

174950

ULUS-DEVLET OLMA YOLUNDA
TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E TÜRK SİYASAL
KİMLİKLERİ VE MODERNLEŞME

İlknur Meşe

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı

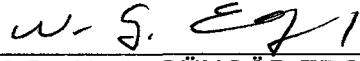
Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2006

KABUL VE ONAY

İlknur MEŞE tarafından hazırlanan "Ulus Devletleşme Yolunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Siyasal Kimlikleri" başlıklı bu çalışma, 13.06.2006 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


[Prof. Dr. Gülay ARIKAN] (Başkan ve Danışman)


[Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN]


[Prof. Dr. Mustafa YILMAZ]


[Doç. Dr. Aslıhan ÖGÜN]


[Doç. Dr. Nilay ÇABUK]

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin 10 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvurmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

13.06.2006

İlknur Meşe



TEŞEKKÜR

Tezimi yeni yazmaya başladığım sıralarda, doğru ve daha sarıh kaynaklara ulaşmam ve bilimsel üslup, yazım disiplini ve takip edilmesi gereken yol ve yönteme sahip olmam konusunda bana sürekli destek veren değerli hocam Prof. Dr. Gülay Arıkan'a, eğitim yaşamımın her aşamasında maddi ve manevi desteğini sürekli olarak gördüğüm babam ve amcama, ayrıca eleştirileri, yorumları ve sorularıyla zihnimi tezim konusunda sürekli dinç tutmamı sağlayan sevgili eşim Ertuğrul Meşe'ye teşekkürlerimi sunarım.



ÖZET

MEŞE, İlknur. *Ulus-Devlet Olma Yolunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Siyasal Kimlikleri ve Modernleşme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Tezin konusu, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemeye başladığı 19. yüzyıldan bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu 20. yüzyıla kadar geçen zaman sürecinde yaşanan değişimlerin bir ürünü olarak ortaya çıkan, değişen koşullarla birlikte yeni anlam ve içerik kazanan, çıkış noktaları “devleti kurtarmak” olan, Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük olarak adlandırılan Türk siyasal kimlikleridir. Siyasal kimliklerin oluşum ve dönüşüm koşullarını ortaya koyarak genel bir profilini çizebilmek ve aralarındaki geçişleri ve ilişki boyutlarını açıklayabilmek amacıyla başlanılan bu çalışmada konunun uzman araştırmacı ve yazarlarının ilk elden arşiv ve belge taramaları sonucu yazdıkları eserlerinden yeterince yararlanmaya çalışılmıştır. Türk siyasal kimliklerinin Osmanlı devlet-toplum yapısı ve aydın-bürokratların eylemleri bağlamında bir oluşum ve dönüşüm süreci olarak ele alınması, sosyolojik bakışın yanında tarihsel bir bakışı da gerektirdiği için, tarihsel sosyolojik yöntemden, özellikle de bu yöntem içerisinde özel bir yere sahip olan Annales Okulu'nun argümanlarından faydalanılmıştır. Bu şekilde bir yöntem ve seyir izleyen araştırmada: modernleşme süreci içinde uç veren ve tanımlanan siyasal kimliklerin, dış etkilere rağmen büyük ölçüde Osmanlı'nın siyasal, toplumsal ve kültürel yapısında şekillendiği; bunun yanında 19. yüzyıl modern bürokrasisinin Batı deneyimlerinin ve yetkinliklerinin belirleyiciliğinin ve yönlendiriciliğinin de siyasal kimlik oluşturmaları olarak önemli bir rol oynadığı; hem Osmanlı modernleşmesinin hem de onun içinde oluşan siyasal kimliklerin temel karakteristiğinin ılımlı ve muhafazakar olması; her siyasal kimliğin hem muhafazakar hem de yenilikçi unsurları barındırması ve aralarında keskin ayrımlar yapılamaması nedenleriyle kimlikler arasında ikili ve üçlü sentezlere izin verebilecek geçişlerin olabilmesi gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Modernleşme, siyasal kimlik, ulus-devlet, siyasal muhalefet, milli kimlik, laiklik, Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük.

ABSTRACT

MEŞE, İlknur. *Turkish Political Identities and Modernization To Republic From Tanzimat In Nation-State Process*, Master's Thesis, Ankara, 2006.

The subject of this thesis is the Turkish political identities, defined as Ottomanism, Islamism, Westernism and Turkism, which acquired new meanings and essences by the altering circumstances, revealing themselves as the outcomes of these changing situations which took place starting with the period of when the Ottoman Empire had been in recession and till the establishment of the Turkish Republic in the 20th century. In order to put forward the constitution of these political identities and the affinities between them, in this thesis a great effort has been spent in benefiting from many of the works by professional reseachers and writers who created their works by scanning through the archieves and related documents. Dealing with the Turkish political identities in context with the structure of Ottoman government and society in relation with the actions of intellectual bureaucrats requires not only the sociological point of view but also a historical point of view, therefore historical-sociological method and within this method the arguments of Annales School which have a distinctive place in it are used. It can be concluded that these political identities which had been in formation and defined in the modernization era, despite the external factors, formed but only within the social and cultural structure of the Ottoman Empire. Besides, the western experiences of the 19th century modern bureaucracy, the determination and orientation of the perfections played a crucial role in the formation of the political identities. Also, the fundamental characteristics of the modernization of the Ottoman Empire and the political identities which formed within the Empire being moderate and conservative, every political identity possesses both the conservative and the innovative elements and because no distinction could be made between them, there may be transitions which permit twofold or threefold syntheses between the identities.

Key Words

Modernization, political identity, nation-state, political opposition, national identity, secularism, Ottomanism, Islamism, Westernism, Turkism.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I. BÖLÜM. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	
1.1. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Metodu.....	7
1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	7
1.1.2. Literatür	10
1.1.3. Araştırmanın Önem ve Gerekçesi	14
1.1.4. Araştırmanın Metodu	15
1.2. Araştırmanın Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi	26
1.2.1 Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi	26
1.2.1.1. Modernleşme	26
1.2.1.2. Siyasal Kimlik	30
1.2.1.3. Siyasal Muhalefet	33
1.2.1.4. Millet, Milli Kimlik ve Milliyetçilik	34
1.2.1.5. Laiklik	38
1.2.1.6. Ulus-Devlet	40
1.2.2. Kuramsal Çerçeve	41
II. BÖLÜM. TÜRK MODERNLEŞMESİ	
2.1. Osmanlı'da Siyasi Düzen	60
2.2. Osmanlı Gerileyişinin Nedenleri	64
2.2.1. Dış Nedenler	65
2.2.2. İç Nedenler	66
2.3. İlk Modernleşme Hareketleri	71
2.4. Modern Bürokrasinin Oluşumu	79
2.5. Tanzimat Dönemi (1839-1876)	82
2.6. Tanzimat Bürokrasisi ve Osmanlılık Siyasi Kimliği	89
2.7. Tanzimat'ın Sosyal Hayattaki Yansımaları ve Eleştirileri	96

III. BÖLÜM. TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E TÜRK SİYASAL KİMLİKLERİ

3.1. Yeni Osmanlılar veya Meşrutî Osmanlılık	100
3.1.1. İbrahim Şinasi (1826-1871)	109
3.1.2. Ziya Paşa (1825-1880)	110
3.1.3. Namık Kemal (1840-1888)	110
3.1.4. Ali Suavi (1839-1878)	112
3.2. I. Meşrutîyet ve Kanunî Esasî (1876)	113
3.3. II. Abdülhamit Dönemi ve İslamcılık (1876-1909)	117
3.4. Türk Kimliğinin Oluşum Safhaları	131
3.4.1. 1839-1908: Türklük Algısının Oluşumu	131
3.4.1.1. Ümmetten Millete	131
3.4.1.2. Kapitalist Sistem ve Yeni Orta Sınıfın Oluşumu	133
3.4.1.3. Tarihte ve Linguistikte Türklük Algısının Ortaya Çıkışı	135
3.4.1.4. Batıdaki Türkoloji Çalışmaları ve Dış Türklerin Tesiri	142
3.4.1.5. Jön Türkler	145
3.4.1.5.1. Jön Türklerin Üç Önderi	149
3.4.1.5.1.1. Ahmet Rıza (1859-1930)	149
3.4.1.5.1.2. Mehmet Murat (Mizancı Murat 1853-1912)	150
3.4.1.5.1.3. Prens Sabahattin (1877-1948)	152
3.4.1.6. Jön Türk Değerlendirmesi	155
3.4.2. 1908 Sonrası Fikir Hareketleri ve Türkçülük	158
3.4.2.1. II. Meşrutîyet Dönemi ve İttihat ve Terakki	158
3.4.2.2. İslamcılık	166
3.4.2.3. Batıcılık	172
3.4.2.4. Türkçülük	176
3.4.2.4.1. Türkçü Dernekler ve Yayın Organları	180
3.4.2.4.2. Türkçülükte İki Sima	187
3.4.2.4.2.1. Ziya Gökalp (1876-1924)	187
3.4.2.4.2.2. Yusuf Akçura (1876-1935)	198
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	204
KAYNAKÇA	213

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen/Derleyenler
Edit.	Editör/Editörler
Fak.	Fakülte
Haz.	Hazırlayan
İFAV.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB.	Milli Eğitim Bakanlığı
ODTÜ.	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
s.	Sayfa
Sad.	Sadeleştiren
Üniv.	Üniversite
TTK.	Türk Tarih Kurumu
TDK.	Türk Dil Kurumu
vs.	Ve saire
Yay.	Yayınevi/Yayıncılık
YKY.	Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, adını kurucusundan alan bir hanedan devletidir. Bu çeşit siyasi formasyonda, yalnız egemenlik gücü değil, ülke ve halk da hükümdarın babadan gelen bir aile mülkü gibi algılanır, her türlü tasarruf hakkı yalnız onun onayı ile geçerlidir. Bu devlet tipini Max Weber, patrimonyal terimiyle öbür siyasi formülasyonlardan ayırt eder.¹ Osmanlı hanedanının mülkü olan Osmanlı Devleti'nde çok çeşitli din ve mezhepten değişik milletler, dinsel hoşgörüye dayanan millet sistemi içinde yan yana yaşamaktaydılar. Osmanlılar, yeni fethedilmiş bölgelerin halklarını, Müslüman olsun olmasın, askeri sınıf ya da reaya olarak ikiye ayırmışlardır. 15. yüzyılda Osmanlılar Balkanlar'daki binlerce Hristiyan soylu atlı sınıfını, dinlerine karşın, askeri sınıfa kabul etmişlerdir. İmparatorluğa ilhak edilen Anadolu beyliklerindeki askeri topluluklar da Osmanlı askeri sınıfının ayrıcalıklarını aynen uygulamıştır; ticaret ve tarımla uğraşanlar ise, ister Müslüman olsun ister Hristiyan, ister Anadolu'da isterse Balkanlar'da, reaya sayılıp reaya vergileri ödemişlerdir.² Osmanlı'da nizam-ı alem gereği bu iki sınıf arasında geçiş, Osmanlı klasik düzeninde bozulmaların başladığı 16. yüzyıla kadar söz konusu olmamıştır.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde bir dünya gücü konumuna gelen imparatorluk, Avrupa'nın, sanayi devrimi, teknolojiye ilerlemeler, yeni deniz yollarının keşfi ve gemi yapımının gelişmesi, hammadde ve pazar arayışlarıyla birlikte sömürgecilik faaliyetlerinin başlaması gibi faktörlerin etkisiyle bir güç olarak Osmanlı'nın karşısına çıkması ile Osmanlı'nın bütün bu yenilikleri takip edememesi ve karşılayamaması sonucu yavaş yavaş gerilemeye başlamıştır. İmparatorluğun, "1578-1606 arasında Doğu'da İranlılarla, Batı'da Orta Avrupa'da Habsburglarla bir dizi tüketici savaşlar yapması"³ sonucu toprak kaybına uğraması ve dolayısıyla toprak kayıplarının vergi kayıpları anlamına da gelmesi, lonca sisteminin Avrupa'nın ticari mallarıyla rekabet edememesi, Osmanlı'nın savaş teknolojisinin Avrupa'ya göre ilkel kalması, din bağınazlığının medrese eğitimini dogmatikleştirmesi, Osmanlı'nın geleneksel toprak

¹ Halil İncalcık. "Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir", *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, İstanbul: YKY., Sayı 19, 1999, s. 25.

² Halil İncalcık. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: YKY., 2006, s.74-75.

³ İncalcık, 2006, a.g.e., s.47.

sisteminde (tımar sistemi) meydana gelen değişmeler, nüfus artışı, işsizlik ve Celali isyanları vb. faktörler Osmanlı gerileyişinin iç nedenlerini oluşturmaktadır. İmparatorluğun gerileyişı dönemin aydınları tarafından da gözlemlenmiş ve birtakım nedenlere bağlanmıştır. “Onlar karşılaştıkları bu gelişmeyi daire-i adliye ve erkan-ı erbaa gibi ilkelere dayanan Osmanlı devlet ve toplum anlayışı çerçevesinde izaha çalışmışlardır.”⁴ Özetle, klasik Osmanlı İmparatorluğu’nun temel kurumları, hızla yükselen Avrupa’nın etkisiyle dağılmıştı; Osmanlılar değişen koşullara ayak uyduramıyorlardı. Osmanlı, modern ekonomik sorunları anlayamıyor, Ortadoğu devletinin geleneksel formüllerine bağlı kalıyordu. Hızla gelişen hümanist bir Avrupa kendisini her türlü ortaçağ engelinden kurtarıırken, Osmanlı İmparatorluğu Ortadoğu uygarlığının geleneksel kurumlarına sıkı sıkı sarılmakta idi.⁵

Bu gerileyişı durdurmak, Osmanlı’yı eski ihtişamlı dönemlerine kavuşturmak için Osmanlı’da 18. yüzyılda reform hareketleri başlamıştır. Askeri alanda başlayan ıslah çalışmaları, yavaş yavaş idari, hukuk, eğitim vs. alanlarını da içine almıştır. Reformların modern merkezi bir devlet ve modern bir bürokrasi yaratmak gibi çok önemli sonuçları olmuştur. Reformlar, özellikle Tanzimat Fermanı, esasın uyruklar değil devlet olması ilkesini tam tersi bir konuma getirerek, uyrukların (halkın) devletin temel dayanağı, meşruiyetinin kaynağı olması, padişahın yetkilerinin kanunla sınırlanması ve laik kanunlar ile şer’i hukuk hükümlerinden uzaklaşma gibi sonuçlarıyla Osmanlı’nın geleneksel devlet anlayışını esneterek, ona modern bir merkezi devlet görünümü kazandırmıştır. Bu dönüşümün mimarları olarak modern bürokratlar, kendilerini yetiştiren reformları, daha da laik ve rasyonel içerikler kazandırarak ilerletmişlerdir. Her ne kadar Osmanlı modernleşmesi laik ve rasyonel bir yönde gelişme seyri takip etmişse de, muhafazakar ve ılımlı karakterini muhafaza etmiştir. Yenilikler, Osmanlı toplum ve devlet geleneğini oluşturan kodlar dikkate alınarak, onların belirleyiciliğinde uygulanmaya çalışılmıştır.

Siyasal kimlikler, Osmanlı’nın Batı’nın gücüne karşı kendini yapılandırma ve yenileme çabaları ile oluşmaya başlamıştır. Siyasal kimlikler, bazı yönlerden Osmanlı modernleşme hareketine bir tepki, bazı yönlerden onu destekleme ile çeşitli içerikler

⁴ Mehmet Öz, *Osmanlı’da “Çözölme” ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul: Dergah Yay., 2005, s.16.

⁵ İnalçık, 2006, a.g.e., s. 56-57.

kazanarak oluşmuştur, ama her yönden bu sürecin içinde şekillenmiş ve kendini tanımlamıştır. Osmanlı'da ilk siyasi kimlik olarak ortaya çıkan Osmanlılık'ı, İslamcılık ve en son olarak da Türkçülük takip etmiştir. Batıcılık bir siyasi kimlik olarak II. Meşrutiyet sonrasında görünürlük kazanmasının yanında, diğer siyasal kimliklerde de değişik şekillerde içkin olmuştur. Sınırları belli birer dünya şeklinde birbirinden bağımsız bir görünüm sergilemeyen bu kimlikler, çeşitli içiçeliklere sahip olmuşlar, birbirlerinin bazı özelliklerini bünyelerinde taşıyarak çeşitli birliktelikler oluşturmuşlardır: Örneğin, Türkçü-İslamcı, İslamcı-Batıcı veyahut Türkçü-İslamcı-Batıcı şekillerinde.

Tanzimat ve Islahat Fermanları'yla bütün tebaaya eşitlik ve yasaya bağlı adalet verilmesiyle, vatandaşlık bağıyla belirlenen siyasi-hukuki bir kimlik olarak Osmanlılık oluşmuştur. Hristiyan tebaanın ayrılıkçı hareketlerini önlemek, dolayısıyla devletin bekasını korumak amacıyla vücuda getirilen Osmanlılık, "sağlam bir tarih şuuruna dayanan bir ulusçuluk değildi: O, pragmatik ve belli bir coğrafyadaki geleneklere dayanan yurtseverlik ideolojisiydi."⁶ Bu nedenle de hem Müslüman hem de gayrimüslim halkı bir arada tutmada başarılı olamamıştır. Tanzimat'ın Osmanlılık'ı, Yeni Osmanlılar tarafından meşrutiyetçi ve anayasacı bir Osmanlıcılık şekline dönüşmüş ve ona İslami bir içerik de kazandırılmıştır.

20. yüzyılın başına gelindiğinde Osmanlı İslamı, en az yarım yüzyıllık reformların izlerini taşıyan bir anlayıştı ve Tanzimat döneminden zayıflayarak çıkmıştı. Modernite ve toprak bütünlüğü konularındaki meydan okumalara cevap vermek isteyen Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve idari modernleştirilmesi, İslam'ın yetke alanının daha da daralmasına yol açtı. Ulemanın yetkileri daha II. Mahmut döneminde, padişahın onların mali kaynakları (vakıf sistemi) üzerindeki denetimi ve Batı usulü bir bürokrasinin gelişmesiyle zayıflamıştı. Gülhane Hattı Hümayunu'ndan sonra, devletin sekülerleştirilmesi -dini kurumların zararına- sürdü. Dini kurumlar özellikle iki alanda çok çarpıcı bir gerileme yaşadılar. Bunlardan birincisi, yasama ve hukuk alanıydı: Geleneksel İslam hukukunun yanı sıra, önce ticari davalarda, sonra da ceza davalarında Batı türü hukuk düzenleri gelişti. Dini kurumlar açısından ikinci gerileme, eğitim

⁶ İlber Ortaylı. "Osmanlı Kimliği", *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, İstanbul:YKY., Sayı 19, 1999, s.81.

alanında görüldü: Bütün medreselerin yanında, Tanzimat'tan itibaren yavaş yavaş yerleşen bir modern kamu eğitimi sistemi ortaya çıktı. Yani o dönemde modernleşme süreci, İslam'a karşı değilse bile, onun yanı sıra ve ondan bağımsız olarak gerçekleştirilmekteydi.⁷ İşte bu noktada Yeni Osmanlılar, İslam'ın modernleşme sürecinin dışına atılıp Osmanlı'nın şer'i ilkelerden uzaklaşmasına ve Avrupa'da da oryantalist yazarların, İslam'ın Arap kafasının bir ürünü olarak ilerlemeye engel olan yapısının vurgulandığı söylemlerine tepki olarak İslam'ı, modernleşmeye engel olmayan özelliklerini öne çıkararak bu sürece dahil etmeye ve bu süreci İslam'ın ilke ve kavramlarıyla meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Hem modernleşmeye dahil olup onu meşrulaştırmak hem de dışarıya karşı İslam'ın modernleşmeye engel olmadığını göstermek amacıyla, İslam'a yüzyıllar içerisinde gelişmesi sırasında bulaşmış olan dogmatik inançlar ve batıl yorumlardan onu kurtarmak için, ilk kaynaklara dönerek gerçek/hakiki İslam'ın ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır. İslam reformizmi olarak adlandırılan bu süreç, İslam'ı bir inanç ve din olmasının ötesine taşıyarak ona siyasi bir içerik kazandırmıştır. Aydınların, II. Abdülhamit ve onun bürokrat devlet adamlarının ideolojisi haline gelen İslam, ümmet ve İslam birliği (Panislamizm) formülasyonlarının temeli olmuştur. II. Abdülhamit döneminde, onun yönetimine ve icraatlarına tepki hareketi olarak ortaya çıkan ve daha sonra yurtdışında fikirlerini yayan Jön Türklerde, onların cemiyeti olan İttihat ve Terakki'de, Osmanlılıkla karışık İslamcılık, uzunca bir süre, toplumun birliğini ve devletin bekasını sağlamak kaygılarıyla, düşüncelerinin ana belirleyeni olmuştur. Hristiyan halkların bir bir Osmanlı'dan ayrılmalarından sonra, Müslüman olmalarından dolayı güvenilen ve İslam birliğinin dayanağı olan Arap halklarının da ayrılmaları, gözleri Anadolu'da ve Asya'da yaşayan Türk halklarına çevirmiş ve Türklük, devletin istinat (dayanak) noktası/çekirdeği olarak yavaş yavaş yerini almaya başlamıştır.

Türklük, imparatorluk varoldukça doğumu zaruret nedeniyle ve ihtiyatla geciktirilmiş bir kimlikti.⁸ Çünkü İmparatorluk halen varlığını koruyordu ve Jön Türklerin siyaseti imparatorluğun olduğu gibi korunmasıydı. Bu yüzden aydınlar, etnik çekirdek uğruna imparatorluktan vazgeçmekte gönülsüzdüler. Fakat, Tanzimat'tan beri gelişen bir Türklük algısının varlığı da inkar edilemezdi. Dilin sadeleşmesi, gazetenin

⁷ François Georgeon. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul:YKY., 2006, s. 12-13.

⁸ Ortaylı, 1999, a.g.m., s.81.

yaygınlaşması, kitap basımı yavaş yavaş Türklerin Osmanlı'dan ayrı bir dili ve tarihi olduğu gerçeğini farkettermeye başlamıştır. Bunun bilimsel temellerini Türkoloji çalışmaları atmıştır. Orta Asya'dan gelen Türk aydınlarının Türklük konusunda, Osmanlı aydınlarından daha gelişkin olan bilinçleri, Osmanlı'da bu farkındalığı daha da arttırmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra, "Genç Kalem", "Türk Yurdu", "Türk Ocağı" gibi kurum ve yayınlar, bir çok aydının, özellikle de Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın düşünceleriyle Türkçülükte teşkilatlanmayı sağlamıştır. Sınırları daha geniş pantürkizmden, sınırları Türkiye ile sınırlı Türklüğe doğru evrilen bu siyasi kimlik, bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin temelini oluşturmuştur.

Osmanlı modernleşmesi otokratik bir modernleşmedir. İç ve dış gelişmeler, hayatının son kırk yılında imparatorluğu bu otokratik modernleşmeden anayasal bir monarşiye kadar sürüklemiştir. İmparatorluk genç Cumhuriyet'e parlamentarizm, siyasi parti kadroları, basın gibi siyasi kurumları miras olarak bırakmıştır. Cumhuriyet'in tabipleri, fen adamları, hukukçu, tarihçi ve filologları son devrin Osmanlı aydın kadrolarından çıkmıştır. Cumhuriyet devrimcileri, bir ortaçağ toplumuyla değil, son asrını modernleşme sancıları ile geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıkmışlardır.⁹ Aynı zamanda Osmanlı modernleşmesi rasyonel ve laik dünya görüşüne sahip aydın sınıfı ve bu tutumu bünyesinde barındıran Türkçülüğün oluşumuna uç vermiş, bu da imparatorluktan ulus-devlete giden süreçte yavaş yavaş yaklaşılan ulus-devletin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Bu şekilde bir düşünce akışı ve gelişme seyri izleyecek olan, "Ulus-Devlet Olma Yolunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Siyasi Kimlikleri ve Modernleşme" başlıklı tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın metodolojisi başlığı altında araştırmanın konusu, amacı, belli başlı kaynakların tanıtıldığı literatürü, önem ve gerekçesi, yöntemi, tezin ana argümanlarının temelini oluşturan kavramların açıklaması ve araştırmanın ana paradigmasını oluşturan kuramsal çerçevesi birinci bölümü oluşturmaktadır. Türk Modernleşmesi üst başlığından oluşan ikinci bölümde, siyasi kimliklerin oluşma zemini olan Osmanlı toplum ve devlet düzeni; 17. yüzyıldan itibaren kendini hissettirmeye başlayacak olan Osmanlı klasik düzeninde meydana gelen

⁹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Hil Yay. 1995, s.25-26.

olumsuz dönüşümler; bu olumsuzlukları, yani devletin gerileyişini durdurmanın çareleri olarak başvurulmuş ıslahat çabaları; bu ıslahat çabalarının sonucu ve sonraki ıslahat çabalarının, özellikle de en önemlisi olan Tanzimat yeniliklerinin yaratıcısı olarak ortaya çıkan modern bürokrasi; Modern merkezi devlete kapı aralayan, Tanzimat döneminin rasyonel ve laik yenilikleri; bu yeniliklerin sosyal hayattaki yansımaları; son olarak da, halkı eşit bir şekilde vatandaşlık bağıyla sınırları belli bir vatana (yani Osmanlı vatani) bağlayan siyasi bir kimlik olarak Osmanlılık'ın ortaya çıkışı anlatılmıştır. Üçüncü bölümde ise, tezin ana konusunu oluşturan siyasi kimlikler (Osmanlılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük), onları oluşturan düşünce ve eylem gruplarıyla birlikte (Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat ve Terakki vs.); siyasi dönemler içinde (I. Meşrutiyet ve Kanuni Esasi, II. Abdülhamit dönemi, II. Meşrutiyet vs.); onları oluşturan iç ve dış koşullar (İmparatorluk içinde reformların, savaşların ve baskı rejimlerinin yarattığı koşullar ve imparatorluk dışında, Avrupalı büyük devletlerin diplomatik baskıları ve Batılı siyasi fikirlerin yarattığı etkiler) ve onların tarihsel gelişimleri dikkate alınarak; siyasi kimliklerin oluşmasına katkıda bulunan kişilerin şahsiyetlerinde (İbrahim Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, Sait Halim Paşa, Ahmet Rıza, Mehmet Murat, Prens Sabahattin, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura vs.) anlatılmaya çalışılmıştır.

I.BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE METODU

1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Dünya son beş yüz yıldır büyük çaplı sosyal ve tarihsel değişimler yaşamıştır. Batı'da ortaya çıkan Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma gibi sosyal olgular/fenomenler, Batıyı kendi iç ve dış dinamiklerine göre değişimlere uğrattığı gibi Batı dışı toplumları da farklı ölçeklerde değişime zorlamıştır. Batı ile düşünsel, tarihi ve coğrafi sınırları ve ilişkileri olan Osmanlı İmparatorluğu ise bu değişimlerden, hem kendi iç değişim dinamiklerinin onu tarihsel olarak zorlaması çerçevesinde kendi isteği ile etkilenmiş, hem de yaşanan tarihsel, toplumsal, ekonomik ve siyasi ilişkiler ağının baskısı ve bu ilişkiler ağının kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı yansımaları şeklinde düşünsel olarak etkilenmiştir. Batı dünyasının yaşadığı bu büyük dönüşüm ve değişimleri Osmanlı İmparatorluğu olmadan anlamak nasıl mümkün değilse, aynı şekilde Osmanlı'yı anlamak için de Batı'yı anlamak gerekmektedir. Ancak Osmanlı'yı anlamak sadece Batı ile sınırlandırılmayacak kadar büyük bir anlam alanına sahiptir. Osmanlı'yı anlamak, tarihsel, toplumsal, düşünsel, dini ve ekonomik haritalarını ifrat ve tefrite kaçmadan, rasyonel bir biçimde, hem bu alanların birbirleriyle ilişkisini dikkate alarak hem de bütünsel bir epistemolojik yaklaşımla mümkün olabilir.

Bilindiği gibi 1789 Fransız İhtilali'ni hazırlayan tarihsel ve toplumsal koşullar Batı'nın yaşadığı toplumsal-tarihsel geçmişinin bir ürünü olmakla birlikte, sonuçları günümüze değin süren bir değişimler silsilesini başlatmıştır. Bu silsilenin en önemli toplumsal halkasını oluşturan millet fikri ve bunun siyasal alana yansımaları olan milliyetçilik siyasal kimliği, her toplumda görüldüğü gibi Osmanlı'da da görülmüştür. Millet fikrinin, siyasal bir kimlik olarak belirli talepleri vardır. Bu taleplerin başında milli devlet kurma ve bu devlette milli olan ne varsa onun etrafında dili, eğitimi, ekonomiyi ve dahası toplumu şekillendirme isteği yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu da, etnik olarak Türk'ünden Arap'ına, Laz'ından Çerkez'ine, Yunan'ından Sırp'ına, Macar'ından

Ermeni'sine; din olarak da, Müslüman'ından Hristiyan'ına ve Yahudi'sine dek geniş bir milletler ve dinler şemsiyesine sahip olan, zamanının bir dünya devletidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda tüm bu unsurlar, adına Osmanlı "millet sistemi" denilen bir sistem dahilinde yüzyıllarca bir arada yaşamışlardır. Osmanlı Devleti'nde kurucu ve merkezi unsur Türkler ve din olarak da İslam'dır. Diğer unsurlar, Osmanlı İmparatorluk ve devlet aklı diyebileceğimiz bir akılla bir arada barış içinde tutulmuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğu bir devlet ve uygarlık olarak ne zaman sınırlarının sonuna geldiyse/durakladıysa, bu milletler mozaığının ve kendi iç dinamiklerinin de etkisi dış etkilerle birleşince değişmeye başlamıştır. Bu değişimler, ilk önceleri kısmi ve plansız olsalar da, belirli etki sahaları olmuş ve daha sonraki planlı ve geniş spektrumlu değişimlere gereken zemini hazırlamıştır. Osmanlı toplumunun değişimlere kapalı olduğu yönündeki negatif algılamaların tersine, her toplum gibi Osmanlı Devleti ve toplumu da değişecektir. Lale Devri, Tanzimat, Islahat ve I. Meşrutiyet gibi değişimleri, devlet, genellikle kendi isteyerek yapmış ve kimi zaman da değişimin hızını artırıcı yönde hareket etmiştir. Doğaldır ki her değişim, toplumda kendine karşı bir direnç yaratmıştır, bu durumdan Osmanlı Devleti ve toplumu istisna tutulamaz. Osmanlı'da da değişim karşısında ortaya çıkan direnç, Cumhuriyet'e kadar savunucuları değişse de devam etmiştir. Bu değişim süreci içinde, bir grup, değişimin bayraktarlığını yaparken, aynı grup bir sonraki değişim evresinde direnç gösteren uca savrulmuştur. Genel olarak şu rahatlıkla söylenebilir: Osmanlı Devleti'nin yaşadığı değişim Batı'dakinin aksine, ılımlı, muhafazakar ve tedrici, ama lineer olmayan bir seyir izlemiş ve oluşan siyasal kimlikler de bundan nasibini almıştır.

Osmanlı'da yaşanan bu değişimler, dini bir dünya algısından laik bir dünya algısına, padişahlık-halifelik idaresinden meşrutiyet ve cumhuriyete, tebaadan vatandaşa, cemaatten millete ve Osmanlılık kimliğinden Türk milleti kimliğine geçiş sürecinin toplumsal ve siyasal tarihidir.

Tezin konusu, Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde yaşanan değişimlere rağmen ve aynı zamanda bu değişimlerin ürünü olarak ortaya çıkan; Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük

olarak adlandırılan; değişen koşullar ve akan zamanla birlikte bazen birbirinden bağımsız bazen de bir sentez oluşturabilecek kadar i içe bir görünüm arz eden; çıkış noktaları aynı olan (devleti kurtarmak), siyasal kimliklerdir. Siyasal kimlikler, i içe geçmiş birçok kimliği (kişisel kimlik, aydın veya bürokratların konumları gereği sahip oldukları kimlikleri, devletin geleneksel kimliği vs.) içinde barındırması açısından karmaşıktırlar. Tıpkı kişisel kimlikte olduğu gibi, öteki'nin varoluşuna göre kurulan/oluşturulan siyasal kimlikler, bu sebepten tekil bir öğe gibi ele alınıp tanımlanamazlar. Mevcudiyetlerini mümkün kılan koşulların ve ortamların analizine ihtiyaç vardır. Osmanlı'da oluşan siyasi kimliklerin bu mevcudiyet koşulları şöyle özetlenebilir:

1. Siyasal kimlik oluşumu, bir öteki imgesini ve etkisini gerektirdiği için, Osmanlı'da ilk siyasal kimlik olan Osmanlılık'ın 19. yüzyılda ortaya çıkışını hazırlayan dış nedenlere bakmak gerekmektedir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerinden geçerek gelen ve Sanayi Devrimi'nin çığır açıcı ekonomik dönüşümlerini (teknolojik ilerleme, gemi yapımı ve deniz ticaretinin önem kazanması, yeni ticaret yollarının ve pazarların bulunması ile sömürgeciliğin başlaması vs.) yaşayan Avrupa'nın, bu nitelikleriyle Osmanlı karşısında öteki g olarak durmaya başlaması, Osmanlı'da meydana gelecek dönüşümlerin dış nedenlerini oluşurmaktadır.
2. Bu dış nedenlere bağlı olarak, Osmanlı'da geleneksel toprak düzeninin (tımar sistemi) bozulması, geleneksel üretim sisteminin (lonca sistemi) kmesi ve savaşlarda toprak kaybı ile birlikte ekonominin gittikçe zayıflaması, teknikte geri kalma, geleneksel eğitim sisteminin (medrese) dogmatikleşmesi gibi unsurlar da dönüşümün i nedenlerini oluşurmaktadır.
3. Bu dış ve i nedenlerin birleşmesi, modernleşme gereğinin tetikleyicisi olmuştur. Fakat bu gereksinimi hissedecek bir "değişimci topluluk" lazımdı. Bir kısım bürokrat devlet adamlarının çabasıyla başlayan modernleşme, toplumun birçok kesimine sirayet etmeye başlamıştır. Modernleşme, kurumsal ve düşünsel düzeyde Osmanlı toplum yapısını değiştirmeye ve dönüştürmeye başlamıştır. Bir defa,

bürokrat kesimin sonraki nesilleri modern eğitim kurumlarında okuyarak, daha rasyonelleştirici ve laik reformlar yapmaya başlamıştır. Böylece modernleşme, kendisinin yarattığı düşünceler, topluluklar ve kurumlar tarafından yeniden üretilen bir süreç haline gelmiştir.

4. Bu sürece, ister karşısında ister yanında olarak eninde sonunda katılmak zorunda olan çeşitli siyasal kimlikler, bu sürecin bir ürünü olarak ortaya çıkmış, daha sonraları bu sürecin yönünün belirleyicisi olmuşlardır.

Böylece Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük siyasal kimlikleri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden çok yoğun, karmaşık ve oldukça değişken politik bir ortam içerisinde, değişimlerin bir yandan ürünü bir yandan da yaratıcısı olarak, modernleşmenin doğal sonucu olan rasyonelleşme ve laikleşmenin izleri sürülerek incelenmiştir. Bunu yapmadaki amaç, siyasal kimliklerin oluşum ve dönüşüm koşullarını ortaya çıkararak genel bir profilini çizebilmek; aralarındaki geçişleri ve ilişki boyutlarını açıklayabilmek; siyasal kimliklerle birebir ilişkisi olan modernleşme sürecinin etkilerini, koşullarını ve sonuçlarını ortaya koyabilmek ve çıkan verilerin analizinde günümüz Türkiye'sinin tarihsel köklerinden gelen siyasal ve düşünsel sorunlarına bir nevi ışık tutabilmektir.

1.1.2. Literatür

Türk siyasal, medeniyet ve kültür tarihi, hem tarihsel, siyasal ve sosyolojik perspektifle hem de tarihsel sosyoloji perspektifinden ele alınıp incelenen oldukça verimli bir alandır. Bu alan sadece Türk düşünürler ve yazarların ilgisini çekmemiş aynı zamanda birçok yabancı araştırmacılarının da ilgisini çekmiş ve bu ilgiden yüzlerce eser ortaya çıkmıştır. Tarihsel sosyolojiye göre, araştırılacak tarihsel bir konu, birincil kaynakların çoğuna ulaşmayı sağlayamayacak kadar geniş bir alanı kapsıyorsa, birincil kaynaklara ulaşma gibi uzun erimli bir çalışma yaparak konuyu dağıtmak ve zaman kaybetmek yerine, birincil kaynakları mükemmel inceleyen ikincil kaynakları kullanmak daha pratiktir. Fakat burada da dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır, o da tarih yazımının yorumu ve dolayısıyla manipülasyona oldukça açık olan yapısıdır. Osmanlı

İmparatorluğu da bundan nasibini almıştır ki bunu en iyi Halil İnalcık şu sözlerle belirtmiştir: “Bir milletin veya devletin tarihi yazılırken dünya kamuoyunda yerleşmiş bir imaj, dostluk ve düşmanlık, siyasi ideolojiler, yeni kültür yönelişleri gerçeği saptırır, abartır veya karalar. Bu kaçınılmaz bir alinyazısıdır. Osmanlı tarihi, bu bakımdan en çok saptırılmış, tek yanlı yorumlanmış tarihtir.”¹⁰ Bu nedenlerle tezde daha çok ikincil kaynaklar kullanılmış, bu kaynakların da konunun uzmanı tarihçi ve sosyologların eserlerinden seçilmesine dikkat edilmiştir. Bunlar arasından ana eser denilebilecek olanları şunlardır:

Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi* (1996), editörlüğünü yaptığı *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, Cilt 2* (2004) ve *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (2006) adlı eserlerinde, Osmanlı tarihini ekonomik ve sosyal tarih açısından, yani Annales Okulu’nun yöntemleri ışığında ele alıp incelemiş; bu tip bir bilimsel yaklaşımla geleneksel tarih yazımının dışına çıkarak sosyoloji ve tarih arasında özgün ilişki kanalları kurmaya izin verebilecek analizler ortaya koymuştur. Ayrıca İnalcık’ın, çeşitli akademik dergilerde yayınlanan makaleleri de, bu ana eğilimi taşımakla birlikte her biri başlı başına ayrı bir öneme haizdir.

Enver Ziya Karal’ın, *Osmanlı Tarihi VIII. (2000) ve IX. (1999)* ciltleri, Osmanlı tarihinde yaşanan savaşların, yapılan antlaşmaların, diplomatik ilişkilerin ve dönemlerin karakteristik düşünsel ve kurumsal yapılarıyla birlikte ele alıp işlenmesi açısından kronolojik bir tarih çalışmasıdır. Karal’ın bu eserleri, Osmanlı tarihine dair olan bütün ayrıntıları ve konuları birincil kaynaklardan titizlikle çıkarıp ortaya koyduğu için temel bir eser olma önemine sahiptir.

Kemal Karpat’ın, *Türk Demokrasi Tarihi* (1996) ve *İslam’ın Siyasallaşması* (2004) adlı çalışmaları, Osmanlı toplumunun sahip olduğu sosyo-ekonomik, kültürel ve dini yapılarında meydana gelen değişimlerin kendi içinde yarattığı oluşumları analiz ederek, bunların demokrasinin gelişiminde ve kimliğin yeniden yapılandırılmasında oynadığı rolleri ortaya koymaya çalışması açısından sosyolojik bir öneme sahiptir.

¹⁰ Halil İnalcık. “Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir”, *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, İstanbul: YKY., Sayı 19, 1999, s.37-38.

Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (1995); *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (1997); *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (1997); *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1998); *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (2004) adlı çalışmalarında, Osmanlı’nın yaşadığı ve Türkiye Cumhuriyeti’ne kadar uzanan değişim ve dönüşümleri, düşünce, toplum, din ve siyaset bağlamlarında, kendi özgünlükleri içerisinde, disiplinlerarası bir yöntemle anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca Mardin’in, bütün çalışmalarında Türk toplumunun sosyo-kültürel hareket ve düşünce kodlarını, Batılı bir çok teoriyle ilişkilendirerek, Türkiye’deki sosyal bilim literatürüne, yeni bakış açıları ve kavramları sunması (örneğin, Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar olarak sunduğu merkez-çevre ilişkileri) açısından katkıları göz ardı edilemez.

İlber Ortaylı’nın, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (1995) adlı çalışması, Osmanlı Devleti’nde yaşanmaya başlanan ve Cumhuriyet’e dek devam eden modernleşme çabalarını, yeni kurulan devlete büyük bir miras bırakması ve yaşanan bu sürecin toplumun bütün katlarında ortaya çıkardığı yansımaları ele alması bakımından önemli bir kaynak olarak nitelendirilebilir. Ortaylı’nın bu çalışması, sosyal bilimcilere, geçmişle geleceği aynı anda düşünmek ve tartışmak gereğini hatırlatmasının yanında, Osmanlı Devleti’nin yaşadığı toplumsal, siyasal, ekonomik ve düşünsel değişimin izlediği ana çizgileri tespit edebilme araçları da sunmaktadır. Siyasal kimliklerin, belirli tarihsel ve sosyal momentlerde ortaya çıkmasının ve evrilmesinin izlerinin sürülebileceği eser, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte siyasal kimlikleri anlama ve analiz etme imkanı da sunuyor.

Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler Cilt 1* (1998), *Cilt 2* (1999), *Cilt 3* (2000); *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler 1876-1938, Cilt 1* (2003); *İslamcılık Akımı* (2003); *Hürriyet’in İlanı* (2004); *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (2004) adlı çalışmalarında, Türkiye’nin siyasi olaylarıyla fikirleri arasında ilişkiler kurmaya çalışarak, fikirlerle olayların zaman içinde nasıl geliştiklerini, özlerini muhafaza ettikleri halde nasıl değişik şekillere büründüklerini, şekiller aynı kaldığı halde özlerinin nasıl değiştiğini ortaya koymaya çalışarak, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e kadar yaşanan batılılaşma sürecini ve bu sürecin getirilerini incelemiştir.

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi (1998)* adlı çalışmasında, Tanzimat sonrası düşünce akımlarını ve temsilcilerini ele almıştır. Bu çalışma, kendi alanında bir ansiklopedi niteliği taşımasıyla tek kaynak olabilirken, aynı zamanda bugün bir çok okurun ulaşamadığı, zamanında çıkan süreli yayın organlarını süzgeçten geçirmesi bakımından da önemini hala korumaktadır. Ülken bu çalışmada, Türkiye’de siyasal kimliklerin oluşturucuları/etkileyicileri olan düşünce adamlarının fikirlerini geniş bir yelpazede ele almıştır.

Niyazi Berkes’in *Türkiye’de Çağdaşlaşma (1978?)* adlı çalışması, Osmanlı modernleşmesini ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunu hazırlayan ya da etkileyen siyasal, toplumsal ve düşünsel değişimleri bir sosyolog gözüyle kendi içinde dönemlere ayırmış; bu dönemlerin kendi karakteristik özelliklerini iç ve dış tesirlerin etkisini de dikkate alarak incelemiştir. Ayrıca Berkes bu çalışmasında, Osmanlı modernleşmesini, siyasal ve hukuksal alanlarda gittikçe artan rasyonelleşme ve laikleşme eğilimleriyle birlikte inceleyerek Cumhuriyet’e bağlamıştır.

Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu (1996)* adlı çalışmasında, yabancı bir araştırmacı olarak Osmanlı modernleşmesini, Batı’nın etkisini dikkate alarak, içeride yapılan çeşitli alanlardaki reform çalışmalarını ve bu çalışmaların kurumlardaki yansımalarını birlikte, tarafsız olmaya çalışan bir bakış açısıyla incelemiştir.

Yusuf Sarıay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (2004)* adlı, aynı zamanda doktora tezi olarak hazırlanmış kitabında, Türk milliyetçiliğini, 1912-1931 dönemleri arasında ve Türk Ocakları çerçevesinde incelemiştir. Tarihsel bir konu incelemesi, her ne kadar belli bir zaman kesiti ile sınırlanmış olsa bile, tarihsellik içindeki onu yaratan koşulların ve o zaman sonrasındaki konunun yarattığı sonuçların da ele alınmasını gerektirdiği için, Sarıay da, 1912-1931 arasını temel olarak almakla birlikte, Türk milliyetçiliğini, Osmanlı’nın 19. yüzyıldaki gerileyişinden başlayarak geniş bir perspektif içinde anlatmaktadır. Eser bu mahiyetiyle Türk milliyetçiliğini anlamaya dair önemli bir kaynak olmaktadır.

1.1.3. Araştırmanın Önem ve Gerekeçesi

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişte, özellikle 18. yüzyıldan 1920'ye kadar olan süreç bir çok araştırmacı tarafından tarihi, siyasi, ekonomik, düşünsel ve toplumsal açıdan ele alınmış, ancak bu alanların toplumu bütüncül olarak sosyo-politik bir proje etrafında değiştiren ve dönüştüren siyasal kimliklerin oluşumunda oynadığı roller açısından yeteri kadar incelenmemiştir. Bu çalışma söz konusu süreci siyasal kimliklerin oluşumu, dönüşümü ve toplumsal yansımaları açısından ele alıp inceleyerek, bu alanda olan literatür eksikliğini doldurmaya yönelik bir girişimdir. Türk siyasal kimliklerini oluşturan unsurların Tanzimat'tan Cumhuriyet'e dek uzanan süreçte geçirdiği değişimleri anlamak, elimize Türk siyasi, toplumsal, düşünsel ve kültürel kodlarına dair bilişsel bir yol haritası verir. Siyasal kimlik tek boyutlu bir olgu olmayıp, "öteki" karşısında "biz'i konumlandıran, toplumun bildiği ve düşündüğü en iyi şeylerden oluşan dağarcıklardan beslenen ve topluma sosyo-politik projeler sunan bütüncül bir kavramdır. Bu yüzden Türk siyasal kimliklerinin ne olduğunu ortaya koymak, onun öteki karşısında ne olmadığını da ortaya koymak demektir. Elimizdeki bilişsel yol haritasıyla, siyasal yaşamımızın problemleri daha iyi irdelenip çözüm önerileri üretilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu ile bir ulus devlet olan Türkiye Cumhuriyeti arasındaki geçiş sürecinde filizlenen Türk siyasal kimliklerinin oluşum ve dönüşüm koşulları ve bu siyasal kimlikler arasındaki ilişki ve etkileşim boyutları nelerdir? şeklindeki ana problem cümlesiyle başlayan tezin alt problem cümleleri şöyledir:

1. Osmanlı toplumunun siyasal, ekonomik ve düşünsel yapısı siyasal kimliklerin oluşumunu ne ölçüde etkilemiştir?
2. Osmanlı'da 19. yüzyılda reformların başlaması, yürütülmesi ve yönlendirilmesinde bürokrasinin ne gibi etkileri olmuştur; 19. yüzyıl bürokrasisini, siyasal kimlik oluşturucusu olarak Osmanlı siyasal yaşamında oynadığı rol açısından, 18. yüzyıl bürokrasisinden ayıran ve bu ayrışılığı ortaya çıkaran koşullar nelerdir?
3. Tanzimat'tan bu yana Osmanlı modernleşme sürecini tanımlayan ana karakteristikler nelerdir?

