlı tarihinde radikal anlamda ıslahatlar yapan ilk Osmanlı padişahı III. Selim’dir. Onu II. Mahmut izlemiştir. II. Mahmut eğitim alanında yaptığı ıslahatlar bağlamında, Avrupa’ya öğrenci göndermiştir. Mardin’e göre, Sultan II. Mahmut Osmanlı padişahları içerisinde devletin gerilemesini durdurmak için en çok mücadele etmiş padişahlardandır. Kendi zihnini zorlayarak ve bazen de kısa sürede bir sonuç elde etmek için zorlayıcı önlemlere başvurarak Osmanlı İmparatorluğu’na tekrardan ayakta tutmaya çalışmıştır (Mardin, 2020a: 165).

Tanzimat’ın ilanı, Osmanlı idaresine bir takım değişiklikler getirmiştir. Tanzimat döneminde ölkedeki eğitim seviyesinin iyileştirmesi ve halkın bilinçlendirilmesi için birçok yenilik yapılmıştır. Bu amaca yönelik kurulan rüştiyeler, dil ve alfabe konusunda yapılan girişimler, Batı’nın önemli düşün eserleri olan Fransız yazar Francois Fenelon tarafından yazılan *Les Aventures De Telemaque* adlı didaktik eseri, bu dönemde Yusuf Kamil Paşa tarafından 1859’da Türkçe’ye çevrilen eser, 1862’de Tercüme-i Telemak adıyla yayınlanmıştır. Yine, Resmi Gazete olan *Takvim-i Vakayi* 1831’de Tanzimatçılar tarafından basılmıştır. Göröldüğü üzere, bu dönemde halkı bilinçlendirmek için dönemin aydınları ve devlet adamları bir takım reform arayışlarına başvurmuştur. Şerif Mardin’in de *Türk Modernleşmesi, Türkiye’de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmalarında, “Yeni

Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri”, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)”, “Tanzimat ve Aydınlar” adlı pek çok makalesinde, Tanzimat dönemindeki gelişmeleri detaylı olarak ele almıştır.

Şerif Mardin’in makalelerinden oluşan *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* adlı eserinde yer alan “Tanzimat Fermanı’nın Manası” isimli bölümde temel tartışma konularından birisi Tanzimat Fermanı kavramının soy kütüğüne inmesidir. Ona göre, Osmanlı reform hareketi olarak bilinen Tanzimat Fermanı siyasi düşünce tarihimizde çok önemli merhaleler oluşturmuştur. Ayrıca Tanzimat Fermanı çok önemli değişikliklerin temel taşı addediliyorsa, bu değişikliklerin nelerden oluştuklarını ve niçin değişiklik olarak kabul edildiğini araştırmak gerekir. Şunu vurgulamak gerekir ki, bu hususiyetleri izah etmek amacıyla Hatt-ı Şerif’in önemini açıklamasını yapmaya çalışmış olanlar yok değil ancak bu tahlillerde bile, Tanzimat Fermanı’nın siyasi düşünce tarihimize getirdiği yenilikler hak ettiği değeriyle belirtilmemiştir (Mardin, 2020a: 285-286).

Mardin, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*’nde, yayınlanan “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)” adlı çalışmasında Tanzimat dönemine ve Osmanlı devlet düzeninin bozulmasıyla devletin bu durumdan kurtulması için Koçi Bey’in padişaha sunduğu çözüm önerilerine ayrıntılı değinmiştir. Tanzimat’ın ilk dönemlerinde eski Osmanlı sistemini değiştirmeye doğru pek çok adımlar atıldı. 1839’dan itibaren ticaret mahkemelerinin laikleşmesi ve ticari muamelelerin kolaylaştırılması için yapılan değişiklikler bunların başında gelir. Mardin’e göre, Tanzimat öncesi eğitim sistemi içinde iktisat hakkındaki derslere önem verilmemiştir. Ancak buna rağmen iktisat bilimi ve iktisadi düşünce konusunda çalışmalar yapılmış, az da olsa konuya ilgi duyulmuştur. Kınalızade Ali Efendi ve Taşköprüzade Ahmet Efendi “ilm-i tedbir-i” diye isimlendirdikleri iktisat bilimi üzerine yazdıkları eserlerde konuyu dönemin şartları içinde değerlendirmişlerdir. Tanzimat sonrasındaki iktisadi duruma bakıldığında, bu dönem iktisadi düşünce bakımından önemli gelişmeleri beraberinde getirdi. Dönemin toplumsal şartları da buna uygun olduğu için Batılılaşma ile birlikte “gelenler” arasında iktisadi düşünce sistemleri de mevcuttu. Ebrü efendi’nin J. Baptiste Say’dan çevirdiği “Ekonomi Politik veya İlm-i Tedbir-i Menzil” ve Serandi Arşizan’ın “Tasarrufat-ı Mülkiye” gibi çalışmaları bu dönemin ilk ürünleridir (Mardin, 1985e: 623-626).

Mardin'e göre, Tanzimat'ın ilanı, temelde uzun yıllar kendi iç problemlerini çözümlenmeye çalışmış imparatorluk idarecilerinin bir buluşunda odaklanıyordu. Osmanlı devlet yapısı askeri, idari ve mali konuları birbiriyle bağlantılı bir üçgen şeklinde örgütlenmişti. Bu anlamda birine dokunmak hemen diğerini etkiliyordu, reform problemi üçünün birden olumlu bir şekilde etkilendiği noktayı bulmakta birleşiyordu, bu sistem Osmanlılarca bir türlü geliştirilememişti. Batı'da 17. yy'dan günümüze çağdaş devlet de bu üç temel ekseni birbirine bağlı olarak görmüştü. Ancak modern devlet mantığında Osmanlıların anlayışlarının aksine giden bir çözüm bulmuştu. Osmanlılar mevcut iktisadi kaynaklardan daha çok imkân sızdırmayı hedeflerken Batı'da yeni kaynakların oluşturulmasına gidilmiştir. 18.yy'da, aydınlanma döneminde, en mantıklı şeklini alan bu fikre göre vatandaşlar güvenliğe kavuşturulduğu, iktisadi gayretlerde serbest bırakıldığı, bu konulardaki kısıtlamalar (ülke içi gümrük resmi gibi) hafifletildiği gibi, devlet asayiş ve iletişimi sağlamak üzere bir gayret sarfettiği koşuluyla ülke refah seviyesine ulaşacaktı. Zenginleşen ülke bu kaynaklarla ihtiyaçlarını karşılayacaktı. Batılı siyaset bilimcilerin öngörülerine göre böyle bir politika kendi kendini besleyen bir adımdır. Batı devlet önderlerinin Osmanlılara tavsiye ettiği 'reform hareketi' buydu (Mardin, 1985a: 1698).

Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihini az çok şabloncu ancak açıklayıcı bir değere sahip olan fikirle birçok aşamalık bir değişim içinde ele almak mümkündür. Birincisi Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gücünün yitirilmesine karşı alınan önlemler devridir. (ortalama 1774-1826) Batı'dan alınan yeni askeri düzen, teknoloji ve eğitim. İkinci aşamada, Osmanlı idarecilerinin özenilen askeri düzenin ardında ona muvazi bir toplumsal teşkilatlanma problemi olduğunu düşünmeye başladıkları anlaşılıyor. (ortalama 1826-1856): Tanzimat, beraberinde getirdiği idari reform ülkenin üreticiliğini artırmak amacıyla alınan iktisadi tedbirler ve yeni eğitimin modeli "rüştiye" bu aşamanın genel ifadesidir. 1860'larda, üçüncü bir aşamada, Yeni Osmanlılarla güçlü ve üretici bir topluluğun iç yapısının pekişebilmesi için fertlerinin "serbestiyet"e kavuşmuş olmaları fikri belirir. Yüzyılın sonunda ise yeni yapının gerçekten sağlam olabilmesi ve hayranlık duyulan Batı kurumlarının yerleşebilmesi için Batı'nın yaşam anlayışını temellendiren ve belki ithali gerekeceği gittikçe tartışılan bir mevzudur. Bu da yakın tarihimizin dördüncü evresidir (Mardin, 2017b: 129).

Mardin, “*Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri*” adlı çalışmasında Tanzimat bürokrasisinin temel amacını şöyle açıklar: “*Tanzimat’ın genel amaçlarından biri de ülkedeki eğitim düzeyini yükseltmektir. Bu amaçla kurulmaya başlanan rüştiyeler, dil ve alfabe konusunda yapılan girişimler, Batı’nın önemli düşün eserlerinin çevrilmesi gibi çalışmalar bu amaca yöneliktir. Bu dönemde çevrilen yapıtlar buna uygun olarak devletin genel stratejisiyle bağlantılıdır. Münif Paşa’nın 1862’de basılan *Telemaque* çevirisi gibi*”(Mardin, 1985a: 1699).

Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar” adlı makalesinde Osmanlı Devleti’nde kitap basımı 1727-1729 yıllarında Osmanlıların faydalanabilecekleri bir sanat alanı olarak belirtmiştir. İlk basılan eserlerden anladığımız, bunların daha çok devlete memur yetiştirmek için önerilen genel kültür seviyesinde eserlerdir (Mardin, 1985b: 47). Tanzimat’ın ilanı, temelde, halkın eğitim düzeyini yükseltmek amacını taşımıştır. Tanzimat hareketini başlatanlardan bir ya da iki kuşak sonra ürün vermeye başlayan Rüştiyeler bu amacı yerine getirmek için kurulmuştu. Bunun yanında Tanzimatçıların devlet nazarında ve vatandaşla devlet arasında iletişimi kolaylaştırmak için dil ve alfabe konularıyla da ilgilenmişlerdir. Bunun yanında, Batı’nın önemli sayılabilecek coğrafya, tarih ve müsbet bilimlerle ilgili eserlerinin tercümesi de bu dönemde yapılmıştır. Tanzimat döneminde giderek özel girişimlerin ürünü olarak ortaya çıkmaya başlayan entelektüel eserlerin bile önceleri devletin genel stratejisiyle organik bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu durumu iki türde gözlemlemek mümkündür: Birincisi, bu gibi yapıtlar devlet katında önemli görevleri olanlar tarafından kotarılmıştı. Örneğin 1859’da Fenelon, Fontenelle ve Voltaire’den tercümelerden oluşan ve pratik hedefe yöneliyormuş gibi görünen *Muhaverat-ı Hikemîye* Münif Paşa tarafında tercüme edilmiştir. Vatandaşlara kendine güveni aşılayacak konuları içeriyordu. 1862’de basılan *Telemaque* da Yusuf Kamil tercüme etmişti. Konusu da padişahın devlet idaresinde hangi konulara dikkat edilmesi gerektiğini içermektedir. Görüldüğü üzere bu dönemde yayınlanan eserler daha çok topluma ve padişaha öğüt niteliğindedir. 1840’la 1860 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu’nda devletin dışında yayınlanan yapıtların daha çok “ansiklopedik” bir amaç taşıdığını söylemek mümkündür (Mardin, 1985a: 1698).

Batılılaşma hareketinin Nizam-ı Cedid’ten sonra ikinci ve daha geniş adımı olarak kabul edilen Tanzimat hareketi pek çok reformu da beraberinde getirmiştir. Mardin, Tanzimat dönemini şöyle açıklar:

18. yüzyıl Avrupa'sında bazı krallar teb'anın verimliliğini artıracak bir koruyucu tedbirler bütünü devletin olağan bir politikası haline getirmişlerdi. Kralı otoritenin bir temsilciler meclisiyle paylaşılmadığı ülkelerde bile milli devlet kurmak isteyen hükümdarlar teb'anın mülkiyet haklarının garanti altına alınmasının zorunluluğunu anlamışlar, eğitimi halka yaymanın kendilerine getireceği faydayı algılamışlardı. Milli devletlerin kurulmasına ve orta sınıfların güç kazanmasına paralel yürüyen bu politika, aynı zamanda milli bütünlük kurmayı ve feodalizmden kalan imtiyaz "cep"lerini temizlemeyi amaçlıyordu. Bu idare sistemine sonradan "aydın despotizmi" denmiştir. O zamanlar Avrupa'da yeni gelişmekte olan devlet bilimlerinde ise bu öğelere "kamerализm" adı veriliyordu. "Tanzimat" olarak bildiğimiz, 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ile başladığı kabul edilen yenilik hareketi, büyük çapta "kamerализm"den esinlenmiştir. Kamerализmin uygulanmasını görenek Batı'nın özünü burada arayanlar arasında Avusturya Büyükelçisi Sadık Rifat Paşa'yı ve Tanzimat'ın mimarı Londra elçiliğinde, dışişleri bakanlığı ve sadrazamlıkta bulunan Mustafa Reşit Paşa'yı saymak gerekir. Kamerализmin bu devlet adamlarına belki en cazip gelen tarafı, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirici bir görüntü getirmesiydi. Osmanlı devlet adamları milli çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini "eritebileceklerini" bir "Osmanlılık" şuuru yaratabileceklerini sanıyorlardı. Uzun vadede bu amaç gerçekleşemedi, fakat Batılı milli devletin birçok kurumu bazen özünü yitirmiş olarak- imparatorluğa yerleşti (yeni bir milli eğitim sistemi, yeni bir yargı mekanizması, yeni bir idari sistem) (Mardin, 1995b: 12-13).

Mardin'e göre, Tanzimat döneminde başlayan siyasal farklılaşma ve devlet işlerindeki kapsayıcılık 1880 ile 1890 yıllarında devam etmiştir. Bu değişim, tamamıyla, Max Weber'in "patrimonyal bürokrasi"den rasyonel bürokrasiye geçiş kavramıyla anlattığı bir süreçtir.

Mardin'e göre Tanzimat'ın en genel manada Osmanlı idaresine getirdiği yenilik, Weber'in "şema"sına benzer bir yapıyı yerleştirmek olmuştu. Hukukilik vasfına verilen önem, idaredeki farklılaşma, Mülkiye'nin kurulmasıyla idare uzmanı olan memurlar yetiştirmeye çalışılması, yönetmelik ya da ona muadil düzenleyici dokümanlardaki artış, memuriyetin "şahsilik" unsurunu azaltma çabaları, bütün bunlar Tanzimat'la genellikle eş saydığımız gelişmelerdir. Bu değişim ve dönüşümün en eski tecrübe alanını ise Osmanlı askeri müesseseleri oluşturuyordu. Mardin'e göre, Abdülhamid Dönemi bir diğer bakımından çok kesif bir şahsın hükmetme, kayırma ve tercih rejimi olduğu için "Sultani" bir idare şekli Tanzimat'ın başından beri Türkiye'ye getirilen pek çok kurumun "Weberien" diyebileceğimiz unsurlarıyla uyumsuzluk şeklinde idi. Abdülhamid döneminin 1885'ten sonraki özelliği bu iki ayrı yönelimin birbiriyle çatışma şekline gelmiş olmasıdır. Bu çatışmanın en yoğun şekilde görüldüğü yer de en ileri kurumlaşma yapısına sahip olan askeri yerde görülmüştür (Mardin, 2020a: 251).

Görülüyor ki, Tanzimat'ın ilanı, Osmanlı idaresine bir takım yenilikler getirmiştir. Bu tür yeniliklerin temel amacı imparatorluğun gerilemesini engellemek ve ayakta

tutmaktır. Ancak ilerleyen süreçte hedeflenen amaçlara ulaşılamamıştır. Yüzyıllardır ayakta kalan imparatorluğun ne gerilemesi ne de yıkılması önlenebilmiştir. İmparatorluğun yıkımına doğru ilerleyen bu süreç Osmanlı toplumunda büyük bir şok yaratmıştır. Yıllarca kâfir sıfatıyla damgalanan ve hor görülen Batı toplumu, İslam'ın temsilcisi olan Osmanlıyı yıpratmaya ve yenilgiye uğratmaya başlamıştır. Bu yıkımın getirdiği toplumsal buhran ve batıdan gelen fikir akımları karşısında sarsılan geleneksel değerler ile yönetim ve toplumsal yapıdaki kargaşa kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu kargaşa halinin çözümü konusunda pek çok yorumlar yapılmış ve fikirler öne sürülmüştür. Ancak bu çabalar da çoğu zaman ideolojik saplantılara takılı kalmış ve geçirilen sancılı süreçte sorunların çözümüne katkı sağlayamamıştır.

3.1.2. Yeni Osmanlılar Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin'in "Yeni Osmanlı Düşüncesi" üzerine yapmış olduğu çalışma önemlidir. Mardin'in ABD'de tamamladığı doktora çalışması olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, onun önemli eserlerinden birisi olup, sonraki çalışmalarına da önemli oranda yön vermiştir. Mardin, bu çalışmasında, Şinasi'nin Avrupalılaştırmanın ilk önemli savunucusu olduğuna dikkat çekmektedir. Şinasi'nin zamanına kadar Batılılaşma planları, resmi bir reform kaygısının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Mardin'e göre, imparatorlukta modernleşmeyi sağlamaya dönük bu girişimlerde reformist kimliğe sahip olanlar, devlet adamları ve hükümdarlardı. Şinasi'nin önemi modernleşme taraftarlarının, onun zamanında ve katkısıyla iki gruba bölünmüş olmalarından kaynaklanmıştır. Böylece reformcuların safları arasından, yeni bir sınıf, reformist aydın grubu ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu aydınlar, Yeni Osmanlı hareketine öncülük ettiler. Bu aydın grubu da Bab-ı Ali kalemlerinde yetişmişlerdir. Osmanlı devletinin hizmeti altında yetişmiş olmalarına rağmen bu yeni grup, ileri sürdükleri ideolojiler bakımından, Bab-ı Ali reformcularından ayrıydı. Bu genç aydınlar, reform sorununu tartıştılar ve devletin en yüksek mevkilerine yükselme ve tercih ettikleri politikayı uygulama umudu ile yetinmeden, kendi teorik çatılarını inşa ettiler. Bu noktada, Şinasi tarafından yönetilen grup, bir aydınlar zümresinin damgasını oluşturan tek gruptur (Mardin, 2012b: 285-286).

Mardin, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* adlı çalışmasında yayınlanan "Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri" adlı makalesinde de Yeni Osmanlıların düşün ilkelerine değinmiştir. Agâh Efendi ile ilk özel Türkçe gazete olan (*Tercüman-ı*

Ahval'i) yayınlamaya başlayan Şinasi, 1862'de *Tasvir-i Efkar* gazetesini de çıkarmaya başlamışlardır. Mardin, bu makalesinde İbrahim Şinasi için “gazeteciliğimizin piri olduğu kadar 18. yy'ın akılcılığının bizdeki temsilcisi olarak belirir. Çağının çok ilerisinde olan Şinasi'nin 18 yy'ın düşüncesiyle olan doğrudan bağlantısını kendisinden sonra Namık Kemal'de bile göremeyiz” der. Mardin'e göre, Şinasi bu gazeteler vasıtasıyla Avrupa'daki fikirleri Osmanlı Devlet'inde yaygınlaştırmaya çalışmış ve reformcu bir aydın grubunun ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır (Mardin, 1985a: 1699).

Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin ilk ideologlarının Yeni Osmanlılar olduğunu söyler. Ona göre, Yeni Osmanlı teorisyenlerinin temel amacı; Avrupa'nın siyasi kurumlarının “en iyi”lerini alıp, İslami bir zemin üzerine yerleştirmektir. Mardin'e göre, Yeni Osmanlıların bu sentezi yerine getirmek için başvurdukları başlıca İslami teori, “bi'at” teorisi olduğunu dile getirir. Biat, bir halk egemenliği teorisi değildir. En geniş manada biat, “hükümdarın tahta çıkışında İslam toplumuna hareketlerinin hesabını vermek için alınmış sembolik taahhüdü hatırlaması” demektir (Mardin, 2012b: 442-443).

1860'larda Tanzimat'çılara karşı sistematik eleştiriler getiren Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğindeki eleştiri grubuna “Yeni Osmanlılar” ismi verilmiştir. 1860'larda biçimlenen bu eleştirilerin gün yüzüne çıkmasında belki de en etkili gelişme, Islahat Fermanı ismini verdiğimiz organik (anayasal) belgenin ilanıydı. Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'un ikinci bir aşaması görünümünde olan Islahat Fermanı, devletin yürüttüğü politikaya karşı önemli tepkiler yarattı. Mardin'e göre Yeni Osmanlılar, Tanzimat'çıların sömürü olayını kavramadıklarını, bir “üst tabaka” meydana getirdiklerini, kendi kendilerini kösteklediklerini (şeriatı arka planda bıraktıkları) ve sadece yüzeysel anlamda “Batılı” olduklarını ileri sürmüşlerdir. Tanzimatçıların Yeni Osmanlılar'a göre Batı'nın “ruhu”nu meydana getiren hürriyetçi ve parlamenter yönelimleri anlamadıkları da yüzlerine vuruluyordu. Bu dönemlerde Batı konusundaki bilginin yükselmesi ve yaygınlaşması, Yeni Osmanlılar'ın önemli bir rol oynadıkları, Osmanlı gazeteciliği aracılığıyla olmuştur. 1862'de İbrahim Şinasi tarafından kurulan ve ilerleyen dönemlerde Namık Kemal ve Yeni Osmanlı aydınları arasında siyasi bilincin oluşmasında önemli rol oynamıştır (Mardin,1995b: 13-14).

Mardin'e göre, Yeni Osmanlıların siyaset felsefesi bir anlamda Aydınlanma dönemi öncesi felsefeydi. Bu felsefenin, XVI. Avrupa ile yakın benzerlikleri bulunmaktaydı. Mardin'in bu tespiti, Yeni Osmanlıların fikirlerinde daha çok orta çağ devletini destekleyenlerin yeni egemenlik yaklaşımına karşı ileri sürdükleri teorileri, onların 16. ve 17 yüzyılın "ilericileri"ne karşı kullandıkları argümanları anımsatan fikirlerdi. Yeni Osmanlıların siyasi teorilerini etkileyen bu ilerleme fikri hakkında bir yandan Avrupa'nın soyut "ilerleme"sini ve maddi gelişmesini överken, diğer yandan hayali, ideal bir İslam devletinin uyumsuzluğunu özlemle hatırlayan birbiriyle çelişkili tutumlarına kaynaklı etmiştir (Mardin, 2012b: 446-447).

Mardin, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde yayınlanan "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)" adlı çalışmasında, Yeni Osmanlılar'ın milli iktisadi seferberlik kavramını ele alan ve iktisadi kalkınmanın sosyal değişiminin bir devamı olduğunu kavrayan grup, o dönemde ilk "muhalefet"i meydana getiren Yeni Osmanlılardır. Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadiyatı iki alanda toplanmaktadır: Birincisi, onlardan bir kuşak önce eser vermiş olan aydınların "lüzum-ı say-ü amel" çağrısını yetersiz kabul ediyorlardı. Onlara göre, Osmanlı Devleti'nin iktisadiyatının düzeltilmesi her yönden yürütülmesi gereken bir iştir. İkincisi, Onlara göre Osmanlı devleti sonu gelmeyen istikrarlarla kendini hiçbir zaman kalkındırmazdı. Tek çare, yerli bir tüccar grubunu meydana getirmek, yerli bankalara tesis etmek, yerli sanayiye sağlam temellere oturtmaktı. Bu noktada aydınların yapmaları gereken iş ise milleti bu hedefte, başka bir deyişle milli enerjilerini toplama yolunda teşvik etmektir. Örneğin, Yeni Osmanlıların eğitim hakkındaki teklifleri sadece vatandaşın bilgisini artırmak için değil, topyekün kalkınmayı temin etmek yolunda ileri sürülmüş bir tekliftir. Bunun yanında Yeni Osmanlılar Türkiye'de temsili bir sistem inşa etmenin savunmasına memleketin kalkınmasını sağlayacak olan tek sistem olmasını içeriyordu. Bu noktada, Mardin, Yeni Osmanlıların tekliflerine memleket halkını refaha kavuşturabilecek "sosyal seferberlik"i oluşturma yolunda, dağılmış sosyal güçleri birleştirme maksadıyla yapılan bir girişim olarak görmemiz gerektiğini ileri sürer (Mardin, 1985e: 626).

Mardin, Yeni Osmanlılar hakkında çalışması konusunda şunları söyler:

Yeni Osmanlılar hakkında yazdığım ilk çalışmamı “Siyasi Fikirler Tarihi” geleneği içinde bir çerçeveye yerleştirmiştim. Daha açıkçası, Yeni Osmanlılar öncülüğünü yapan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi kimselerin düşünceleri incelendiği takdirde, I. Meşrutiyet’e varan siyasal akımların fikirlerden nasıl etkilendiğini anlatabileceğime güveniyordum. Kullandığım yaklaşım bir bakıma başarılı oldu. Birinci Meşrutiyet’in fikir içeriği, bir ölçüde, ortaya çıktı. Fakat diğer açıdan, konunun seçtiğim disipline sığmadığı anlaşılıyordu: Namık Kemal ve Ziya Paşanın, hele Ali Suavi’nin düşüncelerinin Platoncu bir billukla ortaya çıktığını söylemek mümkün değildi. İkinci yanlım bir kavramsallaştırma eksikliğinden kaynaklanıyordu. Fikir ürünlerinin etkisi incelenirken zorunlu bir ayırım yapmak gerekiyordu. Fikirlerin “programı” kısmını (değişiklik isteyen ve bunun nasıl yapılacağını anlatan yönünü) fikirlerin şekillenme sürecinden ayrı incelemek gerekiyordu. Araştırmada bu doğrultuda bir bölümlenme mevcuttu. Önce Yeni Osmanlılar’ın fikirlerinin nasıl ortaya çıktığını, sonra da program’larını incelemiştim. Fakat “şekillenme” konusunun anlayabileceğimden çok daha karmaşık bir süreç olduğunu o zamanlar ancak belli belirsiz hissediyordum. Gerçekte, “şekillenme” adını verdiğim süreç, antropologların “kültür” adını verdikleri sembolik mekanizmanın değişimiyle ilgiliydi ve bu alan sosyolojinin ve sosyal antropolojinin belki en zor konularını içeriyordu. Daha sonraki yıllarda, bu konuyu çözümleme zorunluluğunu gittikçe daha kesin olarak duydum. Yeni Osmanlılar bazı siyasal “klasik”lerden etkilenmişlerdi. Rousseau ve Montesquieu’ü –doğrudan doğruya yâda ikincil kaynaklardan faydalanarak okumuşlardı. Fakat bunun yanında, birçok farklı etkenler de düşüncelerini etkilemişti. Eski bir Osmanlı hükümlerlik geleneği ve bu geleneği aktaran yazarlar, adalet kavramı, Şeriat’ın toplulukta özel yeri ve işlevi, Yeniçeriler gibi Osmanlı yönetim yapısına özgü bazı unsurların toplumsal işlevi, tasavvuf gibi belirgin geleneklerin düşüncüyü şekillendirici etkisi, Ali Suavi’deyse, anlaşılması zor fakat inkâr edilmeyecek bir “halkçı”lığın izlerine rastlanıyordu. Yeni Osmanlıların siyasi “programı”ını oluşturan yazılardaki yüzeysellik, insanı, daha derinlerde yatan fakat, belki de edindikleri Batı fikirlerini bile yoğurmuş olan bu “arka plan” unsurlarını araştırmaya itiyordu (Mardin, 2012a: 11-12).

Yeni Osmanlılar, Ali Paşa gibi Tanzimatçıların, şeriatın alanını daraltan uygulamalarını eleştirmişler, parlamentarizm için fıkıhı “tükenmez ve ihmali hiçbir surette caiz olmayan bir kaynak” olarak göstermişlerdir. Bu tepki, geleneksel sistemi savunan Cevdet Paşa gibi kişilerde daha sistemli bir şekil almıştır. Bu dönemde anlatılanın tamamen tersine giden bir akım da hissedilmiştir. 1870’lerden sonra, Batılılığın parça parça alınması mümkün olmayan bir bütün olduğu görüşü Saffet Paşa gibi devlet adamları tarafından net bir biçimde ifade edilmiştir. Tıpkı Lale Devri döneminde olduğu gibi, 1860’lardan sonra Batılılığı bir felsefe ve iktisat sistemi olarak görmeyip onu daha çok yüzeysel tarafları, adabı muaşeret usulleri ve Batı’da hâkim olan modalar bakımından değerlendirenler ve kullananlar görülmüştür. Bu tipler zamanın yazarlarınca sürekli olarak eleştirilmiştir. Ahmet Mithat’ın “Felatun Bey”leri, Rezaizade’nin “Bihruz”ları, Ömer Seyfettin’in “Efruz”ları Tanzimat edebiyatının ana karakterlerinden birini oluşturmuşlardır (Mardin, 1995b: 15).

Mardin, Yeni Osmanlılar hakkındaki çalışmanın kendisinde oluşturduğu etkiyi şöyle açıklar: “Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, Yeni Osmanlılar üzerindeki çalışmanın bende yarattığı bir eksiklik duygusunu kapatmak için giriştiğim bir çalışma olmuştur. Planladığım araştırmada çalışmaya Jön Türklerin “program”ını ortaya çıkarmakla başlayacaktım. Bundan sonra da “arka plan” olarak tanımladığım unsurları incelemeye geçmek istiyorum.” Jön Türkler, Mardin’e göre, tarihimizin daha yakın sayfalarından gelmelerine rağmen programlarını anlamlı bir bütün içinde ortaya koymanın zor bir iş olduğunu ifade eder. Ona göre Yeni Osmanlıların fikirleri, hiç olmazsa “tabii hukuk” gibi, Batı uygarlığından aldıkları ancak Şeriat’le uygunluk şeklinde ortaya çıkardıkları, bir temel çerçeveye oturtulmuştu (Mardin, 2012a: 13).

3.1.3. Jön Türkler Hakkındaki Görüşleri

Yeni Osmanlılar ile Jön Türkleri düşünsel noktada karşılaştıran Mardin, şu değerlendirmede bulunmuştur: Yeni Osmanlılar Rousseau ve Montesquieu gibi bazı siyasal klasiklerden etkilenmişlerdir. Mardin’e göre Yeni Osmanlılar Jön Türklerden daha derin bir düşün anlayışına hâkim olmuşlardır (Mardin, 2012a: 12).

Sultan Abdülhamid’in istibdat rejiminin yıkılışı ve Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkması 1908 Jön Türk İhtilali’ne atfedilmiştir. Başta Paris ve Cenevre gelmek üzere, Avrupa’daki merkezlerinden Abdülhamid’e karşı sürekli bir muhalefet örgütleyen Jön Türklerin Batı’nın demokrasi ve milliyetçilik fikirlerini kabul ettikleri ve bunları Osmanlı İmparatorluğu’na aktarmak istedikleri söylenir. Ancak bu hatalı bir imajdır. Jön Türklerin gizli örgütü 1889’da İstanbul’da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahanede, bir Arnavut olan İbrahim Temo ve bir Kürt olan Abdullah Cevdet’in liderliğinde dört- beş öğrenci yardımıyla kurulmuş ve Abdülhamid’e karşı muhalefetin çekirdeğini ve katalizörünü teşkil etmektedir (Karpas, 2013: 571). Jön Türklerin öğrencilik dönemlerinden itibaren en fazla etkilendiği hareket Fransız İhtilali ve ihtilalin görüşleri olmuştur. Fransız İhtilalini temelini hazırlayan düşünürlerden Jön Türkleri en fazla etkileyeni ise Ziya Paşa, Namık Kemal gibi Osmanlı aydınlarını da fazlasıyla etkileyen J. J. Rousseau’dur (Hanioglu, 1981: 162).

Mardin’e göre, 20. yüzyılın başlarında Batılılaşmış, çoğu örnekte de bilinmezci (agnostik) veya tanrıtanımaz (ateist) aydınlar ile alt guruplar arasındaki kültürel uçurum, modernleşme yaklaşımının laik kesimine karşı bir şüphe yaratmıştır. Bu duygu, Jön Türk

yönetimi döneminde daha belirgin hale gelmiştir. Birçok muhafazakâr Müslüman, onları dinsiz kabul etmişlerdir. Pozitivizmin etkisindeki Jön Türkler, gayretlerini eğitim imkânlarının yaygınlaştırılmasına, tarımın geliştirilmesine ve köylüleri yağmalamakta olan yerel nüfusun etkilerinin kırılmasına yönelttiklerinden, böyle bir tepki anlaşılır özellik taşımaktadır. Bu tepkilerin büyük çoğunluğu da, din kurumunun savunma refleksinden dolayıdır. Sonuç olarak, aynı tepkiyi izah eden bir başka olgu da, Jön Türklerin dini duyguları kullanma yönündeki çapraşık ve sadece şekilsel seviyede kalan girişimleridir. Jön Türkler, reformcu programlarına destek olmak için gerek içeriye gerekse dışarıya yönelik kendi İslamcı propagandalarını örgütlemişlerdi; ne var ki bu tür propagandalar küçük kasaba veya köylerdeki dindarlar bakımından işe yarar pek az yön taşımaktadır. Buralarda yaşam Cuma namazlarına katılım, dini günlerin ve törenlerin gerektirdiği normlara uyma gibi noktalarda birleşiyordu. Bu etkilerden önemli olan bir diğeri de, dinin çekiciliğinin, kasabalarda görülen farklı seviyelerdeki sofuluktan ayrı olarak, genel bir kutsiyet ortamının yaratılmasında odak nokta fonksiyonu görmesidir. Daha sonra Marksizmi benimseyecek olan bir Osmanlı aydını, çocukluğunda dinin kendisini bu özel şekliyle etkilemiş olduğunu hatırlamaktadır (Mardin, 1992: 238-239).

Mardin, *Türk Modernleşmesi* adlı çalışmasında, Müslüman halkın yararına değişimler Jön Türkler döneminde (1908-1919) başladığını söyler. Emile Durkheim'in üzerinde büyük etkisi görülen ve Jön Türkler'den olan sosyolog Ziya Gökalp'in savunduğu temel tezi Mardin'e göre etnik iş bölümünün Türk-Müslüman grubunun düşün ve işlevsel açıdan farklılaşmasıdır. Farklılaşmamışlık durumu ve bu durumun modern dünyada gözlemlenen siyasal güçsüzlüğü, Müslüman-Türk grubun öncüleri bakımından, temel hedeflerinin böyle bir işlevsel farklılaşmayı sağlamaktır. İşbölümünün etnik temelli olması sebebiyle, bir grubun büyümesine gösterilen tepki de etniktir. Jön Türkler'in toplum kuramcısı Ziya Gökalp, dayanışmacı yaklaşımın savunuculuğunu yapmıştır. Cumhuriyet'in kurucu önderlerinin dayanışmacılığa duydukları bir "seçmeci eğilim", onun fikirlerinin Osmanlı monarşisinden Cumhuriyet'e uzanmasına yol açmıştır. Bu bakımdan, dayanışmacılıkta en temel şey bunun sınıf çatışmasının kaçınılmazlığını yadsıyan bir toplumsal "uzlaşma" kuramı olmasındandı. Atatürk, Jön Türk kuramcılarının izinden giderek, şunu söyler: "Türkiye Cumhuriyeti halkını farklı sınıflardan meydana gelmiş olarak değil de, meslek grubu üyeleri arasından bölünmüş bir

topluluk olarak düşünmek temel ilkelerimizden birisidir.” Bu fikir, tek partinin temel ilkelerine 1935'te eklenmiştir (Mardin, 1995b: 216-226).

Görüldüğü üzere Mardin, Jön Türklerin toplumu aydınlatma noktasında önemli görevler üstlendiğini söyler. Örneğin eğitim imkânlarının yaygınlaştırılması, tarımın geliştirilmesi ve köylünün bazı guruplar tarafından sömürülmemesi noktasında halkı bilinçlendirdiklerinden bazı kesimlerin dikkatini çekmiştir. Jön Türkler bu aydın propagandalarını her ne kadar sürdürmeye devam etmişlerse de istenilen sonucu elde edememişlerdir. Çünkü küçük kasaba veya köylerdeki dindar halk için bu pek de iç açıcı bir durum olarak görülmemiştir. Hatta bu köylü/kasabalı kesim, Jön Türkleri dinsizlikle suçlamışlardır.

3.1.4. İmparatorluktan Günümüze Aydınlar Üzerine Yaptığı Değerlendirmeler

Mardin, Osmanlı'dan günümüze Türk toplum yapımızdaki aydın profilini daha net anlamamız için Necip Fazıl Kısakürek'in aile hayatına, entelektüel yaşamına, Nakşibendi Şeyhi'yle tanıştıktan sonraki dönüşümüne bakmamız gerektiğini söyler. Mardin'e göre, Osmanlı'daki aydın profili parçalı, kendi gerçeğini ortaya koyamadığı gibi sosyolojik bağlamda toplumsal gerçekten de uzak kalmıştır. Osmanlı mirasını devralan Cumhuriyet döneminde de aydın konusundaki bu sorunlar olduğu gibi devam etmiştir.

Şerif Mardin, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde yayınlanan “Tanzimat ve Aydınlar” adlı çalışmasında Tanzimat dönemindeki aydın profili hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre, “aydın” niteliğinin Osmanlı Devleti'nde 19. yy. süresince, bütünüyle değişmiştir. Bu değişme bir anlamda fikir “stil”iyle ilgilidir. Bir bakıma da fikirlerin içeriğiyle ilgilidir. Ancak bu fikir unsurların yanında “aydın”ı oluşturan, bazı toplumsal yapı öğeleridir, örneğin kitle iletişim araçları, dil'in bir “pekişme” aracı olarak modern topluluklardaki ilk rolü, “memuriyet” dışında “kalem” erbaplarına yeni imkânlar yaratan yeni bir yaşama şeklidir. Bütün bunların toplamı “aydın” olarak bildiğimiz kişiyi meydana getirmiştir (Mardin, 1985b, 1956d: 54).

Mardin, 1955 yılında *Forum Dergisi*'nde yayınlanan “Osmanlı İmparatorluğu'nda Müessese ve Fikir” adlı makalesinde günümüz Türkiye'sinde tutarlı bir aydın kitlesinin olmamasının nedenleri üzerinde önemli tespitlerde bulunmaktadır.

Mardin çalışmaya şu soruyla giriş yapar: “Bugün Türkiye’de kaç filozof vardır?” Filozofdan burada anlatılmak istenen, insicamlı (tutarlı) bir fikir sistemi kurmak ihtiyacını duyan bir aydın ya da dünya olaylarını sırf kendi menfaati açısından görmeyip, (bununda bir felsefe türü olduğu iddia edilebilirse de biraz da dar bir felsefe olduğu şüphesizdir) dünyada felsefe konusunda söylenmiş olanların yanına çekinmeden koyabileceğimiz bir ürün vermiş olan düşünürdür. Böyle bir düşünürümüz mevcut mu? İtiraf etmek gerekir ki bu anlamda hiç filozofumuz yok. Ülkemizde bu tabirin halk ağzında ya da gençler arasında hırpani (eski püskü) kıyafetlileri ya da uzun sakallı münzevileri tavsif etmek için kullanılması felsefenin bizde ne derecede rağbet bulmuş olduğunu anlatmaya yeterli bir delildir. Hâlbuki “felsefesiz”liğimiz, bir anlamda, bugünkü kültür hayatımızın pek çok özelliklerini aydınlatan, güzel sanatlarda olduğu kadar edebiyattaki taklitçilik temayülümüzü izah eden, bir fikirdir. Mardin’e göre, ülkemizde gerçek anlamda felsefi kültürün var olmadığını itiraf ettiğimizden itibaren karşımıza iki soru çıkmaktadır: İlki, neden? Neden böyle bir esastan yoksunuz? Bu soruyu cevaplandırmak yolunda anahtarlarının Osmanlı kültür tarihinin iki cephesinde rastlamamız mümkündür; bunlardan birincisi, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki İslami unsurlarıyla ilgili olması ikincisi, ker (kötü varlık anlamına gelen bir kavram) problemidir. Bu iki nedenden dolayı Osmanlı toplum yapısında, dini tefekkürlerden ayrılabilen ve kendi gelişmeleriyle ayakta durabilen bir felsefi geleneğe rastlanılmamıştır (Mardin, 1955c: 25).

Mardin, *Türkiye Günlüğü Dergisi*’nde yayınlanan “Fransız Devrimi’nin Osmanlı İmparatorluğu’na Etkisi” adlı çalışmasında Osmanlı döneminde Batı’nın bilimsel ilerlemelerine karşı tepkileri ve düşünürlerin buluşlarının her seferde İslam’a aykırı geldiği bahanesiyle önünün nasıl kesildiği konusunda önemli tespitlerde bulunmuştur. Buna rağmen aydınlar daha geniş kitleye ulaşmaları için bir “gazete dili”nin oluşumunda etkin rol oynamışlardır. “Aklın ve ilmin zaferi” sonucundaki ilerlemeler arasında askeri teknoloji ve örgütlenme alanlarındaki gelişmeler, tıptaki yeni yöntemler ile haritacılık ve coğrafyada logaritmik tabloların kullanımı 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda güç kaynağının farklılaştığını ortaya koymuştur. Batı’daki bilimsel gelişmelere yönelik bu olumlu tepkiler askeri örgütlenme ve idare alanında pratik gelişmelerle desteklenmiştir. Diğer yandan spekülâtif düşünce Osmanlı İmparatorluğu tarafından çok az önemsenmiştir. 18. yüzyılın sonunda elektrik üzerinde yapılan deneyleri izlemesi için

davet edilen bir Osmanlı elçisi bu deneyleri “önemsiz meraklar” şeklinde küçümsemiştir. Mardin’e göre, Osmanlı hakkında dürüst olmak gerekirse, Batı’nın bilimsel spekülasyonları konusunda Osmanlıların aynı fikirde olmadığı hususunu unutmamak gerekir. Onların takındığı bu tutumunu, pek çok örnekte en iyi şekilde açıklamak mümkündür. Osmanlı’nın doğaya karşı tutumu konusu kendi ahengiyle uygun bir yaklaşım olarak açıklanabilir. Bu tutum uzun süre Osmanlı gelenekselciliğın bir karakteri olarak kalmıştır. Örneğın aydın müderris Hoca Tahsin, 1870’lerde oksijenin biyolojik fonksiyonunu göstermek amacıyla içinde güvercin olan cam bir kavanozun havasını tahliye etmiş, güvercin öldüğünde ise bu aydın, toplum tarafından dışlanmışır. Hayvanların ölümüyle sonuçlanan deneyler İslami değerlere aykırı görülmüştür (Mardin, 2012d: 162).

Mardin’in vurguladığı gibi Türkiye hakkında hemen bütün toplumbilim konularında görüldüğü gibi, “aydınlar” konusunda yapacağımız bir değerlendirmenin, her şeyden önce, bir tercüme sorununu aşması gerekir. Gerek “aydın” gerekse onun geleneksel şekli olan “münevver” kelimeleri, kültürümüzün dışında yapılan bir kavramsallaştırmalardandır. Bu kelimeler, o kavramsallaştırmayı gerisinden takip eden ifadelerdir. Çoğu zaman, bu tercüme işi kendi düşün tarihimizin geleneksel “pratikliği” çerçevesinde gerçekleştirildiğinden, ortaya çıkan çözüm bizi baştan bir karmaşıklığa sürükler. Örneğın, Batı toplum tarihi içinde ortaya çıkan *intellectuel-intellectuals*, *İntelligentsia*, *literati* ve *les clers* gibi ifadelerin getirdiğı ayrıntılı bir inceleme sorumluluğı, bu uzantıları tek bir terime (aydınlar) indirgemek şartıyla ortadan kaldırmıştır. Böylelikle aydınlar mevzusu hakkında araştırma yapmak, sonuç çıkarmak ve genel öneriler üretmek için yollar açılmıştır (Mardin, 2015: 251-252).

Mardin, *Forum Dergisi*’nde “Aydınlarımız ve Tenkid (Tarihi Bir İzah Denemesi)” adlı makalesinde Avrupa’daki siyaset ve aydınlar sosyolojisi ile Osmanlı’dan günümüz Cumhuriyet aydınlarına değinir. Ona göre, Avrupa tarihinin özelliklerinden biri Batı aydınlarının, kabul ettikleri hakikatleri daima ve çoğu zaman kanları pahasına korumuşlardır. Batı tarihinin herhangi bir dönemine bakıldığında, adalet kıstaslarından ayrılan, halka işkence eden Tiran tipinin karşısına aydınların çıktığını görmek mümkündür. Mardin’e göre, kendi tarihimizde aydınlarımızın buna benzer bir hareket tarzına raslamanın zor olduğunu söyler. Örneğın, aydınlarımız siyasetle ilgili bir konuda bir eleştiride buldukları zaman bile bir “kompromi” kabul etmeleri, prensiplerine sadık

kalmamaları ve bugün “siyah” diyen bir politikacının yarın “beyaz” deme ihtimali yüksektir. Ancak bu tutum sadece modern tarihimizde görünen bir unsur değildir. Tezahürlerine bütün tarihimizde görmek mümkündür. Görüldüğü üzere, toplum yapımızdaki aydınların Avrupa’daki aydınlar gibi belli bir duruş sergileyemediklerini ifade eden Mardin, aydınların sergiledikleri bu tutumun örneklerine geçmişten günümüze kadar rastlamanın mümkün olduğunu ileri sürer (Mardin, 1956c: 8).

Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” adlı çalışmasında Gramsci¹³ hakkında biraz sesli düşünmemiz gerektiğini önerir. Gramsci organik aydınlar ve kültürü izah ederken aklından üç katlı, bütün bir buzdağı geçmişse, fikirlerinin oldukça evrensel geçerlilik taşıdığı söylenebilir. Fakat Mardin, Gramsci’nin aslında söylemek istediğinin bu olmadığını, Gramsci’nin kültür kuramı yüzünden kendisini çok fazla beğendiğini (bu kuram en başta kültürün bazen dar veya muğlak biçimde tanımlanmış mekanizmalar yoluyla kendini tekrardan üretmesiyle ilgilenmiş benziyor) Mardin, Türkiye’nin modernleşmesini Gramsci’nin teorilerinde temel bir sakatlığının olduğunu göstermek için kullanılabileceğini ve fikirlerini canlandırmak için koparılan gürtlüye siyaset bilimcilerinin dikkatle yaklaşması gerektiğini önerir (Mardin, 1998a: 56). Antonio Gramsci’ye göre aydınlar, bir grubun toplumsal hegemonyasını ve o grubun devlet tahakkümünü örgütleme fonksiyonuna sahiptir. İktisadi üretim evreninde bir faydalı işlev ekseninde meydana gelmiş her toplumsal grup, kendisiyle birlikte, organik olarak, kendisine homojenlik ve ekonomik çeperdeki rolü hakkında bilinç veren bir aydınlar kategorisine sahiptir. Gramsci’ye göre, örneğin kapitalist girişimci, kendisiyle beraber siyasi iktisadın iktisatçısını ve bilimcisini de yaratır (Gramsci, 2012: 218-220).

¹³Antonio Gramsci, aydınlar konusuna önem vermiştir. Ona göre, her ülkede aydın tabakası kapitalizm gelişmesiyle köklü değişiklikler yaşamıştır. Aydınları burjuva toplumunun altyapısını üstyapısına bağlayanlar olarak görmüştür. Gramsci, aydınların kendi başına, ayrı bir sınıf meydana getirmediklerini, fakat “egemenliğin memurları” olarak hâkim zümreye organik bağlarla bağlı olduklarını savunur. Başka bir ifadeyle, Gramsci’ye göre, aydınlar bağımsız bir sınıf değildir. Gramsci, aydınları eski ve yeni tip olmak üzere iki gruba ayırır. Bunlardan birincisine “geleneksel”, ikincisine “organik” aydın der. Kırsal tipi aydınların çoğu gelenekseldirler, kapitalizmin henüz değişikliğe uğratmadığı şehirlerdeki köylü ve küçük burjuva kesimlerine bağlıdır. Bu tip aydınlar merkezi yönetimle köylüler arasında bir tampon mekanizması işlevini görürler. Kent tipi aydınlar ise organik aydınlardır. Gramsci’ye göre bu aydınlar endüstri ile birlikte gelmişlerdir ve kaderleri ona bağlıdır. Gramsci’ye göre, bu tür aydınlar genellikle baskın gücün veya otoritenin isteklerini yerine getirmekle görevlidirler. Organik aydınlar bir nevi yeni bir kimliğin inşası için çalışan üst yapı memurlarıdır. Gramsci’ye göre bu kişiler aydın olmanın niteliklerini tam manasıyla taşımazlar, çünkü tarafsız değiller. Evrensel değerlerden ziyade yerel olana odaklanmışlardır. Bkz: Bağla, L., *Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu*, Birikim, 1977.

Gramsci'nin bu görüşü, kendisinden ilham aldığını söyleyen Mardin'in ileri sürmüş olduğu aydın sorunuyla ilişkili olarak *Türk Modernleşmesi* çalışmasında yer alan "Kültür ve Kitle" adlı makalesinde Batı düşün dünyasının kapitalizm ile birlikte değişim aşamasından geçtiğini bu durumda toplumda, aydınlarda bir krize ve karamsarlığa dönüştüğünü ileri sürer. Mardin'e göre, 19. yüzyılda liberal aydınların büyük ümitlerle kültürü halk arasında yaymaya çalışma şevklerinin yerini zamanımızda karamsarlığın ve modern kötümserliğin yerini aldığını söyler. Mardin, 19'uncu yy' da çağdaş düşüncenin Avrupa'da, Amerika'da kendini belirgin bir şekilde gösteren büyük halk kültürlerinin yerine bugün, büyük halk kitlelerinin edebi ve artistik hazım yeteneklerini rehber kabul eden, bayağı cansız bir kültür almıştır. Mardin'e göre, eskiden taptaze bir halk edebiyatı ve bununla yaşayan yüksek bir kültür mevcutken şimdi ise bu ikisinin yerine kütle kültürü, başka bir ifadeyle bayağılığın ve adiliğin hâkim olduğu bir kültürel yapı geçmiştir. Mardin'e göre, eskiden Robert Burns gibi toplumun zevklerini tatmin eden şairler ve edipler vardı; fakat günümüzde Amerika'da bunların yerini, halkın zevklerini istismar eden aydınlar yer almaktadır. Örneğin bunu film senaryolarında da görmek mümkündür. Şarlo'nun ya da Stroheim'in kıt imkânlarla meydana getirilen ancak her kesimden seyircilere tesir eden filmleri değil, teknik imkânlar yoluyla akılcılığı temin edilmiş, ancak fikir itibarıyla son derece fakir olan filmler yerini almıştır. Mardin, bu yeni kütle kültürünün küresel bağlamda başta Sovyet ve Amerikan gibi iki memlekette zirveye ulaştığını söyler. Kütle kültürünün en korkunç taraflarından birisi kimin tarafından imal edildiğinin belirsiz olmasıdır (Mardin, 1995b: 297-298).

Şerif Mardin, çağdaş düşüncenin, aydınların geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümler konusunda önemli sosyolojik tespitlerde bulunmuştur. Türk toplumsal yapımızdaki aydınlar sosyolojisi profilini kavramak için Ahmet Mithat Efendi'yi örnek verir. Mardin'e göre, "*devrimiz, Ahmet Mithat Efendi gibi her ne pahasına olursa olsun halka her şeyi öğretmek isteyen insanların rastladığı bir devir değildir. Ahmet Mithat Efendi ise, on dokuzuncu asırda Avrupa'da zuhur etmiş olan bir tipin timsali idi, halka doğru gitmeyi kendisine bir vazife etmiş olan on dokuzuncu asır liberalinin timsali*" (Mardin, 1954b: 17). Mardin'e göre, halk arasında ilim ve irfanı yaygınlaştırma girişiminin artık eskide kaldığını, Ahmet Mithat Efendi gibi aydınların üstleneceği bir dönemin olmadığını ileri sürer. Ona göre, aydınların 19. yüzyıldaki gibi toplumun kültürlenmesi üzerindeki etkinin kırıldığını istenilen sonucun alınmadığını iddia eder.

Mardin'e göre, eski halk kültürü yerine ne halk kültürüne ne de "yüksek" kültüre benzeyen garip bir kültür olmuşsa, böyle bir değerlendirmede bulunmamız bile aslında eski halk kültürüne fazla değer verdiğimizizi göstermez mi? Mardin, halk edebiyatının, zengin ürünleri ve yüksek standartları olan bir edebiyat türünün ortadan kalmasıyla kütlelerin "yüksek kültür"e erişemeyecek bir durumda, muallakta bıraktıkları fikrinden de vazgeçmiş durumda olmadığının altını çizerek (Mardin, 1995b: 300).

Görüldüğü üzere Mardin, sosyolojik bağlamda kapitalist sistemle birlikte çağdaş düşüncedeki değişim ve dönüşümlerin toplumdaki yüksek kültür ve halk kültürü arasında büyük bunalım ve karamsarlık yarattığını söyler. Ona göre, Ahmet Mithat Efendi gibi toplumun önderi, eğitmeni konumundaki aydın profiline yerine halkın zevkini istismar eden ve halktan kopuk aydınlar yer almıştır. Mardin'in de işaret ettiği üzere bir toplumu ayakta tutan da düşüren de aydınlardır. Mardin, aydınlar üzerinden Hitler örneğini verir. Ona göre, Alman aydınlarının gündelik yaşamdaki politik tutarsızlığı Hitler gibi bir yönetimin iktidara gelmesine yol açmıştır.

"Demokrasi ve Aydınların Mesuliyeti" adlı makalesinde Mardin'in ifadesine göre, Hitlerin iktidara geçmesini sağlayan amiller arasında en önemli olanlardan bir tanesi Alman aydınlarının günlük politikayı bir hayli kirli bir alış-veriş telakki etmiş olmalarıdır. Ahlaki tenlerinin politika güneşinde kavrulmasından korkan Alman aydınlarının politikaya ve özellikle demokratik politikanın her tatbik edildiği yerde tazyik gruplarının meydana getirdikleri alış-veriş vasfına karşı gösterdikleri tiksinti, bir gün, Hitler gibi bir adamın iktidara gelmesine yol açmıştır. Alman aydınlarının hareket hattına karşın, İngiliz ve Amerikan aydınlarının hürriyet severlikleri sonucu demokrasi ameliyesine katılmaları keyfiyeti, bu yolda elde ettikleri muvaffakiyetin büyük payını izah etmeye kâfidir. İngiltere'de 18. yüzyılda parlamentodaki yerlerin satılır bir matah haline gelmesi, İngiliz aydınlarını yâda asilzadelerini, politikalarının "kirli" bir iş olduğu mülahazasıyla, kendilerini politikadan el çekmeye sevk etmemiştir (Mardin, 1954a: 7).

Mardin, Türk aydını bağlamındaki fikirlerini şöyle sürdürür:

Türk aydınlarının siyasi mes'uliyetlerine karşı takındıkları tavırda Alman davranışını hatırlatan bir bedbinlik görmek mümkündür. Burada peşin hükümler vermemek lazımdır. Meselenin bir hayli kompleks olduğuna şüphe yok. Bir kere, vatandaşı milli politikaya hazırlayan mahalli politikaya iştirak imkânları memleketimizde pek dardır. Burada "mahalli politika"dan kastedilen, vatandaşların köy, mahalle, şehir, ilçe ve illerde yapılan işlerde fikirlerini öne sürmelerini, oturdukları şehrin parkının şeklini değiştirebilmelerini, veya şehrin tesisatını yenileyebilmelerini sağlayan iştirak imkanlarıdır. Bu bakımdan, uzun zamandan beri kurbanı olduğumuz merkezîyetçi

zihniyet, kullandığımız kelimelerle bile kendini ifade eder. Bugün Türkiye’de aydınlara karşı gösterilen hürmet de tarihi bir mirasımızdır. Osmanlı İmparatorluğunda “elit”in 19. yüzyılda bile memlekette yüksek bir itibarı olduğu muhakkaktır. Halil Hamit Paşanın Fransız elçisi Choiseuil-Gouffier’e tebarüz ettirdiği veçhile: “Burası Fransa gibi değildir. Fransa’da Kral yegâne karar sahibidir. Türkiye’de ise bir iş için ulemayı hukuku şinasları, mevki iktidarda bulunmuş olanları ikna etmek lazımdır.” Bugün dahi Türk efkârı umumiyesinin aydına karşı gösterdiği sempati, bu “ulemayı hukuku şinasların” ve aydınların eskiden cemiyet hayatımızda işgal ettikleri mevkiinin uzak bir aksidir. Türk aydını bu teveccühün muhafaza edilmesini istiyorsa son derece dikkatli davranmalı ve mes’uliyetini idrak etmelidir. Bu mes’uliyetin iki cephesi vardır. Birincisi iştirak mes’uliyeti ise ikincisi de iştirak şekillerini bulmaya çalışmaktır. Bugün aydının halletmesi lazım gelen mesele iştirak keyfiyetinden ziyade iştirakının ne şekilde alacağıdır. Bunu da tayin etmek ağır bir mes’uliyet olmalıdır. Hiçbir kimse aydına “şu veya bu şekilde iştirak etmek lazımdır” diyemez; demokratik ameliyenin esası hangi şeklin en iyi şekil olduğunu kendi kendine bulması lüzumdur, bu ağır yükü, yani karar verme yükünü taşımaya alışmasıdır (1954: 9).

Mardin’in tespitine göre bugün bazı aydınlarımız açısından fiili politikaya iştirak yolları kapanmış olabilir, kendileri bu yüzden bedbinliğe kapılabilirler. Ancak memleket meselelerine iştirakta bütün aydınlara tüm yolların kapalı olduğunu ileri süren bazı aydınlarımız ya gayri samimi davranmakta ya da demokrasinin gerektirdiği çalışma biçimlerini anlamadıklarını göstermektedirler. Burada bedbinliğe düşmek, kendi kendini acınır duruma düşürmek tarihin affetmeyeceği bir lükstür. Aydınların temel mahareti kendini bu tür durumlarda dahi aktif tutmaktır. Demokratik uygulamanın kuralları baki kaldıkça ki memleketimizde bu kuralların ortadan kalktığı konusunda kimse aksini ileri süremez. Yani kanun dışına çıkmadan muvaffak olmaya çalışmak demokrasinin temel gereğidir. Örneğin, mevcut imkânlar çerçevesinde fikirlerine galebe çaldırmak uğrunda çalışmaktan usanmamaktır. Bu durum basit bir iş değildir. Ancak aydınlarımızın şunu kavramaları lazımdır ki, demokrasi, tespit edilen bazı biçimler çerçevesinde oluşan kesintisiz bir ikna şeklidir. Demokrasinin en büyük yararlarını bu şekli unsurun varlığına borçluyuz. Bu şekli unsurun gereklerine uymak ve buna rağmen düşüncelerini kabul ettirmeye çalışmak, oldukça yorucu, sinir bozucu bir iş olabilir, ancak bu demokrasinin ta kendisidir. Aydınlarımız demokrasi kavramında olduğu gibi pek çok noktada batıdan etkilenmişlerdir (Mardin, 1954a: 8-9).

Şerif Mardin, Osmanlı’nın kültür tarihinde, dini tefekkürden ayrılabilen ve kendi iç gelişmeleriyle yaşayabilen bir felsefi düşünce an’anesinin bulunmadığını ileri sürer. Ona göre, Osmanlı kültürü ile felsefe arasında bir husumet yaşanmıştır. Bu husumet uzun süre devam etmiştir. Tanzimat döneminin sonuna doğru, Avrupa kültürünün derin köklerinin Yunan felsefesine dayandığının farkına varan Ahmet Mithat Efendi, çıkardığı

Dağarcık ve Kırkambar mecmualarında kâh ihtiraslar yaparak, kâh kendi fikirlerini de ekleyerek Avrupa kültürünün bu felsefî temellerini İslam felsefesi, İslam filozofu gibi tabirlerde sıkıştırıyordu. Mardin'in tespitine göre, Osmanlı kültüründe felsefeye şüpheli bir gözle bakılmış olmasının hiç şüphesiz ki bir cephesi İslami tesire atfedilebilir. İslam "filozof"larından tercümesi mümkün olan *Tahaffud el-falasifa (Filozofların Tutarlılığı)* adlı kitabıdır. Bu eserin ismi bile İslam kültüründe felsefe konusunda verilen mevkiin önemini göstermek için yeterlidir. Fakat felsefenin niçin İslam'da saçma telakki edildiği konusunu aydınlatmak gerekir. İslam düşünürlerine göre filozofların iddia ettikleri fikirlerin daima eksik bir yönü vardır. Bunlar, evrenin düzenini temin eden güçlerle bu intizamı yaratan arasında bir tefrik yapmaya mecbur bırakılmıştır. Onun düşünce sisteminde kâinat tek bir unsura bağlanamamıştır. Oysa İslam, ilahi bir varlığın hem yaratıcı bir rol oynadığını, hem de her an dünyanın nizamına nezaret ettiğini ileri sürerek bu sorunu çözmüştür. İslam inancına göre, din, felsefenin ikinci planda kalmasına yol açmıştır. Felsefe, ancak dinsizlerin, gafillerin, ilahi gücün birleştirici hassalarından bilgisiz bulunanların faydalandıkları eksik ve köhne bir fikir zaviyesidir. Dini görüşün temin ettiği gelişmeye nazaran felsefe bir çocuk oyuncağı konumundan öteye gidememiştir. Bu tür bir kültürel dini kendini beğenmenin Osmanlı kültür tarihinde tesiri olmuş olduğu açıktır. Osmanlı kültüründen de beslenen inanişâ göre, artık felsefe sorunları halletmişti ve bunlarla meşgul olmak sadece zihin karıştırmak demektir. Bu yüzden de ulemanın yetiştirilmesinde bir ders kitabı olarak kullanılan Mevakıf'ın şerhinde pek hafifi bazı felsefî mülâhazaların yer alması eserin (bu türden şeyler felsefiyattır) diye yasaklanmasına neden olmuştur. Bu noktada felsefe ile çok uzaktan ilgisi olan bilim kollarına şüpheli bir gözle bakılıyordu. Bu yüzden, Takiyettin efendinin Tophanede meydana getirdiği Rasathane, yıkılmıştı. Osmanlılar, etraflarındaki milletlerden üstün bir kültüre sahip olan tüm milletlerin işittikleri bir üstünlük duygusu duymaktan da kendilerini alamamışlardı. Bu üstünlük duygusuna yukarıda vurgulandığı gibi İslami kültürel gurur eklenirse, felsefenin bizde yıllarca niçin yerleşemediğini kavrayabiliriz Mardin'in iddiasına göre bizde felsefe gelişmediği gibi buna bağlı olarak Türkiye'de Batıdaki gibi filozof ve tutarlı bir fikir sistemi de yerleşmemiştir. (Mardin, 1955c: 25).

Mardin'e göre, Tanzimat hareketi içinde "aydın"ların konumunu belirlemedeki başlıca engel, bu kavramın Batı'da taşıdığı vurgunun Osmanlı kültüründe eksik

olmasından ileri gelmektedir. Bu noktadan bakıldığından, Tanzimat ‘Aydın’larını incelemeye başlamadan önce birkaç belirleyici ögeyi hatırlatmak gerekir.

- 1) Aydın kavramı bize Batı’dan intikal etmiştir. Geleneksel Osmanlı topluluğunda “âlim” (bilgin) ya da “arif” (derin ya da gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak tanımlanan kişinin nitelikleri Batı’da “aydın”la beraber telaffuz edilen, onun devamı sayılan “*intellect*”, “*intellectuel*” (aydınlanma yüzyılı) gibi ifadelerdeki vurgunun yerini tutmaz.
- 2) “Aydın” (*entellectuel*) kavramı Batı’da bile bir toplumsal grubu temsil etmek için oldukça geç (19.yy’ın sonuna doğru) oluşturulmuş bir kavramdır. Bu kavramın üretilmesi ise “fikir” üzerinde çalışmanın bir uzmanlık dalı şekline gelmiş olmasını gerektirir. Bu türden “fikir uzmanları” topluluğu Batı’da çok yavaş ve geç oluşmuştur (Mardin, 1985b: 46).

“Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” adlı çalışmasında Mardin, Cumhuriyet dönemi aydın profili ile Osmanlı dönemindeki aydın profilinin karşılaştırmalı bir analizini yapar. Cumhuriyet dönemini yeni devlet, Osmanlı devletini ise eski devlet olarak tanımlayan Mardin, yeni devlet dönemindeki aydınlar geçmişlerinden uzaklaşınca, İslam kültür evreniyle bağlarını koparınca toplumla uyum sağlama noktasında sorunlar yaşamışlardır. Mardin’e göre, yeni devlet daha önceki devlet ideolojisini devralmıştır. Eski devlette aydının “günlük” dünyasının parçalı halde olması ve kişiliğin tanımlanmamış olması sorunlara neden olmuş ve yeni devletin aydınlarına da bu sorunlar olduğu gibi aktarılmıştır. Mardin, Türk toplumsal yapısında aydının kimliğine ilişkin problemlerde bu nedenlerden ortaya çıktığını belirtir. Örneğin eski sisteme, önceki değerlere yakın duran Necip Fazıl Kısakürek, kendini yeni devletin yapısına uydurabilmiştir. Fakat biraz değiştirilmiş Antonio Gramsci’nin deyimiyle, Osmanlı devlet pratiğinin kültürel organizmasından dolayı, başka bir deyişle sadece eğitim ve kültür kurumları değil, daha temeldeki kültür sürecinden dengesini kaybetmiştir. Osmanlı aydın sınıfı hem mekanizmayla, hem de organizmayla birleşmiştir. 1930 ve 1940’ların geçiş sürecindeki yeni aydınında ise bu çerçevelerden sadece biri, yani “devlet” vardı. Bir süre sonra yeni aydınlar biraz güven kazandılar, fakat Osmanlı aydınlarının sahip olduğu, daha az göze çarpan kültürel yapılardan mahrum olmanın problemini sürekli yaşadılar.

Bu da bireysel anlamda tedirginliğe, anlayışlarında da sığığa neden oldu. Mardin'e göre aydınlarımızın zaman zaman maruz kaldığı bu şaşkınlık Kısakürek'in hayatından da anlaşılabilir (Mardin, 1998a: 66-65).

Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983) modern Türk edebiyatının muammalarındandır. Kullandığı dil yalın “modern” Türkçedir, fakat dini muhafazakârların ikonu olmuştur. Kısakürek Bahriye Mektebi dâhil olmak üzere bir dizi modern okulda eğitimini tamamlamıştır. Paris'te edebiyat okumuştur. Önceleri laik aydınlar arasında popüler olan Kısakürek, 1934 yılında Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvasi'yle tanışmasıyla saf değiştirmiş, Arvasi'nin etkisiyle Büyük Doğu dergisini yayımlar. Bu dergide “Doğu”yu, özelde Osmanlı İslam kültürünü savunur. Kısakürek'in düş kırıklığı ve tekrar İslam'a dönmesindeki iki noktayı fark etmek önemlidir: Bunlardan birincisi olan benlik gelişiminin de iki boyutu vardır. Bir taraftan çocukluğundaki bir takım değerlerin “iç işlemeşliği”ni tekrardan yakalama gayreti, diğer taraftan kendi kişisel ve toplumsal hafızası için öyküsel bir arkaplan geliştirme gayretidir. İkinci düzeyde ise Türkiye'de aydınlara ayrılan alanın kırılanlığı ve dağılımılarından duyduğu hayal kırıklığıdır. Mardin'e göre, Kısakürek'in eserleri modern Türkiye'nin “mekân” düzenlemelerindeki değişimler üzerinedir. Bu mekânlar onun için boştur. Çünkü çocukluğunu geçirdiği ata ocağı konaktaki şefkat, muhabbet gibi değerler yoktu. Kısakürek'in bu yabancılaşması benliğindeki gelişimiyle kendi ailesinin tarihini, ailenin Maraş'taki başarılarını ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini bütünsel ve tutarlı şekilde kişisel bir öykünün olmamasındandır. Sonuç olarak, Necip Fazıl bir Türk aydını olarak kendi duruşunu belirlemekte zorluk çekmiştir. Yine 1980 ve 1990'lı yıllarda Türk aydınları, Osmanlı'nın toplum anlayışının çok katlı derinliğinden mahrum, yüzeysel bir toplum analizini iyi tahlil etmiş olmanın yanı sıra, kültürel verilerin, yani İslam'ın yeni bir güç kazandığı bir toplumdaki dinamikleri analiz etmede zorluk yaşamışlardır (Mardin, 1998a: 67-69).

Yukarıdaki görüşleriyle Mardin, ülkemizde Batı'daki gibi filozofların, fikir peşinde koşan aydınların yetişmediğini ileri sürmüştür. Bu durumu İslami unsurlara ve toplumda felsefeni kötü bir şey olduğuna inanılması gibi iki nedene bağlayan Mardin, Osmanlı kültüründe felsefeye karşı böyle bir duruşun sergilenmesi günümüze kadar da etkilerinin devam ettiğini söylemiştir. Mardin, toplum yapımızdaki aydın profilinin yön

değiştirmeli, kopuk ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e birikmiş bir miras içinde sabit bir şekilde kendi duruşunu ortaya koyan bir aydın profiline olmadığına altını çizmiştir. Ayrıca geçmişten günümüze aydınlarımızın içerisinde olduğu bu durumu daha net okumamız için Mardin, Necip Fazıl Kısakürek'in eğitimini, ailesini ve hayat tecrübelerini mercek altına alıp, örnekler vererek konuya açıklık getirmiştir.

