

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERENSTİTÜSÜ



İRAN VE TÜRKİYE’DE MODERN DEVLETİN İNŞASI
VE DİN ADAMLARININ ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Dr. Öğr. Üyesi Ender AKYOL Azam AHMADI

MALATYA 2019

**Bu Çalışma İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi
Tarafından SDK-2018-772 Proje Numarası İle Desteklenmiştir.**

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İRAN VE TÜRKİYE’DE MODERN DEVLETİN İNŞASI VE DİN
ADAMLARININ ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN

Azam AHMADI

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Ender AKYOL

MALATYA, 2019

T.C

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İRAN VE TÜRKİYE'DE MODERN DEVLETİN
İNŞÂSI VE DİN ADAMLARININ ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Dr.Öğr. Üyesi Ender AKYOL

Azam AHMADI

Jürimiz 04/01/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezini oybirliği başarılı bularak, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim dalında doktora tezi olarak kabul etmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Abdulkadir BAHARÇİÇEK

2. Doç. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA

3. Doç. Dr. Ali Fuat GÖKÇE (Gaziantep Üniv. Kamu Yön. Böl)

4. Dr. Öğr. Üyesi Ender AKYOL (Danışman)

5. Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Yolcu (Osmaniye Korkut Ata Üni. S.B.K.Y. Böl)

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doktora tezi olarak sunduğum **İran ve Türkiye’de Modern Devletin İnşası ve Din Adamlarının Etkisi** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde, hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.



04/01/2019

Azam AHMADI

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde, iki yıl boyunca yapmış olduğu değerli katkıları ve kullandığı her kelimenin hayatıma kattığı önemini asla unutmayacağım saygıdeğer danışman hocam, Dr. Öğretim Üyesi, Ender Akyol'a, çalışmam boyunca benden yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Oğuzhan Göktolga'ya ve çalışma süresince tüm zorlukları benimle göğüsleyen ve hayatımın her evresinde bana destek olan değerli aileme özellikle ablam Nahid Ahmadi'ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım.



ÖZET

Azam AHMADI, “İran ve Türkiye’de Modern Devletin İnşası ve Din Adamlarının Etkisi”, Doktora Tezi, Malatya, 2019.

Bu çalışmada, tarihsel açıdan eski iktidar yapısının nasıl çöktüğü ve bunun sonuçlarından biri olan din adamların sosyo-ekonomik durumlarının nasıl etkilendiği İran ve Türkiye’de karşılaştırmalı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Modern devletin ortaya çıkışı, iktidarın merkezileşmesi, eğitim, yargı, vakıf, vergi sistemi gibi alanlarda yapılan reformlar yoluyla din adamların toplumdaki rolleri giderek toplumda azalmıştır. Bu süreç din adamlarının halkla olan ilişkilerinde de değişiklikler yaratmıştır. Bu değişiklikler bağlamında toplumsal ve siyasal durumlarının tehdit altına girdiği yönünde bir algıya yol açmıştır.

Araştırmanın temel sorunsalı, modern devletin inşası sürecinde İran ve Türkiye’de ulema ve din adamlarının bu süreçten nasıl etkilendiği ve bu etkilerin hangi sonuçlara varmış olduğudur. Diğer taraftan bu sorunsalın devamında iktidarın paylaşımı ve temellerinin değişimini açıklayarak, sadece siyasi sistem değil, iktidar ilişkilerinin bir dizi ayrımlar ve ikilikler çerçevesinde gerçekleştiği mecmuanın (siyasal toplum) çöküşü ve bunun sonucunda bu mecmuaya dayanan iktidar ilişkilerinin nasıl değişim gösterdiği de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi benimsenerek örnek olay incelemesi gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda birincil ve ikincil düzeyde doküman ve kaynaklardan veriler toplanmış, analiz edilmiştir. Diğer taraftan çalışmada, söylem analizi tekniği benimsenerek, araştırmayı tek neden etrafında analiz etmek yerine, her bir düşüncenin oluşumunun tarihselliği ve zamansallığı bağlamında siyasal, ekonomik ve kültürel dinamikler üzerine odaklanıp, bunların etkileri karşılıklı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Türkiye, Modern Devlet, Din Adamları

ABSTRACT

Azam AHMADI, “Status of the Clerics in the Process of Modern State-Building in Iran and Turkey”, Ph. D Thesis, Malatya, 2019.

In this study, the collapse of the old government structure from a historical perspective and how it affected the socio-economic situation of the clerics will be examined comparatively in Iran and Turkey. The role of the clerics has gradually decreased in the society through the reforms in the areas such as the birth of the modern state, centralization of government, education, judiciary, and foundation and tax system. The reform process has also created changes in the relations between the clerics and the public. In the context of these changes, it has led to a perception that their social and political situation is threatened.

The fundamental problem of the research is how ulema and clerics are affected during the process of the building of the modern state in Iran and Turkey and the results of these effects. On the other hand following this problem, sharing the power and changing the basis of governance will be explained. Not only the political system but also the collapse of the political society and the change in the governance relations have been tried to be revealed.

A qualitative research was adopted and a case study is conducted in this study. In this context, data from primary and secondary documents and sources are collected and analyzed. On the other hand in the study, instead of analyzing the research around a single cause by adopting the discourse analysis technique, the focus is given on the political, economic and cultural dynamics in the context of the historical and temporality of the formation of each thought, and their effects are examined in mutual terms.

Keywords: Iran, Turkey, Modern State, Clerics

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	ii
ONUR SÖZÜ	iii
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA HAKKINDA BİLGİLER

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi.....	1
1.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	2
1.4. Tezin Bilgi Toplama ve İşleme Araçları.....	4
1.5. Araştırmanın Temel Kavramları.....	4

İKİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE VE METODOLOJİ: SÖYLEM ANALİZİ

2.1. Geleneksel (Klasik) Yaklaşım	7
2.2. Modern (Pozitivist) Yaklaşım	8
2.3. Söylem Yaklaşımı	9
2.4. Söylem Analizi	10
2.4.1. Söylem Analizinin Temel Kavramları	11
2.4.1.1.Eklemlenme ve Söylem	11
2.4.1.2.Antagonizma ve Nesnellik	12
2.4.1.3. Hegemonya	13
2.4.1.4.Söylem ve Siyaset	14
2.4.1.5. Söylem ve İdeoloji	15
2.5. İktidarın Kökenleri: İslam ve Batı	17

2.6. İctihat Söylemiveİktidarİlişkileri	22
2.7. Din ve Pre-modern Devlet	24
2.8. Din ve Modern Devlet	28
2.9. Modern Devlet ve Modern Devletin Nitelikleri	31

ÜÇÜNCÜBÖLÜM

İRAN'DA ULUS DEVLETİN İNŞASI

3.1. İran’da Çağdaşlaşma	39
3.2. Mutlak Devletin Oluşumunda Kırılma	44
3.3. Okul ve Eğitim.....	45
3.3.1. Kaçarlar Döneminde Toplumsal Değişimler	46
3.3.2. Modern Okulların Başlangıç Tarihi	50
3.3.3. İran’da Eski Eğitim Sistemi	52
3.3.4. İran’da Yeni Okulların Kurucuları.....	56
3.3.5. Yeni Okulların Muhalifleri.....	62
3.3.6. Rıza Şah ve Eğitim Sisteminde Reformlar	70
3.4. İran’ın Eski Yargı Sistemi.....	72
3.4.1. Yargı Sisteminde Reformlar.....	76
3.4.2. Rıza Pehlevi ve Yargı Sisteminde Reformlar.....	79
3.5. Vakıflar	82
3.6. Genel Değerlendirme	84

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE ULUS-DEVLET İNŞASI

4.1. Türkiye’de Çağdaşlaşma	94
4.2. Meşrutiyet Dönemi, İttihat ve Terakki Fırkası	100
4.3. Osmanlı’dan Cumhuriyete Geçiş.....	104
4.4. Osmanlı ’da Eğitim Sistemi.....	110
4.5. Cumhuriyet Dönemi Eğitim Sistemi.....	113
4.6. Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Yargı Sistemi	115

4.6.1. Osmanlı'da Yargı Sistemi.....	116
4.6.2. Yargı Reformlarının Gereği	119
4.6.3. Yargı Sisteminde Reform.....	121
4.6.4. Cumhuriyet Dönemi Yargı Sistemi.....	122
4.7. Osmanlı Döneminde Vakıflar	125
4.7.1. Vakıflarda Reform	129
4.7.2. Cumhuriyet Dönemi Vakıflar	131
4.8. Değerlendirme	133

BEŞİNCİ BÖLÜM

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	142
KAYNAKÇA	147

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA HAKKINDA BİLGİLER

Bu kesim araştırma hakkında özet bilgiler veren “Araştırmanın Konusu ve Amacı, Önemi ve Yöntemi, Tezin bilgi Toplama ve İşleme Araçları, Araştırmanın Temel Kavramları” başlıklı bir bölümden oluşmaktadır.

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Bu bölüm araştırmanın konusu, amacı, araştırmanın yöntemi, bilgi derleme ve işleme yöntemleri, araştırmada kullanılan kavram tanımları ve araştırmanın sunuş sırasını ihtiva eden başlıklarından oluşmaktadır. İlgili başlıklar altında araştırma hakkında özet bilgiler verilmektedir.

1.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İran ve Türkiye’nin modernize ile tanışmaları Ruslarla savaşlarına dayanılmaktadır. Her iki ülke bu savaşlarla birlikte Batı’nın teknolojik gelişimini fark ettiler. Her iki ülkede modernleşmenin başlatılması devlet tarafından olduğu için bu çalışmanın merkezinde de devlet yer almaktadır ve modern devletin oluşumu ve gelişimi odak noktası olmuştur. Bu gelişimin yalnız derin etkileri siyasal ve ekonomik alanda kalmamış ve kültürel ve toplumsal değişimlere de neden olmuştur. Bazı değişimler bilinçli olarak yapılmaktaydı ancak sonuçlarının nasıl olduğu pek bilinmeyen bir konuydu. Özellikle yapılan değişikliklerin din ve onu temsil eden din adamları konusunda nasıl etki bırakacağı tahmin edilmiyordu. Bu çalışmada ele alınacak konu devletin eski yapısından modern yapıya geçiş süresinde din adamlarının nasıl etkilendiği ve onların nasıl bir rol oynadıkları incelenmiştir.

Hem Osmanlı hem de Kaçarlar’ın modernizm ile karşılaşmaları siyasal düşüncenin zayıflamış haline denk gelmesi siyasal sorunlardan sorun üretme gücü bile kalmamıştır. Durumun en kritik noktası modern kavram ve anlamların eski anlamlarla yan yana

gelmesidir. Bu anlamların bir araya gelmesinin sonucu yeni soruların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müslümanların yeni çıkan sorunlara yanıt bulma yollarından ilk yöntem içtihat¹ olmuştur. Müslümanlar için içtihat hem İslam hükümlerinin hem de siyasal hayata bağlı olan hükümleri dini metinlerden üretme görevine sahiptir.

Ancak Osmanlı ve Kaçarlar yaptıkları reformlar sonucunda iki ülke farklı yollara vardılar. Osmanlı döneminde uzun süre yenilenmeye doğru yoğunlaşmalar ve laik bir kadro oluşumu onların dini araçlardan modern dünyaya varamadıklarını tespit etti. Kaçarlar böyle bir kadrodan yoksun kaldıkları için modern siyasal düşünce anlayışları dinin ötesine geçemediklerini görüyoruz.

Bu çalışmanın önemli boyutu çağdaş İran'ın düşünsel ve epistemolojik krizlerin olduğuna dayanmaktadır. Çağdaş düşünürlerin birçoğu bu krizin temel konularda olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu açıdan sorunların çözülmesi için kişisel düşüncelerden ve yüzeysel tartışmalardan temel sorulara taşınması gerekmektedir. Batı medeniyetinin dünyanın her bir yanına yayılması ve modernleşme söyleminin egemen olması yeni anlamlar ve düşünce örneklerinin de yayılmasına neden oldu. Yeni anlamların varması geleneksel anlamları sıra dışı etti. Böyle bir durumda yeniden geleneklere ve eski hale dönme olanaksız oldu diğer taraftan geleneksel söylem kendi merkezietini yeni şekillerde korumaya çalıştı ve yeni anlamların üretilmesine çabaladı.

Yaşadığımız çağın ulus-devlet çağı olduğunu söyleyebiliriz ve bu devrin yarattığı kültür ve medeniyetten uzak durmak mümkün değildir. Bu yüzden ister istemez önümüzden iki yol vardır: taklit ya da tesis.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın temel sorunsalı böyle olması düşünülmektedir: Modern devletin inşası İran ve Türkiye'de Müslüman aydın ve toplumun dindar kısmını nasıl etkiliyor ve bu etkiler hangi sonuçlara varmaktadır. İkinci aşamada toplumun din adamların tepkileri nasıl eski siyasal yapının yıkılmasında ve modern siyasal yapının kuruluş noktasında rol oynadılar.

¹İçtihat, İslami manada, Allah'ın her dediğini dini metinlerden anlamaya, ve bu vesileyle açıklanmamış olan konular hakkında bağımsız görüşte bulunmaktır.

Bu açıdan modern devletin oluşumu ile din adamlarının ilişkilerinin temelli olarak değişmesi ortaya çıkmaktadır. Söz edilen değişiklikler farklı sonuçlar sunmuştur. İran’da dine bağlı olan değişikliklerin hızı, Türkiye’ye kıyasla daha kısıtlı olduğu görülmektedir. Türkiye’de değişiklikler radikal şekilde öne çıkmıştır. Bu yüzden sonradan kendilerini yenileme fırsatları da farklı yönlere kaymalarına neden olmuştur.

Tezin temel çalışmalarından, iktidar ilişkileri, yaratılan metinler ve toplum arasında olan bağılılıkları incelemektir. Bir metin hangi ve nasıl bir toplum ve kültür içerisinde inşa edilmiştir. Toplumda olan sorular nasıl yorumlanmıştır. Yorumların hangi ideolojilerden kaynaklanması da önem taşımaktadır. Sonuçta sözel, metinsel, yorumlama, üretim vs. toplumsal bağlam içinde güç-iktidar (sadece siyasal iktidardan söz edilmiyor) ilişkilerini eleştirmektedir.

Bu çalışmada, amaçlanan hedeflere göre söylem ve metin içeriği analizi daha uygun görülmektedir. Weber’in tanımladığı görüşte pre-modern dönemde söylemlerin üretiminde ve yaygınlaşmasında patrimiyonal otoriteler ve geleneksel kurumların (din, kültür, aşiret, klan) etkisi görülmektedir. Foucault’ya göre söylemler asla “masum” değiller. Söylemleri güç ilişkilerinin ifadesi olarak görür. Söylem analizi, dili bir pratik olarak görür ve bilgi, sosyal ilişkiler ve kimliklere ilişkin etkin bir rol tanımlamaktadır. Pre-modern dönemde değişme hızı yavaş olduğu, söylemlerin uzun süre hegemon olmasının nedeni olmuştur. Modern dünyada söylem daha da merkezileşmiş, çeşitlenmiş, belirsizleşmiş ve kimine göre “müphemleşmiştir.

Söylem, “belirli kuralları terminoloji ve konuşmalardan oluşan sistematik dilsel düzenleri betimlemek üzere kullanılan bir kavram olarak kategorize edilir. Söylem, bir iletinin tüm boyutlarını, sadece iletinin içeriğini değil, onu dile getireni (kim söylüyor), otoritesini (neye dayanarak), dinleyici (kime söylüyor) ve amacı (söyleyenler söyledikleri ile neyi başarmak istiyor) kapsar”. Ayrıca ele aldığımız metin analizi birçok veri elde etmeye uygundur. Metnin analiz dilsel yapısını inceler, metnin tutarlılığı ve anlamı olgularını ele alır.

Önce yapılan araştırmalarda İslamcı modernleşmeden söz edilen yazılar daha çok ya dine eleştirel bakışlar ele alınmıştır ya da din ve modernize arasında olan ilişkilere

yoğunlaşmışlardır. Örneğin Abdullah Alperen “Türkiye’de İslami Modernleşme ve Fundametalist” başlıkta olan makalesinde sadece laik devletin din etkisini toplumda azaltması ve ona gösteren tepkileri dini açıdan araştırır ve İslamcılarını siyasal-toplumsal iktidarı ele geçirme hedefleri olmadığını vurgular. İran’da Ayetullah Naeini meşrutiyet döneminde Yazdığı “Tenbih-ol Mille” kitabında İslam dünyasının milliyetçilikten kaçabilmeciğini söyler (daha çok kastettiği modern kurumlardır). Ayetullah Naeini’ye göre gelenek İslam yeterince bu konularda içtihat sahibi olmamış ve bu yüzden İslam dünyası bilhassa Şii’ler geride kalmışlardır.

Günümüzde modern devletin ortaya çıkması ve Fıkıh ile ilişkide olmasını İran’da, Davud Feyrahi çalışmaları ile temsil etmektedir. Ona göre Şii Fıkıh bu dönemde daha canlanmış ve modern devletin etkileri altında kalmıştır. Ama Feyrahi’nin vurguladığı nokta siyasi Fıkıh olmuştur. Yani daha çok siyasi ilahiyatı öne almıştır. Bu çalışmada amaçlanan politiktan ziyade sosyo-ekonomik köklere dönmektir.

1.4. Tezin Bilgi Toplama ve İşleme Araçları

Tez bilgi toplama yönünden arşiv ve kütüphane kaynaklarından yararlanmıştır. Tezin konusu ile ilgili olan aydınların eserleri söylem analiz yöntemi ile içerik analizine tabii tutulmuştur.

1.5. Araştırmanın Temel Kavramları

Modern Devlet:Devletin tanımlanması birçok sosyolojik ve siyasal kavramların tanımlanması gibi kolay değildir. Ancak modern devletin nasıl bir olgu olduğuna dair hemfikir olmadığından dolayı burada ele alınan anlam, Max Weber’in açıkladığı özelliklere sahip olan devletler, modern devlet olarak kabul edilmektedir. Bu özellikleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Şiddet araçların tekelci denetimi
2. Bölgesellik
3. Egemenlik
4. Anayasallık

5. Kişiler üstü iktidar
6. Otorite/ meşruiyet
7. Yurttaşlık

Din Adamları: İslam dünyasında ilmi çalışmalar, tanrı kelamını doğru anlamakla sınırlıydı. Bu bilginin temeli de Kuran ve Hazreti peygamberin hadislerine dayanmaktaydı. Akıl, din hizmetinde sadece bir tamamlayıcıdır. Dini ilimlerin metodolojisi kanıtların ilk Kuran’da sonrada peygamberin hadislerinde, daha sonra da kayda geçmiş örneklerde aranır ve akıl yoluyla belirlemeye son aşama olarak başvururdu. Böylece, İslam’da serbest düşünce kısıtlanmış ve Müslümanların yenilik yapabilmesi oldukça olanaksız hale gelmiştir ve giderek gelenekselcilik egemen olmuştur. Osmanlı ve Kaçarlar döneminde, önceki örnekleri izleme ilkesi yalnız dini hukukta değil, İslam ilminin her alanda yol gösterici temel ilke olmuştur. Ancak 8. ve 9. Yüzyıllardan (İslam’ın altın çağ dönemi) sonra yenilik temellerinde değil, ikinci konularda olanaklı sayılmıştır. Derleme, özetleme, şerh ve tahşiye, İslami çalışmaların temel üslubu olmuştur.

Burada ulema ve din adamlarının aynı anlamda kullanarak Osmanlı ve Kaçar dönemi ulema denilen sınıf, Kuran ve hadisleri okuyup yorumlayan kişilere verilen addır. Osmanlı âlimlerinin çoğu kadı, müftü ya da müderristi. Kadılar günümüzün hâkim görevini üstlenmişlerdi. Müftüler ise din işlerine bakan illere gidip fetva veren kişilerdi. Müderrisler Osmanlı döneminde okullarda ders veren öğretmenlerdi. İlmiye sınıfının başına ise şeyhülislam denilirdi. Bu dönemde din konularda en çok bilgiye sahip kişiye verilen ad sayılırdı. Ulema 17. Yüzyıla kadar siyasal iktidarda güçlü bir yere sahipti. Fakat bu yıllardan sonra ulemanın elde edilmiş makam ve servetlerinin dağılmasının önünü almak amacıyla ulemaya “âlim” makamını soydan soya aktarma hakkı verildi. Böylece yolsuzlaşmanın yolu açılmıştır ve yeniliklere karşı çıkan ulemanın giderek siyasal gücü azalmaya başlamıştır.

Kaçarlar döneminde de ulema üç gruba ayrılıyorlardı. En üst düzeyde olan müderrisler Necef’te dini medreselerde dini eğitim verirdi. Necef o dönemde Osmanlı topraklarından sayılırdı. Diğer grup ise kadılar günümüz İran sınırlarında şerri mahkemeleri idare ederlerdi. Ancak Şia fikhında müftü olmadığına göre en alt seviyede dini eğitim alan

kişiler kendi köylerinde ya da kasaba ve küçük şehirlerde mektep haneleri idare ederlerdi, yanı sıra halkın dini sorularına fetva verirlerdi. Bazen de kendileri bu fetvaları çıkarmak yerine soruları Necef'e götürüp ulemadan istenilirdi. Kaçarlar da, Safeviye döneminden uygulamaya geçen Şeyhülislamlık makamını, başkentin en bilgili âlimine verirlerdi.

Aydınlar: Modernite ile ortaya çıkan aydın kavramı, geniş bir anlama sahiptir. Kimine göre “dünyaya, atalarından devraldığı değerlerle veya tartışılmasız bir tavırla değil, kendi kavramı ile bakan kimse”, diğer birisine göre “akıl ve bilgisi ile topluma öncülük eden kişi”, veya her şeyi sorgulayan kişiye aydın denilir. Ancak burada kast ettiğimiz, İran (Kaçarlar) ve Türkiye’de (Osmanlı) aydın ya da ilk kullanılan, münevver-ul fikir denilen grup, Avrupa’nın bilim ve sanayisine dayanarak her iki ülke de mevcut durumunu değiştirmeye çalışan gruplardı.

İKİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE VE METODOLOJİ: SÖYLEM ANALİZİ

Düşünce ve gerçek arasındaki ilişkinin farklı felsefi ve sosyolojik yaklaşımlar açısından analiz etmek mümkündür. Felsefi açıdan bakıldığında, felsefi düşünce, asıl gerçek ile görünen gerçek arasındaki ilişki üzerinden sorular sorar. Felsefe, düşüncelerin neden ve nasıl bir geçekliğe dönüştüğü sorusuna yanıt arar. Burada dış gerçeklerin rolü nedir? Bu sorular, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana tartışılan “zihin” ve “gerçek” arasındaki ilişkilere işaret eder. Sosyoloji açısından, gerçeklerle toplumsal yapı içerisinde yüz yüze ve buradaki sorun, düşünce ile sosyal bağlamlar arasındaki ilişkidir. Sosyolojinin temel amacı ise farklı düşüncelerin oluşum sürecinde, oluşumun toplumsal nedenlerini ve bunların etkilerini açıklamaktır (Berger, 1996, s. 11-12). Bu bakımdan düşüncenin toplumsal temelleri nelerdir? Düşünceler bu toplumsal unsurları nasıl yansıtır? Ya da düşünceler, kendilerini bu toplumsal unsurlardan kurtarabilirler mi?

Sosyolojik açıdan düşüncelerin oluşumu epistemolojik hipotezlere dayalıdır. Bu nedenle geleneksel (klasik) yaklaşım, pozitivist yaklaşım ve söylem yaklaşım olmak üzere üç ana epistemolojik bakış açısı bulunmaktadır (Musavi, 2005, s. 44).

2.1. Geleneksel (Klasik) Yaklaşım

Düşünce ile gerçek arasındaki ilişki, epistemolojik açıdan her zaman tartışılan bir konu olmuştur. Felsefi bakımdan bu tartışmalar, “zihin” ve “gerçeğe” dayalı bir tabanda gerçekleşmektedir. Klasik bakışa göre, düşünce, gerçeklerin zihne yansımasıdır. Klasik görüşün temel tezleri ise şunlardır:

1. Bu görüşün ana tezi; zihin ve gerçeği birbirinden ayırması ve var olan şeyleri de zihinsel ve somut olarak kabul etmesidir (Tabatabaei M. H., 1985, s. 121). Buna göre zihni var oluş (soyut), insan zihninde oluşur ve zihin dışındaki hiçbir şeyden etkilenmez. Antik Yunan filozofları ve İslam felsefecileri de zihin ile gerçeğin birbirinden ayrı olduğu görüşündedirler.

2. Klasik görüş, eşyaların mahiyetini sabit görür. Değişenler “arziyat” kısmına aittir ve mahiyet yani öz aynı şekilde kalır. Klasik görüşe göre zihin dışındaki dünya, görüntü olarak ne kadar değişirse değişsin, değişmeyen özellikleri vardır ve bunlar daima sabittirler. Sabit ve değişmez olan şeyler, gerçek şeylerdir (Shababi, 2013, s. 81-83).
3. Üçüncü tez, özne ve nesnenin ayrımı konusudur. Bu bakışa göre, insan zihni, doğru ve yanlış teşhis eder ve gerçek bilgiye ulaşabilir. Gerçek bilgi tıpkı vaki (gerçek) gibi idrak etmekten ibarettir.

İnsan zihni, dünya karşısında sadece bir seyirci değil, aynı zamanda insan yeteneklerinin kullanılmasıyla fikirler ve düşünceler de geliştirmektedir (Tabatabaei, 1985, s. 224). Bu nedenle düşünce üretiminde öncelik zihne aittir ve gerçeklik, düşünceden sonra gerçekleşir. Buna göre zihnin dışındaki dünya, düşüncelerin ürünü değil, düşüncelerin oluşum kaynağı olmaktadır (Tabatabaei, 1985, s. 265).

Sonuç olarak geleneksel (klasik) epistemoloji, bu tezleri kabul etmekte ve hakikati değişmez ve sabit görmektedir. Bu şekilde zihnin gerçeğe erişimi mümkün olmakta ve zihin ulaşılan gerçeği “bilim” çerçevesinde beyan etmektedir. Bilim ve düşünce, zihnin birer ürünü olarak adeta bir fotoğraf gibi zihin dışındaki dünyayı yansıtırlar. Gerçi bilim ile düşünce birbiriyle ilişkili olmakla birlikte aynı zamanda birbirinden ayrı ve bağımsızdırlar. Müslümanlar arasında kabul edilen görüş de bu yöndedir.

2.2. Modern (Pozitivist) Yaklaşım

Pozitivist teori, doğru ve yanlış deney yoluyla elde edilen veriler ışığında genel ve evrensel olarak değerlendirmektedir. Bu deneylerin sonucu kesin olmalıdır.

Modern (pozitivist) görüş açısından, düşünce ve gerçek arasında kayda değer bir ilişki vardır. Bu görüş, 17. Yüzyılda bilimsel devrimin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Pozitivist bilimsel bilgi anlayışı deneysel geleneği içermesine rağmen yalnız deneyselden ibaret değildir. Pozitivizm, salt olgusal olarak sınanabilir betimleyici bir bilgi ile durmaz ve bilgiyi sistematik bir çerçevede oturarak inceleme konusunu oluşturan “gerçeklik alanına” dair genellemelere varmayı düşünmektedir. Pozitivist yaklaşıma göre bilginin

bilimselliğinin önemli ölçütü, bilgiyi ifa eden önermenin olgusal olarak sınanabilmesidir. Ya da başka deyişle bilmesel olan bilgi, olgusal içeriği bulunan ifadeleri dile getirirken bilimsel olmayan bilgileri ortaya koyan önermeler, olgusal içerikten yoksun olduklarından dolayı sınamaları da olanaksızdır. Bu yaklaşım açısından bilimselliğin ölçütü önermenin anlamlı ve anlamsız olduğuna bağlıdır. Yani önermenin anlamlı olup olmaması, olgusal içeriğinin bulunup bulunmamasına, başka bir söyleyişle, dış dünyaya bağlı bir içerik görünüp görünmemesine göre belirlenir(Köker, 2008, s. 23). Aslında bu görüşün ana hipotezi “zihin” ile “gerçeğin” birbirinden ayrı olması üzerinedir. Pozitivistlere göre zihin, levha gibi beyaz ve boşdur ve zihin sadece gerçek dünyayı yansıtır. Toplum ve insanın değişilmez özelliklerini ve önceden oluşumunu vurgular. Onlara göre de, düşünce somut gerçeklerin zihne yansımasıdır. Francis Bacon, Leibniz, Auguste Comte pozitivist yaklaşımın ünlü teorisyenlerindendir.

Zihne yansıyan gerçekler, dilde görünür olur. Dil, sadece gerçekleri ifade etmek için vardır. Dilin de ifade etmekten başka bir rolü yoktur (Bashiriye, 1999, s. 13). Bu görüşe göre siyasi düşünce, siyasi hayatın gerçeklerinin zihinde yansımaları ve dil ile ifade edilmesidir. Bu nedenle dil ve siyasi hayat arasında doldurulmaz bir mesafe vardır.

2.3. Söylem Yaklaşımı

Söylem bakış açısına göre düşünce ve gerçek yeni bir boyuta sahip olur ve diğer iki yaklaşımın karşısında konumlanır. Hem klasik yaklaşım hem de pozitivist yaklaşım, zihin ve gerçek ikiliğini kabul ederken söylem yaklaşım ise, zihin ile gerçek ikiliğini/karşıtlığını yapı söküme tabi tutar ve düşünce ile gerçek arasında yeni bir görüş ortaya koyar. Bu görüşe göre, insan dünyası ve toplum, şekilsiz ve anlamsızdır. Her dönem, egemen olan söylemler içerisinde anlam kazanmış ve şekillenmiştir. Düşünceler de bu çerçevede içerisinde oluşmuş ve gerçekleşmiştir (Nozari, 2010, s. 648).Söylem yaklaşımın epistemolojik varsayımları şöyledir:

1. Söylem açısından zihin ve gerçek birbirinden ayrılamaz. Anlamlar ve tanımlar, sadece zihinde ya da gerçek dünyada değil; ikisinin arasında olan ilişkinin de bir sonucudur.

2. Varlıkların anlamı ve gerçeği kendi mahiyetinde değil; bilinç içerisinde şekillenir ve düzenlenir. Her şeyin anlam ve hakikati, insan deneyimleri, metinler, tarih, zihnin tarihi şartlarla olan bağları, dil vs. tarafından belirlenir(Bashiriye, 1999, s. 17).
3. Klasik epistemolojide şeylerin mahiyeti değişmez ve sabittir. Ancak söylem açısından her şeyin mahiyeti, hayal edilebilen ve görülebilenlerden ibarettir. Var olan şeyler önceden şekillenmemiş, özgür koşullar altında oluşmuştur. Bu nedenle “Neden bazı düşünceler, başka düşünceler arasında gerçekleşir?” sorusu anlamlı olmaktadır (Bashiriye, 1999, s. 16).
4. Söylem bakış açısının dördüncü varsayımı, dilin rolüne ve yerine ilişkindir. Bu hipotez, Gadamer ve Heidegger’in hermenötik araştırmalarının sonucu ortaya çıkmıştır (Ahmadi, 1998, s. 18). Pozitivist yaklaşımına göre dil, zihnin dışında olan gerçekleri hiçbir değişiklik olmadan doğrudan zihne yansıtır. Ancak hermenötik açıdan bakıldığında dilin görevi sadece yansıtmak değil; gerçeği bizzat içerisinde taşımasıdır. Bu bağlamda anlama ve tanıtım süreci, dil içerisinden ve dil, “anlamın” asıl aracıdır (Shabestari, 1996, s. 25).
5. Son varsayım, bilim ve düşüncenin oluşumunda bilginin yapısı ve iktidar ilişkilerinin rolü üzerinedir.

2.4. Söylem Analizi

Söylem analizi, bir yöntem olarak dil bilimi çalışmalarına dayanmaktadır. Zamanla sosyal bilimlerin çeşitli bölümlerinde de kullanılmaya başlanmıştır. Bu bakımdan söylem, epistemolojik bir çabadır. Söylem, toplumu bir bütün olarak tanımlamazken, bağlantısız parçalardan oluşmasını da kabul etmez. Gerçi söylem, her bütünlüğe özen göstermemekle birlikte her unsurun başka unsurlarla olan bağlantısını analiz eder. Söylem, ekonomik, siyasal ve kültürel etkenlerin düşüncenin oluşumu üzerindeki etkilerini belirtmektedir. Bu nedenle araştırmayı tek neden etrafında analiz etmekten kaçınır. Bu bakış açısına göre, her düşüncenin, tarihselliği ve zamansallığı bulunmaktadır. Bu noktada hiçbir açıklamanın sonsuz geçerliliği yoktur denilebilir. Sonuç olarak söylem, iktidar ilişkilerinin rolünü göz önünde bulundurarak, düşünce ile gerçek arasındaki ilişkiyi değerlendirir.

Söylem açısından dünya ve toplum, “söylem” çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Gerçekler, söylem çerçevesinde oluşur. İnsan bir nesne olarak söylemin içerisinde yer alır ve dünyayı söylem açısından izler. Dolayısıyla nesne ile dünyanın ilişkisi aracısız değildir (Feirahi, 2004, s. 52). Büyük anlatıların¹ temeli buradan çıkmış olur. Oysaki düşünceler, söylemler içerisinde şekillenmektedir. Şekil veren çerçeve de istikrarlı ve sabit değildir. Tarihsel ve zamansal olarak değişmektedir.

Dinin etkili olduğu toplumlarda, dini metinlerin, düşünce üretiminde önemli rolleri bulunmaktadır. İktidar söylemi, kendi çizdiği çerçevede bu rolü gerçekleştirmektedir. Dini metinler, kendi anlamlarını yorum içerisinde ortaya çıkarırlar. Ancak söylemin rolünü vurgulamak, dini metinlerin asıl anlamlarını inkâr etmek anlamına da gelmez. Yorum süreci, önceden belirlenen sınırlar ve şartlar içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla söylem, düşünce, metin ve gerçekler arasında bir ilişki kurmaktadır (Musavi, 2005, s. 62-64).

2.4.1. Söylem Analizinin Temel Kavramları

Söylem teorisi, özellikle Laclau ve Mouffe’nin açıklamalarında kendini gösterir. Onlara göre, düşüncenin oluşumu, işlevi, değişimi siyasi anlamlarda ve eylemlerde nasıl olması gerektiğini söylem çerçevesinde anlayıp analiz etmelidir. Kelimelerin, eşyaların ve sosyal eylemlerin anlamı, bu söylem içerisine yerleştirildiğinde ortaya çıkar. Laclau ve Mouffe söylem alanını, siyasi teoriler ve analizlere kadar genişletmişlerdir (Laclau, 2008, s. 27-28). Laclau ve Mouffe’un söylem ve siyasal teori alanına ilişkin görüşlerini şu başlıklar altında özetlemek mümkündür:

2.4.1.1. Eklemlenme ve Söylem

Laclau ve Mouffe, eklemlayıcı pratikten doğan yapılaşmış bütünü, söylem ve öğeler arasında kimlikleri değişen bir bağ olan her türlü eylemi eklemlenme olarak ifade ederler. “Söylem içerisinde eklemlenmiş durumda görünürken ortaya çıkan farklılık konumlarını da” moment olarak nitelerler (Laclau, 2008, s. 169). Kimlikler ilişkisel olduğu için – “ilişkiler sistemi, istikrarlı bir farklılıklar sistemi olarak sabit bir noktaya ulaşmasa da”-

¹Grand Narrativelerin

söylemlerin bütünü, onları aşan bir söylemsellik alanı tarafından bozulduğundan, ögelerden momentlere geçiş yapılamaz. Söylemsel yapının eklemlemelerini parçalayan unsurların birbirlerinden farklı olması, çok anlamlılıktır. Zaten bu, toplumsal kimliklerin simgesel boyutunu oluşturan şeydir. Toplumların tüm düğüm noktaları, onları aşan metinler arasında olduğu için kendi kendileri ile özdeş olmayı başaramazlar. “Dolayısıyla eklemleme pratiği, anlamı sabitleştiren düğüm noktalarının kurulmasından meydana gelir” (Laclau, 2008, s. 182-183).

Her eskimiş anlam içinde olan eylemleri ve her eylemi de bir söylem içerisinde anlamak gerekir. Bu nedenle modern devlet ve İslami hareketleri anlamak için modern devletin ortaya çıktığı dönemdeki eylemleri ve söylem içerisinde meydana gelen olayları açıklayabilmek gerekir (Feirahi, 2004, s. 56).

Laclau ve Mouffe, geliştirmiş oldukları ilişki teorilerinde söylemleri, ekonomik, siyasi sistem vs. üzerinden sadece toplumun özel kısmında yapılan değişimler olarak değerlendirmezler. Söylemler genellikle toplumun çeşitli parçalarını toplayıp birleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlayış, akımların ve eylemlerin söylemler etrafında nasıl yaratıldığını ortaya koyar. Bunun için Laclau ve Mouffe, “eklem” kavramını üretmişlerdir. Bu kavram, farklı eylemleri birbirine bağlayan eylemi ifade eder ve hepsini yeni bir kimlik içerisinde birleştirir.

2.4.1.2. Antagonizma ve Nesnellik

Söylem teorisinde, toplumsal karşıtlığı inşa etmek üç açıdan önem taşımaktadır; birincisi, bir karşıt, bir düşman oluşturma, bir “yabancı” ya da “diğeri” üretme, siyasi sınırların tesis edilmesinde zorunludur. İkincisi; karşıt kimliğin ve siyasi sınırların çizilmesi, söylem çerçevesinde kimliğin sonsuz tespittir. Üçüncüsü ise antagonizm tecrübesi, kimlik oluşturma ihtimali ile önemli bir noktadır. Söylem teorisinde antagonizmin oluşumunda siyasi organlar ve sosyal gruplar için bir kimliğin oluşması imkânsızdır (Kesaei, 1984, s. 286-290). Söylemsel yaklaşımda diğer söylemlerin kimlik bütünlüğüne kavuşmasına ve bunların belirgin hale gelmesini engellemek için “zıtlık”, düşmancasına bir ilişki ortaya koyar. Bu sürecin sonunda “kendine” karşı bir

“diğerini” ya da “yabancı” yaratılmış olur(Howarth, 1997, s. 143). Örneğin Batı için kimlik kazanma ve siyasal sınırlar çizme açısından, Doğu adında bir “yabancı” inşası zorunludur. İslam kimliğini yeniden inşa etmek için Batı, selefilik için geleneksel yorumlar önemli rol ifa etmektedir.

İran ve Türkiye’de meşrutiyet söylemini yaratmak için “istibdat” bir “diğeri” olarak tanımlanır ve onun üzerinde yeni kimlik modern koşullar üzerinde inşa edilir. Tabii bu düşmanların sabit ve sürekli işlevleri yoktur. Örneğin İran’da ulema tarafından “içtihat” söylemini yaratmak için meşrutiyet döneminde “istibdat”; İslam devrimi döneminde ise “Batı” üzerinden bir düşman algısı yaratılmıştır. Diğer taraftan entelektüellerin oluşturdukları söylemlerde “İslam” bir yabancı olarak ve düşman karakteri olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye’de ise Osmanlıcılık, İslamcılık ve milliyetçilik her biri bir söylem olarak “kendisi” ve karşısında olan “diğerini” farklı kimlik üzerinden tanımlayarak yeni bütüncü bir kavram ortaya koymaya çaba göstermekteydi.

2.4.1.3. Hegemonya

Söylem analizinde hegemonya ve hegemonyanın oluşumu, siyasal programlar açısından önemli olmaktadır, zira hegemonya iktidar oluşumunun doğasını betimler. Gramsci, egemen sınıfın siyasal iktidarın ele geçirilmesi ve korunması sürecinde yürüttüğü ideolojik, siyasal, kültürel, entelektüel ve ahlak etkinliklerin tümünü hegemonya kavramı ile analiz eder (Acar, 2016, s. 105).

Kimliklerin akışkan ve eklemlenmelerin çeşitli olduğu koşullara rağmen söylem, hegemonya aracı ile kendi yorumladığı gerçekleri karşı tarafa yüklemektedir. Bu nedenle hegemonya, davranışlarda, söylemlerin oluşumunda, işlevlerinde ve tasfiyesinde etkilidir. Bir program ya da siyasi otoritenin sosyal çevresine kural ve anlamların yerleşmesiyle hegemonya gerçekleşmektedir (Howarth, 1997, s. 147). Sonuçta kimin egemen olacağı konusu, hegemonyanın içerisinde yer almaktadır. Toplumdaki egemen davranış biçimlerine ve anlamlarına siyasi güç karar verir. Bu noktada siyasi eylem iki hipotezi kapsar; birincisi, baskın eylemler siyasi sınırların çizilmesini ortaya çıkarır. Yani hegemonya ile bastırılan güçler arasında mücadele devam etmektedir. Bu nedenle baskın eylemler, güç biçimi

olarak, siyasi bir görünüme ulaşırken her zaman kendi iradesini karşı tarafa yüklemektedir. İkincisi, baskın eylemler için gerekli olan unsurların akışkanlığıdır. Akışkan unsurlar, egemen güç tarafından kimlik oluşumu noktasında siyasi alanda hedef alınmaktadır (Feirahi, 2004, s. 57-58).

2.4.1.4.Söylem ve Siyaset

Söylemler yukarıda da değinildiği gibi hiçbir zaman tamamen ayrı, kapalı ya da mükemmel bir sistem değildir. Bu nedenle toplumdaki var olan anlam ve kimlikleri silip bir kenara bırakmazlar. Derrida'ya göre kimlikler mükemmel değildir. Çünkü varlık nedenleri, kimlik dışındaki şeylere bağlı ya da onlardan farklıdır. Laclau ve Mouffe de siyasi eylemlerin önemini, kimliklerin oluşumu üzerinden vurgulamaktadırlar (Laclau, 1998, s. 39-53).

Söylem akımında Foucault'ya göre iktidar ilişkileri önceliklidir. Foucault da yapısalcılar gibi öznenin karşısında yapıya, dilin karşısında düşünceye vurgu yapar ama onlar gibi dil yapısını kesin bir şekilde vurgulamaz. Foucault'ya göre dil ve bilim, birer toplumsal fenomendir. Bu nedenle toplum içerisinde oluşan iktidar ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkmışlar (Laclau, 1998, s. 47). İktidar kelimesi, farklı alanlarda farklı anlamlara karşılık gelmiştir. Siyasal düşüncede bu kavram üzerine iki anlayış vardır: ayrımcı izlenim veya belirli bir gruba bağlı; ikincisi gayri ayrımcı veya belirli bir gruba bağlı olmayan. Birincisinde, iktidar toplumunun özel bir sınıfına aittir. Buradaki iktidar ilişkileri eşitsizdir ve gruplar arasındaki çatışmaların bir unsurudur. İkincisinde, iktidarı meşrulaştırma süreci söz konusudur. Yani iktidar özel bir gruba ait değil; bütün bir topluma aittir. Bu tarz iktidar ilişkileri, devlet kurumunun da ötesinde bir iktidar ilişkisidir. Bu bakımdan devlet, tek başına iktidar sahibi değildir ve kendisi de önceden oluşan iktidar ilişkilerinin içerisinde hareket etmektedir. Buna benzer bakış açısını Platon ve Aristo'da da görmek mümkündür. Sonraki yüzyıllarda Parsons, Arnett ve Foucault da bu çerçevede yerlerini almışlardır(Dreyfus, 1997, s. 311-315). İktidar ilişkileri eşit değildir, akışkandır ve sadece siyasi kurumlarla sınırlı değildir. Foucault'ya göre iktidarı toplumun her yerinde görmek mümkündür. Bu iktidar ilişkilerinin içerisine insanlar özne olarak dâhil olurlar. Foucault, iktidarın mahiyetini açıklarken üç nokta üzerinde durur; nesnel yetenekler, dil ve

iktidar ilişkileri. Bu üç noktadan sonuncusu, bireyler arasındaki ilişkiyi kasteder ve vurguladığı iktidar da budur. Bu üç nokta, üç tür ilişkiyi temsil etmektedir. Bunlar birbiri ile bağlantılı ve amaca ulaşmak için birbirlerini kullanırlar. Bu üç tür ilişkinin koordineli halinde olması, zaman ve mekân şartlarına bağlıdır ve sürekli değildir (Dreyfus, 1997, s. 355-356). Ayrıca Foucault, iktidar ilişkileri ile şiddet arasında ki farklılıkları ortaya koyar. Ona göre iktidar ilişkileri, eylemin bir kısmıdır ve doğrudan diğer insanlar için uygulanmaz. Şiddet doğrudan bedenler üzerinde gerçekleşir. Foucault'ya göre iktidarın özgürlüğe ihtiyacı vardır. Çünkü iktidar, özgür insanlar için uygulanır. Ancak Foucault, iktidarı sadece siyasi kurumlarda görmez ama günümüz devleti iktidarın bir türü olarak tanımlanır ve diğer iktidar türleri de farklı şekillerde ona geri döner (Dreyfus, 1997, s. 359). Bu çalışma açısından söylem ve iktidar ilişkileri arasındaki bağlantı önemli olmaktadır. Çünkü İran ve Türkiye'de olan inanca ve ekonomiye dayalı ilişkilerin hepsi, iktidar ilişkilerinin birer yansımasıdır. Din adamlarının ortaya koydukları siyasi düşünceler bir söylem olarak bu çerçevede üretim imkânı bulur.

2.4.1.5. Söylem ve İdeoloji

İdeoloji kelimesinin ortaya çıkışı 18. Yüzyıla kadar gitmektedir. Önceleri ideoloji, düşüncelerin oluşum bilimi olarak algılanıp fikirlerin kökenlerinin nesnel olarak ortaya konulabileceğine yolunu açacağına inanılıyordu. Buna rağmen, terimin ilk kullanım anlamının sonrakiler üzerinde etkisi oldukça azdır (Heywood, 2014, s. 23). Sonraları Napolyon'un muhaliflerine "ideolog" lakabı vererek küçümsediği görülmüştür. Sonrasında kavram, rasyonel ve bilimsel iddiaları olan ama muhtemel ve gerçekten uzak teoriler için kullanılmaya başlanmış. İdeolojinin siyasette anahtar bir kavram haline gelerek dönüşümü Karl Max'ın ele aldığı kullanımı ile başlar. Marx'a göre ideoloji, gerçeklere tersten bakmaktan ibarettir. Marx'ın görüşüne göre bunun kaynağı, üretim güçleri arasındaki ilişkiye dayanmaktaydı. Asıl işlevi ise egemen sınıfın egemenliğini meşru kılmaktır. Marx ve Engels'in ortak yazısı olan Alman İdeolojisi adlı eserin erken dönem çalışmalarının başlığında ideoloji terimini kullanmıştır. Aynı zamanda Marx'ın ideolojiye göre en açık betimlemesi şöyledir:

“Her dönemde yönetici sınıfın fikirleri, hâkim fikirlerdir. Yani, toplumun maddi gücüne hükmeden sınıf, aynı zamanda hâkim entelektüel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde tutan sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçları üzerinde de denetimi elinde tutar. Böylece, genel olarak ifade etmek gerekirse, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri, bu araçlara sahip olanlarınkine tabidir”(Marx, 1970, s. 64).

Marx, ideoloji terimini, sistematik gizemleştirme sürecinin maskesini yıkma hedefiyle, eleştirel bir kavram olarak kullanmıştır ve daha sonraları Engels “yanlış bilinç” olarak adlandırdığı, yanlış bir dünya görüşünü işlemiştir (Heywood, 2014, s. 24). Böylece Marx İkili karşıtlıklardan¹ oluşan ideoloji anlamını, bilim/ideoloji ve gerçek/yanlış gibi söylemler arasında bırakır ancak tamamen reddetmez. Bu nedenle söylemlerin çıkmaz sokaklara hareket etmelerini anlatma noktasında kullanır (Feirahi, 2004, s. 58-59). O yüzden ideolojik söylemlerin dışında hiçbir şeyi tanımaz. Buna göre totalitarizm ve faşizm gibi iktidara yönelik söylem türleri de ideolojiktir (Musavi, 2005, s. 74).

Karl Mannheim, Marksizm dışında bir ideoloji kavramı inşa etmeye çaba serf eden ilk sosyologlardandır. Mannheim da Marx gibi, düşüncelerin sosyal koşullar içerisinde şekillendiğini kabul eder fakat onun tersine, ideolojiyi olumsuz algılardan kurtarmaya çalışmıştır. Mannheim “İdeoloji ve Ütopya” adlı kitabında ideolojileri, belli bir sosyal düzeni savunmaya hizmet eden düşünce sistemleri ve bu düzenin yönetici ya da baskın ve güçlü grubun çıkarlarının kabaca temsil ettiğini tanımlar. Diğer taraftan her zaman baskı altında olan grupların çıkarına hizmet edecek radikal bir sosyal değişime ihtiyaç duyunca, ütopyalar geleceğin idealleştirilmiş temsilidirler. Mannheim “özel” ve “bütüncül” ideolojilerinin ayrımını gösterir. “Özel” ideolojiler, belli başlı birey, grup ve partilerin düşünce ve inançlarını belirtmektedirler. “Bütüncül” ideolojiler sosyal sınıf ya da toplumun, hatta bir tarihsel dönemin bütün dünya görüşünü kapsar. Ona göre her ideolojik sistemin sosyal gerçekliğe ilişkin kısmı, bencil çıkara dayalı bir bakış açısını yansıtır (Heywood, 2014, s. 26).

¹Binaryo ppositions

2.5. İktidarın Kökenleri: İslam ve Batı

İslam medeniyetinde ilime özgünlük ve özgürlük tanınmasına rağmen, bilimi iktidar ilişkilerinden ayırmak zordur. Müslümanların “tatbiki ilimleri” ve özellikle siyaset bilimi, iktidara dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Medeni fıkıhta ya da tatbiki felsefede az da olsa iktidardan ayrı ve ya bağımsız teoriler bulunmakla birlikte, Müslüman düşünürler arasında yaygın olan tatbiki/ uygulamalı akıl ilimleri, iktidar sayesinde önem kazanmıştır ve ondan bağımsız analiz edilemez (Feirahi, 2004, s. 104). Burada kastedilen iktidarın anlamı İbn-i Haldun’un asabiyet kavramına yakındır. Siyasal iktidar, kurumlar çerçevesinde sınırlı kalmayıp yaratıcı ve üretici rolüyle eşit olarak tüm sınıflara egemendir. Hem üst düzey siyasal elit için hem de toplumun tüm üyeleri için bu böyledir.

İktidar kavramın bu şekilde ele alınması ile iki sonuca ulaşılabilir; birincisi, toplumun her yerinde hâkim olan iktidar, hukuk düzeni içerisinde temsil edilmekten kaçınır ancak hukukun vermiş olduğu güvence içerisinde yaygınlaşır. Foucault bunu “biyolojik güç”¹olarak nitelendirir. Hedef, birey ve toplumu koruma amaçlı bütün alanlarda düzeni kurmaktır. Foucault’ya göre bu düzen, kendisini gösterirken kimse tarafından yönetilmediği fakat herkesin ona uyduğunu ve hedefin gücün ve düzenin artması olduğunu belirtir (Dreyfus, 1997, s. 57). İbn-i Haldun Mukaddime’de;

“Asabiyet toplumda, canlı yaratıkta sağlık gibidir. Eğer canlı yaratıkta her şey beraber olursa sağlığı iyileşemez ve düzene giremez. Kaçınılmaz bir durum olarak sonuçta unsurların birisi egemen olur ve bu yüzden güç ve egemeni asabiyette şart gördüğümüzün nedeni budur” diye yazmaktadır (Haldun, 1996, s. 249-317).

İkinci durum, iktidarın farklı toplumlarda farklı boyutlara sahip olmasının araştırılmasıdır. İktidar evrensel ve genel ortaklıklara sahip olması nedeniyle iktidar ilişkileri her yerde farklı gerçekleşir. Zaman ve mekân göz önüne alındığında halk için farklı biçimlerde gerçekleşebilir. Böyle bir metodoloji anlayışı, başka anlamlara ve iktidarın makro teorilere başvurmasını engeller (Feirahi, 2004, s. 123-124).

¹Bio- power

İslam medeniyetinde iktidar arayışı, eski Yunan ve ondan ayrılan medeniyetlerden özellikle Batı'nın modern döneminden farklı ve özeldir. Foucault, Yunan'da ve Doğu'da olan devlet modelini kıyaslayarak, Doğu'da sultan anlayışını açıklar ve ona göre Doğu'daki sultan ve halk ilişkisi “çoban ve koyun” misalidir. Bununla birlikte Platon ve Humer gibi yazarlarda Doğu'da tam tersi olduğunu iddia eden yazılara rastlamak da mümkündür. Ama genel olarak siyasi metinlerde ve eserlerde hükümet reisinin görevi, çoban gibi koyunları korumaktır. Ancak Yunan eserleri bu bakış açısından tamamen farklıdır (Fuladvand, 1998, s. 107).

Foucault'a göre Doğu'nun tarih ve siyasi düşüncesinde çobanı temsil eden Sultan (Kral), kitlelerin hayatında önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri, sultan ve reaya arasında ikili zihniyetin varlığıdır. Bir taraf çoğunlukla akılsız ve cahil insanlardan oluşurken, diğer taraf ise akıllı, zeki bir sultandır ve sadece yüzü insanidir, bütün insanlardan farklıdır ve uzakta durur. Kitle bu durumda sadece itaat eder ve sultan hem korkunç hem de kutsal bir varlık olarak perde arkasında yer alır. Kitle çoğuldur, sultan vahittir¹ (Fuladvand, 1998, s. 125). Çoğul demek, istikrarsız demektir ki vahit birlik, emniyet ve istikrar anlamına gelir. Sultan (Kral) ve kitle arasında olan ikili zihniyet, hem doğuda hem Muknay² dönemi Yunan'da, hemen hemen benzer siyasi ve kültürel sonuçlara varmıştır. Her ki medeniyette Kral “İnsan- Tanrı” görüntüsüne sahiptir. Onun iradesi ve amacı, insani sınırları aşır yağmur, rüzgâr olarak bütün doğayı etkiler.

Yukarıda sözü edilen farklılıkları göz önüne alarak, Michel Foucault'dan aktaran Fuladvand, Doğu ve Eski Yunan medeniyetlerini bir biri ile kıyaslayarak şu şekilde ifade eder:

A) Yunan medeniyetinde “toprak” ve şehir önemlidir. Güç, toprak vasıtasıyla gerçekleşir. Ama Doğu'da ve özellikle Arap medeniyetinde böyle bir araç yoktur ve Kralın kitle için egemenliği toprak açısından değil, doğrudandır.

¹Bütün mevcudatın mutlak vücudun-gerçek varlık sahibinin yani zat-ı Ahadiyet'in isim ve sıfatları olduğu ve onda müstehlik bulunduğu nazariyesi, başka bir deyişle varlıkların özde bir ve tek olduğu inancı, her şeyin tek olan Allah'ın değişik tecellileri, zuhurları, taayyünleri olduğuna inanmak kaynağına dayanmaktadır.

²Muknay, Antik Yunan'dan önce olan kültür ve medeniyet. Tarih yazarlarına göre Homer'in eserlerinde söz edilen kültür, Muknay kültürüne ait olan kültürdü.

- B)** Kral yada aşiret önderinin Doğu'daki görevi, kitleleri korumak ve tedbir almaktır. Ama Yunan'daki görevi “şehrin” ve vatanın güvenliğidir. Doğu kitleleri, Yunan vatandaşları gibi toprak bağları olmadığı için çobanın varlığı ile bir araya gelip onu kaybedince de dağılırlar.
- C)** Doğu kralı ya da aşiretin önderi, kitlelerin hür ve özgür olmasını destekler. Fakat Yunan'da kralın görevi “şehir”i kurtarmaktır. Yunanlılar kralı, bir gemi kaptanına benzetirler ki kendi vatanını gemi gibi, kayalara çarpmasından korur. Ama Doğu kralı, gemi örneğindeki gibi değildir. Onun görevi topraktan ziyade kitleleri korumaktır ve zaruret icap ederse, birlikte yeni ve başka topraklara göç ederler.
- D)** Diğer bir konu, gücün mahiyeti ve hedefidir. Yunan'da milliyet, toprağa bağlılıktır. Kralın görevi, kitlelerin ne geçimi ne de idaresidir. Onun görevi şehri savunma amacıyla savaşa hazırlamaktır. Bu durumda kral Doğu'da kitlenin korunması ve hür tutulmasından sorumludur. Doğu'da olan savaşlar toprağı korumak için değil, aşireti korumak amacıyla (Fuladvand, 1998, s. 76-78).