4. Osmanlı modernleşmesinde, modern merkezi devletin, laik ve rasyonel kurumsallaşmanın izleri sürülebilir mi?
5. Tanzimat Fermanı'nın, Islahat Fermanı'nın ve Kanuni Esasi'nin Osmanlılık siyasal kimliğinin yaratılmasındaki etkileri nelerdir?
6. Osmanlılık siyasal kimliğinin genel özellikleri nelerdir ve siyasal alandaki yansımaları neler olmuştur?
7. Bir din olarak İslam, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde değişimleri nasıl algılamış, bu değişimlere verdiği karşılıklar ne olmuştur ve bu değişimler, İslam'ın siyasallaşmasında nasıl bir rol oynamışlardır?
8. İslamcılık siyasal kimliğinin genel özellikleri nelerdir ve siyasal alandaki yansımaları neler olmuştur?
9. 18. yüzyıldan beri devam eden reform sürecine içkin olan Batılılaşma temayülünün, bir siyasal kimlik olarak şekillenmesiyle birlikte topluma sunduğu projeler nelerdir?
10. Türkçülük siyasal kimliği neden en son ortaya çıkan kimlik olmuştur; genel özellikleri ve ulus-devletleşmeye katkıları nelerdir?
11. Türk siyasal kimliklerinin birleşme noktaları ve içiçelikleri var mıdır, yoksa aralarında kesin sınırlar çizilebilir mi?

1.1.4. Araştırmanın Metodu

Tarihte ilk defa sosyal olaylar üzerine kafa yoranların Sofistler (M.Ö. 5. yüzyıllar) olduğu görülür. Sofistler, insanın doğası, toplumda nasıl eylemesi ve toplumun nasıl olması gerektiği üzerine ilk defa sistematik olarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir Sofistin öğrencisi olan Platon ve Aristoteles de aynı geleneği daha da derinleştirerek toplum üzerine görüşler ileri sürmeye devam etmişlerdir. Toplum üstüne görüşler ileri sürme geleneği, İslam dünyasında da felsefe hareketlerinin başlamasıyla sistemli bir hal almış, Farabi ve sosyolojinin öncüllerinden sayılan İbn Haldun ile devam etmiştir. Batı düşününde devlet ve toplum felsefesi olarak devam eden toplum üzerine düşünüş, Türk-İslam dünyasında ise, siyasetnameler ve risaleler geleneği ile devam etmiş ve bu alanda bir külliyat oluşturmuştur.

Batı’da Ortaçağ’ın sonlarından itibaren toplum ve devlet üstüne ütopya ve denemeler dönemi başlamıştır. Siyaset ve toplum üstüne fikirler ileri süren Machiavelli, Thomas More, J.J. Rousseau, Montesquieu gibi düşünürlerin eserlerinde, toplumun oluşumu, toplumsal ilişkilerin yapısı, toplumlar arası farklılıklar sistematik olarak tartışılmaya başlanmıştır.

18. yüzyıla kadar toplum üstüne düşünme geleneği, sosyolojinin ön tarihini oluşturması bakımından önemlidir. 18. yüzyıldan itibaren toplum üstüne yapılan düşünceler, Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma gibi büyük ölçekli sosyal değişimlerle daha sistematik bir hal almış ve toplum üzerine bir düşüncün bilimi olan sosyolojinin doğmasına zemin hazırlamıştır. 18. yüzyılın çocuğu olan Saint-Simon (1760-1825), Avrupa toplumlarının sıkıntılarını, yaşanan değişimlerin toplumsal yapıyla uyumlu olmasının nasıl mümkün olabileceğini araştırarak bir toplumlar bilimi kurmaya yönelmiş ve bu bilime “sosyal fizik” adını vermiştir. Ona göre, sosyal fizyoloji, toplumlarda yaşanan değişimlerin, ilerlemelerin kanununu bulmak ve onu istenilen istikamette yönlendirmek için, ortaya çıkan olayların pozitif olarak incelemesini yapmalıdır.

Saint-Simon’un tasarladığı bu projeyi hayata geçiren ve ona adını “sosyoloji” olarak veren, yöntemlerini ve çerçevesini belirleyen Auguste Comte (1789-1857) olmuştur. Comte, sosyolojinin isim babası olma onuruna sahiptir. O, “Pozitif Felsefe Dersleri” adlı eserinin son üç cildini sosyolojiye ayırmıştır. Comte, sosyolojinin toplum olaylarının incelenmesinde, pozitif bilimsel metotların kullanılması gerektiğini ve toplumsal olayların “statik” ve “dinamik” olarak iki tarzda incelenebileceğini belirtmiştir. Statik inceleme, toplumların belli bir zaman ve mekan boyutunda belirlenerek incelenmesi iken, dinamik inceleme ise, toplumun gelişim kanunlarının (ilerleme ve evrim) zaman içinde incelenmesidir. Ona göre sosyolojinin kullanacağı metot, gözlem ve tümevarımdır. Bu teoriye göre o, toplumların tarihini Teolojik, Metafizik ve Pozitif çağ olarak üç evreye ayırmıştır. Teolojik evrede dinsel -tabiatüstü- bir anlam dünyası egemen iken, Metafizik evrede soyutlamalar ve filozofların fikirleri baskın olmuş ve son evre olan Pozitif evrede ise, muhakeme ve gözlemin yardımıyla toplumsal olguların devamlılık ve benzerlik ilişkilerinin bulunmasına yönelik uğraşlar

geçerli olacaktır. Son evrenin temel karakteristiği ise olgusal olmasıdır, sosyoloji ise bu dönemin bilimi olacaktır.

Sosyolojinin bir bilim olarak kurulmasında, Herbert Sprencher'ın evrimleşen toplum görüşü; Karl Marx'ın ekonomi ve sınıf temelli çalışmaları; Emile Durkheim'ın işbölümü, dayanışma tipleri, yöntembilimsel kuralları; Pareto'nun tortu ve türemi ve seçkinlerin toplumsal dönüşümünü açıklama girişimleri; Tönnies'in cemaat ve cemiyet ayırtlaştırması; Max Weber'in anlama yöntemi ile kurulmuş iktisadi zihniyetin ve bürokratik yapıların özelliği ve anlamlı toplumsal eylemler tipleri vb. girişimler yadsınamaz katkılar sağlamıştır. Adı geçen sosyologların yaptıkları çalışmalar, sosyolojinin bir bilim olarak alanının ve yöntemlerinin şekillenmesinde, günümüzde bile, etkileri devam eder bir niteliğe sahiptir.

Sosyolojinin konusu toplum olaylarıdır. Toplum olayları ise tarih içinde gerçekleşir ve tarihi bir boyuta sahiptir. Sosyolojinin kendi geliştirdiği bilgi toplama yöntemleri, toplum olaylarının tarihi boyutunu kavramak için yeterli değildir. Bu durumda sosyoloji, konusunu gereğince kavrayabilmek ve açıklayabilmek için tarihe başvurmak zorundadır.¹¹ Çünkü her toplumsal olgu tarihsel, her tarihsel olay da toplumsaldır.¹² Sosyoloji, insan toplumunun yapısı ve gelişimi üstüne genellemeler yaparak toplumu incelerken, kaçınılmaz bir biçimde tarihe başvurmak ve onun kendisine sunduğu tarihi verileri kullanmak zorundadır. Aynı şekilde tarih de, incelediği olayları tarihsel ve sosyal momentlerine yerleştirebilmek ve toplumsal yansımalarını anlayabilmek için sosyolojiden faydalanmak durumundadır. Bu anlamıyla tarih ve sosyoloji, “düşünsel komşuluk”¹³ ilişkisine sahip iki sosyal bilim türüdür.

Tarihin konusu münferit olaylar iken, sosyolojinin konusu tarih içinde değişmez benzerlikler gösteren müesseseler ve bu müesseseler arasındaki ilişkilerdir. Toplumsal olaylar ve olgular, gerçekleştiği andan itibaren tarihin konusu oldukları için, tarih ile sosyolojinin diğer sosyal bilimlerden farklı ve çok yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü tarih

¹¹ Baykan Sezer. *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul: Sümer Kitabevi Yay., 1993, s.79.

¹² Doğan Ergun. *Sosyoloji ve Tarih*, Ankara: İlke Yay. 1995, s.19.

¹³ Peter Burke. *Tarih ve Toplumsal Kuram*, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2005, s.2.

ve sosyolojinin ortak yönlerinin başında toplum olaylarını bütünlüğü içinde algılama ve kavrama çabası gelir.¹⁴ Tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkinin, çoğu zaman çelişkili olarak görülmesi, bilimsel bir dar görüşlülükten kaynaklanmaktadır. Tarihçiler, belirli bir alanda uzmanlaşınca, o alanı, her birinin başka yerlerde koştur örnekleri olan öğelerin benzersiz bir bileşimi görmek yerine, tümüyle eşsiz ve benzersiz sayma eğilimine düşebilirler. Sosyologlar da, toplum üstüne yalnızca çağdaş deneyimler temelinde genellemeler yaptıklarında ya da uzun dönemli süreçleri hesaba katmadan toplumsal değişimi tartıştıklarında bu dar görüşlülük ortaya çıkmaktadır. Tarihsel görüş açısından, her iki tarafın da anakronizmden suçlu olabileceği açıktır. Görece yakın zamanlara kadar, bir çok sosyolog, tarihçileri, sanki onlar hala siyasal olayları anlatmaktan başka pek bir şeyle ilgilenmeyen ve hala tarihe 19. yüzyılın büyük tarihçisi Leopold von Ranke'nin görüşü egemenmiş gibi düşünürdü. Benzer biçimde, bazı tarihçiler de, sosyolojiden, hala Auguste Comte çağında kalmış ve sadece ampirik araştırmalar yapılmadan büyük (grand) teorilere ve genellemelere gitme evresinde sıkışıp kalmış gibi söz etmektedirler.¹⁵ Oysa toplumsal olayların tarihselliğinden dolayı, tarihsiz bir sosyoloji nasıl mümkün değilse, sosyolojisiz bir tarih de mümkün değildir. Yalnız sosyoloji, yalnız tarih düşünülemez; insan olaylarının somut bilimi ancak tarihsel sosyoloji ya da sosyolojik tarih olabilir.¹⁶

Sosyolojik araştırmalarda çoğunlukla tarihsel bir bakış esastır. Çünkü, belirli bir sorun hakkında topladığımız malzemeyi anlamlı kılmak için sık sık bir zaman perspektifine ihtiyaç duymaktayız.¹⁷ Tarih, sosyolojinin geliştireceği kuramlar için bir bilgi kaynağı ve geliştirdiği kuramların denetlendiği ve doğrulandığı bir alandır.¹⁸ Temel anlamda sosyoloji, her zaman tarih temelinde ve yöneliminde olan bir bilimsel girişim olmuştur. Sosyolojinin kurucusu olan Comte, “içinde bireylerin, hatta halkların bile adlarının geçmediği tarih”in sosyoloji için zorunlu olduğunu söylerken, Spencer’da aynı şekilde sosyolojinin tarihe “tıpkı büyük bir yapının etrafındaki taş ve tuğla yığınlarına yaslandığı gibi” yaslandığını ve “tarihçilerin yerine getirebileceği en yüksek görevin

¹⁴ Sezer, 1993, a.g.e., s.79-80.

¹⁵ Burke, 2005, a.g.e., s.2-3.

¹⁶ Ergun, 1995, a.g.e., s.19-20.

¹⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, (Çev.Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ankara: Ayraç Yay.,2000, s.577.

¹⁸ Sezer, 1993, a.g.e., s.81.

karşılaştırmalı sosyolojiye malzeme oluşturmak üzere ulusların yaşamlarını aktarmak”¹⁹ olduğunu ileri sürmüştür.

Görüldüğü gibi toplum olaylarının tarihi boyutu konusunda sosyoloji doğrudan tarihe başvurmak zorundadır. Toplum olayları tarih içinde gerçekleşen ve anlamlarını tarihte bulan olaylar olduğundan dolayı, bu olayları inceleyen sosyoloji, incelediği olaylar ve olgular üstüne doğru bir yargıda bulunabilmek ve bu olayları tarih içine doğru yerleştirebilmek için olayları araştırmaya başladığında ve değerlendirme yapmaya yöneldiğinde de tarihle ilişki kurmak zorundadır.²⁰ Tarihsel veriler, tarihsel gereçler olmadan hiçbir toplum anlaşılamaz ve açıklanamaz. Bir toplumun görüntüsü kendi tarihiyle bezenmiştir; “tarihsel özgünlük ilkesi” işte budur. Toplumda yaşanan değişim sürecini anlayabilmek için “tarihsel özünlülük ilkesi”nden hareket edilmelidir. Bir toplumun yaşantısı ya da toplumun yapısı genel yasalarda temellendirildikten sonra, sosyoloji, o toplumun tarihsel evrim aşamalarını somut özellikleri içinde incelemelidir. Sonuç olarak tarih, sosyolojinin can damarıdır²¹ ve bir sosyolog ve hatta bir psikolog da temel bakış açısını oluşturmak için tarihten yararlanmalıdır.²²

Tarihle sosyoloji arasında git gide daha yakın ilişkilerin gelişmesi için belli sebepler vardır. Toplumsal değişimin hızlanması, ister istemez sosyolog ve antropologların dikkatini bu konuya çekmiştir. Dünyanın nüfus patlamasını araştıran demografi uzmanları ve “azgelişmiş” denen ülkelerde tarım ve endüstrinin gelişme koşullarını çözümleyen iktisatçı ya da sosyologlar, kendilerini zaman boyunca değişmiş olguları, bir başka deyişle tarihi incelerken buldular. Böyle çalışmaların örneklerinden biri olarak Amerikalı sosyolog Immanuel Wallerstein’ın araştırmaları sayılabilir.²³ Bu da göstermektedir ki, tarihsel değişimleri anlamaya çalışan her sosyolojik çalışma, tarihsel bir nitelik taşımalı ve bir anlamda tarihsel sosyoloji olmalıdır. Tarihsel sosyolojik bir çalışma basit bir teorik bakış açısından fazlasını gerektirir. Teorik bir bakış açısı amaçlanan sonucu, tarihin çözülmesini büyük ölçüde etkiler ama hangi bakış açısı

¹⁹ Theda Skocpol, “*Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi*”, Tarihsel Sosyoloji, (Edit. Theda Skocpol), (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999a, s. 8-9.

²⁰ Sezer, 1993, a.g.e., s.82.

²¹ Ergun, 1995, a.g.e., s.21.

²² C. Wright Mills. *Toplumbilimsel Düşün*, (Çev. Ünsal Oskay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1979, s.223.

²³ Burke, 2005, a.g.e., s.18.

kullanılırsa kullanılsın, her tarihsel çalışmada sosyolog, nedensel açıklamaları biçimlendirmede, tarihsel anlamları ve olguları belirlemede ve yapacağı karşılaştırmalarda yöntembilimsel kararlar almalıdır. Bu kararlar ontolojik ve epistemolojik olarak ayırık tarih yorumları ve bakış açıları hakkında, şimdiyi ve geçmiş anlamamıza katkıda bulunmalıdır.²⁴ Çünkü, toplumsal ve tarihsel olgular -bir toplumun, kurumun, üretim tarzının, düşüncenin ya da bir rolün büyüklüğü ve şekli hangi renkte olursa olsun- bir karganinki kadar doğru görülemez ve ölçülemez. Tarihin ya da toplumun bir biçimini dolaysız ve ampirik olarak gözleme yeteneğinden yoksun olan bir sosyolog, sınıflayıcı kavramlar kullanarak sahici benzerlikleri saptamaya çalışmalıdır.²⁵ Bir tarihsel sosyolojik çalışma, tarihsel nedenlerin çeşitliliğine, düşüncelerin ve maddi çıkarların rolüne, konsensüsün ve çatışmanın önemine, süreklilik ve değişim arasındaki etkileşime duyarlı olmalıdır. Tarihsel bir olayı çözümleme girişiminde bulunan bir sosyolog, toplumsal kalıpların ve kuralların somut olaylardaki ve olgulardaki yansımalarını soyutlamak anlamında ön belirleyici bir teori kullanabilir. Ancak kullanılan teori ile yapılan betimleme ve soyutlama sonunda elde edilen analiz zorlama bir kurgu düzeyine ulaşmamalıdır.

Tarihi bir olayı veya kesiti konu edinen her çalışma gibi, bu çalışmada tarihsel sosyolojik yöntem kullanılacaktır. Tarihsel yöntemin sosyolojide kullanılmaya başlanmasının bir tarihi vardır. Bu tarihin ve tarihsel yöntemin kullanımlarını anlamak için Annales Okulu'na ve onun görüşlerine gitmek gerekmektedir.

Annales Okulu, yirminci yüzyılın en yenilikçi, hafızada en fazla iz bırakan ve önemli tarih çalışmalarının büyük bir kısmını 1929'da Fransa'da kurulan bir dergi etrafında yeni bir tarih yazımı ortaya koyarak yapan bir gruptur.²⁶ Grubun dışında yer alanlar bu grubun müşterek noktalarını vurgulayarak bu çalışmaların yazarlarını "Annales Okulu" adıyla zikrederken, içinde yer alanlar ise bireysel farklılıkları vurgulayarak böyle bir grubun olmadığını iddia ederler. Grubun merkezinde Lucien Febvre, Marc Bloch,

²⁴ Skocpol, 1999a, a.g.m., s. 8.

²⁵ Gary G., HAMILTON. "Tarihte Konfigürasyonlar:S.N. Eisenstadt'ın Tarihsel Sosyolojisi", *Tarihsel Sosyoloji*, (Edit. Theda Skocpol), (Çev.Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, s. 119.

²⁶ Peter Burke. *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yay., 2002, s.23.

Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff ve Emmanuel Le Roy Ladurie yer alır.²⁷

Her ekol gibi Annales tarih okulunun da fikri bir tabanı vardır. Annales'in ortaya çıkmasında etkili olan fikirler şöyle özetlenebilir. İlk, tarih yazımında olaylardan oluşan geleneksel anlatının (narrative of events) yerini sorun odaklı bir analitik tarihin alması; İkinci olarak, sadece siyasete odaklanan bir tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen bir tarihin geçmesi; Üçüncü olarak da, sözü edilen bu iki amacı gerçekleştirebilmek için, diğer insan bilimleriyle -coğrafya, sosyoloji, ekonomi, dilbilim, antropoloji vb.- işbirliği yapmaya önem verilmesi.²⁸ Annales'in amacı, insan toplumlarını daha iyi anlayabilmek için, öteki insan bilimlerini bir araya getirerek çeşitli yönelimlere ve yaklaşımlara ulaşabilmek için yeni bir form oluşturmaktır. Bu amaçla okul, 1946'da Ecole Pratique Hautes Etudes'ün Altıncı Seksiyonu'nda, tarih ile sosyal bilim disiplinlerini kapsamlı bir “beşeri bilimler” (sciences de l’homme) içinde bütünleştirmeyi amaçladılar. Bu disiplinler için sadece Annales'in ilk yıllarında büyük önem taşıyan ekonomi, sosyoloji ve antropoloji gibi geleneksel sosyal bilimler değil, aynı zamanda dilbilim, göstergebilim, edebiyat ve sanat bilimleri ile psikanalizin de yer alması kararlaştırıldı.²⁹

Annales hareketi, ilk ortaya çıktığı dönemden bugüne kadar üç evreye ayrılarak incelenirse daha iyi anlaşılabilir. Annales hareketi 1920'li yıllardan 1945 yılına uzanan evrede, geleneksel tarih anlayışını, siyasi tarihi ve olayları bir bir eleştiren küçük ve radikal bir hareketti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, ilk dönemin mensupları, okulun tarih yazımı pratiğine egemen oldu. Kendi ayrıksı kavramları (en önemlileri “yapı” ve “konjonktür”), ayrıksı metotlarıyla, yani, uzun vadeli değişimleri anlamak için “dizisel tarih” (serial history) anlayışının uygulandığı ikinci evreye Fernand Braudel hakim durumdadır. Hareketin tarihindeki üçüncü evre 1968 yılı civarlarına rastlar ve bu döneme, hareket içindeki parçalanma (emiettement) damgasını vurur. Son yirmi yılda

²⁷ Burke, 2002, a.g.e., s. 23-24.

²⁸ Burke, 2002, a.g.e., s. 24.

²⁹ Georg G. Iggers. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, (Çev.Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003, s. 54-55.

bazı mensupları, sosyo-ekonomik tarihten uzaklaşıp sosyo-kültürel tarihe yönelirken, bazıları da siyasi tarihi ve hatta anlatıyı (narrative) yeniden keşfetmeye başladılar.³⁰

Annales Okulu tarihçilerinin her üç evresinde de, yapılar üzerine yapılan vurgu değişmeden kalmıştır. Okulun temsilcileri, tek bir tarihsel zaman yerine, yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de, bir arada var olan çoğul zamanlar olduğu görüşünü kabul ederler. Bu düşünce en açık biçimiyle, her biri kendi hızına sahip üç farklı zamanı birbirinden ayıran Braudel'in "Akdeniz" adlı kitabında görülebilir: Akdeniz'in bir coğrafi mekan olarak neredeyse durağan zamanı (longue durée), toplumsal ve ekonomik yapılardaki değişmelerin ağır ilerleyen zamanı (conjonctures) ile siyasal olayların hızlı akan zamanı (événements).³¹ Braudel bu çalışmasıyla, tarihçilerin toplum bilimlerine özel bir katkı yapabileceğini göstermiştir. Bu katkı, tüm "yapıların" ne kadar yavaş olursa olsun değişime tabi olduğu bilincidir.³²

Annales Okulu'nun görüşlerinin oluşmasında sosyolojinin de katkıları olmuştur. Marc Bloch, Ecole'de Durkheim'in öğrencisi olmuş ve onun en ünlü çalışması olan "Feodal Toplum" Durkheim'in etkisinde bir çalışmadır.³³

Okulun bütün tarihi boyunca temsilcileri, bilimsel ve teknolojik beceriler üzerine inşa edilmiş bir Batı uygarlığının üstün niteliklerine olan güvenden dikkate değer ölçüde uzak kalmışlar, sosyal bilim kuramının büyük bölümü için çok merkezi nitelikteki modernizasyon kavramlarından da uzak durmuşlar ve ağırlıklı olarak modern-öncesi dünya üzerine odaklanmışlardır.³⁴ Genel olarak Annales dergisi ve bu dergi etrafında toplanan kişiler, tarih disiplini ile toplum bilimleri arasında cereyan eden verimli etkileşimlerin en güçlü örneklerini sunmuşlardır.

Tocqueville, Marx, Durkheim ve Weber, Avrupa sınai ve demokratik devrimlerinin toplumsal kökenleri ve sorunlarıyla ilgili ve önemli sorular sorup farklı da olsa tartışma yaratan eserler ortaya koyduklarında, tarihsel sosyolojinin ana gündemleri tespit

³⁰ Burke, 2002, a.g.e., s. 25-26.

³¹ Iggers, 2003, a.g.e., s. 56-57.

³² Burke, 2002, a.g.e., s. 79.

³³ Burke, 2002, a.g.e., s. 45-55.

³⁴ Iggers, 2003, a.g.e., s. 64-65.

edilmeye başlandı. 20. yüzyıl boyunca ortaya konulan ve tartışılanların ilgili olduğu bilim adamları (Bloch, Polanyi, Eisenstadt, Bendix, P. Anderson, Wallerstein vb.) tarihsel sosyolojinin geleneğini oluşturmuşlardır.³⁵ Bu geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan S.N. Eisenstadt'ın tarihsel sosyolojisinde, tarih ne değişen konfigürasyonel kalıpların, ne sadece devrimin ne de tarihsel tesadüflerin ürünüdür. Değişim, kalıpların ve karmaşık yapıların özel karakteristiklerine sahiptirler. Toplumların yaşadığı değişim tipleri hem ortaya çıkışları, hem de sonuçları bakımından farklı oldukları için, gerçekleştikleri toplumdan bağımsız değildir. Değişim, toplumların sistemik doğası tarafından yönlendirilir³⁶ ve kökenlerinde, o toplumun özgül kurumlaşma tarzları vardır.

İyi yapılmış tarihsel sosyolojik incelemeler, aşağıdaki temel karakteristiklerin hepsine ya da bazısına sahiptirler. İlk önce, zamana ve mekana somut bir şekilde yerleşmiş olan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sorarlar. İkinci olarak, süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi, ortaya çıkan sonuçların nedenlerini açıklamak için zamansal ardışıklığı da hesaba katarlar. Üçüncü olarak, bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçlar için de, eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimlerine de dikkat ederler. Son olarak da, tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül toplumsal değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatmaya çalışırlar.³⁷

Tarihsel sosyoloji, sosyolojinin bir alt alanı ya da kendi kendine yeten bir alan değildir. Tarihsel yönelimli çalışmalar, büyük ölçekli yapıların ve uzun erimli süreçlerin doğasını inceledikleri için disiplinler-ötesi bir karaktere sahiptir ve bu yüzden de eklektik bir yapı arz eder. Tarihsel sosyolojinin eklektik bir yapıya sahip olması onun değerinden bir şey kaybetmesine sebep olmaz. Tarihsel sosyolojiyi, herhangi bir epistemolojik, teorik ya da yöntembilimsel yönelime bağlamak yanlış olur. Peşinen kabul edilmiş epistemolojilerden ve yöntem bilimlerinden ziyade, bağımsız bakış açıları ve sorunlar,

³⁵ Theda Skocpol. "Tarihsel Sosyolojide Yenilenen Gündemler ve Yenilenen Stratejiler", *Tarihsel Sosyoloji*, (Edit.Theda Skocpol), (Çev.Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999b, s. 355.

³⁶ Hamilton, 1999, a.g.m., s.110-111.

³⁷ Skocpol, 1999a, a.g.m., s.2.

tarihsel sosyolojinin ve bir bütün olarak sosyal bilimlerin yeni açılımlara ulaşmasını sağlar.³⁸

Sosyologlar, araştırma pratiklerini yerine getirirken, tarihçilerin arşiv yöntemlerini ödünç alabilir ve tarihçilerin çalışmalarını, aradığı kanıtların “ikincil kaynağı” olarak kullanabilirler. Tarihsel bir araştırma sırasında birincil kaynaklara ulaşma konusunda dogmatik bir ısrar, çalışmayı imkansız kılabilir. Çünkü, uzun erimli araştırmalarda birincil kaynakların çokluğu ve büyüğü, çalışmanın seyrini olumsuz yönde etkileyebilir ve araştırmacıyı problem alanının dışına savurabilir. Eğer bir konu, saf birincil kaynak araştırması için büyük ise -ve uzmanların mükemmel incelemeleri bolca bulunuyorsa- ikincil kaynaklar, temel kanıt kaynaklar olarak kullanılabilirler. Ancak, değişik tarih yazımı anlayışlarına dikkat edilmeli ve olaylara ve zamana göre değişen tarih yorumlarının etkilerinden kuşku duyulmalı ve tarihsel kanıtla özel bir “diyalog” içinde olunmalıdır.³⁹

Sosyolojinin tarihle olan özel ilişkisinin bir ürünü olan tarihsel sosyoloji, ilgilendiği tarihsel süreçleri anlamak için zamanı, gerektiğinde durdurarak, gerektiğinde harekete geçirerek, temel değişimlerin yapının çeşitli öğeleriyle olan ilişkilerini, standartlaşmış ve kuru bir ardışıklığın kümesi olmanın dışında da inceleyebilir. Skocpol’a göre tarihsel sosyoloji, “büyük ölçekli yapıların ve temel değişim süreçlerinin doğasını ve etkilerini anlamaya adanmış sürekli, hep yinelenen bir araştırma geleneği olarak daha iyi anlaşılabilir. Burada itici güç, klasik teorik paradigmlar değil, tarihsel temelli sorulara yanıt verme arzusudur.”⁴⁰

Bu çalışmada, İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde, yaşanan değişimlerin yanında veya karşısında veyahut da bir açıdan yanında olma, bir açıdan da karşısında olma şeklinde çok çeşitli boyutlardaki akisleri olarak ortaya çıkan siyasal kimlikler, dönemin değişken koşullarını karşılayabilmek için bağlamlarının ve içeriklerinin yeniden tanımlanıp üretildiği bir oluşum ve dönüşüm süreci olarak ele alınıp

³⁸ Skocpol,1999b, a.g.m., s. 356.

³⁹ Skocpol,1999b, a.g.m., s.361.,386-389.

⁴⁰ Skocpol,1999a, a.g.m., s.6.

incelenmiştir. Çünkü, İmparatorluğun değişim yaşamaya başladığı 18. yüzyıldan sonra, bu değişimlerin ivme kazandığı 19. yüzyıl ve özellikle 20. yüzyılın başı, diğer imparatorluklarla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun da sınırlarını ve çehresini değiştirecek kadar köklü değişimlerin yaşandığı, bunların sonucu olarak ortaya çıkan çok çeşitli siyasi ve toplumsal düşüncelerin yoğun olduğu bir yüzyıl olmuştur. Osmanlı'da, hem bu koşullara ayak uydurabilmeye çalışılması (modernleşme) hem de bu koşulların sonucu olarak ortaya çıkan ontolojik ve epistemolojik kodların yavaş yavaş çözülmesinin yarattığı güvensizlik karşısında tutunulacak temeller aranması (Osmanlılık, İslam ve Türklük), başta düşünsel ve siyasi olmak üzere birçok alanda ikiliklerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden siyasi kimliklerin argümanları ve sınırları, keskin bir şekilde tanımlanıp belirlenmemiştir, dolayısıyla siyasi kimlikler bir oluşum ve dönüşüm süreci olarak incelenmelidir. Bir olgu olarak değil de bir süreç olarak ele alınmış olması, konunun, sosyolojik dolayımının yanında tarih bağlamında da ele alınmasını gerektirmektedir.

Böylece bir inceleme nesnesi olarak siyasi kimlikler: mekansal olarak, Osmanlı coğrafyası ve Osmanlı toplum-devlet yapısı bağlamında; düşünsel olarak, onları yaratan aydınlar bağlamında; ve zamansal olarak, Osmanlı'nın değişmeye, dönüşmeye başladığı 18. yüzyıldan, bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu 20. yüzyıla kadar geçen süreyi içine alan bir tarih kesiti bağlamında ele alındığı için, birbirini tamamlayan iki sosyal bilimin, yani sosyoloji ve tarihin anlamlı komşuluk ilişkisinin ürünü olan tarihsel sosyoloji içinde özellikle Annales Ekolü, bu incelemenin temel yöntemi olarak kullanılmıştır. Tarihsel sosyolojik bir incelemenin mekansal, düşünsel ve zamansal bağlamlarına vurgu yaptığı, Avrupa kökenli modernleşme argümanlarından ve kavramlarından uzak durup her toplumun özgül yapısını dikkate aldığı için Annales Okulu'nun, siyasi kimlikler incelemesine büyük ölçüde bir projektör ışığı olacağı düşünülmektedir.

1.2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVESİ

1.2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.2.1.1. Modernleşme

“Modern”, “modernleşen”, “modernleşme” kavramları çok çeşitli, insanı şaşırtacak anlamlarda kullanılmasına ve genel olarak yeni olanı ve eskiden kopuşu içermesine rağmen, günlük dilde yaygın olarak iki kullanım şekli vardır. İlk modern/modernleşme süreci, basitçe, çağdaş biçimlerin eski olanın yerini almasıyla, diğer anlamda ise genel olarak ilerlemeyi, ekonomik ve siyasal anlamda bir gelişmeyi içeren bir anlam çeşidini bünyesinde taşır.⁴¹ Modernleşme, geleneksel ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapılardan, fazlasıyla endüstrileşmiş bir kapitalist ekonomiye, özgül ve farklılaşmış sosyal yapılara, heterojen ve yoğun bir nüfusa, artan bilimsel ve teknolojik yapılara ve az ya da çok bir sekülerleşmeye geçişi ifade eder. Başka bir deyişle modernleşme, bir toplumu geleneksel ya da modern öncesi bir toplumdaki modern topluma dönüştüren süreçtir.⁴² Topyekün bir dönüşümü ifade eden bu süreç, ilk defa Batı toplumlarında ortaya çıkmıştır.

Modernleşme, radikal bir değişimden sonra ortaya çıkan durumu adlandırır ve insanı olduğu kadar çevresini de etkiler. Moderniteye geçişin belirlendiği dört devrim vardır: Bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel. Bilimsel devrimi, Newton’un görüşleri başlattı ve onun evrensel yerçekimi kanununu keşfetmesi, iki dünya arasındaki kopuşu belirledi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir evrenden, kendini düzenleyen bir doğaya; Tanrısal istemleri (volontes) ve Tanrının ihtişamını anlatan bir doğaya, yasalarıyla her şeyi belirlemekten başka bir şeyi dile getirmeyen gök mekaniğine geçildi. Artık dünya matematiksel bir dil ile anlaşılabilir olmuştur. Yaşanan bilimsel devrim temeldir ve diğer devrimler ondan türemektedir. Yaşanan ikinci devrim siyasaldır. Modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika, ardından da Fransa’da belirişiyse damgalanır. Burada demokrasi, modern devletlerin tek ve rasyonel bir

⁴¹ Anthony D. Smith. *Toplumsal Değişme Anlayışı*, (Çev. Ülgen Oskay), Ankara: Gündoğan Yay., 1996, s.88.

⁴² Robert Hollinger. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yay., 2005, s. 44-45.

özelliği haline gelir ve modern devlet ancak demokratik olabilir. Artık otoritenin doğası ve iktidarın kaynağı karizmatik ya da Tanrısal değil, halktan gelir ve halka içkindir. Bu ancak, vatana coşkulu bağlılığa, geleneğe veya soy sop ilişkisine bağlı olmayan, yalnızca “ulus” haline gelen bir halkın onayıyla meşruiyet kazanan bir yönetim olabilir. Farklı biçimleri de olsa iktidar ve otorite halka içkindir. Üçüncü devrim ise kültürel dir. Yeni ve fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir biçimde kök salan bir düşünce hareketi olan kültürel devrim, Almanya’da Aufklärung, Anglo-Sakson dünyasında Enlightenment, Fransa’da ise Lumieres olarak adlandırılır. Düşüncenin laikleşmesi ve her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesi söz konusudur. Laiklik kendisini, toplumun içinde yaşadığı kurumlaşmış olan dinin eleştirisi olarak sunar. Laiklik bir akım olarak, temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğini ileri süren radikal sonuçlar doğurur. Bunun anlamı, dinin toplumun temelinde yer almamasıdır. Son devrim olan endüstriyel devrim ise, insanla doğa arasında bulunan teknik-yapının gittikçe daha büyük özerklik kazanması anlamına gelir. Bu dönemde, alet ile yapılan üretimden makine ile yapılan üretime geçilmiş ve insan emeği soyutlanmıştır. Endüstri devrimi, bilimsel ve kültürel devrimin betimlediği yeni toplumsal ilişki tiplerine hem eşlik etmekte hem de onu yapılandırmaktadır. Modernleşmenin safhaları bu alanda daha da belirginlik kazanmıştır.⁴³

Modernleşme, geçen yüzyıllarda kristalize olmuş, bu günkü yaşam tarzlarını şekillendirmiş ve hala toplumları belirli bir yöne sevk eden, birbirleriyle iç içe geçmiş yapısal, kültürel, psişik ve fizik değişimlerin yaşandığı bir süreçtir. Modernleşme, ilk önce Batı Avrupa’da ortaya çıkmış ve daha sonra dünyanın geri kalanında geleneksel toplum düzenlerini etkilemiş ve köklü bir biçimde dönüştürmüştür. Bu süreçte, üretim pazar için yapılmakta, bilim ve teknik öncelikli bir konum işgal etmekte ve iktidar olma biçimleri değişmektedir.⁴⁴

Modernleşme, salt bir değişim ya da olaylar silsilesi değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaşmasıdır. Modernleşme, toplumsal yaşamın

⁴³ Abel Jeanniere. “Modernite Nedir?”, (Çev. Nilgün Tatal-Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, (Der. Mehmet Küçük), Ankara: Vadi Yay., 1994, s.16-21.

⁴⁴ H. V. D. Loo ve W. V. Reijen. *Modernleşmenin Paradoksları*, (Çev. Kadir Canatan), İstanbul: İnsan Yay., 2003, s.14.

çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Çünkü araçsal akılcılık, modernleşme sürecinde etkinlik kazanmış ve akılcılaşmayı (rasyonelleşmeyi) beraberinde getirmiştir.⁴⁵ Akılcılaşma, modernliğin en belirgin özelliği olduğu için, geleneğin ve inanışların devredilmesi ve akıl çağına adım atılmasıdır. Modernleşmenin birbirleriyle diyalog halinde olan iki çehresi, akılcılık ve öznelleşmedir.⁴⁶

Modernleşme, toplumların yaşadığı temel ve köklü değişimler olması nedeniyle Turgot, Condorcet, Comte, Tönnies, Durkheim ve Weber gibi düşünürlerin düşüncelerinde temel çıkış noktası olmuştur. Modernleşme olarak nitelenen köklü değişimler Tönnies’de, cemaatten cemiyete geçiş; Durkheim’da, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya ve artan iş bölümü ile geleneksel yapıların çözülmesiyle anomik sonuçların ortaya çıkmasına; Simmel’de, artan farklılaşmanın insanları özgürleştirerek aşırı bireycileştirmesine ve son olarak Weber’de ise, artan bir akılcılaşma, “dünyanın büyüden arındırılması”na ve gelişen bürokratik oluşumlara varana değin farklı izleklerle ele alınmıştır.⁴⁷

Huntington’un modernleşme sürecine ilişkin olarak ortaya koyduğu dokuz nitelik, bu konunun genel bir tasvirini vermesi açısından önemlidir:

1. Modernleşme devrimci bir süreçtir. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, insani yaşam örüntülerinde bütünsel ve radikal bir değişimin açığa çıkması sonucunu doğurmuştur.
2. Modernleşme karmaşık bir süreçtir. O kolay kolay tek bir faktöre ya da boyuta indirgenemez. Modernleşme, insan davranışı ve düşüncesinin neredeyse bütün boyutlarında gerçekleşen değişimi kapsar. O en azından, endüstrileşme, kentleşme, toplumsal hareketlilik, farklılaşma, sekülerleşme, kitle iletişiminin yaygınlaşması, okuma yazma oranının ve eğitim kalitesinin yükselmesi, siyasal katılımın artması gibi olgulardan müteşekkildir.
3. Modernleşme sistematik bir süreçtir. Modernleşmenin bir boyutunu etkileyen değişiklikler diğer boyutlarını da etkiler. Modernleşmenin unsurları, bazı tarihsel gerçekler dolayısıyla birbirlerine çok sıkı bir biçimde bağlıdır.
4. Modernleşme küresel bir süreçtir. Modernleşme, on beşinci ve on altıncı yüzyıl Avrupa’sında ortaya çıkmışsa da, artık o, dünyanın tümünü ilgilendiren bir fenomendir. Modernleşmenin küresel bir görüngü olmasının iki sebebi vardır: Avrupa’dan yayılan modern fikirler ve teknikler; kısmen de, Batı dışındaki toplumların yerli kalkınma arayışları. Ancak her ne olursa olsun, tarihin bir

⁴⁵ Alain Touraine. *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul: YKY., 2000, s.23-24.

⁴⁶ Touraine, 2000, a.g.e., s.227-230.

⁴⁷ Loo ve Reijen., 2003, a.g.e., s. 17-20.

- döneminde toplumların tümü gelenekseldi; şu anda ise, toplumların tümü ya modern ya da modern olma yolundadır.
5. Modernleşme uzun erimli bir süreçtir. Modernleşme devrimci bir süreç olsa da, zamana ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle o, bir yönüyle de evrimci bir süreçtir. Modernleşmenin bünyesinde barındırdığı değişimin bütünselliği ancak zamanla kendisini ortaya koyabilir. Batı toplumları modernleşmek için çok uzun yıllar harcamışlardır.
 6. Modernleşme tedrici bir süreçtir. Modernleşmeyi bütün toplumların tırmanacağı çeşitli basamaklara ayırmak mümkündür. Toplumlar, açık bir biçimde, geleneksel aşamadan modern aşamaya doğru bir seyir izlemekte ve temelde aynı aşamaları kat etmektedirler.
 7. Modernleşme homojenleştirici bir süreçtir. Modern toplumların aksine geleneksel toplumların, modernliğe sahip olamamaları dışında herhangi bir ortak özelliklerinden bahsedilemez. Oysa modern toplumlar, temel benzerlikleri paylaşırlar. Modernleşme, siyasal olarak örgütlenmiş toplumlar içerisinde bir karşılıklı bağımlılığa ve toplumların nihai bütünleşmelerine bir hareketi bünyesinde barındırır. Modern düşünce ve kurumların evrensel gereklilikleri, “farklı toplumların, bir dünya devleti oluşturmalarına imkan tanıyacak” bir aşamaya doğru yönlendirilmeleri sonucunu doğurabilir.
 8. Modernleşme geri döndürülemez bir süreçtir. Modernleşme temelde, dünyevi bir yönelimdir. Değişimin oranı toplumdan topluma değişebilirse de değişimin yönü tüm toplumlarda aynıdır.
 9. Modernleşme ilerlemeci bir süreçtir. Modernleşmenin sarsıntıları köklü ve yaygın olsa da, nihai düzlemde o, yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda da arzu edilen bir süreçtir. Geçiş döneminin acıları ve maliyetleri özellikle ilk dönemlerde yüklü olsa da, modern bir toplumsal, siyasi ve ekonomik düzen kurulduğunda tüm bunlar hatırdan silinecektir. Modernleşme son kertede, insani varoluşu kültürel ve maddi açıdan zenginleştirmektedir.⁴⁸

Modernleşme, Batı Avrupa’da ortaya çıkan ve sonuçları ile Batı dışında kalan tüm toplumları etkileyen ve bir biçimde kendi içinde olduğu değişime onları da dahil eden bir süreçtir. Osmanlı toplumu da bu sürece dahil olmuştur. Black’in “yedi modernleşme modeli” olarak belirlediği modernleşme tiplerinden beşincisine giren Osmanlı Devleti’nin modernleşmesi yönetici-bürokrat elit eliyle, merkezi hükümeti güçlendirmek suretiyle, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmiştir. Black’in tespitlerine göre, beşinci modeli oluşturan toplumların ortak noktaları, sahip oldukları geleneksel hükümetlerin merkezi bürokratik yönetimdeki uzun deneyimleri nedeniyle, çağdaş zamanlarda uzun bir dönem için yabancıların doğrudan ve kapsamlı egemenliğine karşı koyabilecek kadar etkili olmalarıdır. Çağdaşlık zorlamasını göğüsleme girişimini üstlenmiş olan geleneksel hükümetler, çağdaş reformları alıp uygulamadıkları takdirde

⁴⁸ Samuel Huntington. “The Change to Change: Modernization, Development and Politics” (Comparative Politics, Sayı:3, 1973), iç., Roberts ve Hite, s.146-147. Aktaran Fahrettin Altun. *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Yöneliş Yay.,2002, s.180-181.

sonunda kendilerinin yabancı egemenliğine boyun eğeceklerini bildiklerinden, geleneksel toplumu yabancı ya da yerli çağdaşçıların başarısından doğabilecek daha yoğun ve kapsamlı değişmelere karşı korumak üzere sınırlı ya da koruyucu çağdaşlaşma adı verilebilecek programları uygulamaya koydular. Yine Black'e göre bu reformların temel özelliği, geleneksel sistemi değiştirmeyi değil de onu yabancı baskılara karşı güçlendirmeyi amaçlamasıydı.⁴⁹ Bu nedenledir ki Osmanlı eğitim, hukuk ve toplumsal sisteminde yapılan modernleşmecî girişimler sonucunda, muhafazakar-yenilikçi türünden ikili bir yapı meydana gelmiştir. Eskinin yanında yeninin yer alması aynı zamanda Osmanlı modernleşmesinin muhafazakar ve ılımlı karakterini de ortaya koymaktadır. Batı dışı bir modernleşme örneği olan Osmanlı modernleşmesi, geleneksel yapıyı fazlaca yıpratmadan, devletin güçlendirilmesine ve korunmasına yönelik girişimleri kapsayan, siyasi-bürokrat elitin önderliğinde, çoğunlukla İstanbul çevresiyle sınırlı kalan bir “modernleştirme” hareketi olarak özetlenebilir.

1.2.1.2. Siyasal Kimlik

Kimlik, bir kişinin bir özelliğidir ve insanın bütün özellikleri kimlik olabilir. Başka deyişle insanın sahip olduğu bütün kişilik özellikleri kimlik olarak belirtilebilir.⁵⁰ Kimlik (identity), deneyimlerin ve öznel konumun farklı öğelerinden oluşur, ama bir bütün olarak kendini oluşturan özgün öğelerin toplamından daha fazla bir şey haline gelir. Kimlik içinde yaşanan toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkilerle, geçmişin konjonktürünü ortaya çıkarır. Kimlik, geçmişin bir özetidir. Kimliğin oluşması, geçmişin bağlamı içinde, günlük yaşayışın ekonomik ve siyasi ilişkileri kesişmesi içinde anlaşılır. Kimliğin yapılaşmasında, bu kesişmede hakim olacak ve belirleyecek nihai bir karar verici yoktur.⁵¹ Kimlik, belirli bir bağlam içinde oluşur, bu bağlam belli bir cemaatin tarih ve kültürü tarafından oluşturulmuş, üyeleri için özel bir anlam taşıyan ve onların iyiliği için önemli olan belli bir ortak kimliği ifade eder. Birey kendisini, kimlik bağlamı olarak gördüğü şeylerle belirli bir ilişki içinde tanımlar. Kimlik, bir kimsenin içinde doğduğu kimlik bağlamı içinde oluşur ve kişi, bu bağlam tarafından

⁴⁹ C. E. Black. *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (Çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: Verso Yay., 1989, s. 120-122.

