



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**NİYAZİ BERKES'İN DİN VE DEVLET İLİŞKİSİNE DAİR
GÖRÜŞLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İlker OFLU

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Selçuk KIRTEPE

TOKAT-2022

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Dr. Öğr. Üyesi Selçuk KIRTEPE danışmanlığında hazırlamış olduğum “Niyazi Berkes’in Din ve Devlet İlişkisine Dair Görüşleri” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../...

İlker OFLU

İmza

İÇİNDEKİLER

ETİK SÖZLEŞME	i
JÜRİ KABUL VE ONAY.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
İÇİNDEKİLER	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	6
i. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	9
ii. Araştırmanın Amacı ve Önemi	10
iii. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	12
iv. Araştırmanın Varsayımları.....	14
v. Araştırmanın Yöntemi.....	14
BİRİNCİ BÖLÜM: NİYAZİ BERKES’İN HAYATI.....	15
1. Niyazi Berkes’in Hayatı.....	15
İKİNCİ BÖLÜM: NİYAZİ BERKES’İN DİN ve DEVLET İLİŞKİSİNE DAİR	
GÖRÜŞLERİ	27
2.1. Niyazi Berkes’in Perspektifinden Din Sosyolojisi.....	28
2.2. Niyazi Berkes’e Göre Laiklik	34
2.3. Niyazi Berkes’in Osmanlı’nın Klasik Dönemi’nde Din ve Devlet İlişkisine Dair	
Görüşleri.....	44
2.4. Niyazi Berkes’e Göre Osmanlı’da Çağdaşlaşma Faaliyetleri ve Din ve Devlet	
İlişkisi.....	62
SONUÇ	100
KAYNAKÇA.....	105
ÖZGEÇMİŞ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

NİYAZİ BERKES’İN DİN VE DEVLET İLİŞKİSİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

İlker OFLU¹

ÖZET

Bu araştırma, Niyazi Berkes’in görüşlerinden hareketle din ve devlet ilişkisinin Osmanlı’da hem toplumsal yapıya hem de çağdaşlaşma sürecine etkisini ortaya koymayı amaçlamıştır. Berkes, yaşadığı dönemin düşünce dünyasından etkilenerek ideoloji olarak Kemalizm’i benimsemiş; Kemalist devrimleri, halkın benimseyip çağdaşlaşması için sosyolojik çalışmalar yapmıştır. Din ve toplum ilişkisini incelemiş, dinlerin; toplumsal yapıda değişiklik yapamadığını hatta geleneksel değerleri dogmatikleştirilerek toplumsal değişmeye engel olduklarını söylemiştir. Laikliği, “kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma” olarak tanımlamış, toplumsal yapıdan dini ve geleneksel değerlerin çıkarılıp yerine çağdaş değerlerin hâkim olma sürecini laiklik olarak değerlendirmiştir. Osmanlı’nın Klasik Dönemi’nde din ve devlet ilişkisini halifelik, şeriat ve ulema kurumları üzerinden incelemiş, Osmanlı’nın teokratik devlet olmadığını belirtmiştir. Osmanlı’da temel kurumun devlet olduğunu, dinin devlete meşruiyet sağlama rolü üstlendiğini söyleyerek Osmanlı’nın Klasik Dönemi’nde din ve devlet ilişkisinin laiklikle uyumlu olduğunu iddia etmiştir. Osmanlı’nın on sekizinci yüzyıldan sonra çağdaşlaşma faaliyetlerine başladığını, Tanzimat Dönemi’nden sonra çağdaşlaşmanın amacının Batılılaşmak olduğunu belirtmiştir. Muhafazakâr aydınların ve halkın, Batılılaşmaya karşı geleneksel değerlerini dinsel dogma kılıfına soktuklarını iddia ederek Osmanlı’da dinselleşmenin çağdaşlaşma süreciyle ortaya çıktığını söylemiştir. Berkes’in iddiaları tarihçi ve sosyologların tespitleriyle karşılaştırılmıştır. Diğer araştırmacılar genel olarak, Osmanlı’da uygulamada dinin devlete meşruiyet sağladığından hareket ederek laikliğe dayanak sağlanamayacağını, Osmanlı’nın İslam devleti olarak kurulduğunu; Osmanlı’da aile, eğitim, ekonomi, hukuk ve yargı kurumlarının dine dayandığını belirtmişlerdir. Osmanlı’da dinselleşmenin çağdaşlaşmanın sonucu olmadığını; Berkes’in dinselleşmenin arttığını iddia ettiği dönemlerde dahi Osmanlı’da çağdaşlaşma ve sekülerleşme faaliyetlerinin devam ettiğini tespit etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Niyazi Berkes, Osmanlı, Laiklik, Çağdaşlaşma

¹ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Türkiye

NIYAZI BERKES' VIEWS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND STATE

İlker OFLU²

ABSTRACT

Based on the views of Niyazi Berkes, this research aimed to reveal the effect of the relationship between religion and state on both the social structure and the modernization process in the Ottoman Empire. Berkes, influenced by the world of thought of the period in which he lived, adopted Kemalism as an ideology; He made sociological studies for the Kemalist revolutions to be adopted and modernized by the people. Examined the relationship between religion and society, religions; He said that he could not make changes in the social structure and even dogmatized traditional values and prevented social change. He defined secularism as “freeing from the yoke of the sanctified tradition” and evaluated the process of removing religious and traditional values from the social structure and replacing them by contemporary values as secularism. He examined the relationship between religion and state in the Classical Period of the Ottoman Empire through the institutions of caliphate, sharia and ulema, and stated that the Ottoman Empire was not a theocratic state. He claimed that the basic institution in the Ottoman Empire was the state, and religion played the role of providing legitimacy to the state, and claimed that the relationship between religion and state in the Classical Period of the Ottoman Empire was compatible with secularism. He stated that the Ottoman Empire started its modernization activities after the eighteenth century and that the aim of modernization after the Tanzimat Period was to become westernized. He claimed that religiousization in the Ottoman Empire emerged with the modernization process because conservative intellectuals and people disguised their traditional values against Westernization as religious dogma. Berkes' claims were compared with the findings of historians and sociologists. Other researchers, on the basis of the fact that religion provided legitimacy by the state in practice, could not provide a basis for secularism, and that the Ottoman Empire was established as an Islamic state; They stated that the family, education, economy, law and judicial institutions in the Ottoman Empire were based on religion. Religiousization in the Ottoman Empire was not the result of modernization; They found that modernization and secularization activities continued in the Ottoman Empire even during the periods when Berkes claimed that religiousization increased.

Keywords: Niyazi Berkes, Ottoman, Secularism, Modernization

² Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Turkey

KISALTMALAR

DTCF	Dil Tarih Coğrafya Fakóltesi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
s.	Sayfa
ss.	Sayfa Sayısı
çev.	Çeviren
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
Drl.	Derleyen
Ed.	Editör
hızl.	Hazırlayan
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
C.	Cilt
vs.	Vesaire
TKP	Türkiye Komünist Partisi
S.	Sayı

GİRİŞ

Osmanlı Devleti üzerine araştırma yapan tarihçiler, siyaset bilimciler ve sosyologlar Osmanlı Devleti'nin “*despot*”³ veya “*aşkın*” devlet yapısında olduğunu tespit etmiştir. İlk Türk devletlerinde olan “*kut*” inancı, İslam'la birlikte, İslamlaşarak Osmanlı'da da devam etmiştir. Heper'e göre, Türkler İslam'a girdikten sonra “*özel bir devlet geleneği*” ortaya çıkmıştır. Bu devlet geleneği, özellikle kanunlar konusunda devletin mutlak hâkimiyetinin tanınarak kutsal bir otoriteye dönüştürülmesidir. Pozitivist, seküler eğitim alıp laikliği savunmasına rağmen Jön Türkler ve Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalizm'i savunan aydınlar dahi, devletin kutsal otoritesini kabul etmiş, devletin ve yönetici elitlerin kutsallığına meşruiyet sağlamaya çalışmıştır. Ayrıca devletin kutsal bir otorite kabul edilmesi yönetici elitlerin, toplumdan soyutlanmasına ve topluma yabancılaşmasına neden olmuştur.⁴

Osmanlı Devleti, Karpat'a göre, dört temel toplumsal katmandan meydana gelmiştir: Kalemîye, seyfiye, tüccar ile zanaatkârlar ve köylü ile çiftçiler. Dört toplumsal katman içerisinde genellikle dikey yönlü toplumsal hareketlilik olmamıştır. Devlet, toplumsal tabakalaşmayı kutsal otoritesiyle kontrol altına almaya uğraşarak dikey yönlü hareketliliğe izin vermemeye çalışmıştır.⁵ Çünkü kutsal devletin en önemli amacı, toplumda düzeni sağlamak ve devam ettirmektir. Devletin devamı açısından her türlü toplumsal değişme tehlike olarak görülmüştür.⁶ Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde, “*nizam-ı alem*” düşüncesi egemendir.⁷ Osmanlı'yı nizam-ı âlem düşüncesine iten temel faktör ise adalet anlayışıdır. Osmanlı'da, devletin temel amacı Müslüman toplumu, Gayri Müslim topluma karşı korumak ve adaleti tesis etmektir. Osmanlı'da adaletin gerçekleşebilmesi, toplumsal katmanların kendi sınırları içerisinde kalmasında, görülmüştür.⁸

Devlet, toplumsal katmanların kontrolünü mülkiyeti elinde tutarak

³ Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 91.

⁴ Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 8. Baskı, Doğubatı Yayınları, Ankara 2018, s. 42.

⁵ Kemal Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, 6. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2018, ss. 33-34.

⁶ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 106.

⁷ Şerif Mardin, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (drl.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 24. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s. 206.

⁸ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Yasemin Saner (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s. 27.

gerçekleştirmiştir. Osmanlı’da devlet, özel mülkiyetin gelişmesine izin vermemiştir. Örneğin, çiftçiler toprağın sahibi değil, kiracısı konumundadır.⁹ Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nde, sermayenin meşruiyetini sağlayacak yasalar yapılmamış, Avrupa’daki gibi bağımsız sermaye sahipleri ortaya çıkmamıştır. Mardin’e göre, katı yönetim anlayışından dolayı Osmanlı’da, sivil toplum anlayışı da meydana gelmemiştir.¹⁰ Kısaca Osmanlı’da kapitalist ve medeni bir sınıf meydana gelmemiş, sultana alternatif güç merkezleri oluşmamıştır.¹¹

Osmanlı Devleti, yaşam şekli ve düşünce yapısı birbirinden çok farklı, hatta birbirine zıt iki temel toplumsal katmandan meydana gelmiştir: Sultan ve ailesi ile kullar ve halk.¹² Din anlayışı konusunda da sultan ve ailesi ile halk arasında farklılık vardır. Sultan ve ailesi veya merkez, sünni İslam’ın akılcı yorumu olan Maturidi mezhebine mensupken, halk veya çevre, sufi kaynaklı heteredoks İslam anlayışına sahiptir. Ancak merkez ve çevre arasında, farklı din anlayışları olsa da, merkez ve çevre arasındaki irtibatı sağlayacak tek kurum dindir.¹³ Berkes de, Osmanlı’da sultan ve ailesi ile halk arasındaki irtibatı sağlayacak kurumun din olduğunu tespit etmiştir. Berkes, tespitini şöyle ifade etmiştir:

“Geleneksel siyasa türünden olan Doğu devletlerinde, siyasal otorite toplumdan kaynaklanma yerine toplumdan soyutlaşma ilkesine dayanır. Osmanlı tarihinden öğrendiğimiz çeşitli yöntemle, yönetenlerin toplum köklerinden sökülerek devletin hizmet araçları yapılması, padişahın toplumsal kökenden değil Tanrı’nın seçmesiyle meşrulaşması gibi yöntemlerin kullanıldığı bir sistemde, devlet güçleriyle toplum sınıfları arasındaki belli başlı bağ dinin gücüdür. Din, inanç ve hukuk mekanizmalarıyla otorite ile toplum arasında bağlantı kurar; devlete karizmatik bir nitelik kazandırır.”¹⁴

Osmanlı yönetici elitleri, dinin, toplumla aralarındaki bağı sağladığının farkında oldukları için toplumsal yapıyı, dini kavramlara göre düzenlemişlerdir. Örneğin Kur’an-ı Kerim’de “millet”¹⁵ kavramı, “sahih din”¹⁶ anlamında veya “ehli kitabı”¹⁷ (Hristiyan

⁹ Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, ss. 50-51.

¹⁰ Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi*, Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (drl.), 27. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s. 42.

¹¹ Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, s. 28.

¹² Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 116.

¹³ Şerif Mardin, “Türk Devriminde İdeoloji ve Din”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (drl.), 21. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 161.

¹⁴ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, ss. 89-90.

¹⁵ *Kur’an-ı Kerim*, Taha Suresi, 128.

¹⁶ *Kur’an-ı Kerim*, Bakara Suresi, 135.

¹⁷ *Kur’an-ı Kerim*, Bakara Suresi, 120.

ve Yahudileri) kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Osmanlı Devleti de, Kur'an'ın kavramlaştırmasına paralel olarak, millet kavramını dini örgütlenme için kullanmıştır. Irk veya ulus ayrımı Osmanlı Devleti'nde söz konusu değildir. Türk, Rum ve Frank gibi adlandırmalar ırk ayrımının olduğunu düşündürse de dini anlam ifade etmektedir. Örneğin “*Rum, Yunan Ortodoks Hristiyanlara işaret ederken Frank, Latin ya da Batı Avrupa Hristiyanları*” için kullanılan kavramlardır.¹⁸ Ayrıca Lewis'e göre, Osmanlı Devleti, toplumsal yapısını dine dayandırmıştır. Çünkü aile, miras, evlilik, boşanma, eğitim, ekonomi, hukuk ve yargı gibi konularda İslam fıkının ilkeleri toplumsal hayatı kuşatmıştır. Kısaca Osmanlı'da toplumsal yapı dine dayanmış, dini kavramlara göre düzenlenmiş ve kimlik tanımlaması da din üzerinden yapılmıştır.¹⁹

Toplumsal değişme kaçınılmaz bir olgudur. Osmanlı'da, Batılı devletler karşısında üstün konumunu kaybedince çağdaşlaşma çabasına girmiştir. Devlet, genel olarak toplumsal katmanların, sosyal değişmeye neden olacak potansiyellerini yok ettiğinden, toplumsal değişme devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nde saray ve kullar ile halk arasındaki kopukluktan dolayı, çağdaşlaşma faaliyetleri yönetici elitler tarafından topluma dayatılmış, toplum baskı yoluyla değiştirilmeye çalışılmıştır. Kısaca sosyal değişimin temel dinamiği devlet olmuştur.²⁰

Osmanlı'da devlet kutsal bir otorite olarak kabul edilmiş; aile, din, ekonomi, eğitim ve hukuk gibi kurumlar devletin kontrolüne verilmiştir. Kutsal devletin devamı açısından her türlü sosyal değişme tehlike olarak görülmüştür. Devlet, toplumsal katmanların mülkiyet edinerek kendine alternatif güç merkezi oluşturmalarına izin vermemeye çalışmıştır. Ancak sosyal değişimin kaçınılmaz olduğunun farkında olan Osmanlı yönetici elitleri, jakoben bir yaklaşımla toplumu değiştirmeye çalışmıştır. Ayrıca devlet ile halkın düşünce yapısı, hayat tarzı farklı olduğundan ve Osmanlı toplumsal yapısı dini esaslara göre düzenlendiğinden devlet ile halk arasında irtibatı sağlayabilecek tek kurum dindir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde sosyal yapı ve değişmeyi analiz edebilmek için, din ve devlet ilişkisinin detaylı bir şekilde incelenmesi önem arz etmektedir.

¹⁸ Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türk'üm Diyebilene*, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, ss. 49-50.

¹⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Boğaç Babür Turna (çev.), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2020, ss. 143-144.

²⁰ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 30. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 205.

i. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Osmanlı Dönemi'nde sosyal değişme, yönetici elitler tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Sosyal değişme gerçekleşirken din, yönetici elitler tarafından ya sosyal değişmeye meşruiyet kaynağı olarak kullanılmış ya da geleneksel kurumları kutsallaştırarak sosyal değişmeyi engelleyici bir faktör olarak direnç göstermiştir. Çünkü yönetici elitler ile halk veya toplum arasında irtibatı sağlayan kurum dindir.²¹ Dolayısıyla Osmanlı'da sosyal yapı ve değişmeyi analiz edebilmek için din ve devlet ilişkisinin analiz edilmesi gerekmektedir. Niyazi Berkes de, sosyal yapı ve sosyal değişme ile din ve devlet ilişkisini, Osmanlı Dönemi'nden itibaren eserlerine konu eden, Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerine detaylı bir şekilde yer veren, bilimsel çalışmalar yapan sosyolog olması nedeniyle bu araştırmanın konusu olmuştur.

Bu çalışmada, Berkes'in din sosyolojisinin temel konularından olan din ve devlet ilişkisine dair görüşleri incelenecektir. Berkes'in, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisi ile toplumsal yapı ve değişme arasında kurduğu ilişki ortaya konulacaktır. Bu araştırma iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Berkes'in hayatında, düşünce dünyasının şekillenmesinde etkisinin tespit edildiği olaylara yer verilecektir. Berkes'in çocukluk yıllarında Kıbrıs'ta, 1940'lı yıllarda Ankara'da Halkevi Kütüphanesinde çalışırken yaşadıkları ve DTCF'nde öğretim görevlisiyken ihraç edilmesi düşünce dünyasının şekillenmesinde, Kemalizm'i ideoloji olarak benimseyip Kemalist devrimleri çalışmalarının merkezine koymasında etkili olduğu görülmüştür.

Araştırmanın ikinci bölümünde, öncelikle Berkes'in sosyoloji tanımına ve uygulamalı sosyolojiye yönelme nedenine yer verilecektir. Berkes'in, din ve toplum ilişkisine dair görüşleri ortaya konulacaktır. Berkes'e göre dinler, toplumsal yapıda herhangi bir değişiklik yapamamışlardır. Berkes, dinin; hem toplumsal değişmeye engel olma hem de toplumda çatışmaya neden olma gibi iki toplumsal işlevinin olduğunu tespit etmiştir.

Berkes'in laiklik tanımına, klasik laiklik tanımlarından farklı olarak laikliği hangi anlamlarda kullandığına ve laikliğin düşünce sistemindeki konumuna yer verilecektir. Berkes'e göre, laiklik, sadece din devlet ilişkisiyle ilgili bir kavram değildir. Berkes, laikliği, "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" olarak tanımlayarak sosyal yapı ve değişmeyi kapsayacak şekilde kullanmış; laikliği

²¹Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 526.

sekülerleşme, çağdaşlaşma ve modernleşmenin üstünde çatı kavram olarak düşünce sistemine yerleştirmiştir.

Bu araştırmada Berkes'in, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisine dair görüşlerine değinilecektir. Berkes, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisini incelemeye, "Osmanlı'nın teokratik rejim olup olmadığı" tartışmasıyla başlamıştır. Osmanlı Devleti'nde yönetici elitler, ruhani otoriteye sahip olmadığı için, Osmanlı'nın teokratik rejim olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Görüşünü farklı yönlerden desteklemek amacıyla Osmanlı'da şariat, halifelik ve ulema kurumlarının din ve devlet ilişkisindeki rolünü incelemiştir. Berkes, Osmanlı'da asıl olanın devlet olduğunu; şariatın, halifeliğin ve ulemanın devlete meşruiyet aracı olarak kullanıldığını ve siyasal otorite karşısında önemli bir etkilerinin olmadığını iddia etmiştir. Berkes'e göre, siyasal otorite karşısında dini otoritenin önemi olmadığı için Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisi laik temellere dayanmıştır.

Berkes, Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerini dört dönem üzerinden incelemiştir: III. Selim, II. Mahmut, Tanzimat ve II. Abdülhamit Dönemi. Berkes'e göre, Osmanlı Devleti'ni çağdaşlaşma faaliyetine iten ana düşünce, eski siyasal otoritesini geri kazanmaktır. Bu düşünceyle hareket edildiği için, öncelik askeri alana verilmiş; eğitim, yargı, hukuk vs. daha sonradan çağdaşlaşma faaliyetine katılmıştır. Osmanlı çağdaşlaşması geleneksel ve dini kurumlar ile çağdaş Batı kurumlarının yan yana devam etmesinden dolayı, ikircikli bir yapı ortaya çıkmış; özellikle eğitim, hukuk ve yargı alanında ikircikli yapı çatışmalara neden olmuştur. Yönetici elitler, jakoben bir tarzla toplumu değiştirmeye çalışmış, halkın talepleri görmezden gelinmiş, çağdaşlaşma faaliyetlerini halk benimsememiş dolayısıyla istenilen sonuçlar alınamamıştır.²²

ii. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Osmanlı devlet ve toplum yapısının temelinde din olduğuna yukarıda değinilmiştir. Ancak Osmanlı'nın devamı niteliğinde olmasına rağmen Cumhuriyet Dönemi'nde yönetici elitler, toplumsal yapıda dinin etkisini görmezden gelmişlerdir. Kurucu yönetici elitler, dinin toplumsal yapıdaki etkisini kırmak için pozitivist bakış açısıyla laiklik ilkesini uygulamaya geçirmişlerdir. Karakuş'a göre, pozitivism ve "Sosyal Darwinizm" Cumhuriyetin ilk yıllarında "devlet politikası" olarak uygulanmış,

²² Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, 6. Baskı, Cıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 78.

bilim egemen güç haline getirilmiştir.²³ Köker'e göre de, Cumhuriyetin kurucu yönetici elitlerinin laiklik ilkesiyle hedefi, İslam'ın yerine Comte'un "*Üç Hal Yasası*"ndan hareket ederek insanlık tarihinin üçüncü dönemi, pozitivist dönemi etkin kılmaktır. Pozitivist dönemde temel inanç bilimdir, Kemalizm'in "*hayatta en hakiki mürşit ilimdir*" anlayışı da temel inançların bilim üzerine dayanması gerektiğine, inanmalarının sonucudur. Cumhuriyetin kurucu elitlerinin laiklik ilkesiyle hedefi, dini düşünceden insanları kurtarıp toplumsal yapıyı ve devlet sistemini pozitivist düşünceye göre yeniden inşa etmektir. Kısaca Kemalizm, laiklik ilkesiyle dini, toplumsal hayattan ve kurumlardan dışlayarak pozitivismi hâkim kılmayı amaçlamıştır.²⁴

Kemalizm'i ideoloji olarak benimseyen sosyologlar, Kemalizm'in katı laik politikasına meşruiyet sağlamak amacıyla din ve devlet ilişkisine dair çalışmalar yapmışlar, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisini incelemişlerdir. Bu Kemalist sosyologlardan bir tanesi de Niyazi Berkes'tir. Bu araştırma; "Berkes'in hayatında, düşünce dünyasını etkileyen olaylar nelerdir?", "Berkes, neden Kemalizm'i ideoloji olarak benimsemiştir?", "Berkes'in, din ve toplum ilişkisine bakışı nasıldır?", "Berkes'e göre, laiklik nedir?", "Berkes'e göre, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisi nasıldır?", "Berkes'e göre, Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetleri nelerdir?" ve "Berkes'e göre, Osmanlı çağdaşlaşma faaliyetleri neden başarısız olmuştur?" gibi sorulara cevap aramayı amaçlamaktadır.

Ak²⁵ ve Dinçer²⁶ tarafından Berkes'in hayatına yer veren araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmada diğer araştırmalardan farklı olarak "Berkes'in düşünce dünyasının oluşmasına, gelişmesine etki eden olaylar nelerdir?", "Berkes, neden Kemalizm'i ideoloji olarak benimseyip düşünce sisteminin temeline yerleştirmiştir?" ve "Berkes komünist miydi?" sorularına cevap aranacaktır.

²³ Gülbeyaz Karakuş, *Cumhuriyet'in Politik Teolojisi*, 1. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara 2018, s. 92.

²⁴ Levent Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, 16. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, ss. 177-178.

²⁵ Gökhan Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014.

²⁶ Hasan Dinçer, "*Niyazi Berkes'e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma*", Ankara Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

Aktaş²⁷ ve Ak, Berkes'in, dine dair görüşlerine araştırmalarında yer vermişlerdir. Ancak bu araştırmada diğer araştırmalardan farklı olarak; Berkes'e göre, dinin kaynağına yer verilecek, Berkes'in dine dair görüşleri din ve toplum ilişkisi çerçevesinde ele alınacaktır.

Yerli²⁸ ve Aktaş tarafından Berkes'in, laiklikle ilgili görüşlerine yer veren araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu araştırmada diğer araştırmalardan farklı olarak, öncelikle Berkes'e göre, laikliğin kaynağına yer verilecek, laikliği neden sekülerleşme ve çağdaşlaşmanın üstünde çatı kavram olarak konumlandığı ortaya konulacak ve modernleşme kavramına yer vermemesinin nedenleri ortaya konulacaktır.

Berkes, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisini halifelik, şariat ve ulemeden hareketle incelemiştir. Din sosyolojisi alanında Niyazi Berkes'in Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisine dair görüşlerini, bu kurumlardan veya kavramlardan yola çıkarak, detaylı bir şekilde ortaya koyan sınırlı sayıda araştırma yapılmıştır. Bu araştırmada Berkes'in, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisine dair görüşlerine bu kurumlar etrafında yer verilerek görüşlerinin diğer sosyolog ve tarihçilerin görüşleriyle karşılaştırılması yapılacaktır.

Yerli, Aktaş ve Dinçer Berkes'in, "çağdaşlaşma" kavramına dair görüşlerine yer veren araştırmalar yapmışlardır. Ancak bu araştırmalar kavramsal düzeyde kalmıştır. Bu araştırmada diğer araştırmalardan farklı olarak, Berkes'in "çağdaşlaşma"ya dair görüşlerine; Osmanlı'da eğitim, hukuk, yargı ve askeri alanda yapılan ıslahatlardan hareketle yer verilecektir. Çağdaşlaşma faaliyetlerinin, Osmanlı aydınlarının düşünce dünyasına etkileri ortaya konulacaktır. Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinin çağdaşlaşmaya, toplumsal yapıya ve değişmeye etkisi Berkes'in görüşleri çerçevesinde ele alınıp; Berkes'e göre, çağdaşlaşma faaliyetlerinin neden başarısız olduğuna yer verilecektir. Ayrıca Berkes'in, çağdaşlaşma ve dinselleşme arasında olduğunu iddia ettiği diyalektik ilişki, din sosyolojisi açısından değerlendirilecektir.

iii. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, Berkes'in din ve devlet ilişkisine dair görüşleri ile Osmanlı Dönemi'nde çağdaşlaşma faaliyetlerine dair görüşlerini kapsayacaktır. Berkes'in

²⁷ Gül Aktaş, "*Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma*", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

²⁸ Rıdvan Yerli, "*Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma, Modernleşme ve Sekülerleşme Kavramları*", Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kars 2018.

Cumhuriyet Dönemi'nde din ve devlet ilişkisine dair görüşlerine ve çağdaşlaşma faaliyetlerine yer verilmeyecektir. Çünkü tespit edildiği kadarıyla Cumhuriyet Dönemi din ve devlet ilişkisi ve çağdaşlaşma faaliyetleri, Osmanlı'nın devamı niteliğindedir. Osmanlı'da olduğu gibi halk çağdaşlaşma faaliyetlerini benimsememiş ve tepkiyle karşılık vermiştir. Cumhuriyet Dönemi'nde de yönetici elitler, aydınlar ve halk arasındaki kopukluk devam etmiştir. Cumhuriyetin yönetici elitleri, halkı bilinçlendirerek toplumsal değişimin temel dinamiği haline getirmek yerine, yukarıdan aşağı, zorla “ulusal kimlik” yaratmaya çalışmıştır.²⁹

Lewis'e göre, Türkler özellikle Osmanlı Devleti, ulusal kimliğini İslam'ın ümmet kavramı içerisinde eritmiştir. Tespitini Osmanlı tarih yazarlarının, İslam öncesi Türk tarihine ilgi duymamalarına dayandırmıştır. Osmanlı tarihçileri, Türklerin İslam'dan önceki tarihlerini görmezden gelmiş; Türklerin tarihini İslam'la başlatmıştır.³⁰ Cumhuriyet Dönemi'nde halk, dinsel kimliğinin etkisiyle ulusal kimlik siyasetine tepki göstererek yönetici elitlerden ve aydınlardan uzaklaşmış, çağdaşlaşma faaliyetlerine tepkiyle karşılık vermiştir. Kısaca, Cumhuriyet Dönemi çağdaşlaşma faaliyetleri Osmanlı'nın devamı olduğundan³¹ ve halk çağdaşlaşma faaliyetlerini benimsemediğinden³² bu araştırmada yer verilmeyecektir.

Bu araştırmada Osmanlı'nın Çağdaşlaşma Dönemi'nde ortaya çıkan İslamcılık, Batıcılık, Turancılık ve Osmanlılık gibi düşünce akımlarına da yer verilmeyecektir. Çünkü bu düşünce akımlarına sahip Osmanlı aydınları, devleti kurtarmak için topluma yönelmemiş, dayanak noktası olarak toplumu temel almak yerine, düşünce sistemlerini temel almışlardır. Berkes'e göre, Osmanlı aydınlarının en temel mefkûresi toplum değil, düşünce sistemini savunmak olduğu için toplumsal yapıya ve değişmeye etkileri olmamıştır. Kısaca düşünce akımlarının, toplumsal yapıya ve değişmeye etkileri olmadığından bu araştırmada yer verilmeyecektir.³³

²⁹ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 63.

³⁰ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, ss. 445-446.

³¹ Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, s. 128.

³² Halil İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 1. Baskı, Kronik Yayınları, İstanbul 2020, ss. 44-47.

³³ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 56.

iv. Araştırmanın Varsayımları

Araştırmanın; konusuna, amacına ve sınırlılıklarına göre varsayımları şunlardır:

- a) Berkes'in düşünce dünyasının temelinde Kemalizm vardır.
- b) Berkes, laiklik kavramı yerine daha geniş anlamli olduklarından dolayı sekülerizm ve çağdaşlaşma kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir.
- c) Berkes'e göre, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisi laiklikle uyumaktadır.
- d) Berkes'e göre, Osmanlı çağdaşlaşma faaliyetleri sonucunda teokratik devlet haline gelmiştir.
- e) Berkes'e göre, çağdaşlaşma faaliyetlerinin Osmanlı'nın toplumsal yapısına etkisi olmamıştır.

v. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, “anlayıcı ve yorumlayıcı” ve “eleştirel” yaklaşımla nitel araştırma yöntemlerinden “literatür tarama” tekniğiyle hazırlanacaktır. Birincil kaynak olarak, Niyazi Berkes'in din, Osmanlı Dönemi toplum yapısı, din ve devlet ilişkisi ve Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerine dair görüşlerinin yer aldığı telif eserlerinden yararlanılacaktır. Bu eserlerin yanında ikincil kaynak olarak, Berkes hakkında yazılan doktora ve yüksek lisans tezlerinden, kitaplardan ve makalelerden yararlanılacaktır. Ayrıca Berkes'in görüşlerinin değerlendirilebilmesi ve karşılaştırılabilmesi için, Berkes döneminin din anlayışını ortaya koyan, Osmanlı dönemi toplum yapısı, din ve devlet ilişkisini anlatan ve Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerine yer veren tarihçi ve sosyologların kitap ve makalelerinden yararlanılacaktır. Kaynaklardan elde edilen bilgilerle öncelikle Niyazi Berkes'in düşünceleri ortaya konulacak, daha sonra Berkes'in düşünceleri diğer sosyolog ve tarihçilerin düşünceleriyle karşılaştırılarak, Berkes'in düşüncelerinin değerlendirilmesi yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: NİYAZİ BERKES'İN HAYATI

Aydınların, düşünce dünyasında yaşadığı olayların etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Aydınlar, zamanlarının ötesine geçen fikirler ileri sürseler de fikirleri, yaşadıkları çağın, olayların ve toplumun ürünleridir. Dolayısıyla bir aydının düşüncelerini anlayabilmek ve analiz edebilmek için öncelikle hayatına bakmak gerekmektedir.³⁴ Niyazi Berkes'in, düşünce dünyasını anlayabilmek amacıyla araştırmanın bu bölümünde, düşünce dünyasının oluşmasında ve şekillenmesinde etkili olan olaylara yer verilecektir.

1. Niyazi Berkes'in Hayatı

Berkes'in yazılmış bir biyografisi veya otobiyografisi yoktur. Berkes, 1940-1950'li yıllardaki anılarını yayınlamak amacıyla dokümanlarını oluşturmuş, ancak yayınlamadan vefat etmiş; oğlunun ricasıyla Ruşen Sezer, “Unutulan Yıllar” adıyla yayınlamıştır. Bu araştırmada, Berkes'in bu eseri temel alınacaktır. Çünkü tespit edildiği kadarıyla Berkes'in düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olan olaylara, bu eserde ana hatlarıyla yer verilmiştir.

Niyazi Berkes, 1908 yılında, Kıbrıs'ta dünyaya gelmiştir. Annesi “*Dervişe Hanım*”dır. Ailesi tarafından Mevlevi Tekkesine adandığından dolayı bu adı almıştır.³⁵ Berkes, annesinin kendisini Mevlevilik'e adamasına rağmen, aşırı dindar bir kadın olmadığını belirtmiştir. Berkes, babasının Bektaşî olduğunu ve dindar bir insan olmadığını; anlayışlı, mütevazı bir kişiliği olduğunu söylemiştir.³⁶

Berkes, adını ünlü ittihatçı Resneli Niyazi Bey'den; ikiz kardeşi Enver de, İttihatçı Enver Paşa'dan almıştır. Berkes ve ikiz kardeşinin adlarını İttihatçıların önemli isimlerinden almaları, babasının İttihatçıların kulübüne katılması gösteriyor ki, ailesi aktif olarak politikayla ilgilenmiştir. Evlerinde Servet-i Fünun, Resimli Kitap, Şehbal ve Azerbaycan'da çıkan mizah dergilerinden; Sabah, İkdam Gazetesinden ve Şair Eşref'in kitaplarının bulunmasından da anlaşıldığı gibi ailesi entelektüel, yeniliklere açık,

³⁴ Tahir Küçük, “Kazım Karabekir'in Din, Toplum ve Eğitim İle İlgili Düşüncelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2018, s. 16.

³⁵ Ruşen Sezer (hızl.), *Unutulan Yıllar*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s.23.

³⁶ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 30.

modernleşme taraftarı, liberal bir ailedir.³⁷ Ailesi Anadolu'nun muhafazakar aile tipine benzememektedir. Bu durum Berkes'in düşünce dünyasını da etkilemiştir. Kemalist Devrim'in dini alanda yaptığı radikal değişikliklere, Berkes yabancılık hissetmemiş ve tepki göstermemiştir.³⁸

1890'lı yıllarda öğretmen kimliğiyle adaya gelen Yunan militanı Kadalanos'un kışkırtmasıyla Limasol ve Hamitköy'de, Türkler ve Yunanlılar arasında kanlı olaylar yaşanmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında, 5 Kasım 1914'te İngilizler, Kıbrıs'ı topraklarına kattıklarını duyurmuştur. İngilizler ve Yunanlılar müttefik olduğu için Türkleri adanın, İngilizler tarafından Yunanlılara bırakılması korkusu almıştır. Çünkü Yunanlıların Enosis isteklerinden dolayı, adayı işgal etmeye uğraştıklarını Türkler bilmektedir. Ayrıca İngilizlerin adada yaşayan Türkleri askere alıp Osmanlı'ya karşı savaştırmabileceği düşüncesi, Türkleri korkutmuştur. Kıbrıs'taki bu gergin ortam küçük yaşta olmasına rağmen, Berkes'i derinden etkilemiştir. Milli duygularının uyanmasında etkili olmuştur.³⁹

Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşı'nın düşünce dünyasını etkileyen önemli olaylardan olduğunu Berkes, şöyle ifade etmiştir:

"1914'te savaş başladığı zaman ben altı yaşındaydım. Bittiğinde on yaşında. Kurtuluş Savaşı başladığında on bir, bittiğinde ise on dört yaşındaydım. Yaşamda kendime geldiğim yıllar bu on bir ve on dört arasında yıllardır. Bundan ötürü bu dönemin, Türkiye'de yaşıtım olan kişilerden daha çok etkisi altında kaldım. Yaşamımın bundan sonraki düşün ve duygu yönünü bu dönem çizmiştir. Ora halkı savaş görmedi, fakat savaş dışı kalış oranının Türk halkı ile Rum halkı arasında ayrı ve zıt önlemler geliştirmelerinin başlıca nedeni olmuştur."⁴⁰

Kıbrıs'a, Yunanlıların Anadolu'yu alma umutlarının arttığı haberleri gelince,

"Anadolu'yu da alma işine koyulanların umutlarının arttığı sezildikçe annemiz: 'Tanrım askerlerimize güç ver, milletimize acı ve bizi esir etme.' diye mırıldanarak dua ederken Enver'le ben pencereden karanlıklara bakarak için için ağlardık. Ulusal, siyasi bilincimizin uyanışı böyle başladı."⁴¹

diyerek ifade eden Berkes, düşünce dünyası üzerindeki etkisini belirtmiştir. Ayrıca ilerleyen yıllarda, milli ve tam bağımsızlık düşüncesini eserlerinde ana fikir olarak

³⁷ İsmail Coşkun, "Niyazi Berkes Üzerine", *İstanbul University Journal of Sociology*, 3 (2), 49-86, s. 50.

³⁸ Hasan Dinçer, "*Niyazi Berkes'e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma*", Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, s. XI.

³⁹ Harid Fedai, "Niyazi Berkes'in Kıbrıs Günleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, s. 43.

⁴⁰ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 27.

⁴¹ Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 14.

işlemesi, bu yılların düşünce dünyasını derinden etkilediğini göstermektedir.

Berkes'in, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşı yıllarında yaşadıkları, onun ülke meselelerine ilgi duymasına, siyasi konulara yönelmesine neden olmuştur. Çünkü anılarında daha Rüştüye'yi yeni bitirdiği dönemlerde, Mehmet adında bir okul arkadaşıyla halifelik ve saltanat konusunda tartışma yaptıklarını; Cumhuriyet Dönemi'nde saltanatın kaldırılmasından sonra halifeliğin de kaldırılmasının mecburi olduğunu ve Mustafa Kemal'in en önemli devrimlerinden birisinin saltanatın kaldırılması olduğunu arkadaşına anlattığını belirtmiştir.⁴²

Berkes'in, siyasi olaylara olan ilgisi, düşünce dünyasının gelişmesine olumlu katkı yapmıştır. Çünkü siyasi olaylara karşı ilgisi onu, gazete ve kitap okumaya yöneltmiştir. Daha küçük yaşlarında olmasına rağmen Vakit, İkdam, Vatan ve Tasvir-i Efkar gibi gazetelerde; Halide Edip, Yakup Kadri, Abdülhak Hamit ve Falih Rıfkı gibi yazarların yazılarını hiç kaçırmadığını, düzenli olarak okuduğunu belirtmiştir.⁴³

Yakın arkadaşı Macit Gökberk de, Berkes'in küçük yaşında tanık olduğu olayların, kişilik yapısını derinden etkilediğini, Kıbrıs'ta yaşadıklarının düşünce dünyasının merkezinde olduğunu ifade etmiştir. Hatta Gökberk'e göre, Berkes'in bilimsel faaliyetlerine dahi Kıbrıs'ta işgal yıllarındaki yaşadıkları etki etmiş, ideolojik yaklaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Berkes'in bilimsel çalışmalarını anlayabilmek için düşünce dünyasının altında yatan olayları veya ideolojisini iyi analiz etmek gerekmektedir.⁴⁴

Berkes'in, küçüklüğünde yaşadığı olaylar Atatürk'e bağlanmasında, Kemalizm'i ideoloji olarak benimsemesinde ve Kemalist devrimleri eserlerinde ana fikir olarak işlemede etkili olmuştur. Çünkü Kıbrıs'ta onları esaretten kurtaran, özgürlüklerine kavuşturan, Kurtuluş Savaşı'nın lideri olarak Mustafa Kemal'dir. Aşağıdaki anılarında adeta Mustafa Kemal'i yücelttiği, olağanüstü bir varlık gibi hayal ettiği görülmektedir.