Kabile ve şehir arasındaki ayrımlar, Batı ve İslam medeniyetinde iktidar yapısında önemli etki bırakmıştır. İktidar, İslam medeniyetinde kabile örneğinden ilham almış ancak Batı'da yeni devletler ikili soya bağlıdır. Biri Hristiyanlıktan kaynaklanan çoban misalidir ve diğeri Eski Yunan'dan kaynaklanan toprağa bağlılıktır. Aşağıdaki maddelerde kabile özellikleri verilerek İslam toplumundaki iktidarın işlevi ortaya konmaya çalışılmıştır:

1. Arap kabilelerinin toprak sınırları ve özel coğrafya ile bağları yoktur. Kavimler, yiyecek ve içecek için uzun mesafelerde hareket eder. İslam'dan önce ve sonra hiç savaş yapmadılar. Onlara göre yeryüzü Allah'a aittir ve herkes kendi çabası kadar ondan faydalanabilir (Fuladvand, 1998, s. 78-79). Tabari tarihinde ikinci halife Müslümanları, İran'a karşı savaşmayı teşvik eden hutbede şöyle der:

“Hicaz sizin kalma yeriniz değil. Yiyecek aramak için başka yerlere gitmek gerekir ve Hicaz halkı bununla güçlenir... Yer yüzüneyayılın, bu Allah'ın Kuran'da sizlere verdiği vaattir” (Feirahi, 2004, s. 130).

Yukarıda zikredilen yapı, eski Yunan'da olan yapıdan çok farklıdır. Yunan medeniyeti “şehir” merkezli, gayrı menkul, toprak ve o topraklarda yaşayan insanlar üzerinden düzenlenmiştir. Modern devletlerin ana kaynağı olan Yunan medeniyetindeki gibi, ana unsur topraktır. Tıpkı kabile zihniyeti gibi İslam medeniyeti de toprağı özen göstermiyordu. Bu nedenle siyasi düşünce “şehir” alanından yada topraktan (vatan) başlamaz. İslami devletler amir, hükümdar ve halifeye dayanır (Tabatabaei, 1992, s. 15-22).

İslam Peygamberi, Araplar arasında olan düşmanlığı bertaraf ettikten sonra, İslam merkezli güçlü bir kavim ortaya koydu. O yüzden Peygamber'den sonra da imana dayandırılarak kendini ayakta tuttu. Bu süreklilik, İslam merkezinin yer değişimi gibi büyük engeller ve sorunlar çıkarmadı (Feirahi, 2004, s. 131). Günümüzde modern devlete geçiş yapmak, İslami devletler için önemli bir sorun olmuştur. Meşru bir taban aranması, yetersiz hatta başarısız olmuştur. Din ve kabile gereklerinin arasında karma yapıların oluşması, İslam dünyasının önemli meselesidir.

2. Toprak eski Yunan'da servetin kaynağı ve mülkiyetin tabanıdır. Gerçi bazı Arap kabileleri ziraat ile ilgileniyorlardı ama genel olarak Araplar toprağı servet kaynağı olarak görmezlerdi. İslami cihat denilen savaşlarda toprak, savaş ganimetleri içinde yer almazdı. Toprak Allah'a aitti ve İnfal'dan¹ sayılırdı (Badie, 2001, s. 150).

Devlet, İslam medeniyetinde bir kabilenin büyümüş halidir. Öyle ki eski Yunan ve yeni Batı devletleri şecere açısından büyük toprak sahipleridir.

3. Kabile yaşam tarzı ve İslam devleti ile Yunan ve yeni Batı devletlerarasındaki özgürlük tanımı farklıdır. Yunan ve yeni Batı devletleri feodal soya dayalı ve toprak araçlığı ile onun üzerinde çalışan insanlara da sahipti.

Bu nedenle özgürlüğün, devlet sayesinde ortaya çıktığı anlamına gelir. Ama İslami devletin soyu kabileye dayandığı için hiçbir zaman kabilenin üyeleri kendilerini kabilenin reisine köle görmemişlerdi. Zaten kabilenin reisinin görevi, kan bağından

¹İnfal: Ganimetten mal ayırıp verme

dolayı ya da İslam döneminde akide (iman) için, üyelerin canını ve malını korumaktı. İslami düşüncede, kabile örneğini göz önüne alarak, “hür” anlamının karşısında abd/ kul/ köle kullanır, o da devlet ve hükümdar değil, başka insanların insani durumundan kaynaklanırdı (Badie, 2001, s. 153).İslam medeniyetinde hürriyet denilen kavram, sadece klasik köleliğin karşıtıdır. 19. yüzyılın meşrutiyet hareketleri ile birlikte özgürlük, Müslüman toplumlarda da devletin kurduğu bağları kırmak anlamına geldi (Rozental, 1960, s. 120-123).

4. Yunan’da birliğin ölçütü, toprak ve vatandır. Ama kabilede birliğin ölçütü, kan ve nesepdir. İslami devlet, kabile çerçevesinde gelişmelerin tabanını “ümme” kabul etmişti. Bu nedenle de iman ve akide, hükümetin temel kimliğini oluşturmuştu. Yunan’da toprak, hükümetin oluşumunu sağlarken kabile ve İslam’da buna rastlanılmaz (Feirahi, 2004, s. 133).

5. Hem Doğu’da kabilede hem de Yunan’da karakterin özelliği önemli faktördür ama Yunan’da servet ve mülkiyet, kabilede şeref ve sülale, İslam devletinde ise akide önemlidir.

Aristoteles, gençleri savaşçı, yaşlıları hükümdarlığa ayırırken onların servetinin olması gerektiğini vurgular. Aristoteles’e göre vatandaşların erdemi öğrenmek ve siyasi işlemlerini yapmak için boş zamanları olmalıdır. Bu yüzden sanayi, ziraat ve ticaretle uğraşmamalıdır (Aristo, 1981, s. 302).

6. Görüldüğü gibi servet Yunan’da; nesep ve şeref kabilede önemlidir. Dolayısıyla bunlardan kaynaklanan medeniyetlerin siyasi düşüncelerinde de birbirinden farklı etki bırakmışlardır. Batı’da olan tarihi olaylar, Yunan’dan ilham alarak topraktan ticarete ve sermayeye geçişteki değişiklikleri, toprak sahipleri ile burjuvazinin arasında olan çelişkiyi ortaya çıkardı ve Batı’nın gelişmesinin temel hareketini oluşturdu. Benzer bir deneyim İslami devletin sınırlarında yaşanmamıştır. O yüzden Müslüman düşünürler modern devletin oluşumunda dini temel bulamadılar. Devletin yeni görevlerini Batı siyasal düşüncesi çerçevesinde açıklarken aynı zaman kendi alanlarına el konulduğunu hissettiler (Feirahi, 2004, s. 133-134).

2.6. İctihat Söylemi ve İktidar İlişkileri

Sünni fıkıhın da İslam topluluğunda imam olması için şer'i bilimlerde içtihat yapabilmesi şarttır. Abu Hamit Gazali içtihadın olmasını önemli görmediğine rağmen siyasal açıdan sürekli içtihat sahibi olan kişilere başvurmasını gerekli kılar. Bu yüzden içtihadın nasıl ve hangi alanlarda geçerliliği olması Müslümanların siyasal hayatlarında önem taşımaktadır. Sünni âlimlere göre siyasette Allah'ın tüm müçtehitler sayısı kadar siyasal hüküm var. Yani bu konuda şeriatta müçtehitlerin sözü geçerlidir ve net ve kesin bir hüküm yoktur. Görüşlerin tümü Allah'ın hükmü sayılır. Bu bakışın kökenlerini Abu-l Hasan Aşari'nin düşüncelerinde akla önem verilmediğinde göre biliriz. Aşari'ye göre *“her müçtehit haklıdır. Hepsi doğru yoldadır. Onların farklı görüşlerinin dinin usulü değil ancak değişiklikler dal hükümlerde görünmektedir”*(Corbin, 1994, s. 162).

Aşari'nin görüşlerinin Sünni mezhepte önemli olduğu neden, tarihi deneyimlerden teorik düşüncelere dek hepsini fıkıh ve kelam mecmuasında toplanmasıdır. Akla önemli yer sağlanmadığı için Aşari'ni ister istemez 'ehli hadis'e (hadislere inanan görüş) kaydırır. Böylece sahabenin ve din âlimlerinin görüşleri hüküm yeri aldılar ve onlarda görünen çatışmalar ve paradokslar siyasal hükümlerde de kendilerini gösterdi. Ardıca öyle bir siyasal düzen üretildi ki iktidar ve güç belirleyici unsur olarak ortaya çıktı. Görüldüğü gibi siyasal iktidarın rolü Sünnilerin siyasal fıkıhında diğer fıkıh alanlarına göre daha belirgin ve dolayısıyla iç içedir. Bu süreç sonucunda Sünni siyasal fıkıh, güç ve siyasal iktidarın cebri ve kaçınılmaz olduğundan dolayı her Müslim için itaat gereklidir (Shahabi, 1989, s. 653-689).

Şia fıkıhın¹ da dini metinlerin yorumu, bireysel ve toplu dini hükümlerin ortaya çıkmasında ve Şia'nın siyasal düşüncesinin oluşumunda içtihatlar önemli bir yere sahiptir. Şia'nın modernizm ile karşılaşması, içtihat söyleminin merkezileşmesine denk gelmiştir. İctihat söylemi, müçtehitler² için sınırlı güç yaratmış ve onlara iktidar ile bir arada olma fırsatını sağlamıştır. Müçtehitler, içtihat söylemine dayanarak nasıl “hakikat” iddiasında

¹Fıkıh, İslam'ın kişisel ve sosyal hayata dair ameli hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalını ifade eder.

²İctihat yapan kişi

bulunmuşlardır? Müçtehitlere ve dini âlimlere göre, dinin hakiki anlamını ve siyasi hayatın hükümlerini, dini metinlerden çıkarabilme meşruiyeti sadece onlara aittir. Bu nedenle bu egemenlik anlayışını herkese yaymak istemektedirler.

İçtihat söyleminin kökenini analiz ederken ortaya çıkabilecek sorular; kimler siyasi hayatta hükümleri yerine getirebilirler? Bu hükümlerin çıkarılması hangi durumlardan kaynaklanır? Bu hükümleri çıkaran kişilerin toplumdaki statüleri nedir? İçtihat söylemi, kültürel ve sosyal davranışlar içerisinde kapalı ve onlarla ilişkilidir. İctihatın iktidar ile sürekli ilişkide olması kayda değer bir durumdur. Böyle bir dayanışma, tarihi açıdan özel bir şekilde açıklanmalıdır. İctihat söyleminin eski yapı ve güç ilişkilerinin nasıl olduğu ve bu söylemin yeni yapı ve güç ilişkileri ile uyum sağlaması ve modern devletin yapısıyla sorunlara ve meselelere çözüm yolu bulabilmesi, içtihat söyleminin köken analizinde değinilmesi gereken noktalardır.

Köken açısından iktidarilişkileri yalnızca siyasi kuramlar değil, aynı zamanda her hakim ve mahkum konumundaki varlıkları için de geçerlidir. Tüm toplumsal alandaki iktidar ilişkilerinin tamamı ile içtihat bağlantılıdır. Bu ilişki üç boyutta gerçekleşir. Birincisi, iktidar korumasının ve yürütmesinin yapabildiği kadar kolaylaşır. Sonra ki aşamada, iktidarın etkisini artırır ve kendi sınırlarını yavaş yavaş yayar, nihayet iktidarın kullanıldığı eğitim, yargı ve ordu gibi kuramlara kadar ulaşır (Feirahi, 2001, s. 177). İctihat kavramının bir rolü, dini metinleri yorumlama işlevidir. Çünkü ne kadar dini metinler merkezi bir konuma sahip olsada anlamına tefsir sürecinde dil, inanç ve yorum kurallarına bağlıdır. Tabii bunların hepsi de sosyal-kültürel ilişkilerin özel yapılarından kaynaklanmıştır.

Öte yandan da içtihat, siyasi hayatın gerçekleri ile de ilişkidir. Yani gerçekler açısından dini metinleri yorumlar. Bunun dört nedeni bulunmaktadır. Birincisi, gerçekleri açıklamak ve onları doğrulamak amacıyla dini metinlerden istenen anlamları çıkarabilmektir. İkincisi, dini metinleri belirli bir çerçeveye yerleştirmektir. Bazen bu çerçevenin kaynağı gerçeklerdir; bazen de değildir. Bu aslında dini metinleri anlamak için oluşturulmuş çerçeveye bağlıdır. Bunun bir sonucu olarak dini metin, onun çerçevesi ile çatışırsa onu kenara bırakmak zorunda kalır ve sadece kendi çerçevesiyle uyumlu dini metinleri ele alır. Mohammad Baghır Sadr'a göre önemli çerçevelerden biri, dil

çerçevesidir. Yorumcu, dini metinlerin anlaşılmasında yani dil çerçevesinden dini metinlere yaklaşmama çabası göstermelidir (Sadr, 1969, s. 403-406). Üçüncüsü ise şeriatın nedenlerini tarihi durumundan ayırıp, farklı alanlara yaymaktır. Aslında ‘takrir’ denilen kavram bundan kaynaklıdır. Takrir, sünnete, peygamber ve İmam’ın hayatında olan bazı olaylara göre hiçbir yorumlamanın olmaması ve bu yorumsuz kalmanın, o olayı onaylamak anlamına gelmesinden ibarettir. Sadr’a göre bu ayırma ve tecrid¹ etmek iki şekilde olur: günümüzde olan olayın zamanın ve mekanın görmezden gelinip onu şeriatın oluşum tarihine kadar bağlantılandırılması, ikincisi, bunun tersinin yapılmasıdır. Şeriatın oluşumunda zamanın ve mekanın göz önüne alınmaması ve onun hükümlerinin günümüze kadar uzatılmasıdır. Bunun sonucunda günümüz gerçeği, sünnet örtüsü ile örtülmekte yada sünnetin yüzüne çağın özellikleri uyarlanmaktadır (Sadr, 1969, s. 406-409). Son olarak dördüncüsü ise müçtehitin önyargılarının dini metinlerin tefsir sürecinde müdahalesidir. Kişisel yaklaşımlarla dini metinlerden çıkarılan anlamlar, toplumsal yaklaşımlardan daha farklı sonuçları ortaya çıkarabilir (Sadr, 1969, s. 410). Sonuçta Sadr, içtihatın söylediği nedenlerden etkilenmemesini ve gerçek ve saf bir hükümün çıkarılmasını olanaksız görmektedir. Sadr’ın görüşü, içtihat ve dini metinleri yorumlanmanın sosyo-kültür etkenlerden uzak kalamayacağını göstermektedir. İsteklerin ve ihtiyaçların tarihi olması, insanın sabit ihtiyaçlarını inkar etme anlamına gelmez. Fakat çoğunlukla siyasal hayatta değişken ve sabit olmayan ihtiyaçlarla karşı karşıya kalabiliriz.

2.7. Din ve Pre-modern Devlet

Genel olarak İslam’da (Şia mezhebi dışında) eylem, teoriye göre öndedir. İktidar ilişkileri, ilişkileri ile bağlantılı bir şekilde oluşur. Çünkü din adamları, anlamları, hükümleri ve siyasal hayatta bağlı olan deyimleri üretirken çağın ihtiyaçlarına ve iktidar ilişkilerinden kaynaklanan sorulara cevap vermeye çalışırlar. Bu nedenle iktidar ilişkilerindeki herhangi bir değişim, soruların değişimine de neden olur. Eski iktidar ilişkileri sultanlık ve padişahlık düzeni olduğu için sorular kim hükümdar olmalı? ve kime itaat etmeli biçimindedir. Dini metinler üzerinden “emire itaat” konusuna yöneliktir. Ama yeni iktidar ilişkileri, kimin hükümdar olmasından daha çok nasıl hükümdarlık edilmesi gerektiği üzerinedir. Böyle dini

¹Soyutlama, Ayırma

metinlerdeki “meşveret”¹, “ulu’l emre itaat”² ve diğer sivil yetkili olan ayetler, hadisler buna yöneliktir.

İslam toplulukları geçmişte, özel bir devlet şekli olan İslami saltanatı kabul etmişlerdir. İbni Haldun da müslüman topluluklarda yaygın olan hükümetin şeklinin saltanat olduğunu aktarır (Haldun, 1996, s. 400). İbni Haldun’a göre saltanatın mahiyeti:

“Saltanat asabiyete aittir. Kendi egemenliğini bütün halkı içeri alır. Malların ve mülklerin vergisini toplar ve sınırlarını korumak için ordu oluşturur. Saltanatın hakiki anlamı ondan üstün gücün olmamasıdır.” (Haldun, 1996, s. 360).

Yukarıda da aktarılan bakış açısı, Sünniler için ne kadar geçerli olsa da Şia için bu süreç ertelenmiştir. Şia’nın siyasi düşüncesi dini metinlerin tefsirlerinde üçe ayrılır: birinci grup, hadislere dayanarak toplumun rehberinde “ismet”³, “neseb”⁴ ve “nass”⁵ özelliklerini meşruluk için gerekli görür. Bu nedenle “kayıp”⁶ döneminde her türlü devlet yapılanmasına karşıdır. Bu grup Şia’ları güçlendirmek için kayıp İmam’ı beklemeye ve Allah yoluna davet eder. İkinci grup, siyasetten uzak kalmayı seçer. Onlar siyasi gücü ve dünyevi saltanatı küçümseyip suçlarlar. Üçüncü grup, hükümetin olması ve onun topluma sağladığı çıkarlar açısından devlet yapılanmasını zaruri görürler hatta o hükümet halka karşı olsa bile. Yani bir anlamda zalim bir hükümetin varlığı, kaos olmasından daha iyidir (Naghibzade, 1997 , s. 292). Öyleki bu bakış açısı sünnilere yakındır. Dini metinlerin yorumu iki yaklaşımdan oluşur: birincisi sofistike yaklaşımdır. Bu yaklaşım, ideal bir hükümetin varlığına inanır. Şia’ya göre bu hükümet sadece “İmamet”⁷ten geçer ve hükümdarlara her türlü destek,

¹“Ve emruhum şura beynehum” (Şura suresi, 38. Ayet).

²“Ya eyyuhallezine amenu atullaha ve aturesule ve ulil emri minkum” (Nisa suresi, 59. Ayet).

³İsmet sıfatı İslam’da, peygamber Muhammed’in ve diğer peygamberlerin ilahi koruma sayesinde günahattan ve yanlıştan uzak olmasını ifade eder. Bu sıfat, Şiilerin inancına göre On İki İmam ve peygamberin kızı Fatıma Zehra için de geçerlidir.

⁴Sülale, karabet, soy

⁵Nass; 1. kat’ilik, kesinlik, açıklık. Te’vile ihtimal olmayan söz veya delil. 2. Kuran veya hadislerde bir iş ve mesele hakkında olan açıklık ve bu şekilde açık olan kelam ve ayet. Akide

⁶Şiiler 12 imamlarının sonucusu kabul ettikleri, 869 doğumlu Mehdi bin Hasan Askeri’nin babasının ölümü ile 4 yaşında imamet makamına geldiğini, hemen sonrasında kaybolduğunu ve küçük kayıplığının (gaybet-i suğra) başladığını, bu dönemde dünya üzerinde birbiri ardınca gelen 4 elçisinin emirlerini insanlara ulaştırdığını, 941’de ise elçi döneminin bitip büyük kayıplık (gaybet-i kübra) döneminin başladığına inanıyorlar.

⁷İmamet şia mezhebin temel inancıdır. Bu inanca göre, peygamber nübüvvetinin başından itibaren kendi halifesi ve müslümanların kendisinden sonraki imamını tanıtmıştır. bu yolda açık bir şekilde davetinin ilk

işbirliği ve yardım etmeyi reddeder.İkinci yaklaşım olumlu bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım gerçeklere öncelik tanır ve sultanlık düzenini de inkar edilemez bir gerçek olarak görür. Sultanlık düzenini kabul etmek, onu meşrulaştırmak anlamına gelmemektedir. Belki bir siyasi düzenin olmasını (hatta gayri meşru) kabul eder. Burada hükümeti meşrulaştıran şartların ve hükümetin gerekli olmasının şartlarından ayrılması, dini/şeriat hükümlerini dünyevi/siyasi hükümetten ayrılmasıdır. Aynı zamanda bu ayırım, din ve devlet kuramının birbirinden ayrılmasına da neden olmaz. Çünkü sultani düzende din ve devletin karşılıklı işbirliği yapması, ikiz kardeşlere benzetilir (Shahabi, 2001, s. 12). Dini ve devleti birbirinden ayırmak, ikili egemenliğe neden olur. Toplumun düzenini korumak için şiddeti kullanma aracı, sadece hükümdarın elinde olması gerekmektedir. Bu yüzden ikili egemenlik, şiddeti kullanma aracını devletin yetki alanından çıkarabilmektedir.

Moğolların hilafetin merkezi olan Bağdat'a varmasıyla, Şia'lar ve şia fıkhı güçlenmeye başlamıştı. Bu dönemde Şii ulemalar, devlet ile nasıl irtibata geçileceğini ve saltanat kurumu ile nasıl işbirliği yürütüleceğini ve onun sınırlarını, teorik olarak ortaya çıkarmaya çalıştılar. Sultan ile işbirliği yapmanın ve saltanatın divanında çalışma hükmü şeriatla nasıldır sorusu asıl soruyu oluşturuyordu (Musavi, 2005, s. 128).

Bu dönemde Şii ulemaları, sultanı, adil ve zalim olarak ikiye ve zalim sultanı da uysal ve muhalif olarak ikiye ayırıyorlardı. Şeyh Mofid (338- 413 Hicri), Seyit Murtaza (335- 435 Hicri) ve Elem Ul- hoda ve Şeyh Tusi, bu ayrımları yaparken saltanat kurumunu gayri meşru görmelerine rağmen saltanatın olmasını meşru kılma da öncü olmuşlardı. Şia ulemaları da Sünni ulemalar gibi içtihat söylemini, sultanlık düzeni çerçevesinde oluşturdular ve ona bağlı olarak anlamları ve hükümleri ürettiler. Şia'nın sultanı fikhı, Safavi İmparatorluğu'nun kuruluşu ile birlikte yeni bir aşamaya vardı. Saltanat ile sınırlı işbirliği yapmayı meşru kılmaktan, saltanat kurumunu meşrulaştırmaya doğru kaydılar. Şah Tahmasb Safavi, Mohakık Kereki'ni (870- 940 Hicri) Nejaf'ten İran'a davet ederken ona şöyle söyler: "Sen padişahlığa benden daha layıksın çünkü sen İmam'ın

aşamasında Ali'yi kendisinden sonraki halife olarak tanıtmış ve bunu çeşitli yerlerde tekrarlamıştır. son defa veda haccından dönerken yolda Gadir-i Hum denilen vadisinde tüm ümmete tanımış. Ali'den sonra oğlu Hasan ve Hüseyin bu makama sahiplerdi. Diğerleri ise Hüseyinin soyundan gelenlerdi. toplam 12 İmam ın olmasına inanılır. 12'inci imam da kayıptır.

yerinde oturmuşsun ve ben sadece senin temsilcinim ve senin emrindeyim” (Musavi, 2005, s. 130).

Kereki İmam halefi lakabını alarak şeyhülislam yerinde oturdu ve onun izniyle zalim sultan, adil sultana dönüştü ve saltanat meşru hale geldi. Bu dönem, geçmişten ayrılma dönemidir. Mirzaye Kumi (1150- 1231 H.) “zil ul-allah”¹ unvanını sultana ispatlar (Kumi, 1969, s. 376-377).

Bu süreç güç ilişkilerinin içtihatla etkili olmasını gerçekleştirir. İctihatta iktidara yönelik hareket edilir ve bu hususta olan dini metinleri açıklamaya ve takviye etmeye çalışılır. Fıkıhçıların “vilayet” düşüncesi, bu ortamda oluşmaya başlamıştır. Bu değişimin nedeni içtihat söyleminin kendi içeriğinden değil dıştan ve güç ilişkilerden kaynaklıdır. Safaviler döneminde iktidar yapısı, kendilerini batı da Osmanlılara ve doğu da Özbeklere göstermek için dini açıdan meşruluğunu yalnızca Şii mezhebinden kazanabilirdi (Algar, 1990, s. 80). O yüzden Şiacılık devleti meşrulaştırmak için bir plan olarak öne çıktı ve zaman zaman güçlendi. Gerçi zaman içerisinde böyle bir söyleme ihtiyaç duyulduğu da oldu. Lawrence Lockhart bu akışı şöyle açıklar: “Safeviler hükümetlerini din üzerinde kurmuşlardır ama zaman zaman doğunun mutlak monarşi yaklaşımlarına dönmüşlerdi...” (Lockhart, 1985, s. 14). Şah Abbas döneminde içtihat söylemi, Tasavvuf(mistisizm) ve İhbarigeri’ni² yayınlanmasıyla güçsüz dönemini yaşıyordu. Bu süreç 18. yüzyıla kadar devam etti.

Hamid Algar, Kaçarlar döneminde içtihat söyleminin bir daha güçlenmesini göz önüne alarak şöyle der:

“Kaçar hükümetinin oluşumu, Şii mezhebinin yeni organize olmasıyla aynı sürecedenk geldi. Kaçarların bu yenilenme sürecinde ya katılımları ya da itibarları yoktur” (Algar, 1990, s. 80).

¹Allah’ın halifesi anlamına gelen

²İhbariler ve Usulüler her ikisi de Şia mezhebinden sayılırlar. İhbariler içtihada inanmayarak yalnız hadislere tabidiler. Usulüler içtihada inanarak, müctehit olmayan kişilerin bir müctehitten taklit etmesine inanır. İhbariler hadislerin hepsini doğru bilirler. İhbariler yaklaşık 200 yıl usulülerden üstündüler ta ki Molla VahidBehbehani İran’da usulüleri güçlendirerek ihbarileride aradan kaldırdı. günümüzde çok az sayıda ihbari var.

Bu nedenle Safeviler döneminde siyasi iktidarın egemenliğinde olan din kurumu, Kaçarlar döneminde siyasi iktidarla hemen hemen aynı güce sahipti. Bu nedenle de “Fıkıh’ın siyasi vilayet” alanı giderek artıyordu. Molla Ahmet Naraqi (1771) “Evayedul-Eyyam” kitabında, ulemanın siyasi vilayeti, peygamber ve İmam’ların olduğu vilayeti gibi bütün alanları kapsar diye düşünür. Ona göre vilayeti kapsayan alanlar; fetvalar, yargı, şeriatın icrası, yetimlerin, kayıp olanların ve yabancıların malının ve haklarının korunması, evlilik, İmam’ın payını toplayıp ve toplumda dağıtılması ve bütün İmam’ın toplumsal görevini üstlenmesidir (Musavi, 2005, s. 136).

Bu dönemin bir başka özelliği de Şii ulemanın arasında önemli ayrışmaların da varlığıdır. Kimine göre siyasi vilayet ulemalara aittir, kimine göre siyasetten uzak durma ve siyaseti suçlama bakış açısına sahiptir. İçtihat söylemi, iktidar ilişkilerinin değişimi ile değişim yoluna devam etmektedir. İran ve Rus savaşları, merkezi devletin gücünün azalması, Batılı ülkelerin etkisinin artması ve modern dünya ile tanışan Müslümanlar, değişim sürecinin önemli etkilerinden sayılır.

2.8. Din ve Modern Devlet

Yeni dönemde güç ilişkilerindeki ve devlet yapısındaki değişimler, devlet kurumunda da büyük değişimlere neden oldu. Bu değişimler, modern dünyadan uzak kalanlar için yeni anlamlar ve yeni sorular demektir. Ulus, yasa, özgürlük, eşitlik, parlamento, meşrutiyet, anayasa ve oy hakları gibi unsurlar yeni yeni İslami metinlerde ve düşüncelerde yer almaya başladı.

Müslüman düşünürlerin modern dünyaya olan tepkileri, yeni çıkan kurumlara ve devlet kavramına olmasından kaynaklıydı. Modern dünya ile karşılaşmak Müslümanların bilgi yapılarını etkiledi ve ikiye böldü. Bir kısım eski yapı ve güç ilişkileri ile bağları olduğu için eski devlet kurumunu savunuyordu. Bir kısım da yeni yapı ve güç ilişkileri ile bağları olduğu için modern devlet kurumunun meşrulaştırmasına istemekteydi.

İçtihat söylemi yukarıda söylenen iki bölümün arasında kaldı. İçinden ikialt başlık, geleneksel ve reformistsöylem çıktı. İçtihatı paralel olarak eleştirel bir söylem daha ortaya çıktı (Musavi, 2005, s. 138).

Meşrutî döneminde söz ettiğimiz söylemler hem meşrutî de hem de İran'ın İslam'î devriminde önemli rol aldılar ve büyük değişimlere neden oldular. Geleneksel söylem, modern dönemi kabullenmeyerek hiçbir değişimi gerekli görmemekteydi. Her türlü değişimi de dini aradan kaldırmaya ya da ondan çıkmaya yorumluyorlardı. Bu söylem açısından, dini metinlerin geçmişteki yorumlarının hepsi günümüzde de geçerlidir ve bütün sorunları ve meseleleri çözebilir. Bu söylemin İran'daki ünlü temsilcisi, Şeyh Fazl ul-İlah Nuri'dir. Geleneksel söylem, İslam'ın bekası ve şeriatın yürütülmesi ile sultanlık düzeni arasında olan bağı kırılmaz görmektedir. Sultanlık düzeninin her türlü değişimi, dinin değişmesine ve sapmasına neden olur. Şeyh Fazl ul-İlah Nori İslam'ı, son ve mükemmel din olarak tanıtarak İslam ve saltanat arasında olan bağı ayırmaz bağ görür (Zargherinejad, 1995, s. 163). Şeyh Faz ul-allah'a göre modern devlet ve eşitlik, anayasa, meclis ve oy gibi yeni unsurları kabul etmek, İslam dininin temellerini değiştirmek anlamına gelir ve tamamen reddeeder.

Geleneksel söylem açısından Müslümanların yasası İslam'dır. Yeni yasanın oluşturulmasına gerek yoktur. Eğer zaman değiştikçe bazı İlâhî hükümlerin değişeceğine inanan birisi varsa o kişi dinden çıkmış olur. Son olarak, geleneksel içtihat yeni medeniyetin tümünü reddeder ve yeni anlamların kullanmasını da yasaklar.

Reformist söylem, içtihatın akılcı yönlerini güçlendirir. Bu söylem, İslamî toplumların neden geride kaldığını ve neden yozlaştıklarını dikkate alır. Ahund Horasani ve Naeini bu yaklaşımın önde gelen Şîa alimlerinden diler. Onlara göre Batı'da olan değişiklikler "akılcılıktan" kaynaklanır. Bunu kabul etmek, akılcılık ve düşünme yöntemlerinin değişmesine yol açar. Bu yaklaşım, yeni meseleler ve modern devlete karşı olan sorunlara cevap vermek için Sünnîlerin "Meslahat" adlı hüküm kaynağını dayanak kabul eder ve yeni hükümlerini böylece meşrulaştırır (Zargherinejad, 1995, s. 170).

Reformist söylem, içtihat söyleminde olan hükümleri, modern devlet yapısını meşru kılmak için yeterli görür ve yeni düzeni cumhuriyet olarak eski sultanlık düzeninin yerine gelmesini ve din ile muhalif olmamasını söyler (Musavi, 2005, s. 145).

Eleştirel söylem, Batı medeniyetinin İslam toplumlarına ulaşmasıyla birlikte oluştu. Öncelikle siyasi ve toplumsal bir yaklaşımdır ve toplumda olan kurumları eleştirmektedir.

Eski bilimin bilgisini eleştirmektense çoğunlukla siyasal-sosyolojik olayları eleştirmektedir. 20. yüzyılın sonlarına doğru felsefî- epistemolojik eleştiriler ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İslam’da fikhın egemen olması ile eleştirel söylemin de odaklandığı nokta, içtihatı eleştirmek olmuştur. Bu açıdan, eleştirel söylem geleneksel içtihadı, yöntem ve bilgi açısından eleştirir ve modern dil teorilerinden, hermonotikten yararlanır (Surush, 1992, s. 99).

Eleştirel söylem açısından, dini ve dini bilgiyi, birbirinden ayırmak gerekir. Onlara göre din ve şariat, kutsal ve sabittir ama insanların dinden anladıkları şeyler değişkendir. İchtihat söylemi anlayışında dini metinlerin kutsal olması, alimlerin anladığı ve çıkardığı anlamlara da sirayet eder. Eğer din ve dini bilgi, birbirinden ayrılırsa, dini bilginin oluşumunun nasıl olduğu ve onun insani bilimlerle olan ilişkisini eleştirme imkanı sunulur (Surush, 1992, s. 99).

Mohammed Arkun içtihadı eleştirirken din ve dini bilginin ayrılmasına vurgu yapar ve şöyle söyler: *“Vahyin metahistorik olması belirgindir. Ama onun usulü, siyasi ve akide çekişmelerinde yeryüzü de maddi ve gerçeklerle örtülüdür. Temiz ve semai şeklinden çıkar ve insani özellikler alır”* (Arkun, 1999, s. 283).

Bu açıdan, yaratan (Allah) ve yaratılanın arasında olan vasıtalar dikkate alınır. Böylece şuanakadar ilahi hüküm denilen, insanların anladığı ve yarattığı oldu ve tarihi araştırmalar içerisinde yer aldı. Kutsallığını da kaybetti. Sonuçta Arkun, ulemanın Allah’ın kelamı ile irtibata geçmelerini ve ilahi kanunları çıkarma iddalarını eleştirir ve şöyle der: *“Gerçi ulema içtihat sürecinde kendi hatalarını itiraf ederler ama din ya da fıkıh usulünün bilgi yapısı öyle ki esnek olmayan kanunları oluşturma ihtimalini (ulema tarafından) güçlendirir”* (Arkun, 1999, s. 285).

Arkun’a göre, vahyin dili Arapça olduğu için sadece Arap dilinde konuşanlar vahyi anlar. Böyle bir hipotezin olması, teorik olarak farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Birincisi, bir dini âlimin içtihadından emin olmak, Arapça dilinin belagat ve söz düzeni âlim için bilimin temelidir. İkincisi, usul ul-fıkıh ve onun kurallarının egemen olması, ulemanın tamamen Arapça dilini anlaması inancını güçlendirir. Bu yüzden ne eleştirmek ne de tartışmak için bir neden yoktur ve bu bilimin tamamen doğru olduğu iddia edilir. Üçüncüsü,

ulemanın Arapça dilinde kullandığı yönteme öyle güvenildi ki, bütün dini metinlerden çıkarılan hükümlerin doğru olduğuna ve Allah tarafından geldiğine inanıldı. O yüzden bütün şeriat, kutsal ve yüce kanun olarak kabul edildi ve eleştiri kapıları kapandı (Arkun, 1999, s. 172).

Dini bilginin beşeri bilimlerden etkilenmesi; din ve din bilginin birbirinden ayrılması bağlamında dini iyi anlamak için başka bilimlerden de faydalanılmasını gerekli görmektedir. Bu açıdan, içtihadın ve fıkhn epistemoloji, ontoloji ve antropoloji temellerini yeniden değerlendirmek gerekmektedir ve onu geliştirmek için ilim ul-usul yetersiz kalmaktadır (Surush, 1992, s. 106).

Dinden beklenen alanların sınırlı olması; eğer dinden anlaşılan şeylerin beşeri bir anlayış olduğunu kabul edersek, daha sonra anlama sürecinde dış etkenleri tanıtmaya başlayabiliriz. Eleştirel söylem açısından, dış etkenlerin en önemlisi, dinden olan beklentilerin sınırları ve alanıdır. Bu görüşe göre dört hipotez ortaya çıkabilir; birincisi, gerçi mantıklı söylenebilir ama doğru olamaz ve oda bu ki din ne dünya ne de ahret için gelmiştir. İkincisi, din sadece dünya içindir ve buda dini inançlara aykırıdır. Üçüncüsü, din sadece ahret için gelmiştir ve son olarak, din dünya ve ahrette insanların saadetini temin etmek için gelmiştir. En tartışılan soru son sorudur. Dünya ve ahret arasında hangisi öndedir? Dünyevi din seküler dünyaya öncelik tanır, uhrevi din ise dinin ana amacı olarak ahretin saadetini ve dünyaya dikkat ettiği zaman da ahreti göz önüne alır. Dinden fazla beklentinin olması, dini bütün dünyevi sorulardan sorumlu olmasına yol açar. Bu anlayış modern dünyada, dini, dünyevileştirme ve ideolojik hale getirme anlamına gelir (Surush, 1997, s. 181). Bu açıdan dünyevi meselelerde dinden beklentiler az olmalı ve içtihadta bu sınırların içerisinde yer almalıdır.

2.9. Modern Devlet ve Modern Devletin Nitelikleri

Ulus devletlerin inşası, modernleşme sürecinin sonucu olarak görülebilir. Modern kavramların İran ve Türkiye gibi ülkelere ulaşmasıyla pre-modern yapılar çatlamaya başladı. Bundan önce var olan iktidar, geleneksel bir ataerkil yapıya sahipti. Böyle bir ilişki geleneksel anlamlarla ve bilimlerle meşrulaştırılmıştı ve üzerinde derin mücadeleler yoktu.

Ataerkillik genel olarak geleneksel toplumlara aittir ve toplumdan topluma da değişik özellikle rgösterir (Sharabi, 2006, s. 26).Modernleşme söyleminin uzantısı giderek siyasi iktidar ilişkilerini de eleştirmeye başladı. Hem pratik hem de teorik olarak modern ve pre-modern yapıları savunanlar arasında mücadelelerin ortaya çıkmasına neden oldu.

Modernleşme ile ilgili açıklamalar iki temel grupta ele alınır. Birinci, açıklamalar modernleşmeyi bir sosyo-kültürel yapı olarak tarihsel döneme ait görür. Bu açısından Antony Giddens'in modernleşme ile ilgili açıklaması göreceli olarak kapsayıcı bir açıklamadır: *“Modernleşme 17. yüzyılda Avrupa’da oluşan bir yaşam şekline ya da bu yaşamı organize etmeye denilir ve giderek evrensel sonuçlar ortaya çıkarır. Bu yüzden modernleşme özel bir tarihsel döneme ve özel bir coğrafi bölgeye bağlıdır”* (Giddens, 1991, s. 1-5).

İkinci açıklama, modernleşmeyi yeni bir yaklaşım olarak görür. Bu açıdan, modernleşme pre-modern yaşam karşısında olan bir modern yaşam tarzıdır (Ahmadi, 2015, s. 31). Bu görüş, modernizenin eleştirel, yenicilik ve değişiklik özelliklerini öne alır. Örneğın Max Weber’e göre, modernleşme toplumun akıllı örgütüdür, tamamen bilim dışında olan inançlardan kopma, bilimi hedef görme ve rasyonel bakış açısından açıklanmasıdır (Ahmadi, 2015, s. 10). Her iki görüşün modernizeden anlaşılan ortak bir yönü vardır. Marshal Berman’in açıklaması bunu göz önüne alır:

“Dünyanın her yerinde olan kadınların ve erkeklerin katılımcı oldukları günümüzde özel bir yaşam tarzı ve deneyimi (zaman ve mekân, öz ve diğeri, hayatın sunduğı imkânlar ve tehlikeler) vardır. Ben bu deneyim koleksiyonunu “modernize” olarak adlandırıyorum” (Berman, 2000, s. 14).

Bu açıdan, yeni deneyimin temelleri teorik ve pratik olarak 15. yüzyılda dini reformlarla birlikte oluşmaya başlamıştır. Bu süreç zamanla tamamlanmıştır. Kuşkusuz güç ilişkileri, bilim sistemi ve bilgi temelleri arasında bir uyum vardır. Böyle bir ortamda modern söylem şekillenmeye başlar ve gelenek kavramını yaratarak onu bir köşeye sıkıştırmaya çalışır ve modern denilen yeni bir deneyimi oluşturur (Berman, 2000, s. 14). Bu süreç giderek modernizasyon olarak adlandırılmıştır. Sanatta, edebiyatta ve felsefede gösterilen yaratıcılıklarla özel bir bilinç ve düşünce yöntemi ifade edilmeye başlanmıştır. Giddens’e göre üç temel ayrım bu deneyimi öncekilerden ayırıyor. Birincisi, değişikliğin hızlı ve seri olması, ikincisi, kapsadığı alan hemen hemen dünyanın her yerine yayıldı.

Sonuçta pre-modern dönemde olmayan ulus-devlet, kentleşme, üretim ilişkileri, metalaştırma ve işçi gibi toplumsal formlar ortaya çıkmıştır (Giddens, 1991, s. 5-6).

Modernizasyonun önemli ürünü olan ulus-devlet (modern devlet), bireycilik, rasyonalizm ve dünyevicilik üzerine şekillenmiştir. Modern devletin oluşumunun nedenini her şeyden önce siyaseti ahlaktan ayırmasında aramalıyız. Batı'nın geleneksel siyasal düşüncesinde adil ve mutlu yaşam önemli bir yer tutmaktaydı. Bu yüzden siyaset ve iktidar, insanın ahlaki ve mutlu yaşama ulaşma hizmetindeydi. Orta Çağ düşüncelerinde siyasal iktidarın son hedefi ahlaki yaşamı gerçekleştirmesi olarak görünürdü (Tabatabayı, 2001, s. 14). 16. yüzyılda Avrupa'da imparatorlukların ortadan kaldırılması ve ulus devletlerin oluşumu, Kilisenin mutlak iktidarının çökmesi, siyasetin ahlaktan ayrılmasına zemin hazırladı. Bu durumun değişmesi hükümdarı kilisenin müdahalesinden kurtarmak için yeni bir fırsat sundu. Sonraki süreçte siyasi iktidarın meşru kaynağı, sosyal sözleşme gibi kavramları esas alarak kiliseden kitleye aktarıldı. Eleştirilerin sonucunda Batı'nın yeni iktidar yapısı uzun süre kilisenin mutlak egemenliğinden sonra ortaya çıktı. Yeni özgür siyasi alanın oluşumu, hükümet ve egemenliğe göre tekrardan düşünmeyi sağladı. Jean Bodin'in düşüncesinde yer alan egemenlik ve onu mutlak ve sürekli tanınması bu şekilde görülebilir (Dreyfus, 1997, s. 247). Egemenlik düşüncesi, dini mutlak egemenlikten geleneksel mutlak egemenliğe geçiştir. Modern devletin oluşumunda Thomas Hobbes ve John Locke'n doğa durumu ve sosyal sözleşme düşüncesi merkezi konulardandır. Doğal durum ile sivil toplumun zıtlığı (dualist), güven ve medeniyet için doğal durumdan kopmasını zorunlu kılmıştır (Dreyfus, 1997, s. 247). Doğal durumda yaşam kötü ve ağır koşullar içinde ve kısadır. O yüzden bu durumdan kurtulmak ve medeni topluma geçmek zaruri görünür (Hobbes, 2001, s. 158). Modern söylem, doğa yabancı olarak reddeder ve yapısal kimlik ve toplumu onun yerine koyar. Bu durum, ilkel toplumdan medeni topluma ve kavimden ulusa geçmeye zemin hazırlar. Bu bakışla doğaldan gelen siyasi düzenin yerine, halk kendi istekleri ile devleti kurmaya kalkışır. Bu düşüncüyü Jean Jacques Rousseau "Toplumsal sözleşme" kitabında verimli hale getirmiştir. Rousseau'nun önemi devleti özel bir varlık olarak tanınmasıdır. Bu varlığın tabanı da toplumun iradesine dayanır ve onun iradesi herkesin iradesi sayılır (Foster, 1991, s. 65). Fransız devrimi, 1788'lerde Rousseau'nun idesinin gerçekleşmesi sayılabilir. Fransız devrimi modern devletin oluşum

sürecinde zirve noktasıdır. Öyle ki meşrutiyet İngiltere’de olan 1689 devrimi ile kuramsallaştıysa, modern devlet ya da ulus devlet denilen de Fransız devrimin içinden kuramsallaştı ve modern devletin yayılmasına zemin hazırladı (Badie, 2001, s. 163).

Ulus devletin (Nation-State) anlamını analiz etmek için onu oluşturan unsurları gözden geçirmemiz gerekmektedir. Nation kelimesi Latin kökenli olan Natio sözcüğünden türemiştir. “Devletle ilişkide olan belirli toprak alanın içinde sabit insani topluluğuna” denilmektedir (Ashori, 1997, s. 175-176). Ashori “kavim” ve “ulus” arasında olan farlılıkları iki özellikte vurgular:

Birincisi, *“kavimyaşam tarzında ırk, dil, din ve kan bağı gibi unsurları kimliğin oluşumunda önemli görür bu da ulusta gerçi bu unsurların varlığı gerçek ya da yapısal olarak görülmektedir ama özel unsuru, “ulus devlete” bağlı olmasıdır”* (Ashori, 1997, s. 177).

İkincisi, *“kavimler doğal bir fenomendirler ve kimsenin planlamasının sonucunda ortaya çıkmamışlardır. Ama uluslar modern idelerin sonucu ve siyasal iradelerin varlığıdır”*(Ashori, 1997, s. 178).

Ulus devlet kavramının içinde yan yana yer alan devlet ve ulus unsuru, devlet ve ulus arasında olan organik ilişkiye işaret etmektedir. Modern devlet, ulusun temsilcisi, gücünün ve beklentilerinin sembolüdür. Pre-modern devlet de devlet ve reaya arasında olan ilişkinin sembolüdür. Bu yüzden, modern devlet yapısında toplum ve devlet arasında olan ilişki uyum sağlama işlevlerinde organik ilişki zaruri ve iki taraflıdır. Yani ulus devleti, devlette ulusu kendisinden sayar (Ashori, 1997, s. 190). Reaya kavramından sivil geçiş bu ikili ilişkinin sonucudur. Devletin yapısı, kitlenin isteğine bağlı olarak yasanın yürümesi için şekillenmiştir ve bu yüzden bireylerin sivil olduklarından dolayı “hak” sahibidirler. Aynı zamanda bireyler “vatandaş” unvanını taşırlar. O yüzden devletin otoritesine ve devlet tarafından düzenlenen yasalara uymak zorundadırlar. Modern devletin son unsuru, ulusa ait ve devletin görevi onu muhafaza etmek olan topraktır. Modern devletin unsurlarını açıkladıktan sonra, onun özelliklerini Weber’in açısından gözden geçirmemizde yarar var.

Weber’e göre şiddet araçlarının kontrolü modern devletin önemli bir işlevidir. Kısaca modern devleti böyle tanımlar: “Belli bir coğrafi bölgede fiziksel güç kullanma tekeli (başarılı bir şekilde) elinde bulunduran insan topluluğu” (Weber, 1970, s. 78). Elbette Weber kendisi vurguladığı gibi siyasal topluluklarda fiziksel güç kullanımı ne sık rastlanan ne de tekeli bir yöntem değildir. Hatta şiddeti en çok kullanan devletler bile iktidarlarını fiziksel güce dayandırmamışlardır. Diğer özelliği ise, Modern devletler kendilerini coğrafi ve fiziksel bir alan içerisinde tanımlarlar. Kendilerini o alan içerisinde tek ve meşru otoritenin sahibi olarak görürler. Pre-modern gibi siyasi yapılardan ayıran nokta, modern devletin belirli bir çizilmiş bölgeyle sınırlanmasıdır. İmparatorluklar da bölgesel özelliklere sahiptiler ama onların toprakları günümüzün sınırları gibi belirli ve açık değildi ve onu yerine sınırlar, genel kabullerle belirlenmişti. Amirler imparatorluğun merkezinde odaklanmıştı ve merkez dışında olan bölgeler merkeze bağlamaktansa birer kaynak olarak görülüyordu. Modern devletler kendi bölgesel bütünlüklerini bütün güçleri ile savunurken pre-modern devletlerde yerel iktidarlar mademki merkezin otoritesine boyun eğiyorsa yerel özerkliğe de sahip olmalıydılar. Geçmişte toprağı değersiz gören devletler zaman zaman toprak ve hatta yaşanmayan adacıklar için savaşmaya hazırdılar. Devletler sadece belirli bir toprak alanına değil, o toprak üzerinde olan bütün madenlere, onu çevreleyen sulara, hava sahasına ve önemli olan o topraklarda yaşanan insanlar üzerinde hükümlük kurmak istedikleridir. Son olarak modern devlette olan ulus anlamının rolü ve önemine geçebiliriz. Nasıl devlet-ülke için toprak önemliyse ulus anlam ile de iç içedir. Giddens ulusu “tekil bir idareye sahip açıkça belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde var olan kolektif birliktelik” (Giddens A. , 1985, s. 116)olarak tanımlar. Bu yüzden de ulusal kimlik, üyelerin bir siyasal düzene bağlı olmalarından kaynaklıdır. Milliyetçilik ya da nasyonalizm bir psikolojik durumdur ve özel bir millete bağlı olduğunu gösterir (Pierson, 2011, s. 23-29).Modern devletin bir başka unsuru, egemenliktir. Egemenlik bir devletin mutlak ve bölünmez otoritesinden ibarettir. Hiç kimse, egemen devletin egemenliğine karşı çıkamaz. Belirli sınırlar içerisinde devletin iktidarı tekeli ve sadece kendisine aittir. Ama bunlardan egemenin her isteğini yapabilme anlamı çıkarılamaz.

Geleneksel devletin karşısında modern devletin izleme ve denetleme gücünü arttıran teknolojik gelişmeleri vardır. Modern devletin her anda ve her yerde yurttaşlarının tek tek

kişisel ayrıntılarına ulaşabilmesi yeni özelliklerindendir (Pierson, 2011, s. 31-33). Hiçbir kurum devlet gibi kimseyi suç kaydı altına alamaz ve onlara hapis ya da idam cezası veremez. Bunların hepsi sadece devlete aittir. Egemenliğin iki boyutu vardır, birincisi devletin içeride rakibi yoktur ve bütün gruplara, organlara ve insanlara egemendir. İkincisi, dışa dönük boyutudur. Devletin iktidarı başka devletlerin iktidarı ile eşittir ve özgür bir devlet olarak diğer devletler tarafından tanınır. Modern devletle ilgili resmi söylemlerde “Anayasalcılık” önemli bir yer tutmaktadır. “Bu bağlamda anayasalar politik sürecin oyun kuralları olarak tanımlanır”. Anayasalar toplumun kabul edilmiş genel değerleri sayesinde devletin kendi varlığını güvence altına almasıdır ve devlet çıkardığı kanunları meşrulaştırarak egemenliğini sağlar. Siyasi iktidarın şahsi olmasını engeller. Eğer iktidar genel yasalar tarafından oluşursa ve kuralları da genel yasalar tarafından belirlenirse, kişilerin inisiyatifleri azalır ve bireylerin, toplumun genel iradesine itaat eder. Anayasalcılığın özelliği, başka kanunlara göre sabit ve hemen hemen değişmez olmasıdır. Anayasaya aykırı olan kanunlar geçerli olamazlar (Franco, 2005, s. 165).

Modern devletin bir başka niteliği, hukukun üstünlüğü ve kişiler üstü iktidarın olmasıdır. Anayasalcılığı savunanlar, anayasal siyasal düzenin bireye değil hukuk üstünlüğü olduğunu söylemektedirler. Anayasal siyasal düzende bireylerin itaat yerine yasaya uyum sağlamaları beklenir. Bu yüzden eylemler açısından devlete hizmet eden bireyler, birey olarak değil “devletin belli görevlerini işgal eden kamu görevlileri olarak görülürler” (Pierson, 2011, s. 36)

Teknik açıdan anayasa, en gelişmiş egemen şeklidir. Çünkü siyasal davranışların ve düzenin tekeli olarak uzun süreli düzenlenmesine imkân sağlar (Franco, 2005, s. 165). Weber’e göre modern devlet bürokratik olmalıdır. Weber için modern devleti pre-modern devletlerden ayıran unsuru bürokrasidir. Hiyerarşi, devlet kurumunda çalışan kişilerin uzman olması, kuralların tarafsız uygulanması ve kamu hizmetinde olan bireyler, bireye değil görevini kamu görevlisi olarak yapmaları bürokrasinin özelliklerindendir.

Hiçbir iktidar, sadece salt gücünü kullanarak uzun süre devamlı olamamıştır. Hatta gücün eşitsiz dağıldığı ve baskı yaratma imkânlarının yüksek olduğu yerde yurttaşlar aşağı yukarı tam itaat etmeme şanslarına sahipti. Böylece “toplumsal düzenin kurulması

müzakereli hale gelebilir”. İstikrarlı bir devlet için iktidarın eylemlerine çoğu zaman halkın itaat etmesi gerekmektedir. Böylece otorite ve meşruiyet modern devletin bir diğer niteliği olarak söz konusudur. İktidar ve meşruiyet, devletin normal şartlarda uygulamalarının ve istediklerinin çoğunlukla karşılanması gereken veya en azından ona aykırı olmasının az olmasını ifade eder. Hiçbir devlet meşruiyetsiz kendisini kalıcı hale getiremez. Bu yüzden otoritesinin meşru olması için ciddi çaba göstermesi gerekir. Pre-modern devletler kendi meşruiyetlerini geleneklerden veya liderlerin karizmatik karakterlerinden alırlardı. Modern devlete özgü olan ise anayasal otoriteye önem vermesi ve halkın iradesinin temsilcisi olarak bu temsilciliği yerine getirmesidir. Burada kastedilen modern devletlerin hepsinin kendi halklarının iradesi çatısı altında olmaları değildir. Modern devletin kendi dilediği böyle gösterilmesidir (Pierson, 2011, s. 39-40).

Yurttaşlık, siyasi toplum kavramı gibi eski bir kavramdır. Yurttaşlık, aslında siyasal topluluğun yaşam düzenine katılım hakkı kazanılmasıdır. Modern dünyada yurttaşlık, bireylere siyasal topluluk içinde eşit haklar ve sorumluluklar tanır. Yurttaşlık fikir olarak ilk antik Yunan’da ortaya çıkmış ve daha sonra da gönümüze kadar kaybolmamıştır.

Pre-modern devletlerde kişiler devletin reayaları sayılırdı. Genel olarak reayanın görevi padişaha itaat etmesiydi. Rousseau’ya göre “egemenliği paylaşma anlamında bireysel olarak yurttaş, kendilerini devletin kanunlarına tabi olarak tanımlıyor olmaları anlamında ise özne olarak adlandırılır”. Rousseau’nun görüşü yurttaşlık açısından önemli bir yaklaşımdır. Çünkü siyasal düzenin tesisinde bireyin etkili rolünü ön görür ve bu egemenliği kraldan yurttaşlara aktarır (Pierson, 2011, s. 45). Böylece modern devlette reaya yurttaşlığa devredilir. Son olarak modern devletin önemli niteliği vergilendirme olmuştur. Vergilendirmenin önemi, vergiyi koyan ve vergiyi ödeyenlerin arasında olan ilişkiye dayanır. Weber modern devletin var olmasını vergi gelirinin sürekli olmasına bağlar. Vergi vermek modern devletten öncede cemaat üyelerinde vardır. Hem İslam’da hem de Hristiyanlıkta gelirin bir kısmı din adamlarına ödenirdi. Ama onun nasıl ve kime hazırlanması vergi ödeyene bağlı değildi. Modern devletle vergiden gelen gelirler kamuya hizmet verme amacına yöneliktir (Pierson, 2011, s. 48).

Batı’da modern devletin yapısının oluşumu ve tekâmülü “modernizm” söylemi çerçevesinde, Batı’da olan gelişmelerle birlikte gerçekleşti. Bu gelişmeler epistemolojik, bilimsel, ekonomik ve kitle ilişkileri olarak birbiri ile uyum sağladığı için içten birbirine aykırı değildiler. Gerçi onda olan kapasite tamamen gerçekleşmedi. Modernizmin evrensel olması ile birlikte modern devlet yapısı da evrensel olmaya başladı. Bu süreç Türkiye ve İran’da da Batı’daki gibi bir tecrübeye dayanmadan yaşandı. Her iki ülkenin geçmişine bakmaksızın yeni bir devlet yapısının inşa edilmesine karar verildi. Bu çalışmada iki ülkede modern devlet yapısını inşa edilirken din unsuru ile nasıl karşılandıkları tartışılacak. Aynı zamanda din adamlarının dinin temsilcileri olarak bu değişimlere nasıl tepki gösterdikleri anlatılacak.