3.1.5. Osmanlı Dönemi Batıcılığı Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin, Batıcılık konusunda, önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. *Türk Modernleşmesi* adlı çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu'nun hiçbir zaman Batı uygarlığı ile ilişkisini kesmediğini ileri sürmüştür. Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı ile düşünce tarihine ilişkin araştırmalarıyla tanınan Mardin'e göre, Batılılaşma kavramının izleri İmparatorluktan başlayıp Cumhuriyet Türkiye'siyle farklılaşan bir yaklaşımla etkisini göstermeye devam etmiştir.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'nde yazdığı "Batıcılık" adlı makalesinde Mardin, Batı ile temasta olan ve Osmanlı ile başlayan Batıcılık konusundaki tutumunu Batı Avrupa'nın toplumsal ve düşünsel mirasına ulaşılması gereken bir hedef olarak görmüştür. Batı'nın bir rol model olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkınca, bazı devlet görevlileri elçi olarak bir takım başkentlerde Avrupa'nın "ahval"ni öğrenmeye gönderilmişlerdir (Mardin, 1983c: 245).

II. Mahmut Dönemi ve Tanzimat'ın ilanı ile birlikte (1808-1839) kendinden önceki reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde bulundurarak askeri yeniliklere karşı merkez noktası oluşturan yeniçerileri hedef almış, bu piyade kuruluşunu lağvetmiş ve III. Selim döneminde ortaya çıkan çağdaş askeri birlikleri ordunun esas birimleri şekline getirmiştir. Bu noktada Batı'nın sadece askeri kuruluşlarla gelişmediği/yükselmediği, bunları ayakta tutan mali kaynakların ve vergi toplama sisteminin de imparatorlukta oluşturulması gerektiği III. Selim döneminden beri biliniyordu (Mardin, 1995b: 11-12).

Mardin'e göre, Batı uygarlığı'nın bireyin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına Lale Devri ile birlikte sızmıştır. Bu yaşayış şeklini bir üst kesitin ayrıcalığı ve aynı zamanda mahalli kültürün kösteklenmesi olarak ele alan İstanbul'un alt ve orta sınıfları, devletin bu sırada ortaya çıkan zaafı noktasında yeniçerilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birleşerek isyanda bulunmuşlar. Bu isyana Patrona isyanı denilmiştir. Batı

ile kurulan ilişkileri toplumun yararının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan bu süreç Cumhuriyet dönemine kadar sürecek olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini oluşturur. Başka örnekleri: Kabakçı İsyanı (1807), bir anlamda Nakşibendi Şeyhi'nin teşvikiyle biçimlenen Kuleli Vak'ası (1859) ve 31 Mart (13 Nisan) 1909 Hareketi (Mardin, 1983c: 245).

Şerif Mardin'in önemli sosyolojik analizlerde bulunduğu Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde farkı boyutlara bürünmüş bir süreçtir. Yine bu yaklaşımın temel hedefi Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikrî bileşimini yakalamaktır. Osmanlı İmparatorluğu, yükselme devrinde kendi uygarlığını Batı'ninkinden üstün görmüştür. Devletin gerilemeye başlamasıyla, neden gerilediği sorusu gündeme gelmiştir. Batı'nın bir model olarak izlenmesi sorusu gündemde yerini alınca, bazı devlet görevlileri Avrupa'nın farklı başkentlerinde Avrupa'nın durumunu öğrenmeye gönderilmişler.

Kısaca Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan Batı'nın etkisinde kalma/rol model alma eğilimi ilk başta askeri alanında I. Mahmut döneminde başlamış, I. Abdülhamit ve özellikle III. Selim döneminde hız kazanmıştır. Mardin, "Batıcılık" makalesinde II. Abdülhamit Döneminde Batı ile olan ilişkilere değinir. Ona göre, II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909), Batı fikirlerinin iyice anlaşılmasına başlandığı dönemdir. Bunun nedeni, yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin çoğalması olduğu kadar, padişahın kendisinin Batı'yı bir anlamda "model" olarak almış olmasıdır. II. Abdülhamit, "Batıcılığı" Batı'nın tekniğini, idari sistemini ve özellikle askeri teşkilatını ve eğitimini alma şeklinde anlıyor; bunun yanısıra Müslümanlığı teb'ası arasında kuvvetlendirmeye çalışıyordu. Bu amaçla, Harbiye'nin programları geliştirilmiş, okullarda bilgili bir nesil yetişmiştir. Her üç kuruluşun öğrencileri ders programları gereği 19. yüzyıl müspet bilimlerinin Batı'nın esas güç kaynağını oluşturduğunu görüyorlardı. Böylece Batı'yı, Batı'da geliştirilen müspet bilimle eş tutan bir nesil yetişti. Bu nesil Batı'yı aynı zamanda güçlü olmaya prim veren bir uygarlık olarak kabul etmeye başladı. Batıcılığın güçlülükle bir sayılması dinsel değerlerin ancak milli gücü artırdıkları oranda önemli oldukları algısını yerleştirdi. Bu düşünceler padişaha karşı muhalefeti Avrupa'da sürdüren Jön Türkler arasında etkili olduğundan, "hürriyet" in ilanından sonra da (1908)

Jön Türkler'in politikasında izini devam ettirdi. II. Abdülhamit'e karşı koyarak uzun süre Avrupa'da bulunmuş Jön Türkler'den Abdullah Cevdet, Avrupa'da geçirdikleri zamanlarda artan bir şekilde bu düşüncenin etkisinde kalmışlardır. Batılılık ile "güçlülüğün" aynı kefeye koyulmasında bizzat Batı akımlarının etkisini de göz artı etmemek gerekir (Mardin, 1983c: 248).

3.1.6. Osmanlı Dönemi İslamcılığı Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında dini yumuşak ideoloji olarak tanımlar. 19. yüzyılın ortalarında Hindistan'da biçimlenen İslamcılık cereyanını, ideolojik bir davranış kümesi olarak açıklar. Mardin'in bu kavramsallaştırması araştırmamıza ışık tutması açısından önemlidir.

Yeni Osmanlılar'ın dağıldıkları, ancak yayın yoluyla bir süre etkinliğini devam ettirebildikleri 1870-76 yıllarında, Yeni Osmanlılar'ın liberal ideolojisi kısmen çok daha şekilsizdir. Ancak uzun vadede, ağırlığı inkâr edilmeyecek olan bir fikir hareketi İstanbul'da ve genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda filizleniyordu. Önderleri arasında tarihçi ve devlet adamı Cevdet Paşa'yı ve Şirvan-i Zade Rüştü Paşa'yı saymak mümkündür. Hareket, 1840'lardan beri genel bir "Müslümanca" tepki olarak, şekilsiz, ancak ısrarlı bir "arka plan" unsuru olarak gün yüzüne çıkıyordu. Hareketin "kuramcı"larının var olduğunu söylemek mümkün değildir. İlk izlenimlerinden birisi Nakşibendi şeyhinin padişah aleyhinde bir komplo olarak hazırladığı ve öncülüğünü yaptığı bir karşı koyma girişimidir (Mardin, 1995b, 91-92).

Şerif Mardin'e göre, "*İslamcılık, İslam topluluklarında, önceleri belli belirsiz bir takım eğilim, özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kıpırdamaların 19. yüzyılın sonuna doğru daha bilinçli bir akım olarak şekillenmesine verilen addır*" (Mardin, 2015: 23). İslamcılarının fikirlerinin kilit noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başlamalarıdır. Bunun önüne geçmekteki en etkili yol, Tanzimat'ın gizli olarak inkâr ettiği "seriatin değerleri"ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmektir. II. Abdülhamid devrini bu gelişmeler ışığında değerlendirmek gerekir (Mardin, 1985c: 346-347).

Türkiye'de İslamcılık 19. yüzyılın sonunda padişah II. Abdülhamid tarafından desteklenmişse de ayrımlanabilir bir akım olarak 1908'den sonra ortaya çıkmıştır.

Profesör T. Zafer Tunaya'nın ana hatlarını bize verdiği İslamcı mantığa göre, İslam'ın gerilemesinin sebepleri Müslümanların "atalet"inden kaynaklanmaktadır. Bunun da sonucu, eskiden bir medeniyet kaynağı olan İslam dünyasının Batıdan geri kalması ve bu dünyanın "vurucu" gücünü temsil eden Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı devletleri tarafından parçalanmaya başlamasıdır. Bu düşünüş aynı zamanda İmparatorluğun iktisadi esaretini getirmiştir. Bunun karşısında seçilecek olan strateji "İslamlaşmak" olacaktır. Zira kültür-bilim alanında İslamiyet gelişmeye engel değildir. İslamiyet, aynı zamanda ilerici-*progressist* bir toplum sistemini önermektedir.¹⁴ Osmanlı İmparatorluğu, Batıyı taklit etmek aracılığıyla geriliğini ortadan kaldıracığını düşünmüş, ancak taklit onu hareketlendiren iç dinamiği yok etmiştir. Bu noktada, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratıcı, dinamik bir gücü elde etmesi için onun tekrardan, "İslamlaşması" gerekir. Bu görüşler 1908 ayaklanmasından ve padişahın 1876 Anayasası'nı tekrardan yürürlüğe koymaya zorlamasından sonra geniş yayın çabalarıyla yoğunlaşmaya başlamıştır. O dönemde beliren isimler arasında Mehmet Akif, Mardinizade Ebül'ula, M. Şemseddin (Günaltay) gibi isimleri söyleyebiliriz. Fikirlerin yayılması, *Sırat-ı Müstakim (Sebilürreşat)* dergisidir. Osmanlı İslamcılarının siyasi bir kuramı da vardır. Bu kuramın öğeleri içinde İslam'ın beraberinde bir sosyal politika ilkeler bütünü getirdiği düşüncesi yer alır. Bu fikre göre, İslam cemaati bir sosyal yardım, karşılıklı bağımlılık ağı içinde birleşir. Bununla ilişkili olarak, ancak İslam'ın sosyal "felsefe"sinin İslam siyasi sistemiyle bütünleştiği bir ortam da gerçek bir "İslami nizam"ın kurulabileceği anlatılmaktadır. Diğer yandan Batılılar her ne kadar bir siyasi sistem olarak demokrasinin kendilerince icat edildiğini yaygınlaştırsalar da, bu yanlıştır. İslam'da, şeriata bağlı olarak yürütülen devletlerde demokrasi zaten vardır. Mardin'e göre, şeriat, Allah'ın emrettiği

¹⁴Şerif Mardin, İslamiyet'in gelişmeye engel olmadığını aksine ilerlemeci bir toplum modelini savunduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda Kadir Canatan *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme* adlı çalışmasının Önsöz'ünde şunları söyler: Fransız düşünürü Ernest Renan 1883 senesinde, *Sorbonne Üniversitesi*'nde "İslam ve Bilim" konusunda bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasına Cemaleddin Efgani ve Namık Kemal gibi aydınlar tepki göstermiştir. Efgani, "Renan'a Cevap" isimli Arapça bir yazı kaleme almış ve bu yazısı daha sonra Fransızca'ya çevrilerek *Jurnal des Debats*'da yayımlanmıştır. Namık Kemal ise meşhur "Renan Müdafası"nı yazmıştır. Peki, Müslüman düşünürleri bu kadar harekete geçiren şey neydi? Ernest Renan konuşmasında üzerinde durduğu konu "İslam'ın temelde bilimsel ve felsefi ruhla çatıştığı" ve bu yüzden de "ilerlemeye mani" olması idi. Renan'ın bu konuşmasından sonra Müslüman aydınlar çok fazla karşı tez ürettiler ve İslam'ın ilim, fen ve benzeri bilimlere karşı olmadığını ispatlamaya çalıştılar. Amaçları, İslam'ın üstün ve akılcı tarafını ortaya koymaktı. Canatan'a göre, Renan'ın iddia ettiği tezler, tesadüfen ortaya atılmış veya belirli bir araştırmanın sonucunda ortaya atılmış fikirler değildir. Deyim yerinde ise bu fikirlerle Renan, Avrupa'nın "kollektif bilinci"ni ortaya koymuştur. Bkz: Canatan, K., *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

adil bir topluluğu oluşturmaya yönelik bir kurallar bütünüdür. Bu bakımdan padişah da yeryüzünde adalet sistemini oluşturmakla sorumludur. Bunlara uymadığı takdirde huruç (dışarı çıkma, aşma) veya ihtilal-devrim “bütün Müslümanlar üzerine vacip olur.” İslamcıların öne sürdükleri bir başka önemli görüş, İslam’da hükümdara körü körüne itaat türünde bir prensip olmadığıdır. Son olarak “İmmene’l-mü’mine ihve” (bütün Müslümanlar kardeştir) ilkesi, İslam’ın kurması gereken siyasi birimin bütün Müslümanlardan oluşacak bir devlet olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu durum da İslamcılarının bir kesiminin milliyetçilik aleyhinde olmalarının kaynağıdır (Mardin, 1983a:1936-1937).

Mardin’e göre İslam’ın kendisi 19. ve 20. yüzyılda meydana gelen dönüşümlerin yabancıları değildi. Çünkü İslam da giderek artan bir şekilde bir ad haline geldi. Müslüman liderler gerçekten de süreci hafızalarından sildiler ve ad üstünde derinleştirdiler. Eski yapıların dağılması devam etti. Marksist öngörü gerçekleşti ve topluluklar çözüldü. Bireyler artan bir şekilde bir ad arayışına girdiler. Adlardan en kararlı olanları, Adlandırma Mark 1’in bir kalıntısıydı. Mardin’in deyişine göre, “biz ile onlar arasındaki farkın tanınması üstünde temellendirilmiş olan adlandırmaya ‘Adlandırma Mark 1’ diyeceğim. Spekülatif felsefenin sahneye çıktığı ve topluluklar arasında köprü kurmamızı mümkün kılan soyut varlıkların kullanıldığı ikinci işlem tipine ‘Adlandırma Mark 2’ diyeceğim” Başka bir ifadeyle “Adlandırma Mark 1” biz ve onlar şeklinde toplumun ayrıştırıcılığı üzerinde odaklanırken, “Adlandırma Mark 2” sosyolojik bağlamda toplumu birleştirici özelliğine odaklanır. Mardin, bu isimlendirmeleri tebliğin daha açık anlaşılır olmasını sağlamak için yaptığını ifade etmiştir. Sözü edilen bu adlar dağılmakta olan bu yapıların yerlerine geçtiler. Toplumsal yapıların yerine adlar koymaya yönelik bu yeni girişime etnik tekrardan canlanma, köktencilik ismi verilir. Bu modern durumu açıklamak için başka adlar da kullanılmaktadır: Yani adlar içinde adlar. Mardin, sürecin bu şekilde ilerleyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre güçlkle karşı karşıya kalmamızın sebebi budur. Yapılar yok olmaktadır. Bir zamanlar bir örgütlenmeye tabi olan halklar ve topluluklar artık ortada yok. Bu yapıları yerine koymak için adlar seçmekte olmamızın, bugün var olan çeşitli uygarlıklar, dinler, düşünce yolları, farklılıklar ve benzerliklerin arasındaki karşılıklı bağlantıları incelemek istiyorsak, hesaba katmamız gereken bir önemli temel tema olduğunu tahayyül etmeliyiz. Adlandırma Mark 1’e geri dönmek olan bu ilkel süreci

durdurabiliyorsak, ancak bu şekilde, birbirimizle iletişim kurma imkânına sahip oluruz (Mardin, 2004: 19-20).

Mardin'e göre, İslamcılık hareketi İstanbul'da biçimlendiği derecede Osmanlı merkez kültürünün niceliğinin izini taşımıştır. Osmanlı Devleti'nde ve Türkiye'de İslamcılık hareketinin de (saray-devlet-din diyalogunun ortadan kalktığı oranda) başlangıçta taşıdığı özellikleri kaybettiğini, gittikçe bir taşralı-fundamentalist- hüviyete büründüğünü ifade edebiliriz. 31 Mart hareketi Türkiye'de birbirinden ayrı iki İslamcı küme olduğunun habercisi olmuştur. Ancak kıt taşra zihniyetinin ve beraberinde getirdiği "mahalle adabı"nın İslam çatısı altında ileri sürülmesi ikinci kez Bağımsızlık savaşında görülmüştür (Mardin, 1983a: 1938).

Mardin'e göre din, Türk toplumunda önemli bir sosyal fonksiyonu yerine getirir. Bu anlamda, 19. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılığın iki temel işlevi vardır: Bunlardan ilki, İslamcılık, bir dünya görüşü ve yaşam rehberi olarak okumuş çevrelerin görüşlerini içermektedir. İkincisi, İslam kültürünün hâkim olduğu bölgelerde geniş halk kitlelerinin kesin çizgilerle ifade edilmeyen bir İslam düzeni gerçekleştirme arayışına denk gelmektedir.

Toplumsal yaşam-dünyalarının çoğullaşması, din alanında son derece önemli etkiler meydana getirmiştir. İnsanlık tarihinin ampirik olarak bilinebilen bölümünün çoğu boyunca din, toplumun manalı bir bütünselliğe kavuşturulmasına yönelik kucaklayıcı sembollerin oluşturulmasında hayati derecede önem taşımaktadır. Belirli bir toplumda işlerliği olan çeşitli anlamlar, değerler ve inançlar, nihai olarak, gerçekliğin, insan yaşamını bir bütün olarak kozmosa bağlayan kapsamlı bir yorumu tarafından "bir arada tutulurlar". Nitekim sosyolojik ve sosyo-psikolojik bir açıdan bakıldığında, din insanın dünyada kendini "rahat" hissetmesini mümkün kılan bilişsel ve normatif bir yapı olarak tanımlanabilir. Dinin bu yılanmış fonksiyonu, çoğulculuğa ile birlikte tehdit edilmeye başlanmıştır. Toplumsal hayatın değişik sektörleri, şimdi, birbirinden büyük ölçüde ayrı manalar ve anlam sistemleri tarafından yönlendirilir duruma gelmiştir. Artık, dini gelenekler ve bunları kapsayan kurumlar bakımından, toplumsal yaşam-dünyalarının bu çoğulculuğunu kuşatıcı ve kapsayıcı tek bir dünya görüşünde bütünleştirmek daha da zorlaşmıştır. Bununla da yetinmeyip, daha temel olarak, gerçekliğe ilişkin dini tanımlamaların kabul edilebilirliği, içerden tehdide uğramaktadır; bir başka ifadeyle bu

tehdit artık kişinin öznel bilincinin içinden kaynaklanmaktadır (Berger, Berger ve Kellner 197; Akt, Mardin, 1992:164-165).

Şerif Mardin, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde yayınlanan "İslamcılık" adlı çalışmasında İslamcılığı şöyle tanımlamıştır:

İslamcılık cereyanı, özelliklerini daha çok 19.yy ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren imparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır. Hemen işaret edilmesi gereken bir nokta, İslamcılık cereyanının en az iki eksenine olmaktadır. Bunlardan birincisi İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur. Bunun yanında, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de olduğu gibi İslam kültürünün hâkim olduğu yörelerde ikinci bir İslamcılık vardır. O da geniş halk kitlelerinin o kadar kesin çizgilerle ifade edilmeyen, yazıya geçtiği zaman bile teorik konulardan çok, bir "İslami Nizamı" gerçekleştirmeye çalışan arayışlardır. Mısır Müftüsü Muhammed Abdun (1845-1905), birincisinin bir örneğini verir. Pakistanlı Seyyid Ebu'lüla Mevdudi'nin ikincisine tercüman olmuş olduğu söylenir. Bu iki eksenin birbiriyle olan devamlı alışverişi aralarındaki sınırı bazen belirsizleştirir de, konuyu anlamak için zaman zaman bu iki kutbun ayrıldığını da hatırlamak gerekir. Üçüncü bir eksen olan tasavvufun İslamcılık cereyanındaki yeri daha iyi bilinmesine imkân olmayan bir konudur. Konuyu yerine oturtabilmek için Türkiye'deki gelişmelerin daha kapsamlı bir "İslami Uyanma"yla paralel geliştiğini ve bu uyanmanın 19. yy'dan önce şekillendiğini hatırlamak gerekir (Mardin, 1985d: 1400).

Tarihsel arka planı açısından 18. yüzyılın son çeyreği sosyolojik bağlamıyla Osmanlı İmparatorluğu ve Türk tarihi bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Amerikan'ın bağımsızlığını elde etmesi, Fransız Devrimi'nin bu tarihlerde gerçekleşmesi ve benzeri bu gibi tarihi olayların her biri tarihsel bağlamda bir dönüm noktası olmuş, ülkelerin geleceğini tekrardan biçimlendirmiştir. 18. yüzyılın sonlarında çöküş dönemi yaşayan imparatorluk, bu durumdan kurtulma ve geri planda kalan toplumlararası düzeni tekrardan kurma arayışına girmiştir. Mardin'e göre, bir siyasal düşünce akımı olan İslamcılık da bu dönemin egemen ideoloji konumundadır. Mardin, İslamcılık cereyanını, 1870'lerde yaygınlık kazanan Osmanlı Devleti'nin merkezinde giderecek güç kazanan ideolojik bir davranış kümesi olarak ifade eder.

3.2. Cumhuriyet Dönemi Toplumsal, Siyasal ve Dinsel İçerikli Tartışmalarla İlgili Görüş ve Değerlendirmeleri

Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüz Cumhuriyet Türkiye'sine kadar ki süreçte her ne kadar toplumsal, kültürel, siyasal anlamda değişim/dönüşümler yaşansa da bu dönemler arasında bir bütünlük var olmuştur. Ona göre, bu süreçte herhangi bir kopukluk yaşanmamıştır.

1918 ile 1939 yılları arasında Türkler büyük bir kimlik değişimi yaşamaya başladılar. Bu değişim, farklı etnisitelerden meydana gelen kozmopolit bir imparatorluğun tebası olmaktan Türklüğünü ortaya koyup teyit eden bir cumhuriyetin yurttaşları olma yolunda bir statü değişikliği içeriyordu. Okuryazarlar açısından bu yapılanma, yazı dilinin Arapça ve Farsça köklerle dolu olmaktan çıkıp yerli ve günlük dilin canlandırılması (ve yeniden düzenlenmesi) ve şanlı Osmanlı geçmişi çerçevesinden ziyade Orta Asya kökenlerinin öne çıkarılması yönünde bir değişim manasına geliyordu. Bu süreç Batılı gözlemciler tarafından coşkulu ya da suskun bir onaylama ile karşılanmış, değişim Türk modernleşmesine doğru atılan bir adım olarak kabul edilmişti. Fakat bu türden bir onaylama, önemli bir soruyu göz ardı etmekteydi: Bu dönüşüm nasıl mümkün olabilirdi? Bu kadar büyük ve başarılı bir geçiş bu kadar kısa sürede nasıl gerçekleşebildi? Neticede, “Osmanlı” ve “Türk” kavramlarının içerdiği zıtlık, Türkiye’yi tanıyan gözlemcilerin hepsinin geçmişte üzerinde durduğu bir konu idi (Mardin, 2012c: 127).

Mardin, editörlüğünü yaptığı *Ortadoğu’da Kültürel Geçişler* adlı kitapta yazmış olduğu “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi” adlı makalede Osmanlı’dan Cumhuriyet’e olan bu kültürel geçişlere değinir. Mardin’e göre, bu geçişleri daha iyi kavramak için 19. ve 20. yüzyıllardaki Türkiye tarihine kısa bir gezinti yapmamız gerektiğini söyler. Kameralizm veya aydın despotizminde olduğu gibi Batılı reform fikirlerini kendine örnek alan 1839’daki Osmanlı reform hareketi Tanzimat’tan itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nun kurumları gittikçe tekrardan şekillendirilmeye başlanmıştır. Yeni kurumlar arasında, yeni bir idari ve mali yapı, laik bir unsuru olan hukuki örgütlenme ve kısmen Fransa’ninkinden örnek alınan yeni, eklektik bir eğitim sistemi mevcuttu. Tanzimat edebiyatı, romantizmin, 19. yüzyılın sonlarında realizmin ve ayrıca Paul Bourget’in Katolik muhafazakârlığının etkisinde kalmıştır. 1908 ve 1918’lerde, iktidar olan Jön Türkler, İslam’ın Osmanlı halk kitleleri için öneminin bilincindeydiler ancak gene de Batıcı laik yanlısı bir tutum sergilerdiler. Bununla birlikte, hilafeti kaldırarak (3 Mart 1924) laik reformu hayata geçiren Türkiye Cumhuriyeti olmuştur. Bunu, Cumhuriyet’in Sufi tarikatları yasaklaması (30 Kasım 1925), İsviçre Medeni Kanunu’nun alınması (1926), Latin alfabesinin kabulü (Kasım 1928), Anayasa’dan “Türkiye Devleti’nin dini, İslam dinidir” ibaresinin çıkarılması (1928) ve Türk Anayasası’na laiklik ilkesinin girişi (1937) izlemiştir (Mardin, 2019b: 254).

19. yüzyılın sonlarında geleneksel ve modern kurumlar, değerler ve tahayyül evrenleri arasındaki çatışmalar, kamusal yaşamın hemen her kesitinde kendisini hissettirir olmuştur. Bu anlamda 1923 ile birlikte Cumhuriyetçi söylem ve politikaların kurucu paradigması şeklini alan modernleşme, bir zamanların Batı karşısında “devleti kurtarma” projesinin parçası olmaktan Batı ailesine dâhil olarak çağdaşlaşmayı öngören yeni devletin temel ideolojisi konumuna dönüşüyordu.

Günümüz Türkiye’inde İslam araştırmaları, Cumhuriyet’in ilk yıllarında ilerleme kat edememiştir. Cumhuriyetçi rejimin laik devlet temelli fikrine dayalı kuruluş miti, böyle bir ilerleyişin önünü kesmiştir. Mardin’e göre, reformcu bir özellik taşıyan laikleştirici reformlar yeni Türkiye’nin ilk yirmi yıllık geçmişi, söz konusu mitin bu yönlerini daha da açık hale getirdi. Yüzyılın ilk yirmi yılında Osmanlı aydınlarının kafalarını meşgul eden dinsel içerikli tartışmalar hakkında temel kaynaklar, 1925-50 dönemi açısından bakıldığında, yalnız Cumhuriyet öncesinden kalma tozlu risalelerdi. Laiklik sürecinin 1950’den itibaren hız kaybetmesiyle, din konusunda yayınlar da kayda değer ölçüde artmıştır (Mardin, 1992: 9). Mardin, 1970’ten itibaren açıkça İslamcı bir önem taşıyan MSP gibi partileri İslamiyet akımının bir devamı olarak görmek kolay olmasa da, yakın dönemde “İslam nizamı”nın her alanda hâkim olmasını savunan yayın organlarına rastlamak mümkündür. Bunların başında, 1960 yıllarında ortaya çıkan “Bugün” ve “Babıalide Sabah” gazeteleriyle 1970’lerin “Sebil”, “Büyük Gazete” ve benzeri dergileridir (Mardin, 1983a: 1939).

Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” adlı çalışmasında Cumhuriyet rejiminin bir siyasi ideoloji olarak devletin unsurlarını muhafaza ettiğini ve yeni değerleri de beraberinde getirdiğinin altını çizer. Ona göre, Patrimonyal-sultancı Osmanlı düzeni, devlet yönetimini hükümdarın halka eşit bir idare sağlama göreviyle tanımlanırken, yeni Türkiye Cumhuriyeti hükümet idealini (sadece bir ideal olarak kalsa bile) halkın halk tarafından idare edilmesi olarak kavramsallaştırmaktaydı. Bu durum, Cumhuriyet açısından bir artıdır. Çünkü kendi bireysel tarihini ontolojik bağlamda yaratan insanoglu bundan böyle tarihin yenilenen çevrimlerinin tutsağı da olmamalıdır. Mardin’e göre, sözü edilen bu durum 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarında da rastlanabilen bir dünya tarihi düşüncesinin son şeklidir; fakat şimdi daha güçlü bir inanç ve iyimserlikle ileri sürülen bir ilkedir. Ona göre, Max Weber’in din üzerinde yazdıklarını okuyanların çoğunluğunun üzerinde durduğu bir

olumsuz nokta yeni Cumhuriyetçi sistemin, bir söylem olarak, toplumun temeli olarak dini tanıma aracılığıyla eliti ve kitleleri birbirine bağlayan köprüler kuran eski Osmanlı pratiğinden ayrılmasıydı. Yeni Cumhuriyet ideolojisi, bir söylem bağlamında İslamiyet'in yerini ve toplumun "çimentosu" olma rolünü geri çevirerek okumuş çevrelerle okumamışlar arasındaki uçurumu derinleştirmiştir. Eski sistem toplumsal sembiyozu kendi dayanağı olarak gördüğünden toplumsal heterojenliği hoşgörülle karşılıyordu. Yeni sistem ise Jakobenliğin "*une et indivisible*" (tek ve bölünmez) olan Cumhuriyet ilkesi üzerine kuruludur. Cumhuriyetçi ideologların "feodal kalıntılar" diye adlandırdığı aykırı grupları özümseme politikasına dayanmaktaydı. Mardin'e göre, eski sistem varoluş problemlerini önemserken, yeni sistem bunları "metafizik" ve skolastizm kalıntısı olarak saymaktaydı (Mardin, 1998a: 61-62).

Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasında Cumhuriyet'in resmi ideolojisinin tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen oluşumunu, hiç sözünü gündeme getirmeden reddetmekteydi. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik gurupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak düşünüp reddettiler (Mardin, 2020a: 65).

Mardin, *Din ve İdeoloji* çalışmasında Cumhuriyet Türkiye'sinin bizlere yenilikler Türkiye'si olarak tanıtıldığını vurgular. Her ne kadar Cumhuriyeti başarısız olarak tarif etmek isteyen çıksa da, Ona göre, Cumhuriyetin özelliklerinin anlamını Osmanlı yapılarında aramak çok rastlanan bir durum değildir. Bu ilişki, aslında, Cumhuriyet Türkiye'sinin önemli bir özelliği olduğunu göstermeye gayret etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras kalan bu özelliklerin yansıması sadece Cumhuriyetin yoğurucu adımının dışında kalmış olan unsurlar için geçerli olsa da, yeninin içindeki eskiyi göz ardı etmek bir noktada anlaşılabilir. Ancak bizzat Cumhuriyetin ideolojisinde böyle özellikler bulmak mümkündür. Ziya Gökalp'le işaret ettiğimiz şekilde, bazen, bir bireyin yeni olduğunu iddia ettiği ve bizim de yeni olarak kabul gördüğümüz fikirlerin arka planında eskinin şartlandığı davranışlar yer almıştır. Bu anlamda, Cumhuriyeti eski Osmanlı toplumuna bağlayan unsurlardan önemli olanlar bu kümede yer alır (Mardin, 1999: 143). Mardin, *Türk Modernleşmesi* çalışmasında Türk toplumsal farklılaşmasının nihai ürününün günümüzde hala arka planını oluşturan "Osmanlı" ögesinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Mardin'e göre, Türkiye

Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu ile sürekli etkileşim halinde olmuştur (Mardin, 1995: 200).

Mardin, Osmanlı'nın son dönemini inceledikten sonra Cumhuriyet dönemi devrimleri, Atatürkçülük ve benzeri mevzularda da görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre, bir modernite projesi olarak inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu ile sürekli ilişki içerisinde. Bu süreklilik aynı zamanda bir kopuşu da içermektedir. Mardin'e göre, kökleri Yeni Osmanlılara kadar uzanan ve İttihatçılarla sınırlı bir toplumsal dayanak özgürlük kavramı, Atatürk tarafından Batılı anlamı kapsamında ülkeye nakledilmek istenmiştir. Bunu başarmak için Atatürk'ün yaptığı girişim, bireyi amaç edinen Batılı hukuk kurallarını Türkiye'de geçerli kılacak, yerleştirecek değişiklikleri gerçekleştirmek şeklinde olmuştur. Batı hukuk sisteminin yerleşmesi neticesinde, Batı hukuk sistemi içinde düşünmeye alışan bir kuşak yetişmiştir. Bu kuşağın benimsediği normlar da özgürlük kavramının Batılı anlamı ile çerçevesini mümkün kılmıştır. Bu noktada, Atatürkçülüğün temel ilkeleri, 19. yüzyıl sonunda imparatorluk merkezlerine yayılan Batılı fikir akımlarıyla birlikte ortaya çıkmıştır (Kaçmazoğlu, 2015a: 10).

Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı elzem yapısal unsurları değiştirip onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım kabul edilen Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik fikirdir. Bu dünya fikrini birkaç odak noktasında birleştirerek bir devlet politikası şekline dönüştüren Mustafa Kemal Atatürk olduğundan, yaklaşıma onun ismi verilmiştir. Atatürk, kendi sağlığında, bu temel odak noktalarını cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılık (devrimcilik) olarak gruplandırmış, bunları 'Kemalizm yolu' olarak adlandırmıştır (Kongar, 1981: 419, Akt: Mardin, 1983b: 86).

Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle Türkiye Cumhuriyeti kurulmuş ve akabinde gerçekleştirilen devrimlerle yeni değerler inşa edilmiştir. Bu değişim/dönüşümlerde laiklik önemli bir ilke olarak düşünülmüştür. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* adlı çalışmasında Cumhuriyet dönemi bizlere her ne kadar yeniliklerin ve farklılıkların Türkiye'siymiş gibi yansıtılsa da Modernleşen Türkiye'nin arka planında bir Osmanlı gibi büyük bir mirasın yer aldığını ileri sürer. Bu yönüyle Cumhuriyet dönemi imparatorlukla sıkı bir bağ içerisinde. Görüldüğü gibi, Mardin, sosyolojik arka planıyla

Türk toplumsal yapısını Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si çerçevesiyle bir bütün halinde okumamız gerektiğini söyler.

3.2.1. Batı ve Türk Siyasal Düşüncesi Hakkındaki Görüşleri

20. yüzyılda Batı'da olduğu gibi ülkemizde de Türk sosyolojisine, düşünce tarihine kafa yoran tarihçi, edebiyatçı, felsefeci ve sosyologlar vardır. Şerif Mardin bu isimlerden birisidir. Mardin, Cumhuriyet aydını olduğu gibi ailesi Osmanlı menşei yönü ağır basan bir kişiliktir. Bu perspektifte Mardin'in kitaplarına, 1950-1955'lerdeki *Forum Dergileri*'nde ve farklı dergilerdeki çalışmalarında düşünceye bütüncül bir bakışı vardır. O, düşünceyi sosyalizm, liberalizm, Kemalizm, milliyetçilik, tarikatlar, cemaatler ya da İslamcılık gibi ideolojilere hapsedmemiştir. Bu bağlamıyla Mardin'in Batı ve Türk siyasal düşüncesi, bilimsel ikliminin yörüngesi, sosyolojik bakışı geniştir. Mardin, Batı, Batılılaşma ve modernleşme kavramlarını sosyolojik, tarihi ve siyasal çerçevede ele alarak yeniden gerçek zemine taşıyan, sosyolojik tespitlerini de akademik bir şekilde eserlerine yansıtan önemli entelektüellerden birisidir. Mardin, siyasal süreçte Türkiye'nin zihin haritasında her zaman var olan Doğu-Batı problemini en usta biçimde araştıran ve özgün bir çerçeve sunan bir sosyologdur.

Mardin'e göre, çağdaş düşüncenin bir farklılaşma aşamasında bulunduğunu ve Batı fikrinin bir kriz geçirmekte olduğunu belirtmek mümkündür. Varlığını hiç kimsenin inkâr etmediği bu buhranın bir aşamasını hiç şüphesiz ki büyük insan topluluklarının etkisi ile yeni bir biçim almış olan kültürün düşünürlerde meydana getirdiği tepkiler teşkil eder. 19. yüzyılda liberal adımı kabul etmiş olanların ne derecede büyük ümitlerle kültürü halk arasında yaymaya çalıştıkları bir an göz önüne getirildiğinde, zamanımızda bu hevesin yerini almış olan bedbinlik bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar (Mardin, 1995b: 197).

1920'li yıllarda, Avrupa'nın siyasi anlamda ilerlemelerini takip etmek ve ilerisi için siyasi kehanette bulunmak gerek politikacılar için, gerekse siyasi yazarlar için nispeten kolay bir iş olarak görünüyordu. Geniş bir tarihi kültüre sahip olmak, politika rakkasının seyrini takip edebilmek, siyasi şahsiyetlerin hususiyetlerini kavramak yeterli geliyordu. Ancak o yıllarda ortaya çıkan totaliter rejimleri analiz etmede, eski metotların kullanılmasının birçok zamanlar yanlış sonuçlar verdiği görülmüştür (Mardin, 1955a: 11).

Cemil Meriç bu konuda tam olarak şöyle demektedir: “*Çağdaş düşünce Batı’da Machiavelli ile Doğu’da İbni Haldun’la başlar. Ortak yönleri o zamana kadar teoloji ve ahlakın emrindeki sosyal ilimleri, onların emrinden çıkarmaları, totem ve tabuları yıkmalarıdır. İkisi de gerçekçidirler*” (Meriç, 2004: 177).

Şerif Mardin, 1950’li yıllarda siyasal düşünce temelli bir alanı tercih etmiş ve bu dönem çalışmaları Osmanlı aydınının Avrupa düşüncesinden ne derecede etkilendiği konusu üzerinde odaklanmıştır. Mardin, Türk düşünce tarihinin bütünsel bir zincirinin halkaları konusunda bütünlüklü bir perspektifte nasıl anlaşılır kılınabileceği ve geçmiş dönemin mirasından nasıl faydalanılabileceği düşüncesi üzerinde odaklanan bir bakış açısı çerçevesinde, Tanzimat Dönemi’ni farklı bir açıdan tekrardan araştırma konusu haline getirmiştir (Uluocak, 2008: 177, Bayramoğlu, 1985: 140).

Taha Parla’ya göre, Mardin’in Türk siyasi düşüncesini kendi ifadesiyle, genellikle “keçiboynuzu” olsa da kayda değer olarak görmeyerek Avrupa/dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla ele almış, “biz bize benzeriz” yollu milliyetçi deve kuşluğuna itibar etmemiştir. Parla’nın iddiasına göre, Türkiye’de siyasi/felsefi fikrin yerli ve yabancı kaynaklarını, gelişmemişliğini ve bu gelişmemişliğin sebeplerini pek çoğumuz Mardin’den öğrenmiş bulunmaktayız. Bununda Gökalpizm ve Kemalizmi araştırırken Mardin’in Genç Osmanlı’larının ve Jön Türkler adlı bu iki çalışmasından yola çıktığını ileri sürer (Parla, 2015: 13). Mardin, 1950’lerin başında, Siyasal düşünce odaklı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Kendi deyimiyle: “Fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü nedir? ve günümüzde Batı sosyal ve siyasal düşüncesinin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasi akımlarında yansıması nasıl değerlendirilebilir?” gibi sorular ilgisini çekmiştir (Mardin, 2012a: 9). Bunun yanında Osmanlı aydınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği problemi üzerinde yoğunlaşmıştır (Bayramoğlu, 1985: 140).

Yine, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet zamanlarında siyasal düşüncenin serpilmesini, bir düşünce tarihi anlayışı çerçevesinde, dünyada ve Türkiye’de gelişen düşüncelerin birbirini takip etmesi ve etkilemesine dayanan bir anlatı yoluyla ele almak muhtemeldir. Bu türden bir anlatının, olayları ve olguları direk yaşayanların kendi deneyimlerini anlatabilmeleri için uygun olduğu söylenebilir. Ancak tecrübe edilen tarihle yazılan tarih arasında uzun bir zaman aralığı mevcutsa, toplumsal farklılaşma ile

düşünceler arasındaki etkileşimi daha net olarak ortaya koyabilecek üst perdedeki anlatılar kurmak olanaklı hale gelir. Böyle bir üst perdedeki anlatı, dünyada modernite projesinin gelişmesi ve Osmanlı İmparatorluğu’nu dönüştürürken bölünmesi ve bunun içinden Türkiye Cumhuriyeti’nin doğması ve gelişmesini sürdürmesi olgusu temel değişme çizgisi olarak kurulabilir. Bu tür bir üst anlatının kurulması, toplumun karşılaştığı farklılaşma sorunsalını ve bunun siyasal düşünce üzerindeki yansımalarını daha derinden izah etmeye imkân verecektir (Tekeli, 2002: 19).

Mardin, *Milliyet Gazetesi*’nde yazmış olduğu “Din sorunu yeni bir düzeye ulaşırken” adlı yazısında bugün karşılaştığımız sorunlar temelinde iki nedenden dolayı olduğuna değinmiştir. Bunlardan birincisi, kişilik mekanizmasının belirleyici itişlerin kurumsallaşmış dinden kopmuş bir “taşralık”ta belirlenmesidir. Bu durumun sosyolojik içeriği, eskiden var olan bir bürokratik veya dinsel kültür bunlar yok olduğu için girememiş ancak etkinliği artmış insanların eylemi şeklinde tanımlanmıştır. Mardin’e göre, ikinci bir sorunumuz Kemalizm’de derin, günümüz toplum araştırmalarına yönelmiş bir felsefe ve sosyal kuramı arayanların bunu bulmamış olmalarıdır. Sözü edilen toplum itişlerinin bir dinsel veya ideolojik çerçeveye girdiklerinde daha az baskıcı olacakları hiç akla getirilmez ancak bu durumda günümüzün anlamsız şiddetinin hafifletilmiş olacağı olasıdır. Dini arayışların günümüzde siyaset seviyesinde bile görünmelerine gelince bu gelişmeleri toplumsal işlev boşlukları bakımından kabul etmek gerekir. Bunun için de Aristo fiziğinin bir kuralını hatırlamak yeterlidir: “*Doğa boşluktan nefret eder*” (Mardin, 1977: 2).

Şerif Mardin’in, *Religion, Society and Modernity in Turkey* (Türkiye’de Din, Toplum ve Modernlik) adlı kitabı ekseninde gerçekleştirilen bir söyleşide Ruşen Çakır’ın Şerif Mardin’e yönelttiği: *Bu süreçte değişik ülkelerde farklı üniversitelerde buldunuz. Gittiğiniz yerler düşüncelerinizi, yöntemlerinizi ve yazdıklarınızı etkiliyor mu? Mesela ABD’deki Şerif Mardin ile İstanbul’daki farklı mı?* Sorusunu Mardin şöyle yanıtlar:

Türkiye’de meşhur olmanın tuhaf bir raconu var. Kendini göstermek, Batı’da yapılan neşriyatın Türkiye’de aynısını yaparak milli hasletlerimizin ne kadar güzel olduğunu göstermiş olmak insanı öne çıkarıyor. Hâlbuki mesele problem çözmede. Bunun için, olduğum yerde değil de aynı problemi çözmeyi merak eden insanlar arasında etkili olup olmadığım önemli. Bence oldum. Bazen de etkili olma açık uçlu bir soru oluyor. Mesela Yeni Osmanlılar’ın ortaya çıkış sürecini bir problem gibi çözmeye çalıştım ve kendi çözümümü 1962’deki kitabımla ortaya koydum. Bu bir problemdi: XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda bu tür yeni sosyal teşkilatlanmayı arkadan iten güçler nelerdir? Ben bu işin hiçbir zaman Batı’dan alınmış fikirlerin etkisiyle oluştuğuna inanmadım.

XIX. yüzyıl anlamında “liberal” diyebileceğimiz hareketlerin ortaya çıkmasında Aydınlanma Dönemi fikirlerinin yayılmasının etkili olduğuna dair bir tez vardı. Halbuki öyle değildi, bu daha kompleks bir şeydi. Aydınlanma fikirlerinin yanında, o fikirleri okuyan insanların bir teşkilatlanması var. Mesela gazetecilik mesleği. Aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu’nda bu akımları destekleyen bazı paşaların salonlarındaki alışverişler de önemliydi. Demek ki fikir var, ama yeni bir sosyal teşkilatlanma tipi olarak gazeteciler arasındaki ilişkiler de var. Avrupa’daysa bu gazeteciler arasında değil, düşünürler arasındaki ilişkilerdir. Fransızcada buna “la republique des Lettres” (Fransızca edebiyat cumhuriyeti) denir. Osmanlı’da bu, sadece bir takım fikirleri ifade etmiş insanları değil, o insanlar arasındaki haberleşme yapılarını da kapsar. O nedenle gazete çok önemli. Yalnızca fikirlerin yayılması değil, ortaya çıkardığı bir nevi ortaklıklar dolayısıyla. Yeni Osmanlılar problemini çözme yöntemleri göstermemden sonra haklı olarak beni sert bir şekilde tenkit eden ya da benim ortaya çıkardığım anayolları devam ettiren kimse çıkmadı. Çünkü “bu adam bu problemi çözdü” dediler. Halbuki Batı’da bir yol gösteriyor, diğerleri de onun arkasından geliyor. Batı’da da benim Osmanlı’da gösterdiğim yolların varyantları ancak yeni yeni ortaya çıkarılmaya başlandı. O zaman insan biraz hayıflanıyor. Türk araştırmalarında birinin yaptığı başka birinin sürdürdüğüne pek rastlanmıyor. Yalnız ben değilim, Türkiye tarihi hakkında yenilikler göstermiş olan başkaları da var onların da devamı pek getirilmiyor. Mesela Halil Bey (İnalçık) için deniliyor ki: “Evet kendisi çok önemli şeyler ortaya çıkardı ama Halil Bey arşivciydi. Arşivlerde ancak belirli bir devlet geleneğinin savunması yapılır. Tarihin ancak bir bölümü anlaşılabilir.” Bunu çok yanlı ve yanlış bir tenkit olarak görüyorum. Mesela Osmanlı’ya karşı pek çok sosyal hareket ortaya çıkmış. Bunlardan ya hiç bahsedilmiyor ya da “kafası uçuruldu” denip açıklama yapılmıyor. Neyse ki Halil Bey’in bilimselliğini kimse tartışmıyor. Her şeye rağmen birileri çıkıp “Halil Bey şunu buraya kadar getirdi, biz de şuraya kadar götüreceğiz” diyenler pek tabii ki var. Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun problemlerini çözmeye niyetlenmiş az sayıda insan ve dolayısıyla az sayıda yayın var. Osmanlı İmparatorluğu’nun ilginç bir araştırma konusu olduğu son on beş yirmi yılda yeni kabul edildi ve problemler çözülmeye başlandı. Ama çok geç oldu ve daha önemlisi bu Türkiye’de hiç olmuyor. İnsan, çizmiş olduğu flu çizgileri, birilerinin daha açık bir hale getirmesini bekliyor. Ama yapılmıyor (Çakar, 2008: 18-19).

Görüldüğü gibi Mardin, siyasi fikirler tarihini önemsemiş ve çalışmalarında bunu işlemiştir. Özellikle *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)* adlı eserinde siyasi fikirler tarihi vurgusu baskındır. Bu konuda Mardin’in en çarpıcı iddiası Batı toplumlarının bir fikir krizinden geçtiği tespitidir.

3.2.2. Türk Modernleşmesi Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin’in Türk Modernleşmesi çözümlemesi hakkındaki tartışmalarına doğrudan geçmeden önce, konumuz gereği kavramın neye işaret ettiği ve sosyolojik bağlamda Türk toplumsal yapısındaki önemi üzerinde durmakta fayda vardır. Mardin’in çalışmalarından yola çıkarak Türk toplumsal yapısındaki modernleşme dinamiklerini ele alırken tarihsel sosyolojik yaklaşımla daha bütünsel bir perspektifte ele aldığını görmek mümkündür. Onun, Türkiye’de modernleşme ekseninde yapılmış çalışmaları veya tartışmaları ele alındığında, bunların genelde din, laiklik, sekülerizm, batılılaşma

doğrultusunda yapılan reformlar ve bunlara karşıt eğilimler konusuna odaklandıkları görülmektedir.

Modernleşme konusunda Türkiye'deki tartışmalar dikkate alındığında, öne çıkan isimlerden birisi de Şerif Mardin'dir. Modernleşme kavramının toplumsal süreçte gittikçe farklılaştığını ve merkezileştiğini ileri süren Mardin, ilk radikal modernleşme hamlesi olarak da matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na gelişini önemli bir gelişme olarak görmüştür. Bu sosyoloğun çalışmalarında “din”, “modernleşme” ve bu bağlamda “düşünce tarihi”, ağırlıklı olarak üzerinde durulan konular olmuştur. Mardin'in sosyolojisi, Türk düşünce tarihinde modernleşme problemi etrafında şekillenmiştir. Mardin, modernleşme olgusunu siyaset bilimi perspektifi içinde tarihsel ve sosyolojik boyutlarıyla ele almıştır. Mardin'in Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemini de içeren Türk-İslam modernleşmesi tezi, toplumsal yapımız hakkında tarihsel ve kültürel öneminin belirlenmesi açısından sosyolojik bir öneme sahiptir. Görülüyor ki, Mardin, modernleşme olayını bağımsız bir teorik bütün olarak ele almamıştır.

Türk Modernleşmesinin açıklanması ve yorumlanmasında Mardin özgün bir yere sahiptir. Mardin'in bu konudaki fikirleri kapsamlı ve derinlemesine bir kritik ve analiz niteliği taşımaktadır. Kanaatimce Mardin, Türk modernleşmesinin sosyolojik tahlili ve kritiği noktasında, Batılı ve modern Türk sosyal bilimlerin belli teori ve modellerinden yola çıkarak etkili bir çerçeve çizmiştir. Bu noktada Mardin için Türk modernleşmesinin çok boyutlu düşünürü ve teorisyenidir dense yeridir. Mardin Türk modernleşme sosyolojisine orijinal fikirler ileri sürmesi, Türk modernleşmesinin izah edilmesi ve yorumlanması açısından önem taşımaktadır. Mardin, *İdeoloji, Din ve İdeoloji, Siyasal ve Sosyal Bilimler, Türk Modernleşmesi, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, Türkiye'de Din ve Siyaset, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* ve son olarak da *İslam ve Sekülerizm* gibi çalışmalarında Türk modernleşmesinin izah edilmesi ve yorumlanması konusunda izlediği yollara detaylı bir şekilde yer vermiştir. Mardin Türk modernleşmesinin sıkıntılarını, kamburlarını ve aydınların Türk modernleşmesi konusundaki tutumlarına çalışmalarında değinmiştir. Bu bağlamda Mardin, Türk modernleşmesini tarihsel derinlikli birikimiyle ele alması noktasında ansiklopedik- çok

çok yönlü bir teorisyenidir. Bu başlıkta Şerif Mardin'in Türk modernleşme sosyolojisine özgün bir kritik-analiz çerçevesi bağlamındaki fikirleri ortaya konulmuştur.

Şerif Mardin Türk modernleşmesinin günümüzdeki durumunu, bu modernleşme sürecindeki oluşumları, faaliyetleri, etkenleri ve tüm bunların din ile ilişkisini ele alan bir sosyal bilimcidir. Mardin, Türkiye'de modernleşme tartışmasını ilk yapan, modernleşme sürecine modernite problemi açısından yaklaşan ilk kişidir (Özenç, 2006: 57).

Şerif Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme" adlı çalışmasında modernleşme kavramını şöyle açıklar: "Genel hatlarıyla modernleşme çapraşık ve çok yönlü bir süreçtir"(Mardin, 2001: 21). Mardin'e göre, modernleşme kavramı, toplumların aynı süreçte gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştiği bir dönemdir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile devam eden bu dönem, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine ulaşması gibi unsurları da içerir. Bu gelişme sırasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, diğer taraftan yeni gruplar doğar, toplumun işlevleri birbirinden ayrılır. Ancak belki de en önemlisi, bu ayrılmanın yarattığı kopuklukların yerini dolduracak yeni yapılar meydana getirir. Örneğin vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi unsurlar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbiriyle ilişkilendirilmesini sağlar (Mardin, 1995b: 25-26).

Şerif Mardin, modern fikrinin şekillenmesinde modern çağda Alman felsefesinin ortaya koyduğu problemleri teyit etmektedir. "Düşüncemin şekillenmesinde her şeyden önce çok -dolaylı veya dolaysız- Alman felsefenin çıkardığı sorunları ciddiye alan fikir akımlarının ağır bastığı görülecektir" (Mardin, 2017a: 12).

Mardin, Osmanlı modernizasyonu aşamasını en kapsamlı ele alan sosyologdur. Mardin, Osmanlı modernleşmesini merkez-çevre, devlet-sivil toplum ve devlet-din ilişkileri bağlamlarıyla ele almış, toplumsal gerçekleri de göz ardı etmeden bütüncül bir bakış açısıyla analiz etmiştir. Mardin, Osmanlı modernleşmesini araştırırken, bir toplumu anlama noktasında her şeyden önce, o toplumun anlam dünyalarını dikkat ve samimiyetle ele almak gerektiğinin de farkındaydı. Bu nedenle O, Osmanlı toplumunun gündelik-politik hayatına yön veren ve çoğu zaman ihmal edilen arka plan bilgilerini de dikkatlice araştırmıştır. Uzdu'ya göre, bu arka plan bilgilerinin Osmanlı modernleşmesi analiziyle

ilgili temel konuların merkezine din olgusunu yerleştirmiştir. Mardin'in merkez-çevre ekseninde analiz etmeye çalıştığı Osmanlı modernleşmesi çözümlenmesinde, çevreyi oluşturan en önemli ideoloji, toplumsal hareket noktası ve başrolde yer alan dinin, Osmanlı toplumunda oynadığı bütünleştirici rolün farkındaydı. Osmanlı modernleşme çözümlenmesinde Mardin'in, kültüralist bir analize yönelmesinin sebebi ise, dinin bir kültürel kod ve bir kimlik oluşumu bağlamında gördüğü fonksiyonun önemini önceden kavramış olmasındır (Uzdu, 2011: 184; Çetin, 2010: 5).

şerif Mardin'in *Türk Modernleşmesi* çalışması başta olmak üzere diğer çalışmaları da bir bütün halinde düşünöldüğünde, bu çalışmaların merkezinde, Osmanlı ve Türk modernleşmesini ele alma bağlamında, Osmanlı ilmiye, batılılaşma girişimleri, siyaset ve Osmanlı Devleti'nden sonra kurulan Türkiye Cumhuriyet'inde de süren aydın sınıfı gibi konular çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz. Neredeyse bütün çalışmalarında ölkemiz başta olmak üzere az gelişmiş ölkelerdeki halkların modernleştirmesi üzerine de kafa yormuştur. Mardin'in neredeyse bütün çalışmalarına bakıldığında modernleşme olayını bağımsız bir teorik bütün şeklinde ele almadığı görölmektedir. Ona göre, geleneksel kültürün taşımış olduğu nitelikler, modern zamanlarda büyük dönüşümlerle karşı karşıya kalmıştır. Feodal sistemin çökmesi, matbaanın icat edilmesi ve bunların devamında coğrafi keşifler bu değişimlerin ardındaki önemli etkenler olmuşlardır. Rönesans'la birlikte ortaya çıkan bu yeni zihniyet yapılanması aydınlanmaya da taşınmış ve devamında Sanayi Devrimi ile iyice pekişmiştir. Bunların neticesinde de önceden değişemez olarak bilinen bir takım şeylerin bundan sonra değiştirilebilecekleri, bunun artık insanların elinde olan bir şey olduğu anlaşılmıştır (Pala Mutlu, 2016: 72).

Türkiye'nin toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşamında tarihi değişim ve dönüşümlere neden olan modernleşme süreci, farklı gelenek ve disiplinlerden gelen çok sayıda sosyal bilimci için verimli bir çalışma alanı olmuştur. İlk tezahürleri 18. yüzyılın sonlarına kadar uzanabilecek Türk modernleşmesi, doğrusal bir değerlendirmeyi yetersiz ve anlamsız kılacak denli tespitler, çelişkiler ve gerilimlerle örölü bir süreçtir. Çoğunlukla Batılılaşma çabalarıyla özdeşleştirilse de en azından başlangıçta Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı kendini koruma ve ona rağmen ayakta durma mücadelesinin stratejik zorunlulukları olarak gündeme gelmiştir. şerif Mardin'in ilk radikal modernleşme

hamlesi olarak adlandırdığı matbaanın Osmanlı'ya gelişi (1727) bir yana bırakılırsa, modern anlayış ve tekniklerin belirli bir sistem dâhilinde kurumsallaştığı ilk alanlar askeriye ve eğitim olmuştur. Bu durumun önemli bir diğer gerekçesi de sınıfsal varlığının güvencesini ezel-ebed devlet ideolojisinin devam edilmesinde ve farklı bağlamlarda tekrardan üretilmesinde gören Osmanlı bürokrasisinin çağdaşlaşma reformlarının tek ölçüt ve amacının devletin kurtarılması olarak hedeflenmiştir. Diğer yandan Batılı anlayış ve yöntemlerini öncelikle bu iki alanda kurumsallaşmasının geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi siyasalarında modernleşme reformlarını yürütecek olan güçlü, merkezileşmiş bir askeri ve sivil bürokratik zümrenin şekillenmesinde büyük yankıları olmuştur (Kaliber, 2002: 107-108).

Mardin matbaanın Osmanlı'ya gelişini modernleşmenin ilk adımı olarak görür. Mardin'e göre:

Münnevver devlet adamı Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında imparatorlukta teşebbüs edilen modernleşmenin ilk önemli safhasında, bu manada İbrahim Paşa tarafından yapılan en önemli hareket, Müteferrika'ya verdiği ve matbaanın kurulmasıyla sonuçlanan destek oldu. Bu gayrete paralel olan diğer bir şey, süslü bir üslup kullanmaktan kaçınmalarına dair İbrahim Paşa'nın zamanın Vakanüvistlerine verdiği talimatlarıdır. Yine aynı türden bir şey de, Türkçesi bulunmayan İslam klasiklerinin tercümeleri için oluşturulan bir programa İbrahim Paşa'nın himayesidir. İbrahim Paşa, daha matbaanın kurulması sırasında gösterdiği tipik bir doğrudan yaklaşımla, kendilerine eldeki bir yazmanın tümü değil de sadece bölümleri tahsis edilmiş âlimlerden oluşan bir tercüme komisyonu topladı. Parçalar zamanla birleştirildi ve yaygın bir dağıtım için hazır hale getirildi. Türk edebiyatının gelişimi üzerine yapılan çalışmaların şu anki durumunda, Rönesans Avrupa'sının tipik bir özelliği olan benzer tercüme hareketleriyle yukarıdaki faaliyetler arasında herhangi bir bağlantı kurmaya çalışmak için çok erken olur, ama benzerlikler gelecekteki karşılaştırmalı çalışmaların başarısı için bir teminat olabilir. Her halükarda, 19. yüzyıl boyunca sadeleştirme hareketiyle bütünleşen bu iki mesele, yani sadeleştirme ve daha yaygın bir okura erişme girişimi, İbrahim Paşa'nın ölümüne kadar zaten görülebilir haldedir. İbrahim Paşa'nın bu çabaları kendisinin de öldürüldüğü gerici ayaklanmalar sonrası aksi bir sonuca ulaştıysa da, dili sadeleştirme hareketi, İslam klasikleri daha yaygın bulunabilir kılma teşebbüsleri ve artan sayıda insana edebi beceriler kazandırma hamlesi buradan itibaren giderek artan bir hız kazanacaktı. Matbaa İbrahim Paşa'nın ölümünden sonra yaklaşık olarak 10 yıllık bir süre (1742) kapalı kaldı. 1784'e kadar da faaliyetsiz kaldı ama bu tarihte tekrar işlemeye başladığı zaman ilk ürünlerinden birisi bir nahiv (sentaks/sözdizimi) çalışmasıydı (Mardin, 1995b: 156-157).

Türk modernleşmesinin resmi ya da dikotomik, statik bir şekli, muhtevası ve yönü/amacı bulunmayıp yapı, amaç ve muhteva bakımından komplike, çoğul, dinamik bir niteliğe sahiptir. Şerif Mardin, Türkiye'de ilk kez, Türk modernleşmesinin tebrikleştirilmesinde muhteva analizi tekniğini, merkez-çevre yaklaşımını işleyerek sosyal ve siyasal bilimlerin gündemine getirmeyi başarmıştır. Mardin, Türk

modernleşmesinin teorik bir zemine oturtulmasında ideoloji-dünya görüşü-ütopya kavramlarını ileri sürmüştür. Mardin, Türk modernleşmesinin tebrikleşmesinde otoriteryenizmi-totaliteryenizm nev'inde egemenlik (tahakküm) formlarını tartışmıştır (Şahin, 2013: 315).

Mardin Türkiye'nin modernleşme yolunda attığı adımları şu şekilde açıklar:

“Biz bize benzeriz” ifadesi Türkiye'nin, modernleşme yolunda yaptığı zikzaklara dikkatimizi çekmek bakımından derin manalar taşır. Fakat bu cümleyi kullandığımız zamanlar bile altında yatan sosyolojik hareketlere bakmak zahmetine katlanmıştır. Bulduğumuz bu etüdümüzde bahis konusu sosyolojik hakikatin Osmanlı Cemiyetinin strüktürü ile ilgili bir husus olduğunu belirtmeye çalıştık. Bu strüktürel unsurun esası, Osmanlı cemiyetinin “gaza”ya yönelmiş bir cemiyet olmasıdır. Aynı problemin iktisatla ilgili tarafı cemiyetin “verim” mefhumuna, “kar” gayesine, kapital tahakkümü gibi faaliyetlere çok az yer vermesidir. Bundan dolayıdır ki, bizim için iktisadi sahada modernleşmek her şeyden önce kendimizi bu rijit çerçeveden kurtarmak manasına geliyordu. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu, gerek Avrupa ekonomisinden çok geride olduğu için, gerek iktisadi sistemlerin XX'inci asırda tekrar müdahale esasını kabul etmeye doğru gidişleri dolayısıyla bu işi hiçbir zaman tam manasıyla başaramadı. Neticede “müdahale” prensibi iktisadi sistemimize ithal edildiği zaman Avrupa'nın rasyonelliğinin değil, Osmanlı müsadere sisteminin izini taşıyordu. İttihatçıların, kar borsacı Kara Kemallerin yardımlarıyla tesis etmeye çalıştıkları usullerde rasyonellik payı çok küçük, Osmanlı unsuru apaçıktı. Varlık vergisi tecrübesi, bu faktörlerin çok Batululaştığımızı zannettiğimiz bir anda bile kendilerini gösterebileceklerini ispat etti. Bugün, bundan kırk sene öncesine nazaran kattığımız mesafenin hakiki ölçüsü, makineleşme ve yaygın vasıtalarının çoğalmasıyla, rasyonellik unsurunun artık günlük hayatımıza iyice yerleşmiş olmasıyla ilgilidir. Ancak bir sosyoloğun yapacağı derin bir etüt bizi asırlarca kültürel çelme takan strüktürel unsurların neler olduğunu tam manasıyla ortaya çıkarabilecektir (Mardin, 1962: 72-73).

Mardin'in tespitine göre, Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin bütünü ortaya çıkarma noktasında ve bağlayıcı yapılar inşa etme konusunda sıkıntılar çekmiştir. Bunlar olmadan da toplumsal seferberlik meydana gelmez. İlk defa Karl Deutsch tarafından kullanılan “toplumsal seferberlik” kavramı modernleşme öncesi birbirine girift olan sosyal yapıların değiştikten sonra yeni araçlarla tekrardan toplanması ve bir bütün olarak harekete geçirilmesi anlamına gelir. Bu, iki şekilde olur. İlki, modernleşme ile ulaşım ve haberleşme sistemi de gelişir. Yeni yollar inşa edilir, posta ve telgraf sistemi kurulur. Bu sayede insanlar haberleşme imkânını elde ederler. Oysa modernleşmeden evvel ülkenin bu tarzda bütünleşmesi imkânsızdı. Haberleşme aracılığıyla oluşturulan bu ortak çalışma potansiyeli muhtelif beceri tarzlarının birbirini tamamlamasıyla toplumların birlikte çalışmayı öğrenmesiyle meydana gelir. Bir bölge kendi gereksinimi olan bütün yiyeceği, giyeceği ve tarım malzemelerini üretiyorsa, bu çok verimsiz bir şey olur. Fakat bir topluluk, gereksinimlerinin bir kısmını üretmekle uzmanlaşır ve diğerleri için ülkenin

başka kısımlarına bağlanırsa, o vakit görevlerin birbirini tamamlaması yerine getirilir. Toplumun fertleri arasında haberleşmenin yanında iktisadi yapı bakımından karşılıklı bağıllık varsa, o zaman toplumsal seferberlik oluşur. Bazen bunlardan biri diğerine göre daha ağır basabilir ve bu yüzden de bir dengesizlik meydana gelir. Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonominin haberleşmeden geri kalması buna bir örnektir (Mardin, 1995b: 26-27).

Kişiliğimizin ötesinde bir var oluşsal olarak beliren, değerlerine kendimizi uyarlamak zorunda bulunduğumuz bir "topluluk"ta yaşadığımız şeklindeki anlayış, biyolojik yeteneklerimizin doğrudan ürünü değildir. Mardin'e göre "toplum" kavramı, geçmiş birikimlerle bize nakletilen bir benzetme, bir teşbih'tir. Hafızamızda taşıdığımız ve günlük işlerimizi bir noktaya kadar düzenlilik içinde yaşadığımızı mümkün kılan bu benzetme de, yine, içinde yaşadığımız toplum şartlarının şekillendirdiği bir üründür. Toplumu tekrardan düzenlemek isteyen kişiye "reformcu" denilecek olursa, bu kişi de, bir dereceye kadar sınırları çizilmiş, karmaşık ama parçaları tutarlı bir topluluk imgesinden yola çıkacak ve bu çok yönlü, bir ölçüde de belirsiz kümeye yeni bir şekil vermek isteyecektir. Burada üzerinde durulan bu iki aşamanın varlığı yani bir toplulukta az çok paylaşılan bu amaçlar bütünü bulunduğu ve bu amaçların zamanla değiştiği hakikati bütün toplumların süregelmesini sağlayan etkenlerdir. "Toplum" imgesinin, toplumda yaşam sürdüren kimselere yön verici işlevi bir noktaya kadar bilinçli bir olaydır: Yasalar, sosyal değerler, gelenekler, efsaneler son olarak da toplumun kendi hakkında düşündükleri, yani tarih, belirli bir topluluğun ne gibi özelliklere önem verdiğini kişilere aktarır, bunları onlara yansıtır; onlarda bu görüntünün canlı tutulmasına imkân tanır, kişilerin davranışlarını bu öğelere göre şekillendirmelerini gerçekleştirir. Kişi, bu değerlerin beğenildiğini gördüğü zaman içinde taşıdığı "toplum haritası" pekişir. Söz konusu imge, benzetme veya "teşbih" kelimesinden de anlaşıldığı üzere hiçbir vakit tam bir açıklıkla tanımlanamaz, zira belirli bir "toplum haritası" yalnız bir dereceye kadar bilinci bir olaydır (Mardin, 2020a: 203-204).

Eski bir devlet geleneği olan ve kendi içindeki kümeleri eritmemiş olmaktan 19. yüzyılda çok zararlı çıkan Osmanlı İmparatorluğu bu yeknesanlıkla kendi kurtuluş çaresini gördü, Fransız idare mekanizmasını kendine malletti. Sultan Hamid'in hükümlerinin son yıllarında artık böyle bir sistemin alt yapısı, ana hatlarıyla da olsa, ortaya çıkmıştı. Bundan da çok kazançlı çıktık. Cumhuriyet döneminde gelişen birçok kurum, bu temel üzerinde biçimlendi. Batı bürokratik mekanizmasını andıran bir örgütler bütünü belirdi. Türkiye'yi eskiden daha geniş kapsamlı ve farklı bir bürokratik askeri elit yönetmeye başladı. Bunun yanında, devlet mitosu ve korku

yaratmaya yönelik semboller olarak Cumhuriyetin yönetim sisteminde yer aldı (Mardin, 1995b: 360).

Osmanlı İmparatorluğu, yapısal bağlamıyla premodern bir devlet özelliğine sahiptir. Bu yüzden, modernleşmeye çalışırken askeri yapıyı ön plana çıkarması kendi yapısallığının tekrardan dışavurumundandır. Ancak bu tür bir yapının modern yönetim sisteminin temeli olmadığını Sultan Hamid tecrübe etmiştir. Cumhuriyet döneminde ise tepeden inme bir politika sistemine gidilmiştir. Tek kültür ve homojen bir toplum yaratmak ve bunun devlete sarsılmaz bir zemin ve güç oluşturacağı Cumhuriyetin temel politik amaçlarından. Modern yönetim sistemi, sivil olanı esas almakta, başarısı da buna bağlıdır. Fakat Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti, temel siyasal, hukuki ve ekonomik altyapıların tamamını Osmanlı Devleti'ine borçludur (Şahin, 2013: 256-257). Modernleşme girişimlerinin öncesine intikal edildiğinde tecrübe hazineleri, yine çok az millete nasip olmuş bir tarihi, bir coğrafyayı, bir devletler ve kültürler manzumesini işaret ediyor; Osmanlılar, Selçuklular, İslam, Anadolu, İran, Mezopotamya, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika, Bizans, Kafkaslar, Balkanlar, Orta Asya gibi pek kültürler manzumesinden oluşmuştur (Aydoğdu ve Kara, 2005: 5).

Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı ile düşünce tarihi konusundaki çalışmalarının yanında toplum yapımızdaki Batılılaşma dinamikleri üzerinde kafa yoran Mardin, "Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması" adlı makalesinde Osmanlı'dan Türk toplumsal yapımızdaki modernleşme serüvenini şöyle yorumlamıştır:

Osmanlı ve Türk dünyasının Batılılaşmasıyla, kolektif bellek ancak derin ve neredeyse algılanamaz bir değişimin eşiğinde sürüp gidebilmiştir: İslam kendini, polemige neden olacak tarzda ve bireysel "hareketlilik" ve özgüvenin çeşitli biçimlerine varıncaya kadar basitleştirmiştir; meşruiyetin temelleri bu üsreç tarafından kemirilmiştir. Meşrulaştırmaların çatışmalarını bir tartışmaya dönüştürebilmek için çerçeve içine alınması gereken şey, meşrulaştırmaların yerine neyin geçirileceğinin belirsizliğidir (Mardin, 1995d: 7).

Bu noktada vurgulamamız gerekir ki, Mardin'in Türk modernleşmesini, hem merkez-çevre anlayışı, hem sivil toplum problemi, hem de din-siyaset ilişkileri bazında çözümlene şekli, her şeyden önce bize onun sosyolojik yaklaşımlarını işaret etmektedir. Yöntemsel seviyede, makro çözümlenmeler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettiklerinden, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşın Mardin bize makro ve mikro çözümlenmelerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümlene sürecini zenginleştirici ve derinleştirici neticeler sunmaktadır. Mardin, hem ciddi ve

kapsamlı bir modernite tartışması yapmakta, hem de Türk modernleşmesini modernite problemi içinden çözümlerken mikro düzeyin önemini vurgulamaktadır. Mardin'in bu niteliği, kendisinin Türkiye'de toplum bilim alanında yapılan çözümlerdeki makro-düzeğin egemenliğini eleştirmesinde de açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Keyman, 2015: 60-61).

Türk modernleşmesinin özellikle fikri temellerini incelemeye çalışan Şerif Mardin, Osmanlı Devletinde modernleşme akımlarının iki öncü grubunu inceleyen çalışmalarıyla bu sahada mihenk taşlarını oluşturmuştur. Bu anlamda ilk eseri olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı çalışmasında temel amacının bu dönemki siyasi fikirlerin durumunu, bunların etkilerini ve bu etkilerin meydana getirdiği toplumsal farklılaşmayı ele almak olduğunu ifade etmiştir. Bu çabaların önemini “Kökleri Yeni Osmanlılara dayanmayan tek bir modernleşme akımı yoktur” sözleriyle belirtmiştir. Bir diğer çalışması olan *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri'nde* ise Mardin, Jön Türklerin fikirlerini bir bütün içinde kavramaya çalışmakta ve bu çalışmanın giriş bölümünde fikir süreçlerinin siyasi yapının oluşmasındaki rolü tartışılmaktadır. Bu tartışma içinde, Jön Türklerin siyasi fikirlerinin yeni bir iletişim yapısının sonucu olarak tanımlanabileceğini ve bu süreçteki nedensellik ilişkilerinin araştırılması gerektiğini dile getirmiştir. Jön Türklerin yayın organları ve fikri yapıtları üzerinden yapılan değerlendirme, bu dönemdeki siyasi fikirlerin ana temalarını ortaya koyma ve sosyal köklerini inceleme amacını taşımaktadır. Bu noktada, Şerif Mardin Batı'dan kaynaklanan fikirleri alırken Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal özelliklerinin belirleyici olduğunu ifade eder (Toksabay, 2020: 215).

Şerif Mardin'in çalışmalarında, Türk modernleşmesi çabaları belirli bir tarihsel serüvenin ve geleneksel damarın izlendiği mantıklı bir bütünlük çerçevesinde ele alınıp işlenir. Osmanlı ve Türk Modernleşmesi isimlendirmeleri ve ayrımı, belirli bir siyasal suçlamayla (Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu) birlikte bir kültürel kaymanın da meydana geldiği Türk siyasal hayatının ortaya koyduğu zorunluluklardan kaynaklanmaktadır. Türk modernleşmesi araştırmalarında Mardin, Türk tarihinin kültürel ve siyasal sürekliliğini önemle vurgular Türk modernleşmesi arayışında eğitimin önemi göz ardı edilmez bir gerçeğe işaret etmektedir (Arlı, 2018: 118-119).

Mardin bir dünya görüşü olarak ümmet fikrine Türk modernleşmesindeki konumu itibarıyla özel bir ilgi gösterdiğini şu sözlerinden çıkarabiliriz: “*Ümmet dünya görüşünün Cumhuriyet aydınlarına tevaruz etmiş olan şekli sosyal hakikatlerin basit hakikatler olduğu fikridir. Bundan dolayı kendi içinde bir anlam taşımayan ‘hurafe’ kavramı ülkemizdeki birçok aydınlar için yeterli bir izah teşkil etmektedir. Fakat bu ‘hurafe’lerin bir sistemi olduğu da karşısına geçilmez, basit bir gerçektir.*” Mardin’in ileri sürdüğü üzere:

Türkiye gibi, aydınları halk kültürünün araştırılmasına bu kadar yer ayırmış olan bir ülkede halk dininin resmi dinden ayrı olarak anlamlı bir bütün olarak yaşadığının inkâr edilmesi acaba bir tesadüf eseri midir? Durkheim, 1890’larda Avusturyalı yerlilerin bir inancına bakabilmişse, Molinowski Trobliand adalılarının inançlarını o toplumun strüktür bütünü içine yerleştirebilmişse, hele Levi-Strauss bu tip yapıları son derece önemli bulmuşsa acaba Türk aydınlarının bu izden yürümemeleri kendi özel bir ideolojilerinin sonucu değil midir? Ülkemizdeki aydınların böyle yönleri ihmal etmeleri anca ümmet strüktürünün ideolojik bir yapı olarak hala etkisini sürdürmesi olarak izah edilebilir. Bu strüktürün çalışma mekanizması ise ümmet içinde bir tek hakikat olduğudur: Herkesin üzerinde birleştiği hakikat (Mardin, 1999: 151-152).

Ümmet yapısı toplum yapımıza derin bir şekilde işlemiştir. Şerif Mardin’e göre, “*Cumhuriyetin nasıl olup da ideolojik kalıplarını köylere kadar gönderip onları rakip birer ideoloji olarak dinin karşısına çıkarmadığıdır.*” Bunun nedeni ise ümmet duygusunun Cumhuriyet döneminde din konularında kuvvetini yitirmemiş olmasıdır. Çünkü Cumhuriyet bile zaman zaman ümmet ideolojisinin kendisinden daha güçlü olduğunu onaylamak mecburiyetinde kalmıştır (Mardin, 1999: 148).

Mardin, Osmanlı İmparatorluğu’nun üstesinden gelemediği tarihsel sorunsallardan biri olan Türkiye’de sekülerizm (jakobenizm)-İslamcılık gruplaşmasının arka planında yatan sebeplerine şöyle değinmiştir:

Önemli kuramsal sorunlardan birisi, Türkiye’de İslam’ın Türk kültürünün formu mu yoksa içeriği mi olduğu sorusudur. Türkiye’de İslami dirilişin sürekliliği ve artan enerjisi göz önünde alındığında, ilk başta dinin Türk kültürünün temel içeriği olduğunu, Erdoğan’ın da bu içeriğe anayasada çizilen seküler çerçeveye uygun bir form vermek zorunda kaldığını düşünmemek için bir sebep yok gibidir. En azından, İslamcılar, yani ideolojik eğilimleri olan Müslümanlar bu soruyu böyle cevaplayacaklardır. Sekülerizmin ideologlarıysa, bu soruya neredeyse tam tersi bir cevap verirler: Onlara göre, dinin asıl yeri Müslümanların “kalpleri” olması gerekirken, sosyo-politik bir hareket olarak İslam tehlikeli bir ideolojik kalıntıdır. Fakat her iki cevap da sorunludur, çünkü form ile içerik, Türkiye’de din alanını inceleyenlerin fark edemediği kadar çok sayıda katmanda karşılıklı ilişki halindedir. Sekülerizm “formu” Türkiye’de İslam’a öyle çok düzeyde nüfus etmiştir ki, artık bu ülkede İslam ancak seküler ve dini değerlerin bir nevi sentezi olarak, dolayısıyla da “ayrıcılık” unsurları sergileyen bir inanç olarak tarif edilebilir (Mardin, 2018: 91-92).

Mardin, Anthony Giddens'ın *The Constitution of Society* adlı çalışmasından hareketle modernleşme sürecinde aktörlerin günlük davranışlarını koordine ederken karmaşık becerilerin artan bir şekilde önem kazandığının altını çizer. Mardin, eğitim, kitle iletişim araçları, çok partili siyasal hayata geçiş ve kamusal alanın genişlemesi, Türk toplum yapısını elli yıl öncesine oranla daha geniş bir “izleme” rolü oynadığı bir ortama taşımıştır. Bir dönemler “dinsel kurumların oluşturduğu özel bir alan ya da öteki temel kamu kurumları aracılığıyla” dolaylı anlamda ilgilenilen din, şimdi son derece hareketli olan Türk toplumunun organik bir parçası olmuş ve “gündelik” çatlaklardan faydalanarak işlemektedir. Kemalist/Marksizan aydınların takip etmekte zorluk yaşadıkları bu dönüşümdür; bir fikir tarzı olarak o güçlü “devlet” damgasının yanlışa düştüğü nokta da burasıdır (Mardin, 1998a: 64).

Her ne kadar Jön Türklerin gizli cemiyeti ilk başta dört veya beş komplocudan ibaret idiyse de, total kurum içerisinde ortaya çıkan yeni grup duygusunun sonucu olarak yapılan toplu gösterilere, bu kişilerden oluşan çekirdek grup dışında çok öğrenci katılmıştır. Türk modernleşmesinin ideolojik boyutlarından en kuvvetlisi Jön Türk hareketidir. Şerif Mardin, bu durumu şöyle izah ediyor: “*Jön Türk hareketinin oluşumunun pek çok boyutu vardır, ama hareketin kurucuları, ‘bilim’ ve hakkaniyet idealini baş tacı etmiş öğrencilerden oluşuyordu. Jön Türkler, her şey bir yana eğitimde reformu kararlılıkla destekleyen II. Abdülhamit’e bu açıdan haksızlık etmiştir*” (Mardin, 2018: 39-40).

Mardin’e göre, Jön Türklerin, 19. yüzyılın Osmanlı’ya erişen döneminde yaygın olarak pozitivizminin etkisi altında kaldıkları, bu dünya görüşünün çalışmaları bağlamında vurgulandığı da açıktır. Fakat Jön Türklerin entelektüelliği kısıtlıydı. Selefleri Genç Osmanlılar’dan daha kısıtlı olduğu şüphesizdi. Jön Türkler, fikirleri ve ideolojileri bölük pörçük ve gevşek şekilde kullanıyorlardı. Tamamen propaganda amacıyla faydalandıkları İslami temalar da, onları Genç Osmanlıların düşüncesine damgasını vuran ve liberalizmlerini besleyen İslami entelektüellerinden ayrılıyorlardı. Jön Türklerin hoşnutsuzluğunun ikna edici bir nedeni de şüphesiz devleti koruma yönündeki yaygın ideolojiyle ilişkiliydi (Mardin, 2018: 26-27).

İdeolojinin gerilemesi iddiaları konusunda Mardin, çağımızın oluşturduğu toplumsal çalkantıların üstesinden gelindiğini, bu karışıklıkların yıpratdığı ve erittiği

değersel ve bilişsel evrenleri tekrardan kurma çabaları olduğunun altını çizmiştir. Fakat “toplumsal çalkantı” oldukça hafif bir deyimdir. Bazen, toplumun kökten sarsılması, toplumun değişik katlarında değişik şekiller meydana gelir. Bu nedenle “çalkantı” olarak adlandırdığımız bir değişikliğin etkilerinin ne derecede devam edeceğini önceden tahmin etmemiz olanaksızdır. Türkiye’de Atatürkçülüğün getirdiği değersel farklılaşma 1920-1938 tarihleri arasında oluştu, ancak bu farklılaşmaya karşı dinsel arka planda bir “yeniden can verme” (*revitalization*) hareketi olan Nurculuk ancak 1960’larda gittikçe artan bir etkiyle karşımıza çıkmıştır. Mardin’e göre ideolojilerin toplumsal farklılaşma zeminine, ideolojileri sosyolojik bakımından değerlendirenlerin geçmişten günümüze bildikleri bir süreçtir. Bu yüzden sosyolog ve bilhassa antropologlar ideoloji ve buna benzer görüş hareketlerinin çağdaş dünyamızın kalıcı niteliklerini oluşturduğunu belirtirler. Buna rağmen bir dönemler, 1950’lerde bazı bilim adamları “İdeolojilerinin Sonu”nun geldiğini ileri sürmüşlerdir (Mardin, 2017a: 169-170).

Mardin, 20. yüzyılda Nakşibendi liderleri arasında gözlemlenen farklı sentezlerin son örneğinin Fetullah Gülen’in olmadığını söyler. İslamcılarının dışsal zorunluluklar karşısında benimsedikleri geçici uyarlanma stratejilerinin son temsilcisi, Recep Tayyip Erdoğan’dır. Gerek Türkiye’deki İslamcı siyasi partilerin kıdemli lideri Erbakan’la uzun dönemki işbirliği gerekse Mehmed Zahid Kotku’nun kültürel mirasına sahiplenmesi aracılığıyla, Erbakan da benzer bir dönüştürücü tutumu benimsemiştir. Mardin’e göre bu noktada belirtilmesi gereken bir şerh vardır: Tarikatların bağlılık ilkesi gizlilik temeline dayandırılıyorsa, Erdoğan’ın ilkesi en azından resmi seviyede daha şeffaf görünümündedir (Mardin, 2018: 91).

Şerif Mardin, Türk modernleşme çözümlemesinin ütopyik (utopian) boyutunu detaylı bir şekilde analiz etmiştir.

Bugün Türkiye’de ümmet yapısından yeni çıkmış olan topluma, halk dini, bir dünya görüşü ve bir kişisel denge yöntemi sağlamaktadır. Zaman zaman hayret ettiğimiz “hurafe”lerin gücü buradan gelmektedir. Modernleştirici görüş, toplum problemlerini salt iktisadi problemler olarak alır ve kısa vadede insanlara insanlıklarını iade edecek olan kişisel denge unsurlarını sağlama yoluna gitmezse bize güdük, eksik ve kendini beğenmiş bir toplum modeli vermekten başka bir şey yapmış olmayacaktır (Mardin, 1999: 168).

Batı uygarlığı tarihinde bireylerin toplu şekilde yaşamalarından meydana gelen problemleri halletmeye çalışmış olanların sayısı çoktur. Toplum içindeki aksaklıklar

zaman zaman katlanılmaz bir noktaya geldikçe bunlara bir hal çaresi bulabileceğine inanmak ve bu dertleri ortadan kaldıracak ideal sistemler teklif etmek, Batı siyasi davranışının niteliklerinden biri olmuştur. Bu yüzden Batı'nın siyasi fikirler tarihi, cemiyetteki aksaklıkları ortadan kaldıracaklarını ileri süren bir devalar manzumesi, bir ütopyalar silsilesi manzarasını gösterir. Mardin'e göre Yunan sitesinin şekil değiştirmesiyle oluşan karışıklıklara bir son vermek isteyen, Yunan sitesinin "dondurulmasını" temin edecek ideal sistemi ortaya atan, Eflatun'dan modern cemiyetin iktisadi ve diğer her türlü zorluğu ortadan kaldıracığını iddia eden Marx'a kadar büyük siyasi düşüncelerin çoğu, cemiyet yaşamında, sarsılmaz bir düzeni temin edeceklerini güvendikleri hal çareleri teklif etmişlerdir. Genellikle bu hal çareleri, ortaya atılmış oldukları dönemde, hakikaten cari olan bazı vakıalar üzerinde kurulmuşlardır. Bu açıdan, mevcut sorunları halletmek yolunda zamanla geniş bir kabule mazhar olurlar ve ortaya çıkmalarına neden olan dertlerin izalesinde müessir olurlar. Ancak bu gibi külli hal çarelerinin de eksik bir yönü vardır: O da kalıplaşma temayülleri yani zamanla değişen koşullara uymamaları ve eski hüviyetlerini korumalarındandır. Bir yazarın deyişiyle, Ütopya şeklinden ideoloji şekline dönüşmeleridir. Gerek bu hal çarelerinin kalıplaşma yönü, gerekse bunları teklif etmiş olan düşünürlerin evreni tarafsız olarak görmemeleri olayı ancak 20. yüzyılda ilmi bir biçimde tetkik edilmeye başlanmış ve bu çabalar da birkaç yıl önce bilim sosyolojisi ismi verilen bilimi meydana getirmiştir. Ancak olayları nispeten bile olsa daha objektif bir şekilde analiz etmeye yarayan bu usulden, ne yazık ki Batı dünyası tam anlamıyla yararlanamamıştır. Kaldı ki tarafsız olmanın en yüksek noktasına ulaştıklarına inanan Marksist bilginler tabiatıyla bu metoda önem vermemişlerdir. Mardin'e göre bütün dünyada en derin düşünen siyaset adamları bile (Örneğin Gandhi gibi yeni bir fikir ortaya atan bir-iki istisna hariç) kalıplaşmış, kullanılması kolay bazı düşünce şekillerini temel kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Tarihi bağlamda sürekli bir akış içerisinde olduğumuz günümüzde, cemiyetlerin eskisine göre ortaya çıkmış olan ütopyalar rehber olarak kullanılmaktadır. Bu ütopyaları klasik liberalizm ya da Marksizm'den mülhem olmak üzere iki geniş sınıfa ayırmak mümkündür. Bu iki fikir de yaklaşık bir yüzyıl önce vazedildiklerinden, o zamandan bu yana çok değişmiş olan dünya koşullarını dikkate almaktan yoksundurlar (Mardin, 1995: 329-331). Mardin, Türk toplumsal yapısında geçerli olabilecek sosyal ütopya'yı şu şekilde izah eder:

Ümidimiz, Türkiye için geçerli olacak sosyal ütopyanın bir temel katında kişi psikolojik dengesinin sağlanmasına özel bir yer ayrılabilirdir. Bunu salt psikolojik bir sorun olarak görmek de hatalı olur. Halk tabakasındaki kişi yöntem yolu olarak halk kültürünün ve dinin verdiği imkânları kullanıyorsa bunun pratik bir sebebi vardır. Halk kültürü, bütün “hurafe”leri bir yana, menfaatlerine daha kısa yoldan cevap vermektedir. Okula girmenin sağlayacağı imkânların kapalı olduğu yerde kişi Kur’an kursu yolunu seçecektir. Seçkinlerin çok uzak oldukları bir kültürde kişi “halk seçkini”,-mesela Nurcu- olmayı deneyecektir. Doktorun halka yaklaşmadığı hastanenin etrafında üfürükçüler zengin olacaktır (Mardin, 1999: 169).

3.2.3. Atatürk ve İnkıpları Hakkındaki Düşünceleri

Şerif Mardin’in Atatürk ve İnkıpları konusundaki fikirlerine geçmeden önce Mardin’in Atatürk ile ilgili görüşleri *Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Türk Modernleşmesi* adlı kitaplarıyla, *Türkiye Günlüğü Dergisi* ve *Forum Dergisi*’ndeki çalışmalarında yer almıştır. Mardin bu çalışmaları; *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* eserinde Atatürk ve Türk Devrimi, Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler, Atatürkçülüğün Kökenleri, Atatürk ve Pozitif Düşünce, Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk, Atatürk, Bürokrasi ve Rasyonellik, Atatürkçülüğün Fikir Kaynakları ve benzeri başlıkları ile ele almıştır. *Türk Modernleşmesi* çalışmasında ise “Atatürk ve Batıcılık”, “Atatürk’ün Ölümünden Sonra Batıcılığa Karşı Tepkiler” adlı başlıklar da yer almaktadır. Son olarak da *Forum Dergisi*’nde yayınlanan “Atatürk ve İnkıplar Münasebetiyle” ve *Türkiye Günlüğü Dergisi*’ndeki çalışması olan “Atatürk’ü Anarken” makalelerinden yola çıkarak böyle bir yöntemde ilerledik.

Mardin, Atatürk hakkında şu değerlendirmede bulunur:

Ben burada, Atatürk’ün gençlik çağlarına rastlayan ve kendisinin de görüşlerini şekillendirmiş olan, biri sosyalizasyon seviyesinde, öteki grup değerleri ve normları seviyesinde iki süreçten bahsetmek istiyorum. Tezim Atatürk’ün kişiliği, zekâsı ve hassasiyetiyle, grup davranışı olarak şekillenen, kendini de etkilemiş olan genel bir eğilimi ileriye götürmüş olduğu, ona kendi özelliğini katarak yeni bir şekil vermiştir. Böylece, Atatürk’ün devrimlerimize katkısını incelemiş olacağım gibi, daha teorik bir sorun olan “Toplum mu kişinin mimarıdır yoksa baz müstesna kabiliyetli kişi mi topluma yeniden şekil verirler” konusunu biraz ışıklandırabilmiş olacağımı sanıyorum (Mardin, 2020a: 248-249).

Mardin, Batı medeniyetini yalnızca bir kültür bütünü olarak görmüştür. Ona göre, idari hayata getirilen düzenlemelerin üzerinde durmamış birçok kişi vardır. Mardin’e göre, Tevfik Fikret bu kişilerin arasında yer alır. Vakıa genellikle Batılılaşmaya sadece bu “medeniyet” açısından yaklaşanlar reformcu olarak nispeten güçsüz kalmıştır. Atatürk’ün başarısını da belki en iyi şekilde bu bakımdan değerlendirilebilir. İlk başta,

İttihat ve Terakki kurucularının, 1900'lerin genç subaylarının, fikirlerini şekillendiren unsurlarla dünya görüşü ortaya çıkan Atatürk'ün fikirlerinin onlardan ileriye giden bir özelliği vardır. Atatürk, bir yandan İttihatçıların romantizmine kendini kaptırmaktan sakınıırken, aynı zamanda, geniş kapsamlı bir Batılılık anlayışını geliştirmiş, buna mesleki görevlerinin haricinde bir boyut kazandırmayı bilmiştir. Hatta daha da ileriye gidilerek Batıcılığı sadece bir devlet reformu gereği de saymayarak, Batıcılığın içindeki kültür bütününden kayda değer ölçüde esinlenmiştir. Bir reform anlayışını birbirinden bağımsız parçalar olarak değil, fakat kendi zihin dünyasında bir bütün olarak organize etmek ve bunu realizmini kaybetmeden, ancak aynı zamanda sebatla izlemek, bize burada kişiliğin özel katkısını gösteriyor. 1900'lerin Türkiye'sinde birçok kimseler, çok genel etkenlerin tesiriyle, yenileşmenin gereğini kavramıştı, birçok kimselerde de değişimler yapmaya eğilmişti, ancak bir bütünden esinlenerek bir devrim meydana getiren sadece Atatürk olmuştur. Mardin'e göre, bir şahsın tarihe damga vurması dediğimiz hadise herhalde bu olsa gerek (Mardin, 2020a: 257-258).

Batı ile sürekli iletişim halinde olan Osmanlıların toplumunun fikirlerini "kudret" in bir yönünü, toplumun biçimlenmesinin de başka bir yönü olarak görmüş olmaları tesadüf değildir. Bu durumun izahı, Osmanlılarda hâkim devlet geleneğiyle açıklanabilir. Atatürk'ün fikirleri bu tür geleneklerin bir şahsiyetin katkısıyla birleştiği bir odak olarak görülebilir (Mardin, 1995b: 17). Batı medeniyetinin 19. yüzyıl aşaması, bilimin hâkim duruma geldiği yüzyıl olarak bilinir. Çok çapraşık bir aşamayı oldukça basitleştiren bu fikir, her duruma rağmen, bu yüzyılın gerçekten önemli bir özelliğini belirler. Mustafa Kemal'in düşüncesinin belki de en belirgin özelliği, zamanı böyle bir değerlendirme açısından görmüş ve bu görüşten bir reform stratejisi çıkarmış olmasıdır. Atatürk, bilimin egemenliğini olumlu bir gelişme olarak algılamış, kendi sisteminin temel direği olarak yorumlamıştır (Mardin, 2020a: 189). Atatürk, bilimin önemini şu sözlerle dile getirir: "*Efendiler, dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fen'in dışında mürşit aramak gaflettir, cehalettir, delalettir. Yalnız, ilim ve fen'in yaşadığımız her dakikadaki safhalarını, ilerlemesini, idrak etmek ve terakkiyatını zamanla takip eylemek şarttır*" (Atatürk, 1959: 194).

Mardin, *Atatürk'ü Anarken* adlı makalesinde Atatürk hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur:

Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkiye'nin gelişme sorunları içindeki yerini arama taslağı olarak sunuyorum. Bu arayış Atatürk'ün çağımızın Türkiye'sine şekil vermekteki cehdinin değerini esastan kabul eder. Atatürk, göğüslediği sorunlardaki tutumuyla gerçekten kurucu niteliğini kazanmıştır. Fakat iradesinin ürünü olan başarılar bir tarafa, içinde yaşadığı tarihsel süreç ve toplumsal yapılarla olan ilişkisi değişik ve fazla rağbet görmeyen bir inceleme konusudur. Konuyu deşmek ise kendi müstakbel çıkarlarımız için gerekli bir ödevdir (Mardin, 1994: 5).

Türkiye'de Din, Toplum ve Modernlik adlı çalışmasında Mardin, Türkiye'nin resmi modernite tarihi Mustafa Kemal Atatürk ile başladığını vurgulamıştır. Ona göre, o zamandan beri Türk modernliğinin hikâyesinde büyük bir değişim yaşanmıştır (Mardin, 2006: 4). Mardin'in deyişyle, bir toplumun muayyen bir istikamete sevk edilmesi gerekiyorsa, bu sonucu elde etmek için iki yoldan birisine başvurulabilir: Ya ulaşılmaması istenen nokta göz önünde tutulur, ideal bir istikbalin parlak portresi çizilir, bu portre rehber ittihaz edilir ve "kızılma" ön plana geçirilerek, ancak bu aşamadan sonra kızılma'ya varacak olan yollar ortaya çıkartılır ya da evvela durumun muhakemesi yapılır ve erişilecek amaç, bundan sonra ve eldeki imkânların takatine göre tespit edilir. Her iki yöntemin de sosyal ve siyasi hareketlerde önemli rol oynadığı sabittir. Birinci durum şeklinin bir özelliği, yerinde kullanıldığı zaman mucize kabilinden neticeler vermesidir. Örneğin, Atatürk inkılabı bu gibi hareket şeklinin bir sonucudur. Daha doğrusu, Atatürk'ün hareket şekli konusunda popüler olan budur. Ancak acaba Atatürk inkılabını bu tür bir kalıba sığdırmak mümkün müdür? Mustafa Kemal Atatürk, çoğu zaman iddia edildiği gibi, sadece kızılma'nın konumuna göre mi planlarını ileri sürmüştür? Atatürk'ün hareketleri ile bariz bir tezat oluşturan Enver Paşa'nın tutumu, Atatürk'ün ne kadar büyük bir realist olduğunu açık bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Enver Paşa'nın beynelmilel alandaki ütopya sevdasının Atatürk tarafından katıyetle geri çevrilmiş olması, mevcut koşulları daima kale aldığına işaretidir. Muhakkak ki Atatürk'ün şahsiyetinin özelliklerinden biri de "ideal" metodunun yanında ikinci metoda yer vermiş olması ve mevcudu yoklama gereksinimini devamlı bir şekilde hissetmiş olmasıdır (Mardin, 1956b, 10).

Atatürkçülüğün temel ilkeleri 19. yüzyıl sonunda, padişahın yasaklarına rağmen İstanbul, İzmir, Beyrut gibi imparatorluk merkezlerinde yayılan Batı fikir akımlarının etkisinde ortaya çıkmıştır. Bu fikirler 1880'lerden sonra yükseköğrenim görenlerin bir bölümü üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Fikirlerin tartışıldığı odak noktaları içinde Mülkiye, Askeri Tıbbiye ve Harbiye okullarını saymak gerekir. Bu okullarda eğitimin kapsamında yapılan deşmeler Batı fikirlerinin yayılmasının tabii bir ortamını

oluşturmuştur. Atatürk nesli, Batı'nın Büchner gibi materyalist düşünürlerinin, doğabilimleri bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine güvenen pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin sosyal bilimlere yansımalarının etkisinde yetişti. Bu fikirleri daha net olarak zamanın toplum bilimleriyle pekiştiren Ziya Gökalp'tir. Hem Atatürkçülüğün sınıfsız topluluk fikri, hem de Türklüğün zamanla oluşacak bir ideal olduğu düşüncesi, Ziya Gökalp'e dayanır (Mardin, 2020a: 186).

Atatürkçülük, uygulanması zamanla mükemmelleşecek bir öğeler bütünü olarak kabul edildiği için, yorumlara açık ve Atatürk zamanından bu yana değişik olarak yorumlanmış bir dünya görüşüdür. 1930'larda Kadro Mecmuasını çıkaranlar Atatürkçülüğün temelinde bir "sosyalleştirme" görmüşler, kitleleri kısa yoldan faydalandırmayı Atatürkçülüğün içindeki dinamik kuvvet olarak algılamışlardır. Atatürk'ün zamanındaki Türkiye'nin açık bir demokrasi olduğunu söyleyemememize karşın, Atatürkçülüğün uygulanması demokratik kurumların ilerlemesiyle eşit tutulmuştur. Fakat dönemdeki pek çok Batı düşünürü gibi, bu gelişmenin ülkeyi şu veya bu ekseninde bölecek siyasi parti çatışması ortaya çıkmadan gerçekleştirilmesini tercih etmiş olacağını çıkarabiliyoruz. Bugün bunun imkânsızlığı noktasındaki fikirler dünya siyaset bilimcileri arasında pekişmiştir. Çok partili hayata geçişte Atatürkçülüğün en hızlı zedelenen ilkelerinden birinin laiklik ilkesi olduğu ileri sürülmüştür. Bunun tespiti ise 1947 yılında CHP'nin din eğitimi noktasında taviz vermiş olmasıdır. Mardin'e göre Demokrat Parti iktidarının, ilk senelerinde bu durumdan çok da ileri gittiğini söyleyemeyiz. Fakat 1957 yılından itibaren Demokrat Parti'nin din taraftarlarını yanına almak için seçim kampanyasında dinsel eğilimleri kullandığı doğrudur. Ayrıca "gerçek" Atatürkçülüğün ne olduğu 1970 ve 1980'lerde Türkiye'de çok tartışılan bir konu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sorunun bir çözümü olmadığı, Atatürkçülüğün iki uç arasında birden fazla olanağı içerdiği ifade edilebilir (Mardin, 2020a: 186-187).

Atatürk, Batı'nın en önemli etkisinin toplumun şeklinde olduğuna inanmış ve bu topluma hâkim olduğuna güvendiği müspet bilimlerde görmüştür:

Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkuresi, bütün cihanda tam manasıyla medeni bir hey'et-i içtimaiye olmaktadır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı hürriyet ve istiklali, malik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle mütenasiptir... Medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde vebestedir. İçtimai hayatta, iktisadi hayatta, ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegane tekalim ve terakki yolu budur.. (30 Ağustos 1924 Söyl. Ve D. 1952, II. 183; Akt, Mardin, 1995b: 18).

Mardin'e göre, Atatürk, her yaptığı ileri hamlenin akabinde durmasını bilmiş ve ancak etrafı yokladıktan sonra ulaşılacak amacı yeniden tespit etmiştir. Atatürk gibi devlet adamalarını Hitler tarzındaki meczubane diktatörlerden ayıran vasıflardan biri de zaten bu realizmdir. Fakat inkılaplarımızı düşünürken pek çok kimselerin içine düştükleri bir hatadan sıyrılmak gerekir. Şuana kadar Atatürk inkılabı, genellikle Atatürk'ün şahsiyeti ile ilişkilendirilmiştir. Mardin'in tespitine göre, Atatürk inkılabında birbirine eşit şekilde inkişaf etmiş asgari iki cephe vardır: Bunlardan ilki, Atatürk'ün inkılapçı kişiliği, ikincisi ise harekete sevk ettiği inkılap mekanizmasının kendine özgü karakterleridir. Bu iki unsuru birbirine karıştırmamak gerekir. Bu iki temel muvacehesinde de şöyle bir sonuca varılabilir: Atatürk'ün şahsi yeteneğine, uzak görüşlülüğüne ve batılılığına rağmen, eline teslim edilen Osmanlı Devlet teşkilatını şahsi iradesine göre bütünüyle değiştirmesi mümkün değildir. Bu yüzden de Atatürk'ün, inkılapçılığı devlet mekanizmasına ve cemiyete aksettiğinde kurulan, mevcudun hesaba katılmasıyla hazırlanan inkılaplar, birçok zaman devlet kadrolarının süzgecinden geçtikten sonra bütünüyle irreel ve grotesk bir biçimde tatbik edilmiştir. Atatürk döneminin özelliklerinden birisi de Atatürk'ten fazla Atatürkçü olanların çokluğudur (Mardin, 1956b: 10).

Mardin, imparatorluktan Cumhuriyet dönemiyle devam eden süreçteki modernleşme geçmişi hakkında tarihsel sosyolojik yaklaşımla önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihini az çok şabloncu ancak açıklayıcı bir değeri olan fikirle birkaç aşamada bu değişimi değerlendirebiliriz: İlki, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gücünün yitirilmesine karşı alınan tedbirler dönemidir. Batıdan alınan yeni askeri düzen, teknoloji ve eğitimi söyleyebiliriz. İkincisi, Osmanlı idarecilerinin özenilen askeri düzenin ardında ona denk bir toplumsal teşkilatlanma problemi olduğunu zikretmeye başladıkları anlaşılır. Tanzimat ile birlikte getirilen idari reform, ülkenin üreticiliğini yükseltmek için alınan iktisadi tedbirler ve yeni eğitimin modeli "rüştiye" bu aşamanın genel belirtilerindedir. 1860'lardaki, üçüncü bir aşamada ise, Yeni Osmanlılarla kuvvetli ve üretici bir topluluğun içyapısının pekişebilmesi için fertlerinin "serbestiyet"e erişmiş olmaları fikri belirir. Yüzyılın sonunda ise yeni yapının ciddi anlamda sağlam olabilmesi için ve özenilen Batı kurumlarının yerleşebilmesi amacıyla Batının yaşam şeklini temellendiren

ve destekleyen Batı düşünce ve kültürünün de ithali gerekeceği gittikçe gündemde tartışılan bir konudur. Bu da yakın geçmişimizin dördüncü aşamasıdır (Mardin, 1994: 5).

Mardin, Türkiye'nin Batılılaşma tarihinin şabloncu ve açıklayıcı bir değeri olan görüşle yukarıda olduğu gibi dört aşama halinde ele almıştır. Bu dört aşmanın Atatürk dönemi ile olan ilişkisini şöyle açıklamıştır:

Atatürk, ilk iki aşamanın vasat Osmanlı için tabii bir değişim süreci olarak kabul edildiği, üçüncüsünün II. Abdülhamid idaresi tarafından faydadan çok zarar getiren bir ilke olarak değerlendirdiği ve sonuncusunun ise tartışılmaya başladığı yıllarda dünyaya gelmiştir. Bu açıdan benim neslime ilkokul ve lisede aşılanağın aksine, Atatürk'ün birinci ve ikinci kademelerin gelişmelerini yaratmadığı, bu konuda kendinden önce gelenlerin çabalarından hız aldığı kabul etmek zorundayız. Böyle bir ikrarın beraberinde getirdiği mantiki bir sonuç da ilkokul ve lisede bu aşamaları Atatürk'ün dehası olarak göstermiş olan kişilerin bize yanltıcı, basit ve kendi uydurdukları bir tarihi öğrettikleridir. Şaşılacak olan bu gün de Atatürk'ü değerlendiren akademik nitelikteki kişilerin bize aynı yanlış tarihi sunmaya devam etmeleridir. Atatürk'ün ve arkadaşlarının bize verdiklerini değerlendirecek olursak konuyu üçüncü ve dördüncü aşamalardan başlatmamız gerekir. Burada "hürriyet" önemli bir bağlam noktasıdır. Osmanlı İmparatorluğunda belirlediği yıllardan bu yana "hürriyet" ideali, beraberinde çözülmesi gittikçe zorlaşan teorik ve pratik sorunlar çıkarmaya devam etmiştir. Buna da şaşmamak gerekir: "Hürriyet" kimliği, felsefe alanında da iki bin yıllık bir maziye canlandırdığı oranda kendi başına derinlik isteyen bir konudur (Mardin, 1994: 6).

Mardin'e göre, Türkiye gibi bürokratik geleneği ağır basan bir toplulukta reformcu davranış bir noktaya kadar kolaylaştırılmıştır. Osmanlı bürokrati, "nizam-ı alemci"dir, toplumu biçimlendirmeye, değiştirip dönüştürmeye alışkıdır. "Bırakınız geçsinler" şeklindeki bir ilke, onun dünya görüşünde yalnız hâkim olmadığı alanlar için geçerlidir. Fakat, Osmanlı topluluğunda "nizam-ı alem"çiliğın amacı toplumu değiştirmekten ziyade, toplumun dengesini sağlamaktır. Amaç, toplum şeklini elden geldiği kadar değiştirmeden sürdürmek olduğundan, bu topluluğa yenilik dayatmak kolay bir iş değildir. Mardin'e göre, üzerinde durulması gereken noktalardan birisi asıl amacı denge sağlamak olan bir toplulukta nasıl oluyor da değişiklik gerçekleştirilebilmiş? Bu noktada, Atatürk'ü bu sürecin içinden incelemek bize hem Atatürk'ün katkıları, hem de içinden çıktığı ortam konusunda aydınlatıcı bilgiler sunmuştur. Bu açıdan göz önünde bulundurulması gereken şu iki unsur kayda değerdir: Birincisi, Atatürk'ten hemen önceki yılların "düşünce iklimi" neydi? İkincisi, çok daha gerilere giden Osmanlı toplumunun farklılaşma dinamiği reformcu eğilimlere ne şekilde yansıyordu? (Mardin, 2020a: 206).

Osmanlı Devletinin müessesesevi kadrolarında meydana gelen bazı itiyatlar önemli rol üstlenmişlerdir. Örneğin inkılap devrinde çıkan inkılap ucubelerinin pek çoğunun nedenini, müesseseseleşmiş dalkavuklukta bulmak mümkündür. Fakat böyle bir izah ile ve

böyle bir ikiliğin mevcudiyeti açıktır ki, derin şarklılığını değiştirmeye çalıştığı devlet teşkilatının, her şeye rağmen yağ gibi üste çıkan şarklı davranışı karşısında Mustafa Kemal'in duyduğu istirabı anlayabilmek mümkündür. Atatürk'ün Üniversite profesörlerini imtihan ediş hikâyelerinde ya da yakınlarının bazı tekliflerini müstehziane terslemesi fıkralarında, Atatürk'ün görüşlerinin ancak karikatürünü benimseyebilen, tefessüh etmiş bir şark bürokrasisine karşı duyduğu istikrarı görmek gerekir. Atatürk'ün yaşamının şimdiye kadar incelenmemiş bir cephesi de bu trajik cephedir. Bu açıdan, inkılap hareketinin sadece Atatürk'e değil etrafındakilere de mal edilmesi gerektiği tarzındaki modalaşmış idealerin külliyen reddedilmesinin vakti gelmiştir. Atatürk'ün muhitinden sadece inkılabın karikatürü çıkabilmiştir. Atatürk bu muhitin yardımını görmemiş, tam tersine, çoğu zaman bu muhitin teşkil ettiği Osmanlı bürokrasisi kalıntılarının kurbanı olmuştur. Mustafa Kemal'in inkılaplarını, müessesevi itiyatlarının etkisi ile primatif bir mitos şekline getiren bu bürokratlar vasıtasıyla, Atatürk'ün sağduyusunun mahsulü olan inkılaplar, birer peri masalı havasına bürünmüştür. Bunların sayesinde memleketimizde, Alman filozofu Vaihinger'in tabiriyle, bir "miş gibi" havası yerleşmiş ve Atatürk devrine ve sonrasına kendine özgü bir karakter vermiştir (Mardin, 1956b: 10). Mardin, bu durumun daha anlaşılır olması için şöyle bir örnek verir: Atatürk'ün ölümünden dört sene sonra, 1942 yılında, liselerde okunan fiziki coğrafya kitabı yeni Türkçeleştirildi. Öğrenciler için anlaşılmasız bir duruma gelen bu kitabın, bu kadar aşırı düzeyde Türkçeleştirilmesinin Atatürk tarafından tasvip edilmesi bir yana, yazarın devam ettiği okulda, öğretim faaliyeti bütünüyle kitabın haricinde cereyan etme durumuna gelmişti. Ancak yazarı olan coğrafya hocası bile, kendi kitabını okuyamıyordu. Şimdi bu durumu analiz ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkıyor: öğrenci kitabı anlamıyordu, ancak her şey öğrenci kitabı anlıyormuş gibi ilerliyordu. Daha da ilginç, öğretmen de kendi kitabını okuyamıyordu, fakat öğretim faaliyeti sanki okuyabiliyormuş gibi devam ediyordu. Kısacası, bütün emir silsilesi süresince, kimse yaptığı işe inanmadığı halde, bir hareket oluşuyor, bir iş yapılıyor ve böylelikle çark dönüyordu. Mardin'e göre bugün inkılaplarda pek çok alanda gerileme hissediliyorsa, bunun nedeni dil inkılabının başlangıçta bu gibi içi boş ve gayri samimi elemanlara dayandırılmış olmasıdır. Ancak Atatürk bile, eline verilen materyalde asırların meydana getirdiği tahribatı gideremezdi, seçtiği elemanlara dayanması gerekirdi (Mardin, 1956b: 10-11).

Mardin'e göre bürokratlarımızın samimiyezsizliklerinden miras kalan en tehlikeli unsurlardan birisi de hiç kuşkusuz ki kendileri tarafından inşa edilen ideal Türkiye tablosudur. Bu tablo, aynı propaganda zihniyetinin ürünü olduğundan gerçeklik ile ilgisi olmayan bir tablodur. Bu tablonun zihinlere yerleşmiş olmasından dolayı yeni neslin birçok elemanları objektif müşahedenin ne demek olduğundan ve ne türde yapılması gerektiğinden bütünüyle habersizdirler. Mardin, bu durumu şöyle örneklendirir: 1930 ile 1945 yılları arasında entelektüel muhteva iddia eden programlardan en basit afişlere kadar, haberleşme vasıtalarında inkılabın yarattığı köylü, aşağı yukarı şöyle tasvir edilirdi: Osmanlı İmparatorluğu döneminde köylü, fakir, cahil, en temel haklardan mahrum, zavallı bir mahlûktu. Devlet ve hususi kişiler tarafından yüzyıllarca istismar edilmiş, posası çıkmıştı. Şimdi ise köylünün yaşam seviyesi yükseliyordu. Okuması temin edildiği gibi, insan haklarına sahip olmanın tadını çıkarıyordu. Böylece, inkılaplar sayesinde, zengin, temiz, okumuş, hürriyetiyle mağrur, “ileri” bir köylü tipi olmuştur. Bu köylü tipi, onu oluşturanların muhayyilesinden başka bir yerde yaşamıyordu. Ancak bu muhayyile mahsullerinin gücüne bakın ki, “ileri” köylü mitos'u zamanla, bu mitos'u oluşturanların kendilerini bile iğfal etmiştir. Bu yüzdendir ki, örneğin, Cumhuriyet Halk Partisi son yıllara kadar köylüye karşı takındığı tavırda zerre kadar realist görünmemiştir. Hala da partinin kolektif zihninde hakiki köylünün bir resmi teşekkül etmemiştir (Mardin, 1956b: 10).

Mardin'e göre, günümüzde inkılaplarımızın tatbikinden dolayı ortaya çıkmış olan mitolojik fikir tarzından sıyrılmış değiliz. Memleketi sırf daha realist bir noktadan görebildiğinden iktidara gelen Demokrat Parti, zamanla, en eski devirlerden beri hareket hattımızın özelliklerimizden birini teşkil eden bu mitolojik fikre doğru yönelmektedir. Görüldüğü gibi bu parti bir slogan ve direktif havası içinde yaşamaktadır. Bu anda propaganda afişi metodu bütün basitliği ile geri gelmiştir. Bu, gayet zararlı bir tutumdur. Mardin'e göre, aslında bizden önceki nesil bu tutumu rehber itiraz etmesine karşılık Batılılaşmama gibi bazı nedenleri öne sürmüş olsaydı mazur görülebilirdi. Mardin, Batılılaşma yolunda olan bizim neslimizin, aynı özörlere müracaat etmesinin abes olduğunu söyler. Bizim bugün hiçbir özürümüz yoktur. Memleket meselelerinin halledilmesi için, bu meselelerin hakiki yönlerinin ortaya çıkarılması gerekir. Mardin, “Atatürk devrinde başarılmayan bu işi başarmanın, yükü, mitopoetik tutumunun kalıbını kırmak mesuliyeti, bize düşmektedir” (Mardin, 1956b: 10).

Görülüyor ki, Şerif Mardin, Atatürk'ün fikirlerini ve Türk toplum yapısındaki kurucu yeri hakkında değerlendirmelerde bulunurken toplum mu kişinin mimarıdır yoksa yetenekli kişi mi topluma tekrardan yön verir? sorusundan hareket eder. Ona göre, Atatürk, yapacağı her ileri hamlede detaylı araştırmalar yapmış, fikir alışverişinde bulunmuştur. Mardin'e göre, Mustafa Kemal gibi devlet adamlarını Hitler gibi diktatörlerden ayıran önemli vasıflarından birisi de budur.

3.2.4. Kemalizm Hakkındaki Düşünceleri

Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerinde Bazı Düşünceler” adlı çalışmasının girişinde amacını şöyle açıklar: *“Bu makalede, bir grup önde gelen modern Türk bilim adamının tevarüs edip Türk toplumunu analiz ederken hala kullandığı bir kavrayış çerçevesinin etkisini incelemeye çalışacağım. Türkiye’de, kuruluş ilkelerine derin bir ilgi duyulur, bilim adamlarıyla gazetecilerin bu konudaki söylemi çakışır; bu yüzden de aklımdaki grubun kesin sınırlarını çizmek zor olacak.”* şeklinde bir giriş yapar. Devamında Mardin, bu grup içinde “Kemalistler”, başka bir deyişle 1923’te kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti’nin ideolojisini destekleyenler, Cumhuriyet’in getirdiği “laisizm” kaidelerini korumaya kararlı olan laikler ve bir diğeri de Türkiye’de eleştirel toplum araştırmalarına öncülük etmiş “Marksizan¹⁵” bilim adamları yer alır. Mardin’e göre, bu iki ideolojik dünya görüşlerinin Osmanlı bürokrasisinin, yani Osmanlı’nın *raison d’etat* versiyonunu geliştiren yönetici elitin ortaya çıkardığı siyasal bir reçete değerindedir. Görüldüğü üzere Mardin, Türk toplum yapısında iki önemli grubun olduğunu ifade eder. Bu gruptan birisinin de Cumhuriyet’i destekleyen Kemalizmdir (Mardin, 1998a: 54-55).

Kemalizm ya da Atatürkçülük kavramlarını oluşturan bu fikirler 1930’larda ortaya çıkmıştır. Bu ülkeler veya düşünceler bir süreç halinde yavaş yavaş gelişmiştir. Kemalizm hiçbir zaman tutarlı ve her şeyi içeren bir ideoloji şekline dönüşmemiştir. Zürcher’e göre Kemalizm, bir tutum ve kanılar bütünüdür. Bu tutum ve kanıların ise ayrıntılı bir izahı hiçbir zaman yapılmamıştır. Bu yüzden de Kemalizm, esnek bir kavram olarak kaldı. Dünya görüşleri değişik olan insanlar kendilerine Kemalist diyebilme imkânı buldular. Kemalizm’in cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, halkçılık,

¹⁵Laisizm Cumhuriyetçi görüşü temsil ederken, Marksizan bilim adamları ise, 1970’ler ve 1980’lerde Marksizmin moda versiyonuna ayak uyduranlara denilir. Bkz. Mardin, Şerif, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 54.

devletçilik ve inkılapçılık gibi ilkeleri 1931 parti programının içerisine dâhil edilmiştir. Parti ambleminde altı okla temsil edilen bu altı ilke, 1937’ yılında Türk Anayasasına girilmiştir. Altı Ok, Kemalizm’in devlet ideolojisini ve okullarda, basında ve orduda fikir aşılamanın temelini oluşturmaktaydılar (Zürcher, 2016: 269).

Türkiye’de neredeyse çoğu sosyoloğun uzaktan ya da yakından, bir şekilde Kemalizm’le bir ilişkisi vardır. Bu noktada, her sosyolog, bir anlamda, Kemalist’tir. Sosyologların değişik sosyoloji yaklaşımlarına ve dünya görüşüne sahip olmaları bu gerçeği değiştirmez. İçeride Kemalist devrimlere eleştirel bir tutum takınan sosyologlar bile yurt dışına ve özellikle bazı modernleşmeci yapıları Türkiye’nin gerisinde bulunan ülkelere gittiklerinde; kadın hakları, laiklik, eğitim gibi modernleştirici değişimleri kendi kuşakları bakımından büyük bir kazanım olarak görüp Kemalist devrimlerin önemine vurgu yaparlar. Bu çelişkili mevzunun nedeni bir anlamda, sözü edilen toplumbilimcilerin Kemalizm karşıtı dünya görüşü, içinde buldukları hayat tarzı, sınıfsal yapı ile bireysel özgürlük anlayışlarının Kemalizm ile çakışmasının bir neticesidir. Kemalizm’in fikri yapısı biraz da kentli, seçkin, modern ve Batıcı bir yaşam şeklini kapsar. Bunun yanı sıra, muhafazakâr ağırlıklı eleştirinin entelektüel, seçkin ve kentli bir tarafı olsa da beslendiği kaynak daha geniş çaplıdır (Kaçmazoğlu, 2019: 127). Çav’a göre, “*Kemalizm sürekli oluş halindedir. Kemalizm sürekli evrilen, kendi içinde dönüşen bir idealdir*” (Çav, 2011: 264).

Şerif Mardin’e göre, Batı ile etkileşim halinde olan Osmanlıların Batı uygarlığı görüşlerini “kudret’in bir biçimi, toplumun şekillenmesinin bir yönü olarak görmüş olmaları tesadüf değildir. Bu durumu eninde sonunda, Osmanlılarda hâkim devlet geleneğiyle açıklamak mümkündür. Atatürk’ün fikirleri bu tür geleneklerin bir şahsiyetin özel katkısıyla birleştiği bir merkez noktası olarak düşünülebilir. Mardin’e göre, Atatürk, Batı’nın en önemli faydasını toplumun biçiminde ve bu topluma hâkim olduğuna inandığı müspet bilimlerde görmüştür:

Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkûresi, bütün cihanda tam manasıyla medeni bir hey’et-i içtimaiye olmaktır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı hürriyet ve istiklali, malik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle münasıptır... Medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde vabestedir. İçtimai hayatta, iktisadi hayatta, ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegane tekâmül ve terakki yolu budur.. (30 Ağustos 1924 Söyl. ve D. 1952, II. 183, Akt: Mardin, 1995b: 18).

Mardin'in işaret ettiği üzere, Atatürk'ün kendi döneminde parlamenterizme karşı bizzat Batı'da şekillenen tepkiye faşizmin ve komünizmin gelişmesine rağmen, sistematik bir seçkincilik ya da "halk diktatörlüğü"nden sakınan bir toplum anlayışına sahip olması kayda değerdir. Bu anlamda Atatürk'ün orijinal bir vurgusunu bulmak mümkündür. Atatürk'ün temel optimizmi ve onun temelinde bulunan "kişi onuru" ifadesidir. Kişinin kendi başına, toplumdan ayrı bir meşruiyet zemini yaratabileceği Jön Türkler'de arka plana atılmış yabancı bir özlem olarak görülür. İttihat ve Terakki'nin aydınlık devri görüşlerinden kesinlikle ayrılan yönü burada görünür. Atatürk'teki derin yapısal vurgu, bireyin birey olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağı teşkil ettiği şeklinde formüleştirmiş bir inançtır. Mardin'e göre Atatürk'ün bazı zamanlarda İsmet İnönü ile bir şahsi mülakattan "özel girişimci" bağlamında değerlendirilmesinin sebebi bu tutumdandır. Konuyu bu yönüyle ele alarak İslam medeniyetinin de kişi onuru, ilahi varlığın karşısında ya da devlet ve cemaat karşısında davranış meşrulaştırıcısı olarak değerini yitirir. Batı'nın 18. yüzyıl düşüncesinin en genel çizgisinde bu şekilde bir yitirme söz konusu değildir. Kişi egemendir. Atatürk'ü bu yönüyle Batı'nın temel değerlerinin bu kişisel "onur" anlayışıyla ne kadar köklü bir şekilde bağlantılı olduğunu sezen, Batılılığı bu yönüyle de "ilerleme" sayan orijinal bir düşünür olarak görülebilir (Mardin, 1995b: 17-18).

Mardin'e göre, Batı düşüncesinin temelinde yatan Rasyonalizm'i ve kendi çevresine hâkim bir insan fikri kabul edilen ikiliklere son veren Atatürk, fikir kalıplarının o döneme kadar gemleyici özelliklerinden de bizi kurtarmıştır. Atatürk, insanı kendi çevresine hâkim olmakla en yüksek mevkilerdeki insanlık belirtileri ortaya çıkardığı inancını kendi davranışında ve demeçlerinin çoğunda rastlamak mümkündür. Mardin'e göre Atatürk'ün gençliğe hitabı bunun en güzel örneklerinden birisidir. Atatürk devrimlerinin derin kısmını oluşturan bu fikrin ülkemizde yerleşmesiyle Batılı davranışı da kendimize mal etmeyi en güçlü teminata bağlamış olduk (Mardin, 2020a: 167).

Kemalist ideoloji, Mardin'e göre, geleneği gizlice tekrardan inşa etme misyonunu üstlendiği bir gerçektir. Cumhuriyet'in İslami kavramları benimserken bunların geldiği kültürü ortadan kaldırmaya çalışması, bu kavramların yalnızca güncel kullanımlarından mana çıkarmaya çalışanlar için bir açmaz yaratıyor. Mardin'e göre Kemalistler, insan kavramını kullanmaktan bir türlü geri durmasalar da İslam'dan ademiyet kavramını çıkartıp, bu ifadeden, insan haklarına İslam'dan devşirilme bir evrenselci bakışı

oluşturmak İslamcıya kalmıştır. Bunun yanı sıra, hermenotiğiyle sunduğu bütün sıkıntılılarıyla aydınlanmacı insan kavramı, Cumhuriyet tarafından hiçbir zaman detaylı olarak mercek altına alınmamıştır. Cumhuriyet'in yalnızca epistemik bir kırılmanın mühendisliğini üstlenmedeki duruşu, terminolojisinin bulanıklığına sebep olmuştur. Bunun sonunda meydana gelen ise otokratik siyasetten, içi doldurulmamış insan hakları savunuculuğuna kadar bütün yönetim şekillerini "Kemalist olmalarıyla haklı çıkarılmalarıdır. Mardin'e göre Cumhuriyet'in temel kavramları üzerinde ciddi bir şekilde tartışılmadığından, bu kavramların etrafında biçimlenen ideoloji bir tür hikâyeciliğe dönüşmüştür. Kemalist-Cumhuriyetçi ideolojinin kavramsal çekirdeğini meydana getiren de bu hikâyeciliktir (Mardin, 2018: 141). Mardin, "*Kemalizm'in, yaygın olan İslami üslubun yerine koyabilecek hiçbir şey önermedi; var olan mekân-zaman yapılanmasının ne kadar derinlere kök salmış olduğunu bilmedi ve kitlelere sunabileceği, her gün olanın (quotidion) stratejilerini geliştiremedi*" (Mardin, 2018: 161).

Mardin'e göre, Said Nursi'nin çabalarının sadece Kemalizm'in oluşturduğu boşluğu kapatmayı amaçladığını söylemek yanlış olur. Onun ele aldığı sorun daha geniş bir sorun olan endüstriyel medeniyet ve onun rasyonalist felsefedeki temeli sorunudur. Said Nursi sürekli anlam üzerinde durmuş ve İslam'ı anlaşılması gereken bir din olarak tanımlamıştır. Çalışmalarından, Nursi'nin, ikilemin dünya çapında olduğunu ve yalnızca Türkiye'nin bir sorunu olmadığını bildiği görülmektedir (Mardin, 2003: 84).

Mardin, Kemalizm ideolojisinin zaafı noktasında ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmedeki etkisinin sadece yüzeysel olduğunu söyler. Bu yüzeysellik bile bir noktaya kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur. İnsanın sosyal kişiliğinin ve eyleminin her yönüne işleyen bir düşüncenin kapsayıcılığı, özellikle o kültür kalıbının içinde yetişenlerce kolay idrak edilmeyecektir. İdeolojik fikirler içinde eğitilenler yeni bir ideoloji imal ettikleri zaman da bu ideolojinin benzer kapsayıcılıkta olması gerekeceğini düşünmeyeceklerdir. Bu anlamda, Kemalizm'in bir başka zaafı dine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına izin vermemiş olmasıdır. Mardin göre, "*Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynamamıştır.*" Bu durum da Cumhuriyetin iktisadi güçlere meşruiyet sağlamada, önceleri üzerinde durduğumuz tereddütten gelmektedir. Hususi teşebbüs ideolojisi tek başına gelişseydi çok önemli

işlevleri yerine getireceğinden, aile ilişkilerine zorunlu olarak sızacağından dinin eskiden gördüğü işlevlerin yerini alabilir ve toplumun hiç olmazsa bir katında oturmuş bir ideoloji şeklini alabilirdi (Mardin, 1999: 149-150).

Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasında Kemalizm’in tepeden inme birtakım yenilikleri yasalar aracılığıyla toplumu bütünleştirmeye çalıştığını ancak bu konuda istediği başarıyı elde edemediğini söyler. Kemalist programda köylüler üzerinde önemle durulması, eski bir Osmanlı temasının tekrarıdır ve köylülerin ilerlemesinin tepeden inme bütünleştirmeye gerçekleştirebileceği düşüncesinde de “daha önce görülmüş” bir tarafı vardır. Kemalistler, yönetmeliklerin ve tüzüklerin önemi konusunda yeterli bilgiye sahiptirler. Ama bazı çağdaş modernleştirme şemalarında, toplumun tekrardan inşa edilmesi için kitlelerin harekete geçirilmesini ortaya koyan devrimci ve harekete geçirici tarafını gözden kaçırmışlardır. Yönetmeliklerin, Osmanlı yönetiminin bir ilkesi olduğu ölçüsü, Kemalistlerin modernleşme konusundaki fikirlerinde de geleneksel bir kurucu öge olduğuna bir işarettir. Kemalizm içinde, modernleşmenin örgütsel ve harekete geçirme yönünü fark eden tek akım, bazı etkili Marksçıların da içinde olduğu Kadro (1931-1935) dergisiydi. Mardin’e göre, Kemalist ideolojinin önemli zaafı ise, modernleşmenin harekete geçirici tarafını gözden kaçırdıkları gibi modern toplumun bütünleştirici gruplarının özünü iyice göremediklerini veya yasallığa dökemediklerini ifade eder (Mardin, 2020a: 64-65).

Görüldüğü üzere Mardin, Batı’yı örnek alma noktasında hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Kemalist ideoloji’nin ortak yönüdür. Başka bir ifade ile Batılı fikir akımlarından etkilenme Osmanlı’dan beri başlamıştır. Kemalizm ya da Atatürkçülük de yenilikçi modern bir ideayı savunduğu için bu etkilenme devam etmiştir. Mardin’e göre, Kemalist ideolojinin temel öğretilerinin tamamen Batı odaklı ve Batı aktarmacılığı temelinde yükseldiğini söylemek doğru bir tutum değildir. Kemalist ideoloji, toplum yapımızdaki gelenekleri de tekrardan yaşatma görevini üstlenmiştir. Kemalizm’in zaafı üzerinde de duran Mardin, Kemalizm’in öğretilerinin çok yüzeysel olduğunu ve rakip ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmediğini ifade etmiştir. Mardin, Kemalist tutumun kendi öğretilerini ve fikirlerini ortaya koymada yetersiz olduklarını, başka ideolojilerin fikirlerine karşı olduklarını ancak kendi ideallerini gerçekleştirme ve nasıl bir yol izleneceği noktasında bir çözüm üretmediklerini söyler. Kısacası, Kemalist

ideolojinin içinin hedeflenen düzeyde doldurulmadığını ifade eden Mardin, Cumhuriyet'in temel kavramları üzerinde de tartışılmadığından bu kavramların etrafında biçimlenen ideolojilerin de bir anlamda hikâyeciliğe dönüştüğünü ileri sürer. Görülüyor ki Mardin, ele aldığı her konuyu tarihsel arka planıyla, neden ve sonuçlarıyla ve bilim yapmanın da vermiş olduğu bir yaklaşımla olayları ele alırken objektif bir tutum sergilemiştir.

3.2.5. Laiklik Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin, Cumhuriyet'in laikleşme politikasıyla birlikte dini bağlantıların çıkarılıp, daha çok Batı merkezli anlayışların örnek alındığını ileri sürmüştür. Bu yüzden de toplumsal yapımızda din-laiklik ikiliği sürekli gündemde tutulmuş, mercek altına alınmış bir konu olmuştur.

Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” adlı çalışmasında laikliğin 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla ortaya çıktığını ve Cumhuriyet'in laikleşme politikasının İslami bağlantıları söküp attığını ileri sürer. Ona göre, Cumhuriyetçi reformlar, Batı merkezli, yabancı kaynaklı ve taklit niteliğinde kalmıştır. Bu yüzden Cumhuriyet için daha derin kültürel ilişkiler, geçmişte bir tasavvur olarak İslamiyet'in sağladığı bir zemin gerektirmiştir. Mardin'e göre bu reform hareketlerinin felsefi bir derinliği mevcut değildir. Cumhuriyet dönemiyle birlikte Batı'dan eğitim kurumlarını ve kültürel alışkanlıkları (müzeler, resim/heykel, laiklik) olmak üzere örnek alınırken, bunların aslında anlamların, kavrayışların ve ontolojik yaklaşımların meydana getirdiği bir buzdağının suyun yüzeyine çıkan ucundan başka bir anlam ifade etmediğini kavrayamamışlardır. Mardin, çok partili hayata geçişle birlikte en çok darbe alan ilkenin laiklik olduğunu vurgulamıştır (Mardin, 1998a: 55).

Mardin'in ileri sürdüğü görüşe göre, Atatürk inkılaplarındaki laiklikten maksat, basit görüşlülerin iddia ettikleri gibi “dini yıkmak” değildir. Bu yaklaşımın bir cephesi Allah ile kul arasına girmiş ve İslam'ı birtakım gayri İslami kisvelere bürünmüş olan unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Bundan dolayı bugün memleketimizde birkaç yıldan beri dinle ilgili olarak yapılan icraat tenkit edildiğinde, bundan kastedilen, mevzunun siyasi cephesi olduğu kadar, diğer bir din anlayışının zaman geçtikçe güç kazanmasıdır. Bu cereyanın önemi, kolay bir şekilde piyasaya sürülen binlerce küçük din risalelerinden anlaşılabilir. Bugün piyasada satılan bu kaynakların en rağbette olanları, hakikatte

dinimizin temelleri ile ilgili olmayıp daha çok Hasluck'un işaret ettiği primitif zihniyeti ve inançları istismar eden eserlerdir. Örneğin birden çok kadınla evlenmek İslam'ın temel şartlarından ya da vecibelerinden değilken, fazilet, temizlik ve ilme hürmet gibi konuları bir kenara bırakıp, şu ya da bu şekilde çok eşliliği teşvik eden birçok kitapçılar neşredilmektedir. Medeni kanunumuzu hiçe saymaları bir tarafta, bu eserler tercümanı oldukları iptidai bir zihniyetin bir ifadesi olarak bizatihi İslam inançlarını baltalayan tehlikeli birer neşriyattır. Bu eserler, Osmanlı İmparatorluğunun son zamanlarında tek eşle evlenmenin bir teamül şekline gelmiş olmasını hiçe sayarak bizi bir asırdan da daha eski bir maziye götürmeye çalışmaktadırlar (Mardin,1956a: 10). Mardin'e göre, *“Atatürk ve Cumhuriyetin ideologlarına göre ‘hürriyet’ devlet kurma, koruma ve eski devlet elitini saf dışı etmekle örtüşen bir idealdir”* (Mardin, 1994: 7).

Günümüz Türkiye'sinde din çalışmaları büyük oranda laiklik ve laikleşme mevzuları etrafında yoğunlaşmıştır. Teologlar, dindar insanlar, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve ideologlar teorilerini, tartışmalarını, tahlillerini, münazara ve karşı hamlelerini hep bu konu perspektifinde ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda, laiklik, kuşkusuz günümüzün en önemli konusudur; ancak, Türkiye'deki laiklik düşkünlüğü, din konusundaki çalışmalarını önemli oranda zayıflatmıştır. Fakat bu çerçevede dini çalışmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışlagelmiş davranış şekli, sosyal değerler ve bir nebze de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine özgü gerekli çerçevenin haricinde bırakılmıştır (Mardin, 2015: 81). Mardin'e göre: *“Laiklik, Cumhuriyet'in kurucu babalarının ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk'ün sekülerist ideallerini özetleyen bir kavramdı”* (Mardin, 2015: 169-170).

Mardin, *Türkiye Günlüğü*'nde yayınlanan *“Atatürk'ü Anarken”* adlı çalışmasında Atatürk'ün Türkiye'nin günümüz Türkiye'sine şekil vermede üstün başarı gösterdiğini ileri sürer. Bu çalışmada Cumhuriyet Dönemi yenileşme hareketlerine de değinen Mardin, laiklik konusunda da önemli değerlendirmelerde bulunur. Hürriyet kavramına da sürekli vurguların yapıldığı bu makalede, Mardin hürriyet kavramını: *“Atatürk ve Cumhuriyet ideologlarına göre de ‘hürriyet’ devlet kurma, koruma ve eski devlet elitini saf dışı etmekle örtüşen bir idealdir”* şeklinde tanımlar. Ona göre, Batıdaki hürriyet kavramının özelliği de kilise- devlet ayrılığı olmuştur. Batı tarihinde kiliseler kilise-devlet ayrılığının oluşturduğu hasım kuruluşlar olma potansiyellerini kullanmışlardır, bu

karşıtlık kilisenin gözetiminden kaçanların devlete, devletin baskısından kaçanların kiliseye sığınmalarında önemli rol oynamıştır. Mardin'e göre, Osmanlı devletinde din devlet ayrılığının bir anlamda var olduğunu söyler. Devlet sadece şeriatla değil "la-dini" "kanunla"la yürütülüyordu. Ancak din-devlet karşıtlığı söz konusu değildi. Karşıtlık ve sığınma imkânı uzun vadede Fransız Protestan teorisyeni Bayle gibi birinin ifade ettiği gibi "akli muhakemenin dini muhakemeden üstün olabileceği savını ileri sürmesini sağlamıştır." Bu Osmanlı geleneğinden tamamen farklı olan bir gelenektir. "Şeriat"tan ayrı bir "kanun"un varlığı Tanzimat'ta yeni düzenin yürütmesini sağladı. Yeni sistemde şeriatın etkisi hafifledi. Dini yapıların toplum üzerinde etkisi azaldı. Yeni düzenin prestijli statülerine yolu açmadığından arka plana itildi. İstisnalar haricinde medreseli derin düşünürle rastlanmadı. Bunun yanında, Osmanlı Devleti dışında gelişen İslam reformculuğu (selefiyle) da fazla gelişme sağlamadı (Mardin, 1994: 8).

Mardin'e göre, Cumhuriyet idarecileri Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin düzenlenmesini bireysel ve vicdani hürriyet meselesi olarak kabul etmiş olsalar da, ona göre bu yanlış bir tutumdur. Laiklik ilkesi, din devlet ilişkileri konusundaki dini söylemin bir ortak söylem olarak gelişmediği bir ortamda devleti koruyucu ve düzenleyici yeni bir devlet kavramının bu boşluğu kapatmasıdır. Laiklik, "vatandaş" tipinin ortaya çıkarılmasında kişinin vicdanını kontrolde rakip olabileceğinden korkulan bir gücün ortadan kaldırılmasıyla açıklanabilir. Mardin'e göre, bu durumda vatan sevgisi dinin yerine geçecekti. Dini boşluk vatan sevgisinin rakipsiz bir ideoloji olarak yerleşmesine imkân tanıdı. Ancak vatan sevgisi din olgusunu ortadan kaldırmadı. Mardin, bunu şöyle açıklar: "*Cumhuriyetçilerin bütün 'deist'ler ve dini bir vicdan meselesi olarak görenler gibi bir hataları vardı: Din bir vicdan meselesi olduğu kadar her zaman ve her yerde vicdanın bir gelenekle bağlandığı bir alan, şuur ve hafıza ile ilgili bir olay, bir 'poetik' ve varoluş konusu olmuştur. Cumhuriyetçilerin, bu konuları irdeleyen ve esinlendikleri Durkheimci düşünürlerle göre ne kadar devletçi ve dar anlamda pozitivist kaldıklarını gözden kaçırmak mümkün değil*" (Mardin, 1994:8). Mardin'e göre, 1920'lerde Atatürkçülerin vicdan "hırsızları" meselesindeki endişelerinin gerçek bir nedeni olmuş olabilir. Fakat uzun sürede dinin içsel anlamda, birey inancı olarak gelişmesinin konuyu kendiliğinden halledeceğini düşünmeleri hataydı (Mardin, 1994: 8-9; Mardin, 1977: 2).