⁵⁰ Doğan Ergun. *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*, Ankara: İmge Yay., 2000, s.79.

⁵¹ Jonathan Rutherford. “Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit. Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlam), İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s.19-20.

biçimlendirilen kimlik ile özdeşleşerek kendine bir motivasyon sağlar.⁵² Kimlik, belli insanlar ve kişiler tarafından temel tanımlayıcı karakteristikler olarak kabul edilen şeylerdir. Bir kimlik bağlamı içinde doğan bireye, sosyal olarak yüklenen anlamlar, kişi tarafından kabul edilmedikçe ve özdeşim kurulmadıkça, kendi başına bireyi tanımlamaz. Bu yüzden, kimliği tanımlayan bireyin kendisidir.⁵³

Kimlik bir çok farklı boyuta sahiptir. Bunlar, bir toplumsal yapıda cinsiyet ve yaş takımlarına, uluslardan birine, ailede ve meslekte bir role ve ideolojik bir katılıma bağlı olmak gibi geniş bir alanı kapsar. Tüm bu alanlarda hissedilen aidiyet, kimliğin çok katmanlı bir anlama sahip olduğunu gösterir.⁵⁴ Kimlik, kaçınılmaz bir biçimde kolektif ve kültürel boyutu ile tanımlanır. Kimlik, yalnızca öznelerarası ortak ve bir dizi özel anlam ve seçenekler sağlayan bir kimlik bağlamı (kültür) ile ilişki içinde tanımlandığından, birey bu bağlamları hem seçme hem de keşfetme yolu ile ona aidiyet hisseder. Kimlik, kişinin o kültürde mevcudiyet kazanmasını, anlam, bütünlük ve özerkliğe sahip olmasını sağladığı için merkezi bir önemi vardır. Kimlik, yeniden tanımlanabilir, değişebilir bir özellik taşıdığı için esnek ve değişkendir.⁵⁵ Kimlik, yansız değildir, tanımlandığı ve kabul edildiği anda, bireyin kim ve ne olduğunu, neye inandığını ve ne istediğini anlatır.⁵⁶ Kimlik, toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik ve psikolojik bir yapılanma süreci olduğu için, asla sabit bir yapı arz etmez; karmaşık ve değişken olduğu için sürekli yeniden konumlanır.⁵⁷

Kimlik, bireye hem güvenlik veren ve harekete geçiren, dönüşen ve dönüştüren, objektif ve sübjektif özellikleri birleştiren, kimi durumlarda bütünleştirici kimi durumlarda ise ayırıştırabilen⁵⁸ hem de belirli bir fikre bağlı olarak siyasal talepleri olan toplumsal bir olgudur. Bir çok insan için hiçbir kimlik öncelikli değilken, bazıları için bir kimlik diğer bütün kimliklere ağır basar. Her kimlik özgül bir tarihi ve anlam geleneğini beraberinde

⁵² Nazif Tok. *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003, s.122-123.

⁵³ Tok, 2003, a.g.e., s.123-124.

⁵⁴ Ergun, 2000, a.g.e., s.80.

⁵⁵ Tok, 2003, a.g.e., s.120-121.

⁵⁶ Jeffry Weeks. "Farklılığın Değeri", *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit.Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s.86.

⁵⁷ Pratibha Parmar. "Temsil Stratejileri", *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit.Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s.121.

⁵⁸ Nuri Bilgin. *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir: Ege Yay., 1994, s.53.

taşıdığı için,⁵⁹ bir kimliğin öncelikli hale gelmesini tarihi, siyasi ve sosyal koşullar etkiler. Kimlik, kişiyi, aşireti ve kabileyi tanımlayan kolektif bir terim olmanın yanında, bir fikir çabası neticesinde oluşuyor ise siyasidir. Siyasi kimlik, geniş çapta aydınlar kesimi tarafından yaratılır.⁶⁰ Siyasi kimlik, kökeni ne olursa olsun, özgül bir mekansal ve toplumsal bir konumun varlığına, kişinin doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği bir yer ve aile ocağı olarak vatana, bütün yurttaşların dahil olduğu bir siyasal katılıma, ahlaki, ekonomik, yasal ve hukuki bir yurttaşlığa ve bütün nüfusun okur-yazar olmasını içeren bir sivil eğitim vurgusu gibi oluşturuculara ihtiyaç duyar.⁶¹ Bir ulusun kimliği bağlamında siyasal kimlik, sosyal ve politik bütünlüğü sağlayan bir araç olarak, toplumdaki sosyo-ekonomik düzey, yaş, cinsiyet, din gibi çeşitli boyutlardaki farklılıkların yarattığı ayrılıkları ve bölünmeleri telafi eden ve o toplumu oluşturan grupların entegrasyonunu ve toplumda bir yer bulmasını sağlayan bir içeriğe sahiptir.⁶²

Siyasal kimlik, sonradan kazanılmış bir kimliktir, bu özelliğinden dolayı da siyasal kimliklere modern kimlik adı verilebilir. Bu tip siyasi kimlikler Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkmışlardır ve bu kimlikler arasında yer alan siyasi-milli kimliğin, tarihte eşi benzeri olmamıştır. Bu kimliğin doğumu, alttan yukarıya doğru sosyal değişimin neticesiyle oluşmuştur. Batı Avrupa'da yeni tipte bir orta sınıfın, yani burjuvazinin ortaya çıkması, kimlik meselesinin hem çok yönlü gelişmesini sağlamış hem de ona, eskiden benzeri olmayan siyasi bir veçhe kazandırmıştır. Halk kültürünün ve kimlik bilincinin devlet ve hükümet çevrelerini etkilemesi, hem devletin yapısını hem de kimliğini baştan aşağı değiştirmiştir. Ayrıca halk kültürü, üst kültürün bir çok şeklini ve ifade tarzını benimseyerek⁶³ siyasal kimliğin topluma yayılmasını sağlamıştır.

Siyasal kimliğin Batı'da ortaya çıkması, Osmanlı Devleti'ni de içine alan geniş bir coğrafyayı etkilemiştir. Osmanlı Devleti'nin ve dolayısıyla Türkiye'nin sosyal yapısının ve insanların yaşadığı kimlik değişimi, Batılı örneklerinden (örneğin Fransa) bir hayli farklıdır. Bugün Türkiye'de ve bir çok Asya ve Afrika ülkelerinde tartışılan kimlik

⁵⁹ Lawrence M. Friedman. *Yatay Toplum*, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: İş Bankası Yay., 2000, s.14

⁶⁰ Kemal Karpat. "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 9, Sayı 35, 2006, s.61.

⁶¹ Anthony D. Smith. *Milli Kimlik*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yay., 1999, s.182-184

⁶² Bilgin, 1994, a.g.e., s.57.

⁶³ Karpat, 2006, a.g.m., s.67.

sorunu siyasi bir kimliktir ve milli devletlerin ortaya çıkmasıyla yeni bir önem kazanmıştır. Siyasi kimliğin yerleşmesinde devlet, ön planda yer almıştır. Devlet, bir kişinin sahip olabileceği ana kimlikleri yeni bir sınıflandırmaya ve canlandırmaya tabi tutarak, bu arada tarihi de kendi açısından yeniden yorumlayarak, yeni bir tip siyasi insan ortaya çıkarmış ve bu insana, bilhassa geleneksel kimlikler içinde bunalmış insanlara yeni kimliklerini benimsetmek için çaba sarf etmiştir.⁶⁴

Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte ilk ortaya çıkan siyasi kimlik Osmanlılık'tır. Osmanlı toplumunda Osmanlılık kimliği ortaya çıkana dek siyasi bir kimlik yoktur. Çünkü, halk katında yaşanan kimlikler dini ve kavmi bir anlama sahiptir. Osmanlılık kimliğinin siyasi bir anlama bürünmesi ve kişilerin o kimliğe sübjektif değerler vermesi ile birlikte⁶⁵ yeni siyasi kimlikler ortaya çıkmıştır. Bunlar İslamcılık ve Türklük siyasi kimlikleridir. Bu ortaya çıkan kimlikler, belirli bir sosyo-politik çerçevede kendi siyasi-sosyal taleplerini üretmişlerdir.

1.2.1.3. Siyasal Muhalefet

Genel bir kavram olarak muhalefet, “bir görüşe, bir tutum ve davranışa karşı olma, uymama”, “başka türlü olma”, “karşıtlık” gibi temelde aynı anlamı içeren değişik kelimelerle açıklanırken; bunu yapanlar, yani “uymaz”, “karşıt”, “aksi taraf”, “aksi fikirde olanlar” da muhalif kelimesi ile gösterilirler. Bu anlamıyla muhalefet, en küçük birim olarak aileden başlamak üzere toplumsal yaşamın her düzeyinde ve her döneminde gözükür. Çünkü temelinde sosyo-ekonomik çıkarların, düşüncelerin ve değer farklılığından kaynaklanan farklılıkların yattığı çatışmalar vardır. Muhalefet, kurumsal düzeyde ve pratikte yalnızca fikir anlaşmazlığı ile sınırlı değildir, eylem düzeyine yansıyan hareketleri de kapsar.⁶⁶

Muhalefet kavramı, düşünsel açıdan karşı olmayı içerdiğinden dolayı, hem olumsuz bir anlamı içermekte hem de eyleme geçmeyi ifade etmektedir. Bu durum muhalefetin, siyasal bir perspektife de sahip olması demektir. Siyaset, toplumsal yapının her alanında

⁶⁴ Karpat, 2006, a.g.m., s.69.

⁶⁵ Karpat, 2006, a.g.m., s.71.

⁶⁶ Nükhet Turgut. *Siyasal Muhalefet*, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1984, s.3.

yaygınlaşan ve bu yapıyla etkileşen bir görünüme sahip olduğu için, siyasal bir niteliği olmayan bir muhalefet de siyasallaşabilir. Siyasal muhalefet, muhalif olanların muhalifliklerini, kendi çevrelerinden çıkıp var olan toplumsal ve ekonomik yapıyı, siyasal rejimi ve onun somut öğelerini hedef alıp bunlara yönelttikleri zaman ortaya çıkan toplumsal bir olgudur.⁶⁷ Siyasal muhalefet insanlık tarihinin her aşamasında, her toplum tipinde şu ya da bu şekilde görülebilir. Kimi zaman dini ve ekonomik yapılara yönelik olmuşken kimi zaman ise, iktidara ve onun uygulamalarına karşı olmuştur. Var olan toplumsal yapılara karşı olan bir siyasal muhalefet, iktidarın alternatifi olan projelere sahip olması ve taraftarlarıyla, iktidarı etkilemiş ve kimi zaman da değiştirmiştir. Muhalefet, karşı olduğu şeyi değiştirmek yönünde eyleme girişmesi ya da savunmaya geçmesi gibi süreçlerde siyasal kimliğin oluşumuna da hizmet eden bir olgudur. Tarihin her döneminde ve her toplumunda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin de özellikle modernleşme sürecine girmesi sonucu, var olan görüşler ve tutumlar bir değerler demeti şeklinde, mevcut değişimlere karşı bir muhaliflik durumu oluşturmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan muhalefetin siyasal taleplerinin yansımaları ve sonuçları, siyasal kimliklerin oluşumuna hizmet etmiştir.

1.2.1.4. Millet, Milli Kimlik ve Milliyetçilik

Sosyolojik bir kavram olan millet/ulus (nation), dil, din, ahlak ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan⁶⁸ ve bir toprak parçasını vatan/ülke olarak kabul eden insanlar topluluğudur. Millet, bir kavram olarak birçok sosyal bilimin konusu olmuştur. Milletin, bugün anlaşılan anlamıyla kullanılmasından çok önce de tarihte görülebilen sosyolojik bir olgu olduğu kabul edilen bir gerçektir. Ancak, milletin bir kimlik ve milliyetçiliğin de bir ideoloji olarak belirli taleplerle tarihte ortaya çıkması yeni bir durumdur.

Millet ve onun dillendiricisi olan milliyetçilik, tarih sahnesine 18. yüzyılın sonlarında Avrupa'da ortaya çıkmış ve 19. yüzyılda zirveye ulaşmıştır.⁶⁹ Millet ve milliyetçilik üzerine yapılan düşüncelerin kökeni olarak Herder, Fichte ve kimi zaman da Kant ve

⁶⁷ Turgut, 1984, a.g.e., s.41.

⁶⁸ Ziya Gökalp. *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994, s.18.

⁶⁹ Süleyman Seyfi Ögün. *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, İstanbul: Alfa Yay., 2000, s.1.

Rousseau⁷⁰ anılmakla birlikte Aydınlanmanın birey vurgusu, Fransız Devrimi'nin dillendirdiği eşitlik, özgürlük gibi temel söylemler ve Romantizm ile köklerin yüceltilmesi ve ihyası yönündeki fikirler etkili olmuştur.⁷¹

Millet fikrinin ortaya çıkmasında etkili olan en önemli unsur ulusal bilinçtir. Bu bilincin Avrupa'da ortaya çıkışında üç önemli etken vardır: Birincisi, 1500'lü yıllardan itibaren matbaanın icadı sonucu kapitalist ilkelerle yapılan yayıncılığın gelişmesi ile okur-yazarlık artmış ve bu duruma ana dilde basılan ucuz kitapların sayısındaki artışın da eklenmesi, ulusal bilincin gelişimine katkıda bulunmuştur. İkinci olarak, Protestanlığın Latince'ye karşı ana dile olan vurgusunun etlisiyle ucuz ve popüler kitapların artması, belli bir oranda okur kamuoyu yaratmış ve bu kamuoyu da dinsel ve siyasal davalarda yavaş yavaş taraf olmaya başlamıştır. Üçüncü etken ise, konumları sayesinde geleceğin monarkları olacakların, halk dillerini devlet dili olarak seçmeleridir.⁷² Başka bir deyişle yayın dilleri, Latince'nin altında ama konuşulan halk dillerinin üzerinde bir düzeyde, birleşik bir mübadele ve iletişim alanı ortaya çıkarmış; artan yayıncılık faaliyetleri dile yeni bir sabitlik kazandırarak uzun vadede millet kavramının oluşumuna hizmet edecek olan kadimlik fikrinin inşasına katkıda bulunmuş ve yayın ve iktidar dillerinin oluşmasını doğurarak ulusal bilincin temellerini atmıştır.⁷³

Bir toplumu diğer toplumlardan ayırt eden, kültürün biricikliği ve benzersizliğidir. Kültür, doğa karşısında bir vaziyet alış, bir etkinlikler ve ürünler dünyası olmanın yanında ruhsal ve ahlaki bir donanımı da sunar. Bir kültürün milli olmasının başat, hatta kurucu ögesi dildir. Ortak bir dilin kullanımı milletin doğal sınırlarını tayin eder. Kültürün diğer unsurları olan örfler, adetler, dinsel inanışlarda ve kaderde birliktelik dile eklenir ve topluluğun millet olmasında kendine düşen rollerini oynarlar. Ayrıca millet tanımlamış ve sınırlanmış bir toprak parçasını, onun sahibi olanların yurt/vatan edinmesiyle varlık kazanır.⁷⁴ Millet pek çok yanıyla modern görünmekle birlikte kökleri derinlerdedir. Milletin sine qua non'u (olmazsa olmaz şartı) etnik ayırt edicilik vasfıdır ve müştereken paylaşılan soy mitleri, ortak tarihi bellek, eşsiz kültürel yapıcılar ve şayet

⁷⁰ Umut Özkırımlı. Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış, İstanbul: Sarmal Yay. 1999, s.10.

⁷¹ Ögün, 2000, a.g.e., s.1-13.

⁷² Benedict Anderson. *Hayali Cemaatler*, (Çev.İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yay., 2004, s.54-56.

⁷³ Anderson, 2004, a.g.e., s.59-60.

⁷⁴ Ögün, 2000, a.g.e., s.15-17.

seçilmişlik iddiası söz konusu değilse, bir farklılık duygusu anlamına gelir. Bütün bu unsurlar, modern öncesi etnik topluluklara damgasını vurmuşlar ve önceden mevcut olan kimlik ne denli güçlü ve inatçıysa, bu kimliğe bağlı olarak bir milletin doğabilme ihtimali de o denli fazla olmuştur.⁷⁵

Milli kimlik, zayıf da olsa belli anlamda bir siyasi topluluğu gerektirir. Bu siyasi topluluk da, topluluğun bütün fertleri için en azından belli ortak kurumların, hak ve görevlere dair tek bir yasanın varlığını ima eder. Yine topluluk mensuplarının kendilerini özdeşleştirecekleri, aidiyet hissi duyacakları belli bir toplumsal mekan, az çok hatları kesin ve sınırlanmış bir toprak parçasını akla getirir.⁷⁶ Milli kimliğin belirgin kabul edilebilecek temel özellikleri vardır. Bunlar: Tarihi bir toprak/ülke ya da yurt; ortak mitler ve tarihi bellek; ortak bir kitlesel kamu kültürü; topluluğun bütün üyeleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler; son olarak topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkanına sahip oldukları ortak bir ekonomi.⁷⁷

Milletin ya da milli kimliğin teritoryal (belli bir ülkeye, toprağa ilişkin), mensuplarına üzerinde siyasal, sosyal ve ekonomik olarak eyleyecekleri “moral coğrafya” sunarak dışsal; bireylerin daha samimi, içselleşen, müşterek değerler, semboller ve gelenekler ile engelleri ve meşakkatleri göğüslemeye muktedir “iman teknesi” bir grup olarak sunduğu kolektif kişilik prizması ile onun ayırt edici kültürü içinde tanımlanan bireysel kendi'lere izin veren güçlü bir araç olarak içsel işlevleri vardır.⁷⁸ Bu işlevler ile belirginleşen milliyetçilik, her şeyden önce insan bilincine şekil veren, dünyayı anlamlandırmayı sağlayan bir söylemdir, başka bir deyişle, toplu kimlikleri belirleyen, günlük konuşmaları, davranış ve tutumları yönlendiren bir görme, yorumlama ve algılama biçimi⁷⁹ sunan bir sosyal olgudur.

Milliyetçilik, mevcut ya da potansiyel olarak bir “millet”i kuracağı bazı mensuplarınca farz edilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket olarak tanımlanabilir. Milliyetçilik bir ideoloji olarak:

⁷⁵ Smith, 1999, a.g.e., s.114-118.

⁷⁶ Smith, 1999, a.g.e., s.24-25.

⁷⁷ Smith, 1999, a.g.e., s.31-32.

⁷⁸ Smith, 1999, a.g.e., s.34-36.

⁷⁹ Özkırımlı, 1999, a.g.e., s.12.

Dünya, her biri kendi bireyselliği, tarihi ve kaderi olan milletlere bölünmüştür; millet, bütün siyasi ve toplumsal gücün kaynağıdır ve millete bağlılık bütün öteki sadakat bağlarının üstündedir; insanlar, özgür olmak ve kendilerini gerçekleştirmek istiyorlarsa bir milletle özdeşleşmeleri gerekir; dünyada barış ve adaletin hakimiyeti, milletlerin özgür ve güvenlik içinde olmalarına bağlıdır gibi temel önermelere sahiptir. Bu önermelere göre milliyetçilik, bir milletin özerklik, birlik, kimlik kazanmasına ve bunları idame ettirmesine yönelik ideolojik bir harekettir.⁸⁰

Batı Avrupa’da din, doğal hukuk ve dünyevi bireycilik gelenekleri ile beslenen topraklarda ortaya çıkan, Avrupa’nın sınırlarının ötesinde, bu geleneklere yabancı ve uzak olan ülkelere yayılan⁸¹ milliyetçilik, birlik düşüncesini savunur ve bütünleşmenin sağlayıcısı olma işlevini görür. Milleti büyük bir aile olarak resmeden milliyetçilik, milletin fertleri arasında milli bir dayanışma ve kardeşlik ruhu aşılama ve bu sayede milletin toplumsal ve siyasal birliğini temine yönelirken, aynı zamanda ekonomik birliği ve özerkliği de sağlamaya çalışır. Milliyetçilik, direkt bir siyasi doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade, tınısını yerküreye yaymış bir kültür -bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç- biçimi ve millet de, anlam ve önceliği bu kültür biçimi tarafından ön varsayılan bir kimlik tipidir. Bu anlamda millet ve milli kimlik, milliyetçiliğin taraftarlarının bir yaratısı olarak görülebilir.⁸²

Milli kimliğin, tarihte siyasi bir kimlik olarak oluşum sürecini başlatan ve bu amaca ulaştırabilecek rotayı çizen siyasaların genel özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. “Yatay” etni içinde aristokratik bir temel: Demokrasiye ait bir kısım unsurlar da içermenin yanında devlete, içine ekseriyetle dini ve ruhban etkilerin sızdığı aristokratik bir kültür ve gelenek damgasını vurur.
2. Önemli etnik azınlıkların içerilmesi: İçlerinde çok sayıda büyük azınlıkların bulunduğu imparatorluklardan, yalnızca birkaç azınlığın bulunduğu imparatorluklara dek, duruma bağlı olarak değişkenlik arz eder.

⁸⁰ Smith, 1999, a.g.e., s.121-122.

⁸¹ Edward Hallet Carr. *Milliyetçilik ve Sonrası*, (Çev.Osman Akınhay), İstanbul: İletişim Yay., 1999, s.47.

⁸² Smith, 1999, a.g.e., s.147.

3. Bürokratik devletlerin “modernleştirici” özelliği: Yine bu da derece olarak farklılık gösterir, ama tabii olan etni ve sınıflar üzerinde, egemen etnik çekirdek ile hakim sınıfın takviye edilmesini yansıtır.
4. “Resmi” ve kurumsal milliyetçilikten yararlanma sıklığı: Nüfuzlarını tahkim etmek ve nüfusu tümleşik bir millet halinde türdeşleştirmek için eğitim programı yoluyla özümlemeye çalışır, millete dair, yerleşik kurumsal fikir ve imgeleri teşvik eder.⁸³

Başka bir deyişle, milletin milli bir kimlik olarak siyasallaşması, aristokratik bir temele, önemli etnik azınlıkların çokluğuna ve bunlar içinde birinin baskın olmasına, artan bürokratik yapının modernleştirici uygulamaları ile bu çerçevede oluşturulan milli içerikli bir eğitim programına ihtiyaç duyar.

1.2.1.5. Laiklik

Laiklik, laicisme sözcüğü olarak, Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde, özellikle Fransızca’da kullanılan ve kökeni Hıristiyanlık öncesi Grekçe’deki laos (halk), laikos (halksal) sözcükleriyle din adamlarının dışında kalan kişileri (clericus) ifade eden bir kavramdır. Laiklik, modern Fransızca’da, din adamlarından başka kişilere, kurullara ve yetkililere, dünya ve din işlerinde üstün bir yer verme anlamını taşır. Aynı kavramın İngilizce ve Almanca’daki kullanımı Latince kökenli olup, saeculum olarak kullanılmakta ve “çağ” anlamına gelmektedir. Türkçe ve Arapça’da ise, ilk önce asrilik olarak kullanılmış ve bugünkü halini almıştır.⁸⁴

Laiklik oldukça geç tarihlerde, Avrupa’da yaşanan kanlı din ve mezhep kavgalarının sonucunda, bir yönetim ve toplum düzeni olarak ortaya çıkmıştır. Genel olarak laik düşünce ve toplum düzeninin biçimlenişi, büyük ölçüde hukuk çalışmalarıyla tamamlanmıştır. Çünkü tarımın ve üretimin gelişmesi, şehirlerin zenginleşmesi ile hayatın geleneksel kurallarla düzenlenememesi sonucunda ortaya çıkan laiklik, hukuk düzeninde gerçek kişilerin esas alındığı, düzenleme ve kodifikasyon (kanunlaştırma) faaliyetlerinin kamu kurumlarını da kapsamı yönünde bir seyir izlemiştir. Devlet ve toplum düzeninin laikleşmesi, Avrupa tarihini dolduran mezhep kavgaları, din savaşları

⁸³ Smith,1999, a.g.e., s.160-161.

⁸⁴ Niyazi Berkes. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ankara: Doğu Batı Yay., 1978(?), s.16.

gibi olaylardan sonra gerçekleşmiş ve oldukça geç tarihlerde, güç bir şekilde toplumlara yerleşmeye başlamıştır.⁸⁵

Her şeyden önce laiklik, entelektüel ve kültürel bir harekettir. Bu hareket eleştirel akıl tarafından kurulmuş ve Fransa tarihinin izlediği politik, ekonomik, kültürel ve düşünsel güzergahın ürünü olmuştur.⁸⁶ Bu düşünsel güzergahın oluşumunu, Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşünürlerinin (Descartes'tan Voltaire'e kadar) doğa, toplum, devlet, ekonomi, din, akıl ve insan üzerine ortaya koydukları tartışmalar hazırlamıştır. Bu tartışmalarda laiklik, yönetimi, siyaseti, devlet ve toplumun gereği olan görevleri, dinin, dinsel kuralların etkisinden ve tekelinden kurtarmak, devlet işleriyle din işlerini birbirinden ayırmak; akli ve bilimi, devlet ve toplum yaşamında egemen kılmaktır. Kişiler, dinsel inançların kurallarından özgürleşmişlerdir. Devlet, dinsel inançlarından ötürü hiçbir kimseye ayrıcalık yapmaz.⁸⁷ Tüm toplumsal sınıflar için ayrı hukuki mevzuat uygulanmaz ve dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanınmaz. Laiklik, modern devletin ve toplumun bir ön koşuludur.⁸⁸

Başgil'in din hürriyetini hem dini hem de siyasi taassuba karşı koruma çaresi olarak değerlendirdiği laiklik, "din ile devletin ayrılması ve devletin din, dinin de devlet işlerine karışmaması; memlekette mevcut ve maruf din ve mezheplere karşı devletin tarafsız bir vaziyet alması, bunlardan hiçbirini, diğeri aleyhine olarak, hususi surette imtiyazlandırmaması; buna mukabil, dinin de devlete karşı, nispi de olsa, bir muhtariyet içinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesidir."⁸⁹ Yine Başgil'e göre, özetle "laiklik, devletin dine ve dinin devlete bağlanması sisteminin her ikisine aynı şekilde nefyeden üçüncü bir itidal ve muvazene sistemidir. Bu sistemde ne devlet dine ne de din devlete bağlanır. Sadece din ve devlet birbirinden ayrılır ve her biri diğeriye karşı muhtar (=Autonome) bir vaziyet alır."⁹⁰

⁸⁵ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.153.

⁸⁶ O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, (Çev. Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz), İstanbul: Metis Yay., 1995, s.20.

⁸⁷ Suna Kili. *Atatürk Devrimi: Bir Çağdaşlaşma Modeli*, İstanbul: İş Bankası Yay., 2000, s.271.

⁸⁸ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.154.

⁸⁹ Ali Fuad Başgil. *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 2003, s.160.

⁹⁰ Başgil, 2003, a.g.e., s.171.

Toplumsal modernleşmesinin doğurduğu bir süreç olan laiklik, dünyevileşmeyi, siyasi, hukuki, eğitimsel alanın artan bir şekilde akla ve bilime dayanmasını, dini kural ve kaidelerin temel dayanak olmaktan çıkarılmasını içerir. Bu durumun Osmanlı modernleşmesindeki izleri siyaset, eğitim, hukuk ve ekonomi alanlarında görülebilir. Osmanlı Devleti'nde laiklik yönündeki ilk uygulamalar, Tanzimat döneminde başlamış ve belirli yoğunluklarda ve sürekli olarak genişleyerek Cumhuriyet'e kadar devam etmiştir.

1.2.1.6. Ulus-Devlet

Modern dünyanın en önde gelen siyasi birimi ulus-devlettir. Aşiret toplumları, kent devletleri, eski (ancient) imparatorluklar, feodal toplumlar, tümü de farklı bir takım ilkeler üzerine kurulmuşlardır.⁹¹ Ulus-devlet ise, modernliğin siyasi bir biçimidir, çünkü geleneklerin, göreneklerin ve ayrıcalıkların yerine, bütünleşmiş, aklın ilkelerinden esinlenen yasa tarafından yeniden planlanmış ulusal uzamı koyar. Bu nedenle modernite en güçlü ifadesini ulus'ta bulur.⁹²

Ulus-devletin Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da ortaya çıkışı iki ana koşula dayanır: Birincisi, mutlak monarkların 16.yüzyıldan 18.yüzyıla kadar gerçekleştirdikleri modern merkezi yönetimin gelişimi, diğeryse, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan, kendini farklı etnik ve kültürel bir karaktere sahip gören ve hanedanlık yönetiminin yerine halk egemenliğini kurmak için savaşım veren toplumsal küme içinde, kendi kaderini kendisinin belirlemesi (self-determination) siyasi fikrini hayata geçiren milliyetçilik olgusudur.⁹³ Kendini oluşturan topluluğun kültürel sınırları ile siyasi sınırlarını çakıştırmak için bir devlete ihtiyaç duyan milliyetçilik fikri, nihai amaçları açısından devleti önemli ve vazgeçilmez görür.⁹⁴

Geleceğe ve modernliğe hizmet etmek üzere geçmiş ve geleceği seferber eden, toprağını ve kültürünü modernlik rüzgarına açan milliyetçilik, aynı zamanda modernleştirici olan bir ulusal varlık oluşturur. Ulus, modernliğin siyasi çehresi değil,

⁹¹ Tom Bottomore. *Siyaset Sosyolojisi*, (Çev.Erol Mutlu), Ankara: Teori Yay., 1987, s.59.

⁹² Touraine, 2000, a.g.e., s.155.

⁹³ Bottomore, 1987, a.g.e., s.59.

⁹⁴ Ögün, 2000, a.g.e., s.18.

temel edimcisi⁹⁵ olarak, aynı kültür içinde toplumsallaşma, ekonominin ulusallaşması ve coğrafi genişleme gibi unsurları da içeren bir devlete ihtiyaç duyar. Tüm bu unsurlar ulus-devletin kurucu öğeleri sayılabilir.⁹⁶ Bu yapısından dolayı ulus-devlet, iktisadın yeniden üretimine ve özellikle bireylerin formasyonuna, aile yapılarına, halk sağlığına ve genelde “özel hayat”ın tüm alanlarına “müdahale eden” bir devlettir. Bu tür bir durum, ulus biçiminin ortaya çıkışından beri vardır ve 19. ve 20. yüzyıllar süresince başat hale gelmiş; her sınıftan bireylerin varlığı, ulus-devletin yurttaşı statüsüne, yani belli bir milliyete aidiyet sıfatına tabi kılınmıştır.⁹⁷ Millet ve milli kimlik olgularıyla donanan ulus-devlet, yurttaşlarına temel siyasi bağlılık buyurarak, “milletler-arası” meşruiyetin, her bölge ve kıtada, nihayetinde dünyada, bir devletler sisteminin yegane kabul gören dayanağı olmuştur.⁹⁸

1.2.2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Sosyal teori ve özellikle sosyolojideki birey/toplum, özne/nesne, evrenselci/tekilci şeklindeki düalizmlerin kaynağı geçmişe, felsefe tarihinin iki bin beş yüzyıl öncesine dayanmaktadır. Bu kutuplaşmanın mantıksal ve epistemolojik boyutları vardır. Mantıkta “evrensel” terimi yerine kavramlar için “genel” ve önermeler için “tümel” terimleri kullanılırken, “tekil” teriminin yanı sıra “fert” veya “birey” terimlerine başvurulduğu olunmuştur. Mantıksal açıdan tümel-tekil bağıntısı, felsefe tarihinin başlangıçlarından, özellikle Parmenides ve Herakleitos’tan beri tam bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle bilimlerde, bir genel kavramın ampirik bir içeriğe sahip olması gerekir. Bir genel kavramı ampirik yoldan oluşturmak için ise, tekillerde ortak olan yönleri tek tek tespit etmek ve bunları soyutlamayla bir araya toplayıp bir ortak nitelik olarak o sınıfın tüm bireyleri, o sınıf içinde yer alan tüm tekilleri için geçerli kılmak gerekir. İşte felsefe tarihindeki tekil-tümel açmazı buradan kaynaklanır. Çünkü tümel (evrensel), ampirik alanda kalındığı sürece, tekili tekilliğiyle ifade etme, tekile ait kalan yönleri, yalnız tekilde bulunan özgüllük (hassa) denen yönleri işlemine alma imkanına sahip değildir. Tam da bu nedenle Platon, tümelin/evrenselin tasarımına ampirik alanda değil, ancak

⁹⁵ Touraine, 2000, a.g.e., s.157.

⁹⁶ Carr, 1999, a.g.e., s.39-40.

⁹⁷ E. Balibar ve I. Wallerstein. *İrk, Ulus, Sınıf*, (Çev.Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yay., 1995, s.117.

⁹⁸ Smith, 1999, a.g.e., s.222-223.

rasyonel alanda sahip olunabileceğini belirtmiş ve tümele/evrensele, “rasyonel olarak düşünülmüş gerçek” anlamında “idea” adını vermiştir. Grek felsefesinin üç büyük ismi Sokrates, Platon ve Aristoteles, Batı kültürüne damgasını vuracak şekilde, felsefe ve bilimin tanımlarını bu tümelci tavırla belirlemişlerdir.

Yeniçağ, evrenselci/tümelci bir bilimcilik anlayışının hegemonyasına tanıklık eder. Bu çağın sloganı olan Francis Bacon’ın, “bilmek, yapabilmektir.” sözü, doğanın temel olarak bilinmesinin, insana yapabilme gücü de kazandıracağını, bunun da beraberinde doğaya egemen olmayı getireceğini öngörmüştür. Bilim bu yüzyıllardan itibaren, doğada deneysel yoldan elde edilmiş verileri, bulguları, bir matematik dili içerisinde yasalar halinde ifade etmeye çalışan kesin bilgi faaliyetinin adı olmuştur. 19. yüzyıla kadar sadece bilim terimi kullanılmışken, 19. yüzyılda “sosyal bilimler”in ortaya çıkmasından sonra, bilim terimiyle adlandırılan bilimsel faaliyetler için “doğa bilimi” terimi kullanılmaya başlanmıştır.

19. yüzyılın bir terimi olan sosyal bilim terimi, tümelci söylemin benimsediği bir terim olmuştur. Bu terimin kullanılmasının, Fransız Devrimi’yle ilgili tarihsel bir nedeni vardır. Fransız Devrimi, Batı tarihinde pek çok şeyin başlatıcısı olmuştur. Fransız Devrimi bütün Avrupa’yı sarsmış olan bir devrimdir. Dolayısıyla yöneticiler, siyasetçiler, aydınlar, “toplum” denen “nesne”nin kavranması, anlaşılması, bir düzene kavuşturulması, bu düzen temelinde yönetilmesi ve yönlendirilmesi gibi ihtiyaçlarla karşılaşmışlardır. Bu nedenle sosyolojinin, bir Fransız olan, 19. yüzyıl pozitivizminin kurucusu Auguste Comte tarafından temellerinin atılmış olması, bir rastlantı değildir. O, pozitivist bir tümelci söylem içinden hareketle, tarihin ve toplumun genel-geçerli yasalarını ortaya koyacak ve bunun için Newton fiziği örneğinde doğa bilimleri modeline göre geliştirilecek olan bir tümelci bilim oluşturmaya çalışmıştır.

Bu tümelci felsefe ve bilim anlayışının karşısında ona paralel olarak, onun kadar etkili olmasa dahi tekilci bir felsefe ve bilim anlayışı da gelişmiştir. Antikçağ’da sofistlerin tekilci, bireyselci, a-teorik, rölativist tutumları, tekilciliğin ilk ve etkili örneğini oluşturur. Bu tekilci söylemin bir ünlü temsilcisi de Fransız filozof Pascal’dır. O, doğanın teoritize edilmesine karşı çıkarak, onun ancak tekilci yoldan kavranabileceğini

savunmuştur. 17. ve 18. yüzyıllarda tekilci söylem içinde yer alan Hamann, Herder, Vico gibi filozoflar, bunların yanı sıra Fransız ve Alman romantizminin temsilcileri vardır. Bütün bu düşünürler, doğanın başatlıkla kaotik bir yapısı olduğunu, onun mantıksal ve teorik yoldan ancak eksik olarak kavranabileceğini, yani doğanın mantıksal/akılsal yoldan kavranabilecek bir bölümü olsa bile, onun büyük oranda mantıksal ve akıldışı (irrasyonel) bir oluş ve akışa sahip olduğunu söylemişlerdir.

19. yüzyıl ortalarında, sosyal bilimlerin pozitivist ve tümelci epistemoloji içinde söylemler üretmesine karşı olarak, öncelikle de tarihçiler, filologlar, dilbilimciler ve edebiyatçıların oluşturduğu tekilci söyleme sahip bir grup oluşmuştur. Almanya’da gelişen hermeneutik (yorumbilgisi) gelenekten beslenen bu grup, tekilci bilimin paradigması altında çalışacak olan bilimleri, pozitivist sosyal bilimlerden ayrı bir duruşa sahip olduklarını ortaya koymak için “tin bilimleri” olarak adlandırmışlardır. Onlar, insan-tarih-toplum-kültür dünyasının esasen bir tekillikler dünyası olduğunu; her toplumun, her kültürün bu tekilliğiyle ele alınması gerektiğini; bu dünyanın yasalara göre açıklanacak bir dünya olmadığını; ancak anlamın/yorumlamanın konusu olabileceğini söylemişlerdir. Bu söylemleriyle özellikle Dilthey, Comtecu/Durkheimci sosyolojiyi hedef almıştır.⁹⁹ Bu iki kanat, sosyolojide iki farklı epistemoloji üzerine kurulan biri natüralistik/pozitivistik, diğeri yorumlayıcı/hümanistik adı altında iki farklı anlayışın temellerini oluşturmuştur. Bütün sosyoloji kuramları bu iki başlık altında toplanamasa dahi, bu iki kuram, Weber’in ideal tipleri gibi, gerçeklikten soyutlanan, ama gerçeğin tüm özelliklerini içine almayan kavramlar olarak düşünülebilir.

Sosyolojik teorilerde felsefedeki öznelcilik/nesnelcilik düalizmine karşılık gelen bir düalizmin varlığını tespit eden Giddens, bu düalizmin doğasını açıklamak ve aşmak için, sosyolojideki temel yönelimler olan işlevselcilik, yapısalcılık ve yorumcu sosyolojilerin eleştirel analizini yapar. O, yeni bir toplumsal ontolojinin temellerini atmak için bu teorilerden aldığı aktör, eylem, güç, yapı ve sistem kavramlarını yapıbozumuna uğratar ve yeniden tanımlar. Varolan birey/toplum, özne/nesne, aktör/yapı, mikro/makro, iradecilik/determinizm, nicel/nitel düalizmlerinin yerine, “yapının ikiliği” düşüncesini koymaya çalışır. Ona göre, bu dünyadaki şeyleri bağımsız

⁹⁹ Doğan Özlem. “Doğa Bilimleri ve “Sosyal Bilimler” Ayrımının Dünü Bugünü Üzerine”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, İstanbul: İletişim Yay., Sayı:76, Bahar, 1998, s.8-19.

ve karşıt şeyler olarak veya farklı dünya anlayışlarını karşılıklı birbirlerini dışlayan düşünceler olarak almak yerine, onları aynı paranın iki yüzü gibi görmek gerekir. Bunun için onun yöntemi geleneksel büyük boy teorilerden farklıdır. Örneğin o, Marx ve Parsons gibi, tarih ve tüm sosyal sistemler hakkında sistematik bir kılavuz sağlamaya çalışmaz. Onun yerine, sosyal teoriyi, sosyal bilimlerin genel problemleriyle ilişkili olarak ortaya çıkan sorulara cevap bulma aracı olarak görür.¹⁰⁰

Giddens'a göre, aralarındaki terminolojik bütünlüğe rağmen, sosyal teoride yapısalcılık ve işlevselciliğin başarısızlığının asıl kaynağı, “yapı” terimini kullanmaları değil, toplumsal hayatın inşasını etkin öznelerin üretimi olarak layıkıyla kavrayamamak olduğunu, bu eksikliğin, yapısal analizin asıl açıklayıcı odağı olarak yapılaşma kavramının alınarak giderileceğini söyler. Ona göre yapılaşmayı incelemek, yeniden üretim sürecini incelemek, yapılaşma ve yapı arasındaki bağlantıları belirlemektir. Eylem felsefesinin karakteristik hatası ise, sadece ‘üretim’ problemini ele alması, bu yüzden yapısal analizle ilişkili bir kavram geliştirememesidir; öte yandan, gerek yapısalcılık gerekse işlevselciliğin sınırlılığı, ‘yeniden üretim’i, aktif öznelerin eylemleriyle gerçekleştirilen ve bu eylemlere bağlı aktif bir inşa süreci olarak değil, daha ziyade mekanik bir süreç olarak almalarıdır.¹⁰¹

Ona göre sosyoloji uzunca süredir (50’li yılların başından 70’li yılların başına kadar) “ortodoks konsensüs” olarak adlandırılabilir yaklaşımların bir dizi kabulünün etkisi altındaydı. Bu konsensüs şöyle karakterize edilebilir:

1. Felsefi tarafta natüralizm vardır. Buna göre sosyolojinin doğa bilimleriyle oldukça benzer epistemolojik bir çerçeveyi paylaştığına inanılır.¹⁰² Bu yüzden de Comte’dan bu yana, işlevselci düşünce, özgül olarak toplum bilime en yakın ve onunla en uyumlu modeli sağlayan bir bilim olarak görünen biyolojiye yönelmiştir.¹⁰³ Bu

¹⁰⁰ Ümit Tatlıcan. “Çevirenin Sunuşu”, Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul:Paradigma Yay., 2005, s.3-4.

¹⁰¹ Anthony Giddens. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, (Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız), İstanbul:Paradigma Yay., 2003, s.161.

¹⁰² Anthony Giddens. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul:Paradigma Yay., 2005, s.559.

¹⁰³ Anthony, Giddens. *Toplumun Kuruluşu*, (Çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998, s.41.

konsensüse uygun olarak Comte, Spencer ve Durkheim, toplumu yaşayan bir organizmaya benzetmişlerdir. Toplum bir organizma olduğuna göre, tıpkı insan vücudundaki organlar gibi, toplumu oluşturan unsurların da belli bir görevi ifa eden işlevleri vardır.

2. Metodolojik tarafta işlevselcilik vardır. Buna göre, makro biyolojide benimsenen türde “yapısal-işlevsel” açıklamalar sosyolojik açıklamanın özünü oluşturmaktadır.¹⁰⁴ Giddens’a göre, yapı ve işlev terimleri daha ziyade biyolojik analogi şemaları bağlamında kullanılmış ve burada bir toplumun yapısını araştırmak bir organizmanın anatomisini araştırmaya, işlevlerini araştırmak da organizmanın fizyolojisini araştırmaya benzer ve böylece yapının nasıl işlediği gösterilir¹⁰⁵
3. Toplumsal değişme tarafında ise evrimcilik vardır. Evrimcilik “modernleşme” teorisinde telaffuz edilir.¹⁰⁶ Evrimcilikte, tek tek bütün toplumların daha yüksek aşamalara ulaşması için her bir tekil aşamadan geçmesinin zorunlu olduğu varsayılsa bile, toplumların devindiği tersine çevrilemez aşamaların oluşturduğu bir dizi; biyolojik evrim kuramları ile kavramsal bir bağıntı; giderek artan karmaşıklık ya da üretici güçlerin genişlemesi gibi verili bir ölçüt ya da ölçütlere göre aşamaların doğrultusunun belirlenmesi söz konusudur.¹⁰⁷

Bu noktalar bağlamında ortodoks konsensüsü paylaşan işlevselcilik(veya yapısal-işlevselcilik) Giddens tarafından eleştirilmiştir. Ona göre:

1. İşlevselcilik hatalı bir statik/dinamik veya eşzamanlı/artzamanlı ayırımına dayanır. Eşzamanlı/artzamanlı ayırımında karakteristik olarak, bir sosyal sistemi araştırmanın onun bir tür “zaman-dışı şipşak resmi”ni çekmek olduğu iddia edilir. Bu ayırma göre, zamandan soyutlayarak işlevsel ilişkiler belirlenebilir; sistemleri artzamanlı olarak araştırarak zamanla nasıl değiştikleri analiz edilebilir. Yani eşzamanlı analiz toplumsal istikrarın kaynaklarının belirlenmesine yardımcı olurken, artzamanlı

¹⁰⁴ Giddens, 2005, a.g.e., s.559.

¹⁰⁵ Tatlıcan, 2005, a.g.m, s.55.

¹⁰⁶ Giddens, 2005, a.g.e., s.560.

¹⁰⁷ Giddens, 1998, a.g.e., s.32.

analiz sosyal sistemlerdeki değişmelerin kaynaklarının anlaşılması için gereklidir. Giddens'a göre, buradaki temel bir hata, değişme kadar zamanın da toplumsal istikrarın mantıksal bir unsuru olduğunu görememektir. İstikrarlı bir toplumsal düzen, şeylerin mevcut durumlarıyla önceki durumları arasında yakın benzerlik olan bir düzendir. Zira sosyal sistemler, yapısal özelliklere sadece zaman içinde işleyişleri nedeniyle sahiplerdir: toplumsal ilişkilerin kalıplaşması onların zaman içinde sürekli yeniden üretilmelerinin ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁰⁸

2. İşlevselci yazarlar, sistem ihtiyaçlarını vurgularken, insanları gündelik hayatın akışı içinde yaptıkları şeyler hakkında pek çok şey bilen, muhakeme yeteneğine sahip failer olarak görememişlerdir. Giddens Goffman'dan aldığı bir görüşle bu eksikliğin karşısına çıkar. Ona göre, Goffman insanları, sahip oldukları bilgileri toplumsal karşılaşmaların üretimi ve yeniden üretiminde rutin olarak kullanan becerili ve bilgili failer olarak görür. Burada sosyal teori için önemli güçlü fenomenolojik unsur vardır. Goffman, çoğu insanın toplumsal adetler ve kurumlar hakkında bildiği ve onların yeniden üretimi için bilinmesi gereken, fakat daha ziyade zımnın bilinen birçok şeyin varlığını gösterir.¹⁰⁹
3. İşlevselci yazarlara göre, toplumsal sistemlerin işlevsel ihtiyaçları vardır. Giddens'a göre ise, sosyal sistemlerin ihtiyaçları yoktur. Ancak, sosyal sistemlerin değil, sadece bireylerin ihtiyaçları olduğunu savunan işlevselciler de olmuştur (örneğin Malinovski). Fakat çoğu işlevselci, sosyal sistemlere ihtiyaçlar ve gerekler yüklemiş ve bunların söz konusu sosyal sistemleri anlamada açıklayıcı bir role sahip olduğuna inanmıştır. Ancak sosyal sistemlerin, en azından birey aktörlerin sahip oldukları anlamda ihtiyaçları yoktur.¹¹⁰
4. İşlevsel analiz, aktörlerin etkileşim sırasındaki aktif çabalarını göz ardı eder ve toplumsal yapı, aktörler üzerindeki 'dış kısıtlayıcı' olarak fazlasıyla vurgulanır. Yapı, toplumsal ilişki ya da görüngülerin bir tür kalıplaşması, bir organizmanın iskeleti ya da bir binanın iskeletine benzer bir şey olarak anlaşılmıştır. Yapı burada,

¹⁰⁸ Giddens, 2005, a.g.e., s.564.