ÜÇÜNCÜBÖLÜM

İRAN'DA ULUS DEVLETİN İNŞASI

3.1. İran'da Çağdaşlaşma

1921 yılının 23 Şubat sabahının ilk saatlerinde, Kazvin¹ Kazzak kuvvetlerinin komutanı olan Albay Rıza Han, üç bin kişi ile birlikte Tahran'ın kontrollünü ele geçirmişti. Bu darbe İran'da yeni bir çağın başlangıcı olmuştur. Rıza Han her ne kadar kendini çok iyi yetiştirmiş biri olsa da bazı çevrelere göre okuma/yazma bilmeyen biriydi. Söylentilere göre Hollanda Büyükelçiliğinde ve Amerikan misyonlarında uşaklık yapmıştı (Abrahamian, 2008, s. 123-124).

Rıza Şah yeni hükümetini iki unsur üzerine kurdu: Ordu ve bürokrasi. Bu dönem boyunca ordu on kat, bürokrasi ise on yedi kat büyüdü. 1921'deki askeri personel sayısı sadece 22.000 idi. 1925 yılına gelindiğinde bu sayı Savaş Bakanlığı'nın kontrolü altında 40.000'e yükselmiş ve 1941'de yüz yetmiş bine ulaşmıştır. Öte yandan, bürokrasinin gelişimi de dikkat çekicidir. 19. yüzyılın dört bakanlığı (Dışişleri, İçişleri, Finans ve Adalet) ve üç yeni bakanlık (Kamu Malları, Ticaret, Posta ve Telgraf, Eğitim ve Vakıflar) genişletilerek kapsamlı bir idari sistem çerçevesine yerleştirilmiştir. Sonradan Sanayi, Ziraat ve Yol olarak üç bakanlık daha oluşturuldu. Rıza Şah döneminde, on bir bakanlık kuruldu. Öncelikle İran Devleti eyaletlerde etkisini gösterdi. Kaçar döneminde olduğu gibi valiler yarı özerk prensler değil, genelde askerlerden ya da devlete bağlı olan kişilerden oluştu. Küçük askeri rütbelerden gelen Rıza Pehlevi, iktidar olduğu dönem sırasında o kadar çok mülke el koydu ki Ortadoğu'nun olmasa da İran'ın en zengin kişisi haline geldi.

Rıza Şah, İran toplumunun modernleşmesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Nitekim modern kurumları geliştirmekteki amacı, ülkenin tüm bölgelerine devletin otoritesini genişletmektir. Rıza Şah'ın geride bıraktığı miras, aslında, güçlü bir merkezi hükümet kurma çabalarının ürünüydü.

¹Tahran'a 153 kilometre mesafede olan kent.

Rıza Şah'ın siyasi sistem üzerindeki mutlak egemenliği büyük ölçüde aristokratik bir iktidardan neredeyse tamamen işlevsiz bir parlamentoya dönüşmek yoluyla gerçekleştirildi. Parlamenteoya giren kişileri dikkatle kendi denetimi altına aldı. Şahsen her seçimin sonucunda parlamentonun kimlerden oluşacağını düzenliyordu. Rıza Pehlevi milletvekillerin kendisine karşı muhalefet edemeyeceklerinden emin olmak için parlamento dokunulmazlığını göz ardı etti, bütün partileri kapattı ve her türlü gazetenin yayınlanmasını da yasakladı. Parlamenteonun belirleyici rolünü engelleyerek onu dekoratif hale getirdi ve böylece askeri hükümetin yüzünü örtmeye çalıştı. Sonradan başbakan olan Metin Defteri bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Şah, parlamenteoyu yalnızca yürütme organının eylemlerinin onaylanmasında ısrarlıydı” (Defteri, 1956).

Hükümet, nüfuzunu toplumda genişletmek için askerlik görevini yapma yasası çıkardı. Kimlik çıkarma ve soy ismi seçme de bu yasanın içinde yer alarak zorunlu kılındı. Hicri takvimi Şemsi takvimle değiştirdi. Ayların ismini Arapçadan Zerdüş diline çevirdi. Giyim reformları düzenledi. Geleneksel elbiseler ve erkekler için şapkalar yasaklandı yerine takım elbise giyme zorunlu oldu. Din adamları için de sadece devlet tarafından yapılan defterlerde isimleri kaydedilmiş olanlara kendi elbiselerini kullanma hakkı verildi. Başörtüsüz kadınların dışarıda dolaşmaları kolaylaştırılarak ilk defa 1935 yılında başörtüsü yasaklandı.

Ülkede üniter bir eğitim sisteminin kurulması, reformun bir diğer amacıydı. Kamu ve özel okul, dini medreseler, okul evleri, misyonerler ve dini azınlık okullarındaki öğrenci sayısı 91.000'den azdı, ancak bunların 12.000'den azı devlet okul öğrencisiydi. Kız öğrenci sayısı -ki hepsi misyonerli okullarda yerleşmiştiler- 1800 kişiden azdı (? , 1924). Rıza Şah okulların tamamını milli ilan etti ve okul evlerini de devlet okullarıyla birleştirdi. Devlet eğitim sistemi, Fransız eğitim sistemi üzerine kuruldu. Sistem entegrasyonu vurgulayarak ülke çapında aynı müfredat ve ders kitabını gündeme getirdi ve elbette tek dil-Farsça- üzerinde oldu. Azınlık okullarında izin verilen diğer dillerde eğitim verilmesi yasaklandı. Yeni eğitim sisteminin genel politikası, dil azınlıklarının Farslaştırılması idi.

Hükümet ayrıca dini kurumlar üzerindeki yetkisini gündeme getirdi. Kum, Meşhet, İsfahan ve Necef gibi büyük dini medreseler bağımsız kalmayı başardılar fakat Tahran

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve hükümetin seçilmiş İmamı tarafından yönetilen Sepehsalar Camisi öğrencileri sınavlardan geçirilerek belirtiyorlardı kim din eğitimini halka öğretme amacıyla ise din adamlarının mesleğinin yetkisine de sahipti. Başka bir deyişle, hükümet ilk kez, ulema sınıfına nasıl girileceğini belirliyordu. Tabii ki, kamu hizmeti sektöründe çalışması için seçilen din görevlileri, papazlardan soyulmuş olmalı ve batı kıyafetlerini ve şapkalarını kullanmalıydı. Bu arada eğitim (maarif) bakanlığı din eğitimini devlet okullarına zorunlu kıldı ve bu derslerin içeriğini kontrol ederek din konusunda kuşkucu düşüncelerin yayılmasının önünü almaya çalıştı. Rıza Şah'ın amacı, dini laik fikirler ile zayıflatmak yerine hükümete İslam'ın tanıtımı konusunda hâkimiyet kazandırmaktı. Kendisi Muharrem ayınlarında Kazak liderliği ile siyasi hayatına başlamıştı ve çocuklarının çoğuna Şii isimler seçmişti (Abrahamian, 2008, s. 159).

Kral tarafından dini medreselerin bütçesinin temin edilme geleneğine, büyük âlimlerin ağırlama törenlerinin kurulmasına ve Kerbela- Necef seyahatlerinin sürdürülmesine devam eden Rıza Şah, 1921'de Irak'tan kaçan sekiz din adamına da iltica hakkı verdi. Ayetullah Abdülkerim Haeri Yazdi'den, Kum şehrinde kalmasını istedi ve burayı Necef gibi bir dini merkez haline getirmek için onu teşvik etti. Bu yıllarda, Ayetullah ve Hüccet-ul İslam gibi manevi unvanlar halk arasında yaygınlaştı. Rıza Şah dini medreselerde talebe olanları askeri görevden muaf etti ve her türlü ateizm ve komünizm gibi düşüncelerin yayılmasını ve vurgulanmasını da yasakladı (Moazami, 2003, s. 270).

Bu arada, 1934'te en önemli değişiklik gerçekleşti. Rıza Şah, İran'ın Berlin'de olan elçiliğinin teşvikleriyle "İran" kelimesinin "Persia" yerine kullanmasını emretti. Bir hükümet mektubunda "Persia sadece İran'ın merkezinde yer alan illerinin birisini kasteder ama İran kelimesi herkesi içine alır" açıklanması bulunmaktadır (Bayat, 1991, s. 12-24). Hitler, konuşmalarının birinde Aryan ırkının İran'la bağlantılı olduğunu iddia etti. Buna ek olarak, Avrupa'da eğitim görmüş bazı İran elitleri, De Gobineau gibi ırkçı teorisyenlerden etkilenmişlerdi. Hitler iktidara geldikten sonra Tahran'daki İngiliz Büyükelçiliği, "Eski İran" dergisine Üçüncü Reich anti-Semitizm'in düşüncesinin bir yansıması olduğunu yazdı (Abrahamian, 2008, s. 161-162).

Rıza Şah, devletin adalet ve yargı sisteminin geliştirilmesine çok önem veriyordu. Daha önce birçok kez başarısız olmasına rağmen Avrupa'daki eğitim görmüş hukukçu olan Ali Akbar Davar modern bir adalet bakanlığını gerçekleştirmesi için atandı. Bu dönemde İslam Mahkemeleri'nin yanı sıra gayri resmi olan mahkemeler de dâhil olmak üzere geleneksel mahkemelerin yerini yeni yargı yapıları aldı. Ayrıca din adamlarının olan mülkiyet işlemleri, evlilik ve boşanma gibi kayıt yetkileri yasaklandı ve yasal dokümanlar ofislerine sevk edildi. Bu yasanın bir sonucu olarak, birçok din adamı resmi dava ve genel mahkemelerde istihdam arayışına girmek için kendi elbiselerini bırakmak zorunda kaldılar. Yargı reformlarının devamında 1936'da çıkarılan istihdam yasasıyla yargıda din adamların çalışması daha da zorlaştı. Yeni yasada hâkimlerin Tahran Hukuk Fakültesi ya da yurtdışı üniversitelerinden hukuk bölümünden mezun olmaları şartı geldi (Floor, 2011, s. 111-112).

Bu reformların devamında suçluların kutsal mekânlar ve telgrafhaneler de barınmaları yasaklandı (Abrahamian, 2008, s. 165). Gerçi ondan önce 1887 yılında Amir Kebir büyük âlimlerin evinde barınmayı da yasaklamıştı¹(Ademiyet, 1983, p. 432).

Rıza Şah, topu ateşleyerek Ramazan başlangıcının ilan edilmesi geleneğini de sona erdirdi ve bu ayda çalışma saatlerinin azaltılmasını da kaldırdı. Dini kuruluşların yönetilmesini dini bürodan Milli Eğitim Bakanlığı'na devretti. Başörtülü kadınların sokakta dolaşmalarını, genel kurumlarda ve her türlü toplu taşıtları kullanmalarını yasakladı (Abrahamian, 2008, s. 175-176).

Tarihçi Ahmet Kasravi kendisi din adamı olan fakat din elbisesini bırakıp yeni yargı bakanlığında görev almasını bir dizi makalede Rıza Şah'ın iyi ve kötü yönleri ile eleştirmişti. Yazısında merkezi bir hükümet oluşturulması, göçebe grupların yerleştirilmesi, hurafenin din adamlarının siyasetten uzak tutturulması, Farsça dilinin geliştirilmesi ve Arapça-Türkçe kelimelerden arındırılması, yeni okulların kurulması, kadınların evden dışarıya çıkmalarında, askeri görevin zorunlu kılınmasında ve her şeyden önemli olan, kültür, dil ve birimin kimliği yoluyla ülkeyi birleştirmek ve bütünleştirmek açısından yapılan

¹ Genelde eğer bir kişi bir alimin evine gidip sığınsaydı yargılamadan kurtarılırdı. Gerçi 1979 İslami devrimden sonra bu yasa tekrardan uygulanmaya başladı, ancak ulema kendisi hükümet sahibi olduktan sonra kimseyi devlet karşısında desteklemediler ve ister istemez bu gelenek İslami devrimden sonra ortadan kaldırıldı.

çabaları övüyordu (Kasravi, 1941, s. 3-5). Fakat Meşrutiyetin anayasal ilkelerin görmezden gelinmesi, temel kanunlarla alay etmesi, orduyu ulusal ve sivil bir organizasyona tercih edilmesi, aşamalı liderlerin öldürülmesi ve en önemlisi, yolsuzluk kültürünü yayması, yanı sıra kendisi için para ve servet biriktirmesi açısından suçlamalarda bulunuyordu (Kasravi, 1941, s. 3-5).

Böylece, Mutlak Modernizm söylemi, demokrasi ve anayasa vurgusu yerine ulusal birlik ve bağımsızlık vurgusunu ve bazı sosyal reformları ele aldı. Sözde modern ve Mutlak devlet yapısının inşası böyle bir söylem çerçevesinde gerçekleştirildi ve Rıza Şah, bu söylemin temsilcisi olarak, Batı'nın desteği ile modern bir görünüme sahip ve merkezi bir devlet oluştura bildi. Bu devlet, görüntü olarak Batı Mutlak Devleti ile bazı benzerliklere sahipti ama içerik olarak ondan önemli ölçüde farklılıklar taşımaktadır. Çünkü Batı'daki mutlak hükümetin deneyimi, İran'da sağlanamamış ön koşullara dayanıyordu. Charles Tilly'ye göre, bu önkoşullar: ilk ulusal devletin siyasal iktidarının oluşumunda tutarlılık ve kültürel-bölgesel bütünleşmesi, kabile ve aşiret tabanının yerine büyük bir mülkiyet sahibi olan kırsal sınıfın varlığı, son olarak, merkeziyetçi bir siyasi yapının olmadığıdır (Tilly, 1975, p. 638). İlk bakışta, üçüncü koşul dışında, İran'da modern bir mutlak devletin kurulması için diğer koşulların hiçbirinin sağlanmadığı görülebilir.

Aslında, bu dönemde oluşan siyasal sistemi, ikili unsurların varlığıyla, yeni kraliyet ya da yeni bir ataerkillik sistemi olarak görebiliriz. İktidar yapısında olan ikili unsurlar, kurucu unsurlar arasında eşitsizlik ve karşıtlık anlamına gelir. Yeni bir formatta yeniden üretilen eski yapıya ait olan unsurlar ve toplumun geleneksel unsurlarıyla uyum sağlayan Batı modernliğinden kaynaklanan unsurların bir şekilde dönüştürülmesidir. Saltanat, Meclisi Şura, kanun, güçler ayrılığı ve sivil toplum sayabileceğimiz unsurlardandır. Başka bir ifadeyle, modern devletin, kuramsal, sosyal ve ekonomik koşullarının henüz sağlanamadığı bir ortamda zorunlu olarak kurulması, iktidar yapısının ikili unsurlara varmasını kaçınılmaz kılmıştır. Aslında, karşı karşıya olduğumuz modern görüntünün altında, onunla gerilim, muhalefet ve çatışmada olan başka gizli gerçeklik daha vardır. Bu dönemde, yeni uygarlığın tezahürlerinin birçoğu, geleneksel kültürün kaybolmasıyla zorunlu olarak yayıldı. Aynı zamanda, iktidarın eski despotik yapısı değişmedi (Katouzian,

2001, s. 155-164). Bu özellik yenilenen birçok iktidar yapısı için de geçerlidir. Sınırsız kişisel iktidara dayanan kraliyet sistemine yönelme ve modern iktidar kaynağının kontrol cihazları ve ekipmanlarının (donanım) devletin elinde olması neredeyse onu erişilmez hale getirmiştir.

3.2. Mutlak Devletin Oluşumunda Kırılma

Avrupa’da mutlak devlet, modern devletin kökeni olarak kabul edilir. Mutlak devletin asıl işlevi Avrupa toplumlarını feodaliteden ilk kapitalizme aktarmasıydı. Avrupa’nın mutlak devletleri, güçlü divan ve dönemin şartlarına dayanarak 1648 İngiliz Devrimi (Şanlı Devrim) ile 1789 Fransız Devrimi arasında bütün iktidARlarını toprak ve kültürel asimilasyon yapmaya çaba gösterdiler. Aslında onlar iki tarihi olayın birisi dinin siyasetten ayrılması, diğeri ise feodallerin gücünün azaltması sonucunu kullanarak devletin iktidarını mutlak olma yönünde yararlandılar. Bu açıdan 1648 İngiliz Devrimi din ve devleti birbirinden ayırarak kilisenin iktidarını azaltmaya neden oldu ve devlet onun karşısında güçlendi. O bir yandan toplumun mevcut güçler arasında olan toplumsal ayrışma ve rekabetler neticesinde feodallerin gücü azalarak tartışmalar ve keşmekeşlere son vermek arzusuyla feodaller devletin üstünlüğünü kabul ettiler ve devleti kendi aralarına hakem olarak çağrıda bulundular. Böylece devlet kendi yargı gücünü baskı yapma aracılığıyla ve kendisini bu konuda tekerci göstererek var olan kavgalara son verdi (Badi, 2001, s. 147). Bu süreç sonunda devlet kendisini rekabetlerden uzak tutarak her yere nüfuz etti.

Mutlak devletler “devlet maslahatı” çatısının altında toplu çıkarlarını yeniden tefsir ve üreterek asimilasyon politikalarını temize çıkarırdılar. Bu politikaların başarıyla sonuca varması için ordu gibi kurumların yenilenmesi iktidarı tespit ve garanti altına aldı. Bu özellik bütün mutlak devletlerde görünmekteydi (Bashiriye, 1995, s. 303).

İkinci Dünya Savaş’ında İran’ın tarafsız olmasına rağmen Rıza Şah Almanya’ya ilgi duymuştu. Bunun yanı sıra müttefiklerin yardımlarının Sovyet devletine hızlı ulaşması amacıyla 1941’de İran, müttefikler tarafından işgal edildi. Bu nedenle de savaş bitince İngiltere’nin baskısı altında Rıza Şah İran’dan çıkarıldı ve sürgüne gönderildi. Rıza Şah’ın sürgüne gönderilmesiyle o dönemde yıkılan veya kapatılan meşrutiyet döneminde yapılan

sivil toplum kurumları yeniden canlanma fırsatı buldu. Meşrutiyet dönemini yaşamayan genç nüfus için o dönemin idealleri cazip geliyordu. Bu bağlamda, geleneksellik ve modernlik, din ve sekülerizm, otoriterlik ve demokrasi arasındaki çatışmalar toplumda farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bir yandan, Rıza Şah'ın din adamlarına karşı eylemlerinden dolayı, özellikle son yıllarda din ve İslamcılığa sempati duyan insan sayısı artmıştı. Öte yandan, toprakların yabancılar tarafından işgal edilmesi ve onların kaynaklar üzerindeki rekabetleri, milliyetçi duyguları da güçlendirdi. Fakat bu milliyetçilik yabancılar karşı bir milliyetçilikti ve modern devletin unsurlarından sayılan milliyetçilikten çok uzaktı (Foran, 1998, s. 380-383). Sınıfsal ve etniksel bölünmelerin genişlemesi ve zenginler ile yoksullar arasındaki uçurum, sosyalizm ve sosyal adalet fikrini de güçlendiriyordu. Toplumun kitle niteliği ve bu dönemde sivil toplumun zayıflığı, çelişen taleplere karşı istikrarsız hareketlerin ortaya çıkmasına neden oldu. İktidar kaynakları da, yabancı güçler, parlamento, Şah, partiler ve halk arasında dalgalanıyordu. Bu dönemde dini liderler de medreselerden ayrıldılar ve yeniden hitabe ve minberlere çıkmaya başladılar. Böylece, Abrahamian'ın belirttiği gibi, bu dönemin baskın özelliği çatışma ve sosyal çatışma olarak görülebilir (Abrahamian, 2008, s. 178-179). Aslında bu çatışmalar, iktidar kazanma ve egemenliklerini genişletme amaçlı rekabet eden rakiplerin söylemlerinin sonucuydu.

3.3. Okul ve Eğitim

İran'ın modern eğitim sisteminin temelleri, yüz yıl önce Kaçar döneminde atıldı. Bu dönemde, aydınların desteği ile modern eğitim sistemi eski eğitimin temellerini sökerek onun yerini aldı. Ama bu değişim kolay olmadı. Bu bölümde neden modern okulların açılmasına ihtiyaç duyulduğu ve eski eğitim sisteminin sorunları araştırılmıştır. Hangi sınıfların, hangi eğitim sisteminden daha çok yaralandıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Modern okullara muhalefetin nedenleri ve hangi sınıftan geldikleri de araştırmanın temel hedeflerindendir.

3.3.1. Kaçarlar Döneminde Toplumsal Değişimler

İran toplumu Feth-âli Şah (1797-1834) döneminden Mohammad Şah dönemini (1834-1848) kapsayarak Nasir-eldin Şah'ın (1848-1895) döneminin başlarına kadar büyük bir değişikliğe uğramıştır. Fransız Devrimi, Avrupa ülkelerinin arasında olan rekabetler özellikle İngiltere'nin Doğu Hindistan Şirketi ve sömürge politikaları, İran'ın Rusya'yla savaşları ve toprak kaybetmeleri, İran'ı İngiltere ve Rusya arasında olan rekabet sahnesine çevirmişti. Bu olaylar İran'da yabancılara ve iç politikalara karşı düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İngiltere ve Doğu Hindistan Şirketi Hint topraklarını rakiplerinden korumak için komşusu olan İran'ın pazarını ele geçirmekle siyasi ve ticari anlaşmalar yapmaya çaba göstermişti. Rusya'da imparatorluk topraklarını genişletmek amacıyla İran topraklarına yönelmekteydi. Azerbaycan-Rus savaşlarının sonucunda Gülistan (1813) ve Türkmen Çay (1828) anlaşmaları İran'ın toprak kaybetmesine neden oldu.

Rusların sürekli İran'ın topraklarına saldırması, Kaçarları savunma durumuna soktu. Rus İmparatorluğu verimli, gelişmiş silahlar ve teçhizatla donatılmış ve modern eğitilmiş ordusuyla İran ile savaş alanında yer almıştır. Kaçarlar ve özellikle Abbas Mirza, Mohammad Şah'ın Veliahdı, İran ordusunun yeni silahların gerisinde kaldığını ve yabancı güçler karşısında zayıf olduğunu fark etti. Abbas Mirza, Osmanlı İmparatorluğu'nda olan reform sürecinden haberdar olarak III. Sultan Selim'i taklit ederek ordu ve askerlik reformlarını başlattı. Yeni askerlik sistemi, Osmanlı'da olduğu gibi Avrupa'nın askeri teknolojisi ve yeni asker eğitim metotlarıyla uyumlu olma çabasıydı. Askerlik reformlarının yeni devlet kuruluşu ile sıkı ilişkisi vardı. Yeni askeri sistem, Şah ve toplumunun diğer güç gruplarla olan ilişkisini değiştirdi ve dengeyi Şah'a doğru kaydırdu (Khaleghi, 2015, s. 62).

Abbas Mirza'nın reform aşamasının ikinci adımı, yurt dışına öğrenci göndermek oldu. İranlı'lar bu döneme kadar yeni tıp ile ilgili hiç bilgileri olmadığı için gönderilen öğrencilerin birçoğu tıp bölümünde eğitim almaya başlamışlardı. Abbas Mirza'nın ölümü reformları durdurdu.

Mohammad Şah'ın izniyle 1836'da Urmiye şehrinde Hristiyan misyonerleri Hristiyanlar için yeni okullar açtılar. Bu dönemden itibaren yeni okullar azınlık gruplara ait olarak başladı. Bazen Müslüman çocuklar da bu okullardan faydalanıyorlardı. Fakat din adamları Müslüman çocuklarının Hristiyanlar tarafından eğitilmesine karşı olduklarından dolayı herkes için geçerli sayılamıyordu.

Nasir-elddin Şah dönemi Amir Kabir ile yeniden reformlar başlatıldı. İlk yüksek eğitim veren Dar-ul Fonun 1851'de kuruldu. Vakayı-el-İttifakiye dergisini yayınlattı. Devlet adamlarının maaşlarını azaltarak devlet bütçesini kısıtladı. Nasir-eldin Şah'ın Sadri Azami ve İran'da büyük reformist sayılan Amir Kabir, iç üretime de önem verip onu destekledi ve birçok fabrika açıldı. Fakat yabancı güçler engel oldu ve Amir Kabir'in ölümüyle (Şah'ın fermanıyla öldürüldü) bu politika da başarısız oldu. Bu dönemin değişiklikleriyle birlikte ekincilerin üretim mahsulleri de değişti. Eski ekinciler sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak için üretirken bu dönemde ihracat için üretmeye başladılar. Çünkü Avrupalılar bu ürünleri alıp yurt dışına götürüyorlardı. Böylece ekinciler için daha fazla kar edilmiş oluyordu. Devlet memurları ve mollalar ekincilerin topraklarını kiralamakla veya satın almakla yeni ürün yetiştirenlerin ilkleri olmuşlardı. Böylece yeni mülk ve toprak sahibi olan sınıf ortaya çıkmıştı. Bunun sonucu da mülkiyetin saltanatın ve aristokratların tekelinde olmasından çıkarılmıştı (Ademiyet, 1983, s. 429).

Nasir-eldin Şah dönemi değişimler hem hızlı hem de derin oldu. Avrupalı ülkelerin farklı ekonomik ve ticari anlaşmalar yaparak özellikle ekonomide kendi aralarında sıkı rekabet içinde yer alarak İran toplumundaki rolleri artmıştır. Bu olaylar üreticiden ziyade aracı olan sınıfın gelişmesine neden oldu. İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya, Belçika vs ülkelerden ithal ederek İran'ın iç üretim gücünü azalttılar.

Nasir-eldin Şah dönemi kültürel değişimler de artmaktaydı. Avrupa'ya gönderilen öğrenciler dönmeye başlamışlardı. Gerçi birçoğu kendi bölümünde iş bulamadı ama gazete ve dergi çıkarmakla deneyimlerini topluma aktardılar. Dar-ul Fonun bu deneyimler sonucu olarak açıldı. Yabancı diller öğretilmeye başlandı. Kitap yayınlarının sayısı inanılmaz bir şekilde arttı. Yurt dışına öğrenci gönderme politikası devam etti ve birçok kişi de kendi adına Avrupa'ya gitti. Osmanlı imparatorluğunda olan İran'ın elçisi ve Amir Kabir'den

sonra ikinci büyük reformist Mirza Hüseyin Müşir ül-devle, hükümette etkili olan kişileri özellikle Şahı, Osmanlı'yı örnek alma amacıyla gönderdiği raporlarda Osmanlı'da olan değişikliklerden söz eder. Raporlarının birisinde Osmanlı'da olan okulları anlattıktan sonra okulların açılmasıyla: “ milletin ilime, hünere ve basirete sahip olmasına neden olacak ...” diye söz eder (Ademiyet, 1963, s. 62).

1873 yılında Nasir-eldin Şah'ın kendisi ilk yurt dışına çıkan kral olarak Batı dünyasını yakından görmek ve yenedünyanın değişimini görmek fırsatını bulmuştur. Avrupa gezisinden sonra Şah, ilk olarak dışişleri, maarif ve adliye bakanlığını kurdu. Zaten birçok değişiklikler Nasir-eldin Şah'ın isteği olarak ortaya çıktı. Ancak muhalifler bu değişimlere karşı çıktılar ve bazen toplumun ayağa kalkma korkusu olduğundan yapılan reformlar yarıda bırakılıyordu.

Nasir-eldin Şah'ın saltanatının 50'inci yıl dönümünü kutlarken terör olayının gerçekleşmesi bir önemli dönemin sonucu ve ondan daha önemli bir dönemin başlangıç noktası olmuştu. Ruslar Türkmen Çay Anlaşması'nda belirdikleri gibi her zaman dönemin veliahdını destekledikleri için Nasir-eldin Şah'ın oğlu olan Muzaffer-eldin Mirza'nın Tebriz'den¹ Tahran'a gelmesini de desteklediler. Bu yüzden de saltanat iddia eden kişiler karmakarışık bir ortam yaratamadılar.

Muzaffer-eldin Şah saltanatı ele geçirirken hasta ve aciz durumdaydı. Doktorların tavsiyesiyle Avrupa'nın sıcak sularından yararlanmak için Avrupa'ya gitmek istiyordu. Ülkenin ekonomik durumu kötü olduğundan dolayı yolculuğun masraflarını karşılayacağı bir bütçe de yoktu. Bu nedenle Rusya'dan kredi almaya karar verildi. Bu olayların tekrarlanması ve yabancı ülkelerin etkisinin çoğalması, yoksulluğun artması, devlet adamlarının halka karşı adaletsiz davranmaları memnuniyetsizlik yarattı. Bu sürece karşı olan itirazların sonucu meşrutiyet devrimi gerçekleşti. Bütün muhaliflere rağmen Muzaffer-eldin Şah 1906'da meşrutiyet fermanını imzaladı. Böylece İran'ın çağdaş tarihinde önemli olaylardan birisi oldu ve devlet yapısını eski yapıdan modern yapıya çevirdi. Ancak meşrutiyet fermanı sonrası Şah'ın siyasi gücü kısıtlandı. Sınıfsal oy üzerinden parlamento

¹Kaçarlar dönemi Tebriz şehri veliahdın hükümdar olduğu şehirdir. Çünkü hem Osmanlı hem de Rusya imparatorluğuna yakındı.

düzenlendi. İlk olarak İran'da anayasa hazırlandı. Amerika'dan ekonomi uzmanları getirildi. Gümrük, ihracat, ithalat ve devletin bütçesi yeni sistem üzerinden kuruldu. Yeni bakanlıklar kurulup görevlere göre ayrıldı. Yürütme yetkisini kullanmak için başbakan seçildi. Genel eğitim olarak ilkokul devletin görevlerinden sayıldı. Mahkemeler düzenlenmeye çalışıldı.

Kaçarlardaki genetik hastalıktan dolayı Muzaffer-eldin Şah da erken öldü. Tahta çıkan oğlu Mohammad Ali Şah meşrutiyete karşı çıktı. Tahta çıkma törenine hiçbir milletvekilini davet etmedi. Amerikan mali uzmanlarını ülke dışına gönderdi. Tahran'ın büyük müçtehitlerinden biri olan Şeyh Fezollah Nori'nin fetvası ve desteğiyle, Ruslardan yardım alarak parlamentoyu bombaladı. Yeniden istibdat hükümetini kurdu. Fakat Tahran olayları Tebriz şehrinde duyulunca halk ayağa kalktı. Settar Han'ın liderliğinde Tebriz meşrutiyeti kurma amacıyla devlet ordusunun karşısında savaştılar. Savaş uzun sürünce devletin ordusu Tebriz'i kuşattı. Tebriz'de büyük kıtlık ortaya çıktı. Halk kendisini doyurmak için bitkileri yemeye başladı. Fakat devlete teslim olmayı istemiyorlardı. Özgürlük ve meşrutiyet temel istekleriydi. İran'ın farklı yerlerinde Tebriz olaylarını duyunca onlarda ayağa kalktılar ve dört bir yandan Tahran'a doğru hareket etmeye karar verdiler. Tahran'ın göçebeler tarafından fetih tehlikesi duyulunca Mohammad Şah saltanatı 12 yaşında olan oğlu Ahmet Şah'a devrederek Rusya'ya sığınma kararı aldı. Böylece Tebriz halkının direnciyle meşrutiyet yeniden İran'da kuruldu.

Meşrutiyet devriminin yol açtığı sonuçlar ise gazetelerin sayısının artması, farklı düşüncelerde partilerin kurulması, yeni okullara önem verilmesi bunlardan bazılarıdır. Ayrıca farklı siyasal-kültürel dernekler açıldı. Çok sayıda çeşitli kitaplar çıkarıldı ve yabancı dillerden çevrildi. Avrupa'ya gönderilen öğrenci sisteminde değişiklikler yapıldı. İlk olarak onbeş kişi eğitim bölümlerinde eğitim almak için gönderildi. Kadınların eğitimi konusu da bu dönem çok tartışıldı ve buna önem verildi. Siyaset, hukuk ve ziraat bölümlerinde fakülteler açıldı.

Böyle bir durumda 19. yüzyılda yeni okulların açılması İran'ın her yerine yayıldı. Gerçi muhalifler her türlü engel olmaya çalıştılar ama yavaş olsa bile yeni okulların değeri toplumda artmaktaydı. Aslında yeni okulların açılışı farklı sınıfların kültürel faaliyetlerini

yansıtmaktaydı. Yeni okulların açılması toplumsal reformların bir parçasıydı. Yeni okulları tesis eden kişiler muhalifler tarafından dini ve toplumsal tepkilere uğradılar. Bazılarını yabancıların misyonu olmakla suçlarken bazılarını da dinden çıkmakla suçladılar.

22 Şubat 1921’de İngiltere desteği ile Ziya Tabatabaei ve Rıza Han devletin aleyhine darbe gerçekleştirdiler. Rıza Han Savaş Bakanlığı’nı ele alarak yavaş yavaş kendisini güçlendirmek için çaba serf etti. Birinci Dünya Savaşı sürecinde İngiltere, Rusya ve Osmanlı taraflarınca işgal edilen İran büyük bir kargaşa içindeydi. İçeride de siyasi gruplar birbiriyle çatışmaktaydılar. İş başına gelen devletler kısa ömürlüydüler. Muhalifler birbirini ortadan kaldırmak için terör eylemleri yapmaya başlamışlardı. Böyle bir ortamda Rıza Han iktidarı karakter olarak ortaya çıktı. Parlamento milletvekilleriyle iyi ilişki kurdu. Din adamlarının ve büyük müçtehitlerin ziyaretine gitti. Kendisini dindar göstermeye çalıştı. Böylece din adamlarının desteğini kazandı. Sonuçta 1925’te Kaçarlar hanedanlığını tahttan indirdi ve kendisini İran’ın Padişahı ilan etti. Temel tabanı ordu olan Rıza Şah meşrutiyet devriminin başarılarını yok sayarak iktidarın merkezileştirilmesi için çabaladı. Mutlak devlet yaratarak modern devletin temelini kurdu. Ülkede kimlik belge çıkarılmasını ve soyadı seçilmesini zorunlu kılarak “Pehlevi” soyadını kendisine seçti.

3.3.2. Modern Okulların Başlangıç Tarihi

Kaçar Hanedanı dönemi (1775-1925) Batı’daki sosyal ve entelektüel değişimlere denk geldi ve o dönemin bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin ve Avrupalıların sömürgeci güçlerinin genişlemesinin zirve noktasıydı. Bu dönemde İngiltere’nin sanayi devrimi, Amerika’nın siyasal devrimi ve Fransa’nın sosyal devrimi İranlıların hep gündem konusu olmuştu. İranlı elitler bunları gündeme getirmekteki amaçları halkı bilinçlendirmek ve bu elitlerin bazıları Batılı yazarlar ve düşünürlerden taklit ederek kitaplar ve mektuplar yazdılar.

16. ve 17. yüzyılda Avrupa’da birçok akademi ve bilimsel dernek kuruldu. Fakat bu kurumlarda yeni bilimlerin etkisi çok azdı. 18. yüzyılda olan siyasal ve sosyal değişimlerle birlikte eğitim de değişmeye başlamıştır. Gerçi bu değişimler kolay değildi ve kiliseler ona karşı çıkıyordu. Yeni eğitim ve bilim epistemolojileri kiliselerin toplumsal düzeninin temel

düşüncelerine karşıydı ve onların iktidar temellerini zayıflatıyordu. Ama 18. yüzyılda birçok filozof ve düşünür için insanın terbiye ve eğitime konusu önemli hale geldi ve kendi görüşlerini bu konu hakkında yayınlayarak büyük etki bıraktılar ve bu etkinin izleri Avrupa dışına çıktı. Örneğin, ilk olarak John Locke (1632-1704) fitratın rolünü reddederek zihnin bir beyaz ya da boş levha gibi olduğunu ortaya koydu. Ona göre insanın davranışı ve düşündüğü her şey yaşadığı toplumun ve kültürün etkisi altındadır ve düşüncesi ihtiyaç duyduğu yöndedir. Jean Jacques Rousseau diğer bir düşünür olarak insanı eğitime konusunda önemi rolü olmuştur. Rousseau'ya göre insanın doğası ahlak ve iyiliğe karşı değil, toplumun etkisinden dolayı kötüye doğru gider. Rousseau, insanın iyi yaratıldığına ve doğasında çirkin şeylerin olmadığına inanıyordu. Ona göre insanın farklı yaşlarda farklı eğitim aşamaları vardır. Bu yüzden bir çocuğa öğretilen şeyler yetişkin insanlarınkinden farklı olmalıdır. Böylece eski eğitim sisteminin ilkeleri yetişkin insanların isteğinin üstünde kurulduğu için kırılmaya başladı.

Rousseau'nun felsefesinin temeli, doğayı sevmeye dayanır. Ona göre doğa da insanın fitratı gibi safır. Rousseau şöyle söyler:

“Aklın işlere varması üzüntülerin başlamasıdır”. Bu yüzden de duygusal eğitimi savunup akılcı olan eğitim sisteminin yetişkin insanların isteği üzerine kurulduğunu söyler. Bazı filozoflar ve papalar Rousseau'nun felsefesine karşı çıktılar. Rousseau şöyle diyordu: “Ben ahlak kurallarımı filozoflardan ziyade doğadan ve kalbimden alıyorum. İyi hissettiğim iyidir, kötü hissettiğim şey de kötüdür.”(Rousseau, 1969)

Rousseau felsefesiyle o güne kadar kilisenin ve aristokratlar tarafından düzenlenen eğitim sistemini önemsemeyerek eğitim konusunda onların dini ve ahlaki yetkilerinin olmadığını ortaya koydu. Bu yüzden de kilise Emile kitabının yakılmasına fetva verdi. Fransa'da da parlamento Emile kitabını ülkenin mezhebine ve çıkarına aykırı gördü ve yakılması emrini verdi (Safavi, 1989, s. 28). Ancak Avrupa'da Emile kitabı, yasaklanmasına rağmen çok dikkat çekici bir kitap oldu ve bugüne kadar önemini korudu.

Rousseau'nun düşüncesinin yayınlanmasının ardından, Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) psikoloji hareketleri başladı. Pestalozzi ilk olarak eğitimi psikolojiye bağladı. Ona göre eğitime süresinde cisim, zihin ve duygu birbiriyle uyumlu bir şekilde gelişmelidir. Pestalozzi'de Rousseau gibi genel eğitimi destekliyordu fakat doğaya geri dönme görüşüne

karşıydı. 19. yüzyılın eğitim düşünürleri Rousseau ve Pestalozzi'den etkilenmiştir (AMOZEK, 2013).

Fransız Devrimi'nden sonra eski akademilerin muhalif olmalarına rağmen devrimciler yeni eğitimin temellerini attılar. Paris yüksekokulu, tıp fakültesi ve en önemlisi politeknik fakültesinin kuruluşu, gelecekte kurulacak eğitim merkezlerinin örnekleri oldu. Bu merkezler herkese hangi sınıftan olursa olsun eğitim alma fırsatı yarattı. 19. yüzyılda Fransa eğitim ve eğitime konusunda dünyanın zirve noktasındaydı. Bu yüzden de çoğu gelişmekte olan ülkeler Fransa okullarını örnek aldılar (Pouya, 1998, s. 18) Kaçar döneminde de eğitim sistemi Fransa'nın eğitim sisteminden etkilenmiştir ve ilk yurt dışına öğrenci gönderme planlarında Fransa yer almıştı.

19. yüzyılda genel eğitim hızla yayıldı. Avrupa'da iktidarda olan sınıflar genel eğitimin yayılmasına karşıydılar. Onlara göre avamların eğitim almaları onları cesaretlendirir ve giderek din ve kilisenin iktidarını zayıflatır. Bu karşı durmalara rağmen ilkokullar ve rüştiyeler hızla gelişti. Eğitimin gelişmesi de hemen hemen sanayileşme sürecinin gelişmesinden kaynaklanıyordu. Büyük fabrikalar ve makinelerin gelişmesi, eğitim almış olan işçiye ihtiyaç duyuyordu. Bu yüzden de toplumda genel eğitimin yayılması gerekiyordu. Bu süreç hızlıca sınıflar arasında olan eğitim ayrımını ortadan kaldırdı ve bütün sınıflar okuma yazma hakkı kazandı(Safavi, 1989, s. 40).

3.3.3. İran'da Eski Eğitim Sistemi

20. yüzyılın başlarında İran'da modern eğitim sisteminin kurulmasından önce çocuklar, bir âhünd, molla (büro hocası) veya muallim (öğretmen) vesayeti altında okul içinde ilk ve orta eğitimlerini alırlardı. Molla tek başına veya bir iki asistanın yardımıyla okulu idare ederlerdi. Asistanlar aynı mektebin büyük yaşta olan öğrencileriydiler. Genellikle kadınlar da okullarda (mektep hane) eğitmen olarak görev yaparlardı (âhünd, ağa veya molla bacı derlerdi). Mektep hanelerde kızlar ve erkekler birlikte beş, altı veya on yıl okutulurlardı. Daha fazla eğitim almayı tercih eden ebeveynler kızlarını, kız mektep hanelerine gönderirlerdi ancak çoğu kız çocuğunun eğitimi bu noktada sona ererdi. İlk olarak zengin aileler çocuklarına eğitim vermek için bir ya da birkaç odayı eğitim için

ayırdılar. Bazen çocukların sayısı fazla olunca bir ek bina onlara ayırıyorlardı (Encyclopedia Iranica, 2011). Bunlara özel mektep hane (özel okul) denilirdi ve genel mektep hanelerden farklıydı.

İslam döneminde mektep haneler eğitim merkezi olmuştu. Gerçi farklı anlamlar taşımaktaydı ancak ortak anlam okuma yazma öğrenme mekânı anlamına gelmektedir. Camiler ilk İslami eğitim merkezi olmuşlardı. Bu yüzden de mektep hanelerin ilk oluştuğu yer camilerdi. İran'da da Kaçarlar dönemine dek mektepler camilerin bir köşesinde (zaviye) ya da cami türbelerinde (şebestan) yer alırdı. Camilere ilave sokakların başında, dükkânlarda, mollaların kendi evlerinde ve bazı hayırsever insanlar tarafından verilen odalarda da mektepler vardı (Ghanime, 1985, s. 4).

Kaçarlar döneminde üç çeşit mektep hane vardı. Gerçi her üç grubun hedefi eğitimdi fakat onların kendilerine ait bazı özellikleri olduğundan dolayı ayrı ayrı açıklamak gerekmektedir.

1. Molla Bacı mektep haneleri

2. Genel mektep haneler

3. Özel mektep haneler

1. Molla Bacı¹ mektep haneler, dört ile yedi yaşlarında olan çocukların eğitilmesinde görevliydi. Molla Bacıların çok azı gerçekten mollaydı ve sadece okuma yazma bilirdi. Birçoğu sadece Kuran okumayı bilir ve çocuklara da Kuran okumayı öğretirlerdi. Molla Bacı'ların eğitimden başka çocuklara bakmak görevleri de vardı. Molla Bacı'lar Kuran'ın kısa ayetlerini öğrencilere öğretip ezberlemesinde yardımcı olurlardı. Sofra adabını öğretirlerdi. Şeraiti hükümlerini derlerdi (Omid, 1985, s. 29).

Gerçi mekteplerin kapısı herkese açıktı ama zengin ve aristokrat aileler çocuklarını bu mekteplere ahlakdışı yetişirler diye göndermezlerdi. Molla Bacı'lar zengin ve aristokratların evine giderlerdi.

¹Mektep hanelerin öğretmenine Akhund Bacı, Mirza Bacı, Han Bacı, Şah Bacı da derlerdi.

Kız erkek karışık olarak mekteplerde eğitim alınırdı. Öğrencilerin hepsi aynı yaşta mektebe başlamazlardı. Eğitim sistemi birebir olduğundan dolayı herkes istediği zaman mektebe gidip okumaya başlayabilirdi ve bu konu eğitim süresinde sıkıntı yaratmıyordu.

Mektepte öğretmen ve öğrenciler yerde otururlardı. Öğretmen dersliğin başında döşek üstünde iki tarafında da öğrencileri tembih edecek araçlarla otururdu. Öğrenciler ise duvara yaslanarak dört tarafta otururlardı. Eğer öğrenci sayısı çok olursa odanın ortasında da oturulurdu.

Yeni gelen öğrenciler eski ve yaş açısından da büyük olan öğrenci (Molla Bacı'nın asistanı) tarafından hazırlanmış olan notları öğrenmeye başlarlardı. Molla Bacı da haftada bir kere yeni öğrencinin öğrenme durumunu kontrol ederdi. Böylece öğrenci öğrendiklerini ezberleyip anlamadan öğretmene aktarırdı. Başarısız olan öğrenci katı şekilde cezalandırılırdı. Genel olarak mektep hanelerin imkânları yetersizdi. Işık konusu göz önüne alınmazdı. Nemli ve soğuk oldurdu. Öğrenciler kendileri ile beraber üstünde oturacakları minderleri de götürürlerdi.

1. Genel mektep haneler, Kaçarlar döneminde bütün şehirlerde ve bazı köylerde vardı.

Aslında Molla Bacı mektep haneyi bitiren öğrenci devamında bu mektep haneye katılırdı. Fakat genel mektep haneye girmek için Molla Bacı mektep haneyi bitirmek zorunda değildi. Bütün mektep haneler için hiçbir geçerli yasa yoktu. Herkes okuma yazma ya da sadece Kuran okumayı biliyorsa mektep açabilirdi. Bu mekteplere girmek için de hiçbir şart ve sınır yoktu. Genel mektep hanelerin öğretmenleri mollaların alt sınıfına bağlıydı. Genelde medresede eğitim almış din adamları bu mektep hanelerin sahibiydiler.

Mektep hanelerde eğitim almaktaki amaç, tüccar çocukları için hesaplama ve temel matematik öğrenmektir. Birçoğu Kuran'ı okuyabilmektedir ve bazı ulemanın ve devlet adamlarının çocukları da az bölümünü oluşturarak müçtehit ve âlim olmak için dini medreselere ya da hocaların yanına gidip eğitim alırlardı. Molla Bacı mektepleri gibi genel mekteplerin de imkânları yetersizdi. Tahta, masa ve sandalye yoktu. Çocukları uyarmak

için şiddet kullanmak yaygındı. Mekteplerle ilgili hiçbir yasa yoktu (Pouya, 1998, s. 45-51).

2. Özel Mektep Haneler: Özel mekteplerin genel mekteplerden farkı yoktur. Özel mekteplerin öğretmenleri de genel mekteplerin öğretmenlerine göre bilgi sahibiydiler. Kitap ve öğretim yöntemi aynıydı. Maaşları da yüksekti. Ona ek olarak bazı zengin aileler öğretmeni ve ailesini tamamen desteklerlerdi ve yaşam alanıverirlerdi. Bu mektep hanelere göre de çocukların tepkisi aynı gibiydi ve pek sevilmiyordu. Gerçi bu mektep haneler zenginlerin evi kadar güzel ve süslü değildi ama genel mekteplere göre güneş alırdı ve nemli değildi (Pouya, 1998, s. 83-89).

Gerçi mektep hanelerin oluşum tarihi eskiye dayanıyordu ama Kaçarlar döneminde onları eleştirenlerin sayısı arttı. Batı'ya gönderilen öğrencilerin geri dönmesi, gazetelerin yayınlanması ve entelektüellerin sözlerinde hep eski eğitim sisteminin yetersiz olduğu ifade ediliyordu. Söz edilen sınıflar açısından modernleşme, halkı bilinçlendirme ile gerçekleşebilirdi. Bu yüzden de temel olan halkın okuma yazma öğrenilmesi idi. Ama mektep hanelerin yöntemi ve öğretmenlerinin dini konularda fazla bilgiye sahip olmamaları çocukları mektepten uzaklaştırır ve verdiği bilgilerde yetersiz kalırdı.

Bu yüzden de modern ve aydın sınıf için yeni okulların açılması ön görülmekteydi. Bununla ilgili o döneme ait olan Adalet Dergisi şöyle yazar: “ Var olan ilk mektepler camilerde ve dükkânlarda olduklarından dolayı çarşı pazarlar mektep hanelerdir. Salıktıktan ve temizlikten çok uzaktır. Çocuk on yıl mektep hanede eğitim aldıktan ve binlerce dayak yedikten sonra sadece okuma yazma bilir ve diğer bilimlerden hiçbir bilgisi yoktur... Öğretmenlerin ölümü öğrencilerin bayramı sayıldığı da iki sınıfın birbiri ile olan ilişkisini gösterir. Çünkü öğretmenlerin dayaklarından ve kötü sözlerinden nefret ediyorlar. Mekteplerin reformu gereklidir” (Omid, 1956, s. 18).

1800'lerin ortasından itibaren İran ile Avrupa ülkeleri arasında ilişkiler artmıştı. İran Safeviler döneminden beri Portekiz, Fransa, Rusya ve İngiltere ile Osmanlı İmparatorluğu'na karşı anlaşmalar yapıp savaşlarda yardım istemişti. Safavilerin güçlü durumları ve Avrupa'nın sömürge politikaları henüz gelişmediğinden dolayı hemen hemen

ilişki kefesi aynıydı. Ama 18. yüzyılın yarısına kadar ilişkilerin amacı değişerek kefe de yabancı ülkelerin çıkarına doğru ağırlık kazandı. Bu yıllarda İranlılar Batı'nın kültür ve medeniyetiyle tanıştılar. Avrupa'ya ticaret ve eğitim amaçlı gidenlerin sayısı arttı. Siyasal ilişkiler de artınca devlet memurlarının da sayısı arttı ve yeni dillerin öğrenmesi de önem kazandı. Yeni dillerin öğrenilmesi çeviri yapmaya neden oldu. İranlıların birçoğu yazdıkları seyahatnamelerde ve mektuplarda oldukları ülkelerin gelişmiş durumlarını anlatıyorlardı.

3.3.4. İran'da Yeni Okulların Kurucuları

İran'da Batı medeniyetinin etkileyici olan önemli unsurlarından biri öğrencilerin eğitim almaları amacıyla Avrupa'ya gönderilmesidir. Öğrencilerin eğitim süreçlerinin bitişleriyle geri dönmeleri, İran toplumunda giderek yenedünyanın izlerini göstermeye başladı. Dar-ol Fonun bu öğrencilerin çabalarıyla kuruldu. Öğrencileri yurt dışına göndermenin önemi ilk olarak İran ve Rusya arasında olan savaşlarda hissedildi. Abbas Mirza veliaht savaş esnasında Ruslar ve İranlıların teknoloji farklılığını görünce ülkenin yenedünyanın değişiklerinden geride kaldığını fark etti. Bunun devamında İngiltere ve Fransa'dan askeri uzmanlar çağırıldı ve iki kişi öğrenci olarak Londra'ya gönderildi (Ardakani, 1989, s. 122). Bir öğrenci ressam olması için diğeri ise tıp bölümünde okumaya gönderildi. İran'da fotoğrafçılıkla tanışılmadığı için ressamı göndermekle onun çizdiği resimlerle manzaralar, eşyalar, şahıslar ve modern teknolojiyi görmek istiyorlardı.

İkinci grup 1815'te Avrupa'ya gönderildi. Bu grupta olan Mirza Salih Shirazi yeni okulları tanıtmakta önemli rol oynadı. Rusya'dan Londra'ya giderken Rusların okulları onun ilgisini çekti ve şöyle yazdı: “Moskova'nın binalarından biride okullardı. Onlardan biri Elizabet, Rusların kralıydı. 600 talebesi var... Öğrencilerin yemek ve giyim masraflarını da Kral ödüyor. Bir işe girmeden önce onlardan sınava alınır eğer başarılı olursalar eğitimleri sona erer. Öğrencilere de her 6 ayda bir sınav yapılır...”, bu okullarda verilen dersler “din ilmi olan ilahiyat, felsefe, tarih, hesap ilmi (matematik), mimarlık, kala yapmak, top üretme ilmi, cebir, ressamcılık, kılıç savaşı, dans ve okuma yazma” bunlara ilave “ İngilizce, Fransızca, Yunanca, Latince, Türkçe, Tatarca vs.” öğretilir (Shirazi, 1985, s. 80-81).

Mirza Salih Shirazi bütün yazılarında sürekli yeni okullardan söz eder. Kızların okulları hakkında da yazar: “Katarına şahsen bu okulların durumunu takip ediyor ve her öğrencinin gelişiminde onu teşvik ediyor ve öğretmenlerin maaşını da yükseltiyor” (Shirazi, 1985, s. 137).

Mirza Salih İngiltere’nin şehirlerini dolaşırken onların okullarını şöyle anlatır: “Londra’da okul sayısı çoktur ve bazı okullar özel öğrencilere aittir. Örneğin hayırseverler tarafından yapılmış okulda bin yetim çocuk ücretsiz eğitim almaktadır. Yedi yıl eğitim aldıktan sonra kilise papası olmak için Oxford ve Cambridge gönderiliyorlar ve birçoğu da deniz kuvvetlerine katılıyorlar” (Shirazi, 1985, s. 146). İran’da ilk olarak 1837’de Mirza Salih Shirazi tarafından gazete yayınlandı ve o günden beri hep yeni okulların gerekliliğinden söz edildi. Gazeteler her zaman öğrencilere ve okullarda çalışan kişilere özel saygı göstermekteydi.

Mirza Fatihali Ahun Zade (1813-1878), İran’da yeni düşüncelerin yayılmasında önemli rol gerçekleştirenlerdendi. Felsefe, siyasal, toplumsal, piyes, edebiyat ve eğitim konularında yazıp ve açıklamaları olmuş. Ahun Zade eski mektepleri eleştirerek onun reform yollarını da bulmaya çalışıyordu. İran’da ilk Ahun Zade alfabesi reformdan ve değişiminden söz eder. Ahun Zade’nin düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz; ilerlemenin ve gelişmenin yolu yeni ilim ve fenden geçer. İlim ve feni ele etmek için herkesin okuma yazması olmalıdır. Okuryazarlığı kolaylaştırmak için de alfabenin değiştirilmesi gerekir. Ahun Zade bu yolda çok makale yazdı. Farklı ülkelerin devlet adamlarıyla görüştü. Kitap yazdı. Yeni alfabe çizdi. Ama hedeflerine ulaşamadı. Ahun Zade mollaları Arapça alfabesini doğru düzgün bilmedikleri için de eleştiriyor. Ona göre eğitimin zor olduğu ve çocukların alfabeyi iyi öğrenmemelerinin bir nedeni de mollaların alfabe bilmediklerinden dolayıdır. Bu eksikliğin nedeni de alfabenin eksikliğindendir (Momeni, 1972, s. 176-180).

Ahun Zade herkesin eğitim alma hakkı olduğu konusunda da çok makale yazmış. İran’ın büyük bir kısmı köylerde yaşadığı için köylerde okulların önemli olduğunu söyler ve kızların da erkekler kadar eğitimlerinin önemli olduğunu vurgular. Ahun Zade öğrencilere verilen dersleri de göz önüne almış ve öğrencilere yazılan kitaplar sayesinde hurafelerden uzak durulduğunu söyler.

Mirza Malkum Han Nazım-ul Devle (1833-1908) Kaçar döneminde etkili olan kişilerden sayılır. Fakat bazıları da onu bir casus ve vatan haini olarak tanırlardı. Malkum modern eğitim sistemini tanıtmakla önemli rol yerine getirmiştir. On yaşında Fransa'ya gitmiş. Mühendislik bölümünde öğrenciyken Amir Kabir babasından siyasal bölüme geçmek için destek istemiştir. Bu sayede siyasal hukuk bölümünü de bitirmişti. Malkum İran'a dönerken Dar-ul Fonun yeni açılıyordu. Malkum Dar-ul Fonu'nun ilk öğretmenlerinden sayılıyordu. Fizik eğitimi aldığı için İran'da ilk laboratuvarı kurdu ve ilk telgraf deneyimini Dar-ul Fonundan kralın kasrına (sarayına) yaptı. Ahun Zade ülkenin gelişme temelini eğitimde görürken Malkum "Kanun"da görürdü. Ona göre eğer bir milletin kanunu yoksa " ne din, ne insaf ve ne de şuuru olur" (Natik, 1979, s. 92). Malkum söz ettiği kanunu şöyle açıklar: "Kanun İslam'ın ve bütün peygamberlerin söylediği hakikattir. Yeni bir şey yoktur. Ulemanın ilmine karşı olana ve İslam'ın söylediğinin aynısı olmayan her bir şeye karşıyız ve onu reddederiz"(Malkum, 1977, s. 92)

Mirza Yusuf Han Müsteşar-ul Devle Nasir Edin Şah döneminin aydınlarından sayılır. İranlıların modern dünyayla tanışmalarında çok çaba sarf etmiş. Bu yolda hapis cezası almış ve sürgün olmuştur. "Bir Kelime" adında risalesi vardır. Bir Kelimedenden kast ettiği şey yasadır. Bu risalede bir bölümde eğitime yer verilmiş. Sonraları İran'ın Paris'te elçisi olarak görevlendirilmişti. Avrupa'nın durumunu görünce İranlıların neden geri de kaldıklarını sorgular. Bunların nedenini Malkum'a sorarken Malkum ona şöyle söyler: "Fransa'nın düzeni tekçe bir kelimedede özetlenir. Bütün gelişmeler ve yükselmeler onun üzerindedir. Oda kanun kitabıdır" (AriyenPour, 1975, s. 282).