Mardin, *Milliyet Gazetesi*'nde yazdığı “Din sorunu yeni bir düzeye ulaşırken” adlı makalesinde Cumhuriyet nerde eksik kaldı? sorusuyla laiklik konusunda önemli değerlendirmelerde bulunur. Ona göre, Cumhuriyetin kurucuları laiklik konusunu “üst yapısal” ve “vicdani” bir mesele olarak görmüşlerdir. Mardin’e göre, laiklik önderleri dindeki sosyal baskı unsurunu kavradıkları, ancak diğer yandan kendi toplumlarındaki olağanüstü toplumsal işlevlerini göremediklerinden dini bir “vicdan” mevzusu olarak değerlendirmenin meseleyi kökten çözeceğini varsaymışlardı. Ziya Gökalp’i okumuşlar ancak ona belki de gereken önemi vermemişlerdi (Mardin, 1977: 2).

Mardin’e göre, Türk ve yabancı sosyal bilimciler için esas mevzu, AK Parti olgusunu kavramaktan çok Türkiye’nin modernliğinin laik düzlemdeki meşruiyeti için bir zemin oluşturmaktı. İslamcılar arasında ise laikliğin madalyonun diğer yüzünde simetrik kabul edilebilecek bir anlamı üzerinde duruluyordu. Onlar için yeni olan, İslam’ın Türk toplumundaki yeniden entegrasyonunun bir yönüydü. Bu iki grup için de Durkheim, Weber, Wuthnow, Berber ve Luckman, Batı’nın analizi için “iyi”, ancak Türk topluluğu açısından değersiz kimselerdi. Bu konum, modern zamanlarda dinin dünya ölçeğinde yeniden canlanmasının da reddi manasına geliyordu (Mardin, 2005: 30-31).

Görüldüğü üzere Şerif Mardin, laiklik ile birlikte din konusundaki araştırmalara sınır getirilmesini eleştirmiştir. Mardin, “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı” adlı makalesinde, *Din ve İdeoloji* çalışmasında “Din Sosyolojisi Açısından İslam”, “Cumhuriyet Devrinde ‘Volk’ İslam” başlıkları altında din ve laikliği farklı yönleriyle, özellikle toplum katındaki yansımalarıyla sosyolojik olarak ele almıştır. Mardin, din çalışmalarının laiklik ve laikleşme konuları etrafında yoğunlaştığının altını çizmiştir. Mardin Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte laikleşme politikasıyla dini bağlar çıkartılmış, Batı merkezli siyasal düşünce akımlarının izleri sürülmüştür. Mardin, Cumhuriyet’in yöneticileri laikliği, Türk toplumsal yapısında din-devlet ilişkilerinin dizayn edilmesini bireysel ve vicdani hürriyet konusu olarak görseler de ona göre bu yanlış bir yorumdur. Mardin, laiklik ilkesini din-devlet ilişkileri konusunda dini söylemin bir ortak söylem olarak gelişmediği bir mekânda devleti kurucu ve düzenleyici yeni bir devlet kavramının bu boşluğu kapatması olarak görmüştür. Başka bir deyişle Mardin, laikliği, din-devlet ilişkilerinin ayrıştırıcılığından ziyade birleştiriciliğini savunmuştur.

3.2.6. Sivil Toplum Hakkındaki Görüşleri

Sivil toplum kavramı hakkında önemli değerlendirmelerde bulunan sosyolog Şerif Mardin, bu kavramla Türkiye’de yaşanan güncel, siyasi ve toplumsal tartışmaların ana eksenini oluşturmuştur. Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* isimli çalışmasında sivil toplum kavramını öne çıkarmış ve sivil toplum kavramının en çok yanlışya sebep olan Batılılaşma kavramlarından birisi olduğunu belirtmiştir. Şehir adabını içinde barındıran bu kavramın kökleri Batılı siyasal düşünce tarihindeki köklerinden beslenir. Mardin, Osmanlı-Türk modernleşme süreci hakkındaki toplumsal yapıyı araştırmak için sivil toplum kavramını bir araç olarak görmüştür. Mardin’in bu kavrama karşı tutumu ve yaklaşım tarzı modernleşme bağlamındaki fikirlerine yol göstermiştir. Sivil toplum modelinin analizini merkez-çevre ayrışması çerçevesinde ele alan Mardin, sivil toplum kavramının tarihsel gelişimini öne çıkarmıştır.

“Sivil toplum”¹⁶, Batı’dan aldığımız siyasetle ilgili kavramlar içerisinde, Türkiye’de en çok yanlış teşkil eden kavramlardan birisidir. Kavramın zıttı, pek çok defa zannedildiği gibi, “askeri” toplum değildir. Bu ifadenin işaret ettiği nokta “şehir adabı”dır, zıttı, olsa olsa “gayrimedeni”dir. ‘Sivil toplum’daki “sivil”in kökü şehir yaşamının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri izah eder. Batı Avrupa’da, 12. yüzyıldan bu yana şehirlerin tekrardan önem kazanmaya başlamasıyla, şehir yaşamının temelini oluşturan Roma Hukuku’nu yeniden kullanmaya başlamıştır. Ancak bu canlanmanın beraberinden getirdiği “sivil” temelli kavram ve uygulamalar, bu defa

¹⁶“Sivil toplum” kavramının kökenine inildiğinde, Fransızca bir kelime olan sivil (civil); medeni, uygar, nazik ve kibar manasına gelmekle birlikte daha çok seçkinlik ve zerafetlik anlamlarına da gelmektedir. Bkz: Doğan, İsmail, **Sivil Toplum Ondan Bizde de Var**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2000b, s. 20.

Sivil Toplum (*Civil Society*) bu kavram hakkında, farklı tanımlara rastlamak mümkündür. Sivil toplumun kilit niteliği olarak, özel hayattan veya haneye bağlı etkinliklerden ziyade kamusal hayata gönderme yapmasını, aile ve devletin yanına konmasını ve hukukun egemenliği çemberi içinde varlığını sağlayabiliriz. “Sivil Toplum” kavramı kullanıldığında birçok otoritenin zihninde canlanan ifade, gönüllü dernekler, kitle iletişim araçları, sendikalar ve benzeri kuruluşlardaki kamusal katılım alanlarıdır. Hegel’e göre, birey ile devlet arasında yer alan sivil toplum, özel ve ortak menfaatler birleştiği zaman aşılacak olan, geçici bir fenomendir. Antonio Gramsci’ye göre, sınıf hegemonyasının kalesi kayıtsız şartsız olmasa da devletin desteklerinden birisidir. Sivil toplum çoğu zaman toplumsal hareketlerin merkezinde yer almıştır. Bkz: Marshall, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, (çeviren: Osman Akinbay ve Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 662. Sivil Toplum (*Civil Society*) 1. Devlet kontrolü ve baskısının ulaşmadığı yâda belirleyici olmadığı toplumsal etkinlikler. 2. Bireylerin devletten veya kamu gücünden izinsiz, kavuşturmaya uğrama korkusu gütmenden rahatlıkla ilişki geliştirebildikleri, sosyokültürel etkinliklerde bulunabildikleri toplum. 3. Devletin direk denetimi altında bulundurduğu alanların haricinde kalan ve ekonomik ilişkilerin baskısından da nispeten bağımsız olarak, gönüllü ve rızaya dayalı ilişkilerle oluşturulan kurum yâda etkinlikler. Bkz: Demir, Ömer & Acar Mustafa, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 254.

yepyeni bir dinamik de teşkil etmiştir. 17. ve 18. yüzyılda Batılı fikir adamları arasında bu kökün artık “hürriyet”lerden mevzubahis olduğunda kullanmaya başladığını görmekteyiz. “Sivil toplum” çerçevesinde toplanan tarihi ve felsefi kavramlar ise Hegel’in ve Marx’ın kullanımlarında görülmüştür. Bu noktada sözü edilen kavramın, “medenilik” anlayışıyla, Batı Avrupa’nın toplumsal tarihinde önemli bir sosyal tarih kademesiyle ve tarih felsefesi alanında bir tartışmayla ilişkili olduğu görülür (Mardin, 2020: 9-10).

Şerif Mardin, sivil toplum kavramının çok yönlülüğü ve ülkemizde yanlış bilinmesi üzerine dikkat çekmiş bir sosyologdur. “Genel Hatlarıyla Modernleşme” adlı makalesinde Türkiye’de sivil toplum kavramının, üniforma giymek-üniforma giymemek, orduya dâhil olmak- dâhil olmamakla veya ordunun varlığı ile ilgili bir kavram olarak artık tanımlanmamaktadır. Günümüzde, sivil toplum bu tanımlanın aksine, herhangi bir askeri yapıyla ilgili değil, toplumsal yapı anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramın soy kütüğüne inildiğinde, Batı’nın toplumsal tarihinin bir özelliğiyle karşılaşmamız kaçınılmazdır. Mardin’e göre, sivil toplum en genel manada, “Batı’da mutlak monarşinin bütün güç ve çabalarına rağmen, kontrollerinden kaçan ve bu anlamda özerk bir sürecin şekillenmesini sağlayan güç olarak tarif edilir”(Mardin, 2001: 23). Mardin’in işaret ettiği üzere, bu tür gelişmeleri genelleştirdiğimizde, varılan nokta şu ki: Batı’nın orta zamanlarında merkez-çevre ilişkilerinde şehirler baştan itibaren kendi vazifelerini gören kurumsallaşmış, kendilerine bir hak olarak sağlanan yüksek kale duvarlarının arkasında, şehir içinde kendi kanunlarını kendi yapan, kendi askeri gücü olan milislerinden güç alarak krallarla pazarlığa girebilen varlıklardır, bir anlamda hükmi şahsiyetlerdir. Pazarlık mevzusu ve şehirlerin hükmi şahsiyeti ise üzerinde özellikle durulması gereken bir mevzudur. Mardin’e göre, Batı’ya gönderilen elçilerden olan, Yirmi Sekizinci Mehmet Çelebi’nin Fransa seyahatinde onları en çok şaşırtan şeylerden birisi, belirli şehirlere geldiklerinde, onların yanında olan silahlı muhafızların “Efendim! Bu şehrin özel bir hakkı vardır. Biz buraya silahla giremeyiz” demiştir. Elçiler de “Böyle şey olur mu?” diye merak etmişlerdir. Mardin’e göre hürriyet denilen kavram önceleri Avrupa’da şehirlere bağışlanan, o zaman çoğul biçimiyle kullanılan bu “hürriyetler ”den oluşan bir ifadedir. Bir diğer özellik, şehir sakinleri şehirli olarak zamanla kendileri içinde kolektif bir bilinci imal etmiş olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, şehirli olarak yaşadıklarını kendilerinin toplumun özel bir yerinde olduklarını bilen insanlar olarak yaşamını sürdürmüşlerdir.

Mardin, şehirlerin merkez ile olan bağlantılarında güçlerinin inişli-çıkışlı olduğunu ifade eder. Mardin'e göre, krallıklar güçlendikçe bütün imkânlarını hürriyeti kemirmeye adanmışlardır. Ancak mahalli güçlerin yapılaşan idari kurumlarını hiçbir zaman tam anlamıyla silememişlerdir. Başka bir deyişle, kemirmek istemişler; ancak tam kemirememişlerdir (Mardin, 2001: 24).

Mardin'in de vurguladığı üzere sivil toplum bir Batı rüyasıdır, tarihsel bir özlemdir; aynı zamanda Batı Avrupa'nın sosyal tarihinin bir parçası olan bu rüyanın somutlaşmış halidir. Bu rüya kristalleşirken bir takım iniş çıkışlar da yaşamıştır. Mardin'e göre Karl Polanyi bize çerçevenin alt tarafını veren önemli yazarlardan birisidir (Mardin, 2006: 44).

Mardin'e göre, Osmanlı'da Sivil Toplum kapıkulu düzeni ile ekonomi başta olmak üzere devletin hayatın farklı alanlarını düzenleme geleneği ve yetkisi, Osmanlılar'da sivil toplumun oluşmadığının işaretidir. Fakat Osmanlı toplumunda iki farklı hukuk ve bu doğrultuda iki farklı meşruiyet kaynağı olduğu unutulmamalıdır. "Örf-i Sultani" despotik bir düzenin hukuksal bir zeminini oluşturken, şeriat da kişinin hem bireysel hem de toplumsal hayatının bazı alanlarını devletten özerkleştiren sonuçlar doğurmuştur. Bunun örneği ise, ulemanın kontrolündeki vakıf sistemiyle, Bektaşilik gibi dini tarikatlardır (Mardin, 1983d: 1919-1921).

Sivil toplum, bir Batı toplumsal aşamasıdır. Batı yakın tarihinin belirleyicilerinden birisi de feodal sistemdir. Feodal sistemin siyasi bakımdan önemli karakteristiği ise dağınık ve dağılmış bir düzenin olmasıdır. Feodalizmi düşündüğümüzde önümüze gelen imgelerden ilki, zayıf bir kral ve ülke içindeki asayişin feodal asiller sınıfı aracılığıyla sağlanmasıdır. Feodalizmin bu aşamasında, Avrupa'nın çoğu yerinde şehirler ve şehir yaşamına bağlı olan ticaret son derece sönük bir durum teşkil etmektedir. Çizdiğimiz bu çerçevedeki en önemli farklılıklar da şehirlerin ve ticaretin yeniden canlanmasına bağlıdır. Bu gelişme feodal sisteme en yıkıcı darbeyi indirmiştir. Bu gelişmeyi 12. yüzyıldan itibaren seyredebiliriz. Değişikliği oluşturan çapraşık etkenler içerisinde, Ortaçağ'da güvenliğin artmasıyla gelişen ziraati ve ziraat için elzem olan ve sadece şehirlerde imal edebilen ziraat aletlerinin şehir imalatındaki önemini sayabiliriz. Şehirlerin ticari anlamda serpilip gelişmesi Feodal sistemin çözüldüğünün işaretidir (Mardin, 2020a: 10).

Şehirler geliştikçe ticaret de geliştiği için, şehir havası toplum için yeni bir zenginlik kaynağı olmuştur. Feodal asiller de o döneme kadar görmedikleri ve mekanizmasını bilmedikleri bu yeni kaynaktan faydalanmak istediler. Ancak tüccarın yararlanabilmesi küçük esnafın ve üreticinin himaye edilmesi gerekmektedir. Kentin üretken sınıfları ise asillere verdikleri yeni olanakların karşılığını almak istiyorlardı. Bu yüzden, asillerle şehir halkı arasında bir uzlaşma çıktı. Şehirliler şehir yaşamının sürdürülmesini mümkün kılacak imtiyazlar ve haklar istediler ve bunlara ulaştılar. Bu hakların başta gelenleri, asilerin şehir yaşamına karışmamaları, şehirlerin kendi askerlerini örgütleyebilmeleri, hukuk kurallarının şehir duvarlarını kapsayan şehrin tayin ettiği biçimde işleyebilmesi ve kendi mahkemelerini inşa etmeleriydi. Bu noktada ortaya çıkan şehir özgürlükleri, Batı tarihsel gelişmesinin önemli özelliklerinden birini teşkil eder. Verilen hakların adına “hürriyet” ismini verirsek, belirli bir “hürriyet” anlayışının şehirlerde kurulmaya başladığını unutmamak gerekir. Bu haklar içinde en önemli olanı şehirde olgunlaşan grupların, bu grubu oluşturan bireylerden farklı olarak, bir “hükmi şahsiyet” kimliği kazanabilmesi ve bu kolektif kimlikle, kimliğin verdiği savunma kabuğunun arkasına sığınarak ilerlemeleriydi. Burada hemen şunu hatırlatmak önemlidir: bu tür “hürriyet”lerin Osmanlı İmparatorluğu’nda önemli ölçüde güdük kaldığı bir gerçektir (Mardin, 2020a: 10-11).

Mardin, sivil toplum kavramının analizini Osmanlı döneminden itibaren belirleyiciliği olan merkez-çevre kopukluğu ve bu bağlamda devlet-sivil toplum karşılaşması çerçevesinde ele almıştır. Mardin’e göre merkez-çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasal yaşamı temelindeki en önemli sosyal kopukluktur ve modernleşme sonrasında da devam eden bir süreçtir. Batı’da sivil toplum sürecinin ortaya çıkışında şehirlerin tarihsel süreç içerisinde feodal asillere karşı hukuki ve siyasi bağımsızlık elde ettiğini vurgulayan Şerif Mardin, aynı şekilde merkez-çevre ilişkilerini de izah ederken Batı’nın dikte ettiği feodal düzenden dolayı çevre ile karşılaştığını ve süreç içerisinde merkezle bütünlük kurduğunu ileri sürmüştür. Ancak Osmanlı İmparatorluğu’nda süreç Batı’daki gibi gelişme göstermemiş, merkez ve çevrenin karşılaşması uzunca bir süre gerçekleşmemiş sonraki dönemlerde ise de facto bir karşılaşma işlevini üstlenmiştir (Altun, 2021: 101).

Sivil toplum kavramını şehir yaşamıyla ilişkilendiren Mardin, bu kavramın ülkemizdeki farklı şekillerdeki kullanıma ve anlamlarına dikkat çekmiştir. Türkiye’de sivil toplum kavramını ilk başta üniforma giymek ya da giymemek, orduya katılmak veya katılmamak gibi yanlış anlamlarda kullanıldığını ancak bu yanlış algının daha sonra kırıldığını ifade eder. Ona göre, sivil toplum kavramı, kökenine inildiği zaman, Batı’nın toplum yapısında görülen bir kavramdır. Batı’da sivil toplumun oluşmasında belediye kurumunun ortaya çıkmasının ve bunun yanında mutlak özerkliğinin önemli bir payı mevcuttur. Buna karşılık Türkiye’de tek partili dönemde belediyelerin hükümete bağlı kılınması, hatta seçimle gelen belediye başkanlarının iktidar aracılığıyla görevden alınmaları sivil toplumun gelişmesinin ilerleyemediğinin büyük işaretidir. Görüldüğü üzere, Türk toplum yapısındaki sivil toplum anlayışı ile Batı yapılanmasındaki sivil toplum anlayışı arasında belirgin farklar vardır.

3.2.7. Din ve İdeoloji Hakkındaki Görüşleri

Sosyolojik açıdan din’in toplumsal bir olgu olarak ele alınması, günümüzde sadece bilim insanlarının değil, dini ülkemizde bir eylem aracı ve yumuşak bir ideoloji olarak gören Şerif Mardin gibi sosyolog/aydınların da ilgisini çekmiştir. Mardin’in Türkiye’de din merkezli meseleler hakkındaki yaklaşımlarını değerlendirmeye çalıştığımızda şunu görürüz: Mardin, *Din ve İdeoloji*, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* ve yazmış olduğu makaleleriyle din’in toplumda güçlü bir unsur olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Sosyal gerçekliğin önemli unsurlarından birisi olan din ve ideoloji tarih boyunca bireyleri ve toplumları etkileyen önemli bir faktör olmuştur. Sosyolojik anlamda, din ve ideoloji arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Bu yönüyle din ve ideoloji konusu hem kapsamlı hem de iddialı bir konudur.

Bu bölümde Şerif Mardin’in düşüncesinden hareketle din ve ideoloji ilişkisinin sosyolojik analizi yapılmıştır. Mardin, din ve ideoloji olgularını *Din ve İdeoloji* ve *İdeoloji* adlı eserlerinde tarihsel ve sosyolojik boyutlarıyla ele almıştır. Mardin, düşünsel hayatının tüm dönemlerinde, toplumsal bir kurum olarak, dine önem vermiş, hiçbir zaman dini arka plana atmayı düşünmemiştir. Mardin, Emile Durkheim’in kolektif bilinç yaklaşımından hareketle dinin toplumu birleştirici rolünün yanında bir “eylem aracı” rolünü üstlendiğini ileri sürmüştür. Durkheim’in ve Batılı bazı sosyolog ve antropologların etkisi ve bakış açısı ile Türk toplumsal yapısında Nakşibendilik,

Nurculuk, cemaat ve cemaat önderlerinin Weberci anlamındaki karizmatik liderliklerini ve dini faaliyetlerini din sosyolojisi bağlamında ortaya koymuştur. Mardin, dini, güçlü toplumsal işlevlere sahip bir kurum olarak görmekte ve bu bakımdan ele almaktadır. Görülüyor ki Mardin, sosyolojik açıdan dini ve dini konuları oldukça önemsemiştir. Mardin'deki meşhur Kasımiyye medresesinde altı yüz yıl boyunca müderrislik yapan, geniş bir aileden gelmiş olması ve aldığı dini eğitime bağlı olarak, Mardin'in, dini konularda belli bir birikime sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Din ve İdeoloji adlı çalışmasında dinin toplumsal fonksiyonuna geniş bir şekilde yer veren Mardin'e göre, dini, bir "avutma" aracı olarak görmekten ziyade, insanların içinde yaşadıkları toplumsal yapının genel çizgilerini anlamlandırmalarına yarayan bir modeldir. Aynı şekilde din, toplumun biçimini destekleyen "duygu"lar oluşturduğu sürece, toplumun devamlılığını sağlamaktadır. Bu bağlamda, Mardin, dine, toplumsal ve bireysel anlamda önemli bir yer vermiştir (Mardin, 1999: 51).

Üç defa Türkiye Bilim Akademisi (TÜBA) üyeliği veto edilen Mardin, Bir röportajında şunları anlatmıştı:

Türkiye'yi anlamak ve algılamak açısından din çok önemli bir sosyolojik olgu. Ama bunu kavramak istemeyenlere izah etmeniz mümkün değil. Benim yaptığım çalışmayı, "Dincileri koruyan bir tavır sergiliyor" diye eleştirenler oldu. Akademi dünyasında bile bilimsel bir çalışma böyle algılanıyorsa şaşırmanın gereği yok. Benim işim toplumu belirleyen olguların arkasındaki dünyayı incelemek. Din de bu olguların en önemlisi. Doğal olarak aynı şey tarikat ve cemaatler için de geçerli. Türkiye'de Nakşibendiliği bilmeyen Türkiye'den bir şey anlamaz (Şeref, 2020: Anadolu Ajansı).

Mardin'in dini yumuşak bir ideoloji olarak tanımlaması, onun eserleri üzerinden Türkiye'nin toplumsal yapı analizini daha da kolaylaştırmıştır. Mardin, yumuşak ideoloji kavramından sistemsiz, şekilsiz inanç sistemine işaret etmiştir. Ancak şunun altını çizmekte fayda vardır ki: Mardin'in vurgusu İslam dini için değil İslam'ın halk arasında almış olduğu biçimidir. Bu noktada Mardin, Peter Berger'in *The Social Reality of Religion* adlı eserinde değindiği gibi, dini *man made* yani insan eseri bir kurum olarak ele almıştır. Bu yöntemle dinin sosyal gerçekliğini, başka bir ifadeyle toplumsal tezahürlerini ele almıştır (Yıldırım, 2006: 33).

Mardin, çalışmalarında ideolojik bir olgu olan din konusunu önemsemiştir. 1977 yılında *Milliyet Gazetesi*'nde yazmış olduğu "Din sorunu yeni bir düzeye ulaşırken" adlı makalesi şöyle bir girişle başlar: *Bu makale din "lehinde" bir yazı değildir. Din*

“aleyhinde” bir yazı da değildir. Bu deneme din olayını bir toplumsal süreç olarak değerlendiren bir yaklaşımın ürünüdür (Mardin, 1977).

Mardin, çağlar boyu dinsel kurumlar, dini işlevlerinin yanısıra başka toplumsal işlevleri de yerini getirdiğini ileri sürer. Örneğin Batı’da manastır iktisadi sistemin bir parçası olmuş, Doğu’da tekkeler günümüzün derneklerine benzer işlevlerini görmüştür. Zamanla, Batı’da dinsel kurumların diğer işlevlerinin dinden ayrılması şeklinde meydana gelen laik ideolojilerin geçerlilik kazanması, zamanla ekonomik gelişme ve uzmanlaşma ile beraber belirmiş bir olgudur. Oysa ülkemizde Cumhuriyet kurucularının laikliği daha çok üst yapısal bir şekilde algıladıkları söylenebilir. Mardin’e göre, İttihatçılar ve Kemalistler dinsel kurumları siyasal rejimi tehlikeye koyabilecek ve bu yüzden sakınılması gereken bir unsur olarak gördükleri oranda aslında Sultan Abdülhamit’ten çok farklı fikirlere sahip değillerdi. Laikliğin tutabilmesi için de yeni bir kişilik sistemine ihtiyaç duyulacağı düşüncesini çok önemsememişlerdi. Belki de Cumhuriyet’in en zayıf yönü felsefe eksikliğidir. Mardin, günümüz dini arayışların siyaset düzeyinde de görünmesinde, böylesine toplumsal fonksiyon boşlukları söz konusuysen, doğal sayılması gerektiğini ileri sürer (Mardin, 1977: 2).

Mardin’in çalışmalarında üzerinde durduğu temel konulardan birisi de sosyal değişme kavramıdır. Bu kavramın Mardin’in çalışmalarında etkisinin çokça hissedildiğini görmek mümkündür. Onun çalışmalarında sosyal değişme genel geçer bir özelliğe sahip olup, en köklü dünya görüşleri bile değişmeye mahkûmdur (Mardin, 2017a: 119-120). Mardin’e göre, çağdaş dünyanın değişme hızı dünyaya farklı açılardan bakılmasını gerektirmiş, en köklü dünya görüşleri bile değişmek zorunda kalmıştır. Bu değişimin en önemli öncüleri köktenci anlayışa karşı duran sorgulayıcı aydınlardır. Bu köktencilik sonunda farklı bir inanç sistemi arayışını doğurmuştur. Mardin’e göre bu olgu modern zamanların düşün yaşamına getirmiş olduğu önemli değişikliklerdendir. En değişmez simgeler kümesini oluşturan din kurumu da değişme olayının dışında değildir. Mesela elli yıl önceki Hristiyanlık prensiplerinin günümüzdeki şekliyle elli yıl arasındaki farka bakabiliriz. Hâlbuki günümüz Katolik kilisesinin de elli yıl öncesine nispetle çok daha geniş bir “sosyal içeriği” mevcuttur. Bazı Katolik papazlarının bugünkü sosyal eylemleri elli yıl önce ortaya çıksaydı, onların afroz edilmesi için yeterliydi. Mardin, bu farklılaşmaya bir üçüncüsünü daha ekler. Bu da fikir konularıyla ilgilenen kişilerin

gittikçe uzmanlaşmalarıdır. Bir zamanlar herkes simgelerle uğraşabilirken, şimdi çok az kişi simgeler dünyasıyla ilgilenmiştir. Ona göre, dini simgeler de zamanla bireysel sevide farklı şekiller alabilir (Mardin, 2017a: 141). Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* adlı çalışmasında: “*hem kültür hem de din Türk sosyal bilimlerinin yeni keşfidir. Çok yakın zamana kadar din araştırmaları ya Türk toplumunu laikleştirme çabalarında–gerekli sağduyuyu ve hakkaniyetle- amaçlarında ilerlemek için kullanıldı, sonra da küfürlü “bilim-dışılar” rafına kaldırıldı*” (Mardin, 2015: 214).

Yılmaz’a göre, Mardin’in din sosyolojisi teorik problemlerden çok pratik sorunlara odaklanmış olmakla birlikte bazı teorik ve kavramsal konuları da kapsamaktadır. Bu tür teorik konuları işlerken bile konunun pratik sorunlarla ilgisine de değinmiştir. Mardin, din konusuna “toplumsal bir pratik” olması bakımından yaklaşmış ve yaşandığı biçimiyle dini konu edinmiştir. Başka bir ifadeyle “yaşanan dini” konu edinmiştir. Bu noktada Mardin, din sosyolojisi yaparken dine “inanç konusu” veya “inanç gerçekleri” bakımından değil, yaşanan toplumda tezahür etmesi bakımından yeni bir tasvir olarak yaklaşmıştır. Bu durum da Mardin’in din konusunu ele alırken sosyal sorunlardan uzaklaşmamasını ve güncel mevzulara paralel olarak dini analiz etmesini sağlamıştır. Mardin, sosyolojik arka planı açısından ve güncel pratiklerin ekseninde din konusuna yaklaşmıştır. Bu çıkarımlardan hareketle Mardin’in çalışmaları iki temel noktada toplanmaktadır: Birincisi, din sosyolojisinin temel sorunları, ikincisi Türk toplumunda çağdaşlaşma ile birlikte gelen ve dini de içeren sorunlar olarak değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, Mardin’in, “din ve ideoloji” konusu ve yumuşak ideoloji” olarak din, İslam’ın bir “kültür yapısı” olarak beraberinde getirdiği sıkıntılar, din ve bunun tabakalaşma ekseninde alt tabakalardaki insanların din anlayışları ve bunun din sosyolojisi perspektifinden önemi, din sosyolojisi bakımından İslam’ın ele alınışı, çağdaşlaşma ve din ilişkisi, sembolik bir olgu olarak dinin kavranması ve benzeri konuları günceli de yansımadan ele almıştır. İkincisi olarak Mardin, din olgusunu Türk toplumunun sosyal sorunlarından farklı düşünmemiş tam aksine dini bu sorunlarla iç içe görmüştür (Yılmaz, 2008: 2).

Mardin’e göre din toplumsal bir olgudur. Ona göre, din toplumsal bir olay olmasaydı “din sosyolojisi” ismini taşıyan bir bilim ortaya çıkmazdı. Sosyolojik bakış açısı din olgusunu ele alan tek bilim değildir. Örneğin din psikolojisi, dinsel duyguların

insan psikolojisi içindeki yerine odaklanırken, dinler tarihi dünyada belli başlı dinlerin ortaya çıkmasını, yayılmasını ele alır, teoloji, bir dinin etrafında birbiriyle bağlantılı önermelerden oluşan bir kavramlar yapısı inşa etmeye çalışır. Din sosyolojisi ise, dini teolojideki gibi dinsel inancın gerekleri yönünde ele almaz. Din sosyolojisi dini yaşadığı gibi inceler. Dinin yaşanması demek de din olgusunun coğrafi, sosyal, kültürel değerlere göre değişmesi anlamına gelir. Örneğin Endonezya'daki İslam'la Türkiye'deki İslam arasında sosyolojik arka planı açısından önemli derecede farklar vardır. Dinin yaşanması kavramının akla getirdiği bir başka düşünce de, dinin bir sosyal olduğu ve insan davranışını belirleyen yönlerinin diğer sosyal kurumlarıkiyle benzerlikler göstermiş olmasıdır. Örneğin, merasim sadece din olgusunun değil, bütün sosyal kurumların bir özelliğidir. Buna karşın kümeleşme olayı sadece öteki toplum kesimlerinde değil, dinsel kesimde de kendisini hissettirir (Mardin, 1977: 2).

Mardin, Milliyet Gazetesi'nde yazmış olduğu “Din sorunu yeni bir düzeye ulaşırken “ adlı makalesinde neden din? sorusuna ise şöyle cevap verir:

Dinsel kurumların bir özelliği de salt dini fonksiyonlarının yanında başka toplumsal fonksiyonlar da görebilmeleridir. Manastır din sisteminin bir parçasıdır. Fakat son asırlara kadar manastır Batı Avrupa'nın iktisadi sistemlerinin de bir parçasıydı. Manastır çoğu zaman bir üretim birimi olabiliyordu. Tekke de dinsel bir kuruluştu fakat Osmanlı imparatorluğunda bugünkü “dernek”lerimize benzer fonksiyonları üzerine alıyordu. Bu açıdan Osmanlı toplumunun “pekiştirici” bir parçasıydı. Dini ayın dinsel bir işlemdir fakat onun hem pekiştirici insanları yan yana getiren bir birliktelik duygusu yaratan ve hem de kişilik belirleyici fonksiyonu vardır. Kişinin tek başına elde edemeyeceğini dengeyi sağlamada rol oynar. Batı'da kilisenin, bunun yanında siyasal ve sembolik bir fonksiyonundan söz edilebilir, kilise siyasal ve toplumsal değerlerin felsefesini yapıyor ve düşünürleri bu sistemin içine giren simgeleri sağlıyordu. Zaman geldi, Batı ülkelerinde bu fonksiyonlar dinden ayrıldı. Manastır özel bir üretim birimi olarak değerini kaybetti. Bunun yerini salt üretim amacıyla kurulmuş iktisadi işletmeler aldı. Kilisenin kişilik sistemine katkısı örneğin günah çıkarmanın psikolojik fonksiyonu, ruh doktorlarına aktarıldı. Kilisenin temel toplumsal ve siyasal felsefe yaratıcı rolü azaldı, bunun yerini laik ideolojiler ve felsefe aldı. Bu ayrılma ve uzmanlaşma olayı bizim çoğu zaman salt siyasal ve daha çok hukuki bir kavram olarak anladığımız “laikliği”in Batı'daki toplumsal içeriğidir. Batı'da laiklik “havada” bir kavram değildir, bir sosyal tarih gelişiminin yüzeydeki ifadesidir (Mardin, 1977: 2).

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında din'i Türkiye'de bir “eylem aracı” olarak ele almamızın nedeni dinin Türk kültüründe önemli bir etken olarak görünmesidir (Mardin, 1999: 38). Yine Mardin bu iddiasını *Türkiye'de Din ve Siyaset* adlı çalışmasında da ileri sürerek “Türkiye'nin geçmişinde din, protestonun yeri ve kaynağı olarak saptanmıştır. 1950 kampanyası sırasında, dine dikkati çekmenin, oylarda ifadesini bulamamış olmasının nedeni belki de budur” (Mardin, 2015: 206).

Kaçmazoğlu'na göre Mardin, “Türkiye’de dinin toplum ve birey üzerindeki yönlendiriciliğini, derinliğini, etkisini değişik boyutlarıyla araştıran, bağlantıları, etkileşimleri açıklamaya çalışan bir sosyologdur.” Eserlerinde din-toplum-birey ilişkilerini tüm boyutlarıyla ele almıştır. Modern Türkiye’de din ile toplumun birbiriyle nerede, nasıl, hangi şekilde kaynaştığını, nerelerde problemler oluşturduğunu ortaya koymaya, pek çok peşin kabulün dışında kalarak, Türkiye’nin modernleşmesini gerçekleştirmiş olan toplumsal unsurları ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda, din-toplum-birey Mardin’in çalışmalarında önemli bir yer tutmuştur (Mardin, 2015a: 2).

Şerif Mardin, çalışmalarında ideolojiyi din ile ilişkilendirdiği gibi din-siyaset ilişkisini de önemsemiştir. Din ve siyaset arasındaki yakın ilişki siyaset sosyolojisi ya da din sosyolojisi bağlamında temellendirilebilir. Mardin, sosyal yaşamı kökünden etkileyen din ve siyaset ilişkisini tarihsel ve sosyolojik bir tutumla ele almıştır. Mardin, Türk siyaset olgusunu çözümlmek için farklı kavramlara başvurmuştur. Özellikle Türkiye’de dinin siyasallaşması, din ve modernleşme gibi konular üzerinde araştırmalar yapmıştır (Adıgüzel, 2014: 1).

Şerif Mardin, Türkiye ve din gerçekleri noktasında ülkemiz açısından çıkarılması gereken üç önemli sonuç olduğunu ileri sürer: Birincisi, Batı’da bu ayrılmanın her yerde eşit derecede oluştuğunu söylemek imkânsızdır örneğin Polonya’da kilisenin siyasal ve toplumsal rolü hala etkisini sürdürmektedir. İkincisi, Batı’da bu ayrılma ve uzmanlaşmanın altını çizdiğimiz bütün toplum alanları için aynı orantıda ilerlediğini de söylemek mümkün değildir. Örneğin, halk yığınlarının bütçesine uygun bir birey dengesi yaratma mekanizmasını ne kapitalist ülkeler ne de komünist rejimler sağlayabilmiştir. Burada din hala eski avantajını kaybetmemiştir. Üçüncüsü, eskiden dinsel mekanizmanın sağladığı toplumsal işlevin dinden, din dışı oluşumlara aktarılması birden olmamış ve belki de bu oranda başarıya ulaşabilmiştir. Mardin’e göre, bu üç temel unsuru göz önünde bulundurmadan “laiklik” kavramının oldukça riskli bir iş olduğunu söylemek gereksizdir. Özellikle Türkiye gibi kapitalizmin beraberinde getirdiği banka, dernek, rasyonelleşmiş eğitim örüntüsü gibi toplumun kurumlaşmasına zemin hazırlayan yapıların az geliştiği ülkelerde aniden toplumsal organizasyonlara ihtiyaç duyulursa yeni kurumların yetişemediği yerlerde, gereken toplumsal işlevin bir eski-yeni kurumlar karmaşıklığı ile yapılması beklenebilir. Örneğin, Türkiye’nin siyasal parti kurumlaşması insanlar arası

iletişimin hala tarikatlarca sağlandığı bir ortamda gelişti. Bu yüzden de siyasete ve toplumsal yaşama dâhil olma yalnız siyasal parti mekanizmalarıyla değil, tarikat ve haberleşme ağıyla sağlandı. Bu durumda ülkemize has bir uygulama değildir. Batı siyasal partileri, parti kuruluşları ortaya çıkmadan mevcut olan dinsel haberleşme ağlarından faydalanmışlardır. Kaldı ki kapitalizmden geçmemiş ve kendi özel gelişme ürünleri bu toplumsal yapının ilişkileriyle ortaya çıkmayan İslam ülkelerinde, Batı Avrupa’da iktisadi ve toplumsal kurumların yapmış olduğu işi dinsel kurumlar üstlenmiştir. Mardin’e göre, bu noktadan da anlaşıldığı üzere İslam’ın toplum fonksiyonu zorunlu olarak diğer dinlerinkinden daha yoğun değildir. Yeni zamanlarda örneğin yeni kurulan Orta Doğu devletlerinde bazı “laik” kurumlar geliştirilemediğinden bu kurumların işlevlerini doğrudan doğruya dinsel kurumlar üstlenmiştir (Mardin, 1977: 2).

Mardin, “Operasyonel Kodlarda¹⁷ Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” adlı çalışmasında ideoloji kavramını tanımlamada günümüzde muğlak bir söylemden öteye gidilmediğini söyler. Bu çalışmasının temel odağında ise ideoloji alanına alışılmışın dışından gelen bir bakışla yaklaşıldığında nelerin ortaya atıldığının bir analizini yaptığını ifade eder. Bu analiz yaparken de ideolojilerin “hayat dünya”ındaki yerini ele almak üzere operasyonel kod, “unfaire” ve kültürde paylaşılmayan ancak “söylenmeyen” anlamlar olmak üzere üç tane analitik kavramdan yararlandığının altını çizer. Mardin, bu üç kavram arasında okuyuculara yabancı gelebilecek kavramın “ifade edilmeyen” değerlerin paylaşılması olacaktır. Mardin’e göre, bu üç yaklaşım da sosyolojimizin çok da rağbet etmediği fenomenolojik yaklaşımın unsurları olarak değerlendirilebilir (Mardin, 2018: 167-168).

¹⁷Mardin, bu makalenin başlığında kullandığı kavramların izahını ve ne kastettiğini şu şekilde açıklar: “Operasyonel kod” kavramının temsilcilerinin, Nathan Leites’in The Oprasyonel Code of Politbureau (Politbüro’nun İşler Kuralı), N.Y. Greenwood Press, 1972, isimli kitabında ele alındığını söyler. Mardin, bu kavramı Michel de Certeau’da rastlayacağımız anlamda, yani “un fire” olarak kullanmıştır. Mardin’e göre, “un fire” kavramı sosyal gerçeklikle özel bir “etkileşim biçimi”, kendine has bir ‘praxis’tir. “Süreklilik”, Osmanlı bürokratlarının “praxis”i anlamında kullanmıştır. “Kırılma” ifadesiyle de Mardin, tarikatların ve burada özellikle de Nakşibendi tarikatının kendine has “faire”inin bürokratlarının “faire”iyle karşılaşması olarak kullanmıştır. Mardin’e göre, bütün diğer İslami tarikatlarda olduğu gibi Nakşibendiliğin de işler kodu “ağ kurumudur”. “Yeniden inşa” kavramı ile bu kodların her birinin belli bir süre sonra değiştiği ve sonunda siyaset alanına dönüştüklerini anlatır. “İstisnacılık” ile de özel diyalektik Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye’de İslam’a vurgu için bir damgadır. Mardin, istisnacılık ile işaret ettiği kendi ifadesiyle “En genel anlamda istisnacılık ile ifade etmeye çalıştığım şey, her şey söylendikten sonra devlete karşı isyanlar ve çekişmelere rağmen Osmanlılarda ve Türkiye’de toplumun çeşitli katlarında bir devlete sahip olduğunun ve “seküler” ve veya “dindar” bütün otoritelerin, içinde akıntıyla beraber yüzdükleri bir yaşam biçimini paylaştıklarıdır” (Mardin, 2018: 172).

Mardin'e göre, "İdeoloji var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya yarayan bir fikir yapısıdır." Sosyolog Mannheim "ideoloji"yi sadece birinci anlamda kullanmış, sistem değiştirmeye yönelik ideolojilere ise "Ütopya" ismini vermiştir. Mardin'e göre ideoloji tam bir gerçek değildir. Ancak ideolojilerin değerler toplamı olarak insanların tutumlarını, davranışlarını etkileyen bir tarafı vardır. İdeolojiler sadece işlerin nasıl olması gerektiği konusunda ortaya çıkmaz. Bazen bir hadisenin tanımı bile ideolojik olabilir (Mardin, 1995b: 24-25).

Raymond Aron ve Daniel Bell gibi düşünürler çağımızı ideolojilerin yok olma devri olarak dile getirirler bile, Mardin'e göre 20. yüzyıla tekrardan dönüp bakıldığında bu yüzyılın yoğun bir şekilde "ideolojik" olduğunu görmek mümkündür. Her ne kadar "sert" olarak adlandırabileceğimiz ideolojiler yok olsa da "yumuşak" ideolojilerin fonksiyonu ile ilgili problemleri tekrardan tecrübe etmekteyiz. Buna örnek olarak ise, öğrenci ayaklanmaları, Che mezhebi ve Marcuse'nin etkisi ideolojik fikirler anlamında oldukça "pembe" bir geleceğin habercileri olduğu söylenebilir. İdeolojilerin ele alınması, bir tarafında "sert" ideolojilerin, diğer tarafta vaziyet alışların bir araya geldiği sürekli bir değişkenin incelenmesi halini alır. Bu yüzden de vaziyet alışlar konusunda bir açıklama yapmak gerekmektedir. Vaziyet alış bir diğer adıyla tutum: "bir insanın dünyanın diğer görüşlerinden ayırt ettiği bir dünya görüşü karşısında davranışlarından çıkarılmış psikolojik süreç örgütlenmesidir." Mardin'e göre insan olarak hepimiz, belirli olaylar karşısında bir takım "tutum"lar takınırız. Bu tutumların bilimsel olarak izahı "vaziyet alış"lar konusunu oluşturur. Vaziyet alışlar ile "yumuşak" ideolojilerin bağlantısına gelince, aralarındaki bağlantı "vaziyet alış"ların da ideolojiler gibi toplum olayları için bir "anlam" eksenini sağlamalarıdır. Örneğin, bir kişi kendisini "muhafazakâr" olarak kabul eder, biz de onun muhafazakârlığının esaslarını açıklamasını istersek, o da buna karşılık, tek açıklama olarak, "insanlar kendi başlarına karar vermezler, onları dürtecek bir kervancıya ihtiyaç vardır" diye yanıt verirse, bu şahsın fikirlerinin bir ideoloji etrafında toplandığını söyleyemeyiz. Büyük olasılıkla bu kişi için "ideoloji" çok müphem, kendisinin de nereden geldiğini bilmediği ancak muhtelif sebeplerden dolayı sıkı sıkıya sarıldığı bir "vaziyet alış"la ilişkilendirilebilir. Tıpkı ideolojiler gibi vaziyet alışlar, insan eylemini yönlendiren, şekillendiren içyapılardır. İdeoloji, günümüzde bilimlerin toplandığı önemli eksenler halini almıştır. Mardin'e göre, ideolojilerin modern siyasal yaşamın belirgin bir özelliğini oluşturdukları noktasında bize çok basit bir önermelermiş

gibi gelebilir. Sosyal bilimler alanından birisinin bile Fransız İhtilali'nden bu yana devam eden sosyal çalkantılardan bu sonucu çıkarabilir. Siyasal fikirler tarihi bağlamında düşünüldüğünde ideolojiler, uzun süre, insanların aklını çelen kuraldışı etkenler olarak tanımlanmışlardır. Siyasal bilimciler, ideolojileri, daha çok Lock, Rousseau ya da Marx gibi kişilerin fikirlerinin yozlaştırılmış bir şekli olarak yorumlamışlardır (Mardin, 1999: 13-20).

İdeoloji, bir anlam grubu olarak toplumun stratejik fonksiyonlarının birinin başköşesinde yer almaktadır. İdeolojileri bu bakımdan ele aldığımızda onları, insanlara istikamet vermeye yarayan birer “harita” olarak görürüz. Bu anlamda ideolojilerin klasik siyasal bilim metotlarınca ele alınmasından ne derecede uzaklaşmış olduğumuzu hissetmeye başlarız. Böylece ideolojiler, davranışsal siyasal bilimlerde “ikinci” sınıf siyaset teorileri olmaktan çıkarak, toplumun mekanizması içindeki önemleriyle eş değer bir hüviyet ve anlamlılık elde etmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasıyla son yıllarda dört tür ideoloji çeşidi ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, başlangıçta yaptığımız “sert” ideoloji şeklinin içinde yer alan olayları ele alan eserlerdir. Bu arada aranan, oldukça benzer bir fikri yönelimin sosyal yapı unsuru olarak nasıl bir işlev gördüğüdür. Friedrich'in, bir örneğini daha 1930'larda verdiği bu yaklaşım, bize Faşizm ve Komünizmi analiz eden önemli araştırmalar sağlamıştır. İkincisi, klasik siyasi fikirler tarihi'nde fikirlerinin tamamı üzerinde durulan Adam Smith gibi kişilerin fikirlerinin bazı yönlerinin yeni bir sosyal yapı içinde nasıl bir tortu işlevler yerine getirmeye devam ettiğini göstermeye çalışmıştır. Üçüncü yaklaşım ise ideolojiyi bir sosyal tesianüt fonksiyonu icra eden bir unsur olarak değerlendirmiştir. Burada üzerinde durulan, ideolojilerin nasıl bir grubun dağılmasına sebep olduğu, ideallerini yenileyen bir unsur olarak nasıl çalıştığıdır. Sonuncu yaklaşım ise, ideolojiyi bir sosyal dayanışma işlevini yerine getiren bir perspektif olmaktan çok bireylerin dengesini sağlayan psikolojik bir destek olarak değerlendirmeye çalışmıştır (Mardin, 1999: 26-27).

3.2.8. Nakşibendilik Hakkındaki Görüşleri

Din sosyolojisi alanındaki önemli çalışmalarıyla bilinen Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nu ve Türk toplumunu analiz ederken, tarikatlar konusuna da önem vermiş bir sosyologdur. Mardin, genel sosyoloji ve din sosyolojisi konusundaki fikirleriyle İslam ve Türk toplumu hakkındaki analizlerinde ortaya koyduğu teorik çerçevede sosyolog,

sosyal antropolog ve siyaset bilimcilerin fikirlerinden etkilenmiş, özellikle de Max Weber'in metodolojisinden yararlanmışır.

Genel olarak tarikatlara özeldede Nakşibendiliğe ve Nurculuğa sosyolojik bakış açısıyla dikkat çeken Mardin, çalışmalarında tarikatları önemsemiş ve tarikatları toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik açılarından değerlendirmiştir. Şerif Mardin, tarikatların İslam toplumu için önemli görevleri yerine getirdiğini iddia etmiştir. Mardin, tarikatları ve tasavvufi akımları devlet, sivil toplum, siyaset, merkez-çevre ilişkileri, büyük gelenek- küçük gelenek, devlet- halk ilişkileri, dini hayat, havas/elit dini-avam/halk dini, gibi ikililikler perspektifinde ele almıştır (Okumuş, 2018: 161).

Mardin'e göre, Nakşibendi tarikatı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en etkili tarikatlardan birisi idi. Ona göre, Bitlis bu tarikatın uzmanlaşmış öğretilerinin ön planda yer aldığı bir yerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun artık çöküş sürecinin en alt noktalarında yer aldığı bir dönemde Bitlis, Doğu Anadolu'nun önde gelen entelektüel merkezleri arasında olmasa bile, hiç şüphesiz önemli bir konuma sahipti. Bu özellik, 19. yüzyıla da yansımıştır. Bitlis Nakşibendi tarikatının 19. yüzyıldan önce etkisini duyurduğu bir bölge idi. Nakşibendiliğin bu dönemdeki konumunu daha da kuvvetlendiren gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, Mevlana Halid'in yenilikçi (müceddidi) öğretilerinin yaygınlık kazanmasıdır. Bu tarikatın öğretilerini yayanlar arasında, Simavlı Abdullah İlahi de yer almıştır. İlahi, İstanbul'da ilk Nakşibendi Tekkesini kurmuş, daha sonrasında ise bu Nakşilik öğretilerini Rumeli bölgesinde yaymıştır. Mardin'e göre bu tarikatın kökleri, 17. yüzyıla ve Hindistan'da faaliyet gösteren Nakşibendi bölgelerine dayanmaktadır. Nakşibendi tarikatı ortaya çıkışından itibaren, dini bağlılığın dışı yönelik tutumunun bir karşıtı olarak, içsel dünyaya ağırlık vermiştir (Mardin, 1992: 90-92).

Türkiye toplumundaki basmakalıp sosyolojik söylemi kullanan din açıklamalardan ziyade İslami uyanışın temelleri üzerinde derinleşen Mardin, Doğu Anadolu'daki dinsel hayat üzerinde hâkimiyet kuran Nakşibendilik tarikatı konusunda: *"Nakşibendi uyanışını, bir yandan makro ve mikro toplumsal yapıların, diğer yandan mitin ve sembolizmin etkileşimini takip edebildiğimiz son derece karmaşık bir alanın sahnesi olarak görüyorum"* (Mardin, 2019b: 250).

Şerif Mardin, Nakşibendi tarikatı konusunda önemli sosyolojik tespitlerde bulunmuştur. Bu durumun da Mardin'in, din sosyoloji konusuna eğildiğini önemli göstergelerindendir. Nakşibendilik sonrasında oluşan Nurculuk, Süleymancılık, Işıkçılık ve benzeri silsile halinde gelen tarikatların çıkış noktasında Nakşiliğin olduğunu ileri süren Mardin'e göre, Nakşibendi şeyhlerinden Ata Efendi'nin Üsküdar'daki Özbekler tekkesini Milli Mücadeleye İstanbul'dan katılan bireyler için bir "ara istasyonu" yaptığı bilinmektedir. Ancak Cumhuriyet yıllarında Şeyh Sait isyanı ve Menemen Olayı, Nakşibendileri Cumhuriyetin tam karşısında görülen güçler arasına koydu. Fakat dini bir örgütlenme ve bir dinsel fikir kaynağı olarak Nakşibendi tarikatının Halidi kolu etkinliğini sürdürdü. Şeyh Şerafettin Zeynel Abidin Dağıstan, Mehmet Zahit Efendi ve kendi dönemimize daha yakın olarak Mahmut Sami Ramazanoğlu gibi kişiler, derin dini birikimleriyle, günümüze kadar gelen bir etkinlik alanı oluşturmuştur. Mehmet Zahit Efendi'nin değeri, Milli Selamet Partisi'nin önderlerinin, etkilediği kimseler arasında görünmesinden de belli olmaktadır. Bunlar arasında Necmettin Erbakan, Hasan Akay, Korkut Özal ve Fehmi Adak gibi kişileri sayabiliriz. Mardin'e göre, Nakşibendiliğin başka kolunun önderlerini Silistre 1888 doğumlu Süleyman Hilmi Tunahan yapmıştır. Tunahan'ın 1959'da vefatından sonra, müritlerinin liderliği 1970'lerde Kütahya milletvekilliği yapan Kemal Kaçar'a geçmiştir. Bu "Süleymancılar" kolunun özelliği, hükümet denetiminde İmam Hatip Okullarında yapılan din eğitimini "meşru" saymış olmasında toplanır. Mardin, Nakşibendiliğin bir başka kolu, Şeyh Abdülhakim Arvasi aracılığıyla etkinliğini sürdürmüştür. Arvasi'nin devamcısı olan Hüseyin Hilmi Işık ve "Işıkçılar", İslam'da "reformcu" olarak görünen akımlara karşı koymaları bakımından ilginç bir özellik göstermektedirler (Mardin, 1983a: 1939-1940).

Necip Fazıl Kısakürek'in 1934'te Nakşibendi Şeyhi Abdülhakim Arvasi¹⁸ ile tanışması ve hayatının tamamıyla değişmesi örneğini Mardin, tarikatın öğretilerini bu denklem üzerinde kurmuştur (Mardin, 2019b: 257).

Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Din ve İdeoloji, Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmalarında ve Richard Tapper tarafından yayına hazırlanan *Çağdaş Türkiye'de İslam: (Din, Siyaset, Edebiyat ve Laiklik)*

¹⁸Nakşibendi Şeyhi Abdülhakim Arvasi ile karşılaşmasını Necip Fazıl Kısakürek O ve Ben adlı eserinde "Öz ağzımdan kafatasımı kusarcasına Allah'ın gölgesini gördüm." Şeklindeki sözleriyle anlatır. Bkz: Kısakürek, N. F., **O ve Ben**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2015, s. 99.

adlı kitapta yazdığı “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı” adlı makalesinde Nakşibendi tarikatının toplumdaki yerine ve temel öğretilerine yer vermiştir. Bu bölümde de Mardin’in zihin dünyasındaki Nakşiliğin yeri nedir? Sözü edilen bu tarikatı sosyolojik bağlamıyla Türk toplumsal yapısı çerçevesinde tanımlarken Mardin, ne tür sınırlar çizmiştir? Din sosyolojisi noktasıyla bakıldığında Mardin’in düşünceleri içinde Nakşiliğin fonksiyonu nedir? gibi sorulara cevaplar arayan farklı disiplinlerde (siyaset bilimi, sosyoloji, düşünce tarihi, din, kültür, ideoloji ve benzeri konularda kalem oynatan, bu önemli konulara el atmaktan geri durmayan Şerif Mardin’in bakış açısıyla açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle de Mardin’in eğildiği konulardan birisi olan Nakşibendilik hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirilmesi yapılarak Nakşibendiliğin ne olduğu belki de ne olmadığı konusunda sosyolojik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Mardin’in, Nakşilik gibi konularındaki fikirlerini, yorumlarını meydana çıkarmak demek Türk toplumsal yapısına ışık tutmak ve Din sosyolojisine katkı sağlamakla eş değerdir.

Mardin, “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı” adlı bu makalesinde Nakşibendi tarikatının uzun vadeli bir bakışın gereği olarak geçmişte ve günümüzde bu tarikatın Türkiye’deki yansımalarını şu şekilde değerlendirir: *“Türkiye’de resmi laisizmin ideologları tarafından yayılan düşünceler içinde hiçbiri, tarikatların Cumhuriyet rejimine yönelttiği tehlikeye ilişkin olanı kadar yaygın değildir. Tarikatlar içinde hiçbiri, Nakşibendi kadar çarpıcı bir rejim düşmanı imajı kazanmamıştır. Hiç kuşkusuz, Nakşibendi tarikatının vatana ihanet niteliğinde faaliyetlerine ilişkin kanıtlar sayılabilir. Modern laik Türkiye’nin derindeki köklerine, yani Jön Türklerin politikalarına inildiğinde, Jön Türklerin belirsiz ve kasıtlı olduğu kabul edilen laikleşme politikaları karşısında dinsel fanatizmin yarattığı tehlikeler güçlü biçimde ortaya konabilir.”* Bu ayaklanma, *Volkan Gazetesi* aracılığıyla yapılan yoğun propagandadan sonra biçimlendiği görülmüştür. Bu gazetenin, “İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti” adında bir siyasi partiyle yakın bağları vardı. *Volkan Gazetesi*’ni çıkaran da Derviş Vahdeti adında bir Nakşibendi’ydi. Ayaklanma bastırıldı, Derviş Vahdeti asıldı ve yüz bin ere farklı cezalar verilmiştir (Mardin, 1993: 71-72).

Birinci Dünya Savaşı’nın sonrasında Osmanlı Devleti’nin parçalanmasından ardından 1923’te kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin Nakşibendi hakkında endişe duyması noktasında çeşitli sebepleri vardı, Mardin’e göre daha yeni kurulan devletin karşısına bu

tarikât bir tehlike olarak dikilmiştir. 1925 yılında, Nakşibendi ağlarıyla kuşatılmış bir bölge olan Doğu Anadolu'da, Nakşibendi şeyhinin öncülüğünde bir isyan ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu Kürt isyanı bastırıldı ve liderleri de idam edilmiş veya sürgüne gönderilmiştir. Daha sonra Türkiye'de bütün tarikâtlar kapatılmıştır. Türk laiklerinin ideolojik alt yapısını etkilemiş olan üçüncü bir Nakşibendi hareketi de 1930'daki Menemen olayı olmuştur. Mardin'e göre, İzmir yakınlarındaki bir taşra kasabasında karanlık bir Nakşibendi Müslümanları yeşil bayrak etrafında toplanıp dinsiz Cumhuriyet rejimini yıkmaya çağrıldı. Nakşibendiler hakkında yazılan son yazılarda, bu tarikâtın öğretileri konusunda laiklerin ortaya koyduğuna taban tabana zıt bir görüş ileri sürülmüştür. Hamid Algar ile İrfan Gündüz'ün iyi örnek teşkil ettiği bu akım, Nakşibendilerin temelde siyasetten uzak durduklarını ve asıl amaçlarının Türk müminler cemaati içinde İslam'ı canlı tutmak olan Nakşibendi bireyinin, Türkiye Cumhuriyeti'nde acımasızca ezildiğini ortaya koymaktır. Yazılan bu yazılarda, Nakşibendi organizasyonlarının son üç senesini içeren geriye dönük bir bakışın, tarikâtın temel amacının İslam'ı katı kuralcı noktada tutmak ve Müslümanlar arasında inancın zayıflamasına karşı mücadele etmek olduğunu göstermektedir. Mardin'e göre, Nakşibendi etkisi konusunda bu iki değerlendirmeden birincisinin temeli, çağdaş Türkiye'de çoğu zaman tarih felsefesi kabul edilen bu komploya dayalı bir tarih teorisidir. Hiç şüphesiz Nakşibendi tarikâtı, dinsiz saydıkları bu rejimle mücadeleye yönelik hareketlere karışmıştır, ancak bu faaliyetlerini tek taraflı bir şekilde aktarmanın da derin bir sosyolojik kavrayış oluşturma bakımından bir yararı yoktur. Nakşibendilere ilişkin ikinci bir pozitif değerlendirmede de onların faaliyetleri basite indirgenmektedir. Nakşibendi davranışına ilişkin bu değerlendirme, kültürel miraslarının bütünlüğü konusunda hassas Müslümanlar arasında ortaya çıkması, İslam'ı modern dünyaya tekrardan kazandırma gayretindeki yazıların bir özelliğini anımsatıyor: Yani, kendine yönelik hiçbir eleştirinin olmaması; bilimsel değerlendirmeyi de bir örtbas etme çabasına dönüşmektedir (Mardin, 1993: 72-73).

Mardin'e göre 15. yüzyıldan bu yana Nakşibendi tarikâtını iki gelişme çizgisi biçimlendirmiştir. Bu tarikâtın Türkiye'deki etkisini kavrayabilmek için bu iki gelişme çizgisini de takip etmek gerekir. Bunlardan ilki, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemlerde tarikâtın Osmanlı din tarihinde açtığı derin izin olmasıdır. İkincisi ise 17.

yüzyılda Babürlüer (Hint-Türk İmparatorluğu) ortamında şekillenen ve Anadolu'da on yedinci yüzyılda etkili olan manevi yenilenme hareketidir (Mardin, 1993: 75).

İslam dininin, sosyologlar içerisinde özellikle de Marksistlerin aksine bir üst yapı kurumu olarak değil, Weberci manada anlamacı ve yorumlamacı sosyoloji yaklaşımı, sosyal, siyasal, kültürel ve hususen de ekonomik yapının etkin olan bir kurum olmanın yanı sıra Mardin'in ifadesiyle: *“İslam'a toplumsal bir veri olarak bakıldığında, yalnızca bir kurum (ulema sınıfı, medreseler, vakıflar ve tarikatlar) işlevini görmediği; aynı zamanda 'devlet' ile sıradan halk arasında kurumsal olmayan bağlantıların söylemini de oluşturuyordu”* (Mardin, 1998a: 63).

Mardin'e göre, Nakşibendi tarikatının siyasi güç odaklarıyla ilişkilerinde iki temel cephe vardır. Bahaeddin Nakşibend bu tarikatın ilk zamanlarında ona kendi ismini veren kişi olarak “iktidarın imamı dünyevi işlere bulaştırması ve Allah'tan uzaklaştırması nedeniyle yöneticilerin saraylardan uzak duran bir kişiydi. Yaşamının ilk dönemlerinde toplumsal olaylarla ilgili birtakım deneyimler edinmişti. Ancak (sonraları) dünya işlerinden elini eteğini çekti.” Mardin'e göre, Bahaeddin Nakşibend'in, Said Nursi'nin hayatını etkilemiştir. Said Nursi de “Şah-ı Nakşibend”den, ilham kaynaklarından biri olarak bahsetmektedir. Bahaeddin Nakşibend gibi sonunda Nursi de siyasetle bağlantısını kesti ve Kur'an'ın vereceği ilhamlara tam anlamıyla gömülerek faaliyetleri için yeni bir kaynak arayışı içerisine girer. Mardin'in vurguladığı üzere Serhindi'nin siyasetle olan bağının özgül biçimi halen tartışmalı olsa da, düşüncesinin iki yönü bir anlamda dini aktivizm bakımından kuvvetli özendiriciler ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi, Nakşibendi tarikatının tasavvufa yönelik tavrı ile ilgili olarak geliştirdiği sentezdir. Bu senteze göre, insanın dünyevi ilişkilerini dini vecd duygularıyla aşması, hakikatin sadece bir veçhesidir. Gerçek bir mümin, aynı zamanda dünyevi gerçekliklerle yüz yüze gelmek mecburiyetindedir. Nursi'de bu fikir, tasavvuf faaliyetlerine yönelik bir kuşku ve dini müceddidilerin karşılaştıkları dünyevi sorunlara bağlılık şeklinde ortaya çıkar. Serhindi'nin ileri sürdüğü ve dünya “içinde” iken bile Allah'ın daimi varlığını sürekli olarak hatırlatan fikir, ilahi güçlerin İslam adına doğrudan müdahalelerde bulunmalarını kuvvetlendiren bir anlayış meydana getirdi. Nursi'de, Müslümanlara, Müslüman olarak taşıdıkları kimliğin ayrıntılarına dalmalarını öğütlediğinde, benzer bir yönleme

başvurmuştur. Nursi'nin fikrine göre, böyle bir tutum, Müslüman cemaat lehine siyasi sonuçların ortaya çıkmasına tek başına yetecekti (Mardin, 1992: 92).

Sonuç olarak Mardin, dini cemaatlere büyük bir cesaretle eğilmiş bir sosyologdur. Tasavvuf tarihi uzmanlarının, din konusunda çalışan pek çok sosyal bilimcinin bu tür konulara girişemediği özellikle Cumhuriyet döneminde bir tehdit olarak görülen Nakşibendilik konusunda eğilmiş, hükümler vermiş ve bu konuyu kitaplarında, makalelerinde getirdiği eleştirilerle sosyolojik bir çerçeve çizmiştir Mardin, Siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji, tarih gibi sosyal bilimlerin birçok alanıyla ilgilenmiştir. Mardin, “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi” adlı çalışmasıyla edebiyatla da ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bu çalışmasında Mardin, Modernist bir yazar olan Reşat Nuri Güntekin'in *Yaprak Dökümü* eserine, Nakşibendi Şeyhi ile tanışmasından sonra ölüm, kötümserlik temalarına yer veren Necip Fazıl Kısakürek'in *Mezartaşı, Ağaç, Tohum* ve benzeri eserlerine değinmiştir. Görüldüğü üzere Mardin, çok yönlü bir sosyal bilimcidir.

3.2.9. Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin, din sosyolojisi bağlamında üzerinde durduğu dini akımlardan birisi de Nurculuk hareketidir. Mardin, sosyolojik bağlamında Türk toplumsal yapısında bulunduğu konumu itibarıyla bu hareketi, önderi olan Said Nursi'nin doğumuyla başlatır. Ona göre, bu akım İslami kaideleri farklı bir biçimde açıklayan bir dini tarikattir. Mardin'e göre, Nurcu hareketi olarak da bilinen bu akımın temel hareket noktası Batı'nın “materyalizm” olarak kabul ettiği düşünceye karşı savaş açmasıdır. Bu yönüyle, Türkiye'nin etkili dini entelektüellerinden olan Nursi, Mardin'in din sosyoloji alanında başvurduğu önemli bir şahsiyettir.

Şerif Mardin'e göre, Batı'nın “materyalizm” olarak gördüğü şeyle savaşan Türkiye'nin etkili dini entelektüellerinden biri olan Bediüzzaman Said Nursi, Mardin'in din sosyolojisi alanında başvurduğu önemli bir kişiliktir. Bu kapsamda Mardin'in ele aldığı *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* kitabı, “Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenmesi” ve “Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar”, “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'nde yazdığı “Siyasal Düşünce Akımları/İslamcılık” adlı makaleleri bu alandaki önemli referanslardır. Bu

çalışmaların içeriklerine bakıldığında Mardin, Türkiye’de din sosyolojisine yeni açılımlar ve farklı boyutlar kazandırma iddiası taşımıştır. Bu anlamda Mardin’in Türkiye’de dinin toplumsal yaşamdaki yerini makro seviyede ele aldığı bir göstergesidir. Bu bakımdan, Said Nursi’nin hayatına yer vermemizin sebebi, dini tekrar canlandırma faaliyeti, modernleşme karşısındaki tutumu, Nakşibendilik, Nurculuk hareketlerinin şekillenmesindeki katkıları ve Said Nursi’nin Nakşibendilik tarikatının kurucularından etkilenmesi ve dini bir kişilik olmasındandır.

Mardin’e göre, Bediüzzaman Said Nursi, Türkiye’nin belirli yapısal özellikler gösteren bir bölgesinde dünyaya gelmiştir. Ona göre, bu durum hem göçebe hem de yerleşik grupların bulunduğu, yarı-aşiretsel bir yapıya sahipti (Mardin, 1992: 166). Said Nursi, o dönemler Osmanlı atlaslarında Kürdistan olarak geçen Bitlis ilinin küçük bir köyünde doğmuştur. Aslen Kürtçe konuşan biridir. Küçük bir toprak sahibi olan babası, yedi çocuklu yoksul bir köy mollasıydı. Bir taraftan ailenin yoksul olması diğer taraftan Nursi’nin babasının asil soydan gelenler için kullanılan “Mirza” unvanı taşıyan bir mezar taşına sahip olması, ayrıca annesinin Alişan Paşa’nın neslinden gelmesi aile içerisinde statüye dair bir tereddüt oluşturmuştur (Mardin, 2015: 172). Mardin’e göre Said Nursi’nin mücadelesinin ve katkılarının iki boyutu vardır: İlki Müslümanlık diğeri ise evrenselliğidir. Buna paralel olarak Nursi’nin yaşamını da iki kategoride incelemek mümkündür: Birincisi onun 1920’li yıllara kadar olan faaliyetlerini içerir. İkincisi ise Nurcu hareketinin Batı Anadolu’da hayat bulması üzerine olup 1960 yılında ölümü ile son bulmuştur (Mardin, 1992: 49).