“Gelen ilk fotoğrafın beni biraz şaşırttığını kimseye söyleyemedim, ama dünmüş gibi anımsıyorum; bu, benim kafamda hayalini kurduğum Mustafa Kemal miydi? Başında Osmanlı kalpağı, çok rötuşlu ablak bir yüz, dolgunca bıyık, omuzdan bele doğru sırmalı bir Osmanlı kuşağı, göğsünde madalyalar. Fotoğrafçı elinden çıkma süslü ve güzel bir resim, ama benim yıllarca sonra yüz yüze çarpacak kadar yakından gördüğüm Mustafa Kemal'e hiç, ama hiç benzemeyen bir Osmanlı paşası. Gene de o rötuşlu resimde çok şey okumaya kendimizi zorlayabilmistik. Fotoğrafi karıştırdığımız ilan sayfalarından kestiğimiz süs sütunlarından yaptığımız

⁴² Sezer, *Unutulan Yıllar*, ss. 38-39.

⁴³ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 36.

⁴⁴ Dinçer, “Niyazi Berkes'e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma”, ss. 19-20.

bir çerçeveye uyguladık. Bu, bize büyük zevk ve heyecan veren ilk elişi dersimizdi. Eski harflerle basılı gazetelerdeki büyük ilanlardan küçük makaslarla harfler kestik. Zambak yardımı ile onlardan birinci sınıf bir kaligrafi eseri sayılabilecek üç sözcüklü bir tümce yaptık:

‘YAŞASIN MUSTAFA KEMAL’

Bunu çerçevelediğimiz fotoğrafın altına yapıştırarak dolabın üst bölümündeki cam çerçevelerden birinin içine yerleştirdik. Yatak odamızdaki bu ilk elişi başarımız, sevinçle seyrettiğim ilk Mustafa Kemal yazım olmuştu...

O gün, onun, yaşamım boyunca eşini bir daha görmediğim, biri olduğunu düşünmekte olduğumu bugün de anımsamaktayım. Çocukluk yaşlarımda hayalini gözlerimde canlandırmaya çalıştığım kişi şimdi gözlerimin önündeydi. Bunun benim için ne denli heyecanlı bir şey olduğunu anlamak güç değildir.”⁴⁵

Berkes, liseye kadar olan eğitimi Kıbrıs’ta tamamlamıştır. Ankara hükümeti 1923’te imzalanan Lozan Antlaşması’nın 23. maddesiyle Kıbrıs’ın İngilizler tarafından ilhakını tanımıştır. İngilizlerin kontrolü altındaki Kıbrıs’ta yaşamak istemeyen Berkes’in ailesi, İstanbul’a göç etme kararı almıştır.⁴⁶

Berkes, İstanbul’a geldikten sonra İstanbul Lisesinde eğitim hayatına başlamıştır. Berkes’in İstanbul Lisesinde eğitime başladığı dönem, “*Osmanlı’dan devralınan dini nitelikli siyasal kurumların ve hukuksal metinlerin, laik bir yapı kurmak hedefiyle tasfiye edildiği yıllar*” olmuştur.⁴⁷ Bundan eğitim kurumları da etkilenmiş, eğitimde pozitivizm temel felsefi düşünce haline gelmiştir. Berkes, Kemalist devrimle beraber Türk eğitim hayatında, dinin eğitim kurumlarından dışlandığı, Osmanlı’dan kalma dindar hocaların tasfiye edildiği bir süreçte lise eğitimi almıştır. Berkes’in lise yıllarında eğitimin temel amacı, Kemalist devrimleri benimseyen seküler ve pozitivist insanlar yetiştirmektir.⁴⁸

Lise öğrenimini bitirdikten sonra başarılı bir öğrenci olan Berkes, Hukuk Fakültesini kazanıp üniversite eğitimine başlamıştır. Hukuk Fakültesi o dönemde çok popülerdir. Çünkü avukatlar çok para kazanmaktadır, ayrıca Hukuk Fakültesini kazananların bürokraside ve partiye girip politikada yer edinmeleri; milletvekili, bakan vs. olmaları çok kolaydır. Berkes de, Hukuk Fakültesine neden girdiğini hala anlayamadığını; ailesinin maddi durumu iyi olmadığı için onların zorlamasıyla veya kendisinin saygın ve maddi geliri yüksek bir meslek sahibi olarak ailesini mutlu etmek

⁴⁵ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, ss. 18-29.

⁴⁶ Gökhan Ak, “*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*”, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014, s. 28.

⁴⁷ Dinçer, “*Niyazi Berkes’e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma*”, s. 5.

⁴⁸ Deniz Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s. 158.

istediğinden, girmiş olabileceğini belirtmiştir.⁴⁹

Berkes, ezbere dayalı eğitiminden ve hukukun öğrencileri tarafından sadece para kazandıracak meslek olarak görülmesinden dolayı, Hukuk Fakültesinin Kemalist devrimlerin radikal hukuk reformlarını yapacak yetkinlikte olmadığını düşündüğü için, Edebiyat Fakültesinin Felsefe Bölümü'ne geçmiştir. Berkes: *“Orada düşün açlığımı karşılayacak bilgileri kazanarak Türk toplumunun sorunlarını daha iyi anlayacağımı sanıyordum... Kısaca yatak odamızdaki Mustafa Kemal estetiğini oynamaktaydım.”* diyerek Felsefe Bölümü'ne geçme nedeninin, Mustafa Kemal'e bağlılığı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Çok okuyup çalışarak alanında kendisini geliştiren genç Berkes'i rahatsız eden noktalardan bir tanesi, hocalarının yabancı düşünürlerin, bilim insanlarının düşüncelerine bağlı kalıp onları öğrencilerine ezberlettirmeye çalışmalarıdır. Ona göre örneğin; Orhan Saadettin Kant'ın, Mustafa Şekip Tunç Bergson ve Freud'un, İsmail Hakkı Baltacıoğlu Durkheim'in sözcülüğünü yapmaktadır. Türk aydını milletine ve kuruluş felsefesine yabancısıdır. Berkes, Türk aydınının Kemalist devrimlere uygun düşünce dünyası oluşturması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak böyle bir çabaya girmek yerine aydınların, yabancı düşünürlerin fikirlerini ezberletmeye çalışmalarını eleştirmiştir.⁵¹

Berkes, üniversiteyi bitirdikten sonra, Ankara Halkevi kütüphanesinde göreve başlamıştır.⁵² Berkes'in düşünce dünyasına, Halkevi'nde çalışmasının, üç açıdan etki yaptığı tespit edilmiştir. Birincisi: Berkes'in Halkevi'nde görevi, İstanbul'un işgal yıllarında gizli bir Rum örgütünün kitaplığından Atatürk'ün isteği ile Ankara'ya getirilen kitapları, Cumhuriyet'in onuncu yılına kadar tasnif etmektir.⁵³ Berkes, kitapları tasnif ederken aynı zamanda Osmanlı tarihiyle ilgili kaynaklara ulaşma fırsatı bulmuştur. Görevinden arta kalan zamanlarda, Osmanlı tarihini okumuştur. Kült eseri olan “Türkiye’de Çağdaşlaşma” Berkes'in bu dönemdeki okumalarının ürünüdür, denilebilir. Berkes, bu dönemde Marx, Lenin, Bertrand Russell gibi düşünürleri de okuma fırsatı bulmuştur. Kısaca Berkes'in düşünce tarihi, tarihsel sosyoloji ve Osmanlı Devleti'yle ilgili çalışmalarında, kütüphane görevlisiyken yaptığı okumaların büyük bir

⁴⁹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, ss. 48-49.

⁵⁰ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s.20.

⁵¹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 54.

⁵² Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 72.

⁵³ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 75.

etkisi olmuştur.⁵⁴

İkinci etkisi: Berkes'in anılarından yola çıkarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Birinci anısı şöyledir:

“Halkevi binasını gezdiğimi bilmediği için Ziya Gevher Bey de beni gezdirip her şeyi gösterdi. Bu çok nazik kişinin, çok süslü merdivenleri çıkarken gördüğüm bir davranışı beni çok şaşırtmıştı. Kılık kıyafetinden ‘halktan’ olduğu belli olan biri geçiyordu. Bunu gören Ziya Gevher adeta bir histeri geçirdi. Bağırıp çağırıyor, hademeler koşuyordu. Adamı yaka paça dışarı attılar. Zavallı meğer tiyatro bileti almaya gelmiş.”⁵⁵

İkinci anısı da şöyledir:

“Sabaha yakın saatler de Halkevi’ndeki odamda alışık olmadığım, inlemeye benzer, kulakları tırmalayan gıcırtilı sesler de çıkaran kağnı sesleri ile uyandım. Bunlar köylerden Hergele Meydanı denen yere satılacak şeyler getiren köylülerin kağnılarıydı. Yerli ya da yabancı efendiler görmesin diye bunların herkesin uyuduğu bir zamanda kente girmesine izin veriliyormuş. Atatürk’ün çevresini saran kişilerin modernlik anlayışı böyleydi! ... Halkevi’nin çalışma şubelerinden birinin adı ‘Köycülük Şubesi’ydi. Üyelerin köylere gitmesi şöyle dursun, tek köylünün oraya gelmesi akla gelebilecek bir şey değildi. O zaman ‘halk’ kavramının içine ‘köylü’ kavramı girmiş değildi. Gerçekte asıl ‘halk’ bir tür ‘parya’ idi. Halkçılık bölümü toplantılarında bir alay halkçılık yapılır, Behçet Kemal’in şiirleri ve palavraları dinlenirdi.”⁵⁶

Berkes, Halkevi’nde görev yaptığı dönemde, Halkevlerinin halkı aydınlatarak Kemalist devrimleri halka benimsetmek için kurulmasına rağmen, kuruluş amacından uzaklaşarak şahsi çıkar peşinde koşan aydınların, bürokraside veya siyasette yükselmek için kullandıkları bir kurum olduğunu fark etmiştir. Halkevlerinin fonksiyonu, aydınların ve yüksek tabakadan şehirlilerin tiyatro izlemelerini ve konser dinlemelerini sağlamaktır. Berkes, yönetici elitlerin ve aydınların halktan uzak kişiler olduklarını tespit ettikten sonra, kendisi harekete geçerek halkı ve özellikle köylüyü tanıyarak çağdaşlaştırmak için köy incelemesi yapmaya karar vermiştir.⁵⁷

Bu düşüncesini dönemin Halkevi müdürü Nafi Atuf’a açan Berkes, Ankara yakınlarındaki köyleri ziyaret edip incelemelerde bulunmak istediğini, köylünün durumunu tespit etmeye çalışacağını belirtmiştir. Berkes’in bu düşüncesi, dönemin köycü yönetici elitleri tarafından kabul edilmiştir. Berkes, incelemeler için Gazi Terbiye Enstitüsünden bir grup öğrenciyi de yanında götürmüştür. Bir hafta köyde kalarak

⁵⁴ Ayhan Aktar, “Niyazi Berkes’in Türkiye’de Çağdaşlaşma Kitabını Yeniden Okumak”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, s. 61.

⁵⁵ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 72.

⁵⁶ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 88.

⁵⁷ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 89.

incelemelerde bulunmuştur.⁵⁸

Berkes, köyde araştırmalara başladıklarında, köylünün kendileriyle iletişim kurmadığını, hatta başlarına bir hal gelir korkusuyla kendilerinden tedirgin olup kaçtıklarını aktarmıştır.⁵⁹ Köylünün tedirgin durumuna üzülməsi Berkes'in, ilerleyen yıllardaki sosyoloji çalışmalarında ve düşünce dünyasında etkili olmuştur. Berkes'in çalışmalarında ana konulardan bir tanesi Türk toplumunun çağdaştırılmasıdır. Tespit edildiği kadarıyla eserlerini herkesin anlayabileceği şekilde, sade ve anlaşılır bir dille yazması ayrıca toplumun çağdaştırılmasına yönelik çalışmalar yapması bu etkiyi göstermektedir.⁶⁰

Berkes'in, kütüphane görevinin düşünce dünyasının gelişimine üçüncü etkisi: Şevket Süreyya(Aydemir), Vedat Nedim (Tör), Burhan (Belge) ve İsmail Hüsrev (Tökin) gibi Kadro Dergisi üyeleri ile tanışmasıdır. Berkes, Kadro ekibini kafaları karışık olarak nitelese de, aydın insanlar olduklarını belirtmiştir.⁶¹

Berkes, Kadrocuların toplantılarına katılmıştır. Katıldığı toplantılarda aydınlar, yeterli ekonomi bilgisi olmadan Marx, Engels ve Adam Smith gibi düşünürlerin fikirlerini ezberleyerek tekrar etmiştir. Ayrıca Berkes, Şevket Süreyya'nın aracılığıyla Yusuf Akçura ile tanıştığını belirtmiştir. Dolayısıyla katıldığı toplantılar, toplantılarda yapılan tartışmalar ve tanıştığı diğer aydınlar Berkes'in düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir etki yapmıştır.⁶²

Ezgi Eloğlu'na göre, Berkes, Kadro Dergisinin etkisi altındadır. 1960'lı yıllarda Yön Dergisinde yazması, Kadro etkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Eloğlu'na göre, Berkes, Marksist olduğundan dolayı Kadro etkisindedir ve Yön'de yazılar yazmıştır.⁶³ Altun'a göre ise: Yön Dergisini, Kadro Dergisinin devamı olarak görmek eksik veya hatalı bir çıkarım olacaktır. Çünkü Kadro ekibi iktidarda bulunan yönetici elitlerin, Yön ekibi ise iktidarı amaçlayan bir grup aydının görüşlerini dile getirmiştir. Dolayısıyla Kadro ekibi Kemalist düşünceyi temel alarak onun geliştirmek amacıyla Marksizm'e yaklaşmış; Yön ekibi ise Marksist düşünceyi temel alıp Kemalizm'i, Marksizm için araç

⁵⁸ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 89.

⁵⁹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 91.

⁶⁰ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 133.

⁶¹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 84.

⁶² Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 84.

⁶³ Ezgi Eloğlu, *"Niyazi Berkes'in Eserlerinde Türk Devrimi"*, Ankara Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011, s. 67.

olarak görmüşlerdir. Ayrıca bir diğer ayrıldıkları nokta Kadroculuğun girişim, Yöncülüğün gerçek anlamda hareket özelliği taşımasıdır.⁶⁴

Altun'un fikri daha tutarlı görülmektedir, çünkü Berkes, Marksist olduğundan dolayı Kadrocuların etkisinde değildir, Kemalizm'i temel alıp, Kemalizm'e yeni yorum getirmeye çalıştıkları için Kadro ekibine yakınlık duymuştur. Çalışmanın ilerleyen bölümünde de görüleceği üzere, Berkes'e Marksist demek, tutarlı bir görüş değildir.

Berkes, Halkevi'ndeki görevini bitirdikten sonra, Maarif Cemiyeti tarafından kurulan Maarif Kolejinde müdür olarak göreve başlamış, ancak kısa bir süre sonra istifa etmiştir.⁶⁵ Berkes, Ankara'daki Maarif Kolejini bıraktığı dönemde, İstanbul'da Darülfünun üniversiteye çevrilmiş, yeni hocalar ve asistanlar alınmaya başlanmıştır. Berkes, Gökberk'in yardımıyla 1934 yılında, Hilmi Ziya Ülken'in asistanı olarak İstanbul Üniversitesinde göreve başlamıştır.⁶⁶

Berkes, 1933-1934 döneminde de yedek subay olarak askerlik görevini yerine getirmiştir.⁶⁷ Askerlik görevini yaptıktan sonra, Ankara'da Maarif Kolejinde beraber görev yaptıkları Parker, Berkes'in sosyal bilimlere, özellikle sosyolojiye ilgisini bildiğinden dolayı, onu Thrasher adlı profesöre anlatmış ve Thrasher'in yardımıyla Chicago Üniversitesine kabul edilmesi için girişimlerde bulunmuştur. Berkes'e, Amerika Chicago Üniversitesinin Sosyoloji Bölümünün başkanı Prof. Ellsworth, "fellowship" vermiştir. Berkes de uygulamalı sosyoloji için önemli bir merkez olan Chicago'ya gitmeyi kabul etmiş ve 1935 yılında doktora yapmak amacıyla Amerika'ya gitmiştir.⁶⁸ Berkes, Sosyoloji Bölümü'nden Prof. Louis Wirth'in asistanlığında çalışmasına başlamıştır. Herbert Blumer, Robert E. Park, Radcliffe-Brown ve Talcott Parsons gibi birçok önde gelen sosyologtan dersler almıştır.⁶⁹

Berkes, Amerika'dan İkinci Dünya Savaşı bahane edilerek doktorasını bitirmeden 1939 yılında geri çağırılmıştır.⁷⁰ Berkes, İstanbul'a dönünce ilk iş olarak üniversiteyi ziyaret etmiş ve üniversitede kadroların dolu olduğunu öğrenmiştir. Ancak Ankara Üniversitesi DTCF'ne Felsefe Bölümü açıldığının ve kadro oluşturdıklarının

⁶⁴ Fahrettin Altun, "Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 2, S. 1, 439-474, s. 460.

⁶⁵ Sezer, *Unutulan Yıllar*, ss. 101-102.

⁶⁶ Altun, "Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında", s. 441.

⁶⁷ Sezer, *Unutulan yıllar*, s.110.

⁶⁸ Sezer, *Unutulan Yıllar*, ss. 110-111.

⁶⁹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 125.

⁷⁰ Ak, "Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes", s. 30.

bilgisini almıştır. DTCF’nde dönemin Milli Eğitim Bakanı, lisede felsefe hocaları, Hasan Ali Yücel sosyoloji asistanı olarak göreve başlamasına yardımcı olmuştur. Ancak Berkes’in asistanlık dönemi uzun sürmemiş ve 1941 yılında doçent olmuştur. Doçent olduktan sonra, Sosyoloji Nazariyeleri Tarihi dersini vermeye başlamıştır.⁷¹

Berkes’in, Avrupa’da toplumsal değişmeyi diyalektik değişim kuramıyla açıklayan⁷² yazı yayınlaması, milliyetçi öğrencileri dersten bırakması, gezilere solcu öğrencileri götürmesi, derslerinde Marx’ın eserlerini okutması ve komünizmi bilim adı altında öğrencilere dayatması gibi suçlamalardan dolayı “komünist hoca” olarak tanınmış ve hakkında dava açılmıştır.⁷³ Berkes, hakkında açılan davalardan yargılanmış, hem Ankara Asliye I. Ceza Mahkemesi hem de Danıştay tarafından suçsuz bulunmuştur.⁷⁴ Berkes’in suçsuz olduğu, mahkeme kararıyla kesinleşmesine rağmen, hukuksuz bir şekilde dönemin yönetici elitleri tarafından görevine iade edilmemiştir.

Berkes’in kadro dışı bırakılma nedenini, yönetici elitler Marksist olmasına dayandırmıştır. “İddia edildiği gibi Berkes Marksist miydi?” bu soruya Berkes’in: “*En doğrusu bir tarihi kendi çerçevesi içinde ve kendi gelişim dönemlerine göre görmek ve o zaman olayları ekonomi biliminin verilerine göre yorumlamaktır.*”⁷⁵ gibi görüşlerinden dolayı Topses, “evet” cevabını vermiştir. Topses’e göre, Berkes, Tarihi Materyalist Sosyolojik Yöntemi savunmuştur. Ayrıca Topses, Berkes’in Türkiye’nin İktisat Tarihi aslı eserinde, Osmanlı toplumunun siyasi düşüncesinin oluşmasında “*sınıfsal çatışmaların*” etkisini kanıtlamaya çalıştığını iddia etmiştir.⁷⁶ Ancak Topses’in bu görüşü tutarlı görülmemektedir. Çünkü kısaca ifade edilecek olursa, Topses’in iddiasının aksine Berkes, Osmanlı’da toplumsal sınıfların olduğunu iddia etmenin tutarlı olmadığını, sınıf kavramından ziyade “mesleki örgütlenme” kavramının Osmanlı açısından daha tutarlı olduğunu söylemiştir. Osmanlı’da ekonomiyi elinde tutan devletin, mesleki örgütlenmelerin veya Topses’in ifadesiyle toplumsal sınıfların dinamik yapısını yok ederek toplumsal sınıfları statik hale getirdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Topses’in iddiasının aksine, Berkes’e göre, Osmanlı’da sınıf çatışması

⁷¹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 150.

⁷² Dinçer, “Niyazi Berkes’e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma”, s. 33.

⁷³ Çetik, “Niyazi Berkes’in Türkiye’deki Meslek Hayatı ve Üniversiteden Atılması”, s. 78.

⁷⁴ Çetik, “Niyazi Berkes’in Türkiye’deki Meslek Hayatı ve Üniversiteden Atılması”, s. 80.

⁷⁵ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 20.

⁷⁶ Mehmet Devrim Topses, *Niyazi Berkes’in Sosyoloji Anlayışı*, 1. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara 2011, s. 40.

olmamıştır.⁷⁷

Kayalı'ya göre, Berkes'in Marksizm'i ideoloji olarak benimsediğini iddia etmek, tutarlı bir görüş değildir. Çünkü Berkes, ideoloji olarak Marksizm'e yaklaşmamıştır. Berkes'in, Marksist olarak gözükmemesinin nedeni, bilimsel düşünceye verdiği önemden kaynaklanmıştır. Berkes, sosyolojik olayların temelinde ekonomi gibi maddi nedenler üzerinde durmuş, bilimin konusu olamayacak metafiziksel konuların toplumdaki etkisini göz ardı etmiştir. Berkes, bilimsel metodundan faydalanmak için Marksizm'den yararlanma yoluna gitmiştir.⁷⁸ Özlem'de, Berkes'in politik ideolojisinin sol-Kemalizm olduğunu söylemiştir. Berkes, Sosyalist veya Marksist sola değil de, Atatürkçü ulusal sol çizgiye daha yakındır.⁷⁹

Arslanoğlu'na göre de, Berkes'in düşünce dünyasının temelinde Kemalizm olmasına rağmen Berkes, sosyalizm ile Marksizm'in düşünce sistematığına hâkim, sosyalizm ve Marksizm'e karşı olmamakla birlikte ilgisi olan biridir. Atatürk'e gönülden bağlıdır, Atatürk'ün devrimci yönünü ön plana çıkarmıştır. Ancak Türkiye'deki Marksist aydınlar gibi Atatürk'ü, '*burjuva devrimcisi*' olarak da adlandırmamıştır. Ona göre, Atatürk; gerçek manada devrimci, Osmanlı'nın devamı olarak Cumhuriyet Dönemi'nde yapılması gerekenleri tek tek hayata geçirmiş büyük bir liderdir. Berkes, Atatürk'ün yaptığı devrimleri Marksist sınıf çözümlemesine başvurmadan analiz etmiştir. Dolayısıyla analizlerini, sınıf çatışmasını temel alan Marksçı analizler şeklinde kabul etmek tutarlı değildir. Ayrıca laikliği, en önemli ilke kabul emiş, Marksistler tarzında '*üstyapı*' kavramı olarak değil, tüm toplumsal yapıyı ilgilendiren kavram olarak değerlendirmiştir.⁸⁰

Berkes'e göre, Marksizm, kavram ve düşün disiplini vermektedir, dolayısıyla metot için Marksizm'e yaklaşılmalıdır. Metottan farklı olarak politik ideoloji olarak Marksizm benimsendiğinde "yabancılaşma" başlayacaktır. Çünkü Marksizm Batı'ya özgü bir ideolojidir. Türkiye'nin toplum ve devlet yapısına uymamaktadır. Türkiye'nin toplumsal yapısına bakıldığında Marksist devrimi gerçekleştirecek işçi sınıfı, Türkiye'de sanayileşme gelişmediğinden yoktur ve Türkiye'de devlet, despot bir kurum

⁷⁷ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 48.

⁷⁸ Altun, "Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında", s. 452.

⁷⁹ Doğan Özlem, "Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı", *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, s. 146.

⁸⁰ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", ss. 121-122.

olarak toplumsal sınıfların oluşmasına veya gelişmesine izin vermemiştir, dolayısıyla Marksizm'i politik ideoloji olarak benimsemek tutarlı bir görüş değildir. Ayrıca Berkes, Kemalizm'i yanlış anladıklarından dolayı Türkiye'deki Marksistleri eleştirmiştir. Bu da düşünce dünyasının temelinde, Kemalizm olduğunu göstermektedir. Özetle Berkes'in ideolojisini politik veya düşün alanında ortaya koyan kavram "*Kemalizm*"dır.⁸¹

"Berkes, Marksist değilse neden ihraç edilmiştir?" Çetik'e göre, Berkes'in tasfiye edilme nedeni politiktir. Çetik, Berkes'in tasfiye nedenini, Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, uluslararası politikada ABD ve Rusya arasındaki çıkar çatışmalarından faydalanmak istemesine dayandırmıştır. Türkiye, ABD'nin yanında yer almak amacıyla Komünizm tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu göstermek için Berkes gibi hocaları Komünizmle suçlamıştır.⁸²

Bu araştırma açısından da tutarlı kabul edilen görüş, Berkes'in politik nedenlerden dolayı ihraç edildiği yönündedir. Tasfiye sürecinde meclisin devreye girmesi, meclisin hukuksuz bir şekilde Berkes ve diğer öğretim üyelerini kadro dışı bırakması politik olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Berkes'in Adnan Menderes'ten Demokrat Parti'ye katılma teklifi alması, dönemin CHP'li yönetici elitleri tarafından hedef alınmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla Berkes, yönetici elitler tarafından hem ulusal hem de uluslararası politika için tehlike olarak görülmüştür.⁸³

Kayalı'ya göre, Berkes'in entelektüel kimliğinin oluşmasında 1940-1950 yılları arasında yaşadıklarının büyük etkisi olmuştur. DTCF'nden tasfiye edilmesi düşünce hayatını derinden etkilemiştir. Hayatının son döneminde yazdığı *Unutulan Yıllar* adlı eseri anı niteliği taşımasının yanında, 1938-1950 yıllarına ışık tutan bir sosyal bilim kitabıdır. Hayatının son döneminde bu eseri yazmaya girişmesi, Berkes'in hala o yılların etkisinde olduğunu kanıtlamaktadır.⁸⁴ Fedai de, yıllar sonra Berkes'le yaptığı görüşmede, Berkes'in Ankara'da yaşadıklarını unutamadığını, yaşadıklarının düşünce dünyasında önemli yer ettiğini tespit ederek⁸⁵ Kayalı'nın görüşünü desteklemiştir.

Berkes, tasfiye edildikten sonra işsiz kalmıştır. Mahkeme kararıyla kesin olarak

⁸¹ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", s. 123.

⁸² Altun, "Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında", s. 450.

⁸³ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 323.

⁸⁴ Kurtuluş Kayalı, "Niyazi Berkes Ya Da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüelin Portresi", *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, s. 105.

⁸⁵ Fedai, "Niyazi Berkes'in Kıbrıs Günleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 56.

suçsuz olduğu anlaşılmasına rağmen akademideki görevine geri alınmayan Berkes'in, Sebahattin Ali de öldürülünce, Türkiye'ye dair umutları tükenmiştir. 1950 yılında Kanada'nın McGill Üniversitesinden aldığı daveti kabul ederek, McGill Üniversitesi Lisansüstü Çalışmalar ve Araştırma Fakültesi bünyesindeki İslami Araştırmalar Enstitüsünde misafir öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır. 1956 yılında asli profesörlük kadrosuna geçmiş, 31 Aralık 1975'te "*emeritus profesör*" unvanını aldıktan sonra emekli olmuştur. Emekli olduktan sonra Türkiye'ye yerleşmek istemesine rağmen mümkün olmamıştır. İngiltere Londra yakınlarındaki Hythe kasabasına yerleşmiş ve 18 Aralık 1988 tarihinde, kalp krizi nedeniyle vefat etmiştir.⁸⁶

Niyazi Berkes, modernleşme taraftarı liberal bir ailede dünyaya gelmiştir. Kıbrıs'ta Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı yıllarında yaşadığı sıkıntılar düşünce dünyasının temelini oluşturmuştur. Berkes, ulusunu esaretten kurtarıp bağımsızlığına kavuşturduğu için Mustafa Kemal'i adeta yüceltmış, Kemalizm'i ideoloji olarak benimseyerek hayatını Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Dönemi'nde yaptığı devrimlere adanmıştır. Berkes lise, üniversite yıllarında ve Ankara'da kütüphane görevlisiyken Cumhuriyetin yönetici elitlerinin ve aydınlarının halkına yabancı olduklarını ve politik çıkarlar peşinde koştuklarını fark etmiştir. Yönetici elitlerin ve aydınların Mustafa Kemal'in devrimlerini anlamadıklarını, Batılı düşünürleri ve ideolojileri taklit ettiklerini tespit etmiştir. DTCF'nden tasfiye ediliş süreci bu tespitini pekiştirmiştir. Berkes, yönetici elitler ve aydınlardan umudunu kesince kendisi harekete geçmiştir. Halkı ve köylüyü tanımak için köy incelemeleri yapmıştır. Halkın Kemalist devrimleri benimseyerek çağdaşlaşması için eserler yazmıştır.

⁸⁶ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", s. 32.

İKİNCİ BÖLÜM: NİYAZI BERKES'İN DİN ve DEVLET İLİŞKİSİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

İnsanlar var olduğu andan itibaren toplum içinde yaşamışlardır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa: *“Toplum-öncesi bir durum; filozofların, toplumbilimcilerin, siyaset kuramcılarının yalnızca, toplumu anlamak, açıklamak ve temellendirmek için başvurdukları zihinsel bir kurgudan fazla bir değere sahip değil gibi görünmektedir.”*⁸⁷

Din, çok yönlü bir olgudur. İnsanın dünyada ve ahirette mutluluğunu hedefleyen din, insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatını normlar koyarak düzenlemiştir. İnsanın toplumsal hayatına dair normlar koyan din, aynı zamanda toplumsal bir olgu olduğunu da göstermiştir.⁸⁸ Örneğin Kur'an incelendiğinde; evlenme, boşanma, evlat edinme, akrabalık ilişkileri, terör, eğitim, siyasal egemenlik, yönetim ilkeleri vs. temel hak ve özgürlükler konusunda toplumsal hayat ve hukukla ilgili birçok ilkenin insanlara vaaz edildiği görülmektedir.

Hans Frayer, dinin toplumsal kurumlar, özellikle devletle olan ilişkisi konusunda şöyle söylemiştir: Din ve dinden meydana gelen kurumların, kendilerini ortaya çıkıtlıkları kültür havzasının ve toplumsal kurumların etkisinden soyutlamaları mümkün olmamıştır. Tam aksine dinlerin ve dinden doğan kurumların; doğdukları kültür havzasının ekonomi, hukuk, aile ve eğitim kurumlarıyla toplumsal yapı şöyle ki sınıf, zümre gibi toplumsal tabakalaşma türleriyle tabii olarak politik sistem yani devletle yakın bir ilişki içinde oldukları sosyolojik bir gerçektir.⁸⁹

Devlet de, toplumun her alanına hitap eden siyasi bir kurum olduğu kadar sosyolojik bir kurumdur. Devleti, bireyden ve toplumdan soyutlamak mümkün değildir. Sınırları yasalarla belirlenmiş toprak parçası üzerinde, egemenlik hakkını yasalarla elinde tutan devlet; vatandaşlarının görevlerini, sorumluluklarını belirleyerek kentleşme, evlenme, eğitim alma, çalışma, göç, boşanma vs. bütün toplumsal ilişkilerini kontrol ettiğinden sosyolojik bir kurumdur.⁹⁰

⁸⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 26. Baskı, BB101 Yayınları, Ankara 2018, s. 161.

⁸⁸ Ejder Okumuş, *“Din ve Siyaset”*, Din Sosyolojisi, Mehmet Bayyigit (Ed.), Palet Yayınları, Konya 2014, ss. 200-201.

⁸⁹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Turgut Kalpsüz (çev.), Doğubatı Yayınları, Ankara 2016, s. 98.

⁹⁰ Okumuş, *“Din ve Siyaset”*, Din Sosyolojisi, s. 202.

Nasıl din, insanın bireysel ve toplumsal hayatının her alanına hükmedip düzenleyerek kontrol ediyorsa aynı şekilde özellikle modern dönemle birlikte devlet de, insanın bireysel ve toplumsal hayatının her alanına yasalar vasıtasıyla hükmederek kontrol edip düzenlemeler yapmaktadır. Dolayısıyla din ve devlet arasında yakın, aynı zamanda karmaşık bir ilişki ağı vardır. Ayrıca “*din ve vicdan özgürlüğü*” en temel insani haklardanır. İnsanlar, inandıkları dinin ritüellerini ve toplumsal emirlerini hayatlarının her alanında güven içerisinde yaşamak istemektedirler. Devlet, din ve vicdan özgürlüğünü temin ederek inananların güven içerisinde dinlerini yaşamalarını sağlamak zorundadır.⁹¹

Din ve devlet, toplumu etkileyen iki temel dinamik veya olgudur. Din sosyolojisinin en temel konusu da din ve toplum ilişkisidir. Din ve toplum ilişkisinde, dinin devlete karşı olan tutumu ile devletin dine karşı tutumu etkili olmaktadır. Dolayısıyla din ve toplum ilişkisinin incelenip, analiz edilerek sonuçlara ulaşılabilmesi için bu ilişkiyi etkileyen din ve devlet ilişkisinin incelenmesi gerekmektedir.⁹²

2.1. Niyazi Berkes’in Perspektifinden Din Sosyolojisi

Din, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren insanoğlunun hayatında yer almış en temel kurumlardan bir tanesidir. Kırk bin yıllık mağara resimleri, uzmanlar tarafından incelendiğinde dini inanç ve ritüellerin insanların hayatlarında merkezi role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Din, insanların hayatlarına bireysel etki yapmanın yanında, yerleşik hale gelen ritüeller vasıtasıyla da toplumların hayatlarını şekillendirmiştir. Din, toplumsal yapıda değişiklik yaparak çoğu zaman toplumsal değişimin ana faktörü olmuştur. Bazen de toplum, din üzerinde etkili olmuş, dinin inanç ve ritüellerini etkilemiştir. Kısaca denilebilir ki din ve toplum arasında diyalektik ilişki vardır.⁹³

“İnsanlığın hayatındaki en temel kurumlardan olan din nedir veya nasıl tanımlanmalıdır?” gibi sorular araştırmacıların zihnini meşgul etmektedir. Din sosyolojisinde, sosyologlar tarafından üzerinde uzlaşmış bir din tanımının olmadığı görülmektedir. Her din sosyoloğu; dünya görüşüne, düşünce sistemine ve bilimsel anlayışına göre din tanımı yapmaktadır. Örneğin Gustav Mensching, dini; “*insanın*

⁹¹ Okumuş, “*Din ve Siyaset*”, Din sosyolojisi, s. 202.

⁹² Okumuş, “*Din ve Siyaset*”, Din sosyolojisi, s. 200.

⁹³ Anthony Giddens ve Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Ali Esgin (çev.), Phoenix Yayınları, Ankara 2018, s.171.

kutsalla hayati ilişkisi ve kutsalla çevrilmiş insanın cevabi davranışları” şeklinde tanımlayarak dinin kutsal yönünü ön plana çıkarmıştır. E. Durkheim de, dini; “*bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayin ve inananlar sistemi*” şeklinde tanımlayarak dinin sosyal fonksiyonuna vurgu yapmıştır.⁹⁴ İslam âlimlerinin de genel olarak din tanımı şöyledir: “*Akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanundur.*”⁹⁵ Berkes, araştırmalarında din tanımı yapmadığından dolayı, bu araştırmada Berkes’in din tanımına yer verilemeyecektir.

Berkes, “Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma” adlı eserinde sosyolojiyi: “*İptidai cemiyetleri birçok cemiyet şekillerinin bir numunesi olarak alıp mukayeseli ve sistematik bir cemiyet ilmi, bir sosyal fizik ve mekanik ilmi meydana getirmek gayesi ile onları tetkik eden bir bilimdir.*”⁹⁶ şeklinde tanımlamıştır. Sosyolojiyi sosyal fizik olarak tanımlaması pozitivist düşüncenin etkisinde olduğunu göstermektedir. Berkes’e göre, sosyal bilimler ve fen bilimleri arasında bilimsel yöntem olarak herhangi bir fark yoktur. Bilimsel çalışma doğa ve toplum fark etmez aynı aşamalarından geçmektedir.⁹⁷ Ayrıca Özlem’e göre, Berkes; “*toplumu, bir organizma, kendi içerisinde işlevsel bütünlüğü olan ve bu haliyle araştırmacının önüne koyup inceleyebileceği bir nesne olarak görmüştür.*”⁹⁸

Berkes, 1940-1943 yılları arasında Türkiye’de yapılan bilimsel anlamda ilk köy sosyolojisi veya uygulamalı sosyoloji çalışmasını Behice Boran ve Mediha Berkes’le gerçekleştirmiştir. Bu çalışmasını iki cilt olarak tasarlamış, birinci cildini 1942 yılında “Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma” adıyla yayınlamıştır. Ancak köy araştırmalarının ikinci cildini yayınlamamıştır. Berkes’in çalışmasının ikinci cildini yayınlamamasının tespit edildiği kadarıyla nedeni, DTCF’nden tasfiye edilmesidir.⁹⁹

Berkes’in uygulamalı sosyolojiye yönelmesinin nedeninin, Amerika Chicago Üniversitesinde aldığı sosyoloji eğitimi olduğunu, iddia eden araştırmacılar vardır. Bu

⁹⁴ Ali Akdoğan, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2019, ss. 29-32.

⁹⁵ Günay Tümer, “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 314

⁹⁶ Niyazi Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Uzluk Basımevi, Ankara 1942, s. 6.

⁹⁷ Ak, “Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes”, s. 147.

⁹⁸ Özlem, “Niyazi Berkes’in Bilim Anlayışı”, s. 142.

⁹⁹ Fikret Berkes, “Niyazi Berkes ve Mediha Berkes’in 1940’lı Yıllarda Ankara Köylerinde Yaptıkları Sosyolojik Araştırmalar”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, S. 3.

araştırmacılar, iddialarına Berkes'in Robert E. Park'la ilk görüştüklerinde yaşadıklarını anlattığı anısını, dayanak olarak ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁰ Berkes, ünlü sosyolog Robert E. Park'la ilk tanıştıklarında kendisine, büyük bir heyecan ve ilgiyle “*Türk toplumunun, toplum sınıflarının, köy kasaba, kent, mahallelere varıncaya kadar nüfus, aile, cürüm, evlenme, boşanma, yer değiştirme (mobilité), kadın-erkek, aile-çocuk ilişkileri*”ne dair adeta ahiret soruları gibi sorular sorduğunu ifade etmiştir. Berkes, sorulara cevap veremeyince çok mahcup olduğunu, hayatında ilk defa kendisini yetersiz ve küçük durumda hissettiğini belirtmiştir. Sorulara cevap veremeyince Park'ın: “*Hayret size ne biçim sosyoloji okutmuşlar?*” diye sitem ettiğini de ifade etmiştir.¹⁰¹

Ancak Berkes'in uygulamalı sosyolojiye yönelmesinin nedenini sadece Amerika'da aldığı sosyoloji eğitime dayandırmak tutarlı görülmemektedir. Çünkü yukarıda yer verildiği üzere Berkes, Amerika'ya gitmeden önce, Ankara'da kütüphane görevlisiyken köy incelemeleri yapmıştır. Berkes'i köy araştırmalarına iten ana sebebin, Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist devrimlerin halk üzerindeki etkisini ve hızlı bir toplumsal değişme sürecine giren Türkiye toplumunun yaşadığı değişimleri tespit etmek olduğu görülmüştür.¹⁰²

Yukarıda uygulamalı sosyolojiye yönelmesindeki en önemli nedenlerden birinin, Türk toplumsal yapısındaki değişimlerin tespiti, olduğu belirtilmiştir. Berkes'in sosyoloji çalışmalarında en çok üzerinde durduğu kavram “toplumsal değişme”dir. Ona göre, sosyolojinin en önemli görevi, toplumsal değişimin kanunlarını bulmaktır.¹⁰³ Berkes, toplumsal değişimin kanunlarını bulmaya çalışırken ekonomi ve politika gibi maddi nedenlere vurgu yapmış, metafiziksel konuların bilimsel araştırmanın konusu olamayacağını iddia ederek toplumsal değişimdeki etkilerine araştırmalarında yer vermemiştir.¹⁰⁴

Berkes, toplumların değişmesine değinirken, insanların toplumların değişmesinin arkasında Tanrı'yı görmesine eleştirel bir şekilde yaklaşmıştır. Berkes, şöyle söylemiştir:

“İnsanlığın her şeyini, onun ve üstünde yaşadığı doğanın dışında, bilinemez bir “güç” yapıyor (ona Tanrı diyorlar). O güç, tabiatla insanı kendi yaptığı gibi dursun

¹⁰⁰ Altun, “Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında”, s. 442.