Müsteşar-ul Devle yazdığı "Bir Kelime" kitabında Batı'nın toplanmış yasalarını fıkıhta olan hükümlerle kıyaslar. Ona göre fıkıhta olan hükümlerin karışık olması nedeniyle herkes kendi istediği gibi yorumlar. Bunun çaresi dünyevi ve uhrevi hükümlerin ayrılması ve basit şekilde sunulmasıdır. Böylece Batı'nın yasalarının alınmasına da gerek yoktur (Pouya, 1998, s. 151).

Müsteşar-ul Devle de Kaçar aydınları gibi yeni okulların yayılmasının önemini vurgular. Bunun için de "İtfalın eğitimi ve matematik" kitabını yazmıştır. Alfabenin değişimini ve reformunu destekler (Pouya, 1998, s. 152).

Kaçar döneminin eğitime konusunda önde gelen Abdal Rahman Talbof, Rousseau'nun Emil kitabını taklit ederek "Ahmet" kitabını yazdı. Bu kitapta farklı toplumsal ve bilim konularından söz ederek eğitim ve eğitime konusuna da önem verir. Talbof'un yorumları eğitime konusunda çalışan aydınlara ışık tuttu. Tebriz'de doğdu, Tiflis'te yeni açılan okullarda eğitim aldı. Fizik, kimya, astronomi, siyaset ve eğitim bilimlerinde eğitim aldı. Fransızca'yı ve Rusça'yı öğrendi. Gerçi "Ahmet" kitabı namaz kılmak ile başlıyor ama her türlü hurafeye karşıdır ve dinin hurafelerden arınmasını istiyor. Ona göre insan eğitilmesi gereken bir varlıktır ve toplumun asıl görevi insanları eğitmektir ve yeteneklerini keşfetmektir. Talbof'a göre varlıkların içinde sadece insan sorgulayıp düşünebilir. Bu yüzden de sadece ona şeriat farzdır. Bunun gerçekleşmesi için de eğitilmesi gerekir. Talbof insanın fitratını iyi görür ve hayrı/şerri toplumun terbiyesi sonuncu olarak tanımlar. Talbof mektepleri eleştirir ve onları önceki yıllarla kıyaslarken mektep hanelerin fesada bulaştıklarını söyler. Talbof'a göre mektepler sadece mektep mollalarının ekonomik durumlarını tatmin etmek için vardı yoksa çocuklara bir şey öğretilmiyor hal böyle olunca,

"İslam ulemaları eskiden tartışma ve tenkit etme yollarını açıp her konuyla ilgili farklı düşünceleri değerlendirirdi. Dönemin bilim gelişmelerini takip ederlerdi. Hatta eğer bir talebe mantık ve çıkarım ile hocasının düşüncesini reddedebilseydi onu teşvik ederlerdi. Ancak günümüzün mektepleri sadece hocaya itaat etmeyi ve ona her türlü baş eğmeği öğretir. Bu yüzden de mektepler özgür ve cesur talebe yetiştiremiyor" (Talbof, 1977, s. 72).

Talbof toplumun sağlık ve temizlik durumunu eleştirirken de eğitimin ve mekteplerin yetersiz olduğuna bağlıyor ve şöyle söylüyor: *"Aşçının mendilinin kötü kokusu uzaklardan duyulur. Sabun bu ülkede iksirdir. Mutfakların hamamdan pek farkları yok. 60 bin kişi için bir hekim yok. Dervişler ve yaşlı kadınlar hastaları tedavi etmektedirler"* bunların nedeni eğitim sisteminin doğru düzgün olmadığından kaynaklanır (Talbof, 1976, s. 28-29).

Talbof ülkenin gelişimini ve geleceğini yeni okulların yayılmasına bağlar. Ona göre eğer 30 yıl içinde okullar yayılmasa halk eğitim almazsa kayımsız yaşayamaz. Yeni okulların yayılmasıyla birlikte yeni öğretmenler de yetiştirilmeli. Çocuklar her şeyi görerek öğrendikleri için öğretmenler yeni bilimlerle tanışmalarının yanında ahlaki ve davranışları da mükemmel olması gerekir. Bu nedenle de mektep hanelerin mollaları kendi durumlarını tehlikede görünce Talbof'u mürtet ilan ettiler. Talbof da Kaçar döneminin aydınlarının

birçoğu gibi alfabenin çetin olduğunu ve çocukların kolay öğrenemediklerini eleştirir ve değiştirmesini ister (Pouya, 1998, s. 161).

Mirza Yahya Devlet Abadi (1862-1940), yeni okulların kurucularından ve eski mektepleri eleştiren ünlü şahıslardandır. Devler Abadi ilk aldığı eğitimini şöyle anlatır:

“Ahund Bacı mektebinde olduğum günler eğitimden sayılmaz. Çünkü hiçbir şey öğrenmedim. Sonra Molla Abbas mektebine gönderdiler, onunda hiçbir faydası olmadı. Mektep muallimi velisiz çocukların dini kayyımı olurdu. O yüzden okulumuz bir sarraf haneye benziyordu. Çoğu zaman muamele (alışveriş) mekânıydı. Sabahları molla böyle işlerle uğraşıp mektebe gelmezdi. Öğlen sonrası da birkaç satır Kuran öğretip dersi bitirirdi” (Devletabadi, 1983, s. 12-14).

Devlet Abadi eski sistemi ciddi eleştirenlerdendi. Bütün hayatını eğitim ve eğitime konusuna harcadı. Yeni okulların yayınlanmasında önemli rol gerçekleştirdi. Birkaç okulun kurucusu oldu. Yetimler, yoksunlar ve seytitler için okul açtı. İlkokulu yoksul seytitlere aittir. Böylece “mollaların saldırısından uzak kalabilirdi ve yeni maarif için de kalıcı supap” (Devletabadi, 1983, s. 115). Olmasını düşünürdü. Kendisi bir molla olarak mollaları eleştirirken İran’ın geride kalmasında mollaları suçlu görüyordu. Gerçi o dönem çok dikkate alınmıyor ama Devlet Abadi ilk olarak öğretmen yetiştirme merkezini işaret etmiştir. Bu önerinin önemi, dönemin öğretmenlerinin bilgi sahibi olmamasındandır. Devlet Abadi dikkatle öğretmenlerin yetiştirilmesini okulların yayılmasına öncülük tanıyordu bu da diğer aydınların okulların yayılmasını öngörüyorlardı (Pouya, 1998, s. 185).

İran’da yeni okulların kurucusu olan Mirza Hasan Rüştîye (1851-1944), bütün ömrünü bu yolda harcadı. İstanbul’daki Rüştîye okullarını gördüğü için 1896’da Tebriz’de kurduğu ilk ve yeni metotla öğretilen okulu da Rüştîye adlandırdı. Sonraları soy isimi seçimi zorunlu olunca Rüştîyeyi birde kendi soy ismi olarak seçti. Rüştîye ilk başlarda içeriklik değil de sadece şekil olarak okullarda değişiklik yarattı. Yeni alfabe öğrenim metodunu ilkokullarda Rüştîye yarattı. Okulları karanlık ve nemli yerlerden güzel evlere taşıdı. Masa, sandalye ve tahtayı ilk olarak okullarda kullandı. Rüştîye’nin yenilikleri bütün eski eğitim sistemini değiştirdi. Bu işler ne kadar aydınları sevindirebiliyorduyorsa eski kafada olanları da o kadar tedirgin ediyordu. Gerçi Amir Kabir Dar-ul Fonun ile eğitim sisteminde değişiklik yaratmaya çaba göstermişti ancak yararlananlar aristokrat ve zengin çocuklarından oluşuyordu ve yetişkin çocuklar yararlanabilirdiler. Burada bir yüksek

öğretim kurulunun ilköğretim eğitimini almadan öğrencisi nasıl yüksek eğitim alabilmesine zemin hazır sağlanmamasını göstermektedir. Bu açıdan Rüştîye'nin yarattığı yenilik ne kadar önemli ve kapsamlı olduğunu belirtmektedir.

Mirza Hasan Rüştîye mektebini bitirdikten sonra babası molla Mehdi'nin yanında dini ve Arapça dil eğitimini aldı. Yirmi iki yaşında eğitimini bitirdi ve imam olarak camilerin birinde görevlendirildi. Fakat sonraları Necef şehrinde dini eğitimini devam ettirmeye karar verdi. Bir gün Süreyya gazetesini okurken bir yazı dikkatini çekti: “Avrupa’da her yüz kişiden birinde okuryazarlık yok İran’da her yüz kişiden bir kişide okuryazarlık var ve bunun nedeni eğitim sisteminin kötü olmasından dolayıdır”. Rüştîye kendisi mektepte çocukların zorlandığını gördüğü için bu yazıyı yürekten anladı. Bu yüzden de hedefini değiştirir ve İstanbul veya Mısır ve Beyrut’a gitmeyi düşünür. Sonuçta 1881’de İngiltere’nin Beyrut’da kurduğu Dar-ul Muallim’e gider ve yeni eğitim metotlarını öğrenir. Gerçi Dar-ul Muallim de İngilizce ve Fransızca alfabeyi öğretiyorlardı, Rüştîye onu farsça alfabesine çevirip yeni bir metot olarak inşa etti ve yeni öğrenen kişiler için kolaylaştırdı (Pouya, 1998, s. 188-190)

Rüştîye eğitimini bitirdikten sonra İstanbul yoluyla İran’a dönmeyi düşündü. İstanbul’da yeni okulları görünce beğendi ve onların sistemlerini öğrendi. Hepsini ezberleyip İran’da da aynısını yapmayı düşünüyordu. Fakat İran’da durum müsait olmayınca Erivan’a gitti. Kardeşinin yardımıyla orada yaşayan İranlıların çocuklarına okul açtı. Erivan’da okul kendi yerini buldu ve orada olan Müslümanlar onun bu işini takdir ettiler. Rüştîye’nin okulu Rus okullarının imkânlarını kullanarak günden güne değeri artıp herkesin dikkatini çekmişti. Nasir-el-din Şah Avrupa gezisinden dönerken Rüştîyenin okulunu ziyaret eder. Öğrenciler Şah okula girince güzel bir şiir söylerler. Rüştîye çocuklara üniforma giyindirmiş ve herkes sırayla Şah’ın gelen yoluna durmuştu. Bu düzenlerin hepsi Şah’ın hoşuna gitmiş. Rüştîyede bir beyanname okur ve Şah’tan böyle okulların İran’da da açılmasının iznini ister (Rushdiye, 1983, s. 24). Nasir-el-din Şah gerçi başlangıçta yeni okulların açılmasına muhaliftir ama sonraları yeni okullar açılmasına izin verir. Ancak gelişmede başka türlü sonuç doğurur, tepkiler gecikmez, yeni muhalifler ortaya çıkar.

3.3.5. Yeni Okulların Muhalifleri

Bütün yazıları dinden, şeriattan ve İslam ahlakından olan Rüştîye'ye muhalif olanlar, bu kurumları Babi¹ ve dinsiz olarak adlandırdılar. Yeni eğitim yöntemlerini görünce adeta “onu küfür eden deli sandılar”. Meşrutiyet dönemini yaşayan ve tarihini yazan, Nazım-ul İslam Kermani şöyle diyor: “Rüştîye ilk geldiğinde mollalar onu kâfir ve necisi olarak adlandırdılar. Onun alfabeyi de değiştireceğini düşünüyorlardı. Bu durum sadece alfabenin öğrenilmesinin yolunu kolaylaştırmıştı. Rüştîyelerde dayak ve fiziksel uyarılar(falaka) yoktu. Çocuklar okula severek kendi arzularıyla gidiyorlardı. Birde bu okullarda muhasebe dersi verilmiş ve onda da yeni metot kullanıldığı için onu yabancı dil sanmışlar ve öğretilmesi din adamlarını ürkütmüştür. Bu değişikliklere karşı mollalar ayaklanmaya kalkıştılar. Mektep varken okullara ne gerek var dediler. “Heyhat! Ahir zaman olmuş, dinsiz adamlar Müslüman çocukların elinden Kuran'ı alıp ellerine kitap vermişler” diye seslerini yükselttiler. Yeni okullarda çalışanları ve çocuklarını bu okullara gönderenleri kâfir saydılar (Kermani, 1979, s. 431).

Kaçarlar döneminde ortaya çıkan elit ve aydın sınıfın bakış açısındaki,Batıyla Müslüman toplulukların geride kalma nedenleri üzerinde yapılan kıyaslamalarda eğitim sistemindeki olumsuzluklara dikkat çekilmişti. Bu yüzden de ilk atılan adımlardan biri Avrupa'ya öğrenci göndermek olmuştur. Bununla da kalmayıp kendileri yeni okullar açmaya çabalamışlardı. Yukarıda sözü edilen kişiler ömürlerinin büyük bir kısmını bu yolda harcamışlardır. Ancak bu değişim kolay olmamıştır. Buna karşı iki grup muhalefet etmişti. İlk grup olan siyasi güç sahipleri eğitimin yayılmasını toplumun aydınlanmasıyla beraber gördüğü için buna karşı çıkıyorlardı. İkinci grup din adamları toplumsal ve ekonomik açıdan eğitimin yayılmasını istemiyorlardı ve büyük muhalif güç olarak kendisini tanıtıyordu. Bu çalışmada söz konusu olan ikinci grup olduğu için birinci gruba değinilmemiştir.

¹İran'da Babiye fırkası müessisi olan Ali Muhammed Şirazi 1844'de mezhebini ilân etmiştir. Hacca giderken kendisine vahiy geldiğini söyledi. O da kendisini Mehdii Muntazar naibi ilan etti.Babi müridlerinden Mirza Hüseyin Ali Nuri (1817-1892) sonraları Bahaullah adını aldı, O da Babîliği tekrar canlandırdı. Bahaîliği kurdu. Bahaullah'ın kardeşi Mirza Nuri de "Subhu Ezel" adını aldı.

Nasireddin Şah ikinci Avrupa gezisinden İran'a dönerken Erivan'da Mirza Hasan Rüştîye'nin okulundaki öğrencilerin temiz üniformaları ile düzenli bir şekilde Şahı karşılamaları onun dikkatini çeker. Şah onların kim olduğunu sorar ve Rüştîye'nin okulunun öğrencileri olduğunu öğrendikten sonra okulu ziyaret etmek ister. Rüştîye de önceden bu ziyarete hazırlık yaptığı için Şahı güzel karşılamış ve yeni yöntemleri benimseyen okulun faydalarından bahsetmiştir. Mirza Hasan, böylesi okulların İran'da da açılmasını Şah'tan istemiştir. Nasireddin Şah, Rüştîye'nin sözlerini duyunca "bizimle gel" dedi. Rüştîye okulu kardeşine bırakıp Nasireddin Şahın heyetiyle İran'a döndü. Yolda her dinlenme durağında Şah Rüştîye'yi yanına çağırıp okulunun faydaları ile ilgili sorular sordu. Şah'ın çevresinde olan kişiler Rüştîye'nin bu kadar Şah'a yakınlaşmasından tedirgin oldular. Hep yeni okulların zararlarından konuşup onu korkuttular ve Nasir-el-din Şah'ı verdiği karardan vaz geçirdiler. Nahcivan şehrinde dinledikten sonra orada olan çapar hanenin sahibine Rüştîye'nin yola çıkmasını bahanelerle engellemesini isterler. Oda Rüştîye'nin arabasının atı olmadığı ve yeni at getirinceye kadar beklemesini bahane edip Rüştîye'nin yola çıkmasına izin vermemiştir. Rüştîye olayın farkına varınca Erivan'a dönmeye karar verir fakat çapar hanenin sahibi onun Nasireddin Şah Tahran'a varıncaya kadar orada hapis olmasını söyler (Rushdiye, 1990, s. 21-22). Nasireddin Şah Tahran'a varır ve Rüştîye Erivan'a döner. Ama sonradan Rüştîye'ye İran'a gelme iznini verir.

Rüştîye 1888'de Tebriz şehrine dönünce ilk yeni okulunu açmak için çaba harcamıştır. Yeni okul birçok kişinin desteği ile kurulur. Ancak çocukların sınav dönemi gelince şehrin önemli din adamlarından olan Reis-ul-Sadat, Rüştîye'yi mürtet ve mehtur-ul-dem (kanını her an dökebilir kişi) olarak ilan etmiştir. Bunun üzerine Rüştîye gece Horasana kaçtı. Reis-ul-Sadat ölünce bir daha Tebriz'e döndü. Tekrar Rüştîye, okulunu açtı ve yeniden dini talebeler okulunu yağmaladılar ve Rüştîye'yi ölümle tehdit ettiler. Rüştîye Horasana kaçtı. Aylar sonra tekrardan Tebriz'e döndü. Yoksul mahallede okulunu bir kez daha kurdu. Kısa zamanda öğrencilerin sayısı 370 kişiye çıktı. Mollalar çocukların okulda masa ve sandalye üstünde oturmalarını bahane edip gayri Müslim olduklarını söylediler. Rüştîye bu bahaneleri mollalardan almak için çocukları yerde oturttu. Ders içeriği de mekteplerde verilen derslerden pek farklı değildi fakat metot değiştirilmişti. Rüştîye

çocuklar çok eğilmesin diye küçük masaları öğrencilerin önüne koymuş ve bu küçük masa mollaların arasında bir büyük harekete neden olmuştur (Kasravi, 1979, s. 24).

Rüştiye yine Horasana kaçtı. Aylar sonra tekrardan Tebriz'e döndü. Bu sefer okuluna 470 öğrenci geldi. Mollaların birçoğu mektep sahibi oldukları için öğrenci sayıları azalıyordu bu yüzden de Rüştiye'ye karşı çıkıyorlardı. Tekrardan Rüştiye'nin okuluna saldırdılar. Okulu yağmaladılar. Bir çocuğu merdivenden atarak öldürdüler. Bütün şehir ayağa kalktı. Bu sefer yine Rüştiye Horasan'a kaçtı. Bu kez Horasan'da da okul kurdu. Bu haberi mollalar duyunca okuluna saldırdılar. Tekrardan okulu mollalar tarafından yağmlandı. Rüştiye'nin de kolunu kırdılar. Yeniden Tebriz'e dönmeye karar verdi. Tekrardan okulunu kurdu. Mollalar bir kez daha yağmalamaya hazırlanırken şehrin aydınları ve okuyanları bir araya gelip onu desteklediler ve bu okul üç yıl sürebildi. Bir gece okuldan evine dönerken üç kurşun ona doğru atıldı birisi ayağına isabet etti ve evde istirahat etmek zorunda kaldı. Muhafızlar bu fırsattan istifade ederek okulu kapattılar (Rushdiye, 1983, s. 32).

Rüştiye iyileştikten sonra yeniden okulu kurmaya çabaladı. Tebriz'in Dar-ul Fonunun karşısında bir harabe camiye Necef'te olan ulemanın izniyle restore edip çocuklara eğitim vermeye başladı. Tebriz'in ünlü müçtehid Mirza Cavad'ın destekleriyle devam edebildiler. Ancak Mirza Cavad hasta olunca mollalar tekrardan yağmalamaya seferber oldular. Caminin uzaklığı Rüştiye ve okulun öğretmenlerine çocukları okuldan çıkarma şansını verebildi. Rüştiye kendisi Dar-ul Fonunun damına kaçıp oradan okulun nasıl yağmlandığını izledi.

Rüştiye birkaç kere Horasana kaçıp tekrar Tebriz'e döndükten sonra yeniden Tebriz'de kalmaya karar verdi. Ancak yağmalanma korkusundan bu sefer kimse evini Rüştiye'ye kiraya vermiyordu. Ama aydınlardan ve bazı avamlar tarafından destek alarak bir yer buldu ve okulunu bir daha açtı. Bu dönem veliaht ve Emin-ul Devle onun muavini olarak Tebriz'e dönmüştü. Onlar da Rüştiye'yi destekledikleri için halk bir daha güvendi ve çocuklarını okula gönderdiler.

Tebriz'in ulemaları bunları görünce susmadılar ve Tahran'a şikâyet mektupları yazdılar. Amir Nizam Tahran'dan Tebriz'e geldi. Rüştiye'yi görmeye gidip onun amacını

ve işinin nasıl olduğunu sordu. Rüştîye her şeyi olduğu gibi anlattıktan sonra amir Nizam Rüştîye'yi haklı buldu. İşini çok beğendi ve ona bir hediye ayarladı ve “okulunu idare et ve Allaha tevekkül et” dedi (Rushdiye, 1983, s. 32).

Kaçar döneminde mektep hanelerin sayısı eskisine göre çoktu. Mektep öğretmenlerinin genelde gelirleri çok düşüktü. Şia mezhebinde din eğitimi alan sınıfın hiyerarşisinde en altta yer alan grup mektep öğretmenleriydi. En üstte yer alanlar da müçtehit olanlardı. İlk grup avama eğitim verirken müçtehitler dini dersleri üst düzeyde vermekteydiler. Ulemanın ve aristokratların çocukları mektebe gitmezlerdi ve mollalar eğitim vermek için onların evine giderlerdi. Bazı zengin aileler öğretmenin ailesine de yer verirdi ve yazları da kendileriyle birlikte yazlık evlerine taşınırlardı. Böylece hem çocuklar dersten uzak kalmıyorlardı hem de öğretmen mali yönden gelir sağlıyordu. Kaçar döneminde ev öğretmenlerinin sayısı artmıştı. Bu yüzden de yeni okullar onların ekonomik durumlarını etkilemekteydi.

Artık Rüştîye'nin yeni metodu Tahran'da da duyuldu. Aydınlar onu desteklemeye kalktılar. Azerbaycan'ın valisi olan Emin el-devle de Rüştîye'yi destekledi ve Tahran'a dönerken onu Tahran'a davet etti ve 1897'de okulunu Tahran'da kurdu ve yeni metotla eğitime başladı. Rüştîye okulunu cahil mollaların saldırısından korumak için “Ben ilmin şehriyim Ali onun kapısı” diye peygamberden bir hadisi okulun kapısına astı (Pouya, 1998, s. 288). İran devleti gümrük ve mali işlerine düzen vermek için Belçika'dan birkaç uzman davet etmişti. Bu uzmanlardan biri olan Joseph Naus reformları başlattığında bazı tüccar ve esnaf karşı çıktı. Tüccarların birçoğu zekât adına ulemalar ve büyük müçtehitlerle ilişkileri olduğu için şikâyetlerini onlara iletiler. Ulema devlete baskı yaparak hem tüccarlar arasında güçlerini gösterirlerdi hem de devlet adamlarının İslam'a karşı davranışlarını bahane edip halkı onlara karşı ayaklandırma fetvası verme korkusuyla, nüfuzlarını arttırıyorlardı. 1903'te Mirza Ali Akber (molla) bir sarhoş tarafından hakarete uğramış (sarhoş adam mollayı içki içmeye davet etmiş) bunu camide söyler ve dini talebelerle birlikte çarşıya doğru protesto etmeye giderler. Bu olayı duyan tüccarlarda Mösyö Naus tarafından yapılan işlerden memnun olmadıkları için dükkânlarını kapatırlar ve protesto edenlere katılırlar ve Ayetullah Behbehani'nin olduğu camide toplanırlar. Ayetullah

Behbehani de devlete karşı ve isteklerinin yapılması konusunda uyarı verdi. Devlet de ne istediklerini mektup yazıp iletmelerini istedi. Yeni okulların muhalifleri henüz kabullenemedikleri için de istekleri yazarken şöyle yazdılar: “Mösyö gitsin, meyhaneler, misafirhaneler ve okullar kapansın”...Mohammad Ali Mirza veliaht hemen bir yazı gönderdi: “Camide toplananlar duysun! Emrettik Mösyö İran’dan çıksın. Meyhaneler, misafirhaneler ve okullar kapansın. Sizde hemen dağılın”. Bu yazıyı okur okumaz talebeler meyhaneleri ve okulları yağmaladılar ve onlardan biri de Rüştîye’nin Kemal isminde olan okuluydu (Pouya, 1998, s. 278). Okullar bir süre kesintiye uğradıktan sonra tekrardan çalışmaya başladı.

Rüştîye’nin okulunun giderek yayılmaya başlamış olması ile başka şehirlerde de okullar açılıyordu. Onlardan biri Erdebil şehrin de şeyhülislamın oğlu Mohammad Kudüs Rüştîye’nin kardeşinin yardımıyla Rüştîye adında bir okul kurdu. Ancak Erdebil şehrinin müçtehidî olan, Mirza Ali Akber, okula karşı çıktı ve dini talebelere okulu yağmalamak için izin verdi ve öğretmenleri dövdüler. Mirza Ustad okulun müdürü bu olaydan sonra intihar etti (Pouya, 1998, s. 376).

Erdebil’de 1904’te Edebiye Okulu çalışmaya başlarken mollalar dine aykırı olduğu gerekçesiyle muhalefet etmeye kalktılar. Fakat Mohammad Vali Han Erdebil’in valisi yeni okulların taraftarı olduğu için şehrin müçtehidî olan Mirza Ali Akber ona karşı bir iş yapmak istemedi. Vali ve hükümdarlar çıkarlarına uygun gördükleri yerlerde mollaları destekliyorlardı, uygun olmayınca ve mollaların etkileri de az olunca onların yapabilecek işlerini iyice kısıtlayabiliyorlardı. Ancak Mohammad Vali Han Tahran’a döndükten sonra okulu destekleyen olmadığından ve mollaların etkisi altında kimse çocuğunu Edebiye okuluna göndermediğinden kapatıldı (Safari, 1992, s. 188).

Yukarı da sözü edilen okulların başarısız olduğu şehrin aydınlarını bir daha bir araya getirip yeni okulun açılması istendi. 1907’de Şerafet Okulu açıldı. Şehrin aydınlarından sayılan Mohammad Ali Han okulun müdürü olarak seçildi. Okulun müdürü olmak ve cahiller ile karşı karşıya gelmek onun işini zorlaştırmıştır. Mohammad Ali Han ülkenin gelişmesinin eğitim sayesinde olduğunu düşündüğü için muhaliflerden korkmadı ve işine

devam etti. Fakat Mirza Ali Akber Erdebil'in müçtehidî Mohammad Ali Han'ı “Babi” olarak suçladı ve taraftarları tarafından öldürüldü (Safari, 1992, s. 188).

1910'da aydınlar ve hayırsever insanlar bir araya gelip tekrardan yeni okul açtılar. Bu okulun öğrencilerinin de şapka ve üniformaları vardı. Okulda eğitim ücretsizdi. Hayırseverler okulun bütün masraflarını ödüyorlardı. Ama şehrin etkili müçtehidî Mirza Ali Akber, okulu ‘Ashkolah’ya (skolâstik) anlamına çevirip onu haram ilan etti. Talebelerine okulu yağmalamak için izin verdi. Talebeler ve bazı avam kişiler birlikte okula yürüdüler. Öğrencileri dövdüler ve evlerine gönderdiler. Öğretmenlere işkence ettiler ve yine okulu kapattılar (Pouya, 1998, s. 376).

1919'da Erdebil şehrinin şeyhülislamının oğlu Mohammad Kudüs'ü okul açmaya görevlendirdi. Şehrin tüccarları yeni açılan okulun masraflarını ödediler. Yine bu okula karşı muhalefet edildi. Bu sefer şeyhülislam geri çekilmedi fakat bedeli ucuz olmadı. Mollalar okulun öğretmeni olan Mirza Hamid'i ağaca bağlayıp dövdüler ve rezillikler yarattılar. Bu okul Rıza Şah iş başına gelene dek ayakta kalabildi ve ilk devlet okulu olarak tanındı. Bu okuldan sonra başka bir okul açıldı. Tedeyyün okulu Macit Tedeyyün'un çabalarıyla kuruldu. Aslında okul eski bir mektep hanenin yerinde yapıldı. Yine de muhalefetler oldu. Genel muhalefet okulda zil çalınması ve yürütülen coğrafya dersine ilişkindi. Okulun kurucusu bu sorunu çözmek için aydın bir müçtehit olan Mirza Ali Akber'e mektup yazar ve ona şöyle sorar: “Eğer bir kişi Erdebil'den Kerbela'ya giderken yol üzerinde olan şehirlerin, köylerin, çayların ve dağların adını öğrenirse diğer kişilere aktarabilir mi? Mirza Ali Akber bu soruyu güzel bulup onun cevabında buna “marifet-ularz” derler ve öğrenmesi gereken bir şeydir” der. Ancak Tedeyyün dersin ismini coğrafyadan marifet-ul arza değiştirir ve öğretmenlere de öğrencilere kürenin yuvarlak olmasının doğrudan söylememelerini vurgular. Teneffüs saati gelince de zil çalmak yerine güzel sesi olan öğrencilerden birini okulun bahçesinde Kuran ayeti okumaya görevlendirir (Safari, 1992, s. 190). Tedeyyün mollaların “medrese” ismine tepki gösterdikleri için okulun başında Sümer-Farsça kökenli olan “Debestan” kelimesini kullanır ve okulun ismini “Debestan Tedeyyün” koyar.

Yeni okulların sayısı artınca 1898’lerde aydınların tavsiyesiyle devlet tarafından eğitim için yeni ve merkezi bir sistem oluşturmaya karar verildi. Bu merkezileştirmenin amacı bütün okullar için verilen dersler, öğretmenlerin istihdam şartları ve öğrencilerin uyum sağladığı yasaların çıkarılmasıydı. O güne kadar hiçbir yasa olmadan, herkes okul açıp onu idare edebiliyordu. Böylece karmaşık bir ortam yaratılmıştı. Bu yüzden yeni sistemin açıklanması hem okulları hem de onları idare eden kişileri düzenli bir çerçevede tutabilirdi. Ancak Tahran’ın ünlü müçtehid Mirza Hasan Ashtiyani, yeni okullara muhalif olduğu için bu iş başlamadan son buldu (Takhshid, 1998, s. 103-104).

Yezd ve İsfahan şehrinde Bab¹ olayları büyük bir facia yarattı. Muzafferel Din Şah’ın Avrupa gezisinde bazı Bahaîler/ Babiler (Mohammad Ali Bab taraftarları) İran’ın Şah’ından Bahaîlerin kendi mezheplerinde özgür olmalarını isterler. Şah İran’a döndükten sonra konuyu çözmeye çalışacağına dair söz verir. Bu haber İran’da mollalara yetiştirilir. Özellikle Yazd ve İsfahan’da dini talebelere izin verilir herkes Bahaî’ye bulup işkence etmeye özgürdürler. Bu izinden yararlanıp Bahaîlerin ailelerini taciz ederler, mallarına sahip çıkarlar ve her türlü eziyeti yaparlar. Bahaîler de devlete şikâyet ederler fakat devlet şikâyetlere itina etmez ve onların mal ve mülkiyetlerinde kendisine de hak tanır. Bu olayların içinde bir Bahaî bir kitap sahafçıya verir. Sahaftı onun Bahaî olduğunu fark edince Ağa Necefi İsfahan’ın müçtehidine haber verir. Ağa Necefi de onu bulmak için birçok kişiyi seferber eder. Bahaî kişinin komşusu onun ailesini korumak için müdahale eder. Ağa Necefi müdahale eden kişiyi sarhoş olduğu zaman görmüşler bahanesiyle yakalayıp kırbaç vurur. Böylece olay daha da karmaşık hale gelir ve Bahaîler Rusya’nın konsolosluğuna sığınır.

Rus konsolosu Bahaîlere destek verir. Tahran’da olan büyükelçiliğe telgraf gönderir ve bundan haberdar olan Mollalar da devlete telgraf gönderirler ve Bab fitnesini bitirmek isterler. Ne devlet ne de Rusya’nın büyükelçisinden cevap gelmez ve sığınan insanların umudu azalır. Ağa Necefi durumu böyle görünce köylerden adamlarını getirir ve konsolosun etrafında gizlenirler. Konsolos da doğru düzgün cevap almadığı için sığınanlara durumun sakinleşmesini ve onların konsolosluğu terk etmelerini söyler. Onlar konsolosluktan çıkınca köylü reaya onları yakalar ve Ağa Necefi’nin evine kadar onları

döverler, bazıları ölürler ve bazıları ağır yaralı halde Ağa Necefi'nin evine varırlar. Ağa Necefi cenazeleri umursamadan üstlerinden geçip odasına gider. Bu hareket diğer mollaları da bir iki Bahai bulup öldürmeleri konusunda teşvik eder. İki tacirin öldürülmesinden sonra Tahran'dan İsfahan hükümetine telgraf gönderilir ve mollaların önünü almayı emrederler. Durumun sakinleşmesi için de Ağa Necefi'yi Tahran'a çağırırlar (Devletabadi, 1983, s. 220-235).

Ağa Necefi İsfahan'dan Tahran'a sürgün edilirken düşünüyordu yaptığı olaylardan dolayı Tahran'da halkın onu güzel karşılayacağını bekliyordu. Ancak beklendiği gibi olmayınca bu işin nedenini yeni okullarda arar. Çünkü yeni okullar hurafeye ve mollaların birçok sözlerine karşıydı. Yâda en azından eğer okullardan kaynaklanmasa bile oralardan destek bulduğunu düşünüyordu (Devletabadi, 1983, s. 338).

Ağa Necefi, Necef'te olan ulemaya telgraf gönderir ve onlardan yeni okulların kapanması içi fetva vermelerini rica eder. Bu haberi onun yeniliğe karşı olmayan ve telgrafi göndermeye görevlenen yakınlarından biri Yahya devlet Abadiye yaptırır. Devlet Abadi'de hemen Muzaffer el din Şah'a mektup gönderir ve telgrafın gönderilmesinin engellenmesini rica eder. Muzaffer el Din Şah yeni okulların taraftarı olduğu için hemen telgrafın gönderilmesinin önünü alır. Ağa Necefi dini talebelerin içinde Necef ulemasının onun vasıtasıyla Şah'a telgraf gönderip ve okulların kapanmasını istediklerini söyler. Zengin ve aristokratlar yeni okulların oluşumundan beri evlerinde Molla Baş istihdam etmiyorlardı. Hem metot olarak çocuklar yeni okullarda hızlıca ilerliyorlardı hem de masrafları azdı. Dini talebelerin sayısının azalmasından ve böylece gelirlerinin de azalmasından dolayı okulların oluşumundan memnuniyetsizlik yaşadıkları için hemen bu haberi şehirde yaydılar. Ama Şah ve devlet adamları buna karşı olduklarından umursamayıp, bütün okulları desteklediği için kimse okullara saldıramadı. Devletin Necef'te olan ulemanın ve Ağa Necefi'nin isteğine itina etmemesi yeni okulların durumunu güçlendirdi (Devletabadi, 1983, s. 338-342).

Nasir el Din Şah döneminde ulema ile devlet arasında çatışmalar sadece Tahran'da olmayıp diğer eyaletlerde de sürekli görünüyordu. Aslında Kaçarlar döneminde devletin rolü toplumda arttıkça mollalarında rolü toplumda artmaktaydı. Mollaların rolü ve etkileri

toplumda artıkça devlet ile çatışmalarda artıyordu. Bu olaylar toplumda mollaların yeni rollerini çizerek şahsi çıkarlarının peşinde olan mollalar ve müçtehitler için zemin hazırlamıştır (Algar, 1980, s. 87-196).

1899'da Tebriz'in aydınları ve kültür sever insanları bir araya gelip Terbiyet okulunu kurdular. Okulda büyük ve ünlü kişiler de öğretmen olarak çalışmaya başladı. Bu yıllar Rüştüye'nin de okulu kapandığı için halk tarafından iyi karşılandı. Herkesin umudu vardı bu okul yavaş yavaş bir kültürel merkeze çevrilecekti. Ama eskiyi kutsal gören insanların varlığıyla ömrü üç ay bile sürmedi. Onun da nedeni "talibi hakka" meşhur olan molla Mohammad Yazdi, Tebriz'in camilerinde vaaz ederken ve minbere çıkarken hep yeni okullara küfür ederek okul kurucuları dinden çıkmış olanlar ve mürtettirler demektedir. Herkes de çocuğunu bu okullara gönderirse onlarda mürtettirler ve kanlarını dökmek helaldir. Bu sözlerle avam insanlar okula saldırdılar ve yağmaladılar. Bu olay yurt dışındaki gazetelerde de yayınlandı. Örneğin Mısır'da yayınlanan Sürreya gazetesi bu haberi yayarak muhaliflere sert tepki gösterdi. Hasan Taghizade okulun kurucularından ve sonraları Sena meclisinin başkanı, bu olayı şöyle yazar: " Ben, mirza Mohammad Ali han, Seyit Hasan Han ve MohammadShebesteri1898'de yeni bilimleri yeni metotlarla ve yabancı diller dâhil, öğretmek amacıyla kurduk. Adını "Terbiyet" koyduk. Fakat tuhaf bir hikâyesi oldu ve bomba gibi patladı..." (Taghizadeh, 1986, s. 27).

3.3.6. Rıza Şah ve Eğitim Sisteminde Reformlar

Rıza Şah iktidarı ele geçirene dek eğitim sistemi ulemanın kontrolündeydi. Yüksek eğitim tamamen ulemanın elindeydi. Mekteplerde Kuran, İslam'ın günlük hayata göre olan ahkâmını ve yanı sıra her öğretmen kendisine göre ne isteseydi öğretilirdi ve sistematik bir plan yoktu. Devlet bu konuyla alakalı kendisini hiçbir zaman sorumluluk duymamıştı. Kaçarların son dönemlerine dek doğru düzgün eğitim sistemi yoktu. Meşrutiyet devriminin gerçekleşmesiyle eğitim sistemi devlet tarafından düzenlenmesi ve halkın ücretsiz eğitim almalarına dair bir dizi yasalarla görevlendirildi. Ayetullah Ashtiyani bu yasaya karşı çıktı. Ona göre yeni okulların İslam'ın ve mezhebin zayıflatılmasına neden olacaktı. Bu yüzden de Rıza Şah'ın 1920'de yaptığı darbeye kadar kayda değer adımlar atılmadı.

Rıza Şah iktidarı ele geçirdiğinde eğitim sisteminin nasıl ulemanın etkisinde olduğunu iyi biliyordu. Bu yüzden ilk yaptığı işlerden ulemayı bu alandan dışarı koymaktı. Çünkü onun için bir milli ve seküler devlet yaratmak için mezhepten ve ulemadan uzak tutulması gerekmektedir. Bu amaçla 1921’de “Yüksek Eğitim Şurasını” Avrupa ülkelerinden örnek alarak kurdu. Bu Şuranın görevi Avrupa eğitim sistemini gözaltına alarak İran’da da yeni sisteminin hazırlık işlemlerini yapmak ve öğretmen yetiştirmek ve bütün mektep hanelere nezaret etmektir (Takhshid, 1998, s. 105).

Rıza Şah’ın hedefi, eğitim sistemini merkezileştirme ve milli devletin ideolojisini yaymak, kitapların içerikliğine düzen vermek ve öğretmen istihdamında belli bir şartların olmasını zorunlu kılmaktı. Öğretmen olmanın belirli şartlarının olması mollaların eğitim sisteminde dışarıda kalmalarına neden oldu. İlkokul, lise ve yüksek eğitim yapı düzenleme, yeni konuların ders programlarında nelerin yer alması (tarih, edebiyat, yabancı dil, astronomi, geometri, iktisat, zooloji vs.), yabancı öğretmen istihdamı, yurt dışına öğrenci gönderme, öğretmen yetiştirme merkezlerinin kurulması, okullar için kitap yayınlama, devletin eğitimde gerçekleştirdiği reform konuları olmuştur. Eğitim sistemini merkezileştirmek ve dini eğitimi devletin eline geçmesi için dini eğitim veren medreseler için de yeni kanunlar çıkarıldı. 1928 ve 1929’da devlet bir dizi sınavların hazırlanmasıyla kimin dini medreselere gitmesini belirtti. Örneğin devlet tarafından sadece eğitim bakanlığından alınan diplomalar geçerliydi ve kimin dini eğitim talebesi olduğunu sadece eğitim bakanlığı teyit edebilirdi. Buna ilave kimin müderris olduğuna ilişkin de eğitim bakanlığı tarafından izin belgesi olması gerekirdi. Bu süreç sonunda dini medreselerin ve talebelerin de sayısı azaldı. Yapılan reformlar neticesinde bütün eğitim sistemi devletin kontrolüne geçti ve modern okulların sayısı arttı buna karşı mektep hanelerin ve dini medreselerin sayısı azaldı. 1925’te 55.960 öğrenci (misyonerler tarafından yapılan okullar ve mektep haneler dâhil) 648 ilkokul öğretim de kayıt edilmişse 1941’de 287.245 öğrenci 2.336 ilkokulda bulunmaktaydı (Abrahamian, 2008, s. 144-145).

Rıza Şah’ın eğitim sisteminde getirdiği reformlar sonuncunda tamamen mezhebe dayalı ve ulemanın kontrolünde olan bir sistemi Batı tipi sistemine dönüştürdü ve devletin eline geçirdi. Böylece ulemanın bir gelir kaynağı kesilmiş oldu.

3.4. İran'ın Eski Yargı Sistemi

İran'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra, dini ve geleneksel yargı sistemi arasında bir ayrım yoktu. Müslüman hükümdarlar sadece yönetici olarak kalmamışlar ve kendileri hâkim olarak da hükümler vermişlerdi. 700'lü yıllarda Mezalim adında mahkeme oluşturulmuştur. Halife kendisi ya da kendi yerine seçtiği bir kişi haftada bir iki gün mahkemede oturup halkın şikâyetini dinlerdi ve hüküm verirdi. Nizam-ül Mülk Siyasetname kitabında buna işaret ederek halifenin halkın sesini vasıtasız duymasını kaçınılmaz görür. Ona göre padişahın haftada iki kere Mezalimde oturması ve adaletini yerine getirmesi gereklidir... Reayanın sözünü ve derdini vasıtasız duymalıdır ve kendisi onlara karar vermelidir, padişahın yaptığı işler ve verdiği kararlar bütün memlekette yayınlanır ve böylece zalimler kendilerini özgür göremezler (Nizam-ülMülk, 1961, s. 18).

İslami yargı sistemi 660'larda düzenlenmiştir. Hâkim ve vali aynı mansaptan (statü) oluşuyordu. Hatta hâkimlerin birçoğunun resmi olarak unvanları yoktur. Kabile reisi gibi davranırlardı ve arabulucu görevleri vardır. 7. yüzyılın sonlarına doğru fıkıh kuralları değişikliğe uğrayarak hem Şia hem de Sünni fikhındaki yargı hükümleri değişti. 9. yüzyılın sonunda bu hükümler tamamlandı. İslamiyet öncesinde olduğu gibi din âlimleri dini hükümlerin toplumda uygulanmasında siyasi iktidara ihtiyaç duydular. İyi bir hükümetin özelliklerinden biri adaletin olmasıydı, oda İslami hükümlerin uygulanması anlamına gelirdi. Böylece Nizam-ül Mülk'ün söylediği gibi hâkimler siyasi iktidarın temsilcileriydi ve iktidar tarafından da desteklenmesi gerekiyordu. Ancak hâkim iktidarını İslami destekleyen halifeden ya da validen alırdı (Floor, 2011, s. 8-10).

Bir süre sonra vali ve hâkimin görevleri birbirinden ayrıldı ve hâkimler medeni hukuka bağlı olan konularla sınırlı tutuldular. Bunlar arasında yetim ve dul kadınların çıkarları, miras, tapuları mühürlemek ve vakıf heyeti olmaları sayılabilir. Gerçi bu sınırlama hâkimlerin eski statüsünü düşürdü ama yine birçok kişi için önemli meslek sayıldı ve onu elde etmek için rekabet ediyorlardı. Abbasiler döneminde hâkimlerin özel elbiselerinin olması ve devletten maaş almaları bu mesleğin ne kadar idari bir meslek olduğunu göstermektedir (Floor, 2011, s. 10). Bu alanları ele geçiren kişiler onu hanedan mesleğine çevirmeye çalıştılar. Zaten yargı sistemi yolsuzluklarla iç içeydi ve halk onların

tarafsız olmalarına hiçbir zaman inanmamıştı. İran'da yargı sistemi aşağı yukarı bu şekilde kaldı ve Kaçarlar döneminde yavaş yavaş değişmeye başladı.

Kaçar döneminde İran ikili yargıya sahipti. Bir tarafta şeriat mahkemeleri ve ulemanın ondan sorumlu olanları vardı. Diğer tarafta da gayri dini ve örfe bağlı olan mahkemeler vardı. Onlardan sorumlu olan kişiler siyasi iktidar tarafından atanırlardı. Bu iki mahkeme hep birbiri ile rekabette ve çatışma halindeydi. Ancak Şah ve yerel valilerin gücü bu konuda belirleyiciydi. Örfi mahkemeler genelde isyanlar, hırsızlıklar, yolsuzluklar ve sarhoşluk gibi konuları kapsıyordu. Şeriat mahkemeleri ise kişisel ve medeni hukuk çerçevesinde yerleşen alanı kapsıyordu. Gerçi her iki mahkemede kendisini diğer mahkemenin alanında meşru yetkili görüp, müdahale ediyordu ve bu nedenle de bu iki mahkeme birbiriyle çatışma halindeydi (Katouzian, 2003, s. 28).

Şah Şeriat mahkemelerinde etkisi olsun diye her şehirde bir Şeyhülislam seçerdi. Diğer idari mansaplar gibi Şeyhülislam da babadan oğluna geçerdi. Büyük şehirlerde Şeyhülislam'a tabii olan bir hâkim ya da dini hâkim bulunurdu. Küçük şehirlerde sadece bir hâkim olurdu. Köylerde ise bir molla (Ahund, Akund) bulunurdu. Hâkimler birçok dava için müçtehitler ve âlimlere müracaat ederlerdi. Çünkü sadece onlar üst düzeyde İslami hukuka ve fıkha hâkimdi. Aslında köylerde ve küçük şehirlerde mollalar âlimlerin ve müçtehitlerin sözcüsü olarak rol alırlardı. Her mahkemede şahitlik görevi yaparlardı. Herkesin şahide ihtiyacı olduğunda para verip onları şahit yerine tanıtılabildi. Hâkimler bu olaylardan haberdardılar. Zaten bu konu aydınların yargı konusundaki önemli eleştiri konularından olmuştu. Davası olan kişi hâkim seçmekte de özgür olduğu için hâkimler arasında bir rekabetin oluşmasına neden olmuştu. Bazen davanın iki tarafı hâkim konusunda anlaşamazlardı. Böyle durumlarda ya kura çekerlerdi ya da yerel valiler hâkimi seçerlerdi. Her durumda hâkimler çok sert davranmazlardı ve öyle karar verirlerdi ki iki tarafta razı olurdu çünkü onları müşteri olarak görüyorlardı ve kolayca müşterilerini kaybetmek istemiyorlardı. Gerçi her dava başka hâkimin yanında da açılabilirdi ve verilen hüküm reddedilebilirdi (Mafi, 1985, s. 59-60).

Kaçarlar döneminde yargı sisteminde Nasir-el Din Şah'ın Sadrazamı, Amir Kabir küçük değişim hamleleri yapabildi. Ancak nüfuzlu adamların varlığı yüzünden bu

değişiklikler yüzeysel olarak kaldı. Amir Kabir adaleti yerine getirmek için Divan Haneye Adliye Merkezi'ni kurdu. Her eyalette birer şube açtı. Amir Kabir öldükten sonra bu adliye merkezleri de kapatıldı. 1861'de Nasir-el Din Şah onu yenilemeye kalktı ama başarılı olamadı. Bu yüzden de Şah bir Adalet Sandığı kurdu. Herkes kendi sözünü ve şikâyetini Şah'a arz etmek için dilekçesini sandığa atabilirdi. Bu yöntem uzun sürmedi. 1871'de Nasir-el Din Şah'ın Sadrazamı Mirza Hüseyin Han Sepehsalar yargı sisteminde reform yapmaya çalıştı. Sonra 1889'da Nasir-el Din Şah Avrupa kanunlarını örnek alarak İran'da da kanun çıkarılmasını emretti. Ama bu çabalarda başarılı olamadı. Diğer reform çabaları da bir sonuca varamadı (Floor, 2011, s. 15). Meşrutiyet devriminin başlangıç noktası ve önemli beklentilerden biri Adalet Hanenin kurulmasıydı.

İslam'da hâkim olmanın şartlarından müçtehit olma gerekliliğinden dolayı müçtehitler her zaman hâkimlik görevini yapmışlardı. Şeyh Koleyini'ye mensup olan bir hadise göre hâkim olmak peygamber, imam ya da Allah ve onun resulü tarafından bu iş için naip ve vasi görünen kişiler arasında sınırlıdır. Böylece mollalar kendilerini peygamber ve imamların (Şia inancına göre peygamberin kızı Fatma'nın soyundan olanlar) halifesi olarak kabul ettiler. Bu yüzden de Kaçarlar döneminde mollaların yönetimiyle şeriat mahkemeleri örf mahkemelerinin yanında rekabet ederek çalışmaktaydılar (Algar, 1980, s. 35). Örneğin Tahran'da Molla Ali Kani, Mirza Hasan Ashtiyani, Seyit İsmail Behbehani ve Mirza Ali Akber Tafroshi'nin mahkemeleri çok güçlü ve etkili şekilde çalışmaktaydı (Etemad ul Saltaneh, 1984, s. 207). Din hâkimlerinin hükmünü devlet uygulardı ve çok az durumda hükme itiraz edilirdi. Müçtehitlerin kendisi nadir uygulama konumuna girerlerdi. Fakat eğer bir müçtehit çok güçlü durumda olursa ve kendi adamları ve talebeleri olma şartıyla verdiği hükümlerini uygulardı ve böylece kendi gücünü gösteriş olarak yapardı. Ancak merkezi şehirlerden uzaklaştıkça şeriat mahkemelerinin hâkimlerinin gücü ve ilmi azalırdı. Küçük şehirler ve köyler de yargı işlerine bakan mollaların ilmi ve geliri alt düzeydeydi (Floor, 2011, s. 26-27).

Müçtehitler yargı işleri için ücret almazlardı. Ama iki tarafın da gönlünü almak için her iki taraftan da hediye alınırdı. Böylece rüşvetin yolu açılırdı. Aslında mollalar mali yönden her zaman halka bağılıydılar ve “molla bazi” (molla oyunlar) gibi deyimler halk

arasında onların şüpheli ve hileli (kurnaz) davranışlarına işaret eden bir deyimdir (Algar, 1980, s. 46). Birçok aydın meşrutiyet döneminde bu olayları eleştirmişti.

Örfi mahkemeler ise siyasal iktidar tarafından atananların bulunduğu idari bir kurum olarak çalışmaktaydı. Bu mahkemelerin son aşaması “Divane Şah”ıydı ve onun hükmü asla değişmezdi. Bunun altında yer alan mahkemeler de yerel valiler tarafından belirlenen kişilerce yargı işlerini yaparlardı. Kethüdalar da köylerde valilere bu konuda yardımcı olurlardı. İtiraf etmek ve işkence yapmak, örfi mahkemelerde normal görünürdü. Verilen hüküm belge yerine geçerliydi. Bu yüzden davanın her iki tarafı da verilen belgeleri dikkatle korumalıydı. Çünkü arşiv ve ona benzer bir şey yoktu. Eğer belgeyi kaybederlerse her şey baştan başlatılırdı. Bu mahkemelerde yemin edilmezdi eğer yemin etmeye gerek duyulursa onu şeriat mahkemelerinde yaparlardı. Bu mahkemelerin hâkimleri şeriata, örfe, yargı prosedürüne ve kendi teşhisine göre karar verebilirdi. Bu mahkemelerde de şeriat mahkemeleri gibi şahsi çıkarlar önemli rol oynuyordu ve rüşvet yaygındı. Verilen cezalar hapis, falaka ve işkence hafif suçlar için ve katil, eşkıya, mürtet olmanın gibi ağır suçlar içinde diri diri öldürmek, ata bağlayıp sürüklemek veya topun (silah olan top) önüne koyulup atarlardı. Eğer maktulün mirasçısı olsaydı katili ona verip herhangi bir yol ile öldürmek isteseydi öldürebilirdi. Ancak çoğu zaman katiller kutsal mekânlara ya da müçtehitlerin evine girip öylece onların desteğini kazanıp cezalanmaktan kurtarılırdı. Molla da maktulün mirasçısıyla konuşup kan parasına razı edip katil kısıstan kurtulabilirdi (Floor, 2011, s. 29-31).

19. yüzyılda şeriat ve örf mahkemelerinin ayrışma noktaları ve sınırları belli olmadığı için devlet ve ulema arasında olan çatışmalarının ana sebebi olmuştur. Devletin çabaları kendi gücünü istikrarsızlaştırırken ister istemez ulemanın imtiyazlarını da azaltmaktaydı. Ulema da örfün itibarını kabul etmek istemiyordu. Fakat giderek zengin âlimler ve toprak sahibi olanlar ve yerel hükümdarlar ile ortak çıkarlarının uyuşması şeriat mahkemelerinde özgürlüğünü azalttı (Algar, 1980, s. 37).

Kaçarlar döneminde yapılan yargı sistemi de yüzeysel ve kısmen yapılan değişikliklere dayanıyordu. Toplumun ve özellikle de siyasal yapıda görünen büyük ve temelli değişikliklerin nedeniydi. Bir yandan Rusya ve İngiltere’nin müdahalelerine karşı

mali, idari ve askeri alanlarda reformlar gerekliydi. Diğer yandan da kim, nasıl yargı sistemini kontrol etmekte meşru olabilir konusu çatışma yaratmaktaydı. Üçüncü boyut bu yeniliğin nasıl olacağıydı. Amir Kabir ve Sepehsalar gibi reformistler yeni yargı sisteminin kuruluşunun ve çeşitli ülkelerden derlenerek toparlanan yasalar reform hareketinin başlangıcı sayılabilir. Nasir-el Din Şah reformistlerin isteklerinin arkasında güçlü ve merkezi devletin oluşumu olduğu için onları destekliyordu. Oysaki o dönemde mollaların gücü önceki padişahlara göre artmıştır. Reformistler ve aydın düşünürler İran'ın gelişmeme nedenlerini ararken şeriatın rolünü önemli gördüler. Bu yüzden de şeriatın rolünü toplumda eleştirmeye başladılar. Lakin şeriatın muhafızları olan ulema bu eleştirilere karşı çıkıp, çatışmaların başlangıç noktasını oluşturdu (Floor, 2011, s. 30-32).

3.4.1. Yargı Sisteminde Reformlar

19. yüzyılda yargı sisteminde reformlar başlatıldı. Fetih Ali Şah'ın (1797-1834) vezirlerinin arasında adalet veziri de vardı. Oğlu Abbas Mirza (veliaht) reformistlerin önde gelen isimlerdendi. Abbas Mirza yaptığı değişikliklerde yargı içinde çok önemli değişimleri planlıyordu. İlk atanan hâkimlerde dürüst olanları seçti aynı işi şeriat mahkemelerinde de yaptı. Tebriz'de bir Divan Hane oluşturdu ve Azerbaycan'ın başka şehirlerinde olan hâkimlerin işini nezaret amaçlı görevlendirdi. Bu reformların etkili olup olmadığı belli değildir.

Nasir-el Din Şah'ın güçlü Sadrazamı olan Amir Kabir, devletin gücünü arttırmak amacıyla şeriat ve örf mahkemelerini yeni bir düzene sokmak için Divan Haneye Adaleti'ni kurdu. Bu yüzden her iki mahkemenin hükmünü toplumda uygulanmak için Divan Haneye Adalet'in onaylaması gerekli görüldü ve onun dışında kimse uygulayamayacaktı. Amir Kabir şeriat mahkemelerini tamamen kaldıramadığı için ve hepsine aynı yasayı düzenleyemediği için onlardan birini yüceltip diğer mahkemeleri de onun etkisi altında tuttu. Böylece eğer şeriat mahkemelerinde verilen hükme birisinin itirazı olursa sadece en üst tabakada olan şeriat mahkemesinde dava açabilirdi (Ashtiyani, 1984, s. 164). Fetih Ali Şah döneminde Şeyh Mohammad Bakır İsfahan'ın müçtehidî sürekli idam hükmü vermişti, şarap içenleri ve zina edenleri şeriat hukukuna göre cezalandırmıştı. Bu yüzden kendisi itibar kazanmıştı ve devlet ona engel olamıyordu. Nasir-el Din Şah döneminde de Şeyh

Mohammad Bakır'ın oğlu Şeyh Mohammad Takı, babasının makamını istediği için bazen İsfahan'da kendisi verdiği hükümleri uygulamaya çalışıyordu. Bu yüzden devletin yerel valileriyle hep çatışmaktaydı (Devletabadi, 1983, s. 87-88).