Mardin’e göre, Said Nursi’nin içinde doğup büyüdüğü toplumda, şeyhlerin yerel iktidarı altında bir yer edinmek daha alt toplumsal zemine sahip bireyler için, toplumsal hareketliliği gerçekleştiren önemli noktalardan birisini oluşturmaktadır. Nitekim Said Nursi’nin gençlik yılları da bu tür faaliyetlerle dolu olarak, kendisine konum kazanma çabaları içinde geçmişe benzemektedir. Mardin’e göre, Said Nursi, Sirhindi¹⁹ öğretilerinin etkisinde kalmıştır. Yaşamının daha sonraki dönemlerinde Said Nursi, özel manevi güçlerin göstergesi olan kendi başarılarını, gerilere Sirhindi’nin kendini yüzyıllar boyunca hissettiren manevi etkisine dayandırır. Bediüzzaman’ın kendisi üzerinde etkili kişiler bağlamıyla hem Sirhindi’nin hem de Mevlana Halid’in sözünü etmektedir. Fakat

¹⁹Sirhindi Türkiye’de İmam-ı Rabbani olarak bilinmektedir.

bilindiği kadarıyla bunlardan daha doğrudan olanı, Sirhindi'nin etkisidir. Gerek kendisinin sadece bir Nakşibendi değil aynı zamanda da kadiri olduğu yolundaki ısrarı gerekse İmam-ı Rabbani'ye sıkça atıfta bulunması, Nursi'nin manevi öncülleri arasında yer alan Halidi bağlantısını fazla vurgulamadan, kendi hareketinin yeniliğini ve farklı özelliklerini kabul ettirmeye çalıştığı görüntüsünü vermektedir.

Said Nursi, Nakşibendi şeyhlerinin Doğu ortamından yürüttükleri tarikat toplantılarında dar bir açıdan yaklaşılan İslami reform fikrini yalnızca uzun vadede daha geniş bir çerçeveye koymayı başarmıştır. Nakşibendi tarikatının köklülüğü saf şekliyle İslami akidelerin sahiplenmesi ve Halidi reformculuğunun yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan uluslararası karakteri gibi etmenler, sonuçta Said Nursi'nin davranışlarının biçimlenmesinde yerel etmenlere göre daha çok belirleyici konumunda olmuştur. 1908 Jön Türk darbesinden sonra Osmanlı başkentinde faaliyetlerini sürdüren Kürt özerklikçileriyle dost olmasına karşın, Bediüzzaman sonunda tercihini İslami çözümden yana yapmıştır. Nursi'nin kendisini yeni düşüncelerin korkusuz temsilcisi olarak tanıtmaya eğiliminin altında yatan unsurda da, Şafii mezhebinden gelişi olabilir. İslamiyet'in bu mezhebi, devlete kayıtsız kalarak, Osmanlılarda temel mezhep olan Hanefiliği takip etmemiştir (Mardin, 1992: 99-100).

Doğumu ile başlayan 1877-1920 eski Said dönemi, 1920-1950 yeni Said dönemi ve 1950-1959 olan üçüncü Said dönemi olmak üzere hayatını üç dönemde ele almak mümkündür. Nursi, 1886-1891 yıllarında medrese müfredatında yer alan derslerden olan Arapça gramer derslerini aldı. Bu süreç boyunca kısa sürede kendi köyü yakınlarındaki on değişik medreseye devam etti, fakat istediğini bulamadı. 1891-1892 yıllarında Doğu Beyazıt'taki ilk önemli eğitimine Şeyh Muhammed Celâli'nin müderrisliğinde başladı. Daha sonra münazara yapmak ve bilgisini sınatırmak amacıyla ulemaya meydan okudu. Kısa süre sonra ünü o bölgede yayıldı ve kendisine "Bediüzzaman" unvanı verildi. Geleneksel dini bilimlerle modern bilimlerin beraberce öğretildiği 1895-1907 yıllarında Van'da, eğitim reformuyla ilgili fikirlerini uygulamaya koyduğu medresesini kurdu. Kendi kendine fen bilimlerini öğrendi. Farklı eğitim geleneklerini bir araya getirecek olan "Medresetü'z-Zehra" ismini verdiği bir üniversite konusunda planlar geliştirdi. Bunun yanı sıra aşiretler arası anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapmaya ve din adamı unvanıyla aşiretleri irşat etmek amacıyla onlar arasında gezmeye başladı. 1907 yılında Nursi, hem

üniversitesi için hem de doğu vilayetlerinin kalkındırılması için resmi destek almak amacıyla o dönem Osmanlı başkenti olan İstanbul'a gitti. Dönemin Sultanı Abdülhamid'e durumu arz eden bir dilekçe sundu. Ancak bu onun tutuklanmasına ve kısa süre sonra hapsedilmesine sebep oldu. İkincisi olan 1920-1950 Yeni Said dönemi, Nursi'nin inzivaya çekildiği yıllardır. Felsefi etkiden tamamen kurtularak tek rehber olarak Kur'an'ı benimsemesi gerektiğini anlamış, yoğun bir batını (içsel) arayışın ve derin bir zihinsel, ruhsal bir değişim geçirmiştir. Bu dönem Nursi'nin siyasetten ve sosyal hayattan uzaklaşarak inzivaya çekildiği ve beraberinde çok az öğrencisini muhafaza ederek, kendisini ibadet ve tefekkürle adamıştır. Onu bilenler bu değişikliklerin Yeni Said'in özellikleri olduğunu söylemişlerdir. 1925-1926 yıllarında Nursi, ilmini ve eğitim tecrübesini kullanarak, o dönemlerde bütün dini eğitim araçlarından yoksun bırakılmış bireylerin dini ihtiyaçlarına yanıt verecek risaleler yazmaya başladı. Bediüzzaman'ın daha sonra *Risale-i Nur Külliyyatı* ismini alan ve iman esaslarını ispatlamayı ve izah etmeyi hedefleyen eserleri, kuvvetli bir popüler yanıt buldu ve daha sonra gizlice yayılmaya başladı. Türkiye'nin birçok iline sürgün edilen ve hapse mahkûm bırakılan Nursi, dini siyasete alet etmekle, kamu düzenini bozan bir örgüt kurmakla ve tasavvuf eğitimi vermektен yargılanmıştır. Hayatının son dönemleri olan 1950-1959 üçüncü Said dönemine bakıldığında: Siyaseti anımsatan her şeyden tamamen uzak kaldığı yaklaşık otuz yıl süren düşündeki değişiklik sebebiyle, hayatının bu son on yılı "Üçüncü Said" dönemi olarak anılmıştır. Fakat Bediüzzaman, dinin siyasete alet edilmesine karşı olmuş ve talebelerinin doğrudan siyasetle uğraşmalarına izin vermemiştir. Daha sonra ilerleyen yaşı ve hastalığından dolayı 23 Mart 1960 yılında Urfa'da vefat etmiştir. Halil İbrahim Dergâhında bir türbeye defnedilmiştir. 27 Mayıs 1960 yılında bir askeri darbeyle Demokrat Parti devrildikten sonra 12 Temmuz 1960 askeri cuntanın isteği üzerine, Bediüzzaman'ın türbesi bilinmeyen bir yere nakledilmiştir (Vahide, 2003: 20-30).

Mardin'e göre Nursi'nin biyografisinde en belirgin olan hususlar zorluk, mücadele ve anlaşmazlık konularıdır. Bu sertliğin, kendi çevresinin kültürel verileri konusu ile ilişkilidir. Ancak Nursi'nin kişiliğinde kökleri bulunan kendi değerini kabul ettirme noktasında ısrarcı olmasında da bir insafsızlık bulunmaktadır. Onun "marjinal" statüsünün katılığı ile bir bağlantısının olduğu anlaşılıyor, ancak bu statü onda travmatik bir şekilde silinmez izler bırakmıştır. Nursi'nin kısa bir hayat hikâyesinden sonra onun

görüşlerine, Türk toplum yapısındaki yerine ve Mardin'in Nursi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir (Mardin, 2015: 179-180).

Şerif Mardin'in *Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar* isimli makalesinin giriş cümlesi şöyle başlar: “*Said Nursi'nin düşüncesini İslam düşünürleri arasındaki önemli görüşlerin en önde gelen özümsemelerinden birisi olarak görüyorum. Okuyucuyu bu kadar etkileyen yalnızca Nursi'nin entelektüalizmi ve dindarlığı değil, onun fikirlerinde içkin olarak bulunan insana duyulan derin saygıdır*” (Mardin, 2003: 60). Mardin'e göre, Said Nursi, 1870'ten sonra İslamiyet'e karşı biçimlenen bir ideolojileştirme süreciyle de ilgilenmiştir. Ona göre, Tanzimat reformlarının Said Nursi'nin karşısına dikilen sonuçları, aynı zamanda, rasyonelleştirilmiş, bürokratlaştırılmış bir ideal-tipik Weberci topluma yönelik asimtorik bir ilerlemeye yerleştirilmedi (Mardin, 1992: 167).

Mardin, Said Nursi hakkındaki çalışmasına sosyolojik dayanak ararken *Suny University of New York Press* ile iletişim halinde olmuştur. Bunu şöyle dile getirir:

Nursi'nin yaşam öyküsünü, ilhamını sosyolojiden alan bir çerçeveye oturtmaya çalışırken, Albany'deki Suny University of New York Press ile yaptığım anlaşmaya ilişkin olarak bir telefon görüşmesi yapmak zorunda kaldım. Yayıncılarla temas kurduğumda, makalenin ne tür bir başlığı olacağını sordular. Ben de konunun genişliğine dikkat çektim ve “Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim” başlığını teklif ettim. Hattın öbür ucundaki şahıs sanki bundan hoşnut kalmamış gibiydi: “Başlığa tasavvufu ilgili bir şeyler ekleyemez misiniz? Böylelikle satış şansını artırabiliriz.” (2003: 80).

ABD’de yıllardır tasavvuf hakkında yaygın bir bilgi vardır. Bu İslami forma yönelik merakı güçlendiren etkenler arasında Doğu’nun renkli kültüründen gelen “egzotizm”de vardır. Çoğu zaman ilgi alanı olan tasavvufun bu yönüdür. Bu noktada Mardin'in aklına Said Nursi'nin şu sözü gelir: “Babanın oğluna tavsiyeleri arasında, etrafında gördüğü cazibedar ve renkli balonlara aldanmamak da yer alır.” Bu sözden sonra Mardin yayıncının teklifini geri çevirir. Mardin'in bu anekdotu ileri sürmesinin sebebi, hem Said Nursi'nin görüşlerine odaklanma ve yoğunlaşma noktası olması açısından hem de Doğu-Batı ilişkileri açısından önemli olduğunu düşünmesidir. Mardin'e göre, Said Nursi'nin çalışmalarında tasavvufi kavramlarını izlerine rastlamak mümkündür. Mardin'e göre, “Nursi bir yandan sosyal araştırmacıların ‘mikroyapılar’ başlığı altında ele aldıkları konular üzerinde dururken, diğer yandan da daha kapsamlı sosyal süreçlerin etkilerini ele almaktadır. Onun ilgi alanı, İslam’ın bu iki alandaki işlevlerini anlamaktır.

Nursi bu iki katmanlı yaklaşımı Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan bu yana yaşadığı değişimler perspektifinde inceledi." (Mardin, 2003: 79-80).

Mardin'e göre Said Nursi'nin üzerinde durduğu konu, makineleşmiş (endüstrileşmiş) medeniyetin, yirminci yüzyıldaki İslam ümmetinin kolektif hafızasını parçalamasından doğmuştur. Bu durum Müslüman kimlik probleminin merkez noktasıdır. Makineleşmiş medeniyetle beraber gelişen milliyetçilik türü Müslümanların geçmişle ilişkisini kopardı. Mardin, Said Nursi'yi çalışmasının sebebinin şöyle açıklar: "Benim yaklaşımım Nursi'nin eserlerini din sosyolojisi bakış açısından değerlendirmektir. Nursi yenilenme hareketini (müceddidi hareketi) ne derecede yansıtmaktadır? Başlangıçta onun fikirlerini yayanların sosyal orijinleri neydi? Nursi'nin fikirleri nasıl yeni bir dünya görüşünü temsil etmektedir ve siyasal ortam onu nasıl etkilemiştir?" Mardin'e göre bu sorular din sosyolojisiyle ilişkilidir. Ona göre en geniş anlamıyla, Said Nursi'nin düşünceleri dönemin ekonomik, sosyal ve siyasal şartları içinde nasıl biçimlendirdi? sorularına cevap arama niteliğindedir (Mardin, 2003: 82-83). Said Nursi üzerine yaptığı araştırmada, hangi toplumsal tabakaların Said Nursi'nin çalışmalarının üslubuna duyarlı olduğunu ve Nurcu hareketinin yayılması için hangi toplumsal şartların uygun olduğunu incelemeye çalışan Prof. Mardin tarafından ustaca yapılmıştır. Mardin, böylece Nurcu hareketinin Türkiye'deki gelişiminin toplumsal ve tarihsel açıklamalarıyla ilgilenmiştir (Mazman, 1993: 5).

İslam kültürünün bir "bekçisi" olarak nitelendirilen Said Nursi'nin bir din adamı olması nedeniyle yazdıkları temel bir amaca hizmet etme iddiası taşımaktadır: Ona göre İslam'a ters düşen Batı maddeciliği olarak tanımladığı şeyin İslam kültürüne gizlice yayılımının önüne geçmektir. Maddecilikle mücadele etmek için başta Osmanlıların sonra da Türklerin İslami geleneğini tekrar canlandırmaya dönük misyoner faaliyetler içinde olmuştur. Nursi, Batılı tarzın (fikirler, kurumlar, pratikler) meydana getirdiği etkilerin, gündelik yaşam ile uyum sağlamak için Müslümanların kullandıkları kültürel çerçeveyi yozlaştırdığını ön görmüştür (Mardin, 1992: 20-21).

Said Nursi bir taraftan sosyal araştırmacıların "mikro yapılar" başlığı altında işlediği konular üzerinde dururken, diğer taraftan daha kapsamlı sosyal süreçlerin etkileri üzerinde durmuştur. Nursi'nin bu iki etmenli perspektifi Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğundan günümüze yaşadığı değişimler çerçevesinde ele alınmıştır. Mikro

yapılardan anlaşılın ailevi ilişkiler, yerel seviyede insanlar arasındaki bağları kastedilmektedir. Burada bürokratik bir makine olarak toplum yerine insan ögesinin önemli bir konuma sahip olduğu sosyal ilişkiler bütünlüğünü içermektedir. Ona göre Osmanlı'da beşeri ilişkiler belli bir İslami çerçeve içerisinde yer almış ve insani değerlerin oluşmasına yardım edecek özgün kurumlar meydana getirmiştir. Bu yapıların Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde aldığı darbeler, Nursi'nin derin kaygılarının esasını oluşturmaktaydı. Türkiye'deki düşünürler tarafından ailede meydana gelen değişimlerin yarattığı boşluk duygusu anlaşılmasına rağmen bu durumun İslami unsurların zayıflaması ile ilişkilendirilmemesi ilginçtir. Buna örnek ise "Yaprak Dökümü" eserinin sahibi Reşat Nuri Güntekin'in 1930'lu yıllarda bu sorunu ele almasına rağmen sorunun nedeninin ilgisini çekmemesi verilebilir. Türkiye Cumhuriyeti Türk sosyal yapısının güçlendirilmesinden sorumlu olsa da çabası siyasal rejimin karakteri, ulusçuluk prensipleri ve kalkınmaya dönük olmuştur. Fakat bazı düşünürlere göre "günlük yaşam" "büyük davalar" kadar ciddi problemler oluşturabilir. Anne-baba ile çocuk ve diğer akrabalar arasındaki ilişkiler veya dostluk bağlarının oluşturulması gibi konularda destek, dayanışma ve adetlerin tesis edilme şekli ve organize edilmesi gerekmektedir. Cumhuriyet rejimi ise bu konuları göz ardı etmiş, günlük ilişkileri niteleyen İslami değerler, dolaylı bir şekilde günlük yaşama hâkim olmuştur. Nursi, yeni sorunların çözümünün İslam'da olduğunu, İslami değerlerin günlük hayata bir düzen getirdiğini, insanları birbirine bağladığını belirtmiştir. Ona göre namaz sadece bireylerin inancının bir göstergesi değil aynı zamanda binlerce bireyin aynı yöne yönelerek bir birliktelik oluşturduğunun ifadesidir. Nursi'nin bu bakış açısı sayısız bireyi, sosyologların "makro" olarak adlandırdığı, kolektif birlik şekline getiren yapılar konusunda düşünmeye sevk etmiştir (Mardin, 2003: 80-81).

Mardin'e göre dönemin hükümeti Said Nursi'yi Isparta'ya sürmekle pek akıllıca davranmamış, tam aksine kendisine irşat faaliyetleri bakımından en elverişli üssü sunmuştur. Çünkü Isparta, aradaki pek çok değişikliğe rağmen, bazı çarpıcı benzerliklerle, Bitlis'in batıdaki bir modeli şeklindeydi. Osmanlılar döneminde Isparta, din adamları yetiştirmede uzmanlaşmış, tecrit edilmiş, dağlık bir bölgeydi. Bu vilayet, İslami eğitim guruplarının çok daha gevşek ve daha az yaygın olmasıyla Anadolu'nun doğu bölgelerinden ayrılmaktadır. Nursi'nin işi de, bu boşlukları doldurmaktı. Mardin'e göre Isparta vilayetinde belli bir iş bölümü hâkimdi. Vilayet merkezleri ile ilçelerde

medreseler çok aktif hizmet vermekte idi. 19. yüzyılın sonlarına doğru bu eğitim ağı köye hizmet veren 200 Kur'an kursundan oluşmaktaydı. O dönemde tarikatlar da her yere yayılmıştı. Bunlar arasında egemenlik ilk sırada Mevlevilere, ikinci sırada Nakşibendilere aitti (Mardin, 1992: 240-241).

Mardin, Türkiye'de tarikatların feshedilmesinin sebeplerinden birisinin; tekke geleneklerinin çözülmesiyle ilişkilendirir. Tarikatın kurucusu olan Said Nursi (1873-1960) bu sınıflandırmaya dâhil edilmeyen Nakşibendi tarikatının disiplinde yetişmiştir. Nakşibendi tarikatının Batı emperyalizminin Orta Doğu'da belirmesinden çok önce aktivist misyon kuran bir koluydu. Temel görevi, Müslümanların kalplerindeki inancı canlandırmak ve İslamiyet'i dünyaya yaymaya çalışmak olarak belirlenmişti. Said Nursi bu görevi 1920 yılında devraldı ve kendisine geniş bir inananlar grubu oluşturmaya başladı. Türk hükümeti, bu dini hareketi, obskurantizmin en saf şekli olarak betimliyordu. Mardin'e göre, son zamanlarda yapılan araştırmalar Said Nursi'nin amacının diğer ülkelerdeki İslam kültürünü taşıyan modern Müslüman fundamentalislerine benzerliğini ortaya koymuştur. Başka bir deyişle, modernleşme Batı'yı taklit eden entelektüel sızma karşısında pasif kalan Müslüman nüfusu içine dâhil etmedi. Gerçek bir telkin yalnızca idolünü, İslami sembollere dayalı bir hayatın harekete geçirici gücü inanç ise, olasıdır. Gerekli olan bir kez daha İslam tarihinin bu sembollerden kuvvet kazanarak soluk almasını sağlamaktır. Mardin'e göre Nursi, "Kur'an'ın yorumcusu" olmaktan fazlasını talep etmedi fakat çalışmaları, modern bilimin izleyicileriyle yumuşak bir şekilde bütünleşmesine sebep oldu. Günümüzde, İslam'ın bu tür bilime asla karşı olmadığı görüşü, modern Müslüman fundamentalizmin en basmakalıp konularından birisidir. Oysa Said Nursi bunu İslam dünyasının geri kalanındaki İslami liderlerden çok daha başarılı olarak ortaya koydu. Bu başarının en iyi ispatı, tarikatın sahip olduğu matbaalarda basılan broşürlerdedir. Bunlar yalnızca, atom ve kâinat, beynimiz ve sinir sistemimiz ve siberetik gibi konularda Türkiye'de bulunabilen tamamen bilimsel popülerizasyonlardır. Said Nursi'nin Kur'an'ın yorumunda özgül uygulama çerçeveleri oluşturanlardan çok, alegorik ve metaforik pasajdaki gerilimiyle yola çıkılabilir. Müslümanlar için her durumda mitopoetik çekiciliği olan bu alegorilerden başlayarak, Nursi Tanrı'nın cömert yaratıcılığını tasvir eder. Bu bağlamda yine burada sunulan tablo biyolojik evrenin, bitkilerin, çiçeklerin, böceklerin zengin çeşitlerine ilişkindir. Mardin, Said Nursi'nin bu tür bağlantılara önem vermemesine rağmen, bunların gizemciliğin terminolojisinden

alınmış metaforlar olduğunu ifade eder. Her durumda, Bediüzzaman, bu biyolojik metafordan yola çıkarak biyolojiyi, doğanın düzeninin kanıtı olarak, içinde Tanrı'nın bulunduğu bir mekân, biyolojik doğayı ise Tanrı'nın bir tezahürü olarak betimlemiştir (Mardin, 2015: 207-210).

Şerif Mardin'in belirttiği üzere Türk toplumsal yapısında Nurcu hareket, en çarpıcı ve evrenselci karakteristik özelliklerini 1950-1975 yılları arasına kazanmıştır. Bu hareket, paradoksal bir şekilde, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme politikalarını takip etti ve bu izlenen politikalarla organik bir bağ kuruldu. Bu nedenle, Nurcu hareketin kendini uluslararası alanda ortaya koyuşunun, ülkedeki Cumhuriyetçi modernleşme hareketinin zirvede olduğu döneme tekabül ettiğini ifade edebiliriz. Bilindiği üzere Cumhuriyet döneminde Türkiye dünya ile olan etkileşimini artırmıştı. Ülke Garplılaşmayı yeni kurulan Cumhuriyetin ideolojik temellerinden birisi sayarak, tereddütsüz bir biçimde Batıya açıldı. Nurcu hareket, gücünün bir kısmını Cumhuriyet döneminin bir takım başarısızlıklarından almıştır. Bu başarısızlıkların en önemlisi, Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslamiyet'in yerini almamasıydı. Sözü edilen bu başarısızlık, Batı uygarlığının artık bir yenilgi olarak anlaşılmaya başlandığı, sanayi toplumuna has bir olgu olarak güçlü inanç ilişkilerinin yokluğu ve "bezginlik"le koşturdu. Mardin'e göre, Nurcu hareketin, İslami bir mistisizmi de kapsayan retoriğiyle beraber, faaliyetlerini bir anlamda Cumhuriyet'in dayattığı kültürel çerçeve içinde ilerletme başarısı, Türk toplumunun pratik dünya görüşüne ve manevi isteklerine denk düştü. "Nur", artık insanın kendi adına hedefleyebileceği yeni bir dünya özlemine de cevap vermekteydi (Mardin, 1992: 45-46).

Mardin'e göre, Said Nursi, Türkiye'de şeriatı tekrardan kurmak istediği yolundaki suçlamalarla sürekli karşı karşıya kalmıştır. Gerçekte ise Nursi'nin, İslamiyet'in tekrardan canlandırılmasını mümkün kılacağına inandığı adımlar, yaşamı boyunca Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yasalarını tahribe yönelik herhangi bir girişimi olmamıştır. Mardin'e göre, Bediüzzaman Said Nursi yazılarının en ilginç tarafı, 1925 sonrasında, merkezi bir İslami kurum olarak hilafetten söz edilmemesidir. Bu, Said Nursi'nin halifelik, temsili kurumların tüzel kişiliği ile birleştirilmesi gerektiği yönündeki inancıyla bağdaştırılabilir. Mardin'e göre, Said Nursi'nin söyleminin odağında mümin

kişilerin kardeş müminlerle etkileşim içinde harekete geçmeleridir (Mardin, 1992: 160-164).

Mardin'e göre, Modern Türk toplumsal yapısının laik temellere daha sofistike bir şekilde yerleşimi, Nurculuk tarikatının açtığı yolda görülmüştür. Çünkü bu tarikatta vicdanın yöneticisinin merkezi rolünün çok daha uzaktan, ideolojik nitelik kazanmış tarikatın kurucusu tarafından devralınması söz konusudur. Süleymancılara oranla, Nurcular, çok daha az denetlenmiş bir tip bütünleşme gizemliliğinin arka planına giden derin köklere sahiptir (Mardin, 2015: 208).

Şerif Mardin, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'nde yazdığı "Siyasal Düşünce Akımları/İslamcılık" adlı çalışmasında Nakşibendilik, Nurculuk konularına değinir. Ona göre, Müceddidi Nakşibendilikten çıkarak ve II. Meşrutiyet zamanındaki fikirlerden de etkilenererek, halk tabaklarına yönelmiş, ancak Ehl-i hadis'in bağnazlığını içermeden iman tazelemeye çalışan bir hareket de Bediüzzaman Said Nursi'nin biçimlendirdiği "Nurculuk" hareketidir. Said Nursi'nin yaşamında ilk devre, onun gerek Abdülhamid'in gerek İttihatçıların Panislamist propagandalara katılmasını içerir. Kendisinin Kürt ayrılıkçılığını desteklediği söylenmişse de bunu Osmanlı Devleti'nde gelişen- Arapların ve Arnavutların da katıldığı bir etnik kültür faaliyetine dâhil olma şeklinde görmek gerekir. Mardin'e göre, Said Nursi'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama konusunda olumsuz fikirleri vardır. 1925'ten sonra Şeyh Sait İsyanı'na katıldığı gerekçesiyle Isparta iline mecburi ikamete gönderilmişse de, isyan ne derecede katıldığı ve katılıp katılmadığı kesin değildir. Isparta civarına yerleşen Said Nursi, tarımsal bir bölgede yaşayan ve gerek Cumhuriyet'in laikliğine, gerek yeni açılan dünyaya dâhil olmakla zorluk çeken bir toplum kesitinde etkili olmuştur. Said Nursi, bu kişilere İslam üzerine kurulu, ancak içinde tasavvuf ilkelerinin izleri görülen "Kur'an'a dönüş"ü sunmuş, zamanla etkisi şehirlere de yayılmıştır. Demokrat Parti döneminde dini fikirlerin yayılması konusundaki yumuşamadan istifade eden Nurcu grubu Said Nursi'nin eserlerini basmış ve bunlar için mahkemelerden beraat kararları çıkarmıştır. Fakat 1950'lerde Nurculuğun Türkiye'nin büyük şehirlerinde gördüğü rağbet karşısında Demokrat Parti daima dikkatli hareket etmiştir. Nurcular 1973'te MSP'yi desteklemişler, ancak daha sonra desteklerini AP'ye vermişlerdir. 1960 ve 70'lerde politikadaki

etkinlikleri sadece bazı yörelerle sınırlı kalmıştır. Hareket bugün de Kur'an'a bir giriş olarak halk katlarındaki etkisini devam ettirmektedir (Mardin, 1983a: 1940).

Mardin'e göre Nurculuk hareketi, Bediüzzaman Said-i Nursi'nin (1873-1960) yılları arasında "Risale-i Nur Külliyyatı" adı altında kitapları etrafında şekillenen bu akım, İslamcılığın ilkelerini farklı bir mantıkla açıklamaktadır. Bu akım, 1950'lerden sonra yaygınlaşmış; "Nur şakirtleri" veya "Nur talebeleri" yetiştirmek amacıyla kurslar açmıştır. Nurculuk akımı, AP veya MSP'nin desteğiyle Meclis'e girmiştir (Mardin, 1983a: 1938).

Görüldüğü üzere Şerif Mardin, din sosyolojisi çerçevesinde Türkiye'nin yapısını şekillendiren dini akımlardan birisi olan Nurculuğa dikkat çekmiş ve bunu çalışmalarında işlemiştir. Mardin'in belirttiği gibi Türk toplumsal yapısında Nurcu hareket, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme politikalarını yakından takip ettiğini ve bu izlenen politikalarla organik bir ilişki içerisinde olduğunu ileri sürmüştür.

3.2.10. Eğitim Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin, çalışmalarında Osmanlı eğitim sistemi, Cumhuriyet dönemindeki eğitim sistemi ve son olarak da Batı'nın bilim anlayışı konusundan önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Sovyetlerin eğitim sistemi ABD'ye göre daha teknik, teknisyen konularına daha çok ağırlık verdikleri için teknik önceliği daha erken sağlamışlardır. Sovyetlerin teknik konularına yönelmesi Batı'yı da harekete geçirmiş ve ilk başta teknik konuları küçümseyen Batı'da teknik konulara eğilmiştir. Batı eğitim anlayışının yanında Osmanlı eğitim sistemine de değinen Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eğitim sistemini medrese eğitimi ve devletin daimi ordu personelinin yetiştirdiği yeniçerilerdi. Medrese eğitim sistemi Müslüman kesime hitap ederken, yeniçerilerin yetiştirildiği sistem daha çok askerlik için toplanan Hristiyan genç erkek çocukları kapsamaktaydı.

Batı dünyasında özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde, yürürlükte olan eğitim sisteminin modern dünyanın ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamadığı noktasında ileri sürülen tez, Sovyetlerin gösterdikleri teknik üstünlüğün, tek başına, ne esir düşen Batı âlimlerinin Sovyetler hesabına çalışmalarıyla ne de bir tesadüfün eseri olarak izah edilebileceğidir. Bu iddiaya göre, Rusların geniş bir yelpazede teknisyen tabakasının

yardımlarına dayanmış olmalarıdır ki söz konusu teknik önceliği sağlamışlardır. Bundan dolayı Batı'nın farkına varması ve telafi etmesi gereken bir husus, Doğu'nun kendinden önce eğitim sistemlerini modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda tanzim etmiş, bilim ve fennin ilkelerini geniş bir teknisyenler tabakasına mal edebilmiş olduğu vakıyasıdır. Batı'nın eğitim sisteminin hedefleri konusunda ortaya konulan bu eleştiriler birdenbire ortaya çıkmamıştır. Bu türden ikazlar, Sovyetlerin teknisyen yetiştirme programından haberdar olanlar tarafından bir müddetten beri ileri sürülmüş ve Sovyetlerin eğitimindeki bu teşebbüsleri, bazı Batılı eğitimcilerin üzerinde önemle durdukları bir konu olmuştur. Batı ve Sovyet âlemlerinde tatbik edilen eğitim sistemlerinin ayrılığı sadece Sovyetlerin teknik eğitimin yayılmasına büyük bir ehemmiyet atfetmiş olmalarından değil, aynı zamanda, bunu tam tersi olarak, Batı dünyasının teknik eleman yetiştirmeyi küçümsemiş olmasından ileri gelmektedir (Mardin, 1957b: 7).

Batı eğitiminin teknik konu muhtevası her ne kadar bizim gözümüze batıyorsa da Batı dünyası için kifayetsiz olduğu bir hakikattir. Çoğu zaman, kendimizi Batı ile karşılaştırdığımız için, Batı eğitiminin teknik eğitimle dolu olduğunu zannederiz. Aslında, Batı'da teknik eğitim konularına birinci derecede önem verilmediği gibi, toplum içinde teknik bilgi ile donanmış olanlar yalnızca ikinci planda yer almıştır. Hiç kuşkusuz Batıda teknisyen olarak, mühendis, kimyager ya da fizikçi olarak yetişmek isteyenlere geniş fırsatlar verilmiştir. Ancak, bugün bile, pek eski devirden kalma bir zihniyetin mahsulü olarak Batı'da gerek refah, gerek nüfus açısından cemiyetin anahtar mevkilerinin işgali, teknisyenler için, ancak bir tesadüf neticesinde imkân dâhiline girer. Fiziki ilimlere kendini vermiş olan birisi, nadiren cemiyetin el üzerinde tuttuğu bir tiptir, çoğu zaman fen âlimi acayip formüllerle vakit geçiren bir mahlûk olarak kalır. Genellikle, teknik diploma, parlak tabiriyle tavsif edilen bir istikbal vadeden bir diploma değildir. İnsanların hangi mesleği tercih edeceklerine etki eden unsurlar arasında en mühimlerinden birisi cemiyetin muayyen meslek mensuplarına verdiği değer, bu meslek mensuplarına bahşettiği prestij olduğuna göre, tarif ettiğimiz koşullar içinde en zeki, en kabiliyetli ve en çalışkan elemanların teknik işlerden daha cazip bir istikbal ve sefirlik, mebusluk, vekillik, hakimlik ya da gazete sahipliği gibi daha prestijli mevkiler vadeden meslek dallarına yöneleceklerdir. Örneğin kendi ülkemizde doktorların günlük yaşamlarında ve mesleklerinde karşılaştıkları zorluklar ve kendilerinden istenen

insanüstü fedakârlıklar sonucunda mesleklerine karşı rağbetin azalması, tarif etmeye çalıştığımız duruma benzer örnek arz etmektedir (Mardin, 1957b: 7).

Teknik âlemin merkezi olarak varsaymakta haklı olduğumuz Amerika Birleşik Devletleri'nde durum çok da farklı değildir. Amerika'da üniversitelerde mühendis, kimyager, yâda fizikçi olarak yetişenlerin büyük çoğunluğu daha iyi bir kazanç ve daha prestijli bir mevki sağlayan sanayi ve ticaret kurumlarına akın etmektedirler. Bu kurumlarda idareci ya da satış tanzim görevlerini gördüklerinden yaptıkları işlerde üniversite yıllarından kazandıkları teknik bilgiden sağladıkları istifade bir hiç mesabesinde. Böylece bir yandan teknik bilgi heba edilmekte, diğer yandan fen koluna ayrılma için herhangi bir teşvik vasıtası temin edilmemektedir. Mardin'e göre Batı dünyasında, teknisyenin teknisyen olarak cemiyetin en cazip mevkilerine erişememesine karşılık, eğitimci Counts'ın kitabından Sovyetlerin bu meseleyi başka bir yönden ele almış oldukları anlaşılmaktadır. Bu yarara göre: Cemiyet bu gibi kimselere (teknisyen ve fen mütehasıslarına) verebileceği en üstün maddi ve manevi mükâfatları temin etmektedir. Batı dünyasının şimdiye kadar bu meseleyi halledeceğinden, ilgisizliğin doğurduğu mühim tehlikeleri bertaraf edeceği şüphesizdir. Fakat eğitim meselesinin bir de kendimizi ilgilendiren bir yönü olduğu muhakkaktır. Eğitim konusunun bu kadar yüksek ve ileri bir planda mütalaa edilmelerine karşılık, bizim eğitim sistemimizin geriliği dolayısıyla dünya eğitim piyasasında ortaya atılan bu gibi sorulara muhatap bile olamayacağımız ileri sürülebilir. Mardin'e göre bu yanlış bir tutumdur. Bugün dünyada ortaya atılmış bulunan bu mesele hiç olmazsa kendi dünyamızla dış dünya arasında gittikçe büyüyen farkı gösterme açısından bizi ikaz hususunda çok büyük faydalar sağlayabilir. Dünyada yükseköğretim şubelerinin fen kolunun takviyesi konusu ile uğraşıldığını görüp de hala ilkökul problemini halledemediğimizi anımsatmaktan duyduğumuz korku kadar bize faydası dokunacak bir ilaç düşünülemez (Mardin, 1957b: 7-8).

Batı eğitim sistemi konusunda önemli tespitler ileri süren Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eğitim konusuna da "Fransız Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi" adlı çalışmasında ayrıntılı olarak değinmiştir. Ona göre, Osmanlı döneminde eğitimin başlıca iki yolu vardı: Bunlardan birincisi, öncelikle İslami ilimlerin nakli için bir yol olarak ilerleyen medrese sistemiydi. Medreseden mezun

olanlara, bir bakıma “İslam hukuku doktoru” olarak denilebilecek ulema ismi verilirdi. Bu sistem genellikle Müslüman nüfustan beslenirdi. İkincisi, devletin ve daimi ordu personelinin yetiştirdiği yeniçerilerdi. Bu sistem, birtakım istisnalarla birlikte askerlik için toplanan genç Hristiyan erkek çocuklarından oluşmaktadır. Genellikle önemli bir statü kazanmış bu acemiler, dini bilgilerden ziyade devlet işleri ve askeri uzmanlık alanlarında eğitime tabi tutulurdu. Medrese mezunları arasında ehl-i kalemin din hakkında serbest bir yaklaşımı olduğuna dair çoğu zaman bir şüphe ortaya çıkmıştır. Ayrıca, onların kalemiyeye yönelik değerlendirmeleri şüphesiz doğrudu, çünkü kalem efendilerinin günlük yaşamlarında mevcut hukuk kuralı, dini hukuk olan şeriattan ziyade, imperyal dayatmalarla meşrulaştırılan dünyevi kurallar bütünü olan kanundu. Kalem efendilerinin şahsi konumu da kanunla, haliyle sultanın yönlendirmeleriyle düzenlenmekteydi. Mardin’e göre, Osmanlı devlet adamları için eğitimin merkezi olan saray mektebi zamanla dönüşüme uğrayıp zayıflamıştır. 1705 yılından sonra gayrimüslimlerin bu kuruma kabul edilmesi sona ermiştir. Fakat devlet kurumlarının yazıhanesinde bunların devlet memuru olarak kurum içi eğitime tabi tutuldukları görülmüştür. Bu kalemlerde ve personeli içinde Batı fikri yankı bulmuştur. Mardin’e göre, Damat İbrahim Paşa’nın kariyeri bu tür kalemlerde biçimlendi. Onun Avrupa düşüncelerine açık olması dikkat çekiciydi. Kendisi, Türkiye’nin savaş alanlarındaki böyle acı kayıplarına neden olan sistemi kavrayabilmek için Osmanlı devlet adamlarının dikkatini Batılıların askeri örgütlenmedeki ilerlemelerine yönlendirmeye çalışmıştır. Mardin, Damat İbrahim’in, bu konu hakkındaki görüşlerini 1718’lerde Sadrazam olarak görevinin en erken dönemlerindeki bir raporunda anlattığını söyler (Mardin, 2012d: 163).

Mardin, *Cogito Düşünce Dergisi*’nde yazdığı “Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar” adlı makalesinde Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetim anlayışından, toplumsal yapısından, sarayda ve medreselerde verilen eğitim anlayışı hakkında çok önemli bilgiler vermiştir. Mardin’e göre, Osmanlı tarımla uğraşan Hristiyanların çocuklarını alarak ve bunları “Saray okulu”nda eğitimden geçirerek sistemleştirdiler ve kurumsallaştırdılar. Bu devşirmeler, din adamlığı, kâtiplik veya askerlik gibi meslekler için bir takım hazırlık aşamalarından geçiriliyorlardı. Burada hedeflenen amaç, bu gençler “Sultan’a eksiksiz itaati ve sadakati” benimsetmektir. Bu devşirme çocukların Yunanlı, Sırp, Bulgar, Arnavut veya Rus kökenli olduklarına bakılmaksızın geçmişle olan bütün ilişkileri

kesiliyordu. Sarayda tam bir Müslüman ve Türk eğitimine tabi oluyorlardı; öğretmenleri Müslüman Türklere oluşmaktaydı (Mardin 1998b: 271-272).

Mardin, çalışmalarında Osmanlı medrese sistemi hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, medrese denilen İslami din okulunda eğitilmiş ve yüksek diplomalara sahip en seçkin ulema, aylıklarını ödeyen devlete bağlıydılar. Bu yüksek mevkilerde bulunanların, yani hocaların, hâkimlerin ve hukuk bilginlerinin hemen yanında, Sufi cemaatlerinin, vaizlerin, gezgin dervişlerin ve ele avuca sığmaz Medrese öğrencilerinin oluşturduğu geniş fakat dağınık bir grup yaşıyordu. Bu sufi cemaatleri, merkez tarafından denetleniyor, ama dinsel vakıflardan gelen kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılıyorlardı: “Aşağı düzeydeki din adamları” maddi olarak çoğu zaman yerel cemaatler tarafından destekleniyorlardı. Üst tabakadaki ulema, evlilikler yoluyla ve İslamcılık bilgisinin kuşaklar arası akışı sebebiyle kenetlenirken, yoksul din adamları halka yakındılar; çoğu zaman baskıcı bir vezir olarak bilinen veya halkına haksız davrandığı düşünülen bir sultan karşısında, yönetime karşı çıkan akımlara ya katılıyor veya öncülük ediyorlardı (Mardin, 1998b: 272).

Mardin’e göre, Türk eğitim kurumunun modernleşmesi, resmi görevlilerin kurumlarıyla başlamıştır. Taşralar seçkinlerin eğitiminin dışında kalmıştı ve taşralıların çoğu, çocuklarını modern okullara gönderemiyordu veya göndermek istemiyordu. Bugün elimizde bulunan veriler, sadece en yetenekli çocukların, resmi çevrelerle bir iletişim kanalı kurabilecekleri umuduyla başkente gönderildiklerini düşündürecek niteliktedir. 1903 yılında, belli seviyede gelişmiş olan Konya ilinde, orta eğitimin modern kesiminde 1.963 öğrenci vardı; buna karşı medreselerdeki öğrenci sayısı 12.000’di. Eğitimin modern kesimine girebilmek, reformcu resmi görevlilerin ve hatta bürokrasinin bir bölümünü oluşturan kimselerin çocukları için çok daha kolaydı. Yeni eğitim kuruluşlarının temellerinden birisi olan askeri okullarda, bu okulların eğitimini ortaokullara yayması ve öğrencilerin büyük bir kısmı, olanakları daha az olan ailelerden olması sebebiyle, okullardaki toplumsallaşma, ailedeki toplumsallaşmadan daha ağır basıyordu. Bu askeri *milieu*’de (ortamda) taşraların, ilerlemeye, yeni fikirlere kapalı ve uygarlığa aykırı yerler olarak bilinmesi, belirgin bir fikir olarak ortaya çıktı. Mardin’in tespitine göre, Türkiye’de, kitle iletişim araçlarının ve kültür yaşamının modernleşmesi, “büyük” kültür ile “küçük” kültür arasındaki uçurumu, kapatmaktan çok daha da derinleştirmiştir.

İslamiyet'e ve onun kültür mirasına bağlanmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştirmeyen merkeze, çevrenin verdiği karşılıktı. Böylece taşralar, "gericilik" merkezleri haline geldi. Fakat daha da önemli olan, üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi. Merkeziyetçiliğe karşı olan esnaf, bu durumu, yönlendirici bir gelişme olarak görmüştür. Osmanlı başkentindeki alt tabakalarda, modernleşme akışına dâhil olmakta zorluk çeken kimseler anlamında, yani bu yeni manada, çevrenin bir kısmını oluşturuyorlardı. Bu yeni kazanılmış birliğin içindeki çerçevenin karşısına, yeni ve düşünce açısından çok daha az ödün veren bir bürokrat tipi dikildi (Mardin, 2020a: 55-56).

Mardin 'e göre, gelişmemiş bir memlekette en az masrafla temin edilebilecek gelişmelerden biri tahsil seviyesinin yükseltilmesi ve modern dünyanın icaplarına uydurulmasıdır. Rusya'da teknisyen geliştirme programına başladığı zaman elinde az imkânı bulunan gelişmemiş bir memleket konumunda idi. Ancak bize günümüzde lazım olan, bir zamanlar ciddi bir mahiyet kazanmaya muvaffak olmuş olan eğitim seferberliği mefhumunu tekrardan canlandırmak ve eğitim sistemimizin bugün her aşamasında mevcut eskimiş ve tarafgirane usulleri kaldırmaktır. Bu iş başarı ile yapıldığında, teknik eğitim meselemizin de nisbi bir kolaylıkla halledilebileceği muhtemeldir. Şunu tekrardan vurgulamak gerekirse, baraj yapmakta ya da sermaye oluşturmakta irtikâp edilen gafların geri kalmış bir memleket olmamız açısından bir izah türü olsa dahi kafalarımızı techiz etmekte yapılan hataların hiçbir izah biçimi mevcut değildir (Mardin, 1957b: 8).

Mardin, "Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not" adlı çalışmasında Türk toplumsal yapısındaki eğitim sistemine değinir. Mardin'e göre, günümüzde üniversite denildiği zaman aklımıza gelen ilk şey üniversite kapılarının, gittikçe çoğalan bir adaylar kitlesine uyacak biçimde açılmış olması olmuştur. Bu kısa süreli sorunlarımız, bize, üniversitelerin belki de çok daha önemli olan bir işlevi üzerinde düşüncelerimizi toplama imkânını sağlamamıştır. Bu işlev, bir bilim kurulu olması ve bilim kurulları arasında rehberlik görevini üstüne almış olması açısından üniversitenin, gerçeği aramadaki sorumluluğudur. Başka bir deyişle, üniversitenin belirli sahalarda yüksek ehliyetli insangücü yetiştirme işinin yanı başında, bir diğer önemli işlevi "hakikat'i aydınlatma işlevini yerine getirmeye çalışmasıdır (Mardin, 1964: 59).

Görüldüğü üzere Mardin'in, eğitim konusundaki görüşlerinden birisi de eğitimin bireyde davranış değişikliği ve farkındalık yaratmasıdır. Ona göre sosyal bilimlerin işlevi hakikati bulma, doğruyu yanlıştan ayırma, objektif olma amacını gütmelidir.

3.2.11. Milliyetçilik Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin'e göre, milliyetçiliğin fikir tarihi tam olarak ortaya konmuş sayılmaz. Bu derecede değişik açılardan ortaya çıkan bir hareketin siyasi düşünce açısından ana hatlarını bile ortaya çıkarmak kolay değildir. Ancak fikir tarihçileri bu boşluğu doldurmaya çalışırken, milliyetçilik birçok yeni açılardan ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda milliyetçiliğin tarihi siyasi fikirler açısından yazılmaya devam etsin, bu yeni yönelimler şimdilik nispeten boş kalan siyasal bilimin alt- alanlarını açmıştır. Bunların arasında bilhassa “davranışsal” siyasal bilimlerin metodu, bize, milliyetçiliğin ideoloji olarak daha iyi anlaşılmasını sağlayan olanaklar temin etmiştir. Mardin'e göre, bu derece geniş anlamda çerçevesi çizilen milliyetçiliğin ana hatları net olarak çizilmemiştir. Buna bağlı olarak milliyetçiliğin fikir tarihi de netleşmemiştir. Fikir tarihçileri bu boşluğu kapatmaya çalışırken bu kavramı pek çok açıdan ele almışlardır (Mardin, 2019a: 9-10).

Mardin, ülkemizde milliyetçiliğin Namık Kemal gibilerin açmış olduğu tarihi romantizm akımları ile başladığını söyler. Tanzimat edebiyatı dönemine denk düşen bu milliyetçilik daha ziyade hissi ve fevri özellikler taşımaktadır.

Mardin'e göre, bir milletin fikir dünyasını, tarih literatürü kadar çok az şey yansıtır. Bu noktadan bakınca, Türk tarih yazımı, ülkemizde son 20 yıl süresince ortaya çıkan siyasi felsefedeki farklılaşmaları iyi derecede aksettirmektedir. Bu eğilim, özellikle resmi yönlendirmelerle çeşitlendirilmiş olarak, köklü kültürel devrimlerle politikadaki farklılaşmaların bütünleşmesinde görülür. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının temel etkisi negatif yüklemeleri olan bir aktivitede görülür: Bir anlamda Osmanlı kültürü ve Osmanlıcı ideallerinden sıyrılma çabasıdır. Bu, yeni rastlanılan bir durum değildir; 20. yüzyılın başlarında harekete geçen bir eğilimdir. Ütopik Pantürkizm'in yanı başında, daha ciddi bir temelde gelişen kültürel Türkçülük Osmanlıcılığa üstün gelmiştir. Eski Türk toplumlarının yüksek kültürleri ve benzersizlikleri üzerine girişilen spekülasyonlarla gelişen Türkçülük, Osmanlı İmparatorluğu'nun bilinen kaderinin belirginleşmesinden önce, güçlü bir hareket olarak doğabilmek için gereken yeterli entelektüel kuvveti

oluşturmuştur. Cumhuriyet iktidarı, bu hareketi, saf kültürel bir hareket olarak gördüğü sürece herhangi bir itiraz söz konusu olmadı. Tersine, Türkçülük inancı, önlerindeki yeniden yapılanmada halka verebilecek bir ideoloji olarak teşvik edildi. Bu teşvikler ve bu yoldaki girişimler, Cumhuriyetin ilk 20 yılında maksimum derecesine ulaştı. Bu dönem, devlet üzerindeki mutlak politikaların Türk halkına nüfus edebilecekleri bir ideolojiye çok fazla ihtiyaç duydukları dönemdir. Birkaç adım sonrasında Osmanlı olmayan Türklerin tarihinin incelenmesinin önemine varıldı; özellikle Turan havzasının ve onun içinden doğan kültürlerin ele alınması gerektiği üzerinde duruldu. 1931’de Türk Tarih Cemiyeti kurulmuştur. 1932’de ilk Türk Tarih Kongresi toplanmıştır. Mardin’e göre, 1937 tarihine geldiğinde Türk tarih literatürünün büyük bir bölümü Türklerin geçmişiyle ilgiliydi. Şemseddin Günaltay gibi bilim insanları, Orta Asya’da Türklerin asıl vatanları olduğu kabul edilen Turan havzasında yaşamış olan halkların dünyanın en eski medeniyetlerini kurduklarına dair bir teoriyi geliştirmeye çalışıyorlardı. Güneş Dil Teorisi, Turancı tarih fikrine dâhil edildi. Sonrasında çok sayıda filolojik-tarihi araştırma, “saf” Türklerin yapısını izah etmek için görevlendirildi (Mardin, 1995b: 291-292).

Mardin’e göre, milliyetçiliğin Türk tarihi ve geçmişiyle bir bütün olarak böyle bir noktadan ele alınmasıyla elde edilen sonuçlar, klasik siyasi fikirler tarihi metodolojisiyle birleştirildiği zaman klasik yaklaşımın kurallarını kontrol etmemizi sağlayan değişik yönde kanıtlar vermektedir. Buna örnek olarak: 1965-1966 yıllarında, Türk milliyetçiliğinin niteliklerini ortaya çıkarmayı amaç edinmiş bir başlangıç araştırması üzerinde çalışan Mardin, bu konuları aydınlayabilecek ülkemizde 1930’larda ve 1940’larda çıkmış dokümanları gözden geçirmiş yavaş yavaş o yıllardaki milliyetçiliğin iki temel başlık altında değerlendirilebileceği kanısına varmıştır: Birincisine, “Modernist” milliyetçilik ismini vermek mümkündür. Buna, ayrıca “Milliyetçilik I” da denilebilir. İkincisi ise, “geleneksel milliyetçilik” diyebiliriz. Bu milliyetçilik türüne de ayrıca “Milliyetçilik II” olarak adlandırmıştır. Mardin’in geleneksel milliyetçilik (milliyetçilik II) modernist milliyetçilik (milliyetçilik I) olarak kavramlaştırdığı milliyetçilik türlerine bakıldığında: Mardin’e göre, modernist milliyetçiliğin temel özelliği Türk toplumunu çağdaş uygarlıkların seviyesine getirip onu bu şekilde güçlendirme isteğinden hareket etmesiydi. Mustafa Kemal’in önderliğini yaptığı bu akımın öncüleri için milliyetçilik bir yandan Türkiye için bir iktisadi enfastrüktürü kurmak, diğer yandan da Türkleri bilimsel düşünceye kazandırmak, ancak aynı zamanda

bu düşünce tarzını Türkiye'nin menfaatleri için kullanmaktı. Bu akım “manevi” güç üzerinde durduğu vakit bile onu dinden ayrı bir varlık olarak görüyordu. Modernci milliyetçiler aynı zamanda Türkler arasında Türklüğün bilincini oluşturma noktasında da önemseniyordu. Böylece, medeniyetlerini Orta Asya kaynağı, Güneş-Dil Teorisi, Türk kültürünün birçok diğer kültürleri etkilediği tezleri de iktisadi enfastrüktür ve bilimsel düşünceyle eşit düzeyde geliyordu. Buna, burada “Milliyetçilik I” de denilebilir. Modernist milliyetçiliğe Atatürk'ün milliyetçiliği örnek verilebilir. Mardin' e göre, Milliyetçilik I'in temel amacı Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesine ulaştırmaktır (Mardin, 2019a: 10-11).

Mardin, modernist milliyetçiliği toplumun çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmasını hedefleyen bir kavram olarak açıklar. Ona göre, bu kavramın önemli önderliğini Atatürk yapmıştır. Modernist milliyetçiliği, milliyetçilik I olarak da adlandıran Mardin, geleneksel milliyetçiliği de milliyetçilik II olarak tanımlamıştır.

Mardin'e göre, geleneksel milliyetçi tutum, kendi özel nitelikleriyle ayrı bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. “Geleneksel” milliyetçilik ifadesi bize bir çelişki gibi görünebilir; netice itibarıyla, bildiğimiz ve üzerinde durmaya alıştığımız milliyetçilik 19. yüzyılda şekillenmiştir. Ancak olayın bu kadar basit olmadığı, milliyetçiliğin toplum ve kültür çeşitliliklerinin bilincine giden bir yönü olduğu artık yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Günümüzde milliyetçiliğin derin katlarında, “*ethnocentrisme*” ismini verdiğimiz davranışsal grubun milliyetçiliğin oluşmasında etkili olduğuna çok muhtemel nazarıyla bakılmaktadır. Bu kümenin etkilerine de 19. yüzyıldan çok daha önce rastlamak mümkündür. “Geleneksel milliyetçilik” ismini verdiğimiz milliyetçilik türü, ilkinde göre, milliyetçi ruh ve kültürel bilinç konusuna çok daha ehemmiyet veriyordu. Bu milliyetçilik şekline “Milliyetçilik II” diyebiliriz. Milliyetçiliğin de iktisat üzerinde duran ve bununla birlikte din, töre gibi konulara yönelen geleneksel milliyetçiliğin bir örneği olarak Ziya Gökalp'i verebiliriz. (Mardin, 2019a: 10-12).

Görüldüğü gibi Mardin, milliyetçilik fikrinin tarihsel arka planının net olarak çizilmediğini ifade eder. Ona göre, farklı yönlerden ortaya çıkan milliyetçiliğin siyasi düşünce açısından genel çerçevesini ortaya koymak kolay değildir. Ancak Mardin'e göre, düşünürler milliyetçilik hakkında fikirler ürettikçe, üzerinde tartışıkça bu kavramın farklı

yönleri de ortaya çıkmıştır. Mardin, Modernist milliyetçilik'e Atatürk'ün milliyetçiliğini örnek verir, geleneksel milliyetçiliğe de Ziya Gökalp'i örnek göstermiştir.

3.2.12. Tabakalaşma Hakkındaki Görüşleri

Tabakalaşma, sosyolojinin ayrıcalıklı konuları arasında yer almaktadır. Bu yüzden, sosyologların önemli bir kısmı sosyolojik analizlerinde toplumsal tabakalaşmaları esas almıştır. Bu sosyologlardan birisi de, Şerif Mardin'dir. Mardin'in sosyolojisinde Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine toplum yapısı, sınıf ve sınıf bilinci konusunda üzerinde durduğu ırksal tabaka bağlılığı, mesleki tabaka bağlılığı, dinsel tabaka bağlılığı bağlamında sosyal sınıf konusu özel bir yere sahiptir.

Şerif Mardin'in Türkiye'nin toplumsal yapısında ve tarihinde sınıf bilincinin olup olmadığı konusuna nasıl yaklaştığına geçmeden önce teorik bağlamda üstünlüğünü ileri sürdüğü paradigmasından ve Osmanlı toplum yapısındaki babadan oğula geçen yönetim anlayışından bahsetmek önemlidir.

Hem Türk, hem de Batılı düşünürler, Osmanlı toplum inşasında babadan oğula geçen bir aristokrasinin (hereditary aristocracy) olmayışının, bu düzenin bir özelliği olduğunu belirtmişlerdir. Son zamanlarda ortaya çıkan kanıtlar, Osmanlı toplumu hakkında bu fikrin sadece şartlı olarak geçerli olabileceğini göstermiştir. Buna karşın Türkiye üzerine araştırmalar yapan Türkler ve Batılılar, Cumhuriyet Türkiye'sinde babadan oğula aktarılan bir "üst sınıf"ın var olduğu fikrindedirler. Bu fikir de, Osmanlı düzeninin kuramsal olarak tekrardan inşa edilmesi konusunda bize ipuçları verebilecek ve Türkiye'de sınıfların bugünkü durumunu resmedecek bazı özellikleri, yani Türkiye'de sınıfların günümüzdeki durumunu gün yüzüne çıkarabilecek bazı nitelikleri, yani Türkiye'nin tabakalaşma serüveni hakkında bazı özellikleri ortaya çıkarmaktadır. Burada kullanılan paradigma, toplumsal sınıflar ve sınıf farkındalığı hakkında çalışmalara zemin oluşturmuş bazı iyi bilinen metodolojileri bir araya getirmek gibi bir üstünlüğü vardır ve beş temel kategoride ele almak mümkündür: Statü farkındalığı, tabaka farkındalığı, tabaka bağlılığı, tabaka bilinci ve tabaka eylemi. Bu çerçevede, statü farkındalığı, "sürekli (kesintisiz) statü dizilerinin algılanması; kendini ve başkalarını konumlandırma yeteneği" olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık, tabaka farkındalığı, "ayrı (kesintili), sıralanmış kategorilerin algılanması", yani "kendini ve başkalarını tabakalara yerleştirme geleneği" bağlamında kullanılmıştır (Mardin, 2020a: 80).

Yine, tabaka farkındalığının başka özel bir şekli de, “ekonomik ölçütlere dayalı bir tabaka farkındalığı türü” olan sınıf farkındalığıdır. Tabaka bağlılığı, bir tabakaya ait olma duygusunu dile getirmektedir. “Tabaka bağlılığı”nın da, ırksal tabaka bağlılığı, mesleki tabaka bağlılığı, dinsel tabaka bağlılığı ve sınıf bağlılığı gibi şekilleri mevcuttur. Bu ölçütler karma olarak ele alınabilir; Örneğin hem ırk hem “yaşam üslubu” öğeleriyle temellendirilebilir. Bu karma ölçütlere uyanlar ya da buna bağlı olarak yaşam sürdürenler bir toplumsal zümre teşkil ederler. Tabaka bilinci, “tabaka çıkarları ve ideolojisiyle özdeşleşme ve onlara bağımlı olma”dır. Tabaka bilinci ruhunun sadece ekonomik ölçütlere dayalı türü sınıf bilincidir. Sonuç itibariyle de, tabaka eylemi’ni “tabakanın çıkarları ve ideolojisi adına davranma” olarak tanımlayacağız; sınıf eylemi ise, tabaka eyleminin salt ekonomik ölçütlere bağlı bir şeklidir (Mardin, 2020a: 81).

Mardin’in, toplum yapısı, sınıf ve sınıf bilinci konusunda üzerinde durduğu kavramlardan bir tanesi de kimlik temasıdır. Bu tema, çağdaş sosyal bilimcilerde, insanların yaşamları süresince nasıl tatminkâr bir benliğe eriştiklerini ele alan bir tutumdan, bir grubun ayrı bir cemaatin içine kolektif adı da değiştirerek tatminkâr bir biçimde nasıl dâhil olduğunu anlama çabasını da akla getirmiştir. Mardin’e göre, kolektif isim arayışının iki farklı şekli vardır. Birincisi, kırsal kesimden kentsel bölgelere göç esnasında gerçekleşen kolektif isim, ikincisi, genel görüşün aksine, köyden gevşek bir etkisi olan grup kimliğinin (oportünist bir biçimde olsa da) kente etkisini pekiştirme yollarını bulmasıdır. Mardin’e göre birinci tip fazla değişim göstermezken, ikinci tip değişim bakımından grup ve kimlik işaretlerinin bütün halinde daha esnek olduğunu söyler. Mardin’in ileri sürmüş olduğu bu iki tür bir kökten değişimin temel dayanağı “bireysel” seviyede etkili olabilecek değişimin kişinin toplumsal bağlarının kopuk/gevşemiş olması durumunda gerçekleşir. Bu durumda kişinin kendisini bir sınıfa, gruba aidiyetliği de ortadan kalkmış durumdadır. Mardin’e göre, insanların belli bir kolektivitinin bağlılığında sıyrılıp fail olarak toplumda bağımsız etkin rol alması günümüz yakın zamanlarında hayata geçen hadiselerdir (Mardin, 2012c: 128-129).

Mardin, tabakalaşma, toplum yapısı ve sınıf bilinci noktasında sosyolojik tespitlerde bulunmuş ve bu konuda üzerinde durduğu kavramlardan bir tanesi de kimlik kavramı olmuştur. Kimlik kavramını, kişinin ait olduğu bir bütün olarak tanımlayan Mardin, bir grup farklı nedenlerden dolayı kendisini bir diğerine dâhil eder ve onun adını

alır. Aynı değişme durumu etnik grup adları, dinler ve diller için de geçerlidir. Şerif Mardin bu kimlik değişim sürecinin Türkiye’den bazı örneklerini sunar: Türkiye’de bazı Karadeniz Hristiyanları “etnik alışverişlerin” hâkim olduğu dönemlerde İslam’a dönmüş fakat kendilerini Alevi olduklarını beyan ederek farklılıklarını korumuşlardır. Bunun yanısıra, Balkanlar’daki Hristiyan Bogumil mezhebi Osmanlı’nın fethinden sonra İslam’a geçmek amacıyla Boşnakları oluşturarak, Sırp ve Hırvat komşuları ile aralarındaki uçurumun belirginliğini derinleştirmiştir. Değişimin içerdiiği iki karşıt yaklaşıma dikkat edildiğinde Mardin’e göre, birincisi bir şeyin başka bir şey ile değişmesi, ikincisinde ise değişimin içinde bile farklılıkların korunması yatmaktadır. Mardin’e göre, bu tür değişimler meydana geldiğinde ortaya çıkan farklar icat edilmiyor, korunuyor; bu da “hayali cemaatler” teorisini ileri sürenlerin ilgisini çekmektedir. Türkiye’de Alevi olarak bildiğimiz gurubun tarihine bakıldığında ortaya çıkan isimlerin inanılmaz orandaki kombinasyonlarını ve permütasyonlarını ortaya koyuyor. Fakat bu türden oluşumların sınırları var ve bu sınırların mevcut isimlerin sayısı ile belirleniyor. Yeni isimlerin ortaya çıkıp eskilerin yok olmasına rağmen, yine de hala sınırlı sayıda kavim adı, sınırlı sayıda din ve heterodoksi adı ve sınırlı sayıda dil adı bulunmaktadır. Mardin’e göre, bütün bu farklılıkların sonuçlarından biri, aktör için adın “değişim değeri” olarak adlandırılabilir ki bu isimlerin her birinin taşıdığı simgesel anlamın “pazar” değeridir. Bu da bizi “Türk” ve “Osmanlı” isimlerinin geçmişi süresince ayrıldığı kollara ve bu adların kimlik işareti olarak rollerine kadar getirmektedir. Bu tür süreçlerde farklılık temel anahtar rol oynar (Mardin, 2012c: 130).

Şerif Mardin’in *Forum Dergisi*’nde yayınlanan “Türkiye’de Orta Sınıfların Üç Devri” adlı çalışmasında hem Batı’daki hem de Türkiye’deki toplumsal tabakalar hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, Osmanlı Devleti’nin sosyal bünyesinin özelliklerinden birisi Batı’lı düşünürlerin ortaya attıkları, ancak bizde de kabul gören bu teze göre, Osmanlı Türkleri, cengaverlik ve devlet idaresi hakkındaki işlerden başkalarını faaliyet sahası olarak kendilerine laik görmediklerinden, enerjilerini ticaret ve sanayinin geliştirilmesine yönelmemişler ve böylece Batıda orta sınıfların meydana gelmesinde çok büyük bir etki yaratmış olan tüccar tipi, Müslüman- Türk halkı arasında tam anlamıyla biçimlenmemiştir. Bu inanca göre, Osmanlı Devleti’nde tüccar daha çok Hristiyan ve Musevi azınlıklarına özgü bir türdür. Böylece, gayrı Müslimlerin ticari ve sinai faaliyetleri altında bulundurduğu düşüncesi, Osmanlı Devleti tarihinin

bütün dönemi için bir olay haline getirilmek istenmiştir. Mardin'e göre, Modern Türkiye'nin ilerlemesinin bir cephesi gerek sinai gerekse ticari kurumların, gayri Müslimlerin, yabancı uyruklu azınlıklarının, yâda doğrudan azınlıkların elinden çıkması ve Türklere geçmesiyle ilgili olduğundan tarihimizdeki gelişmelerin zihnimizde bıraktığı genel izlenim, böyle bir iddiayı daha da ikna edici hale getirmiştir. Başka bir deyişle, Türklerde bir orta tabaka olmadığı teorisini gerek kendimize gerekse başkalarına kabul ettirebilecek bir psikolojik ortam Türkiye'de etkin olmuştur (Mardin, 1957d: 11).

Mardin, Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sinin toplumsal yapısı, sınıf ve sınıf bilinci konusuna *Türkiye Günlüğü Dergisi*'nde yayınladığı "Fransız Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi" makalesinde önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mardin'e göre, İstanbul'un 1453 yılında fethedilmesinden sonra şehir Ortodoks patrikhanesinin merkezi kalmaya devam etmiştir. Fener-phanar ismi verilen bu bölgede bazı eski Bizans aileleri yaşamaktaydı. Bu ünlü aileler Türkçe'de "Fenerliler" (Phanariots) olarak bilirlenir. Fenerli Rumlar Batılı fikir "tellalları" olarak nam salmışlardır. Sultanın Batı'yla ilişkilerini koruyan Hristiyan halkının önemli bir kısmı genelde imparatorluğa Aydınlanma düşüncelerinin önemli bir aktarma kanalı görevini üstlenmişlerdir. Hristiyan dünyasıyla olan ilişkilerinden bu aileler devletin önemli birer iletişim ve istihbarat aracı olarak görülmüşlerdir. Sakızlı Alexander Mavrokordatos Panayotis Mamonas, 1669 yılında İmparatorluk Divanı'nın baş tercümanı olarak görev yapmıştır. Karlofça Antlaşma'sının müzakerelerinde önemli görevleri bulunan ve mükâfat olarak diplomatik müzakerelerin yürütülmesinde başka fenerliler yerleştirilmiştir. Bu andan itibaren Fenerliler Eflak ve Boğdan'a valilik görevlerinde bulunmuşlar, "savaş gemilerine tercüman" olarak yerleştirilmişler ve yine başkentte baş tercümanlık gibi çeşitli görevlerde bulunmuşlardır. Mardin'e göre, Fenerli ailelerin çocuklarının tümü Avrupa'da eğitim görmüşlerdir. Bu tanınmış aileler Türkiye'ye Osmanlı memurlarını da etkileyeceği oldukça güçlü aydınlanma kültürünün taşıyıcıları olarak geri dönmüşlerdir. Örneğin, Alexander Mavrokordato'nun kendisi, 1664'de Bologna'da Harvey'in çalışmasından esinlenmiş kan dolaşımı hakkında bir tez ileri sürmüştür. Başka bir Fenerli Dimitri Cantimir (1673-1723) Batı kültürü hakkında mükemmel bir bilgiye sahipti ve Türk Müziği hakkında unutulmuş bir notasyonu tertip etmek ya da mükemmelleştirmeye çalışan ilk kişidir. Yine, toplum tarafından saygı duyulan bir Fenerli olan Constantin Mavrokordato defalarca Eflak "voyvoda"sı

görevinde bulunmuştur. Fenerli aileler en parlak günlerinde Fener'den taşınıp Boğaz'da büyük konutlar yaptırmışlardır. Fenerli ailelerin Osmanlı seçkinleri üzerindeki nüfusları hem onların yeni mekânlara taşınmaları hem de siyasi çalışmalarda memurlarla işbirliği içinde olmalarındadır (Mardin, 2012d: 166).

Görüldüğü üzere Mardin, sosyolojik arka planı açısından Türk toplum yapısındaki tabakalaşma sürecinden detaylı olarak bahsetmektedir. Mardin, tabakalaşma analizlerini din, ırk, kimlik ve mesleki bağlamında ele almıştır. Mardin, söz konusu toplumsal farklılıkları ele alırken Türk toplumsal yapısında ortaya çıkan toplumsal tabakalaşma ile din olgusu arasındaki karşılıklı etkileşimi kavramamıza yardımcı olacağı varsayımından hareketle, sınıfsal yapı ve toplumsal tabakalaşma fikirlerine yer verilmiştir. Mardin'e göre, toplumsal tabakalaşmanın belirleyici unsurlardan birisi de ekonomik temelli olmasıdır. Bilindiği üzere, toplumsal tabakalaşma deyince akla gelen ilk düşünür, Karl Marx'tır. Marx'ın, sınıf tahlilinde iktisadi etken ön plandadır (Kızılcılık, 2021: 60). Mardin de *İdeoloji* adlı çalışmasında Marx'ın tabakalaşma ve ideoloji konusundaki fikirlerine yer vermiştir.

3.2.13. Ekonomi Hakkındaki Görüşleri

Şerif Mardin, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ekonomik gelişmeleri hakkında önemli değerlendirmelerde bulunur. *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler 3* çalışmasında yer alan "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)" adlı makalesinde Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemine girmesinin temelini daha çok iktisadi temellere dayandırmıştır. Ona göre, imparatorluğun ıslahat planlarında bile devlet düzeninin bozulması has, tımar ve zeamet yapılarının artık işlevlerini yerine getirmediğini yazmışlardır. Görülüyor ki Mardin, Osmanlı Devleti'nin çöküşünde iktisadi yapıların bozulmasına bağlarken, Modern Cumhuriyet Türkiye'sinin kurulması ve kurumsallaşmasında da iktisadi temellerinin önemini vurgulamıştır (Mardin, 2019: 51).