¹⁰⁹ Giddens, 2005, a.g.e., s.565.

¹¹⁰ Giddens, 2005, a.g.e., s.565.

bağımsız olarak oluşmuş öznenin özgür istenci üzerine konmuş bir kısıtlamanın kaynağı olarak, insan eylemine ‘dışsal’ görünmektedir. Halbuki Giddens’a göre yapı tamamıyla dışsal kısıtlayıcı bir özelliğe sahip, donuklaşmış bir şey değildir. Yapı insan eylemleriyle her toplumsal etkileşimde yeniden üretilerek değişen, dönüşen, bu toplumsal etkileşime hem olanak verici hem de onu kısıtlayıcı bir unsurdur. Giddens, yapının hem kısıtlayıcı hem de olanak verici özelliğine şöyle bir örnek verir: Hiç kimse kendi anadilini seçmez. Bu dili konuşmayı öğrenmek kesin uyum gösterme unsuru içerse de. Her dil düşünceyi (ve eylemi), dilin çerçeve içine alınmış, kurallara bağlı özellikleri varsaydığı anlamında kısıtladığından, dil öğrenme süreci bilişsellik ve etkinliğe belirli sınırlar getirmektedir. Aynı nedenle, bir dili öğrenmek, bireyin bilişsel ve pratik yeteneklerini büyük ölçüde genişletmektedir.¹¹¹

5. Giddens’a göre işlevselci sosyal sistem teorilerinde rol kavramı belirgin biçimde öne çıkar. Nitekim Parsons’a göre, sosyal sistemler karşılıklı ilişkili rollerden meydana gelirler ve rol, bireyin kişiliği ve sosyal sistemin yapısı arasındaki açık ana eklemlenme noktasıdır. Giddens, rol kavramını tamamen reddetmese de, sosyal sistemlerin roller veya onların birleşimlerinden oluştuğu düşüncesine ve bununla ilgili bir teze karşıdır. Ona göre sosyal sistemlerin rollerden değil, aksine yeniden üretilen pratiklerden oluştuğu düşüncesini kabul etmek önemlidir ve aktörlerle yapılar arasındaki eklemlenme noktaları olarak alınması gereken, roller değil toplumsal pratiklerdir.¹¹²
6. İşlevselci teorinin toplumların gelişimini teorize etmek amacıyla tarihten yasalar çıkarması ve bütün toplumların bu yasaları izleyerek aynı süreçlerden geçerek aynı noktaya geleceklerini varsayması, yani evrimci modelleri, Giddens tarafından eleştirilmektedir. Ona göre 19. yüzyılın ikinci yarısı, kesinlikle toplum biliminde, büyük ölçüde Darwin’in biyolojideki başarılarından esinlenen evrimciliğin eriştiği en yüksek noktaydı.¹¹³ Ona göre insanlık tarihinin evrimci bir biçimi yoktur; ayrıca onu böyle bir biçime sıkıştırmaya çalışmak ona zarar getirir. Evrimci bir biçim - kronolojik bir zaman akışıyla türlerin ilerleyişini birleştiren, dalları olan bir gövde

¹¹¹ Giddens, 1998, a.g.e., s.229.

¹¹² Giddens, 2005, a.g.e., s.271-273.

¹¹³ Giddens, 1998, a.g.e., s.293.

ya da yukarı tırmanan bir sarmaşık- insan toplumunun çözümlemesinde kullanılabilecek uygun olmayan bir eğretilerdir. İnsanlar, kendi tarihlerini bu tarihin ayırımında olarak, yani zamanı yalnızca “yaşamak” yerine onu bilişsellikle kullanan düşüngüsel (refleksif) varlıklardır. Evrimciler genellikle ya toplumların ya da kültürel dizgelerin (sistemlerin), en gelişmiş olanların yalnızca daha az gelişmiş olanların farklılaşmış biçimleri oldukları varsayımıyla evrimden söz ederler. Halbuki Giddens’a göre, insanlık tarihi, Ernest Gellner’den aldığı bir deyimle, bir “dünyanın büyüme öyküsü” değildir. Giddens, toplumsal değişmeyi açıklarken, hiçbir tekil ve baskın mekanizma belirlenemeyeceğini; insanın elinde toplumsal gelişimin gizlerini çözecek ya da toplum türleri arasındaki önemli geçişleri böyle bir yolla açıklayabilecek bir anahtar olmadığını söyler.¹¹⁴

Giddens işlevselcilikten sonra yapısalcılığı da benzer noktalarda eleştirmektedir. Ona göre:

1. Giddens yapısalcı teorinin, tıpkı işlevselcilikte olduğu gibi, doğa bilimlerinin sosyolojiye model olması düşüncesine karşıdır. Toplumun, insanlar tarafından yaratıldığı ve insan öznelliği ve niyetlerinin ürünü olduğu için kendine has bir varlık olduğunu, kültürel değerler temelinde davranan, özel deneyimlere sahip ve her zaman davranışlarını değiştirebilen insanlardan oluştuğu için, insan davranışının sözgelimi, moleküllerin davranışlarına benzer biçimde ölçülemeyeceğini ve kaydedilemeyeceğini savunan hermeneutik bilim anlayışından etkilenen Giddens, dolayısıyla sosyal hayatın evrensel yasaları olamayacağını öne sürer. Ona göre, insan davranışları doğa bilimlerinde mümkün olan kesinlikte önceden kestirilemez, zira bu davranışlar insanların niyetleri, amaçları ve onlara bir anlam ve bağlam kazandıran tarihsel olarak değişen ‘anlamlar’a göre farklılık gösterecektir.
2. Giddens Levi-Strauss’un yapısalcılığını, insani failliği veya insanların ‘üzerinde düşünme’, gözetme, tanımlama ve karar verme kapasitelerini kolayca göz ardı ettiği için büyük ölçüde eleştirir. Bu yapısalcı yaklaşımlara göre, aktörler hazır kodlar

¹¹⁴ Giddens, 1998, a.g.e., s.304-306,313.

sistemine göre davranmaya itilirler. Yapısalcılıkta sosyal yapı, aktörlerin sadece zorunluluklara uymalarını gerektirir.

3. Bu yüzden, bütün yapısalcı teorilerde yapının etkileşim sırasında aktör tarafından aktif bir biçimde yeniden üretildiği (veya dönüştürüldüğü) kabul edilmez.
4. Çoğu yapısalcı sosyoloji anlayışı, Durkheim'dan beri, toplumun yapısal özelliklerinin eylem üzerinde kısıtlayıcı etkilerde bulunduğu düşüncesinden etkilenmiştir.
5. Giddens'a göre, yapısalcı (ve postyapısalcı) yazarlarda eksik olan şey, faillik ve praxisin ve bunların toplumsal yeniden üretimle ilişkilerinin teorik bir açıklamasıdır. Giddens tekrar tekrar, yapının failliği engellemediğini, onun ortaya çıkışının ön koşulu olduğunu vurgular.
6. Giddens'a göre yapısalcılık, bir ölçüde metne tanıdığı merkezi konum nedeniyle, özneler arasılığın gündelik inşasında kullanılan yorumlama çabasıyla ilgili açıklamalar ortaya koyamamıştır.¹¹⁵

Giddens sosyolojideki yorumsamacı yönelimlerin (sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji gibi) eksikliklerini ortaya koymadan önce onların katkılarını göstermeye çalışmıştır. Yorumsamacı sosyolojilerin katkıları: Toplumsal dünyanın, doğa dünyasından farklı olarak, aktif insan öznelerin ustalıkla bir icrası olarak kavranması gerektiği; bu dünyanın anlamlı, açıklanabilir veya anlaşılır bir biçimde inşasının -sadece bir işaretler ya da semboller sistemi olarak değil, aksine pratik etkinliğin bir aracı olarak alınması gereken- dile bağlı olduğu; toplumsal davranış hakkında betimlemeler yapmanın, sokaktaki bireylerin toplumsal dünyayı kurar ve yeniden kurarken faydalandıkları anlam çevrelerinin hermeneutik olarak kavranmasına bağlı olduğu şeklindeki argümanlarıdır. Ne var ki Giddens'a göre, yorumsamacı okulların da eksiklikleri vardır ve şöyle sıralanabilir: İnsani toplumsal hayatın maddi etkinliğe yönelik pratik ilgilerini ihmal ederek 'anlam'la ilgilenme; eylemin nedensel

¹¹⁵ Tatlıcan, 2005, a.g.m., s.28-30.

koşullarını göz ardı ederek, bütün insan davranışlarını güdüleyici ideallere göre açıklama eğilimi; sosyal normları toplumdaki güç eşitsizlikleri ve çıkar farklılığı temelinde ele alamama.¹¹⁶

Giddens'in işlevselcilik, yapısalcılık ve yorumsamacılığın epistemolojik ve kavramsal farklılıklarını eleştirerek analiz etmesi, önce onları yapıbozumuna uğrattı ve sonra kendisinin "yapılaşma" adını verdiği kuramını inşa etmesine yönelik bir amacı taşımaktadır. Yapılaşma kuramının (Structuration Theory) ortaya koyduğu/önerdiği argümanlar ve kavramlar şöyle izah edilebilir:

1. Öncelikle belirtilmesi gereken Giddens'in toplumbilim teriminden, insan toplumlarının bir bütün olarak incelenmesiyle ilgilenen türsel bir dalı değil, toplum biliminin özellikle gelişmiş ya da çağcıl (modern) toplumlar üzerinde odaklaşan dalını anladığıdır.
2. İkinci olarak, ona göre toplum kuramı, deneysel çalışmanın hizmetine sunulabilecek olan, insanın toplumsal etkinliğinin yapısı ve eylemesine ilişkin kavramları sağlamakta yükümlüdür.¹¹⁷
3. Yapı kavramı Giddens tarafından, kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı olarak; bellek izleri, dolayısıyla üretildiği anda fiili bir gerçeklik kazanan soyut (virtual) bir oluşum, süreç olarak; an/bütünlük ilişkisi, yani orada olmayan bütünlük olarak; sosyal sistemlerin zamanda ve mekanda yeniden üretilen özellikleri, yani yapısal özellikleri olarak; üretici kurallar ve kaynaklar olarak; dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak,¹¹⁸ çok çeşitli anlamlarda bir bütünlük arz edecek şekilde tanımlanmıştır.

Giddens'a göre yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, ona imkan sağlayan bir faktör olarak da kavramsallaştırılmalıdır. Onun "yapının ikiliği" olarak adlandırdığı şey budur.¹¹⁹ Yapının ikiliği kavramına göre, toplum dizgelerinin

¹¹⁶ Giddens, 2005, a.g.e., s.205-206.

¹¹⁷ Giddens, 1998, a.g.e., s.19.

¹¹⁸ Tatlıcan, 2005, a.g.m., s.56.

¹¹⁹ Giddens, 2003, a.g.e., s.212.

yapısal özellikleri yinelenir biçimde düzenlendikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucudurlar. Yapı bireylere dışsal değildir: Bellek izleri ve toplumsal pratiklerde örgütlenmiş olarak yapı, bu etkinliklerin Durkheimci anlamıyla dışında olmak yerine, söz konusu etkinliklere belirli bir anlamda daha içseldir.¹²⁰ Yani yapı olmadan insan davranışı ve toplumsal etkileşim yeterince açıklanamayacağı gibi, bu davranışlar olmadan da yapı yeterince anlaşılamamaktadır. Toplumsal yapılar, somut insanların gerekçeleri, güdüleri ve refleksif davranışlarından bağımsız olarak varolamazlar. Onlar sadece yapının ikiliği aracılığıyla sürekli olarak üretildikleri ve yeniden üretildikleri sürece varolurlar. İnsan eylemi olmadan insan toplumları ve sosyal sistemlerin varolamayacağını belirten Giddens, yanlış anlamayı önlemek için şu uyarıda bulunur: “Ancak aktörlerin sosyal sistemleri yarattıkları doğru değildir; insanlar, praxisin sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden üretir ve değiştirirler.”¹²¹ Yani toplumsal etkileşimde insanlar, verili sosyal sistemlerde, kendi seçmedikleri koşullar altında, kendilerine sunulan olanaklar doğrultusunda, hem bu olanakları kullanarak hem de onları aşarak toplumsal sistemleri üretirler.

4. Çoğu sosyologun yapı, yani bireyler ve kolektiviteler arasındaki ilişkilerin kalıplaşması olarak düşündüğü şey, Giddens’a göre en iyi şekilde sistem terimiyle karşılanabilir. Onun için, sosyal sistemler, bireyler ve/veya kolektiviteler arasındaki yeniden üretilmiş ilişkilerden oluşurlar. Aslında, sosyal sistemler daima zamandamekanda konumlanmış olarak alınmalıdır. Sistem bu şekilde tanımlandığında, yapıya başka türlü kavramsal anlamlar yüklenebilir. Yani Giddens’ın kullanımında sistem, yapısal-işlevselcilikteki anlamıyla yapının yerine geçmektedir. Giddens, yapı-sistem ayrışmasını ve tanımlamasını dilbilimci ve yapısalcı Saussure’den aldığı bir örnekle açıklamaya çalışır. Saussure, bir ölçüde karışık bir biçimde, yapıdan ziyade sistem terimini kullanır. Yapısalcı dilbilimde, sosyal sistemlerin kalıplaşmasında ifade edilenden farklı türde bir parça/bütün ilişkisinden söz edilir. Bir cümle kurulduğunda, bu cümle orada olmayan bir bütünlük sayesinde dinleyen kişi tarafından anlaşılır. Orada olmayan bütünlük (absent totality), dilin cümlelerin kurulabilmesi veya anlaşılabilmesi için gerekli diğer kısımlarıdır. Bir konuşma edimi ile dilin diğer unsurları arasındaki ilişki, orada olanlar (konuşulan sözcükler) ve orada olmayanlar (bir dilin bilinmesini

¹²⁰ Giddens, 1998, a.g.e., s.69.

¹²¹ Tathcan, 2005, a.g.m., s.115.

sağlayan, konuşulmayan, sorgulanmadan kullanılan kurallar ve kaynakların bilgisi) arasındaki an/bütünlük ilişkisidir. Bu anlamda yapı, insan beyninde bellek izleri biçiminde bulunması ve konuşma edimleri, yazma vb.nde -özellikle konuşma anında- somutluk kazanması dışında, zamanda ve mekanda mevcut değildir. Giddens da, sosyolojide yapı kavramının, Saussure'ın dilin yapısal özellikleri anlayışıyla paralellik içinde ve öz itibarıyla onu bir ölçüde içerecek şekilde kullanılabileceğini düşünür.¹²² Yani Giddens'ta yapı ve sistem, ilkinin zaman ve mekandan soyutlanmış, ikincinin ise zamanda ve mekanda konumlanmış olması açısından iki farklı kavram, ama yeniden üretilebilirliğe açık olmaları bağlamında da benzer olan kavramlardır.

5. Sosyal sistemler, tekrarlanan toplumsal pratikler olarak analiz edilebilecek, bireyler veya gruplar arasındaki düzenli karşılıklı bağımlılık ilişkilerini içerir. Sosyal sistemler toplumsal etkileşim sistemleridir. Onlar, toplumsal yeniden üretimdeki süreklilikler sayesinde, mekanda olduğu kadar zamanda da kalıplaşır. Sosyal sistemler yapılara, daha doğrusu yapısal özelliklere sahiptirler. Yapılar, paradigmatik düzeyde, sadece somutlaştıkları anlarda, sosyal sistemlerin inşa edilme anlarında geçici olarak mevcudiyet kazanan, orada olmayan bir farklılık seti olarak varolurlar. Bu yüzden yapılar zorunlu olarak sistemler veya kolektivitelerin özellikleridir ve öznenin yokluğuyla karakterize edilirler. Yapıyı iki önemli unsuru kurallar ve kaynaklardır. Sistemler, yapının iki özelliği olan bu kurallar ve kaynaklar ile yeniden üretilirler. İşte Giddens'ın yapılaşma dediği şey bunu içermektedir. Sistemler, yapıların yapısal özellikleri aracılığıyla yapılaşırlar. Bunun, bir sürece vurgu yaptığı için "yapılaşma" olarak adlandırıldığı söylenebilir. Ona göre bir sosyal sistemin yapılaşmasını araştırmak; üretici kurallar ve kaynaklar sayesinde ve niyetlenilmemiş sonuçların da etkisiyle, bu sistemin etkileşim sırasında üretilme ve yeniden üretilme biçimlerini araştırmaktır.¹²³

Hem toplumsal değişimi hem de toplumsal sistemlerin yeniden üretimini sağlayan kurallar, toplumsal uzlaşımlardır ve onların bilgisi uygulandıkları bağlamların bilgisidir. Giddens'a göre kural tanımı, Wittgeinstein'in "bir kuralı bilmek" analizinden hareketle oluşturulabilir. Buna göre, oyundaki bir kişi 'oyunu kuralına göre oynaması gerektiği'ni

¹²² Giddens, 2005, a.g.e., s.506-507.

¹²³ Giddens, 2005, a.g.e., s.205-207.

ve, ‘nasıl sürdüreceği’ni bildiğinde belirli bir oyunun kurallarını bilmektedir. Böylece bir kuralı bilmek, bu kuralın uygulandığı veya uygulanması muhtemel her koşulda, gerek kişinin gerekse başkalarının yapacağı varsayılan şeyleri bilmektir. Kişiler bir kuralı insanların yaptıkları şeylerdeki düzenliliği gözleyerek kavrayabilirler; ancak bir kural aslında insanların yaptıkları şeylerin bir genellemesi değildir. Bir kuralı uygulamak, anlamlı bir etkinlik biçiminde bulunmaktır. Bu durum Giddens’a göre, anlamlı eylemin, basitçe ‘kural izleme’ davranışıyla aynı şey olarak alınması gerektiğini söylemez. Bunun bir nedeni, toplumsal etkileşimde bulunmak için kurallara başvurulduğunda ‘olup bitenler’in, etkileşime katılanların karşılaşma esnasında kullanabildikleri kaynaklara bağlı olmasıdır.¹²⁴ Kuralların belli başlı özellikleri vardır: 1. Konuşmalarda, etkileşimin ritüellerinde ve günlük bireysel rutinlerde kullanılırlar, 2. Ehliyetli aktörlerin “bilgi stokları”nda var olan, ama sadece zımni olarak anlaşılan özellikler, 3. Yazılı olmayan ve dile getirilmeyen özelliklerdir, 4. Bireyler arası ilişkilerde beliren zayıf bir yaptırım gücüne sahiplerdir. Kuralların bazıları normatif olabilmektedir, fakat çoğu, ancak zımni olarak anlaşılabilir ve etkileşimin gidişine yön verirler. Bu anlamıyla kurallar, anlam kodları ve normlar olarak görülebilirler.¹²⁵ Giddens kaynakları, egemenlik yapılarını içeren, taraflarca etkileşim sırasında kullanılan ve yapının ikiliğiyle yeniden üretilen güç temelleri veya araçları anlamında kullanır (örneğin servet ve mülkiyet).¹²⁶ Giddens kaynağı, gücü oluşturan şey (araç) olarak görür. Çoğu sosyal teoride tartışıldığı gibi, güç bir kaynak değildir. Aktörler toplumsal etkileşim sırasında kaynakları kullanırlar ve kaynakları kullandıkları gibi, bunlar vasıtasıyla diğerlerinin de eylemlerini etkilerler. Kural ve kaynaklar Giddens’a göre dönüştürücüdürler. Dönüştürücü olmaları, bunların, sosyal ilişkiler ve etkileşimler anında çok çeşitli örüntüler ve profiller içinde kullanılarak yeni içerikler ve anlamlar kazanması demektir.¹²⁷ Böylece değişme, her toplumsal etkileşimde sosyal sistemlerin yeniden üretilme anına içkin görünmektedir. O halde Giddens’ın, sosyal sistemde statik-dinamik ayrımı yapmayarak, yeniden üretim bağlamında sosyal sistemleri tarihsel bağları içinde ve an’da değerlendirdiği söylenebilir. Bu anlamda sosyal sistem tarihsel bağları olan, zamanda ve mekanda görünürlüğe sahip bir kavramdır; yapı ise an’da

¹²⁴ Giddens, 2005, a.g.e., s.555.

¹²⁵ Jonathan H. Turner. *The Structure of Sociological Theory*, Wardsworth Publishing Company, Seventh Edition, California, 2003, s.478.

¹²⁶ Giddens, 2005, a.g.e., s.212.

¹²⁷ Turner, 2003, a.g.e., s.478.

oluşan, dolayısıyla zaman ve mekanda sabitlenmeyen öznesiz kolektivitelerin ürünü olan bir kavramdır.

6. Toplumsal yeniden üretimin sistem ve yapı (kurallar ve kaynaklar) bağlamında oluşumunun yanında, diğer önemli bir unsuru da aktör ve eylem (faillik)'dir. Bu, Giddens'ın, yapı ve failliği bir ikilik (duality) olarak gören yaklaşımının bir özelliğidir. Bu yaklaşıma göre, yapı ve faillik birbirinden ayrı olarak düşünülemezler: faillik ancak yapıda mümkündür ve yapı da failliği içerir.¹²⁸

Giddens'a göre aktörler mevcut bilgi stoklarından, bilinçli olmaktan ziyade pratik olarak başvurdukları yarı bilinçli bilgilerden, dolayısıyla büyük ölçüde içselleştirdikleri ve genellikle sorgulamadıkları kültürlerinden yararlanarak, toplumsal ilişkileri benzer, rutin bir biçimde yeniden üretirler. İlk olarak, bireyin kişilik ve tabakalaşmasının en altında güdüler, bir eylemi yapmaya iten bilinçdışı, bilinçsiz veya yarı bilinçli nedenler yatar. İkinci olarak, birey eylemlerinin nedenlerinin her zaman farkında olmasa veya açıkça ifade ve formüle edemese bile, kendince sebepleri, gerekçeleri vardır ve onları rasyonelleştirir: hem yaptıklarının kendince mantıklı bir açıklaması olması hem de onlara mantıklı açıklamalar getirebilme veya bahane bulma anlamında. Üçüncü olarak, bireyler, diğer varlıklardan farklı olarak, yaptıkları ve yapacakları eylemler, bunların nedenleri, muhtemel sonuçları hakkında düşünür ve bu düşünceler ve geliştirdikleri yorumlar, bilgiler temelinde -bir geri bildirim süreciyle- davranışlarını değiştirebilirler. Bunların yanı sıra, insanlar bilgili, yani gündelik hayatın nasıl sürdürüleceğini bilen aktörler olsalar da, eylemlerinin içinde yer aldığı, bu eylemleri yapmaya iten bazı dış, toplumsal koşulların farkında olmayabilir, ifade edemedikleri bu koşullar da onların güdülerini, açıklamaları, düşünce, plan veya tasarılarıyla birleşerek, birbirlerini karşılıklı (geri) besleyerek sosyal koşulların yeniden üretimine, benzer bir biçimde tekrarlanan sistemli ilişkilere yol açabilir.¹²⁹ Toplumsal yeniden üretimi sağlayan toplumsal etkileşimde şu kavramların öne çıktığı görülmektedir: Bilgili ve ehliyetli eyleyenler, bilinçli eylem, eylemin rasyonelizasyonu, refleksif eylem ve niyetlenilmemiş sonuçlar.

¹²⁸ George Ritzer. *Sociological Theory*, The McGraw-Hill International Editions, Second Edition, Newyork, 1996, s.77.

¹²⁹ Tatlıcan, 2005, a.g.m., s.113-114.

Öncelikle, bir kişinin bir toplumdaki diğer kişilerle olan toplumsal karşılaşmalarını nasıl gerçekleştirdiğini bildiğinde bildikleri: nasıl kabul edilebilir eylem biçimlerinde bulunacağını bilmeyi; kendisinin ve diğerlerinin yaptıkları ve söylediklerini nasıl anlayacağını bilmeyi; ve kabul edilebilir etkinlik biçimleri hakkında nasıl hükümler vereceğini bilmeyi içerir.¹³⁰ Aktörler ne yaptıklarını bilirler çünkü, toplumun işleyişi hakkında çok şey bilirler. Aktörün bilgililiği dışında ehliyetli olma özelliği de vardır. Ehliyet Giddens'ta, aktörün 'başka türlü davranabilme' imkanı anlamına gelmektedir.¹³¹ Aktörler, ne yaptıklarını ve nasıl yapacaklarını bilme, ehliyetli olmaları bağlamında bilinçlidirler. Çünkü eyleyen ne yaptığının farkındadır. Bilinçli eylem terimi, eylemin rasyonalizasyonu ve refleksif eylem kavramlarını kapsar. Giddens eylemin rasyonalizasyonu ile, her ehliyetli birey aktörün, koşullarının ve sonuçlarının daima farkında olarak, böylece niyetleriyle, değerleriyle etkileşimlerinde aktif bir biçimde ulaşmaya çalıştığı şeylerle ilişkilendirerek, kendi etkinliklerini gözetme yeteneğini anlatır.¹³² Refleksif eylem ise, amaçlı ve bilgili eyleyenlerin, ne yaptıklarını farkında olarak, eylemlerine, sorulduğunda, açıklamalar getirebilmeleridir. Giddens'ın Garfinkel'den aldığı açıklanırılık terimi, aktörlerin eylemlerinin üretimi ve yeniden üretiminde bilgi stoklarından faydalanarak açıklamalar getirebilmek anlamına gelmektedir.¹³³ Eyleyenlerin toplumsal etkileşimde nasıl davranacaklarının, nasıl yol alacaklarının bilgisi pratik bilgide içkindir. Pratik bilinç, eyleyenlerin karşılaştıkları durumlarda eylemde bulunmalarını sağlayacak ve bu durumlarda diğerlerinin eylemlerini yorumlamaya yarayacak bilgi stoğudur. Bu bilgi sürekli olarak kullanılır, fakat nadiren söze dökülür/ifade edilir, daha çok zımnidir.¹³⁴ Fakat insan bilgililiği Giddens'a göre bir yönüyle sınırlıdır. Çünkü aktörler yürüttükleri etkinliklerin sonuçlarına ilişkin çok az şey bilirler. Eylemin akışı durmadan eyleyenlerin istemedikleri sonuçlar ortaya çıkarır; istenmedik sonuçlar da geri besleme yoluyla, eylemin farkında olunmayan koşullarını oluşturabilir. Bu nedenle Giddens'a göre insanlık tarihini yaratan istendik (bilinçli) bir tasarı değildir; kendisini bilinçli olarak yönlendirme çabalarına da karşı koyar. Yine de, bu olgunun farkında olarak kendi tarihlerini yapan biricik yaratık olmalarının yarattığı tehdit ve umutla davranan insanlar,

¹³⁰ Giddens, 2005, a.g.e., s.552.

¹³¹ Giddens, 2005, a.g.e., s.498.

¹³² Giddens, 2005, a.g.e., s.547.

¹³³ Giddens, 2005, a.g.e., s.195-196.

¹³⁴ Turner, 2003, a.g.e., s.483.

bu tür çabaları göstermekten de geri durmazlar.¹³⁵ Böylece Giddens, verili bir toplum düzeni ve insan eylemlerinin niyetlenmemiş sonuçları bakımından insan bilgililiğinin sınırlarını bir ön kabul olarak aldıktan sonra, bu bağlamlarda insan eyleminin gerçekleşeceğini, ama aktörlerin de başka türlü davranabilme, yorumlayabilme ve alternatif yaratabilme gibi özelliklerinden dolayı bu sınırlılığı aşp değişim lehine bir olanak yaratıcı hale getireceğini belirtmiştir.

Siyasal kimliklerin analizi, onların oluşum zeminini hazırlayan, etkileyen siyasi, toplumsal ve kurumsal sistemlerin, yani yapının analizini ve bu siyasi kimlikleri yaratan eyleycilerin ve yaratma eyleminin, yani toplumsal eylemin analizini gerektirmektedir. Çünkü, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk siyasi kimlikleri olarak gösterilebilecek Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük, Osmanlı coğrafyasında ve onun devlet-toplum yapısında, onun tanıdığı imkanlar ve sınırlılıklar çerçevesinde oluşmuştur. Bir taraftan da, bu yapının belirlediği, fakat yapının sınırlılıklarını, yine onun sunduğu imkanları kullanarak, aydın ve bürokrat sınıfın iradi ve bilinçli eylemleri ile oluşmuştur. Birbirini besleyen, üreten, öncelleyen ve tamamlayan bu ikili görünüm, Giddens'ın "yapının ikiliği" olarak kastettiği şeyi anlatmaktadır.

Değişimin adının modernleşme olarak konduğu 19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin geleneksel üretim, toprak ve eğitim sistemi zaafa uğramıştı. 19. yüzyıl, Osmanlı'daki değişimin ciddi bir görünüme büründüğü bir yüzyıldır. Değişim toplumun bir kesimi tarafından -o da bürokrat kesim, sonra aydınlar- başlatılmış ve yavaş yavaş yukarıdan aşağıya doğru sirayet etmiştir. Modernleşme, lineer bir çizgide ilerleyen bir süreç şeklinde değil de, ona mukavemet eden unsurların etkisiyle inişli çıkışlı, bazen geriye doğru giden, bazen de durağan bir görünüm arz etmiştir. Ama özünde muhafazakar ve ılımlı olmuştur. İşte yapının belirleyiciliği burada ortaya çıkmaktadır. Osmanlı'da, Türk Devletleri'nden gelen devlet geleneği, İslamiyet'in kabul edilmesiyle İslami bir mahiyete bürünerek, bir yandan Türk devlet geleneği bir taraftan da Sünni fıkıh anlayışının şekillendirdiği şer'i kurallar şeklinde yan yana, ama uyumlu bir birliktelik göstermiştir. Osmanlı Devleti'nin hakim epistemolojik kodunu oluşturan bu

¹³⁵ Giddens,1998, a.g.e., s.71.

sentez, toplumdan ekonomiye, siyasetten eğitime bir çok alanı belirlediği gibi, değişimin yönünü ve çerçevesini de belirlemiştir. Batı'dan nelerin alınıp nelerin alınmayacağı, bu hakim epistemolojik kodun belirleyiciliğinde olmuştur. Bu yüzden, Osmanlı modernleşmesi, Batı'dan, kendi geleneksel kodları ve yapısına uygun, onun temellerini sarsmayacak yeniliklerin iktibası ile yönlendiği için muhafazakar olmuştur. Dolayısıyla, modernleşme sürecinin ürünü ve sonucu olarak ortaya çıkan siyasal kimlikler de bu ana temayülü benimsemiştir. Örneğin Osmanlıcılık, tamamıyla Osmanlı devlet geleneğinin ve toplum sisteminin idamesine hizmet eden bir siyasal kimliktir. Her ne kadar değişimler Batı kaynaklı, siyasal meşruiyetin halka dayanması, laik hukuk kurallarının kamusal hayatı düzenlemesini öngören söylemlerin etkisiyle, Osmanlı'daki geleneksel millet sistemini ve şeriatın belirleyiciliğini zaafa uğratmışsa da, yine de devletin üç rüknü (temeli) olan saltanat, hilafet ve İslam'ı çok sarsmamıştır. Aydınlar, Avrupa'da Marksizm, iktisadi liberalizm, milliyetçilik, cumhuriyet yönetimi gibi düşünsel, siyasi ve ekonomik hareketlerden fazlaca etkilenmemişler, uyumu, toplumsal ve siyasal birliği vurgulayan dayanışmacı teorilerden etkilenmişlerdir. Yani, yine kendi toplumlarında hakim olan değerlere benzeyen değerleri benimsemişlerdir. Örneğin, Yeni Osmanlıların meşruti Osmanlıcılığı, kopma durumuna gelen azınlıkların mecliste temsil edilerek devlete bağlanmaları, dolayısıyla ayrılık taleplerini engelleyici bir manivela olarak düşünülmüştür. Liberal görünmekle birlikte, oldukça dayanışmacı bir siyasi talep olarak gözükmektedir. Yine, çeşitli din ve mezhepten birçok milletin bir arada yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu'nda, tam da bu özelliğinden dolayı, Türkçülük en son gelişen siyasi düşünce olmuştur.

Osmanlı'da değişimin yönünü, onun hakim epistemolojik kodunun belirlediğini söylemek, Osmanlı'nın içine kapanmış, sadece kendi dinamikleriyle etkilenen bir toplum olduğu anlamına gelmez. Çünkü Osmanlı toplumu da, tarihsel her toplum gibi, kendisinin karşısına koyduğu öteki olarak adlandırılabilir toplumlarla, çeşitli alanlarda ve boyutlarda münasebette bulunduğu ölçüde etkilenmiştir. Değişimi büyük ölçüde Osmanlı'nın kendi iç dinamikleri tetiklemiş ve yönlendirmişse de, Osmanlı'nın Avrupa Devletleri ile olan ekonomik ve diplomatik alanlardaki tarihsel ilişkilerinin de etkisi vardır. Avrupa'da meydana gelen ekonomik ve teknik ilerlemeler, yeni toplumsal

ve siyasal teoriler, doğal olarak Osmanlı toplumunu etkilemiştir. Osmanlı, içe duyarlı, ama dışa da kapalı olmayan bir özelliğe sahiptir.

Değişimin ve siyasal kimlik oluşumunun diğer yönüne gelinirse, o da, onu yaratanların toplumsal eylemleridir. Osmanlılık, İslamcılık, Batıcılık aydınların, fakat büyük ölçüde Osmanlı bürokrat kesiminin ürünüdür; Türkçülük ise, daha çok devlet değil de okul söylemine sahip, taşra orta sınıf çocuklarının ürünüdür, ama hepsi de belli bir grubun iradi ve bilinçli eyleminin ürünüdür. Bu eylem, Giddens'in "yapılaşma kuramı"nda belirttiği gibi, her ne kadar iradi ve bilinçli olsa da, geri besleme aracılığıyla dönüp yapının yeniden üretiminin koşullarını yaratmıştır. Bu anlamda Osmanlı modernleşmesi, kendisini bilinçli olarak yönlendirme çabalarına karşı koymuştur. Onu belirleyen, her ne kadar bilinçli eylemler olsa da, bundan daha çok beklenmedik sonuçlar olmuştur. Örneğin Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşalar'Hello!ın başlattığı reformlar, onların istemediği bir şekilde, Yeni Osmanlıların anayasacı ve meşrutiyetçi Osmanlıcılığını yaratmıştır. Çünkü bir sonraki dönem, bir önceki dönemin reformlarının etkisiyle şekillenip, onu aşan yeni taleplere kapı aralamıştır. Aynı şekilde Jön Türkler de, Yeni Osmanlıların düşünsel miraslarından etkilenmiş, fakat onların, kesinlikle tahayyül bile etmedikleri yeni siyasal açılımlara ulaşmışlardır. Böylelikle bir sonraki dönemin, bir öncekinin tamamıyla sonucu olmamasıyla birlikte, onun yarattığı imkanlar (modern eğitim, dil, gazete, kitap basımı vs.) doğrultusunda, yeni sonuçlar yarattığı ve bu sonuçların da bir sonraki dönemin oluşum kaynaklarını/nedenlerini oluşturduğu söylenebilir. Genel hatlarda rasyonel ve laik bir ilerleme kaydeden Osmanlı modernleşmesi ve ona bağlı olarak siyasal kimlik oluşumları, tamamıyla determinist bir neden-sonuç ilişkisiyle ve Giddens'in dediği gibi "yukarı tırmanan sarmaşık" modelinde evrimci bir teoriyle açıklanabilecek bir büyüme öyküsü değildir. Hele siyasal kimlikler girift yapısıyla, basit neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak açıklanabilecek bir şey değildir.

Sonuç olarak, Giddens'in yapılaşma kuramının, yapı, eylem, toplumsal yeniden üretim ve eylemin niyetlenmeyen sonucu gibi kavramları kullanılarak, Osmanlı toplumundaki değişimlerle oluşan ve her dönemde, dönemin koşulları ve eyleyenlerin yetkinliğiyle

içeriği ve kavramları yeniden üretilen Türk siyasal kimlikleri, bir oluşum ve dönüşüm süreci olarak anlatılmaya çalışılmıştır.



II. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ

2.1. OSMANLI'DA SİYASİ DÜZEN

Osmanlı Devleti kuruluş yönünden Türk, hukuk sistemi yönünden İslâm, bir imparatorluk haline gelmek suretiyle içine aldığı türlü ırk ve dinlere mensup halk yönünden de bir milletler topluluğu idi.¹³⁶ Osmanlı Devleti'nin güçlü ve düzenli idari ve askeri yönetimiyle kurduğu merkezi otoritesinin gücü, ülkenin her köşesine egemen olmasıyla kendisini hissettirmiştir. Bu merkezi gücün yanı sıra, Osmanlı Devleti'nin kendi sınırları içindeki çeşitli ırk ve dinden milletlere uyguladığı adem-i merkeziyetçi denilebilecek bir politika da söz konusuydu. Bir çelişki olarak görülebilecek bu iki politika sayesinde Osmanlı Devleti çeşitli milletleri neredeyse 19. yüzyıla kadar bünyesinde barış içinde barındırabilmiştir. Osmanlı Devleti bu adem-i merkeziyetçiliği iki alanda yan yana uygulamıştır:

1. Osmanlı Devleti'nde toprak konusundaki büyük merkeziyetçiliğinin yanı sıra, akılcı bir esneklik vardır. imparatorluğa yeni katılan topraklarda geleneksel sosyo-ekonomik kurumlar hemen değiştirilmemiş, zamanın akışı içinde törpülenerek temel düzene uydurulmuştur.
2. Osmanlı yönetimindeki adem-i merkeziyetçiliğin öteki büyük uygulama alanı dinsel hoşgörü olmuştur. Devlet, Hristiyanların mezhep kavgalarına düştükleri, engizisyonun Avrupa'yı kasıp kavurduğu bir dönemde ancak günümüzde rastlanabilecek bu vicdan hürriyetini tebaasına vermişti.¹³⁷

Dinsel hoşgörü, Osmanlı millet sisteminin bir gereğidir. Bu sistem tarih içinde kendine özgü bir olaydır. Bu bir idari teşkilatlanma özgünlüğü kadar, Osmanlı cemiyetinin özgün içtimai kültürel ortamında gelişen bir teşkilatlanmadır. Ne kolonyalist imparatorluklarda azınlık milletlerin durumuyla ne de federatif yapılarla

¹³⁶ Enver Ziya Karal. *Osmanlı Tarihi*, Cilt VIII., Ankara: TTK. Yay., 2000, s.192.

¹³⁷ İsmail Cem. *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İstanbul: Cem Yay., 1995, s.102.-15.

benzeştirilebilir.¹³⁸ Dinsel hoşgörü, “millet” kavramına yüklenen mana ile ilintilidir. Millet Arapça bir kelimedir ve “söz” anlamına gelir. Söz, kelamın kendisidir, yani “logos”tur ve Allah’ın sözü etrafında toplanan bir cemaati, bir inançlılar kitlesini, bir inancı ifade etmektedir.¹³⁹ Bu anlayışla millet teşkilatı, etnik aidiyete değil de, din ve mezhep aidiyeti esasına dayanmıştır. Buna göre her millet kendi ruhani lideri etrafında toplanıp, kendi dininin kurullarına ve kurallarına tabii olmuştur. Her millet kendi kültürü içinde yaşar, millet kompartımanları arasındaki ilişki az olduğu için çatışma da azdır. İlber Ortaylı’ya göre “modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme, dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir.”¹⁴⁰ Millet sistemi, her milletin kendi kültürel ve dini kimliğini korumasını sağlamıştır. Bu sistem sayesinde dilleri ve etnik aidiyetleri farklı olsa bile aynı kimliği taşıyan milletler içinde, geçişmeler ve kimlik özümsemeleri olmuştur. Örneğin Müslüman bazı unsurlar dilleri farklı olsa da Türk kimliğini benimsemiş veya buna sempati duymuşlardır.¹⁴¹ Osmanlı’daki bu millet sistemi, uzun süre siyasi bir kimliklenmeye izin vermemiştir. Çünkü, millet kavramı ile bugünkü manada “nation”ı ifade eden etnik kimlik arasında siyasi bir bağlantı kurulmamıştır. Ne din esasına göre teşkilatlanmış gayrimüslimler ne de devletin dayanağı olan Müslimler siyasi bir kimliğe sahip olabilmişlerdir. Siyasi bir kimlik olarak “Osmanlılık”ın oluşturulmaya çalışıldığı Tanzimat dönemine kadar, Osmanlı diye nitelendirilen yalnız hanedandı ve devlet onun mülkü idi. Devlet-i Ali-i Osmani bu anlama gelmektedir.

Osmanlı’da din ve devlet ilişkisine gelince, “din u devlet” yani din ve devletin bir tutulması siyasi bir formüldür ve her şeyden evvel devletin meşruiyetini sağlamak gayesini güder.¹⁴² Bunun içindir ki, kuruluşundan ancak iki yüzyıl sonra, Berkes’in deyiimiyle bir Halife Padişahlığı haline gelen Osmanlı Devleti bir din hükümdarlığı değildir. Halife Padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı

¹³⁸ İlber Ortaylı. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002a, s. 351.

¹³⁹ İlber Ortaylı. “Son Universal İmparatorluk ve II. Abdülhamid”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 7 (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002b, s. 318.

¹⁴⁰ Ortaylı. 2002a, a.g.m., s. 347.

¹⁴¹ Ortaylı. 2002a, a.g.m., s. 351-352.

¹⁴² Kemal Karpat. “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (Edit. Sabahattin Şen), İstanbul: Bağlam Yay., 1995, s.26.

değil, devlet maslahatı başta gelir. Bu nedenle Osmanlı yönetiminin en önemli yanı, dinselikten çok gelenekselliştir. Düzen (nizam-ı alem) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür. Yani, ebed-müddet'tir. Tanrı bu düzeni yürütmesi için padişahı seçmiştir. Bu nedenle Osmanlı Padişahları, Peygamberin değil, Tanrı'nın halifesidirler. Padişahlığın önemi ve geleneksel kutsallığı, padişahın kişiliğine değil, bu makamın kendisine dayanır.¹⁴³ Dolayısıyla din ve devlet ilişkilerinde, Osmanlı yönetimi devlete öncelik vererek, dini, devletin bekasına hizmet eden bir araç olarak görmüştür. Buradan yola çıkarak, "Osmanlı Devleti'nde her şey devlet içindir; din de devlet içindir." ifadesi, yanlış bir ifade değildir denilebilir.¹⁴⁴

Osmanlı Devleti'nde hukuk teşkilatlanması İslam hukuku çerçevesinde gerçekleşmiş olsa bile aslında Osmanlı hukuk sistemi birbirleriyle uyumlu olmak kaydıyla iki temel esasa göre şekillenmiştir. Bunlardan biri olan İslam hukukuna "şer", "ahkam-ı şer'iyye", Osmanlı hükümdarları tarafından konan hukuk kurallarına da "örf", "kanun", "kavan-i örfiyye" gibi isimler verilmiştir. İslam hukuku, İslam hukukçularının usul-i fıkıh kitaplarında esasları belirtilen yorum metotları çerçevesinde ve başta Kuran-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler olmak üzere edille-i şer'iyye denilen İslam hukuku kaynaklarına dayanarak oluşturulmuştur.¹⁴⁵ Örfi hukuk ise, hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın kapsamına girmeyen sahalarda salahiyetine bağlı olarak oluşmuştur. Örfi hukuk Osmanlılardan önce Türk-İslam devletlerinde tamamıyla yerleşmişti.¹⁴⁶ Bu nedenle örfi hukukun uzun bir tarihi süreçte oluştuğunu söylemek mümkündür. Örfi hukuk, şeriatı aşan bir hukuk sistemi olarak, padişahın yasama yetkisini ve yönetimdeki gücünü genişletmiştir. Her ne kadar sonsuz kudrete sahip gibi görünse de padişah, kendinden önceki hükümdarların koydukları kanunlara (örfi hukuka) ve şer'i hukuka bağlıydı.¹⁴⁷ Bu şekilde ikili fakat birbirleriyle uyumlu bir

¹⁴³ Berkes. 1978(?), a.g.e., s.29-30.

¹⁴⁴ Ahmet Yaşar Ocak. "Osmanlı "Resmi (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi" Meselesi", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 7, Sayı 29, 2004, s. 80.

¹⁴⁵ Akif Aydın. "Osmanlı Hukukunun Genel Yapısı ve İşleyişi", *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 240.

¹⁴⁶ Halil İnalcık. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 1996, s.319.

¹⁴⁷ Yusuf Halaçoğlu. "Klasik Dönemde Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 150.

görünüm arz eden Osmanlı hukuku, imparatorluğun her bir bucağında huzuru ve barışı sağlayabilmiştir.

Osmanlı toplum düzeninde temel iki sınıf vardı. Birincisi sultan ve onun yetki verdiği üst düzey yöneticilerden oluşan askeri sınıf; ikincisi ise yönetilenlerden oluşan reaya idi. Askeri sınıf üç bölüme ayrılıyordu: Seyfiye, ilmiye ve kalemiye. Seyfiye hem devşirme hem de babadan oğula geçme suretiyle oluşan bir sınıftı. Devşirmeler “Enderun” denilen saray mektebinde yetiştirdi; burada eğitilerek başarılarına göre saray içindeki ve saray dışındaki görev yerlerine atanmaktaydılar. Veziriazamlar, yeniçeri ağaları, kaptanpaşalar, eyalet valileri, sancak beyleri genellikle burada yetişen kişilerden oluyordu. Askeri sınıfın babadan oğula geçmek suretiyle oluşan üyeleri de bu sınıf üyelerinin konaklarında yetişiyordu.¹⁴⁸

İlmiye sınıfı ise medreselerde eğitilirdi. Medreselerde eğitimin her merhalesine tekabül eden bir ilmiye sınıfı görevi vardı: Kadı, kazasker, şeyhülislam vb. ilmiye sınıfı ve özellikle şeyhülislam, Osmanlı Devleti’nde oldukça önemli bir güce sahipti. “Olaylar ve kararlar Şeyhülislam’ın fetvalarıyla hem şer’ileşir hem de hukuki bir değer kazanırlardı.”¹⁴⁹ Ulema özel bir ayrıcalığa sahipti. Çünkü mal ve mülklerini mirasçılarına bırakabiliyorlardı, oysa Osmanlı idaresinin diğer dallarındaki üst düzey görevliler “müsadere”ye tabidirler, yani ölümlemlerinden sonra mülklerine el konuluyordu. Ayrıca ulemanın idareci ve denetçi olarak vakıflar üzerinde sahip olduğu kontrol de onlara mal ve mülklerini pekiştirme imkanı veriyordu. Bu çifte ayrıcalık sayesinde ki, ulema aileleri kendilerini, idari-askeri kurum üyelerinden veya varlıklı tüccarlardan çok daha uzun süre zenginlik ve gücün zirvesinde tutmayı başarabilmişlerdir.¹⁵⁰ İlmiye sınıfı Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasına kadar orduyla (seyfiye) bir birlik içinde olarak Islahat çalışmalarının kimi zaman destekleyicisi kimi zaman da baltalayıcısı olmuştur. “Ulema-ordu birleşmesi Osmanlı İmparatorluğu’nun isyan hareketlerine gerçek

¹⁴⁸ İ.Tekeli, ve S. İlkin. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: TTK. Yay., 1999, s.6.