¹⁰¹ Sezer, *Unutulan Yıllar*, s. 89.

¹⁰² Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, s. 9.

¹⁰³ Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, s. 8.

¹⁰⁴ Özlem, “Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı”, ss. 141-142.

ister. Toplamların ve kişilerin aldığı emir buna uymak. Ne hikmetse insanların çoğuna en çekici gelen görüş budur. Onun için bu görüş bugün bile yaşar. Bir Ortaçağ ürünü olduğu halde. Halbuki tarih denen bilim dalı bu çağları, dönemlerin en kötüsü olarak tanımlar. Tarihin hallaç pamuğu gibi atıldığı yerlerde bile hala yaşarlığı var. Doğu'da da Batı'da da. Dünkünden gördüğün gibi yap her işini: Ne kolay, ne rahat bir yaşam gibi gelir sayısız kişiye.”¹⁰⁵

Toplumsal hayatın gelişimiyle ilgili aşağıdaki yazısı, Berkes'in dine bakış açısının anlaşılmasında etkili olacaktır. O, şöyle söylemiştir:

“Lukretius, ‘*De rerum natura*’ adlı manzum yapıtının beşinci kitabında o zaman için şaşılacak derecede modern bir renk taşıyan, insan toplumunun ve uygarlığının kaynağını ve evrimini anlatan bir kuram ileri sürüyordu. Ona göre, toplum hayatı siyasal ve sosyal kurallar, bilim ve sanatlar, bütün kültür, tabiat-dışı kuvvetlerle tabiat koşullarının etkisi altında meydana gelmiştir. Bu hayat tamamıyla fiziksel nedenlerin ürünüdür. İnsanlarda aslında toplum halinde yaşamak için kendiliğinden bir eğilim yoktu, yalnız kendi kişisel mutluluklarını aramak güdüsü vardı. İnsanlar başlangıçta tek başlarına, başıboş yaşarlardı. Mağaralara sığınır, vahşi hayvanlara karşı kendilerini korumaya çalışırlardı. Uygarlığa doğru atılan ilk adım rastlantıyla, ateşin keşfedilişiyle atılmıştır. İnsanlar yavaş yavaş kulübeler yapmaya, hayvan postlarıyla örtünmeye başladılar. Heyecanlarının ifadesi olarak çıkardıkları seslerden dil ortaya çıktı. Deneylerle doğa koşullarına yavaş yavaş uymakla pratik bilgiler, sonra da yasalar ve toplumsal kurallar doğdu. Uygarlık, dağ koşulları altında insan kudretinin ürünü olmuştur. Hikmetin başlangıcı, insanın hayal gücünü anlaması, insan hayatını tanrıların yaratıp yönlendirmediğini kavraması olmuştur.”¹⁰⁶

Berkes, pozitivist tarih anlayışıyla dini, Helen Dönemi'nin, Ortaçağ'ın ve insanların sosyal ihtiyaçlarının ürünü olarak değerlendirmiştir. Berkes'e göre, insanlar düşünerek felsefe ve bilim üretmek yerine, kolaylarına geldiği için taklit yoluyla inanmayı tercih etmişlerdir.¹⁰⁷

Özellikle ilahi dinlere göre, insan yaratılmış varlıklar arasında en değerli olanıdır, eşref-i mahluktur. Allah, insanı dünyaya halifesi olarak yaratıp göndermiştir. Yaratığı insanı başıboş bırakmamış, peygamberler ve ilahi kitaplar vasıtasıyla yönlendirmiştir. Ancak Berkes'e göre, Darwin, Evrim Teorisi'yle insanların bu inancını yıkmıştır. Darwin, Evrim Teorisi'yle aklın insanoğlu için temel kaynak olduğunu, maddenin ve doğanın insanlığın yaşamını belirlediğinin anlaşılmasını sağlayarak; Tanrı, peygamber, mucize ve cin... gibi kavramlardan insanı kurtarıp bilimsel zihin inşa etmiştir.¹⁰⁸ Çünkü Berkes'e göre, din, rasyonel değildir. Akılla dinlere yaklaşılarak,

¹⁰⁵ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, ss. 148-149.

¹⁰⁶ Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, s. 52.

¹⁰⁷ Ak, “*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*”, s. 143.

¹⁰⁸ Aytaç Yıldız, “Niyazi Berkes ve Türkiye’de Çağdaşlaşmanın Gelişimi”, *Sosyoloji Konferansları*, (2012-2), 1-33, s. 17.

dinlerin anlaşılmasına kalkışılmamalıdır. Rasyonel olmadığından dolayı da dinle bilimsel zihin inşa edilememektedir.¹⁰⁹

Berkes'e göre, insanların dünya hayatının şekillenmesinde, dinin herhangi bir etkisi olmamıştır. İnsanların dünya hayatını şekillendiren en önemli güç: Politika ve ekonomidir.¹¹⁰ Berkes, ekonomik gücün dine etkisine, İslam'dan hac ibadetini örnek vermiştir. Ona göre hac, Mekke'yi yöneten elitlere ekonomik kazanç sağlamak amacıyla icat edilmiş, kutsallık kazandırılmış bir ibadettir.¹¹¹

Berkes, politik gücün de dine etkisi üzerinde durmuştur. Grek Polis devletleri döneminde, yerel yönetim anlayışı hâkimken her Polis'in kendine has Tanrı'sı vardır, politeizm hâkimdir. Ancak imparatorluklar kurulunca yönetim despotik ve mutlakiyetçi bir anlayışa evrilmiştir. İmparatorluk döneminde insanları daha kolay yönetebilmek için, yönetim anlayışına paralel olarak tek Tanrılı dinler yaygınlaştırılmıştır. Dolayısıyla Berkes, insanların pagan inançlarından çıkıp "tevhid" inancına girmesinin nedenini, imparatorlukların kurulmasına bağlamıştır.¹¹²

Berkes, Yurt ve Dünya Dergisi'nde, İngiliz Oryantalist Stanley Lane-Poole'in, Avni Doğan tarafından tercüme edilip yayınlanan kitabı üzerine yazı kaleme alarak İslam dininin doğuşunu da ekonomik ve politik nedenlerle açıklamaya çalışmıştır. Bu kitapta, Hz. Muhammed'in kabilesinin ortaya çıkan yeni tüccar sınıfı karşısında eski gücünü kaybettiğinden fakir bir aileye mensup olduğu, psikolojisi bozuk ve intihara meyilli bir şekilde yaşadığı anlatılmıştır. Hz. Muhammed, peygamberliğin karizmasından yararlanarak Kâbe üzerinde hâkimiyet kurup kabilesine eski politik ve ekonomik gücünü kazandırmak amacıyla peygamberlik iddiasında bulunmuştur.¹¹³

Berkes, İslam'ın toplumsal kurumlarla arasındaki ilişkisini de incelemiştir. İslam'ın doğduğu toplumda herhangi bir devrimsel yenilik yapamadığını iddia etmiştir. Örneğin Berkes'e göre, İslam hukukunun ekonomik, siyasi ve hukuksal alanda toplumsal değişikliğe neden olma iddiası yoktur. Biçimsel olarak toplumsal yapıya etki edecek yenilik yapamamıştır. İslam hukuku, Arapların; eski Roma ve İran hukukundan devraldıkları, kendi örflerine, adetlerine ve toplumsal ihtiyaçlarına göre oluşturdukları hukuksal normların tekrarı niteliğindedir. İçerik olarak bakıldığında sadece miras, çok

¹⁰⁹ Niyazi Berkes, *Asya Mektupları*, 1. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 227.

¹¹⁰ Ak, "Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes", s. 162.

¹¹¹ Ak, "Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes", s. 162.

¹¹² Berkes, *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, s. 49.

¹¹³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 255.

kadınla evlilik ve çocuk öldürme gibi ataerkil Arap geleneğiyle bağdaşmayan yeni sayılabilecek birkaç hüküm vardır.¹¹⁴

Berkes, İslam'ın; toplumsal yapıda herhangi bir değişmeye neden olamadığı gibi eski Arap geleneğine ve toplumsal yapısına kutsal bir form kazandırdığını iddia etmiştir. İddiasını sünnet kavramı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Sünnet; ataların geleneği, kültürü, örf ve adetleriyken İslam'la birlikte peygamberin sözleri, davranışları anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Sünnete işlerlik kazandırmak amacıyla hadis toplama işlemi başlatılmıştır. Ataların geleneği, kültürü, örf ve adetlerinden meydana gelen hadis külliyatı oluşturulmuş ve oluşturulan hadis külliyatıyla Peygamber'in sözleri, davranışları arasında irtibat kurulmuştur. Peygamber söz ve davranışlarının vahiyle desteklendiği iddia edilerek sünnete kutsal bir form kazandırılmıştır. Böylece gelenek kutsallaştırılarak din haline getirilmiştir.¹¹⁵

Yukarıda genel olarak Berkes'in din konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Toplumsal kurumların din üzerindeki etkisine vurgu yaptığı tespit edilmiştir. “Berkes’e göre, dinin toplumsal kurumlar üzerinde etkisi yok mudur?” veya “Berkes’e göre, dinin toplumsal işlevleri nelerdir?” gibi sorulara, Berkes'in din ve toplum ilişkisine dair görüşlerinin daha iyi anlaşılması amacıyla cevap aranacaktır.¹¹⁶

Berkes’e göre, dinin, iki toplumsal işlevi vardır. Birinci işlevi, toplumsal değişmeye engel olmaktır. Berkes, dinlerin geleneksel yapıyı kutsallaştırarak toplumsal değişmeye engel olduğunu iddia etmiştir. İddiasını da İslam'ın şeriat kavramı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Berkes’e göre, şeriat; fakihlerin (bilginlerin) İslam'ın gelişinden yıllar sonra toplumsal kuralları, örf ve adetleri sistemleştirip oluşturdukları kurallar bütünüdür. Bu hukuksal normlar ile Kur'an ve sünnet arasında ilişki kurulmuştur. Kur'an ve sünnet arasında ilişki kurulunca şeriat, din haline getirilerek kutsallaştırılmış ve toplumsal değişimin önünde engel durumuna gelmiştir.¹¹⁷

Berkes, şeriatın din haline gelerek toplumsal değişmeye engel olduğu iddiasını, Türk ve Japon modernleşmesini karşılaştırarak temellendirmeye çalışmıştır. Japon milli dini Şinto'da şeriat kavramının olmamasından dolayı haram, helal, mekruh, farz, vacip ve sünnet gibi kavramların da olmadığını söylemiştir. Bu kavramlar olmadığından

¹¹⁴ Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, s. 75.

¹¹⁵ Ak, “*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*”, s. 200.

¹¹⁶ Berkes, *Asya Mektupları*, s. 228.

¹¹⁷ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 177.

Japon yönetici elitleri, modernleşme çabalarında herhangi bir tepkiyle veya engellemeyle karşılaşmamıştır.¹¹⁸ Ancak Osmanlı yönetici elitleri modern bir sağlık hizmeti getirmek istediğinde dahi gericiler tarafından engellenmeye çalışılmıştır. Örneğin, II. Mahmut Dönemi'nde, çiçek aşısı yapılmak istenmiş fakat ulemadan bir kısım âlim, çiçek aşısının caiz olmadığına dair fetva yayınlamış ve çiçek aşısını engellemeye çalışmıştır. Kısaca Japonların modernleşme çabasının başarıya ulaşmasının altında yatan en temel neden dinlerinde İslam'ınkine benzer, toplumsal değişmeyi engelleyen şeriat hükümlerinin olmamasıdır.¹¹⁹

Berkes'e göre, dinin, ikinci toplumsal işlevi: Toplumsal birliği ve bütünlüğü engelleyerek toplumsal çatışmaya neden olmasıdır. Dinler, aynı mezhep içerisinde dayanışmayı gerçekleştirirler de hem diğer mezheplere hem de birbirlerine karşı çatışmayı arttıracak inanç ilkeleri veya hukuksal normlar geliştirmişler ve toplumda çatışmalara neden olmuşlardır. Dinler, toplumda çatışmaya neden olduklarından dolayı sınıf, servet, ırk ve ahlak farklarına veya sorunlarına karşı çözüm üretememişlerdir.¹²⁰

Genel olarak Berkes'in, din sosyolojisi konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Berkes, dini insanlığın, toplumun ürünü olarak görmüş, dinin aşkın ve metafizik boyutunu görmezden gelmiştir. *"Sanki dinler kendilerine özgü bir öze sahip değıllermiş gibi, dinsel sadece başka çeşit değışkenlerle açıklanabilecek bağımlı bir değışken kabul"*¹²¹ ederek tespitlerde bulunmuştur. Dinlerin, toplumsal yapıda herhangi bir değışiklik yapamadığını, geleneksel toplumsal yapıyı kutsallaştırarak devam ettirdiklerini belirtmiştir. Dinlerin özellikle de İslam'ın, geleneksel kurumları kutsallaştırarak toplumsal değışmeye engel olduğunu ve dinlerin hem birbirlerine karşı hem de mezheplere bölünerek toplumsal çatışmaya neden olduklarını iddia etmiştir.

2.2. Niyazi Berkes'e Göre Laiklik

Cumhuriyet Dönemi laiklik politikası, din ve devlet ilişkisi açısından, Türkiye'de aydınlar, sosyologlar ve tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Özellikle muhafazakâr camiadan aydınlar, Cumhuriyet Dönemi'nde laiklikle, *"İslam'ın bertaraf*

¹¹⁸ Berkes, *Asya Mektupları*, s. 228.

¹¹⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 189.

¹²⁰ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, ss. 257-258.

¹²¹ Jean-Paul Willaime, *Dinler Sosyolojisi*, Ramazan Adıbelli (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 22.

edildiğini veya dinin kamusal alandan silindiği”ni iddia etmiştir.¹²² Fatma Çetin’e göre, Cumhuriyet Dönemi’nde katı laik ve pozitivist politikayla İslam, devlet ve toplum düzeninden tasfiye edilirken ortaya çıkan boşluk “ulusçuluk ve Kemalizm”le doldurulmaya çalışılmıştır.¹²³ Ocak’a göre de, Cumhuriyet Dönemi’nde; halifelik, saltanat, tekkeler, zaviyeler, vakıflar ve anayasadan “devletin dini İslam’dır” kaldırılarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu yayınlanarak ve DİB kurularak; “İslam’ın adım adım bütün geleneksel kurumlarından sıyrılma suretiyle siyaset, ekonomi, bilim, eğitim, sanat vs. alanlarının, kısaca kamusal alanın bütünüyle dışına çıkarıl”ma süreci tamamlanmıştır. Din, sadece inananların vicdanında yaşayacağı bir değer durumuna düşürülmüştür.¹²⁴ Bu iddialara karşılık Kemalist aydınlar, Cumhuriyet Dönemi’nde yapılan devrimlere meşruiyet sağlamak amacıyla araştırmalar yapmışlardır. Bu Kemalist aydınlardan bir tanesi de Berkes’tir.

Niyazi Berkes, Türkiye’de sosyoloji ve din sosyolojisi açısından din ve devlet ilişkisine dair önemli çalışmalar yapmıştır. Hatta Berkes’in eserleri bütüncül bir şekilde okunduğunda ana temanın din ve devlet ilişkisi olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü Berkes’e göre, Kemalist devrimlerin en önemli ilkesi laikliktir. Dolayısıyla Berkes, Kemalist laikliğe, meşruiyet sağlamak amacıyla eserlerinde din ve devlet ilişkisine önemli bir yer ayırmıştır.¹²⁵

Berkes’in laikliğe dair görüşlerine yer verilmeden önce laiklik, sekülerleşme, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramlarının tanımlanması yapılacaktır. Laiklik kavramı, tanımlanması zor kavramlardan bir tanesidir. Laiklik, basit bir şekilde din ve devletin birbirinden ayrılması olarak tanımlandığında, “Devletin dine karşı tutumu nasıl olacak, devlet inanç özgürlüğünü nasıl sağlayacak?” veya “Dinin kamusal alandaki konumu nasıl olacak, din insanların sadece vicdanlarında yaşayabilecekleri bir olgu mudur?” şeklinde sorularla karşılaşmaktadır.¹²⁶ Maclure ve Taylor, laikliğin tanımlanabilmesi için iki ilke ileri sürmüştür: “Eşitlikçi ahlak” ve “inanç özgürlüğüne saygı”. İki ilkenin

¹²² Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, s. 60.

¹²³ Fatma Gökçek Çetin, “*Siyasal İktidarın Meşrulaştırılmasında Politik Semboller: Tek Parti Dönemi (1923-1938)*”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2019, s. 46.

¹²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 16. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, ss. 118-119.

¹²⁵ Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s. 104.

¹²⁶ Jocelyn Maclure ve Charles Taylor, *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*, İlhan Güllü (çev.), İskenderiye Kitap, İstanbul 2015, s. 11.

gerçekleştirilebilesi amacıyla iki uygulama ileri sürmüşlerdir: “*Din-devletin ayrılması*” ve “*devletin dinlere karşı tarafsızlığı*”.¹²⁷ Maclure ve Taylor, iki ilke ve uygulamadan hareket ederek laikliği: “*Devletin siyasi varlığı üzerinde dini inançların söz konusu olmaması, onun bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız tavır alması, vicdan ve inanç özgürlüğüne saygı göstermesi şeklinde*”¹²⁸ tanımlamışlardır. Genellikle sekülerleşme:

“Doğüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim; dünyevileşme. Weber’in dünyanın büyüünden arınması ve toplumun rasyonelleşmesi kavramlarıyla ifade etmeye çalıştığı olguyla ilişkili, toplumsal açıdan ele alındığında dinin günlük hayatta her geçen gün etkisizleşerek önemini kaybetmesi, bilimin ve aklın önemli olması durumu”¹²⁹

olarak tanımlanmaktadır. Din sosyolojisinde çağdaşlaşma da, “*içinde bulunulan çağın bütün insanlığa sunduğu maddi ve manevi kültür unsurlarından yararlanma durumu*” olarak tanımlanmaktadır. Çağdaşlaşma kavramı, modernleşme kavramıyla bazen aynı anlamda kullanılmaktadır. Modernleşme; “*toplumsal, kültürel ve ekonomik alanlarda sanayileşmiş Batı toplumlarının temsil ettiği teknik, bilgi ve zihniyet seviyesine ulaşmak için yapılan düzenlemeleri ve gösterilen çabaları ifade etmektedir.*”¹³⁰ Çağdaşlaşma, “*gelenek ve gereklerin yerine zamanı gerekleri doğrultusunda kendiliğinden oluşan bir değişme*” anlamına geldiğinden aynı anlamda kullanılması kavram karmaşasına neden olacağından tutarlı görülmemektedir.¹³¹

Kavramlar tanımlandıktan sonra, Berkes’in, Hristiyan dünyasında laikliğin kaynağına dair görüşlerine yer verilecektir. Hristiyanlık’ta, din ve devlet kurumlarının net bir şekilde ayrılmasında, Hristiyanlık’ın doğduğu ortam etkili olmuştur. Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu’nun içinde doğmuş ve Roma İmparatorluğu karşısında dinsel otoriteyi veya kurumları kurumsallaşmış siyasal otoriteden farklı göstermek ve inanan insanlara tanıtmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Hristiyanlık’ta din ve devlet kurumlarının net bir şekilde ayrılmasında güçlü siyasal kurumları olan Roma İmparatorluğu’nun önemli bir etkisi olmuştur.¹³²

¹²⁷ Maclure ve Taylor, *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*, s. 28.

¹²⁸ Kenan Gürsoy, “Laiklik”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 27, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 61.

¹²⁹ Mehmet Ali Kirman, *Din sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, ss. 276-277.

¹³⁰ Mehmet Ali Kirman, *Din sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, s. 223.

¹³¹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, s. 71.

¹³² Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 86.

Berkes'e göre, Batı Avrupa Hristiyanlık'ı ile Bizans'ın durumu birbirinden oldukça farklıdır. Batı Avrupa Hristiyanlık'ının başlangıcında, Papa'nın otoritesini kısıtlayacak veya engelleyecek herhangi bir siyasi otorite bulunmadığından tek otorite konumuna Papa gelmiştir. Papa'ya, otoritesinin Tanrı tarafından verildiğine inanılması meşruiyetini sağlamlaştırmıştır. Buna karşın Batı Avrupa ülkelerinde, siyasal otorite meşruluğunu, kabile sisteminde olduğu gibi babadan oğula miras yoluyla geçerek almıştır. Bu meşruiyet ise, Tanrı'dan otoritesini alan Papa'nın otoritesi ve meşruiyeti karşısında, pek fazla öneme sahip olamamıştır. Papalık, Tanrı'ya meşruiyetini dayandırarak Batı Avrupa'da siyasal ve dinsel otoriteye elinde toplamayı başarmıştır. Siyasal ve dinsel otorite tek elde toplayınca teokratik rejimi kurmuştur.¹³³

Berkes'e göre, dünyada teokratik yönetim anlayışının en iyi örneğini, “*Roma Katolik Din Devleti*” temsil etmektedir. Çünkü Papa, orada en yüksek siyasal ve dinsel otoritenin sahibidir. Papalar, herhangi bir toplumsal sınıfı temsil etmemektedir. Herhangi bir sınıfsal nitelik taşıması, Papaların siyasal ve dini otoritelerini güçlendirmiştir. Siyasal otoritelerini pekiştiren bir diğer nokta, kendilerine has ekonomilerinin olmasıdır. Berkes buna, “*ahiret ekonomisi*” veya “*öteki dünya ekonomisi*” adını vermiştir. Kısaca Papalık'ın meşruiyetini Tanrı'dan alması, herhangi bir toplumsal sınıfa mensup olmaması ve kendine has ekonomisinin olması teokratik yönetimi kurmasında etkili olmuştur.¹³⁴ Papaların teokratik rejimi kurmasından sonra, siyasal otorite dinsel otoritenin bir parçası veya bölümü olarak kabul edilmiştir.¹³⁵

Papalık dünyasal otoriteyi ele geçirince, Batı Avrupa'da krallıklar Papa'nın teokratik rejimine karşı ayaklanmıştır. Ancak Papalık rejimine asıl darbeyi indiren kendi içinden gelen tepkiler olmuştur. “*...Dinsel bir otorite de örgütlenişle tümünden dünyasal bir güç haline gelebilir. Bundaki üstünlük dünyasal devlet gücü olmak yerine din gücünün dünyasal üstünlüğü olayıdır.*” diyerek Berkes, bu durumu açıklamıştır. Yani Berkes'e göre, teokratik Papalık yönetimine karşı dinden veya kiliseden gelen tepkinin nedeni, Papalık Hristiyanlık'ındaki “*dünyasallığın dinselleştirilmesi yerine dinselliğin dünyasallaştırılması*” anlayışdır ve laikliğin Hristiyanlık içerisinde asıl kaynağı bu anlayış olmuştur.¹³⁶

¹³³ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 247.

¹³⁴ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 100.

¹³⁵ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 247.

¹³⁶ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 248.

Berkes'e göre, papalık dünyasal gücü egemenlik altına alınca bir grup din adamı, papalığın dünyasal gücüne karşı harekete geçmiş ve reform hareketi doğmuştur. Ancak Hristiyanlık'taki reform hareketi, din ve dünya işlerini veya dinsel ve dünyasal otorite ayrımını meydana getirme amacını taşımamıştır. Tam aksine reform hareketi, dünyasal alanın dinselleşmesine neden olmuştur. Berkes, reform hareketinin laikliğin kaynağı olduğu, yönündeki iddialara da eleştirel yaklaşmıştır. Reform hareketinin sadece laikliğe etkisinin, Kilise'nin tek üstün otorite olamayacağını anlaşılmada, etkili olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Kilise üstün otorite kabul edilmeyince Kilise ile devlet arasındaki ilişkinin niteliği tartışılmaya başlanmıştır.¹³⁷

Kısaca belirtmek gerekirse, "*Luthercilik laikleşmede etkili olamamıştır.*" görüşüne Bauberot katılmamıştır. Çünkü Luther, dinsel otoritenin, dünyasal otoritenin altında olması gerektiğini düşünmüştür. Luther'e göre, siyasal otorite, Tanrı'nın adını yüceltmek ve Tanrı adına dünyayı imar etmek amacıyla kurulduğundan, etkinliklerini Papa dâhil olmak üzere hiçbir din adamını dikkate almadan, bağımsız bir şekilde yapmalıdır. "*Kılıcın Krallığı*" ve "*İncil'in Krallığı*" olmak üzere iki temel krallık bulunmaktadır. Dolayısıyla Berkes'in iddiasının aksine, Bauberot'a göre, Luther, hem dünyasal otoritenin üstünlüğünü benimseyerek hem de dünyasal otorite ile dinsel otoriteyi ayırarak Hristiyanlık'ta laikleşme sürecine önemli katkı yapmıştır.¹³⁸

Ayrıca Berkes'e göre, Batı Avrupa'da, Rönesans ve Hümanizm hareketiyle "*doğal haklar*" kavramının gelişmesi, laikliğin en önemli nedenidir. Doğal haklar kavramı geliştikten sonra, din politik bir araç olarak değerlendirilmiş, dinin toplumsal meşruiyeti kalmamış ve "*vicdan*" sorunu haline gelmiştir. Özellikle Aydınlanma düşünürlerinden Locke'un, "*doğal haklar*" kavramından hareket eden Berkes, doğal haklar kavramıyla dinsel otoritenin meşruiyet kaybına uğradığına vurgu yapmıştır. Çünkü doğal haklar kavramı sayesinde siyasal otoritenin meşruiyetini Tanrı'dan değil, insanın varoluşsal doğasından almaya başlaması, dini otoritenin güç kaybetmesine ve laik düşüncenin gelişmesine katkı sağlamıştır.¹³⁹

Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu içerisinde doğduğu için dinsel ve dünyasal ayrımını oluşturmuştur. Hanedandan otoritesini ve meşruiyetini alan krallıklara karşı,

¹³⁷ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 248.

¹³⁸ Jean Bauberot, *Dünyada Laiklik*, Ertuğrul Cenk Gürcan (çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 28.

¹³⁹ Berkes, *Felsefe ve Tophumbilim Yazıları*, s. 220.

Papa otoritesini ve meşruiyetini Tanrı'dan aldığından kendini krallardan üstün bir konuma yerleştirerek Batı Avrupa'da Papalık Teokratik Rejimi'ni kurmuştur. Papalık, teokratik rejimi kurduktan sonra, dinsel gücü dünyasal güç haline getirerek laikleşmeye neden olmuştur. Aydınlanmayla birlikte doğal haklar kavramının ortaya çıkmasıyla da siyasal otoritenin meşruluğunu dinden alması engellenmiş, devlet dinden ayrılmış, dolayısıyla laikleşme başlamıştır. Kısaca Berkes'e göre, Papalığın dini dünyasallaştırması ve doğal haklar kavramı laikliğin gelişmesinde iki temel dinamik olmuştur.

Berkes'e göre, laikliğin tarihsel gelişimine ana hatlarıyla yer verdikten sonra, laiklik kelimesinin semantik tahliline yer verilecektir. Berkes, şöyle söylemiştir: Laik sözcüğü Yunanca "laos" sözcüğünden türemiş olup "laikos" sözcüğünden gelmez. "Laos" sözcüğü eski Grek dilinde "halk" manasını taşımaktadır. Ortaçağ boyunca laikos sözcüğü "rahip olmayan halk" veya "din dışı olan" manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla laikos, dini temsil etmeyen, dinsel meşruiyeti olmayan halk için kullanılmıştır. Daha sonra Hristiyanlık'ın etkisinden dolayı laikos sözcüğü, ruhani otoritesi olmayan sıradan insanlar için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴⁰

Berkes, laiklik kavramını sadece "din ve devlet ilişkisinin" ayrılması olarak düşünmemiştir. Berkes, laikliği, "*kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma*"¹⁴¹ olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Berkes, laiklik kavramını sekülerizm kavramıyla aynı anlamda kullanmıştır. Berkes, laiklik ve sekülerizm kavramları arasındaki ilişkiyi açıklarken, öncelikle aralarındaki farka dikkat çekmiştir. Sekülerizm kavramında, laiklik gibi din adamı sınıfı ve halk karşıtlığı yoktur. Sekülerizm, din halini alarak dogma kılıfına bürünmüş geleneksel değerlerin ve kurumların yerine, çağın ihtiyaçlarını karşılayacak kurum ve kuralların getirilmesidir. Ancak laiklik gibi sekülerizm de kutsallaşmış geleneksel ve dini değerlerden insanları kurtarmayı hedeflemektedir. Bundan dolayı sekülerizm kavramında laiklikteki gibi din adamı ve halk karşıtlığı olmasa da, iki kavram amaç bakımından birbirlerine uymaktadırlar.¹⁴²

Ancak Kongar'a göre, Berkes; düşünce sisteminde laiklik yerine, sekülerizm kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Berkes'in, laiklik yerine sekülerizm kavramını tercih etmesinin nedeni, laikliğin sadece din ve devlet ilişkisini ifade eden kavram

¹⁴⁰ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 105.

¹⁴¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 19.

¹⁴² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 19-20.

olması; sekülerizm kavramının aile, eğitim, ekonomi, kültür ve siyaset kurumlarını kapsadığından daha geniş anlamı olmasıdır.¹⁴³

Berkes'e göre, laikliğin sadece dini ve siyasi otoritenin ayrılması olarak düşünülmesi yanıltıcı veya eksik bir görüştür. Çünkü laiklik; eğitim, ekonomi, kılık kıyafet, evlilik, boşanma, hukuk, yargı, miras gibi kurumlardan dinin tasfiye edilerek akla ve bilime dayanan çağdaş değerlerin toplumsal yapıya hâkim olma sürecidir.¹⁴⁴ Berkes, çağın şartlarına göre toplumsal kurumlarda yenilikler yapılmasını, çağdaşlaşma kavramını da laiklik olarak tanımlamıştır. Sekülerizm ve çağdaşlaşma da aynı anlama gelmektedir. “*Seaculum*” sözcüğünün “*çağ*” anlamına geldiğini ifade eden Berkes, Arapça'daki karşılığının “*asr*” olduğunu belirtmiştir. Laiklik, “*asrılık*” anlamını da taşımaktadır. Dolayısıyla “*laiklik*” ve “*çağdaşlaşma*” aynı anlamlara gelmektedir.¹⁴⁵

Kongar'a göre, Berkes, eserlerinde laiklik kavramını kullanmak yerine daha çok çağdaşlaşma kavramını kullanmıştır. Berkes'in laiklik kavramı yerine, çağdaşlaşma kavramını kullanmasının iki nedeni vardır. Birinci nedeni: Berkes'e göre, laiklik, din ve devlet ayrımı olduğu için Hristiyanlık'ın ürünü bir kavramdır. İslam, din ve devlet geleneğini inceleyen Berkes, İslam'da din ve devlet ayrımı olmadığından bahsetmiştir. Kongar'a göre; İslam'da Hristiyanlık'taki gibi din ve devlet ayrımının bulunmamasından dolayı din ve devlet ayrılığı sürecini, tarihsel şartlar farklı olduğundan Berkes laiklik olarak değil, çağdaşlaşma olarak adlandırmayı uygun görmüştür.¹⁴⁶ Fakat Kongar'ın bu görüşü tutarlı görülmemektedir. Çünkü Berkes, tarihsel şartlar farklı da olsa İslam kaynaklarında devlet modeli olmadığından, yönetici elitlerin ruhani otoritesi bulunmadığından, İslam'ın dinsel cemaat oluşturamadığından ve İslam din ve vicdan hürriyetine önem verdiğinden; laikliğin İslam'ın ruhuna uygun olduğunu, hatta İslam'ın laik bir sistem öngördüğünü iddia etmiştir. Dolayısıyla Berkes, Kongar'ın iddiasının aksine İslam dünyasında din ve devlet ilişkisini laiklik çerçevesinde incelemiştir.¹⁴⁷

¹⁴³ Emre Kongar, “Niyazi Berke’te Çağdaşlaşma Kavramı”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, s. 35.

¹⁴⁴ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, ss. 105-106.

¹⁴⁵ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 18.

¹⁴⁶ Kongar, “Niyazi Berkes’te Çağdaşlaşma Kavramı”, s. 33.

¹⁴⁷ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 24.

Kongar’a göre, Berkes’in laiklik kavramından ziyade çağdaşlaşma kavramını kullanmasının ikinci nedeni: Çağdaşlaşma kavramının laiklik kavramından daha geniş anlamlı olmasıdır. Kongar, Berkes’in, laikliği dinsel ve dünyasal otoritenin ayrılması; çağdaşlaşmayı “dogmalaşmış geleneğin büyüünden arınma” olarak kullandığını iddia etmiştir.¹⁴⁸

Sümer¹⁴⁹ ve Çoşkun da¹⁵⁰ Berkes’in, laiklik ve sekülerizm kavramlarının yerine çağdaşlaşma kavramını kullanmasının nedeninin, çağdaşlaşma kavramının daha geniş anlamlı olmasından kaynaklandığını ve Berkes için çağdaşlaşma kavramının toplumsal yapı ve değişmeyi ifade eden kavram olduğunu iddia etmişlerdir.

Görüldüğü üzere, “Berkes’in; laiklik, sekülerizm ve çağdaşlaşma kavramlarını nasıl ele aldığı; hangi anlamlarda kullandığı?” konusunda tartışma vardır. Berkes’e göre, çağdaşlaşma veya sekülerizm kavramlarının daha geniş anlamlı olmasından dolayı, laiklik kavramına tercih ettiğini söyleyen araştırmacılar, tespit edildiği kadarıyla Berkes’in, “Türkiye’de Çağdaşlaşma” adlı eserinin giriş bölümünü referans almıştır. Berkes’in eserleri, bütüncül bir şekilde okunduğunda laikliği “çatı kavram” olarak kullandığı görülecektir. Dolayısıyla bu araştırma açısından tutarlı kabul edilen görüş, Berkes için laiklik kavramı sadece din ve devlet ilişkisini açıklayan bir kavram değil, “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” olarak tanımladığından; çağdaşlaşma ve sekülerleşmeyi de içine alan, sosyal yapı ve değişmeyi açıklayan kavram olarak kullanılmasıdır. Ayrıca Berkes’in, komünist olup olmadığı tartışmasında da değinildiği üzere, Berkes için laiklik, tüm yapı problemidir. Hayatın her alanını ilgilendirmektedir.¹⁵¹ Berkes’in, aşağıdaki yazısı net bir biçimde bu görüşün tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır. Berkes, şöyle söylemiştir:

“Türkiye’deki laiklik, Batı dünyasında olandan farklı olarak, yalnız dünya ve din güçleri arasında, şu ya da bu biçimde ayırmalar yapılması sorunu değildir. Ondan çok daha kapsamlı, yalnız din ve devlet güçlerinin eylemlerini kapsamakla kalmayan, bütün toplumu gelenek değerlerinin tutuculuklarından kurtarıp, çağ değerlerinin gereklerine göre dinamikleştiren bir akım ve gidiş sorunudur. En önemli aracı ekonomik kalkınma, yetişen kuşakları eğitme, bu iki işi örgütleme gücü olarak bir devlet politikası geliştirme olacaktır.”¹⁵²

¹⁴⁸ Kongar, “Niyazi Berkes’te Çağdaşlaşma Kavramı”, s. 36.

¹⁴⁹ Mustafa Doğan Sümer, “Üç Tema Üzerinden Niyazi Berkes’in Sosyolojisi: Toplumsal Yapı, Çağdaşlaşma ve Aydınlar”, *DTCF Dergisi*, 59,2 (2019), s. 856.

¹⁵⁰ Çoşkun, “Niyazi Berkes Üstüne”, s. 74.

¹⁵¹ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 184.

¹⁵² Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 146.

Berkes'in, laiklik kavramını tanımlamasına, laikliğin düşünce sistemindeki konumuna değindikten sonra, "Berkes'in düşünce dünyasında veya sisteminde laiklik hangi anlamlara gelmektedir?" sorusuna cevap aranacaktır. Öncelikle laiklik, "*toplumun çağdaşlaşma sürecinin bir boyutu*"dur. Cumhuriyet Dönemi'nde uygulanan laikliğin hedefi iddia edildiği gibi, dini toplumsal yapıdan dışlamak veya dini siyasal otoritenin kontrolü altına almak amacını taşımamaktadır. Cumhuriyet Dönemi'nde laiklik, on sekizinci yüzyıldan sonra çağdaşlaşma faaliyetlerine giren Osmanlı'nın doğal sonucu olarak uygulanmaya başlandığından çağdaşlaşma sürecinin bir boyutudur.¹⁵³

Laiklik, "*ekonomik kalkınma*"dır. Çünkü laik devlet, geleneksel, gerici veya dinsel uygulamalardan kurtularak çağın ihtiyaçlarına uygun teknolojik ve sanayi hamlelerini yerine getirecektir. Batı'nın gelişmesindeki en önemli faktör laiklik politikasıyla ekonomik alanın, dinin boyunduruğundan kurtararak devletin eline verilmesi ve devletin toplumsal sınıfların çıkarlarını koruyacak ekonomik yatırımları yapmasıdır.¹⁵⁴

Laiklik, "*demokrasinin farklı bir boyutu*"dur. Demokrasi, laik bir toplumun ve devletin temel şartıdır.¹⁵⁵ Berkes, şöyle söylemiştir: Sosyal devletin iki temel şartı vardır: "*(a) ulus toplumu, (b) laik devlet olma.*" Türkiye'de ilk defa devlet ve toplumun kaynaşması, Cumhuriyet Dönemi'nde uygulanan ulusal politikalarla gerçekleşmiştir. Ulus toplumu, ancak dinsel meşruiyetten toplumun kurtulmasıyla yani laikliğin uygulanmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla laiklik, ulus toplumunun en önemli şartlarından bir tanesidir. Ulus ve laik toplum birleşince de demokrasi meydana gelmektedir. Laik kavramının sözlükteki karşılığı "halksal"dır. Devletin halktan meşruiyetini alabilmesi ve sosyal devlet olabilmesi ancak laiklik ilkesiyle mümkün olacaktır.¹⁵⁶

Laiklik, "*din ve vicdan özgürlüğü*"dür. Avrupa'da laiklikle dinin halkta veya toplumda herhangi bir karşılığı kalmamıştır. Din, inananların vicdanlarında yaşamaları gereken bir olgu durumuna düşmüştür. Ancak Avrupa'da bazı çevreler dini söylemi gündemde tutmaya devam etmektedir. Onların amacı politik çıkar elde etmektir. Hatta

¹⁵³ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", s. 230.

¹⁵⁴ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", s. 229.

¹⁵⁵ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", s. 230.

¹⁵⁶ Ak, "*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*", s. 230.