1871 Yusuf Han Müsteşar el Devle Adalet Bakanlığı'na atandı. Bu dönemde onun Malkum Han ve Ahun Zade'nin ve bazı diğer reformistlerin düşüncelerinin etkisi altında olduğu görülmektedir. Müsteşar el Devle Adalet Bakanlığı'nda değişiklikler yaptı. Herkesin yasa karşısında eşit olması amacıyla yasaları derleyerek yeniden düzenledi. Suç işleyen kişilerin de hukukunu göz önüne aldı. Tutuklanması gereken kişiler için mahkeme hükmünün olmasını gerekli kıldı. Hafif suçlarda vesika ile bırakılmaları ve suçsuz kişileri de hemen özgür bırakmaları konusu zorunlu kılındı. Madun insanların ağa ya da sahipleri tarafından cezalandırılmaları yasaklandı. Müçtehitlerin verdiği hükmün arşivlenmesi istendi. Vakayı Adliye adında bir dergi yayınlanarak Adalet Bakanlığı'nda olan değişiklikler, verilen hükümler ve adliyenin haberleri topluma duyuruluyordu. Aslında Müsteşar el Devle'nin ciddiyetle adalet konusunda reform yapmasının amacı bütün idari sistemin değiştirilmesine zemin hazırlamaktı. Gerçi bu reformlar başarısız oldu ama iki sonuç ortaya çıkardı: ilki şariat mahkemelerinin gücü, örf mahkemelerinin etkisi altında kaldı. İkincisi toplumun adalet konusunda isteklerinin devamlı olduğu Meşrutiyet devriminin ilk amacı adalet hanenin kurulmasında önemini gösterdi (Floor, 2011, s. 46-48).

Muzaffer el Din Şah (1896-1908) döneminde ülkenin genel durumu pekiyi değildi. Yabancı ülkelerin ve Şah'ın yaptığı işler nedeniyle ekonomi iflas etmişti. Devlet zayıflamıştı. Bu durumda elitler, tüccarlar ve ulema sınıfı kendi etkilerini siyasette ve devlette arttırmak için hem rekabette hem de işbirliği yapmaya çalışıyorlardı. Onların hedefleri istibdadı aradan kaldırıp adil hükümet kurmaktı. 1905 Aralık ayında Tahran'da şeker fiyatının artması bahanesiyle bazı saygın tüccarları şehrin merkezinde falakaya yatırdılar. Bu iş büyük protestolara neden oldu. Gösterilerin arasında Adalet Hane'nin kuruluşu istendi. İstekleri net olmadığı için Şah vaat ettiklerinden vazgeçti. Bu haberi halk duyunca bir daha protestolar başladı. Nihayet Ağustos ayında meşrutiyet fermanı ilan edildi. Meşrutiyet reformistlerin adalet ve kanun hâkimiyetinin devamlı istekleriydi (Haghdar, 2005, s. 472).

Meşrutiyetin ilanı, parlamentonun oluşumu ve anayasa düzenlemesi ulemayı tedirgin etti. Çünkü onlara göre Allah'tan başka hiç kimsenin yasa düzenleme hakkı yoktu. Tartışmalar artınca anayasanın yanında bir ek yasa daha çıkarıldı. İlk olarak İslam dinini İran'ın resmi dini olarak tanıdılar. Bütün yasalar dine karşı olmamalıydı. Parlamento sadece örf alanında yasa çıkarabilir onları da 5 kişilik ulemeden oluşan konseyin onaylaması gerekiyordu. Ayetullah Behbehani bununla ilgi şöyle söyledi: “Bütün adliyenin işi şeriattı, nasıl ki Nasirel Din Şah demişti adliye şeriattın korucusudur”. Ancak aydın ve reformistlere göre yasalar sadece yargı ve şariat alanında olamaz, politik kurallar da var ve hiç şeriatla ilişkisi yoktur. Bu iki grubun temelden ayrılan düşünceleri vardır ve her iki taraf da bunun farkındaydı. Her halde aydınların sözü toplumun desteğiyle üstün oldu ve anayasa düzenlendi ve ulemaya da nezaret görevi verildi (Haghdar, 2005, s. 472-480).

Yeni anayasada mollaların gücü ve etkisi azaldı ama hem mahkemeler çalışmalarına devam edebildi hem de yeni mahkemeler de mollaları istihdam ettiler ve birçoğu yeni sisteme uyum sağladı.

Yargı sistemi İran'da adil değildi. Şariat ve örf mahkemeleri her ikisi de adaletsizlikleriyle ünlüydüler. Meşrutiyetin ünlü muhalifi olan Şeyh Fezlullah Nuri hem tapu mühürlerdi hem de mahkemesi vardı. Kaçar döneminde Horasan eyaletinde olan Kâinat ve Bircand şehirleri, sadece belli bir miktarda merkeze vergi ödemesi yaparlardı. Onun dışında az çok özgürdü. İki kardeş Kâinat ve Bircand'ın hükümetini ele geçirmek için rekabetteydiler. Bu yüzden de Şeyh Fezlullah Nuri'ye para verip ünvan aldılar ve Şeyh Fezlullah'tan sadrazamdan hükümeti onlara vermesini istediler ve Şeyh Fezlullah her ikisine de ünvan verdi ve her ikisinden de fazla miktarda para aldı. Bu durumda Tahran'ın büyük müçtehidini sayılıyordu (Modirshaneçi, 2006, s. 64-69). Yani Tahran'ın büyük müçtehitlerinden sayılan Şeyh bile rüşvet ve hediye almakla farklı hükümler vermekteydi. Bir örnek daha verebilirsek Kirman şehrinde dört şariat mahkemesinden üçü rüşvet almasıyla ünlüydü (Floor, 2011, s. 83).

Devletin güçsüz ve mali açıdan zayıf olmasından dolayı örf mahkemelerinin ülkede yayılamaması ve mollaların geri çekilmemesinden dolayı reform çabaları yine başarısız oldu. Mahkemeler mollaların elinde kaldı. Sadece Tahran'da görüntü olarak örf

mahkemelerinde değişikler yaşandı. Örf mahkemeleri yeniden devlet memurlarının etkisi altında kaldı. Rüşvet ve yolsuzluklar devam etti. Mollalar yerel valilerle işbirliği yapıp kendi mahkemelerini ve güçlerini korudular. Reformların aşamalarına engel olan mollalar, 1927 tarihli köklü reformların ardından gelirlerinden yoksun kaldılar.

3.4.2. Rıza Pehlevi ve Yargı Sisteminde Reformlar

Rıza Han darbeden sonra ve başbakan olduğı zaman yargı sistemini değiştireceğı sözünü verdi. Bu dönemde kapitülasyon yasasının var olmasına da tepkiler çoğalmıştı. Birinci Dünya Savaşından sonra İran’da milliyetçilik akımının artması da bu değişim için istek yaratmıştı. Rıza Han kapitülasyon yasasını kaldırmak istiyordu. Fakat Batılı ülkelerin buna karşı çıkmasından korkuyordu. Diğer yandan da İran’ın doğru düzgün yargı sistemi yoktu. Meşrutiyet döneminde sözü geçen yasalar mollaların tepkisi nedeniyle gerçekleşmedi. Rıza Pehlevi padişah olduktan sonra ilk ticari ve ceza kanununu geçici olarak düzenleyip uygulamaya çalıştı. 1926 yılının başlarında eski adliye bakanlığını boş ilan edip kapattılar. Nisan ayında da yeni adliyeye görevlendirilenler adliyeyi mollalardan devraldılar. Yeni görevlendirilenler çoğunlukla Avrupa’da eğitim almışlardı.

Yeni ve genç yargı bakanı Ali Akber Daver, Rıza Şah’ın yakın adamlarından sayılırdı. Dar ül Fonunun hukuk bölümünden mezun olmuş ve sonrada Fransa’da eğitime devam etmiştir. Aslında Rıza Şah’ın modernleşme sürecinde yakınında ve yardımını olan önemli kişilerden birisiydi. Fransa’ya gitmeden önce adliyede çalışmış ve sistemin eksikliklerinin neler olduğunu belirlemiştir. Gösterdiği cesaretle ve üst düzeyde olan kişiler aleyhine hüküm verdiği için mollaların istekleriyle adliyeden çıktı.

1928’de Ali Akber Daver ilk medeni yasayı yazdı ve parlamentoya teslim etti. İlk on madde genel konularla ilgili olduğundan dolayı kelime kelimesine Fransız medeni kanunun adeta çevrilmiş haliydi. Geriye kalan maddeler şeriatın örfileştirilmesiydi. Zaten medeni yasa şeriatın toplanmış haliydi. Bu düzenlemenin arka planında kapitülasyon yasasının kaldırılması olduğu için ilk aşamada bu yasa da ilga olundu. Fakat yargı sisteminin reformları burada durmadı ve reformları devam ettirdiler.

Rıza Şah döneminin yargı sisteminde yapılan reformların zirve noktası 1936'da yapıldı. Bundan önce bütün değişikliklere geçici yasa adı vererek muhalif hareketini başarıyla atlatmıştı. Bu yüzden de pervasız işlerine devam etti. Önemli muhalefet, mollalar tarafından 1932'de ortaya çıktı. 1929'da geçici olarak uygulamaya geçen evrak ve gayrimenkul kayıt kanunu, 1932'de parlamento tarafından onaylandı ve reformların önemli bir adımı atıldı. Bu yasaya göre her türlü gayri menkul mülk ve mal, belge mühürleme ve tapu çıkarma şeriat mahkemelerinin yetkisinden çıkarılıp tamamen devlet dairelerine aktarıldı. Bu işlere ilave olarak evlilik ve boşanma işlerinin yazılması şeriat mahkemelerine ait olduğu için bu görevi onlardan alınca bu durum onların maaşlarını ciddi ölçüde etkiledi (Eskafi, 2004, s. 112). Aslında bu işleri yapan mollaların çoğu müçtehitler ve onlardan aşağı olanlardı. 1932 yılında düzenlenen yasaya göre mollaların çoğu molla elbisesini çıkarıp, kılık-kıyafet yasasına göre yeni takım elbiselerini giydiler. Ancak 1936'da yargı yasası yeni hâkimlerin istihdam şartlarından birisi, hâkimlerin Tahran Üniversitesi'nin Hukuk Fakültesi'nden veya yurt dışı üniversitelerinin hukuk bölümünden mezun olmalarını gerekli kılıyordu. İkinci maddeye göre diploması olmayan hâkimler devlet tarafından düzenlen sınava girmek zorundaydılar. Sınavda başarılı olan hâkimlerin de yargının hiyerarşinde üst düzeylere çıkamayacakları da net olarak belirtilmişti. Bu şartlarla birçok ulema yargı sisteminden dışlandı (Floor, 2011, s. 110-114). Ahmet Kasravi İran'ın meşrutiyetinin tarihini yazan ve kendisi de din eğitimi alıp yıllar boyu yargı da çalışan birisi olarak Daver'in yaptığı değişimlerin sert ve temelli olmadığını söylemektedir. Ona göre önemli olan sistemin yenilenmesi ve genç hukukçulardan faydalanılmasıdır. Kasravi devlete hem kılık-kıyafet yasasını getirirken hem de mollalardan sınavın alınmasında devleti destekledi (Kasravi, 1944, s. 31).

Bazı iddialara göre bu reformların amacı mollaları marjinalleştirmeye çalışmaktı. Ama Daver'in hedefi bilgili ve tecrübeli insanları yeni sisteme yerleştirmekti. Mesela Daver kendisi dini medreselerde felsefe öğretmeni olan Şeyh Mohammad Hâkim'in huzuruna gidip adliyede çalışmasını teklif etmekle birlikte Şeyh bu teklifi kabul etmemiştir. Ancak yeni değişime uymayan ve yetkisi olmayan mollalar süreç içinde görevlerine atandılar. Ahmet Kasravi yargı sisteminin durumunu anlatırken bir noktaya işaret ediyor. Kasravi'nin dediğine göre yıllar boyu mahkemesi olan bir İsfahanlı Seyit efendiyi yargı

reformlarından sonra işten attılar. İşsiz kalınca devlet adamlarının yanına gidip ondan bir iş istedi. Adam İsfahan'da devlet kurumlarının birisinde müdür olarak atandı. İki gün sonra Seyit gergin olarak o devlet adamının yanına dönmüş ve demiş ki o kadar okuma yazma bende yok böyle işleri yapmak için. Bana bir mahkeme verin gidip orada oturup karar vereyim (Kasravi, 1944, s. 26-27).

1931'de parlamento tarafından onaylanan yasa, şeriat mahkemelerinin sınırlarını 7. maddesinde belirlemişti. 1. Evlilik ve boşanma davaları, 2. Yetim ve öksüz çocuklar için kayyım ve gözetmen belirtmekte. Sonra da ikinci kısım Yargıtay'ın gözetmenliğine ve anlaşmasına bağlı kılınmıştı. Ama son aşama yargı reformları 1936 ve 1940 medeni ve ceza kanunlarında gerçekleştirildi. Eğer ondan önceki yasalar mollaların gücünü azaltmaktaysa bu yasa onların tamamen yetkilerini kaybettirmiştir. Yeni ceza yasasından el ve kol kesme tamamen çıkarıldı ve bunların yerine hafif uyarılar yerleştirildi. İdam ilga olunmadı ama bazı konularda sınırlandı. Kırbaç silinmemesine rağmen Rıza Şah'ın döneminde hiç uygulanmadı. Şeriatta belli olmayan bazı konular vardı. Mesela zihinsel engellilerin hırsızlık yapmaları ve benzeri(Shahabi H. &, 2001). Yeni yasada zihinsel engelli kişiler cezalandırılmaktan muaf tutuldu. Şeriata göre hırsızlık da belli olmadığı için ona yeni tarifler getirildi. Hayvanlara eziyet ve azar ve taciz, trafikte küfür ve soygun suç sayıldı. Bu değişiklikler Batılaşma anlamına geliyordu ve mollaların hoşuna gitmiyordu (Shayeghan, 2017, s. 83-93).

Özet olarak modernleşme sürecinde İran'da çıkarılan yasalar şeriata aykırı değildi. 1926'da onaylanan yasada açıkça bir kadının eşinden başka ilişkisi olan biriyle görüldüğünde eşinin karısını öldürülmesi durumunda cezalandırılmayacağı belirtilmiştir (1926 ceza kanunu 180 madde). Bu yasaya göre eğer erkek bu halde namusunun başkasıyla ilişkide olduğuna şahit olursa eşini, bacısını veya yabancı erkeği öldürürse sadece 6 ay hapis kararı verilecekti. Bu yasanın 207- 214'cü maddelerine göre zina, eşcinsellik, küçük yaşta olan kişiyle ilişkide olmanın, taciz, fuhuş ve fuhuş yapmaya yardımcı olanların cezası belirtilmişti. Evlilik yaşı kızlarda 9 yaşında ve babanın izni gerektiriyordu (medeni yasa 142-143 madde). Muta nikâhı yasallaştırıldı (medeni yasa 1075- 1077 madde), kadınların yabancılar ve gayri Müslimlerle evlenmeleri yasaklandı (medeni yasa 1060 madde) ve onun

gerçekleşmesini devletin iznine bağladı. Gerçi yabancılarla evlilik fıkha dayalı bir yasa değildi. Evlilik ve boşanma, mihr, nafaka ve miras hepsi şeriat yasasına göre düzenlenmişti. Erkekler için de Kuran'da geçtiği gibi dört eşlilik yasada geçerli kılındı (medeni yasa 942-1046 maddeler). Erkekler eşlerinden her zaman ve sebepsiz nedensiz boşanabilirlerdi ama tersi geçerli değildi (medeni yasa 1133 madde). Medeni yasanın 1117'ci maddesine göre erkek eşinin çalışmasına ve eğitime engel olabilir ve onun izni olmadan kadın çalışmasına ve eğitime devam edemez. Şeriata göre de çocuğun velayeti tamamen babaya aitti (Floor, 2011, s. 123-127).

Yargı da olan reformlar modern devletin merkezileştirme özelliklerini temsil etmekte, bununla birlikte toplumun Batılılaştığı anlamına gelmemektedir. Sadece mollaların gücünü yitirip devletin kollarını açmıştır. Ancak bu reformlar mollaların ve müçtehitlerin gelir ve ekonomik durumlarını derinden etkilemiştir.

3.5. Vakıflar

1606-1608 de Şah Abbas Safevi Maşhad'de evkaf kurumunu kurduğundan beri onun tevliyet görevi dönemin kralına aittir. Kral da evkafın işlerini sorumlu kişiye aktarırdı. Kaçarlar dönemi müteveli başı âlimlerin içinden seçilirdi ve Horasan eyaletinin validen sonra ikinci etkili kişisi sayılırdı. Nasir el Din Şah mollalar bu gücü onun aleyhine kullanır diye 1889'da müteveli başını ve valilik sorumluluğunu bir kişide birleştirdiler. 19. yüzyılda mezhepsel evkafın durumu değişilmedi. Çünkü devlet hiçbir nedenle bu konuda durumu değiştirmek istemiyordu ve mollalar mecbur isteklerini hükümete baskın yapmak için başka yollara kaydılar. Birisi verilen zekâtın bir miktarı âlimlere ait olurdu. Eğer bir müçtehit özel mevkufa mütevellisi olsaydı gelirlerinin yüzde onu müçtehide ait olurdu. Eğer vakıf belgesinde ücret belli olmasaydı müteveli yaptığı işe göre kendisi payını belirlerdi (Algar, 1980, s. 39).

Mollaların sorumlu olduğu vakıfların hepsinin hayır işlerinde kullanılması gerekmiyordu. Bazı kişiler gayrimenkul mallarının emniyetini koruma amaçlı vakfederlerdi. Eğer böyle bir vakfın mütevellisi görevinden alınsaydı hemen müçtehitler yönetim kurulunu oluşturup onun idaresini ele geçirirlerdi. Bunlara ilave tapular ve

mülkiyet belgelerinin onaylanması ve mühürlenmesi de ulemaya aitti. Meşrutiyet döneminin etkin kişilerinden sayılan Şeyh İbrahim Zencani, Müslüman topluluklarının geride kalmasının önemli nedenlerinden biri olarak mollaların kendi çıkarlarını dinden üstün görmelerini görüyordu. Kendi çıkarları için yeni kurallar düzenleyip din adına halka verilmesini ve böylece İslam'ın yozlaştırılmasını vurgular. Kendisi bir molla olarak mollaları eleştirir ve halkın bilinçlenmesinde önemli bir engel olduklarını belirtir. Mollalar vakıf konusunu da öylesine halka anlatmışlar ki sanki onlardan başka kimse müteveli olamaz ve onu da öyle düzenlemişler ki nesilden nesle aktarılabilsin. Halk da saflıktan ve inançtan bu sınıfa inanır ve kendisini başka güçlere karşı korunması için mollalara dayanır. Hatta eğer molla kendisi iyi bile olsa evladının iyi olacağı nerden belli olabilir. Ancak mollalar böyle hilelerle vakıfların sorumluluğunu kendi mirası gibi evlatlarına bırakıyorlardı. Eğer bir kişi kendi evladına ya da molladan başka birisine güvenip onu müteveli yapsaydı mollalar hile ve zor ile onun elinden çıkarıp kendilerinden birisini müteveli seçerlerdi (Zenjani, ?, s. 62).

Rıza Şah'ın yaptığı reformlardan biri de vakıflar konusunda olmuştu. Şia uleması padişahların karşısında mali özgürlüklerini korumak amacıyla cami ve dini medreselerin geliştirilmesine yardım ederlerdi. Bunların vakıf edilmesi ulemanın vakıfların gelirinden yararlanmasını sağlardı. En büyük vakıflardan Şia'ların sekizinci imamı olan İmam Rıza vâkıfıydı. 1890'da İran'a ziyarete gelen İngiltere'nin Doğu Hindistan elçisi George Curzon, imam Rıza'nın vâkıfının değerini 60.000 Tümen, on bin ton cins (eşya) ve on bin kişinin hizmet ettiğini söylüyordu. İmam Rıza'nın vakıf mütevellisi dönemin üst düzeyde olan âlimiydi ki padişah tarafından atanırdı. Curzon İranlıların vakıftan bekledikleri amaçlarını mal ve mülklerinin hükümetin el koymasından korunmak olduğunu belirtir ve toplumun devlete karşı nasıl güvensiz olduğunu gösterir (Curzon, 1983, s. 263-264). Rıza Şah mollaların toplumsal ve siyasal iktidarlarını azaltmak için yukarıda söylendiği gibi ilk dini medreselerin sayısını azaltarak, askerlik kanununu mollaları da kapsayarak tüm yetişkin erkekler için zorunlu kılarak onları da toplumda herkes ile beraber tuttu ve son aşamada onların önemli kaynaklarından olan vakıflar için yeni yasalar çıkardı.

1928, 1934 ve 1935'te düzenlenen kanunlarla ve evkaf kurumunun kurulmasıyla devletin vakıfların idaresinde yetkisini çoğalttı. Çıkarılan kanunlar tarafından hangi mülke vakıf mülkü denilir ve geliri nasıl harcanır belirlenmişti. 1935'te düzenlen kanunla vakıfların gelirlerinin nasıl ve nerede harcanması 41-45'inci maddelerde belirtilmiştir (Wilbor, 1995, s. 76). Belirlenen alanlar şöyleydi:

1. İlkokul Yapılması İçin 10%
2. Fakir Öğrencilere Yardım Etme Amaçlı Okullara Yardım İçin 20%
3. Hayır Müesseseler İçin Yardım 20%
4. Genel Eğitim Yardımı 10%
5. Faydalı Kitap Yayınları için 10%
6. Diğer Ön Görülmemiş Masraflar İçin 15%

Böylece Rıza Şah, bir dizi yasalarla vakıfların gelirini ulemanın kontrolünde olan dini ve mezhepsel işlevlerden gayri dini ve devlet gözetimi altında olan işlevlere doğru değiştirmiştir. Bunun sonucunda ulemanın gelirlerinin önemli kısmını kısıtlamıştır. Bu dönemin başlangıcıyla bazı ulema Kaçardan önce olan siyasetten uzak durma politikasını izlemişlerdir. Bazıları ise siyaset ve din arasında olan ilişkiyi yeniden tefsir ederek ulemanın rolünü toplumda ve siyasette geliştirmeye çabaladılar.

3.6. Genel Değerlendirme

Bu bölümde eski iktidar yapısının çöküşünün sonuçlarını göstererek yeni iktidar yapısının nasıl olduğunu ortaya koymaya çalıştık. İktidar yapısından kast ettiğimiz, iktidarın nasıl bölündüğü ve iktidar kaynaklarının paylaşımı ve onun nasıl kullanıldığıdır. Çalışmamızın bu kısmının ana sorunsalı olan Şia'nın siyasal düşüncesinde yapılan değişimler, siyasal iktidar yapısında olan değişimlerle ilişkide olduğudur. Bu yüzden de iktidar yapısında olan değişimleri dikkate almalıyız.

Birinci bölümde belirtildiği gibi siyasal hayat siyasal söylemler içerisinde oluşur ve her söylem farklı bir siyasal hayatın bölümlerinin var olmasına neden olur. Ya da her söylem siyasal hayatın bazı boyutlarını gerçekleştirir ve devlet, toplum ve bireye özel

kimlik sağlar. Bu açıdan eski iktidar yapısında özel söylem çerçevesinde oluşmuş ve güç ilişkilerini farklılaştıran sistem bu söylemin içinde düzenlenmiştir. Bu yüzden eski iktidarın yapısı ve ilişkilerin analizi bu söylemlerin analizine bağlıdır.

Modern dönemde iktidar yapısı iki önemli değişime uğramıştır. Bir taraftan geleneksel söylemin zayıflaması diğer taraftan giderek modernizm söyleminin yerleşmesi belirleyici olmuştur. Bu dönemde geleneksel söylemin kırılması sonucunda bazı eski unsurların devam ettiğini görebiliriz. Buna ilave olarak modernizmin oluşumunda da farklı örnekler kullanarak modernizm söylemi de kırılmıştır. Böylece bu iki söylem çerçevesinde oluşan iktidar yapısı da kırılmıştır. Bir yandan sultani ya da saltanat düzeni değişime karşı daha fazla kendisini ayakta tutamadı ve kırıldı; diğer yandan devletin modernleştirme sürecinde çevre sınırlar ve engeller nedeni ile modern devlet örneği tamamen aktarılamadı. Bu başarısızlık yüzünden bu aktarım tamamlanamadı.

İran'ın çağdaş siyasal düşüncesinde bu ikili yapı her zaman zihniyet ve düşüncede kendisini yansıttı. Başka bir deyişle eski ve modern yapının kırık şekilde zihin ve düşüncede yansımaları, gelenek ve modern arasında selektif davranışa neden oldu. Bu yüzden İran, yeni devlet yapısında eski unsurlar ile yeni unsurlar yan yana oldu. Bu da iktidar yapısında paradokslar yarattı. Bu paradoksu Hisham Sharabi 'yolsuzlaşmış bir değişim'¹ olarak adlandırır. Sharabi aslında çağdaş Arap dünyasının iktidar yapısını analiz etmektedir. Ancak burada onun teorisini kullanarak İran ve Türkiye'de bu teorinin geçerliliğini tartışacağız. Sharabi, şöyle söyler:

“ Arap toplumlarında ataerkil yapılar,ve bunların değişimi, gerçek yenileme yerine, sadece tamamlanmamış şekillerde güçlenmiş ve biçimsiz şekilde modernleşmiştir. Yani 19. Yüzyılında Arap Rönesansı... ataerkil ilişkilerin yıkılmasında başarılı olamadığından ziyade modern ayaklanma adı verilen hareketlerle yeni ve paradoksal toplum/ kültürün oluşumuna zemin hazırlamıştır” (Sharabi, 2006, s. 27).

Sharabi söylediği gibi böyle değişim siyasal yapının melez olmasına neden oldu ve yeni ataerkil onun sonucu olarak ne geleneksel ne de modern gücü içermektedir. Bu ikilik (melez) toplum düzeninde de görünmektedir. Yani toplum ne gemeinschaft (Cemaat) ne de

¹Distorted Change

gesellschaft (Toplum) özelliklerine sahiptir (Sharabi, 2006, s. 27). Bu ikilikler toplumun en çok entelektüel ve orta gelir sınıflarında kendisini göstermektedir ve ikili düşünme zihniyetini doğurmaktadır.

İran’da meşrutiyet devrimi öncesine dek hâkim olan siyasal söylem geleneksel ataerkil olmuştur. MaxWeber iktidar çeşitlerini geleneksel, karizma ve rasyonel olarak tanımlar. Ona göre geleneksel otoritede iktidar kaynakları gelenekler üzerinde olur. Hüküm ve amirler geleneklere dayalı verilir ve itaat etmekte bu esastadır. Böyle bir iktidarı açıklamak için Weberpatrimonial deyimini kullanır (Bashiriye H. , 1995, s. 60).

Tüm İslam dünyasında benzer olduğu gibi İran, İslami dönemden beri “İslami saltanat” denilen yapıya sahiptir. Bu yapı giderek Müslümanların siyasal hayatlarına hâkim olmuştur. Aşağı yukarı bu yapı 19. Yüzyılın sonlarına dek sürmüştür. Gerçi İslami saltanatın da temeli kuvvet ve savaşa dayalıydı ama söylemsel açıdan üç unsurun varlığı onu diğer siyasi yapılardan ayırt ediyordu: 1) toplum ve siyasetin hiyerarşik olması, 2) din ve devlet ilişkisi, 3) şerrin asaleti ve ona karşı var olan iktidardan itaat edinmesi. Birinci özellik Platon’a uzanarak Farabi ve İbni Sina gibi Müslümanlar da dünyanın yaratılışını hiyerarşiye bağlarlar. Onlara göre yaratılış hiyerarşisi madde, bitki, hayvan ve insanın aracılığıyla Allaha doğru gitmektedir. Bu bakıştan insan “eşrefi mahlûkat” sayılır. Aynı hiyerarşisini insanlar arasında da tanımlar ve yüksek mertebede olan insanlara madun kalanlar karşısında hüküm ve emir verme hakkı tanır. Böylece toplumsal hiyerarşinin en yüksek katı Şahlık makamıdır ve ilahi şanı vardır bu yüzden de sultan zillullahtır(tanrının gölgesi). İslami saltanat söylemi şah ve reaya, havas ve avam ikilikleri yaratarak toplumun sınıflarını hiyerarşi ve bir piramitsel yapıda betimler. Sınıfların padişaha yakın ve uzak olmaları onlara nasıl davranılacağıнын yolunu gösterir. Padişahın davranışı yakınlarla merhamet, ortada olanlarla insaf ve en madun sınıfta yerleşenlerle korkulu olmalıdır (Feirahi, 2001, s. 214-215).

Geleneksel söylemin önemli unsuru din ve devlet ilişkisidir. Eski devlet kurumunda din ve devlet birbirinden ayrılmazlar. Bu anlamda, dinin iki işlevi vardı; birincisi toplumsal ve kültürel birleştiricisi ve diğeri ise toplum ve devletin siyasal davranışın nasıl değerlendirilmesine ölçü göstermek. Bu yüzden dinin vahdet, çatışmaların bitmesinde,

kural düzenlemede, çatışmalara son vermek ve yeni roller ortaya çıkarmakta önemli rol oynar (Tabatabaei, 1994, s. 56). İbn Haldun başka bir bakışla bunu dikkate almış. Ona göre kavim asabiyeti tek başına devleti kurmakta başarılı olamaz, onun yanında fazla bir güce ihtiyacı vardır ki onun eksiklerini örtsün ve onu kuramsallaştırsın. Bu gücü din yaratabilir. İbn Haldun'a göre din yeni bir asabiyet oluşturur oda mutlak imandır. Mutlak iman şeriata ve onu yönetene itaat etmektir(Mehdi, 1994, s. 257).

Geleneksel söylemin üçüncü unsuru insan ve toplum için bir otoriteye tabii olmasından kaynaklanır. Bu açıdan insan ne kadar fitratında hayır ve ruhu yükseltmeye inansa bile maddi boyutunda şer ve belaya doğru gitmektedir. Bu şerrin kaynağı insanın maddi boyutu, doğal veya toplumsal kargaşadan kaynaklanabilir. Her halde şerlerin varlığı insanın saadetine ve yeteneklerinin ortaya çıkmasına engel olur. Böyle saadete ulaşmak için şerleri def etmek lazımdır. Hükümetin var olması emniyetin ve istikrarın oluşumunu sağladığı için toplumda güvensizlik ve kargaşa gibi şerlerin çıkmasının önünü alır. Bu açıdan hükümeti ayakta durmasına çalışmak zaruridir. Bu tür hükümeti destekleme anlayışları her türlü itaat etmeyi tavsiye ve ona karşı isyanı reddederek bulunmaktadır. Bu bakış açısı, saltanatı emniyeti sağlamak için yeryüzünde ilahi takdir görür ki insanın saadete varmasına yol açar (Musavi, 2005, s. 254).

Bu bağlamda siyasal yapı sayesinde toplumsal düzeni ve İran'ın geleneksel siyasi yapısını göstermek mümkündür. Hem devlet hem toplum ataerkil yapıya sahiptir. Bu açıdan ilişkiler dikey ve hiyerarşik olarak düzenlenmiştir. İran'ın toplum yapısı kavim asabiyete dayanırdı. İbn Haldun'un açıkladığı gibi asabiyet insanın kendi etrafında olan yakınlarına merhamet ve sevgiyle davranmasıdır. Bu yapıda hiyerarşi içerisinde düzenlenmiş ve üç çeşit toplumsal hayattan oluşmaktadır. Göçebe hayat, köylü ve yerleşmiş hayat ki toprak üstünde çalışır ve üçüncüsü kentleşmiş hayat. Kentleşmiş hayatın iktisadı az kısımda üretmek üzerinde kurulmuş. Her üç hayat tarzında asabiyet önemli rol oynamaktadır ve ilişkilerde yukarıdan aşağıya doğrudur. Eski toplum altı sınıftan oluşurdu. Şehzadeler, eşraf, ulema, tüccar, toprak sahipleri ve ekincilerden ibaretti (Mehdi, 1994, s. 251).

İran’da eski devlet kavim şeklinde olduğundan dolayı, bir kavimin tamamlanmış ve diğer kavimlere hüküm sürdürebilmiş halidir. Tarihi açıdan ilk Safeviler döneminde Şia mezhebi yenilenerek kimlik unsuru olarak seçilmiştir. Safevilerin dağılması ile birlikte kavimler arasında çatışma ve savaşlar ortaya çıktı. Bu keşmekeş sonucunda Kaçarlar 18. Yüzyılın sonlarında diğer kavimleri kenara iterek iktidarı ele geçirdiler. 1827’de İran ve Rus savaşları sonucunda Türkmen Çay anlaşmasıyla iktidar giderek zayıfladı ve meşrutiyet devrimiyle parçalandı. Bu devletin özelliklerini özetle gözden geçirmeliyiz: saltanat mutlaktır (mutlak devletle aynı anlama gelmez). Padişahın gücü sadece teorik olarak şeriat ve bazı gelenekler karşısında sınırlıydı onun dışında hiçbir engel yoktur. Bu yüzden İran’ın şahı dünyanın müstebit şahlarından sayılırdı (Abrahamian, 1998, s. 60-61). Ancak uygulamaya geçerken iktidar kaynaklarının merkezileşmemesi ve iktidar gruplarının farklı oldukları nedeniyle şahın iktidarı uygulamada sınırlıydı. Bu yüzden gerçi saltanat müstebit olmaya hazırdı ama çıkarların karşılaşması saltanatın mutlak devlete dönüşmesinde büyük engeldi. Böyle merkezi devletin zayıf olması padişahı kendi hükümetini güçlendirmek için diğer gruplar arasında tefrika yaratmasına teşvik ederdi (Bashiriye, 2001, s. 45-47). Geleneksel sistemlerde işlerin şahsileşmesine ve kurumsal olmamasına çalışır. Michel Foucault’nun söylediği gibi saltanat sistemlerinde şah görünürlük eğilimindedir (Dreyfus, 1997, s. 320). Yani her şey padişahın etrafında ve hanedanında olmalıdır. Kaçarlar da kendi öncesinde olan padişahlar gibi kendilerine Âlemin Kiblesi, Tanrının Gölgesi, Fatih ve reayanın muhafızı gibi lakaplar verirlerdi. Yabancılar güvenemediklerinden dolayı her zaman kendi akrabalarını iş başına koyarlardı. Bu yüzden makamların paylaşımı liyakat değil padişaha yakın olmakla bağlıydı (Shahabi, 2001, s. 35).

Kaçar devletin diğer özelliklerden ikili egemenliğinin olduğunu söyleyebiliriz. İran’da 19. yüzyılda din kurumu devletten bağımsız olarak oluştu. Gerçi bu yüzyılın sonuna dek ulema ve saltanat arasında ciddi çelişki yaşanmadı. Ama padişahların farklı karakterlere sahip olmaları bu ilişkide önemli rol oynamaktaydı. Örneğin Feht Ali Şah dönemi bu ilişki en üst seviyedeydi. Hal bu ki Nasir el Din Şah dönemi çok aşağıya inmişti. 1850 ve 1880’ler arası ulema ve Kaçarlar arasında işbirliği yapma dönemiydi. Fakat Rus savaşlarından sonra ulemanın Kaçar şahlarına göre bakışları değişti. Onlara göre Kaçar padişahlarının giderek gayri Müslim devletlerle işbirliği yapmaları artmaktaydı. Halbuki bu

devletlerin hedefleri İslami toplumları ortadan kaldırmaktı. Böyle olunca ulema devletten uzaklaştı. Bu dönemde din kurumunda da önemli değişiklikler oldu ve ilk olarak Merceiyet (Şia ulemasına göre her Müslüman'ın şariat kurallarını bilmek amacıyla bir Merce-i Taklidden taklit edilmesi gerekir) Kurumu oluştu. Ulemanın devletten uzaklaşması bu olay ile irtibatsız olamazdı ve ulemanın içinde dini iktidar bir kişinin elinde merkezileşmekteydi. Diğer özelliklerden biri de sultan ve siyasal sistem arasında sınırın olmamasıydı. 19. Yüzyılda yeni kurumların oluşmasına rağmen kurumlar ve şahıslar arasında ayırtetme imkânı görülmedi. John Foran'ın söylediği gibi idari işlemler ya da divan denilen işlemler birkaç ailenin eline geçmişti ve herkes diğeri ile rekabetteyken kendi alanını diğerkurumlardan özerk tutmuştu. Divanın başında saltanat olarak valiler ve kavimlerin reisi şehzadeler içinden seçilirlerdi (Foran, 1998, s. 163-165). Böyle bir sistemin içinde özel ve kamu alanın arasında da ayırım olamazdı. Özellikle özel mülkiyette kendisini gösterirdi. Vladimir Minorsky, Safevi döneminde olan toprak mülkiyetinin durumunu dört bölüme ayırır. Şaha ait topraklar, devlete ait topraklar, vakıf toprakları ve bireylere ait olan topraklar. Bu mülkiyet şekli Kaçarlar döneminde de geçerliydi. Bunların en güvensiz şeklide bireysel mülkiyetti. Bu yüzden de kişiler devlet ve padişahın tehditlerinden mülkiyetlerini korumak için vakfederlerdi ve böylece sermayelerini güvence altına alırlardı. Vakıfta iki tür olurdu. Biri kamu alanına ait biriside zürriyete aittir. Yani vâkfın gelirlerini kendi aileleri arasında bölünürdü ve az miktarda da kamu hizmetlerine aktarılırdı (Katouzian, 2001, s. 59-60). İran meşrutiyet döneminde vakıflarda reform yapılmasının bir nedeni de böyle vakıfların artmasıydı.

Yukarıda söz ettiğimiz olayların sonuna geldiğimizde eski yapının nasıl çöktüğünü görmekteyiz. Burada eski yapının nasıl çöktüğünü göstermeye çalışacağız.

Bir yapının içinde ortaya çıkan krizin nedeni o yapının parçalarında beklenen işlevlerde düzensizlikler görünmeye başlar. Eğer bir sistem restore edilme gücü olmazsa o sistem parçalanmaya neden olur. Modernizm söyleminin yaygınlaşmasıyla geleneksel söylemin birçok unsurlarına meydan okudu ve böyle unsurların temellerinin çöküşüne neden oldu. İran'da ilk olarak Ruslarla savaştıkları zaman bu kırılmalar kendilerini gösterdi. Gerçi bu krizlerin sebebini sadece dış nedenlerde aramak doğru olamaz bunun

yanında iç nedenler krizlere zemin hazırlamışlardı ve dışarıdan gelen baskılar eski düzenin dağılmasının hızını arttırdı.

Eski yapının piramit şeklini temsil eden mutlak saltanat kavim asabiyetine dayanırdı. İbn Haldun'un söylediği gibi kavim asabiyet devletin kuruluş döneminde önemli unsuru ancak diğer aşamada devletin gelişmesinde kendisi büyük engel olabilir. Bu engelleri aradan kaldırma çabaları sistemin çöküşüne yardım eder (Haeri, 1989, s. 308). Hem Safevi hem de Kaçar şahları kendi iktidarlarını korumak için ordu kuvvetlerini yenilemeye ve düzen vermeye çalıştılar ve her ikisi de kentleşmeyi teşvik ettiler. Ordunun düzenli olması ve kentleşme kavim yaşam tarzıyla karşıydı. Çünkü yeni düzen yeni ilişki bağları yaratırdı. Yani ilişki bağları akraba ve yakınlardan merkeze ve şaha taşınırdı. Diğer taraftan ataerkil yapıda iktidarın paylaşımı bu aktarıma karşıydı. Toplum kavimler ve akrabalarından oluştuğu için her kavim ve akraba kendi silahlı gücüne sahipti. Padişahın da kendisine ait ordusu vardı ve onun temeli de şahın kendi kavimine bağlıydı. Büyük savaşlar için de ulema cihat fetvası vererek söylenen farklı silahlı grupların bir araya gelmesiyle gerçekleşirdi. Bir taraftan yabancı güçlere karşı merkezileşme konusu vardı diğer taraftan iktidar yapısının merkezi olmadığından ve kavimlere bağlı olduğu için eski yapı işlevini yitirmekteydi. Ulema ve yerel iktidar sahiplerinin arasında olan işbirliği, iktidarın merkezileşmesi ile birlikte bunlar arasında bazı memnuniyetsizlikler ortaya çıkardı. Yerel hükümdarların gücü azaldıkça ulemanın nüfuzu da azalmaktaydı. Böyle merkezileşmeye karşı ulema yerel hükümdarları desteklediler. Ancak bu ayrışmalar kendisini meşrutiyet devriminde gösterdi. Bunlar Meşrutiyet devrimine ait bölümde bu ayrışmaları gösterilmiştir.

Görüldüğü gibi adaletsizlik ve suiistimal için yol açıktır ve reaya hakkında çoklu eziyetler bulunuyordu ve adil mahkemelerin olmadığından dolayı seslerini kimse duymuyordu. Gerçi padişahlar meşruluklarını reayadan almıyorlardı ama kabullenme konusu adalet işleviyle yakın ilişkideydi. Adaletten kastedilen siyaset namelerinde olan anlamı taşımaktır. Önce sözü geçtiği gibi, her şeyin kendi yerinde olması adaletin olduğu anlamına gelmektedir.

Eski yapıda olan ekonomi sistemi ve onun yanında Batı'nın sömürgeci politikası, İran ekonomik yapısını yıktı ve Müslümanlar dünya ekonomisi sisteminde marjinalleştiklerini

fark ettiler. Yeni ekonomik sisteme ülkenin eklemlenmesi toplumun yaşam tarzının değişmesine bağlıydı. Örneğin ithalatın artması tüketim kültürünü de değiştirmekteydi. Bunun yanı sıra banka gibi yeni kurumların oluşmasını da görüyoruz.

Batı medeniyeti ile rekabet etmek için yeni bilim ve teknolojiye sahip olması gerekiyordu. Ancak geleneksel eğitim ve kültür sisteminde de böyle bir rekabet kapasitesi yoktu. Artık eski eğitim sistemi, mevcut yapının ayakta durmasına yardım edemiyordu ve yeni memur ve bürokrat yetiştiremiyordu. Aslında pozitif bilimlerin yaygınlaşmasıyla eski sistemin dine ve ilahiyata dayanmasından dolayı önemli paradokslar ortaya çıktı. Bunu da söyleyelim ki klasik bilim, eğitim ve düşünce ataerkil söyleminin ilkelerinin reproduksiyon yaparak krizlerin çözümüne bir yol açamıyordu. Hatta kendisi bile kriz sayılıyordu. Toplum ve siyaset hiyerarşisi gelişmenin büyük sorunuordu. Çünkü toplumsal hareketliliğin yolunu kesiyordu. Din ve devletin ilişkisi ikili hâkimiyete neden olmuştu. Gerçi bu olay mutlak devletin oluşumunda engeldi ve bazen devletin karşısında halkı destekliyorlardı ancak bu ikilik reformlar karşısında kendisi kriz yaratmaktaydı. Herhalde din adamları itaat etmeye o kadar vurgu yapıyorlardı ki var olan vaziyeti savunuyorlardı ve değişimin önünü kapatmışlardı.

18. yüzyıldan itibaren reformlara başlayan sistem, üst sınıfların çıkarlarıyla yüz yüze kalmıştır. Atılan adımlar grupların zararına olduğu için büyük engel yaratmaya diğer gruplarla işbirliğine giriyorlardı. Çıkarların karşı karşıya gelmesi Amir Kebir gibi sadrazam'ın katline ve Sipehsalar'ın azline neden oldu. Önemli reformlardan sayılan Dar ul Fonu'nun kurulması ve adaletin sağlanması için yargı sistemin düzenlenmesi ulemanın nüfuz bölgesine geçmek anlamına geliyordu. Bazen böyle olunca bu çıkar çatışması dini boyutlara varıyordu.

Meşrutiyet devrimi ile siyaset ve iktidar konusunda ciddi değişimler ortaya çıktı. Ademiyet'in söylediği gibi,

“Klasik bilime inanma seviyesi düştü, geçmiştekilerin bilim usullerinin temeli istikrarlı olmamasının öğrenilmesi, ... felsefe, ilim ve siyasetin Batı anlamıyla tanıştılar. Devlet açısından da medreselere göre var olan anlamlar da sona erdi. Akılcı görüş tüm alanlarda yaygınlaşıyordu: özellikle Rene Descartes ve Newton'un fizik kanunları ve aydınlanma çağının siyasal ve sosyoloji

görüşleri ve AugusteComte'un pozitif yaklaşımı ve Darwin'in görüşlerinin etkisi inanılmazdı” (Ademiyet, 1972, s. 14-15).

Böylece geleneksel sistemin episteme çerçevesikırıldı ve sultan ile saltanat yapısını savunan teorik temelleri de (toplum ve siyasetin hiyerarşık olduğu, din ve devletin ilişkisi, itaatın gerekli olduğu ve ilahi takdir inancı gibi) kendi meşruluğunu yitirdiler. Entelektüeller kendi görüşlerini Batı düşüncesinden alarak yazarken din adamları da bu işlerden uzak kalmamışlardı. Kaçarların meşruluğunun yok olması grupları yeni meşruluk kaynağı aramak durumuna getirmişti.

Meşrutiyet devrimi geleneksel ve modern grupların bir araya gelme sonucuydu. Böyle bir koalisyon çok süre geçmeden kendisini gösterdi. Ulema Kaçarların meşruluğunun yitirilmesi karşısında kendilerini yeni meşruluk kazandıran grup görerek devrim esnasında halkı coşkun hale getirmeleri ve devrimi desteklemeleri önemli rol oynadı. Entelektüeller ise geleneksel meşruluk kaynaklarının yerine yeni kaynaklar bularak geleneğe ait olan grupları kenara koymak istiyorlardı. Bunların arasında çeşitli görüşler yer almaktaydı. Aralarından yarı geleneksel, yarı modern görüşler ortaya çıktı. Modern ve entelektüel gruplar modern devlet kurma peşindeyken geleneksel gruplar şeriatı uygulama ile adaleti ve yabancı güçlerin müdahalesine son vermeyi düşünüyorlardı. Ancak modernleşme sürecinde modern devletin merkezileşme sonuçlarından biri olan şiddet kullanımında devletin tekelci olması ulemanın şer'i hükümlerin uygulanmasını ve kimilerini mürtet ilan etmesi gibi görevlere de son verdi. Bunun yanı sıra ülkenin sınırları değişmez hale gelince cihat gibi kavramlarda kullanılmaz hale dönüştü. Anayasa düzenlendi ancak meşruiyet konusu yukarıdan aşağı inmeyerek şii fikhının medeni hukuk bölümünde yasallaşmasına yol açtı. İlk olarak İran'da şii fikhın çoğulcu görüşünün yerine tek bir görüş temel olarak kabul edildi. İktidar kişiler üstünlüğe geçemedi ve yalnız padişahın soyunun değişmesinde kaldı. Petrolün keşfiyle yeni oluşan devletin gelirlerini etkileyerek bürokrasi büyük çapta genişledi.

Meşrutiyet devrimi ataerkil yapının ilkelerini zedeledi. Eski yapının parçalanmasının zirve noktası oldu ve modern devletin oluşumuna yol açtı. Meşrutiyet ile ortaya çıkan yasalar, devrime katılan şehzadeler, eşraf, ulema, tüccar, ekinciler ve küçük meslek

sahipleri gibi grupların çıkarlarını da gözetmekteydi. Gerçi devrim padişahın gücünü kontrol etmekte ve onu sınırlamakta başarılıydı ancak söylenen grupların çıkar çatışmaları ve Birinci Dünya Savaşı ve bunun yanında birçok nedenle ortaya çıkan kargaşa yüzünden ülkede yapılan koalisyon dağıldı ve Rıza Şah'ın iktidara geçmesiyle birlikte geleneksel gruplara baskı uygulayarak devletin merkezileşme sürecinden uzaklaştırıldılar. Modern devlet için önemli olan meşruiyet konusunda çözülmeyen geçmişteki sorunlar günümüz İran'ında hala önemli sorunların başında gelmekte ve hala üzerinde konuşmaya ve tartışmaya devam edilmektedir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE ULUS-DEVLET İNŞASI

4.1. Türkiye'de Çağdaşlaşma

Osmanlı imparatorluğunun modernleşme süreci, imparatorluğun Batı karşısında geri kaldığını görmesiyle başlar. 1683-1699 yıllarında Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul eden Osmanlılar uyanmaya başlamışlardı. Ancak 1721 yıllarında yeni üretimlerden haberdar olmak amacıyla Fransa'ya elçi gönderildi. Bunun sonucunda yeni teknolojiyle oluşan matbaalar açıldı. Yalnız yeni matbaalarda dini eserlerin basılmasına izin verilmedi. O dönemlerde bilgi din çerçevesinde görüldüğünden dolayı onun dışında yayılan kitaplardan pekiyi karşılanmadı. Bu yüzden de matbaalar kapandılar (İnalcık, 2003, s. 183).

Her zaman Batı uygarlığının karşısında kendilerini üstün gören Osmanlılar için Batı'nın bir model olarak görünmesi önemli sorunlar ortaya çıkarmıştır. İlk başlarda bu sorunları çözmek için neden geride kalma sorusuna cevap aramak için devlet yönetiminin yetersizliğini düşünmüşler. Daha sonraları Batı'nın askeri üstünlüğünü kabul ederek soruların cevabı olarak görmüşlerdir. Bu yüzden, 18 yüzyılın başlarında, Osmanlı imparatorluğu Batı'nın askeri kurumları ve silah güçlerini nasıl ithal edeceğini bir devlet sorunu olarak görmeye başlamıştı. Batı'nın askeri teknolojisinin rolü savaşta ve savaşın sonucunu Tanrı'ya bırakma inancı ilk başlarda tartışmaya yol açmıştır. Giderek teknolojinin belirleyici rolü tespit edilmiştir. Bunun ardından bir kısım ulema arasında dinin bütünlüğünün yitirilmesine dair görüşler ortaya çıkmıştır(Mardin, 2009, s. 9-10).

Osmanlı imparatorluğunda Batı'nın askeri kurumlarını örnek alma çabaları, geleneksel kültürden kaynaklanan tepkiler ve çıkarlarını tehlikede gören gruplar tarafından bir daha sekteye uğratılmıştır. Osmanlı devletinin elçiliklerinin sürekli Batı ülkelerinde kurulması bu döneme rast gelir. Batı ile sistematik bir ilişkiye girmek ve bu ilişkiyi sürdürmek amacıyla dış işleri yapan memurlar görevlendirilmişti. Batı'nın bir model olarak

görünmesi ve ona dayanan düzeltme veya Tanzimat önerilerinin kaynağının buradan olduğunu söyleyebiliriz (Mardin, 2009, s. 11).

II. Mahmut (1808-1839) tahta oturduktan sonra önceki reformcuların kötü deneyimlerini göz önüne alarak Osmanlı devletinin askeri yeniliklerine karşı gelen yeniçeri ocağını ortadan kaldırdı. Ancak III. Selim döneminde çağdaş askeri birlikleri çatısında ordunun temel birimi olarak bir araya gelmişlerdi. Tabii bu reformlar ve askeri kuruluşları düzenlemeler yetmedi ve bunları ayakta tutan mali kaynakların ve vergi sisteminin de yenilenmesine ihtiyaç duyuldu. Bu dönemde Avrupa ülkelerinde görev yapan memurlar tarafından Avrupa’da olan kralların gücünün sınırlı olduğu fark edildi. Kral siyasi iktidarının parlamento temsilcileriyle paylaştığı ve böylece mülkiyet haklarının korunmasını, bunun yanı sıra bu devletlerin eğitimin halk arasında yaygınlaşmasını kendi çıkarlarına fayda sağlayacağını düşündüklerini anlamışlardı. Böylece milli devletin inşası ve orta sınıfların güçlendirilmesi politikaları yan yana yürüyerek milli bütünlük kurmayı ve feodalizmden kalan imtiyazları ortadan kaldırmayı hedeflenmişti. Avrupa’da özellikle de Prusya’da yeni yeni gelişmeye başlayan devlet bilimlerindeki bu öğelere “kameralizm” denilirdi. 1839’da Sultan Abdülmecit döneminde Gülhane Hattı Hümayunu bir kısa metin olarak ilanı ile başlatılan “Tanzimat” fermanı “kameralizm”den esinlenmiştir. Devlet adamlarına cazip gelen “kameralizm” nedenleri imparatorluk çapında bir Osmanlı suuru yaratabilecekleri düşünülüyordu. Ancak uzun süreli telaşlanmalara rağmen başarılı olamadılar. Fakat milli devletin milli eğitim sistemi, yeni yargı mekanizması ve bürokrasisi gibi birçok kurumların imparatorlukta kendi yerini buldu (Mardin, 2009, s. 11-12).

Geleneksel görüşleri savunanlara göre Tanzimat fermanı ile geleneksel değerlere bağlı olan Osmanlı İmparatorluğu şeriattan kopmuş ve bu nedenle de düzen bozulmuştur. Bunlar eski sistemin gayet iyi olduğunu vurgulayarak son 150 yılda düzenin bozulmasını buna bağlı görmektedirler. Osmanlı devletinin eskiden güçlü ve zengin olduğunu hatırlatarak yerini zayıf ve yoksul bir devlet aldığını belirtirler. Tanzimat fermanı devletin eski gücünü yeninden kurmak amacıyla yayınlanmıştı. Bu ferman Osmanlı topraklarında yaşayan herkes için yaşam, şeref ve mülkiyetini garantiye alır. Yeni vergi sistemi kurulmasını vaat eder. Gayri Müslimlerin düzenli ve yeni askeri sistem içerisinde

askerlik yapmalarına yol açar. Bütün Osmanlı uyruklularına beraberliği sağlayarak Müslim ve gayri Müslimler eşit olduklarını söyler. Böylece Tanzimat kanun önünde herkesin eşit olması ve bireysel özgürlüklere dayanmasıyla liberal bir belge olarak tanımlanır (Atılğan, 2016, s. 68).

Osmanlı imparatorluğunda da İran’da olduğu gibi Batı ülkeleri ile ticari anlaşmalarda kendi çıkarlarını sağlayamadıkları görülür. Bu yüzden de Batı’ya karşı çıkan tepkilerin bir nedeni olmuştur. Bu dizilimde Batı’nın askeri teknolojisini ithal çabaları ve milli devletin yukarıda sözü edilen bazı kurumlarının alınması Batı’nın kültürü ve yeni yaşam tarzı da İslami topraklara gelmesi kaçınılmaz bir durumdu. Uzun süre Müslümanlar kendilerini küffar ehline benzemekten sakın ayrı tutulmaları birden bire onların giyinme ve yemek tarzlarını taklit bulundukları ortamda görünmesi Batı’ya karşı yeni eleştirilere yol açtı. Eleştirenlerin büyük kaygılarının içinde şeriatın unutulması yer almaktaydı.