Görüldüğü üzere modern Türkiye'yi kurmanın yollarından birisinin iktisattan geçtiğini ileri süren Mardin'e göre, Cumhuriyet dönemi *Herrscharf* (kural) yönelimi baştan itibaren Cumhuriyetin içindeki iktisadi yaşamı kontrol etme isteği daha baskındı. Ticaretin azınlıkların elinden alınması açısından kendisine önem verilen tüccar 1950'ye kadar ancak devlet kapısına katkısı oranında birinci sınıf vatandaş olabilmiştir. Mardin'e göre, tüccar sosyal bir tip olarak Cumhuriyetin idarecilerince benimsenmemiştir.

Yöneticilerin milli tüccar oluşturma çabalarına bağlayabildiğimiz zayıf “serbest iktisat” hareketlenmelerinin dışında, Türkiye’de bir kapitalist sınıfın çıkamayacağı görüşü siyasal seçkinler arasında yaygınlaşmıştır. Kapitalist zümrelere seçkinlerce “Türkiye’nin toplum strüktürü bakımından” az şans tanınması, aslında onlara şans fırsatı vermemek isteğinin ifadesidir. Mardin’e göre, Türkiye’nin bir borsa merkezinden yönetilmesi Cumhuriyet yöneticilerinin idealinin tersiydi. Türkiye’de bir kapital birikmesinin devlet menfaatlerini engelleyeceği düşünüldüğünde varlık vergisi hakkında olduğu gibi devlet pazar mekanizması aracılığıyla kendisine karşı gelenleri yok etmeye kalkışmamıştır. Statü, Cumhuriyet Türkiye’sinde değerlerin çevresinde döndüğü eksen konumuna gelmiştir. Bürokrasinin ve ordunun tek parti dönemindeki imtiyazlı durumları bunu bir işaretidir (Mardin, 1999: 144-145).

Mardin’e göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda, 18’inci yüzyılda ve 19. yüzyılın ilk yıllarında ticaret ve sanayi ile ilgilenen orta halli bir Türk-İslam grubunun varlığına işaret eden hadiseler mevcuttur. Belki de, gerek iç, gerekse dış etkilere karşı hayrete düşürmüş olan mukavemet gücünü çok az bilinen bu orta tabakaya borçluyuz. Ancak, Osmanlı Devleti’nin dağılma temposunun çabuklaşması bu orta tabakanın ortadan kalkmasıyla başlar. Bu da 19. yüzyılın ortalarına rastlayan bir olaydır. 1830’larda, muhtelif Avrupa devletlerinden ve özellikle İngiltere’den ithal edilen malların Türkiye’ye daha kolayca girişini de temin etmek amacıyla yapılan ticari anlaşmalar ve Türk mallarının korunmamış olmaları sonucunda, bu sınıfı o zamana kadar ayakta tutmuş olan imkânların Avrupalıların ellerine geçtiğini görüyoruz. Osmanlı Devleti orta tabakasının kısa süre içinde yok olmasına neden olan bu gelişmeleri en iyi canlandırmış olan yazarlardan biri de Ziya Paşadır. Mardin’e göre, Ziya Paşa, *Hürriyet* gazetesine yazdığı bir makalede 1830’larda Galata ve Beyoğlu’nun hala geniş çapta Osmanlı ticarethaneleriyle işgal edildiğini ancak o zaman 1860 senelerine kadar bunların “Rumlar”ın eline geçmesinden acı acı dert yanarak bu durumun nedeninin araştırmış ve bu araştırma sırasında Türk esnafının ortadan kalkmasına neden olan tarihi süreci gayet açık bir biçimde ele almıştır. Ziya Paşa’ya göre, olay şöyle meydana gelmiştir: Ticaretin Avrupalıların eline geçmesi bu mesleğe olan rağbeti azaltmıştır, sonuçta tüccarlar çocuklarını kâtip olarak yetiştirmeye çalışmışlardır. Aniden artan kütebanın hiç olmazsa bir kısmına iş bulmak kaygısıyla devlet memur kadrolarını genişletmiştir; ancak bu yeni imkânların temini vergilerin artırılması pahasına olmuştur. Köylüye, eskisine nazaran daha ağır yükler

yüklenmektedir. Bu yükler ziraatı elverişsiz bir hale getirdiğinden köylü mahsul ekmemiş ve devletin en büyük gelir kaynağı gittikçe kurumuştur. Sonunda devlet harici borçlara başvurmaya mecbur kalmıştır (Mardin, 1957d: 11).

Mardin'e göre, Cumhuriyet Türkiye'sinde Herrschaft'a bazı sınırlamalar getirilmiştir. Bu sınırları koyan unsur bir milli tüccar grubu oluşturmak amacıyla sarf edilen uğraşlar bir yana Atatürk'ün kurmaya çalıştığı "medeni" toplum inşası içinde, katılmanın zorunlu olarak elde edildiği önemlidir. Mardin'e göre, modern toplumun getirdiği büyük çaptaki üretim, geniş haberleşme örgütleri, farklılaşma ve ihtisaslaşma dolayısıyla toplum içindeki kişilerin toplum etkinliklerine katılmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden de –Türkiye bir yana- modern diktatörlüklerin bile toplumu yapılan işe dâhil etmeye yarayacak birer sistemleri mevcuttur. Diktatörlerin alandaki işlerinin demokratik idarelerdekinden çok daha rahat olduğu söylenemez. Oluşturulmak istenen modern Türkiye'de, Cumhuriyet yöneticileri, modern Türkiye'yi kurmaya doğru giden yöntemlerden birinin iktisat olduğunun farkındaydılar. İnşa edilecek olan modern farklılaşmış iktisadi yapının bütün yönlerini birden devletin kurmasının sadece çok sert bir siyasal kontrol yoluyla mümkün olacağına da farkındaydılar. Bu yüzden iktisadi işlerin yürütülmesinde siyasal açıdan kontrol altında tutulan ancak mesleki faaliyetlerini görevlerini otonom olarak işleyen bir iktisadi sınıf oluşturdular. Bu sınıfa verilen sınırlı yetkileri aşma isteği ve gayreti, Türkiye Cumhuriyetinin 1950'ye kadar iş yaşamının ana temel konusunu oluşturmuştur (Mardin, 1992: 146).

Görüldüğü üzere sosyal bilimler alanında özgün bir bakış açısına sahip olan Mardin ekonomiyi önemsemiş ve devletlerin çöküş dönemine girmesinin temelini de iktisadi temellere dayandırmıştır. Mardin'in çalışmalarından hareketle ekonomi hakkındaki görüşleri daha çok liberal perspektiftedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN GÖRÜŞ, DÜŞÜNCE VE SOSYOLOJİ ANLAYIŞINA YÖNELİK OLUMLU VE OLUMSUZ DEĞERLENDİRMELER

Bu bölümde, Şerif Mardin'in fikirlerine, sosyolojik düşüncesine ve anlayışına ilişkin görüşlerine genelde Türk sosyal bilimcilerin özelde ise Türk sosyologların ve tarihçilerin yaptıkları olumlu ve olumsuz değerlendirmeleri üzerinde durulmuştur. Şerif Mardin'e yapılan eleştirilere genel olarak bakıldığında onun sosyolojik görüşlerine, ele aldığı konulara, düşünsel serüveninde etkilendiği kişilere, sosyolojide izlediği metoda, farklılaşan sosyolojik yaklaşımlarına, Osmanlı ve modern Türk düşüncesinin doğasına ilişkin görüşlerine ve sosyolojinin farklı alanlarında ortaya koyduğu eserleri hakkındadır.

Mardin'in 1950'li yılların önemli siyaset bilimci ve sosyologlardan birisi olması, bu dönemin toplumsal meselelerini tarihsel bağlamıyla derinlemesine ele alması, genellikle makro konularla meşgul olması, Batı ve Türk düşüncesindeki kişiler ve dönemler üzerinde yaptığı objektif ve yerinde tespitleri kimi sosyal bilimciler için ilham verici iken, kimilerine de eleştirel bir ortam hazırlamıştır. Mardin, sosyal bilimlerde ideolojik çalışmalar yazmaktan ziyade objektif bilimsel tespitler yapan bir sosyolog kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Ancak çalışmanın objektifliği bağlamında bütün bu tartışmaların uzağında durursak: Her bilim insanı yaşadığı çevre ve dünya hakkında, Mardin'in ifade ettiği gibi, "toplumsal bir harita" sunar. Sosyolojik olarak başka bir şekilde ifade edecek olursak her sosyolog sosyal gerçekliğin inşasında bir nebze de olsa bir tuğla koyar.

4.1. Kurtuluş Kayalı

Kurtuluş Kayalı, Şerif Mardin üzerine birçok yazı kaleme almıştır. Kayalı'ya göre, genel perspektiften bakıldığında Mardin, Cemil Meriç, İdris Küçükömer ve Sabri F. Ülgener gibi Türk düşünce adamları, 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de aktüel düşünce ortamının şekillenmesinde etkin olan aydınların benimsediği entelektüellerdir. Kayalı'nın ifadesiyle, geçmiş dönemde sosyolog olarak görülmeyenler, başka bir deyişle pür sosyolog olarak nitelendirilmeyenler 1980 sonrasında Türkiye'nin önemli

sosyologları olarak görünmeye başlamışlardır. Bu noktada kilit ismin, genel anlamda tarihçi ve siyaset bilimci olarak bilinen Şerif Mardin'in fikirlerinin 1980'li dönemde algılanması üzerinde tekrardan düşünmek gerekmektedir. Genellikle İslam araştırmalarının görünür sebeplerden dolayı arttığı dönemde Şerif Mardin'i din sosyoloğu olarak ele alıp öncelikli konusunun din olduğu fikriyle bu alandaki yaklaşımlarına başatlık tanımak onun entelektüel kişiliğine haksızlıktır. Kayalı'ya göre, Şerif Mardin'in din konusundaki çalışmaları dönemin din üzerine yapılmış sosyolojik çalışmalarından ayıran önemli farklılıklar vardır. Sosyolojik perspektifte konunun ele alınması açısından Mardin'in çalışmalarını yaygın olan kapitalizmin ilerlemesine paralel olarak dinin toplum üzerindeki etkisinin azalacağını savunan birçok çalışmaya karşın dinin Türk toplumunda önemli bir sosyal fonksiyon taşıdığını ima etmenin ötesinde net belirtmiştir. Mardin'in eserleri yayınladığı yıllarda neredeyse hiç etki yaratmamıştır. Ancak ilerleyen yıllarda, özellikle de 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren yoğun bir şekilde ilgi görmüştür. Bu durumun nedeni de tekrardan yayımlandığı zamanlarda toplumda dinin siyasallaşmasıyla önemli bir entelektüel camianın ilgisini çekmesidir. Yeni laik entelektüellerin ve yeni İslamcı entelektüellerin aktüel gelişmelere duyarlılıkları bağlamında sosyal sorunları yorumlamaları bakımından 1960'lı yılların etkin entelektüellerinden çok farkı yoktur. Bu anlamda Mardin'in yazdıkları tarihsel geçmişi de dâhil olmak üzere din sorununun geniş bir perspektiften ne şekilde anlaşıldığını ortaya koyacak niteliktedir. Yeni dönem sosyologlarından bazılarının Mardin'i kavrama serüvenleri kendi somut ilgi odaklarının dışına pek çıkmamıştır. Kayalı'ya göre, “*Şerif Mardin'i bütünsel olarak anlamının yolu 1960'lı yılların düşünce dünyasının bütünsel bir eleştirisinden ve anlama denemesinden, daha doğrusu 1960'lı yılların düşünce dünyasıyla hesaplaşma türü diyalogtan geçer*” Çünkü 1960'lı yıllar sosyal tarih yazma yönelimi özellikle iktisat tarihçileri arasında da geçmişe dönmeyi beraberinde getirmiştir (Kayalı, 2000: 156-158).

Eskimeyen Entelektüellere Yaslanan Türk Düşüncesinin Dinamikleri adlı çalışmasında Türk düşünce tarihinde ve sosyolojisinde yer edinmiş, Kemal Tahir, Erol Güngör, Hilmi Ziya Ülken, İdris Küçükömer, Tarık Buğra, Niyazi Berkes, Doğan Avcıoğlu, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Lütfi Ömer Akad, Yücel Çakmaklı, Doğan Ergun, Hüsamettin Arslan ve Şerif Mardin gibi istisnai isimlere yer vermiştir. Kayalı, “Şerif Mardin: Mektepten kalkarak Türkiye gerçeğine yönelttiği entelektüel” başlığıyla

ele aldığı Mardin'i Türkiye'deki sosyal bilimcilerin geç keşfettiklerini, ama kısa sürede de kaybettiklerini ve önemsememeye başladıklarını ileri sürer. Ona göre, Mardin'i konuşmak, bir anlamda Türkiye'nin fikir dünyasının dalgalanmasını konuşmak demektir. Mardin'in yaptığı çalışmalara ve değerlendirmelerden yola çıkarak düşünce dünyasını kavramak mümkündür (Kayalı, 2021: 93).

Kayalı, Mardin'in yakın tarihsel sosyolojik yaklaşımını önemseydiğini, Türkiye'de bu konu hiç önemsenmeden ve yaygınlaşmadan *The Genesis of Young Ottoman Thought (1962)* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1965)* adlı eserlerinde işlediğini ifade eder. Kayalı'ya göre, Mardin bu yönüyle Osmanlı son döneminin fikir dünyasını ayrıntılı ve bugünkü sosyolog, siyaset bilimci ve tarihçilere de rehberlik edecek bir çerçevede incelemiştir. Kayalı, Mardin'in çalışmalarının bu anlamda daha yeni yeni anlaşıldığını ve okunduğunu ileri sürer. Ona göre, Türkiye'de dinin siyasallaşmasının gündeme getirilmediği yıllarda Mardin, Sezer ve Güngör gibi sosyologların derinlemesine ele aldığı ileri sürer. Ergun, Mardin ve Sezer'in çalışmalarında tarih boyutunun yer alması, geniş anlamda geçmiş dönem Türk düşünce tarihi konusunu önemsemeleri ve hep teorik kaygı taşımaları çalışmalarının önemini artırmıştır. Bu sosyologların çalışmaları Türkiye'deki düşünsel gelişimin en dinamik unsurunu oluşturmaktadır. Kayalı'ya göre, bu üç sosyolog tarihe belki başka biçimlerdeki yaklaşımlarına rağmen sorunu Doğu-Batı ilişkileri perspektifinde mütalaa edilecek bir ortak anlayış içinde olmuşlardır. Doğan Ergun, Şerif Mardin ve Baykan Sezer'in sosyolojik çalışmalarının bir anlamda Türkiye'nin ortalama sosyologların tarihsel olarak daha geç yöneldikleri alanlara, konulara, onların çalışmalarının çok erken safhalarında eriştiklerine işarettir. Ona göre, bu üç sosyoloğun araştırmaları ülkemizdeki sosyolojik çalışmaların en dinamik yanını oluşturmaktadır (Kayalı, 1994: 66-67).

Kayalı'ya göre, Mübeccel Belik Kıray bir dönem 75. Yıl Toplantısı'nın açılışında konuşan tek sosyologdu. Türkiye'de yeni dönem sosyolojisini hem ODTÜ, hem de Boğaziçi perspektifinde en çok etkileyen sosyologlardandı. Ancak Kıray'dan etkilenenlerin fikirleri artık başka bir mecrada seyretmiş, Kıray'dan etkilenenler bir dönem sonra Şerif Mardin'in metinlerine daha dikkatle bakmışlardır. Kayalı 'ya göre, Mardin akademik anlamda daha biçimlendirici bir rolü üstlenmiştir. Fakat ona göre, bu rol bizzat Mardin'i okuyarak şekillenmemiş, Şerif Mardin'in ve sonraki kuşak

sosyologların aynı teorik kaynaklardan veya yakın sayılabilecek teorik çalışmaların etkisindedir. Kayalı'ya göre, ülkemizin seçkin bilim adamı olan Şerif Mardin, zaman zaman kendi akademik yaşamından izdüşümler de yazarken akademik camiadaki çalışmalarının daha mikro alanlara yönelmiştir. Kayalı, Mardin'in çalışmalarının Türkiye'nin tarihsel/toplumsal şartlarıyla Cumhuriyet dönemi ve Osmanlı'ya yönelişi bağlamında tarihsel perspektif çerçevesinde geniş bir biçimde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer (Kayalı, 2005: 22-25).

Kayalı'ya göre, dünyayı, teoriyi ve Türkiye'yi kavramak açısından Mardin'in yazdıkları geniş, kapsamlı ve sofistike metinlerden oluşmaktadır. Ona göre, Mardin'in çalışmaları hem tarih hem de farklı bir sosyoloji içermektedir. Kayalı'ya göre, Mardin, Batılı düşünürlerin teorilerini önemsemiştir. Ona göre Mardin, oryantal despotizm kavramına yönelmiş ve bunu kavramaya çalışmıştır. Kayalı'ya göre, Mardin, Osmanlı toplum yapısında ATÜT ve feodal yapının olduğunu iddia edenlere göre Türkiye'nin gerçeklerine daha vakıftır. Ona göre, Mardin'i önemli kılan özelliklerinden birisi de tarihe ve sosyolojik metinlere yönelmiş olmasıdır. Kayalı'ya göre, Türkiye'de birçok kişi, sosyolojik tahlillerde bulunurken daha çok 1940'lı yıllardaki sosyologlara yönelmişler. Ancak Şerif Mardin, Türkiye'de düşünce sosyolojisi bağlamında insanların yönelmediği bir zamanda Osmanlı'ya, yakın dönemde ise kimsenin yönelmediği Hilmi Ziya Ülken'e yönelmiştir. Ona göre, Mardin, Türkiye'de sosyolojinin anlaşılması için 1940 ile 1967'ye kadar ki süreçte yayınlanan sosyoloji dergilerine bakılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu anlamda Mardin, bu yıllarda ortaya çıkan dergileri önerirken Hilmi Ziya'yı gündeme koymuştur. Kayalı'ya göre, Mardin, bu dergilerle birlikte Türk sosyolojisinin serüvenin daha kolay anlaşıldığını ileri sürmüştür (Kayalı, 2021: 102-103).

Kayalı'ya göre, Mardin'i anlamının en önemli yolu 1960'lı yıllardır. Bu yıllardaki düşünürler Türkiye'ye ve Batı'ya baktıklarında otuz kırk yıl sonra ülkemizin tipik, modern bir ülke olacağı konusunda öngörülerinin olmuş olmasıdır. Ona göre, Mardin'in 1969 yılında yazdığı *Din ve İdeoloji* çalışması din sorununu sosyolojik olarak değerlendirdiği önemli eseridir. Mardin, bu alışmasında toplum yapımızda din konusunun önemli bir unsur olduğunu iler sürer.

Kayalı'ya göre, Mardin'in çalışmalarının değerlendirilmesi de onun yazdıklarını aşan bir niteliği içermektedir. Mardin'in, teorik yaklaşımı bakımından değil de, Türkiye

konusundaki bazı genellemeleri bakımından Türk sosyologları yanında tarihçileri ve siyaset bilimcileri de etkisinde kalmıştır. Kayalı'ya göre, Mardin'in 1969 yılında yayınlanan *Din ve İdeoloji* çalışmasında üzerinde durulan Kemalizm eleştirisi hakkındaki düşüncelerini tartışmaya açtığımızda bu konudaki değerlendirmeleri daha geniş bir çerçeveye oturacaktır (Kayalı, 2005: 223).

Kayalı, *Düşüncenin Coğrafyası I*: adlı çalışmasında “Dar Bir Bakış Açısıyla Şerif Mardin Değerlendirmesi Ya Da Şerif Mardin'in Düşüncelerine Sathi Bir Bakış” isimli başlıkta İletişim Yayınları'ndan çıkan *Şerif Mardin'e Armağan* adlı çalışma hakkında şu tespitleri ileri sürer:

Şerif Mardin'e Armağan kitabı bir anlamda klasik armağan kitaplara benzemektedir. Kitabın aslı şöyle bir Şerif Mardin'den bahsettikten sonra Şerif Mardin'in de entelektüel olarak alakalı olduğu varsayılan alanlara ilişkin makalelerden oluşmaktadır. Ancak kitapta yer alan makalelerin temel konularıyla Şerif Mardin düşünce dünyasının o kadar rahat uyuşabileceğini söylemek de mümkün değildir. Bir anlamda bu tarz armağan kitapların böyle yapıldığı söylenebilir ve konu kapanır. Ancak Şerif Mardin için yayınlanabilecek bir armağan kitap bu sınırdan durmaz, duramaz. Onun için birkaç noktaya dikkat etmek ve dikkat çekmek anlamlı olabilir. Bir kere yazılan giriş yazısının olağanüstü yetersiz olduğunu söylemek gerekecektir. Giriş yazısının yetersizliğinin en basit göstergelerinden biri Şerif Mardin'in sosyolog kimliğine yapılan vurgudur. Başkalarının yapacağı yorumlardaki durumlar yanında Şerif Mardin'in bu konudaki saptamalarına da dikkat edilmediği görülmektedir. Zaten metinlerin hemen hepsi için yapılabilecek bir genelleme hiç de haksızlık olarak nitelenebilecek gibi değildir. Hiçbir yazarın bütünlüklü bir Şerif Mardin okuması yapmadığı olağanüstü aşikâr görünmektedir. Nitekim bütün yazarlar için böylesi bir beklenti içinde olmamak gerekmektedir (Kayalı, 2005: 115).

Kayalı'ya göre, bizim asıl üzerinde durmamız gereken konulardan birisi de Mardin'in fikirlerinin neden etkili olduğudur. Ona göre, Mardin'in birkaç makalesinden yola çıkarak Mardin'in fikir adamı olarak etkisini kavramak mümkün değildir. Ayrıca sorgulamamız gereken konulardan birisi de Mardin'in 1980'li yıllardaki etkisinin, Türk sosyal bilimindeki etkisindedir. Kayalı, Mardin'den köklü bir şekilde etkilenmiş ve yapılacak olan din sosyolojisi konusundaki çalışmalarının değerlendirilmesinin iyi yapılması gerektiğinin altını çizer. Ona göre, bu çalışmaların içinde Şerif Mardin'in din sosyolojisi metnlerinin genel bir tahlilinin yapılması *Şerif Mardin'e Armağan* isimli kitaba önemli katkılar sunacağını ifade eder. Kayalı'ya göre, din sosyolojisi çalışmaları Mardin'in fikirlerini kavramak açısından onun Kemalizm tahlillerinden daha faydalı olacağını ifade eder. Kayalı'nın iddiasına göre, Mardin'in etkisi 1980'lerde daha etkin olmuş, 1980 sonrasında ise azalmaya gidilmiştir. Kayalı, Mardin hakkında yapılan okumaların yüzeysel olduğunun altını çizmiştir. Kayalı'ya göre, belli bir çerçeveden

bakılarak gerçekleştirilen bu tür armağan kitaplar faydalıdır. Ama flu olan Mardin'in konumunu daha açık hale getirmek için yeni armağan kitaplara gereksinim vardır. Kayalı'ya göre, böylece Mardin'in fikirleri daha anlaşılır kılınabilir, Onun sosyal bilim geleneğimizdeki konumunu tespit etmemizde yardımcı olduğunu ifade eder. Kayalı, Mardin hakkında bir tek armağan kitaptan ziyade birkaç armağan kitabın yakıştığını söyler (Kayalı, 2005: 116-122).

Görüldüğü üzere, Kayalı Mardin'in, Türk düşünce dünyasının ve aktüel düşünce ortamının biçimlenmesinde etkili bir entelektüel olduğunu vurgular. Kayalı 'nın vurguladığı üzere geçmiş dönemlerde sosyolog olarak bilinmeyenler, 1980'lerde Türkiye'nin öncü sosyologları olarak bilinmektedir. Mardin de bu grubun arasında yer alır. Ona göre, Mardin'in eserlerinin etkisi 1980'li yıllardan itibaren artmaya başlamıştır. Kayalı, Mardin hakkında yapılan değerlendirmelerin ve okumaların çok yavan olduğunu iler sürer. Ona göre, Mardin'i düşünce yapısını ele alan armağan kitaplarının da buna bağlı olarak çok sığ kaldığını ifade eder. Kayalı, Mardin hakkında yazılan armağan kitaplarında hiçbir yazarın bütüncül bir Şerif Mardin portresini çizemediğini ve böylesi bir beklenti içinde olmadığını altını çizer.

4. 2. Âlim Arlı

Âlim Arlı, Nilgün Çelebi danışmanlığında *Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin* adlı yüksek lisans çalışması yapmıştır. Bu tezinin 3. 4. ve 5. bölümlerinden türettiği “Bir Siyaset Sosyoloğu Olarak Şerif Mardin” adlı çalışmasında Mardin hakkında önemli değerlendirmelerde bulunur. Arlı'ya göre, Mardin, Osmanlı/Türk modernleşmesi hakkında din araştırmaları merkezli derinlemesine çalışmalar yapmış, çok kimlikli (siyasi fikir tarihçisi, sosyolog, siyaset bilimci) sosyal bilimcilerimizin önde gelenlerdendir. Ona göre, Mardin çağdaş Türk sosyal bilimlerinde metodolojik ve epistemolojik tutumuyla önemli etkiler bırakmış bir bilim insanıdır. Mardin'in bırakmış olduğu bu etki sosyolojik ve siyasal çalışmalarının konularını ele almadaki teorik düzeyinin yanında, araştırdığı konulara yaklaşımında ortaya attığı epistemolojik çıtalılarıyla da yakından bağlantılı konulardır. Mardin'in analizleri, bütün belirlemelerden hareketle Türk modernleşmesini açıklamaya dönük alternatif bir paradigmatik modeldir.

Mardin, Türk sosyolojik düşünce geleneğinde anlamacı/yorumlamacı sosyoloji yaklaşımını işlevselleştirmesi bakımından sosyal bilimlerde değişik bir araştırma yöntemini başlatan bir sosyologtur. Arlı'ya göre, Mardin'in sosyal bilim kimliği, Türkiye'nin 1950'den sonraki sosyal bilimci kimliğinden farklıdır. Arlı'ya göre, Mardin'in epistemolojik bağlamdaki tutumu eleştireldir. Ona göre, bu eleştirel tutumu Mardin'in son dönem çalışmalarında görmek mümkündür. Mardin'in Türkiye'deki sosyal bilimlere modernleşme çözümleneleri bağlamında yaptığı en önemli etki, modernleşme tartışmasını çok daha önce gündeme getirmiş olmasıdır (Arlı, 2004: 493-500).

Arlı'ya göre, Mardin'in eserleri ve metodolojik bakışı, 80'lerden sonra birçok sosyal ve siyasal problemi açıklamaya yönelik paradigmalardaki anlam ve krizinin iyice açık hale gelmesini takiben, alternatif ve tarihsel oluşun farklı yönlerini anlam temelli bir şekilde ele almasından dolayı, Türk sosyal bilim söyleminde geniş bir anlam kargaşasının oluşumunun önüne geçmiştir. Mardin'in ünü, 1980'lerden sonra sosyal bilimler ve kamusal tartışmalarda öne çıkması ve eserlerinin çoğunun sekizinci ve dokuzuncu baskılarına erişmesi ve Türk siyaseti hakkında yaptığı tespitlerin ve kavramlaştırmaların (merkez-çevre, sivil toplum, Volk İslam'ı, Türk modernleşmesi, aşırı Batılılaşma, muhalefet ve siyasal kontrol gibi) entelektüel ve siyasal çevrelerde de ilgi görmesi, onun 1950'lerden itibaren eserlerinde kurduğu teorik çerçevenin işleyişi ile ilgilidir.

Arlı'ya göre Mardin'in eserleri, sosyal bilimlerin birçok alanına yayılmış bir özellik arz etmektedir. Çalışmalarında, birbiriyle tematik ilişkilerden daha derin bağlantılar, süreklilikler ve farklılıklar mevcuttur. Bununla birlikte onun çalışmalarını, sosyal bilimlerin yerleşik disiplinler "alan" fikri içerisinde düşündüğümüzde, tek bir disiplinin sınırlarında değerlendirilmesi oldukça zor bir durumdur. Arlı'nın tespitine göre, Mardin'in çalışmalarına ister kronolojik isterse felsefi örgüsü bakımından yaklaşılsın, alan hakkında dinamik ve özerk izah ve yorum evreniyle karşılaşmak mümkündür. Siyasi düşünceden, iktisat düşüncesine, din sosyolojinden modernleşmeye kadar uzanan bu metinler, Weber'in modernite problemi içerisinde Alman toplumu ve modernizasyonu hakkında inşa etmeye çalıştığı temel araştırma programı olarak adlandırılabilir.

Arlı'ya göre, Mardin'in din sosyolojisi çalışmaları ile Sabri Ülgener'in *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* isimli çalışması ülkemizdeki dinin gelişim tarihi bakımından istisna örnekleridir. Ona göre, Mardin'in çalışmalarına bir bütün olarak

bakıldığında, din konusunun toplumsal yaşamda pratik mantığını ve işleyiş mekanizmasını analiz etmeye çalıştığı eserleri zengin bir içeriğe, yüksek bir teorik ve kültürel mirasa sahiptir. Arlı'ya göre, sosyolojinin klasikleri üç temel kuramcı Marx, Weber, Durkheim'in ilgilendikleri temel alanlardan birisi de din sosyolojisidir. Dinin toplumdaki yeri konusunda bu üç teorisyenin ulaştıkları önemli nokta, dinin bir inanç sistemi olmanın yanında, geniş sembolik ve ideolojik kapsamının olduğu gerçeğidir. Arlı'ya göre, Mardin, de özellikle Said Nursi hakkında yaptığı çalışma bu noktada zengin bir teorik içeriğe sahiptir.

Âlim Arlı, Şerif Mardin'in, modernleşme ve din hakkında görüşlerinin yanında siyaset ve aydınlar sosyolojisi konusuna değindiğini de belirtir. Ona göre, Mardin Türk sosyal bilim dünyasına yapmış olduğu katkılar Türkiye'nin siyasal kültürünün karakterine ve yapısına ilişkin geliştirdiği önemli kavram ve açıklama modelleridir. Bu model ve kavramlara bakıldığında üç temel problemin açıklandığı bir çerçeve üzerinden okunmaktadır: Mardin'in, Cumhuriyet öncesi Türkiye'nin siyasi fikrine ilişkin oluşturduğu argümanlar, Kemalizm'in Türk siyaset kültürü bağlamında oluşturduğu yeni anlam kümesinin siyasi pratiğe ve halk kültürüne katkıları, İslam'ın halk kültürü ve seçkinler katında anlaşılma ve yaşanma şekillerinin kod/sembol çözümleridir. Mardin Osmanlı'daki aydın profilinin sürekli ikilemde kaldığını ileri sürmüştür. Osmanlı mirasını devralan Cumhuriyet dönemindeki aydın sorunu da olduğu gibi aktarılmıştır.²⁰ Arlı'ya göre, Mardin'in tarih ve toplum konusundaki çalışmaları pratik sorunları çalışmalarında merkeze yerleştirdiği esnek teorik donanımıyla eleştirel sosyal bilim çalışmalarıdır. Ona göre, Mardin'in çalışmaları Türkiye'nin siyasi fikir tarihine ve Türk toplumu hakkında anlamacı/yorumlamacı bakışların aşılması için önemli bir başlangıç olarak kabul edilebilir. Arlı'ya göre, Türk toplumsal yapısındaki ve siyaset dünyasındaki tıkanıklıkları ve bunun tarihi nedenleri, sonuçları Mardin'in çözümlenmeleri ile zenginleşmiştir (Arlı, 2004: 510).

Görüldüğü üzere Âlim Arlı, Mardin'in Türk sosyolojisindeki yerini önemsemiş ve onun çalışmalarının sosyal bilimlerin birçok alanına yayıldığını ileri sürmüştür. Ona göre, Mardin'in toplum yapımız hakkındaki metodolojik ve epistemolojik yaklaşımları,

²⁰ Bu konuda Bkz: Şerif Mardin, "Demokrasi ve Aydın Mesuliyeti" *Forum Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 16, 1954., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müesseseler ve Fikir" *Forum Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 40, 1955., "Aydınlarımız ve Tenkid (Tarihi Bir İzah Denemesi)", *Forum Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 47, 1956., "Kültür ve Kitle", *Forum Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 1954., "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi, Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3, 19. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, ss., 249-251.

değerlendirmeleri toplumdaki tıkanıklıkları açmıştır. Arlı'ya göre, Mardin anlamacı/yorumlamacı yaklaşım ile Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türk siyasi ve sosyal tarihine kadarki sancılı süreçleri üzerinde tatmin edici analizler yapmış bir sosyologtur. Mardin, sosyolojik düşüncede anlamacı sosyoloji yaklaşımını işlevselleştiren bir sosyal bilimcidir.

4.3. Erkan Çav

Mardin'e eleştiri getiren bir diğer sosyolog Erkan Çav olmuştur. Çav, "İki Sosyoloji Akımının Temsilcisi Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Eğilimleri, Çalışma Hayatları, Eserleri ve Sosyal Bilime Katkıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme" adlı makalesinde, Mardin'in Türkiye'deki sosyal bilim hayatında farklı şekillerde etkileri olmuş bir sosyal bilimci olduğunu vurgulamıştır. Mardin, Siyaset bilimi ve İslam/Ortadoğu Enstitülerinde görev yapmıştır. Bu yüzden de dünyanın farklı akademik ortamlarında yer almıştır. Çav'a göre Mardin, Yorumlamacı/Anlamacı/Yorumbilimsel sosyoloji geleneğinin Türkiye'deki öncülerindendir. Mardin, farklı dünya üniversitelerinde farklı isimlere ve çalışma alanlarına sahip fakültelerde, bölümlerde ve merkezlerde uzun süre görev yapmış, farklı bilimsel yaklaşımları temsil eden küresel akademik çevrelerle iç içe giren bir akademik çalışma hayatı içinde yer almıştır. Bu bağlamda Çav'a göre Mardin'in yaklaşımları, anlayışları, çeşitli bilimsel kaynakları ve bilimsel bakış açılarını fark edebileceği ve kendisini zenginleştiren farklılıklarla karşılaşabileceği daha geniş perspektifte bir akademik yaşamı olmuştur. Ona'a göre Mardin, yazılarını İngilizce olarak kaleme aldığı için akademik seviyede küresel bir vizyon elde etmiştir. Çav'a göre Mardin, daha önce hiç ele alınmamış konuları ele almamıştır Ancak ele aldığı konuları değerlendirme şekli, metodolojik tercihleri, anlatım biçimleri ve akademik üslubu, onun benzer konuları daha kapsamlı, derinlikli ve verimli değerlendirmesini sağlamıştır. Bununla birlikte kendinden önceki çalışmalarla konular bağlamında bağlantısı olmasına rağmen, kaynak kullanımı ve metodolojik uygulamaları ile farklılaşan, siyasi bilimlerde ve toplumbiliminde yeni bir perspektif oluşturmuştur. Çav'a göre Mardin, olaylarda derinlikli bakış sahibi, çalışmalarında detaycı, insan ilişkilerinde nazik, cümlelerinde incelikli ve çalışmalarında kitleleri büyük ölçüde etkileyen, toplumun değerlerini anlamaya gayret eden ve bunları ülkenin gerçekleri ile bütünleştirmeye çalışan bir sosyal bilimci olarak akademik ilişkilerinde de özenli hareket

etmeye dikkat eden bir akademisyendir. Ona göre, Mardin, 2007 yılında kendisini ciddi derecede rahatsız eden sağlık problemlerine rağmen, beden sağlığının elverdiği son zamanlarına dek, 2017 yılı da dâhil, bilimsel çalışmalarını sürdürmüş, ödevlerini ve tezlerini yakından inceleyerek öneriler geliştirdiği öğrencileri için gayret sarf etmiş, akademik faaliyetlerini büyük bir şevkle yürütmüştür. Mardin'in ortaya koyduğu akademik çalışma disiplini ile mümkün olduğu ölçüde öğrenci yetiştirmeye gayret etmiş, öğrencilere, yani kendilerinden bilgi/ilim talep eden talebelere karşı sıcak, samimi ve içten davranmış gerektiğinde ortak çalışmalar için evlerini açmış, kişisel ilişkilerinde yüksek nezaket ve incelik göstermiş, öğretmek için çabalarken aynı zamanda kendisine yöneltilen soruları ve eleştirileri dikkatle dinleyerek cevap vermiş, kendisinin de bu süreçte yeni bilgilerle tanışmasına imkân sağlamış bir şahsiyettir. Tüm bunların ışığında Çav'ın işaret ettiği üzere Mardin, öğretmeyi önemseyen, öğrencilerine rehberlik eden ve yanlarında olduğunu gösteren bir tutum sergilemiştir (Çav, 2019: 54).

Şerif Mardin, aldığı eğitim ve görev yaptığı farklı ülkelerdeki üniversiteler ile küresel bir sosyal bilimci özelliği göstermiştir. Mardin, 1960 yılından itibaren kendisinin öncülüğünü yaptığı “Yorumlamacı Sosyoloji” geleneğini temsil etmeye başlamıştır. Mardin, resmi-merkez ideolojiye karşı daha eleştirel, sorgulayıcı ve müdahale edici bir düşünsel yaklaşım sergilemiştir. Bununla birlikte Şerif Mardin, her ne kadar sisteme, onu yürüten resmi-merkez ideolojiye karşı daha etkin, yoğun, sistematik, isabetli ve kalıcı eleştiriler getirmiş olsa da laik-Kemalist bir düzenlemenin, en azından bunun bir takım özelliklerinin devamlılığı noktasında birleşmiştir. Bu anlamda, Mardin'in mevcudun dışında bir sistem önerisi yoktur. Şerif Mardin, metodolojisinde daha çok mikro alana yönelmiş, mikro-makro dengesini de tutturarak Yorumbilimsel yaklaşımını bu yoldan beslemiştir. Bu durum da Mardin'in gündelik hayat noktasında daha isabetli tespitler ve çözümler üretebilmesini kolaylaştırmıştır. Mardin'in düşünsel paradigması daha çok değiştirmek, dönüştürmek ve geliştirmek noktasındadır (Çav, 2019: 54-55).

Çav'a göre Mardin'in yazılarını İngilizce yazmasının da etkisiyle öncülü olmaması açısından kavranması zor olan bir sosyal bilimci olmuştur. Bu serüvenin sosyolojiye yansıyan tarafında ise tarih, sosyoloji, edebiyat eleştirisi ve kültürel incelemelerden faydalanan geniş sosyal bilim anlayışı ve yorumbilimden aldığı yöntemsel bakışla sosyolojide Yorum/Yorumlamacı/Yorumbilimsel sosyolojisinin Türkiye'de temellerinin atılmasında ve yerleşmesinde öncü olmuştur. Netice itibarıyla

Mardin, yazdıklarının anlaşılması, fikirlerinin idrak edilmesi ve toplumda yer bulması için, kendi akademik ve entelektüel habitusunu oluşturmak mecburiyetinde kalan bir sosyal bilimci olmuştur. Akademik camiada adı bilinmesine rağmen, İngilizce yazması, akademik dergilerde makalelerini yayınlaması ve uzun yıllar akademik dünyadan kamuoyunun önüne çok çıkmaması, toplumsal tanınırlığının düşük olmasını sağlamıştır.

Eleştirilecek, itiraz ve karşı çıkılacak pek çok yönleri olmakla birlikte, etkileri, kuramsal ve metodolojik sağlamlıkları, kaynak ve yazım kalitesi ve ufuk açıcı özellikleri ile Şerif Mardin'in kitapları ve makaleleri, halen araştırmalarda ve yeni ön alan, yol açan, yön gösteren, temel kaynak ihtiyacını karşılayan, ilgili konularda rehberlik eden ve düşünsel zenginlik katan temel eserler olma değerini taşımaktadır. Bu yönüyle Mardin, tarihe yönelik güçlü eleştirilerden ve sorgulamalardan birini yönelten sosyal bilimcilerden birisi olmuş, Türk modernleşmesine ve Türk düşüncesine yönelik yaklaşımları daha etkili ve düşündürücü olan etkin sonuçlar getirmiştir.

Görüldüğü üzere Erkan Çav, “İki Sosyoloji Akımının Temsilcisi Cahit Tanyol İle Şerif Mardin'in Eğilimleri, Çalışma Hayatları, Eserleri ve Sosyal Bilime Katkıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme” adlı çalışmasında Mardin'in tecrübe etmiş olduğu akademik habitus hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Mardin, daha önce konuşulmamış ele alınmış konulardan bahsetmez. Ama sosyolojik yaklaşımları ve metodolojik tercihleri, konulara yaklaşım tarzları ve akademik tutumu onu farklı kılmıştır. Çav'a göre, Mardin'i önemli kılan özelliklerden birisi de görev yaptığı farklı ülkeler ve yabancı dilde yayın yapması kültürlerin aktarımında önemli bir rol göstermiştir. Ona göre, Mardin, temsil etmiş olduğu Yorumlamacı Sosyoloji geleneğinin karakteristik özelliklerini eserlerinde geniş biçimde yansıtmıştır. Çav'a göre, Mardin Türkiye'de yorumbilimsel sosyolojinin temellerinin yerleşmesinde önemli etkilerinin olduğunu ileri sürmüştür.

4.4. Fuat Keyman

Fuat Keyman, “Şerif Mardin'i Okumak” adlı makalesinde, eğitim hayatı boyunca Şerif Mardin'in öğrencisi olmadığını ifade eder. Keyman, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden mezun olmuştur. Keyman'ın öğrencilik yıllarında Mardin, Boğaziçi Üniversite'sindeydi. Ona göre, Türkiye üzerine yaptığı çalışmalarında kendisini en çok

etkileyen kişi Mardin olmuştur. Keyman bunu şu sözlerle ifade eder: “*Bana göre Şerif Mardin, Osmanlı’dan başlayıp bugüne kadar gelen modern Türkiye çözümlemesinin paradigma kurucularının başında gelmektedir. Şerif Mardin’i okumak, Türkiye’yi okumaktır. Şerif Mardin’i okumak, Türkiye modernleşme tarihini Osmanlı’dan başlayarak bugüne kadar okumak, anlamak ve çözmektir.*” Bu noktada, Keyman, Osmanlı’dan başlayıp günümüz Türkiye’sini anlamının tek yolunun Mardin’i okumaktan geçtiğini vurgular. Ona göre Mardin, Türkiye çözümlemesinin paradigma kurucularındır (Keyman, 2010: 145).

Şerif Mardin ve Türkiye’de modernleşme anlayışına bakıldığında: Keyman’a göre, “Türkiye’nin son yıllardaki değişimi mahalle baskısı olarak adlandırılabilir bir sorunu yaratıyor mu?”; “Türkiye Malezyalılaşıyor mu?”; “Türkiye’de İslami kimliğin kendini-değiştirme kapasitesi nedir?”; “Türkiye’nin İslam’a uzaklığı mı yoksa yakınlığı mı kendisini dünya siyasetinde çekici kılmaktadır?”; bütün bu önemli mevzular, göz ardı edilmeyecek niteliktedir. Fakat bu konuların tartışması söylemsel ve siyasal mücadeleleri de oluşturacak olgular ve sorular bizleri Şerif Mardin’e ve onun Türkiye’de modernleşme süreci alanında yaptığı derin, detaylı, orijinal ve ufuk açıcı eserlerine götürür. Bu tartışmalarda Mardin’in önemi büyüktür. Ayrıca bu tartışmaların çözümünde temel gönderim noktalarının başında Mardin’in eserleri ve yorumları yer alır. Keyman’a göre: “Mardin, sosyal bilimler alanında, Türkiye’yi dünyaya tanıtan en önemli bilim insanlarımızın başında gelmektedir.” Şerif Mardin’in yetkinliği ve geçerliliği, bu anlamda, kendini sürekli güncelleyen, örneğin 1970’li yıllarda kaleme aldığı eserler, bugün sanki yazılmış gibi okunmakta, bu çalışmalardan yararlanılmaktadır. Ona göre, Mardin çözümlemesini tekrar tekrar okumak, onun kavramlarını tekrardan düşünmek ve bu yolla toplumsal değişim mevzusu içinde, Türkiye’nin modernleşme evresinin kapsadığı süreklilikleri ve kırılmaları ortaya koymak, ayrıca bugünün doğasını dün-yarın çerçevesinde kavramaktır. Keyman’a göre Mardin, sosyal bilimler alanında Türkiye’yi dünyaya tanıtmıştır (Keyman, 2010: 146).

Keyman, Mardin’in Modernleşme hakkındaki tezini devam ettirerek şu değerlendirmede bulunur: “*Türkiye’de toplumsal değişimi, modernleşmenin taşıdığı çok-boyutlu ve çok-katmanlı zihniyet, kültürel, siyasal, ekonomik ve günlük yaşam ilişkileri içinde çözümleyen ilk toplum bilimci Şerif Mardin’dir.*” *Türkiye’de Toplum ve Siyaset,*

Siyasal ve Sosyal Bilimler, Türkiye’de Din ve Siyaset, Türk Modernleşmesi ve Bediüzzaman Said Nursi Olayı gibi çalışmaları ve ayrıca İdeoloji, Sivil Toplum ve Yorumbilgisel Yaklaşım (Hermaneutik) gibi konularında yaptığı kapsamlı değerlendirmeleri, kuramsal olmasının yanında tarihsel-ampirik seviyelerde, özgün bir modernite tartışmasını sunmuştur. Modernite serüveninin taşıdığı gerilimleri, çelişkileri ve bu anlamda bu sürecin karmaşık yapısını ifşa etmiştir. Çalışmaları içerisinde, Mardin, üzerinde hala tartıştığımız, “merkez-çevre”, “tam bir ulus-devlet olarak modern Türkiye kavramı”, “modernleşmenin kültürel çelişkisi ve sosyal ethos sorunu”, “Volk İslam (halka İslam’ı) kavramı” İslami kimliğin kendini değiştirme kapasitesi” vb. önemli kavramları ve yöntemsel çerçeveleri ortaya atmış geliştirmiş ve okuyucuyla paylaşmıştır (Keyman, 2010: 146-147).

Şerif Mardin’in merkez-çevre modeli, Türkiye’de toplum yönetiminin içerdiği çelişkileri gün yüzüne çıkarmada, üzerinde hala tartıştığımız bir modeldir. Bunun yanında, Mardin’in modernleşme- din bağlantılarını çözümlerken üzerinde durduğu ve buna paralel olarak yaptığı merkez-çevre modernleşmesinin toplumla bağ kurmada tecrübe ettiği problemler üzerinde çözümlenmesi, bugün hala Türkiye’de geçerliliğini sürdüren niteliktedir. Ulus devlet oluşturma, hukuksal-bürokratik rasyonel otorite oluşturma çabaları, sanayileşmeyi başlatma ve modern ulus yaratma zemininde yapılan üstyapısal reformlar ekseninde, “kurumsal” manada başarı sağlamış bir modernleşme projesi ve bu projenin toplumla ilişki kurarken yaşadığı ideolojik ve zihniyet seviyesindeki sorun, dolayısıyla “sosyal ethos sorunu”, günümüz Türkiye’sini ve yönetim anlayışını analiz etmede çok fazla başvurduğumuz bir saptamadır. Ayrıca, İslami kimliğin yaratma ve gelişme aşamasında geçirdiği değişimler üzerine Mardin’in bize gösterdiği derin analiz, hem bugün hala geçerliliğini sürdürmekte, hem de, en önemlisi, bu analizin İslami kimlik ile seküler kurumsal ve yönetim yapısının tarihsel ve diyalektik ilişkisi üzerine inşa edilmesi, bize Türkiye’nin bugünü ve yarını konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Bu ipuçları, bir yandan İslami kimliğin Türkiye’de değişim kapasitesini kavramada önemli olmaktadır. Diğer yandan da, “Türkiye Malezyalılaşıyor mu?” tartışmalarında olduğu gibi, Türkiye’nin geleceği hakkında yapılan çalışmalara ışık tutacaktır (Keyman, 2010: 147).

Keyman Şerif Mardin hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

Şerif Mardin'in akademik ve kamusal söylem içinde son yirmi yılda ortaya çıkan modernite tartışmasını çok daha önce başlatmış olması ve "Türk modernleşmesi'ni kültüralist²¹ kuram içinde çözümlemesidir. Mardin 1970'li yıllarda kültüralist modernite kuramını geliştirmeye başlamış ve kurduğu önemli ve özgün toplumsal değişim çözümlemesiyle de, bugünün doğasını anlamamız ve eleştirel çözümlememiz için çok önemli bir kaynak olmuştur. Bu anlamda Mardin'i okumak, "kültüralist modernite kuramı" temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak, çok yönlü, çok-katmanlı bir modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlemelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumlulukları/olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümlemeyi okumaktır. Mardin'i okumak, aynı zamanda, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivist alternatif bir yorumbilgisel sesi dinlemek ve toplumsal değişimi kendi bağlamında "anlama" girişiminde bulunmaktadır. Tam da bu nedenle, Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kamusal tartışma içinde son yıllarda yeni gündeme getirilen kültüralist modernite kuramı ve yorum bilimsel yaklaşımı, 1970'lerde geliştirmeye başlamış özgün bir düşünür ve toplumsal değişim üzerinde yaptığı önemli ve özgün çözümlemelerle, "paradigma kurucu" bir bilim insanıdır (Keyman, 2010: 150).

Keyman'a göre, Mardin'in çalışmaları Türkiye'de modernleşmeyi kavrama ve çözümleme için "paradigma kurucu" olmasının temelinde kendisinin geliştirdiği "yöntemsel temel"dir. Bu anlamda şunu ifade edebiliriz ki, Mardin'i okumak, bir yandan çok özgün ve gelişmiş bir kuramsal ve felsefi metni analiz etmektir. Aynı zamanda da, günlük hayat seviyesinde oluşun mikro süreçlerin üzerine yapılan tarihsel ve sosyolojik çözümlemeyi kapsayan metinleri okumaktır. Bu yönüyle de, günlük hayat seviyesinde oluşan mikro süreçlerin üzerine yapılan tarihsel ve sosyolojik çözümlemeyi kapsayan metinleri de analiz etmektir. Mardin, yöntemsel seviyede makro-mikro bağlantısını çözümleme seviyesinde yapan bir sosyal bilimcidir. Keyman'a göre, Mardin bizlere kapsamlı, derin ve paradigma kurucu nitelikteki modernite kuramının ve yorumbilgisel modeliyle, bu olasılığın önemli kaynağı ve birincil gönderim noktasıdır. Mardin'i okumak, güncel değeri çerçevesinde, bugün olduğu gibi yarın da Türkiye'de modernleşme aşamasının özgün ve öğretici çözümlemesini okumaktır (Keyman, 2010: 151-152).

Sonuç olarak, Fuat Keyman, Mardin'in Türkiye hakkındaki çalışmaları kendisini çok fazla etkilediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte ona göre, Mardin, Osmanlı'dan

²¹Charles Taylor'un "İki Modernite Kuramı" isimli çalışmasında Taylor'a göre, sosyal bilimlerde toplumsal değişime iki farklı yaklaşım vardır. Genel anlamda modernitenin toplumsal değişime anlam veren bir kavram olduğunu ileri süren Taylor, bu farklı iki yaklaşım "akültüralist" ve "kültüralist modernite" kuramlarıdır. Keyman, Fuat, "Şerif Mardin'i Okumak, Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin", (Yayına Hazırlayan: Çağlayan Kovanlıkaya, Erkan Çav), Bağlam Yayınları, Ankara, s. 148.

günümüze kadar gelen modern Türkiye analizinin paradigma kurucudur. Türkiye’yi daha iyi anlamının yolunu Mardin’i okumaktan geçtiğini ifade eder. Keyman’a göre, Mardin, Osmanlı’dan günümüz Cumhuriyet Türkiye’sine kadarki modernleşme serüvenini en detaylı şekilde okuyan, Türk toplumsal yapısındaki sorunlara çözüm önerileri getiren önemli sosyologlardan birisidir.

4.5. Emre Kongar

Emre Kongar, Şerif Mardin’in ölümünden sonra *Cumhuriyet Gazetesi*’nde Mardin hakkında dokuz yazı yazmıştır. Kongar’a göre, Şerif Mardin, hataları ve sevaplarıyla, katkıları ve yanlışlarıyla kendisiyle çok yakın çalıştığını, kendisinden çok şey öğrendiğini ve yetişmesinde çok katkı sağlamış önemli bir toplumbilimcidir. Mardin’in ölümü üzerine kulaktan dolma bilgilerle yapılan değerlendirmelerden rahatsız olduğunu dile getirmiştir. Rahatsızlığını şu sözlerle açıklamıştır: “Ölümü üzerine kulaktan dolma bilgilerle yapılan değerlendirmelerden rahatsız oldum; kendisi hakkında bazı anılarımı ve değerlendirmelerimi yazdım. Bu arada yine büyük bir üzüntüyle gördüm ki, toptancı, kesinlik iddiasında olan yaklaşım, Şerif Bey üzerine yazdıklarımın dolayısı beni de hemen yargıladı, kendi kafalarına mahkûm etti” <https://haber.sol.org.tr> (22. 12. 2021).

Kongar, *Cumhuriyet Gazetesi*’nde yazdığı “Şerif Mardin 1” adlı köşesinde Mardin hakkında şunu ifade eder. “Şerif Mardin’in ardından yapılan abuk sabuk değerlendirmelere baktıkça bir yandan kızıyorum, bir yandan da üzülüyorum” der ve sözlerini şöyle sürdürür:

Siyasette “otoriter bir cehaletin egemenliği” bütün toplumu iyice pençesine almış... Her konuda olduğu gibi medyada da, bilim insanları bile değerlendirilirken “cahil cesareti” hâkim. Elbette sorun sadece “cahil cesareti” de değil: “Otoriter bir cehaletin egemenliği” ile ortadan şakkadanak iki karşıt cepheye bölünmüş olan toplumda, bütünüyle “tetikçilerin” ve “mahalle kabadayısı rolündeki militanların” yerleştikleri köşelerde ne bilime, ne bilgiye, ne gerçeklere, ne de insan haysiyetine saygı kalmış... Saniyorum, “otoriter bir cehalet egemenliğinin” yol açtığı bu “bölünme” ve “cahil cesareti”, akli başında olanları da etkiliyor ve “karşı cephenin cehaleti” “her mahalledeki akli başında insanların” seviyesini de düşürüyor. İnsanları, hainlikle damgalama, işten atma ve hapsedme tehdidiyle sadece, siyasal, toplumsal, fikirsel ve bilimsel alanların değil, sanat/edebiyat dahil, tüm yaşam alanlarımızın üzerine çöken bu “otoriter cehalet”, yalnızca kanaat önderi niteliğindeki köşe yazarlarını değil, en güvenilir, en seçkin kültür ve eğitim sahibi olanları da egemenliğine almış: Örneğin bir toplumun en seçkin kültürünü temsil etmeleri beklenen yüksek yargı mensuplarının bile son günlerdeki açıklamaları, iflah olmaz romantik bir iyimser olan beni bile “Acaba adalete ve bu topluma olan inancımda yanılıyor muyum” diye kuşkuya sevk ediyor! www.cumhuriyet.com.tr/ (22.12.2021).

Kongar'a göre,

Şerif Bey, son derece nazik, çok terbiyeli, çok zeki, müthiş kültürlü, çok çalışkan ve çok esprili bir insandı. İngilizce ve İngiliz/Amerikan kültürüne hâkimiyeti şaşkıncıydı. Alman kökenli sosyal bilimcilerin İngilizcelerini taklit ederek yaptığı esprili eleştirileri dinlemenin keyfine doyum olmazdı. Mutlu bir yaşamı olmadı: Sanyorum, Said Nursi çalışmasıyla destek verdiği ile taban tabana zıt olan yaşamı ve rafine kişiliği, mutsuzluğunu temel nedenlerinden biriydi www.cumhuriyet.com.tr (22.12.2021).

Kongar'a göre Mardin'in ileri sürdüğü Kök paradigma, bireyleri, açık seçik bir şekilde egemen kurallar ve usuller tarafından yönlendirilmediklerinde işe girişen ve onları etkileyen, resmi toplumsallaşma (sosyalizasyon) yollarının dışındaki öznel paradigmalardır. Kök paradigmalarda, özel kavram ve terimler yoluyla bireylere, kültürel bakımdan kabul edecekleri mesajları iletir, reddettikleri usullerin dışında bir toplumsallaştırma (sosyalizasyon) işlevi görür. <https://www.cumhuriyet.com.tr> (23.12.2021).

Kongar “Şerif Mardin ve Said Nursi” adlı yazısında, Mardin'in Said Nursi tezi ile yaptığı: Nurculuk üzerinden siyasal İslam'ı, toplumu bir arada tutan ve bu sebeple meşru olan değil, ayrıca toplumsal bütünlük bakımından gerekli ve zorunlu olan siyasal akım olarak ileri sürmüştür. Din /tarım toplumlarının feodal izlerine dayalı olan ve bu sebeple de yanlış olan bu tezi Said Nursi'yi: temel hak ve özgürlükler temelinde çağdaş demokrasi kavramının altını oyan “Çoğunluk Diktatörlüğünü” din yoluyla meşrulaştıran bir ideolog. Bu yönüyle Mardin, Türkiye'deki “Post Modern Orta Çağ” döneminin kurucularından biridir <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/828966/> (23. 12. 2021)

Kongar'a göre, Amerikan Üniversiteleri, Ortadoğu'yu disiplinler arası, özgün bölge olarak göz önünde bulundurur. Bu yüzden, özellikle Ortadoğu bölgesinden giden akademisyenler de genelde bu “Ortadoğu Merkezinde” çalıştıkları için, belli bir disiplinin yeterli birikimini almadan “Ortadoğu Uzmanı” olurlar. Mardin, genel bir bölge vurgusuyla değil, tarih disiplini içinde yer almış bir toplumbilimciydi. Fakat sosyolog değildi, formel sosyoloji eğitimine sahip değildir. Dolayısıyla Sosyoloji ile olan bağı sadece “Ortadoğu Uzmanı” seviyesinde genel düzeydeydi. Mardin, topluma bir toplumbilimci yaklaşımı, birikimi ve bakışıyla değil, bir tarihçi bakışıyla ve bilgisiyle bakar <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/831670/> (23.12.2021). Bu anlamda, Amerikan Toplumsal Bilimlerinin 20/21. yüzyıl etkileri, genel manada Kıta Avrupası

Toplumsal Bilimlerinin 19 ve 20/21. yüzyıl kuram ve incelemelerinin yeni kavramlaştırmalar ve yeni terminoloji ile dile getirilmesi ve saha çalışmalarıyla irdelenerek geliştirilmesi üzerine odaklanır. Kongar'a göre, bu yeniden yapılan kavramlaştırmalar ve terminoloji icatları, özellikle de saha araştırmalarıyla da temellendirildiğinde, akademisyenlerin önünde aslında hiç de küçümsenmeyecek yeni kapılar açmıştır. Ancak, insanlığın tavır ve davranışlarında, teknolojinin getirdiği yeni tutum ve davranış şekilleri haricinde, hiç de kayda değer bir değişiklik olmadığı göz önünde bulundurulursa, bunların tümünün toplamı zaten bildiğimiz hakikatlerin tekrardan başka sözcüklerle ifadesi olarak ortaya çıkar. Kongar'a göre, Şerif Mardin'in Said Nursi tezi:

- 1- Temel sosyolojik kavramlardan yoksun, yüzeysel ve bu sebeple de hatalı bir gözlem ve varsayım üzerinde temellendirilmiştir.
- 2- Mardin'in faydalandığı kavramsal çerçeve, Turner'in paradigması, Sosyolojinin zaten bilinen alfabeti şekline bürünmüş olan "toplumsal değer" ve "toplumsal değerlerimizin kaynağı olarak din ve gelenekler" mevzularının, Durkheim'den bu yana "toplumsal bilinç/vicdan" denilen, Parsons'un "Toplumsal Kurum" diye isimlendirdiği olgu ve mekanizmaların tekrardan değişik bir terminolojiyle gündeme getirilmesinden ibarettir.
- 3- Netice itibariyle, Mardin'in Said Nursi Çalışması:
 - a- Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete geçişte, din hakkında yanlış kabul/varsayım ve gözlemler temelli olduğundan
 - b- Sosyolojinin "birincil ilişki" ve "ikincil ilişki" kavramlarını ve bunların toplumdaki karşılıklarını bilmediği için.

Kongar'a göre, Şerif Mardin, Bryan S. Turner'in kavram ve terimlerinden faydalandığı için aslında kendince yeni bir şey söylüyormuş izlenimi oluşturmaya rağmen, hem ortaya attığı teorilerde yenilik yoktur, hem de ulaştığı sonuçlar hatalıdır <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/831670> (23. 12. 2021). Ona göre, Mardin'in Said Nursi adlı çalışmasının temelleri 12 Mart 1971 Askeri Darbesi döneminde atılmıştır. 1980'de zirveye erişen o yeni baskı dönemlerinin ardındaki dinci/milliyetçi ideolojiyi onaylayan bir çalışma olarak yazıldı <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/828170/> (23. 12. 2021).

Kongar'a göre, Mardin 'in, Said Nursi kitabı, maalesef, yanlış bir yargı, yanlış bir varsayım üzerine temellendirilmiştir: Saltanat ve Hilafetin kaldırılması ile tekke ve zaviyelerin kapatılmasının, devlet ile vatandaş arasında, din aracılığıyla kurulan sıcak (Toplumbilimin "birincil ilişki" dediği, özellikteki aile içi ilişkilerdeki bağları anımsatan) ilişkileri yok ettiği ve bunun bireyleri toplum içindeki "haritasız", "kılavuzsuz", "yol göstericisiz" bıraktığı ideası kitabın temel eksenini oluşturuyor. Kongar'a göre Mardin'in bu çalışmasında üç hataya birlikte rastlamak mümkündür: 1) Cumhuriyet, halifeliği ve saltanatı kaldırarak, tekke ve zaviyeleri kapatarak devletin din üzerinden halkla kurduğu ilişkileri ortadan kaldırmamıştır. Aksine, diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip Okulları gibi yeni kuruluşlarla toplumun din üzerinden sahip olduğu değerlerin devlet koruması altına alındığını göstermiştir. 2) Dini değerler, özellikle çağdaş toplumlarda insanların sahip oldukları değerlerin tümü değildir; bireyin sahip olduğu tutum ve davranışların tamamını belirleyen haritalar ve bireylerini birbirine kenetleyen tek değerler sistemi değildir <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/833278>.(24.12.2021).

Kongar'a göre, Cumhuriyet, bir taraftan dini değerleri korurken, diğer taraftan yeni değerler silsilesi olarak, milliyetçilik, vatanperverlik, özgürlük, adalet, kardeşlik, dayanışma, yurtseverlik, çağdaşlık, insan hakları uygarlık, kalkınma gibi diğer kavramları da topluma kazandırmıştır. CHP'nin altı oku, bu yeni değerlerin kısa ve eksik bir özeti olarak ifade edilebilir. 3) Mardin'in üzerinde durduğu devlet ile vatandaş arasındaki samimi ilişkiler, toplumbilimde, "birincil ilişki- ikincil ilişki-profesyonel ilişki" şeklinde gruplandırılan ilişkiler noktasında "birincil ilişki" türüdür. Bu anlamda, devlet/vatandaş bağı bakımından önemli değildir. Çünkü çağdaş medeniyetlerde devlet/vatandaş ilişkilerinin oluşturulmasında, değerlendirilmesinde, bürokratik ilişkileri tanımlayan "ikincil ilişkiler" değer kazanır. Duygusal ilişkileri vurgulayan aile içi "birincil ilişkiler" (liderlere bağlı bazı oy verme davranışlarının izahı dışında) fazla önem taşımaz. Bu noktada, Mardin, endüstriyel/kent değerleri dikkate alınarak kurulmuş olan ve işletilmek istenen Cumhuriyet'in vatandaşla etkileşimini, halife-sultan yönetimini hâkim olduğu din/tarım toplumu çerçevesinde ele almaya kalkışmış ve bu sebeple yanılmıştır. Şerif Mardin'in Said Nursi çalışması, toplumbilimin eski konularından olan "dini değerler sisteminin toplumsal belirleyiciliğinin" Turner'in "Kök paradigma" ismiyle yeni bir terminoloji ile izah edilmesinin Said Nursi üzerinden Türkiye'ye uyarlanmasından başka bir şey değildir. Sonuç olarak, din/tarım toplumundaki tek belirleyici rol dini değerlerin

kentsel/endüstriyel toplum temelli Cumhuriyet döneminde etkisinin azalmasına karşı Said Nursi iddiası üzerinden bir “dini değerler savunması” niteliğindedir ve bu niteliğiyle neticede anakronik, yeniçağ gerisidir <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/833278> (24.12.2021).

Kongar’a göre, Mardin hem yaşam biçimi hem de sahip olduğu özgürlükçü siyasal, felsefi ve akademik yönelimler bakımından siyasal İslam ideolojisine uygun bir kişiliğe sahip değildir. Said Nursi çalışması yanlış varsayımlar ve yanlış bir paradigma üzerine inşa edilmiştir <https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/834064> (24. 12. 2021).

Görüldüğü üzere Emre Kongar, Mardin’in İngilizce tercümelemleri konusunda asistanlığını yapmış, kendisinden çok şey öğrendiğini ve yetişmesinde Mardin’in katkısının çok olduğunu ileri sürmüştür. Kongar’a göre, Mardin’in başarısı Osmanlı İmparatorluğu hakkında yapmış olduğu tarihsel sosyolojik değerlendirmelerdendir. Özellikle *Forum Dergisi*’ndeki yazıları, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*’nde üzerinde durduğu, Tanzimat dönemi, Genç Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat Terakki, onun Türkiye’nin toplumsal yapısını, siyasal tarihini analiz ettiği konulardır. Kongar’a göre Mardin, tarih disiplini içerisinde yetişmiş bir toplumbilimcidir.

Kongar, Mardin’in ölümü üzerine yapılan eleştirilere üzüldüğünü şöyle ifade eder: “Ölümü üzerine kulaktan dolma bilgilerle yapılan değerlendirmelerden rahatsız oldum; kendisi hakkında bazı anılarımı ve değerlendirmelerimi yazdım. Bu arada yine büyük bir üzüntüyle gördüm ki, toptancı, kesinlik iddiasında olan yaklaşım, Şerif Bey üzerine yazdıklarımın dolay beni de hemen yargıladı, kendi kafalarına mahkûm etti” ancak Emre Kongar’ın bu ifadesinde tutarsızlık vardır. Çünkü Kongar’ın Mardin hakkındaki değerlendirmeleri de toptancı, yanlış, içi boş ve toplama değerlendirmelerden ibarettir. Kongar’ın Mardin ve çalışmaları hakkında sosyolojik tespitlerden uzak değerlendirmeler olarak görmesi ve Mardin’in bunları sanki daha önce dile getirilmemiş tespitler olarak sunduğunu ileri sürer. Ayrıca Kongar, Şerif Mardin’i bir sosyologdan ziyade daha çok tarihçi olarak görmüştür. Bu değerlendirmesi de yanlıştır. Çünkü Şerif Mardin’in eserlerine, yazdığı makalelerine bakıldığında sosyolojinin önemli temsilcileri olan Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, Antonio Gramsci, Anthony Giddens, Daniel Bell, Raymond Aron, Karl Mannheim, Talcott

Parsons, Michel Foucault gibi sosyolojik düşün ustalarının çalışmalarını ve teorilerini çalışmalarında çokça yer vermiştir. Ayrıca Mardin, sosyal Antropolojinin temsilcileri olan Bronislaw Malinowski, Clifford Geertz, Claude Levi Strauss, Robert Redfield gibi teorisyenlerden de faydalanmıştır. Mardin çok yönlü bir sosyologtur. Tarih, Edebiyat, Siyaset, İktisat, Sosyoloji ve Sosyal antropoloji 'ye çalışmalarında çok sık yer vermiştir. *Zaten Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında da vurguladığı üzere: amacının tarih bilimleriyle modern davranış bilimlerinin ve özellikle de sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin yöntemlerini nasıl birleştirilebileceğini göstermeye çalışmıştır.