Berkes, dini söylemin artmasını da laikliğin inananlara sağladığı inanç ve düşünce özgürlüğünden kaynaklandığını belirtmiştir. Ayrıca teokratik rejimlerde farklı dinsel inançlar tanınmamakta ve insanların farklı inançlara girmesine izin verilmemektedir. Laik yönetimler, farklı dinsel inançların bir arada yaşamasını da güvence altına almaktadır.¹⁵⁷

Berkes'e göre, “*milli ve demokratik*” devletin en temel niteliği laikliktir. Teokrasi rejimi içerisinde milli duyguların uyanması mümkün gözükmemektedir. Çünkü teokrasi rejiminde dini otorite, meşruiyetini dinden aldığından milli duyguları kendine tehdit olarak görmekte ve gelişmesine izin vermemektedir. Dolayısıyla milli duyguların gelişmesi ancak laik yönetimle sağlanabilecektir. Ayrıca teokrasi rejimi; dini ve siyasi otoriteyi tek elde toplayarak monarşi rejimini meydana getirmektedir. Yönetimin meşruiyetini halktan alabilmesi ve demokrasinin uygulanması için, yönetici elitin kutsal otoritesinin ortadan kalkması gerekmektedir ve bunu da ancak laiklik sağlayabilecektir. Kısaca Berkes, hem milli duyguların gelişmesini hem de demokrasinin aktif şekilde uygulanmasını laik yönetimde görmüştür.¹⁵⁸

Laiklik, “*siyasal bağımsızlık*” anlamına gelmektedir. Çünkü İslamcılık gibi siyasi akımlar emperyalizmin uzantısıdır. Amaçları milli ve tam bağımsızlığa zarar vermektir. Laiklik, bu tarz emperyalist ideolojilerden devleti kurtardığı için, Berkes tarafından siyasi bağımsızlık olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁹ Kısaca “*laiklik; bir yandan çağdaşlaşma karşıtı bir din sömürücülüğü ideolojisine, diğer yandan onu dışarıdan yürütmek isteyen siyasal güçlere karşı ulusal varlığın bağımsızlığı, kişi olarak vatandaş özgürlüğü ilkesidir.*”¹⁶⁰

Ayrıca belirtmek gerekirse Berkes, araştırmalarında modernleşme kavramı yerine laiklik kavramını kullanmayı tercih etmiştir.¹⁶¹ Tespit edildiği kadarıyla Berkes'in, modernleşme kavramı yerine, laiklik kavramını kullanmasının iki nedeni vardır. Birinci nedeni: Modernleşme kuramının, Diyalektik Değişim Kuramına karşı alternatif olarak ileri sürülmüş olmasıdır. Berkes, Diyalektik Değişim Kuramını birçok eserinde kullandığından modernleşme kavramını kullanmamıştır. İkinci nedeni: Modernleşme kuramına göre, geri kalmış ülkeler, gelişmiş Batı ülkelerini taklit ederek

¹⁵⁷ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 249.

¹⁵⁸ Ak, “*Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*”, s. 231.

¹⁵⁹ Berkes, *Asya Mektupları*, ss. 28-29.

¹⁶⁰ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 193.

¹⁶¹ Kongar, “*Niyazi Berke’te Çağdaşlaşma Kavramı*”, s. 34.

modernleşecektir. Ancak Berkes, taklit fikrine karşı çıkmıştır. Türkiye'nin modernleşmesini kendi iç dinamiklerinde görmüştür. Kısaca Berkes, diyalektik değişim kuramını kullandığı ve Batı'yı taklide karşı olduğundan dolayı modernleşme kavramı yerine laiklik kavramını kullanmayı tercih etmiştir.¹⁶²

Son olarak Berkes'e göre, laik toplumun özelliklerine yer verilecektir. Berkes'e göre, laik toplumun özellikleri şu şekildedir: a) kutsal ve dogmatik otoritenin olmaması; b) sosyal kuralların ve değerlerin halk tarafından benimsenip paylaşılması ve özerk olması; c) insanların herhangi bir kutsal otoritenin baskısında kalmadan kendi duygu ve düşüncelerine göre tercihte bulunmaları, ayrıca toplumsal hayatta doğal haklar kavramı etrafında insanların varoluşuna ve toplumun menfaatine uygun kriterlerin kabul edilmesi; c) dogma, kutsal ve gelenek kavramlarının zıddı olarak değişme kavramının toplumsal yapıya hâkim olması.¹⁶³

Sonuç olarak Papalığın dini dünyasallaştırması ve doğal haklar kavramı laikliğin gelişmesinde iki temel dinamik olmuştur. Berkes, laikliğin; laikos kelimesinden geldiğini, din sınıfından olmayan halk sınıfı için kullanıldığını belirtmektedir. Berkes, genel kullanımının aksine laikliği, "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" olarak tanımlayarak laikliğin tüm toplumsal yapıyı kapsadığını belirtmiştir. Ona göre, eğitim, ekonomi, kültür, yargı, hukuk ve aile kurumlarından dini ve geleneksel değerlerin çıkarılarak akla ve bilime dayanan çağdaş değerlerin konulma süreci laikliktir. Dolayısıyla laikliği, sekülerleşme ve çağdaşlaşmanın üstünde çatı kavram olarak düşünce sistemine yerleştirmiştir. Ayrıca Berkes, diyalektik değişim kuramını kullandığı ve Batı'yı taklide karşı olduğundan dolayı modernleşme kavramı yerine laiklik kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

2.3. Niyazi Berkes'in Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde Din ve Devlet İlişkisine Dair Görüşleri

Türkiye'de din ve devlet ilişkisi üzerine çalışma yapan birçok araştırmacı, araştırmasına Osmanlı Devleti'nde din ve devlet ilişkisini inceleyerek başlamaktadır. Özellikle Cumhuriyet Dönemi'ndeki laiklik tartışmalarında, laikliği savunan araştırmacılar, görüşlerini Osmanlı'dan başlayarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Laiklik taraftarı araştırmacılar, Osmanlı'da siyasal otoritenin dini otoriteden üstün olduğunu

¹⁶² Kirman, *Din sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, s. 223.

¹⁶³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 28.

ispat ederek, Cumhuriyet Dönemi'ndeki laiklik siyasetine meşruiyet bulmaya çalışmaktadır. Laikliğe karşı olan araştırmacılar ise, Osmanlı'nın bir İslam devleti olduğunu, dini otoritenin siyasi otoriteden üstün veya ona denk olduğunu dolayısıyla devlet geleneği olarak laikliğin Türkiye'ye uygun olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁶⁴ Bu iki araştırmacı grubu içerisinde Berkes, laiklik taraftarları arasında yer almaktadır.

Berkes, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisini incelemeye, "Osmanlı teokratik rejimle mi yönetilmektedir?" sorusuna cevap arayarak başlamıştır. Berkes'e göre, Osmanlı rejimini teokratik olarak tanımlamak tutarsız bir yaklaşımdır. Osmanlı'nın teokratik rejim olmadığını, Katolik Roma Teokratik Rejimi'yle karşılaştırarak ispatlamaya çalışmıştır. Berkes, öncelikle papalar ve Osmanlı sultanlarının benzer yönlerine dikkat çekmiştir. Hem papalar hem de Osmanlı sultanları en üstün dinsel ve siyasi otoritenin temsilcileri gibi gözükmekte ve köylü, şehirli veya işçi sınıfını temsil etmemektedirler. Osmanlı sultanları ve papaların ortak özelliklerinden bir tanesi de kapitalist veya feodal ekonomik sisteme katılmayarak kendilerine has ekonomik sistem kurmalarıdır. Berkes, herhangi bir sınıfsal nitelik taşımadıklarından ve kendilerine has ekonomik sistemlerinin olmasından dolayı, Osmanlı sultanlarının ve papaların benzer yönleri olduğunu belirtse de; bu iki özelliğin Osmanlı'nın teokratik rejim olduğu, iddiasına delil olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü Osmanlı sultanları, teokratik rejimin aksine din maslahatını değil, devlet maslahatını ön planda tutmuş dolayısıyla ruhani özellikleri olmamıştır. Osmanlı'da ulema, devlet görevlisidir ve devletin siyasi otoritesi altında faaliyetlerini yürütmüştür. Herhangi bir ruhani özellikleri veya yetkileri yoktur. Din adına değil, devlet adına yönetime meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Şeyhülislam ve kazasker örneğinden hareket eden Berkes; kazaskerin kaza, şeyhülislamın ifta yetkisini, devletin maslahatını korumak için kullandığını belirtmiştir. Berkes'e göre, ulema, din adına hüküm verirken dahi devletin politik çıkarlarını temel alarak korumaya çalışmıştır.¹⁶⁵

Ayrıca Berkes, Osmanlı Devleti'nde çok farklı milletlerden (dinlerden) insanların yaşamasından yola çıkarak, teokratik rejim örneği olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Osmanlı toplumu, dinsel anlamda homojen olmamıştır. Müslümanlar ana

¹⁶⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 49. Baskı, Kronik Kitap, İstanbul 2019, ss. 180-181.

¹⁶⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 25-27.

dinsel cemaati temsil etseler de Hristiyanlar, Yahudiler vs. farklı dinsel cemaatlardan insanlar bir arada yaşamış ve devlet onları tanımıştır. Osmanlı farklı dinsel cemaatlara her zaman hoşgörüyle yaklaşmıştır. Osmanlı'nın farklı dinsel cemaatlardan insanlara hoşgörüyle yaklaşması ve onları tanınması teokratik devlet olmadığının en önemli göstergelerindendir. Çünkü teokrasi yönetiminde, devletin resmi dini haricinde insanların başka dinlere girmesine, devlet tarafından farklı dinlerin tanınmasına izin verilmemektedir.¹⁶⁶

Osmanlı'da din ve devlet ilişkisini inceleyen birçok araştırmacı, Berkes'le aynı görüştedir, Osmanlı'nın teokratik rejim olmadığını iddia etmektedir. Örneğin Dursun da, Osmanlı'nın teokratik rejim olmadığını, ancak Osmanlı rejiminin ifade edilecek olursa, “*Nim Teokrasi*” örneği olabileceğini belirtmiştir. Nim Teokrasi'de, din, devlete bağlı ve meşruiyet sağlayıcı bir role sahiptir. Nim Teokrasi'de, devlet, belirli bir dine dayanarak devlet ve toplum yapısını ona göre düzenlemektedir. Din ve dinden doğan kurumlar ile din adamları ayrıcalıklara sahiptir. Nim Teokrasi'de din ve devlet ilişkisinde, dinin devlet karşısında veya devletin din karşısındaki konumu sabit değildir. Din, devleti otoritesi altına alabildiği gibi, devletin otoritesi altına da girebilmektedir.¹⁶⁷

Berkes'e göre, Osmanlı teokratik rejim olmadığına göre, Osmanlı rejimi nasıl tanımlanabilir? Berkes, Osmanlı rejimini politik olarak “Doğu Despotizmi”, dinsel olarak “Sünni Halifelik Geleneği” olarak tanımlamıştır. Osmanlı rejimi üzerine araştırma yapan bazı tarihçiler ve siyaset bilimciler, Osmanlı'da İran veya Bizans etkisi yerine, Kutadgu Bilig geleneğine öncelik vermektedirler. Berkes'e göre, Kutadgu Bilig geleneğine öncelik verilmesinde tutarsızlık yoktur. Ancak Kutadgu Bilig geleneği, Doğu despotizminin ve din-devlet geleneğinin örneklerinden bir tanesidir. İran geleneği de aynı şekilde Doğu Despotizminin örneklerindendir. Kutadgu Bilig ve İran geleneği olsun ırksal veya ulusal özellik taşımamakla birlikte, en önemli özelliği fetih stratejisine göre hareket etmesidir. Temeli askeri sisteme dayanmaktadır. Dolayısıyla yönetici elitlerin kutsal sayılan otoritesi ve rejim üzerinde önemli etkileri vardır. Kısaca Berkes'e göre, Osmanlı rejimi, temelinde askeri sistem olan “Doğu Tarzı Despot Devlet” olarak tanımlanmalıdır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 30.

¹⁶⁷ Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul 1989, ss. 83-84.

¹⁶⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 27.

Berkes’e göre, Osmanlı rejimindeki despotluk; zorbalık, baskıcılık ve tyrannosluk anlamında kullanılmamaktadır. Çünkü bu kavramlarda keyfilik ve hukuksuzluk vardır. Osmanlı Devleti’nde hukuksuzluk ve keyfilik yoktur. Hatta Berkes, Osmanlı’nın sıkı ve sert kanunları olduğunu belirtmiştir. Öyleyse “despotluk denilince akla ne gelmelidir?” Berkes’in Osmanlı için “Doğu Tarzı Despot Devlet” kavramını kullanmasının en önemli nedeni, kulluk sisteminin olmasıdır.¹⁶⁹

Kulluk sisteminin temeli “mülkiyet hakkı”dır. Osmanlı’da mülkiyet, en önemli güç kabul edilmiş ve bu gücü sultan ve ailesi tekeline almıştır. Osmanlı’da, özel mülkiyet kavramı gelişmemiş, devlet kendini tüm kurumların sahibi olarak görmüştür. Dolayısıyla devletin mülkünü işleyen reaya ve diğer sınıflar devletin “kulu” statüsünde görülmüştür.¹⁷⁰ Ancak Berkes’e göre, despotluk sisteminin temelinde kulluk sistemi vardır, kesinlikle despotluk sistemi kölelik sistemi anlamına gelmemektedir.¹⁷¹ Kulluk sistemini kölelikten ayıran en önemli özellik, halka İslam hukuku çerçevesinde bir takım modern anlamda özgürlük değilse de, bazı imtiyazların verilip kadılar vasıtasıyla koruma altına alınmasıdır. Fakat halka verilen imtiyazlar siyasal alanın dışında bırakılmıştır. Kölelik sisteminde halka, asla siyasal özgürlük veya siyasal alanın dışında kalmış imtiyazlar verilmemiştir. Kısaca İslam hukuku çerçevesinde halka verilen imtiyazlar, kulluk sistemi ile kölelik sistemini birbirinden ayırmıştır.¹⁷²

Osmanlı’da yönetici elitler meşruiyetini dinden değil, devletten almıştır ve ruhani otoriteleri yoktur. Teokratik rejim meşruiyetini aldığı din haricinde, diğer dinlere rejimi altında yaşama imkânı vermemektedir. Ancak Osmanlı’da farklı dinsel cemaatler bir arada yaşamış ve devlet onları tanımıştır. Dolayısıyla Osmanlı’nın teokratik rejim olduğunu iddia etmek tutarlı bir görüş değildir. Berkes, Osmanlı rejimini “Doğu Tarzı Despot Devlet” olarak tanımlamıştır. Despot kavramını; hukuksuzluk ve keyfilik anlamında değil, kulluk sistemini içerecek şekilde kullanmıştır. Berkes, kulluk sistemini, mülkiyet ve İslam hukukunun halka tanıdığı imtiyazlarla ilişkilendirerek açıklamıştır. Osmanlı’da mülkiyet devlete ait olduğu için halk da onun kulu statüsündedir. Kullar, İslam hukuku çerçevesinde imtiyazlara sahip olduklarından kölelerden farklıdır. Kısaca Berkes, Osmanlı’nın teokratik rejim değil de Doğu Tarzı

¹⁶⁹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, ss. 94-95.

¹⁷⁰ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 49.

¹⁷¹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, ss. 94-95.

¹⁷² Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 96.

Despot rejimle yönetildiğini iddia ederek devleti, sistemin en tepesine yerleştirmiştir. Dini de, ikincil konuma düşürerek siyasal otoritenin altında konumlandırmıştır.

Osmanlı’da din ve devlet ilişkisi, genellikle şeriat, halifelik ve ulema kurumları veya kavramları üzerinden incelenmektedir. Berkes de, Osmanlı’nın teokratik devlet olmadığını ve devletin din karşısındaki üstünlüğünü şeriat, halifelik ve ulemanın din ve devlet ilişkisindeki rolünü tespit ederek kanıtlamaya çalışmıştır.

Berkes’in, Osmanlı’nın Klasik Dönemi’nde din ve devlet ilişkisinde şeriatın konumuna dair görüşlerine yer vermeden önce, şeriatın tanımlanması yapılacaktır. Şeriat, *“açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)”, “bir semavî dine dayanan hükümler bütünü”* ve Kur’an’da genel olarak, *“bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici din esaslı kurallar”* manalarında kullanılmıştır.¹⁷³ İslam âlimlerinin büyük bir çoğunluğu şeriatı, *“İnsanların maslahatlarına taalluk eden şeyleri elde etmeleri için Allah’ın düzenlediği yol, dinden insanlara açtığı, özgür iradeleriyle tercih etmeleri için emrettiği neshe maruz kalan ve değişen hükümlerdir.”*¹⁷⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Yukarıda Berkes’in şeriat tanımına yer verildiğinden dolayı, tekrara düşmemek amacıyla araştırmanın bu bölümünde yer verilmeyecektir.

“Osmanlı Devleti’nde, din ve devlet ilişkisinde şeriatın konumu nasıldır?” Berkes, yukarıda Osmanlı Devleti’nin despot olduğunu, ancak despotluğun “keyfilik” anlamına gelmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Buradaki keyfilik teriminin hukuksal açıdan anlamı “irade”dir. Demokratik olmayan yönetimlerde hem yasaların düzenlediği hem de yönetici elitin veya sultanın yetkisine ait alan vardır. Osmanlı’da hukukun düzenlediği yan, şeriattır. Şeriatın iki özelliği vardır. Birincisi: şeriat, “özel hukuk” veya “sivil hukuk”tur.¹⁷⁵ Berkes, İslam dünyasında şeriatın kamu hukuku olduğu ve yönetim modeli tayin ettiği, şeklinde görüşleri de eleştirmiştir. Berkes’e göre, *“geçmişte hiçbir İslam ülkesi tarihinde devlet Şeriat hukukuna göre biçimlenmemiştir.”* Şeriat, *“kanunlaşmamış, siyasal örgütün içerisinde eritilmiş, tarihte gelip geçmiş Müslüman devlet türlerine biçim veren bir kaynak olmamıştır.”* Çünkü İslam kaynaklarında devlet

¹⁷³ Talip Gürçan, “Şeriat”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 571.

¹⁷⁴ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 4. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 23.

¹⁷⁵ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, ss. 91-92.

modeli yoktur.¹⁷⁶ Ayrıca şeriat, Hristiyanlık'taki Canonlar gibi siyasal otorite üzerinde mutlak hâkimiyet kurup yönetimde etkin olamamıştır.¹⁷⁷

Şeriatın ikinci özelliği, kapsamlı olmasıdır. Şeriat, insanların bireysel ve toplumsal hayatlarının her alanına hitap ederek boşluk bırakmadan kurallar koyup düzenleme amacındadır. Berkes, su kuyusuna bir fare düştüğünde, kuyunun suyunun temizlenmesi için ne kadar suyun kuyudan boşaltılması gerektiğine varıncaya dek, şeriatın kapsamlı olduğunu vurgulamıştır. Ancak ona göre, şeriatın bu denli kapsamlı olması, dogmalaşmasına neden olmuştur. Toplumun değişmesine paralel olarak kendini yenileyememiştir.¹⁷⁸

Berkes'e göre, Hanefiler “*maslahat*” kavramını geliştirerek yönetici elitin, hukuk üzerindeki etkisini arttırmıştır. Yöneticilere geniş haklar tanıyan Hanefiler, aynı zamanda şeriatında dogmalaşmasının önüne geçmiş, kendini yenileyebilmesine imkân tanımıştır. Berkes, bu durumu şöyle ifade etmiştir: İslam hukukunda Hanefiler ve Hanefi Osmanlı âlimleri, devlet işleriyle ilgili çatışmalı veya çelişkili problemleri “*maslahat*” olarak değerlendirmiş, problemleri çözme görevini “ülül-emr” denilen Osmanlı sultanının otoritesine veya tercihinə devretmiştir. Hanefiler, bu şekilde İslam hukukunun katı hükümlerine esneklik kazandırmanın yöntemini de geliştirmiştir. Dolayısıyla Hanefiler, yönetici elitin siyasal meşruiyetini ve otoritesini güçlendirmiştir.¹⁷⁹

Osmanlı, yönetim anlayışını Selçuklu, İran ve Bizans geleneğinden almıştır.¹⁸⁰ Ayrıca Eski Türk devletlerinde olan kut inancı, Osmanlı'da da devam etmiş, Osmanlı yönetici elitlerine yönetme yetkisinin Tanrı tarafından verildiğine ve mülk yoluyla geçtiğine inanılmıştır.¹⁸¹

Berkes'e göre, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisi açısından şeriatın konumuna değinilmiştir. Osmanlı, şeriatta Hanefî mezhebini temel almıştır. Hanefiler, maslahat kavramından hareket ederek toplumu ve devleti önemsemiş, devlet yönetiminde sultana geniş yetkiler vermiştir. Ayrıca şeriatta kamu hukukunun olmaması ve sultana yönetme yetkisinin Tanrı tarafından verildiğine inanılması, sultanın iradesine

¹⁷⁶ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 88.

¹⁷⁷ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, ss. 29-30.

¹⁷⁸ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 92.

¹⁷⁹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, ss. 92-93.

¹⁸⁰ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 41.

¹⁸¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 31.

dayanan kanunun, şeriat karşısında otoritesini güçlendirmiştir. Kısaca Osmanlı'da şeriat, sultana veya devlete meşruiyet aracı işlevi görmüştür. Şeriattan yola çıkarak Osmanlı'nın din devleti olduğunu iddia etmek ve dinin siyasal otorite karşısındaki üstünlüğünü savunmak, tutarlı bir görüş değildir.

“Osmanlı'da şeriatın konumu kanun ve örf karşısında nasıldır?” sorusu üzerinden Berkes'in, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisinde şeriatın konumuna dair görüşlerinin, diğer tarihçi ve sosyologların görüşleriyle karşılaştırması yapılacaktır. İncalcık'a göre, Osmanlı Devleti'nde yönetici elitler veya hukukçular, yasa yaparken şeriatın temel ilkelerine uygun olup olmadığını tespit etmek amacıyla ulemaya danışmışlar, yasaları kontrol ettirmişlerdir. Osmanlı ulemasından özellikle Birgivi ile Kadızadeler gibi âlimler, mezhep imamlarının hükümlerine kesinlikle uyulması gerektiğini, aksi takdirde yapılan yasaların geçersiz olacağını iddia etmişlerdir. Osmanlı, İslam Devleti olarak kurulmuş, dolayısıyla Osmanlı hukuk sisteminin temeli şeriata dayanmıştır. Kapitülasyon üzerinden örnek veren İncalcık, herhangi bir devlete kapitülasyon verilmeden önce veya anlaşmaya farklı maddeler ekleneceği zaman, ulemanın özellikle de şeyhülislamın görüşüne başvurulduğunu ifade etmiştir.¹⁸²

İncalcık, kanunun İslam şeriatına uygun olma şartının olduğunu belirtmiştir. Ancak İncalcık'a göre, bu anlayış uzun süre devam etmemiştir. Fatih'le birlikte Osmanlı, imparatorluk haline gelmiş, şeriat yetersiz kalmıştır. Ayrıca sultanların karizması artmıştır. Bunlardan dolayı kanun, sadece sultanın otoritesine ve devletin maslahatına göre yapılmış ve şeriata uygunluk aranmamıştır. Görüşünü kanıtlamak için Ebussuud Efendi'nin fetvasını örnek vermiştir.¹⁸³

Ebussuud Efendi, on altıncı yüzyılda para vakıflarının caiz olup kaldırılmaması gerektiğine dair fetva yayınlamıştır. Hanbeli mezhebine mensup Birgivi, Ebussuud Efendinin bu fetvasına, para vakıflarının faizle işlem yaptığını gerekçe göstererek şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak Ebussuud Efendi, Hanefi hukukundaki istihsan ilkesinden hareket ettiğini; yoksul halkın, âlimlerin, talebelerin, vakıfların ve imaretlerin para vakıflarının kaldırılmasından dolayı büyük zarar göreceğini, belirterek eleştirilere cevap vermiştir. İncalcık'a göre, Osmanlı bürokratları ve hukukçuları Müslüman

¹⁸² Halil İncalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 2. Baskı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 4.

¹⁸³ İncalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, s. 4.

Osmanlı devletinin ve toplumunun çıkarlarını korumak amacıyla sık sık istihşah ilkesine başvurmuşlardır.¹⁸⁴

Mutaf'a göre, Osmanlı'da kanun ve örfe, şeriatın hüküm vermediği alanlarda boşlukları doldurmak için başvurulmuş; şeriatın hükmü olduğu alanlarda örf ve kanun devreye girememiştir. Ayrıca Mutaf, Osmanlı mahkemelerinde kadıların yargılama yaparken Fatih'ten Kanuni Dönemi'ne kadar Molla Hüsrev Feramuz b. Ali'nin Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm adlı fıkıh kitabı ile Kanuni Dönemi'nden Osmanlı'nın son dönemlerine kadar İbrahim Halebi'nin Mülteka'l-Ebhur fî'l-fürûu'l-Hanefiye adlı fıkıh kitabını kullandıklarını veya temel aldıklarını tespit etmiştir.¹⁸⁵ Ayrıca Menekşe, Osmanlı sultanlarının iradesine dayanan Kanunnamelerde “*şer'an siyaseti ne ise icra oluna, şer'e göre, şer' mucibince*” tarzında ifadelerin yer aldığını, dolayısıyla Kanunnamelerin şeriattan bağımsız olmadığını, hatta meşruiyetlerini şeriattan aldığını belirtmiştir.¹⁸⁶

Ocak'a göre, İslam; Medine, dört halife, Emevi ve Abbasi dönemlerinde her ne kadar geleneğe dayansa da, “*kendi siyasal kurumlarını yaratıp geliştirmeye başlamış, bir siyaset hukuku oluşturmuş*”tur. Türkler, İslam'ı kabul ettikten sonra, İslam'ın oluşturduğu siyasal kurumları ve hukuku kullanmaya başlamıştır. İslam, Türk-İslam devletlerinin hem egemenlik alanlarında toplumun idaresinde hem de uluslararası politikanın yönünün çizilmesinde temel meşruiyet kaynağı olmuştur. Kısaca devletin siyasi rolünü belirleyen temel dinamik İslam'dır. Osmanlı'da bu geleneğin mirasçısı olarak devlet yönetiminde ve toplumsal alanda İslam hukukunu kullanmıştır.¹⁸⁷

Ocak, Osmanlı'da sultanın iradesine ve örfe dayanan kanunun, şeriatın otoritesinden önemli olduğunu iddia eden tarihçilerin, İslam'ın hukuk sisteminin gelişimini bilmediklerini ve “*1940'lı yıllar Türkiye'sinin hâkim ideolojik ve siyasal ortamı çerçevesinde, yeni laik hukukun aslında Osmanlı döneminde mevcut tarihsel zemine dayandığını göstermek üzere ileri sürüldüğünü*” iddia etmiştir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, s. 5.

¹⁸⁵ Abdülmecit Mutaf, “Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı'da Recm Cezası: Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar”, *Turkish Studies*, Volume 3/4, Summer 2008, ss. 578-579.

¹⁸⁶ Ömer Menekşe, “Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm”, *Marife*, S. 2, Yıl 3, Güz 2003, s. 11.

¹⁸⁷ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, ss. 67-68.

¹⁸⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, 1. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul 2021, ss. 242-244.

Sencer'e göre, “*Osmanlı İmparatorluğunda laik hukukun doğuşunu, bazı bilginler Bizans etkisine bağlamaktadır.*”¹⁸⁹ Ancak Lewis, Osmanlı Devleti'nde Bizans mirasının çok abartıldığını, Osmanlı Devleti'nin siyasal kurumlarını ve siyaset hukukunu daha çok Abbasi Devleti'nden aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla Berkes gibi, sadece sultanın yetkisinden hareket ederek Osmanlı'da, dinin devlet karşısında ikincil konumda kaldığı iddia edilmemelidir.¹⁹⁰

Yukarıda görüldüğü üzere tarihçiler arasında Osmanlı Devleti'nde, din ve devlet ilişkisi açısından şeriatın konumu tartışmalıdır. Ancak tespit edildiği kadarıyla genel görüş, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde şeriatın önemli bir etkisi varken, imparatorluk haline gelince şeriat hem yetersiz kalmış hem de sultanların karizması veya otoritesi artmıştır. Şeriat, kanun ve örf karşısında ikinci konumda kalmış, siyasal otoriteye meşruiyet sağlama rolü üstlenmiştir. Dolayısıyla Berkes'in tespit ettiği gibi, şeriattan yola çıkarak Osmanlı'nın teokratik devlet olduğunu iddia edilmemelidir. Ancak, şeriata Osmanlı sisteminden çıkararak veya görmezden gelerek, seküler veya laik temeller üzerinden Osmanlı'da din ve devlet ilişkisini incelemek de tutarlı değildir. Sonuçta hukuk ve yargı sisteminin temelinde şeriat vardır, hukuk ve yargının önemli bir kısmı şeriata dayanmaktadır.

Berkes'e göre, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinde incelenmesi gereken diğer kurum, “halifelik”tir. Genel olarak hilafet, “*birinin yerin geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek, vekalet veya temsil etmek*” anlamlarına gelmektedir. “*Hz. Muhammed'den sonraki devlet başkanlığı kurumu*” için kullanılmaktadır. Halife ise, “*bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse, devlet başkanı*” anlamında kullanılmaktadır.¹⁹¹ Berkes, “*halifelik*” kavramını “*ardıllık*” olarak tanımlamıştır. Berkes'e göre, burada sorulması gereken soru: “*Kimin ardıllığıdır?*” Berkes, halifenin meşruiyetini kimden aldığını, tespit etmeye çalışmaktadır. İslam'a göre genel olarak halifelik, peygamberin ardıllığı olarak kabul edilmiştir. Ancak peygamberin ardıllığı dönemseldir. Çünkü bazen Osmanlı padişahlarında olduğu gibi “*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*” unvanını alarak halifeliğin meşruiyetini kullananlar olmuştur. Fakat Berkes, halifeliğin Tanrı'nın veya

¹⁸⁹ Muammer Sencer, *Osmanlılarda Din ve Devlet*, Erk Yayınları, İstanbul 1974, s. 61.

¹⁹⁰ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 9.

¹⁹¹ Casim Avcı, “Hilafet”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 539.

peygamberin ardılığı olarak da pek fazla önemsenmemesi gerektiğini iddia etmiştir. Çünkü halifelik, belli bir dönemden sonra, kutsal formunu kaybederek “*dinastiye*” dönüşmüştür.¹⁹²

Osmanlı Devleti’ne halifelik, Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı almasıyla geçtiği düşünülse de, Mekke ve Medine gibi şehirleri alınca halifelik kurumu Osmanlı’ya geçmiştir. Berkes, Osmanlı’nın halifeliği almasının nedeninin İran ve Hindistan’daki Moğol sultanlarına karşı siyasal üstünlük kurmak olduğunu iddia etmiştir. Berkes’e göre, amaç i’lâ-yi kelimetullah değil, politik güç elde etmektir.¹⁹³

Osmanlı sultanları, halifelik kendilerine geçmeden önce de kendilerini, Peygamber’in veya Tanrı’nın halifesi olarak adlandırmıştır. Dolayısıyla Berkes’e göre, halifeliğin Osmanlı’ya geçmesi, Osmanlı sultanına ilk dönemlerde herhangi bir ruhani otorite katmamıştır. Ancak Osmanlı sultanları, siyasi otoritelerini kaybedince halifeliğin dini otoritesinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Halifeliğin sultana ruhani özellik kattığına dair inanış da, on sekizinci yüzyıldan sonra siyasi otoritenin güç kaybından kaynaklanmıştır.¹⁹⁴

Berkes’e göre, Osmanlı, halifeliğin siyasi nüfuzundan ilk defa, Kırım Savaşı’nda sonra uluslararası arenada Rusların Ortodoks halk üzerinde dini koruyucu rolü üstlenmelerine karşılık, Osmanlı’da Kırım Müslümanlarının dini koruyuculuğunu üstlenerek yararlanmıştır. Uluslararası arenada yaşanan yenilgileri telafi etmek için III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmut, Abdülmecit ve II. Abdülhamit halifeliğin dini otoritesini, siyasi alanda kullanmaya başlamışlardır.¹⁹⁵

Osmanlı’nın on yedinci yüzyıldan sonra siyasal otoritesi güç kaybetmesine rağmen dinsel otoriteleri önemini korumuştur. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı’nın siyasal otoritesi çökmesine rağmen, dirayetsiz sultanlar döneminde dahi halifeliğin dini otoritesi önemini devam ettirmiştir. Arabistan’da ortaya çıkan Vehhabilik mezhebinin halifeliği ele geçirmeye çalışan siyasi bir oluşuma dönüşmesi, Safevilik’in yıkılmasıyla Osmanlı’nın en büyük düşmanı olan İran’ın siyasal otoritesinin büyük bir yara alması, Nadir Şah’la yapılan mezhepsel pazarlıktan Osmanlı’nın galip gelmesi, Napolyon’un Mısır’ı almasından sonra halka bildiri

¹⁹² Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 56.

¹⁹³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 188.

¹⁹⁴ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 133.

¹⁹⁵ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 134.

dağıtması ve Avrupalıların halkının Müslüman olduğu sömürge ülkelerinde halifeliğin otoritesinden faydalanmak istemesi Osmanlı'nın sahip olduğu halifeliğin önemli bir kurum olmasını sağlamıştır.¹⁹⁶

Siyasi otoritesini kaybeden sultanların, halifeliğin dini otoritesinden faydalanma yoluna gitmesi, Osmanlı'nın toplumsal kurumlarında ve devlet sisteminde meydana gelen problemlerin tümünün dinsel olarak gözükmesiyle sonuçlanmıştır. Osmanlı, çöküş dönemiyle birlikte hızla dinselleşmeye veya din devleti olmaya doğru gitmiştir.¹⁹⁷

Ancak Berkes'e göre, halifelik dini değil siyasi bir kurumdur. Çünkü hilafetin kaynağı din değildir ve bundan dolayı da halifeler ruhani yetkiye sahip olamamışlardır. İslam dünyasında ve Osmanlı'da, siyasal meşruiyet hanedana yani saltanata dayanmıştır.¹⁹⁸ Berkes, bu konuda şöyle söylemiştir: İslam'ın temel kaynaklarında herhangi bir devlet modeli yoktur ve İslam dünyasında egemenlik her dönemde saltanata dayanmıştır. Emevi ve Abbasi sultanları, İslam hukukunda ve inanç sisteminde devlet modeli olmadığından siyasal meşruiyetlerini "halife" unvanını kullanarak sağlama yoluna gitmiştir. Fakat Selçuklu Dönemi'nde, net bir şekilde İslam'da din ve devlet birleşimi olmadığı, egemenliğin politik ve askeri güçle kurulması gerektiği, düşüncesi ortaya konulmuştur. Osmanlı sultanlarının Mekke ve Medine gibi İslam açısından kutsal sayılan şehirlerin imar ve korunma işleri ile Peygamberden ve diğer din adamlarından kalan kutsal emanetlerin korunması tarzında işleri yapmasının nedeni, siyasal güç ve çıkar elde etmek içindir, ruhani yetki sahibi olduklarından değildir.¹⁹⁹

Osmanlı Devleti'nde hâkimiyet, her zaman hanedana dayanmıştır. Berkes'e göre, hanedanın yanında Osmanlı'nın dini otoriteden yararlanmasının nedeni, tarihsel şartlardan kaynaklanmıştır. Çünkü demokrasinin ve modern hukuk sisteminin gelişmediği çağlarda, hanedanın yanında meşruiyetin Tanrı'ya dayandırılması gayet normaldir.²⁰⁰

Berkes'in, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinde, halifelik kurumunun konumuna dair görüşlerine genel olarak yer verilmiştir. Berkes'e göre, kısaca halifelik, politik bir kurumdur. Politik bir kurum olmasına rağmen, Osmanlı sultanlarının otoritelerinin güçlü olduğu dönemlerde, Osmanlı yönetiminde etkili olmamıştır. Osmanlı sultanları,

¹⁹⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 146.

¹⁹⁷ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 37.

¹⁹⁸ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 138.

¹⁹⁹ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 132.

²⁰⁰ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, ss. 132-133.

on sekizinci yüzyıldan sonra siyasi otoriteleri sarsılınca halifelik kurumunun dini otoritesinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Osmanlı’da hilafet, siyasal otoriteye yardımcı olma veya meşruiyet sağlama rolü görmüştür. Hilafet kurumundan hareket ederek Osmanlı’nın din devleti olduğu iddia edilmemelidir.

“Osmanlı’da, halifeliğin siyasal otorite karşısındaki konumu nasıldır?” sorusu üzerinden, Berkes’in halifelğe dair görüşleri değerlendirilecektir. Çaha’ya göre, İslam’ın temel kaynaklarında devlet modeli olmamakla birlikte “*Müslümanlar, zamanın şartlarına uygun olarak değişik yönetim biçimleri geliştirmişlerdir. Müslümanlarda ilk gelişen yönetim biçimi hilafet olmuştur.*”²⁰¹ Ancak İslam dünyasında, hilafetin dini meşruiyeti tartışma konusudur. Halifeliğin meşruiyetiyle ilgili, Kur’an’da herhangi bir hüküm bulunmamaktadır.²⁰² Lewis’e göre, halifenin meşruiyetini kimden aldığı konusunda da tartışma vardır. Örneğin Abbasi halifelerinden el-Me’mun, bastırdığı paralara “*Allah’ın halifesi*” unvanını yazdırarak meşruiyetini Allah’a dayandırmıştır.²⁰³ Ancak Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, meşruiyetlerini peygambere ve peygamberin ardına dayandırmışlardır. Lewis, görüşlerini desteklemek amacıyla Hz. Ömer Dönemi’nde geçen bir konuşmayı örnek vermiştir. Hz. Ebu Bekir halife seçilip Peygamber’in halefi olduğunda “*Halifet-ül Resul Allah (Allah’ın Peygamber’inin Vekili)*” unvanını almıştır. Hz. Ebu Bekir’in halifeliğinden sonra Hz. Ömer, kendisine “*Halifet Allah (Allah’ın Vekili)*” şeklinde hitap eden bir kişiye çok kızmış, Allah’ın halifesinin Hz. Davut olduğunu belirtmiştir. O kişi, Hz. Ömer’e daha sonra, “*Halifet-ül Resul Allah*” şeklinde hitap edince; Hz. Ömer yine kızarak onun da Hz. Ebu Bekir olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine o kişi, Hz. Ömer’e “*Halifatu Halifati Resul Allah (Allah’ın Peygamberinin vekilinin vekili)*” şeklinde hitap etmiş; Hz. Ömer de, bu şekilde kendisine hitap edilmenin uzun olduğundan dolayı insanlara zor geleceğini belirterek kendisine Müslümanların lideri ve komutanı olduğundan “*müminlerin emiri*” şeklinde hitap edilmesini istemiştir.²⁰⁴

²⁰¹ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 3. Baskı, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2013, s. 72.

²⁰² Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 3. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 102.

²⁰³ Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, Ünsal Oskay (çev.), Phoenix Yayınevi, Ankara 2011, s. 73.

²⁰⁴ Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, s. 71.

Kur'an'dan hareket eden Mevdudi²⁰⁵ ve Gannuşi'ye göre, İslam'da halifelik, siyasi bir kurum değil, “*sivil toplum*”a verilmiş bir görevdir. “*Sünnetullah*” kavramından hareket eden Gannuşi, toplumun çıkarlarının bireyi aştığını, düşüncesine delil olarak sunmuştur. İslam'da halifelik kurumu için şöyle söylemiştir:

“İslam, Allah'ın vekillliğini (halifeliği) tek tek bütün bireylerin ve toplu olarak ümmetin sorumluluğu haline getirir. Sünnetullah/Allah'ın kanunu beşeri birlikteliği zorunlu kıldığı için toplumun otoritesi bireyin otoritesinden, toplumun çıkarı bireyin çıkarından önce gelmektedir. Bu, bireye kutsal ve saygın bir konum verirken toplumla çelişmeyen ve ona zarar vermeyen bir durum olmaktadır.