¹⁴⁹ Tarık Zafer Tunaya. *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2004a, s.11.

¹⁵⁰ Suraiya Faroqhi. “Krizler ve Değişim (1590-1699)”, (Çev.Ayşe Berktaş), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1600-1914)*, Cilt 2, (Edit. Halil İnalcık, Donald Quataert), İstanbul: Eren Yay., 2004, s.680.

mahiyetini vermiştir.”¹⁵¹ Yeniçerilerin kaldırılmasıyla ilmiye sınıfı yalnız kaldı. Tanzimat’la birlikte ilmiye sınıfının yerini bürokratlar aldı. Bürokrat sınıf da ordu ile işbirliği içerisindeydi fakat, güçlenen merkezi devletle birlikte bürokrasi orduya göre daha da güçlenmeye ve yerini sağlamlaştırmaya başladı.

Osmanlı askeri sınıfının üçüncü katmanını oluşturan kalemiye sınıfı ise hem seyfiyenin yetiştiği saray okullarından hem de medreseden gelenlerle beslendiği gibi kendi içinde usta çırak ilişkisi içinde bir yetiştirme yoluna sahipti.¹⁵² Bu sınıf ıslahat döneminin başlamasıyla öncü rolü üstlenerek, Tanzimat’la birlikte çeşitli Batı ülkelerinde elçilik görevlerinde bulunan, az çok Batılı fikirleri tanıyan, tercüme odalarında çalışan ve dil bilen bir topluluğu oluşturacaktır. Bu sınıf İmparatorluğun duraklama devrinde, sadece geleneksel bilgiyle donatılmış ilmiye sınıfının yetersiz kalmasıyla güç kazanmaya başlamıştır.

2.2. OSMANLI GERİLEYİŞİNİN NEDENLERİ

Osmanlı Devleti’nin 1683 Viyana Kuşatması’ndan sonra gerilemeye başladığı şeklindeki genel kanının aksine, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa devletleriyle boy ölçüşebilecek güçteydi ve hatta 19. yüzyılda dahi büyük devletlerin ordularına karşı zorlu bir askeri güç olmayı sürdürmekteydi. Osmanlı gerileyişi bazı kurumlardaki bozulmalarla başlamakla birlikte I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar devam eden tek yönlü ve kesintisiz bir süreç değildir. Devlet 18. yüzyılda yapılan reformlarla toparlanıp 19. yüzyılda gerçekleştirdiği reformlarla daha güçlü olmuştur. Bu yüzden gerileyişi belli bir tarihten başlatıp, bunun kesintisiz bir süreç olarak serüvenini izlemek gerçeklere uymamaktadır. Gerileyiş bazı kurumlarda başlamış, Osmanlı’nın ıslahat çabalarıyla ara ara durmuş, düzeltilmiş, hatta 19. yüzyılda Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti’ne modern bir devlet görünümünü sağlayacak reformlar yapılmıştır.

Osmanlı Devleti’nin gerilemesinin nedenleri dış ve iç koşullara bağlı olmak üzere şöyle izah edilebilir:

¹⁵¹ Tunaya, 2004a, a.g.e., s.14.

¹⁵² Tekeli ve İlkin, 1999, a.g.e., s.7.

2.2.1. Dış Nedenler

Ortaçağda kilise baskısı altında ve derebeylik düzenine göre yaşayan Batı, 15. yüzyıldan itibaren bu kabuğunu, artan sermaye ve onun getirdiği teknik gelişmelerle kırmış ve bu baskıcı güçlerin etkisinden kurtuldukça ilerlemeye başlamıştır. Bu ilerlemede lokomotif güç burjuvazi olmuş, onun öncülüğünde endüstriyel, kültürel ve toplumsal bir takım atılımlar ve yenilikler yapılmıştır. Bu yenilikler sonucu feodal düzenin kısıtlamalarından kurtularak şehirler ticaret merkezi haline gelmiş ve hızla büyümüştür. Aynı ayrı güç öbekleri olarak feodal beylerin yani aristokrasinin gücü kırılmış, burjuvazi kralın yanında yer alarak merkezi otoritenin kuvvetlenmesine yardımcı olmuştur. Merkezi otorite ticaretin güvenli bir şekilde yapılmasını teminat altına alarak yaygınlaşmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Endüstrinin artan ihtiyaçlarına cevap olarak üretim tekniği gittikçe gelişmiş, yeni buluşlar yapılmıştır. Endüstrinin yeni iş gücüne ve yeni ham madde kaynaklarına ihtiyaç duyması, yeni pazar arayışlarını ve yeni keşifleri doğurmuştur. Doğu'daki durgunluğun aksine, Avrupa sömürgeler edinmek yoluyla tüm dünyaya yayılmış ve bu sömürgecilik hareketinin ürünü Avrupa'ya akan altın ve değerli madenler olmuştur. Avrupa'ya akan değerli madenler zaten daha önceden başlamış olan ticari faaliyetlerle birleşince büyük bir ekonomik canlılık yaratmıştır. Avrupa'daki bu değişimlerin Osmanlılar'a etkisi çok büyük olmuştur:

1. Deniz yollarının önem kazanmasında gemi yapımı tekniğindeki gelişmenin büyük etkisi olmuştur. İyi kalitede gemiler, deniz yolunun hem hızını hem de güvenliğini artırmıştır. Fakat bu gelişim, Osmanlı için ekonomik bir can damarı olan Baharat ve İpek Yolları'nın önemini kaybetmesine yol açmıştır. Oysa bu yollarda kervanların taşıdığı mallardan alınan çeşitli harçlar uzun süre devlet gelirinin önemli bir bölümünü meydana getirmiştir. Kervanlar için kurulan kervansaraylar, hanlar, kervanların ihtiyaçlarını karşılayan zanaatlar ve binlerce çalışanlarıyla bu yollar Osmanlı'da çok önemli bir ekonomik canlılığa neden olmuştur. Böylece Anadolu artık, Doğu-Batı ticaretinin başlıca geçit yeri olma özelliğini kaybetmiştir.

2. Avrupa'daki ekonomik canlılığın sonucu Avrupalı tüccar, ihtiyaç duyduğu Osmanlı topraklarındaki ham maddeye yüksek fiyatlar verebilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı'daki ham madde fiyatları yükselmiş ve yerli zanaatkarın alım gücü azalmıştır. Zanaatların ham maddelerinin pahalılaşması ve azalması sonucu dışa satımı yasaklanmış ama bu da kaçakçılığa neden olmuştur. Böylece memlekette pahalılık, ham madde darlığı ve yiyecek sıkıntısı baş göstermiştir.
3. Zanaatların ham madde sıkıntısı ve Avrupa'da gelişen üretim teknolojisi ile rekabet edemeyecek durumda oluşu, bazı malların ihracını gittikçe daraltmıştır. Avrupalı tüccarlar, Osmanlı'dan topladıkları ham madde ile kendi üretim metotlarının üstünlüğü sayesinde mal üretilip Osmanlı'ya satarak, yerli sanayii zararına, iş hacimlerini ve ticari karlarını artırmışlardır.¹⁵³

Osmanlı'da ticaret sadece Batılı tüccarların ülkeye gelmesi ile gerçekleşmemiştir; 16. yüzyılda Müslüman Osmanlı tüccarları, Avrupa'da özellikle İtalya'da ticaret yapmaktaydılar. 17. ve 18. yüzyıllarda ise birkaç Osmanlı eyaleti ile dış dünya arasındaki doğrudan ticaret işlemi miktarında önemli bir artma yaşanmıştır. Bunların bir kısmı İstanbul'un bilgisi ve onayı dahilinde meşru yollardan gerçekleşirken, hububat ve belli ham maddelerin kaçakçılığında olduğu gibi, diğerleri de gayri meşru bir şekilde yapılmaktaydı.¹⁵⁴ Bu dış ticaretten belki de Osmanlı burjuvası diyebileceğimiz bir kesim zenginleşirken, yukarıdaki sayılan bütün nedenlere bağlı olarak Osmanlı ekonomisi ve lonca sistemi gittikçe zayıflamaktaydı.

2.2.2. İç Nedenler

Osmanlı'da müesseseler birbirleriyle iç içe bağlı ve bir ahenk içinde fonksiyonlarını yerine getirmişlerdir. Her hangi birinde meydana gelen bir bozulma diğerlerini de etkileyeceğinden, müesseselerin bir bütün halinde işleyişine devam edebilmesi hep gözetilmiştir. Bu içiçeliği en iyi anlatan örnek, Kınalızade'nin adalet dairesi (daire-i

¹⁵³ Cem, 1995, a.g.e., s.156-159.

¹⁵⁴ Rıfa'at Ali Abou-El-Haj. *Modern Devletin Doğası*, (Çev. Oktay Özel, Canay Şahin), Ankara: İmge Yay., 2000, s.115.

adliye)'dir. Adalet dairesi toplumun çeşitli sınıfları arasındaki çevrimsel ilişkileri ve iyi işleyen bir devletteki fonksiyonları göstermek için düzenlenmiştir:

1. Asker olmadan saltanat olmaz.
2. Refah olmadan asker olmaz.
3. Reaya refahı üretir.
4. Sultan adaleti tesis ederek reayayı korur (sultanın adaleti olmadan reaya olmaz.).
5. Dünyada düzen olmadan adalet olmaz.
6. Dünya bir bahçe, duvarları devlettir.
7. Devletin desteği şeriattır.
8. Saltanat olmazsa şariat dayanak bulamaz.¹⁵⁵

Nasıl adalet dairesini oluşturan düşünceler birbirleriyle iç içe bağlantılıysa, devletin kötü duruma düşmesiyle ilintili etmenler de öyleydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen bozulmanın nedenine ve hangi kurumda başladığına dair genel bir görüş, toprak rejiminin bozulmasıdır. Toprak rejiminin temeli miri arazi ve ona bağlı tımar sistemidir. Osmanlı Devleti topraklarının büyük bir kısmı miridir, yani devletindir. Tımar sistemi, devletin miri araziden muayyen bir kısmın yıllık gelirinin tamamını veya bir kısmını, belli hizmetler mukabilinde bir şahsa vermesidir. Devlet, miri araziye savaşta yararlılık göstermiş kumandanlarına yaptıkları hizmet karşılığı vermiştir. Tımar sahibi (sipahi), araziye reayaya işletmek üzere devreder, mahsulden ve reayanın ve şahsından devletin alacağı vergileri toplar. Buna karşılık, geliriyle düzenli olarak asker beslemek ve bu askeri teçhiz ederek bizzat sefere katılmakla veya diğer hizmetlerle mükellef bulunuyordu.¹⁵⁶

Halifeler Devri, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar ve daha sonra kurulan Türk Beylikleri'nin ikta sisteminin bir devamı şeklinde olan tımar sistemi, devletin en kudretli süvari kuvvetini meydana getirdiği gibi, iktisadi ve sosyal durumunu da doğrudan etkilemiştir.¹⁵⁷ I. Murat zamanında tamamıyla teşkilatlanmış olan tımar sistemi, Kanuni devrinden sonra bozulma belirtileri göstermiştir. Avrupa'da meydana

¹⁵⁵ Norman Itzkowitz. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, (Çev. İsmet Özel), İstanbul: Şule Yay., 1997, s.132-133.

¹⁵⁶ Halil Cin. *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Konya: Selçuk Üniv. Basımevi, 1992, s.64.-74.

¹⁵⁷ Halaçoğlu, 2002, a.g.m., s. 171.

gelen gelişmelerin sonuçlarından dolayı ekonomik bunalım içindeki devlet, darlığı hafifletmek için, tımarlı sipahilere bırakılan toprak gelirine el koyma yoluna başvurarak tımarları iltizama vermeye başlamıştır. Tımarlı sipahilerin elinden toprak alınarak onların vergi geliri ihaleye çıkarılmıştır. Dış ticaret ve kaçakçılık gibi işlerden servet edinen kişiler, ihalede taahhüt ettikleri bir para karşılığında bu toprakların yıllık vergisini toplamak hakkını satın almışlardır.¹⁵⁸ Toprağın mülkiyeti eskisi gibi devlette, tasarrufu da köylüde kalmıştır ama, köylü vergisini artık tımarlı sipahiye ödemek yerine mültezime ödemektedir. Böylece toprak bir refah ve askeri güç kaynağı olmaktan çıkarak, mültezimlerin elinde kar elde etme aracına dönüşecektir. Bu da toprak üzerinde özel mülkiyetin kapısını aralayacaktır. Tımarlı sipahilerin azaltılması ve onun yerine profesyonel maaşlı ordunun yani yeniçerilerin artırılması daha sonra meydana gelecek olumsuz olaylara sebebiyet vermiştir. Yeniçeriler başlangıçta disiplinli ve iyi eğitilmiş bir askeri güç odağı konumundayken maaşlarının, devletin ekonomisinin bozulmasıyla düzenli ödenememesinden ötürü sık sık ayaklanarak, savaştan kaçarak ve sürekli askeri başarısızlıklarıyla devleti zor durumda bırakmışlardır. Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasına, ekonomik darlıkların yanında, devşirme usulü yerine rüşvet, hatır veya güç kullanarak ocağa giren ehliyetsiz kişilerin artması da eklenebilir.

Tımar sisteminin bozulmasının toplumda yarattığı tesirler şöyle izah edilebilir:

1. Mültezim topraktan fazla kar elde etmeyi düşündüğü için reaya bundan zarar görmüş ve devletine güvenini yitirmiştir. Ekonomik darlık ve mültezimin daha fazla vergi için köylüyü sıkıştırması, köylülerin toprağın tasarrufunu, bağ, bahçe ve evlerinin mülkiyetini elden çıkarmalarına yol açmış, tarlaları karlı olan meralara dönüştürme eğilimi işsizliği arttırmıştır.
2. 1530-1580 yılları arasındaki nüfus artışı işsiz kitlelerin daha da büyümesine sebep olmuştur.

¹⁵⁸ Cem,1995, a.g.e., s.172.

3. Köylülerin topraklarını terk etmesi, artan işsizlik ve nüfus artışı gibi etkenler birleşerek 1576'da başlayıp 1596-1610 yılları arasında bütün Anadolu'yu saran, Celali denen isyan hareketlerine yol açmıştır.¹⁵⁹
4. Şehirlere giden köylü ve işsiz kitleler lonca teşkilatına ve medreselere doluşarak, bu kurumların niteliksizleşmesinde bir etken olmuşlardır. Zaten Batı'nın teknik üstünlüğü ile rekabet edememesi ve ucuz ve yeterli ham madde bulamaması lonca sistemini zayıflatmışken, şimdi de herkesin her işi yapabildiği niteliksiz ve ucuz emek yeri haline dönüşmesiyle bu sistem iyiden iyiye bozulmaya başlamıştır.
5. İçerideki iktisadi çöküntüler ve harp meydanlarındaki yenilgiler sonucu devlet otoritesi zayıflamış ve devletin bu durumundan istifade eden bir çok tımar sahibi veya mültezim, toprakları satın alarak kendi özel mülkleri haline dönüştürmüşlerdir. Bunun, birçok bölgedeki siyasi sonucu yarı özerk yerel hanedanların ortaya çıkışı olmuştur. Bu mahalli yönetici elit, reaya ile İstanbul arasında aracı bir güç olarak yükselip “ayan” denilen toplumsal sınıfı oluşturmuşlardır. Özellikle Anadolu ve Rumeli ayanları II. Mahmut döneminde padişahla masaya oturup otorite talep edecek kadar güçleneceklerdir. Bunun sonucu da 1808 Sened-i İttifak'ın ortaya çıkmasıdır.

Böylece devlet-sipahi-reaya ahengi bozulmuş, temel ilke olan daire-i adliye kavramı tersine dönmüştür. Her birisi başlı başına birer çöküntü sebebi olan bu olumsuz gelişmeler, şeklen aynen devam eden kurumları işlemez hale getirmiştir.¹⁶⁰ Bu olumsuz gelişmelerden rahatsız olan duyarlı Osmanlı düşünürleri 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Islahat Risaleleri yazmaya başlamışlardır. Osmanlı kurumlarındaki bozulmaların nedenlerini ve çare önerilerini kapsayan bu risaleler padişahlara da yol gösterici olmuştur. Örneğin bu dönemde Lütü Paşa'nın “Asafname”si önemli bir ıslahat risalesidir. Bir diğer önemli eser de “Koçi Bey Risalesi”dir. Muhtevasının zenginliği yanında eserin önemini artıran asıl nokta buradaki fikir ve önerilerin arzlar halinde IV. Murad ve Sultan İbrahim'e sunulmuş olması ve bizzat padişah tarafından uygulanmış

¹⁵⁹ Cem, 1995, a.g.e., s.193-194.

¹⁶⁰ Mehmet İpşirli. “Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve Islahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s.228.

olmasıdır.¹⁶¹ Koçi Bey'in eleştirileri şu başlıklar altında toplanabilir: Mevki ve tayin için yaşanan şiddetli rekabet; sultanın iktidarı ve konumunun artık marjinal ve sembolik bir hale gelmesi; sınıflara dayalı toplumsal sistemin bozulması ve herhangi bir kimsenin herhangi bir sınıfa dahil olabilmesi; artığa el koyma sistemindeki değişim yani en kısa zamanda elde edilebilecek geliri, mümkün olan en büyük orana çıkarabilme yolunda süre giden bir savaş; memuriyetlerin para karşılığında satışı; tımarların para karşılığı verilmesi ve bunun sonucu olarak tımar sisteminin bozulması ve benzeri.¹⁶²

Başka önemli bir sima da, bilimsel çalışmaları ve eserleri yanında çok yönlü ıslahatçı kişiliği ile de dikkat çeken Katip Çelebi'dir. Katip Çelebi ilmiye ve medrese eğitimi konusunda daha önceki tespitlerden oldukça farklı yorumlar yapmıştır. Ona göre medreselerden “felsefiyattır” gerekçesiyle akli ilimlerin kaldırılması, medreseleri büyük bir gerilemenin içine sokmuştur. Katip Çelebi, medrese sisteminin çözülüşünü felsefe ağırlıklı eski eğitim sisteminin uygulanamamasına bağlayıp bunun sonucu, medrese mezunlarının çağın gerekleri ve yeni toplumsal durumlar karşısında yetersiz kalıp çözüm üretemediklerini¹⁶³ belirterek çok yerinde bir tespitte bulunmuştur. Ayrıca Katip Çelebi, “Rüşvet alıp vermek, hakkı ortadan kaldırır ve haksıza yer vererek düzenin bozulmasına neden olur. Geçmişte iş başında bulunan Müslümanlar, düzenin bozulmasına mahal vermemek için mutlaka rüşvet kapısını sıkıca kapayıp kanuna göre iş görürlerdi. Bugün de aynı şekilde davranmak gerekir.”¹⁶⁴ diyerek memuriyette var olan rüşvet meselesine dikkat çekmek istemiştir. Tarihçi Mustafa Naima da Koçi Bey ve Katip Çelebi'nin yaptığı, Osmanlı'daki menfi gelişmeler hakkındaki tespitleri yinelemiştir.

Bu nasihatnameler, Osmanlı'daki kanun ve nizamları değişmez olarak görüp bunlardan en ufak bir sapmayı bozulma olarak değerlendirmişlerdir. Onlar devleti, toplumsal sistemi ve kanunları katı ve değiştirilemez görmüşlerdir. Meydana gelen menfi gelişmeleri düzeltmek için, gözlerini geriye, imparatorluğun en yüksek noktada olduğu Kanuni Sultan Süleyman dönemine çevirmişlerdir. Halbuki, İmparatorluk varlığını

¹⁶¹ İpşirli, 2002, a.g.m., s.232.

¹⁶² Abou-El-Haj, 2000, a.g.e., s.72-74.

¹⁶³ İpşirli, 2002, a.g.m., s.233.

¹⁶⁴ Katip Çelebi. *Mizanü'l – Hakk Fi İhtiyari'l- Ahakk*, (Haz.Orhan Şaik Gökyay), İstanbul: Milli Eğitim Yay., 1972, s.102.

sürdürecekse, bozulma olarak görülen alanlara yeni bir bakış açısıyla, çağın gereklerine uygun çözüm arayışlarıyla yönelmek gerekiyordu. Bu yeni anlayışla sorunlara yaklaşma 18. yüzyılın ikinci yarsında gerçekleşerek devletin gücünü yeniden tahsis edecek reformları doğuracaktır.

2.3. İLK MODERNLEŞME HAREKETLERİ

Toprak rejiminin (tımar sisteminin) bozulması, tımarlı sipahilerin yerine maaşlı yeniçerilerin geçirilmesi, onların ekonomik darlığa tepki olarak çıkardıkları isyanlar, Anadolu'daki Celali İsyanları, dış harplerin yıkıcılığı gibi etkenler Osmanlı İmparatorluğu'nu ıslahat (modernleşme) gereğinin eşiğine getirmiştir. Fakat bu gibi menfi gelişmelere rağmen Osmanlı İmparatorluğu halen gücünü korumaktaydı. Dönem imparatorluklar dönemiymi ve yönetim şekli halen monarşiydi.

16. yüzyılın son yıllarında ve 17. yüzyılın ilk yarısında ateşli silahların yaygınlaşması ve savaşların uzaması gibi nedenler merkezi idarenin gelir ihtiyacında büyüyen bir artışa neden olmuştur. Bu dönemde, hem büyük Avrupa devletlerinin çoğu hem de Osmanlı İmparatorluğu böyle bir sorundan muzdariptirler. Osmanlı köylülerinin savaşlar ve aşırı vergiler yüzünden topraklarını terk edip kaçmasına koşut olaylar Avrupa'nın her yerinde görülmüştür. Konjonktürlerin sadece ekonomi alanında değil, siyaset alanında da var olduğu kabul edilerek, 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa'nın büyük bir bölümünün, kültürleri ve kendilerini algılayış biçimleri bakımından apayrı dünyalar olsalar bile, ortak bir kaderi paylaştıkları söylenebilir.¹⁶⁵

16. yüzyıldaki güçlüklerin yanı sıra, Batı ile Osmanlı arasında ticaret ilişkileri söz konusuydu. Örneğin 1579'da İngiltere ile ticaret başlamış ve İngiltere 1583'te de Osmanlı'dan serbest ticaret izni almıştır. İngiltere'nin dışında başka devletlerle de ticaret anlaşmaları yapılmış, Fransız, Ceneviz ve Venedik tüccarları Osmanlı ülkesine mal getirip götürmüşlerdir. Artan ticari ilişkiler, anlaşmalar ve diplomatik görüşmeler, daha 17. yüzyılda mali idari bürokrasinin tesisini sağlamıştır. Burada, Tanzimat'la kurumsallaşan merkezileşmenin ve modern devlete doğru giden sürecin kökleri

¹⁶⁵ Faroqhi, 2004, a.g.m., s.697-698.

görülmektedir. Kalemienin yükselmesi ile meydana gelen yapısal değişiklik, dış dayatmaların bir sonucu olarak değil de çağın diplomatik ve ticari gerekliliklerine cevap vermek üzere bir sınıfın iradi eyleminin ürünü olarak değerlendirilebilir. Öyle ki IV. Mehmet (1648-1687), tahtta bulunduğu dönemin önemli bir bölümünde çocuk olduğu halde devlet organları onsuz da işleyişini sürdürebilmiştir. Esas olarak imparatorluk sarayda ya da veziriazamlık bürosunda odaklanan bürokratlarca yönetiliyordu ve yüksek dereceli bürokratlar bu konumlarını yeni personel seçimi ve eğitimi için bir araç olarak kullanmışlardı. Bu bağlamda Deli İbrahim'in (1640-1648) deliliği önemsiz bir meseleydi.¹⁶⁶

Böylece 18. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa ile ilişki içinde, mali ve idari bürokrasiye sahip, Avrupa'daki yabancı bir modelin cazibesine kapılmadan kendi kültürel örüntülerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak sadece askeri alandaki sorunlarını düzeltmeye çalışan ihtiyatlı bir Osmanlı vardı. Zaten felsefesi, kültürü, tekniği çağına göre ileri olan bir imparatorluğun hemen modernleşmek adına Batıdan ilhamlar alması beklenemezdi. Onun Batıya karşı ihtiyatlı duruşunun nedeni, dış dünyadan uzak olması veya yenilikleri takip edemeyecek kadar içe kapanmış olması değil de, tarihi, dini ve kültürü gereği kendini Batı karşısında algılayış biçimiyle ilintili olarak açıklanabilir. Hatta bu algılayışın en sarıh örneği, 1525 tarihinde Fransa Kralı I. François'ın (Fransuva) İmparator Şarlken (V. Karl) tarafından tutsak edildiği zaman, annesinin Kanuni Sulatan Süleyman'a başvurması üzerine, padişahın buna karşılık yazdığı bir mektupta görülebilir:

“Ben ki Sultanü's-salâtin ve burhânü'l havakin tac-bahş-i hüsrevan-i ruy-i zemin zillulâh fi'l-ardayn, Akdeniz'in ve Karadeniz'in ve Rumeli'nin ve Anadolu'nun ve Karaman'ın ve Rum'un ve vilayet-i Zulkâdriyyenin ve Diyârbekr'in ve Kürdistan'ın ve Azerbaycan'ın ve Şam'ın ve Hâleb'in ve Mısır'ın ve Medine'nin ve Kudüs'ün ve külliyyen diyar-i Arâb'ın ve Yemen'in ve daha nice memleketlerin ki abay-i ile feth eyledikleri ve cenab-i celalet-meabım dahi tiğ-i ateş-bar ve şemşir-i zafer-nigarım ile feth eyledüğüm nice diyarın sultanı ve padişahı Sultan Bayezid han oğlu Sultan Selim han oğlu Sultan Süleyman Han'ım.

Sen ki França vilayetinin kralı Françeskusun.”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Abou-El-Haj, 2000, a.g.e., s.26-27.

¹⁶⁷ Halil İnalçık. “Akdeniz ve Türkler”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl 9, Sayı 34, Ankara: Doğu Batı Yay., 2005, s.154.

Batı karşısında askeri yenilgilere uğrayan Osmanlı Devleti yenilişinin sebebinin Batı'nın teknik üstünlüğünde görmeye başladı. Bu nedenle bir takım ıslahat çabalarına girişti. Genellikle yukarıdan, padişahın eliyle girilen bu çabalar, Lale Devri, III. Selim'in Nizam-ı Cedid hareketi ve II. Mahmut dönemi olarak muhtelif adlarla adlandırılır. 18. yüzyıl değişiminin adının konmayıp zaruri olarak yaşandığı bir asırdır. Askeri alandaki değişimler başlamış, fakat Batı'nın henüz siyasal müesseselerinin kabul veya ret anlamında mülâhazaya alınması söz konusu olmamıştır.¹⁶⁸

Batılılaşmaya karşı psikolojik mukavemetin biraz biraz kırılmasıyla, Lale Devri'nde (1718-1730) Batı devletleriyle, özellikle de Fransa ile münasebetlere girilmiş ve memlekete geniş çapta Avrupa ürünleri ithal olunmuştur. Fransız yaşayış şekline, saray ve yüksek tabaka mensupları arasında yani özellikle İstanbul çevresinde bir eğilim başlamıştır. Bu devrin en büyük tesiri yaratacak olan yeniliği, İbrahim Müteferrika'nın Sait Efendi ile birlikte (1727) açtıkları matbaadır. Bu ilk Türk matbaasında altısı müspet ilimlere, diğerleri sözlük, tarih ve coğrafyaya ait olmak üzere 1743'e kadar basılan eserlerin sayısı on yediyi bulmuştur. Bunların içinde Batı'nın yeni fikirlerini ihtiva eden, Tycho Brahe'in, Copernic'in, Aristo'nun ve Galile'nin kitapları da vardı.¹⁶⁹

Devrin askeri yeniliklerinin başında, Humbaracı Ahmet Paşa adıyla tanınan Fransız Comte de Bonneval'in, tayin edildiği humbaracı askerleri yeni usullerle yetiştirmesidir. Diğer bir yenilik, Baron de Tott'un Süratçi adı verilen bir topçu sınıfı meydana getirmesidir. Baron de Tott aynı zamanda Tophane'yi de ıslah ederek yeni tarzda toplar döktürmüş, padişahın isteği ile Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'u tesis ederek bizzat eğitime başlamıştır.¹⁷⁰ Plansız bir şekilde, şahıslara bağlı kalarak yapılan yenilikler bunları lüzumlu görmeyenler tarafından ortadan kaldırılmıştır.

1789 yılında Sultan III. Selim (1789-1807) tahta çıktığında, Fransız İhtilali ile "özgürlük, eşitlik, adalet" gibi kavramları içinde barındıran yeni fikirler dünyaya yayılmaya başlamıştı. İhtilalin "laik hukuk devleti" örneğini ortaya koyması bir çok

¹⁶⁸ İlber Ortaylı. "18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001, s. 40.

¹⁶⁹ Mümtaz Turhan. *Kültür Değişimleri*, İstanbul: İFAV. Yay., 1994, s.125-127.

¹⁷⁰ Turhan, 1994, a.g.e., s.129-131.

Osmanlı devlet adamının ilgisini çekmişti. Daha III. Selim şehzade iken, I. Abdülhamit devrinde Amedi kaleminde görevli bulunan Ebu Bekir Ratıp Efendi, Jan Jaque Rousseau'nun eserlerini okumuş ve şehzadeyi bunlardan haberdar etmişti. Şehzade Selim, padişah olunca Ratıp Efendi'yi Viyana'ya elçi olarak gönderip, Avrupa devletlerinin müesseseleri hakkında bir rapor hazırlamasını istemiştir.¹⁷¹

III. Selim tahta çıktığında devlet Rusya ile savaşıyordu. Ağır yenilgilerle sonuçlanan bir dizi savaştan sonra III. Selim reform programına başlamıştır. Onun döneminin ıslahat önerileri iki gruba ayrılır: Birinci grup ıslahattan maziye dönmeyi kast eder. Bu yolda çalışmalar yapılmasını önerir. İkinci grup ise, ıslahatın, Avrupa'nın harp tekniklerinin alınması şeklinde olmasını önerir. III. Selim'in tasarısı, bu ikinci gruptan yana olarak yeni bir ordunun kurulmasıydı. Nizam-ı Cedit hem kurulacak yeni ordunun hem de III. Selim'in reformlarının adı olmuştur. Yeni askerlik yöntemlerine göre yetiştirilecek orduya gerekli olan yabancı subayları getirmek; yerli fen subaylarını yetiştirmek; subay eğitimi yapan okulları genişletmek, yenilerini açmak; eğitim için gerekli kitapları Fransızca'dan çevirmek ya da yazdırmak; dışarıdan alınması gerekli silahları aldirmek; yeni kışlalar yaptırmak, Nizam-ı Cedit hareketinin başlıca reformları olmuştur. Eski Mühendishane 1769'da ıslah edilip 1792'de daha da genişletilmiştir. Öğretmenlerinin çoğu Türk, bir kısmı Fransız, İngiliz ve İsveç olan bu okula ilk kez yabancı dil olarak Fransızca konmuştur. Nizam-ı Cedit ordusunun da kurulduğu 1794'te açıklanmıştır.¹⁷²

Bu devrin diğer bir yeniliği de bazı Avrupa başkentlerine elçilik heyetleri gönderilmesidir. Önce Londra'ya, daha sonra Berlin ve Viyana'ya elçiler gönderildi. Bu elçiler Batıda ikametleri esnasında yabancı dil öğrenmişler, toplumun çeşitli müesseselerini inceleyip bunları anlatan sefaretnameler yazmışlardır. Bunların Osmanlı devlet idaresinin Batılılaşmasında önemli rolleri olmuştur.¹⁷³ Denilebilir ki, bu sefaretnameler Doğu-Batı karşılaşmasının ve Batı'nın Osmanlı'dan ayrılan yönlerinin ortaya konmasının ilk eserleri olmuşlardır.

¹⁷¹ Karal, 2000, a.g.e., s.200.

¹⁷² Berkes, 1978(?), a.g.e., s.93.

¹⁷³ Ercüment Kuran. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, (Der.Mümtaz'er Türköne), Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2004 s.13.

III. Selim Nizam-ı Cedit programını uygularken, içte ve dışta pek çok sorun ve güçlü bir muhalefetle uğraşmak zorunda kalmıştır. 1787’de başlamış olan Osmanlı-Rus savaşı 1792’ye kadar sürmüş, 1789’da Napolyon’un Mısır’ı işgali 1801’e kadar Sultan Selim’i uğraştırmış, reformlara ayrılacak mali kaynakları sınırlamıştır. İstanbul’da da reformlara karşı güçlü bir direnç ve muhalefetle yüz yüze kalan III. Selim, Yeniçeri Ocağı, ulema, bir kısım muhalif devlet adamları ve taşrada ayanın hoşnutsuzlukları ile baş etmek durumunda kalmıştır.¹⁷⁴ Yeniçeri Ocağı, Nizam-ı Cedit Ordusu’na karşı olmuştur; ulema ve ayanlar ise, yeni ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için yeni mali düzenlemeler ve vergiler sonucu çıkarları sarsıldığı için padişaha muhalif olmuşlardır. Yükselen muhalif güçler 1807’de III. Selim’i tahttan indirerek Nizam-ı Cedit hareketine son vermişlerdir.

II. Mahmut’un (1808-1839) tahtta çıktığı dönemde, ayan hiyerarşileri toprak sahibi, mültezim veya alt-mültezim, yerel tevzi heyeti şefi ve savaş zamanı asker yazmakla görevli kişiler olarak ellerinde topladıkları çok yönlü gücü kullanarak, hükümetin bölgeler üzerinde giderek genişleyen denetimine meydan okur olmuşlardı.¹⁷⁵ Bunların başında gelen Alemdar Mustafa Paşa, Rumeli ve Anadolu’nun büyük ayanları İstanbul’da egemen konumdaydılar. Ayanların güç talebinin sonucu olarak 7 Ekim 1808’de Sened-i İttifak imzalandı. Bu belge ile ayan, hükümdarın egemenliğini tanıyıp ona bağlılığını teyit edecek, hükümdar da ayanın eyalet yönetimindeki varlığını ve iktidarını kabul edecekti. Bu şekliyle Senet, padişahın iktidarını kısıtlar nitelikteydi. Halil İnalcık’ın sözleriyle, “Sened-i İttifak, bir harp ve ihtilal ortamı içinde iktidarı ele alan ayanlar tarafından, Padişahın mutlak otoritesi karşısında açıkça kendilerinin durumlarını garanti altına almak gayesi ile kabul ettirilmiş bir vesikadır.”¹⁷⁶ Fakat Senet, Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa’nın ve İstanbul’da egemen konumda olan ayanların hakimiyetlerinin padişah tarafından ortadan kaldırılmasıyla işlevsizleşmiştir. Şimdi II. Mahmut’un önünde engel olarak Yeniçeri Ocağı kalmıştı. Yeniçeri Ocağı’nı

¹⁷⁴ Mehmet Seyittanlıoğlu. “Yenileşme Dönemi Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 7, (Edit.Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s.491.

¹⁷⁵ Bruce McGowan. “Ayanlar Çağı 1699-1812”, (Çev.Ayşe Berktaş), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2 (1600-1914), (Edit. Halil İnalcık, Donald Quataert), İstanbul: Eren Yay., 2004, s.839.

¹⁷⁶ İnalcık, 1996, a.g.e., s.346.

kaldırmak için uygun koşulları bekleyen padişah, bu koşulların oluşmasıyla 1826'da Ocağı kaldırmıştır. II. Mahmut merkezi otoriteyi tehdit eden başlıca güçlerle baş etmişti ama, padişaha ve reformlara karşı, III. Selim döneminde olduğu gibi eski düzenden çıkarları olan ulema, esnaf ve tüccar gibi unsurlardan bir muhalefet grubu oluşmuştu bile. Sadece askeri ıslahatla güçlükleri yenemeyeceğini anlayan II. Mahmut idari alanı ve eğitim alanını da kapsayan daha geniş bir ıslahat programına girişti.

İdari alanda yapılan değişiklikler, II. Mahmut döneminin en belirgin özelliği olmuştur. Onun merkezileşmeyi artırma isteği, hükümet yapısında belirli değişiklikleri gerektiriyordu. Sarayda ve Bab-ı Ali'de yerleşmiş bir yöneticiler ve kalemiye bürokrasisi askeri ve dini sınıfın geleneksel gücünün yerine geçmeliydi. Paradoksal bir şekilde, merkezi otoriteyi güçlendirmek adına kalemiyenin yani bürokratik sınıfın öne geçirilmesi, Tanzimat'ı yaratacak olan bu sınıfın, hükümdarın merkezi gücünü kısıtlaması yönünde bir değişikliğe neden olmuştur. Yönetimde uzmanlaşmış bilgi ve etkinlik ihtiyacı nedeniyle II. Mahmut merkezi hükümeti görevleri itibarıyla bakanlıklara bölme sürecini başlattı. Yasama ve yürütme görevleri ayrıldı. Serasker'e (başkomutan) ve Kaptan-ı Derya'ya, görevlerini daha verimli yapabilmeleri için bakanlık kuruluşu verildi. Sadaret kethüdası makamı İçişleri Bakanlığı'na (Nezaret-i Dahiliye), Reisülküttaplık makamı ise Dışişleri Bakanlığı'na (Nezaret-i Hariciye) dönüştürüldü. Silahlı kuvvetlerin giderek artan masrafları için oluşturulan devlet gelirlerinin çoğunu toplayan Mansure Hazinesi (ya da Mukata'at Hazinesi), eski Hazine-i Amire ve Darphane Hazinesi'nin mali görevleri de yüklenerek Nezaret-i Umur-u Maliye'ye dönüştürüldü. Son olarak da, sadrazamın eski zamanlarındaki padişahın mutlak temsilcisi olması yerine, diğer vezirlerin faaliyetlerini düzenlemede daha çok rol aldığı için unvanı başvekil oldu. Diğer bakanların unvanları da vezir ya da nazırdan vekile dönüştürüldü. Ancak bunlar başvekil tarafından değil de padişah tarafından atanıyorlar ve ona karşı sorumlu bulunuyorlardı. Başvekilin başkanlığında diğer vekillerin toplandığı "Meclis-i Vükela" adı verilen bir kabine kuruldu. Bu kabine bakanlıkların yürütme görevlerini koordine edecek, böylece bir hükümet politikası oluşturacak ve daha da önemlisi yasama önerileri hazırlayıp padişaha sunacaktı.¹⁷⁷ Yürütme kurulları tesis edildikten sonra sıra yasamaya gelmişti. Divan-ı Hümayun'un

¹⁷⁷ S. Shaw ve E. K. Shaw. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Cilt II, (Çev.Mehmet Harmanacı), İstanbul: E Yay., 2000, s.66-67.

kapsamlı ve karmaşık yasama konularında yetersiz kalması üzerine, dönemin sadrazamı Mustafa Reşit Paşa'nın önerisi ile görevleri ve yetkileri ayrılmış üç meclis kurulmuştur: Hükümet Şurası (Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali), Adliye İşleri Yüksek Kurulu (Meclis-i Ahkam-ı Adliye) ve Askeri Şura Dairesi (Dar-ı Şura-yı Askeri). Bunların birincisi merkezi hükümet organı ile, ikincisi adalet organları ile üçüncüsü ordu ile ilgili yeni kurallar koyacak meclisler olarak kurulmuşlardır.¹⁷⁸

II. Mahmut merkezi otoriteyi güçlendirecek reformlar yaptıktan sonra, buna hizmet edecek eğitilmiş, nitelikli ve dürüst bir bürokrasinin tesisine girişmiştir. İlk 1833'te Hariciye Nezareti'nde bir Tercüme Odası kurulmuştur. Burası hem diplomat ve bürokrat yetiştirmiş hem de sonraki dönemler içinde ortaya çıkacak aydın sınıfın kaynağı olmuştur. Yüksek yönetici ve kalemiye memurlarının ağır politik ve toplumsal baskı altında bırakan, her yıl yeniden atanma geleneği kaldırılmıştır. Önceden resmi gelirin büyük bir miktarını oluşturan geleneksel ücret (bahşiş) yerine düzenli bir aylık sistemi getirilmiştir. Böylece memurlar hem daha az rüşvet alabilecekler hem de kendi yarı özerk gelir kaynakları olduğu zamandan daha çok merkezi denetim altında bulunacaklardı. Son olarak da devlet memurlarının görevlerinden alınmaları ya da ölümleri sonrasında mallarına el konulması sistemi olan “müsadere” usulü kaldırılmıştır.¹⁷⁹ Böylece memurların malları güvence altına alınmıştır, ayrıca ilmiye, seyfiye ve kalemiye sınıflarının üyeleri hiyerarşik düzende aldıkları yere, rütbelere göre maaş almaya başlamışlardır. Aslında tam anlamıyla Tanzimat'ta görülecek olan modern merkezi devletin ve onun önemli bir parçası olan modern sivil bürokrasinin temelleri II. Mahmut döneminde atılmıştır denilebilir.

Bu dönemde yönetim alanında yapılan bir başka önemli yenilik de Şeyhülislamlığın hükümete alınmasıdır. Şeyhülislamın yetkileri artırılmış, ilmiye sınıfının başı olmasının yanı sıra Anadolu ve Rumeli Kadiaskerleri'nin görevi olan yargı Şeyhülislamlığa bağlanmış, Şeyhülislam şer'i yargı örgütünün başkanı durumuna getirilmiştir. Böylece Şeyhülislamlık kabineye alınarak Bab-ı Meşihat (Şeyhülislam Makamı) kurulmuş ve ilmiye sınıfı merkezi yönetimin bir kolu olarak ona bağlanmak suretiyle bu sınıf

¹⁷⁸ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.168.

¹⁷⁹ Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.68-69.

üzerinde merkezi otoritenin kontrolü sağlanmıştır.¹⁸⁰ Aslında Şeyhülislamlık hükümete alınıp kabineye dahil edilmiş ama hükümet işlerinden uzaklaştırılarak sadece din işlerinden sorumlu, diğer bakanlıklara eş bir bakanlık haline gelmiştir. Böylece din-devlet bileşimindeki ilk çatlama, ilk ikilenme gerçekleşmiş oldu. Buna ilaveten II. Mahmut'un şer'i hukuktan bağımsız, yukarıda bahsedilen meclislerin kamu ve ceza hukuku oluşturması da, din ve devlet işleri arasındaki sınırları kesinleştirip, laikleşmeye doğru giden yolu belirlemiştir. Kamu alanının dünyevileşmesinin ve şeriat alanının gittikçe daralmasının sonuçları Tanzimat döneminde görülecektir.¹⁸¹

Yeni reformlardan olumlu sonuç alınabilmesi için, askeri ve idari alan için gerekli bilgiyle yetiştirilecek genç nesillere ihtiyaç vardı. Ulemanın mevkiini ve toplum üzerindeki etkisini sürdürmesinin temel aracı olan geleneksel eğitim sistemi onun elindeydi. II. Mahmut ulemanın gücünü tamamıyla kırarak olan bu sistemi yıkıp yerine laik eğitim düzenini, ulemanın muhalefeti nedeniyle getiremezdi. Çözüm olarak ilkokulları ulemanın elinde bırakıp, sonraki aşamalar için yeni okullar açmayı planlamıştır. İlk önce iki Rüştîye açıldı. Burada askeri teknik okullara gitmek isteyenlere temel dilbilgisi, tarih ve matematik öğretiliyordu. Hükümet dairelerine girmek isteyenler için Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Maarif-i Edebiye'de Arapça, Fransızca, coğrafya, tarih, siyasal bilimler ve matematik dersleri veriliyordu. Bab-ı Ali'de halen hükümet hizmetinde olan ve makamlarında yükselmek isteyenler için modern, laik bilgiler içeren Mekteb-i İrfaniye açıldı. Orduya subay yetiştirmek için Mekteb-i Ulum-u Harbiye (Askeri Bilimler Okulu) açıldı, bu okullara öğretmen sağlamak için de Avrupa'ya öğrenciler gönderildi (1827). 1832'de bir Cerrahhane, 1839'da Mekteb-i Şahane-i Tıbbiye kuruldu.¹⁸² Bu dönemde ilginç olan yan, Tıbbiye'de eğitim dilinin Fransızca olmasıdır. Fakat, henüz modern tıbbın çeşitli dallarındaki ilimleri ifade edecek Türkçe kelimelerin olmayışı, eski tıp terimleriyle yazılmış Arapça kitapların da yeni tıbbın ihtiyaçları karşılamaması nedenleriyle öğretim Türkçe yapılamamıştır.¹⁸³ Hukuk sistemindeki ikiliğe (laik hukuk-şer'i hukuk), eğitim sistemindeki geleneksel eğitim ile laik eğitim şeklindeki bölünme eklenince,

¹⁸⁰ Seyittanlıoğlu, 2002, a.g.m., s.496.

¹⁸¹ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.169-173.

¹⁸² Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.78.

¹⁸³ Hilmi Ziya Ülken. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay., 1998, s.30.