Taylan Kara *Sol TV*'de "Şerif Mardin, Emre Kongar Tipi 'Eleştiri ve Atatürkçülerle İslamcıların İttifakını' Önermek" isimli yazısında Kongar'ın eleştiri tarzı hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunur. Ona göre, Şerif Mardin öldükten sonra ardından pek çok yazı kaleme alındı. Yazanlardan birisi de Emre Kongar'dır. Kongar, Mardin öldükten sonra onun hakkında dokuz yazı yazmıştır. Bu yazılarında Kongar, Mardin'le olan yakınlığını ve kişisel bağlantılarını anlattıktan sonra Mardin'in öne sürdüğü tezlerini eleştirir. Eleştiri konusunda "Kongar tipi eleştiri" hemen akla gelir. "Kongar tipi eleştiri"nin özelliği şudur: "On cümle yıkama-yağlama, bir cümle kenarından geçen eleştiri, asla doğrudan karşına almama..." şeklindedir. Fakat Kongar, Mardin hakkındaki yazılarında ilginç bir biçimde "Kongar tipi eleştiri" sınırı aşmıştır. Kongar, Mardin'i "Postmodern Orta Çağ döneminin önemli mimarlarında biri" olarak adlandırmıştır. Kara'ya göre, Kongar'ın bu tespiti doğrudur. Ancak Kongar, eleştirilerini Şerif Mardin öldükten sonra yapmıştır. Kongar siyasal İslam hakkında çok sayıda yazı ve birden çok kitap yazmıştır. Bu çalışmalarında Şerif Mardin'e çok sayıda atıf yapmıştır. Örneğin Kongar'ın *21. Yüzyılda Türkiye* isimli çalışmasında Şerif Mardin'e pek çok yerde atıf vardır. Fakat Mardin hakkında ölümünden sonra öne sürmüş olduğu ideaların hiçbiri yoktur. Ezop diliyle bile tek bir imaya rastlanılmaz. Hatta "Kongar tipi eleştiri" bile yoktur <https://haber.sol.org.tr/> (22.10. 2021).

Sonuç olarak, Taylan Kara, Emre Kongar'ın eleştiri türüne "Kongar tipi eleştiri" der. Bu eleştiri türünde birkaç cümle ile övme, bir cümle ile eleştirme ve asla direk karşısına almama olarak tanımlayan Kara, Kongar'ın Mardin hakkındaki bu eleştirilerini Mardin'in ölümünden sonra yazmasını da sert bir şekilde eleştirmiştir.

4.6. Ufuk Özcan

Ufuk Özcan “Şerif Mardin’in Ardından” adlı çalışmada, Şerif Mardin’in vefatı yalnızca sosyal bilimler alanında değil, farklı siyasal çevrelerde de geniş yankı bulmuştur. Bu geniş yankı, Mardin’in çift yönlü kimliği göz önünde bulundurulduğu vakit daha kolay anlaşılabilir. Akademisyenliğinin yanı sıra Mardin, son yıllarda kamuoyunda belirli bir sevide siyasal yönüyle de bilinen bir kişiydi. Bu çerçeveden bakıldığında, Mardin’in siyasi kimliği, sosyal bilimci kimliğinin gerisinde kaldığını söyleyebiliriz. Fakat Mardin’in bu iki misyonu birbirinden ayrı değildir. Özcan’a göre, bu iki kimlikten hangisi daha ön plandadır? sorusuna yanıt verilecek olsak, elbette ki bilim insanı portresi daha ağır basmaktadır.

Özcan’a göre, her şeyden önce Mardin Türkiye’nin başta gelen bir sosyal bilimcidir. 1927 yılında doğan Mardin, çok partili yıllarda DP’ye muhalif bir siyasal ortamı benimsemiş, ilerleyen zamanlarda ülkenin siyasal-toplumsal problemlerine tanıklık etmekle kalmayarak bir taraftan devletin ve sosyal güçlerin temelleri uzun tarihte altta yatan reflekslerin mekanizmasını çözmeye çalışmıştır. Diğer yandan da siyasi anlamda müdahalede bulunma gayretinden de vazgeçmemiştir. Bu çerçeveden bakıldığında bile, Cumhuriyet kuşağının son ve parlak sosyal bilimcisidir. Bu kuşağın son öncüsü 2020 yılında vefat eden Cahit Tanyol olmuştur. Mardin’in vefatının hemen ardından hakkında yazılan yazılarda “Türk sosyolojisinin büyük isimlerinden biri” olarak bahsedilmiştir. Böyle bir değerlendirme tartışma yaratabilir, ancak bu sıfatı belli açılardan hak eden bir takım dayanaklar vardır: Mardin, bilimsel-akademik yetişmesinin büyük çoğunluğunu Amerika’da tamamlamış bir sosyal bilimci olmasına karşılık, incelediği konular Türkiye’nin siyasal ve sosyal hayatıyla ilgilidir. Osmanlı-Türk modernleşmesini problemleştiren eserleri akademik yaşamın ilk dönemlerine kadar uzanır. Bir anlamda bu konuda öncü bir sosyal bilimcidir.

Mardin’in çalışma alanları ve ilgileri konusunda vurgulamamız gereken bir başka özellik: Osmanlı döneminde dini cemaatlere ve Türkiye’nin yakın tarihinde şekillenen İslami akımlara göstermiş olduğu ilgi kayda değerdir. Diğer sosyal bilimcilerden farklı olarak, Türkiye’de iki yüzyılı aşan modernleşme (batılılaşma, laiklik, sekülerleşme, uluslaşma, çağdaşlaşma) gayretlerine rağmen, İslamiyet’in toplumun büyük bir kesitlerinin zihniyet ve davranış kodları/ön yargıları arasında ne derece etkili olduğunu fark etmiştir. Modernleşme gayretleri ilerledikçe dinin toplum üstündeki etkisinin

zayıflayacağını savunan tezlerin tam aksini savunmuştur. Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde din olgusunun toplumsal yaşamdaki yeri konusundaki analizleri Marksizm'e de karşıttır. Marksist literatüre göre din, “*epifenomen*” olarak tanımlanır. Mardin ise, çalışmalarında bunun tam tersi bir yaklaşımı benimsemiştir. Maddi-ekonomik süreçlerden ziyade zihniyeti ve kültür kodlarını referans alan Weberci bir yaklaşıma bağlı kaldığını gözlemleyebiliriz. Bilindiği gibi Weber, modernitenin başlangıç aşamasında Protestanlığın çileci ahlak anlayışının ve zihniyetinin kapitalist sermaye birikim aşamasının gelişmesinde oynadığı rolü vurgulamış ve dini bir “fenomen” olarak görmüştür. Mardin de aynı yaklaşımdan gitmiştir. Fakat onun Türkiye'deki İslami tarikatları kavrama çabası Weberci modelle aynı değildir. Olağanüstü merkezci devlet aygıtına karşı bir “sivil toplum” odağı olarak gördüğü cemaat yapıları konusunda özgün idealarda bulunmuştur. Anadolu Volk-İslam'ına ve özelde Said Nursi'nin İslam anlayışına olumlayıcı perspektifte, bir “sivil toplum” imkânı olarak ele almıştır. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda Mardin, Türkiye'nin sosyal bilimler camiasında oldukça önemli bir fonksiyonu vardır. Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete geçişte bir “kopuş”tan ziyade bir “süreklilik” olduğuna işaret eden ender sosyal bilimciler arasındadır.

Ufuk Özcan 'nın Mardin'e getirdiği olumsuz eleştire bakıldığında ise, Ona göre, Mardin'i Türkiye'de gerçekleşen yapısal siyasal ve sosyal değişime uzak kalmış bir bilim insanı olarak ele almak mümkündür. Bu durum ilk başta kullanmış olduğu akademik dilde görülür. Çünkü Mardin kolay okunan ve anlaşılabilir bir kişi değildir. Hatta Cemil Meriç, Mardin'in kullandığı Türkçe'yi beğenmediğini dile getirmiştir. Mardin'in İngilizcesi kullandığı Türkçe'den daha anlaşılır olmuştur. Eserlerinin çoğunu da İngilizce kaleme almıştır. Eserlerinde Türkiye'nin Batı'dan kültürel anlamda farklılığını ortaya koyan Mardin, Osmanlı'yı ve Yeni Türkiye'yi Türkçe'den ziyade İngilizce ve modern Batılı teorik modellerle anlamaya çalışması bir zaaftır. Mardin, Osmanlı-Türk toplum yapısının Batılı bir toplumsal kalıba uymazlığının bilincindeydi. Bu yönüyle de özgün çıkarımlar yapması gerekirdi. Ancak kavramsal çerçevesini ve temel referanslarını Batı-merkezli bir teorik ve metodolojik çerçeve üzerine kurmuştur. Buna ek olarak Türkiye'deki ortalama bir siyaset bilimciden çok, daha fazla sosyolog unvanıyla bilinmiştir. Fakat Mardin, kendisiyle yapılan bir söyleşide kendisini sosyolog olarak görmediğini formasyonunun ve çalışmalarının siyaset bilimi alanında gerçekleştirdiğini dile getirmiştir. Aslında

Mardin, bir siyaset bilimci olduğu kadar aynı zamanda bir davranış bilimcidir (Özcan, 2017: 27-30).

Özcan'a göre, Mardin'in, Said Nursi hakkında kullandığı olumlu ifadeler dolaylı olarak 1990'larda yükselişe geçen Fethullah Gülen hareketini de olumlu göstermesini yansıtır. Mardin'in Bediüzzaman Said Nursi Olayı kitabı, Fethullah Gülen hareketinin kamuoyu nezdinde kabul görmesine ve Türkiye'nin ve çevre bölgenin sırtına bir deli gömleği geçirilmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca Mardin, Tanzimat dönemi Yeni Osmanlı hareketi konusunda yaptığı çalışmalarda da aykırı fikirler ileri sürmüştür. Yeni Osmanlıların modernist fikirlerinin orijine bağlı İslami referanslarını göstererek, onların yenilikçi görüşleriyle İslami gelenekler arasında bir ilişki, bir içerik ve uyuşma olduğunu dile getirmiştir. Bu konudaki yaklaşımı oldukça abartılıdır ve Yeni Osmanlıların modernist fikirlerini kavramak için eksik bir yaklaşım sunar. Ak Parti iktidarının güçlendiği 2010 yıllarında, "İmam Cumhuriyetin öğretmenini yendi" şeklinde açıklamalar yapmıştır. Açıklamayı yaptıktan sonra fikir değişikliğine giderek, bu defa "Müslüman mahallesinde baskı" konusuna yönelmiştir. Bu anlamda sivil toplum unsuru olarak gördüğü İslami cemaatler konusundaki yanılığını göz ardı etmiştir.

Mardin'in ölümünden sonra bilim ve siyaset çevrelerinin kendisi hakkındaki değerlendirmelerinde ciddi problemlere neden olmuştur. Yalnızca akademik camianın değil, siyasilerin, solun, libero-solun, sağın değerlendirmelerinde de bir takım eksiklikler vardır. Mardin'in çalışmalarını okumadıklarından dolayı; gereksiz övgülere veya karalamalara varan siyasi yergi tonlamasıyla konuşmuşlardır. Örneğin hiçbiri Mardin'in Cumhuriyet konusundaki değerlendirmelerini bilmiyor. "O dönemde mümkün olabilecek en isabetli ve rasyonel seçimdi" diyor. Mardin'i hemen "tarikat sosyoloğu" olarak etiketlemişler. Dahası son dönemde Türk dış politikasında Yeni Osmanlıcı ihtirasların oluşmasında Şerif Mardin'in bir "ideolog" olarak katkıda bulunduğu, hakkındaki arayışların mimarı olduğu konusunda görüşler vardır. Bu tür idealar temelsiz ve yersizdir. Bu açıdan bu tür değerlendirmeleri kayda almamak gerekir. Bu tür açıklamalar bilim camiası açısından üzücü bir durumdur (Özcan, 2017: 32-34).

Görüldüğü gibi Özcan, Mardin hakkında hem olumlu hem olumsuz değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, Mardin sadece sosyal bilimlerde değil, farklı politik çevrelerde geniş bir kitlede yankı bulmuş bir sosyal bilimcidir. Özcan'a göre, Mardin akademisyenliğinin yanında kamuoyunda belirli bir sevide politik yönüyle de

bilinen çift yönlü bir kimliğe sahiptir. Ona göre Mardin'in bu iki misyonu birbirinden ayrı olmayıp, Mardin'in bilim insanı kimliği daha baskındır. Özcan'a göre, Mardin'in ölümünün ardından hakkında yazılan manşetlerde "Türk sosyolojisinin büyük isimlerinden birisi" olarak geçmiştir. Ona göre, böyle bir söylem tartışmaya neden olabilir. Ancak Mardin, bu sıfatı fazlasıyla hak eden bir sosyal bilimcidir.

Özcan'a göre, Mardin'i diğer sosyal bilimcilerden farklı kılan yönlerden birisi onun Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sinin yakın tarihine kadarki dini cemaatler ve İslami akımlara göstermiş olduğu ilgidir. Fakat ona göre, Mardin'in Said Nursi konusundaki fikirleri dolaylı olarak Fethullah Gülen cemaatini de meşrulaştırdığını söyler. Ancak Mardin, *Türkiye'de, İslam ve Sekülerizm* adlı çalışmasında Fetullah Gülen hakkında eleştirel değerlendirmelerde bulunmuştur. Mardin'e göre, Gülen'in 1938'de Erzurum'da, molla ve imamların ağırlıkta olduğu bir ailede doğduğunu ve gençliğinde sekülerizmin resmi bekçileri olan idare ve kolluk güçleriyle sorunlar yaşadığını ileri sürer. Ona göre, Gülen'in gerek İslam anlayışı, gerek siyasi partilerle ilişkileri, gerekse örgütsel faaliyetleri son derece özgün olmasına karşın, kısa vadeli stratejik unsurlar ile İslam'a yönelik daha derin anlayışların ayırt edilmesini zorlaştıran farklı katmanlar içermektedir. Mardin, 20. yüzyılda Nakşibendi liderleri arasında gözlemlenen değişik sentezlerin son örneğinin Gülen olmadığını, İslamcılarının dışsal zorunluluklar karşısında benimsedikleri geçici uyarlanma stratejilerinin son temsilcisi, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan olduğunu söyler (Mardin, 2018: 88-91).

4. 7. H. Bayram Kaçmazoğlu

H. Bayram Kaçmazoğlu'na göre, Mardin, Türk sosyolojisinde 1950'li yıllardan bu yana etkili olmuş bir sosyologdur. Son zamanlarda "Mahalle Baskısı" kavramıyla Türkiye'nin gittikçe muhafazakârlaştığına ve bu muhafazakârlaşmanın yaygın hale gelmesi neticesinde "dini" bir hayat tarzını kabul etmeyenlerin kendilerini dışlanmış hissedeceklerine dikkat çekmiştir. Mardin, Türkiye'de dinin toplum ve birey üzerindeki yönlendiriciliğini, farklı yönleriyle ele alan, ilişkileri, etkileşimleri açıklamaya çalışan bir toplumbilimcidir. Eserlerinde din-toplum-birey ilişkilerini tüm yönleriyle incelemiştir. Buna ek olarak, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sinin fikir ve siyasal akımları, modernleşme gibi alanlarda da önem verdiği konulardır. Mardin, çalışmalarında Türkiye'nin sahip olduğu tarihsel ve kültürel mirasa dikkat çekmektedir. Dün ile bugünün

iç içe geçtiği bir yapıdan, kültürden, zenginlikten bahsetmektedir (Kaçmazoğlu, 2015a: 2-3).

Mardin, Türk toplumsal yaşamını tahlil ederken üzerinde durduğu konular: Modernleşme, din-toplum ilişkisi, sahip olduğumuz tarihsel ve kültürel miraslara ayrıca önem vermiştir. Kaçmazoğlu'na göre, Mardin, Türk sosyolojisinde iki önemli işlevi yerine getirmiştir:

Mardin'in Türk sosyolojisinde iki yönlü bir misyonu vardır. Bunlardan birincisi, Türkiye'nin tarihsel, toplumsal özelliklerine yönelik olarak geliştirdiği yorumlarını, ilk elden, yabancı dilde yayınlayarak Batı literatürüne bilgi aktarmaktır. İkinci misyonu ise benimsediği Batılı teorileri Türkiye'nin koşullarına uyarlayıp o teoriler üzerinden ülke sorunlarını açıklamaya çalışmak, ilgili teorilerin Türkiye'de yerleşmesini, akademisyenler arasında yaygınlaşmasını sağlamaktır. Hatta Mardin için şu söylenebilir: Dışarıdan alarak kendisine mal ettiği ve böylece kısmen yerleştirdiği bazı teorileri aracılığıyla Türkiye'de pek çok siyaset bilimciyi, sosyoloğu, tarihçiyi ve ortalama Türk aydınını yönlendirebilen etkin bir sosyal bilimcidir (Kaçmazoğlu, 2015a: 3).

Şerif Mardin'in çalışma alanlarına bakıldığında Türk modernleşmesi ve din-toplum-birey ilişkileri başta yer almaktadır. Mardin, Osmanlı-Türk toplum yapısının önemli dinamiklerinin ortaya çıkmasına ve onları kapsayan kalıp ve söylemlerin belirlenmesi konusunda çalışmalar yapmıştır. Mardin, çok yönlü ve disiplinler arası bir anlayışla bilim yapmıştır. Sosyoloji, sosyal psikoloji, din sosyolojisi, ekonomi, siyaset bilimi, siyaset felsefesi, düşünce tarihi, tarih, sosyal teori gibi alanlardan faydalanarak bütüncül ve anlaşılabilir bir toplum modeli ortaya koymuştur (Kaçmazoğlu, 2015a: 5-6).

Görüldüğü üzere, Kaçmazoğlu'nun da vurguladığı gibi Mardin, Türk sosyoloji tarihinde yer edinmiş, toplumsal meselelerle derinlemesine uğraşan önemli simalardan birisidir. Mardin'in çalışmalarından olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1905)*, *Türk Modernleşmesi* kitapları *Forum Dergisi*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* ve *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'nde yayınlanan makaleleri Kaçmazoğlu'nun bu tespitini doğrular niteliğinde olup sosyolojik arka planıyla derin bir tarihsel ve kültürel bir bütünlüğün olduğunu görmek mümkündür.

Toplumsal sorunlara bir bütün halinde bakmak önemlidir. Sosyolojik düşüncenin ayrılmaz muhteşem klasik üçlüsü olan Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber gibi büyük düşün ustaları da kendi dönemlerindeki toplumsal sorunları birbiriyle ilişkili tarihsel verilerle bir bütün halinde değerlendirmişlerdir. Kaçmazoğlu'nun da işaret ettiği

gibi Mardin, özellikle *Form Dergisi*'nde tarihsel sosyolojik yaklaşımı önemsemiş, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine kadar ki kültürel yapıyı, siyasal ve ideolojik akımları tarihsel arka planıyla çalışmalarında işlemiştir.

4.8. Sezgin Kızılcelik

Sezgin Kızılcelik de *Sosyolojinin Neliği: Nilgün Çelebi İle Sosyoloji Sözcüğünün Soykütüğüne Uzanmak* adlı çalışmasında Şerif Mardin hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. "Türkiye'de Batıcı Sosyoloji Zemininden Yükselenler: Mübeccel Belik Kıray, Şerif Mardin, Emre Kongar ve Nilüfer Göle" başlığı altında Mardin'in sosyoloji anlayışını şöyle değerlendirmektedir: "*Batı sosyolojisine aşırı bağımlı sosyoloji konusunda Mübeccel Belik Kıray'dan farkı olmayan bir başka ünlü sima, Şerif Mardin'dir*". Mardin, Fransız, Alman ve Amerikan sosyolojisinin savunucusudur. Bu noktada, Türkiye'de sosyolog deyince ne hikmetse akla gelen kişiler arasında Mardin'in ismi çok sık geçmiştir. Kızılcelik, Şerif Mardin'i Batıcı eksende yükselenler grubunda değerlendirmiş, Alman, Fransız ve Amerikan gibi Batı sosyolojisine aşırı bağlı olduğunun altını çizmiştir. Kızılcelik, bu tutumu sert bir şekilde eleştirmiştir. Kızılcelik'e göre, Mardin, medyatik ve popüler bir isimdir (Kızılcelik, 2014: 224).

Kızılcelik'e göre, Mardin, bilinen şeyleri dile getirdiği halde yine de çoğu zaman gündemde yer almayı başarmıştır. Örneğin, Temmuz 2007 yılının genel seçimlerinden sonra gündeme getirdiği "mahalle baskısı" metaforu günlerce TV'lerde ve basında ilk sıralarda yer almıştır. O'na göre, Türkçeyi iyi bildiği halde Mardin, İngilizce yazdığı eserlerini Türkçeye başkaları çevirmiştir.

Kızılcelik'e göre, Mardin düşünsel, teorik ve metodolojik açıdan Batılı sosyologlara bağımlı kalmıştır. Ona göre, Mardin'in çalışmalarına bakıldığında, Batılı sosyal bilimcilerin kavramlarını aşırı bir şekilde müdafaa ettiği göze çarpar. Örneğin, Mardin, Batılı düşünürlerin ideoloji kavramı ve onunla ilişkili konular hakkındaki fikirlerini anlattığı *İdeoloji* adlı çalışmasında şuna yer verir; "düşüncemin şekillenmesinde her şeyden çok dolaylı veya dolaysız –Alman felsefesinin çıkardığı sorunları ciddiye alan fikir akımlarının ağır bastığı görülecektir. Bunların içinde toplum yaşamının bir sembolleşme sürecinden geçtiğini belirten Ernest Cassirer ve Alfred Schutz gibi kimselerin etkisi özellikle seçilecektir" (Mardin, 2017a: 12) şeklinde ifade etmiştir.

Bu anlamda Kızılcelik'e göre, Mardin'in bu çalışması Batılı düşünürlerin ideolojinin nelığı hakkındaki fikirlerinin birleşimidir. Ayrıca Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında, Claude Levi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Clifford Greetz, ve Max Weber'den etkilendiğini dile getirmiştir.

Kızılcelik'e göre, Mardin, doktora tezinin gözden geçirilip genişletilmesine bağlı olarak ilk 1962 tarihinde Princeton Üniversitesi aracılığıyla basılan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı çalışmasında ele aldığı ana konulardan birisini teşkil eden Türk modernleşmesi problemine yaklaşırken de Batılı teorisyenlerin fikirlerinden hareket etmiştir. Mardin, bu durumu söz konusu kitapta şöyle açıklar: “*Beni Türk modernleşmesini bir tez konusu olarak almaya ilk teşvik eden, Stanford Üniversitesi Siyasal Bilim Kürsüsü'nün Prof. James T. Watkins III idi. Okuyacağınız kitapta ele alınmış temaların birçoğu, Stanford Üniversitesi'nin merhum profesörü Arnaud Leavelle tarafından- Batı düşüncesi bağlamında- yaptığı parlak analizlere tanıklık etme şansına sahip olmuş olanlara aşina gelecektir*” (Mardin, 2012a: 7) demiştir. Kızılcelik 'in de ifade ettiği gibi Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı çalışmasında da Batılı sosyal bilimcilerin kuramları ve kavramlarıyla Türk toplumunun tarihini izah etmeye çalışmıştır.

Yine Kızılcelik'e göre, Mardin'in Osmanlı İmparatorluğu'nu ve Türk toplumunu açıklarken kullandığı kavramlardan birisi “merkez-çevre” kuramıdır. Ona göre Mardin, belirli ölçülerde “merkez-çevre” kavramsallaştırmasıyla bilinmekte ve bu konuda hak etmediği derecede üzerine yazı yazılmıştır. Bu anlamda, Mardin'in çözümlemelerinde temel aldığı merkez-çevre kuramı da, Batılı sosyal teorisyenlere aittir. Kızılcelik'e göre, Mardin'in “merkez-çevre” kavramının temelinde Edward Shils'in fikirleri vardır. Kızılcelik, Mardin'in merkez ile çevre kavramlarının bir toplumda ne manaya geldikleri konusunda tam net olmadığını ve bu kavramları kimden aldığına dair kararsızlık yaşadığını ifade etmiştir (Kızılcelik, 2014: 230). Kızılcelik'in bu tespiti Mardin'in *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı çalışmasının içindeki “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri” adlı makalesinin ilk cümlesi “Toplumun bir merkezi vardır.” şeklinde başlar. Mardin, Türk Modernleşmesi adlı çalışmasının 21 numaralı dipnotunda ise, “merkez-çevre” kavramını Ernest Gellner'den

aldığını ifade etmiştir. Kızılcılık'ın haklı olarak vurguladığı gibi Mardin'in bu kavramların kimden aldığı konularında kavram kargaşası yaşadığı kanaatindeyim.

Mardin, Türk toplumunu ele alırken Weber'den yararlanmıştır. Mardin'in "Max Weber Üzerine" adlı makalesindeki deyişiyle: "Max Weber'in eserleri Almanca'dan başka dillere çevrildikçe Weber "rönesansı'nın alanı genişledi" (Mardin, 2019a: 119). Kızılcılık'e göre Mardin her bakımdan Weber'ci olduğunu kanıtlamıştır. Ayrıca Mardin, ilk başta "merkez-çevre", daha sonra "sivil toplum" ve son olarak da "din" çerçevesinde ele aldığı Osmanlı İmparatorluğu'nu bu kez Weber'in metodolojisine başvurarak analiz etmeye çalışmıştır. Ona göre, Mardin'in Marxizm hakkındaki eleştirel değerlendirmelerini de bu çerçevede ele almak gerekir. Batı toplumlarının tarihine açıklık getirmek üzere Marx tarafından geliştirilen ve Marx'ın sosyolojisinin temelini oluşturan "sosyal sınıf" ve "sınıf bilinci" kavramlarını Weberci bir tutumla Türk toplumu açısından ele almıştır (Kızılcılık, 2014: 230).

Kızılcılık'e göre, Mardin, daha da ileri giderek ve hızını alamayarak Osmanlı İmparatorluğu'nu "Weberleşme" eğilimiyle aynileştirmeye çalışmıştır. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* isimli çalışmasında bu durumu şöyle açıklar: "Eskiden beri Osmanlı İmparatorluğu'nda "Weberleşmeye doğru bir gidiş var" Kızılcılık'e göre Mardin, Osmanlı-Türk siyasetinde belirleyici rolü olan Jön Türk hareketini de Weberci bir bakış açısıyla ele almıştır. Onun *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* adlı çalışmasına Weber ile birlikte Mannheim'in fikirlerinin de şekil verdiği gözlemlenmiştir. "Mannheim'in yanı başında fikri tahlile yeni bir canlılık veren (ve Mannheim'in dayandığı) bir ikinci düşünür de Max Weber olmuştur" Kızılcılık'e göre Mardin, Weber'in kavramlarıyla Türk modernleşmesini başka çalışmalarında da devam etmiştir. Mardin'in en tartışmalı eseri olan *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmasında Mardin, Said Nursi'nin İslam konusundaki fikirlerini, ilginç bir şekilde Batılı sosyologların, özellikle de Weber'in kavramlarıyla ele almaya çalışmıştır. Bu çalışmasında, Said Nursi'nin görüşlerinin tahlilinde Weber'in yanısıra belli ölçüde Michel Foucault'un "söylem" kuramından etkilenmiş ve Niklas Luhmann'ın fikirlerinden de yararlanmıştır (Kızılcılık, 2014: 230). Söz konusu eserinde, Mardin, "söylem" hakkında: "Söylem'in benim tarafımdan kullanımı, göreceli olarak bakıldığında, Foucault'nun söylem'i arasında pek az çakışır. Foucault'nun söylem'i

iktidar ilişkileriyle şekillenir; benim kullanımım ise kavrayışla ilgili sorunları tekabül eder”(Mardin, 1992: 19).

Kızılcılık'e göre Mardin, Said Nursi hakkındaki çalışmasının neticesinde Durkheim ve Weber'e yönelmiş, fakat sonunda dönüp dolaşıp Weber'e bel bağlamıştır. Söz konusu çalışmasında “*Araştırmamın sonunda, Durkheim'in 'kolektif temsil' teorileri açısından destekleyici pek çok noktanın bulunduğunu gördüm. Anlattığım hikâyeye, tarihsel bir sürecin açılanması olarak baktığımızda, İslamiyet'te, kendisi de alana ait olup dayanışma için harç ve bağ işlevi gören bir yan buluruz. Modern ulus devlette kültürün kazandığı özel rolle birlikte, Müslüman cemaat ve devlet liderleri ile yeni önderlik rollerini üstlenmeye yönelen kişiler, bu 'kolektif temsil'i manipüle etmişler ve dönüştürmüşlerdir. Ancak, otorite ilişkileri, egemenlik ve meşruiyet gibi kavramlar kullanıp bu kez bir başka düzlemde Weber'e dönmek zorunda kalacağız*” (Mardin, 1992: 366) demiştir. Kızılcılık'e göre, bütün bunlar Mardin'in Türk modernleşmesini Weberci bir perspektifle yorumladığını göstermektedir. Ayrıca, Türk toplumunu Batılı sosyal bilimcilerin kavramlarıyla açıklamaya çalışmış bu çabasında bazen tuhaf değerlendirmelerde bulunmuştur. Kızılcılık'e göre Mardin, Sivil toplumu bir Batı toplumsal aşaması olarak değerlendirmiş, daha sonra ise onu Türk toplumunu inceleme aracı olarak görmüştür. Bu yüzden de Kızılcılık, Mardin'in, Türk toplumunu ve tarihini özgün bir bakışla değerlendiremediğinin altını çizer. Kızılcılık, Mardin'in, Türk toplumunun ve problemlerinin nasıl analiz edilebileceğinin iyi bir örneğini veremediğini söyler. Kızılcılık'e göre, bu durumun en bariz örneklerinden birisi de, 1994'te bir iş adamının kurmuş olduğu ve Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğiyle bağdaşmayan, yapımıza ve kültürümüzden uzak olan siyasal kulübün kurucularının arasında yer almasıdır. Bu yüzden de Kızılcılık'e göre Mardin'in sosyolojik körlüğü pek çok alana yayılmıştır (Kızılcılık, 2014: 230).

Kızılcılık'e göre Mardin, Türk toplumunun gerçek problemlerine (sömürü, yoksulluk, sefalet, Batı'ya aşırı bağımlılık, iktidarsızlaştırılmış siyasal iktidar gibi) konulara değinmemiştir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide yöneltilen: *Türkiye için iyimser misiniz? Yani, geleceğe dönük olarak iyimser olabiliyor musunuz?* sorusuna vermiş olduğu cevapta: “*Uzun vadede iyimserim. Kısa vadede iyimser değilim. Çünkü devamlı problemler var ve bunlar çorap söküğü gibi devam edecek. Türkiye'nin özelliği budur.*

Bundan kastım da, Türkiye'nin özel problemleridir. Yani; sekülerizm, laisizm, devlet, merkez-çevre vs. gibi meseleler işte. Türkiye'nin kendine has problemlerinden bahsediyorum halletmeye çalışacağız. Dünyadaki her memleketin, az çok böyle problemleri var. Örneğin, Belçika'nın Wallon-Flaman problemleri var. Ama bunu yumuşak bir şekilde halletmeyi bilmişler. Belki biz de, bir gün, bu duruma gelebiliriz. Yumuşak bir geçiş. Ama bu, kısa vadede olacak bir şey değil” (Kızılcelik, 2014: 230).

Sonuç olarak, Kızılcelik'e göre bütün bunlar, Mardin'in bu ülkenin gerçeklerinden ne kadar kopuk ve uzak olduğunu göstermektedir. Sosyolojik formasyondan mahrum olan Mardin, Türk modernleşmesi gibi önemli olan konuyu Türkiye gibi Doğulu toplumlara ön yargılı bir tutum sergileyen Weber gibi Batılı sosyologlara yönelerek analiz etmeye çalışması, Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğini Batı sosyolojisinin teorileri ekseninde ele alması, onun ne denli zayıf bir toplumbilimci olduğunu anlamamız için yeterlidir.

Görüldüğü üzere, Kızılcelik Mardin'in Türk toplumsal yapısını açıklarken teorik ve metodolojik bakımdan Batılı sosyologların teorileriyle açıkladığını söyler. Kızılcelik'e göre, Mardin sürekli yöntem değişikliğine gitmiş, buna bağlı olarak etkisinde kaldığı düşünürler de farklılaşmıştır. Bu yüzden Kızılcelik Mardin'in, Batılı düşünürlerin yaklaşımlarından etkilenirken bazen ikilemlerde kaldığını söyler. Kızılcelik, Mardin'in çalışmalarında her yönüyle Max Weber'in etkisinde kaldığını ifade etmiştir. Mardin, ilk başta merkez-çevre, sonrasında sivil toplum ve en sonunda ise din çerçevesinde değerlendirdiği Osmanlı İmparatorluğu'nu Max Weber'in metodolojisiyle temellendirerek anlatmıştır. Kızılcelik'in de vurguladığı gibi Mardin, Osmanlı toplum yapısını ele alırken Max Weber'e başvurmuştur. Mardin, dini önderler ve tarikat liderleri konusunda da Weber'in karizmatik liderlik yaklaşımından faydalanmıştır. Kızılcelik'e göre, Mardin, Türk modernleşmesini de Weber çizgisinde ele almıştır.

4. 9. İsmail Kara

İsmail Kara'nın, *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*, adlı çalışmasında, 10 Şubat 1995 yılında yapılan bir toplantıya konuşmacı olarak Şerif Mardin'in de katıldığını ve burada Türk toplumsal yapısında yer edinen kültür ve kimlik konusu hakkındaki fikirlerini açıkladığını söyler. Kara'nın Mardin üzerinde değerlendirmelerde bulunduğu

“Şerif Mardin ne yaptı, ne yap(a)madı?” adlı iki bölüm halindeki bu çalışmasında Mardin’den şunu aktarır:

Emperyalizm ve kolonyalizmin kötü sonuçlarından birisi sömürü idiye bundan yüzlerce defa daha önemli bir emperyalizm sonucu kültürel kaymaydı. Hemen bunu şurada söyleyeyim ki mahalli pozitivist, Marksizan ve Kemalist aydınlarımız bu nitelik konusunu hiçbir zaman anlamadıkları gibi bu anlayışsızlığa paralel olarak Türkiye’de Cumhuriyet kuşağı vatandaşlarına kültür verememiş ya da kültür olmayan bir şeye kültür demiştir. Bir haritaya Orta Asya’dan çıkan ve dünyaya dağılan altı kırmızı ok koyup bir ilkokulun duvarına asmak ilkokul öğrencilerine kültür vermek anlamı taşımaz (Kara,1998: 148).

Mardin, bu toplantıda Cumhuriyet dönemi hakkındaki kültürel ve toplumsal yapı hakkındaki konuşmasını şöyle sürdürmüştür:

“Cumhuriyetin çocukları olarak Türkiye tarihini ikiye ayırıyoruz: Cumhuriyet öncesini zifiri karanlık, Cumhuriyet ve sonrasını toz pembe; böyle tarih olmaz. Gerçek toplumlarda buna benzer bıçakla kesilmiş gibi kesintiler yoktur, ama bize öyle öğretildi. Bir tarafta alfabenin mavi göğü, diğer tarafta efsuncuların karanlığı...” görüldüğü üzere Mardin, burada tarihin bütünlüğüne vurguda bulunmuştur. Konuşmasına devam eden Mardin: *“Cumhuriyetin sınırları içinde çatı yapıldı, fakat günlük değerler çerçeveleri eskiden olduğu gibi devam etti. Bu değer çerçevelerinin en başta gelenin İslam olduğuna şüphe yoktur. Bu açıdan mantık bakımından laiklik konusundan önce tartışılması gereken bir konu, günlük değer menşei olarak kurulacak rejimde İslam’a nasıl yer verilmesi gerektiği idi.”* Yine Mardin, *“1900’larda Osmanlı İmparatorluğu’nda çok zengin toplumsal değişmeyi göz önünde tutan, çok seviyeli bir İslami tartışma başlamıştı. Cumhuriyet bu fırsatı değerlendirmede...”* İsmail Kara’ya göre, Mardin’in bu konuşmada söylediklerinin daha önce kitaplarında yazdıklarından çok farklı bir şey değildir. Kara’nın vurguladığı üzere, belki de daha önemlisi bu fikirlerin ve düşüncelerin Türkiye’de artık pek çok kesin ve okur-yazar tarafından nihai kabul edilmese de birçok akademik camiada tartışılmış konular olduğuna işaret etmiştir (Kara, 1998: 148).

Kara’nın Mardin’in bu konuşmalarında yeni bir konunun tartışılmadığını ve Mardin’in kendi kendisini tekrar ettiğini söyler. Ona göre, Mardin’in üzerine mercek tuttuğu mevzular sosyal bilimlerde sosyolog ve araştırmacıların pek çok defa dile getirdikleri, gündemde tartıştıkları konular arasındayken, Mardin’in sanki daha önce hiç dile getirilmemiş konular olarak sunması noktasını eleştirmiştir. Kara’ya göre, *“60’lı yılların ortalarında Sayın Şerif Mardin, siyasal ve toplumsal çözümlemelerde dinin çok*

önemli bir yer tuttuğunu ve Türkiye'yi taşıyan unsurları anlamak ve şerh etmek için çok ihmal edilen bu alanın ehemmiyetini, akademik bir üslupla dile getirdiği zaman, Türkiye'de hem yeni bir ilgi alanına ilk ışıkları salmış hem de kendinin de daha sonra yürümekte zorlanacağı bir yol açmıştır”(Kara, 1998: 148).

Kara'ya göre, İslamcılık üzerinde yazılan ilk akademik çalışma Tarık Zafer Tunaya'nın 1962 yılında basılan *İslamcılık Cereyanı* isimli kitabıdır. Bu çalışma 1962 yıllarında basılmış olmasına rağmen ve toplanan malzeme yapılan yorumlara pek müsaade edilmediği halde “irtica” kalıbı çerçevesinde şekilleniyordu ve İslam konularını mahkûm edici, dışlayıcı ve karalayıcı idi. Ancak Mardin'e gösterilen akademik ve siyasi tepki çok dallanıp budaklanmadı, ciddi anlamda bir dışlanma noktasına varmadı, ağır ithamlarla sonuçlanmadı. Çünkü Kara'ya göre Mardin'in bu konuda yaslanabileceği sosyal bir statüsü ve akademik bir birikimi vardı. Ya da daha da önemlisi Mardin'in kendilerinden biri olduğundan eminlerdi ve yeri geldikçe onun inanmaktan hoşlanmadığını hatta korktuğunu dile getirmiş olmasını garantilemişlerdi. Mardin'in sözleriyle:

Tanzimatçılar politikada iyi ve kötünün ölçüsü olarak, şeriatın yerine herhangi bir şey ikame edemedikleri için bir ideolojik boşluk yaratmışlardır; Kemalizm kültürün kişilik yaratıcı katunda yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için İslam'a karşı, bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır; Dini akımların 1945'ten sonra yeniden canlanmasına “hortlama” demek yanlış olur; Türkiye'de 1940'lı yıllardan itibaren Atatürk devri laikliğini “yumuşama”ya çalışan eğilimlere “İslamcılık” demek mümkün değildir. Gene çok partili hayatımızda böyle bir yumuşamayı destekleyen Millet Partisi için “İslamcı” bir mahiyet taşıyan MSP gibi partileri İslamcılık akımının bir parçası olarak görmek kolay değildir (Mardin, 2015: 28).

Kara'ya göre, Mardin'in bu açıklamalarına biraz daha dikkatli bakıldığında onun bu türden çıkışlarının kültürel öğeler de taşıdığı görülmektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında temelleri atılan, 1960 sonrasında ise kendisini daha belirginleştiren İslamlaşma hareketleri bütün İslam dünyasını derinden sarsmıştır. Ankara'daki karar merkezleri de bu durumun farkındaydı. Çok partili hayata geçiş sürecinde ağırlıklı olarak üzerinde durdukları konu dinin ne tür yeni belirleyicilikler kazanacağı ve laiklik ilkesinin ne olacağı konusuydu. 1946-50'lilerde çoklu kapalı kapılar arasında, zaman zaman da Meclis'te konuşuldu, üzerinde tartışıldı. CHP iktidarının 1950 seçimlerinden kısa bir süre önce ilkokullarda din dersleri koyması, Ankara İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Kurslarını açması, hacca izin verilmesi, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılardan Molla

Şemsettin'in Başbakanlık makamına getirilmesi ve benzeri peşi sıra gelen DP iktidarının bu çizgiyi daha da kalınlaştırarak devam ettirmesi, bu çerçeveden bakıldığında Mardin'in akademik anlamda altını çizdiği konuların Türkiye'de ve dünyada bir şekilde farkında olunan ve üzerinde çok durulan konular olduğu açıktır. Görüldüğü üzere Kara yine burada da Mardin'in sürekli tekrara düştüğünü ifade etmiştir (Kara, 1998: 145-148).

Kara'ya göre, Mardin'in tespitlerine, vurgularına ve fikirlerine yeni bir ses getirdiği, kendini tekrardan kurtardığı, ne yaptığı ya da ne yap(a)madığı, bir başka ifadeyle akademik davasına ne derecede önem kazandığı, eserlerinin geniş bir okuyucu kitlesine ulaştığı 1980 yıllardır. Ancak 1969'da ilk baskısı yapılan *Din ve İdeoloji* kitabının dini-İslami bilgi düzeyi, din-siyaset, din-ideoloji ilişkisini izah etmeye, ortaya koymaya yetecek seviyenin altındadır. Kara'ya göre, o günden bugüne Mardin bu alanda birçok yeni ve daha kaliteli araştırmalara imza atmış olmasına karşın Bediüzzaman çalışmasıyla geldiği konum hiç de iç açıcı olmamıştır. Bu çalışmada Said Nursi'nin, onun eserlerinin, ortaya koyduğu İslam yorumunun, Nurculuk akımının ince elenip sık dokunmuş veçhelerini ne yazık ki görmek mümkün değildir. Karşımıza genel bağlamıyla İslam, özel olarak da kadim Osmanlı İslam kültürüne ve bunun Müslüman halktaki tezahürlerine yaslanarak çizilmiş bir portreye rastlamak mümkün değildir. Bu çalışmanın güzel tarafları, diğer eserlerinde de olduğu gibi geleneksel toplum-modern toplum farklılaşmasını Osmanlılardaki görüntüsünü ele almaya çalışan bölümlerine münhasır kaldı. Mardin'in son zamanlarda tasavvuf kültürü, tarikatlar ve Nakşilik üzerine kaleme aldıklarında bu donanım eksikliği hissedilmektedir (Kara, 1998: 150).

Kara'ya göre, Mardin'in göz ardı ettiği noktalardan bir diğeri 1980 sonrasının koşulları içerisinde pek çok Türk akademisyen İslam ve demokrasi, din-siyaset, din-laiklik, din-modernleşme, modernleşme-başörtüsü, tarikatlar, cemaatler gibi "parlak" ve cazibeli konularda çalışmalar yaptı, kitaplar yazdı; dahası bu konularda ahkâm kesti. Bu çalışmaların bilgi seviyesi, kalite ve yorumlama kapasitesi bakımından önemli bir seviye tutturamayışlarında Mardin'in bu konularda koyduğu atlama çıtasının yüksekliğinin çok etkin olduğunu ifade edebiliriz. Kara, "Türk İslamiyetçiler"ın eksikliklerinin ve alt seviyelerde olmasının cezasını Mardin'e yüklemenin de doğru olmadığına da işaret etmiştir (Kara, 1998: 148-150).

Görüldüğü üzere Kara'nın Mardin hakkındaki değerlendirmesi onun yazdığı eserleri ve kendini sürekli tekrar ettiği üzerinedir. Ona göre, Mardin'in ele aldığı konular

sosyal bilimlerde pek çok defa tartışılmasına rağmen, Mardin bu konuları sanki ilk defa söylüyormuş gibi bir izlenim bırakmıştır. Kara'ya göre, Mardin *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışması Said Nursi'yi, eserlerini ve İslam hakkındaki görüşlerini net bir biçimde ortaya koymadığını bu yönüyle de çok yüzeysel bir çalışma olduğunu söyler.

4.10. Ahmet Okumuş

Ahmet Okumuş, Sabancı Üniversitesi'nde "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Erdem ve Özgürlüğün Teklifine Doğru" adlı teziyle Şerif Mardin'in doktora öğrencisi olmuştur. Mardin'in ölümünden sonra "Şerif Mardin'in Ardından" başlığıyla katıldığı bir çalıştayda Okumuş, Mardin için "Cumhuriyet döneminde yetişmiş en önemli ilim adamlarından birini anmak üzere bu yazıyı kaleme alıyorum" ifadesini kullanmıştır (Okumuş, 2018: 139). Ona göre, Mardin hakkında birçok çalıştay yapılacak, bilim mirasına ve külliyatına odaklanan toplantılar düzenlenecektir. Okumuş'a göre, Mardin, birçok çalışmaya imza atmış, bize dair, Osmanlı-Türkiye serüvenine dair önemli eserler yazmıştır. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Din ve İdeoloji*, merkez-çevre analizleri onun çalışmalarından bazılarıdır. Mardin, yaşamı ve yapıtlarıyla Türkiye'nin akademik-fikri sicilinde yeri müstesna şahsiyetlerden birisidir (Okumuş, 2018: 139).

Şerif Mardin, ABD'de ve Avrupa'nın birçok Üniversitesi'nde görev almış ve Türkiye'ye yapmak istedikleriyle dönmüştü. Yapmak istedikleri arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılı üzerine bir araştırma grubunu oluşturmak, imparatorluk merkezli bir bilim tarihi gündemi oluşturmak, Osmanlı Türk kavramlar tarihini veya bizde semantik dönüşümlerin tarihini izlemek de vardı. Okumuş'a göre, bu tür konulara daha önceki eserlerinde yeterince uzanma imkânı bulamadığı, geliştirilmesi gereken yönler, ulaşmak istediği amaç için eksik kaldığını düşündüğü konulardı. Ona göre, zamanla bu konuları kısmen de olsa gerçekleştirmeyi başarabilmiştir. Mardin, ele aldığı veya giriştiği bütün çalışmalarında bizi aradı; biz denen o girift ve pek de net olmayan Osmanlı-Türkiye macerasını anlamak istedi. Bu yüzden de iç dinamikleri merceğe altına almak, içimizdeki zembekleri anlamak, bize ait nüansları yakalamak Mardin'in önemli meselelerinden birisi haline gelmiştir. Ancak bunları yaparken de sürekli kendisiyle meşgul olmanın getirebildiği muhayyile kıtlığından, akademik miyopluktan kaçındı.

Okumuş'a göre, "otomatik özgürlükler" olarak yaygın hale gelen kuşkuya kapılmadı. Yani sırf falanca dönem ait diye, sırf mazide ve bize ait diye bir metnin-kişinin sürecin incelenmesinde kendiliğinden, hazır, otomatik bir özgünlük olacağı korkusuna kapılmadı. Ona göre, Mardin, mukayeseli ve dünya-tarihsel bakış açısını korumuştur (Okumuş, 2018: 140).

Okumuş'a göre, Mardin, farklı teorik ve metodolojik geleneklerden faydalanmıştır. Sadece Max Weber, Karl Marx, Emile Durkheim gibi klasiklerden değil, daha ikincil fakat önemli araştırma gelenekleri veya çevrelerinden de faydalanmıştır. Mardin, gerçekliği zorlayarak teori giydirmekten ziyade teoriyi ustalıklı damıtarak ve pek çok ince ayarla sahaya uyarlamak gerektiğini göstermeye çalışmış bir sosyologtur. Mardin, tek bir ideolojik, metodolojik veya metateorik çerçeveyi zorlamayan, dahası tarihsel-toplumsal gerçekliğin karmaşık tabiatını, çok daha tutarlı olmayan gelişim çizgilerini yadırgamayan, keşfedici çalışmalara imza atmıştır (Okumuş, 2018: 140).

Okumuş'a göre, buraya kadar üzerinde durduğumuz Mardin'in daha çok akademik ilmi pratiğinde öne çıkan özellikleriydi. Ancak diğer yandan bizim onun bir de hocalık rolü üzerinde durmamız gerekir. Ona göre, hoca olarak Şerif Mardin soru yüklü bir bilim insanıydı. Mardin'in soruları cevaplarından çoktu. Zihninde şimşek gibi çakan soruları, açtığı meseleler, cevaplarından çok oldu ki bu da ilim yolunda olduğunun göstergelerindedir. Mardin, her öğrenciyi o öğrencinin kendi ilgi ve becerileri istikametinde teşvik etmiştir. Ahmet Okumuş, Mardin'in doktora öğrencisi olmasından dolayı kendisiyle yakından çalışma fırsatı bulmuştur. Ona göre, Mardin, öğrencilerinden daha hazır, daha çalışmış bir halde derse gelmeye gayret göstermiştir. Okumuş'a göre, Şerif Mardin'in çalışmaları geniş bir tesir oluşturmuştur. Bu anlamda onları değerlendirmeye, yorumlamaya gereksinim vardır (Okumuş, 2018: 140).

Şerif Mardin, Ahmet Okumuş'un tez danışmanlığını yapmıştır. Kendisiyle daha yakından çalışma fırsatını elde eden Okumuş, Mardin'in sosyolojisi ve metodolojisi konusunda önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, Mardin, klasik sosyologlardan çağdaşlara birçok sosyolojik düşünce ustalarından faydalanmıştır. Mardin'in çalışmaları geniş bir yankı uyandırmıştır. Okumuş'a göre, Mardin, sosyal gerçekliğin inşasında kullandığı teorileri sindirerek çalışmalarında yer vermiştir.

4.11. Ejder Okumuş

Ejder Okumuş da Şerif Mardin'e çalışmalarında yer vermiş ve onun hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Okumuş, "Şerif Mardin'de İslam Din ve Sosyoloji- Bir Giriş Denemesi" makalesiyle Mardin'in genel olarak din sosyolojisi, metodolojisi, toplumsal olgu olarak İslam, Millet, ideoloji, siyaset ve kimlik temelinde İslamiyet, tarikatlar, Karizma, Gaza ve Cihat, Sivil Din olarak İslam ve Türk İslami istisnacılığı, Volk İslam'ı, ideoloji ve benzeri konulara değinmiştir. Ayrıca Mardin'in Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırmış olduğu kavram olan "mahalle baskısı" konusunda önemli tespitlerde bulunmuştur.

Okumuş'a göre, Mardin, din sosyolojisi alanında önemli eserler ortaya koymuş ve çalışmalarını temelde İslam dini örneğinde yapmıştır. Ona göre, Mardin, İslam dininin toplumsal boyutlarına odaklanmış ve Türkiye'de din sosyoloğu olarak bilinmiştir. Mardin'in çalıştığı konulara bakıldığında genel olarak din, İslam, toplum, bilgi, fikir, kültür, ideoloji, sekülerleşme, modernleşme, toplumsal değişim, Osmanlı, Türkiye, laiklik gibi konulardır (Okumuş, 2018: 145).

Okumuş'a göre, dikkat çekici çalışmalarıyla bilinen sosyolog ve siyaset bilimci Mardin, din sosyolojisi alanında yoğunlaşarak araştırma problemlerini daha da özelleştirerek Osmanlı ve Türkiye'ye örneklemde yoğunlaşmıştır. Çalışmalarında tarih, siyaset bilimi, psikoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji, din sosyolojisi, bilgi sosyolojisi disiplinleri çerçevesinde daha farklı alanlardan da yararlanarak ancak sosyolojik perspektifi öne çıkarmıştır. Ona göre, Mardin, Türkiye toplumu gibi din, laiklik, modernleşme, çağdaşlaşma, cemaat, tarikat kavramları zemininde sürekli gerilimlerle dolu bir toplumu, bazı yaklaşımların katı ve dar ideolojik, politik bir bakışla değil, bilimsel yaklaşımla ele almıştır. Mardin, genel sosyoloji alanındaki fikirleriyle Osmanlı ve Türk toplumu hakkındaki çalışmalarında ortaya koyduğu yaklaşımlarda bazı sosyolog, antropolog ve siyaset bilimcilerin fikirlerinde yararlanmış, özellikle de Max Weber'in metodolojisinden ve görüşlerinden etkilenmiştir. Okumuş'a göre, Mardin'in bütün eserlerine bakıldığında din sosyolojisi konusuna vurgunun ön planda olduğunu görmek mümkündür. Bu konuda Karl Max ve Sigmund Freud'un etkisinde kalmış, Malinovski ve Radcliffe-Brown gibi antropologlardan da etkilenmiştir. Mardin, dine sosyolojik

bakışında tarihe başvurmayı ihmal etmemiştir. Ele aldığı olgu ve olayları tarihsel arka planı açısından güçlendirmiştir (Okumuş, 2018: 155).

Okumuş'a göre, Mardin, metodolojisini oluştururken siyaset bilimi, sosyal antropoloji ve psikolojiden önemli derecede faydalanmış, bu yaklaşımı benimserken Max Weber'in metodolojisinden, özellikle anlamacı/yorumsamacı yönteminden, ideal tip yaklaşımından faydalanmıştır. Mardin, toplumsal bir kurum olan din olgusu üzerinden Osmanlı toplumuyla Cumhuriyet sonrası Türk toplumu bağlamıyla ele almıştır. Okumuş'a göre, Mardin, din sosyolojisine, tarikatlara sosyolojik bakış açısıyla yaklaşmıştır. Ona göre, Mardin, İslam'ı sosyolojik perspektifle, kültürel, toplumsal, siyasal çerçevede analiz etmiştir. Mardin'in temel gayesi; İslam'ı benimsediğini göstermek, övmek ya da Müslümanları, Türkiye'de algılanan ve yaşanan İslam'ı, İslami grupları, tarikatları, cemaatleri olumlamak, meşrulaştırmak değildir; Ona göre, Mardin'in İslam çalışmalarıyla yapmaya çalıştığı, İslam'ı toplumsal bir olgu olarak betimsel bir biçimde doğru anlamak ve böylece Müslüman halkın modern çağın değerlerine ve hayat tarzına uygun hale getirmek isteyen yönetici ve aydınlara bilimsel yaklaşımı aşılmasıdır (Okumuş, 2018: 155).

Okumuş, Şerif Mardin'i din sosyoloğu olarak görmüştür. Ona göre, Mardin din sosyoloğu kimliği ile Türk toplumsal yapısında laiklik ve dinin gerilimli ilişkilerini geçerli olduğu zamanlarda toplumsal bir olgu ve kurum düzeyinde İslam dini konusunda sosyolojik eserler ortaya koymak amacıyla İslamiyet üzerine bilimsel araştırmalar yapmayı cesaretlendirmesi açısından da İslam, din sosyolojisinin ilerlemesine öncülük etmiştir. Okumuş'a göre, Mardin'in din sosyolojisi konusundaki çalışmalarıyla birlikte din sosyolojisinin bir bilim olarak Türkiye'de hem İlahiyat, İslami İlimler, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri ve Dini İlim Fakültelerinde hem de değişik fakülte ve bölümlerde ilerlemesine katkıda bulunmuştur (Okumuş, 2018: 170-172).

Ejder Okumuş, Şerif Mardin'in Türk toplumsal yapısının analizinde din sosyolojisi, din ve ideoloji, tarikatlar ve cemaatler üzerine eğilmesini önemsemiş, onu din sosyoloğu olarak görmüştür. Din sosyoloğu olarak Mardin'in yöntem olarak Max Weber'in takipçisi olduğunu ileri sürmüştür. Okumuş'a göre, Mardin, din konusunu ele alırken tarihsel yöntemden hareketle, Osmanlı toplumuyla Cumhuriyet sonrası Türk toplumsal yapısı bağlamında kayda değer tespitlerde bulunmuş bir sosyologtur.

4.12. Necdet Subaşı

Necdet Subaşı, Şerif Mardin hakkında *Şerif Mardin Okumaları* adlı kitapta “Mahalleyi Baskıyla Hatırlamak” adlı makalesinde Mardin’in sosyolojisi üzerine önemli tespitlerde bulunmuştur. Subaşı’ya, Mardin’in “mahalle baskısı” kavramı, Türk siyasi kamuoyu nezdinde kayda değer ölçüde bir ilgi uyandırmıştır. Ona göre, Çağdaş Türk sosyolojisinin önde gelen isimlerinden olan Mardin, Türk toplumunu açıklamak için kavram üretmiş ve bu yolda sıra dışı katkılar sağlamış bir sosyologtur. Mardin, Türkiye’nin gündelik siyasi tartışmalarından uzak kalmış, toplumsal problemlere getirdiği çözümlenmeleriyle dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Çünkü ona göre, Mardin’in, Türk toplumunu anlama konusundaki kararlılığı her şeyden önce gelmiştir. Mardin’in çalışmalarında ortaya koyduğu tüm analizlerinde her zaman bu hassasiyetlerinin izine rastlamak mümkündür. Mardin, eserlerinde bir yandan Batı dünyasında gerçekleşen akademik tartışmaları Türkiye toplumu açısından yeni bir okumaya tabi tutarken bir yandan da bütün bunları Türkiye’nin verili-özgül şartlarından yola çıkarak anlamaya ve kavramsallaştırmaya çalışmıştır (Subaşı, 2008: 124).

Subaşı’ya göre, toplumu anlamak gerekir? Sorusu klasik sosyologlardan çağdaşlara kadar her sosyoloğun üzerinde kafa yorduğu sorular arasında yer alır. Ona göre, Şerif Mardin ile birlikte bu soru, kendi kavramlarına, metodolojisine ve en nihayetinde temel fikriyatına erişme imkânını kazanmıştır. Okumuş’a göre, Mardin, eserlerinde Osmanlı modernleşmesine yoğunlaşmış, İslami değişim anlayışının arka planında yatan meşruiyet tartışmalarına da dikkat çekmiştir. Mardin’e göre, Türkiye’de meşruiyet, dini arka plana atarak açıklamak mümkün değildir. Ona göre, Mardin’in tespitleri 1970’li yıllarda etkili olmuş, 1980’li yıllarda ise ihmal edilmemesi gereken bir fenomene dönüşmüştür. Subaşı, Mardin’in araladığı kapılar, kendi eleştirel söylemlerine akademik seviyede meşruiyet arayanlar için sıkça başvurulmuş bir sosyolog olduğunu ileri sürer (Subaşı, 2008: 126).

Subaşı’ya göre, Mardin’i diğer sosyal bilimcilerden farklı kılan yönlerden birisi de onun, sosyolojik, akademik ve entelektüel bakış açısıdır. Mardin’in bu sıra dışılığı onu, belli başlı mevzularda bazı sosyal bilimcilerden radikal bir şekilde ayırmıştır. Subaşı’ya göre, Mardin, özellikle din sosyolojisi alanındaki çalışmalarıyla alan açmıştır. Ona göre, Mardin, Doğu-Batı gerginliğini, modernleşme-din gerilimini, Türk dinselliği ve İslamcı

söylemlerin toplumsal taban bulma başarısı gibi birçok konuda, sosyolojik ve Hermeneutik gayretlerinin neticelerini akademik camiayla paylaşmıştır.

Subaşı, mahalle baskısı konusunu mercek altına aldığı bu çalışmasında Ak Parti'nin 22 Temmuz 2007'de elde ettiği başarı ve Cumhurbaşkanlığı seçimleri, Türkiye'de dinin toplumdaki konumu noktasındaki endişelerin artmasına işaret eder. Dinsel muhafazakârlığın siyasi iktidar ve Cumhurbaşkanlığı makamı üzerinden kendi isteklerinin gücünü yenileyeceğine ilişkin korkular, bu gelişmeler karşısında yeni yol arayışlarını tetiklemiştir. Diğer taraftan iktidar da, halkın desteğini bir siyasi güvence olarak görmekte ısrarcı olmuştur. Subaşı'ya göre, Cumhurbaşkanlığı seçimindeki başarı da bu işaretlerle ilişkilendirildi. Toplumun baskın sayılabilecek desteğini tartışmasız bir onay olarak değerlendiren bazı gözlemciler, toplumun gittikçe daha baskın biçimde gerçekleştirebilecek içten bir muhafazakârlaşmasıyla karşılaşabileceğine işaret etmeye çalışmışlardır. Subaşı'ya göre, Mardin, bu noktada Ak Parti'nin hem genel seçimde hem de Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde gösterdiği başarının, gündelik yaşam ve alışkanlıkları nasıl etkileyeceği konusunda bireysel kaygılarını ifade etmeye çalışmıştır. Mardin, böylelikle kamuoyunda tanınır halde geldi. Söyledikleriyle “Türkiye Malezya olur mu?” sorusu etrafında şekillenen korku, telaş ve paniğe neden oldu. Mardin'in mahalle baskısı yaklaşımı Türk toplumsal yapısının gündelik dinsel hayatta nasıl işlediğini ifade etmek bakımından önemlidir. Subaşı'ya göre, Mardin'in mahalle baskısı kavramı Ak Parti'ye duyulan güven problemi etrafında biçimlenmiştir. Ona göre, Mardin, bu kavramı kademeli olarak ele alıp açmaya çalıştığı üç söyleşide dile getirmiştir. Ruşen Çakır'ın yapmış olduğu ilk söyleşide (*Vatan Gazetesi*, 15 Mayıs, 10 Haziran 2007), Ayşe Arman'ın yapmış olduğu söyleşiyile birlikte (*Hürriyet Gazetesi*, 16 Eylül) bu kavram, siyasi söylem haline gelmiştir (Subaşı, 2008: 128-129).

Necdet Subaşı, Mardin'in mahalle baskısı kavramının ülke gündemini belirlediğinin altını çizer. Bunun yanında Subaşı'ya göre bu kavram muğlak bir metafor olmaktan kurtulamamıştır. Çünkü ona göre mahalle baskısı kavramının, kamuoyunun özensiz ilgilerine bırakılmasını kavramak zordur. Subaşı'ya göre bu kavramı Mardin'in çalışmalarıyla ilişkilendirmek daha da zordur. Subaşı'nın belirttiği gibi, Mardin'in katkılarıyla biçimlenen bu kavram, sosyolojiden uzaklaştığımız sahici kategoriye tekrardan anımsamamız noktasında bize yeni kapılar aralayabilir (Subaşı, 2008: 133).

Anlaşıldığı üzere Necdet Subaşı'ya göre, Mardin, Türk toplum yapısını açıklamak için kavram üretmiş önemli sosyologlardandır. Mardin, mahalle baskısı kavramını toplumsal yapıyı değiştiren, dönüştüren biçimiyle kullanmıştır. Bu yönüyle Subaşı'nın ifade ettiği gibi bu kavram sosyal bilimlerde siyasi ve dini bir söylem bağlamında önemli bir yankı uyandırmıştır.

4.13. Ali Bayramoğlu

Ali Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi” adlı çalışmasının girişinde, Türkiye’nin önde gelen sosyologlarından birisi olan Şerif Mardin sözüyle başlar. Bayramoğlu’na göre, Mardin, temelde düşünce tarihi, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi ekseninde Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerinin belirlenmesine ve onları çerçeveleyen kalıp ve ifadelerin tespitine dönük çalışmalar yapmıştır (Bayramoğlu, 1985: 140). Mardin, 1950’lerin başında, “Fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü nedir?”, “Günümüzde Batı sosyal ve siyasal düşüncenin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasi akımlarında yansımaları nasıl değerlendirilir?” şeklindeki sorunların arayışı içerisinde olmuştur (Mardin, 2012a: 9).

Mardin, 1960’lı yılların ortalarına doğru toplumsal-kültürel konuların iç dinamiklerinin belirleyiciliklerinin altını çizen bir tutum sergileyerek, çok yönlü entelektüel bir kaygıdan yola çıkarak din, ideoloji ve kültür mevzularına yönelmiştir. Yapısalcı-işlevselci okulun yanında, Weber’in, Fransız düşünürlerinin, sembolik felsefecilerin yaklaşımlarını da önemsemiştir. Din ve ideoloji, merkez-çevre çalışmalarını bu zamanda yayınlamıştır. 1970’li yıllarda tamamıyla din sosyolojisi çalışmalarına ağırlık veren Mardin bu aşamada mikro belirlenimlerin devresine girmiş ve ilişkiler ağı olarak ele aldığı toplumsal seviyede bu kez kişiler arası ilişkinin psiko-dinamiğini vurgulamaya yönelmiştir. Bayramoğlu’na göre, Mardin’in iki fonksiyonu vardır: Birincisi, çağdaşı olan diğer toplumbilimcilerden farklıdır: Mardin, araştırma konusunun seçiminde ve irdelenmesinde Kemalist söylemin dolaylı dolaysız etkilerinden uzak durmuştur. İkincisi ise, kendisinin de vurguladığı üzere çalışmalarının daha çok önerisel bir nitelikte olmasıdır. Bu durum belki de Osmanlı-Türk toplumsal yapısının ulaşılması ve çözümlenmesindeki doğal güçlüklerden, belki de Mardin’in kuşkuculuğundandır (Bayramoğlu, 1985: 141).

Görüldüğü üzere Bayramoğlu, Mardin'in çok yönlü bir sosyal bilimci olduğunu vurgulamış, düşünce tarihi, din sosyolojisi, siyaset sosyolojisi çerçevesinde Osmanlı-Türk toplumsal yapısını ele almıştır. Bayramoğlu'na göre, Mardin'i diğer sosyal bilimlerden ayıran en önemli özelliklerden birisi ideolojik tutum ve söylemlerden uzak durması ve düşüncelerinin dayatmalardan ziyade daha çok öneri niteliğinde olmasıdır.

4.14. Ahmet Davutoğlu

Şerif Mardin, 90 yaşında 6 Eylül 2017'de vefat etti. Eski Başbakan ve Ak Parti Konya Milletvekili Ahmet Davutoğlu, Şerif Mardin'in doktora öğrencisiydi. Davutoğlu, Mardin'in ölümünün ardından şöyle bir mesaj yayınladı:

Ömrünün son demlerinde bile, yataktan kalkmayacak kadar rahatsız olmasına rağmen bulduğu her fırsatta masasının başında ilmi faaliyetlerine devam etmeye çalıştığına, vereceği derslerden bahsedildiğinde gözlerinin parladığına, onu heyecanlandıran yegâne unsurun ilim olduğuna tüm talebeleri olarak şahidiz. Onun bu heyecanı ve ilim aşkı inanıyorum ki gelecek nesillere eserlerinden sonra bıraktığı en büyük mirası olacaktır. Kendisinden eğitim almaktan, sürekli teşrik-i mesaide bulunmaktan onur duyan bir talebesi olarak muhterem Şerif Mardin hocam'a Allah'tan rahmet, Türk ilim dünyasına, öğrencilerine, sevenlerine ve aziz milletime baş sağlığı diliyorum (Karakuş, 2022).

Şerif Mardin'in ölümünden sonra öğrencisi ve başbakan Davutoğlu; onun ölümünün Türkiye ve bilim dünyası için büyük bir kayıp olduğunu, ardından kayda değer ölçüde köklü bir miras bıraktığını ve örnek oluşturan önemli bir sosyolog olduğunu ifade etmiştir. Mardin'in ölümüyle birlikte sosyoloji alanında büyük bir kaybın olacağını vurgulamıştır. Ayrıca Davutoğlu;

Bir nesil onunla sosyal bilim metodolojisini, yöntemini, yeni kavramları tanıdı. Arkasında çok köklü bir miras bıraktı. Şahsi olarak da Şerif Mardin Hoca ile üniversitenin ilk yıllarından itibaren yakın hukukumuz oldu. Doktora çalışmam esnasında çok yoğun teşrikimesai içinde olduk. Kendisi o dönemlerde, 12 Eylül sonrasındaki özellikle sıkıntılı dönemlerde, hep düşünce özgürlüğünü savundu. Hiçbir zaman akademik camia üzerindeki baskılara taviz vermedi. Her zaman Türkiye'deki her türlü vesayet anlayışına karşı, ilmi ve akademik özerkliğin savunucusu oldu. Bu açıdan birlikte yürüttüğümüz çalışmalarda, sadece ilmi birikimiyle değil, sergilediği ilmi ahlakla da gerçek bir örnek teşkil etti hepimiz açısından (DHA, 2017: Hürriyet Gazetesi).

Ahmet Davutoğlu gazetecilerle yaptığı “Arkasından çok köklü bir miras bıraktı” ifadeleriyle hocası hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: “Davutoğlu, Mardin ile Başbakanlık ve Dışişleri Bakanlığı dönemlerinde de teşrikimesailerinin devam ettiğini anlatarak, “Her seferinde kendisinin yakın

dönem Türk siyasetini ve Türk düşünce hayatını bilen bilen bir çınar kimliği ile hep doğru tahlilleri oldu. Kritik dönemlerde yaptığı kavramsallaştırmalarla, sosyal gelişmeleri tanımlamak, anlamak bakımından da çığır açtı.” (DHA, 2017: Hürriyet Gazetesi).

Davutoğlu, Boğaziçi Üniversitesi’nde Şerif Mardin danışmanlığında *The Impacts of Alternative Weltanschauungs On Political Theories: A Comparison of Tawid and Ontological Proximity*, adlı doktora tezini 1990 yılında yazmıştır.

Görüldüğü üzere, çağdaş Türk düşünce dünyasının önde gelen isimleri arasında yer alan Şerif Mardin’in görüş, düşünce ve sosyoloji anlayışına yönelik olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin ele alındığı bu bölümde çözümlenmeleri ve tespitleriyle Mardin, Türk modernleşmesi, mahalle baskısı, merkez çevre ekseninde yoğunlaştığı çalışmalarıyla toplumsal yapımızda yer edinmiş önemli sosyologlardan birisidir. Mardin, Batı dünyasında gerçekleşen fikir akımlarını ve akademik tartışmaları Türkiye’nin şartlarında yeni bir okumayla sosyoloji dünyamızda varlığını sürdürmeye çalışmış nadir bir isimdir.