Yine bu yaklaşım, şariat hükümlerini uygulayacak ve topluma hizmet edecek otoritenin kurulmasına destek olur. Ama bu, otoritenin doğrudan Allah tarafından belirlendiği anlamına gelmemektedir. Devlet, Allah'ın temsilcisi ve toplumun hizmetçisidir. Kamu alanında halifelik toplum içindir; devlet ise halifelik görevini yerine getirecek yani semavi direktiflere göre yeryüzünü imar edip, hak, adalet ve iyiliği yaygınlaştıracak araçlardan sadece biridir.

Devlet, adaleti sağlamak, zulmü engellemek ve düşmanlığı yok etmek amacıyla toplumun kurduğu araçlardan sadece biri olduğu için, iyiliği emredip kötülükten alıkoyarak doğrudan halifelik görevini yerine getiren otorite, toplum olmaktadır. Bu, İbn Teymiye'nin ‘Siyasetü's-Şer'iyye’ adlı eserinde değindiği gibi egemenliğin temelidir. Bu sayede devlet, toplumun iyiliği emredip kötülükten alıkoyma görevini yerine getirmek için kullandığı pek çok araçtan sadece biri olmaktadır. Çünkü millet özgür bireylerden oluşmuştur ve her birey Allah'ın yeryüzündeki halifesi yani Allah karşısında hem kendisinden hem de toplumdan sorumlu kişidir. Onun sorumluluğu özgür olmasını gerekli kılar. Özgür olmasının getirisi ise eğitim, mülkiyet, aile kurma ve onun bakımı, iyiliği yaygınlaştırmaya ortak olma ve kötülüğe direnmedir.”²⁰⁶

Kısaca hem halifeliğin dini meşruiyeti konusunda tartışma olması hem de Müslümanların halifeliği dini bir kurum olarak değil, siyasi bir kurum olarak geliştirmiş olmaları; hilafetin dini bir kurum değil, siyasi bir kurum olduğunu doğrular niteliktedir.

İnalcık'a göre de, Osmanlı halifelik kurumunu aldıktan sonra, İslam coğrafyası üzerinde dini ve siyasi tüm otoriteleri hâkimiyeti altına alma, iddiasında olmamıştır. Fatih, Kanuni ve Yavuz'un; İspanya, Kuzey Afrika, Orta Asya Müslümanlarını korumak için seferler düzenlediğini belirtse de, bu seferlerin genel siyaset açısından tarihsel realiteyi değiştirmeyeceğini ifade etmiştir. İnalcık da, Osmanlı sultanlarının on sekizinci yüzyıldan sonra “*hilafet-i kübra*” iddiasında olduğunu belirtmiştir.²⁰⁷

²⁰⁵ Seyyid Ebu'l-Ala el-Mevdudi, *İslam'da Siyasi Sistem*, Ahmet Seçkin (çev.), Özgün Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 47-48.

²⁰⁶ Raşid Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, Gülşen Topçu (çev.), Mana Yayınları, İstanbul 2017, s. 50.

²⁰⁷ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, ss. 108-109.

Heper'e göre de, Osmanlı'da sultanlar, özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren, otoritelerini arttırmak amacıyla halifelik kurumundan yararlanmaya çalışmışlardır.²⁰⁸ Karpat da Heper'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Osmanlı sultanlarının, on sekizinci yüzyıla kadar halife unvanını hiç vurgulamadıklarını belirtmiştir. II. Abdülhamit, halife unvanını diğer Osmanlı sultanları pek fazla vurgulamadıkları ve siyasal alanda kullanmadıkları halde, Panislamizm politikasından dolayı ön plana çıkarmıştır. Hatta II. Abdülhamit, geleneksel Osmanlı siyasal sistemine meydan okurcasına halifeliği saltanattan üstün bir konuma yerleştirmiştir.²⁰⁹

İslam dünyasında halifelik kurumunu inceleyen araştırmacılar, İslam'da halifeliğin siyasi bir kurum olup ruhani özelliği olmadığını belirtmişlerdir. Osmanlı'da, halifelik kurumunu inceleyen diğer araştırmacılar da, Berkes'in görüşlerine paralel olarak Osmanlı sultanlarının siyasal otoritelerinin güçlü olduğu dönemlerde, halifeliğin dini otoritesinden yararlanmadığını, ancak Osmanlı'nın on sekizinci yüzyıldan sonra özellikle Batılı devletler karşısında siyasal üstünlüğünü kaybedince; siyasal otoriteye meşruiyet sağlamak amacıyla halifeliğin dini otoritesine başvurdıklarını tespit etmişlerdir.

Berkes'in, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinde incelediği üçüncü kurum "ulema"dır. Ulema; Osmanlı'da eğitim, öğretim, yasama, yargı, ibadetlerin yönetimi ve dini bilgi verme işlerinden sorumlu din adamlarından oluşan meslek grubudur.²¹⁰ Berkes'e göre, Osmanlı'da ulema, din ve devlet ilişkisi açısından kilit rolü oynamıştır. Çünkü ulema, kendilerini Hz. Muhammed'in, İslam hukukunun, sultanın vekili ve yasaların danışmanı olarak görmüşlerdir. Ayrıca ulema, hem yönetici elitleri hem de halkı temsil etmiştir. Yani iki taraflı bir kurumdur. İki taraflı kurum olması, ulemanın halktan kopmasını engelleyememiştir. Berkes'e göre, ulemayı "*medrese eğitimi halktan yabancılaştır*"mıştır. Berkes, iddiasını medrese dilinin Arapça, halkın kullandığı dilin Türkçe olmasına dayandırmıştır.²¹¹ Ancak Karpat, ulema ve halk arasında dil farklılığının olduğu, görüşüne karşı çıkmıştır. Osmanlı uleması medresede Arapça ve Farsça okuyup yazsa bile, ana dilleri Türkçe'dir ve Türkçe konuşmuştur.²¹²

²⁰⁸ Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 69.

²⁰⁹ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 137.

²¹⁰ Dursun, *Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*, s. 296.

²¹¹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, ss. 83-84.

²¹² Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 12.

Berkes'e göre, Osmanlı'da din, toplumsal tabakaya göre şekillenmiştir. Ulema ile reaya arasında din anlayışında önemli farklar vardır. Reaya, özellikle köylü sınıfta; İslam öncesi Türklerde yaygın olan inançlarla, Anadolu'daki yerel inançlar ve sufiliğin birleşiminden doğan heterodoks İslam anlayışı vardır. Ancak ulema arasında, İslam'ın daha rasyonel yorumu olan Maturidilik ve Eşarilik hakimdir. Reaya ve ulema arasında din anlayışındaki farklılıktan dolayı, ulema halktan kopuk bir şekilde yaşamıştır. Halktan kopuk bir şekilde yaşadıkları için, toplumsal yapı veya değişmeye etkileri olmamıştır.²¹³

Osmanlı uleması, Hristiyanlık'taki ruhban sınıfına benzememektedir. Çünkü ulema, *“devlet örgütünün karşısında bulunan bir din otoritesini temsil edememiştir.”* Siyasal otoriteye karşı alternatif olmak yerine, siyasal otoritenin altında, onun meşruluğunu sağlamak için uğraşmıştır.²¹⁴ Örneğin III. Selim, Nizam-ı Cedit reformlarının mali yükünü karşılamak için şeyhülislama, ziynet eşyaları ile silah gibi malzemeler haricinde altın veya gümüşün kullanılmasının şariat hükümlerine aykırı olduğunu bildiren fetva yayınlattır. Yayımlanan fetvalar, vali ile kadılar aracılığıyla taşrada uygulanmış, harici altın ve gümüş malzemeler toplatılmıştır. İslam şariatında böyle bir şart olmamasına rağmen şeyhülislam, sultanın iradesini gerçekleştirmek için fetvayı yayınlamıştır.²¹⁵

Kısaca belirtmek gerekirse Karadavi'ye göre de, Ortodoks İslam'da Tanrı'nın iradesini uygulayan bir ruhban sınıfı olmamıştır. İslam'da *“hakimiyet Allah'a aittir,”* ancak bu demek değildir ki, Allah tüm hukuk kurallarını oluşturmuş ve ulemaya hukukta herhangi bir tasarruf ve yeni hükümler koyma hakkı vermemiştir. İslam hukukunda, ulemanın tasarruf hakkı veya yeni hükümler koyma yetkisi vardır. Ancak ulema, Hristiyanlık'taki ruhban sınıfından bir papaz gibi Tanrı adına hüküm vermemiş, kendi şahsi görüşünü ifade etmiş ve uygulamıştır. Dolayısıyla Ortodoks İslam'da ulema, ruhani otoritesi olmayan sivil bir kurumdur.²¹⁶

Berkes, Osmanlı ulemasını, Şii İran ulemasıyla da karşılaştırarak Osmanlı ve İran ulemasının, din ve devlet ilişkisi açısından farkını şöyle ifade etmiştir: Osmanlı uleması, siyasal veya herhangi bir sorunla karşı karşıya gelince bu sorun, İslam

²¹³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 90.

²¹⁴ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 84.

²¹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 102-103.

²¹⁶ Yusuf el-Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, Hüsameddin Cemal (çev.), Nida Yayınları, İstanbul 2017, ss. 93-94.

hukukuna alanına değil de kanuna göre çözümlenmelidir, şeklinde ayırım yapabilmiştir. Fakat Şii uleması, her türlü problemi kendi dinsel hukukları çerçevesinde ele alıp çözüme kavuşturmuştur. Dolayısıyla Osmanlı uleması ruhani bir nitelik taşımamış veya sadece din adına faaliyet yürütmemiştir. Ancak İran uleması sadece din adına faaliyet yürüterek ruhani özelliğe sahip olmuştur.²¹⁷

Berkes'e göre, ulema, Osmanlı'da yönetici elitler ile halk arasında aracı kurumdur. Ancak ulema, medrese eğitiminden ve din anlayışlarından dolayı halka yabancılaşmış, toplumsal yapıda veya değişimde herhangi bir etkileri olmamıştır. Ayrıca ulema içerisinde şeyhülislamın otoritesinin güçlü olmasına rağmen, sultanın otoritesine alternatif bir otorite oluşturamamıştır. Bunda da en önemli etken ekonomik özgürlüklerinin ve toplumsal desteklerinin olmamasıdır.²¹⁸ Kısaca Berkes'e göre, ulemanın konumundan da hareket ederek Osmanlı'nın, teokratik devlet olduğunu iddia etmek tutarlı bir görüş değildir.

“Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinde ulemanın rolü nasıldır?” sorusu üzerinden, Berkes'in ulemaya dair görüşlerinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Osmanlı Devleti'nde, ulema, İslam'ın temsilcileri olarak görülmüştür. İslam Devleti olarak kurulan Osmanlı'da da ulema önemli bir konuma sahiptir. Okumuş'a göre, ulema, bağımsız ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Eğitim, yasama ve yargı ulemanın kontrolünde olduğu için, diğer devlet görevlilerine nazaran önemli bir otoriteleri vardır. Ulema, sultanın siyasi ve dini otoritesi üzerinde söz söyleme yetkisine sahiptir. Hatta ulema, fetva yayınlayarak bazı sultanları tahta çıkarmış, bazılarını da tahtan indirmiştir.²¹⁹ Ancak Dursun'a göre, şeyhülislamın fetvasıyla padişahların hal edilmesinden yola çıkarak Osmanlı'da şeyhüislamın siyasi otoriteden üstün oldukları, iddia edilmemelidir. Çünkü şeyhülislam fetvası, “*aslında fiilen gerçekleşen bir olayın resmen tamamlanması ve meşrulaştırılması*” anlamına gelmektedir.²²⁰

Ocak'a göre, Fatih, ulemayı özellikle şeyhülislamı, sultanın otoritesinin altına almıştır. Ulemanın, sultandan bağımsız güç merkezi oluşturmaya izin vermemiştir. Ocak, tespitlerini şöyle ifade etmiştir: Fatih Sultan Mehmet, karakteri ve özel hayatıyla Müslümanlığı tam olarak yaşamış ve temsil etmiştir. Ancak karizmasının etkisiyle dini

²¹⁷ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 129.

²¹⁸ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 129.

²¹⁹ Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, ss. 104-105.

²²⁰ Dursun, *Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*, s.335.

kurumları kontrolü altına almıştır. Osmanlı'da İslam'ı en üst seviyede temsil eden şeyhülislam olarak gözükmeye rağmen Fatih, Bizans'ı örnek alarak patriklikte olduğu gibi şeyhülislamı otoritesi altına almayı başarmıştır. Şeyhülislamın atamasını ve görevden alınmasını tamamen sultanın iradesine bağlamıştır. Fatih'in bundaki amacı, Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi veya gölgesi olarak hem dini hem de siyasi otoritenin en üst makamı olmaktır. Ayrıca uygulamada Osmanlı'da din, siyasi otoritenin kontrolü altına alınarak dini otoritenin, siyasi otoriteden bağımsız "ruhani otorite"ye sahip olması engellenmiştir.²²¹

Ocak'a göre, şeyhülislamlar, sultanların beratıyla görev alabilmektedir. Dolayısıyla her sultan, kendi emirlerini yerine getirecek, otoritesini güçlendirecek kişileri şeyhülislam olarak tayin etmiştir. Sultanların, emirlerini yerine getirmeyen şeyhülislamları görevden alma yetkisi de bulunmaktadır. Bu iki nedenden dolayı Osmanlı'da şeyhülislamlar, sultanın otoritesinin üstünde otoriteye sahip olamamıştır.²²²

Mardin'e göre, Osmanlı hanedanı ulemayı, din tehlikesine karşı büyük oranda kontrolü altına almıştır. Özellikle eğitim kurumları üzerinden devlet, din üzerindeki kontrolünü sağlamıştır. Eğitim kurumları yoluyla taşıyıcı da kontrol edebilmek amacıyla medrese hocalarını merkezden atamıştır. Şeyhülislamın divan üyesi olması, siyasi otorite üzerinde etkili olduğu anlamına gelmemektedir, hatta ona göre şeyhülislam, siyasi yetkiye sahip değildir. Ancak gerileme döneminin başlamasıyla şeyhülislamın siyasi otorite üzerinde etkisi olmuştur. Fakat bu durum sultanların karizmasına bağlı olarak sınırlı kalmıştır.²²³

Osmanlı'da, ulemanın din ve devlet ilişkisinde rolü konusunda, Okumuş gibi sultanın otoritesi üstünde otoritelerinin olduğu iddia eden araştırmacılar olsa da, genel görüş Berkes'le aynı yöndedir. Osmanlı'da ulema, padişah beratıyla tayin olduğundan, ekonomik bağımsızlığı ve toplumsal destekleri olmadığından Hristiyanlık'taki veya İran'daki gibi siyasi otoriteden bağımsız veya siyasi otoritenin üstünde bir kurum olamamıştır.

Berkes'in, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisine dair görüşlerine yer verilmiş ve görüşleri tarihçi ve sosyologların görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Diğer araştırmacılar şeriat, halifelik ve ulema kurumlarının din ve

²²¹ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 70.

²²² Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, s. 176.

²²³ Mardin, "Modern Türkiye'de Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 88.

devlet ilişkisindeki konumlarının sabit olmadığını, fakat genel olarak uygulamada siyasi otoritenin dini otoriteyi kontrolü altına aldığını; dinin, siyasi otoriteye meşruiyet aracı olarak kullanıldığını tespit etmişlerdir. Son olarak, “Berkes’in Osmanlı’nın Klasik Dönemin’deki din ve devlet ilişkisine dair görüşlerinden yola çıkarak, laikliğe meşruiyet sağlanabilir mi?” sorusuna cevap aranacaktır.

İnalcık, Osmanlı’nın “*Gazi Devleti*” olarak kurulduğunu ve “*Gazi Devleti*” anlayışını sürdürdüğünü belirtmiştir. Görüşlerini Fatih’in 1462’de Trabzon’u fethettiğinde yaptığı konuşmaya dayandırmıştır. Fatih, savaş çilesine Allah’ın rızasını kazanmak için katlandıklarını, Osmanlı ordusunun Allah’ın kılıcı olduğunu söylemiştir. Fatih, İslam’ı yaymak uğrunda savaşın çilesine dayanamayıp, Allah’ın dinini yaymaktan vazgeçerlerse gazi unvanını alamayacaklarını belirtmiştir. İnalcık, Osmanlı sultanlarının hepsinin, ilk tercih ettikleri unvanın “*gazi*” olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca İnalcık, Osmanlı’nın ordusuna savaşlarda meşruiyet vermek için “*gaza*” anlayışıyla savaş yaptığını, amacın “i’lâ-yi kelimetullah” değil, ganimet ve siyasal çıkar olduğunu iddia eden araştırmacılara, şiddetle karşı çıkmış ve asıl amacın gaza olduğunu iddia etmiştir.²²⁴

Ortaylı’ya göre, Osmanlı Devleti’nde şeriatın, ulemanın ve halifeliğin konumuna bakıldığında, siyasal otoritenin dini otoriteden uygulamada üstün olduğunun ileri sürülmesi çok doğaldır. Fakat uygulamada devletin dini otoriteden üstün olmasından yola çıkarak Osmanlı devlet ve toplum düzeninin dini olmadığını iddia etmek tutarlı değildir. Çünkü Osmanlı toplumsal yapısı incelendiğinde temellerinde din ile geleneksel düzenin olduğu görülmektedir. Ortaylı, Osmanlı’da “*millet*” kavramının “*dinsel cemaat*” anlamında kullanıldığını, Osmanlı’nın devlet ve toplum yapısının “*din esasına*” göre düzenlendiğini; aile, ekonomi, eğitim, yargı ve yasamanın dine dayandığını belirtmiştir. Dolayısıyla Osmanlı’nın toplum ve devlet yapısının laik karakterli olduğunu iddia etmek, tutarlı bir görüş değildir.²²⁵ Mardin’e göre de, Osmanlı rejimi teokratik değildir. Ancak teokratik olmaması, laik olduğu anlamına gelmemektedir. Osmanlı din ve devlet ilişkisine “*laik demek meseleyi pek tabii abartmak ol*”maktadır.²²⁶

²²⁴ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, ss. 36-43.

²²⁵ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 181-182.

²²⁶ Mardin, “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 193.

Osmanlı Devleti'nde din en temel kurumlardan bir tanesidir. Osmanlı, gaza anlayışıyla kurulmuş İslam devletidir; eğitim, ekonomi, yargı ve yasama dine dayandırılmıştır. Osmanlı devlet ve toplum yapısı dini esaslara göre düzenlenmiştir. Osmanlı devlet ve toplum yapısından din çıkarıldığında yapı çökmektedir. Dolayısıyla Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisini, dinin ikincil konuma atılarak analiz edilmesi tutarlı bir yaklaşım değildir. Berkes'in iddiasının aksine, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisini, seküler ve laik temeller üzerinde incelemek mümkün gözükmemektedir.

2.4. Niyazi Berkes'e Göre Osmanlı'da Çağdaşlaşma Faaliyetleri ve Din ve Devlet İlişkisi

Berkes'in, sosyolojide veya özel olarak din sosyolojisindeki en önemli teorilerinden bir tanesi, “*çağdaşlaşma*” ve “*dinselleşme*” arasında diyalektik ilişkinin olduğudur. Halk, çağdaşlaşma döneminde geleneksel değerlerini, dinsel dogma haline getirerek çağdaşlaşmaya veya değişmeye karşı korumak istemektedir. Çünkü “*din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir.*” Berkes'e göre, Osmanlı on sekizinci yüzyıldan sonra çağdaşlaşma faaliyetlerine başlamış, Tanzimat'tan sonra çağdaşlaşmak Batılılaşmak olarak anlaşılmıştır. Halk da Batılılaşmaya karşı geleneksel değerlerini korumak amacıyla geleneksel değerlerini kutsallaştırarak dinsel dogma haline getirmiştir.²²⁷

Osmanlı Devleti, 1699'da yaptığı Karlofça Antlaşmasıyla Avrupa devletleri karşısındaki üstün konumunu kaybetmiştir. Anlaşmanın Osmanlı'ya iki sonucu olmuştur. Birincisi: Hristiyan devletler, antlaşmadan sonra Osmanlı'ya haraç vermeyi bırakmıştır. İkincisi: Osmanlı politik büyük bir devlet olma statüsünü kaybetmiş ve emperyalist Avrupa devletlerinin sömürgesi haline gelmiştir.²²⁸

Karlofça Antlaşması'ndan sonra, Osmanlı yönetici elitlerinde, geleneksel Osmanlı kurumlarını diriltmek anlayışı yerine, Batı'nın kurumlarının örnek alınarak çağdaşlaşmak gerektiği, fikri doğmuştur. Osmanlı yönetici elitleri; çözümün artık kendi kurumlarıyla olamayacağını, kendi kurumlarının işlevsiz kaldığını, çağın ihtiyaçlarını karşılayamayacağını anlamışlar ve yönlerini Batı'ya dönmüşlerdir. Çünkü Osmanlı, bu dönemde Batı'nın siyasi üstünlüğünü kabul etmiştir. Ancak Berkes'e göre, ıslahatlar

²²⁷ Kongar, “Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma Kavramı”, s. 36.

²²⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 41.

konusunda Batı'nın örnek alınarak kurumlarının alınması fikrinin temeli, Osmanlı Devleti'nde yaşayan ve Hristiyan dünyasını iyi bilen ihtida etmiş devlet adamlarına aittir. Onlardan birisi İbrahim Müteferrika'dır. Berkes, Müteferrika'nın herkes tarafından bilinen matbaacılık yönü üzerinde durmamıştır. Onun Osmanlı çağdaşlaşmasında en önemli yanı, “*Nizam-ı Cedit*” kavramını kullanan ilk kişi olmasıdır. Müteferrika Osmanlı'da, geleneksel kurumlarından kurtularak Batı'dan modern kurumların getirilmesi, gerektiğini söyleyen ilk kişidir.²²⁹

Kısaca belirtmek gerekirse Berkes'e göre, matbaanın Osmanlı'ya geç gelmesinin nedeni, “*dinsel*” değildir. Osmanlı'nın çağdaş teknolojiyi takip edememesi, siyasal sorunlar ve ekonominin kötü olmasından dolayı matbaanın gelişi gecikmiştir. Matbaanın geç gelmesinin nedeninin, dinsel olduğuna ve ulemanın matbaaya karşı geldiğine dair hiçbir tarihsel kaynak yoktur. Dönemin şeyhülislamı Abdullah Efendi, geciktirmeden onay fetvasını yayınlamış, ulemadan bir grup âlim ilk basılan kitaba takrizler yazmışlardır.²³⁰

Berkes'e göre, Osmanlı'da halkın düşünce dünyasının değişmesinde “*kahvehaneler*” etkili olmuştur. Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde halk sadece cami, mescit ve kilise gibi mabetlerde toplanarak vaaz dinlemiştir. Dolayısıyla güncel politik konulardan uzak kalmışlar ve devlet tarafından kontrolleri kolay olmuştur. Ancak on sekizinci yüzyılın ilk başlarında, Osmanlı'da kahvehaneler kurulmuştur. Kahvehanelerde toplanan halk, güncel politik konular üzerinde tartışmaya başlamış ve devlet meseleleri hakkında fikir alışverişinde bulunmuştur. Osmanlılık, İslamcılık gibi fikir akımlarının çıkış yerleri kahvehaneler olmuştur. Ayrıca kahvehanelerde halk, Yeniçerilerin kışkırtmasıyla devlete karşı ayaklanmalara girişmiştir.²³¹

Berkes, Osmanlı'nın, on sekizinci yüzyıldaki geri kalmasının nedenini, Avrupa'daki modern askeri sanayi ve teknoloji alanındaki yenilikleri takip edememesinde, uzun süren savaşlardan dolayı Osmanlı'nın ekonomik sisteminin çökmesinde görmüştür.²³² Berkes'e göre, Osmanlı'da teknoloji, ekonomi ve sanayi problemini çözmek için askeri alanlardaki problemleri çözmek gerekmektedir. Çünkü Osmanlı'da üretim ekonomisi olmadığından Osmanlı'nın geliri savaşlardan elde

²²⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 42.

²³⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 57-61.

²³¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 44.

²³² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 76.

edilecek ganimetlere bağlıdır. Ayrıca kapıkulu ocağı içindeki yeniçeriliğin savaş sanayindeki fonksiyonu ile geleneksel Osmanlı siyasal sisteminin ve düzeninin devam etmesinde, azımsanamayacak derecede önemli bir rolü vardır. Cevdet Paşa'nın ifade ettiği gibi “*yeniçerilik Osmanlı asabiyetinin, ethos'unun özü durumuna gelmişti; yeniçerilik devletin zayırlarından sayılırdı.*” Dolayısıyla Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerine askeri alandan başlaması çok doğaldır.²³³

Osmanlı'da, devlet politikası olarak çağdaşlaşmanın ilk aşaması, III. Selim Dönemi Nizam-ı Cedid ıslahatlarıdır. Nizam-ı Cedid ıslahatları, Fransız etkisinde gerçekleşmiştir. Fransa etkisinde gerçekleşmesinin birinci nedeni: Kanuni'den itibaren Fransa'ya kapitülasyonların verilmesidir. 1740 yılında da Fransa ile kapitülasyonlar konusunda anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşmayla Fransa'ya ticari ve hukuki yetkiler verilerek, Fransa'dan askeri alanda yapılacak ıslahatlarda, Osmanlı'ya yardım edeceğine dair söz alınmıştır.²³⁴ İkinci neden: III. Selim'in Fransa hayranı olmasıdır. Berkes, ikinci nedeni, III. Selim'in daha şehzadeliği döneminde “*Fransa kralı XVI, Louis ile mektuplaşma*”sına dayandırmıştır. Üçüncü neden: Osmanlı'da çağdaşlaşma fikri doğduğu dönemde, Avrupa'nın en güçlü devletinin Fransa olmasıdır.²³⁵

III. Selim Dönemi'nde, Avrupa'ya incelemeler yapmak amacıyla gönderilen devlet adamları arasında “*çağdaşlaşma*” fikri gelişmeye başlamıştır. Berkes, bu devlet adamlarına Ahmet Resmi (1700-1783) ve Seyyit Mustafa'yı örnek vermiştir. Resmi'nin “*Hülasatü'l-İtibar*” adlı eserinde, Osmanlı'nın “*gaza*” anlayışıyla Kur'an ve şeriat esaslarına göre, savaş mantığını bırakması gerektiğini belirtmiştir. Batılı devletlerin savaş teknolojisinde çok ileri gittiklerini, Osmanlı'nın geleneksel yöntemlerle artık Batılı devletlerle mücadele etmesinin imkânsız olduğunu söylemiştir. Resmi'ye göre, Osmanlı'nın çağdaş hukuk çerçevesinde, dini inançları ne olursa olsun, Batılı devletler ile diplomatik ilişki içinde olması şarttır. Osmanlı'nın, “*dinsel sakıncalarla*” değil, “*akıl ve devlet çıkarı*”yla hareket etmesi gerekmektedir.²³⁶ Seyyit Mustafa da, “İslam coğrafyasının Ortaçağ'da bilim, sanat, edebiyat ve teknolojideki üstünlüğünü nasıl kaybedip de, Avrupa üstün konuma geçti?” sorusuna cevap ararken, İslam dünyasının ve Osmanlı'nın geri kalmasının nedenini “*din taassubu ve hurafeler*”de görmüştür.

²³³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 77.

²³⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 80.

²³⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 84.

²³⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 86.

Çağdaş Batılı devletlerin biliminin alınarak, din taassubundan devleti kurtarmak gerektiğini söylemiştir.²³⁷

Berkes'e göre, III. Selim Dönemi'nde, Osmanlı'da ulemeden bağımsız, devletin kontrolünde ve korumasında olan yeni bir aydın tipi doğmaya başlamıştır. Bu aydın tipin en önemli özelliği, cahillik ve bağnazlığa karşı bilim ve aydınlanma taraftarı olmalarıdır.²³⁸ Tarihçi Asım'ın görüşlerinden yola çıkarak Berkes, yeni aydın tipinin düşünce dünyasını ve dine bakışını şöyle ifade etmiştir: Sultan ve çağdaşlaşma taraftarı yönetici elitler, Fransa'nın etkisi altına girmiş ve çağdaşlaşmayı Fransızları taklit etmekte görmüşlerdir. Fransızca öğrenerek pozitivist, seküler ve laik karakterli düşünürlerin eserleri okumaya başlamışlardır. İnsanların düşünce dünyalarını artık pozitivist düşünceye göre inşa etmeleri gerektiğine inanmışlardır. Dini ve geleneksel değerleri yok saymışlar, Kur'an'ın; Yahudilerin batıl inançlarından, Muhammed'in dönemin bilgi seviyesine göre uydurduğu hurafelerden oluştuğunu, iddia etmişlerdir. Kur'an'ın çağdaş dönemde insanlara hitap eden, insanların ihtiyaçlarını karşılayan bir metin olmadığını söylemişlerdir. Şeriatın gericilik olduğunu, Osmanlı'nın çağdaşlaşabilmesi için hukukunun şeriatın kurallarından kurtulması gerektiğini belirtmişlerdir. Tüm bunlara rağmen yeni aydın sınıf, toplumsal yapıda değişiklik yapmaya çalışmamış amaçları devletin imkânlarından faydalanmak ve servet biriktirmek olmuştur.²³⁹

III. Selim'in, Osmanlı'nın çağdaşlaşması yolunda Nizam-ı Cedit ıslahatları başarısız olmuştur. Berkes'e göre, başarısızlığın birinci nedeni: ıslahatları yapacak mali kaynağın olmamasıdır.²⁴⁰ İkinci neden: III. Selim'in dirayetsiz bir padişah olmasıdır. III. Selim, büyük bir hevesle ıslahat çalışmalarına başlamış, ancak belirli bir zaman sonra ıslahatları takip etmemiş, sarayda keyif sürmüştür. Üçüncü neden: Yeniçerilerin ıslahat çalışmasına karşı çıkmasıdır. Dördüncü neden: Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesidir. III. Selim, ıslahatlar konusunda Fransa'yı örnek almış ve daha önce de belirtildiği üzere, Fransa ıslahatlara yardım edeceğini taahhüt etmiştir. Ancak Mısır'ı işgal edince, ıslahat karşıtlarının eli güçlenmiş ve ıslahatların uygulanmaması için

²³⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 100.

²³⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 101.

²³⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 119.

²⁴⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 108.

harekete geçmişlerdir.²⁴¹ Ayrıca Berkes, Cevdet Paşa'nın görüşlerinden yola çıkarak ıslahatların başarısız olma nedenini, şöyle ifade etmiştir:

“Yeni bir uygarlık yoluna gidilmek fikirleri doğmuştu. Lakin yapının temeline bakılmayarak tavanın süslenmesine özenildi. Avrupa’da başlayan fenlerin ve sanatların yayılmasına çalışmak gerekirken uygarlık nehirlerinin getirdiği çerçöpe, israf ve sefahate aldanıldı... Halk yüksek tabakanın bu gidişinden nefret ederek her türlü yenilikten ürkmeye, yeni yöntemlerle yapılan her şeyi kötü görmeye başladı! III. Selim, devletin ıslaha muhtaç olduğunu görerek usul ve fûruğun yenilenmesine, özellikle ‘nizam ordusu’ kurulmasına kesin karar vermişti. Lakin asıl devletin kendi sivil düzeni bozuktur. Bozuk bir heyet nizamlı bir heyeti yönetemeyeceğinden, orduyu düzenlerken, devletin sivil işlerinin de düzenlenmesi gerekirdi. Devlet işleri bir saatin çarkları gibi birbirine bağlıdır. Mekanizmanın düzenli olarak işlemesi, hepsinin düzenli olmasına bağlı olduğundan devletin kendisi her parçasında temelli reformlara muhtaçtı.”²⁴²

Berkes, III. Selim’in çağdaşlaşma faaliyetleri üzerinde detaylı bir şekilde durmamıştır. III. Selim’in Avrupa’ya gönderip, Avrupa’dan etkilenen çağdaşlaşma düşüncesinin uyandığı yeni aydın tipi üzerinden dönemi değerlendirmiştir. Okumuş’a göre, yeni aydın tipinin, din ve devlet ilişkisi açısından en önemli özelliği, laiklik taraftarı olmalarıdır. Okumuş, Osmanlı Devleti’nde ilk defa din ve devlet ayrılığının, III. Selim Dönemi’nde tartışıldığını iddia etmiştir. Fransız İhtilali’nin getirdiği düşünce sistematigi içerisinde bu aydınlar, din ve devlet ayrılığını savunmuştur. Buna tepki olarak muhafazakâr yönetici elitlerin ve aydınların, din ve devlet ayrılığının Hristiyanlık’a özgü olduğunu, İslam’da din ve devletin ayrı olamayacağını ileri sürdüğünü belirtmiştir.²⁴³

Zürcher’e göre, III. Selim’i, çağdaşlaşma faaliyetlerine iten temel düşünce, 1787-92 yıllarındaki savaşlarda Rusya’nın Osmanlı’yı ağır bir şekilde yenmesidir. Dolayısıyla III. Selim, askeri alanda ıslahatlara girişmiş, toplumsal yapıyı değiştirecek ıslahatlar yapmaya kalkışmamıştır.²⁴⁴ Karpat’a göre, III. Selim, geleneksel ve dine dayanan sosyal yapıyı koruyarak sürdürmeyi amaçlamıştır. Kısaca III. Selim’in, sadece askeri alanda ıslahatlara girişmesinden ve başarısız olunmasından dolayı, toplumsal yapıda herhangi bir değişiklik meydana gelmemiştir.²⁴⁵

III. Selim’in Nizam-ı Cedit hareketinden sonra, çağdaşlaşmak için devletin tüm kurumlarını kapsayan yapısal ıslahatların yapılması, gerektiği anlaşılmıştır. Çünkü

²⁴¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ss. 108-124.

²⁴² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 133.

²⁴³ Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din ve Devlet İlişkisi*, s. 180.

²⁴⁴ Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, s. 42.

²⁴⁵ Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 55.

devletin tüm kurumlarının çöktüğü, sorunun sadece askeri alanda olmadığı görülmüştür. II. Mahmut, Osmanlı'da ıslahatların sadece askeri alanda değil, devletin tüm kurumlarında yapılması gerektiğini tespit ederek çağdaşlaşma faaliyetlerine başlamıştır. Ancak Berkes, II. Mahmut Dönemi'ne dair görüşlerine yer vermeden önce, Şeri Sözleşme'ye dikkat çekmiştir. Çünkü Şeri Sözleşme ile Osmanlı yönetici elitleri dinsel bir rejimin temellerini atmak istemiştir.²⁴⁶

Berkes'e göre, Şeri Sözleşme, "*hükümdarın gücünü şeriata dayandırma çabasıdır.*" III. Selim'den sonra göreve gelen IV. Mustafa, Nizam-ı Cedit'in yarattığı olumsuz durumdan devleti kurtarmak amacıyla kulları (Yeniçeriler) arasında yaptığı ve devletin şeriata dayandığını teminat altına aldığı anlaşmadır.²⁴⁷ Berkes, Şeri Sözleşme'nin, Osmanlı tarihindeki önemini şöyle ifade etmiştir: Osmanlı Devleti açısından Şeri Sözleşme'nin en önemli özelliği, "*bidat*" sayılan bir olguyu yasalastırmasıdır. Çünkü Şeri Sözleşme ile Osmanlı ilk defa kendisini siyasal otoriteden soyutlayarak dinsel otoriteye yaslamaya çalışmıştır. Seküler bir konu dinin alanına sokularak, dinsel meşruiyet sağlanmıştır. Ancak problem sadece seküler konuların dinsel alana sokulması değil, aynı şekilde dinsel konuların da seküler alanın içine sokulmaya çalışılmasıdır.²⁴⁸

Berkes'e göre, Şeri Sözleşme, Osmanlı Devleti'nde artık siyasal otoritesinin bir öneminin kalmadığını göstermiştir. Siyasal otoritenin önemi ortadan kalkınca devlet, elinde kalan dinsel otoriteye yönelmek zorunda kalmıştır.²⁴⁹ Osmanlı'nın siyasal otoritesinin bir önemi kalmayınca, dinsel otoritesinin öneminin arttığını gösteren en güzel örnek, bir Fransız araştırmacının, II. Mahmut'un padişahlığının ilk dönemlerinde yazdığı yazısıdır.²⁵⁰ Fransız araştırmacı şöyle yazmıştır: Osmanlı Devleti'nin nasıl olup da hala varlığını devam ettirdiğini, hatta Osmanlı'nın Avrupa'nın bir bölümünde hala nasıl egemenlik kurduğunu kavramak imkânsız gibi gözükmektedir. Osmanlı askerlerinin cahil ve disiplinsizliğini, kalelerinin harap durumda olmasını, taşrada ve merkeze yakın yerlerde ağaların isyanlarını, ekonomisinin kötü durumunu; Şam, Mora ve Mısır valilerinin isyan ederek bağımsızlıklarını kazandığını görünce hepten

²⁴⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 134.

²⁴⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 134.

²⁴⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 136.

²⁴⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 146.

²⁵⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 146.

şaşırmamak elde değildir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Osmanlı sultanlarını ayakta tutan güç, halifeliğin sağladığı dinsel otoritedir.²⁵¹

“Şeri Sözleşme, Berkes’in iddia ettiği gibi devleti dine dayandırma çabası mıdır?” Okumuş’a göre, Şeri Sözleşme, “*asker-ulema ikilisinin, siyasi iktidarı sınırlama, iktidara bir bakıma ortak olma gayretlerinin bir sonucu*” olarak yapılmıştır.²⁵² Ceylan’a göre, Şeri Sözleşme, isyan veya darbe giriminde bulunan Yeniçerilerin ve ulemanın meşruiyetlerini sağlayarak kendilerini koruma altına almak için yaptıkları bir anlaşmadır. Şeri Sözleşme, ulemanın ve ordunun geçmiş zamanlarda sahip oldukları statülerini sultana kabul ettirmek, devlet sistemindeki yerlerini güvence altına almak ve en önemlisi de sultanın siyasi otoritesini kontrol altında tutmak amacıyla yapılmıştır. Dolayısıyla Berkes’in iddiasının tutarlı olmadığı görülmektedir. Çünkü Şeri Sözleşme ile sultan, devlete dinsel meşruiyet bulmaya çalışmamıştır. Hatta araştırmacılara göre, Şeri Sözleşme, sultan tarafından da irade edilen bir belge değildir.²⁵³

II. Mahmut, “*mutlakiyetçi monarşi*” yönetimi kurmuştur.²⁵⁴ Lewis’e göre, II. Mahmut’un, merkeziyetçi yönetimi kurma çabasının amacı, “*yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla eski düzenin sahip olduğu kuvvetlerden elde edilmiş olan kazanımları bir bütün haline getirme ve ordu ile ulemanın eski gücünü tekrar kazanmalarını engelleme*”k içindir.²⁵⁵ Heper’e göre, II. Mahmut; çağdaşlaşmanın, sultanın merkez ve çevre üzerinde tam hâkimiyet kurarak kendisine alternatif olabilecek veya otoritesini sınırlandıracak güçleri yok ederek despot bir yönetimle gerçekleştirebileceğini, düşünmektedir. II. Mahmut, merkezi otoriteyi güçlendirmenin yolu olarak, dinin devlet üzerindeki etkisini kırarak kendi iradesine dayanan laik karakterli reformlar yapılması gerektiğini düşünmüştür. II. Mahmut’un bu düşüncesi, ulemayı devlet karşısında ikincil duruma düşürmüştür.²⁵⁶ Çünkü II. Mahmut, dinin etkisini kırabilmek amacıyla ulemanın yetkisini sınırlandırma yoluna gitmiştir. Ulemanın yetkilerini sınırlandıran

²⁵¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ss. 146-147.