Tanzimat'ta giderek artan ve Cumhuriyet'e kadar süren temel bir sorun teşkil edecek olan kurumsal, toplumsal ve birçok alandaki düalizmin (ikiliğin) temelleri atılmış oldu. Köklü kurumsal yapıya sahip bir devlette, “devrim” yerine “reform”un tercih edilmesi, eski kurumların yenileri yanında kendiliğinden çöküp gitmesinin beklenmesi belki de daha doğru bir karardı. Böyle olduğu için olası ikiliklerden ürkülmemiş, doğal ve müdahalesiz bir süreç içinde çatışmaya mahal kalmadan uzlaşma varılacağı sanılmıştır. Fakat öyle olmamıştır, ikilikler devleti kurtarma yöntemlerinde, meşrutiyet isteminde, 1876 Anayasası'nın hazırlanmasında, medeni hukukun oluşturulmasında ve daha bir çok konuda kendini göstererek taraflardan birinin yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Bütün bunların yanı sıra eğitim reformlarının önemli bir sonucu, Osmanlı'da yeniliklerin önünü açacak Batı tarzı eğitimden geçmiş, Batının yenilikçi fikir ve kavramlarından haberdar aydın bir idari ve askeri kadro yetiştirmesi olmuştur.

2.4. MODERN BÜROKRASİNİN OLUŞUMU

16. yüzyıla gelindiğinde, devletin sürekli genişlemesi ile ülke içi iletişimin sağlanması, yabancı devletlerle olan diplomatik yazışmalar, yazılı belgelere gün geçtikçe duyulan ihtiyaç resmi olarak örgütlenmiş kalem dairelerini ve bir kalem personelini ortaya çıkarmıştı. Fakat bu oluşum küçük boyutluydu ve çoğunlukla sarayda ve sadrazamın emri altında çalışıyordu. Kanuni Sultan Süleyman zamanında reisülküttaplık makamı oluşturulmuştu. Reis, Divan-ı Hümayun'un yazı işlerini gören katiplerin başı idi. Bu makam atamaların yapılması, tımarların tahsisi, dilekçe ve şikayetlere cevap verilmesi ve yabancı devletlerle yazışma gibi önemli işlerle ilgili katiplik hizmetlerini kapsıyordu. Reisülküttabın katiplik hizmetlerinin başı olarak önem kazanmasına ilaveten kalemiyede meydana gelen en büyük değişiklik dairelerin bazılarının saray dışında, Bab-ı Ali olarak adlandırılan yere taşınması ve buranın 17. yüzyılın ikinci yarısında yeni sadrazamlık merkezi olarak gelişiydi. 18. yüzyıla gelindiğinde reisülküttabın emrine yeni daireler bağlandı.¹⁸⁴ Bunlardan en önemlisi Batılı devletlerle diplomatik ilişkilerin yürütüldüğü bir daire olan Amedi Odası'dır. Bu odanın başlıca vazifeleri sadrazamın yabancı devlet başvekillerine göndereceği mektupları kaleme almak, reisülküttabın yabancı devlet mümessilleri ile yaptığı toplantılarda hazır bulunarak

¹⁸⁴ Carter Findley. *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform*, (Çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol), İstanbul: İz Yay., 1994, s.45-49.

mukaleme mazbatalarını tutmak, yabancı devlet elçi ve konsolosları ile yazışmalarını tabip etmek idi. Saray ile Bab-ı Ali arasında en gizli yazışmalara ve harici münasebetlere vakıf bulunan, Amedi Odası'nın başı olan Amedci, III. Selim devrinde özel bir önem kazanmıştır. Tanzimat devrini açan Mustafa Reşit Paşa amedçilikten yetişmiş bir devlet adamıdır.¹⁸⁵ Yeni gelişen iç ve dış koşullara, geleneksel eğitim sisteminin entelektüel standartlarını yitirmesi ile cevap veremeyen ilmiye sınıfının gerilemesi, bu koşullara cevap verebilen kalemîye sınıfının daha da öne çıkmasını sağlamıştır. Ulemanın dini söylemine karşı, kalemîyenin gittikçe artan seküler söylemi Osmanlı modernleşmesinin laik yönünü hazırlamıştır.

19. yüzyıla . gelindiğinde ise Osmanlı Devleti'nde bürokrasi yetkinleşmiş ve genişlemişti. Fakat modern merkezi devlet ve onun gereksinimlerini gerçekleştirecek idari, eğitimsel ve kültürel anlamlarda gerçek bir modern bürokrasinin ortaya çıkışı, III. Selim'in ve özellikle II. Mahmut'un reformlarıyla gerçekleşmiştir. II. Mahmut dönemine kadar, Devlet yani saltanat ve bürokrasi organik bir bütündü ve ikisi karşılıklı olarak birbirlerine bağlı ve çeşitli İslami yönetim ilkelerinin şemsiyesi altında birbirlerinin yetkisini sınırlamaya kadirdiler. Bu iç denge sistemi II. Mahmut'un saltanatı döneminde alt üst oldu. Sultan hem geleneksel sistemi desteklemiş hem de sultanın mutlakîyetini sınırlamış olan başlıca kurumları yıkmıştır: Yeniçeri Ocakları'nı, Tımarlar'ı ve Ayan'ı. Ayrıca sadrazamın yetkilerini azaltmıştır. II. Mahmut merkezi otoritesini kurarken, bürokrasiyi sultanla ortak olmaktan çıkarıp kendine bağlamıştır.¹⁸⁶ Böylece II. Mahmut tasarlanmamış bir şekilde, geleneksel kalemîyenin devlet işlerinde ustalaşmış modern bir bürokrasiye dönüşümünü başlatmıştır.¹⁸⁷

Modern bürokrasinin oluşum nedenlerini şöyle özetlemek mümkündür:

- III. Selim döneminde bazı Avrupa merkezlerine elçiler gönderilmesi, yapılacak olan idari ve toplumsal ıslahatların yönünü belirlemiş, aynı zamanda yurt dışında bir müddet ikamet eden bu grubun kafasında, Doğu'dan farklı ve hatta bazı

¹⁸⁵ Halil İnalcık. "Reisülküttap", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, Ankara: MEB Yay., 1997, s.675.

¹⁸⁶ Kemal Karpat. *İslam'ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul: Bilgi Üniv. Yay., 2004, s.378.

¹⁸⁷ Eric Jan Zürcher. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (Çev. Yasemin S. Gönen), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s.78.

alanlarda (teknik, ilim vs.) üstün olduğu söylenebilecek bir Batı imgesi oluşturmuştur. Bu bilinç, sonraki modernleşme hareketlerine hız ve biçim kazandıracak aydın kadronun, yani yeni bir kalemiye elitinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bunlardan Sadık Rıfat ve Mustafa Reşit Paşalar 1830'ların ortalarında yenilikçi diplomatlar olarak ortaya çıkacak, Mustafa Reşit Paşa Tanzimat'ın baş aktörü olacaktır.

- Batı ile karşılaşmaların sonucu açılan Tercüme Odası, Bab-ı Ali'de en itibarlı görev yeri haline gelerek dil bilen ve Batılı yeni fikir ve bilgilerin farkında olan bir aydın sınıf oluşturmuştur. Burada öğrenilen Fransızca aracılığıyla Fransız edebiyatı ve düşünüşü ile tanışılmış ve Divan Edebiyatı'ndan Tanzimat Edebiyatı'na geçiş Tercüme Odası yoluyla olmuştur. Örneğin Şinasi ve Ziya Paşa Tercüme Odası'ndan yetişmiş devlet adamları ve devrin önemli edebiyatçılarıdır. Ayrıca Tanzimat'ın babası olan Mustafa Reşit Paşa'nın yetiştirdiği ve onunla birlikte üst düzey devlet adamları olacak olan Ali ve Fuat Paşalar, modern bürokrasiye memur yetiştiren Tercüme Odası'ndan yetişmişlerdir.
- II. Mahmut merkezi hükümetin yetkilerini genişletirken aynı zamanda, memurların ehliyet düşüklüğüne, ahlak dokusunun zayıflamasına yol açmış olan görev güvensizliğini ve müsadereye uğrama korkusunu gidermek amacıyla, onların statüsünü, yeterlilik ve dürüstlük standartlarını yükseltmeye çalışmıştır. 1826'da, Müsaderat ve Mahlulat dairesini kaldıran, varissiz mülklerin, sürülmüş veya idam edilmiş kimselerin mülklerinin hazineye intikalini kaldıran bir Hatt-ı Şerif çıkarmıştır. Bu tedbir, hazineye zarar verirken öte yandan memurlara hayat ve mülk güvenliği sağlamıştır.¹⁸⁸ Tanzimat Fermanı ile sağlanan teminat ve haklar da bu yeni sınıfın padişah karşısında güçlenerek, toplum hayatında daha da belirgin bir rol oynamasını takviye etmiştir.¹⁸⁹
- Eğitimde modernleşme hareketlerinin de bu sınıfın oluşmasında katkısı olmuştur. II. Mahmut döneminde açılan laik sivil eğitim kurumları, burada

¹⁸⁸ Bernard Lewis. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev.Metin Kırıatlı, Ankara: TTK. Yay., 1996, s.90-91.

¹⁸⁹ Orhan Türkdoğan. *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Timaş Yay., 1996, s.65-66.

okutulan derslerin Batılı bilimlerden oluşması ve Fransızca'nın öğretimde kullanılması toplumun yapısında değişiklik yaparak, memurlar ve bürokratların teşkil ettiği yeni sınıfın, eski Osmanlı idareci sınıfının yerini almasını sağlamıştır.

Böylece bu yeni sınıf, devlet yönetiminde yalnız kendilerini yetenekli gören, Batı tipi (laik) eğitim görmüş kapalı bir grup olarak ortaya çıkmışlardır.¹⁹⁰ Modern sivil bürokrasi de oluştuktan sonra artık Osmanlı Modernleşmesi'nin Tanzimat ayağına gelinmiştir. Tanzimat, kendinden önceki yenilik hareketleriyle arasındaki devamlılığı sağlamış ve daha tesirli olacak yenilikleri yaratmayı başarmıştır.

2.5. TANZİMAT DÖNEMİ (1839-1876)

Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği dönemde, dünya ülkelerinin çoğunluğu hala monarşi ile yönetiliyordu. Monarşi kurumu, Fransız Devrimi ile darbe yemiştir de, tümüyle alaşağı edilmesi I. Dünya Savaşı'na kadar sürmüştür. Bu dönemde monarşiler varlıklarını idame ettirmekle kalmamış daha da canlanmışlardı bile. Osmanlı Padişahı, Meiji İmparatoru, Rus Çarı, Habsburg İmparatoru, hepsi de 20. yüzyıla farklı tempolarda, ama genel anlamda benzer yollardan girdiler. Hepsi, değişen ölçülerde çağdaşlığın teknik araç gereçlerini aldılar, yönetimin gücünü anıtlara taşıyan eserler yaptırıldılar ve hepsi, birbirlerinden haberdar olmak için birbirlerini gözlediler.¹⁹¹ Osmanlı'nın yüzyılın gerisinde olmaktan ziyade muadilleri ile neredeyse eş konumda olduğu görülmektedir. Fakat bazı alanlarda Avrupa'daki girişimlerden yoksundu. Bunlar da, uzun bir deneyimler arka planına sahip Tanzimat reformu sayesinde giderilmeye çalışılmıştır.

Tanzimat Fermanı padişahın emriyle bir anda hazırlanıp halka sunulmuş bir belge değildir. Aslında kuvvetli bir arka plana sahip olduğu söylenebilir. Bu arka planı oluşturan unsurlardan biri, Avrupa'da bulunan elçilerin Batı'nın idari ve toplumsal yapısını incelemeleri sonucu oluşturdukları raporların, Osmanlı'da da uygulanacak reformlara yol göstericiliği yapması, diğer bir unsur da Tanzimat'ın babası olan Mustafa

¹⁹⁰ Metin Heper. *Bürokratik Yönetim Geleneği*, Ankara: ODTÜ İdari İlimler Fak. Yay., No:23, 1974, s.69.

¹⁹¹ Selim Deringil. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji- II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, (Çev.Gül Çağalı Güven), İstanbul: YKY., 2002, s.177-178.

Reşit Paşa'nın kendisinin Londra ve Paris elçiliklerinde bulunurken gözlemler yapmasıdır.

Bu raporlar konusunda göze çarpan şey içeriklerinin “maddiliği”dir. Raporlar, elçilerin Batı’da gördükleri dini ya da siyasal kurumları Osmanlı’daki eşdeğerleriyle karşılaştırmıyorlardı. İlgileri Batıdaki gündelik yaşamın maddi parçaları üzerine odaklanmıştı.¹⁹² Buna iki örnek gösterilebilir: II. Mahmut’un son döneminde yazılan Mustafa Sami ve Sadık Rıfat Paşa’nın raporları. Mustafa Sami’nin çeşitli Avrupa elçiliklerinde bulunduktan sonra dönüşünde yazdığı Avrupa Risalesi adlı eserinde, Avrupa’da görülen uygarlık eserlerinin nedenlerini müspet ilimlerin ilerlemesine, din özgürlüğüne, eski ile yeni arasındaki sürekliliğe ve yaygın okuryazarlığa bağlamaktadır. Sadık Rıfat Paşa’nın da gözlemleri bu yönde olmakla birlikte, bunların yanında Osmanlıca’da henüz karşılığı bulunmayan “sivilizasyon” terimini kullanarak, sivilizasyonun insan haklarının, yaşama, mülkiyet ve hayatiyet gibi hakların gerçekleştirilmesi demek olduğunu söylemektedir, ayrıca, halk hükümetinden, keyfi yönetimin önüne geçilmesi için yargı ve yönetim işlerinde kanunların yazılmasından, vatandaşların ödevlerini düzenleyecek ilkelerin oluşturulmasından bahsetmektedir.¹⁹³ Bu ve bunun gibi raporlar, ilan edilecek Tanzimat Fermanı’nın ön taslağını oluşturur gözükmektedirler.

Tanzimat’a kadar gelen sürede Osmanlı modernleşmesi daha çok askeri ve teknik alanda, II. Mahmut zamanında ise idari alanda da söz konusu olmuştur. Hatta II. Mahmut Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılışından sonra, “Bundan böyle saltanatımın millet için bir dehşet, bir korku kaynağı değil, fakat bir destek olmasını istiyorum. Bunun için ferdin malına el konulması geleneğini kaldırıyorum.”, ayrıca “Tebaamdan Müslüman olanları ancak camide, Hristiyanları kilisede, Musevileri de havrada tanımak isterim.”¹⁹⁴ demek suretiyle mülkiyet haklarına saygı ve din ve mezhep farkı gözetmeksizin herkesin devlet önünde eşit kabul edileceği anlayışlarını yönetimin bir unsuru olarak uygulamaya koymaya çalışmıştır. Fakat bunların bir hukuk ilkesi olarak

¹⁹² Şerif Mardin. “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”, (Çev.Birgül Koçak), *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 8, Sayı 31, 2005, s. 37.

¹⁹³ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.199-200.

¹⁹⁴ Karal, 2000, a.g.e., s.203.

kabulü Tanzimat Fermanı'nda olmuştur. Böylece 1839'da Gülhane Parkı'nda toplanan Müslüman olan ve olmayan halkların ileri gelenlerine hitaben okunan, Reşit Paşa'nın hazırlamış olduğu Hatt-ı Hümayunu, padişah ile halk arasındaki hak ve sınırlıkları kanunlar çerçevesinde düzenlemeye yönelik bir çabanın eseri olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Fermanın, dış elçiliklerde bulunma, Batı kaynaklarının bilgisine ulaşma, uzun gözlemler yapabilme gibi epistemolojik ve ampirik kaynaklara dayanmasının yanında, içte meydana gelen olaylara karşı savunmacı bir tepkinin ürünü olduğu da söylenebilir. Çünkü Fransız Devrimi'nin ulusçuluk akımının etkisi ve Avrupalı büyük güçlerin desteği ile, imparatorluğun çeşitli yerlerinde, özellikle Balkanlarda sarsıcı isyan hareketleri uzun süredir beslenmekteydi. Balkan devletlerinin Osmanlı yönetiminden ayrılma taleplerinin bir nevi önlenilebileceği düşüncesi, Tanzimat'ın hukuksal içeriğine yön veren bir unsur olmuştur.

Gülhane Hattı ile ilan edilmiş olan çağdaş hukuk prensipleri, insan hakları beyannamesindeki prensiplerle karşılaştırılınca aralarında dikkati çeken benzerlikler bulunduğu aşıkardır. Gülhane Hattı bir nevi anayasa mahiyetindedir. Ona anayasa vasfı veren hususları şöyle belirtmek mümkündür:

1. Hükümdarın ve hükümetin keyfi ve takdiri icraatına son vermektedir.
2. Halkın tabii haklarını ve devlete karşı vazifelerini tespit etmektedir.
3. Halkın hak ve vazifeler yönünden eşitliğini kabul etmektedir.
4. Meclis-i Ahkam-ı Adliye, kanun tasarılarını hazırlamak ve devlet sarfiyatını kontrol ve murakabe etmekle görevlendirilmektedir.
5. Padişah, devlet erkanı ve bütün devlet memurları, halk huzurunda, hattı hümayun esaslarına riayet edeceklerine dair yemin etmişlerdir.
6. Hattı Hümayun mahkemelere teşmil edilmiş; devlet dairelerine ve kanun tasarılarını hazırlamakla görevli Meclis-i Ahkam-ı Adliye'ye gönderilmiş, prensipleri ile tezat teşkil edecek hususları ihtiva eden kaideler kaldırılmıştır.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Karal, 2000, a.g.e., s.206-208.

Görüldüğü gibi Tanzimat Fermanı, Sultanı aynı zamanda, Tanrı hakimiyetinin de yeryüzündeki temsilcisi olarak göz önünde tutan, fertten her bakımdan tam bir itaat ve teslimiyet isteyip onu siyasi hak ve hürriyetler yönünden kısıtlayan eski teokratik devlet anlayışından uzaklaşmanın, fert ve devletin birbirine karşı hak ve hürriyetini teminat altına alan Aydınlanmacı devlet anlayışına yönelmenin bir ifadesidir.¹⁹⁶ Burada kaynağını insan aklından alan Locke'un doğal hak kavramının, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin, Voltaire'in din ve vicdan hürriyeti anlayışının etkileri açıkça görülmektedir.

Tanzimat bütün özellikleri ile hem Osmanlı geleneğinin izlerini taşımakta hem de ondan ayrılan yönleri sahip olmaktadır. Osmanlı Devleti'nde padişah, şeriattan müstakil kanun koyma otoritesine sahipti. Bunlar padişahın iradesine dayanan fermanlar şeklinde çıkarılıyordu ve bunların şeriata aykırı olmaması ve İslam cemaatinin menfaatine olması gözetiliyordu. Gülhane Hattı da aynı esaslara dayanılarak çıkarılmıştır, yani tebaanın menfaati gayesi ile şariat yanında bir takım düzenlemeler ve hukuk prensipleri getirilmesine karar verilmiştir. Bunun yanında eskiden olduğu gibi devletin kalkınması, fermanın ana gayesi olmuştur. Fermanın bu gelenekçiliğinin yanında modern prensipleri de vardı. Ferman, halka devlet içinde merkezi bir yer vermekle modern Batı devletinin ana prensiplerini, yani halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğu düşüncesini getirmekteydi.¹⁹⁷ Aslında Ferman, devletin ebed-müddetliğinin korunması için devlet geleneğinin esneyebileceğinin göstergesidir denilebilir. Çağın koşullarına uyma gereğini içten hisseden aydın bir bürokrat zümrenin iradesiyle hazırlanan ve önceki reformların birikimini de ihtiva eden Tanzimat prensipleri, hem yönetici sınıf-tebaa ikiliğini kırıp halka ulaşmaya, hem de “halkın devlet için olduğu” şeklindeki formülü tersine çevirerek Osmanlı devlet geleneğini esnetmeye çalışmıştır.

Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra, sıra onun ön gördüğü prensiplerin gerçekleştirilmesine gelmişti. Tanzimat döneminde, Osmanlı parlamentarizminin temelini oluşturacak en önemli idari reform, kararname ve nizamnameleri hazırlayacak ve yargıda temyiz görevini görececek meclislerin kurulmasıdır. II. Mahmut devrinden beri

¹⁹⁶ Kâmiran Birand. “Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri”, *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s.22.

¹⁹⁷ İnalçık, 1996, a.g.e., s.355-356.

var olan Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye'den ayrılan, içinde nazırların, ulemanın ve yüksek rütbeli memurların yer aldığı bir Meclis-i Ali-yi Tanzimat kuruldu.¹⁹⁸ Yeni meclisin başlıca amacı Tanzimat reformlarını tamamlamak ve yaygınlaştırmaktı. Meclis-i Vala resmen yalnızca kendisine sunulan konuları tartışabildiği halde yeni meclis uygun gördüğü her konuda yasama görüşmesi açabilir, memurlar ya da halk tarafından sunulan önerileri kabul edip görüşebilirdi. Böylece halk ilk kez yasama sürecine dahil edilmiş oluyordu.¹⁹⁹ 1861'de bu iki meclis Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye adı altında birleştirildi. 1867'de bu meclis yasama (Şura-yı Devlet) ve adli (Divan-ı Ahkam-ı Adliye) olarak ikiye bölündü. Şura-yı Devlet, hem çeşitli gayrimüslim topluluklardan seçilen üyeleri kapsamı açısından hem de seçimle oluşturulmuş taşra genel meclislerinden gelen delegelerde her yıl toplanma gerekliliği vasıtasıyla temsil niteliğine sahipti. Şura-yı Devlet, gerçek anlamda bir meclisin öncülü görünümüyle, "iki devre arasında bir süreklilik sağlamış, Tanzimat'la I. Meşrutiyet arasında köprü olmuştur."²⁰⁰ Bu meclisler tam olarak etkin olmamakla birlikte zaman içerisinde hukuk organları haline dönüşmüşlerdir. Bu meclislerin yanında Tanzimat döneminde yeni laik mahkemeler de kurulmuştur. Bu düzen, şer'i mahkemelerin yetki alanlarını sınırlamıştır, fakat etkili çalışmaları ile toplumda bir hoşnutsuzluk ortaya çıkmasını engellemiştir.

Tanzimat dönemi kanunlaştırma çabaları, önceki dönemlerden gelen din-devlet işleri arasındaki ayrımı pekiştirmeye ve şeriat alanının gittikçe daralmasına neden olmaya başladı. Tanzimat'ın esas maddelerinden olan can, mal ve namus güvenliğinin sağlanması ilkesi, şeriatı bağımsız bir ceza hukuku alanının geliştirilmesini gerektirdi. Fransız Ceza Kanunu'ndan alınan yeni Ceza Kanunu, Tanrısal hukuk alanından adım adım kayarak insan aklıyla hazırlanmış hukuk alanına geçişi sağlamaktaydı, ama hukuk alanındaki ikilik hala söz konusuydu. Medeni hukuku kanunlaştırma aşamasına gelindiğinde ise bu ikilik güçlükler yarattı.²⁰¹

¹⁹⁸ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.131.

¹⁹⁹ Shaw ve Shaw, 2000,a.g.e., s.112.

²⁰⁰ Tunaya, 2004a, a.g.e., s.37.

²⁰¹ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.218-219

Kendisi Ortodoks bir Sünni-Hanefi olan ve ulemadan gelen Cevdet Paşa, Tanzimat'ın yenilikçi kesiminin karşısında muhafazakar kesimi temsil eder. Fakat Cevdet Paşa, ne fazlasıyla ilerici ne de fazlasıyla tutucuydu. Bundan ötürü, ne şeriat alanının ulema ve kadılar elinde başıboş gidişine, ne de Fransız Medeni Kanunu'nun olduğu gibi çevrilerek kabul edilmesine razı oluyordu.²⁰² Şeriatın ilmiyenin idari kontrolünden çıkmasına karşı koyan şeyhülislamın bütün engellemelerine rağmen, Cevdet Paşa'nın Hanefi fikhının hükümlerini seçerek ve sistemleştirerek oluşturduğu, Osmanlı Medeni Kanunu anlamına gelen Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, Cumhuriyet dönemine kadar yürürlükte kalacaktır. Bu kanun, ne Fransız Medeni Kanunu'nu Türkçe'ye çevirerek Osmanlı yasası haline getirmek isteyen Tanzimatçıların Mithat Paşa kanadının ne de süregelen ilmiyenin fıkıh anlayışına uygundur. Mecelle, şer'i hükümleri gayrimüslimler için de geçerli olacak bir genel geçer anayasa olma amacıyla hazırlanmıştır.²⁰³

Tanzimat reformlarının uygulayıcısı olan bürokrat sınıfın, hem kendi otoritelerinin hem de reformların idamesinin gerçekleşmesi için eğitime önem vermeleri gerekiyordu. Çünkü "eğitim sisteminin temel işlevlerinden biri de siyasal otoritenin dayandırıldığı ideolojiyi yeniden üretmektir."²⁰⁴ Bu amaçla, daha önceden açılmış olan Tıbbiye, Harbiye ve Mühendishane'nin yanına Mülkiye Mektebi eklendi. Mülkiye, yönetim hiyerarşisine bürokrat yetiştiren bir okul oldu. Mustafa Reşit Paşa, 1846'da Dar-ül Fünun adı verilen bir üniversite kurulmasını planlamışsa da bazı nedenlerden dolayı gerçekleştirememiştir. Reşit Paşa bunun yerine 1851'de Encümen-i Daniş'i (İlimler Akademisi) kurup, zamanın ileri gelen politikacı ve yöneticilerini buraya atayarak, bilimin ve bilimsel eserlerin kamu tarafından öğrenilmesini amaçlamıştır. Encümen, üniversite düzeyindeki konularda konferanslar düzenliyor, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki özgün eserleri, özellikle Ahmet Cevdet Paşa'nın Osmanlı Tarihi ve gramer kitaplarını bastırıyordu. Ali ve Fuat Paşalar, Encümen-i Daniş'ten daha laik bilgileri kapsayacak Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye adlı bir kurum açılmasını sağladılar. Ahmet Cevdet Paşa'nın ulemayı da içine alma çabasını terk eden Cemiyet, Diderot ve

²⁰² Berkes, 1978(?), a.g.e., s.219.

²⁰³ Christoph K. Neumann. "Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001, s.84.

²⁰⁴ Deringil, 2002, s.59.

Voltaire gibi Batılı düşünürleri vurguluyor, kimya, fizik, mühendislik ve dünya coğrafyası konularını işliyordu.²⁰⁵

Tanzimat Fermanı'nın esasları, 1856 Islahat Fermanı ile de pekiştirilip genişletilmiştir. Fakat iki önemli vesikaya dayanılarak Osmanlı Devleti'nin siyasi, içtimai, mülki, adli, mali ve kültürel teşkilatında yapılan yenilikler, önemli yenilikler olmakla beraber yetersiz kalmış, beklenen etkileri gerçekleştirememiştir. 1856 Fermanı'ndan sonra, hem büyük devletlerin hem de Tanzimat hükümetinin etkisiyle Müslüman olmayan halkların din-hukuk hayatında önemli gelişmeler başladı. Birincisi, Hristiyan cemaatlerin birer ulus haline gelme yoluna girmesidir; ikincisi ise, bu milletlerin kilise meclislerine ruhbandan olmayan üyelerin konmasıdır. Hristiyan halkın seçtiği ve ruhbandan olmayan temsilcilerle bu cemaatlerin din, eğitim, idare, maliye ve sivil işler alanındaki yetkileri genişledi. Böylece, Hristiyan cemaatlerde uluslaşma ve laikleşme birlikte başlamış oldu. Bunlara, askerlik ödevi veya bedel karşılığı haracın kaldırılması, mahkemelerde Hristiyanların yeminin ve tanıklığının kabulü de eklendiğinde, bu cemaatlerin Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarının çözülmesi daha kolay hale gelmiştir.²⁰⁶ Tanzimat ve Islahat Fermanları, Müslim ve gayrimüslim halkın birbirlerini algılayış tarzında ciddi değişimlere yol açmıştır. Daha önce Osmanlı millet sistemine göre yan yana yaşayan halkta bu beraberlik öncelikle 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması ve başka devletlerle yapılan ticari anlaşmalar sonucu, hızla büyüyen bir Hristiyan orta sınıfının Müslüman orta sınıfına göre iktisadi gücünün artmasıyla bozulmaya başladı. Bu ticari imtiyazlara Tanzimat ve Islahat Fermanları'yla tanınan siyasi imtiyazlar eklenince Hristiyan halk, Batılı büyük hamilerinin desteği ve Fransız İhtilali'nin ulusçu akımlarının etkisiyle hem bir anayasal gelişim hem de ulus-devletleşme sürecine girmiştir. Bu durum Müslüman halkta derin hoşnutsuzluklara sebep olmuş, çok geçmeden de yurt içinde tepki hareketlerin oluşmasına yol açmıştır.

1839 Tanzimat reformları, örgün eğitimi, posta hizmetleri, demir yolları, saat kuleleri, müzeler, nüfus sayımları, doğum sertifikaları ve pasaportların yanı sıra parlamentolara, bürokrasiye ve orduya sahip bir devlet, yani bugün anlaşıldığı biçimiyle modern bir

²⁰⁵ Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.145-146.

²⁰⁶ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.223-224.

devlet yaratmıştır.²⁰⁷ Enderun'dan II. Mahmut'un açtığı sivil eğitim kurumlarına, oradan da Tanzimat'ta açılan ama II. Abdülhamit döneminde tam bir işlerlik kazanan Mülkiye'ye uzanan bir eğitim serüveninde evrilerek yetişen, ilmiye ve seyyiyeden ayrı bir kültür alanı yaratan modern sivil bürokrasi de, bu devletin temel dayanaklarından birini oluşturmuştur. Modern devletin diğer bir unsuru olan siyasal ideoloji, iç ve dış koşulların etkisiyle, devletin bekasını sağlamak adına bu modern bürokratlar (Tanzimat bürokratları) tarafından oluşturulmuştur.

2.6. TANZİMAT BÜROKRASİSİ VE OSMANLILIK SİYASİ KİMLİĞİ

18. yüzyıldan itibaren devletler kaçınılmaz olarak merkeziyetçi bir dönüşüm geçirmekteydiler. Modern çağda merkeziyetçilik, devletlerin büyük ölçüde mali, idari, hukuki alanda standart ve bütüncü bir kontrol kurmalarıyla ortaya çıkmıştır. Merkeziyetçi devlet, uzmanlaşan ve kalabalıklaşan bir bürokrasiye, toplumun üzerindeki güçlü kontrol nedeniyle mükemmelleşen bürokratik bir kayıt sistemine sahiptir. Merkeziyetçilik, bir anlamda bürokrasinin gücü demektir.²⁰⁸ Osmanlı Devleti'nde de III. Selim'den başlayan ve II. Mahmut döneminde ayrı bir özellik kazanan reformlar merkezi bir devlet yaratmıştır. Bunun yanı sıra, reformlar kendi kurumlarını yaratırken bu kurumlar da, sonraki reformların seyrini belirleyecek olan aydın bürokrat sınıfı yaratmıştır. Osmanlı modernleşmesi, birbirini yaratarak ilerleyen iç içe geçmiş unsurların ürünü olmuştur. Reformlar merkezi devleti, merkezi devlet reformlarının idame ettiricisi olan sivil bürokrasiyi, sivil bürokrasi de sonraki reformları ve bu reformlara ruh katacak olan siyasal ideolojiyi doğurmuştur.

Reformların bürokrat sınıf eliyle gerçekleşmesi ve müdahalelerle engellenmemesi veya sınırlandırılmaması için, bürokrasinin padişah karşısında özerkliğinin ve yetkilerinin yasayla güvence altına alınması gerekiyordu. Tanzimat Fermanı bu güvenceyi bir nevi vermiştir. Yasalarla hakları güvence altına alınan bürokratlar, reformları yürütürken oldukça seçkin bir bakış yarattılar. Bu bakışa göre, Osmanlı'yı eski ihtişamına kavuşturacak yegane insanlar onlardı. Mustafa Reşit Paşa'dan sonra Ali ve Fuat Paşalar bu görüşü incelleme işlemişlerdir. Tanzimat paradoksal bir şekilde, sadece üst düzey görevde

²⁰⁷ Deringil, 2002, a.g.e., s.21.

²⁰⁸ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.108.

bulunan kişilerin sahip olduğu hakların halka yaygınlaştırılması gereğini işleyerek ve bunu gerçekleştirmeye gayret ederek reaya-yönetici sınıf ikiliğini ortadan kaldırmaya, İmparatorluğun çeşitli halkları arasında yeni bir eşitlik devrinin açılmasına uğraşırken, bir taraftan da bu işleri sadece yönetici sınıfın kendisinin yapabileceği inancına sahip elitist bir bakış yaratmıştır. Tanzimat bürokratları, reformların geniş halk kitlelerine yaygınlaştırılması inancını duyarlarken, halk kitleleri ile yönetici sınıf arasındaki uçurumu daha da derinleştirmişlerdir. Böylece niyet iyi, sonucu menfi olmuştur. Niyet iyi çünkü, Mustafa Reşit Paşa, reformların halka yaygınlaştırılması ile tebaanın devlete ısınacağına, bağlanacağına, reformlar ile halkın zenginleşip devletin eski kudretine sahip olabileceğine inanıyordu. Reformlar, devletin kudretini sağlamış, fakat bir taraftan da toplum katında Müslim-gayrimüslim, kurumsal düzeyde geleneksel-laik, yönetici ve aydın kesimde muhafazakar-yenilikçi ikiliklerine/ayrışmalara sebebiyet vermiştir. Bu ayrışmaların sonucunda Tanzimat’a muhalif olan çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır.

Tanzimat’ın hazırlayıcısı Mustafa Reşit Paşa, onun öğrencileri ve ondan sonra devlet işlerini yöneten Ali ve Fuat Paşalar, ünlü taşra ıslahatçısı Mithat Paşa, ünlü hukukçu, alim, tarihçi ve eğitimci Ahmet Cevdet Paşa bürokrasinin en yetenekli zatlarıdır. Mustafa Reşit Paşa (1800-1858) Amedi kaleminden yetişmiş, Paris ve Londra elçiliklerinde bulunmuş, bu vesileyle zamanın ünlü Avrupalı devlet adamlarıyla tanışmış bir Osmanlı ıslahatçısıdır. Tanzimat bürokratlarından Mustafa Reşit Paşa, reformların devam ettiricisi olmaları amacıyla Ali ve Fuat Paşaları yetiştirmiştir. Onlar da kalemiyeden yetişmiş, Bab-ı Ali’nin Tercüme Odası’nda görev yapmış, dış elçiliklerde bulunmuşlardır. Mustafa Reşit Paşa, padişahın devlet işlerini yeniden denetimine almak istemesi yüzünden sadrazamlıktan azledilmiştir. Bu hareketin reformlara karşı bir tutum olmadığını göstermek için sadrazamlığa Ali Paşa, dışişleri bakanlığına da Fuat Paşa getirilmiştir. Reform hareketi onların öncülüğünde devam ederken, Mustafa Reşit Paşa’yla yetiştirdikleri arasında bitmeyecek bir fikir ayrılığı başlamıştır. Bunun nedenlerinden biri, kendi yetiştirdiklerinin şimdi kendi yerini almalarından dolayı Reşit Paşa’nın duyduğu kırgınlıktır. Diğer nedenlerden biri, Reşit Paşa İngiliz yanlısı iken Ali ve Fuat Paşaların Fransa’ya karşı yakınlık duymalarıdır.²⁰⁹ Bu fikir ayrılıklarının en üst noktasını 1856 Islahat Fermanı’nın ilan edilmesi teşkil

²⁰⁹ Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.94.

etmiştir. Reşit Paşa bu belgenin Yüksek Şura'da ya da Meşveret Meclisi'nde tartışılmadan Avrupa elçileriyle kapalı bir komisyonda hazırlandığını; Tanzimat bildirisi gerekli her şeyi kapsadığı halde bu ikinci belge ile gereksiz, aşırı ve egemenliğe aykırı imtiyazlar verildiğini; bu belgenin Hristiyan halkla Müslüman halk arasında çatışmalara yol açacağını vs. belirtmiştir.²¹⁰ Mustafa Reşit Paşa Tanzimat reformlarını hazırlarken, o döneme göre oldukça yenilikçi bir tavır sergiliyordu. Ulemanın muhafazakarlığı yanında yenilikçi olan Mustafa Reşit Paşa, şimdi kendi yetiştirdiği devlet adamlarının düşünüş ve eylemleri karşısında muhafazakar bir konum almaktaydı. Osmanlı'da muhafazakar ve yenilikçi tavrı belirleyen ana eksenler arasında ciddi bir ayrışmanın söz konusu olmadığı söylenebilir. Muhafazakar ve yenilikçi tavrın ikisi de modernleşme yanlısıdır. Farklılık, modernleşmenin metodu konusundadır. Muhafazakarlar sadece kendi içi dinamiklerimizle modernleşelim derken, yenilikçiler, kendi değerlerimize Batı kavram ve düşüncelerini katarak modernleşelim demektedirler. İkisinin de özünde, bir modernleşme isteği ve temel değerlerimize sahip çıkma inancı vardır. Bu yüzden bu iki duruş, antagonist (çatışmacı) değil, düalist (ikili) bir görünüm arz etmektedir. Çok keskin çizgilerle ayrılmamaları nedeniyle Osmanlı düşünürleri değişen konjonktürler karşısında kimi zaman muhafazakar kimi zaman da yenilikçi olarak nitelendirilebilmektedirler. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesinin radikal değil, ılımlı ve hatta muhafazakar bir çizgide seyrettiği söylenebilir.

Medeni hukukun ve 1876 Anayasası'nın hazırlanmasında Mithat Paşa'yla karşı karşıya gelen Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat bürokratlarının muhafazakar kanadını temsil etmektedir. Cevdet Paşa (1822-1895), medrese eğitiminden yetişmiş bir ulemadır. Mustafa Reşit Paşa'nın özel katibi ve danışmanı olmuş, Encümen-i Daniş'in kendisine verdiği görevle Osmanlı Tarihi'ni ve Türkçe'nin doğru okunup yazılabilmesi için Kavaid-i Lisan-ı Osmani'yi (Osmanlıca Kurallar) yazmış, sonraları vakanüvislik görevini bırakarak ilmiyeden kalemiyeye geçmiştir. Mithat Paşa Şura-yı Devlet'in başkanı olurken Cevdet Paşa da Divan-ı Ahkam-ı Adliye'nin başkanlığına getirilmiştir.²¹¹ Ahmet Cevdet'in muhafazakar tavrı, medeni kanunun, Mithat Paşa ve Ali Paşa'nın Fransız medeni kanunun devşirilmesiyle oluşturulması taleplerine karşı, Hanefi fıkından sistemleştirdiği hükümlere göre hazırlanması gereğini padişaha kabul

²¹⁰ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.212.

²¹¹ Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: Timaş Yay., 2002, s. 18.

ettirmesinde görülmektedir. Mecelle adı verilen Osmanlı Medeni Kanunu, ne ilmiyenin geleneksel İslam anlayışına ne de Mithat Paşa'nın talebine uymuştur. Aslında bu tavrıyla Cevdet Paşa'nın taassuba kaçmayan bir muhafazakarlık yanlısı olduğu söylenebilir. Ahmet Cevdet'in diğer bir muhalif olduğu nokta, Mithat Paşa'nın meşrutiyetçiliğidir. Bu konuda Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşalar da Cevdet Paşa ile hem fikirdirler. Meşrutiyet yanlısı bir devlet adamı olmayan Cevdet Paşa, meşrutiyet yanlısı Mithat Paşa ve çevresinin, Abdülaziz'in tahttan indirilmesi, V. Murat'ın tahtta geçirilmesi ve onun da yerine II. Abdülhamit'in tahtta çıkarılması olaylarını, Osmanlı geleneklerine ve padişaha saygıyı ihlal ettiği gerekçesiyle kınamıştır. Böylece II. Abdülhamit saray otokrasisini yeniden kurmaya başladığında Cevdet Paşa onun yanında bulunmuş, çeşitli bakanlıklar yapmıştır. Yaşamının en güç görevini de bu sıralarda üstlenmiştir: Mithat Paşa'nın Abdülaziz'e suikastla yargılanıp suçlu bulunduğu davada, Cevdet Paşa padişahın savcısı olmuştur (1881).²¹²

Mithat Paşa'nın (1822-1884), Tanzimatçıların en yenilikçisi olduğu söylenebilir. Ali ve Fuat Paşalar, Mustafa Reşit Paşa'nın himayesine girip onun etkisiyle yükselirlerken, Mithat Paşa kalemiyeden ayrılıp çeşitli taşra valilikleri yapmıştır.²¹³ Mithat Paşa, Niş, Tuna ve Bağdat valilikleri sırasında yeni vilayet reformlarını uygulamaya geçirmiş, halkın yönetime katılımını sağlayarak bu eyaletlerin kalkınmasında çok olumlu sonuçlar almıştır. Bu başarıdan ilham alarak Mithat Paşa, yerinden yönetimi bütün Osmanlı sathına yaymak istemiştir. Bu onun, Tanzimat'ın diğer üyeleri ile anlaşmazlık konularından birisidir, meşrutiyet istemi ise ikinci önemli anlaşmazlık konusudur. Fakat Yeni Osmanlılar, Mithat Paşa'nın meşrutiyet fikrini (yerinden yönetim hariç olmak kaydıyla) destekleyip toplumda bir kamuoyu oluşturmaya çalışacaklardır.

Osmanlı düşünürleri arasında yenilikçi-muhafazakar çizginin net olmaması bir çok konuda kendini göstermiştir. Örneğin, Tanzimat reformunun kendisi de ne tamamıyla yenilikçi ne de tamamıyla muhafazakardır. Fakat bu iki unsurun bir sentez görünümündeki içiçeliği söz konusudur. Yenilikçi ve muhafazakar paradigmaların muhtevasında şu üç temel vardır: İslam, saltanat ve hilafet. Reşit Paşa da devletin üç temeli (üç rükn-ü devlet) olarak bunları vurgulamıştır. Bu “çekirdek” korunmak

²¹² Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.99.

²¹³ Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.99.

kaydıyla yenilikler yapılmıştır. Bu yüzden Tanzimat'ın ideolojisi olan “Osmanlılık” bu üç rükn'e zarar gelmeyecek şekilde, Osmanlı geleneği ve İslam ideolojisinin bir bileşkesi olarak yapılanmıştır.

Osmanlılık, devletin yapısal dönüşümünün, reformların ve değişen dış koşulların bir ürünüdür. Sırbistan'ın muhtariyetinden sonra (1804-1815), Yunan İsyanı ve bağımsız Yunan Devleti'nin ortaya çıkması (1830), Rusya'nın Balkan milletlerini tahriki²¹⁴ Osmanlı devlet adamlarını çareler aramaya itmiştir. Böylece Osmanlı devlet adamları, “Osmanlılık biçiminde dinler üstü niteliğe sahip, bir tür “imparatorluk supra-nasyonalizmi”²¹⁵ düşünmeye başlamışlardır. İmparatorluk tebaasının hukuk eşitliğine dayanan Osmanlı birliği siyaseti, Tanzimat devrinin en önemli cephesini ortaya koymaktadır. Bu siyaset, Gülhane Hattı'ndan sonra 1856 Islahat Fermanı'nın ağırlık noktasını teşkil edecek ve nihayet 1876 Kanuni Esasi'sinde “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olurlarsa olsunlar bila istisna Osmanlı tabir olunur.” maddesinde kesin ifadesini bulacaktır.²¹⁶ Osmanlılık, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan tüm insanların ilk siyasi kimliğidir. Daha önceleri Osmanlı tabiri sadece hanedan ve üst düzey yöneticiler için kullanılmıştır. Şimdi ise devletin yeni meşruiyet zemini olarak vatandaş/halk için Osmanlı tabiri kullanılmaya başlanmıştır.

Osmanlılık siyasi kimliğini yaratan unsurlar şöyle özetlenebilir:

1. Osmanlı Devleti ne kadar merkezîyetçi olsa da, bu eski tip merkezîyetçilik, hanedan ve bürokrasinin, ülkenin çeşitli bölgelerinde yaşayan ayan, eşraf ve yerli hanedanlarla işbirliğine dayanmaktaydı. II. Mahmut'un reformlarıyla yaratılan ve Tanzimat'ta gelişen yeni tip merkezîyetçilikte ise devlet ile halk arasında yüzyıllardan beri var olan bu aracı gruplar ortadan kaldırılarak bunların yerine merkezin kontrol ettiği yeni memurlar atanmıştır. Böylece merkezi devlet, doğrudan doğruya vatandaş ile temas ederek etkisini toplumun her kademesinde duyurma

²¹⁴ İnalçık, 1996, a.g.e., s.358.

²¹⁵ Deringil, 2002, a.g.e., s.55.

²¹⁶ İnalçık, 1996, a.g.e., s.358.

fırsatını bulmuştur.²¹⁷ Devlet ve halkın doğrudan karşılaşması devlet ideolojisinin aracısız bir biçimde halka ulaşmasını kolaylaştırmıştır.

2. Fransız Devrimi'ne tepki olarak oluşturulmuş bir kimliktir. Çünkü Balkan devletleri, ulusçu fikir akımlarından etkilenip, özerklik talep etmekteydi. Osmanlılık bu milletlerin devlete bağlılıklarını sağlayacak bir harç olarak düşünülmüştür.
3. Devletin, “halkın devlet için olduğu” şeklindeki formülün tersine çevrilmesi yönünde geçirdiği dönüşüm, onun meşruiyetinin zemini olarak halka dayanmasını gerektirmiştir. Halkın, modern devlet haline gelen Osmanlı Devleti'nin çekirdeği olması anlayışı, onun din, mezhep, ırk farkı gözetilmeksizin kanun önünde eşit olmasıyla tamamlanarak sosyal homojenlik sağlanmaya çalışılmıştır.
4. Halka yönelme siyaseti, Osmanlı'da var olan merkez-çevre ikiliğini gidermeye yönelik girişim olarak değerlendirilebilir. Devletin bekasını sağlama çabası olan merkez-çevre yaklaşmasının, devlet ideolojisini üstten alta doğru yaygınlaşarak halk tarafından benimsenecek bir üst kimlik oluşturacağı düşünülmüştür.

Şerif Mardin'in Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar olarak ele aldığı merkez-çevre ilişkileri, Osmanlılık politikasının amacını açıklayabilmek açısından da önemli bir araçtır. Osmanlı'da artan ticari ve diplomatik ilişkilerin bürokrasiyi doğurması, matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na geç girmesi ve buna bağlı haberleşme kısıtlılığı sonucu, zaten var olan iki ayrı tip yaşantı kristalize olmuştur. Biri sultanın ve sarayın etrafında toplanan askeri, dini ve sivil memurlardan oluşan, Arapça ve Farsça bileşimi bir dil olan Osmanlıca'yı yazan ve konuşan, vergiden muaf bürokratik sınıfın saray kültürü ve yaşantısı; diğeri ise, aşiretleri, köylüleri ve hatta İstanbul'daki alt sınıfları kapsayan, Türkçe konuşan ve vergi veren unsurların oluşturduğu “çevre”nin yaşantısı. Böylece Osmanlı kültürel yapısı çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller anlamında birbirinden kesinlikle ayrılmış iki gruptan oluşuyordu.²¹⁸ Osmanlı uyruklarını yurttaş yapmak ve yeni yükümlülükler (askerlik hizmeti, vergiler, çeşitli

²¹⁷ Karpat, 1995, a.g.m., s.28.