Tanzimat ile başlanan reformların hepsi uygulanmadı. Farklı politika yürütülme nedenleriyle bazı konumlarda başarısız oldu. Fakat bu reformlarla Osmanlı devletinin çeşitli alanlarında önemli sonuçlara vardı. İlk Sultanın iktidarını sınırlamasıydı (Emiroğlu, 2015, s. 103). İktidarın bir kısmının meclise aktarılmasıyla demokratikleşme sürecinde önemli sonuç olmuştur. Bunun yanında taşrada kaza, sancak ve vilayetlerde de yerel meclisler düzenlenmiştir. Bu meclisler yerel konular da önemli rolleri oluyordu. Fakat bu meclislerin seçim süreçleri demokratik değildi. Yerel güçlerin etkisi altında kaldılar. Ancak sonraları demokratik bir siyasal sürecin oluşumunda deneyimli oldukları ortaya çıktı ve yararlı rol oynadı. 1876’da ilk kez yapılan parlamento toplantısında milletvekillerinin birçoğu seçim ve temsil mekanizmasıyla tanıştılar. Tanzimat döneminde kanunlaşmaya doğru gidilmesi birçok modern yasa düzenlenmesine yol açtı. Bunların bazıları Osmanlı hukukçuları tarafından hazırlanmış ve bazıları da Fransız hukukuna dayanılmaktaydı (Atılğan, 2016, s. 69). İslam ulemasına göre kanun çıkarma tekeli olarak Tanrı’ya aittir ve Sultanın kanun çıkarma yetkisi yoktur ve sadece şeriatı yürütmek ve muhafaza etme görevi vardır. Hatta fıkıhçılara göre şeriatı ıslah ve adapte etmesi yasaktır (Lewis, 1963, s. 213). Buna rağmen ceza kanunu 1840, 1851 ve 1858’lerde Osmanlı devletinde modern bir ceza hukuku olarak uygulandı. 1858 de ilk kez sistematik şekilde Arazi Kanunu toprağı

düzenledi. 1869'da Tanzimat reformlarıyla Tabiiyet-i Osmaniye yasasıyla kanun önünde herkesin eşit olmasını vatandaşlar için ilk adımlarını koydu. 1840 ve 1850'lerde mülki idare ile ilgili bir sürü düzenlemeler yapılması yeni bir sistemin oluşumuna ihtiyaç duyulduğunu gösterdi. Osmanlı imparatorluğunda idare sistemi sancak denilen birime bağlıydı. Ancak sancakla diğer birimler arasında olan ilişkiler net bir hiyerarşi içinde bulunmuyordu. Vilayet Nizamnamesi idari bilimin temelini vilayete çevirerek hiyerarşinin onun altında oluşan liva (sancak), kaza, nahiye, karye birimlerinde tanımladı (Ortaylı, 2000, s. 61).

Aytekin (2006, s.40)'in belirttiği gibi Tanzimat'ın en önemli meyvesi medeni kanun olmuştur. Tanzimat devrinde çıkarılan bu temel kanunlar Tanzimat reformlarının hukuki altyapısını oluşturur ve Osmanlı imparatorluğunun modern devlete geçişinde çok önemli bir yere sahiptir.

Tanzimat fermanı ilk olarak halkı muhatap alarak yapılmıştır. Bunun sonucu olarak reayaya kendi hakları için mücadele cesaretini verdi ve herkes kanun karşısında eşit olduğu fikrini doğurdu. Böylece ulemanın toplumda sivil gücünü azalttı. Artık geri dönmenin imkânsız olduğu bir cereyan yarattı. Katı Müslümanlar onlarla gayrimüslimlerin eşit olmalarına karşı olduklarından rahatsızdılar ve Tanzimat'ı lanetlediler. Gayri Müslimler ise yeni bir çağın başlangıç olmasını görüyorlardı (Hamlin, 1878, s. 48-49).

Süreci özetlersek; Tanzimat'ın başlama amacı, mali reformlar yapılması öngörülmektedir. Mali reformların düzenlemesi için idari reformlar bir araç olarak kullanılmaktaydı. Muhassıllara geniş yetki verilmesi valiler ve ayanın vergi toplama yetkilerine son verme amaçlıydı. Valilerin ve ayanın bu konuda yetkisinin yitirme amacı onların yaptığı yolsuzluk ve suiistimallerinin önünün alınması düşünülmektedir. Maliye düzenini modernleştirme hedefi merkezileştirme ve her türlü mali işlemlerin doğrudan doğruya merkezden yapılmasıydı. Bunun için yeni bir teşkilatın baştan düzenlenmesi gerekirdi. Bu düzenlemeler kolay olmamıştır. Tanzimat fermanı ile yeni vergi toplama uygulamaları (serveti esas olarak vergi istisnası olmadan herkes için zorunlu kılındı) her şeyden önce nüfus ve mülkiyetin belli olması ve halk tarafından devlete gelirlerinin miktarını ilan edilmesi gerekiyordu. Rüşvet ve her türlü hediyein devlet memurlarına verilmesi ve memurlar tarafından alınması kaldırılmıştı. Kadı naipler tarafından küçük

suçlara karşı alınan para cezası adı altında tımar sipahisi gelirinin de kaldırılması memurların suiistimallerine konu olmuştu. Bunların yanında bir sürü memurların ve onların tarafından masraf çıkarılmalarını karşılamak için halkın soyulmasına neden olan hükümlere son verilmişti. Gerçi bir sona varamadı. Osmanlı'da bir diğer gelenekten sayılan, merkezden atanan her bir görevli gittiği yerde kendi ve beslediği hayvanların yiyeceğini halk tarafından karşılanmasını isterdi. Tanzimat fermanı ile bu geleneğe son verildi. Bu kararın uygulanmasında Reşit Paşa çok titiz davranmıştı. Bu konu ile alakalı Meclis-i Vala'ya gelen şikâyetleri dikkatle incelemişti. Suçlu bulunan her memuru hapis, para cezası ve görevinden azletmekte kuşkulamamıştı. Gerçi bu işte sona dek başarı elde etmemiştir ve onun nedeni yeterince bu konuya uygun personelin olmamasıydı. Tanzimat'ın önemli konularından biri kölelerin ücretsiz çalıştırmasını yasaklanması olmuştu. Bu madde Osmanlıda bazı yerlerde isyan nedeni olmuştur (İnalçık, 2006, s. 114).

II. Abdülhamit devletin başına geçtiği dönemde Osmanlı imparatorluğu büyük bir çöküş içindeydi. Dört bir yandan çıkan isyanlar, mali krizler ve savaşlar ülkeyi zayıf duruma sokmuşlardı. Tanzimat dönemi ile başlayan reformlar iyimserliğini yavaş yavaş yitirmeye başlamıştı. 1856 Paris Kongresi ile birlikte Avrupa topluluğunun bir parçası olarak tanınan Osmanlı devletinin bütünlüğüne saygı gösterme ve içişlerine karışmama kararı alınması ve Berlin antlaşması bu ilkeleri yeniden vurgulasa bile Ermenilerin reform isteklerini Osmanlı devleti girişimde bulunmaması, Büyük devletlerin müdahalesine yol açtı. Yıllar içinde Berlin antlaşmasını izleyen imparatorluk yeniden kopuşlara uğradı. 1881'de uzun görüşmeler neticesinde Tesalya ve Epeiros'un bir parçası Yunanistan'a verildi. Birkaç yıl sonra Bulgaristan doğu Rumelileri kendi topraklarına kattı. İmparatorluğun zayıflaması büyük devletleri kendi egemenliklerini kurmak için bazı bölgeleri kendi korumaları altına alıyordu. Öte yandan Osmanlı İmparatorluğun topraklarını büyük bölümünü kaybetmişti. Balkanlarda yeni devletlerin oluşumu ile birlikte 1880'lerde Avrupa'da sadece Makedonya, Afrika'da ise Libya kıyısına sahipti (Mantran, 1995, s. 145-150).

İç politikada da yeniden meşrutiyeti tartışma söz konusu olmuştu. Abdülhamit'in ilk yıllarında düzenlenen siyasal sistem iki tepkinin ürünü olabilir: Tanzimat siyasetinin

sonuçlarından olan Sultanın iktidarının zayıflamasına gösterilen tepki, öte yandan, Mithat Paşa'nın liberalizme ve anayasalcılığa karşı tepkilerdi. Abdülhamit bu politikalara karşı çıkarak Osmanlı halkının parlamentarizm tecrübesine henüz olgunlaşmamış olduğunu söyler. Böylece eğitim alanında yeni düzenlenen kurum ve reformların sonuca varması halk için bir 'baba' ve 'yol gösterici' birisinin olmasını gerektirir. Buna ilave, farklı milletlerden oluşan parlamente tehlikeli bir ortam yarattığını belirtir ve böylece Avrupa ülkelerinin müdahalesi için yol açar. Ancak bir güçlü ve merkezi iktidar yaratılmasından söz eder. Abdülhamit'in birlik ve bütünlük görüşüne karşı Mithat Paşa, imparatorluğun korunması için halka özgürlük tanımayı öngörmekteydi. Abdülhamit sonuçta Babıali'nin sadrazam gücünü azaltarak kendisinden öncekilerin hiçbir zaman elde edemedikleri iktidarı toplamaya başarılı oldu. Atanan sadrazamlara bakıldığında bu dönemde yirmi altı kez hükümet değişmişti. Bu durumda bir politikanın oluşturulması ve yürütülmesi olanaksızdır. Böylece Tanzimat döneminde Sultanın iktidarının azalması sona erdi ve Sultan bir daha hükümetin başına geçti. Abdülhamit hızla yükselen bürokrasi ile saray dışında ülke üzerinde otoritesini kurdu (Mantran, 1995, s. 150-157).

Abdülhamit dönemi Tanzimat devrine eleştiriler yapılarak "Osmanlıcılık" politikasının başarısız olduğunu söyleyenler Müslümanlara yönelik yeni bir politika sürdürmekteydi. Bu dönem dinin devlette tutar görüldüğü yeni yerdir. Çok sayıda caminin yapılması, okullarda dini programların arttırılması dine dönüş göstergesiydi. Sultanın çevresinde yer alan hocalar, mollalar ve seyitlerin sarayda öne çıkmaları da bu gösterişin bir parçası olmuştur.

Abdülhamit bu bağlamda yeni bir dış politika uygulamaya başladı. Başka devletlerle ilişki kurmak için dini bağı ön koşullara getirdi. Uzak doğuda olan Müslümanlar, Mısır ve Cezayir gibi ülkelere Osmanlı temsilciler gönderildi. Hilafet yandaşı yaratmak için propaganda çabalarında İslami gazetelere para yardımlarında bulundu. Cuma namazlarında onun adı anıldı. Böylece "Panislamizm" görüşü ortaya çıktı. Bu politikanın önemli parçası Sultan Abdülhamit'in hilafete bakış açısı olmuştur. Ona göre sultan sadece imparatorluğun Müslümanları değil tüm dünyada yaşayan Müslümanlar için bir manevi iktidara sahipti.

Böylesi bir görüş hilafeti papalığa yakın bir kurum haline getirme amaçlıydı ki geleneğe hiç uygun bir eylem değildi (Mantran, 1995, s. 159).

4.2. Meşrutiyet Dönemi, İttihat ve Terakki Fırkası

1877’de Mithat Paşa’nın görevden alınması ve sürgün edilmesi, Abdülhamit tarafından başlatılan baskıcı bir dönemin (istibdat) başlangıcı olmuştur. Bu süreç 1878’de Mebusan Meclisinin ilgasıyla devam etmiştir. Basın, ifade ve toplanma hakları gibi özgürlükler ya tamamen kaldırılmış,yâda büyük çapta kısıtlanmıştır. Padişah kendi yanlısı olan dergiler çıkartmıştır. Özel mahkemeler ve kararlar çıkarmıştır. İsteddiği yönde kimini sürgün etmiş ve ülkede baskıcı bir siyasal hava hâkim olmuştur. Berlin Kongresi’nde Doğu Rumeli’nin özerk il olması ile 1885’te Bulgaristan’la birleşmesi gerçekleşmiştir. Bu olaya karşı herkesin devleti koruma ve kurtarılması düşüncesi, Abdülhamit gibi özgürlükleri kısıtlama fırsatı peşinde olan birisi için, hürriyetçi muhalefete karşı iyi bir bahane olmuştur. Ancak yeni muhalefet 1889’da gençlerden oluşan ve farklı kadroya dayanarak İttihat ve Terakki adıyla ortaya çıktı. İlk bu gizli grubun adı İttihadı Osman’dı. Fırkanın kurucuları için “Osmanlı Devletinin hiç değilse maddi koşullarını İngiltere, Fransa, Almanya gibi ileri Batılı devletlere benzetmek isteyen, üstelik çağın karakterine uygun olarak romantik bir dünya görüşü olan kimselerde, nasıl bir heyecan yarattığı tahmin edilebilir” (Akşin, 2006, s. 33-35).

Abdülhamit devri baskıcı olduğundan dolayı İttihat ve Terakki sadece gizli olarak devam edebilirdi. 1895’te Ermenilerin isyanı nedeniyle baskıcı durum daha artmaktaydı. Osmanlı halklarının birçoğu özerklik ve bağımsızlığa doğru ilerlerken yalnız Ermeniler bu yöne gidememişlerdi. Ermenilerin bu yönde olamadıklarının iki nedeni vardı. İlk olarak Ermeniler Doğu Anadolu’da dahi hiçbir bölgede çoğunlukta değillerdi. İkincisi bu bölgelerin denizden uzak olması ve ulaşım sisteminin gelişmemesi etkili olmuştu. Herhalde Ermeniler ticaret konusunda Anadolu’da önemli yere sahiplerdi. Askere gitmedikleri için ve Yunan isyanlarından sonra da Osmanlı bürokrasisinde de önemli yerleri olmuştu. Ancak ulusçuluk duygularını garanti edemedi. Amerikan misyonları tarafından açılan okulların, ulusçuluk duygularının Ermeniler arasında gelişmesinde etkin bir rolü olmuştu. 1877-1878’lerde Rus ve Osmanlı savaşı, Ermenilerden umut edilen kapılar açıldı. Ruslar

Osmanlı devletine karşı, Osmanlı topraklarında bulunan Ermenileri desteklemeye başladı. Yanı sıra Ayastefanos Antlaşması'nda Ruslar Ermeniler hakkında söz sahibi oldu. Böylece Ortadoğu'ya kendi izlerini bıraktı. Tabii buna karşı İngiltere geri kalmadı ve Berlin Antlaşmasında Ermenilerin oldukları yerlerde onları 'Kürtler' ve 'Çerkezlerden' koruma tedbirleri alınmıştı (Akşin, 2006, s. 37-41).

20.yüzyıla girerken Osmanlı imparatorluğun toprak bütünlüğü Doğu Rumeli ve Mısır'da zedelenmişti. Ancak bu cemiyet için modernleşme süresinde eksikliklerin olmasına karşı önemli adımlar atmak ön plandaydı. Eğitime önem veren İttihatçılar Marko Paşanın ölümüyle değişen ve bozulan sisteme büyük tepkiler gösterdiler. Örneğin, eski öğrencileri Avrupa'ya gönderme yolu sınavla gerçekleşirken değişen durumda Padişah tarafından tavsiyede bulunulan kişiler bu hakkı kazanıyorlardı. Sonraları iktidarı ele geçiren İttihatçılar tavsiye ile Avrupa'ya gidenlerin birçoğunun rütbesini tenzil ettiler. Padişahın Tıbbiye'de yaptığı değişikliklerin Harbiye'de de etkili olduğu söylenmekteydi. Bu değişim Padişahın muhalefet oluşumu korkusundan kaynaklanıyordu. Ona göre eski sistem de olan minnet bağıyla kendisini koruma altına alabilir duygusuyla etrafında olan ve ona bağlı olanların sayısını artırmaktaydı. Her halde yeni okul sistemi 1890'larda mezun olanlar arasında farklı sonuç ortaya çıkaramamıştı. Yeni okullarda yetişen nesil merkezi iktidara muhalif olarak çıkıyordu (Mardin, 1995, s. 219-224).

İttihat ve Terakki'nin kurucuları, cemiyetin nizamnamesinde vatanın ve milletin mutluluğunu isteyen "daimi" bir siyasal cemiyet olarak söyler. Osmanlı topluluğunun bütünlüğünü, hilafetin devamlılığını ve yanı sıra meşrutiyetin iadesini ve reformların yeniden başlatılmasını ister. Ancak hedeflerine ulaşmak için meşrutiyeti sınırlamaz. İttihatçılara göre din ve cinsiyete bakmaksızın herkes beraber olarak gruplarına katılabilir. Bunun ne kadar uygulanması burada söz konusu değil fakat olayların ardından halis bir Türk cemiyetine doğru gitmişlerdir (Tunaya, 1952, s. 123-126).

İttihatçılar, yeni Osmanlıların Avrupa aydınlanma ve romantizm döneminden etkilenmelerinin karşında sosyoloji ve pozitif bilimlerden etkilenmiş durumdaydılar. Yine yeni Osmanlılardan farklı olarak İslam'ı kitleleri coşkunlaştırma aracı olarak görüyorlardı ve benimsedikleri ilkeler tamamen laiktir (Ansiklopedisi, 2018, s. 329-333).

Abdülhamit'in son yıllarında memnuniyetsizlik giderek artmıştı. Buna karşı muhalefette Padişaha yönelik eleştiriler yapmaya çalışılıyordu. Sık sık muhalefete karşı kullanılan sürgün cezası, ittihatçıların taşrada güçlenme nedenlerinden oldu. 1904-1905 Japon-Rus savaşları gibi uluslararası olaylarda devrimi hızlandırmaya itti. Japonya'nın zaferi İran'da olduğu gibi Osmanlı'da da heyecan yarattı. Meşrutiyet ve modernleşme zaferin nedenlerinden sayılarak Japonya bir model olarak ortaya çıktı. Birçok ülkede yükselen bir devrimci hareketlerle aynı zamana denk gelen ittihatçıların faaliyeti de gelişti ve Osmanlı ordusu içinde propaganda yürüten önemli bir devrimci örgüte çevrildi. Yukarıda söylendiği gibi İttihat ve Terakki mensupları saltanatı kaldırmak istemiyorlardı. Fakat yönetimde değişim ve reformların devamını sağlamak için 1876 anayasasının tekrardan yürürlüğe girmesini istiyorlardı. Bunun büyük nedenini Findley'ye göre 1868'de Meiji reformlarının başarıya ulaşması olmuştu. Bu yüzden saltanat yeniden diriliş sembolü olabilirdi. Diğer bir yandan da kendilerinden daha muhafazakâr olan Anadolu Türklerinin isyanı ile daha çok baskın ve otoriter devlete tahammül edemeyeceklerini gösterdi ve tepeden aşağıya gelen bir hareket başlatmayı seçtiler. Laik görüşlerinden dolayı muhafazakâr orta sınıf arasında mesafe açılmaya neden oldu (Findley, 2011, s. 160-165).

İttihat ve Terakki 1912'ye kadar Selanik'te gizli bir şekilde faaliyetlerini sürdürebildi. Kongrelerini her yıl yaptılar. Gerçi hiçbir zaman bir parti çizgisine girmediler. Kongreler teşkilatın yüksek karar verici organı sayılırdı. Kendisine olan kitle himayesini göstermek için kadınları, ulemayı, askerleri ve diğer toplumsal grupları örgütlemek için farklı kollar kuruldu. Balkanlar da isyanlar kalkınca ve İttihatçıların bu isyanlara hız vermeleri II. Abdülhamit meşrutiyeti ilan etmek zorunda kaldı. Baskından dolayı İstanbul başkent olarak Balkan olaylarından habersizdi diğer yandan Anadolu da olanlar hiç haberdar değillerdi (Findley, 2011, s. 194-199).

Meşrutiyetin ardından anayasa yeniden uygulamaya koyuldu. Bunu duyan her hangi Osmanlı sevindi. Sürgün olanlar, baskın durumdan dolayı ülkeyi terk edenler, kasabalarda ve cemaatler arasında sevinç yarattı. Adalet, kardeşlik, özgürlük ve eşitlik sloganlar üzerinden anıt eşyalar üretildi ve satıldı. Parlamento yeniden açıldı. Partiler kuruldu. 1910'larda büyük sayıda gazete ve dergi yayınlanmaya başladı. Gazeteler içinde Tanin

Hüseyin Cahit'in başyazarlığıyla İttihat ve Terakki'nin sözcüsü olarak önde gelenlerden sayılırdı. Ekonomik açıdan da serbest teşebbüs genişledi ve yabancı yatırımlar yükselmeye başladı. Genel af ilanı ile birçok sürgün edilmiş vatandaş ülkeye döndüler. İttihatçılar hemen iktidarı elde etmediler. Eski sistemin koruyucusu olarak hizmet ettiler. Seçimler iki aşamalı olarak devreye girdi. Taşrada eşrafın çıkarlarını sağlayacak bir yöntem olarak görülünce İttihatçılar onlarla işbirliği yapmaya girdiler. Tabii bu değişimler bedelsiz olmadı. Kendisine sadakat gösteren kişiler Abdülhamit'in gücünün azalmasının ardından devlet görevlerinden çıkarılarak maaşları da kesildi. Orduda temizlik harekâtı başlatılınca Hamit devrinde zengin olanlar kendilerini o döneme ait olaylardan sorumlu görmüyorlardı bu yüzden böyle temizlenmelerini ve onlara karşı olan reformları haklı bulmuyorlardı. Böylece bir muhalefet grubu oluştu. Buna ilave iki grup daha vardı. Bunlardan biri liberal görüşlü partiydi. Prens Sabahaddin Bey taraftarları 1908'de parlamento seçimlerine katıldılar. Ancak tek bir sandalye kazandılar. Diğer grup ise üst düzey ulema mensupları, medreselerin talebeleri ve tarikatlarda muhafazakârlardan oluşmaktaydı. İttihad-i Muhammedi 1909'da dinci bir muhalefete önderlik ederek İstanbul'da silahlı bir protesto yaşandı. Meclise doğru yürüyerek şeriatın uygulanmasına dair talepler sunuldu. Fakat İttihat ve Terakkinin yaklaşık yirmi kadrosu öldürüldü. Böylece 31 Mart olayı tarihe geçti (Findley, 2011, s. 196).

Abdülhamit'in 31 Mart olayına karşı duruşu temkinliydi. Ancak bu olayda önemli rol oynayanlar dindar muhafazakâr, askerler, liberaller ve temizlik harekâtının kurbanlarıydılar. 1913'e dek Osmanlı devleti reformcu ve rekabetçi bir devlettir. Osmanlı devleti meşruti monarşi bir devlet şekline dönüştürüldü. Padişah anayasa karşısında and içecekti. Yetkileri sınırlı bir şekilde belirlenecekti. Şeyhülislam ve sadrazam seçmekle bakanlar karşısında yetkisi sınırlandı. Sadece sadrazam sunulduğu bakanları onaylamakla yetkili oldu. Bakanlarda mecliste milletvekillerine karşı sorumlu oldular. Meclisin de yasama yetkisi teyit edildi. Tabii bu anayasal değişiklikler otorite ve baskı yönetime son verilmesine bir başlangıç oldu. Hukuk devletine doğru önemli bir gelişme haline geldi. İttihat ve Terakki'nin gündemi siyasette ne kadar gerginlik yaşasa da askerler arasında nüfuzları artmıştır. Böyle itttihatçıların subaylarla bağımlı olduklarını göstermektedir. 1908'lerde İttihat ve Terakki parti haline gelmeye karar verdi (Findley, 2011, s. 197).

1914’de Birinci Dünya Savaşı başladı. Savaşın başlamasıyla imparatorluğun elinde olan toprakları azalmaya başladı ve birçoğunu kaybetti. Bu yıllarda siyasetin dizginleri ittifakçıların elindeydi. 1908’de ideolojiden çok eyleme yönelik olan ittifakçılar için 1914’te toplumsal ve ekonomik devrime zemin sağlanmıştı (Ahmad, 2004, s. 199).

4.3. Osmanlı’dan Cumhuriyete Geçiş

Osmanlı devleti Balkan savaşlarında sonra barışın kırılganlığının farkında olduğu için 1914’te büyük güçlerle ittifak kurmaya çaba gösterdi. Avustralya-Macaristan ittifak girişimleri başarısız oldu. Aynı şekilde Rusya ve Fransa’yla yapılan ittifak telaşları bir sonuca varamadı. Yanı sıra Osmanlı devleti Yunanistan ile de ilişki kurma çabalarında oldu. Nüfus mübadelesine göre müzakere edildi. Ancak Osmanlı imparatorluğunun savaşa girmesi bu görüşlerin uygulanmasına büyük engel oldu. 1912 ve 1913’te Osmanlı ittifak çağrısını reddeden Almanya, 1914’te ittifak çağrısını yanıtladı. Bu ittifaktan sonra Meclisi Mebusan üyeleri istifa ettiler (Hanioğlu, 2008, s. 81).

Birinci Dünya Savaşı o güne dek görülmemiş bir vahim savaş oldu. Milyonlarca insanın can kaybına neden olan bu savaş ne kadar Batı Avrupa cephesinde yoğun olsa bile hemen hemen Osmanlı imparatorluğunun da askerleri şiddetli çarpışmalara maruz kalmıştı. Toprak genişliğinden imparatorluk birçok cephede savaşa girdi. Kafkaslardan Arap yarımadasına, Galiçya ve Romanya’ya, Irak’tan Filistin’e dek yayılan Osmanlı ordusu savaşa iç içeydi. Kafkas cephesinde Ruslara yenilirken, Azerbaycan cephesinde Rus ve İngiltere’ye karşı dengeli bir sonuca vardı. Çanakkale’de zafer varan bir savunma savaşı önemli sonuç taşıdı. Irak’ta İngiltere’ye karşı belli bir başarı elde edilmesine rağmen Arap yarımadası, Filistin ve Mısır bölgelerinde toprak kayışına uğradı. Böylece savaştan bir şey kazanamayınca İttihat ve Terakki’nin savaşa girme önderliği eleştirilmeye başladı. Ancak imparatorluğun savaşın dışında kalması pek olanaklı görünmüyordu. Çünkü Doğu Sorunun yâda başka değişle Osmanlı imparatorluğunun geleceği savaşın önemli sebeplerinden sayılırdı (Uslu, 2016, s. 152).

Savaş sonuna geldiğinde imparatorluğun çöküşü belliydi. Hiçbir ülke savaşın bu kadar uzun ve yıkıcı bir savaşa dönüşmesini beklemiyordu. Herkes savaşın kısa süreceğini

düşünüyordu ve Osmanlı devleti de ona dâhil böyle sanıyordu savaş kısa zamanda bitecek ve ülkenin bütünlüğünü sağlayacak ve bekasını garanti edecekti. Buna ilave bu savaşı kazanabilmesini onu dış ülkelerin baskısını azaltacağını düşünüyorlardı. İngiltere'nin desteği ile Arap isyanı 1916 başladı ve 1918'de sona erdi. Böylece imparatorluğu uzun süre meşgul etti ve Arap topraklarının ayrılmasına yol açtı. Savaşın son günlerine dek çaba gösteren Osmanlı ordusu aslında durumu da fena değildi ancak Megiddo ve Selanik muharebeleri Suriye ve Bulgaristan'ın imparatorluğun kontrolünden çıkmasına yol açtı ve artık Osmanlı'nın geniş topraklarını savunmak kolay değildi. Sonunda 1918'de Musul'u İngiltere ele geçirdi (Uslu, 2016, s. 154-155).

Birinci Dünya Savaşının sonuna gelince Osmanlı imparatorluğu neredeyse yarı topraklarını ve nüfusunun yarıdan fazlasını kaybetti. Bu çöküşte Osmanlı yalnız değildi. Rusya ve Avusturya ve Macaristan imparatorluğu da çöktü. Osmanlı ordusu diğer Avrupa ülkeleriyle kıyaslanırken hem güçlü değildi hem de nüfuzu azdı. Ekonomik durumu da doğal kaynaklardan ve ulaşım ve iletişim açısından da büyük güçlerle aynı seviyede olmadığı anlaşılır. Fakat savaşın nedenlerinden sayılan Osmanlı topraklarının geleceği olduğu için büyük güçlerden biri gibi davranmıştı (Uslu, 2016, s. 156).

Mondros Mütarekesi 30 Ekim 1918'te Osmanlı imparatorluğu için savaşın sona ermesini gösterdi. Fakat uzun sürmeden müttefik ülkeler tarafından 13 Kasım 1918'de İstanbul işgal edildi. Bu olay yer altı direniş faaliyetlerini ortaya çıkardı. Direniş örgütü Anadolu'ya silah ve insan kaçırmak amacıyla düzenlenen ve İttihatçılarla ilişkileri belirgin olan Karakol isimli örgüttü. Gerçi sonraları sol görüşleri nedeniyle Mustafa Kemal tarafından tavsiye edildi (Criss, 1993, s. 43).

Mondros Mütarekesinden sonra Osmanlı devleti kendi topraklarını korumak için üç strateji geliştirdi. Birinci strateji bir yabancı devletin himayesi sayesinde Osmanlı topraklarının bütünlüğünü muhafaza etmek. İkincisi bölgesel kurtuluşu savunmaktı. Anadolu harekâtın içinde en yaygın olan görüştü. Görüşleri nadiren ulusal kapsamındaydı. Kongrelerin kuruluşu geçici toplantı amaçla değildi. Toplantılar kalıcı siyasi yapı olarak görünüyordu. Kongrelerin kararları maliye, sağlık, istihbarat ve askere alma gibilerden oluşurdu. Çoğunun yerel ve bölgesel hedefleri vardı. Savaştan sonra otorite boşluğunu

bölgelerde doldurdular. Böylece küçük ölçüde hükümetler yarattılar (Tanör, 1998, s. 128-134).

Kongre harekâtın doğru düzgün ilerleyici bir çizgi içinde olmadığını da geniş kapsamlı bölgesel kongreden sonra aynı bölgede yerel yâda dar kapsamlı kongrelerin yapılmasıdır. Her halde bu istisnaları göz ardı edersek kongre harekâtı belli bir evrim şemasının olduğu görünmektedir. Ne kadar da yavaş hareket etseler de sürekliliği sağlamışlardı ve aşağıdan yukarıya doğru giden bir hareket olmuştu (Tanör, 1998, s. 128). Ticaret burjuvazisi ve büyük toprak ve mülk sahipleri olan ‘eşraf’ da farklı şekillerde mücadele vermekteydi. “kongreler bir taraftan işgal ve işgalci güçlere karşı bir mücadele verirken, bir taraftan da Anadolu Rumlara ve Ermenilere karşı bir ekonomik/ etnik rekabet yürütüyorlardı. Eşrafın kontrolündeki kongreler aynı zamanda bu grupların sınıfsal çıkarlarının siyaseten temsil edildiği platformlardı” (Uslu, 2016, s. 164-165).

Mustafa Kemal ve arkadaşlarında odaklaşan ulusal önderlik girişimi içerisinde, yerel kongreler özellikle bir önem taşımaktaydı. Kongrelerde harekâtın önderliği yerel önderlere aittir. Kongrelere ulema, eşraf, sivil ya da asker, aydın bürokratlar, tüccar ve esnaf gibi farklı kesimlerden insanlar katılmaktaydı. Katılan grupların her hangi birisi bazen önderlik yapmıştır. Ulema sınıfı bu direniş harekâtında etkili olmuştur. Fakat kimine göre bu etki abartılmıştı. Ancak ulemanın önderliği Batı bölgesinde olmuştu. Örneğin Denizli’de ilk basamak ve örgütlenmelere ulema öncülük etmiştir. İzmir’de olan Sakallı Nurettin Paşa tarafından Cemiyeti İlmiye adlı ve ulemaya dayalı kuruluşlar ortaya çıkmıştır. Yalnız asıl örgütler Batı bölgelerinde de dinsel olmadığı için Müdafaa-i Hukuk, Müdafaa-i Vatan, İstihlas-ı Vatan, Reddi-i İlhak, Heyeti Milliye gibi başlıklar halktan kişilere kotarıldı. Mustafa Kemal’in önderliğinin başlangıcı da Erzurum kongresi olmuştu. Trabzon ve Erzurum yerel örgütlerden gelen teklif Erzurum kongresinin toplanmasına neden oldu. Mustafa Kemal ve arkadaşları bu kongreye katılmakla kendi ağırlıklarını kongreye koydular (Tanör, 1998, s. 134-135).

Kongrelerin yerel ya da ulusal tutumları pek açık değildi. Her bir kongrede siyasi ve toprak üzerindeki iddiaları farklı zamanlarda değişik kararlar almışlardı. İlk kurulduğu zamanlarda siyasi iktidar ve ülkenin geleceği konusunda belirsiz oldukları zaman olmuştu.

Örneğin Mondros Mütarekesi'nin toprak sınırları açısından net olmadığı belliydi. Misak-ı Milli sınırları da düşünüldüğünden muğlâk noktaları vardı (Durgun, 2011, s. 130).

Kongrede olan yerel, bölgesel, ulusal ve toprak kaygıları nedeniyle aralarında etnik düşmanlık yaşanması doğal görünmektedir. Nitekim Doğu ve Batı'da düzenlenen kongrelerde alınan kararlar arasında belirli farklılıklar olduğunu görebiliriz. Doğu'da olan kongrelerde bölgesel kurtuluş cereyanları ulusal kurtuluş projeleri bir arada var olurken, Batı'daki direniş hareketlerinde ve kongrelerinde yerel bölgesel eğilimi belirgindi. Bu yüzden de ulusal stratejinin temsilcisi haline gelen Mustafa Kemal ve onun etrafında olan hareketler Doğu'daki kongreler üzerinden olgunlaştırılmış ve sağlamlaştırılmıştı. Bu hareketlere rağmen Osmanlı ordusunun durumu Doğu'da daha iyidir. Böyle olması bir merkezîyetçi ve birleştirici etki bıraktı (Uslu, 2016, s. 164-165).

Yerel kongreler sınıfsal çıkarla iç içeydi. Batı illerinde bu durum baskın olduğundan bölgedeki tüm cepheleri bir araya getirip koordine edecek ve yerel direnişleri bölgeselleştirecek bir kongrenin gerekliliği duyuldu. Bu konuda en önemli yapılan kongre Alaşehir kongresiydi. Güney bölgeleri İngiliz ve Fransız işgaline uğrarken bu bölgede hareketleri etnik gerginlik bağlamında başlatmış ve ileri sürdürmüştür. Fransız gücüne dayanarak Ermeniler kentlere girmeleri bu olayları alevlendirmişti. 1920'de Maraşta ilk çatışmalar ortaya çıktı. Üç hafta sonra Fransa birlikleri kentten çıktılar. Sonrada Urfa kurtarıldı. Antep'te çatışmalar uzun sürse bile sonuçta oradan da çekildiler (Uslu, 2016, s. 166).

Erzurum kongresi kuruldu ve bazı tartışmalar neticesinde Mustafa Kemal başkan olarak seçildi. İstanbul hükümeti bu harekâtı engellemeye çalıştı. Bu kongreden sonra Mustafa Kemal tarafından Sivas kongresi çağrısı yapıldı. İstanbul hükümeti Kongreye karşıydı. Ancak en önemli muhalefet Trabzon'dan gelmişti. Tabi Mustafa Kemal'in önderliğine Sivas kongresinde muhalefet vardı. Kongre Erzurum kongresinde çıkan kararları vurgulamaktaydı ve diğer taraftan da Doğu Anadolu'yu kapsayan iktidar iddiasını yaymayı hedeflemişti (Uslu, 2016, s. 167).

Dönemin en önemli olaylarından sayılan olay ise Osmanlı Meclisi Mebusan'ın açılmasıydı. Aslında bu meclis Osmanlı imparatorluğu parlamentosunun son oturumunu

gerçekleştirdi. Mütareke ve işgal yüzünden hiçbir grup ve hiçbir kişi seçimi etkileyecek kadar seçimleri kazanamamışlardı. Mustafa Kemal meclis başkanı olmak istemişti ama başarılı olamamıştı. Meclisin çıkardığı en önemli karar ise 1920’lerde Misak-i Milli olmuştu. İstanbul’un işgal edilmesiyle ve toplantıların yapılması çetin hale gelmesi meclisin varlığını anlamsız hale getirdi. Böylece meclisin görevine son verildi (Uslu, 2016, s. 167).

23 Nisan 1920’de Ankara’da Büyük Millet Meclisi açıldı. Siyasi faaliyetler işgalden dolayı düzenli bir mekâna bağılı değildi. Heyeti Temsiliye’nin Ankara’da yerleşmesi Meclis’te Ankara’da çalışmaya başladı. Ancak Anadolu çok karmaşık bir durumdaydı. Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubunu kurmakla Mustafa Kemal meclisin desteğini kazandı. Zaten İngiltere’nin Anadolu’nun tamamını işgal etme niyeti olmayınca savaş Yunanistan’dan Anadolu’ya doğru taşındı. Yalnız savaş ve kargaşa durum böyle kalmadı ve Kürtlerde de milliyetçilik harekâtı başlayınca durum daha da kötüye doğru gitti. Ancak Ankara hükümeti kurtuluş savaşında başarılı oldu ve 1923 yılının Temmuz ayında Lozan antlaşması imzalandı. Böylece barışa yol açıldı ve yalnızca askeri açıdan değil hukuki açıdan da Türkiye Cumhuriyetinin temelleri atılmış oldu (Goloğlu, 2008, s. 162).

Birinci Dünya Savaşında Osmanlı ordusu birtakım başarılar kazandı. Milli Mücadele zaferine zemin sağladı. Yeni ortak kimlik ararken Balkan savaşları durumu tamamen değıştirdi. Buna ilave Arap topraklarında da ayaklanmalar oldu ve daha Osmanlı imparatorluk iktidarı altında kalmak istemeyince Anadolu için değışik sonuçlar doğurdu. Toplumlar arası etnik çatışmalar ve şiddet ortaya çıktı. Böylece Osmanlı imparatorluk tarihi trajik sayfaları yazıldı (Findley, 2011, s. 246). Osmanlı parçalanması gerçekleşti. Barış antlaşması bu parçalanmaya yol açtı. Milli Mücadele yeni bir millet önderliğini ve kuruluşunu yarattı. 1923’te Türkiye Cumhuriyeti ilan edildi.

Milli Mücadelenin kazandığı siyasi ve askeri başarıların ardından Türk milletinin, yeni modern devletin sınırları içerisinde inşa edilmesi süreci başlatıldı. Büyük Millet Meclis üyeleri tamamen parti üyelerinden seçildi. Meclis cumhurbaşkanı ve bakanları seçti. Mustafa Kemal meclis tarafından cumhurbaşkanı olarak seçildi. Ankara’yı yeni başkent yaptı ve 1921’de Teşkilat-ı Esasiye Kanunu yeni bir anayasa olarak kabul etti. Milli

Mücadelede elde edilen zaferleri hiçbir grup, sınıf ve kişisel ayrımlar yapmadan yeni rejim meşruluğunu millete dayattı. Yani egemenlik meta fizik anlayıştan uzaklaşır ve modern devlet anlayışına geçer.

Lozan anlaşmasında genel af ilanı şart koyulsa da hükmet 150 kişi sürgün etmeyi kendi hakkı olarak saklı tuttu. Sürgünlerin bir kısmı yurt dışında muhalefet grupları oluşturdu. İçerideyse sürekli İstanbul'dan Ankara hükümetine karşı eleştiriler oldu. Muhalefeti yok etme çabaları başlatıldı. Partiler kapatıldı. İsyanlar bastırıldı. Batılılaşmayı hedef alan reform süreci gerçekleştirildi. Siyaset açısından ne kadar demokrasiden uzaklaşırken kültürel açıdan Batıya o kadar yakınlaşma hareketi yaşandı. Ön görülen anayasalcı hareketler değil sadece devletin güçlenmesiydi. Yeni devlet dinin siyasi hedeflere karşı kullanılmasını yasakladı. 3 Mart 1924'te hilafet kaldırıldı. Şeyhülislamlık da kaldırıldı ve şer'i ve evkaf vekâleti de kapatıldı. Ardından dini medreseler ve şer'i mahkemeler de kapandı. Yerine vaiz ve imam yetiştirmeleri için özel okullar açıldı. Milli eğitim bakanlığına bağlanarak İstanbul üniversitesinde de İlahiyat Fakültesi kuruldu. Diyanet işleri için Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu. Vakıflar devlet eline geçti ve yeni sistem de yeni bir genel müdürlük kuruldu. 1925'te tekke ve zaviyeler kapatıldı. 1928'de anayasaya değişiklikler getirerek devletin resmi dini İslam olduğuna dair olan madde çıkarıldı. Batılılaşmanın hızı aratarak Hicri, Rumi ve Mali takvimler yerine miladi takvime geçildi. 1925'te alaturka saat yerine uluslararası saat kabul edildi. Erkeklerin 1829'dan sonra kullandığı fes yerine yeni, Batı tarzı şapka getirildi. Bu değişikliklerin amacı imparatorluk döneminde yaşamın karmaşık hale getiren kurumsal ikilikleri ortadan kaldırmaktı. Örneğin hem şer'i hem örfi mahkemeleri, eğitimde modern okullar ve medreseleri birleştirmekten söz edebiliriz. 1934'de iki yasa çıkarılarak aile ismi herkes için zorunlu oldu. Bu kapsamda herkes bir soyadı aldı. Efendi ve hanım gibi birtakım ayrıcalık ve soyluluk ifade eden unvanlar kaldırıldı. 1935'te Mustafa Kemal soyadı yasası uygulanmaya başlarken Atatürk'ü kendisine soyadı olarak seçti (Findley, 2011, s. 247-253).

4.4. Osmanlı 'da Eğitim Sistemi

Osmanlı medreseleri ilk olarak 1331'de İznik şehrinde açılmıştır. Osmanlı imparatorluğu kuruluşundan sonra sultanlar İslam dünyasının her dört bir yanından bilim adamlarını topraklarına davet etmişlerdi. Fıkıh ve Kuran tefsirin temel eğitimini almak için öncelikle Mısır'a sonrada İran'a gidilirdi. Matematik ve astronomi için Semerkant'a giderlerdi. Osmanlı imparatorluğu yeni kurulduğunda molla Hüsrev ile Hocazade Mustafa'dan başka yerli ulemanın olmaması Fatih Sultan Mehmet için üzücü durumdur. İstanbul'u ele geçirdikten sonra sekiz kiliseyi sekiz ünlü bilgin için medreseye çevirdi. Her bir bilgin için Semaniye denilen medreseleri kurdu. Ancak bu medreseler uzmanlık çalışmaları olduğundan dolayı bunlara öğrenci hazırlamak için sekiz alt medrese yapılmıştı. Her öğrenci bütün gününü derse harcardı ve vakıf gelirlerinden onlara günlük ücret ve yemek verilirdi (İnalcık, 2003, s. 175-176).

Semaniye medreseleri Osmanlı imparatorluğun en üst eğitim verilen kurumlarıydı. Bunlar da Hariç ve Dâhil medreselerine ayrılırlardı. Arapça, mantık, kelam, astronomi, geometri ve belagat bilimlerine "bilginin temelleri" adlandırarak Hariç medreselerinde ders verilirdi. Dâhil medreselerde "ulum-i âliye" denilen ve Kuran tefsiri, hadis ve usulü-fıkıhtan oluşan dersler verilirdi. Din adamları aldıkları derslerden farklı derecelerine göre makamları da farklı sayılırdı (İnalcık, 2003, s. 176-177).

Osmanlı topraklarında medreseler büyük kentlerde ve genellikle camiler ve misafirhaneler çevresinde yapılırdı. Medreseler tarihi bir gelenek olarak vakfa dayanırlardı. Bu gelenek Osmanlıda da geçerliydi. Vakfın mütevellisi medresesinin aidatın medrese müderrisine verirdi oda öğrenciler ve hizmet edenlere dağıtırdı. Müderrisler de kendileri padişah tarafından atanırlardı. Yüksek eğitim görüp icazetnameleri olan kişilerde âlim sayılırlardı. Ulema sınıfı en üst kademe olarak "peygamber bilgisinin varisidir" diye peygamberin sahabesine ulaşan zincirin bir halkası sayılırdı. Gerçi İslam da ruhban sınıfının ortaya çıkması dinden kaynaklı değil ancak İslam'da da dini bir topluluğun oluşması ulema sınıfının var olmasını sağladı ve hayatın bütün alanlarında önemli rol oynadılar. Ulemanın müderris, müftü ve kadılardan oluşan katı bir hiyerarşisi vardır (İnalcık, 2003, s. 177-178).

Eğitimin amacı geleneksel anlayış olarak dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Osmanlı imparatorluğunda da tanrı kelamını doğru anlamak ve dini çerçeveye sınırlıydı. İslam kültüründe de geleneksel bilginin temeli Kuran ve peygamberin sünnetine dayanmaktadır. İslam'ın da farklı ayrışan mezheplerinde aklın bilgide bir kaynak olması nettir. Ancak onun din hizmetinde tamamlayıcı bir rolü vardır. Dini metodoloji de Kuran ve peygamberin hadislerine öncelik tanımlanmaktadır. Sonra sünnette ve son olarak akla başvurmak imkânı sağlanmaktadır. Bu yüzden de düşünce özgürlüğü İslam da sınırlı kalmıştır ve düşünürler yeniliğe karşı mağdur olmuşlardı. Halil İnalıcık'ın belirttiği gibi Osmanlı döneminde de sözü geçen kaynaklar sadece hukukta kalmamış ve İslam ilminin her yönde göstereceği yolun temel ilkesi sayılmıştır (İnalıcık, 2003, s. 181).

Ulemanın başı sayılan şeyhülislam padişah tarafından atanırdı. Ana görevi dini topluluğun sorunlarına dini kitaplara dayanarak fetva çıkarmasıdır. Bu fetva yazılı ve kesin çözüm olarak tanımlanırdı. Fetva için hiçbir ücretin gerekliliği yoktur. Dini eğitimini bitirmiş herhangi bir müftü fetva verme yetkisine sahiptir ve İslami topraklarda bulunan kentler ve köylerde halk tarafından istenen ve sorulan sorunlar için müftüler fetva çıkarırlardı. Şeyhülislam her zaman sultanların ve sarayların emrinde bulunmazlardı. Onlarda kendilerini şariat temsilcileri görerek siyasi iktidardan bağımsız olmaya çalışırlardı. Gerçi Fatih Sultan Mehmet, şeyhülislamın makamını vezir-i azamla beraber tutmuştu. Yalnız 16. yüzyıldan sonra giderek şeyhülislamın gücü azalmış ve daha çok politik iktidara dayanmıştır (İnalıcık, 2003, s. 179).

Kırım Savaşı'ndan sonra 18 Şubat 1856'da Osmanlı İmparatorluğu tarafından ilan edilen Islahat Fermanıyla birlikte Galatasaray lisesinin kuruluşuyla modern eğitim söz konusu olmuştu. Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu arasında yapılan Paris anlaşması Müslümanlarla Hıristiyanların aynı haklara sahip olmalarına imza atan Osmanlı Devleti bütün milletleri aynı gözde gördüğüne dair hukuki, ticari, evkaf ve eğitim konularında ıslah ve reform yapmaya başladı. Eğitim açısından büyük adımlar atıldı. Rusya ve Fransa baskılarının altında bazı reformlardan Osmanlı İmparatorluğuna yeni devlet memuru ve eleman yetiştiren kurumlarda gayri Müslim vatandaşların da alınması ve devlette çalışmaları gözükmemektedir. Diğer değişimlerden Müslim ve gayri Müslim öğrencilerin bir

arada yüksek eğitimini sağlayacak üniversitenin kurulmasının istenmesidir. Kadınların eğitim ve terbiye konusu da bu reformlarda önemli yere sahiptir (Sungu, 1943, s. 316-317).

Osmanlı İmparatorluğunun egemenliği altında olan ülkelerde (topraklarda) modern eğitim sistemi 1869'da Abdülhamid'in Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile yürürlüğe girdi. Yeni sistem üç aşamalı ilk, orta ve yükseköğretim sistemi olarak oluşturuldu. Mahalli cemaatler tarafından yönetilen sıbyan mekteplerini de devlet kendi kontrolüne aldı ve onlara iptidai ismini verdi. Rüstiye ve yüksekokullara öğrenci yetiştiren sivil ortaöğretim kurumların olmaması Maarif-i Umumiye Nizamname tarafından idadiler okulların açılmasına karar verildi. Dört yıllık rüstiyelerden sonra üç yıllık gerçekleştirilen programla din, ırk, mezhep ayrımı yapılmadan ve eğitimi geliştirme amacıyla bütün vatandaşların çocuklarını bir araya getirerek 19 Aralık 1873'te Mülki İdadi'nin açılmasıyla gerçekleştirildi (Türk, 2014, s. 352).

Sultan II. Abdülaziz'in Avrupa ziyaretinde etkilendiği ve Osmanlı İmparatorluğunda da açılmasını istediği Fransız liselerine benzer, idadiler ve rüstiyelerin yanında yüksek eğitim okulları olarak Mektep-i Sultaniler de düzenlendi (Ergin O. , 1977, s. 481). Sultaniler idadilerde eğitimlerini bitirmiş ve mezun olanları kabul eden orta dereceli okullarıydı. 9 senelik Sultanileri bitiren kişiler yüksekokullara veya Dar-ül-Fünuna girmek istedikleri takdirde üç sene daha okumaları gerekirdi. 'Sultani Tasdiknamesi' de bu sürecin mezunlarına verilirdi (Türk, 2014, s. 367). Sonralar II. Meşrutiyet döneminde idadi okulların eğitim kalitesi düşük iddiasıyla onları kapatıp sultaniye okulları ile birleştirdiler.

1869'da tüm eğitim sistemini bir düzene sokma amacıyla "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" çıkarıldı. Bu nizamname ilköğretimi herkes için zorunlu kılıyordu. Çocuklarını okula göndermeyen veli üç kere uyarı aldıktan sonra para cezası kesilecekti. Bu zorunlu yasaya rağmen devlet kendisine hiçbir yükümlülüğü çizmedi. Okul masrafları yurttaşlara bırakıldı ve öğretmenlerin maaşını dörtte birini karşılayarak kalanını her vilayetin genel meclisinin bütçesinden ayrılması istenmişti. Aslında modernleşmeye çaba gösteren toplum ilköğretimi önemsemeyerek hemen hemen yüksek eğitime önderlik tanımışlardı. "Maarif Nizamnameye" göre her öğrenci kendi dinini Türkçe olarak öğretilirdi ve Türk olmayan vilayetlerde Türkçe eğitiminin verilmesi ön görülmüştü. Gerçi Arap vilayetlerinde

olan okullarda başarılı olamadı. Her cemaat çocuğunu kendi dininde ve dilinde eğitiyordu. İmparatorluğun her dilden ve dinden aydın yaratacak Mektebi Sultani Okulu gerçekleştirildi. Bu okul başarılı oldu (Ortaylı, 2005, s. 190).

Osmanlı imparatorluğunda modern okulların açılmasını ön gören hedefleri vatandaşları devlet kurumuna düzenli ve sadakatli memur yetiştirmek ve milli ruh yaratmasıydı. Galatasaray lisesinin ilk atanan müdürün söyleyişinde bu hedefi iyi bir biçimde görülmektedir: “... Biri memlekete ecnebi bir lisanla verilecek bir tedris ithal etmek, diğeri umumi hizmetlerde mütesavi [eşit] haklarla istihdam edilebilecek bütün vatandaşları hazırlamak için, yerli ırkları uzlaştırmak üzere ciddi bir teşebbüste bulunmak” (Sungu, 1943, s. 326-327).

Devlet tarafından açılan modern okulların sayısı 1892’de 3.057 iken 1905’lerde 9.347’ye çıkmıştır. Yanı sıra geleneksel okulları da devlet devraldıkça modernleştirerek gündün güne modern okulların sayısı artıyordu. İlköğretim başlangıçta üç yıl sürüyordu ve din ile ahlak derslerine ilave ilk iki yılda Arapça ve Farsça da öğretilirdi. Son iki yılda Fransızca dersler ekleniyordu. 1892’den itibaren “milli” nitelik kazandırmak için Osmanlı tarihi ve Türkçe dersler verilmeye başladı. 1903’te din derslerini azaltarak Türkçe dil ders saatlerinin çoğalması görünmektedir(Karpat, 2013, s. 156-159). Sözü geçen okullarda Müslim ve gayrimüslim çocuklar birbirinden ayrı olarak eğitim almaktaydılar. Fakat yükseköğretim kurullarında bir arada olmalarının sakıncası yoktur.

Okullar Kurtuluş Savaşı sonrası yeni kurulan ulus devlete miras olarak kaldı. Batı tipi yetişecek bireyler devletin yardımcısı olarak görünüyordu. Devletin modernleşme sürecinde etkili rollerinin olması düşünülüyordu. Ancak kısa zamanda işin basit olmadığı anlaşıldı. Bu yardımcılarının karşısında gerekli tedbirler alınmasa kendileri yeni bir tehlikeli muhalif guruba çevrilebilirdi (Belge, 2016, s. 51).

4.5. Cumhuriyet Dönemi Eğitim Sistemi

Cumhuriyetin ilanından sonra TBMM bir dizi yasa hazırladı. Bu yasaların sekizi sonraları ‘İnkılâp Kanunları’ olarak nitelendirildi. Bu dizinin ilk yasası eğitim ve özellikle din eğitimi ile öğretimini düzenleyen ‘Tevhit-i Tedrisat’ kanunudur. Tevhit-i Tedrisat

kanunu 6 Mart 1924'te resmi ceride de 340 sayılı kanun olarak yayınlanıp yürürlüğe girmişti. Tevhit-i Tedrisat Kanununa göre bütün medrese ve mektepler Maarif Vekâletine bağlanmışlardır. Bu kanunun 4. Maddesinde Maarif Vekâleti, İlahiyat fakültesi ve imam hatip okullarının kurulmasına dair yetkilendirmiştir (Öcal, 1994, s. 25). 4. Madde şöyle der:

"Maarif Vekâleti, yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Dar-ulFünun'nda bir ilahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hizmet-ı diniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için ayrı mektepler küşat edecektir".

Bunun ardından Dar-ulFünun'nda İlahiyat Fakültesi açıldı. Ayrıca ilkokula dayalı İmam hatip okulları kuruldu. Bunlar kurulunca bütün medreseler kapatıldı. Böylece bu medreselerin talebeleri kendi istedikleri halde tespit sınavına girerek yeni okullarda eğitim almaya devam ettiler (Öcal, 1998, s. 242). Gerçi 1933'te Dar-ulFünun İstanbul Üniversitesine dönüştürülürken, İlahiyat Fakültesi program dışında bırakılıp kapatıldı. İmam ve Hatip okulları da kısa bir süre sonra öğrenci bulamadığı gerekçesiyle kapatıldı.

1930'da şehir okullarında yalnızca velilerin isteğine bağlı olarak beşinci sınıf öğrencilerine din dersi planlanmıştı. 1931'de öğretmen okullarından ve 1939'da köy okullarından din dersi kaldırılmıştı. 1939'lara geldiğinde din dersi tamamen program dışında bırakılmıştı (Altaş, 2002, s. 220-221). Ancak demokrasiye geçiş sürecinde din eğitimi ve dersleri yeniden müfredata alınmaya başlamıştı.

Aslında bu dönem de Osmanlı'nın son yıllarında başlayan modernizmin ve buna bağlı olan milliyetçilik hareketlerinin gerçekleşmesine yönelikti. Yanı sıra, Tanzimat döneminden beri eğitim faaliyetlerinden devletin sorumlu olduğu yönde bir bilinçlenme doğduğu görülmektedir. Bu yüzden eğitim bölümünde görev yapan çeşitli kurumlar arasında devlet hükmetme düşüncesine kaymıştır. İşte bu bilinçlenme dikkate alındığında mevcut siyasi iktidarın söylemlerini meşrulaştırma konusunda tarih eğitimi yeniden yazılarak bir ders olarak hazırlandı. Bu söylemlerin geliştirilmesi sonucunda, tarihin tanımı ve içeriği siyasi mercilerin istek ve bakışlarıyla dolduruldu. Egemen ideoloji, tarih anlayışını istediği insan tipine göre düzenledi ve yeniden geçmişi yarattı. Toplum da yaşayan vatandaşlar bu geçmişi eğitim sisteminde öğrenerek içinde bulundukları topluma karşı bir aidiyet duygusu geliştirdiler (Sarioğlu, 2012, s. 11).

4.6. Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Yargı Sistemi

Osmanlı İmparatorluğu, yönetim açısından mutlak monarşi bir devlet sayılırdı. Padişahı yetkileri ve sorumluluklarının karşısında belirleyici ve sınırlayacak hukuk ve kural yoktu. Genel olarak padişahın şeriata uygun davranması gerekirdi ancak denetleyici bir mekanizmanın yoksunluğu, yazılmamış bu kuralda yetkisiz kılardı. Diğer taraftan da şeriatta sözü geçen hukuk da çoğunlukla özel hayatla ilgili olduğu ve kamu hukukuna dair pek bulunmadığı maddelerden dolayı böyle bir sistemin kurulması da olanaksızdı. Buna ilave diğer devlet yetkilerinin de gerçek bir yetki paylaşımı söz konusu değildi. Çünkü herkes yetkisini padişahıtan alırdı ve ona karşı sorumluydu. Divan ise danışma organı niteliğini taşıyordu ve karar organı pek sayılmaz idi(Özbudun, 2004, s. 25).