²⁵² Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din ve Devlet İlişkisi*, s. 182.

²⁵³ Ayhan Ceylan, “Osmanlı Devleti’nde Anayasal Bir Belge: Hüccet-i Şeriyeye”, *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 21-22 Aralık 2012, ss. 596-597.

²⁵⁴ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 146.

²⁵⁵ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 137.

²⁵⁶ Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, s. 83.

sultan, boşluğu seküler ve laik düşünce dünyasına sahip yeni bürokrat sınıfıyla doldurmaya çalışmıştır.²⁵⁷

II. Mahmut, devlet işlerini kontrolü altına almış, ulemanın devlet işlerine karışmasını engelleyerek adeta dini alanın içine onları hapsetmiştir. Medrese öğrencilerini askere almış, ulemaya danışmadan haciz ve müsadere yapmış, vakıfları yasalar yoluyla düzenlemiş ve yabancı devletlerin adetlerini yapmaması gerektiğine dair aldığı şeyhülislam fetvasını yırtmıştır. Ayrıca kadıların sorumluluklarını belirten idare kanunu yayınlanmıştır. Bu kanunla ulemanın yargı üzerindeki yetkisini kısıtlamıştır. Berkes'e göre, ulemanın yetki alanlarının daraltılması, dünyasallaşmanın arttığını göstermektedir. Artan dünyasallaşmaya karşılık ulema, "*dinsel güç, şeriatçılık, softalık, yobazlık*" şeklinde ıslahatlara karşılık vermiştir.²⁵⁸ Ancak Toynbee ve Kirkwood'a göre, ulema, II. Abdülhamit Dönemi'nin sonuna kadar ıslahatlara destek vermiş ve ıslahatlara karşı çıkmamıştır. Onlara göre, ulemanın ıslahatlara karşı çıkmasının nedeni, ıslahatçı yönetici elitlerin ve aydınların dini inançlara saldırması, dinin toplumsal yapıdaki etkinliğini azaltmak istemesinden kaynaklanmıştır.²⁵⁹

II. Mahmut, şeyhülislamı siyasi otoritenin dışında tutmaya çalışmış, devlet idaresinden soyutlamıştır. II. Mahmut bu adımıyla şeyhülislamı, gayrimüslimlerin "*millet*" örgütüne benzer, "*İslam milletinin din görevlisi*" konumuna düşürmüştür. Ayrıca "*sadrızamlık makamını kaldırıncı, ona bağlı olan mahkemeler, Şeriat mahkemeleri olarak Şeyhülislam'a bağlanmıştır. Şeyhülisamlık, dinsel hukuk genel müdürlüğü*" olmuştur.²⁶⁰ II. Mahmut, "*kadıların tayini işini ve hukuki idareyi Adliye Nezaretine, fetva hazırlanması işini Bab-ı Maşihat'ta Fetva Emni yönetiminde bulunan hukukçular heyetine*" vermiştir. Şeyhülislamın hukuk ve yargı üzerindeki yetkilerini kısıtlayarak, şeyhülislamı "*devlet memuru*" seviyesinde danışma makamına düşürmüştür.²⁶¹ Din ve devlet ilişkisinde ilk ayrılık bu şekilde gerçekleşmiştir. Berkes, din ve devlet ilişkisinde ilk ayrılığı, adalet ve şeriat ile şeriat ve kanun kavramlarının

²⁵⁷ Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din ve Devlet İlişkisi*, s. 196.

²⁵⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 177-178.

²⁵⁹ Arnold J. Toynbee ve Kenneth P. Kirkwood, *Türkiye İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, Hülya Karaca (çev.), Birey Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 46.

²⁶⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 174-175.

²⁶¹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 136.

karşılaştırmasını yaparak ortaya koymaya çalışmıştır.²⁶² Berkes, şeriat ve adalet ayrılığını şöyle ifade etmiştir:

“Bu sonuçların daha sonraki yıllarda belirecek olan anlamını iki kavramın karşılaştırılması ile anlayabiliriz. Bunların biri ‘adalet’, öteki ‘şeriat’ kavramıdır. Ulemanın saltanat geleneğini şeriat adına Müslümanlaştırma görevinin durması ile şeriat hukukunun dünya işleri üzerinde tutucu olma gücü kalktı; ‘adalet’ ile ‘şeriat’ birbirinden ayrılmaya başladı. Bu ayrılış, hukuka dayalı idarenin ve din, mezhep farkı gözetmeden eşitlik anlayışının doğmaya başladığını gösterdiği gibi, din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında çağdaşlaşma sürecinin de asıl başlangıcı olmuştur. Mahmut’un ‘Adli’ mahlasını benimsemesi bununla ilgilidir...

Simdi ise ‘adalet’ kavramı bunun tersi bir anlam kazanmıştır. Bunu, kurulan bazı yeni kurumların adlarında bile görürüz. Bunların en önemlisi, Adalet Kuralları Divanı (Divan-ı Ahkâm-ı Adliye)’dir. Bu en üst adalet kurumunun kuruluşu, Tanrı emri ya da padişah iradesi dışında insan düşünüşü ile kurallar konabileceğinin, gerektiğinde bunların değiştirilebilir olduğunun kabul edildiğini gösterir. Demek ki, Tanrı emri ve padişah iradesi kaynaklarından başka olan bir kaynaktan gelen yeni bir ‘teşri’ (yasama) süreci başlamış oluyor. Bu son kaynağın niteliği henüz daha belirlenmemiş olmakla birlikte, hükümdarlık kurumunun daha çok dünyasallaştırılmasına paralel olarak, geleneksel hukuktaki eşitsizliğe dayanan farkların kalkmasına doğru, yani devletin demokratikleşmesine doğru da ilkel bir adım atılmış oluyordu.”²⁶³

Berkes’e göre, adalet kavramı meşruiyetini dinden değil, insan aklından alacaktır. Dolayısıyla Osmanlı hukuk ve yargı sistemindeki laikleşme sürecinde önemli bir adım atılmıştır. Ayrıca II. Mahmut, taşrada dinin etkisini kırabilmek için muhtarlık kurumunu kurmuştur. Muhtarlık kurulmadan önce, mahallelerin vergi toplama ve güvenlik işleri vs. kadının temsilcisi durumundaki imamın görevidir. Ancak artık imam, mahalledeki bu görevlerini muhtarla paylaşmak zorunda kalmıştır. Muhtarlar, imamların görev ve sorumluluklarını sınırlandırmıştır. Böylece taşrada, ulemanın otoritesi sarsılmış, siyasal otorite güçlendirilmeye çalışılmıştır.²⁶⁴

Yukarıda genel olarak II. Mahmut Dönemi’nde hukuk, yargı ve idare alanında çağdaşlaşma faaliyetine yer verdikten sonra eğitim alanında yapılan çağdaşlaşma faaliyetlerine yer verilecektir. 1824 yılında II. Mahmut, bir ferman yayınlayarak ilköğretimi zorunlu hale getirmiştir. Berkes’e göre, ilköğretimin zorunlu olması çağdaşlaşma yolunda atılan bir adım değildir. Çünkü II. Mahmut’un hedefi, çağdaşlaşmayı sağlamak değil, dini kuvvetlendirmektir. Berkes, görüşünü ilköğretimde sadece Kur’an, tecvit, namaz gibi dini eğitiminin verilmesine dayandırmıştır.²⁶⁵

²⁶² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ss. 174-175.

²⁶³ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ss. 175-176.

²⁶⁴ Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din ve Devlet İlişkisi*, ss. 201-202.

²⁶⁵ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 180.

1838 yılında Yararlı İşler Meclisi eğitime dair rapor hazırlamıştır. Raporda eğitimde; Batı'nın bilimsel, teknolojik ve sanayideki seviyesine ulaşabilmek için nelerin yapılması gerektiği, vurgulanmıştır. Batı tarzında okulların açıldığı, ancak okullarda okuyan öğrencilerin temel eğitimleri alamadıkları ve temel bilimsel bilgilerden yoksun oldukları, bundan dolayı da ailelerin çocuklarını bu okullara göndermediği vurgulanmıştır.²⁶⁶ Berkes, raporu şöyle özetlemiştir: Zanaatların ve sanatların hepsinin kaynağı bilimsel düşüncedir. Din, insanoğlunun ahirette mutlu olacağı; bilim ise dünya işlerinin ve insan hayatının kolaylaşmasını sağlayacak bilgileri verir. Örnek vermek gerekirse coğrafya, astronomi ve matematik bilimi sayesinde gemiler denizlerde güvenli bir şekilde hareket etmekte, deniz ticareti gelişmektedir. Hatta matematik bilimi, askeri işlerin ve ordunun düzenlenmesine önemli katkılar vermektedir. Avrupa'da buharla çalışan makinelerin icat edilmesiyle sanayi ve teknoloji gelişerek insan hayatının kolaylaşmasına katkı sağlanmıştır. Dolayısıyla insan hayatını kolaylaştıran temel dinamik bilimsel düşüncenin gelişmesi, yayılması ve kendini yenilemesidir. Toplumu bilgisiz olan ülkeler, bilimsel düşüncüyü geliştiremediği gibi sanayisini ve teknolojisini modernleştiremez. Devletin en önemli amacı, bilimin ve uzmanlaşmanın gerçekleşmesini sağlayarak insan hayatını kolaylaştırmaktır. Ayrıca vatan ve millet sevgisinin temelinde de bilgi yattığından bilgisiz insanlar vatan ve millet sevgisinden uzaktırlar.²⁶⁷

Yararlı İşler Meclisi'nin raporu doğrultusunda, 1838'de Rüştîye okullarının açılmasına karar verilmiştir. Amacı, ilkokullarda ders verecek muallimleri yetiştirerek Tıbbiye ile Harbiye okullarına çağdaş düşüncede talebe göndermektir. Ancak istenilen başarı gösterilememiş, "1839'da Sultan Ahmet Camii'nde Adli Maarif Okulu açılmıştır." Bu okul ikiye ayrılmış, ayrılan bölümüne *Ulum-ı Edebiyye* adı verilmiştir. *Ulum-ı Edebiyye*'nin kuruluş amacı ise okuryazar memur yetiştirmektir. Rapordaki amaç bilim konusuna ağırlık vermek olsa da, açılan okullarda bilim veya fen derslerine yeteri kadar ağırlık verilmemiş, bu okullar şeyhülislama bağlandığı için dini dersler ağırlıkta kalmıştır.²⁶⁸

II. Mahmut, ilköğretim ve ortaöğretimde yetkiyi şeyhülislama verirken, yükseköğretimde tam tersi bir politika izleyerek pozitivist ve seküler karakterli bir

²⁶⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 181.

²⁶⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 181.

²⁶⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 181.

eğitim anlayışı geliştirmiştir. II. Mahmut, III. Selim'den kalan Mühendishane'yi geliştirmiş, Tıbbiye ve Harbiye'yi kurmuştur. Bu üç okulun da amacı aslında askeridir. Tıbbiye'nin açılışında konuşma yapan II. Mahmut, dönemin çağdaşlaşma anlayışını da ortaya koymuştur.²⁶⁹ II. Mahmut, açılış konuşmasında şunları söylemiştir:

“Bu okula, insan sağlığının korunması gibi kutsal bir ödeve kendini verecek bir okul olacağı için öncelik verdim. Tıp öğretimi Fransızca olarak yapılacaktır. Bunun neden yabancı dille yapılacağını soracaksınız. Bunu zorunlu kılan güçlükleri bildireyim. Geçmişte bizde de tıp bilimleri üzerine birçok kitap yazılmıştır. Hatta Avrupalılar bu kitapları kendi dillerine çevirerek onlardan çok şey öğrenmişlerdi. Fakat bu kitaplar Arapça yazılmıştır. Birçok yıldan beri İslam okullarında bu kitaplar ilgi konusu olmaktan çıktıkları, bunları bilenlerin sayısı azaldığı için artık kullanılmaz olmuşlardır. Şimdi, tıbbi kendi dilimize çevirmek için yeniden bu kitaplara dönmek, yıllar alacak uzun bir iştir. Bu kitapları kendi dillerine çevirmekle Avrupalılar yüz yıldan fazla bir süreden beri bunlara birçok yeni katkılarda bulunmuşlardır. Bundan başka bu konuları öğretmenin yöntemlerinde büyük kolaylıklar geliştirmişlerdir. Bu yüzden tıp üzerine yazılmış Avrupa eserlerine kıyasla bu Arapça eserler artık yetersizdir. Bu eksikliklerin yeni eserlerden alınacak bilgilerle kaldırılabilceği iddia edilse bile, bunlar çabucak Türkçe'ye çevrilemezler. Çünkü tıp öğrenimi için gerekli olan beş altı yıldan başka Arapça'yı iyice öğrenmek en aşağı on yıl ister. Halbuki bir yandan ordumuz ve halkımız için iyi yetişmiş doktorlara, öte yandan tıp bilimlerinin kendi dilimize kazandırılmasına acele ihtilacımız vardır. Bu yüzden Fransızca öğrenmenizi istemekten maksadım, onu sırf bu dilin hatırı için öğrenmeniz değil, tıbbi öğrenmeniz ve bu bilimi adım adım kendi dilimize kazandırmaktır... Ancak bu yapıldığı zaman kendi ülkemizde tıp kendi dilimizde okutulur hale gelecektir.”²⁷⁰

II. Mahmut, 1835'te Harp Okulunu açmıştır. 1846'dan sonra uygulamalı geometri, cebir, balistik, muhasebe, kimya, fizik, mekanik ilmi ve Fransızca dersleri okutulmuştur. Harbiye'de başarılı olan öğrenciler İngiltere, Viyana ve Fransa'ya gönderilmiş, oralarda da eğitim almıştır. Berkes'e göre, Harbiye, Osmanlı'nın çağdaşlaşmasındaki en önemli adımdır. Harp Okulunun açılmasıyla Enderun'un subay yetiştirmedeki önemi kalmamıştır. Artık devlete kul yetişmeyecektir. Dolayısıyla Osmanlı sultanlarının ordudaki etkisi kırılmıştır. Mustafa Kemal ve diğer cumhuriyetçi subayların devrimsel hareketinde, Osmanlı sultanlarının ordudaki etkisinin kırılması etkili olmuştur.²⁷¹

Zürcher'e göre, Tıbbiye ve Harbiye Osmanlı'da pozitivist zihniyetin yetişip yerleşmesinde önemli bir etki yapmıştır. Osmanlı'da pozitivist düşüncenin dinamiği Tıbbiye ve Harbiye olmuştur.²⁷² Mardin'e göre de, laiklik veya sekülerizm, Tıbbiye ve

²⁶⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 184-186.

²⁷⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 186.

²⁷¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 193-194.

²⁷² Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 61.

Harbiye’de başlamıştır.²⁷³ Zürcher ve Mardin, Berkes’in tespitlerine paralel olarak, Cumhuriyet Dönemi devrimci kadrolarının temelini bu iki okulda görmüştür.

II. Mahmut, askerlerin kılık kıyafetinde de düzenleme yapmıştır. Askerlere Batı tarzında üniforma giyme zorunluluğu getirmiştir. “*Bol yemeninin yerine deri bağlarla bağlanmış kundura, çakrakların yerine yün pantolon, cübbe yerine vücudu saran ceket, sarık yerine cap (kep)*” gelmiştir. Berkes’e göre, askerlerin kılık kıyafetindeki değişimin en önemli etkisi, din ve devlet işlerinin ayrılması anlayışında olmuştur. Çünkü cübbe, sarık, şalvar vs. ulemaya ait kıyafetler olarak kalmıştır. Askeri alan, kılık kıyafetle de olsa dinden, din adamlarından ayrılmıştır. Dolayısıyla din adamı sınıfı ve Batı tarzı modern askeri sınıfı ayrımı meydana gelmiştir.²⁷⁴

1829 yılında kılık kıyafet ıslahatları sivil memurları da kapsayacak şekilde, yayımlanan fermanla yeniden düzenlenmiştir. Cübbe ve sarık sadece ulema tarafından kullanılacak; harici sivil memurlar fes takacak, pantolon, redingot, pelerin ve bot giyecektir. Lewis’e göre, kılık kıyafet alanında yapılan reformlardan, din ve devlet ayrılığının başladığını çıkarmak yüzeysel bir görüştür. Çünkü toplumsal ve ailevi konularda (evlilik, mülkiyet, boşanma, miras) İslam’ın ilkeleri hayatı kuşatmıştır. Sadık Rıfat Paşa’nın, Stratford Canning’e yazdığı mektubu görüşünü desteklemek için örnek göstermiştir. Paşa, mektubunda siyasal konularda Fransa örnek alınsa bile, dini konularda asla taviz verilmeyeceğini ve İslam’ın, Osmanlı’nın özellikle kanuni sisteminin temeli olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁵

Berkes, II. Mahmut Dönemi aydınlarının düşünce dünyasına, Mustafa Sami (ö. 1855) ve Sadık Rıfat Paşa’dan (1807-1856) yola çıkarak örnekler vermiştir. Sami, 1838 yılında devletin görevlendirdiği elçilerden oluşan heyetle Avrupa gezisine çıkmış; Paris, Viyana, Floransa, Londra, Berlin ve Bürüksel gibi şehirlerde incelemelerde bulunmuştur. Dönüşünde izlenimlerini “*Avrupa Risalesi*” adında küçük bir kitapçıkla yayınlamıştır. Risalesinde Sami, Avrupa’nın gelişmesinin nedenini sorgulamıştır. Sami’ye göre, Avrupa’nın gelişmesinin nedenleri: aydınlanma hareketiyle pozitif bilimsel düşüncenin gelişerek hâkim hale getirilmesi, okulların yaygınlaştırılarak halkın

²⁷³ Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 44.

²⁷⁴ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ss. 196-198.

²⁷⁵ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, ss. 143-144.

okuma ve yazmasının arttırılması ile devletlerin din ve vicdan özgürlüğüne önem vermesidir.²⁷⁶

Sadık Rıfat Paşa, 1837 yılında Viyana’da elçilik yapmıştır. Paşa, elçilik yıllarındaki izlenimlerini yayınlamıştır. Berkes, yayınlarının ismini vermemekle birlikte iki yazısının önemli olduğunu belirtmiştir. Bu yazılarında Sami gibi Paşa da, Batı’nın neden ileri olduğunu sorgulamıştır. Sami’yle aynı şeyleri söylemekle beraber ondan farklı olarak şöyle söylemiştir: Batı’da genel olarak devlet; akılcı ve bilimsel paradigmalara, insanoğlunun fitratına veya doğal haklarına göre yönetilmektedir. Paşa’nın, Osmanlı tarihi açısından önemi, tabii haklar anlayışıyla sivilizasyon kavramını, Osmanlı’da ilk kullanan kişi olmasıdır. Artık Osmanlı aydınlarında, “*reform sorunu şunu ya da bunu düzeltmek değil, bir sistemden onun tersi olan başka bir sisteme toptan geçiş*” olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Berkes’e göre, bunu da ilk fark eden kişi Paşa olmuştur.²⁷⁷ Ortaylı’ya göre de, Sadık Rıfat Paşa, “*ilk defa olarak ‘hükümdarın da hukuk-ı millete’ tabi olmasından söz etmektedir.*” Paşa’nın düşünce dünyasından hareketle Osmanlı aydınlarının, “*idari, mali konular ve ceza hukuku*”nda Batı’yı örnek almaya hazır bir zihin yapısının olduğunu belirtmiştir.²⁷⁸

Ancak Berkes’e göre, II. Mahmut dönemi aydınları, “*seçkin tabakasına girdikten sonra halktan kopma, kişisel çıkar ve servet sağlama*” yönünde hareket etmişlerdir. Bu aydınların en önemli eksiği halkı harekete geçirecek, toplumsal yapıyı değiştirecek ve ülkeyi kalkındıracak ekonomik düşünceden uzak olmalarıdır.²⁷⁹

Çaha, Frederic Frey’in tespitlerinden hareket ederek, bu dönem aydınlarının neden toplumsal yapıya etki edemediğini, şöyle ifade etmiştir: Osmanlı’da elitist aydınlar halkı bilgisiz, yobaz, tutucu olarak görmüş; halk üzerinde kendilerini yetkili otorite kabul etmişler ve halk ile dikey yönlü ilişki içerisinde olmuşlardır. Osmanlı elitist aydınları için halk, adeta güdülmesi gereken bir sürü olarak tasavvur edilmiştir. Frey; Osmanlı siyasasının ana sorununun, elitist aydınların halk üzerindeki mutlak egemenlik iddiasından hareketle halkı sindirmesi ve bu sindirmeyi halkın bilgisizliğine ve taassubuna bağlayarak sindirmeye meşruiyet sağlayacak düşünce sistemini oluşturması, olduğunu tespit etmiştir. Frey, Osmanlı’da elitist aydın merkezli

²⁷⁶ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ss. 201-202.

²⁷⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 202.

²⁷⁸ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 98-99.

²⁷⁹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 206.

siyasetinin iki temel niteliğine vurgu yapmıştır. Birincisi, elitist aydınların yönetici elitleri de etkileri altına alarak yönetim üzerinde otorite sahibi olmaları veya egemenlik kurmalarıdır. İkincisi, elitist aydınların toplumu sürü olarak niteleyerek kendilerine sürüyü yönetecek çoban rolünü verip halkı egemenlikleri altına almalarıdır. Elitist aydınların halk üzerindeki egemenliği yahut sindirme politikası, Osmanlı’da “*sivil toplum*”un gelişmesine müsaade etmemiştir. Ancak on dokuzuncu yüzyıldan sonra halkçı aydınların, aydınlarla halkın eşit haklara sahip olduğu, düşüncesini ortaya atmasına rağmen; yönetici elitleri kontrolü altına alan elitist aydınlar, devletin siyasi otoritesinden de faydalanarak bu düşüncenin gelişmesine izin vermemiştir. Halkçı aydınları, siyasi gücü de kullanarak “ayrılıkçılık”la suçlamışlar, toplumsal yapıya etki etmelerini engellemişlerdir.²⁸⁰

Berkes, son olarak II. Mahmut döneminin ıslahatlarının yarattığı probleme değinmiştir. II. Mahmut döneminin yarattığı problemin kaynağı, eğitimde yapılan ıslahat çabalarıdır. II. Mahmut, ilköğretimi ve ortaöğretimi şeyhülislamın kontrolüne vererek dinsel veya geleneksel, yükseköğretimi ise Batılı ve çağdaş anlayışla ıslah etmeye çalışmıştır. Geleneğe göre eğitim alıp daha sonra çağdaş eğitime yönelen bireyin düşünce dünyasında, çatışmalar ve çelişkiler oluşmuştur.²⁸¹ Berkes, ikircikli eğitimin Osmanlı’nın düşünce dünyasına veya çağdaşlaşmasına etkisini, şöyle ifade etmiştir: İlkokulda geleneksel, yükseköğretimde çağdaş eğitim anlayışıyla yetişen bireylerin düşünce dünyası ve amaçları arasında çelişkiler meydana gelmiş, ilerleyen yıllarda da artmıştır. Bu, Avrupa’daki dede, baba ve oğul arasındaki ilişkileri analiz etmek için geliştirilen kuşaklar arası boşluk teorisiyle açıklanmaya çalışılan konulardan daha çetrefillidir. Osmanlı’daki boşluk dede, baba ve oğul arasındaki boşluktan nitelik olarak farklı olmakla birlikte Osmanlı’daki; halk ve eğitimli, dindar ve modernist, bilgisiz ve aydın arasındaki boşluktur. Buradaki boşluk, üçten fazla kuşakta görülebileceği gibi toplumdaki sınıfları, statüleri ve rolleri de kapsamaktadır. Osmanlı Devleti’nde milli duyguların gelişmemesinin en önemli nedeni de geleneksel eğitimden çağdaş eğitime geçen bireylerin düşünce dünyasında yaşadığı çelişkiler veya buradaki boşluktur.²⁸²

²⁸⁰ Ömer Çaha, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, 2. Baskı, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul 2003, ss. 178-179.

²⁸¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 203.

²⁸² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 204.

Berkes'e göre, diğer bir problem, ulemanın eğitim anlayışının “*ulusal kültürden*” yoksun olmasıdır. Hristiyanlık'taki eğitim, Hristiyan ulusların, ulusal kültürlerinin gelişmesine olumlu yönde katkı yapmıştır. Ancak ulema, “*ümme*t” anlayışıyla eğitim verdiği için ulusal kültüre yabancı nesiller ortaya çıkmıştır. Ulemanın verdiği dini eğitim, İslam medeniyetinden modern Avrupa medeniyetine geçme çabasındaki Osmanlı toplumuna geleneksel değerleri dayatarak toplumun çağdaşlaşmasını yavaşlatmakta veya engellemektedir.²⁸³

Berkes, II. Mahmut Dönemi'nden sonra Tanzimat Dönemi'ndeki çağdaşlaşma faaliyetlerini incelemiştir. Tanzimat, dini ve geleneksel karakterli kurumlardan kurtulmanın zorunlu olduğunun anlaşıldığı dönemdir. Tanzimat'tan önce Batı'nın maddi (bilim, sanayi ve teknoloji) ve manevi (kültür, örf ve adet) yönü ayrımı yapılarak; maddi yönü alınmaya çalışılırken Tanzimat'la birlikte bu ayrım son bulmuş, Batı'nın maddi ve manevi tüm kurumları alınmaya çalışılmıştır. Kısaca Tanzimat'la birlikte Osmanlı yönetici elitleri ve aydınları, geleneksel Osmanlı devlet ve toplum düzeninin yerine çağdaş Batı düzenini kurmak için çağdaşlaşma faaliyetlerine girişmişlerdir.²⁸⁴

Tanzimat, “*anayasa*” olmamakla birlikte, Batı'da kralların özgür iradeleriyle egemenlik haklarıyla halkın haklarının sınırlarının belirlendiği “*senet*” tarzında bir vesikadır. Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı yönetici elitleri, anayasa yapmak yerine çeşitli kanunlar hazırlamışlardır.²⁸⁵

Berkes, Tanzimat'ın din ve devlet ilişkisi açısından içeriğini, şöyle ifade etmiştir: a) Sultan senetle egemenlik haklarının kısıtlanmasını onaylamış, b) din, mal, can ve namus dokunulmazlığını kabul ederek yasalara mutlak yetki vermiş, c) devlet idaresinin sadece bireysel tercihlerine göre değil; insanların temel haklarının rehberliğinde hazırlanacak yasalara göre olacağını belirtmiştir. Senedin, anayasa yönetimine benzer tarafları olsa da, “*esas maddeler*” adı altında muğlak yanları vardır. Kurul esas maddelerin içeriğini şöyle ifade etmiştir: a) Yasalar şeriatın ilkeleriyle çelişmeyecektir, b) devletin idaresi yasalara dayanacaktır, c) yasalar can, mal ve namus ilkelerini dokunulmaz sayacaktır, d) sultan senetteki yasalara veya ilkelere göre hareket

²⁸³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 204.

²⁸⁴ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 62.

²⁸⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 214.

edecektir, e) yasalar din farkı olmaksızın tüm Osmanlı halkına eşit bir şekilde uygulanacaktır.²⁸⁶

Berkes'e göre, kanunların şeriata uygun olması koşulunun, Tanzimat bildirisinde yer alması, "*şeriata tüzel kişi hakları niteliği, özel hukuk kanunlarının temeli olma*" özelliği kazandırmıştır. Çünkü Osmanlı'da şariat her zaman özel kişi hukuku olmuş, "*şariat ile siyasa hep ayrı tutulmuştur.*" Ayrıca Tanzimat'la Osmanlı hükümdarlarına İslam hukukundaki maslahat kavramından dolayı tazir hakkı vererek yasalar çerçevesinde despotik bir yetki veya güç de verilmiştir.²⁸⁷

Kanunların şeriata uygunluğunun aranması, çökmüş Osmanlı hukuk kurumuna, çağdaş bir nitelik katmamış tam tersi geleneksel hukuka çağdaş kılıf bulunmuştur.²⁸⁸ Tanzimat bildirisinde, kanunların şeriata dayandırılması gerektiğine dair hüküm bulunmasına rağmen, devletin yeni kanunlara ihtiyacı olduğu bir ortamda, şariat devletin ihtiyaçlarını karşılayacak yeterlilikte değildir. Batı ile artan ilişkilerden dolayı, çağın ihtiyaçlarına göre kanunların yapılması gerekmektedir. Çözüm gelenek değil, çağdaşlaşmadır. Ancak bunun farkında olmalarına rağmen Osmanlı hukukçuları, şariatla modern Batı hukukunu birbirine karıştırma yoluna gitmişlerdir.²⁸⁹

Osmanlı'da şariat haricinde ilk kanun, Avrupa'yla yoğun ticaret ilişkilerinin yaşandığı bir dönemde, Ticaret Kanunu'nun yapılmasıyla olmuştur. Ticaret Kanunu, 1807'de Fransız Ticaret Kanunu'ndan alınarak yapılmış ve ticaret mahkemeleri kurulmuştur. Kanunla ticaret mahkemeleri yeni kurulan Ticaret Bakanlığına bağlanmıştır. Osmanlı'da ilk defa bir mahkeme, şeyhülislamın yetkisi dışında bırakılmıştır. Ayrıca bu kanunla, gayrimüslim birinin Müslümanlara karşı şahitlik yapabilmesinin önü de açılmıştır.²⁹⁰

Hukukun çağdaştırılması çalışmasında, ceza hukuku konusunda şariatın yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Çünkü şariatın suç ve cezalarla ilgili hükümlerinin büyük bir kısmı, insan haklarındaki gelişmelerden dolayı yetersiz kalmış veya geçersiz duruma düşmüştür. Mesela şeriattaki diyet veya kısas hükümleri uygulanamamaktadır. 1858 yılında, 1810 yılında hazırlanan Fransız Ceza Kanunu alınarak uygulanmaya

²⁸⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 214-215.

²⁸⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 215.

²⁸⁸ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 38.

²⁸⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 221.

²⁹⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 222.

başlanmıştır.²⁹¹ Yeni alınan Ceza Kanunu, Adliye veya Nizamiye mahkemelerinde uygulanmaya başlanmış, Adalet Vekâletinin yetkisi altına sokulmuştur. Yeni uygulanmaya başlayan Fransız Ceza ve Fransız Ticaret Kanunu'yla Osmanlı'da hukuk, dinsel meşruiyetten gittikçe uzaklaşmış, seküler ve laik karakterli, akla ve bilime dayanan yasaların etkisi artmaya başlamıştır.²⁹²

Ancak Tanzimat Dönemi'nde, dinsel hukuk ve çağdaş hukukun aynı anda uygulanması problemlere neden olmuştur. Berkes, iki hukuk sisteminin aynı andan uygulanmasının yarattığı problemleri, şöyle ifade etmiştir: Osmanlı'da dinsel ve dinsel olmayan hukuku uzlaştırma yöntemleri sonuçsuz kalmıştır. Tanzimat'ında yarattığı problem, dinsel ve dinsel olmayan hukukun kavramlarını uzlaştırmayı başaramamasından kaynaklanmıştır. En büyük problem de sivil hukukun yasalaştırma çalışmasına gelindiğinde yaşanmıştır. Ticaret, ceza ve medeni hukukun ortaya çıkmasıyla dinsel olan ve olmayan mahkemelerin yargılama yöntemlerinin farklı olması, ortak davaların nerede ve nasıl çözümleneceği belli olmaması problemlere neden olmuştur. Çünkü dinsel olan ve olmayan mahkemelerin yargılama usulleri birbirinden çok farklıdır. Çoğu zaman davalar çözüme kavuşmamış, uzayarak devam etmiştir. Bazı durumlarda aynı dava için dinsel hukukla yargılama yapan mahkemeler kişinin suçsuz olduğuna hükmederken, dinsel olmayan hukukla yargılama yapan mahkemeler ise kişinin suçlu olduğuna dair hüküm vermiştir. Dolayısıyla hukuk ve yargıda kaos meydana gelmiş hatta hukuk ve yargı komik, gülünç bir duruma düşmüştür.²⁹³

Tanzimat Dönemi'nde hukuk alanında yapılan ıslahatların, Berkes'in görüşlerine paralel olarak Osmanlı hukuk ve yargı sisteminde problemlere neden olduğu, birçok araştırmacı tarafından tespit edilmiştir. Ancak Berkes'in, Tanzimat'la geleneksel sisteme modern kılıf bulunmuştur, iddiasının aksine birçok araştırmacı, Tanzimat'ın dönemin şartlarına göre çağdaş nitelikte olduğunu tespit etmiştir. Örneğin Ülken'e göre, Tanzimat Dönemi'nde hukuk alanındaki çağdaşlaşma faaliyetinde, Ortaçağ adetleri devam ettirilse de özünde senet; modern, laik ve seküler düşünce yapısına götüren hukuk ıslahatlarının temeli olmuştur. Çünkü kölelik kaldırılmış, millet ve din farkı olmadan yasalar önünde Osmanlı halkı eşit sayılmıştır. Ayrıca halkın mülk edinmesi

²⁹¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 223.

²⁹² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 223-224.

²⁹³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 65.

sağlanmış, mülklerin korunması için kanun yapılmış, modern vergi sistemi getirilmiş ve modern mahkeme kurulmuş vs. birçok düzenleme yapılmıştır.²⁹⁴ Ortaylı da, Tanzimat'ın, Osmanlı Devleti'ni düştüğü kaos durumundan çıkarmak için yapılmış, toplum ve hukuk sahasında çağdaş ilkeler ortaya koyan, en önemlisi de çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'ne zemin hazırlayan bir belge, olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁵ “*Tanzimat Dönemi'ndeki hukuk reformlarıyla gerek doktrinde, gerekse uygulamada kamu hukuku alanının belirginleştiği, bu alanda temel kurumların yerleştiği görül*”mektedir.²⁹⁶

Mardin, Tanzimat'ın hukukun ve yargının çağdaşlaşması açısından önemini, şöyle ifade etmiştir: Tanzimat Fermanı'nda şeriatın etkisinden uzak yasaların yapılabilmesinin önü açılmış, şeriata sadece şekilsel bir bağlılık olmakla birlikte, örfi hukuk Osmanlı'da ön plana çıkmıştır. Hatta denilebilir ki Tanzimat'la Osmanlı hukuk sisteminde örfi hukuk büyük bir zafer kazanmıştır. Kadıların mahalli idare yetkilerinin kısıtlanmış, ceza davalarının şeriat haricinde yeni kurulan adli teşkilatta çözüme kavuşturulması kararı alınmıştır.²⁹⁷ Dolayısıyla Berkes'in iddiasının aksine, Tanzimat'la geleneksel sisteme modern bir kılıf bulunmamış; Ülken, Ortaylı ve Mardin gibi araştırmacılara göre Tanzimat, Osmanlı çağdaşlaşmasında önemli adımlardan birisi olmuştur.

Berkes, Tanzimat Dönemi'nde genel olarak hukuk ve yargıda yapılan çağdaşlaşma faaliyetlerine yer verdikten sonra, eğitimde yapılan çağdaşlaşma faaliyetlerine geçmiştir. 1845 yılında Yüksek Şura'nın açılışında Abdülmecit, eğitimin amacını şöyle özetlemiştir: Osmanlı halkına dünya ve ahiret hayatlarında ihtiyaçları olacak dini bilgileri öğretmek ve müspet ilimleri yaygınlaştırarak Osmanlı halkının bilgisizliğine son vermektir.²⁹⁸

Tanzimat Dönemi'nde en önemli eksikliğin, çağdaş eğitimi verecek öğretmenlerin olduğu fark edilmiştir. Batı tarzında kurulan okullarda, medrese mezunu öğretmenlerin yetiştirdiği öğretmenler görevlendirilmiştir. Ancak onlar, geleneksel eğitim aldıkları için, çağdaş eğitimi verebilecek seviyede öğretmen yetiştirememiştir. Çağdaş, Batı tarzında öğretmen yetiştirmek amacıyla 1848 yılında Daru'l-muallimin

²⁹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1. Baskı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, ss. 30-31.

²⁹⁵ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun Son Nefesi*, 1. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 47.

²⁹⁶ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 188.

²⁹⁷ Mardin, “Ceza Kanunu”, *Türk Modernleşmesi*, ss. 130-131.

²⁹⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 230.

(Öğretmen Okulu) ve 1870 yılında Daru'ı-muallimat (Kız Öğretmen Okulu) açılmıştır. Bu okulların geleneksel medreseden farkı, müfredatlarında fen derslerinin olması ve şeyhülislama değil de Maarif Bakanlığına bağlı olmalarıdır.²⁹⁹

Tanzimat'ın eğitimdeki en önemli başarısı, kızların eğitimin içinde daha fazla yer almasıdır. Tanzimat'tan önce sadece ilköğretime gidebilen kızlar, Tanzimat'la birlikte sanat okullarına alınmış ve zanaat öğrenmeleri için dikiş evleri açılmıştır. 1873'te ilk kadın öğretmen ataması yapılmıştır. 1883 yılında da okulları yönetebilme yetkisini almışlardır.³⁰⁰

II. Mahmut Dönemi'nde kurulan Mühendishane, Tıbbiye ve Harbiye'de ıslahatlar yapılmıştır. Tanzimat Dönemi'nde Tıbbiye'nin eğitim süresi dokuz yıla çıkarılmış; müfredatın ilk dört senesine matematik, fen, Fransız Edebiyatı ve Fransızca dersleri konulmuştur. İslam dünyasının büyük bir kesiminde caiz olmadığından dolayı, tıp okullarında kadavralar üzerinde çalışma yapılmamıştır. Ancak 1841 yılında Prof. Bernard, anatomi derslerinin işlenebilmesi için insan kadavraları üzerinde çalışmak gerektiğini, bildirerek izin istemiş ve gerekli izinler verilmiştir.³⁰¹

Berkes'e göre, Tıbbiye, Mühendishane ve Harbiye'deki öğrencilerin düşünce dünyasını, en iyi 1847 yılında bu eğitim kurumlarını ziyaret eden Macfarlane'in anıları yansıtmıştır. Berkes, onun anılarını şöyle aktarmıştır:

"MacFarlane kitaplığı incelediğini, kitapların çoğunun Fransızca olduğunu söyler; ancak bu kitaplar arasında hiç sevmediği Fransız Devrimi'ni hazırlayan ünlü materyalist filozofların kitaplarının bulunduğunu ve okunduğunu gördüğü zaman büsbütün şaşırılmıştı. 'Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitapları toplayan bir koleksiyon görmemiştin' der. 'Genç bir Türk, oturmuş dinsizliğin elkitabı olan *Systeme de la nature*'ü okuyordu (Baron d'Holbach'ın ünlü eseri), bir başka öğrenci Diderot'nun *Jacques le fataliste*'inden, *Le compere Mathieu*'den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu... Raflarda Cabanis'in (öteki ünlü Fransız materyalisti) *Rapports du physique et du moral de l'homme* adlı eseri göze çarpacak bir yer almıştı!

MacFarlane'in bir askeri hastaneyi ziyaret edişinde gördüklerini anlatışı da ilginçtir. Bu hastanede, İtalya'da tıp okumuş ve Beyoğlu'nun bir İtalyan ailesine mensup olan başhekimin bütün asistanlarının Müslüman Türkler olduğunu söyler. Bunlardan biri iyi Fransızca konuşuyordu. Voltaire'in *Dictionnaire philosophique*'inin en güç bölümlerini Türkçe'ye çevirmişti. Kendisine şimdi ne yapmakta olduğunu sordumuz zaman, Voltaire'in romanlarını çevirmekte olduğunu söyledi. *Candide*'in çevirisini bitirmişti bile. Bunun nefis bir eser olduğunu söyledi."³⁰²

²⁹⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 230.

³⁰⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 233.

³⁰¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 223.

³⁰² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 232-233.