²¹⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (Der.Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay., 1995, s.55-57.

tescil kuralları) kabul ettirerek, ayrıca yeni yararlar sağlayarak (yollar, adaletin kurula bağlanması, toprak tescili) devleti çevreye yakınlaştırma konusunda reformun 19. yüzyıldaki memurlarının gösterdiği kararlılık, çevredeki bireyleri yönetim ve adalet süreci ile yakın ilişki içine sokmuştur.²¹⁹ Birbirinden ayrı olan Müslim ve gayrimüslim toplulukları siyasi sistemin birlik içinde anlamlı katılımcıları haline getirerek, devletin siyasi bütünlüğünün ve bekasının korunması anlamına gelen Osmanlılık politikası, amacı gereği merkez-çevre arasındaki ilişkilerin aracısız gerçekleşmesini; çevreden merkeze doğru dikey bir hareketliliğin oluşmasını; iki kültür ve yaşantı biçiminin karşılaşmasını sağlamıştır. Osmanlılık siyasi kimliğini yaratmak ve idame ettirmek için girişilen eğitim seferberliği, açılan okullar, verilen siyasi ve hukuki haklar, bir yandan merkez-çevre ikiliğini aşmaya hizmet ederken, bir yandan da var olan ikiliklerin daha da derinleşmesini sağlamıştır. Sosyal hayatın karmaşıklığının çoklu sonuçlar doğurması burada kendini göstermiştir. Var olan ikiliklerin derinleşmesi en çok eğitim kurumlarında görülmüştür. Eğitim seferberliği aslında, sosyal homojenlik yaratılmasının ve devlet ideolojisinin topluma nüfuz edebilmesinin en büyük aracıdır. Bu amaçla Tanzimat reformları da yeni ve modern eğitim kurumlarının açılmasını sağlamıştır. Fakat bu eğitim kurumlarında yüksek memurların çocukları ile çevreyi temsil eden kesimin çocukları eşit şartlara sahip kılınmamıştır. Aynı eğitim kurumunda uygulanan farklı eğitim politikası çevrenin merkeze olan kızgınlığını artırmıştır. Asker, ulema ve bürokrat yetiştiren tüm okullarda görülen bu sosyal farklılıkları öne çıkaran politika sadece eğitim kurumlarının değil, Tanzimat'ın yarattığı kurumsal yapının her tarafında mevcut bir karakteristiğidir, böylece Osmanlı geleneksel sisteminin ana unsurları, Tanzimat'ın yenilikçi reformlarına rağmen varlığını devam ettirmiştir. Dolayısıyla da Osmanlılık kimliği sadece saray çevresine yani İstanbul'un çevresine mahsus bir kimlik olarak kalmış, geniş halk kitlelerine yayılmamıştır. Osmanlı halkı yaratma siyaseti, gelişen kitle iletişim araçlarını kullanarak, bu yönde kamuoyu yaratmaya çalışan yeni bir aydın grubun yani "Yeni Osmanlılar"ın elinde gerçek bir ideoloji haline gelerek, "meşruti" yani "anayasal Osmanlıcılık" şekline dönüşecektir. Bu yeni yöntemde, kitle iletişim araçlarının özellikle de gazetenin kullanılması, belli bir kamuoyu yaratmak suretiyle Tanzimat'tan daha başarılı bir şekilde Osmanlıcılık siyasetinin geniş halk kitlelerine ulaşmasını sağlayacaktır.

²¹⁹ Şerif Mardin. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (Der.Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay., 1997a, s.52.

2.7. TANZİMAT'IN SOSYAL HAYATTAKİ YANSIMALARI VE ELEŞTİRİLERİ

Savaş alanlarında sürüp giden mağlubiyetleri, Osmanlıları Batı'nın askeri teknik ve araçlarını almaya teşvik etmiş ve bu vesileyle 18. yüzyılda başlayan Osmanlı modernleşmesi 19. yüzyılda Tanzimat Fermanı'yla siyasi, hukuki ve idari yönleri de kapsayarak zirvesine ulaşmıştır. Osmanlı modernleşmesi, bir çok alandaki değişmeyi gerektirdiğinden isyanlarla ve protestolarla direnç gösterilen zorlu bir süreç olmuştur. Modernleşme, ne bir dış baskının sonucu, ne de Batı modellerine olan hayranlığın sonucudur: Osmanlının ihtiyaçlarını karşılamak ve eksik olduğu alanları gidermek amacıyla, 16. yüzyılın sonlarından beri güçlenerek varlığını sürdüren bürokrat sınıfın iradesiyle gerçekleşmiştir. Bürokrasi, ulema ile ve en son sultan ile iktidar mücadelesine girerek, kazandığı hukuki yetkilerle Osmanlı modernleşmesinin yönünü belirleyen başlıca güç odağı olmuştur. Modernleşme, Osmanlı'yı eski ihtişamına tekrar kavuşturma adına yapılırken, çoğu kez bunun tam tersi istikamette, istenmeyen sonuçlar da yaratmıştır. İdari, dini kurumlarda ve eğitim alanında ikiliklere/ayrışmalara, toplum katında muhalif hareketlere ve Osmanlı tarihinin ilk örgütlü muhalif grubu olan, Yeni Osmanlılar adıyla bilinen bir aydın sınıfın oluşumuna sebep olmuştur. Değişim, Osmanlı'nın yönetici sınıfınca, yani bürokratlarca başlatılmış ve zamanla bu yeni aydın sınıfının eliyle kitlelere sirayet etmiştir. Değişim gerçekleşirken, siyasi ve düşün alanında kesin bir şekilde eskiye karşı yeni ya da yeniye karşı eski yanlısı olma söz konusu olmamıştır. Osmanlı'nın temel değerlerinden kopmadan değişimin ne kadar olacağı sorunundan kaynaklanan bir ayrışma yaşanmıştır. Değişim, temelde aynı şeyi isteyen fakat metotta farklılaşan karmaşık, iç içe geçmiş, zaman zaman buluşan, bu buluşma sonucu yeni alanlar yaratan iki gücün serüvenidir.

Değişim bir sınıf tarafından yaratılmış, fakat öngörülemeyen sonuçlara yol açmıştır. Üst sınıf tarafından yeni kurumlar ve kimlikler yaratıldı: Bu değişimin kontrol edilebilen yönüydü; bir de kontrol edilemeyen yönü vardı ki, o da bir siyasi anlam ve güç kazanan yeni kimliklerin oluşmasıydı. Bu yeni kimlikler, din bağlamında tanımlanan çeşitli milletlerin kimliklerinin farklı bağlamlarda tanımlanmasını sağlamıştır. Öncelikle, bürokrat kesim tarafından, devletin halk için var olduğu anlayışı gereği, halka siyasi ve

hukuki hak ve eşitlikler sağlanmasıyla, din bağlamındaki toplumsal kimlikler yerine, bir ulus yaratma amacıyla Osmanlılık siyasi kimliği oluşturulmuştur. Bu siyasi kimlik Müslüman ve gayrimüslim ayrışmasına neden olarak, gayrimüslim halkta Osmanlılık'ın bir Müslümanlaştırma politikası olduğuna dair kanaat yaratarak etnik bilinç oluşumunu körüklemiştir. Müslim halkta ise, Osmanlılık siyasetinin, Osmanlı geleneklerinden ve İslam dininden uzaklaşma, ayrıca gayrimüslim halka gereğinden fazla hukuki haklar verilmesi anlamına geldiğine dair inanç oluşmuş, bu siyaseti İslami değerler ile tamamlama gayreti yaratmıştır ki, Yeni Osmanlılar bu anlayışta telakki edilir.

Toplumsal ve siyasal değişmelerin yarattığı sorunların en iyi ortaya konulduğu ve incelendiği yer romanlardır. Tanzimat Edebiyatı adı verilen bu alanın ortaya koyduğu iki insan tipi vardır. Biri değişimlere Osmanlı gelenek ve terbiyesinden ödün vermeden ayak uyduran gelenekçi tip; diğeri ise tamamıyla Batı tarzı bir eğitimden geçmiş, Batı hayranı olan tip. Bu gelenekçi ve aşırı Batılılaşmış iki tip, Osmanlı aydın kesimindeki muhafazakar-yenilikçi ayrışmasından farklıdır. Aydın kesimindeki yenilikçi tip hiç olmazsa Osmanlı geleneklerine bağlı ama onu Batı tekniği ve ilmiyle ilerletmek istemektedir; romanlardaki aşırı Batılılaşmış insan tipi ise, eleştirilecek derecede ve sınırsız bir Batı hayranlığına sahiptir. Tanzimat edebiyatçılarının tasvip ettiği ise, Osmanlı kültürünün egemenliğinde, birkaç Batılı yeniliğin alınmasıydı. Bu görüşleriyle de onlar Osmanlı aydın sınıfının yenilikçi kanadında yer almaktaydılar. Onlar, “yenilikçi” ilkelerin tümünü geleneksel kültürel normlar çerçevesinde, bu normların terimlerini tercüme ederek tanımlamaya özen gösteriyorlardı. Bu, imparatorluğun ahlak, İslam düşün ve hukuku alanındaki temellerinin pekiştirilmesi ve Batıdan alınacak bir dizi teknik gelişmenin bu ana halkalara eklenmesi anlamına geliyordu.²²⁰ Yani, devletin dayandığı temellerin (rükn-ü devlet) belirleyiciliğinde yenilik gerçekleşecektir. Değişimin ardında yatan bu biçimlendirici epistemolojik temeller, Cumhuriyet'e kadar mevcudiyetini korumuştur. Cumhuriyet'e kadar değişimin ölçüsü ve yönü konusunda tutulacak yol, hep bu belirleyicilere göre oluşmuştur. Bu tutum Ziya Gökalp'te, “hars ve medeniyet” kavramları etrafında teorileşerek “hars bir millete özgüdür, mileldir; medeniyet ise beynelmileldir. Bu nedenle harsımızı koruyup sadece tekniği Batı'dan

²²⁰ Jale Parla. *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay., 1993, s.13.

alalım.” sözleriyle anlam bulacaktır. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesi, ılımlı ve hatta muhafazakar denilebilecek tonlamalara sahip olmuştur.

Toplumda ekonomik olarak üst sınıfa mensup erkeklerin yüzeysel Batılılaşma tavrını yeren ve bunu kendi kültürlerine ihanet olarak gören Tanzimat yazarlarının başında Ahmet Mithat Efendi gelir. Ahmet Mithat’ın romanlarının ana teması, bu tasvip edilmeyen tipin yaşadığı kimlik bunalımıdır. Onun 1875’te yayınlanan romanı “Felatun Bey ve Rakım Efendi”de, “Felatun Bey’in bütün milli değerleri reddeden alafrangalığına mukabil Rakım Efendi, Doğulu ve Batılı değerleri şahsında birleştiren sentezdir.”²²¹ Tabii ki bu sentez, Osmanlı değerleri egemenliğinde yapılamak kaydıyla tasvip görecektir. Ahmet Mithat’ın 1876’da yayınlanan romanı “Paris’te Bir Türk”ün Zeka Bey’i, Recaizade Mahmut Ekrem’in konusu 1870’lerde geçen romanı “Araba Sevdası”nın kahramanı Bihruz Bey’i, kimliksizleşmişliklerinden dolayı gülünç duruma düşen alafranga tipleridir. Bu romanlar, Tanzimat’ın getirdiği yeniliklerin ahlaki bir çöküntü ve bir kimlik bunalımı yarattığı gerekçesiyle, hem bu yeniliklere hem de bu yenilikleri yaratan Tanzimatçılara duyulan kızgınlığın bir ifadesi olarak da okunabilir.

18. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar, idari alanda, geleneksel bir devletten modern bir hukuk devletine; toplumsal sistemde, din esasına dayanan millet aşamasından ulus yaratmayı amaçlayan Osmanlılık anlayışına; kurumsal yapının dayanağı açısından, dini normlardan laik kültür ve normlara doğru yavaş yavaş bir ilerleme kaydeden Osmanlı modernleşmesi ve bilhassa Tanzimat, çeşitli muhalif hareketler ile karşılaşmıştır. Bu muhalefetin kaynakları ve oluşum nedenleri şöyle özetlenebilir:

1. Kırım Savaşı ve onu izleyen Paris Barış Antlaşması’nın (1856) Osmanlı İmparatorluğu’na ekonomik bir yük bindirmesi üzerine devletin dış borç alması ve bunun da ödenememesi, ülke çapında mali bir kriz yaratmıştır. İyi birer ekonomist olmayan Tanzimatçıların bunlara sebebiyet vermesi halkta bir kızgınlığa neden olmuştur.

²²¹ Orhan Okay. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara: MEB Yay., 1989, s.367.

2. Balkan halklarının kopuşunu engellemek adına yapılan değişiklikler ve verilen haklar durumu değiştirmemiş, Balkan halkları hızla bağımsızlık mücadelelerine girişmişlerdir. Bu da Tanzimat'ın siyasi politikasının başarısız olması anlamına gelmekteydi.
3. Tanzimat'ın getirdiği yenilikler, dinin kendi özerk alanına çekilmesi, laik normların eğitim kurumlarında ve siyasi-hukuki kurumlarda temel ilke haline gelmesi yönünde bir değişim yaratmıştır. Eskiden sahip olduğu gücün yavaş yavaş elinden gitmekte olduğunu gören ulema, Tanzimat reformlarına karşı bir tavır sergilemeye başlamıştır.
4. Tanzimat kurumlarının laik kültür ve normlara göre yapılması, din ve devletin ayrılmaya doğru gitmesi ve yetişen yeni nesilde dini kalıpların giderek zayıflamaya başlaması sonucu gelenekçi aydın sınıfı, Tanzimatçıları fazlaca Batılılaşmışlıkla, kendi kültürel benliklerinden ve İslami ilkelerden uzaklaşmakla itham etmişlerdir.
5. Özellikle 1856 Islahat Fermanı'nın gayrimüslim halkın ülke içinde ekonomik güçlerinin artmasını ve bu güçlerinin siyasi ve hukuki haklarla güvence altına alınmasını sağlaması yerel Müslüman esnafta hoşnutsuzluk yaratmıştır.

Bütün bu olumsuz addedilen sonuçlar, bir tepki hareketi olarak, hem 1870'lerden başlayarak Abdülhamit devrinde siyasal bir kimlik hüviyeti kazanacak bir İslamcılık politikasının oluşmasını hem de Yeni Osmanlıların anayasa ve parlamento taleplerini içeren Osmanlıcılık şeklindeki siyasal kimlik tasavvurlarının oluşmasını sağlamıştır.

III. BÖLÜM

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E TÜRK SİYASAL KİMLİKLERİ

3.1. YENİ OSMANLILAR VE MEŞRUTİ OSMANLILIK

Tanzimat devlet adamlarının İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya yönelik giriştiği reformlar, eşitlik ve adalet fikirleri, tam tersi bir şekilde bölücü bir etki yaratmaya başlamıştır. Neredeyse toplumun her kesiminde Tanzimat politikalarına karşı olumsuz duygular gelişmiştir ki, bunu, ilk örgütlü muhalefet grubu olması nedeniyle en iyi yansıtan Yeni Osmanlılar olmuştur. Bu grup aslında Osmanlı düşün ve siyasi hayatında, kişisel veya grupsal husumetlerin ve ayrılıkların kitle iletişim araçlarını kullanarak belli bir kamuoyu yaratmak suretiyle siyasal bir muhalefet hareketine dönüşmesinin ilk örneğidir denilebilir.

Yeni Osmanlıların tenkitlerinin hedefi, padişahın kişiliği ve padişahlık kurumu değil, aksine Bab-ı Ali idi. Özellikle de Mustafa Reşit Paşa'nın halefleri olan Ali ve Fuat Paşalar ve bu kişiler etrafında toplanan, devletin yüksek memuriyetlerini tekellerine almış bulunan dar bir devlet adamı çevresidir.²²²

Bab-ı Ali'ye muhalif oldukları noktalar;

- a. Yeni Osmanlılara göre Tanzimat devlet adamları istibdat kurmuşlardır. Şöyle ki, her ne kadar siyaset yapımının laikleşmesi bir tür demokratlaşma sayılabilirse de, siyaset yapımcıları yine de elit grup olan sivil bürokrasiydi.²²³ Hatta Findley'e göre Cevdet Paşa da, "yapılacak politikaların müzakeresi için hangi resmi yapılar oluşturulursa oluşturulsun yine de önemli sorunların en etkili devlet adamlarının istişaresi sonucu karara bağlandığını"²²⁴ belirterek, siyaset yapımındaki seçkinciliği

²²² Berkes, 1978(?), a.g.e., s.269.

²²³ Heper, 1974, a.g.e., s.58.

²²⁴ Findley, 1994, a.g.e., s. 140.

eleştirmiştir. Siyaset yapımı 1871’de Ali Paşa’nın ölümüne kadar, Mustafa Reşit Paşa ve onun yetiştirdiği devlet adamlarıyla sınırlı kalmıştır.

- b. Buna ilaveten, bu devlet adamlarını Avrupa kültürünün en yüzeysel kısımlarını benimsemiş olmakla itham ettiler.
- c. Diğer bir itham da, Ali Paşa ekolüne mensup devlet adamlarının, Şeriattan yani İslami ilkelerden uzaklaşmalarıydı.²²⁵ Yeni Osmanlılar, reformların laik vasfını tenkit ediyorlar, bu yüzden İmparatorluğun şeriata gerektiği gibi riayet edilmeksizin, yani İmparatorluğun dayandığı ruhi temellere aykırı olarak idare edilmeye başlandığını iddia ediyorlardı.²²⁶ Üstelik Tanzimatçı kadro, eski İslami düzende halkın yararlandığı hakları almış ve getirmekte oldukları Avrupalı hükümet sistemine ait haklardan hiçbirini de ona vermemişti.²²⁷ Türköne’ye göre, “Yeni Osmanlıların “şariat isteriz” talepleri İslam tarihinde çok sık rastlanan siyasi iktidara başkaldıranların neredeyse kalıplaşmış sloganıdır. Eskiden “şariat isteriz” talepleri, “adalet” kavramının önemli bir yer tuttuğu geleneksel İslam toplumlarında, siyasi iktidarın keyfilğine karşı kullanılmaktaydı. Halbuki, Yeni Osmanlıların şariat isteriz talepleri şer’i hukukun yerine ikame edilen Batılı kanunlaştırmalara yani, din dışı bir sahanın, meşruiyetini dinden almadan koyduğu hukuk kurallarına karşı, kısaca laikliğe karşı yapılmaktadır.” Burada Türköne’nin bir tespiti daha önemli görünmektedir. Ona göre, “Yeni Osmanlılar Bab-ı Ali’ye muhalefetlerinde İslamiyet’ten yararlanmışlardı. Bunu da yurt dışındayken gazete aracılığıyla yapmışlardır. Dinin toplumun bütün dokularına işlediği Osmanlı toplumunda, kurabilecekleri tek iletişim, dinin imgelerine, üslubuna, temel kabullerine dayalı iletişim olabilirdi. Yeni Osmanlılar bu iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslam’a dayandırmaya özen göstermişlerdir.”²²⁸
- d. 1838 İngiliz-Osmanlı Ticaret Sözleşmesi, yabancı tüccarların yurt içi ticarete doğrudan katılmalarına ilk kez izin vererek, III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde

²²⁵ Şerif Mardin. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan), İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.132.

²²⁶ Kemal Karpat. *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yay., 1996, s.35.

²²⁷ Lewis, 1996, a.g.e., s.170.

²²⁸ Mümtaz’er Türköne. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Ankara: Lotus Yay., 2003, s. 67-68.

var olan tüccar ve zanaatkarların üzerindeki korumacılığı ortadan kaldırdı. Bunun sonucu lonca sisteminin yıpranması olmuştu.²²⁹ Buna 1856 Islahat Fermanı'nın Hristiyan halka tanıdığı ekonomik imtiyazlar eklenince, büyüyen bir Hristiyan orta sınıfı, Müslüman sınıfa fark atmaya başladı. Kendi hükümetlerinden haklar koparacak Avrupalı bir koruyucuları olmayan Müslümanlar, 1856 Islahat Fermanı'nın Hristiyanlara getirdiği eşitliği, dolaylı olarak Müslümanlara yasaklanmış olan ekonomik faaliyet özgürlüğü olarak gördüler.²³⁰ Elde ettikleri bu haklar ile Hristiyan halklar, ekonomik ve kamusal alanda güç elde ettiler. Bunun Müslüman halkta yarattığı hoşnutsuzluk derindi. Tanzimat devlet adamlarının ve özellikle Ali Paşa'nın (1856 Fermanı'nın ilan edildiği dönemde Ali Paşa dışişleri bakanıydı), Hristiyanlara bu imtiyazları tanınması, Yeni Osmanlılarda, Osmanlı üzerinde iktisadi emperyalizm yaratıldığına dair kuvvetli bir öfke oluşturdu.

- e. Son bir eleştiri de, Osmanlı'daki bürokrasi basamaklarının artık herkese açık olmayışı ile ilgilidir. Babadan oğula geçen memuriyet ile kendi kabiliyeti ve imkanlarıyla ilerleyenlerin memuriyeti arasında uçurum meydana gelmişti.^{18.} yüzyıldan beri görülen bu ikilik, 1839'dan sonra şu şekilde devam etti: Yüksek rütbeli memurların servetlerinin müsadere ve ölümleri halinde paraların hazineye geçmesi yöntemi uygulanamıyordu. Böylece Reşit Paşa zamanında birçok bürokrat hatırı sayılır bir servet elde etti. Memuriyet ikiliğinin oluşturduğu otoritenin dolaşımı engeline şimdi de paranın dolaşımı engeli eklendi. Servet sahibi kişilerin çocukları, memuriyete girişte ve memuriyette ilerleyişte, diğerlerine göre daha imtiyazlı hale geldiler. Bunu takiben bürokrasi artık, her kesimden insanın bulunduğu değil, dar bir çevrenin tekelinde olan bir alan haline geldi.²³¹ Böyle bir ortamda, Bab-ı Ali'de memur olan bazı Yeni Osmanlı üyelerinin geldiği ekonomik tabaka/sınıf dikkate alınırsa (ki, Namık Kemal ve Ziya Paşa düşük gelirli ailelerden geliyorlardı), bürokraside ilerleme şanslarının neredeyse imkansız olduğu ve bu duruma olan kızgınlıkları daha anlaşılır hale gelir.

²²⁹ Feroz Ahmad. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (Çev. Yavuz Alogan), Ankara: Doruk Yay., 2002, s.42-43

²³⁰ Karpat, 2004, a.g.e., s.175.

²³¹ Mardin, 1998, a.g.e., s.139-140.

Yeni Osmanlıları, devlet yönetimini sert ve ciddi bir biçimde eleştiren “aydın grubundan” müteşekkil bir muhalefet odağı olmasını sağlayan bilinç düzeyine eriştiren, aslında onların eleştirdikleri Tanzimat adamlarının yürürlüğe koydukları Tanzimat reformlarıdır. Yani böyle bir bilinç, eleştirdikleri reformların eseridir.

Yeni Osmanlıların entelektüel gelişimlerini hazırlayıcı ortam şu şekilde özetlenebilir:

- Yeni Osmanlıların toplumsal tabanı Tanzimat bürokrasisi ve İstanbul’un Batıdan haberdar yüksek tabakasıydı. Bütün Yeni Osmanlıların yüksek devlet memurlarıyla yakın ilişkileri vardı ve devlet kurumlarında yetişmişlerdi.²³²
- Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme gereksinimi ile Batı’ya yönelişi, Batı ile olan temaslarını artırmış ve tercüman ihtiyacını doğurmuştu. Bu amaçla 1822’de Bab-ı Ali’de Tercüman Odası adı verilen özel bir bölüm kurulmuştu. Yeni Osmanlıları hemen hepsi bu bölümde çalıştıkları için hem yabancı dile sahip hem de Avrupa’da gelişen düşünce akımlarıyla özellikle de liberalizm ve milliyetçilikle tanışmış oldular.
- Daha Sultan Mahmut zamanında Bab-ı Ali’de Mekteb-i Maarif-i Adliye adlı, Fransa’da yayımlanan geometri, coğrafya, tarih, ve politika konuları üzerine yazılmış en yeni eserleri okutmak amacıyla bir okul açılmıştı. Enderun mektebinin işlevlerinden bir kısmını üzerine alan bu okul, üç yıldan fazla yaşamadı ama en azından Yeni Osmanlılardan bir kişi, en yaşlı üyesi olan Ziya Paşa, bu okuldan eğitim aldı.²³³
- Sultan Abdülaziz döneminde büyük konaklar, tartışma merkezleri ve yoğun kültürel faaliyetlerin odağı haline de gelmişti. Namık Kemal ve Ali Suavi bu ortamlarda bulunarak, fikir dünyalarını zenginleştirmişlerdir. “Bu tartışmalar,

²³² Şerif Mardin. “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt I, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001, s.51.

²³³ Mardin, 1998, a.g.e., s.234-235.

Batının kültürel mirasının parçası olan fikirleri, Türkiye'ye getirme teşebbüsleriyle eş zamanlı olarak görülmüştü.”²³⁴

- Buraya son olarak Yeni Osmanlıların edebiyat ile uğraşan insanlar olduklarını da eklemek gerekir. Özellikle İbrahim Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in, hem fikirlerini edebiyat yoluyla yaymaya çalışmaları hem de bu yaparken halkın anlayacağı sade bir dil kullanmaları önemlidir. Ayrıca İbrahim Şinasi, Tercüman-ı Ahval adlı bir gazetenin başyazarı olup daha sonra 1862'de kendi gazetesini Tasvir-i Efkar'ı çıkartmak için ayrılmıştır; Namık Kemal İbret gazetesini çıkarmıştır ve Ali Suavi de Muhbir'de baş editör ve yazarlık yapmıştır.

Böyle bir siyasal ve düşünsel tabandan gelen, Mehmet Bey, Nuri Bey, Reşat Bey, Ayetullâh Efendi, Refik Bey ve Namık Kemal'den oluşan altı kişilik bir grup 1856 yazında, daha sonraları Yeni Osmanlılar olarak adlandırılacak, İttifak-ı Hamiyyet (Yurtseverler Birliği) adında gizli bir cemiyet kurdular.²³⁵ Ziya Paşa, İbrahim Şinasi ve Ali Suavi de bu grubun sonraları üyeleri olmuşlardır.

Tanzimat devlet adamlarının yanlış politikalarının Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşe götüreceğini düşünen Yeni Osmanlılara göre çözüm: Anayasa, Parlamento ve Osmanlılıktı.

- Anayasa Yeni Osmanlılar için, hem Tanzimat ricalinin keyfi yönetiminin engellenmesi hem de reformların yasal koruyucusu olması açısından oldukça önemliydi. Onlara göre Osmanlı halkına yasal hak ve eşitlikler verilmişti ama bunu güvence altına alacak esaslı bir anayasa yapılmamıştı. Yeni Osmanlıların anayasa talebi, bürokrasi ve padişah da dahil olmak üzere herkesin, birbirlerine karşı haklarının güvence altına alınması, reformların ve dolayısıyla İmparatorluğun idamesi için temel koşuldu. Fakat onların anayasa projesi İslami temellere dayanmaktaydı. Bu, tamamıyla Batılı anayasa modellerine göre değil de İslam hukuku çerçevesinde biçimlenecek bir anayasaydı. Böyle bir projenin,

²³⁴ Mardin, 1998, a.g.e., s.261-262.

²³⁵ Berkes, 1978(?),a.g.e., s.269.

Tanzimatçıların hem Tanzimat Fermanı'nın hem de 1856 Islahat Fermanı'nın özünü oluşturan Batı temelli (Fransız İhtilali sonucu ortaya çıkan İnsan Hakları Beyannamesi'ne dayanan) eşitlik ve adalet kavramlarının, daha çok gayrimüslim halk lehine işlemesiyle Müslüman çoğunlukta bir kırınglık ve hoşnutsuzluk yaratması sonucu İslam hukuku ve kavramlarına başvurulması gerekliliği ile oluşturulduğu söylenebilir. Bütün Tanzimat dönemi düşün hayatında geçerli olan, Osmanlı'nın geleneksel epistemolojik temellerinin biçimlendiriciliği altında Batıdan yeni modeller ve kurumlar alınması anlayışı, Yeni Osmanlılarda da önerdikleri bütün siyasi projelerinin kaynağını oluşturmuştur.

- Balkan milletlerinin yavaş yavaş Osmanlı'dan kopma talepleri, Tanzimat reformlarının tanıdığı siyasi ve hukuki ilkelerle engellenememişti. Reformların ana amacı Osmanlı ülkesinde “itihad-ı anasır”ı yaratmak olduğu halde, Batılı büyük devletlerin himayesi ve öncülüğünde, ayrıca Fransız İhtilali'nin yarattığı milliyetçilik akımlarının önlenemez yayılmasıyla Balkan milletleri ulus-devlet kurma yoluna girmişlerdi. İşte bu noktada Yeni Osmanlılara, temsili bir parlamento, bu ayrılıkçı hareketleri önleyici bir manivela gibi görünüyordu. Onlara göre parlamento, hem anayasal bir denetim aracı olacak hem de Osmanlı topraklarında yaşayan ayrı cinsten tebaanın mecliste temsilini sağlayarak, büyük isyanlara ve ayrılıkçı hareketlere yol açmadan eleştirilerin ve istemlerin dile getirildiği bir “emniyet sübabı” işlevi görecek. Böylece hem anayasa hem de parlamento ile halkta, verilen hakların boşlukta kalmadığına, aynı vatanın evlatları olduklarına, Osmanlı Devleti'nin güçlü olmasının birlik ve bütünlükle sağlanabileceğine ve dolayısıyla devletin güçlü olmasının kendilerinin refah içinde olması anlamına geleceğine dair bir inanç yaratılacağı düşünülmüştür.
- Her siyasi modelin arkasında onu oluşturan bir felsefe bulunur. Osmanlı İmparatorluğu'nda da yönetim geleneği, Türk devlet töresinden, İslam hukuku ve padişah iradesine bağlı kanun koyma yetkisinden müteşekkil bir felsefeye dayanmaktaydı. Fakat Tanzimatçıların giriştikleri reformlar, Yeni Osmanlılara göre, İslam dünya görüşünün gündelik yaşamdan ve düşün dünyasından uzaklaşmasına neden olmuştur. Böylece Tanzimat devlet adamlarının ülke

sathında yaratmaya çalıştıkları Osmanlılık kimliği, manevi temellerinden yoksun, ruhsuz bir beden gibiydi. Bunun içindir ki, geniş halk kitlelerinde bir mana teşkil etmemiştir. Bu tezlerden yola çıkarak Yeni Osmanlılar ancak İslam temelleri üzerine inşa edilebilecek bir anayasa, parlamento ve siyasi kimlik projesi sunmuşlardır.

Yeni Osmanlıların İslam'a bu kadar vurgu yapmalarının bir nedeni, Osmanlı Devleti'nin, toplumunun ve kültürünün ana direklerinden biri olmasıdır. İslam bu unsurları ayakta tutan manevi bir harç gibiydi. Bunun dışında diğer bir neden de, Batı'da Sanayi Devrimi ile birlikte artan ham madde ve pazar ihtiyacını karşılamak amacıyla başlayan sömürgecilik hareketinin ürünü olarak 18. yüzyılın sonunda "Oryantalizm (Şarkiyatçılık)" adı altında ortaya çıkan yeni bir bilimsel disiplinin, Doğu'yu ve özellikle İslam'ı yeren söylemler üretmesidir. Edward Said'in sözleriyle, "Şark, sırf sıradan on dokuzuncu yüzyıl Avrupalısının varsaydığı bütün o basmakalıp biçimleriyle "Şarklılığı" keşfedildiği için değil, Şark'ın Şarklı kılınabilmesi – yani, Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi- için de Şarklılaştırılmıştır."²³⁶ Şarkın Şarklı kılınması mantığına, 19. yüzyıl başlarında ırkların eşitsizliği hakkında Gobineau'un tezi ve ırkları gelişmiş-geri ırklar olarak ayıran Darwin'in tezinin de eklenmesiyle, Doğu'nun geriliğine ve ilkelliğine dair 'bilimsel' denilebilecek bir külliyat oluşmuştur. Batılı kaynaklarda ve algılarda despot bir Doğu İmparatorluğu olarak görülen Osmanlı İmparatorluğu da bundan nasibini almıştır. 19. yüzyılın ünlü Şarkiyatçısı Ernest Renan'ın, İslam'ın Arap kafasının bir ürünü ve yeni fikirlere kapalı, bilimsel düşünceyi dışlayan bir demir perde gibi olduğuna dair tezine karşılık, Yeni Osmanlıların en yetkin üyelerinden biri olan Namık Kemal, "Renan Müdafaaanamesi" adı altında İslam'ın bir savunusunu yapmış ve onun ilerlemeye engel olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bu gibi olumsuz neşriyatlardan duydukları rahatsızlık Yeni Osmanlılarda savunmacı bir tepki olarak İslam'ı her şeyin temeline oturtma gereğini doğurmuştur denilebilir. Kimliğin inşası, "öteki"lerin yani karşıtların/farklıların belirlenmesini ve tanımlanmasını gerektirir. Yeni Osmanlılarda başlayan ve daha sonra II. Abdülhamit döneminde doruğa ulaşan siyasal bir kimlik olarak İslam, Batı'nın Doğu algısına karşılık yeniden inşa edilmiştir. Böylece Müslümanlar bir birlik oluşturarak, Batılı

²³⁶ Edward Said. *Şarkiyatçılık*, (Çev.Berna Ünler), İstanbul: Metis Yay., 1999, s.15.

emperyalist güçlerin ve Şarkiyatçı söylemlerinin karşısında durabileceklerdi. Onların, Batılı siyasi modellerin (anayasa ve parlamento) kaynağını İslam'dan çıkarma çabalarına en iyi örnek, “meşveret” kavramıdır. Konuların tartışılıp, istişare edilerek sonuca ulaştırılması gerektiğini anlatan bu İslami kavramın, demokrasinin özü olduğu, meşruti yönetimin tamamıyla Batılı bir model olmadığı, bizim kendi kaynaklarımızda mevcut olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu, aslında, Yeni Osmanlılar ne kadar eleştirseler de Tanzimat reformlarının da özünü oluşturan geleneksel epistemolojik kodun bir görünümüdür. Yani Batılı yeni modellerin, mutlak epistemolojik kodlardan olan İslam hukuk ve dünya algısı ve Osmanlı devlet geleneğinin süzgecinden geçirilerek alınıp sindirilmesidir. Böylece, Yeni Osmanlılar eski geleneksel kavramların içini yenilikçi anlamlarla doldurarak, yerel kaynaklardan ayrılmadan bir “terakki” talebinde bulunmuşlardır.

Epistemolojik kodlar üzerinde yükselen siyasal kimlik inşası hem Tanzimat düşünürlerinin muhafazakar kanadının hem de yenilikçi kanadının hakim tavrı olmuştur. Bu tavır, Karl Manheim’ın “düşüncenin tarihsel-toplumsal olarak belirlenmişliği” tezini doğrular niteliktedir. Bu teze göre:

Tek bir bireyin kendi başına düşündüğünü söylemek, çok doğru olmaz. Kendinden önceki insanların düşüncelerini devam ettirdiğini söylemek daha doğru olur. Birey kendini, miras edinmiş olduğu uygun düşünce modelleri ile donatılmış koşullar içinde bulup; koşulların değişimlerinden kaynaklanan yeni gereksinimleri uygun biçimde karşılayabilmek için miras edinmiş olduğu tepki biçimlerini daha da geliştirmeye ya da devraldıklarının yerine başkalarını koymaya çalışır. Bu yüzdendir ki her birey, toplum içinde yetişmesi nedeniyle iki anlamda önceden belirlenmektedir: Şöyle ki, ona verili koşullar, bu koşullar içinde de önceden şekillenmiş düşünce ve davranış modelleri sunulmaktadır.²³⁷

Bu nedenledir ki, Avrupa’da 19. yüzyıl ortaları ulusçu ve liberal felsefe ve rejimlerin temellerinin atıldığı bir dönemken Yeni Osmanlıların görüşlerinde bu felsefi ve siyasi kavramlar yer almamıştır. Sadece anayasa ve meşrutiyet gibi Batılı modeller üzerinde durmuşlar, bunları da İslami ilkelerle bağdaştırmaya çalışmışlardır.

Yeni Osmanlıların bahsedilmesi gereken önemli bir özellikleri de, ulemanın tekelinde olan dini konular hakkında konuşma egemenliğinin onlar tarafından kırılarak, dinin

²³⁷ Karl Manheim. *İdeoloji ve Ütopya*, (Çev.Mehmet Okyayuz), Ankara: Epos Yay., 2002, s.28.

kamusal alanda tartışılan sosyal bir konu haline getirilmesidir. Özellikle de gazeteler aracılığıyla İslam'ı dışa karşı savunmaya, içte de birlik sağlayıcı bir unsur olarak aşılama, medeniyete engel olmadığını, hatta ilerici bir mahiyete sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. İster savunmacı bir tepki sonucu isterse de, geleneksel itkilerle olsun, İslam'ın kamusal alanda sosyal bir mesele olarak bu şekilde ele alınışı, İslam'ın bir din olmasının dışında, Osmanlı Devleti'nin bir bütün olarak idamesinin sağlanmasına yönelik olan siyasal projenin temel dayanağı olma işlevine dönüşmesi anlamında kimlik olarak siyasallaşmasını da sağlamıştır. Yani Tanzimatçıların yaratmaya çalıştığı Osmanlılık kimliği, Yeni Osmanlıların elinde İslam'la maneviyat kazandırılan, meşrutiyet fikriyle güçlendirilen bir siyasal kimlik haline gelmiştir.

Özetlenecek olursa Yeni Osmanlı düşüncesi, Batı'nın ortaya attığı sorulara ve kabul ettirdiği evrensel değerlere yine Batı'nın verdiği cevaplar doğrultusunda, kendi tarihleri ve büyük kısmını İslam'ın teşkil ettiği düşünce mirasından cevaplar olarak değerlendirilebilir.²³⁸ Türköne'nin değerlendirmelerinden de yola çıkarak İslam'ın Yeni Osmanlıların elinde, öncelikle Bab-ı Ali'ye karşı bir muhalefet aracı; Müslüman halkın, gayrimüslim halk karşısında gerileyişine karşı duyulan hoşnutsuzluğun dile getirilişinin bir aracı; uhuvvet-i siyasiye (siyasi birlik) arayışının, yani Osmanlı milleti/birliği yaratmanın manevi yönden bir nokta-i istinat'ı (dayanak noktası) olması; çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir toplumda, halkla iletişim kurabilecekleri en önemli kaynak haline geldiği söylenebilir. Bundan dolayı Yeni Osmanlı düşüncesinde Osmanlı birliğinin sağlanması için gerekli olan demokrasi ve terakki gibi Batılı kavramlar İslam'la bağdaştırılarak, Osmanlılık ve İslam, yer yer iç içe geçen ve örtüşen iki kimlik tasavvuru olarak yer almıştır. Onların anayasa ve meşrutiyet fikirleri Jön Türklere kaynaklık ederken, İslamcı görüşleri de II. Meşrutiyet sonrası İslamcılık kimliğinin gelişmesine zemin hazırlayacaktır.

Yeni Osmanlı hareketinin bütünsel bir siyasi sistem önerisi olmadığı gibi, grup homojen bir kimliğe de sahip değildi. Osmanlılık, İslam ve anayasal bir meşrutî yönetim vurgusu hepsinde izlenen ortak ve genel bir mahiyete sahip olsa da, derece ve yoğunluk

²³⁸ Türköne, 2003, a.g.e., s. 91.

itibarıyla ayrılıklar göstermektedir. Bu ortaklık ve farklılıkları, belli başlı öne çıkan şahısların fikirlerinde bulmak mümkündür:

3.1.1. İbrahim Şinasi (1826-1871)

Namık Kemal ve Ziya Paşa çığırının ilk önderi Şinasi olmuştur. Şinasi, Tanzimat hareketini gerçekleştiren Reşit Paşa tarafından yetiştirilmiş, Batı kültürünü tanınması ve öğrenmesi için Avrupa'ya gönderilmiştir. Şinasi gerek “Tasvir-i Efkar”da herkesin anlayabileceği açık bir dille yazdığı makalelerinde gerekse şiirlerinde, Tanzimat hareketini yaymak ve esaslarını öğretmek çabasını taşıyordu.²³⁹ Basın yoluyla fikirlerini açıklaması ve bunu da halkın anlayacağı bir dili kullanarak yapmasından dolayı, halkın aydınlanmasında basını araç olarak gören ilk kişidir denilebilir.

Şinasi, Osmanlı'nın yoğun Arapça ve Farsça kelimelerle dolu Divan Edebiyatı'na karşı, halkın kolayca anlayabileceği bir dil seçerek aydın-halk uçurumunu kapatmaya çalışmıştır. Kullandığı anlaşılır dil sayesinde ki, Batı dünyasının tesirlerini az çok geniş bir kitleye yaymıştır. Fakat Şinasi, Batı dünyasının her yönden tamamıyla taklit edilmesini istemiyordu. Ona göre Avrupa kültürünün benimsenmesi gereken unsurları hürriyet anlayışı ve Avrupa'da gelişen yeni bilimlerdi.²⁴⁰ Çünkü bu yeni bilimlerin yarattığı Batı medeniyetinin temeli akıldır. Ancak bu akıl ile Osmanlı da aynı medeniyet seviyesine ulaşabilir. Aslında ona göre, İslam medeniyeti de bu esasa dayanmaktaydı ama sonraları taassuba kaçarak bu özelliğini yitirmiştir.

Şinasi'nin Avrupa'dan alınacak bu esasları İslam'la uzlaştırmaya çalışmaması hakkında iki farklı görüş vardır: Tanpınar'a göre Şinasi, Osmanlı'nın coğrafyasından kaynaklanan önemli bir rolü olduğunu düşünüyordu: “Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bıkır-i fikri” burada birleşirler. Böylece Şinasi, Osmanlı'nın Şarkla Garbın köprüsü olması nedeniyle bir Doğu-Batı medeniyeti sentezine ulaşmaya çalışıyordu.²⁴¹ Şerif Mardin'e göre ise, “İlham kaynağı olarak Batıya bakmasına rağmen bunları İslam'la uzlaştırmaya

²³⁹ Birand, 1998, a.g.m., s.33.

²⁴⁰ Birand, 1998, a.g.m., s.33-34.

²⁴¹ Ahmet Hamdi Tanpınar. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003, s.203.

çalışmamıştır. Onun zihnindeki din devlet arasındaki ayrılık, Tanzimat reformlarının etkilediği ölçüde bir sorun oluşturmuyordu.”²⁴²

3.1.2. Ziya Paşa (1825-1880)

Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin başı ve en yaşlısı olan Ziya Paşa, fikri tarafından çok şiir tarafı kuvvetli olduğu için devrin düşünce hayatında Ali Suavi ve Namık Kemal kadar rol oynamamıştır.²⁴³ Ziya Paşa’nın en karakteristik vasfı, bir idareci olarak tecrübeli olmasıydı.²⁴⁴ Tanpınar’a göre, bu tecrübesi, Ziya Paşa’nın Hatıra adlı yedi makalelik deneme kitabında, gerek iktisadi vaziyetin bozukluğunu, gerek devlet mekanizmasının layıkıyla kurulmamış ve acz içinde olmasını, yeni kanunların bu yüzden sadece işleri geciktiren bir bürokrasiye yol açmış olduğunu anlatırken görülmektedir.²⁴⁵

Diğer Yeni Osmanlılar gibi, Ziya Paşa da, Osmanlı hanedanına saygı besliyor ve bu yüzden padişahın istiklalinin korunmasına da ayrıca dikkat ediyordu.²⁴⁶ Ziya Paşa, Batı dünyasının üstünlüğünü bütün kuvveti ile duyuyor ve memleket için kurtuluşun ilerlemede olduğunu düşünüyordu. Ama onun için medenileşme, birebir Avrupa usullerinin taklidini değil, medenileşirken Osmanlıların kendi gelenek ve göreneklerine bağlı kalmalarını gerektirir. O, İslam ahlakına, İslam gelenek ve göreneklerine ve İslam hukukuna bağlıdır.²⁴⁷

Ziya Paşa, genel olarak Namık Kemal’den daha muhafazakardı, sınırlı yetkileri olan bir Osmanlı parlamentosunu savunuyor ve gayrimüslimlerin eşitliğine karşı çıkıyordu.²⁴⁸

3.1.3. Namık Kemal (1840-1888)

Yeni Osmanlıların en etkili düşünürlerinden olan Namık Kemal’in siyasi mücadelesi, Londra’da çıkardığı “Hürriyet” adlı gazetede ve daha sonra İstanbul’a döndüğünde

²⁴² Mardin, 1998, a.g.e., s.306.

²⁴³ Ülken, 1998, a.g.e., s.112.

²⁴⁴ Mardin, 1998, a.g.e., s.373.

²⁴⁵ Tanpınar, 2003, a.g.e., s.331.

²⁴⁶ Birand, 1998, a.g.m., s.48.

²⁴⁷ Birand, 1998, a.g.m., s.68-69

²⁴⁸ Zürcher, 2004, a.g.e., s.106.