1808 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk olarak anayasal gelişmelerin adımı atıldı. Merkezi devletin temsilcileri ile ayan arasında imzalanan “Sened-i İttifak” anlaşmasında, devletin işlerine resmi devlet memurlarının dışında kimse karışmayacağına ve iktidarın kullanılmasına sadrazamın katılacağı ve bundan sorumlu olacağı gibi hükümler yer almaktaydı. Ancak buda devletin verdiği hükümleri uygulamayınca devletin ne kadar zayıf olduğunun kanıtıydı. 1839'da Tanzimat dönemi ile ikinci anayasal gelişme aşaması başlamıştır. Yeni ferman ile bütün Osmanlı tebaasının can, mal ve ırz güvenliğinin garantisi vaat edilmişti. Askeri ve vergi işlerinin de yeniden düzenlenmesi söz konusu olmuştu. 1856 Islahat Fermanı ise bu vaatleri hiçbir din ve ırk ayrımcılığı yapmaksızın bir kez daha ifade etmişti. Bu yenilikler genç aydın kesimler tarafından yapılarak Batı anayasal gelişmeleri örnek olarak uygulanmaktaydı. Genç Osmanlı adı verilen bu grup, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşten kurtarabilmesi için, meşruti bir monarşiye geçilmesini ön görmekteydi(Özbudun, 2004, s. 26). Bunlar için padişahın iktidarını bir parlamento ile sınırlamak bu geçişi gerçekleştirmek için gerekliydi. Burada modern devlet oluşurken yargı sistemi nasıl ve nerden nereye değiştiğini anlatarak eski ve yeni görevlilerin bu konuda olan tepkilerini değerlendireceğiz.

4.6.1. Osmanlı'da Yargı Sistemi

Osmanlı imparatorluğunda Osman Gazi tarafından ilk olarak kadılar atanmıştı. Sonralar Sultan I. Murat kazaskerlik kurumunu kurmuş ve kadılar bu kurum tarafından atanmışlardı. Daha sonraları datopraklar genişleyince Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine ayrılmıştır. Osmanlı da fetva, eğitim ve kaza ile uğraşan sınıfa ilmiye denilenlerin en üst aşamasında yer alan kişi kazasker unvanını taşırdı. Dini medreselerde yüksek sınıflarını bitiren kişiler kaza işine bakma yetkisine sahip olabiliyorlardı. Kadılar kendi atandığı çevresinde olan davalara bakarlardı. Aslında her atanan kadı iki yıllık görevlendirilirdi. İki yılını bitiren kadılar merkeze dönüp yeniden atanmayı beklerlerdi. Bu tayinlerin amacı kadıların bulundukları yerde yolsuzluğa yol açmalarının önlemine almaktır. Merkezde beklerken medreselerde müderris olarak çalışabiliyorlardı. Kazaskerler hangi kentlerde kadıların görevini belirtirken sonralar bu yetki şeyhülislama geçti. Bazı kadılar kaza işlerini kendi vekillerine ya da o dönem denilen naiplerine aktarabiliyorlardı. Bunlardan birçoğu merkezden ayrılmasınlar ve uzak kentlere gitmeme amacıyla naip seçerlerdi. Kadıların belirli bir maaşları yoktu. Vakıf aidatından ya da mahkemelerin gelirlerinden geçinirlerdi. Varsa eğer bunların yanında yardımcıları onların da masraflarını kadılar karşılamak zorundaydılar. Kadılar bulundukları kentin, bazı idari işlemleriyle de uğraşırlardı. Kadıların dava bakma yerleri olmadığı için evlerinde veya camilerde davaya bakarlardı (Ekinci, 2010, s. 9-11).

Semaniye okullarında (Hariç medreseleri) eğitimlerini bitirmiş kişiler köylerde ve kasabalarda kadı görevini yapabiliyorlardı. Onlardan üst düzeyde olan kadılar, dini ve hukuki işlevlere sahiptiler. Bunlara molla da denilirdi. Gelirleri de köy kadılarına göre yüksekti. Divani Hümayun'da defterdar olmak için mollaların yüksek gelirlerinin olması şarttır. Semaniye ya da yüksek düzeyde olan medreseler de müderris olan mollalar gelirleri daha da yüksektir. Bu yüzden İstanbul'da kadı olabiliyordu ya da sonralar kazaskerliğe yükselebiliyorlardı. Osmanlı imparatorluğunda ulema sadece dini görevlerinde sınırlı kalmamışlar ve kendilerini bürokrasi içerisinde vezir olma gibi rütbelere ve makamlara yükselmeye çaba serfetmişlerdi (İnalcık, 2003, s. 178).

Ulema hiyerarşisinde en önemli sekiz kentin kadıları ve kazaskerler yer almaktaydılar. Her yeni sultanın Osmanlı imparatorluğunda tahta çıkmasıyla onun yemin ve biat işlerini yapan şeyhülislam, bu rütbede olan ulema tarafından seçilirdi. Bir sultanın tahtan indirilmesi konusunda da hal'i yasallaştıran ve onaylayan da bu ulemaydı. İslam'da din ve siyasetin iç içe olduğu ve sultanın aynı zamanda halife olması dini işlevleri ulema sultanın adına uygularlardı. Şeyhülislamın özel makamının olmasına rağmen ulema vezir-i azam tarafından atanır ya da görevden alınırlardı(İnalcık, 2003, s. 178-179).

Osmanlı mahkemeleri İslam hukukuna dayanırdı. Kadılar doğrudan doğruya merkez tarafından yönetilirdi ve yazışmalarını merkezle yürütürdü. Kadılar tarafından alınan kararlar merkezde çavuş başı, taşrada ise subaşı tarafından uygulanırdı. Verilen karara itirazı olan Divani Hümayun'a götürebilirdi. Başkentte bulunan Divani Hümayun-i bu davaları inceledikten sonra eğer onu hukuka karşı görseydi hüküm verirdi ya da başka bir mahkemeye gönderirdi. Eğer buna karşı da itiraz bulunsaydı herkesin şahsen Sultana başvurma hakkı vardı. Böylece Divani Hümayun-i ve onun yanında Veziriazam Divani temyiz mahkemesi olarak merkezde bulunmaktaydı (Ekinci, 2010, s. 10). Yanı sıra gayri Müslimler ahvali şahsiye de kendi din ve mezheplerinin hukukuna başvurulardı. Ancak gayri Müslimler devletin idari işlemlerinde hak sahibi değillerdi. Osmanlı devletinde ırkına bakmaksızın hâkim sınıfı Müslümanlardan oluşmaktaydı.

Fransız İhtilalin'den önce yukarıda sözü geçen mahkemeler işlevlerini gayet iyice yerine getirmekteydiler(Criss, 1993). Ancak Fransız İhtilali milliyetçiliği tüm dünyaya yaymaktaydı(Ekinci, 2010, p. 12).Osmanlı imparatorluğu farklı dinlerden ve etnik kimliklerden oluşan bir devlet olarak bu akımdan etkilendi. Milletler ayaklanmakla kendilerini Osmanlı devletinden ayırmak istediler ve bazıları da başarılı oldular. Diğer gayrimüslimler ise kendilerine yeni haklar verilmesini talep ettiler. Osmanlı da gayrimüslimler idari sisteme giremediklerinden dolayı birçoğu ticaret ile uğraşmışlardı. Büyümekte olan kapitalizm ve yanı sıra emperyal devletlerin yeni pazarlara ihtiyacı olmak üzere Osmanlı'da yaşayan gayrimüslimler Osmanlı ile Avrupa ülkelerinin arasında ticari işlerle uğraşıp alıverişleri artmıştı. Avrupa ülkeleri bunları kendi himayesinin altına alarak

ıkarlarını korumaya başlamıştı. Kırım savaşından sonra Osmanlı devletine hukuki reformlara yönelik baskı yapılmıştı.

Osmanlı imparatorluğunun yönetim sisteminin laik olup olmadığı tartışılan konulardan olmuştu. Bunun nedenini Osmanlı devleti, toplumu ve hukukunun altı yüzyıl boyunca aynı şekilde kalmaması olmuştur. Eğer laik kavramını ruhban ve ruhbaniyete ait olmayan bir yaşam biçimi tanımlarsak dünyada laik tutumlu dinin olmadığı görülmektedir. Farklı biçimlerden laik toplum düzenini ele aldığımızda kimine göre her türlü inanca ve dine tolerans gösterildiği kimine göre toplumda hâkim olan hukuki düzenin dayatıldığı kaynak din dışı olmasını kasteder. Gerçi bu iki koşulun olması bir laik toplumda gereklidir ancak yeterli değildir. Laik toplum tekli ve standart bir yönetim düzeninin ve farklı cinsiyet ve dinde olan tüm insanların eşit koşullara bağlı bir hukuk içerisinde yer almış toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dini tolerans olabilir, dine bağlı olmayan hukuk kaynaklardan kullanıp uygulayabilir. Ancak her dinin mensupları kendi hukukuna başvuruyorsa ve aynı yasalarla ynetilmiyorsa, dini inanca bağlı olarak kadın ve erkek arasında farklı düzenlemeler ve normların olması, yöneticilerin meşruiyeti tanrısal bir kaynağa dayatılıyorsa ve belirli bir sınıf için, örneğin ruhban sınıfına özel imtiyazlar tanıyorsa o toplumda laiklikten söz edilemez(Ortaylı, 2005, s. 173-174).

Kısacası laik bir devlet neredeyse ülkenin her tarafında her kişi için aynı koşullarda aynı hukuki kuralların uygulandığını, merkeziyetçi bir devlet olması gerekmektedir. Osmanlı devletinde toplum ve idare sistemi şer'i olmaktan ziyade bir rfi yasalara dayanmaktaydı. İlberOrtaylının belirttiği gibi kadılar sadece toprak ve mali konularda değil, hatta aile davalarında bile şeriattan çok örf ve geleneksel hukuka başvurmayı tercih etmişlerdi(Ortaylı, 1980, s. 33-40). Avrupa'nın 15-17 yüzyılına göre Osmanlı devleti dini tolerans ve din dışı hukuki uygulamalarının olmasına rağmen laik bir devlet sayılamaz. Bunun nedenini toplumun esasını dine dayatılması, vergilerin hangi dini gruba mensup olmasına bağlanması, yargı ve eğitimin dini cemaat liderleri tarafından örgütlenmesidir. Bunun yanında gayrimüslimlere gösterilen tolerans İşlam'da olan farklı mezheplere gösterilmemiştir. Bunların hepsi toplumun laik bir düzeni olmadığını gösterir(Ortaylı, 2000, s. 177).

Klasik Osmanlı devrinde ulemanın özellikle Şeyhülislamın devlet işlerinde ve örfi hukuk alanına müdahale etmezlerdi. 16.yüzyıllardan sonra rolleri artmaya başladı. İbn-i Taymiyya'nın etkisi altında her türlü yeniliği bidat sayılarak hatta minyatürü bile reddediliyorlardı. 1779'lardan sonra Osmanlı sultanları hilafet unvanını taşıyarak ister istemez bir dini unvana sahip olduğunu belli ediyorlardı. Bu yüzden de egemenliğin temeli ilahi kaynağa bağlanması laik bir düzen ve toplumun olmadığına göstergesidir. 1871'de "İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi" ve 1878'de "Dersaadet ve Vilayet Kanunu" gibi uygulamalar kamu hayatında şeriat etkisini azaltarak İslami meşveret prensibini zedeledi. 1877'de kurulan Mebuslar Meclisi tamamen meşveret kurumunun önemini kaldırdı. Ermeni cemaati içinde 1863'te rahipler ve sivillerden oluşan meclisin kurulması Ortodoks kilisesinin üstünlüğünü zedeledi ve bir laik gelişmeye yol açtı. Osmanlı devleti tarafından farklı millet meclislerinin açılması giderek kilise ve din adamlarının Müslüman olmayan cemaatler arasında zayıflamasını sağlayan kurumlar oldu ve laik unsurlar bu cemaatin yönetimini ele geçirdiler (Ortaylı, 2000, s. 179-184).

Bu yüzden Osmanlı devletinin laik bir toplum olduğu iddiasında bulunamayız. Reformlarla birlikte laik kurumlar arttı ve giderek şeriat hukuku dışında uygulamalar ortaya çıktı. Osmanlı devletinin klasik devri haricinde ulemanın idari işlerde önemli rolleri görünmektedir.

4.6.2. Yargı Reformlarının Gereği

Osmanlı devleti İslami hukuka dayanarak Hanefî fikhını uygulamaktaydı. Ancak devlet için bu hukuk yetmeyip yeri gelince yeni yasalar çıkarılmıştır. Buna da örfi hukuk denilmektedir. Gerçi ağırlık fıkıh hukukuna verilmekteydi ama her ikisi de Osmanlı devletinin hukuk kaynağı sayılmaktaydı. Kadılar bulunduğu çevrelerde hem şer'i hem de örfi davalara bakarlardı. Ancak kadılar yerel devlet adamları ile reaya arasında olan davalarda tarafsız olamadıklarından dolayı birçoğu böyle davalara bakmaktan çekinirlerdi. Böylece Tanzimat devrinde bunu göze alarak yeni meclisler kuruldu (Ekinci, 2010, s. 19).

Tanzimat dönemi reformlarından önce İslam toplumlarında şeriatın yaşamın bütün ihtiyaçlarını karşılamasında yetersiz olduğuna dair işaretler vardı. İdarenin yargı yetkisinin

giderek artması ve yargı organlarının üstüne çıkması net bir şekilde görünmekteydi. Bu durum şeriatın hâkim olduğu kısımlarda görevi ve yetkisini belirlerken nasıl bir karma karışık durumda olduğu da görünmekteydi. Osmanlı da 18. Yüzyılda şeriatı temsil edenler ulema sınıfının çöküşü ile durumları ağırlaşmıştı. 19. Yüzyılda ticari ilişkilerde birtakım değişiklikler yapıldı. İmparatorluğun iktisadiolarak sürekli ve yavaş yavaş değişip dönüşmesi gerçekleşirken şeriatın kabuğu da çatladı. Batıyla artan ticari ilişkiler yeni ticari tartışmalara yol açtı. Bunlara çözüm yolu bulmak için şeriatın dışında olan çözümyöntemleriaranmaya başlandı(Mardin, 2009, s. 122-123).

İlmiye sınıfı gibi kadılar da kendilerini siyasetten uzak tutamadılar. Görevlerini yapan bölgelerde yerel güçlerle işbirliği yapmaya başladılar. Onların hukuka aykırı olan işlerine göz yumdular. Hatta bazı kadılar uzak yerlere görevlendikleri zaman siyasetin merkezinden uzaklaşmasınlar diye kendilerinin yerine başka kişileri naip olarak gönderdiler. Yanı sıra kadıların belli gelirleri yoktu. Vakıflar ya da mahkemelerde bulunan davalardan alının ücret ile geçinmekteydiler. Osmanlı devletinin zayıflanması ve bazı ülkelerin ayrılması vakıf gelirlerinin azalmasına neden olmuştu. Davaların sayısı da az olduğu için genelde kadıların bu yolda elde ettikleri de düşüktü. Kadıların görevleri kısa süreli olduğundan dolayı iki yıl bittikten sonra merkeze dönüp yeni görev yerleri belli olana dek beklemek zorundaydılar. Bunların hepsi kadıların gayrı meşru işlemlerine ve gelir elde etmelerine yol açmıştı. Öte yandan da hediye vermek gibi gelenekler toplumda yaygındı. Bu yüzden hediye ve rüşvet arasında olan fark edilmemekteydi. Böyle olunca toplumda kadılara karşı adalet ve emniyet duygusu zayıflamaktaydı (Davison, 2005, s. 44-45).

Aslında yukarıda sözü geçen olayları sadece ahlaki gerekçelerle mahkûm etmek doğru olmayacaktır. Diyarbakır'ın valisi “dürüst olmaya hiçbir teşvik yok” diyordu. Ona göre adil davranmaya yönelik yol yoktu. Çünkü adil davranırsa: “öbür paşaların hepsi karşımda birleşir ve kısa sürede yerimden olurum. Rüşvet almasam hiçbir şey satın alamayacak kadar fakirleşirim” diyordu. Bu yüzden de makamları yüksek olan memurlar, her zaman para yedikleriyle suçlanıyorlardı. Hatta yabancı elçilere ve siyasi rakiplere bilgi satma, onlardan bahşiş alma vs. (Davison, 2005, s. 45). Bunlar mahkemelerin durumunun kötü olduğunu göstererek halkın böyle durumdan adalet beklemediği iyi anlaşılır. Öte

yandan eski devlet anlayışında adalet ve halka karşı verilen güven hissiyatı zedelenmişti. Bu yüzden de bu kurumların reformu devlet tarafından ele alınması önem taşımaktaydı.

4.6.3. Yargı Sisteminde Reform

Osmanlı İmparatorluğunda eski zamanlardan beri ticari işlemlerle uğraşma amaçlı faaliyetlere özel lisans verilirdi. Bu lisanslar Avrupa tüccarına aittir. Sonraları Osmanlı'da yaşayan gayri Müslimlere de verilmişti. Sonunda böyle imtiyazlar Müslümanlara da verilmeye başlamıştı. Fakat bunların hepsinin şer'i mahkemelerin yargılanma yetkisinden muaf tutulmuşlardı(Ergin, 1922, s. 680).

Tanzimat'ın ilanından sonra 1840'ta Ticaret Nezareti'ne bağlı olarak ticaret mahkemesi kuruldu. Osmanlı vatandaşları ile yabancı uyruklu olanlar arasında ticari uyuşmazlıkları çözme amacıyla yetkilendirildi. 1847'de yabancı üyelerin de bu mahkemeye katılmasıyla karma ticaret mahkemesi haline geldi. Mahkemenin reisi ticaret nazırı, üyeleri de Osmanlı ve Osmanlı Devleti'nde yaşayan yabancı tüccardı. Bu Mahkemelerde çıkan kararların itirazda bulunanlara gidilebilecek üst yargı organı yoktu. Giderek bu mahkemelerin ticaret konusunda önemi arttığından dolayı diğer şehirlerde de kuruldu. 1850'de deniz ticaretine bağlı olan davalar için Liman Odasında bir karma meclis oluşturuldu. 1879'da İstanbul Ticaret Mahkemesi yeniden düzenlendi. Bu mahkeme Osmanlı tebaaları ile yabancılar arasındaki olan uyuşmazlıkları çözmekte yetkiliydi. Ticaret-i Bahriye Mahkemesi, hem Osmanlı uyruklularının kendi aralarındaki bazı uyuşmazlıklar hem de yabancılarla Osmanlılar arasındaki deniz ticareti ile ilgili davalara bakmakla görevli idi. Başlangıçta Osmanlılar ile yabancılar arasındaki hukuk davalarına da ticaret mahkemeleri yetkilidiler. 1872'de Karma ticaret mahkemelerinin yetkisi 1000 kuruşu aşan davalarla sınırlandırıldı. 1870'de Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Dâhili Nizamnamesi yapıldı ve ticaret mahkemelerinde görülen tüm davalar hukuk mahkemelerine sevk edildi. Yeniden düzenlenen nizamiye mahkemeleri 1871'de 1000 kuruşun altındaki hukuk davalarında hukuk mahkemeleri yetkilendirildi. 1000 kuruşun üstünde olan davalar hukuk mahkemelerine ilişkin yasalar düzenlenmesine dek ticaret mahkemelerinin bakmasınakarar verildi (Özkorkut, 2018, s. 90-91).

Karma ticaret ve ceza mahkemeleri Tanzimat döneminde yukarıda söz edilen uyuşmazlıklardan doğan davalara bakmak amacıyla kuruldu. Osmanlı tacirleri ile yabancı tacirler arasında olan uyuşmazlıkları, bu mahkemelerden önce, yerli ve yabancı tüccarlardan oluşan Gümrük Emniyeti başkanlığındaki komisyonlarda görülmekte idi.

Avrupa ülkeleriyle ilişki arttıkça vatandaşların da ilişkileri artmıştır. Bu sırada yabancılar ile Osmanlıların arasında ceza davaları da görülmeye başlamıştı. 1847'de, üyelerinin yarısı Osmanlı, yarısı da yabancı devletlere tabi olan kişilerden oluşan karma ceza mahkemeleri kuruldu. Bu hususta, yabancı uyruklu olan sanık tebaası olduğu devletin konsolosu ya da onun yetkili tercümanı olunması gerekli kılındı. Ceza mahkemelerinde de Konsolos veya davada hazır bulunan tercümanlar, ticaret mahkemelerinde olduğu gibi tanıkların sorgusuna katılabildiği gibi davaya doğrudan da müdahale edebiliyorlardı. Her halde Osmanlı Devletinde dini bir topluluğa bağlı olan kişinin suç işlediği zaman, dini topluluğun korumasından, dinsel yetkileriyle bağlantısı olmayan bir suç işlediğinde ise uyruğu olduğu konsolosluk tarafından korunuyordu(Konan, 2018, s. 174).

Osmanlı da Venedik anlaşmasıyla birlikte kapitülasyonların tanınması kadı mahkemeleri Osmanlılarla Venedikliler arasındaki uyuşmazlıklarda yetkilendirildi. 1569, 1581, 1597, 1604 ve 1740'larda diğer kapitülasyonlarda ise Osmanlılar ile yabancılar arasındaki davaların kadı yetkilenmesi kural olarak kabullenmişti fakat ceza davasına ilişkin açık bir hükme karar verilmemişti(Özkorkut, 2018, s. 90-93).

4.6.4. Cumhuriyet Dönemi Yargı Sistemi

1908'de ikinci meşrutiyetin ilanı ile İttihat ve Terakki fırkası kendi iktidarlarını hükümette sağlamaya başladı. 1913'te neredeyse iktidarı ele geçirmişti. Batılılaşma yönünde reformlar geniş çapta hızlandı. Hukuk ve medeni durumla ilgili konularla bağdaşan adımlar atıldı. 1924'te şer'i mahkemeler kapandı. Yerine bazı Batı ülkelerinin yasaları örnek alınarak çevrildi. Örneğin İtalyan ceza kanunu, İsviçre'nin medeni kanunu ve ticaretle Almanya ve İtalyan kanunu kabul edildi. Kadınlara eşit haklar tanındı. Kadınlar ilk defa 1930'da oy kullanma hakkı kazandılar (Findley, 2011, s. 253).

Şeyhülislam Cemaleddin Efendi bu reformlara sıcak bakmayarak görevinden alındı ve sürgün edildi. Anayasanın 7inci maddesinde Şeyhülislam padişah tarafından direk atanır ve hükümetlerle gelip ve onlarla da beraber gitmesi sağlanması da değiştirildi. Sonrada Şeyhülislamı bakanlar kurulundan çıkardılar ve Meclis-ı Mebusana da girmesini de istemediler. Onlar için Şeyhülislamlık ibadet ve vicdan hissiyatıyla bağdaşmalı ve hükümette olmamalıdır. Osmanlı döneminde de sırf Halifenin vekili olarak ilmiye ve kaza işlemlerinde nezaret yapıyorlardı. İslam da ruhban sınıf yoktur ve şeyhülislamlık da ruhban bir lider anlamına gelmez (Hamdi, 1908, s. 511-512). Şeyhülislamın idaresi altında olan şer'i mahkemelerin Adliye Nezaretine bağlanması onları tamamen devlet işlerinden uzak tutturdu. Zaten ikinci meşrutiyetten beri laikleşme istekleri yönünde bu siyaset takip edilmişti.

Dönemin devrimci ve cesur reformcusu Celal Nuri olmuştu. Celal Nuri İleri, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyetin batıcı fikir adamlarındandır. 1870'de Gelibolu'da doğmuştur. Babası Giritli Nuri Bey Âyan Meclisi üyelerindendi. Galatasaray lisesinde okuduktan sonra Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Ona göre şer'i mahkemelerin kapatılması gerekliydi. Ya da önemli değişiklikler yapılmalıydı. Onların görecekları işlemleri de kanun dairesine girmesini destekliyordu (Nuri, 1915, s. 64). Buna ilave birçok yazar bu konuyla alakalı yazıkaleme almışlardı. Onlardan İttihat ve Terakki'nin merkezi umumi (genel merkez) üyelerinden olan Ziya Gökalp biridir. Gökalp 1916'de yayınladığı 'Diyanet ve Kaza' makalesinde kaza birliği ve özellikle de şer'i mahkemelerin Adliye Nezaretine bağlanmasını vurgular. Ziya Gökalp bu makalesinde 1837'de şer'i mahkemelerin Şeyhülislama bağlanmasını yanlış bulur çünkü kaza ve fetva işleri aynı kişide birleşemez. Zira Şeyhülislamın önemli görevi fetvadır. İmam-ı Azam Ebu Muhammed Hanefi'ye ve Zenbilli Ali Efendi müftü olduklarından dolayı kaza görevini reddetmişlerdi. Gökalp'a göre kaza hükümdarın ayrılmaz görevlerinden sayılır ve onu bir dini sorumluluğa bağlanması doğru olamaz. Yanı sıra şer'i mahkemeler için hukuk düzenine uygun olmadığından adalete aykırı olan hükümler verilmektedir. Şer'i mahkemelerin Adliye Nezaretine bağlanması Şeyhülislamı asıl görevi olan din hizmetlerinde yakından uğraşabilir (Ekinci, 2010, s. 166). Bu görüş İttihatçıların bu hususta reform yapılması için önemli rol oynadı.

Ziya Gökalp'ın görüşleri tenkitsiz kalmamıştı. Muhalefet ona karşı yazı kaleme almışlardı. Ancak İslam'da peygamberin ve dört halifenin geleneği önem taşıdığı için onlardan örnek getirerek Gökalp'ın sözlerinin tenkit edip ama doğru payı olmasını da inkâr etmiyorlardı. Aslında İslam'a göre kaza hükümdara aittir. Bunu da vekillere aktarmakla kullanabilir. Hükümdar vekil tayin ederken kazasker, kadı ve naip gibi kişilere zamanını ve sorumlu oldukları konuyu kısıtlayabilir. Her halde Osmanlı devletinde de zarureten doğan şartlar mahkemelerin bölünmesine neden olmuştu. Yeni şartlar içerisinde hukukun laikleşmesi daha uygun görülmekteydi.

Hükümet olumsuz reaksiyonlara rağmen bunu yapmak için uygun fırsat arıyordu. Ancak Adliye Nazırı İbrahim Bey bu işi baştan atıyordu. Hayri Bey de dönemin şeyhülislamı, İttihat ve Terakki üyesi olduğuna rağmen kendisinin yetiştiği kurum olan Meşihat'tın yıkılması anlamına geldiği için bu işe karşı çıktı. Sonuçta Şeyhülislam istifa etmek zorunda kaldı. İttihatçıların üst düzey üyelerinden olan Halil Bey, Adliye Nazırlığı'na tayin edildi. Böylece reformun önü açıldı. 1916 yılında hükümet medreselerin de içinde bulunduğu bütün eğitim kurumlarını Maarif Nezareti'ne bağladı. Hemen ardından 1917'de şeyhülislâmın kabineden çıkarılmasıyla kazaskerlik ve Evkaf Mahkemeleri de dâhil olmak üzere bütün şer'i mahkemeler Adliye Nezareti'ne bağlandı (Ekinci, 2010, s. 168).

Şer'i mahkemelerinin Adliye Nezareti'ne bağlanması çok büyük tepkilere neden olmuştu. Gazete ve mecmualarda uzun süre bu konu hakkında tartışılmıştı. Hatta buna göre anket bile düzenlenmiştir. Ancak İttihat ve Terakki hükümetinin düşüşü bu durumu tekrar eski haline döndürmüştür. 1920'de İstanbul işgalinden sonra çıkarılan kararların Ankara hükümeti tarafından geçersiz olduğu ilan edildi. Bu yüzden şer'i mahkemeler yeniden Meşihat'a bağlandı. Sonrada Sivas'ta temyiz heyeti kurularak şer'i mahkemelerin üst kontrol mercisi olarak tanımlandı. Cumhuriyet kurulduktan sonrada mahkeme teşkilâtına göre yeni düzenlemeler yapılması düşünüldü. Sonuçta muhafazakâr çevrenin yıllarca karşı çıktığı reform gerçekleşti. İttihatçıların İkinci Meşrutiyet'in ilanı ile gündeme getirilen ve hukukun laikleştirilmesi için önemli bir olay olarak şer'i mahkemelerde getirilen reform

oldukça radikal bir adım atıldı. Şer'i mahkemeler bu sefer tamamen kaldırılarak 1924'te mahkeme-i Şer'i Dairesi de lağvedildi (Ekinci, 2010, s. 172).

II. Abdülhamit döneminde nüfuzlarını artıran ulema, cumhuriyet döneminde yapılan değişikliklere karşı yeniden eski durumlarının sağlanmasını umuyorlardı. Ancak medreseler ve şer'i mahkemeler ellerinden çıktı ve yargı birliğinin sisteminin oluşumu şeyhülislami bile kabine dışında bıraktı. Yalnız yeni devlet dinden faydalanma amacıyla ulema için yeniden yetki kazandırdı. Aslında demek olur ki Osmanlı da olan işlevlerinin aynısını ele geçirdiler. Fakat muhteva değişikliği ve aşağı rütbeye inilmişti.

4.7. Osmanlı Döneminde Vakıflar

Osmanlı devletinde de eski devlet anlayışı gibi ülkenin iç ve dış güvenliğini korumakla görevli idi. Devletin vatandaşlara karşı eğitmek ve sağlık hizmetleri vermek, yoksullara yardım ve ülkeyi geliştirme hedefleri yönünde hareket etme yükümlülüğü yoktur. Devletin bütçesi bu işler için harcanmıyordu. İslami bir görüş olduğu, devletin görevi ve yetkileri böyle kabul edilmişti. Fakat gerekli olan bütün bu hizmetler, eğitim, sağlık, gelişme ve bayındırlık hizmetleri, kurulan ve devlet de vergi muafiyetleri gibi yollarla desteklediği vakıf kurumlar tarafından yapılıyordu. Bu durum, İslami kaynaklardan çok, eski doğu imparatorluklarının etkisinde olması ve İslam hukukunda da özel hukuk ve kamu hukuku arasında da sınırı açık ve belirgin bir şekilde ortaya konulmamasının bir sonucu olarak görünmektedir(Kozak, 1994, s. 16).

Vakıf kelimesi, kısaca bir malın sahibi tarafından dini, toplumsal ve hayırlı bir amaca ebediyen tahsis edilmesini ifade eder.Hukuki bir işlemle kurulan vakıf İslam medeniyetinin önemli unsurlarından birini teşkil eder (Günay, 2000, s. 475-479).

Vakfın hukuki olarak temellendirilmesinde Kuran Hadis ve Sahabe uygulamaları önemli rol oynamıştır. Vakıf kelimesi İslam'ın temel kaynağı Kuran'ı Kerim'de geçmese de söz konusu medeniyetin doğuşuna vesile olabilecek kavramlar mevcuttur. Nitekim bunlar vakıf literatüründe tekrarlanma gelmiştir. Allah yolunda mal harcamak (El-Bakara, 195). İyilik yapmada yardımlaşmak (El- Maide, 2). Hayrat yapmada yardımlaşmak (El-Bakara, 148).Bunların başında gelir. Felsefesi sadaka, hayrat vb. Kuran kavramlarıyla

ilişkilendirilebilen vakıf hukuki açıdan Hz. Peygamberin ve sahabenin uygulamalarına dayandırılmıştır. Gerçekten sadaka ve sadaka-i cariyeye kavramlarını içeren ve hemen bütün vakfiyeleriyle zikredilen hadisler sürekliliğini ve bağlayıcılığı gibi kavramları içerir. Dolayısı ile sadak ve sadaka cariyeye hadisleri İslam vakfının temellendirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Osmanlılar da vakıfları esas olarak dini bir motivasyonla meydana gelmiştir. Bu daHz. Muhammed'in sadakayı cariyeye olarak bilinen bir hadisine dayanmaktadır. Buna göre, üç şey var ki, yapıldığı zaman öldükten sonra dahi bunların sevabı devam eder: insanlara yararlı bilgi, arkasından dua eden dini bütün çocuklar ve hizmeti devam eden sadakalar. Vakıfların bu üç koşulu da birleştirdiği iddia edilmiştir. Dolayısıyla, vakıf kurmak ahrette kurtuluş elde etmenin bir aracı olarak görülmüş ve Müslümanları şaşırtıcı sayıda sosyal ihtiyaca cevap vermek üzere birbirinden olabildiğince farklı vakıflar kurmaya itmiştir. Osmanlıda vakıf kurmak için ileri sürülen diğer bir neden mülkiyet haklarının korunmak istenmesiydi. Klasik döneminsiyasal elitleri tam anlamıyla mülkiyet hakkına sahip olmamış ve müsadereler tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Devlet müsaderesi ancak 1830'larda Tanzimat reformları ile sona ermiştir. O zamana dek, yönetici elitin bir üyesi mülkünü ancak vakfa dönüştürerek, yani Allah'ın mülkiyetine geçirerek koruyabilirdi. İlave olarak sosyal prestij kazanmanın da vakıf kurmada önemli bir motivasyon olduğu söylenebilir (Erşahin, 2011, s. 227).

İslam tarihi ve medeniyetin önemli bir hayır müessesesi olarak vakıf VIII. Yüzyılın ortalarından XIX.yüzyıl sonlarına kadar bütün İslam ülkelerinin sosyal ekonomik ve kültürel hayatında son derece etkili olmuştur. Öyle ki, İslam dünyasının her yanında bulunan mescit ve camiler, mektep ve medreseler, imaretler, tekke, hane ve zaviyeler, kütüphaneler, misafir haneler, hastaneler, çeşmeler ve sebiller, hamamlar, makbereler, yollar ve köprüler, kervansaraylar vb. Eserler sundukları bütün hizmetler vakıflar sayesinde sunulmuştur (Günay, 2000, s. 475-479).

Genel olarak vakıfların üç ana unsuru olduğunu ifade edebiliriz. Bağış bu bağışın ürettiği düzenli ve devamlı uzun süreli gelir ve son olarak belli bir amaç. Bu sağlıktan eğitime ve toplumsal herhangi bir hizmet olabilir. Dolayısıyla her vakıf, bir bireyin

kamusal bir amaca yönelik gönüllü zenginlik transferini ifade eder. Her bir vakfın kurulmasında kadıdan alınan basit bir onay derhal uygulamaya geçebilir (1991, s. 220).

Vakıflar, farklı şeklerde bağışlanır. Bunların biri bağışın şekline göredir. Yani vakfın mal varlığının gayrimenkul veya menkul olmasıdır. Gayrimenkul oldukça basittir zira kira getiren bir mülkün bağışlanmasını kapsar. Vakıf olunan mülkten ele edilen yıllık kira, gayrimenkul vakfın belirlenen amacını finanse eder. Önemli miktarda gelir getiren böylesi bir mal varlığına sahip bir vakıf, yüzyıllar işlevini sürdürebilir (Erşahin, 2011, s. 228).

Sadece nakit sermaye ile de vakıf kurmak mümkündür. Bu tür vakıflar para vakıfları adıyla adlandırılırlar. Anadolu ve Rumeli gibi Türklerin yoğun oldukları Osmanlı bölgelerinde çok yaygındı. Bu sisteme göre bağışlanan nakit yatırıma dönüştürülüyordu. Böylece elde edilen gelir, vakfın belirlenen amaçlarına akıtılıyordu. Yıllık gelirin bir kısmı, enflasyona göre koruma amacıyla, esas sermayeye ekleniyordu. Bir diğeri ise yönetim şekline göredir. Yani, yönetim işlevinin asıl kurucu ve onun vasileri tarafından (mülhak), yoksa devlet tarafından mı yürütüldüğüne göredir. İkincisi, kurucu ve vekillerin artık hayatta olmamaları yani ölümü ve vakfın devlet tarafından ele alınıp, idare edildiği vakıflardı (Günay, 2000, s. 476-479).

Bu kategoriler arasında herhalde en önemlisi para vakıflarıdır. Para vakıflarının kurulması ve yaygınlaşması, Osmanlı İmparatorluğu'nda tam olarak sorunsuz olmamıştır. Bu vakıflara karşı bir kaç sebepten dolayı güçlü bir muhalefet oluşmuştur. Tartışmanın bir yüzyıldan fazla sürdüğünü ve en sonunda Şeyhülislam Ebussuud Efendi tarafından verilen bir fetva ile izin verilen ve farklı Osmanlı sultanları tarafından onaylanan para vakıflarının, muhalefete rağmen yaygınlaştığını söylemekle yetinelim. Para vakıflarının Osmanlı İmparatorluğunda hayatta kalması İslam dünyasının diğer yerlerinde de benimsenip yaygınlaşmalarına yol açtı. Para vakfi sistemine göre, zengin olan kişiler belli amaç üzere nakit vakfederek bunu yerel kadıya kaydettirince vakıf kurulmuş olur. Vakfedilmiş olan nakit para daha sonra ipotek olarak evlerini gösteren kimi kişilere kredi olarak borç verilir. Burada borçlunun evinin mülkiyetinin geçici olarak para vakfına devredildiğini görüyoruz. Borçlu borcunu ödediğinde, mülkiyeti ona geri verilirdi. Standart uygulama, borçlunun vakfa borcunu ödeyinceye kadar evinde yaşamasına izin verilmesidir. Osmanlı para

vakıfları, İslam’da faiz kesin olarak yasaklanmasından dolayı Avrupa ülkelerinde kurulan bankalara dönüştüremedi. Bununla birlikte, Osmanlı para vakıfları faiz yasağını borç alanlara kredi sağlayarak gelir hanesinde aşabilmişlerdi. Ancak gider hanesinde, yani kendi sermayelerini oluştururken bunu yapamamaktaydılar. Kısacası, Osmanlı para vakıflarının sağladığı modernizm öncesi bankacılık sisteminin modern mevduat bankacılığına dini sınırlamalar nedeniyle evrilmesi mümkün olamadı (Çizakça, 2005, s. 21-31).

Vakıfları, vakfin isteği doğrultusunda oluşturulan mütevellî heyeti, vakıf senedine uygun olarak yönetirdi. Ancak kimi zaman mütevellîlerin usulsüzlükleri ortaya çıktığında merkezi otoriteye bağlı kadılar tarafından uyarılırdı. Ayrıca gerektiğinde devlet doğrudan doğruya vakıfların yönetimine el koyduğu olmuştur. Nitekim özellikle Sultan Fatih döneminde büyük bir gelişme göstererek vakıflar suiistimaller sonucunda Osmanlı’nın iktisadını riske attığından, devletin müdahalesini gerektirmiş ve bazı vakıflar ilga edilmek zorunda bırakılmıştır. II. Mahmut döneminde söz konusu suiistimaller sonucunda iyice yıpranmış ve vakıfları amacına uygun olarak yönetecek Evkaf-ı Hümayun Nezareti adında bir kurum kurulmuştur. Ancak vakıflardaki usulsüzlükler ve kötü yönetimden dolayı gerileme durdurulamamış ve Tanzimat döneminde de devam etmiştir. II. Meşrutiyet ile birlikte Evkaf nezaretine bağlı vakıflara ait işlenmeyen topraklar, harap binalar ve arsalar satılarak gelirlerinin cami mektep, medrese ve hastanelerin yapımında kullanılmasını öngören bir kanun çıkarılmıştır (Erşahin, 2011, s. 227).

1879’da Teşkilat-ı Mehakim Kanunu’nun çıkarılmasıyla ceza mahkemelerinde yargıçların sayısı artmıştır. Savcılık ve noterlik gibi kurumlar getirilmiştir. 1875’de de Osmanlı devletinin yargı sistemine avukatlık girmiştir. Bu gidişatla İslam’ın yargılama usulü çökmeye başlamıştır. Temyiz mahkemelerinin ve savcılık, vekâlet, bireyin ve kamunun mahkeme önünde savunulması hepsi Batı hukukundan alınmıştır. Böylece Osmanlı devletinin yargı sistemi yapısal modernleşmeye doğru önemli bir adım atmıştır. 1840’da ceza kanunnamesinin çıkması ile şer’î hukuktan ayrılması da başlamıştı. 1851’de ise “Kanun-u Cedit” yeni düzlenen yasa olarak her türlü din, mezhep, ırk ve sınıf ayırımına son verdi. Fakat Tanzimat’ta her tebaaya kendi cemaatinin mahkemesine götürebilme hakkı tanıyınca bu konuda ikilik meydana geldi. Örneğin mağdur olan kişi davasını şer’î

mahkemeye götürüp hapis cezasını uygulama yerine diyet almakla bitirebiliyordu. Bu reformların devamında İslami hukuka karşı en önemli değişikliklerden “Arazi Kanunnamesi” olmuştu. Bir komisyon heyeti tarafından bütün eski ve yeni arazi kanunları, ilgili fetvaları ve ayrıca belirli konulardaki fermanları esas alarak “Arazi Kanunnamesi” düzenlenmişti(Yazıcı, 2014, s. 455) Gerçi vakıf ve miri arazi gibi konularda İslam hukukunu göz önüne almıştı ancak mülkiyet ve miras konusunda önemli laik hükümler getirilmişti.Bu durumu Barka’nın ifadesi daha iyi açıklar:“Bu nevi toprakların mevcudiyetini prensip olarak fıkıh kitapları tanımakla beraber, akabesi Beytülmale ait addedilen bu nevi toprakların tabi tutulacağı tasarruf ve miras hukuku (intikal hukuku), örfi bir hukuk sistemi şeklinde ve devrin ihtiyaçlarına göre, padişahların fermanlarıyla tayin edilmekte olduğundan bu esaslar Fıkıh kitaplarında bulunmamaktadır(Barkan, 1980, s. 300).

“Arazi Kanunnamesi”nde vakıf arazisini içeren maddeler de görülmektedir. Araziyi ikiye ayırarak onları sahih ve gayri sahih kategorisinde değerlendirir. Bir kısmı belli birgayeye belirtilmiş olan ve mülk topraklardan meydana gelen sahih vakıflar. Bir kısmı ise miri topraklardan belli bir kısmın tasarruf hakkının yahut sadece gelirinin veyahut da her ikisinin, padişahın izni ile belli bir gayeye tahsisinden meydana gelen gayri sahih vakıflar. Birinci kategori hakkında, Arazi Kanunu hükümlerinden muaf tutulacak ve Fıkıh hükümlerine tabi olacaklar. Böylece çeşitli vakıfların idaresi, her türlü hukuki muameleleri, vakfın nasıl şart edildiğine göre, vakfın mütevellisi tarafından icra edilir. İkinci vakıflar hakkında ise Arazi Kanunu hükümleri uygulanmasını belirtmişlerdi. Ayrıca İslam vakıf hukukunda vakfın gayesinin «Kurbeti-ül ela allâh» olduğunu ve vakıfların oluşumunda, İslâm miras hukukunun bölücü etkisinden ve padişahların müsadere isteklerinden kurtulma düşüncesinin etkili olduğunu unutmamak gerekir(Cin, 2018, s. 750).

4.7.1. Vakıflarda Reform

17. yüzyıldan sonra Batılı sömürgeciler sömürdükleri ülkelerdeki arazileri kendi mülklerine almak için vakıfları kontrol etmeye veya onlara kendi sistemlerini kabul ettirmeye çalışmışlardır. Ancak vakıflar onların sömürme hırslarının önünde her zaman büyük bir engel teşkil etmiştir. Bununla birlikte Paris, Londra ve Berlin Anlaşmaları

sırasında Osmanlının 1860'daki Kırım Savaşı sonrası borç talebine karşılık onlar da vakıf sisteminin kaldırılmasını ve yabancı ülke vatandaşlarının da Osmanlı'da toprak sahibi olmasını isteyerek söz konusu engeli aşmaya çalışmışlardır. En nihayetinde, Osmanlı devleti, devletlerarası rekabet ve onun sürekli artan ekonomik isteklerinden dolayı gelire muhtaçtı. Batıda Fransız devrimi öncesinde ve sonrasında gelişmiş olan kendi değerlerini kabul ettirmek için Osmanlı üzerinde yılmaz bir baskı uygulamaktaydı. Osmanlı devleti bu baskılara dayanamamış ve onların istediklerine yönelik reformalar yapma başlamıştır. Böylece vakıfların idaresi konusunda merkezileşme politikaları benimsemek zorunda kalmıştır (Erşahin, 2011, s. 229).

Bu doğrultuda II. Mahmut tarafından 1826 yılında Evkaf-ı Hümayun Nezareti kurulmuştur. Daha sonraları, 1840'da bazı vakıfların gelirlerinin bundan böyle vakfın kendisi tarafından değil, Maliye Nezareti tarafından toplanacağı ilan edilerek vakıfların ekonomik bağımsızlığı kaldırılmıştır. Buna göre toplama masraflarının düşülmesinden sonra nezaret toplanan gelirleri bu vakıflara ödeyecekti. Tanzimat döneminde atılan bu adım, devlet toprakları üzerine kurulu söz konusu vakıfların tamamıyla Maliye Nezaretinin kontrolüne bırakıldığı anlamına geliyordu. Bununla birlikte Maliye Nezareti bu vakıfların gelirlerini toplamaya başlamış ancak, harcamaların düşülmesinden sonra toplanan gelirlerin vakıflara geri ödenmesi hem geciktirmiş, hem de engellemiştir. Bu şekilde Evkaf-ı Hümayun vakıfların gelirlerine kısmen el koymuş. Ayrıca zarar eden kimi özel ekonomik girişimlerin yükümlülüğünü üzerine almak zorunda bırakılmıştır. Vakıf sistemi ile hiç bir ilgisi olmayan bu girişimlere yatırım yapmaya ve onları idare etmeye zorlanmıştır (Özaydın, 2003, s. 1-30).

II. Abdülhamit ile birlikte (1876-1909), Osmanlı vakıf kültürü yeni bir döneme girdi. Bu dönemin özelliği, yeni Sultan'ın iktidarını meşrulaştırma takıntısı ve Batılı güçlerin vakıf sistemini yok etmek için uyguladıkları yoğun baskı idi. Tahta çıkışını meşrulaştırma arzusunu ve vakıf sistemini çözmeye dönük Batı baskısını birleştiren yeni sultan, geleneksel vakıfları görmezden gelerek büyük boyutta doğrudanbütünüyle hayırhahlığa dayanan modern yeni bir vakıf sistemi kurdu. Bu, aynı zamanda hem Batı taleplerini hem de kendi meşruiyet ihtiyacını karşılamaya dönük hesaplı bir adımdı. Padişah böylesine büyük

ölçekli doğrudan vakıflar aracılığıyla devlet kaynaklarını kendi kontrolü altında merkezileştirerek finanse edebilmişti. Kısacası, vakıf sistemi yoluyla yapılan âdemi merkeziyetçilik sona erdi ve yerini merkeziyetçi doğrudan yardıma bırakmış oldu. Bu dönem, klasik âdemi merkeziyetçi ve özel teşebbüs tarafından uygulanan vakıfların devlet tarafından tasarlanan ve uygulanan biçimine dönüşümü olarak yorumlanabilir (Çizakça, 2005, s. 24-25).

Vakıfların geleneksel sistemden çıkıp modern hale getirilmesi özellikle dini zümre üzerinde ciddi bir etkisi oldu. Çünkü önceden vakıflar tarafından finanse edilen ve merkezi otorite karşısında önemli bir otonomiye sahip olan ulema artık maaşlarını devletten alıyor ve sultan tarafından kontrol ediliyordu. Bu doğrultuda vakıfların merkezileşmesiyle Şeyhülislam'ın altında Bab-ı Meşihat Dairesi kurulmuştur (1991, s. 223).

4.7.2. Cumhuriyet Dönemi Vakıflar

Cumhuriyet döneminde vakıfların statüsü konusunda Mustafa Kemal'in 1922'de mecliste yaptığı konuşma yol gösterici olabilir. Mustafa Kemal bu konuyla alakalı şöyle söyler: “Vakıf sorununa gelince, bildiğiniz gibi, vakıf, ülkemizin önemli bir varlığını oluşturur. Bu servetten millet ve memleketi hakkıyla yararlandırabilmek için Şer’iye Vekâletiyle birlikte bütün bakanlar kurulumuz ve hatta Yüce Meclisin bu konuyu önemle inceleyerek bu büyük kurumun çöküntüden kurtarılmasını ve ülkeye faydalı bir duruma dönüştürülmesini dilerim”. Sonra devamında “Vakıfların kuruluş nedeni göz önünde tutulunca, bunun dini kuruluşu ile birlikte hizmet ve sosyal yardım amaçladığı ortaya çıkar. Vakıfların hayır evleri, akıl hastaneleri ve diğer hastaneler ile misafirhaneler, kütüphaneler, kervansaraylar, hamamlar, çeşmeler, okullar, medreseler ve diğer kültür kurumlarını kapsamış olması vakıf sorununun düzenlenmesinde uyulması gerekli olan kuralları göstermektedir”(TBBM 3. Yasama Açılış Konuşması, 1922). Mustafa Kemal bu konuşmadan bir yıl sonra tekrar 1923'te vakıf konusunun önemini bir daha vurgulayarak “Geçen yıl arz etmiştik. Bu yılda tekrarlıyoruz. Vakıf sorunu önemlidir. Ülkemizin ve ulusumuzun gerçek yararına uyacak biçimde incelenmeli ve modern görüşlere uygun biçimde düzenlenmelidir, bu, gereklidir” bu konuya ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır(TBMM 4.Yasama Yılı, 1923).

Mustafa Kemal Atatürk'ün bu konuda olan görüşü cumhuriyetin stratejisi olarak ortaya çıkması açısından belirgindir. Yeni dönem de vakıflar Türk Medeni Kanununda bulunan “Tesisler” adı altında düzenlenmesi ve Osmanlı’dan devralınan vakıflar ise başka bir uygulama yasası çıkarılarak uygulamaya kondu. Bu yüzden de bir heyet İsviçre’ye gönderildi. Ünlü hukukçu olan Prof. Leemann Türkiye’ye davet edildi. Osmanlıdan devralınan vakıfların incelenmesi için bir heyet uzmanlar grubundan oluşturuldu ve bir vakıflar yasasının hazırlanması yönünde bir dizi çalışmalar başlatıldı. Bir yandan, vakıflarla ilgili olarak yukarıda belirtilen çalışmalara devam edilirken, öte yandan, vakıfların sorunlarına yönelik özellikle bütçe konusunda çözüm yolları aranarak çeşitli tedbirler alındı. Sonunda “Vakıf malı satılamaz” hükmünün değiştirilmesi, Eğitimin Birleştirilmesi Kanunu doğrultusunda vakıflara ait okulların, arsaların Milli Eğitim Bakanlığına ve İl Özel İdarelerine devredilmesi, Mülhak vakıflardan %5 denetim payı alınması, Vakıflarla ilişkisi olmayan kişilerden vakıf mallarının alınması ve kurtarılması” (Aydın, 2005, s. 36-37) gibi düzenlemeler çıkarıldı. Prof. Leemann on yıllık çalışmalarının sonunda 1935’te Vakıflar kanunu yürürlüğe girdi. Bu kanunun gerekçesinde şöyle ifadeler bulunmaktadır:

“Bütün vakıfları kötü kullanımdan korumak amacıyla güçlü bir denetim tesis etmek, Sosyal faydaları mevcut olduğu halde dağılmaya yüz tutmuş vakıfları dağılmaktan korumak, Mütevelliler elinde iyi idare edilenlerin o vasıtalarla idaresine devam olunmak, idare edilmeyenleri Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne bağlamak”(Aydın, 2005, s. 38).

Söz konusu merkezileşme politikası Cumhuriyet döneminde de devam etti 1924’te Evkaf Nezareti kaldırılmış yerine Vakıflar Genel Müdürlüğü kuruldu, ayrıca eğitimle ilgili tüm vakıfların gelir ve malvarlıkları Eğitim Bakanlığına devredildi. Eski sistemdeki kiracılar, vakıf emlakinin ortak sahipleri yapıldılar ve devlet tarafından vakfın emlakini satın almak için güçlü bir şekilde desteklendiler. Ancak bu desteklere rağmen kiracıların vakıf emlakini almayı başaramadığı durumlarda, açık arttırmalar düzenlendi ve malvarlıkları en yüksek teklifi verenlere satıldı. Vakıf mal hakları konusunda asıl görünür değişim 1954 yılında tüm Osmanlı para vakıflarının dağıtılarak el konulan sermayeleri ile Vakıflar Bankası’nın kurulması ile yaşandı (Erşahin, 2011, s. 230).

4.8. Değerlendirme

Osmanlı Devleti de Orta Doğu devletlerinin geleneği gibi dinden çok geleneklere dayanmaktaydı. Niyazi Berkes'in söylediği gibi “Geleneksel Kavramı” Osmanlı devleti için kapsamlı bir kavramdır. Hem din açısından İslamlık ve hem hilafet padişahlığı, Doğu despotizmi içine almaktadır. Geleneksel açıdan düzen ya da “nizami âlem”, tanrı tarafından düzenlenmiştir. Bu düzen olduğu gibi kabul edilmeli, değişmez ve değiştirilmemelidir. Böylece bu düzen sonsuza dek durduğu gibi durur ve tanrının koyduğu düzen olduğundan dolayı dini inançlarla kaynaşır ve meşruluğu sağlanır. Gerçi İslam dininin düşünürleri bu meşruluğu kabul etmezler ancak başka bir kaynak bulamayınca ve İslam dinini ve hukukunu uygulamaya koyarsa böyle bir devleti kabul etmişlerdi. Bu iki ilkenin yanında MaxWeber'in belirttiği “patrimonyalizm” de dâhil edilebilir. Weber'e göre tanrı sadece düzen koymakla kalmamış ve padişahı kendi gölgesi, halifesi, vekili yapmıştır (Berkes, 2003, s. 30).

Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında vezirlik makamları ulemaya aitti. 14. Yüzyılda Orta Doğu devletlerinden miras kalan bürokratik geleneği Osmanlı devletinin yönetiminde de yerleştiğini görüyoruz. Hazine gelirlerini artırma amacıyla yeni mali politika benimsenmesi, kayıt ve muhasebe sistemleri gelişmesine neden oldu ve giderek ulemanın yerini kâtipler aldı (İnalcık, 2003, s. 71). Yöneten ve yönetilen sınıf askeri sınıf ve reayaya ayrılırken askerler padişahla birlikte ülkeyi yönetiyorlardı. Devletin para sıkıntısı olduğundan dolayı askerlerin yaşam seviyesini sağlamak için toprak verilirdi ve vergi ödemekten de muaf tutuluyordu. Askeri sınıf icra-i ve ulema zümresi olarak ikiye ayrılırdı. İcra-i askeri zümre askerlik işlerine bakardı ve padişahın verdiği emirlere uymakla görevliydi. Bu yüzden padişah tarafından verilen herhangi hediye padişahın memnuniyetsizlik durumunda geri alınabilirdi. Bunların canı ve malı padişaha bağlıydı. Buna karşılık bunlarda mal ve servetlerini devletin müsadereinden korumak amacıyla vakıflar kurarlardı ve böylece çocuklarını servetlerinden yararlanmasını sağlardı. Askerlere karşı, ulema sınıfı din, yargı ve eğitim ile uğraşırlardı. Mal ve canlarına padişah tarafından el konulamazdı. Askerlerin birçoğu devşirme Hristiyanlardan oluşmaktayken ulema sınıfı Türk veya Müslüman kökenlerden gelenlerden oluşuyordu. Servetlerine kimse

dokunamadığı için büyük servet sahibiydiler. Bunlar sadece serveti geçirmekle kalmamışlar, adeta yüksek ulema makamını bile oğullarına geçiriyorlardı (Akşin, 2006, s. 17-18).

Tarihsel süreçte küçük bir beylikten büyük bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı'da (devlet) kavramının taşıdığı anlam da zaman içerisinde değişim göstermiştir. Devletin yayılmasında ve gelişme sürecinde din unsuru önemli olduğu için şerait-ı tamamen uygulanması doğaldır. Klasik anlamda hükümetin işlevi egemenlik ve icranın meşruluğunun olan adalet üzerinde belirlenmişti. Bütün Orta Doğu devletlerinde görüldüğü gibi vergi veren tebaanın korunması anlamında adaletin sağlanması gerekmektedir. Bu yüzden padişah kendi otoritesini temsil eden kişilerin halka karşı yaptıklarının üzerine gelen şikâyetleri dinlemesi ve yapılan haksızlıkları düzeltmek için divanın kurulması padişahın temel görevi yargı olduğunu göstergesidir. Osmanlı sarayında olan aslen Mısır kökenli tabip Şemseddin şöyle yazar:

“Osmanlı hükümdarı, sabahları erkenden geniş ve yüksek bir sedirde oturur. Halk sultanı görebilecekleri bir yerde, biraz uzakta durur ve haksızlığa uğramış herkes gelip şikâyetini bildirir. Davahemen karara bağlanır.” (İnalcık, 2003, s. 94).