1867 yılında Victor Duruy'dan okulları sistemleştirmesi ve çağdaş seviyeye getirmesi için plan hazırlanması istenmiştir. Duruy, milletler arası eğitim kurumlarının ve müfredatının tamamının idare, fen, hukuk ve tarih olacağı, yüksek eğitim kurumlarının açılmasını tavsiye etmiştir. Duruy'un tavsiyelerine uyularak Daru'l-fünun ve Galatasaray Lisesi açılmıştır. Daru'l-fünun'un ömrü uzun olmamış, kısa bir zaman sonra kapatılmıştır. Berkes, hem din ve devlet ilişkisi hem de çağdaşlaşma açısından Galatasaray Lisesini analiz etmiştir. Çünkü Galatasaray Lisesinin açılmasıyla tam anlamıyla çağdaş, seküler bir eğitim kurumunun temelleri atılmıştır.³⁰³

1868 yılında Galatasaray Lisesi, farklı ırklardan ve dinlerden insanların bir arada eğitim alması için açılmıştır. Lisenin açılışında şeyhülislam ve diğer dinlerin temsilcileri bir arada bulunmuştur. Lisenin amacı, Osmanlılık fikir hareketinin etkisiyle din, dil ve ırk ayrımı yapmaksızın bir Osmanlı toplumu meydana getirmektir. Lisenin eğitim dilinin Fransızca olmasına karar verilmiş, Fransız dili ve edebiyatı haricinde Latince, Türkçe, Grekçe, pozitif ilimlerin yanı sıra tarih gibi dersler müfredatında yer almıştır. Osmanlı tebaasını temsilen Türk, Rum, Ermeni ayrıca çağdaş eğitim için İtalyan, Fransız ve İngiliz muallimler lisede görevlendirilmiştir. Galatasaray Lisesine ilk tepki Vatikan'dan gelmiştir. Berkes, Osmanlı ulehasının liseye tepki vermediğini belirtmiştir.³⁰⁴

Berkes, Galatasaray Lisesinin açılmasının çağdaşlaşma açısından önemini şöyle ifade etmiştir: Galatasaray Lisesi'nin Fransız pozitivist düşüncesinde, Fransızca ve Fransız kültürüne göre eğitim vermesi muhafazakâr camia tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Eleştirilere rağmen lise, Daru'l-fünun tecrübesine göre başarılı bir okul olmuştur. Mühendislik, hukuk ve ekonomi kısımlarının dâhil edilmesiyle yükseköğretim kurumuna dönüşmüştür. Osmanlı'da hukuk, mühendislik ilk defa bağımsız bir bilim dalı olarak Galatasaray Lisesinde okutulmuştur. Daru'l-fünun'la istenilen başarı elde edilememesine rağmen Fransız seküler, pozitivist düşünce sisteminin yerleşmesini Galatasaray Lisesi başarmıştır.³⁰⁵

Berkes'e göre, Tanzimat Dönemi'nde de ilköğretimin geleneksel ve dinsel, yükseköğretiminse çağdaş ve pozitivist nitelikte olması, yetişen nesillerin düşünce

³⁰³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 236-237.

³⁰⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 242.

³⁰⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 243.

dünyasında problemlere neden olmuştur. Berkes, Tanzimat'ın ikircikli eğitiminin, yetişen nesillerin düşünce dünyasında yarattığı problemi, şöyle ifade etmiştir:

“Geleneksel okul eğitiminin yaygınlaşabildiği alanın dışındaki toplum kesimi, iki eğitim alanının da dışında kalmıştı. İlk eğitim düzeyinin din alanında olan bölgesinde eğitim görmüş olanlarla onların bağımlı oldukları kültür alanı böylece toplumsal gelişim güçlerinin etkilerinden uzaktı. 1908'den sonra yapılan ilkokul eğitiminin gelişine değin bu dönemdeki öğretim, toplumun geleneksel temelini simgeler. Yeni laik okullardan yetişen kişiler, gelenek kalıbını, yetişen kuşakların üzerine yerleştiren bir ilkokul eğitimiyle orta ya da meslek eğitimi gibi geleneğin hiçbir yanına uymayan bir eğitim karmasının ürünü olarak yetişiyorlardı. Laik eğitim alanında yetişenlerin kimileri, din içi alandaki eğitimlerini din alanı dışında temsil ederlerken, kimileri de din dışı eğitimlerini gelenek için bir destek olarak kullanıyorlar; birçoğu da her iki alan arasında sallanan, kafası karışan ya da ezilen kişiler oluyorlardı. Bunlara bütünüyle dinsel eğitim alanında yetişenler de katılıyordu. Bunlar değişmeler bölümünden yetişenler ile böyle bir eğitimden etkilenmeyenler olarak iki tipe ayrılıyordu. ‘Değişen’in en eski temsilcilerinin bazıları, dinsel eğitimden yetişmiş kişiler olurlarken daha sonraları geleneğin en ileri gelen temsilcilerinin birçoğunun da, eğitimlerini baştan başa din dışı eğitim bölümünden almış kişiler olması gibi paradokslu sonuçlar da görülebiliyordu.”³⁰⁶

Osmanlı yönetici elitleri, Tanzimat Fermanı'yla istedikleri hedefe ulaşamamıştır.

Tanzimat'ın başarısız olmasının nedenlerinden birincisi: İngiliz, Rus ve Fransız devlet adamlarının, Osmanlı Devleti üzerindeki çıkarlarını koruyabilmek için yapılan ıslahat çalışmalarına müdahale etmeleridir. İkincisi: Taşradaki ayan ve ağaların ıslahatlara karşı olmalarıdır. Osmanlı Devleti'nin merkezi kuvvetleri güçlü olmadığı için ayan ve ağalara müdahale edememiş ve ıslahatlar taşrada uygulanamamıştır. Üçüncüsü: Halkın yapılan ıslahatlardan hoşnut olmamasıdır. Çünkü ıslahatları yapabilmek için maddi kaynakların olması gerekmektedir. Ancak Osmanlı Devleti, bu dönemde maddi olarak güçlü olmadığı için, ıslahatların kaynağını vergi olarak halkın omzuna yüklemiştir. Uzun süren savaşlardan, devlet adamlarının hukuksuzluklarından bıkan halk, ağır vergiler altında daha da ezilmiştir. Dolayısıyla ıslahat halk için vergi yani ekonomik külfet anlamına gelmiştir. Ayrıca Müslüman halk, Hristiyanlara verilen haklardan rahatsız olmuştur. Islahatlara halk, bu yüzden de karşı çıkmıştır.³⁰⁷

Mardin de, halkın Tanzimat'a tepkisinin ana nedeninin ekonomik olduğunu tespit etmiştir. Osmanlı, Tanzimat Dönemi'nde Batılı devletlerin emperyalist politikalarını destekler gibi, Batılı emperyalist devletlerle ticaret antlaşmaları imzalamıştır. Batılı devletler ile imzalanan ticaret antlaşmaları sonucunda, Batılı devletlerin malları Osmanlı pazarlarını doldurmuş; Osmanlı'nın esnaf sistemi iflas

³⁰⁶ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, ss. 65-66.

³⁰⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 245.

etmiş, tarım ve ticareti durma noktasına gelmiş, halk büyük zarar görmüştür. Halk, zararın nedeni olarak Batılı devletleri gördüğü için, Batılılaşmak amacıyla yapılan ıslahatlara tepkiyle karşılık vermiş ve benimsememiştir.³⁰⁸

Bulaç'a göreyse, halkın çağdaşlaşmaya tepki vermesinin nedeni, çağdaşlaşma taraftarlarının, halkın inançlarını ve inançlarından doğan kurumları yok saymasıdır. Bulaç, halkın tepki verme nedenini ve Osmanlı çağdaşlaşmasının neden sivil ve demokratik olmadığını, şöyle ifade etmiştir: Tanzimat Dönemi'nde yönetici elitler ve Batı taraftarı aydınlar, yalnızca devleti ve devletin kurumlarını değil, Osmanlı toplumunu da Batılılaştırma amacıyla olmuşlardır. Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde kamusal alan örfi hukukun, sivil alan şeriatın kontrolü altındadır. Çağdaşlaşma yanlıları, toplumu Batılılaştırmanın yolunun şeriatı tasfiye etmek olduğunu düşünmüşlerdir. Osmanlı'da şeriat sivil alanı düzenlediğinden dolayı, şeriatın tasfiyesi aynı zamanda sivil toplumun gücünün yok edilmesi anlamına gelmiştir. Osmanlı'da halkın sivil ve demokratik istekleri, İslam'ın esaslarına göre şekilleneceğinden, halk Batılılaşmaya karşı İslam'ın koruyucu kalesine sığınacağından, çağdaşlaşma taraftarları halkın isteklerini görmezden gelmiştir. Çünkü Osmanlı'da halkı veya toplumsal grupları yönetici elitlerin kanunsuz tatbiklerinden koruyan İslam'ın sosyal ilkelerinden doğan tarikatlar, loncalar, cemaatler, ahi teşkilatları ve vakıflar gibi sivil kurumlar olmuştur.³⁰⁹

Osmanlı'da Tanzimat'a tepki şeriatçılık ve anayasacılık olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir.³¹⁰ Tanzimat'a ilk tepki şeriatçılık kanadından gelmiştir. Berkes bu tepkinin, Osmanlı'da Batılılaşmak veya çağdaşlaşmak için etkin bir şekilde ıslahatlar yapılmasına, hatta çağdaşlaşmanın Osmanlı'yı Batılı devletlerin etkisi altında bırakmasına rağmen, çağdaşlaşma faaliyetlerinin Müslüman halka hiçbir katkısı olmadığından ve Müslüman halkın, çağdaşlaşmayı İslami değerlerinin yozlaştırılması olarak gördüğünden kaynaklandığını belirtmiştir.³¹¹

Berkes'e göre, Tanzimat'a ilk politik tepki³¹² Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılardan gelmiştir. Yeni Osmanlılar, iki gruba ayrılmıştır: a)Osmanlı'yı Batılılaştırmaya gerek olmadığını belirterek Osmanlı'nın klasik dönemindeki müesseleri diriltmeye gayret eden ıslahat taraftarları, b) Osmanlı'da dini kurumların atıl kaldığını,

³⁰⁸ Mardin, "Batıcılık", *Türk Modernleşmesi*, ss. 12-13.

³⁰⁹ Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 78.

³¹⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 247.

³¹¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 271.

³¹² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 271.

modern bir devletin ihtiyaçlarını karşılamayacağını dolayısıyla laik ve seküler karakterli Batı'daki kurumların alınması gerektiğini, iddia eden Batıcılar. Birinci grupta olanlar, yapılan ıslahatları İslam'a dayandırma çabasındadır. Örneğin meclisin kurulması için tartışma yapıldığında, Kur'an'dan istişare ile ilgili ayetleri örnek vererek meclisi Kur'an'a dayandırmaya çalışmışlardır. Birinci grupta olanlar kendilerini Yeni veya Genç Osmanlılar olarak tanımlamıştır. İkinci grupta olanlar, Batı'da eğitim almış, pozitivist ve materyalist düşünürlerden etkilenmiş ve diğer Osmanlı aydınları tarafından "jeune" olarak adlandırılan Batıcı aydınlardır.³¹³

Yeni Osmanlılar içinde en aktif ve ekili olan, fikirleri geniş çevrelerce kabullenilen aydın Namık Kemal'dir. *"Namık Kemal, aynı zamanda, Yeni Osmanlılar grubu içinde bu ideolojinin düşün yapısı içindeki çelişkilerini, somut olaylar ve sorunlar karşısında uzlaştırmaya çalışan tek düşünürdür."* Dolayısıyla Berkes, Tanzimat Dönemi aydın portresi ve Tanzimat'a tepki olarak Namık Kemal'in düşüncelerini incelemiştir.³¹⁴

Namık Kemal, araştırmalarında şu sorulara cevap aramıştır: 1)Osmanlı, siyasal gücünü neden kaybedip çöküş yaşamıştır? 2) Devletin çökmesi engellenip Osmanlı eski gücüne kavuşturulabilir mi? 3) Osmanlı'ya eski gücünü kazandırmak amacıyla hangi ıslahatlar yapılmalıdır? Namık Kemal'in bu sorulara karşılık çözüm yolu kısaca şöyledir: 1) Çöküş sebebi ekonomik ve politiktir, 2) Çözüm eğitimidir, 3) Devleti eski gücüne kavuşturmak için öncelikle merkezi otoriteyi kuvvetlendirecek anayasa hazırlanmalıdır.³¹⁵

Namık Kemal, Osmanlı'da hukukun dinle desteklenmesi gerektiğini düşünmüştür. Çünkü hukuk dinle desteklendiğinde otoriter gücü artmaktadır. Avrupa hukuku din desteğinden mahrum olduğu için, otoriter anlamda Osmanlı hukukundan güçlü değildir. Osmanlı yönetici elitlerinin yaptığı en büyük hata, Batı hukukunu alarak dinsel güçten Osmanlı hukukunu mahrum etmeleridir. Dolayısıyla Namık Kemal, "Batı kanunlarını almak doğru mu?" veya "Osmanlı'nın sadece Batı'dan mı beslenmesi gerekiyor?" sorularına cevap aramıştır. Bu sorularla Namık Kemal, çağdaşlaşma

³¹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 282.

³¹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 287-288.

³¹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 288.

çabasında Batı'dan hangi kurumlarının veya yönlerin alınması gerektiğini, sorgulamıştır.³¹⁶

Namık Kemal; İslam'ın ahlaki değerleri, modern medeniyetin bütün ihtiyaçlarını karşılayacak seviyededir, diyerek çözümün Osmanlı'nın kendi sisteminde veya İslam'da aranmasını tavsiye etmiştir. Avrupa uygarlığı, hukukta bugünkü durumunu felsefeye ve akla borçludur. Ancak Osmanlı'nın, Tanrı'nın emirleri ve Peygamber'in sünneti doğrultusunda oluşturulan şeriata göre hareket etmesi gerektiğini, dolayısıyla hukukta akla başvurmayla gerek olmadığını, iddia etmiştir.³¹⁷

Namık Kemal, doğal haklar ve toplumsal sözleşme gibi kavramları benimsemiş ve onların şeriatta olduğunu iddia etmiştir.³¹⁸ Örneğin Montesquieu'nun "kuvvetler ayrılığı" ilkesinin yerine, İslam şariatındaki icra, ifta ve kaza kavramlarını önermiştir.³¹⁹ Berkes'e göre, bu durum Namık Kemal'in Rousseau, Locke ve Montesquieu gibi aydınlanma düşünürlerinin eserlerini, ikincil kaynaklardan okumasından kaynaklanmıştır. Ayrıca "Egemenlik seçimler yoluyla halka dayanırsa, cumhuriyet rejimi olur ve cumhuriyet rejimi de Osmanlı'nın monarşisiyle çelişmez mi?"³²⁰ şeklinde gelen bir eleştiriye, Namık Kemal, şöyle cevap vermiştir: "*İslamlık aslında bir "cumhur" değil miydi? Şariat gereği "biat" akdi (mukavelesi) ile cumhura ait olan egemenlik hakkı Osmanlı hanedanına devredilmiştir ve bununla meşveret usulü meydana gelmiştir.*" İslam'a göre, meşruta yönetiminin geçersiz sayılması mümkün gözükmemektedir. Çünkü İslam toplumunun icmasıyla gerçekleşmiştir.³²¹

Namık Kemal, eleştiriye verdiği yukarıdaki cevapla tutarsız bir yola girmiştir. Berkes, Namık Kemal'in tutarsızlığını şöyle ifade etmiştir: Namık Kemal, anayasaya dayanan bir yönetim modeli ileri sürse de, modern kavramları İslam'ın veya Osmanlı'nın kavramlarıyla ifade etmeye çalışmasıyla tutarsız bir yola girmiştir. Çünkü Namık Kemal; demokratik anayasa yönetimini değil monarşiyi, halkı değil ümmeti, seçimi değil biatı ve halkın taleplerini değil ulemanın kararlarını meşrulaştırma yoluna

³¹⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 297.

³¹⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 298.

³¹⁸ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 68.

³¹⁹ Mümtaz'er Türküne, *İslamcılığın Doğuşu*, 1. Baskı, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014, s. 129.

³²⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 292-293.

³²¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 293.

gitmiştir. Dolayısıyla Namık Kemal'in düşüncelerinin halka ve problemlerin çözümüne hiçbir katkısı yoktur.³²²

Berkes, Namık Kemal'e, "*meşruta rejimin kabulü Batı'yı taklit etmek değil midir?*" şeklinde de eleştirinin yapılabileceğini belirtmiştir. Namık Kemal, böyle bir eleştiriye, İslam şariatının zamanın şartlarına göre değişebileceğini, yenilikler yapılabileceğini ve Hz. Muhammed'in yenilik Çin'den dahi gelse alınması gerektiğini ümmetine önerdiğini, söyleyerek cevap vermiştir. Ayrıca Namık Kemal'in, meşruta rejiminin İslam'ın ilk dönemlerinde olduğunu, dolayısıyla Batı'yı taklit olmayacağını, söyleyerek eleştiriden kurtulmak istediğini ifade etmiştir.³²³ Berkes, Namık Kemal'in düşünce sistemini kısaca şöyle özetlemiştir: Namık Kemal'in düşünce dünyasına analiz edildiğinde hem Avrupa düşüncesindeki doğal haklar ile toplumsal sözleşme kavramlarına hem de İslam hukukunun temel alındığı şariata uygunluk yoktur. Namık Kemal, birbiriyle bağdaşmayacak üç tavsiyeyi uzlaştırmaya uğraşmıştır: 1) Tanrı'nın emirlerine dayanan, dogmatik hukuk kurallarını, 2) liberal demokratik rejimi ve 3) laik, seküler düşünceye dayanmadan dönemin ihtiyaçlarına uygun ıslahatlar yapmayı.³²⁴

Namık Kemal'in düşünce dünyasına veya sistemine dair Berkes'in tespitleriyle İnalçık, Lewis³²⁵ ve Türköne'nin³²⁶ tespitleri aynıdır. Ancak İnalçık'a göre, Genç Osmanlıların ve özelde Namık Kemal'in düşünce sisteminde tutarsızlık aramak doğru değildir. Çünkü Namık Kemal, çağdaşlaşmaya karşı toplumun isteklerini ve reaksiyonunu belirtmiştir. Toplum çağdaşlaşmayı Batı'nın emperyalist politikaları sonucunda pazarlarını Batı'nın ürünlerinin işgal etmesi, ekonomik kriz, işsizlik; kültürlerinin, örf ve adetlerinin yozlaştırılması şeklinde algılamıştır. Namık Kemal, kültür ve medeniyet ayrımı yaparak Batı'nın maddi yönünün alınmasına karşı çıkmamış, dini ve geleneksel değerleri korumayı amaçlamıştır. Dolayısıyla halkın dini, ahlaki ve geleneksel değerlerine meşruiyet bulmak amacıyla düşünce sistemini oluşturmuştur. Kısaca Namık Kemal halkın taleplerini dile getirdiği için görüşlerinde tutarsızlık aranmamalıdır.³²⁷

³²² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 293.

³²³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 293.

³²⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 293.

³²⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, ss. 196-197.

³²⁶ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, ss. 110-151.

³²⁷ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, ss. 143-144.

Berkes, Tanzimat Dönemi'ni inceledikten sonra, II. Abdülhamit Dönemi'ne geçmektedir. V. Murat'ın akıl sağlığını kaybettiğine dair söylentiler ortaya atılınca zeki, kendini bilen, dindar ve idareli bir şehzade olan II. Abdülhamit'i tahta geçirmek için Mithat Paşa, Şeyhülislam'a fetva yayınlamış ve V. Murat'ı tahtan indirip anayasa hazırlaması koşuluyla II. Abdülhamit'i tahta geçirmiştir.³²⁸

Berkes'e göre, II. Abdülhamit, en başından itibaren hilafet ve saltanatın hukuksal meşruiyetini sağlayarak Kanun-i Esasi'ye girmesi, gerektiğini düşünmektedir. II. Abdülhamit, Batı'dan alınma soyut bir anayasaya karşı olmamakla birlikte, saltanat ve halifelige anayasal meşruiyet sağlamayı amaçlamıştır. Çünkü Osmanlı'da, hilafetin saltanatla birlikteliği konusunda herhangi bir kanun yoktur.³²⁹

Kanun-i Esasi yazılırken en büyük tartışma, meclisin açılması konusunda olmuştur. Muhafazakâr camiadan yönetici elitler ve aydınlar, meclisi Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sünnetinden örnekler vererek temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin Seyfettin Efendi, "*Kur'an'dan, "veşavir hüüm fil'emr"³³⁰ ile vetemiru beyneküm bi-marufin³³¹*" ayetlerini örnek vererek İslam'da meşveretin emredildiğini ifade etmiştir. Ancak Berkes, böyle bir anlayışı şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Yukarıdaki ayetlerin, "*sorunu onlarla tartış*" ve "*geleneğe göre onlarla sözleş*" anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Ayetlerin bağlamından koparılarak, bambaşka bir anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Çünkü Berkes, bu ayetlerden birincisinde, Uhud Savaşı'na giderken Medine'ye geri dönen münafıklara Peygamber'in hoşgörülü davranmasını Allah'ın onaylamasından, bahsedildiğini belirtmiştir. İkincisinde ise, boşanmış eşlere nafaka vs. gibi konularda fikir alış verişinde bulunup anlaşmaya varmalarını öğütlemektedir. Dolayısıyla bu ayetlerin meclisle hiçbir ilgisi yoktur.³³²

II. Abdülhamit, meclisin açılması tartışmalarının Kur'an ve sünnete dayanması gerektiği konusundaki fikirleri olumlu bularak, meclisi açması için komisyon kurmuştur.³³³ Berkes, komisyonun amacını şöyle ifade etmiştir: Batılı devletlerin manevi değerlerinin, Osmanlı'nın dini ve ahlaki değerleriyle bağdaşp bağdaşmayacağını tespit ederek Osmanlı'nın ve İslam'ın manevi değerlerine uygun

³²⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 316-318.

³²⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 318.

³³⁰ *Kur'an-ı Kerim*, Al-i İmran, 159.

³³¹ *Kur'an-ı Kerim*, Talak, 6.

³³² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 321.

³³³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 322.

olanların alınmasını sağlamaktır. Batı'daki hukuksal ve yönetsel gelişmeleri inceleyerek Osmanlı'nın ihtiyacı olan anayasanın yapılmasını ve meclisin açılmasını gerçekleştirmektedir. Meclis açıldıktan sonra yasama, yürütme ve yargı ilkelerine göre devletin sistemini düzenlemektir.³³⁴

II. Abdülhamit, meclisin kurulmasının Kur'an ve sünnete dayandırılmasından memnun olsa da ulemanın büyük bir bölümü, meclisin kanun yapma yetkisinden dolayı kurulmasına karşıdır. Çünkü Osmanlı sultanları, halife olarak hem peygamberi temsil etmişler hem de Müslümanların dini ve siyasi lideri olmuşlardır. Şeriata ek olarak Müslümanlar açısından kanun yapma yetkisi, Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere Müslümanların liderine, ülü'l-emre, Osmanlı sultanına aittir. Dolayısıyla halifenin kanunu dışında, meclisin yapacağı kanunun bir Müslüman üzerinde dinsel meşruiyeti veya bağlayıcılığı yoktur. Hatta onlara göre, meclisin açılması müminlerin emirinin yetkisini daraltmak, şeriati atıl bırakmak anlamına gelmektedir.³³⁵

Berkes'e göre, Kanun-i Esasi mutlakiyetçi bir yasadır. Çünkü yasada Osmanlı sultanıyla ilgili maddeler, sultanın *"egemenlik haklarının kanunda bildirilmesine gerek yoktur,"* denilerek çıkarılmıştır. Dolayısıyla sultanın egemenlik hakkı, yasa üstü konumda kalmıştır. Ayrıca Berkes, Kanun-i Esasi'nin mutlakiyetçi olduğunu, maddelerinden yola çıkarak ispat etmeye çalışmıştır. Madde 31-34'e göre, sultan bir bakana sahip çıkıp görevine devam ettirirse meclis bakana karşı herhangi bir yaptırımda bulunamayacaktır, kararı alınmıştır. 113. maddeye göre, padişah, herhangi bir şekilde yargılanma yapılmaksızın bir şüpheliyi yurt dışına sürebilecektir. 7. madde sultana meclisi dağıtma, 36. madde sultana *"kanun hükmünde kararname çıkarma"* hakkını vermiştir. Madde 46 ile vekillerin meclise değil, sultana bağlılık yemini etmesi gerekmektedir. Madde 35'e göre ise, *"meclis güvensizlik oyuyla hükümeti düşüremez,"* hükümeti ancak sultan düşürebilecektir. Kısaca *"Kanun-i Esasi, sultanın otoritesini sağlamlaştırmaktan öteye demokratik bir hak getirmemiştir."*³³⁶

Berkes, çağdaşlaşma ile din ve devlet ilişkisi açısından Kanun-i Esasi'yi, gerici bir yasa olarak değerlendirmiştir. Çünkü İslam hukukunda da olmamasına rağmen, Osmanlı'da ilk defa din ve devlet birleşmesine kanuni meşruiyet sağlanmıştır. Yasa,

³³⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 322.

³³⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 324.

³³⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 330-335.

dinsel otoritenin meşruiyet kazanarak güçlenmesine neden olmuştur.³³⁷ Hatta Berkes’e göre, Kanun-i Esasi’yle Osmanlı, teokratik devlet haline gelmiştir.³³⁸

Berkes’in, tespit edildiği kadarıyla Kanun-i Esasi’nin niteliğine dair üç iddiası vardır: Birincisi mutlakiyetçi olduğu, ikincisi dinsel nitelikte olduğu ve üçüncüsü de ulusal nitelikten uzak olduğu yönündedir. “Berkes’in iddia ettiği gibi Kanun-i Esasi mutlakiyetçi ve dinsel bir anayasa mıdır?” sorusu üzerinden Kanun-i Esasi’ye dair görüşlerinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca yapılan araştırmalarda, Kanun-i Esasi’nin ulusal niteliğine dair herhangi bir iddiaya rastlanmadığı için, Kanun-i Esasi üzerinden değil de, II. Abdülhamit’in genel siyasetinden hareketle dönemin ulusalcılık anlayışına yer verilecektir.

İnalcık’a göre, 1876 Kanun-i Esasi, liberal karakterli bir anayasadır. Cumhuriyet Dönemi anayasalarının ve liberal reformların temeli Kanun-i Esasi ile atılmıştır.³³⁹ Ortaylı’ya göre, Kanun-i Esasi’yle İslam coğrafyasında ilk defa laik bir rejime anayasal temel hazırlanmıştır. Çünkü “*şeriata bağlılık ilkesi 1908 yılından sonra*” kanuna eklenmiştir.³⁴⁰ Ayrıca Karpat’a göre de, II. Abdülhamit, anayasayı ilan ederek “*tahttaki ilahi hak iddiasından vazgeçmiş*”tir.³⁴¹ Tarihçi ve sosyologların görüşlerinden yola çıkılarak, Kanun-i Esasi’nin mutlakiyetçi ve dinsel nitelikte bir anayasa olduğunu iddia etmek zordur. Anayasanın ilan edildiği tarihsel şartlar değerlendirildiğinde liberal, seküler ve laik karakterli bir anayasa olduğu tespit edilmektedir. Dolayısıyla Berkes’in mutlakiyetçi ve dinsel karakterli bir anayasa iddiası, tarihsel şartlar göz önüne alındığında tutarlı görülmemektedir.

Ortaylı’ya göre, II. Abdülhamit, kendini Müslümanların halifesi olarak görmesine rağmen, Osmanlı’nın devamı için Türklerin asıl sorumluluğu üstlendiğini fark etmiş ilk Osmanlı sultanıdır.³⁴² Mardin’e göre, iddia edildiğinin aksine II. Abdülhamit’in “*Pan-İslamizm*” politikasının amacı, İslam coğrafyasına hâkim olup bütün Müslümanları tek bir devlet çatısı altında toplamak değil, Osmanlı toplumunu “*İslami-İmparatorluk*” idealinde toparlamaktır. II. Abdülhamit’in bu hedefi “ön-

³³⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 334.

³³⁸ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, s. 93.

³³⁹ Halil İnalcık, *Rönesans Avrupası Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, 5. Baskı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 320.

³⁴⁰ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 189.

³⁴¹ Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 139.

³⁴² İlber Ortaylı ve İsmail Küçükkaya, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı*, 10. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2015, s. 22.

ulusalcılık” olarak adlandırılmalıdır.³⁴³ II. Abdülhamit’in Anadolu’ya yönelik kalkınma politikasının amacı, Türkleri temel almak içindir. Sultan, meclisi açınca taşradan gelen vekiller, merkezde demokratik bir ortam olmasa da, fikirlerini ifade etme şansını elde etmiştir. II. Abdülhamit, köylünün kalkınması için Ziraat Bankasını kurmuş ve Ziraat Okulunu açmıştır.³⁴⁴ Taşrada ilkokullar açmış, camisi olmayan köylere camiler yaparak devletin gücünü, taşrada halka hissettirmeye çalışmıştır.³⁴⁵ Parlak’a göre, II. Abdülhamit Dönemi’nde; “devletin ve ülkenin bekasını sürdürmek, homojen ve kaynaşmış bir toplumu tanımlamak için yüzünü Müslüman tebaaya dönem imparatorluk, ortak kimlik ve ideoloji arayışındadır.”³⁴⁶ Bazı araştırmacılara göre aranan ortak kimlik ve ideoloji ulusalcılıktır.

Atalay, II. Abdülhamit Dönemi’ni, ulusalcılık faaliyetleri açısından şöyle ifade etmiştir: II. Abdülhamit Dönemi’nde Anadolu’nun Türk yurdu olduğu düşüncesi yaygınlık kazanmış, Türk milliyetçiliği önemli bir yol almıştır. Türklük sadece sivil aydınlar arasında dillendirilen bir ideoloji değil, resmi makamlarca da kabul edilip resmi ideolojinin yardımcı elemanı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Türklük ders kitaplarına alınmış, “*Türklerin Nuh’un oğullarından olan Yafes’in soyundan*” türediği iddia edilerek Osmanlı Türklükle de kendisine meşruiyet sağlamaya başlamıştır. Hatta Avrupalıların Türk ırkından turedikleri, dolayısıyla Osmanlı’yla kardeş oldukları iddiası ortaya atılmıştır. Türklerin medeniyetin kurucusu ve geliştiricisi olduğu söylenerek Müslüman olmadan önce de, Türklerin büyük bir millet olduğu vurgulanmıştır. Kısaca II. Abdülhamit Dönemi, Türklükle ilgili Kemalist tarih tezlerinin doğduğu dönemdir.³⁴⁷

Tarihçi ve sosyologların çalışmalarına göre, II. Abdülhamit devletin bekasını halkta, özellikle Türklerde görmüştür. Ulusal bilinci harekete geçirebilmek amacıyla taşrayı kalkındırmaya çalışmıştır. Ayrıca II. Abdülhamit Dönemi’nde, aydın çevrelerinde ve okullarda ulusal tarih bilinci oluşmaya başlamıştır. Hatta kimi araştırmacılara göre, Cumhuriyet Dönemi kurucu yönetici elitlerin ulusal bilincinin oluşmasında, II. Abdülhamit Dönemi’nin önemli bir etkisi olmuştur. Kısaca II. Abdülhamit Dönemi ulusal bilinçten yoksun bir dönem, iddiası tutarlı görülmemektedir.

³⁴³ Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 50.

³⁴⁴ Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, ss. 140-43.

³⁴⁵ Mardin, “Modern Türkiye’de Din”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, ss. 92-93.

³⁴⁶ Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, s. 77.

³⁴⁷ Onur Atalay, *Türk’e Tapmak*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, ss. 168-169.

Berkes, II. Abdülhamit Dönemi'nde, daha önceki ıslahat dönemlerine nazaran eğitim alanında çok ciddi ilerlemelerin olduğuna değinmiştir. Rüştîye, İdadi'ye ve Sultaniye okullarının sayısı hayli artmıştır. Ancak ilköğretimin gericiliği ve yükseköğretimin çağdaşlığı arasındaki fark, II. Abdülhamit Dönemi'nde de çözümlenememiştir. İlköğretim ve yükseköğretim arasındaki düşünsel fark, kuşaklar arasında çatışma yaratmaya devam etmiştir. Müfredatlarındaki fizik, iktisat, tarih, matematik, Fransızca, iktisat ve biyoloji gibi dersler sayesinde aydınlanma yükseköğretimde gerçekleşmiştir. Aydınlanmanın etkisiyle “devrimci” bir gençlik yetişmiştir. Devrimci gençlik ile devlet arasında çatışma başlamıştır. Bu çatışma, cumhuriyet devrimine giden yolu açmıştır.³⁴⁸

II. Abdülhamit, eğitime önem vermiştir. II. Abdülhamit Dönemi'nde 1851 yılında 48, 1875-76 yıllarında 431, 1884 yılında 313 ve 1900-8 yılları arasında 637 orta ve yüksek okul açılmıştır. 1870-80 yılları arasında 18.947 dini ilkokul açılmıştır. Ancak 1893 yılındaki tarihsel kayıtlara göre, II. Abdülhamit, daha önceki dönemlerde açılan dini ilkokulların 28.587'si çağdaş ilkokullara dönüştürmüştür. Harbiye ve Kurmay Okulunda, fen bilimlerinden oluşan dersler ağırlıklı olarak okutulmuştur. Ulusal bilinci yaratmak amacıyla Türklerin Tarihi ders olarak okutulmaya başlanmıştır.³⁴⁹

Berkes'e göre, II. Abdülhamit Dönemi'nde uygulanan “İstibdat” siyasetinin, Osmanlı çağdaşlaşmasına üç açıdan etkisi olmuştur. Birincisi: İstibdat yönetiminden dolayı kitap, dergi ve gazetelerde siyasi konularda yazılar yazılamadığı için bilimsel konulara yer verilmiştir. Berkes, II. Abdülhamit Dönemi'nde yayınlanan gazete ve dergiler incelendiğinde; Arapların medeniyete faydaları, İmam Maturidi, hayvanlarda zeka, at ne kadar ağırlık götürebilir, Biruni'nin hayatı, Uzakdoğuluların garip yemekleri, Avrupa'da talebelerde miyopluk, Amerika'nın keşfi, gezgin Livingstone'un anıları, renkli fotoğraf, kutuplarda yaşam, hayvanlarda kış uykusu, havada ve denizin altında yolculuk gibi başlıklarla karşılaşılacağını belirtmiştir.³⁵⁰

Bilimsel yazılar, Osmanlı halkında okuryazarlığı arttırıp aydınlanmayı sağlamasa da, halka din haricinde de okunabilecek şeylerin olduğunu göstermiştir. Osmanlı halkı, sadece dini konularda yazılanları okumayı bırakmış, popüler bilimsel

³⁴⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 367-368.

³⁴⁹ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, ss. 169-171.

³⁵⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 368-369.

konulara da yönelmiştir. Osmanlı halkının sekülerleşmesinde bu yönelişin büyük bir etkisi olmuştur.³⁵¹

Zürcher³⁵² ve Mardin'e³⁵³ göre de, II. Abdülhamit'in istibdat politikasının, halkın bilimsel konulara yönelmesinde ve bilimsel zihniyetin gelişmesinde önemli bir etkisi olmuştur. II. Abdülhamit Dönemi'nde: 1876-92 yılları arasında 6.357, 1893-1907 arasında ise 10.601 kitap basılmış; 1875 yılında 87, 1883 yılında 144, 1895 yılında 226, 1903 yılında 365 ve 1911 yılında 548 dergi ve gazete çıkmıştır. Karpas'a göre, tarihsel şartlar düşünüldüğünde rakamlar çok yüksektir. Karpas, Berkes'in görüşüne katılmamış, bilimsel yazıların halkın "aydınlanmasını" sağladığını, kültürel gelişmeye önemli katkıları olduğunu iddia etmiştir. Çünkü "*sivil toplum*" alanında yaşanan gelişmeler, halkın aydınlanmaya başladığını ve kültürel olarak ilerlediğini göstermektedir. Bu dönemde, Osmanlı'da 1876 yılında 49, 1888 yılında 80, 1896 yılında 116, 1904 yılında 136 ve 1908 yılında 252 kültürel ve sportif faaliyet gösteren sivil toplum örgütü veya dernek tespit edilmiştir.³⁵⁴

Berkes'e göre, Osmanlı çağdaşlaşmasına istibdat politikasının ikinci etkisi: Yerli yayınlar istibdat politikasının sansüründen dolayı kesilip biçilmiş, ancak Batılı pozitivist ve materyalist yayınlar sansürden kurtulduğu için, aydınlar yabancı yayınlara yönelmiştir. Dolayısıyla aydınlar arasında pozitivist ve materyalist düşünce yayılmıştır.³⁵⁵ Berkes, Hüseyin Cahit Yalçın'ın anılarından bu durumu şöyle aktarmıştır: Avrupa medeniyeti düşünce dünyamızın gelişmesinde yol gösterici olmuştur. II. Abdülhamit, istibdat politikasıyla milletin düşünce açlığını giderecek, milleti manevi yönden besleyecek yayınlara sansür uygulayarak ulaşmamızı engellemiştir. Ancak Avrupa'dan gelen yabancı eserlerin istibdat memurlarının kontrollerine karşılık, kütüphanelerimizdeki yerlerini almasına engel olamamıştır. Hatta sansürden geçen eserleri satan kitapçılara uğrayan olmamasına rağmen; Batı'nın filozoflarının, şairlerinin, yazarlarının eserlerinin satıldığı dükkânlar müşteriyle dolup taşmıştır. Adeta onlar Osmanlı toplumunun filozofları, şairleri... oluvermiştir. Osmanlı ve İslam geleneksel düşünce yapısına sahip muhafazakâr aydınlar dimağlarımızı

³⁵¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 369.

³⁵² Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 102.

³⁵³ Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 227-229.

³⁵⁴ Karpas, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, ss. 168-169.

³⁵⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 377.

köreltmışlerdi ki Batı düşününden gelen ışık aydınlanmamızı sağlamıştır. Karanlık bir gece de ayın yol göstericiliği gibi Batı'nın düşünürleri, yazarları bize yolumuzu göstererek fikirlere saygıyı, özgür düşünceyi, hümanizmi ve pozitivizmi aşlamışlardır. Osmanlı'nın bilim ve edebiyatı bundan sonra Avrupa'nın ışığının eseridir.³⁵⁶

Berkes, II. Abdülhamit Dönemi'nde okunan yazarları ve düşünürleri şöyle açıklamıştır: Darwin, Ribot, Mill, Schopenhauer, Haeckel, Büchner, Draper, Renan, Flaubert, Taine, Ribot, Spencer, Balzac ve Zola. Batı'daki pozitivist, natüralist veya materyalist düşünür ve yazarların birçoğunun sansürden kurtularak birincil veya ikincil kaynaklardan Osmanlı toplumunda okunduğu görülmüştür. Ancak sistemli felsefi ve bilimsel eğitim almamış birçok insan, bu düşünürlerin ve yazarların fikirlerini yanlış anlayıp yorumlamıştır.³⁵⁷

İstibdat politikasının Osmanlı çağdaşlaşmasına üçüncü etkisi: “*Dinin aklın eleştirisi*”ne uğramasıdır. II. Abdülhamit'ten önce, Osmanlı aydınları; eğitim, ekonomi, kültür ve din alanındaki sorunları veya çağdaşlaşma problemini siyasal zeminde tartışmıştır. Ancak II. Abdülhamit Dönemi'nde, siyasal konuların tartışılması yasak olduğu için Osmanlı aydınları, siyasal alan haricindeki konulara bağımsız yaklaşılmaya başlamıştır. Kültür, eğitim, ekonomi ve özellikle din konuları siyasal alandan bağımsız olarak ele alınmış, geleneksel değerler sorgulanmaya başlanmıştır. Bundan en çok nasibini alan din olmuş, Osmanlı aydınları rasyonel yaklaşarak dini hedef haline getirmiştir.³⁵⁸

II. Abdülhamit Dönemi'nde, Batı'nın maddi ve manevi ayrımı yapmadan tüm yönleriyle benimsenmesi gerektiğini söyleyen, yeni bir Osmanlı aydın tipi ortaya çıkmıştır. Bu yeni tip aydınlara göre, Doğu Medeniyeti temelini dinden aldığı için geri kalmış ve yok olup gidecektir. Ancak Batı Medeniyeti temelini akıl ve bilimden aldığından çağdaş seviyeye ulaşmış ve baki kalacaktır. Berkes, bu aydınların medeniyetin ve uygarlığın dinden gelmediğini anladığını ve modernleşmek istiyorsak Batılılaşmalıyız, anlayışıyla düşünce sistemlerini oluşturduklarını belirtmiştir.³⁵⁹ Berkes, yeni aydın tipine Hüseyin Cahit Yalçın'ı örnek vermiştir. Hüseyin Cahit Yalçın'ın düşünce dünyasını, II. Abdülhamit Dönemi'ndeki bir yazısından hareketle

³⁵⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 377-378.