4.15.Süleyman Seyfi Öğün

Bir siyaset bilimci olan Süleyman Seyfi Öğün, Mardin’in ölümünün ardından *Yeni Şafak* gazetesinde yazdığı “Şerif Bey” adlı yazısında Mardin hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, Türk sosyal bilimi ve düşüncesinin yapı taşlarından başka bir ifadeyle “yüzük taşlarından” birisi olan Mardin’in ailesi Osmanlı yönü ağır basan bir Türk aydınıdır. Süleyman Seyfi Öğün Şerif Mardin’in her türlü övgünün üzerinde olan katkılarını şu şekilde belirtmiştir:

- Mardin, Türk sosyal bilimi üzerindeki ideolojik bulutları dağıtan; sosyal olgulara yalnızca anlama isteği ile yaklaşan “öncü” figürdür.
- Mardin, siyasal kamplara bölüşmüş Türk sosyal biliminde esaslı bir rahatsızlık yaratmış; üstü kapalı bir biçimde tepkilerin merkezinde yer almıştır. O’ndan rahatsız olanlar O’nun kadar bilgili, donanımlı olmadıklarından genellikle dışlama, görmezden gelme, ihmal etme gibi durumlarla ondan haz etmediklerini göstermişlerdir.

- Mardin bu yaklaşımını “zor günlerde” gerçekleştirmenin bedelini tavizsiz ve cesur bir biçimde ödemiştir.
- Anlama ve kavrama bağlamını, merak duygusu gibi çok içten bir duyguyla devam ettirmiştir.
- Mardin’in bakışı tarafsız ve apolitiktir.
- Mardin’in üniversite kürsülerini ve bilim yapma işini siyasal tercihlerin konusu olan; aktivist-bence lümpen- zihniyetlerin asla anlamayacağı bir şekilde ele alır. O üniversite kürsülerini vaaz mevki yeri olarak görmez. Bu yüzden de ders anlatma yeteneğinden çok yazmakla ustalaşmıştır.
- Mardin’in temel ilgisi tarihsel-sosyolojik bakışla toplumumuzun zihniyet katmanlarını anlamaya çalışmaktır. Temel olarak katkısı da bu katmanların merkeze yakın olanlarını çözümlenekte göstermiş olduğu üstün başarıdır.
- Öğün’e göre Mardin’in külliyatı atlanarak ne Türkiye ne de Ortadoğu hakkında bir şey yazılamaz (Öğün, 2017: Yeni Şafak).

Görüldüğü gibi Süleyman Seyfi Öğün, gazetede yayınladığı Şerif Mardin hakkındaki olumlu eleştirilerini sekiz maddede toplamıştır. Öğün’e göre aile efradı Osmanlı’ya kadar dayanan Mardin, Türk sosyal bilimlerinin ve düşüncesinin önemli yapı taşı oluşturdüğundan her türlü övgüye layık bir sosyologtur.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sosyoloji toplumsal sorunlara çözüm bulmak amacıyla Batı'da ortaya çıkan bir bilimdir. Bu anlamda sosyoloji, ülkemize Batı'dan aktarılmıştır. Türk sosyologlarının çoğunluğunun Batılı sosyologlardan etkilendiği, sosyoloji ile ilgili ilk bilgileri Batı'dan aktardıkları bir gerçektir. Bu sosyologlar arasında Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin ile başlayan bu aktarmacı süreç tüm hızıyla günümüze kadar gelmiştir. Sosyologlarımızın bir kısmı Batı'dan aktardıkları kuramların yalnızca basit bir uygulayıcıları olarak görünse de büyük bir kısmı ülkemizin problemleri hakkında düşünmüşler, Batı'dan aldıklarının sınırları içinde bile olsa Türkiye'nin sorunlarına çözüm arayışında olmuşlardır (Sezer, 2006: 8-9).

Türk sosyoloji ve Türk düşünce tarihinde bazı isimlerin istisnai bir yeri vardır. Bu istisna isimlerden birisi de Şerif Mardin'dir. Mardin, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemlerinin Türk siyasal düşüncesinin ana eğilimlerini ortaya koyan önemli bir sosyologdur. Mardin, bir düşünce tarihi anlayışı içinde Türk toplumunun tarihsel ve toplumsal seyrini Batı'daki gelişmelerden, tarihsel, sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel özelliklerine Batılı sosyoloji yaklaşımlardan etkilenecek ve geliştirdiği bakış açılarıyla ele alan, yorumlayan sosyologların önde gelenlerinden birisidir. Türkiye'nin toplumsal gerçeğine, politikasına ve tarihsel serüvenine objektif bir biçimde bilimsel perspektiften yaklaşılmasının yolunu açan Mardin'in İmparatorluğun toplum yapısına, dini cemaatlere, Türk modernleşmesine, İslam dinine, Batı ve Türk siyasal ve fikirler tarihine, din ve ideoloji ilişkisine yüklediği anlamlar üzerine yoğunlaşmıştır. Anlaşıldığı üzere Şerif Mardin, İmparatorluktan günümüze toplumsal değişimle düşünceler arasındaki etkileşimden yola çıkmıştır. Mardin, kendisinden önceki düşünce geleneğine eleştirel bir bakışla yaklaşmış, genel geçer bakış açılarını kırmış, kavramları kendi sistematiği içinde damıtarak anlamlandırmış, yeni kavramları ve yaklaşımları, düşünce dünyamıza dâhil etmiş, sosyolojik bağlamı içerisinde insanı, toplumu ve ülkeyi değerlendirme şeklimize farklı bir bakış kazandırmıştır.

Batıdaki fikir ürünlerinin ve siyasal yapının Türkiye'deki siyasal düşüncenin gelişimi konusundaki rolünün neliği argümanından hareketle Mardin, sosyolojik arka planı açısından din, ideoloji, siyaset, dini tarikatlar, sivil toplum, merkez-çevre, büyük-küçük gelenek gibi Türk düşüncesinin dinamiklerine odaklanmış ve bizi ufuk açıcı bir

alanda bir yolculuğa çıkarmaya davet etmiştir. Kendisinin de belirttiği gibi toplum düşüncesine coğrafya ve toplum haritası zemininden bakmak daha sağlıklı sonuçlar vermektedir.

Yaşamını erken dönemde sosyal bilimlerin ve Türkiye’de sosyal bilimlerin gelişimini yorumlamaya vakfeden sosyologları anlamaya çalışırken hem kendi düşünsel serüvenlerini hem de ülkenin genel gelişimini dikkate almak gerekir. Şerif Mardin’in yazdıklarını genel hatlarıyla anlatma sürecinde de bu durum geçerlidir. Onun entelektüel serüveni 1960’lı yıllarda başlar. Yayımladığı kitaplara bakılırsa 1962 yılında yayınlanan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ile başlayan doktora tezi ile uzanan bir yolculuğu söz konusudur. Mardin’in çalışmalarıyla diğer sosyologların, başka entelektüellerin metinleri arasında birtakım temel farklar vardır. Bunlardan biri her kitabının bağımsız olması, bütün eserlerini belli bir sorun üzerine yoğunlaştırmış olmasıdır. Özellikle *Forum Dergisi*’nde, *Doğu Batı Dergisi*’nde, *Türkiye Günlüğü Dergisi*’nde ve *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* ve *Tanzimat Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*’inde yazmış olduğu makalelerde ele aldığı konuyu bir metinle tamamladıktan sonra bir başka metne yönelir. Bu durum onun on bir kitap serüveninde bu şekilde devam eder. Bir diğer özelliği ise bağımsız makaleleriyle gündemdeki metinlerinin birbiriyle iç içe ve bütünlük göstermesidir. Bunların tümü değerlendirildiğinde Mardin’in sosyolojik bağlamıyla Türkiye’nin ve dönemin temel ortamını yansıttığı görülür.

Şerif Mardin, sosyolojik argümanını geliştirirken Batı sosyolojisinin yanı sıra Türk sosyolojisine, İmparatorluktan Cumhuriyet’e devredilen düşünce mirasına, bu ülkenin zenginliğine, sosyal birikimine ilgi duymuş yorumsamacı sosyolojinin düşün ilkelerini ülkemize aktarmıştır. Ziya Gökalp’in de üzerinde durduğu ve Mardin’in sosyoloji anlayışının temelini oluşturan Osmanlı-Cumhuriyet dönemi, aydın-avam, büyük-küçük gelenek, lehçe-söylem, simge-işaret, merkez-çevre gibi ikili ayrımlardan yola çıkarak İmparatorluktan Cumhuriyet Türkiye’sinde “aydın” sorunsalının devamlılıklar, bunalımlar, değişimler ve kırılmalar ekseninde ele almıştır.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalara dayanarak sonuçta Şerif Mardin’in Türk Sosyoloji tarihi içindeki yerini göstermek mümkündür. Bunu yaparken, onun etkilendiği fikirler, etkileri ve *Şerif Mardin’in Sosyolojik Görüşleri* adlı çalışmanın temel konusunu teşkil eden Türkiye’de yerli ve milli bir düşünce geleneğini kurma çabaları özetlenmiş ve

değerlendirilmiştir. Mardin, 1950'ler ve 1960'ların başında siyasal düşünce tarihi konusunda çalışmıştır. Düşünce tarihi konusunu bir tarihçi titizliğiyle yapmıştır. Birincil kaynaklardan yola çıkarak bir çerçeveye oturtmuştur. Düşünce tarihine bu şekilde bakabilmek dönemin tarihçileri tarafından bile göz ardı edilen bir konu iken Mardin bunu çalışmalarında titizlikle işlemiştir. Şerif Mardin, Osmanlı Türk toplum yapısının temel dinamiklerinin ortaya çıkarılmasında ve onları kapsayan kalıp ve söylemlerin gün yüzüne çıkarılması konusunda araştırmalarda bulunmuştur. Bunun yanında tarihsel sosyolojiye ilgi duyan Mardin, tarihi nedenleri ve sonuçlarıyla birlikte değerlendirmiştir. Bu bağlamda ele aldığı konular tarihsel olmakla birlikte günümüz toplum yapısını da içermektedir. Mardin daha sonra, çalışmalarında din, ideoloji ve kültür meseleleri konularıyla ilgilenmiş, *Forum* dergilerinde yayınlanan çalışmalarında ise daha çok aktüel meseleler üzerine eğilmiştir.

Türk düşünce tarihine ve sosyolojisine yer edinen düşüncelerle bunların içinde yaşadığı somut siyasal ve kültürel şartlar arasındaki ilişkileri gösterebilmek için işlenen sosyolojik meseleyi belli bakış açısı çerçevesinde ele alıp incelemek gerekir. Elbette Şerif Mardin gibi Türk sosyolojisinde yer edinmiş entelektüelleri, onların kitaplarını ve metinlerini tarih ve toplumsal gelişmelerle birlikte incelemek hiç de kolay değildir. Mardin, gibi toplum meseleleri üzerine anlama ve anlamlandırmada göstermiş olduğu kavrayışla öne çıkan sosyologlarımız “Biz kimiz?”, “Nerden geliyoruz, nereye gidiyoruz” gibi sorulara cevap bulmaya çalıştıkları bilinir.

Mardin'in 1960'lı yılların ortalarından bu yana kaleme aldıkları temelde Türkiye'de o zamanlarda etkin olan Marksizm'in eleştirisi niteliğindedir (Kayalı, 1996: 1294). Mardin'in bu dönemde Marksist eleştirisine dirsek teması kurması önemlidir. Mardin, Osmanlı İmparatorluğu ve Türk toplum yapımızın temel yapısı konusunda önemli araştırmalarda bulunmuştur. 1950'lilerde siyasal düşünce ağırlıklı bir yaklaşımı tercih etmiş ve bu dönemki çalışmaları Osmanlı aydınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Mardin'in bu dönemki çalışmaları daha çok arşiv niteliği taşımaktadır.

Mardin'in, sosyal bilimlerde tarihsel, kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyo-bilişsel bileşenler çerçevesinde “bağlamı” ön plana çıkararak metodolojisi; interdisiplinerliği öneren ve kaçınılmaz kılan bilgi alanları; hem Batılı hem de Batı dışı toplumlar için,

kurumsallaştırılması gereken akademik-epistemik düşünömselliği onaylayan çalışmaları ile akademik bir disiplin olarak ‘‘Sosyal Bilimler’’ ve özelde ‘‘Türkiye’de Sosyal Bilimler Düşöncesi’’ bakımından çok önemli katkıları bulunmaktadır. Mardin’in sosyolojisi, Türkiye’de düşünce hayatının haritalandırılması noktasında yaptığı katkılarla, sosyal, bilimsel, teori-pratik ve metodoloji bağlantıları çerçevesinde getirdiği önerilerle sosyal bilim alanına yönelik eleştiri niteliği taşıdığı kadar, sosyal bilimleri ve özelde sosyal bilimsel nesnenin bilgisini dışarıda bırakarak normatif bir ‘‘olması gereken’’e yönelmiş siyasal anlayışın tamamına yönelik bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Bu anlamda Mardin’in sosyolojisi Türkiye’de bir yandan sosyal bilimler diğer yandan da siyaset yapma anlayışına yönelik bir eleştiri olma özelliği taşımaktadır. Sosyal bilimler metodolojisi, konusunda siyasal stratejiler oluşturulacak toplumsal yaşam alanı için öncelikli konudur ve interdisipliner bir özellik taşımaktadır. Bu noktada toplumsal olana ilişkin geliştirilecek siyasal stratejiler; siyasal hedefleri her ne olursa olsun; öncelikli olarak nesnenin bilgisine sahip olacak bir sosyal bilim anlayışıyla temellendirmek ve bu nesnenin doğasına yönelik stratejilerle politika geliştirmek zorundadır. Mardin’in üzerinde durduğu modernleşme, din, siyaset gibi konular hem resmi hem de yerleşik muhalif perspektif ve söylemlerin ötesine geçerek onlar hakkında hem içeriden hem de dışarıdan tarihsel, siyasal, ekonomik ve sosyo-bilişsel yönlerden geliştirilen eleştiriler üzerinden yürütölen bir ‘‘düşönmösellik’’ konusu çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yüzden de yapmış olduğu çalışmalarla tartışmalar yaratmıştır. Mardin’de, birçok Batılı ve Türk sosyolog ve onların yaklaşımlarının etkisi görölmüştür (Köktürk ve Uluocak, 2017: 164-165).

şerif Mardin, 1980’lerin önde gelen sosyologlarından birisidir. Mardin’in çalışmalarında ele aldığı konular 1980’lerin havasını solumak için sosyoloji adına çok çarpıcı kaynaklardır. Mardin 1980’li yılların ekonomik, politik, dini ve sosyo-költürel yapısını anlamamızı sağlayan değerlendirmelerde bulunmuştur. Türkiye’de sosyoloji adına bu yıllara farklı bakış açılarıyla bakmamız için yeni perspektifler kazanmamıza zemin hazırlamıştır. Mardin, Türkiye’nin gerçek sorun alanlarını ifade eden modernleşme, İşlam, ideoloji, költür, aydınlar, sivil toplum, merkez-evre ve Mardin’i son dönemlerde popüler hale getiren mahalle baskısı gibi kavramların altını çizerek Türkiye’nin toplum yapısını analiz etmiştir.

Osmanlı burjuvazi bir aileden gelmiş olan Mardin, Türkiye gerçeklerine de vakıf bir insandır. Mardin, toplumda ne sorun varsa onun konuşulup yazılması taraftarıydı. Bu anlamda, Mardin için, herkesin içinde tuttuğu söyleyemediği şeyleri dile getirdiğini söylemek yeridir. Mardin, Türkiye’de sosyoloji alanına özellikle de 1980’ler sosyolojisine önemli katkılar sağlamıştır. Dönemin öne çıkan sosyologlarından birisi olan Mardin çalışmalarında Max Weber, Robert Redfield, Karl Mannheim, Claude Levi-Strauss, Sigmund Freud, Michel Foucault, Talcott Parsons, Bourdieu, Peter L. Berger, Cemil Meriç, özellikle *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* çalışmasında belirttiği gibi Hilmi Ziya Ülgen, Halil İnalçık’ın etkisinde kalmıştır. Bunların yanında *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* adlı çalışmasında ve diğer çalışmalarında Mardin, ABD’de eğitim aldığı sırada kitaplarının önsözünde de ifade ettiği Marksist bir iktisatçı olan Paul Baran, Bertram Wolf ve Mary Wright gibi pek çok kişinin etkisinde kaldığını belirtmiştir. *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasında ise, Philip Converse’in ideolojilerin insanların siyasal eylem katında nasıl etkilendiğini ölçmeye çalıştığı çalışmasından etkilenen Mardin, bu durumun Türkiye’de alt tabakalardaki dinsel inançlar için böyle olup olmadığını ortaya çıkarmak için 1968 yılında İzmir’de bir araştırmaya girişmiştir. Görüldüğü üzere Mardin’in gerek Türkiye’deki akademik camiadan gerekse yurtdışındaki akademik camiadan oldukça etkilendiği açıktır. Mardin bu etkilenme sonucunda kendine özgü bir sosyolojik perspektif oluşturmaya çalışmıştır. Bu noktada Türk modernleşmesi konusunda Edward Shils’in merkez-çevre kuramını Türk toplumsal yapısına uyarlamış ve bu konuda yayınlamış olduğu “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri” adlı makalesiyle Türkiye’de ve yurtdışında önemli bir vizyon elde etmiştir. İlk tezahürleri 18. yüzyılın sonlarına kadar uzanabilecek olan Türk Modernleşmesi sorunsalının ilk radikal hamlesi olarak isimlendirdiği matbaanın Osmanlı’ya gelişi bir tarafa bırakılırsa Mardin bu durumu daha çok modern anlayış ve tekniklerin belirli bir sistem etrafında kurumsallaştığı ilk alanların askeriye ve eğitim olduğunu söyler. Mardin, Türk Modernleşmesi konusunu toplumsal yapı ve kültürel bağlantıları kapsayan, tarihsel ve toplumsal arka planları göz önünde bulunduran bir yaklaşımla “ampirik” ve yorumsamacı çerçevede ele almaya çalışmıştır. Mardin’e göre kültürün, toplum içindeki anlamı simgelerin tamamına simgeler sistemi veya kültür olarak isimlendirilir. Ayrıca kültür kavramını, sosyal yapıyı sürdüren süreçler bütünü olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında sivil toplumu Batı’nın bir toplumsal aşaması olarak gören Mardin, Avrupa

toplumları ile Müslüman toplulukları arasındaki bakış açısı farklılıklarını görmemizde önemli bir etken olmuştur. Din ve ideoloji konusunda Mardin, dini Türk toplum yapısında bir eylem aracı olarak görmemizin sebebini dinin kültür yapımızda önemli bir etken olmasına bağlar. Türk toplum yapısında dinin ve geleneğin önemli roller üstlendiğine değinen Mardin, din konusunu daha kitabi bir tarzda ve sistematik bir şekilde ele almıştır.

Bu tezde, Mardin'in sosyolojik fikirleri tahlil edilmiştir. Çalışmada, sosyolojinin birçok alanında önemli ve orijinal metinlere imza atan Mardin'in bütün görüşlerine yer verilmiştir. Mardin, sosyoloji anlayışını ortaya koyarken, öncelikli olarak tarih disiplini perspektifinden yola çıkmıştır. Batılı teorileri Türkiye'nin toplumsal yapısına uyarlayıp o teoriler aracılığıyla ülke sorunlarını izah etmeye çalışmıştır. Mardin, Türkiye'deki toplumsal ve siyasal yeniliklere öncülük eden İzmir'de geniş kapsamlı bir toplumsal araştırma için ABD'den fon bulmuş ve bu projeyi hayata geçirmek için Türk Sosyal Bilimler Derneği adında bir dernek kurmuştur. Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin pek çok önemli hocası hem bu derneğin üyeleri olmuş, hem de İzmir projesinin araştırmacıları gurubunda yer almıştır. Mardin'in başını çektiği İzmir Araştırması ve Türk Sosyal Bilimler Derneği bu anlamda birbiriyle ilgilidir. Bu noktada Mardin, hem kuramsal hem de alan araştırmalarını önemsemiştir. Sosyal bilimlerde ve sosyolojide tek nedenli izah anlayışını kabul etmemiştir. Sosyal realitenin açıklanmasında neden-sonuç ilişkisinin büyük önem taşıdığını söylemiştir. Mardin'in metot konusunda asıl vurgulamak istediği ise metodolojik bütünlüktür.

Mardin'in iki temel özelliği vardır: İlki, çağdaşı olan diğer toplumbilimcilerden farklıdır: Mardin araştırma konusunun seçiminde ve irdelenmesinde Kemalist söylemin etkilerinden uzak kalmıştır. İkincisi ise kendisinin de dile getirdiği gibi çalışmalarının önerisel nitelikte olmasıdır. Bu durum belki de Osmanlı-Türk toplumsal yapısının ulaşılması ve çözümlenmesindeki doğal zorluklardan, Mardin'in "kuşkuculuğundan" kaynaklanmaktaydı.

Mardin, hem sosyal bilimler camiasında hem de siyasal çevrelerde geniş bir yankı bulmuştur. Bu geniş yankının Mardin'in çok yönlülüğü göz önünde bulundurulduğunda daha rahat anlaşılabilir. Uzun soluklu akademisyenliğinin yanında, son yıllarında kamuoyunda belirli bir dönem siyasal duruşuyla da bilinir. Özellikle 1950'lerin ortalarından itibaren DP'ye karşı duran *Forum Dergisi*'nde yazılar yazmıştır. 1960 askeri

cuntası zamanlarında yıldızı parlamış, daha sonra da liberal politik bir tutum sergilemiştir. Kısacası böyle bir dönemden geçen bir bilim insanını yalnızca politik bir mercekten değerlendirmek yanlış olur. Çünkü Mardin hem politik hem de akademisyenlik yönleriyle değerlendirildiğinde daha net sonuçlara varılır.

Netice itibarıyla Şerif Mardin'in sosyolojik görüşleri Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'sine kadar uzanan tarihsel süreç açısından, bazı sosyal bilimcilerin iddialarının tersine, bir kırılma bir kopuş değil bir devamlılık ve bütünlük içerir. Cumhuriyet dönemi Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı ve yeni bir devlet modeli olsa da; toplumsal yapısı ve Cumhuriyeti kuran kadrolar bakımından imparatorluk bakiyesi bir devlet özelliğine sahipti. Mardin'in eserleri, toplumun tarihten getirdiği ve kökenleri dil, kültür, siyaset, gündelik yaşam, din gibi unsurlarca biçimlendirilen özelliklerini, gündelik siyasetin ve mahalle baskısının etkisi altında kalmadan kendine özgü bir yaklaşımla ele alan bir özelliğe sahiptir.

Mardin, çalışmalarında liberalizm, totaliterlik, etnik-dini fanatizm, kültürel muhteva ve kültür değişimleri konusunda pek çok görüş ileri sürmüştür. Çalışmalarını Tanzimat, Batılılaşma, modernleşme ve bu süreçlerde ortaya çıkan toplumsal gerginlikler temel konuları oluşturmaktadır. Bu yönüyle Mardin, sosyal antropolojik metodu eserlerinde kullanmıştır. Çalışmalarında daha çok biz kimiz? Hangi kültürel toplumsal geçmişten geliyoruz? Daha da önemlisi Batılılaşmadan sonra “nereye gidiyoruz?” sorularını kendine sormuş ve kültürel değişim kavramını bu çerçevede ele almıştır. Eserleri sadece Türkiye modernleşmesini değil Batı toplumlarının gösterdiği kültürel değişimleri de ele alır. Ayrıca Batı toplumlarının değişimleriyle Türk toplumunun değişimini karşılaştırır (Öztekke, 2005: 70). Çalışmalarını derleyip yayıma hazırlayan Mümtaz'er Türköne'nin ifadesiyle: “Mardin'in pozitivist Batı düşüncesinin Türkiye'de egemen görüşle birleşerek biçimlendirdiği ‘kabul edilmiş’ eğilim ve yönteme kapılmayışı, toplumsal değişim dinamiklerini genel geçer kalıplara sokmayışı, resmi ideoloji ve Kemalist söylemin etkilerinden uzak kalışı, onu ‘Cumhuriyet aydınlarının’ önemli bir kesiminden kalın çizgilerle ayırır ve bütün eserlerini toplumbilim dünyamızda ayrıcalıklı bir yere koymayı gerektirir” (Akt, Öztekke, 2005: 102).

Şerif Mardin'in çalışmalarında kullandığı teorik yaklaşımların ve bir sosyal bilimci olarak değerinin anlaşılması, ilk başta onun Türk sosyoloji tarihindeki yerinin

anlaşılmasıyla mümkündür. Mardin, Türk sosyolojiyle ilgilenmiş, meslek yaşamının başından beri kullandığı teorik yaklaşımlara ve sergilediği bilimsel duruşa önem vermiştir. Bu yüzden, Mardin'in Osmanlı ve Türk toplumsal-kültürel yapısı ve Türk düşüncesi alanında ortaya koyduğu çalışmaları Türkiye'deki sosyal bilimciler tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Yine bunun yanında Mardin, sosyolojideki gelişmeleri ve tartışmalarının yakın takipçisi olmuş ve kendisini bu alanda sürekli yenilemiş ve beslemiştir.

Mardin tam olarak bir ekole bağlı değildir. Herhangi bir ekole bağlı olmadığı gibi buna bağlı olarak devamlıları da yoktur. Mardin, 1950'li ve 1960'lı yıllarda davranışçı Amerikan sosyoloji yaklaşımından ve pozitivistimin etkisinde kalmış, daha sonra Weber'in anlayıcı yaklaşımını benimsemiştir. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* çalışmasında Halil İncelik, Hilmi Ziya Ülken ve ABD'deki birçok hocasından etkilendiğini ifade etmiştir. Ancak aldığı bu etkilerle o, hiçbir zaman nakil veya taklit düzeyinde kalmamıştır.

Mardin, her türlü değişim ve oluşuma açık toplumsal evren üzerinde mesaisini harcayan bir sosyal bilimcidir. Batılı teorik yaklaşımlarla Türk sosyoloji tarihini, kültürel yapısını, modernleşme eğilimlerini, dini, tasavvuf kültürünü, tarikatlar, Nakşilik aydınların Batılı fikir ve düşünceleri karşısındaki tutumu gibi konularda istikamet gösteren ve reçete sunan işin içine anlamayı ve tahayyülü sokan bu bağlamıyla ucu açık sorunları irdeleyen bir tutumla Mardin, 1960- 2003 arasının tabir caizse röntgenini çeker. Belki günümüzü çok yakından ilgilendireceğinden olacak, Mardin'in Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine olan ilgisi hem çok canlı ve derinlikli hem de aktüel sosyolojik tespitlerle doludur. Mardin'in böylesi bir yaklaşım içinde olması onun belirli bir dünya görüşünün epistemolojik öncüllerine yaslanmadığının bir göstergesidir.

Şerif Mardin, Türk düşünce hayatını, sosyolojisini, tarihi bağlamlarını metin merkezli ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alan günümüzün tanınan önemli sosyalbilimcilerindendir. Mardin'i Türkiye'de ilginç kılan ve ilgi çekici hale getiren şey, Türk toplumsal yapısına, mantığına, ana eğilimlerine ve sorunlarına kapsamlı metinler üretmiş olmasıdır. Çağdaş Türk düşüncesi sahasında sosyolojik tespitlerde bulunan, Batılı fikir akımlarından, sosyologlardan, sosyal antropologlardan ve siyaset bilimcilerden etkilenen Mardin, Batı'dan topladığını, Türk toplumsal yapısıyla, tarihsel mirasıyla, modernleşme dinamikleriyle harmanlamıştır.

Türk düşünce hayatına yönelik ilginin oluşmasında emeği geçen Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)* adlı eserinde de vurguladığı gibi “Fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü” üzerine eğilmiştir (Mardin, 2012a: 9). Mardin, ülkemizde merkez-çevre, mahalle baskısı, sivil toplum, aydınlar ve benzeri sosyolojik tespitler ve ikilemlerle düşün tarihimizde ayrıcalıklı ve saygın bir yere sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküş ve yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarında yoğunlaşan problemler üzerinde düşünmüş ve bu problemlere sosyolojinin yardımı ile çözümler aramıştır. Geliştirdiği çözüm önerileriyle de döneminin en etkili düşünürü olarak kabul edilmiştir. Her düşünce ustasında ve tarihçisinde olduğu gibi Mardin’in de sosyolojik ve tarihi okumalarında sembol isimlerin yanı sıra onların yöntemlerine ışık tutan göndermelere rastlamak mümkündür. 1955’ler *Forum Dergisi*’nde yazmış olduğu tarihsel içerikli yazılardan sonra Max Weber’in yazdıklarını daha yakından inceleme olanağı bulunduğu, kendisini 1960’larda etkileyen davranışçı yaklaşımın düşünürlerini bir kenara bırakarak, Weber’in görüşlerini öğrenmeye ve bu görüşleri Osmanlı ve Türkiye’nin koşullarına uyarlamaya, yöntemini uygulamaya başlar. Weberci anlayışın yansımalarını Mardin’in tüm çalışmalarında ve özellikle, 1998’de kaleme aldığı, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” adlı makalesinde “Weber’in patrimonyalizm-sultanizm kavramları bana adeta bir vahiy” niteliğindeki açıklamasında açıkça görmek mümkündür.

Türkiye gerçeklerine daha vakıf bir sosyolog olan Mardin, *Din ve İdeoloji, Bediuzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim* adlı çalışmalarında din konusunu merkeze alarak daha sistematik bir şekilde ele almıştır. Mardin, toplumda ne sorun varsa onun konuşulup yazılması taraftarı olmuştur. Buna bağlı olarak da Mardin’in etkisinde kaldığı sosyal bilimci ve sosyolojik yaklaşımları da zamanla farklılaşmıştır. Eserlerinde İmparatorluktan-Cumhuriyet dönemine kadar ki süreçte eğitim, din, tarikatlar, toplumsal yapı ve değişim, tabakalaşma, İslamcılık, Atatürk ve İnkılapları, Kemalizm, milliyetçilik, Osmanlı ve Türk modernleşmesi gibi makro konulara eğilmiş, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemindeki gelişmeler ile Cumhuriyet dönemi toplumsal, siyasal ve dinsel içerikli tartışmalar perspektifinde ele almıştır. Yurtdışında almış olduğu eğitim, yetiştiği aile ortamı, büyüdüğü sosyal çevre ve sahip olduğu habitusla diğer toplum bilimcilerden farklı olan Mardin, *Bediuzzaman Said Nursi Olayı* adlı çalışmasında Amerikalı sosyolog ve teolog Peter Ludwig Berger’in

Dinin Sosyal Gerçekliği adlı çalışmasının etkisinde kalmıştır. Berger, bu çalışmasıyla toplumsal gerçekliği inşa eden bilinç kavramını vurgulamış ve geniş bir anlam dünyası olan din olgusunu fenomenolojik metotla ele almıştır. Mardin de makro bağlamda din konusunu mikro bağlamda ise Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk konularına bu perspektifte eğilmiş ve bunlara fenomenolojik yöntemle açıklık getirmiştir.

Şerif Mardin'in entelektüel biyografisinde öne çıkan unsur Türk modernleşmesi sorunsalı etrafındaki çalışmalarıdır. Mardin, Türk modernleşmesi çözümlemesinin siyasal- sosyolojik perspektifte analizini yapmış, bunu yaparken de tarihsel sosyolojik yaklaşımdan yararlanmışır. Mardin, Türk modernleşme tarihinin modernite paradigması problemi içinden, anlamacı ya da yorumlayıcı sosyolojik yaklaşım temelinde bir okuma yapmıştır. Mardin'in Osmanlı son dönem incelemeleri, Türk modernleşmesi, ideoloji, kültür, sembeler, merkez-çevre, toplumsal yapı, kitle toplumu, ulus devlet, iletişim, din, sivil toplum, aydınlar gibi kavram ve kuramların Türkiye'de izini sürmede öncü sosyologlardan birisi olarak Türk sosyolojisindeki yerini almıştır. Mardin'in eserlerinde öne çıkan husus, modernleşme sürecinin aşamalarını bütünsel bir biçimde, süreklilik ve değişim bağlamında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir devamlılık ekseninde ele almasıdır. Görüldüğü üzere Şerif Mardin, kültürel bir değişim/dönüşüm sürecini içeren modernlik paradigmasının toplumu ayrıştırdığı modern toplum-geleneksel toplum gibi çatışmacı karşıtlıklarının aksine Türk toplum yapısındaki modernleşme argümanına birbiri içerisinde kaynaşan, birbirini tamamlayan, yeni içerisinde eskinin izlerine rastlanılan işlevselci bir bakışla ele almıştır.

Çalışmalarında öne çıkan bir diğer unsur, ele aldığı konulara tarihsel arka plan ve süreçler doğrultusunda yaklaşım tarzıdır. Bu yönüyle Mardin, hem kuşak itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemlerinin modern Türk siyasal düşüncesinin ana eğilimlerini tarihsel bir bütünlük içerisinde ortaya koymuş hem de çağdaş kuramların teorik birikiminden de uzak durmamıştır. Türk modernleşmesi çözümlemesinde "din" konusunu çalışmalarında merkeze alan Mardin, metodolojik açıdan sosyoloji ile teoloji arasında bir ilişki kurmuş, Said Nursi'nin din ile maddecilik konusuna ışık tutarak Weberyen bir perspektifle din olgusunun Türk toplumundaki yerini tespit etmeye çalışmıştır. Türk modernleşme tarihini kronolojik bağlamda çok daha erken dönemlerden başlatmış olması onun Türk modernleşmesini kültüralist kuram içinde

çözümlemesindedir. Mardin, Türkiye'nin toplumsal yapısını modernleşme- din-siyaset üçgeni etrafında işlevsel bir bakışla çözümlemiş, dinsel kimlik oluşumunu tarihsel, sembolik ve sınıfsal niteliğiyle ortaya koymuştur. Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk konusundaki fikirlerini Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandığı kavramlardan olan Lehçe, söylem ve kök paradigma kavramlarıyla temellendirmiştir. Bu yüzden de Mardin'in bu alandaki çalışmaları bugünün doğasını kavramamız ve eleştirel bir perspektifte analiz etmemiz için çok önemli bir kaynak oluşturmuştur. Nicel verilerden ziyade nitel verileri, yapısal-Marksist sınıfsal yaklaşımlardan ziyade hermeneutik-Weberyen tutumu benimsemesi Şerif Mardin'i diğer Türk sosyologlardan ayıran temel metodolojik farklılıklarındandır.

Görüldüğü üzere Şerif Mardin, sosyolojisini inşa ederken sıkça Max Weber'in sosyolojik görüşlerine başvurmuştur. Mardin, Weber'in *Ekonomi ve Toplum* metni ile *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitaplarını önemsemiş çalışmalarında sıkça yer vermiştir. Mardin, sosyolojisini biçimlendirirken Weber'in analizlerini dikkatlice incelemiştir. Şerif Mardin'in eserleri, çok sayıda sosyal bilimci ve sosyologun ilgisini çekmiştir. Mardin'e olan ilgi 1980'li yılların ortalarına doğru artmıştır. 1980'li yılları anlamak, Şerif Mardin'i ve Türk düşünce dünyasını kavramak bakımından önemlidir.

Mardin'in aile geçmişi ve aldığı eğitim ile Türk sosyal bilimleri içindeki yeri ve seyri göz önünde bulundurulduğunda kültürel, ekonomik ve sosyal sermayeler bağlamıyla diğer sosyal bilimcilerden ayrılır. Sosyal bilimler veya siyasal düşünce alanlarında Batı'da geliştirilen yaklaşımların etkisinde kalan Mardin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin toplumsal yapıımız üzerindeki yansımalarının yanında Türk sosyolojisinde de önemli bir yere sahiptir. Mardin'in düşünce yapısına göre Osmanlı Türk modernleşmesinin neden olduğu ikilemleri Türk sosyal bilimlerine ve sosyoloji 'ye kazandırmış olduğu merkez-çevre kavramıyla farklı bakış getirmiş, bu noktada çalışmanın konusu, Mardin'in sosyolojik görüşleri ve bu görüşlerin topluma yansımaları üzerine kurgulanmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışma ekseninde Şerif Mardin'i okumak, Türk modernleşmesini olumlu/olumsuz, kırılmalar, kopuşlar ve işlevsel olarak süreklilik çerçevesinde çok yönlü, çok katmanlı bir modernite ikilemini merkez-çevre argümanı perspektifinde okumak demektir. Mardin'i okumak, çalışmalarında kullandığı sosyolojik

yaklaşımlardan olan: Davranışçı, anlamacı veya yorumlayıcı ve tarihsel sosyoloji yaklaşımlarına ışık tutmaktır. Mardin’i okumak, bu sosyolojik yaklaşımların düşün ustaları olan: Max Weber, Sigmund Freud, Claude Levi- Strauss, Talcott Parsons, Karl Mannheim, Michel Foucault, Robert Redfield, Peter Ludwig Berger ve Cemil Meriç gibi entelektüellerle fikir yolculuğuna çıkmaktır. Mardin’i okumak, merkez-çevre, toplum haritası, mahalle baskısı, volk İslam, büyük-küçük kültür, lehçe- söylem- kök paradigma, simge-sembol, yumuşak-sert ideoloji gibi Türk sosyal bilimlerine ve sosyolojiye kazandırdığı kavramlar çerçevesinde ele almaktır. Mardin’i okumak, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemindeki Tanzimat, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İmparatorluktan günümüze aydınlar, Osmanlı dönemi batıcılığı ve İslamcılığı düşüncelerine ek olarak; Cumhuriyet Dönemi toplumsal, siyasal ve dinsel içerikli tartışmalardan olan: Batı ve Türk siyasal düşüncesi, Türk modernleşmesi, Atatürk ve İnkılapları, Kemalizm, laiklik, sivil toplum, din ve ideoloji, Nakşibendilik, Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk, eğitim, milliyetçilik, tabakalaşma ve ekonomi hakkındaki fikirleriyle birlikte düşünmek demektir. Mardin’i okumak, onun görüş, düşünce ve sosyoloji anlayışına yönelik değerlendirmeler getiren genelde Türk sosyal bilimcileri özelde ise Türk sosyologlarının ve tarihçilerinin yaptıkları olumlu-olumsuz değerlendirmeler hakkında fikir jimnastiği yapmaktır.

Görüldüğü üzere Mardin’in görüşlerini sosyolojik bakışla ele almaya çalıştığım bu çalışmada Türkiye’nin siyasal, toplumsal yapısı ile düşünce tarihi hakkındaki görüşleri bir bütün olarak ortaya konulmuş ve çalışmalarıyla Mardin’in Batıdaki fikir ürünleri ve siyasal düşüncenin ülkemizdeki karşılığının neliği sorusundan sosyoloji anlayışını ortaya koyarken tarih disiplini perspektifinden yola çıktığı görülmüştür. Mardin, tam olarak bir ekole bağlı kalmamakla birlikte sosyolojik bağlamını oluştururken Batılı birçok sosyolog ve antropologdan etkilendiği görülmüştür. Türkiye’nin önde gelen sosyologu Şerif Mardin, temel sosyolojik fikirlerini oluştururken Batı felsefesinin ve sosyolojisinin önemli isimlerinden yararlanmışır. Bununla birlikte, Türk toplumunu açıklayıcı kavramsal şemalar üretmede sıra dışı katkılarıyla bilinen Mardin, etkisinde kaldığı düşünürlerden ve sosyologlardan hiçbirinin doğrudan takipçisi olmamış; Türk sosyoloji tarihi ve toplumunun temel dinamiklerini kendine özgü teorik ve metodolojik argümanlarla geliştirme çabasında olmuştur. Bu çalışma ile Türk düşünce tarihi ve sosyolojisinde kısa bir yolculuk yapmak isteyenler için büyük bir imkân sunulmuş ve

Mardin'in sosyolojik görüşlerine dair farklı bir bakış açısı ortaya konulmuştur. Bu yönüyle bu çalışma sosyolojik düşünce yapımıza değer katacak ve ufuk açıcı yeni okumalara ilham verecektir.



KAYNAKÇA

- Adıgüzel, V., (2014), Şerif Mardin düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Denizli.
- Aksakal, H., (2013), **Türk Cogitosu ve Modern Türkiye’de Politik Yaşam**, Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- Anık, M., (2013), “Türkiye’de Sekülerim Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara, **Umran Dergisi**, Mayıs 2013, Sayı: 225, ss. 14-31.
- Ardıç, N., (2018), “Şerif Mardin’in Akademik Hayatı ve Sosyal Bilimlere Katkıları Üzerine Bir Söyleşi” **Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 12, ss. 63-74.
- Arık, R. O., (1969), **İdeal ve İdeoloji**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Arlı, Â., (2004), “Bir Siyaset Sosyoloğu Olarak Şerif Mardin”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt, 2, Sayı,1, ss. 493-510.
- Arlı, A., (2006a), “Weberci Bir Düşünürün Başlangıç Temrinleri: 1950’li Yıllarda Şerif Mardin”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi-12. Sayı, İstanbul.
- Arlı, A., (2006b), “Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetimi Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar”, *Toplum ve Bilim* (iç.), Sayı: 105, İstanbul, ss. 96-128.
- Arlı, Â., (2018), **Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, Küre Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M. K., (1959), **Söylev ve Demeçler II**, s. 194.
- Aydoğdu, N.Y. Ve Kara, İ. (2005), **Namık Kemal: Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- Bağla, L.,(1977), “Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu”, Birikim.
- Bal, H., (2015), **Sosyolojide Yöntem ve Araştırma Teknikleri (uygulamalı- Örnekli)**, Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Bauman, Z., (2010), “Sosyolojik Düşünmek” **Sosyoloji: Başlangıç Okumaları**, Say Yayınları, İstanbul, ss. 22-30.
- Bayhan,V., (2016), “Sosyal Bilimlerde ‘Objektiflik Efsanesi’, *Mukaddime*, 7(2),2017,242 doi: 10.190509/ Mukaddime, 83855. ss. 223-224.
- Bayramoğlu, A., (2018), “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi” **Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 12, ss. 140-168.
- Bayramoğlu, A., (2020), “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, 24.baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 119-159.
- Berger, L.P. (1993), **Dinin Sosyal Gerçekliği**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. Ve Chartier, R. (2014)., **Sosyolog ve Tarihçi**, Açılım kitap Pınar yayınları, İstanbul.
- Canatan, K., (1995), **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Çakır, R., (2008) “Sunuş”, **Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin’in Tezlerinden Hareketle Türkiye’de İslam, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi**, Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık, İstanbul.
- Çakır, R., (2008), **Mahalle Baskısı Var mı Yok mu?** Doğan Kitap, İstanbul.
- Çav, E., (2008), “İki Sosyoloji Akımının Temsilcisi Cahit Tanyol İle Şerif Mardin’in Eğitimleri, Çalışma Hayatları, Eserleri ve Sosyal Bilime Katkıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme” *Çekme İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6: Sayı: 12, ss. 29-62.

- Çav, E., (2009), “Türkiye’de “Yerli Sosyoloji” İmkânı: Cahit Tanyol İle Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, Volume: 43, Güz/Осень /Autum.
- Çav, E., (2011), **Dramın Aydını Cahit Tanyol: Şair Öğretmen Felsefeci Sosyolog**, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Çayır, T., (2019), Tarihsel Sosyoloji Perspektifinden Şerif Mardin, **İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloj Anabilim Dalı Sosyoloji Bilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Çaylak, Â., (1998), **Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen Bir Şerif Mardin Çözümlemesi**, Vadi Yayınları, Konya.
- Çelebi, N., (2007a), **Millenium’un Bilimleri Bağlamında Sosyoloji ve Tarih: Ne Nasıl? Tarihsel Sosyoloji**, (Derleyen: Ramazan Yelken), Vadi Yayınları, Ankara.
- Çelebi, N., (2004), **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları**, Anı Yayınları, (2.Baskı), Ankara.
- Çelebi, N., (2007b), “Socius Oikos Polis”, **Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi Ülgen Oskay’a Armağan Özel Sayısı**, Sayı: 17, ss. 49-56.
- Çelebi, N., (2008), “Sosyoloji Sosyologun Yaptığı İse”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 8, Bahar, Ankara.
- Çelebi, N., (2010), “Dünden Yarına Türkiye’de Sosyoloji” **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, ss. 191-214.
- Çetin, A.,(2010), Şerif Mardin’in Modernlik Anlayışı, **İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya.

- Çetin, O., (2014)“Sosyolojik Araştırmalarda Veri Çözümlemesi ve Bulguların Yorumlanması”, **Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri**, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, ss. 182-215.
- Çetinsaya, A., Çakır, C., Okumuş, A., Arlı, A., (2008), Şerif Mardin ile “Türk Düşüncesi Üzerine”, **Doğu Batı Yayınları**, Ankara.
- Demir, A., (2015), “1980’lerde Türkiye’de Sosyolojinin Görünümü: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle”, **Türkiye’de Sosyolojinin Yüzyıllık Serüveni**, (Editör, Prof. Dr. Hale Okçay), Duvar Yayınları, İzmir, ss.291-328.
- Demir, Ö. ve Acar M., (1998), **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara.
- Demirulus, P.,(2004), Paradoksal Modernleşme: Türkiye’de Din Sorunu-Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı**, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Van.
- DHA, (2017), Eylül 4), Hürriyet. Ocak 24,2023 tarihinde Hürriyet. com. tr: [Şerif Mardin son yolculuğuna uğurlandı - Son Dakika Flaş Haberler \(hurriyet.com.tr\)](http://www.hurriyet.com.tr/serif-mardin-son-yolculuguna-ugurlandi-son-dakika-flas-haberler) adresinden alırdı. (Erişim tarihi: 24.01. 2023).
- Doğan, İ., (2000b), **Sivil Toplum Ondan Bizde de Var**, Sistem Yayıncılık, İstanbul.
- Doğan, N.,(2000a), Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Dumais, Susan A., (2002), “Cultural Capital, Gender, and School Success: The Role of Habitus”, **Sociology of Education** , Jan., 2002, Vol. 75, No. 1 (Jan., 2002), Published by: American Sociological Association, URL: <https://www.jstor.org/stable/3090253>, Harvard University, pp. 44-68.
- Eğribel, E., (2010), “Türk Sosyolojisinin Olanakları Üzerine Yeniden Düşünmek: Türk Sosyoloji Geleneği ve Mirasımız”, **Türk Sosyologları ve Eseleri-II: Genel**

Eğilimler ve Kurumsallaşma, (Ed.Ertan Eğribel-Ufuk Özcan), Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Emiroğlu, İ.,(2021), Türk Sosyoloji Geleneği İçinden Metodolojik Bir Okuma: Şerif Mardin, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı**, Niğde.

Ercan, R. (2013), **Türkiye’de Sosyolojinin Gelişimi ve Eğilimleri: İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, Anı Yayıncılık, Ankara.

Ergun, D., (2005), **Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu**, 4. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.

Erkul, A., (2000), “Osmanlı’da Sosyolojinin Doğuş Koşulları ve Üç İsim: Ahmet Rıza, Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp”, *701 Osmanlı Özel Sayısı III. Düşünce ve Bilim Yeni Türkiye Dergisi*, Haziran-Mayıs 2000, Yıl: 6, Sayı: 33, ss. 607-615.

Giddens, A., (2010), “Sosyolojinin Kapsamı” **Sosyoloji: Başlangıç Okumaları**, Say Yayınları, İstanbul, ss. 13-17.

Gökalp, Z., (2004), **Türkçülüğün Esasları**, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul.

Gramsci, A., (2012), **Hapishane Defterleri**, 2. Cilt, (Editör: Joseph A. Buttigieg), (Çev: Barış Baysal), Kalkedon Yayınları, İstanbul.

Günerigök, M., (2016), “Din Sosyolojisi Metodolojisinde Anlayıcı Yaklaşım: Max Weber Örneği”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Van, ss.225-247.

Günerigök, M.,(2007), Türkiye’de Din Sosyolojisi: Şerif Mardin Örneği, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı**, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Van.

Güney, S., (2009), **Sosyal Psikoloji**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.

Güngör, E., (1997), **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

- Hanioğlu, M. Ş. (1981), **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Neşriyat Yayınları, İstanbul.
- Jourdain, A. ve Naulin, S., (2016), **Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları**, (Çeviren: Öykü Elitez), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2010), **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerinde Araştırmalar**, Doğu-Kitap Evi, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2012), **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmalar: Sosyologca Kitapları/9**, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2015a), **Türk Sosyologları: Şerif Mardin**, Atatürk Üniversitesi (ATA-AÖF) Açık öğretim Yayınları, Erzurum.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2015b), "Türkiye'de Sosyolojinin 100 Yıllık Birikimi Üzerine Bazı Tespitler" *Sosyoloji Konferansları*, No: 52(2015-2)/29-55, DOI: 10.183668/IU/sk.62830.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2016), **Türk Sosyolojisinde Temalar 1: Türkçülük İslamcılık Muhafazakarlık**, Doğu Kitap Evi, (2. Baskı), İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2018), **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2019), **Türk sosyolojisinde Temalar 2: Kuram Uygulama Sosyalizm**, Doğu-Kitabevi, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2020), **Türk Sosyoloji Tarihi I: Ön koşullar**, Birey Yayıncılık, (4.Baskı), Cilt, 1, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2021), **Türk Sosyoloji Tarihi-III: Yeni Türkiye'de Sosyolojinin Düşünsel ve Kurumsal Temelleri**, Birey Yayıncılık, (3.Baskı), Cilt, III, İstanbul.
- Kalberg, S., (2009), **Max Weber'i Anlamak**, (Çeviren: Bedri Gencer), Lotus Yayınevi, Ankara.

- Kanık, C., (2020), **Ortodoksiyi Aşmak: Sosyal Bilimler Kavşağında Şerif Mardin'e Bakmak**, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul.
- Kara, İ.,(1998), **Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Karakaş, M., (2010), “Bulunduğu Merkezler Bağlamında Ziya Gökalp”, **Türk Sosyologları ve Eserleri- II**, (Editörler: Ertan Eğribel- Ufuk Özcan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, s. 324-346.
- Karakaş, M.,(20013), “100 Yılında Türkiye’de Sosyoloji” *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 9, Ankara.
- Karakuş, D., (2022), “**Şerif Mardin Kimdir?**” Şerif Mardin kimdir -Biyografi Ansiklopedisi (ensonhaber.com), adresin 15. 05. 2022 tarihinde alındı.
- Karpat, K., (2013), **İslam’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kayalı, K., (1994), **Türk Düşünce Dünyası I**, Ayyıldız Yayınları, Ankara.
- Kayalı, K., (1995), “Şerif Mardin”, **Yüzyıl Biterken: Cumhuriyet Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 15, İletişim Yayınları.
- Kayalı, K., (2000), **Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kayalı, K., (2005), **Düşüncenin Coğrafyası 1: Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli**, Deniz Kitapevi, Ankara.
- Kayalı, K., (2008), “Şerif Mardin Okumaları Konusunda Bazı Sorular Ya Da Bazı Sorunlar” **Şerif Mardin Okumaları**, (Editör: Taşkın Takış), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, ss.91-102.
- Kayalı, K., (2021), **Eskimeyen Entelektüellere Yaslanan Türk Düşüncesinin Dinamikleri**, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul.

- Keyman, E., F., (2010),“Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, Türk Düşünce Serüveni: Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları, *Doğu-Batı Dergisi* (iç.), Sayı: 16, Ağustos, Eylül, Ekim, ss. 9-29.
- Keyman, E., F., (2015), “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilimsel Yaklaşım ve Türkiye, **Şerif Mardin’e Armağan**, (Derleyenler: Ahmet Öncü-Orhan Tekelioğlu), İstanbul.
- Kıranç Karabulut, S., (2020). Türk Siyaset Yazınında Merkez-Çevre Ayrışması ve Şerif Mardin, **İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir.
- Kısakürek, N. F.,(2015), **O ve Ben**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- Kızıılçelik, S., (1992), **Sosyoloji Teorileri 1**, Mimoza Yayınları, Konya.
- Kızıılçelik, S., (2000), **Sosyoloji Yazıları**, Anı Yayınları, Ankara.
- Kızıılçelik, S., (2008a), **Baykan Sezer’in Sosyoloji Anlayışı**, Anı Yayıncılık, (Genişletilmiş 2. Baskı), Ankara.
- Kızıılçelik, S., (2008b), **Sefaletin Sosyolojisi**, Anı Yayıncılık, (Genişletilmiş 2. Baskı), Ankara.
- Kızıılçelik, S., (2014), **Sosyolojinin Neliği: Nilgün Çelebi İle Sosyoloji Sözcüğünün Soykütüğüne Uzanmak**, Anı Yayınları, (Genişletilmiş 2. Baskı), Ankara.
- Kızıılçelik, S., (2015), **Yerli Sosyoloji: Doğu-Batı Çatışması Teorisinin Ana Hatları**, Anı Yayınları, Ankara.
- Kızıılçelik, S., (2017), **Sosyoloji Tarihi 4: Hegel, Proudhon, Marx, Durkheim, Weber, ve Veblen’nin Sosyal Teorileri**, 1. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Kızıılçelik, S., (2019), **Çağdaş Sosyal Teorisyenler 2: Levi-Strauss, Braudel, Wallerstein, Marcuse, Lyotard ve Baudrillard’ın Sosyal Teorileri**, Anı Yayınları, Ankara.

- Kızılcılık, S., (2021), **Çağdaş Sosyal Teorisyenler 3: Bourdieu, Habermas, Giddens, Beck ve Turner'ın Sosyal Teorileri**, Anı Yayınları, Ankara.
- Kongar, E., (1981), **Toplumsal Değişme Kuralları ve Türkiye Gerçeği**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kongar, E., (1993), **Türk Toplum Bilimciler 1**, Remzi Kitabevi, (2. Basım), İstanbul.
- Köktürk, G., ve Uluocak, Ş., (2017), Baykan Sezer ve Şerif Mardin, (Editör: M. Çağatay Özdemir), **Anadolu Üniversitesi Yayınları**, (i.ç), Eskişehir, ss. 158-178.
- Mannheim, K., (2004), **İdeoloji ve Ütopya**, Almandan Çev. Mehmet Okyayuz Epos Yayınları, Ankara.
- Mardin, Ş. (1977), “Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken”, Milliyet Gazetesi, (06.01.1977).
- Mardin, Ş., (1999), **Din ve İdeoloji: Bütün Eserler 2**, (8.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (1954a), “Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti” *Forum Dergisi*, Sayı: 16, Cilt, 2, ss. 8-9.
- Mardin, Ş., (1954b), “Kültür ve Kütle” *Forum Dergisi*, Sayı: 1, Cilt, 1, ss. 17-18.
- Mardin, Ş., (1955a), “Gene Şart Sartre Hakkında” *Forum Dergisi*, Sayı: 34, Cilt, 3, ss. 22.
- Mardin, Ş., (1955b), “Malenkov ve Sovyet Muvazenesi” *Forum Dergisi*, Sayı: 23, Cilt, 2, ss. 11-12.
- Mardin, Ş., (1955c), “Osmanlı İmparatorluğunda Müesseseler ve Fikir” *Forum Dergisi*, Sayı: 40, Cilt, 4, ss. 25-26.
- Mardin, Ş., (1956a), “Din İptidailiği”, *Forum Dergisi*, Sayı: 44, Cilt, 4, ss. 10-11.
- Mardin, Ş., (1956b), “Atatürk ve İnkılaplar Münasebetiyle”, *Forum Dergisi*, Sayı: 64, Cilt, 6, ss. 10-11.
- Mardin, Ş., (1956c), “Aydınlarımız ve Tenkid (Tarihi Bir İzah Denemesi)”, *Forum Dergisi*, Sayı: 47, Cilt, 4, ss. 8-9.

- Mardin, Ş., (1956d), “Yeni Bir Utopya” *Forum Dergisi*, Cilt V, Sayı: 51, 1 Mart 1956, Ankara, ss. 9-10.
- Mardin, Ş., (1957a), “Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti I: Tanzimat Bürokrasisi”, *Forum Dergisi*, 1 Temmuz, Sayı: 79, Cilt: VII, Ankara.
- Mardin, Ş., (1957b), “Modern Dünyada Eğitimin Maksat ve Gayesi”, *Forum Dergisi*, 1 Kasım, Sayı: 87, Cilt: VIII, Ankara.
- Mardin, Ş., (1957c), “Son Solcular”, *Forum Dergisi*, 15 Nisan, Sayı: 69, Cilt: VI, Ankara.
- Mardin, Ş., (1957d), “Türkiye’de Orta Sınıfların Üç Devri”, *Forum Dergisi*, 15 Nisan, Sayı: 74, Cilt: VII, Ankara.
- Mardin, Ş., (1962), **Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)**, Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Enstitüsü, Türk İktisadi Gelişmesi Araştırma Projesi, No: 12, Ankara.
- Mardin, Ş., (1964), “Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerine Bir Not”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt, XIX, Sayı, 3/4, Ankara.
- Mardin, Ş., (1983a), “İslamcılık”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 7. Cilt, Ankara.
- Mardin, Ş., (1983c), “Batıcılık”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 1. Cilt, Ankara.
- Mardin, Ş., (1983d), “Sivil Toplum”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 7. Cilt, Ankara.
- Mardin, Ş., (1985a), “Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 6.Cilt, Ankara.
- Mardin, Ş., (1985b), “Tanzimat ve Aydınlar” **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 1.Cilt, Ankara.
- Mardin, Ş., (1985c), “19.yy’da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti” **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 2. Cilt, İstanbul.

- Mardin, Ş., (1985e), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İktisadi Düşüncenin Gelişimi (1838-1918)” **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 3.Cilt, İstanbul, ss. 618-634.
- Mardin, Ş., (1992), **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (1994), “Atatürk’ü Anarken”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı, 28, Mayıs-Haziran 1994, Ankara.
- Mardin, Ş., (1995a), “İyiler ve Kötüler”, **Tarih Risaleleri**, (Derleyen: Mustafa Özel), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Mardin, Ş., (1995b), **Türk Modernleşmesi: Makaleler 4**. (Derleyen Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (1995d), “Kolektif Bellek ve Meşruyetlerin Çatışması”, **Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik**, (Fransızca’dan çevirenler : Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 7-14.
- Mardin, Ş., (2000), “Tarihimiz ve Tarihe Soru Sormak: Bir Hasbihal” **Yeni Türkiye: 701 Osmanlı Özel Sayısı III Dergisi**, Mayıs-Haziran 2000, Yıl: 6, Sayı: 33, Cilt: 33, ss. 384-387.
- Mardin, Ş., (2001), “Genel Hatlarıyla Modernleşme”, **Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye**, Ensar Neşriyat, İstanbul, ss. 21-31.
- Mardin, Ş., (2003), “Said Nursi’nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar”, **Yolların Ayrılış Noktasında İslam**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, ss. 79-84.
- Mardin, Ş., (2004), “Adlandırma Sorunu”, Dünya, **İslamiyet, Demokrasi, Kadim Yayınları**, (Editörler: Prof. Dr. Yahya Sezai Tezel, Dr. Wulf Schönborn, Prof. Dr. Şerif Mardin, & diğerleri), ss. 15-20.
- Mardin, Ş., (2005)., “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslam İstisnacılığı”, **İdeolojiler 4**, Doğu-Batı, Sayı: 31, ss. 29-31.

- Mardin, Ş., (2006), **Religion, Society, And Modernity Turkey**, by the Syracuse University Press, New York.
- Mardin, Ş., (2010), “Günümüzde Batı’nın Orta Zamanları ve Siyasi Fikirler Tarihi” **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel. B. Kıray**, Şerif Mardin, Bağlam Yayınları, Ankara.
- Mardin, Ş., (2012a), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908: Bütün Eserleri 1**, (18. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2012b), **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (10. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2012c), “Adlarla Oyunlar” **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2012d), “Fransız Devrimi’nin Osmanlı İmparatorlu’na Etkisi” Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 112, Güz 2012, ss. 155-174.
- Mardin, Ş., (2015), **Türkiye Din ve Siyaset: Makaleler 3**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2017a), **İdeoloji: Bütün Eserleri 3**, İletişim Yayınları, (18. Baskı), İstanbul.
- Mardin, Ş., (2017b)., “Atatürk’ü Anarken” **Türkiye Günlüğü: Üç Aylık Fikir ve Kültür Dergisi**, Güz 2017, Sayı: 132, Ankara, ss. 129-133.
- Mardin, Ş., (2018), **Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler**, (Çeviren: Elçin Gen-Murat Bozluolcay), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2019a), **Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler: 2**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2019b), “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi” **Ortadoğu’da Kültürel Geçişler**, (Editör: Şerif Mardin, çeviren: Birgül Koçak), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, ss.248-275.

- Mardin, Ş., (2020a), **Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler: I**, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş.,(1983b),“Atatürkçülüğün Kökenleri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 1. Cilt, Ankara.
- Mardin, Ş.,(1985d), “İslamcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 5. Cilt, İstanbul.
- Mardin, Ş.,(1993), “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: (Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet)**, (yayına hazırlayan: Richard Tapper), Sarmal Yayın Evi, İstanbul, ss. 71-97.
- Mardin, Ş.,(1998a), “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Tespitler” **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, ss.54-69.
- Mardin, Ş.,(1998b), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar”, *Cogito Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, yıl: 1998, ss.267-278.
- Marshall, G., (1999), **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çeviren: Osman Akınbay ve Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Mazman, İ., (1993), Islamic Tradition And Modern From Confrontation To Intellectual Interaction, **The Graduat School of Social Sciences Of Middle Esat Technical University**, Midde Esat Technical University.
- Mazman, İ., (2020), “Giriş”, **Max Weber Amerika Üzerine** (iç.), Sonçağ Yayıncılık, Ankara.
- Meriç, C., (1986), **Kültürden İrfana**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Meriç, C., (2004), **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, İletişim Yayınları, (9. Baskı), İstanbul.
- Meriç, Ü., (2018), **Babam Cemil Meriç**, İnsan Yayınları, İstanbul.

- Meriç, Ü.,(1984), 'Japonya'da Sosyoloji', **Sosyoloji Konferansları**, Günyay Matbaacılık, İstanbul.
- Mills, C.W., (2000), **Toplumbilimsel Düşün**, (Çeviren, Ünsal Oskay), Der Yayınevi, İstanbul.
- Okumuş, E., (2018), “Şerif Mardin’de İslam Din Sosyolojisi- bir Giriş Denemsi, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 145-174. Doi: 10.31679/adamakamedi.429175.
- Orçan, M., (2014), “21. Yüzyılda Türkiye’de Sosyolojinin Geleceği” *Sosyoloji Divanı Dergisi*, (i.ç) (Editör: Köksal Alver), Yıl: 2, Sayı: 4, ss. 53-64.
- Öğün, S. S. (20017, Eylül 1), Yeni Şafak, [Şerif Bey... \(yenisafak.com\)](http://www.yenisafak.com/yazarlar/suleyman-seyfi-ogun/serif-bey-2040081) yenisafak.com: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/suleyman-seyfi-ogun/serif-bey-2040081>. Adresinden alındı. (Erişim Tarihi: 26. 01. 2023).
- Özcan, U., (2010), “Türk Sosyolojisinin Özgünlüğüne Dair Düşünceler” **Türk Sosyologları ve Eserleri- I**, (Editörler: Ertan Eğribel- Ufuk Özcan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, ss.154-163.
- Özcan, U., (2017), “Şerif Mardin’in Ardından” *Sosyologca Dergisi*, Sayı: 13-14, Ekim, 2017, Doğu-Kitabevi, İstanbul, ss.27-34.
- Özek, Ç. (1962), **Türkiye’de Laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri**, Baha Matbaası, İstanbul.
- Özenç, A., (2006), Şerif Mardin’e Göre Modernleşme ve Din, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felesefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı**, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Konya.
- Özteke, V., (2005), Şerif Mardin ve Erol Manisalı’nın Küreselleşme Olgusuna Bakışlarının Sosyal Antropolojik Açından İncelenmesi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji (Sosyal Antropoloji) Anabilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

- Öztürk, E., (2015), Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm, **İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Malatya.
- Pala Mutlu, N., (2016), Türkiye’de Din ve Modernleşme İlişkileri: Şerif Mardin Örneği, **Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla.
- Parla, T., (2015), “Şerif Mardin’in Türkiye Düşünce Tarihine Öncü Katkıları” **Şerif Mardin’e Armağan**, (Derleyen: A. Öncü, O. Tekelioğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.13-20.
- Richter, R., (2012), **Sosyolojik Paradigmalar**, Çeviren: Necmeddin Doğan, Küre Yayınları, İstanbul.
- San, C.,(1971), Max Weber’de Hukukun Meşru Otorite ve Sosyolojik Analiz, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Sarıbay, A. Y., (2017), “Şerif Mardin Tarzı Sosyal Bilim Usulü: Bazı Şahsi İzlenimler”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı:132, Ankara.
- Serin, M.,(1998), Şerif Mardin ve Din Sosyolojisi, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kayseri.
- Sezer, B., (1981), **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Sezer, B., (1989), “Türk Sosyologları ve Eserleri I”, *Sosyoloji Dergisi*, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi**, 3. Dizi, Sayı: 1, 1988-1989, ss. 1-96.
- Sezer, B., (1991), “Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar” **75.Yılında Türkiye’de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss. 7-12.
- Sezer, B., (1993), **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Sezer, B., (2006), **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul.

- Shils, E., (2002), “Merkez Çevre”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı:70, Ankara.
- Subaşı, N., (2008), “Mahalleyi Baskıyla Hatırlamak” **Şerif Mardin Okumaları**, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- Swingewood, A., (1991), **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şahin, B.,(2013), Şerif Mardin: Türk Modernleşmesinin Orijinal Bir Kritiği, **Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Şeref, S. (2020, Ocak 24). Anadolu Ajansı. Ocak 24, 2023 tarihinde [Türk sosyolojisine derin izler bırakan bir akademisyen: Şerif Mardin \(aa.com.tr\)](https://www.aa.com.tr/tr/sohbetler/2020/01/24-01-2023-derin-izler-birakan-bir-akademisyen-şerif-mardin) “Türk Sosyolojisine Derin İzler Bırakan Bir Akademisyen: Şerif Mardin” adresinden alındı. (erişim tarihi: 24.01.2023).
- Şimşir, S., (2010), **Tarihçi Gözüyle Türk Tarih Sosyolojisi Yazıları**, Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Takiş, T., (2008), “Sosyal Bilimlerin “Öteki” Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita” **Şerif Mardin Okumaları**, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- Taş, K., (2018), **Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji**, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Tekeli, İ., (2002), “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, (Cilt:3), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Toksabay, B., (2020), “Sosyolojiden Tarihe Bakmak: Şerif Mardin” **Tarihsel Sosyoloji**, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- Turner, B.,(2014), **Klasik Sosyoloji**, 1. Baskı, (çeviren: İdil Çetin), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Türkmen, Zengin, H., (2022), Şerif Mardin'e Göre Din ve Toplum, **Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tokat.
- Uluocak, Ş., (2008), "Şerif Mardin", **Türkiye'de Sosyoloji İsimler-Eserler II**, (iç.), (Derleyen: M. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınları, Ankara.
- Uzdu, H., (2011), Şerif Mardin'de Osmanlı Modernleşmesi, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar.
- Weber, M., (1995), **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, (Çev. Özer Ozankaya), İmge Yayınları, Ankara.
- Yaşar, Nezihe, (2022), Türkiye'de Modernleşme Sürecine İlişkin Olarak Şerif Mardin ve Niyazi Berkes'in Görülerinin Karşılaştırılması, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı**, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul.
- Yıldırım, E., (1999), **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi (1908-1950)**, Bilge Yayıncılık Eğitim Hizmetleri, İstanbul.
- Yıldırım, S.,(2006), Şerif Mardin'de Din ve Modernizm, **Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.
- Yıldırım, Y.,(2007), Şerif Mardin Düşüncesi Işığında Türk Modernleşmesi Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı Kaynakları, **Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul.
- Yılmaz, S.,(2008), Şerif Mardin'e Göre Din ve İdeoloji, **Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Zürcher, E. J., (2016), **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İletişim Yayınları, (33. Baskı), İstanbul.

İnternet Kaynakları

URL, 1. http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/823262/Serif_Mardin_1.html (Erişim Tarihi: 22.12.2021).

URL,2.http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/824000/Serif_Mardin_2__Anilara_d... (Erişim Tarihi: 22.12.2021).

URL, 3. http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/828177/Sag_iktidarlar__askeri_da... (Erişim Tarihi: 22.12.2021).

URL,4.http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/826662/10_ozgurluk_yili.html, (Erişim Tarihi: 22.12.2021).

URL,5.http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/828966/Serif_Mardin_ve_Said_Nurs.., (Erişim Tarihi: 23.12.2021).

URL,6.http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/831670/Bir_tarihci_sosyolojiye_s... (Erişim Tarihi: 23.12.2021).

URL,7.http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/833278/Serif_Mardin_in_Said_Nurs... (Erişim Tarihi: 24.12.2021).

URL,8.http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/834064/Serif_Mardin_ve_mahalle_b.., (Erişim Tarihi: 24.12.2021).

URL. <https://haber.sol.org.tr/yazarlar/taylan-kara/serif-mardin-emre-kongar-tipi-elestiri-ve-aturkculerle-islamcilarin>, (Erişim Tarihi: 22.10.2021).