18. yüzyılda Osmanlı devleti merkezileşmeye doğru hareket etmeye başlar. Padişah divan da şikâyetlere bakma görevini vezir-i azama bırakmıştı. Şariat alanına giren davalarda da Rumeli ve Anadolu kadı askerleri ona yardım ediyorlardı. Bunun yanında Divan-i Hümayun'da çıkarılan kararlar da padişahın hükmü şekilde önemli fermanlar olarak divanın defterlerinde kayıt edilirdi. 1826'da yeniçeri ocağının kaldırılması, güçlü ayanların yükselişine karşı verilen mücadele ve devletin vakıflara el koyması gibi girişimler siyasal alanda değişim ve dönüşüm olduğunu ve sarayın gücünün arttığını görüyoruz. 1908'lere dek süren bir zaman içerisinde Osmanlı devletinin önemli temelini oluşturan askerler siyasetin dışında kaldılar. Fakat sarayın bu 'mutlak' gücü zirveye ulaştıktan sonra uzun süremedi ve kısa bir süre sonra da yıkıldı (Akşin, 2006, s. 17-20).

İster iç ihtiyaçlardan ister dış güçlerin baskıları nedeniyle olsun Tanzimat ya da Gülhane Hattı fermanı ilan edildi. Bunun ardından Osmanlı topraklarında sosyal hareketler

ortaya çıktı. Bu harekâtı incelemeden önce Tanzimat ile alınan mali ve idari tedbirlerin temel uygulamalarını bir daha özetle gözden geçirmemiz lazımdır.

Batı'nın tekniğini ve idari sistemini özellikle askeri teşkilatın ve eğitim sistemini almak şeklinde modernleşmeyi anlayan Osmanlılar, diğer yandan İslamı güçlendirmeye çalışıyorlardı. Böylece Osmanlı imparatorluğunda modern okulların açılmasında ön görülen hedefler vatandaşlardan devlet kurumuna düzenli ve sadakatli memur yetiştirmek ve milli ruh yaratmaktı. Gayri Müslim din adamlarının modern eğitime karşı çıkmalarına rağmen laik eğitim hızlandı. Dini eğitim ticaret arttıkça Rumlar, Ermeniler ve Museviler arasında oluşan yeni burjuva sınıfı için yetersiz hale geldi. Giderek birçoğu çocuklarını yabancı misyon okullardan ayırdılar. Ancak Anadolu ve Suriye gibi bölgelerdeki gayrimüslimler bu konuda pek başarılı olamadılar. Herhalde okul din adamlarının kontrolünden çıktı. Sonraları cumhuriyetin kuruluşunda laik eğitimin etkilerini görebiliriz.

İdari konuda olan reformlar merkezi bir devlete yönelik, valilerin nüfuzunu ve yetkilerini azaltma amacındaydı. Valiler için yalnız güven ve asayiş işlerinde sınırlanmış ve mali işlemlerin tümünü merkez de kurulan “muhassıl-i emval” kurumuna taşımıştı. Halkın rolünü idari işlerde çoğaltmasını sağlama hedefiyle idari meclisler ve taşra meclisleri kurulmuştur. Muhassıl belirlenen eyaletlerde Müşir Paşa, sancak ise Ferik Paşalar askeri nizamiye ile oldukları yerlerde disiplin ve umur-i zabtiyyesi işlerle görevlendirildi. Fakat bu askerin bir kısmı vergi toplamak için muhassıl emrine verilecekti. Böylece Tanzimat ile Osmanlı toprakları da yeni taksimata tabi tutulmuştur ve bazı yerlerde değişimler olmuştur. Örneğin Kocaeli sancağına bir takım sancaklar ilave edilmiştir ve her sancağın muhassılı merkezden ve Padişah tarafından tayin edilmişti (İnalçık, 2006, s. 110-111).

Tanzimat reformlarından birisi de kadılık kurumunu eskisine göre daha çok merkeze bağlanmasıydı. Kadılar önceki gibi Şeyhülislamı ve Babı Meşihat'a bağlı kalarak diğer devlet memurları gibi maaşa bağlanmıştır. Kadıların atandığı yerlerde yetkisi olan resmi kısmet, resmi tereke, ilam, hüccet, seferiye, keşfiyye, izinname, mürasele ve diğer şer'i belgeler çıkarmaları yasaklandı. Muhassıl tarafından aylık maaşları verilecekti. Mahkeme resimleri direk muhassıllık tarafından alınacaktır. Muhassıl gönderilen sancak merkezi ve kazalarda büyük meclis teşkil etmiştir. Meclisin üyeleri, muhassıl ve kâtipleri, o

yerin müftüsü ve kadısı, zabtiyye amiri, Müslüman ‘vücuhi memlekette’ tecrübeli dört aza ve gayrimüslim varsa biri kocabaşı olmak üzere on üç kişiden oluşmaktaydı. Müşir meclisin başkanı sayılırdı. Ferik olan yerde de Padişah tarafından başkan olarak tayin olunurdu. Olmayınca kura ile kadı, zaptiye ve muhassıl arasından seçilirdi. Muhassıl olmayan köyler ve kasabalarda da beş kişiden oluşan küçük meclis kuruldu. Bu meclisin din ve mezhep ayrımcılığı yapmadan ve bütün Osmanlı halkının hukuk eşitliğini sağladığından önemli konuma sahiptir (İnalcık, 2006, s. 112-113).

Tanzimat dönemiyle başlatılan reformlar aslında bütün Osmanlı tebaasını eşit görmek çabasındaydı. Maliye reformlarda vergi toplama sistemini değiştirme eşitliği sağlamak için önemli adımlardandı. Bu esasta bütün tabanı ilgilendiren konu cizye olmuştu. Cizye şeriat’ta gayrimüslimlerin kendi dinlerinde kalıp, İslami topraklarda yaşamak için ödedikleri vergi demektir. Osmanlı devleti için cizye önemli bir gelir kaynağı olmuştu. Bu vergiyi toplamakta da mültezimler tarafından çeşitli adlar altında aidat olarak suiistimallere uğramıştı. Yalnız bu konuda herhangi bir reformun kolay olmayacağı açıktır. Çünkü şer’i mesele sayılırdı. Bu nedenden dolayı Şeyhülislam’dan fetva alındı (Güneş, 2006, s. 159-179).

Bu reformlar kargaşanın çıkmasına neden oldu ve birçok grubun gelirini etkiledi. Bu gruplardan biri ruhban sınıfı olmuştu. Eskiden dini kurumların vergi vermekten muaf tutulmalarının kaldırılması ve herkesin vergi vermekte eşit olduğuna dair ruhban sınıfı tarafından kötü bir şekilde karşılanmıştı. Hristiyan vakıfların vergiye tabi tutulması ve böylece vakıfların gelirini sınırlama, halk üzerinde büyük nüfuzu olan ruhban sınıfını Tanzimat reformlarına muhalif bir duruş sergilemeye yol açtı.

Tanzimat öncesi bütün mali ve idari işlemler kadıların başkanlığı altında olan yerel eşraf ve ayandan oluşan meclislerde verginin nasıl toplanması ve harcanmasında yetkiliydi. Kadılar idari ve mali davalarda yetki sahibiydiler. Tanzimat ile birlikte getirilen meclislerin başkanlığı kadılardan alınıp merkezden gönderilen devlet memuruna aktarıldı. Yani ulemadan alınıp valiye verildi. Bunun sonucunda gayrimüslim vatandaşların dini reisleri ve kocabaşları aracılığıyla idarede söz sahibi olmalarıydı. Aslında bunun yeniliği kocabaşların yerel meclislerde üye olmalarıydı. Bu da Tanzimat’ın eşitlik politikasına

dayanmasının sonucuydu. Tabii böyle olunca idare adamlarının meclis başkanlığı, taşraya karşı ulema, ağalar ya da ayanın nüfuzunu azaltmak sonucuna varması belliydi. Karşı tarafta merkezi yöneticinin kontrolü artacaktı. Gerçi kadıların tamamen görevlerinden alınma anlamına gelmez bu durum. Merkezden onlar için yeni teşkilatta yeni memuriyetlere atandılar(İnalcık, 2006, s. 117-119).

Ulemanın birçoğu Tanzimat ile birlikte gelen reformlara ve yeni bürokrasiye karşı olarak yukarıda sözü geçen yerel meclislerde muhafazakâr ağalarla bir araya geldiler. Bazen de halkı isyan etmeye teşvik etmişlerdi. Örneğin Adapazarı Meclisi üyesi olan müftü, vergi ödemeye karşı kahvehanelerde halkı tahrik etmesinden dolayı işinden azledilmişti. Yâda Amasya’da karantina doktorun katli ulemanın tahrikiyle oldu ve bunların içinde meclis üyeleri de bulunmaktaydı. Mevlevi Şeyhi Abdülkadir Efendi ile müderris olan Mustafa Midilli’de halkı tahrik etme suçuyla mecliste muhakeme olundular. Ardından Şeyhülislam müderrise karşı uyarıda bulunmuş. Böyle isyanlar ağalar tarafından da olmuştu. Eski iktidar sahibi olanlar Tazimatın getirdiği ıslahatla eskisi gibi reayaya karşı hareket edemedikleri için Tanzimat’ın temellerini olumsuz hale getirdiler (Kaynar, 1954, s. 283-291).

Bu olaylara birkaç olayda ilave olarak Reşit Paşa’nın reformlarına karşı isyanlar doğarak onun düşmanlarının istekleri yolunda olduğundan dolayı olayları destekleyerek iktidardan düşürmeye çalıştılar. 1841’de bu isteklerine vararak Rıza Paşa’nın atanmasıyla muhafazakârlar iktidara geldiler. Rıza Paşa’da önceliği askeri reformlara vererek öteki konumlardan ya vazgeçildi ya da pek önemsenmedi. İktidarı elde eder etmez de bütün valiliklere mektup göndererek muhafazakâr politika yürütmesini emretti. Ardından Sultan bir Halife olarak dini hükümlerin icrasında katı olduğunu belirtti. Bu esasta hiçbir neden olmadan beş vakit namazını terk eden kişilerin cezalanması uyarıldı. Muhassıllıkları hemen kaldırdı ve valileri eskisi gibi eyaletlerin bütün işlemlerinde yetkilerini arttırdı. Vergi defteri göndererek belirlenmiş vergi miktarını toplayıp merkeze gönderilmesini istemişti. Eğer istenen vergi miktarı az toplanırsa valilerin kendi ceplerinden ödemesi söylenmişti. Böylece tekrardan eski iktidar ve otorite geri dönmüş oldu. Bu değişiklikler ulema sınıfını tatmin etmekteydi. 1841’de kadıların naipler maaşlarını devletten değil eskisi gibi şer’i

işlemlerin karşısında talep edildiğine müsaade olundu. Ancak ikramiye ve diğer hediyelerin yasak olduğu yerinde kaldı ve değişilmedi (İnalcık, 2006, s. 123).

Jön Türk devrimi olarak bilinen II. Meşrutiyet II. Abdülhamit'in istibdat dönemine son verdi. Yeniden anayasa yürürlüğe girdi. Osmanlı topraklarında anayasal özgürlüklerin tekrardan yaşanması büyük bir sevinç yarattı. İmparatorluğun dört bir yanı kutlama ve cemaatler arası kardeşlik tablolarıyla doldu. Ancak İttihat ve Terakki liderleri siyasetin başına geçmekten vazgeçip hizmet etmeyi tercih ettiler. Yeni rejimde parlamento seçimlerinde iki aşamalı seçim sistemi kullanması (yirmi beş yaş üzeri erkek ve vergi mükellefi, Osmanlı uyrukluları ikinci seçmenleri seçiyordu ve onlarda kendilerini temsil eden birilerini parlamentoya gönderirlerdi), yerel eşrafın seçilmesine yol açtı. İttihat ve Terakki liderleri onların tabanını genişletmesini kolaylaştırmak bu muhafazakâr gruplarla işbirliği yapmayı amaçladılar. Böylece eşraf ile merkezdeki elitler arasında kurulan bağ eski siyaset yapısının yenilmesine neden oldu (Findley, 2011, s. 195).

Bu devrimden sonra muhaliflerin devlet kurumlarından temizlenmesi süreci başlatıldı. Bunun ardından II. Abdülhamit'in saray personelinden askerlere kadar binlerce kişi devletten atıldılar. II. Abdülhamit'in himaye politikası yüzünden kadrolu olanların sayısı çok artmıştır. Bu yüzden kadroyu daraltmak gerekmekteydi. Temizleme harekâtı ve kadro daraltma politikası yeni rejime uygun kadro istihdamını zorladı. Bunların yanında yeni rejime karşı başka muhalefet grupları da ortaya çıktı. Osmanlı liberallerinin partisi olan Osmanlı Ahrar Fırkasında örgütlenen Sabahaddin Bey'in taraftarlarıydı bunlar. 1908'de parlamento seçimlerinde sadece bir sandalye kazanabildiler. Diğer muhalif grup ise üst düzey ulema mensupları olmuşlardı. 1909'da ayaklananlar şeriatın yürürlüğe konulmasını talep etmişlerdi. Bilinen 31 Mart Olayı sonucunda İttihat ve Terakki yirmi üyesini kaybetti. Ancak durum karışınca yüksek ulema isyanı resmen kınadı. Liberaller ise bu ayaklanmaların İttihat ve Terakkiye karşı olduğunu reddetmeye çalıştı. İttihat ve Terakki militanları gizli bir biçimde hareket etmeye geçtiler. Ayaklanmaları bastırmaya çalıştılar. Gerçi II. Abdülhamit bu ayaklanmalarda temkinli davranmıştı ve liberaller, dindar muhafazakâr ve subaylar önemli rol oynamışlardı ama 31 Mart olayı II. Abdülhamit'in tahtan indirilmesine neden oldu ve bunun sonucunda kardeşi V. Mehmet Reşat yerine geçti.

Muhafazakâr gruplar İttihat ve Terakki üyelerine karşı hareketlerini genişletme hedefiyle Ermeni karşıtı programa dönüştüler (Findley, 2011, s. 196).

1876 Anayasasında 1909'da önemli değişiklikler yapıldı. Önemli değişikliklerden biri Osmanlı imparatorluğunun meşruti bir monarşiye dönüştürülmesiydi. Bu açıdan padişahın iktidarı kısıtlanarak anayasaya yemin edecek, sadrazam ve şeyhülislamın dışında diğer bakanları sadece onaylamakla sınırlı kaldı. Padişahın emri ile kimse sürgün edilmeyecek ve bakanlar milletvekilleri tarafından sorgulanabilecekti. Bu değişiklikler başlangıç olarak art arda bir sürü kanun ve nizamnameler ile düzenlendi. Bu dönem Osmanlı hukuk kültürünün gelişmesi açısından önemli rol oynamıştır (Findley, 2011, s. 197).

1908'de Jön Türkler devrimi ve Milli Mücadele sonrası değişimin hızlanmasına rağmen Osmanlılar felaketlerle karşı karşıya kaldılar. Birinci Dünya Savaşının başlaması Osmanlı imparatorluğuna büyük krizler yarattı. Bu dönem sömürge politikalarına karşı ayaklanmalar gözükmekteyken hiçbir zaman sömürge olmayan Türkler Milli Mücadele ile bir imparatorluğun son kalıntıları üzerinde 1923'te Türkiye Cumhuriyetini kurdular.

Cumhuriyetin ilk yıllarında bazı yerel ayaklanmaların görülmesi açıktır. Ancak bu hareketlere karşı baskıcı bir politika uygulanmıştır. İçeride bu baskı nedeniyle İslamcı muhalefetin sesi pek duyulmuyordu. Fakat açık İslamcı muhalefetin sesi ülke dışından görülmekteydi. Bu muhalefetin merkezinde yer alan son Şeyhülislam Mustafa Sabri olmuştu. “Yarın” dergisini çıkararak 1938'de çıkarılan affa rağmen ülkeye dönmedi. 1927'de yayımlanan “yarın” dergisi cumhuriyet devletini din düşmanı olarak tanımlıyordu. Ona göre dinsizleşme ahlaksızlaşmanın temeliydi. Böylece yeni Türk devleti toplumu ahlaksızlaştırmaya götürmekte olduğunu iddia ediyordu. Diğer İslamcı organlardan Mısır'da Hafız İsmail Efendi tarafından çıkarılan “Müsavat” dergisiydi. Bolşeviklerin St. Petersburg'u Leningrad olarak değiştirmesiyle İstanbul'u da Kemaliye'ye dönüştürülmesini söylerdi. Böyle örneklerin verilmesi tesadüf sayılmıyordu. Onlar için şeytan Bolşevizmdir. Modern muhafazakâr bir muhalefeti yürütmek için ulus-devlet sisteminde dine yer açma çabasıdayken Kemalistleri Batılı medeni rejimi değil belki Bolşevik düşüncesinin taklitçisi olduğunu söyler. Mustafa Sabri ise hem Batı hem de Cumhuriyet karşıtı bir

muhalef olmuştur. Sabri, millet ve milliyeti küçümseyerek onu değersiz ve “marifetsiz” görür. Bu yolda hatta Türklerin böyle şeylerden kurtulmak için ilk Müslüman oldukları yıllarında Arap olmadıklarına üzülyordu. Ancak içeride olan İslamcı muhalefetin sessizliği sadece bastırılmasından kaynaklı değildi. “Şeyhülislam efendinin rüyası” başlıklı bir olaydan olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. 1930’larda bazı şeyh ve halife bir araya gelerek yeni Türkiye devletine beddua etmeğe bir kasabada buluşmak istemişler. Buluşmayı düzenleyen Rahmi Baba bir rüya görür: “dünya haritasının ortasındaki Türkiye, yemyeşil çizilmiştir. Etrafı simsiyah, kalın ama alçak duvarlarla çevrilidir. Hazreti Muhammed haritanın başında insanları ülkelere taksim ediyordur. Türkiye’de Mustafa Kemal, yüzünü Peygamberden çevirmiş, biraz mahcup durmaktadır. Hazreti Muhammed, oraya bakmadan, eliyle, ‘burayı şuna verin’ buyurur”. Bu yüzden de yeşil rengi ve peygamber efendinin Mustafa Kemal’e ülkeyi emanet ettiği işaret olduğunu göstergesi olarak tabir olundu. Ardından “ulu’l-emre itaat ayetini de Kemalist rejiminden itaat etmeye tefsir ettiler. Aslında yeni devleti Müslümanların ecz ve gafletinin cezası olarak da tabir edenler de vardı. Böyle isyan etmek değil imtihandan geçmek görevi gerekir. Her halde gördüğümüz gibi bir savuşturmaya dönük bir tutumdur ve 1960’lara dek devam etti (Bora, 2017, s. 416-419).

Yeni bir devletin kuruluş sürecinde geleneksel olarak meşruluğu Osmanlı hanedanlığında arayanlarda oldular. Bazı düşünürlere göre Osmanlı hanedanına dayanan güç geleneksel semboller taşıdığından dolayı yeni hükümetin meşruluğunu kolaylaştıracak şekilde muhafıza edilmesinde yararlı olduğunu söylüyorlardı. Bu düşüncede olan kişilerden sayılan Rauf Orbay 1922’de şöyle söyler:

“Genel durumu denetim altında tutmamız zordur. Bu ancak, herkesin ulaşılmaz bir merteye olarak görmeye alıştığı bir otoriteyle sağlanabilir. Bu (otorite) Sultanlık ve Halifelik kurumudur. Bu kurumu ortadan kaldırmak ve onun yerine farklı nitelikte bir varlık oluşturmaya çalışmak başarısızlığı ve felakete yol açacaktır. Bu asla kabul edilemez.” (Kemal, 1963, s. 572).

Osmanlı hanedanı altı yüzyıl süren bir devlet olarak kolayca göz ardı edilemeyeceğine göre hem olumlu hem olumsuz bir miras yarattı. 1908’de anayasal hareketiyle iktidarı ele geçiren Jön Türkler, Osmanlı hanedanını koruyarak onun mirasını radikal bir reform ve yapısal değişim programını gerçekleştirmek amacıyla

manipüleetmeye çalıştılar. Diğer taraftan, Mustafa Kemal'in önderliğinde kurulan iktidar, tamamen bu mirası reddetmeye çalıştı, monarşiyi kaldırdı, Osmanlı hanedanını devletten çıkarıp yasakladı ve laik bir cumhuriyet kurdu (Ahmad, 2016, s. 25). Böylece geleneksel meşruluk kazanan unsurlardan olan Osmanlı hanedanlığının ortadan kaldırılması ile devletin yeni ve modern meşruluk kaynağı olan halkın plana çıktı.

Osmanlıcılık ve İslamcılık düşüncesi başarısız kalınca, milliyetçilik düşüncesi bir Türk ırkına dayanarak üçüncü siyasal akım olarak ortaya çıkması eski meşruluk kaynaklarının yetersiz hale dönüştüğünü gösterdi ve yeni sınırların belirlenmesiyle yeni kimlik belirlenmesini sağladı.

İsmail Kara İslam araştırmalarının önde gelen isimlerden biri olarak Cumhuriyet döneminde İslami hareketleri genellikle meşrutiyet İslamcılığın soluk bir kopyası olmaktan ileri gitmediğini söyler. Laiklik ve modernleşme çabaları İslam'ın düşünsel paradigmasını kırdığı gibi söylemsel düzenini de değiştirdi. Giderek modernitenin kabullenilmesi ve güçlenmesi İslam'ın paradigması kendi içinde yenilenerek güçlenme ve başarılı olma gayretleri kesintiye uğramıştı. Böylece yerini modernliğe uyarlanan bir harekete bırakmıştır. Modern ve laik yönelimlerin başlangıcı cumhuriyet ile birlikte olmadığıdır. Said Halim Paşa (1863-1921) meşrutiyet döneminin İslamcılarından sayılan birisi olarak Avrupa'nın eğitim sistemine ve vatanseverlik hislerine "gıpta" ettiğini söylerken Batı medeniyetini anlamadan sadece taklit etmekle yetersiz olduğunu söyler. Açıkçası, meşrutiyetten cumhuriyete dek İslamcı düşünürler dinin "özüne" dönmeyi ve Batı'nın teknolojik mirasını almaktan öteye geçemediler (Bora, 2017, s. 416).

BEŞİNCİ BÖLÜM

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmanın hedefini siyasal düşüncedeki değişimin siyasal iktidarla ilişkili olduğu varsayımına dayanan çözümlemedir. Hem İran hem Türkiye nüfus bakımından Müslümanların çoğunlukta ülkeler olarak düşünce tarihlerine baktığımızda hep dini metinlerden kullanıp ve siyasal konulara çözüm yolu aramışlardır. Bu açıdan içtihat kavramı çerçevesinde yeni fikirler üretmeye çalışmışlardır. Ancak sürekli içtihadı başvurmak Şia fıkıhında Sünni fıkıhı ile kıyaslarken daha fazla olmuştur. Modernizmin yaygınlaşmasıyla eski siyasal anlamların yerini yeni ve modern kavramlar ve anlamlar almaktaydı. Böylece bu çalışmanın dikkate aldığı sorun teorik problem olarak, iktidar yapısının yenilenmesi ve modern devletin inşasının sürecinde ortaya çıkan sorunlar olmuştur.

Bu çalışmanın sonucunu şu şekilde özetleyebilmek mümkündür:

1. Birinci ve dikkate değer sonuç, iktidar yapısının ve ilişkisinin düşünce ve bilim arasında olan sıkı bağının olmasıdır. Bu konuyu birinci bölümde açıklayarak gösterdiğimiz üzere nasıl iktidar ilişkileri öne çıkıp bilimin üretimini etkiler. Burada içtihat geleneksel bir bilim üretim kavramı olarak ele alındığından dolayı siyasal hayat ve siyasal kurumların değişimi ile bu bağlamda ortaya çıkan yeni yorumları inceledik. İctihat kavramını hiçbir zaman toplumsal koşullarından ayırt edemeyiz ve siyasal yapı ve iktidarı toplumsal koşulların oluşumunda temel rol oynamasını görmezden gelemeyiz. İctihat'ın tam anlamı da zaman ve mekân unsurunun önem sağladığı anlama dayanılmaktadır. Böylece içtihat söylemi siyasal iktidar ile doğrudan doğruya ilişkisi olduğu için siyasal yapı değişince içtihat da değişmektedir.
2. Tarihi açıdan eski iktidar yapısının nasıl çöktüğü ve onun sonuçlarından olan ulemanın sosyo-ekonomik durumlarının etkilenmesini göstermeye çalıştık. İktidar yapısından kast ettiğimiz, iktidar kaynaklarının paylaşımı ve ondan nasıl

istifade ya da suiistimal edildiğidir. Dünya çapında olduğu gibi İran ve Türkiye’de de eski yapının yapı sökümü (deconstruction) ve değişimi modernizminulaşmasıyla başlar. Yapı söküm kavramının kullanılması JacquesDerrida’nın teorisinden alınmıştır. Derrida yapı söküm kelimesini hiyerarşi ile ikiliklerin ve farklılıkların kırılması anlamına gelecek biçimde kullanmaktadır. Bu bağlamda ataerkil söyleminin egemenliğinde bulunan bu ikiliklerin çöküşü ve onun yerine yeni ayırım sisteminin ortaya çıkışıdır. Her iki ülkede yeni yapının oluşumunda ulema yeni kaynaklar aramakla kendi statülerini korumaya çalışıyorlardı.

3. Yukarıda sözü geçen iktidar yapısının değişimi içerik olarak bir devletin çöküşü ile farklıdır. Burada iktidarın paylaşımı ve temelini değişiminden söz etmekteyiz. Bu bağlamda, sadece siyasi sistem değil, belki iktidar ilişkilerinin bir dizi ayrımlar ve ikilikler çerçevesinde gerçekleştiği mecmuanın (siyasal toplum) çöküşü ve bunun sonucunda bu mecmuaya dayanan iktidar ilişkilerin değişmesi kastedilmektedir. Bu ayrımların temelini değişimi ya da yıkılması o mecmuanın tahrip edilmesi ve tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Sadece yeni ayırım eksenleri ortaya çıkar ve eski ayrımların etkisini azaltır ya da etkisiz hale getirir. Geçmişte bu ayrımlar asabiyet ve etniksel, mezhepsel, cinsiyet ekseninde bulunurdu. Karşılıklı örneklerden padişah ve halk, ağa ve reaya, avam ve havas, biz ve öteki, Müslim ve gayrimüslim, dar-ul İslam ve dar-ul küffar, Sünni ve Şia, şer’i ve gayri şer’i, kadın ve erkek gibi ikilikleri söyleyebiliriz. Bunların yerine yeni eksenler ortaya çıkmış: milliyet, insan hakları, yasal ve yasa dışı, demokratik ve otoriter, milli ve gayri milli, gibi üzerinde oluşmuştur. Yeni eksene dayanan ayrımlar özel koşullar içerisinde gerçekleşme imkânı bulurken eski eksen ayrımlar ile paradoks içindedirler. Böylece bu ayrımlar üzerinde oluşan siyasal akılcılık, değişen eksenler etkisi altında iktidar yapısı, paradoksal oldu. Yada başka bir deyişle, geleneksel söylem modern söylem ile karşı karşıya geldiğinde zedelenmeye uğradı. Fakat geleneksel söylemin bazı unsurları kendilerini muhafaza ederek yeniden modern söylemler içerisinde ürettiler. Ancak bu durum iktidar yapısında ikiliklere neden

oldu. Buradan İran ve Türkiye'nin farklı bir deneyimi baştan geçirerek farklı sonuçlara uğradıklarını görebiliriz.

4. Osmanlı aydınları, yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve diğer aydınlar, İslam'ı kullanarak daha çok bir muhalefet düşüncesinin üretilmesine araç ve kaynağı olarak bakmışlardır. Onların bakışında, halka nüfuz etmek, meşruiyet kazanmak, ulema ve şeyhleri yanlarına çekmek gerekiyormuş. Böyle olunca da İslam'ın siyasal ve sosyal taraflarının güçlenmesine de neden olmuştur. Devamında dini talepler ve beklentilerin de artırılmasının görünmesi memnuniyetsizliklere de sebep olmuştur. Modernleşmeye paralel giden ve kendine özel bir dil oluşturma çabasında olan böyle bir İslami ifadeler, aynı zamanda geleneksel yapıları ve arkasında olan zihniyeti zayıflatmıştır. Böylece geleneksel dünya görüşünü oluşturan, sürdüren kadim müesseselerin örneğin medrese, tekke, saltanat vb. statü, itibarları da zedelenmiştir. Ayrıca modern düşünce ve kurumlara uyarlanmış veya varlığı gereksiz olmuş sonuç olarak ortadan kaldırılmıştır. Bir yandan modernleşme sürecinde olan değişikliklerin önünü alamayınca onları geleneksel kavramlarla meşrulaştırmaya çalışan ulema, diğer taraftan var olan sonuçlar paradokslar doğurmaktaydı. Bu paradokslar da düşünce sahasında ikiliklere neden oluyordu. Tabii bu arada ulema kendi statülerini de siyasal yapıda korumak istiyorlardı. Bu olaylar sonucunda Lozan anlaşması sonrası ortaya çıkan yeni yapının gerekçesiyle aydınlar tamamen geleneksel unsurları siyasal yapıdan ayırmaya çalıştılar. İlk olarak cumhuriyet ilan edildi. Cumhurbaşkanı seçilmesi meclis tarafından, meşruluğun millete aktarılması, başkentin değiştirilmesi, saltanatın kaldırılması, hilafetin ilgası vb. geleneksel kavramlar ve kurum olarak ortadan kalkması yeni ve modern kavramlar ve kurumların inşasına neden oldu. Burada ikiliklerin ve paradoksların ortadan kalkmasına da sebep oldu. Modern sistem modern siyasal düşünceye bağlanması gerekmekteydi. Geleneksel kaynaklar artık eskisi gibi değer katamazdı.

Geleneksel olarak ulema sınıfı kendisini İslamcı düşüncenin yetkilisi olduğunu göstermiştir. 19. yüzyıldan beri aşınmakta olan ulema sınıfının itibarı, yeni Türkiye'de kurulan rejimde eski devlette ki önemli ve dikkate değer

konumunu tamamen kaybetti. Yalnız yeni devlet diniaçıdan denetlenme endişesi taşıdığından ve diğer yandan dinden faydalanma amacıyla yeniden ulema için yetki kazandırmıştır. Aslında demek olur ki Osmanlı da olan işlevlerinin aynısını ele geçirdiler. Fakat içeriği değişmiş ve aşağı rütbeye inmiştir. Cumhuriyete dini meşruiyet kazandırılması o dönemin ulemasının bu hizmet için memur edilmişti. Tabii bu işlevi gönüllü yapan ulemanın karşısında onu reddedenler de bulunmaktaydı. Medreselerin kaldırılmasıyla inziva yoluyla muhalefet gösteren Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Atatürk'ün Kuran'ın Türkçe çevirme çağrısına cevap vermiş. Amaç yeni sistemde dini korumak ve yeni bir soluk borusu açmasıydı. Görüldüğü gibi ulema sınıfı yeni rejimde kimine göre meşrulaştırma konusu kimine göre yeni sistem içerisinde dinden muhafaza etme yetkisinde bulunmaktaydılar. Şüphesiz tedefüi pragmatizmin de hükmünü öne almışlardı. Cumhuriyet dönemi uleması böylece dini hurafelerden arındırarak yeni fikirler üretmeye başladı. Bu fikirler 19. yüzyılda başlayan ihya (dini yeniden canlandırma) hareketinin önünde kendilerine bir başarı kazandırdılar. Çünkü yenileme harekâtı 1980'lerde de güçlü bir biçimde ortaya çıktığı gibi ulemayı tasfiye edebilirdi.

5. Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi, İran'da ulema ikiye bölünerek herkes kendi ekonomik çıkarını düşünerek bazı gruplarla ittifak kurdular. Ancak bu süreçte içtihat söyleminin çerçevesinde siyasal yapının değişmesiyle yeni bir devlet teorisini ortaya koymaya çalıştılar. Yeni teori eski ve modern anlamlardan oluşarak eski iktidarı azaltıp karşısında şura ve meclis gibi kurumların gücünü artırmaya çalıştılar. Yanı sıra, halkın desteklerini kazanma amacıyla aydınlar da böyle değişimlerin yanında oldular. Ancak bu durum ulemanın gücünü daha da arttırdı ve siyasette konumlarını güçlendirdi. Ulemanın giderek rolünün artması aydınların modern kurumlar ve kavramların ithal edilmesinde bir kırıklık yarattı. Batı siyasal düşüncesinden alan kavramları aydınlar İslamileştirme mecburiyetinde kaldılar. Böylece Rıza Şahın iktidara gelmesiyle sekülerleşme sürecinin başlamasıyla ve ulemanın gelir kaynaklarının kesilmesiyle bile aydınlar kendilerini İslami kültürden ayıramadılar ve medeni hukuk şeriatta tabii oldu.

Yani ilk defa İran’da Şia fikhı yasallaştı. Meşrutiyet dönemi ulemanın etkisine rağmen fikhın yasallaşması söz konusu olmamıştı. Her halde bu süreç İran’da günümüze kadar devam eden bir ikilik yarattı. Siyasal yapıda var olan ikilikler, aydınların siyasal düşüncesine de yansdı. Böylece İran’da geleneksel ile modernite arasında uzlaşılmaz bir açı yarattı ve buna paralel olarak günümüze kadar sürdü. 1979 İslam devrimi bu ikilikler arasında ortaya çıktı ve gelenekselciler için bir başarı sayıldı. Fakat İslam devriminden sonra da bu ikilikler tamamen gelenekselciliğe kayamadı. Fıkha dayalı yeni devlet teorisi, modern kurum ve kavramlardan kaçınmadı. Görüldüğü gibi hem siyasal yapıda hem de düşünce sahasında meşrutiyet devriminden beri yaşanmakta olan uzlaşmazlık ve gerilim hep varlığını korudu. Bu durum İran’ın kalkınması konusunda önemli bir probleme dönüşmüştür.

KAYNAKÇA

- ? (1924). Telim o Terbiyet der İran. *İranshehr*, 3 (1).
- Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Abrahamian, E. (1998). *İran Beyne Du Enghelab*. Tahran: Ney.
- Ademiyet, F. (1983). *Amir Kebir ve İran*. Tehran: Kharezmi.
- Ademiyet, F. (1963). *Andishehaye Akhonzade*. Tehran: Kharezmi Yayınevi.
- Ademiyet, F. (1972). *Andisheye Terakki ve Hukumete Kanun*. Tahran: Kharezmi.
- Ahmad, F. (2004). *İttihat ve Terakki 1908-1914*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ahmad, F. (2016). *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (15. Baskı b.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ahmadi, B. (1998). *Hermeneutik Modern Gozineye Jestarha*. Tahran: Merkez.
- Ahmadi, B. (2015). *Modernite ve Andisheye İntighadi*. Tahran: Merkez.
- Akşin, S. (2006). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (4. Baskı b.). Ankara: İmge Yayınları.
- Algar, H. (1990). *Din ve Devlet der İran, Neghshe Ulema der Doreye Kacar*. (A. Seri, Çev.) Tahran: Tus.
- Algar, H. (1980). *Din ve Dolet der Doreye Qacar*. (A. Seri, Çev.) Tehran: Tus .
- Altaş, N. (2002). Türkiye'de Örgün Öğretimde Dinin Yeri. *Marife* (1), 219-229.
- AMOZEK. (2013, Mayıs 30). 03 25, 2018 tarihinde Amozesh Khellaq az Rahe Adabiyete Kodekan: <https://amoozak.org/johann.heinrich.pestalozzi> adresinden alındı
- Ansiklopedisi, T. D. (2018, 07 10). Kısakürek, Necip Fazil. 5 . Ankara, Ankara, Türkiye.
- Ardakani, H. M. (1989). *Tarikhe Moessesat Tameddoniye Jadid der İran* (Cilt 1). Tehran: Daneshgahe Tehran Yayınlar.
- Aristo. (1981). *Siyaset*. (H. Eneyet, Çev.) Tahran: Kharezmi.
- AriyenPour, Y. (1975). *Az Saba Ta Nima*. Tehran: Jibi.
- Arkun, M. (1999). *Gozideye Maqalat Derbareye Felsefeye Fikh*. (M. Khalaji, Çev.) Tahran: Sazemane Farhang ve İrtibatate İslami.
- Ashori, D. (1997). *Ma ve Moderniyet*. Tahran: Serat.
- Ashtiyani, A. (1984). *Amir Kabir*. Tehran: Tus.

- Atılgan, G. v. (2016). *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Aydın, D. (2005). Cumhuriyet Dönemi Vakıfları: Tarihi Bir Bakış ve Vergi Muafiyetine Sahip Vakıfların Mali Krizi. *Anadolu Üniversitesi* , 32-58.
- Aytekin, A. (2016). Kuruluşundan 18.Yüzyıla Dek Osmanlı İmparatorluğu. G. A. vd. içinde, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiyede Siyasal Hayat* (s. 19-93). İstanbul: Yordam Kitap.
- Azmi, Ö. (2013). “İslamılık”, İslamansiklopedisi. 13 . Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.
- Badi, B. (2001). *Du Dovlet*. (A. Naghibzadeh, Çev.) Tahran: Merkez Bazshenasiye Eslam ve iran.
- Badie, B. &. (2001). *Jameshenasi Dovlet*. (A. Naghibzade, Çev.) Tahran: Baz.
- Barkan, Ö. L. (1980). Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1724 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi. Ö. L. Barkan içinde, *Türkiye'de Toprak Meselesi* (s. 291-375). İstanbul: Gözlem Yay.
- Bashiriye, H. (1999). *Devlet ve Jameeye Madeni: Ketab Neghd ve Nazar*. Kum: Teblighat İslami.
- Bashiriye, H. (1995). *Jameshenasiye Siyasi*. Tahran: Ney .
- Bashiriye, H. (2001). *Mavane Toseye Siyasi Der İran*. Tahran: Ghame No.
- Bayat, K. (1991). Akademiye Ferhangi ve Teghiyirate Namhaye Emaken der İran. *Neshre Danesh* (11), 12-24.
- Belge, M. (2016). Batılılaşma: Türkiye ve Rusya. *Modernleşme ve Batıcılık* (Cilt 3, s. 43-55). içinde İstanbul: İletişim.
- Berger, L. P. (1996). *Sakhte Ejtemaeiye Vaqeeiyet*. (F. Majidi, Çev.) Tahran: Elmi ve Ferhangi.
- Berkes, N. (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Berman, M. (2000). *Tecrubeye Modernite: Her Anche Sakht ve Ostovar Ast Dud Misheved ve be Hava Mireved*. (M. Farhadpour, Çev.) Tarhe No.
- Bertrand, B. (2001). *Kutret der Cevame İslami ve Qerb*. Tahran: Qumes.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Cin, H. (2018, Haziran 29). Osmanlı Toprak Hukukunda Miri Arazinin Hukuk Rejimi. Ankara, Ankara, Türkiye: Ankara Üniversitesi. Haziran 29, 2018 tarihinde <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/337/3434.pdf> adresinden alındı
- Çizakça, M. (2005). *Osmanlı Döneminde Vakıfların Tarihsel ve Ekonomik Boyutları*. (Bahçeşehir Üniversitesi) 06 16, 2018 tarihinde Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı: <http://www.tusev.org.tr> adresinden alındı
- Corbin, H. (1994). *Tarikhe Felsefeye Eslami*. (J. Tabatabaei, Çev.) Tahran: Kevir.
- Criss, B. (1993). *İşgal Altında İstanbul*. İstanbul: İletişim.
- Curzon, G. (1983). *İran ve Meseleye İran*. (G. A. Mazenderani, Çev.) Tahran: Elmi ve Farhangi Yayınları.
- Davison, R. H. (2005). *Osmanlı İmparatorluğunda Reform* (Cilt 1). (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Defteri, A. M. (1956, Ferverdin 17). Khaterati az Entekhabate Qabli. *Khandeniha* .
- Devletabadi, Y. (1983). *Hayate Yahya* (Cilt 1). Tehran: Attar.
- Dreyfus, H. &. (1997). *Michel Foucault Ferasoye Sakht Gerayi ve Hermonotik*. (H. Bashiriyeh, Çev.) Tahran: Ney Yayınevi.
- Durgun, S. (2011). *Memalik-i Şahaneden Vatan'a*. İstanbul: İletişim.
- Ekinci, E. B. (2010). *Osmanlı Mahkemeleri Tanzimat ve Sonrası* (2. Baskı b.). İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Emiroğlu, K. (2015). *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi Padişahlık Kültürü ve Demokrasi Ülküsü*. İstanbul: İletişim.
- Encyclopedia Iranica. (2011, 12 09). *EDUCATION*. 03 28, 2018 tarihinde iii. THE TRADITIONAL ELEMENTARY SCHOOL (MAKTAB): <http://www.iranicaonline.org/articles/education-iii> adresinden alındı
- Ergin, O. N. (1922). *Mecelle-i Umur-u Belediye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.
- Ergin, O. (1977). *Türk Marif Tarihi* (Cilt 1-2). İstanbul.
- Erşahin, İ. S. (2011). *İslam Medeniyet Tarihi*. Ankara: Diyanet Vakıf Yayınları.
- Eskafi, N. (2004). *Farhange Sebt*. Tehran: Dad Ghoster.
- Etemad ul Saltaneh, M. H. (1984). *El Maaser ul Asar* (Cilt 1). (İ. Afshar, Dü.) Tehran: Asatir.

- Feirahi, D. (2001). Devlete Eslami ve Tolidate Fekre Eslami. *Mejelleye Daneshkedeye Hukuk ve Olume Siyasi* (1), 177-215.
- Feirahi, D. (2001). Devlete İslami ve Tolidate Fekre Dini. *Mecelleye Daneşkedeye Hukuk ve Ulome Siyasi* (839), 157-196.
- Feirahi, D. (2004). *Qudret, Daniş ve Meşrüyeyet der İslam*. (Dördüncü Baskı b.). Tahran: Ney Yayınev.
- Findley, C. V. (2011). *Modern Türkiye Tarihi*. (G. Ayas, Çev.) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Floor, W. (2011). *Nezame Ghazaei der Asre Kaçar ve Pehlevi*. (H. Zandiye, Çev.) Kum: Pejoheshghahe Hoze & Daneshghah.
- Foran, J. (1998). *Moqavemete Shekenende*. (A. Tadeyyon, Çev.) Tehran: Rasa Yayınları.
- Foster, M. B. (1991). *Khodavendeghare Endisheye Siyasi* (Cilt 3). (J. Sheykh Ul-İslami, Çev.) Tahran: Amir Kebir.
- Franco, J. (2005). *Tekvin Devlete Modern*. (B. Bashi, Çev.) Tahran: Aghah.
- Fuladvand, İ. (1998). *Siyaset der Aghl*. Tahran: Tarhi No.
- Fuller, G. (2005). *Siyasal İslam'ın Geleceği*. (M. Acar, Çev.) İstanbul: Timaş Yayınlar.
- Ghanime, A. R. (1985). *Tarikhe Daneshgahaye Bozorge İslami*. (N. Kasaei, Çev.) Tehran: Yazdan.
- Giddens, A. (1991). *The Consequence of Modernity*. London: Cambridge.
- Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity.
- Goloğlu, M. (2008). *Milli Mücadele Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Günay, H. M. (2000, Ocak 01). *Diyanet İslam ansiklopedisi*. Haziran 01, 2018 tarihinde İslam Araştırmalar Merkezi: <http://www.islamansiklopedisi.info/> adresinden alındı
- Güneş, İ. Ö. (2006, Kış). Osmnalı Devletinde Cizyeve 19. Yüzyıla Ait Bir Cizye Defteri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, V(15). Ankara, Ankara, Türkiye.
- Haeri, A. (1989). *Nekhostin Ruyaruyi Endishegeran İran Ba do Reviyeye Temedone Burjvaziye Gharb*. Tahran: Amir Kabir.
- Haghdar, A. A. (2005). *Mejlese Avvel ve Nehadhaye Meşrytiyet*. Tehran: Namek.
- Haldun, A. R. (1996). *Mukkademe*. (M. P. Gonabadi, Çev.) Tahran: Elmi ve Farhangi.
- Haldun, İ. (1996). *Abdul Rahman Mukkademe*. (M. P. Gonabadi, Çev.) Tahran: Elmi ve Farhangi.

- Hamdi, K. (1908). İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-i İslamiyye. *Beyanül-Hak*, 1 (22), 511-514.
- Hamlin, C. (1878). *Among The Turks*. New York: New York American Tract Society.
- Hanioglu, M. Ş. (2008). The Second Constitutional Period, 1908–1918. R. Kasaba içinde, *Turkey in the Modern World* (s. 62-111). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heywood, A. (2014). *Siyasi İdeolojiler* (8. Baskı b.). (A. K. diğerleri, Çev.) Ankara: Liberte.
- Hobbes, T. (2001). *Leviathan*. (H. Bashiriye, Çev.) Tahran: Ney Yayın Evi.
- Howarth, D. (1997). *Nezeriyeye Gofteman*. (A. M. Yusefi, Çev.) Tahran: Peshoheshkedeve Motaleaate Rahbordî.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (R. Sezer, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, H. (2006). Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri. H. İ. Seyitdanlıoğlu içinde, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (s. 109-131). Ankara: Phoenix.
- Karpat, K. H. (2013). *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul: Timaş.
- Kasravi, A. (1944). *Deh Sal der Adliye*. Tehran: ?
- Kasravi, A. (1941). Derbareye Reza Şah. *Perçem*, 3-5.
- Kasravi, A. (1979). *Tarikhe Mashruteye İran*. Tehran: Amir Kabir Yayınları.
- Katouzian, M. A. (2001). *Eqtesad Siyasi İran*. (R. N. Azizi, Çev.) Tehran: Merkez.
- Katouzian, N. (2003). *Kanune Madani der Nezme Hukuke Kununi*. Tehran: Mizan.
- Kaynar, R. (1954). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kemal, G. M. (1963). *Nutuk 1927*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.
- Kermani, N.-u. İ. (1979). *Tarikhe Bidariye Iranian*. (A. A. Sirjani, Dü.) Tehran: Agah Yayınları.
- Kesaei, N. (1984). *Medarese Nezamiye ve Tesirate Elmi ve Ejtemaei*. Tahran: Amir Kebir.
- Khaleghi, M. (2015). Eslahate Nezamiye Abbas Mirza Tayeb-ul Saltane. *Feslnameye Parse* (25), 55-79.
- Köker, L. (2008). *İki Farklı Siyaset*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Konan, B. (2018, 06 16). Osmanlı Devletinde Protege (Koruma) Sistemi. *Ankara üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58 . Ankara, Ankara, Türkiye.
- Kozak, E. (1994). *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Kumi, M. A. (1969). Tahkik Hasan Ghazi Tabatabaei. *Mecelleye Ulome Ensani Daneshgahe Tebriz*, 20 (3), 376-377.
- Laclau, E. &. (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. (A. Kardam, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Laclau, E. (1998). Gofteman. (H. A. Nozeri, Dü.) *Feslnameye Gofteman* (0), 39-53.
- Lewis, B. (1963). *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Lockhart, L. (1985). *Engheraze Safaviye ve Eyyame İstilaye Afaghene der İran*. (M. G. Emad, Çev.) Tahran: Morvarid.
- Mafi, H. M. (1985). *Mukaddemat Meshrutiyet*. (M. T. Feda, Dü.) Tehran: Ferdosi.
- Malkum, M. (1977). *Kanun*. (H. Natic, Dü.) Tahran: Amir Kabir.
- Mantran, R. (1995). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2009). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (1995). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (5. Baskı b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, F. E. (1970). *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart.
- Mehdi, M. (1994). *Felsefeye Tarikhe Ebne Khaldun*. Tahran: Elmi ve Farhangi.
- Mir Musavi, A. (2013). *İslam, Sunnet, Dolete Modern. Tahran*. Tahran: Ney Yayınevi.
- Moazami, B. (2003). The Making of the State, Religion and the Islamic Revolution in Iran(1796-1979). *Ph. D Thesis* . Manhattan, USA: New School University.
- Modirshaneçi, M. (2006). Tehavvolate Siyasi Jonebe Khorasan az Enghalebe Meşrute ta Payane Kaçar. *Ettelaat Siyasi Eghtesadi* (3 & 4), 64-69.
- Momeni, B. (1972). *Mirza Fatihali AhunZade*. Tehran: Ava.
- Musavi, S. A. (2005). *İslam, Sünnet, Devlete Modern*. Tahran: Ney.
- Musavi, S. A. (2005). *İslam, Sünnet, Devlete Modern*. Tahran: Ney .
- Naghibzade, A. (1997). “Do Dovlet: Kutret ve Camee der Gharb ve der Serzeminhaye İslami”. Payiz 2 (3): Neşriyeye Hukumete İslam.

- Natik, H. (1979). *Mirza Malkum Han ve Kanun*. Tehran: Amir Kabir.
- Nizam-ölMülk, K. (1961). *Siyaset Nameh*. (H. Darke, Dü.) Tehran: Bunghahe Tercume ve Neshre Ketab.
- Nizam-ülMülk, K. (1961). *Siyaset Nameh*. (H. Darke, Dü.) Tehran: Bunghahe Tercume ve Neshre Ketab.
- Nozari, H. A. (2010). *Post Modernite ve Post Modernism: Tarif, Nezeriyeha ve Karbestha*. Tahran: Neghshe Jahan.
- Nuri, C. (1915). *Havaici Kanuniyyemiz*. İstanbul: İctihat.
- Öcal, M. (1998). Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi. *Ulu Dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7 (7), 241-268.
- Öcal, M. (1994). *İmam Hatip Liseleri ve İlk Öğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Omid, A. B. (1985). *Az Mast ke Ber Mast* (Cilt 2). Tehran: Dunyaye Ketab.
- Omid, H. (1956). *Tarikhe Farhange Azerbaijan* (Cilt 2). Tebriz: Edareye Farhange Azerbaijan Sharghi.
- Ortaylı, İ. (1980). Anadolu'da XVIII. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler. *Osmanlı Araştırmaları*, 33-40.
- Ortaylı, İ. (2005). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2000). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri*. Ankara: TTK.
- Özaydın, M. M. (2003). *Kamu İş Dergileri*. 06 16, 2018 tarihinde Kamu İşletmeleri İşverenleri Sendikası Web Sitesi: <http://www.kamu-is.org.tr> adresinden alındı
- Özbudun, E. (2004). *Türk Anayasa Hukuku* (8. Baskı b.). Ankara: Yetkin Basım Yayım ve Dağıtım.
- Özkorkut, N. Ü. (2018, 06 13). Kapitülasyonların Osmanlı Devletinin Yargı Yetkisine Getirdiği Kısıtlamalar. Ankara, Ankara, Türkiye.
- Pierson, C. (2011). *Modern Devlet*. (N. K. Erdoğan, Çev.) İstanbul: Ezgi Matbası.
- Pouya, E. Q. (1998). *Madarese Jadid der Doreye Qajar*. Tehran: Merkeze Nashre Daneshgahi.
- Rousseau, J. J. (?). *Emile ya Amuzesh o Perveresh [Emile ya Çocuk Eğitim]*. Tahran: Derya.
- Rozental, F. (1960). *The Muslim's Concept of Freedom*. London: Leiden Brill.

- Rushdiye, F. (1990). *Zendeghi Nameye Pire Maaref Rushdiye*. Tehran: Hirmand Yayınları.
- Rushdiye, S. D. (1983). *Savanehe Omur*. Tehran: Neshre Tarikhe İran.
- Sadr, M. B. (1969). *İktesad Lena*. (M. K. Musavi, Çev.) Kum: İntişarate İslami.
- Şafak, N. (2012). Osmanlı Kuruluş Döneminde Devlet. *Belleten*, LXXVI (276), 431-454.
- Safari, B. (1992). *Erdebil der Gozerghah Tarikh* (Cilt 3). Erdebil: Erdebil Daneshghah Azad.
- Safavi, A. (1989). *Ravand Takvini ve Tatbiqiye Talim-o Tarbiyete Jahani der Qerne Bistom*. Tehran: Kültür Bakanlığın Yayınları.
- Sarıoğlu, M. (2012). *Türk Eğitim Tarihinden Esintiler*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Shababi, M. (2013). *Rahbere Khered*. Tahran: Khayyam.
- Shabestari, M. M. (1996). *Hermonotik, Ketab ve Sünnet*. Tahran: Tarhi No.
- Shahabi, H. &. (2001). *Nezamhaye Soltani*. (M. Sabur, Çev.) Tahran: Shiraze.
- Shahabi, M. (1989). *Advare Fıkıh* (Cilt II). Tahran: Vezarete Ferhang ve Ershad Eslami.
- Sharabi, H. (2006). *Yeni Patriarchy*. (S. A. Movasseghi, Çev.) Tahran.
- Shayeghan, A. (2017). *Hukuk Madeni*. Tehran: Mehre Kelam.
- Shirazi, M. S. (1985). *Mejmoe Sefernamehaye Mirza Salih shirazi*. Tehran: Neshre Tarikhe İran.
- Siyaset Sosyolojisi* 2016 Ankara Dipnot Yayınları
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. (1991). 4. İstanbul: Resail Yayınları.
- Sungu, İ. (1943). Galatasaray Lisesi'nin Kuruluşu. *Belleten*, VII (28), 315-347.
- Surush, A. (1997). *Modara ve Mudiriyet*. Tahran: Serat.
- Surush, A. (1992). *Qebz-o Beste Teorik Şeriat* (2. Baskı b.). Tahran: Serat.
- Tabatabaei, J. (1994). *Deramedi Felsefi ber Tarikhe Andisheye Siyasi der İran*. Tahran: Kevir.
- Tabatabaei, J. (1992). *Zeval Endişeye Siyasi der İran*. Tahran: Kavir.
- Tabatabaei, M. H. (1985). *Uslul ve Felsefe ve Reveshe Realism* (Cilt 1). Kum: Defter Entesharate Eslami.
- Tabatabayı, S. J. (2001). *Mefhome Velayete Motleghe der Andisheye Sedehaye Miyane*. Tahran: Neghah Moaser.
- Taghizadeh, S. H. (1986). *Zendeghaniye Tufani*. (İ. Afshar, Dü.) Tehran: Elmi.

- Takhshid, M. R. (1998). Eslahat ve Siyasethaye No Gerayiye Reza Shah ve Tesir an ber Qodret ve Nofuze Ruhaniyet. *Mejelye Hukuk ve Ulum Siyasi* , 93-117.
- Talbof, A. (1977). *Ahmad* (Cilt 2). (B. Momeni, Dü.) Tahran: Shabgir.
- Talbof, A. (1976). *Mesalekul Muhsenin*. (B. Momeni, Dü.) Tahran: Shabgir.
- Tanör, B. (1998). *Türkiye'de Kongre İktidarı 1918-1920*. İstanbul: KYK.
- TBBM 3. Yasama Açılış Konuşması. (1922). *Zabit Ceridesi*, 18 (I. 3), 1-26.
- TBMM 4. Yasama Yılı. (1923). *TBBM Zabit Ceridesi*, 28, 1-26.
- Tilly, C. (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tunaya, T. Z. (1952). *Türkiye'de Siyası Partiler*. İstanbul: Doğan Kardeş Basımevi.
- Türk, İ. Ç. (2014). Türkiye'de Orta Tahsil ” Başlıklar Risaleye Göre Osmanlı İmparatorluğundan UlusLDevlet Türkiye'ye İntikal Eden Orta Öğretim Mirası. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (52), 351-378.
- Uslu, A. A. (2016). Burjuva Devrimin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında. G. A. a.g.e içinde, *Türkiye'de Siyasal Hayat* (2. Baskı b., s. 97-199). İstanbul: Yordam Yayınları.
- Weber, M. (1970). *Politics as Vocation*. London: Routledge 8c Kegan Paul.
- Wilbor, D. (1995). *Reza Shah Pehlevi*. (M. D. Saba, Çev.) Tahran: Bongahe Terjome ve Nashre Ketab.
- Yazdi, A. H. (2017). *İstiftaate Şeyh Abdülkerim Haeri Yazdi*. Kum: Zaer.
- Yazıcı, A. (2014). Arazı Kanunnamesi (1274/1858) ve İntikal Kanunlarıyla İslam Miras Hukukunun Mukaysi. *Ekev Akademi Dergisi* (60), 449-470.
- Zanjani, Ş. İ. (?). *Serghozeshte Man*. (G. M. Salih, Dü.) Almanya: Nima.
- Zargherinejad, H. (1995). *Resaele Meshrutiyet*. Tahran: Kevir.