³⁵⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 378.

³⁵⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 375-376.

³⁵⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 382.

şöyle ifade etmiştir: İster kabul edelim istersek de etmeyelim, Batılılaşmak mecburiyetindeyiz. Kılık kıyafetlerimizin Batı'dan geldiği gibi felsefemiz, edebiyatımız, bilimimiz de Batı'dan gelmek mecburiyetindedir. Ortaçağlarda Arapların yazdığı tarihi metinleri bırakıp Batı'ya dönmeliyiz. Tarih ilmi İbn Haldun'un döneminden çok ileridedir. Tarih, Batı'da olgunlaşıp bilimsel temellerini kazanmıştır. Arapların tarihsel metinlerinden çıkaracağımız tek ders, sonsuza kadar onların medeniyetini terk etmemiz gerektiğidir. Çağdaş dönemde Batı'daki fizik, kimya, astronomi, matematik; savaş teknikleri, tıp ilminin geldiği muazzam seviye, bilimsel faaliyetlerde kullanılan aletler... Arapların ilmi seviyesinin zavallı yahut bebek işi olduğunu göstermektedir. Artık Arap palavralarını bırakıp dimağlarımızı pozitivist ve materyalist Batı bilimleriyle dolduralım.³⁶⁰

Berkes'e göre, Osmanlı hanedanının çağdaşlaşma çabasının topluma yansıyan veya toplumu değiştiren herhangi bir etkisi olmamıştır. Hatta çağdaşlaşma süreci geleneksel Osmanlı toplum yapısını daha da güçlendirmiştir. Berkes, genel olarak Osmanlı hanedanının ve II. Abdülhamit'in çağdaşlaşma çabasının sonucunu toplumsal açıdan şöyle özetlemiştir:

"II. Abdülhamit yönetiminin temsil ettiği rejim Osmanlı tarihinin bir yaratisıdır. Bu tarihin içindeki toplum, Asya ya da Doğu tipi bir toplumdur. Batı uygarlığını ve ekonomik sistemini yaratan toplum tipinin karşıtıdır. Tanzimat ıslahatıyla, bu toplumun yerine Batı modeli bir ekonomi ve 'infiradi' (bireyci) bir toplum yaratılacağı sanılıyordu. Oysa II. Mahmut zamanından Abdülaziz zamanına kadar ıslahat adı altında yapılanlar, bu toplum tipini kaldırmak yerine devam ettiren ve nihayet II. Abdülhamit zamanında daha şiddetlendiren tedbirler olmuştur. Batı toplum ve ekonomisinin temeli bireycilik, liberalizm, özel teşebbüs, parlamentarizm ve kapitalizmdir. Bireyci toplumda girişim özelliği ve rekabet hüküm sürer. Toplumcu Asya tipinde ise, despot hükümdar, bürokrasi ve militarizm üstün güçlerdir; sınıflar yoktur, halk sürü sayılır. Üstün güçler, yarattıkları mekanizmalarla bireyin özgürlük ve girişim ruhunu köreltirler. Asya tipi toplum, özel mülkiyete koyduğu sınırlamalarla ekonomik girişimlerle meydana getirilebilecek sermaye birikimini olanaksızlaştırır. Eğitim sisteminden yönetim sistemine kadar devletin tüm kurumları buna göre şartlanmıştır. Bu kadar merkezîleşmiş bir devlet gücü bugünkü koşullar altında büyük bir imparatorluğun yönetimine ve ekonomisine hakim olamaz. Bu toplum içinde kişi koltuk değneği olmadan, devlete dayanmadan yaşayamaz."³⁶¹

Karpat, toplumsal yapıda II. Abdülhamit Dönemi'nde değişiklik olmamıştır, görüşüne katılmamaktadır. Tarihsel verilere göre de şehirler ortalama %15-40 arasında

³⁶⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 383.

³⁶¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 398.

büyümüştür. Dolayısıyla Karpas, II. Abdülhamit Dönemi'nde toplumsal yapıda değişikliklerin olduğunu, şehirleşmenin arttığını söylemiştir.³⁶²

II. Abdülhamit Dönemi genel olarak İslamcı ve katı dinsel politikaların izlendiği bir dönem olarak adlandırılmaktadır.³⁶³ Ancak İnalçık, II. Abdülhamit Dönemi'ni, “*Türk Aydınlanma Çağı, Kültür Rönesansı*” olarak adlandırmıştır. Çünkü II. Abdülhamit Dönemi'nde açılan orta ve lise seviyesindeki okullarda müspet ilimlere ağırlık verilmiş, bilimsel maddi temellere dayanan düşünce öğrencilere kazandırılmaya çalışılmış; sultanına, ulusuna bağlı ve saygı duyan öğrenciler yetiştirmek amaçlanmıştır.³⁶⁴ Lewis'e göre, II. Abdülhamit'in bağınaz, yobaz, kör, gerici veya tamamen muhafazakâr olduğunu iddia etmek tarihsel olarak kesinlikle doğru değildir. Hatta II. Abdülhamit, bilinçli ve arzulu çağdaşlaşma taraftarı aydın bir devlet adamıdır.³⁶⁵ Mardin'e göre de, II. Abdülhamit çağdaş ve batıcı bir sultandır. Mardin, II. Abdülhamit'in ve döneminin Batıcı ve modern yönünü şöyle özetlemiştir: Osmanlı'da Avrupa düşüncesinin kavranmaya başlandığı dönem, II. Abdülhamit Dönemi'dir. Nedeni de bu dönemde açılan çağdaş eğitim kurumlarındaki öğrencilerin ve yabancı dil öğrenenlerin sayısının çoğalması, sultanın Avrupa'yı örnek almasıdır. Sultan, “*Batıcılığı*”; Avrupa'nın bilimini, eğitimini, teknolojisini, yönetim ve ordu sistemini model olarak alma, Müslüman halkın huzur ve refahını sağlama şeklinde anlamıştır. Düşünce dünyasındaki Batıcılığı gerçekleştirmek için Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye'nin müfredatlarındaki pozitif ilimleri arttırmış; bilime, sanata önem veren, kültürlü ve aydın nesiller yetiştirtmiştir. Bu okulların talebeleri, pozitif ilimlerin Avrupa'nın kuvvetinin temeli olduğunu fark etmişler; dolayısıyla Batı'yı veya Batıcılığı ve kuvveti pozitif ilimler olarak kavrayan yeni bir nesil ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu neslin en önemli özelliği, dinin ulusal bilince katkısı olacaksa değerli olduğu, anlayışında olmalarıdır. Çünkü onlara göre, gücün bir kaynağı da ulusal bilinçtir.³⁶⁶

24 Ekim 1908 yılında bir grup subay, II. Abdülhamit'e, Kanun-i Esasi'yi tekrar uygulaması için kesin uyarı vermiştir. II. Abdülhamit, Makedonya'da oluşan bu gerillalaşmış subaylarla baş edemeyeceğini anladığı için, tahtını kaybetmemek amacıyla yasayı tekrar yürürlüğe koymuştur. II. Abdülhamit, Kanun-i Esasi'yi tekrardan

³⁶²Karpas, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, ss. 168-169.

³⁶³Zürcher, *Modern Türkiye'nin Tarihi*, s. 103.

³⁶⁴İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, s.148.

³⁶⁵Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 102.

³⁶⁶Mardin, “II. Abdülhamit Dönemi”, *Türk Modernleşmesi*, s. 15.

uygulamaya koyunca, Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet Dönemi başlamıştır. Daha sonra İttihat ve Terakki darbeyle yönetimi ele geçirmiştir.³⁶⁷

Osmanlı Devleti, Karlofça Antlaşması'yla Batılı devletler karşısındaki üstün siyasi gücünü kaybetmiştir. Tekrar eski siyasi gücünü kazanmak amacıyla askeri alanda ıslahat çalışmalarına başlamıştır. Osmanlı'nın askeri alanda ıslahatlara başlaması gayet normaldir, çünkü Osmanlı mali ve sanayi sisteminin temelinde de askeriye vardır. Osmanlı'da devlet politikası olarak ilk çağdaşlaşma faaliyeti, III. Selim'in Nizam-ı Cedit hareketiyle başlamıştır. Nizam-ı Cedit genel olarak askeri ıslahatları kapsasa da kısmen eğitim vs. alanlarında ıslahatlar yapılmıştır. Nizam-ı Cedit hareketinin başarısız olması, Osmanlı'da ıslahatların sadece askeri alandan çıkarılarak diğer kurumları da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiği, düşüncesini doğurmuştur. II. Mahmut Dönemi'nde, devletin tüm kurumlarını kapsayacak şekilde ıslahatlar yapılmaya başlanmıştır. II. Mahmut, devlet düzeninde merkezi kuvvetlendirmek için dinsel kurumları kontrolü altına almıştır. Eğitim, hukuk ve yargı alanında çağdaş Batı kurumlarını getirmiştir. Ancak geleneksel kurumlar ile çağdaş kurumlar yan yana devam ettiğinden ikircikli bir yapı meydana gelmiş, çatışmalar ve çelişkiler ortaya çıkmıştır. II. Mahmut'un ıslahat faaliyetlerinden sonra Tanzimat Dönemi'nde, devletin tam anlamıyla Batılılaşması gerektiği düşüncesi, çağdaş Batı taraftarı yönetici elitler ve aydınlar tarafından dile getirilmeye başlanmıştır. Tanzimat Dönemi'nde, devleti Batılılaştırmak amacıyla ıslahatlar yapılmıştır. Ancak Tanzimat Dönemi'nde, çağdaş ve geleneksel veya dinsel çatışması devam etmiştir. Tanzimat'tan sonra II. Abdülhamit Dönemi'nde Kanun-i Esasi ilan edilerek anayasal rejime geçilmeye çalışılmıştır fakat başarılı olunamamıştır. II. Abdülhamit, Tanzimat sonrasında başlayan Batılılaşma projesine devam etmiştir. II. Abdülhamit, Türklerin Osmanlı açısından önemini fark etmiş; taşıyıcı kalkındırmak, halkı devletin yanına çekerek ıslahatları benimsetmeyi denemiş, ancak hedeflenen başarıya ulaşamamıştır.

Berkes, Osmanlı'da geleneksel değerlerin, toplumsal değişimle veya çağdaşlaşma faaliyetleriyle birlikte, değişmeye direnmek amacıyla dinsel dogma kılıfına büründüğünü ve Cumhuriyet Dönemi'nde dini olarak gözüken birçok değer, aslında Osmanlı'da çağdaşlaşmaya direnen, çağdaşlaşmayı engelleyen geleneksel değerler olduğunu iddia etmiştir. "Berkes'in iddia ettiği gibi, çağdaşlaşma ve

³⁶⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 401.

dinselleşme arasında diyalektik ilişki var mıdır veya dinselleşme, çağdaşlaşmanın ürünü müdür?” “II. Abdülhamit Dönemi çağdaşlaşma sonucunda dinselleşmenin arttığını gösterir mi?” sorularına cevap arayarak, II. Abdülhamit Dönemi üzerinden, Berkes’in iddiasının değerlendirilmesi yapılacaktır. Çünkü Berkes’e göre; III. Selim, II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerindeki çağdaşlaşma faaliyetleri sonucunda, II. Abdülhamit Dönemi’nde dinselleşme artmış, hatta Osmanlı teokratik devlet haline gelmiştir.

Her toplum, toplumsal değişme sürecine girdiğinde kaos yaşamaktadır. Osmanlı toplumu da, on sekizinci yüzyıldan itibaren değişmeye, Batı toplumu olmaya doğru gitmiştir. Değişme sürecinde de halk, dini ve geleneksel değerlerini koruma içgüdüsüyle reaksiyon göstermiş; muhafazakâr aydınlar düşünce sistemlerini dini ve geleneksel değerler üzerinden inşa etmiştir. Sonuç olarak dinin, toplumda ve aydınların düşünce sisteminde görünürlüğü artmıştır.³⁶⁸

Berkes, toplumun ve muhafazakâr aydınların dini ve geleneksel değerlerini koruma reaksiyonuyla dinin görünürlüğünü arttırmalarından hareket ederek, Osmanlı’da çağdaşlaşmayla dinselleşmenin arttığını iddia etmiştir. Tespit edildiği kadarıyla Berkes’in bu iddiası tutarlı değildir. Çünkü Osmanlı, İslam Devleti olarak gaza anlayışıyla kurulmuştur. Dolayısıyla devlet sisteminin ve toplumsal yapısının, değerlerinin temelinde din vardır. Berkes, pozitivist bakış açısıyla Osmanlı devlet sistemine ve toplumsal yapısına yaklaşıp, Osmanlı devlet sistemi ile toplumsal yapısının ve değerlerinin temelinde dini görmezden geldiği için, dinselleşmeyi çağdaşlaşmanın ürünü veya sonucu olarak görmüştür.

Berkes’e göre, II. Abdülhamit, Osmanlı’yı teokratik devlet haline getirmiştir. II. Abdülhamit Dönemi’nde halifelik, uluslararası siyasette otoritesinden faydalanmak için etkin bir şekilde kullanılmıştır. Ancak II. Abdülhamit Dönemi’nde, ilköğretim yaygınlaşmış, dini nitelikteki ilköğretim okulları çağdaş okullara dönüştürülerek müfredatlarına fen, matematik gibi dersler konulmuştur. Yükseköğretimde pozitivism etkili olmuş, Türk tarihi okutulmaya başlanmıştır. Halk, güncel bilimsel konuları gazete ve dergilerde okumaya başlamış ve yeteri kadar olmasa da halkın aydınlanması sağlanmıştır. Aydınlar arasında materyalist ve pozitivist düşüncelerin okunması artmış, özellikle pozitivist Fransız düşüncesi yaygınlaşmıştır. İnalçık, II. Abdülhamit Dönemi’ni “Türk Aydınlanma Çağı” olarak adlandırmış, diğer araştırmacılar da II.

³⁶⁸ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 18-19.

Abdülhamit'i Batıcı ve aydın bir yönetici olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla II. Abdülhamit Dönemi'nde sadece dinselleşmenin olduğunu ve bunun da çağdaşlaşma sonucunda gerçekleştiğini iddia etmek tutarlı görülmemektedir.

Berkes'in, çağdaşlaşma ve dinselleşme arasında olduğunu iddia ettiği ilişki değerlendirildikten sonra, "Berkes'e göre, Osmanlı çağdaşlaşma faaliyetleri neden başarısız olmuştur?" sorusuna cevap aranacaktır.

Berkes'in din sosyolojisine dair görüşlerine yer verirken değinildiği üzere, Berkes, Osmanlı ve Japon çağdaşlaşmasını karşılaştırmış ve Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerinde başarısız olmasının nedenini şeriat olarak görmüştür. Osmanlı ve Japonya çağdaşlaşmasını karşılaştırmalı olarak inceleyen İnalçık, Berkes gibi Japonya çağdaşlaşmasının başarısında dinin etkisini tespit etmiştir. Ancak İnalçık'a göre, Japon çağdaşlaşmasının başarısını sadece dine bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olmaktadır. Japonlar da Osmanlılar gibi, çağdaşlaşmayı Batılılaşmak olarak anlamıştır. Ancak Japonlar başta Almanya'yı örnek almıştır; Osmanlı yönetici elitleri ise Fransa'yı örnek almıştır. Japonlar, milli ve manevi değerlerini koruyarak çağdaşlaşmaya çalışmışlar; fakat Osmanlı, milli ve manevi değerlerini muhafaza etmemiş, tam tersine reddetmiştir. Japonlar eğitime öncelik vererek okuma ve yazmayı halletmişlerdir; Osmanlı ise önceliği askeri alana vermiştir. Japonlar milli devlet olduğu için halk çağdaşlaşmayı desteklemiştir; ama Osmanlı imparatorluk olduğu için milli bütünlüğü sağlayamadığından halktan destek görememiştir. Son olarak Japonya uzak doğuda ada devletidir, coğrafi konumu itibarıyla korunaklı olmasından dolayı çağdaşlaşma çabasında savaşlarla uğraşmamış; ancak Osmanlı Devleti, coğrafi konumundan dolayı emperyalist devletlerle savaşarak mücadele etmek zorunda kalmıştır. İnalçık'ın tespitlerine göre, Japonların çağdaşlaşma çabasında başarılı olmasının tek nedeni din değildir. Ayrıca sosyal bilimler alanında, özellikle sosyoloji de bir sosyal olayı tek nedene dayanarak açıklamaya çalışmak, yasalara ulaşmak bilimsel zihniyetle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Berkes'in, Osmanlı ve Japon çağdaşlaşma karşılaştırılmasında, Osmanlı'nın şeriatından dolayı başarısız olduğunu iddia etmesi tutarlı görülmemektedir.³⁶⁹

³⁶⁹ Halil İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 1. Baskı, Kronik Yayınları, İstanbul 2020, ss. 133-135.

Berkes'e göre, Osmanlı'nın ıslahatları yapacak yeteri kadar maddi gücünün ve kaynağının olmamasından dolayı başarısız olunmuştur. Çünkü Osmanlı maliyesinin ve sanayisinin temelinde askeriye vardır. Uzun süren savaşlar, alınan ağır yenilgiler Osmanlı maliyesini çökertmiştir. Islahatları yapabilmek amacıyla Batılı devletlerden Osmanlı borç almış, ancak alınan paraların büyük bir kısmı ıslahatlarda kullanılmamış, israf edilmiştir.

Berkes'e göre, Osmanlı yönetici elitlerinin ıslahatlara yeteri kadar önem vermemesinden ve otoritelerinin zayıf olmasından dolayı başarısız olunmuştur. Yönetici elitler, ıslahatlara başlamışlar ancak devam ettirememiş veya devlet politikası haline getirememişlerdir. Ulemeden, ayanlardan ve yabancı devlet adamlarından gelen ıslahatları engelleme veya sabote etme girişimleri karşısında, dirayetli davranamamışlar ve ıslahatların uygulanması için mücadele edememişlerdir.

Berkes'e göre, çağdaşlaşma faaliyetlerinin başarısız olmasındaki en önemli neden, Osmanlı'nın çağdaşlaşmada geleneksel ve dini kurumlar ile çağdaş Batı kurumlarını yan yana devam ettirmesidir. Örneğin eğitim alanında, çağdaşlaşma faaliyetlerine girişen Osmanlı yönetici elitleri, ilk ve ortaöğretimi dini ve geleneksel şekilde devam ettirmiştir. Ancak yükseköğretimde ise çağdaş ve bilimsel dersler ağırlıklı olarak okutulmuş ve pozitivist düşünce yükseköğretime hâkim olmuştur. Geleneksel ve dini eğitim alan öğrenciler, yükseköğretimde çağdaş ve bilimsel eğitime geçince düşünce dünyalarında çelişkiler ve çatışmalar meydana gelmiştir. Bu öğrenciler ne tam anlamıyla Osmanlı, ne de Batılı olabilmıştır.

Berkes'e göre, çağdaşlaşmanın başarısız olmasının bir nedeni de, topluma dönük çağdaşlaşma faaliyetlerinin olmamasıdır. Osmanlı yönetici elitleri ve aydınları toplumu cahil ve kültürsüz olarak görmüştür. Bundan dolayı da, toplum onlar için önemli olmamıştır. Yönetici elitler, toplumun taleplerini dikkate almadan, yukarıdan aşağı baskı yoluyla toplumu çağdaşlaştırmaya çalışmış; aydınlar da, toplumu temel almadan düşünce sistemleri üzerinden çağdaşlaşma faaliyetlerini yürütmüştür. Dolayısıyla çağdaşlaşma faaliyetlerini halk benimsememiş, başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Osmanlı çağdaşlaşmasının başarısız olmasının bir nedeni de, toplumun çağdaşlaşma faaliyetlerine karşı tepkili olması, ıslahatları benimsememesidir. Bunun Berkes'e göre nedeni, ıslahatların maddi külfetinin halktan karşılanmaya çalışılması, ağır vergiler altında halkın ezilmesidir.



SONUÇ

Bu araştırmada, Niyazi Berkes'in düşünceleri etrafında, din ve devlet ilişkisinin hem toplumsal yapıya hem de çağdaşlaşma faaliyetlerine etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Berkes'in, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisine dair görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle hayatına ve sosyoloji tanımına, din anlayışına, din ve toplum arasındaki ilişkiye dair görüşlerine yer verilmiştir. Laikliğin düşünce sistemindeki tanımına ve konumuna; laiklik, sekülerleşme ve çağdaşlaşma kavramları arasında kurduğu ilişkiye değinilmiştir. Berkes'in, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde şariat, halifelik ve ulema kurumları üzerinden din ve devlet ilişkisine dair görüşleri ortaya konularak tarihçi ve sosyologların görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Son olarak Berkes'e göre, Osmanlı'da çağdaşlaşma faaliyetlerine yer verilerek Berkes'in, dinselleşme ve çağdaşlaşma arasında olduğunu iddia ettiği diyalektik ilişki değerlendirilmiş ve çağdaşlaşma faaliyetlerinin başarısız olma nedenleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Berkes, modernleşme taraftarı liberal bir ailede dünyaya gelmiştir. Kıbrıs'ta

Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşı yıllarında yaşadığı sıkıntılar, düşünce dünyasının temelini oluşturduğu görülmüştür. Berkes'in, ulusunu esaretten kurtarıp bağımsızlığına kavuşturduğundan Mustafa Kemal'i adeta yücelttiği; Kemalizm'i ideoloji olarak benimseyerek hayatını Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Dönemi'nde yaptığı devrimlere adanmış görülmüştür. Halkın Cumhuriyet Dönemi'ndeki devrimleri benimseyerek çağdaşlaşması amacıyla sosyolojik çalışmalar yaptığı ve eserler yazdığı tespit edilmiştir.

Berkes'in, din sosyolojisi konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Dine sosyolojinin verilerinden yaklaştığı; dini insanlığın, toplumun ürünü olarak gördüğü tespit edilmiştir. Berkes dinlerin, toplumsal yapıda herhangi bir değişiklik yapamadığını, geleneksel toplumsal yapıyı kutsallaştırarak devam ettirdiklerini belirtmiştir. Dinin, toplum üzerindeki anlam dünyası kurma, sosyalleştirme ve bütünleştirme gibi olumlu işlevlerini göz ardı etmiş; özellikle İslam'ın geleneksel kurumları kutsallaştırarak toplumsal değişmeye engel olduğunu ve dinlerin hem birbirlerine karşı hem de mezheplere bölünerek toplumsal çatışmaya neden olduklarını iddia etmiştir.

Laikliğe dair görüşlerine yer verilmiştir. Berkes'e göre, papalığın dini dünyasallaştırması ve doğal haklar kavramı laikliğin gelişmesinde iki temel dinamik olmuştur. Berkes, laikliğin; laikos kelimesinden geldiğini, din sınıfından olmayan halk sınıfı için kullanıldığını belirtmiştir. Berkes, genel kullanımının aksine laikliği, "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" olarak tanımlayarak laikliğin tüm toplumsal yapıyı kapsadığını söylemiştir. Eğitim, ekonomi, kültür, yargı, hukuk ve aile kurumlarından dini ve geleneksel değerlerin çıkarılarak akla ve bilime dayanan çağdaş değerlerin konulma sürecini laiklik olarak değerlendirerek laikliği, sekülerleşme ve çağdaşlaşmanın üstünde çatı kavram olarak düşünce sistemine yerleştirmiştir. Dolayısıyla "Berkes, laiklik kavramı yerine daha geniş anlamlı olduklarından dolayı sekülerizm ve çağdaşlaşma kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir." varsayımın tutarlı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Berkes'in, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisine dair görüşleri incelenmiştir. Berkes'e göre; Osmanlı'da devlet maslahatı ön planda tutulmuş, devlet dini ve siyasi otoriteyi elinde toplayarak despot bir yönetim kurmuştur. Berkes, şöyle söylemiştir: Şeriat, halifelik ve ulema kurumları devlete meşruiyet aracı olarak kullanılmış; siyasi otorite üzerinde etkileri olmamıştır. Osmanlı, şeriatta Hanefi

mezhebini temel almıştır. Hanefiler, maslahat kavramından hareket ederek toplumun ve devletin çıkarlarını önemsemiş, devlet yönetiminde sultana geniş yetkiler vermiştir. Ayrıca şeriatla kamu hukukunun olmaması ve sultana yönetme yetkisinin Tanrı tarafından verildiğine inanılması, sultanın iradesine dayanan kanunun, şeriat karşısında otoritesini güçlendirmiş; şeriat, sultana veya devlete meşruiyet aracı işlevi görmüştür. Halifelik ise, politik bir kurumdur. Politik bir kurum olmasına rağmen, Osmanlı sultanlarının otoritelerinin güçlü olduğu dönemlerde, Osmanlı yönetiminde etkili olamamıştır. Osmanlı sultanları, on sekizinci yüzyıldan sonra, siyasi otoriteleri sarsılınca halifelik kurumunun dini otoritesinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Ulema, Osmanlı'da yönetici elitler ile halk arasında aracı kurumdur. Ancak ulema, medrese eğitiminden ve din anlayışlarından dolayı halka yabancılaşmış, toplumsal desteği olmamıştır. Ayrıca ulemanın kendine has ekonomik kaynağı ve gücü de yoktur. Ulema içerisinde şeyhülislamın otoritesinin güçlü olmasına rağmen, sultanın otoritesine alternatif bir otorite oluşturamamıştır. Bunda da en önemli etken ekonomik özgürlüklerinin ve toplumsal desteklerinin olmamasıdır.

Berkes, dinin, devlete meşruiyet aracı olarak kullanılmasından hareket ederek; Osmanlı'nın Klasik Dönemi'nde din ve devlet ilişkisinin laiklikle uyduğunu iddia etmiştir. Ancak Berkes'in görüşleriyle tarihçi ve sosyologların görüşleri karşılaştırıldığında iddiasının tutarlı olmadığı tespit edilmiştir. Çünkü Dursun göre, Osmanlı teokratik devlet olmasa da, Osmanlı'da dini ve siyasi otoritenin birbirine karşı konumu sabit değildir. Din, devleti otoritesi altına alabildiği gibi, devletin otoritesi altına da girebilmektedir. Ayrıca İnalcık, Ortaylı, Ocak ve Karpas, Lewis ve Zürcher gibi araştırmacılara göre; Osmanlı Devleti'nde din, en temel kurumlardan bir tanesidir. Osmanlı, gaza anlayışıyla kurulmuş İslam devletidir; eğitim, aile, ekonomi, yargı ve yasama dine dayandırılmıştır. Osmanlı devlet ve toplum yapısı dini esaslara göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı din ve devlet ilişkisini, dinin ikincil konuma atılarak analiz edilmesi; Osmanlı'da din ve devlet ilişkisinin, seküler ve laik temeller üzerinde incelenmesi mümkün gözükmemektedir.

Berkes'e göre, Osmanlı'da çağdaşlaşma faaliyetlerine yer verilmiştir. Osmanlı yönetici elitleri, on sekizinci yüzyılda özellikle Karlofça Anlaşması'ndan sonra; kendi kurumlarının işlevsiz kaldığını, çağın ihtiyaçlarını karşılayamadığını ve Batılı devletlerin siyasal üstünlüğünü kabul edip eski siyasal üstünlüğünü kazanmak amacıyla

ıslahatlar yapmaya başlamıştır. Osmanlı'da devlet politikası olarak ıslahatlar düzenli bir şekilde III. Selim Dönemi'nde başlamıştır. III. Selim, sadece askeri alanda ıslahatlar yapmış fakat yapmaya çalıştığı ıslahatlar başarısız olmuştur. III. Selim'in sadece askeri alanda yaptığı ıslahatlar başarısız olunca II. Mahmut ıslahatların tüm yapıyı kapsamı gerektiğini fark etmiş, ıslahatları askeri alandan çıkarıp eğitim, hukuk, yargı, kılık kıyafet vs. diğer alanlara da yaymıştır. III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde, ıslahatlar yapılırken Osmanlı kimliği korunmaya çalışılmıştır. Ancak Tanzimat'la birlikte Osmanlı kimliği önemsenmemiş, Osmanlı'nın geleneksel devlet ve toplum düzeninin yıkılarak yerine, Batı düzeni veya toplumu meydana getirmek hedeflenmiştir. Batılılaşmak amacıyla Batı medeniyetinin maddi ve manevi ayrımı yapmadan tüm kurumları taklit edilmeye çalışılmıştır. Berkes, II. Abdülhamit Dönemi'nde eğitim alanında önemli ıslahatların yapıldığını fakat Kanun-i Esasi'yle Osmanlı'da ilk defa saltanat-hilafet birlikteliğine yasal zemin hazırlanarak Osmanlı'nın teokratik devlet haline getirildiğini iddia etmiştir.

Berkes, dinselleşmenin çağdaşlaşmanın ürünü olduğunu ve Osmanlı'da geleneksel değerlerin, çağdaşlaşma faaliyetleriyle birlikte değişmeye direnmek amacıyla dinsel dogma kılıfına büründüğünü; Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetleriyle özellikle II. Abdülhamit Dönemi'nde teokratik devlet haline geldiğini, iddia etmiştir. Ancak Berkes'in iddiasının tutarlı olmadığı tespit edilmiştir. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere Osmanlı, İslam Devleti olarak kurulmuştur. Dolayısıyla devlet sisteminin, toplumsal yapısının ve değerlerinin temelinde din vardır. Osmanlı devlet sistemi ile toplumsal yapısının ve değerlerinin temelindeki din görmezden gelindiğinden dinselleşmenin, çağdaşlaşmanın ürünü veya sonucu olarak değerlendirildiği görülmüştür. Ayrıca Lewis, İnalcık, Mardin, Karpas ve Ortaylı gibi araştırmacılara göre, Osmanlı çağdaşlaşma faaliyetleriyle dinselleşmemiş; aksine Osmanlı eğitim, hukuk ve yargı kurumları sekülerleşme sürecine girmiştir. II. Abdülhamit Dönemi'nde de, Osmanlı'da çağdaşlaşma ve sekülerleşme faaliyetleri devam etmiştir.

Berkes'e göre, Osmanlı'nın çağdaşlaşma faaliyetlerinde başarısız olmasının en önemli nedeni, Osmanlı maliyesinin kötü olması, ıslahatları yapacak mali kaynakların olmamasıdır. ıslahatları yapacak mali kaynak olmadığından ıslahatların mali kaynağı halktan vergi olarak alınmaya çalışılmış, halk da ağır vergiler altında ezilmiştir. Aydınlar çağdaşlaşma süresince düşünce sistemlerini savunmuş, halkı görmezden

gelmişlerdir. Osmanlı'da ıslahatların başarısız olmasının bir nedeni de, ıslahatlar yapılırken hem geleneksel Osmanlı kurumları devam ettirilmiş hem de çağdaş Batı kurumları getirilerek uygulamaya konulmuştur. Bu durum, devlet ve toplum yapısında çelişkiler meydana getirmiş, kaos yaşanmış dolayısıyla ıslahatlarda istenilen başarı elde edilememiştir. Sonuç olarak Berkes'e göre, halk çağdaşlaşma faaliyetlerini benimsememiş, çağdaşlaşma faaliyetlerinin toplumsal yapıya etkisi olmamıştır. Hatta Osmanlı'da çağdaşlaşma faaliyetleri geleneksel Doğu tipi toplum yapısını daha da güçlendirmiştir.



KAYNAKÇA

- AK, Gökhan, *Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014.
- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 3. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2016.
- AKDOĞAN, Ali, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2019.
- AKTAR, Ayhan, “Niyazi Berkes’in Türkiye’de Çağdaşlaşma Kitabını Yeniden Okumak”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 59-69.
- AKYÜZ, Niyazi ve ÇAPÇIOĞLU, İhsan, “Din ve Toplum İlişkileri”, *Din Sosyolojisi*, Niyazi Akyüz (ed.) ve İhsan Çapçioğlu (ed.), 4. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, 43-56.
- ALTUN, Fahrettin, “Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 2, S. 1, 439-474.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 26. Baskı, BB101 Yayınları, Ankara 2018.
- ATALAY, Onur, *Türk’e Tapmak*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- AVCI, Casim, “Hilafet”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- AYDIN, Mahmut, “Hristiyanlık”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz (Ed.), DİB Yayınları, Ankara 2010, 76-102.
- BAUBEROT, Jean, *Dünyada Laiklik*, Ertuğrul Cenk Gürcan (çev.), Dergah Yayınları, İstanbul 2008.
- BERKES, Fikret, “Niyazi Berkes ve Mediha Berkes’in 1940’lı Yıllarda Ankara Köylerinde Yaptıkları Sosyolojik Araştırmalar”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 1-7.
- BERKES, Niyazi, *Atatürk ve Devrimler*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.

- _____, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Neşriyatı, Uzluk Basımevi, Ankara 1942.
- _____, *Türkiye İktisat Tarihi*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, 1. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Teokrasi ve Laiklik*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Asya Mektupları*, 1. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 30. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.
- BULAÇ, Ali, *Din ve Modernizm*, 6. Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- ÇAHA, Ömer, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 3. Baskı, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, 2. Baskı, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul 2003.
- COŞKUN, İsmail, “Niyazi Berkes Üstüne”, *İstanbul University Journal of Sociology*, 3 (2), 49-86.
- CEYLAN, Ayhan, “Osmanlı Devleti’nde Anayasal Bir Belge: Hüccet-i Şeriyye”, *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 21-22 Aralık 2012, 589-598.
- ÇETİK, Mete, “Niyazi Berkes’in Türkiye’deki Meslek Hayatı ve Üniversiteden Atılması”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 71-83.
- ÇETİN, Fatma Gökçek, “*Siyasal İktidarın Meşrulaştırılmasında Politik Semboller: Tek Parti Dönemi (1923-1938)*”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2019.
- DİNÇER, Hasan, *Niyazi Berkes’e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.
- DURSUN, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul 1989.
- ELOĞLU, Ezgi, *Niyazi Berkes’in Eserlerinde Türk Devrimi*, Ankara Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.

- FEDAİ, Harid, “Niyazi Berkes’in Kıbrıs Günleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 39-58.
- FREYER, Hans, *Din Sosyolojisi*, Turgut Kalpsüz (çev.), Doğubatı Yayınları, Ankara 2016.
- GANNUŞI, Raşid, *Laiklik ve Sivil Toplum*, Gülşen Topçu (çev.), Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- GIDDENS, Anthony ve SUTTON, Philip W., *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Ali Esgin (çev.), Phoenix Yayınları, Ankara 2018.
- GÜRCAN, Talip, “Şeriat”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010.
- GÜRSOY, Kenan, “Laiklik”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 27, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- HEPER, Metin, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, 8. Baskı, Doğubatı Yayınları, Ankara 2018.
- İNALCIK, Halil, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 1. Baskı, Kronik Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Rönesans Avrupası Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, 5. Baskı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- KARADAVİ, Yusuf-el, *İslam’da Devlet Mefhumu*, Hüsameddin Cemal (çev.), Nida Yayınları, İstanbul 2017.
- KARAKUŞ, Gülbeyaz, *Cumhuriyet’in Politik Teolojisi*, 1. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara 2018.
- KARPAT, Kemal, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, 6. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2018.
- KAYALI, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, “Niyazi Berkes Ya Da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüelin Portresi”, *İz Bırakmış*

- Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu: Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 97-106.
- KİRMAN, Mehmet Ali, *Din sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- KONGAR, Emre, “Niyazi Berkes’te Çağdaşlaşma Kavramı”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 31-37.
- KÖKER, Levent, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, 16. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- Kur’an-ı Kerim*, Al-i İmran, 159 ve 191.
- Kur’an-ı Kerim*, Araf, 184.
- Kur’an-ı Kerim*, Bakara Suresi, 120 ve 135.
- Kur’an-ı Kerim*, Haşr, 3.
- Kur’an-ı Kerim*, Taha Suresi, 128.
- Kur’an-ı Kerim*, Talak, 6.
- KÜÇÜK, Tahir, “Kazım Karabekir’in Din, Toplum ve Eğitim İle İlgili Düşüncelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2018.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Boğaç Babür Turna (çev.), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2020.
- _____, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, Ünsal Oskay (çev.), Phoenix Yayınevi, Ankara 2011.
- MACLURE, Jocelyn ve TAYLOR, Charles, *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*, İlhan Güllü (çev.), İskenderiye Kitap, İstanbul 2015.
- MARDİN, Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 24. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Türk Modernleşmesi*, 27. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 21. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- MENEKŞE, Ömer, “Osmanlı’da Zina Cezası Olarak Recm”, *Marife*, Yıl 3, S. 2, Güz 2003, 7-18.
- MEVDUDİ, Seyyid Ebu’l-Ala, *İslam’da Siyasi Sistem*, Ahmet Seçkin (çev.), Özgün Yayıncılık, İstanbul 1997.

- MUTAF, Abdülmecit, “Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı’da Recm Cezası: Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar”, *Turkish Studies*, Volume 3/4, Summer 2008, 573-597.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, 1. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul 2021.
- _____, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 16. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- OKUMUŞ, Ejder, “*Din ve Siyaset*”, Din Sosyolojisi, Mehmet Bayyigit (Ed.), Palet Yayınları, Konya 2014.
- _____, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkisi*, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2005.
- ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 49. Baskı, Kronik Kitap, İstanbul 2019.
- _____, *İmparatorluğun Son Nefesi*, 1. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- ORTAYLI, İlber ve KÜÇÜKKAYA, İsmail, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı*, 10. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2015.
- ÖZLEM, Doğan, “Niyazi Berkes’in Bilim Anlayışı”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 135-149.
- PARLAK, Deniz, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- SENCER, Muammer, *Osmanlılarda Din ve Devlet*, Erk Yayınları, İstanbul 1974.
- SEZER, Ruşen, *Unutulan Yıllar*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, “Mektuplardaki Niyazi Berkes”, *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu: Niyazi Berkes*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa 21-23 Nisan 1999, 151-186.
- SÜMER, Mustafa Doğacan, “Üç Temel Üzerinden Niyazi Berkes Sosyolojisi: Toplumsal Yapı, Çağdaşlaşma ve Aydınlar”, *DTCF Dergisi*, 59,2 (2019), 845-870.
- TOPSES, Mehmet Devrim, *Niyazi Berkes’in Sosyoloji Anlayışı*, 1. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara 2011.

- TOYNBEE, Arnold J. ve KIRKWOOD, Kenneth P., *Türkiye İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, Hülya Karaca (çev.), Birey Yayıncılık, İstanbul 2003.
- TÜMER, Günay, “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er, *İslamcılığın Doğuşu*, 1. Baskı, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1. Baskı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Dinler Sosyolojisi*, Ramazan Adıbelli (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017.
- YILDIZ, Ahmet, *Ne Mutlu Türk’üm Diyebilene*, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- YILDIZ, Aytaç, “Niyazi Berkes ve Türkiye’de Çağdaşlaşmanın Gelişimi”, *Sosyoloji Konferansları*, (2012-2), 1-33.
- ZÜRCHER, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Yasemin Saner (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2020.