çıkardığı “İbret” adlı gazetede başlamıştır. Buralarda yayımladığı siyasi makalelerinde, devletin yolsuz işlerinden şikayet ediyor, yabancı memleketlerden alınan borçları eleştiriyor, Osmanlı’nın borçsuz yaşayabileceğinden, kendi servet kaynaklarını işletmesi gerektiğinden bahsediyordu.²⁴⁹ Ayrıca bu siyasi makalelerinde Aydınlanma düşünürlerinden Rousseau’nun ve Montesquieu’nun başlıca görüşlerini bildiği ve onların tesirinde kaldığı görülmektedir.²⁵⁰ Namık Kemal Rousseau’nun halk egemenliği, Montesquieu’nun ise kuvvetler ayrılığı teorilerini benimsemiştir. Montesquieu gibi cumhuriyetin küçük devletlere uygulanabileceğini, Osmanlı gibi büyük bir imparatorlukta ise meşruti bir yönetimin uygun olacağını belirtmiştir. Parlamentolu Fransız monarşisi, aslında Montesquieu’nun kuvvetlerin bölünmesi teorisinin bir gerçekleşmesi olmuştur. Namık Kemal’in de Osmanlı İmparatorluğu için ideali, parlamentolu Fransız monarşisidir.²⁵¹ Fakat Namık Kemal İslam ilkelerinden tamamıyla bağımsız bir devlet yönetiminden yana değildir. Bunun için de Meşrutiyet rejiminin aslında Avrupalı bir fikir değil de zaten İslam’da olan “meşveret” ilkesine uygun bir düşünce olduğunu kanıtlama yollarına başvurmuştur. Dolayısıyla Namık Kemal, hiçbirinden vazgeçemediği üç uzlaşmaz önermeyi bir arada tutmaya çalışmıştır: Tanrının koyduğu mutlak iyi ve kötü emirleri (yani şeriat); hükümetin ve kanunların halk iradesine dayanması (yani meşrutiyet); devlet-din ayrımını gerektirmeden çağın gereklerine uyma (yani terakki) bir arada yürütülebilirdi.²⁵² Onda Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılığın beraber değerlendirildiği görülmektedir.

Namık Kemal için, hem Osmanlı İmparatorluğu’nun idamesi hem de Osmanlı sınırları içinde yaşayan ulusların kendi çıkarları için Osmanlı birliği kurulması gerekliydi. Çünkü ona göre, bu uluslar Osmanlı yönetiminden çıkarlarsa başka büyük devletlerin hükmü altına girmeye mahkumdular. Bu nedenle Osmanlı birliğinin sağlanması için bu milletlere genel bir eğitim ve öğretim sistemi ile Osmanlılık fikirlerinin aşılması lazımdı.²⁵³ Namık Kemal iki fikrin öncüsü olmuştur: Hürriyet ve Vatan. Fransız Devrimi’nin bu iki karakteristik fikrini, Müslüman geleneklerinden ve tavır alışlarından

²⁴⁹ Ülken, 1998, a.g.e., s.99.

²⁵⁰ Birand, 1998, a.g.m., s.34.

²⁵¹ Birand, 1998, a.g.m., s.47-48.

²⁵² Berkes, 1978(?), a.g.e., s.289-290.

²⁵³ Birand, 1998, a.g.m., s.59.

ilhamla şekillendirdi.²⁵⁴ Batıda romantiklerin savundukları hürriyet ve vatan fikirleri, bir milletin tarihine, belirli bir vatana dayandığı halde, Namık Kemal ile başlayan Türk romantizmi ayrı cinsten milletleri içine alan İslam-Osmanlı tarihine yayılıyordu.²⁵⁵

3.1.4. Ali Suavi (1839-1878)

Ali Suavi medreseden yetişmiş ateşli bir devrimcidir. Ali Suavi'nin en belirgin özelliği fikri hayatındaki istikrarsızlıktır. Medrese tahsili yapmış olduğu halde, medresenin skolastik zihniyetine hücum etmiş, fakih olduğu halde fıkha isyan ederek ilk defa laikliği savunmuştur. İslamcılık ile Batıcılık ve Türkçülüğün birbirini tamamlayan üç görüş olduğunu ilk defa iddia eden Ali Suavi oldu.²⁵⁶ Ona göre İslamlıkla Batıcılık arasında çelişme değil, tersine birbirini tamamlama vardır. İslam'ı, Batıcılık için temel alır. Bunun için gereken, İslam'ın yanlış yorumlarını ona sonradan karışmış olan şeyleri, ilerlemeyi durduran gevşemiş düşünceleri ayıklamaktır. Bu bakımdan onu İslam modernisti saymak doğru olur.

Ona göre hilafet, yaşayan şekliyle şer'i bir esasa dayanmayan bir müessesedir. Peygamber halifelik diye bir müessese kurmamıştır. O, bu esastan yürüyerek devlet işleri ile din işlerinin birbirine karıştırılmamasını istemektedir. Suavi'nin teklifi, laik denebilecek bir hükümet şeklinin, hayata her yerde ve her mezhepte el koymuş olan İslamlık vasıtasıyla ve onun esaslarına dayanarak müdafaasıdır.²⁵⁷ Aslında Suavi, laiklik tezini dahi İslam sınırları çerçevesinde oluşturmuştur.

Aynı zamanda Suavi Türkçüdür.²⁵⁸ Türkçe'nin Arapça ve Farsça kelimelerden ve kullanılış kalıplarından arındırılmasını, Kuran'ın ve ibadetin Türkçeleştirilmesini önermiştir.

Yeni Osmanlıların anayasa ve parlamento istekleri, Tanzimat devlet adamları olan Ali ve Fuat Paşalar'a göre, devletin merkezi gücünü zayıflatarak reformların önünü

²⁵⁴ Lewis, 1996, a.g.e., s.141.

²⁵⁵ Ülken, 1998, a.g.e., s.99.

²⁵⁶ Ülken, 1998, a.g.e., s.78.77.

²⁵⁷ Tanpınar, 2003, a.g.e., s.242.

²⁵⁸ Ülken, 1998, a.g.e., s.77-78 ve 91.

kesecekti, ayrıca halk arasındaki ayrılıkları hızlandıracaktı. Yeni Osmanlılar Tanzimatçılar için rahatsız edici görüşlerinden dolayı sürgüne gönderilmişlerdir. Paris'te kendilerine, devletle husumeti olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu Mustafa Fazıl Paşa yardım etmiştir. Eleştirilerine burada da devam eden üyeleri, 1871'de Ali Paşa'nın ölümünden sonra hepsi olmamak kaydıyla yurda dönerek 1876 Kanuni Esasi'nin hazırlanmasına katkı sağlayacak ve II. Abdülhamit dönemi muhalif grubu olan Jön Türk hareketine eserleriyle düşünsel temel teşkil edeceklerdir. II. Abdülhamit döneminde Yeni Osmanlılar hareketi sona ererken yerini Jön Türk hareketine bırakacaktır.

3.2. I. MEŞRUTİYET VE KANUNİ ESASİ (1876)

Yeni Osmanlıların 1867 ile 1875 tarihleri arasında, çeşitli yayın vasıtalarıyla hürriyet ve meşrutiyet fikirlerini yaymaları ile İstanbul'da aydınlar, subaylar ve hatta bazı devlet adamları bu fikirleri benimsediler. Bu sırada İmparatorluk kötü günler yaşıyordu: Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun esasları, yönetimce dikkate alınmaz olmuştu, maliye iflas halinde olup, vatandaş geçim güçlüğü içinde idi. Bu şartlar altında Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi kaçınılmazdı. Bu kötü gidişin sorumluluğu Sultan Abdülaziz ile Sadrazam Mahmut Nedim Paşa'ya yükleniyordu. Yeni Osmanlılar, bu gidişi uzun süre önce fark edip çözüm önerilerini sunmuşlardı fakat devlet erkani arasından bunu samimiyetle benimseyen Mithat Paşa ile Harp Okulu Nazırı Süleyman Paşa idi. Mithat Paşa dış dünyada ve içte olup bitenin farkında, fikir cereyanlarını kavrayan biriydi. Memuriyet hayatının büyük kısmını İmparatorluğun Tuna, Niş ve Bağdat gibi büyük eyaletlerin valiliklerinde geçirmişti. Devlet otoritesini kötüye kullanmayan tavırlarıyla oradaki halkın desteğini almıştı. Bu başarısı onda meşrutiyet idaresinin Osmanlı İmparatorluğu'nda muvaffak olabileceği hususunda bir kanaat yaratmıştı.²⁵⁹ Böyle bir ortamda Mithat Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa, Askeri Mektepler Nazırı Süleyman Paşa ve Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin de içinde bulunduğu önde gelen siyasetçilerden oluşan bir grup, 30 Mayıs 1876'da bir hükümet darbesi yaparak Abdülaziz'in yerine V. Murat'ı tahta getirdi.²⁶⁰ V. Murat tahta geçmeden önce, anayasayı ilan etmeye söz vermişti. Fakat sağlık sorunları yüzünden

²⁵⁹ Karal, 2000, a.g.e., s.211-212.

²⁶⁰ Zürcher, 2004, a.g.e., s.112.

tahtta fazla kalamayarak yerine, 1 Eylül 1876'da II. Abdülhamit, meşrutiyeti ilan etmesi şartıyla geçmişti.

Şimdi esas sorun Kanuni Esasi'nin nasıl hazırlanacağı ile ilgiliydi. Yeni Osmanlılar ve Mithat Paşa dahi bu kanunun meşrutiyet gereği oluşacak Mebusan Meclisi tarafından hazırlanacağını düşünmemişti. Osmanlı aydınları, Avrupa'da "Kanuni Esasi'yi bir devlet vermez, millet alır" düsturunu müfrit bir görüş olarak kabul ediyorlardı. O halde, Kanun, Padişahın emriyle hazırlanacaktı.²⁶¹ Bu amaçla 30 Eylül 1876'da Meclisi Mahsus kuruldu. Başkanı da Mithat Paşa'ydı. Mithat Paşa kafasındaki rejime göre bir anayasa hazırlamak istiyordu. Onun amacı, federal bir rejim kurulmasıydı. Bu, Alman Birliği modeline göre, devleti merkezîyetçi olmayan, birbirine tutturulmuş mahalli otonomileri olan bir vilayetler ya da bölgeler toplumu olarak örgütlenme fikrine dayanır. Bu temel fikre göre, merkezî hükümetin atayacağı kişilerle taşradaki Müslüman ve Hristiyan halk tarafından seçilecek kişilerden meydana gelecek bir federal bir meclis olacaktı. Böylece, yapılacak anayasa hükümdar ile Müslüman ve Hristiyan halk arasında dengeli bir düzen sağlayacaktı.²⁶² Fakat hem bu fikre hem de meşrutiyet fikrinin kendisine karşı bir muhalefet oluştu. Bürokratlar arasından, yeni Sadrazam Küçük Said Paşa ve hukukçu Cevdet Paşa gibi muhafazakar kanadın iki önemli siması da vardı. Aslında bu iki ismin, kurulan anayasa hazırlama komisyonunda, Mithat Paşa'nın karşısında yer alması, hazırlanacak anayasanın tamamıyla yenilikçi kanadın Batılı fikirlerinin ürünü olmasını engellemek amacını taşıyordu denilebilir. Meşrutiyet yanlısı olanlar dahi Mithat Paşa'nın federatif devlet görüşüne katılmıyorlardı. Daha merkezî bir yönetime dayanan meşrutiyetten yanaydılar. Yapılan tartışmalar boyunca Mithat Paşa görüşlerini yumuşattı. Meşrutiyetin, padişahın yetkilerini kısıtlayacağını düşünen muhalif grupların baskısı ve Abdülhamit'in de onlardan yana tavır alışının da etkisiyle 113. madde kabul edildi. Maddeye göre "Hükümetin güvenliğini bozdukları, zaptîye idaresinin mevsuk tahkikatı üzerine sabit olanları, Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkarıp uzaklaştırmak padişahın elindedir."²⁶³

²⁶¹ Karal, 2000, a.g.e., s.217.

²⁶² Berkes, 1978(?), a.g.e., s.302.

²⁶³ Karal, 2000, a.g.e., s.221.

Sonraları bu maddenin iki olayda işletilmesi oldukça anlamlıdır. Anayasalandırmaya karşı olan muhalifler 1876 Ekim’inde eyleme geçtiğinde Mithat Paşa, 113. maddeye dayanarak eylemcilerin derhal ve yargılanmadan sürgüne gönderilmelerini Padişah’tan istemiştir, olmaması halinde istifasını ileri sürmüştür. Sadrazamın isteği yerine getirilmiştir. Böylece keyfi bir rejime son vermek için anayasalandırma hareketini gerçekleştirmek isteyenler kendi kendileriyle çelişmişlerdir. Mithat Paşa’nın muhalif gruplara karşı işlettiği madde, daha sonra Padişah tarafından kendisine işletilmiştir.²⁶⁴

II. Abdülhamit, iki padişahın devrilmesinde dolaylı etkileri olan birisiyle yan yana bulunamayacağını düşünerek 5 Şubat 1877’de Mithat Paşa’yı azletmiştir.²⁶⁵

Meclisin yaklaşık iki buçuk aylık çalışması sonucunda Kanuni Esasi 23 Aralık 1876 günü ilan edilerek yürürlüğe girmiştir. Kanuni Esasi’nin padişahın yetkilerine, Osmanlı tebaasının genel haklarına, parlamenter sistemin kurulmasına, yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin görev ve yetkilerine dair önemli hükümleri şunlardır:

1. Padişah, halifeliği sebebiyle İslam dininin koruyucusu ve bütün Osmanlı tebaasının hükümdar ve padişahıdır (4. madde).
2. Padişahın şahsı sorumlu değildir (5. madde).
3. Vükelanın atanması, yerinden atılması, rütbe ve nişan verilmesi, yabancı devletlerle muahedeler akdi, savaş ve barış ilanı, kanun hükümlerinin yerine getirilmesi, idare dairelerinin çalışmalarıyla ilgili yönetmeliklerin düzenlenmesi, Meclis-i Umumi’nin toplantıya çağırılması ve dağıtılması gerektiği halde yeni seçim yapılmak suretiyle Mebuslar Meclisi’nin dağıtılması, padişahın kutsal haklarından (7. madde).
4. Osmanlı Devleti’nin tabiiyetinde bulunan efradın tümüne Osmanlı denir (8. madde).
5. Osmanlıların tümü şahsi hürriyetlerine malik ve başkasının hürriyet haklarına tecavüz etmemekle ödevlidir (9. madde).
6. Şahsi hürriyet her türlü taarruzdan masundur. Hiç kimse kanunun belirttiği sebep ve suretten başka bir bahane ile cezalandırılmaz (10. madde).
7. Mülkiyet güvenlik altına alınmıştır (21. madde).

²⁶⁴ Tarık Zafer Tunaya. *Türkiye’de Siyasi Gelişmeler (1876-1938), Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, Cilt 1, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2003a, s.7.

²⁶⁵ Ernest E. Ramsaur. *Jöntürkler: 1908 İhtilalinin Doğuşu*, (Çev. Muhsin Ö. Mengüşoğlu), İstanbul: Pınar Yay., 2004, s. 25.

8. Sadrazam ve Şeyhülislam, padişah tarafından tayin edildiği gibi öteki vükela dahi Padişah iradesiyle tayin olunur (27. madde).
9. Vükela Meclisi, sadrazamın başkanlığında toplanır, iç ve dış işlerin merciidir. Vükeladan her biri dairesine ait önemli işleri sadrazama arz eder (28-29. maddeler).
10. Yeni kanun tanzimi veya mevcut kanunlardan birinin değiştirilmesi, vükela heyetine ve ayan ile mebusana aittir. Bunun için sadrazam vasıtasıyla padişah'tan izin istenir. İrade çıktığı takdirde alakalı dairelerin vereceği izahat üzerine kanun layihasının tanzimi Devlet Şurası'na havale olunur. Devlet Şurası tarafından tanzim olunan kanun tasarısı ilkin mebuslar sonra da ayan meclislerinde tetkik ve kabul olunur (53-56. maddeler).
11. Bir mahkeme, vazifesi dahilinde olan davanın görüşülmesinden kaçınmaz, her dava ait olduğu mahkemede görülür, mahkemeler her türlü müdahaleden azadedir, şer'i davalar şariat mahkemelerinde, nizamiye davaları nizamiye mahkemelerinde görülür (84-91. maddeler).²⁶⁶

Karal'a göre Kanuni Esasi müspet olarak şu hususları ihtiva etmektedir: insan hakları bütün halk için kabul edilmiştir. Halkın bütünü siyasi haklar yönünden eşit tutulmuştur. Halkın devlet idaresine iştiraki ve bu idareyi murakabe etmesi parlamenter bir sistem ile sağlanmıştır. Padişahın hak ve yetkileri sayılmış ve tahdit edilmiştir. Yürütme, yasama ve kaza kuvvetlerinin yetkileri ve vazifeleri belirtilmiş ve sınırlandırılmıştır. Yine Karal'a göre "bununla beraber, bu üç kuvvetin arasındaki muvazene tatmin edici değildir. Yasama organı Mebuslar Meclisi'nin kanun tasarılarının hazırlanmasında salahiyetinin bir kısmı Devlet Şurası'na bırakılmıştır. Bundan başka kanun yapma teşebbüsü padişahın iradesine bağlanmıştır. Hükümet, tam manasıyla meclis önünde sorumlu olmadığı gibi, başkanı ve nazırları padişahın seçmesi dolayısıyla mütesanit de değildir."²⁶⁷

Kanuni Esasi ile birlikte Osmanlı tarihinde ilk kez genel seçim ilkesi kabul edilmiş ve iki meclisli (Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Ayan) bir parlamento (Meclis-i Umumi)

²⁶⁶ Karal, 2000, a.g.e., s.224-225.

²⁶⁷ Karal, 2000, a.g.e., s.229-230.

kurulmuştur. Yalnız Meclis-i Mebusan seçimle oluşmuştur.²⁶⁸ Fakat, istenilen şekilde meclis yürütülememiştir. Anayasaya göre, hükümetin meclis karşısında sorumlu olmayışı nedeniyle, mecliste üyeler gerekli muhalefeti yapamamış, tedirgin olmuşlardır. Padişahın özellikle Osmanlı-Rus Savaşı'nı neden göstererek meclisi kapatmasıyla, mecliste padişahı ve hükümeti şiddetle eleştiren üyeler tutuklatılmıştır.²⁶⁹

Anayasalandırma hareketleri içinde, 1808 Senedi İttifak, 1839 Gülhane Hattı, 1856 Islahat Fermanı ve benzeri fermanlar, 1868 Şura-yı Devlet'in kurulması kilometre taşlarıdır. Bunların birikimiyle oluşmuş olan 1876 Kanuni Esasi, ciddi ilk yazılı anayasadır ve 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı-Batı diyalogunun vardığı yeni bir aşamanın ürünüdür.²⁷⁰ Osmanlı Devleti'ni modern bir hukuk devleti merhalesine taşıyan Kanuni Esasi, hem Osmanlı'nın kendi iç dinamikleriyle ortaya çıkardığı yeni bir siyasal muhalefet grubunun hem de gayrimüslim tebaanın haklarının ihlal edildiği gerekçesine dayanan Avrupa müdahalesini önleme çabasının ürünüdür. Uzun bir reformlar arka planına sahip olan Kanuni Esasi'nin temel doktrini, Tanzimat döneminin ayrı cinsten tebaayı bir arada tutmayı hedefleyen Osmanlılık kimliğidir. Osmanlılık kimliği siyasal bir özellik kazanmasının yanı sıra, Kanuni Esasi'de yer alarak bir anayasa maddesi haline de gelmiştir.²⁷¹

3.3. II. ABDÜLHAMİT DÖNEMİ VE İSLAMCILIK (1876-1909)

II. Abdülhamit'in tahta çıktığı sıradaki iç ve dış siyasette meydana gelen olaylar, Abdülhamit'i daha ihtiyatlı davranmaya ve bir takım baskıcı tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu olayları şöyle özetlemek mümkündür:

- Abdülhamit devrinin Osmanlı-Rus Savaşı ile başlamış olması ve İmparatorluk içindeki isyanlar.

²⁶⁸ Tunaya, 2003a, a.g.e., s.10.

²⁶⁹ Turgut, 1984, a.g.e., s. 237.

²⁷⁰ Tunaya, 2003a, a.g.e. s.3.

²⁷¹ "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olurlarsa olsunlar bila istisna Osmanlı tabir olunur."(Madde 8)

- Osmanlı-Rus Savaşı sonunda, Romanya'nın, Sırbistan'ın, Karadağ'ın İmparatorluktan ayrılması, bir kısım Anadolu ve Rumeli topraklarının Rusya'ya, Bosna ve Hersek'in Avusturya'ya terk edilmesi, özerk bir Bulgaristan eyaletinin kurulması, Osmanlı'yı bu eyaletlerden almakta olduğu vergilerden mahrum bırakmıştır.
- Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra, Tunus'un Fransız himayesine girmesi, Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesi, Doğu Rumeli İsyanı, Osmanlı-Yunan Savaşı Osmanlı'nın ekonomisini iyiden iyiye kötüleştirdi.
- Yukarıda sayılan savaşlar, isyanlar ve Osmanlı topraklarının yavaş yavaş elden gitmesi İmparatorluğun daralmasına ve ekonomisinin küçülmesine neden olmuştur. Bunun zararlarını da en çok halk görmüştür. Bu, takatsiz ve fakir hale düşen halkta bir hoşnutsuzluğa neden olmuştur.
- Osmanlı halkının ekonomik gücünü kemiren diğer bir sebep de Osmanlı İmparatorluğu'nun transit ticaret yönünden haiz bulunduğu önemi, II. Abdülhamit döneminde hemen hemen kaybetmesi olmuştur.
- Yabancı sermayenin girişi de ekonomiye yıkıcı bir etki yapmıştır. Kırım Savaşı'ndan beri yabancı mali müesseseleri, endüstri ve ticaret firmaları Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleşmeye başlamıştır. Osmanlı halkının eski bilgi ve vasıtalarla Avrupa'nın bilgili ve teşkilatlı sermayesine karşı kendisini koruması mümkün değildi.²⁷² Bu da, Osmanlı ekonomik yapılanmasında önemli bir yeri olan Lonca Teşkilatı'nın güçsüzleşmesini beraberinde getirmiştir.
- Bunlara Abdülhamit'in iç siyasette meydana gelen gelişmelere karşı tepkisini de ekleyebiliriz. Abdülhamit iki padişahın (Abdülaziz ve V. Murat) tahttan indirilişine tanık oldu. Bürokrasinin padişahı devirecek kadar güçlü oluşu, onu bütün yetkileri kendinde toplamasına sevk etmiştir. Böylece iktidar merkezi Bab-ı Ali'den padişaha tekrar dönmüştür.

²⁷² Karal, 2000, a.g.e., s.434-436.

Abdülhamit bu savaşlar ve isyanlar esnasında Osmanlı'nın zaafını kavramış, yeteri kadar güçlü olmadığını görmüş olduğu için onun dış siyasette temel prensibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun barış içinde yaşamasını sağlamak olmuştur. Bunu sağlamak için de, hiçbir devlete bağlanmayarak, siyasi ihtilafları barış yolu ile çözmeye çalışmıştır. Kendisi yabancı devletlere meyletmiş olmasına rağmen dostluk kurmaktan kaçınmıştır. İç siyasette de, bürokrasiye olan güvensizliğinden dolayı kimseye itimat etmemiştir.²⁷³ Hem içe hem dışa karşı yaşadığı güvensizlik durumunun en iyi örneği olarak, onun ülkenin dört bir yanına kurduğu hafiye sistemi gösterilebilir. Başka bir örnek de, Abdülhamit'in otuz dokuz kez sadrazam değiştirmesidir. İçlerinden Sait Paşa ve Kamil Paşa yedişer kez sadrazam olmuşlardır.

Abdülhamit, amcası Abdülaziz'in hal'edilmesini Osmanlı İmparatorluk geleneklerine ve imtiyazlarına yapılmış en ağır hakaret olarak addetmiş ve bir gün bürokrasinin kendisini de tahttan indireceğinden korkmuş olduğu için, bürokrasi karşısında padişahın gücünü arttırmaya çalışmıştır. Bu dönemde yönetim gücü padişahın elinde merkezileşmiştir. Abdülhamit, parlamento yerine bir seri özel danışma komiteleriyle kendini çevreledi. Bu istişare komiteleri siyasal, dinsel ve askeri konularda padişaha danışmanlık yapıyorlardı.²⁷⁴ Sadece basit işlerde icra yetkisini sadrazama ve diğer vezirlere bırakıyordu. Padişah, valiler yani vilayet yöneticileri üzerinde de özellikle Hicaz, Afrika ve Balkanlar gibi kritik bölgelerde doğrudan yetkisini kullanıyordu. Otoritenin merkezileştirilmesi, Abdülhamit zamanında Osmanlı tarihindeki en yüksek seviyesine çıkmıştır.²⁷⁵

Her ne kadar Abdülhamit'in merkezi gücü sarayda toplayıp bürokrasiyi yani Bab-ı Aliyi etkisizleştirmesine rağmen, bu dönemin reformları birkaç önemli bürokratin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Bunlar Ahmet Vefik Paşa, Küçük Sait Paşa, Kamil Paşa ve Ahmet Cevdet Paşa'dır. Mustafa Reşit Paşa'nın himayesi altında olan ve sonraları Tanzimat laik adalet ve eğitim sistemlerini geliştirmekte büyük emekleri geçmiş olan Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), sadrazamlık ve Bursa valiliği yapmış, ilk bilimsel Osmanlı Türkçesi sözlüğünü (Lehçe-i Osmani) ve rüştiye okulları için Osmanlı

²⁷³ Karal, 2000, a.g.e., s.182-183.

²⁷⁴ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.334.

²⁷⁵ Karpat, 2004, a.g.e., s.308.

İmparatorluğu Tarihi'ni (Fezleke-i Tarih-i Osmani) yazmıştır. Sait Paşa'nın başlıca rakibi ve sadrazam olarak sürekli yedeği olan Kamil Paşa (1832-1913), uzun yıllar Osmanlı vilayet bürokrasisinde hizmet etmiştir. Devrin önemli simalarından biri Ahmet Cevdet Paşa'dır. Ahmet Cevdet Paşa, adalet bakanı olarak görev yapmış, yeni yasaların çıkarılmasını ve iyi bir hukuk eğitiminin gerçekleşmesi için Mekteb-i Hukuk-u Şahane'nin açılmasını sağlamıştır. Diğer bir bürokrat ta, Abdülhamit döneminde yedi kez, İttihat ve Terakki döneminde ise iki kez sadrazamlık yapacak olan Küçük Sait Paşa (1838-1914)'dır. Sait Paşa, adalet bakanı olarak Nizamiye Mahkemeleri'ne kamu avukatlığı kurumunu getirmiş, yeni ticaret ve ceza yasaları geliştirmiştir. Ayrıca Tanzimat'ın son yıllarında görülen ademi merkeziyet eğilimini tersine çevirerek padişaha vilayetlerin merkezden denetimini sağlayan bir program da sunmuştur. Yerli ticaret ve sanayiye geliştirmek için ise İstanbul Ticaret Odası'nı kurmuştur.²⁷⁶ Sait Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Ahmet Cevdet Paşa gibi muhafazakar ıslahatçılar, Mithat Paşa'nın ademi merkeziyetçiliğine ve meşrutiyetçiliğine karşıydılar. Bu muhafazakar bürokratlar da yenilikçi olmalarına rağmen, İslam çerçevesine bağlı bir hukuki, idari, siyasi ıslahattan yanaydılar. Hem merkeziyetçiydiler hem de Osmanlılık kimliğinin siyasi birlik yaratıcı özelliğinden yoksun zayıf bir kimlik olduğunu düşünüp onu İslam ile tamamlamayı teklif etmişlerdir. Bu konuda Sultan Abdülhamit de onlarla aynı fikirde olmuştur.

Abdülhamit devrinin en karakteristik vasfı eğitim alanındaki ilerlemeler ve İslamcılık anlayışının dönemin devlet ideolojisi haline gelmesidir denilebilir. Aslında devletin genel bir eğitim politikasına sahip olması gerektiği II. Mahmut'tan beri kavranılmış ve medrese dışında eğitim kurumlarının yapılmasına başlanmıştır. Sultan Abdülmecit ve Mustafa Reşit Paşa da, Tanzimat reformlarının ancak modern bir eğitim sistemiyle teminat altına alınabileceğini düşünmüşler ve bu sistemin bir taslağını da oluşturmuşlardı. Yeni Osmanlılar ve Mithat Paşa da bunun önemini farkındaydılar. Bu maksatla 1869'da genel bir eğitim yönetmeliği (Maarif-i Umumiye Nizamnamesi) hazırlanmıştı.²⁷⁷ Fakat modernleşme hareketlerinin bir özelliği olan 'ikilik', bu alanda da söz konusu olmuş ve tam bir eğitim birliği sağlanamamıştır.

²⁷⁶ Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.271.

²⁷⁷ Karal, 2000, a.g.e., s.375-376.

Eğitim Nizamnamesi'nin öngördüklerinin tüm imparatorluğu kapsayacak şekilde uygulanması II. Abdülhamit döneminde olmuştur. 1879'dan sonra Vilayet Maarif İdareleri ve Maarif Meclisleri kurulmaya başlamıştır. On yıl sonra Hicaz dışında tüm vilayetlerde maarif idaresi kurulmuş bulunuyordu. Bu idareler elinde 1869 Maarif Nizamnamesi'nin uygulanmasıyla iptidailer, rüştiyeler ve sultanilerden meydana gelen eğitim sistemi tüm imparatorluğu kaplar hale gelmiştir.²⁷⁸ II. Abdülhamit ve devrin yöneticileri eğitimin, siyasi birliğin sağlanmasının, devlet ideolojisinin nüfuz etmesinin, sosyal homojenlik yaratılmasının ve hepsinden önemlisi milli bir kültür geliştirilmesinin bir aracı olduğunun farkında görünmektedirler. Bu nedenle, eğitim meselesine ilkokulların zorunlu hale getirilmesinden başlayıp, yüksek eğitim kurumlarının yaygınlaştırılmasına kadar gitmişlerdir. Abdülhamit, eğitim politikasının uygulanmasında, özellikle Müslüman nüfusun çok olduğu Anadolu gibi bölgelere ağırlık vermiştir. İstanbul'da sayıları sadece altı olan ilkokullar (bunlara önce sıbyan mektepleri sonraları ise iptidailer denmiştir), 1885 yılına kadar kırk dörde yükselmiştir. 1876'dan önce imparatorluk dahilinde sayısı iki yüzü geçmeyen iptidailer, 1900 yılında 29.130'a, kız-erkek öğrenci sayısı da 899.932'ye ulaşmıştır.²⁷⁹

Aslında rüştiye (ortaokul) ve yüksek öğretim arasında "Osmanlılık" siyasetine uygun biçimde, dinler arası bir müessese olarak 1868'de açılan Galatasaray Sultanisi, Fransız lise modeline göre hazırlanmış ve öğretim dili Fransızca olan bir kurumdur. Türk ve Müslümanlardan ziyade gayrimüslim unsurların gittiği bu okulun, II. Abdülhamit zamanında bu şekilde öğretime devam etmesinde sakıncalar görülmesiyle okulun ıslahına başlanmıştır. Buraya müdür tayin edilen Ali Suavi, 1877'de bir ıslah raporu hazırlamıştır. Bu raporun uygulanmasıyla okula daha fazla Müslüman alınarak öğrenci sayısı, okutulan Türkçe dersin saati, Türk öğretmenlerin de sayısı arttırılmıştır. Böylece Sultani'de Türklerin lehine gelişmeler sağlanmıştır.²⁸⁰

Abdülhamit döneminin en göz alıcı başarısı, hem okul hem öğrenci sayısının arttığı yükseköğretimdeydi. 1859'da devlet memurlarının eğitim merkezi olarak kurulan Mülkiye Mektebi, 1877'de yeniden düzenlendi ve ders programları modern konuları

²⁷⁸ Tekeli ve İlkin, 1999, a.g.e., s. 75.

²⁷⁹ Bayram Kodaman. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK. Yay., 1991, s.79.

²⁸⁰ Kodaman, 1991, a.g.e., s.136-139.

kapsayacak hale getirildi. Taşradan gelen öğrenciler için yatılı okuyabilme imkanları sağlandı. Abdülhamit rejiminin son yıllarındaki baskılara rağmen, bu okul entelektüel bir merkez olarak kaldı. Öğretmenleri arasında, daha sonraları Jön Türk lideri olacak Murat Bey ve Namık Kemal'in öğrencisi Recaizade Mahmut Ekrem gibi isimler vardı. Buna ilaveten, İstanbul Üniversitesi olarak bilinen Darülfünun 1900'de kapılarını eğitime açtı.²⁸¹

Aslında Abdülhamit'in Mülkiye Mektebi'ni açma sebebinin bürokrasiyi depolitize etmek ve profesyonelleştirerek ehliyetlerini artırmak olduğu söylenebilir. Mülkiye ve Darülfünun'un yanında, Maliye, Ticaret, Hukuk, Bahriye, Ziraat, Güzel Sanatlar ve Madencilik okullarını da açmıştır. Ayrıca modern bir istatistik sistemi örnek alınarak yapılan nüfus sayımları da Abdülhamit'in saltanatı sırasında gerçekleştirilmiştir. Bunlara ilaveten bir dizi müze, modern arşiv ve bir kütüphane açılmıştır. Bu kütüphane sonradan, bugünkü İstanbul Üniversitesi'nin Merkez Kütüphanesi olmuştur.²⁸² Eğitim kurumlarının tekeli ellerinde tutan ulemayı bir yana iterek, sivil bir eğitim sistemi geliştirmek, bunu ülke çapında yaygınlaştırmaya çalışmak ve eğitim sisteminin içeriğini Batılı bilimlerle doldurmak, aynı zamanda laikleşmeye doğru atılan önemli adımlar olmuşlardır.²⁸³ Abdülhamit döneminin paradoksal olan yanı, bütün mutlakîyetçi yönetimine karşın onun eliyle oluşturulan bu modern okulların ve eğitim sisteminin yeni bir liberal ve gittikçe de laikleşen aydınlar kuşağını yetiştirerek, kendisine karşı oluşacak bir muhalefetin doğmasına neden olmasıdır. Bu muhalefetin adı "Jön Türk"tür. Jön Türk, Abdülhamit dönemi modern okullarında yetişmiş, kimisi yurt içinde, kimisi baskı nedeniyle yurt dışına giderek orada teşkilatlanmış (ileriki bölümlerde ayrıntılarıyla ele alınacak olan) bir hareketin adıdır.

Abdülhamit, Jön Türklerin fikirlerine karşıdır. Çünkü hürriyet ve meşrutiyeti, zaten savaşlarla boğuşan bir imparatorluk için tehlikeli görüyordu. İmparatorluğu onların fikirlerinden korumak için şu vasıtalarla başvurmuştur:

²⁸¹ Lewis, 1996, a.g.e., s.179-180.

²⁸² Karpat, 2004, a.g.e., s.309.

²⁸³ Mardin, 1997a, a.g.e., s.212-213.

- Hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin memlekette yayılmasını önlemek için şiddetli sansür,
- Aynı fikirlerin memleket dışında gazete ve broşürle yayınlamasını önlemek için hükümetler nezdinde siyasi teşebbüslerde bulunmak,
- Jön Türklerle müzakereye girerek, kendilerine memuriyetler ve makamlar vermek suretiyle mücadelelerine son vermek ve bunu kabul etmeyenleri mahkum ettirmek.²⁸⁴ Aslında bu son girişiminde Abdülhamit bir parça muvaffak olacaktır. Paris'teki Jön Türk lideri Mizancı Murat'ı ikna ederek Jön Türk hareketini bir müddet sekteye uğratacaktır.

Tanzimat dönemiyle Abdülhamit dönemi arasındaki farklılıklar gösterilerek Abdülhamit dönemi rejimi, özellikle de basın ve İslami vurgu yönünden daha iyi ortaya konulabilir:

- Basın, Abdülhamit döneminin, hem Tanzimat'ın bir devamı hem de ondan bir kopuş olduğunu gösteren bir alandır. Gazeteler daha profesyonelce hazırlanıp daha büyük kitlelere ulaşıyordu ama özellikle 1888'den itibaren, liberalizm, milliyetçilik ve meşrutiyetçilikle ilgili herhangi bir şeyin tartışılması yasaktı.
- Bu konuların basın aracılığı ile tartışılması yasak olduğu gibi, Abdülhamit, saltanatının geleneksel ve İslami niteliğini vurgulayarak bunların etkisini azaltmaya çalışıyordu. Böylece Abdülaziz döneminin son yıllarında başlamış olan bu eğilim, Abdülhamit'te daha çok görülmeye başladı.
- Devlet ideolojisindeki bu yön değişikliğini, iktidar merkezindeki yön değişimi de izledi. Tanzimat döneminde bürokraside olan iktidar, II. Mahmut zamanında olduğu gibi tekrar padişaha geçmiştir.²⁸⁵

Kitap basımı, gazeteler gibi sıkı bir sansür altındaydı. Yine de kitap sayısı durmaksızın arttı; 1890'da Jön Türk lideri Murat'ın hazırladığı bir bibliyografyada Abdülhamit

²⁸⁴ Karal, 2000, a.g.e., s.538.

²⁸⁵ Zürcher, 2004, a.g.e., s.119-121.

idaresinin ilk on beş yılı süresince Türkçe basılmış 4.000 kitap kaydedilir.²⁸⁶ Sansür, politik veya açıkça Müslüman düşmanı bir içeriği olan kitap ve gazetelere uygulanıyor, fakat sultanın karşı çıkmadığı bilim, modernizm ve Avrupa hakkındaki fikirlerin yayılmasını önlemek için uygulanmıyordu. Bütün bunlara rağmen, basılı kitapların hali vakti yerinde ve öğrenmeye hevesli olanların evlerinin normal bir eşyası haline gelmesi Abdülhamit döneminde olmuştur.²⁸⁷ Böylece Osmanlı Müslüman halkı, hem Batı medeniyeti hakkında bilgi edinmeye hem kendi modern edebiyatını geliştirmeye hem de basında dilin sade Türkçe olması, milli dil ve oradan da milli kültüre giden yolu açarak bir Türk kimliği algısı yaratmaya başlamıştır.

Sansürün gittikçe artan şiddetiyle Türk aydınları, Türk gazeteciliğini Fransa, İsviçre, İngiltere ve Mısır gibi dış ülkelerde devam ettirmeye başladılar. Yurt içinde gazete sayısı, hükümetten yardım almak ve sıkı bir saray kontrolü altında olma üzere üçe indi: Tercüman-ı Hakikat, İkdam ve Sabah. Sonraları yardımlar kesilse bile son iki gazete yaşayıp düşünce hayatında etkili olmaya çalışmıştır.²⁸⁸

Her ne kadar Abdülhamit hürriyet ve meşrutiyet üzerine yazılıp çizilmesini önlemeye çalışsa da, fikirlerin bir şekilde ifade alanları bulacağı muhakkaktı. Başka alanlarda Batılı fikirlerin akışının sağlanması, Batılı bilinci geliştirip, tekrar dikkatleri hürriyet ve meşrutiyet üzerinde topladı. Yani önlenen fikirlere, yine bu alınan önlemlerle ulaşıldı.

Tanzimat dönemi ile Abdülhamit dönemi arasındaki ana farklılıklardan biri, devlet ideolojisindeki yön değişikliği idi. İslamcılık fikri, 1870'lerden itibaren Osmanlı devletinde birlik odağının Osmanlıcılıktan yavaş yavaş İslamcılığa kaymaya başlamasına paralel olarak ortaya çıkar. Bu fikrin ortaya çıkışını sağlayan sebepleri şöyle özetlemek mümkündür:

- Tanzimat reformlarının dinden uzaklaşmayı yarattığının düşünülmesi, yabancı sermayeye geniş imkanların sunulması ve kapitülasyonlar, halkta savunmacı ve korunmacı bir tepki ile dine yönelmeye yol açmıştır.

²⁸⁶ Lewis, 1996, a.g.e., s.186.

²⁸⁷ Karpat, 2004, a.g.e., s.244.

²⁸⁸ Lewis, 1996, a.g.e., s.192.

- Batı yayılcılığı ile tehdit edilen Türk ve Müslüman dünyası, İslam dünyasının güçlü devleti sıfatıyla Osmanlı Devleti'nden yardım istemeye başlamış, bu da devletin ve aydınların gözünde İttihad-ı İslam fikrini önemli hale getirmiştir.
- Kaybedilen topraklardaki Müslüman Türklere yapılan kötü muamele sonucu Anadolu ve Rumeli'ye yapılan göçler bütün Müslümanların dini bilincini güçlendirmiştir.
- Ernest Renan ve Sir William Muir gibi oryantalistlerin, İslamiyet'in akla karşı olduğu tezine duyulan tepki.²⁸⁹
- 19. yüzyılda Doğu halkları ve özellikle Müslüman halklar ve Müslümanlık karşıtlığı yaygın bir haldeydi. Popüler yazarlar, tam da Edward Said'in "Şark'ın Şarklılaştırılması" tezine uygun olarak, "Doğu, doğu olarak; Batı batı olarak kalacak; asla birleşmeyeceklerdir." sloganını yayarlarken, daha ciddi düşünürler de (liberal iktisatçı L. S. Mill ve sosyalist iktisatçı K. Marks gibi), Doğu'nun geri kalmışlığını eğitimin gelişmemesine, din ve geleneklere, değişmeye karşı direnme gücü olan bir ekonomik yapıya bağlıyorlardı. Fakat daha moda olan yaygın bir yorumlama, Doğu uluslarının düşün yapısının altında yatan ırk ve din başkalığı üzerineydi.²⁹⁰ Osmanlı elçilerinin bir görevi de bu türden yayınları ve tiyatro gösterilerini diplomatik baskılarla veya rüşvetle engellemeye çalışmak olmuştur. Bu nedenle Abdülhamit dönemi, Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu imajın, dışarıda da korunmasına yönelik çabaların bir dönemi olmuştur.
- Osmanlı toplumu içinde gayrimüslimler kendi iç ilişkilerinde tam bir hukuk serbestisine sahiplerken, siyasal-sosyal statüleri bakımından tartışmasız bir

²⁸⁹ Yusuf Sarımay. *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, İstanbul: Ötüken Yay., 2004, s.67-68.

²⁹⁰ Berkes, 1978(?), a.g.e., s.344.

kesinlikle şer'i kurallara bağıydılar. Müslümanların giydikleri kıyafetlere bürünemeyen, ata binip kılıç kuşanmayan gayrimüslimlerin şer'i mahkemelerde şahitlikleri de kabul edilmiyordu. Sosyal açıdan farklılaşan, Müslümanlar (millet-i hakime) ve gayrimüslimler (millet-i mahkuma) farklı statülere sahip iki milletti. Fakat, özellikle 1856 Fermanı'nın tam bir müsavat (eşitlik) getirmesiyle Müslim halkın hakim millet olma statüsü sarsılmış oldu. Bu durum Müslümanlar tarafından, şer'i prensiplerin çiğnenmesi olarak yorumlanacaktır. Müsavat ilkesi, hem şeriata aykırı olması açısından hem de çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir devlette Müslüman halkın statüsünün sarsılması açısından köklü ve kuvvetli sosyal yansımalarla neden olmuştur. Fermanda yer alan hükümler Osmanlı toplumu içim devrimci olduğu gibi, günün dünyası için de "ileri" bir mahiyete sahip bir belgedir. Aynı dönemde Avrupa'da bazı alanlarda din ayrımı devam etmekte, Avrupa sömürgelerinde din ve ırk ayrımına dayalı politikalar izlenmekte ve sömürge halklarına vatandaş statüsü tanınmamaktadır.²⁹¹ Müsavat ilkesi, zorunlu olarak dinden ayrılmayı ve laik kuralların uygulanmasını doğurmuştur. Çünkü şer'i kurallar, laik kurallar gibi siyasi ve sosyal eşitlik fikrini içermemektedir. Böylece kendine göre bir adalet anlayışına dayanan şeriattan, hukuka bağlı adalet anlayışına doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Çoğunluğun Müslüman olduğu ve dini-geleneksel bağlara sadakati olan bir toplumda, şer'i hükümlerden ayrılmak, tabiatıyla, bir tepki hareketini doğurmuştur.

- 19. yüzyıl, Batı'da milliyetçiliğin geliştiği dönem olmuştur. Bu görüş Avrupa'nın 'milliyet'lerden oluştuğunu, bu milliyetlerin her birinin özünde özel bir kültür yattığını ileri sürüyordu. Kültür milliyetçiliğinin yanı başında bir siyasal milliyetçilik de geliyordu. Birçok ülkeler aynı 'millet'i içine aldıklarını ileri sürdükleri bir sınır genişletme politikası uyguluyorlardı. Bazı ülkeler kendi milletlerinin dağınık ülkelerde bulunduğunu öne sürüp, bunları birleştirme çabalarına girişmişlerdi. Rus aydınlarının ve bazı siyaset adamlarının kendi Slav milletinden olduklarını öne sürdükleri toplulukları

²⁹¹ Türköne, 2003, a.g.e., s.55.-58.

egemenlikleri altına almaya yönelik ve Balkanlarda çok etkin olmalarıyla sonuçlanan ideolojilerine Pan-Slavizm adı verilmiştir. Osmanlı'da da bu harekete karşılık oluşturulacak olan akım Pan-İslamizm olabilirdi. Çünkü Osmanlı'da, Rusya'daki 'Slav' birimine karşı oluşturulacak etnik bir birim yoktu. Zaten İslamcılık akımı da 1870'lerden sonra güçlü bir düşünce olarak belirmeye başlamıştı.²⁹²

İslamcılık akımının menşei Yeni Osmanlılarla başlatılmakla beraber, bu akım II. Abdülhamit döneminde billurlaşp, II. Meşrutiyet Dönemi'nde ise teorik çerçevesiyle kuvvetli bir akım haline gelmiştir. Kitle iletişim araçlarının kullanılması, yazı dilinin sadeleşmesi, eğitimin yaygınlaşması, bir aydın zümrenin ortaya çıkışı, sosyal hayatı kapsayan ve öteki dünyaya yönelik bir din olan İslam'ın, bir kimlik tasavvuru şeklinde İslamcılık haline gelerek siyasallaşmasını sağlamıştır. Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın önderi olan Mustafa Reşit Paşa'nın yaptıklarını överken, bir taraftan da ikinci kuşak Tanzimat bürokratlarının reformlarını fazlaca laik ve Batıcı bulmuşlardır. Bundan dolayı kendileri de yenileşmeye ve terakkiye açık oldukları halde, bunların İslam'a dayalı olarak gerçekleşmesini istemişlerdir. Meşrutiyet ve anayasa isteklerini, hem kendileriyle çelişmemek adına hem de dinin bütün dokularında hakim olduğu bir toplumda yaşadıkları için İslam'a dayandırmaya çalışmışlardır.

İslamcılığı yaratan bütün koşullar, öncelikle bir meşruiyet krizi doğurmuştur. İktidarın kaynağını ve reformların dayanak noktasını sorgulatmaya başlayan bu kriz, "hem Batılılaşım hem de Müslüman kalalım" şeklinde bir formülün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu nedenle, dinin "mani-i terakki" (ilerlemeye mani olmayan) olmadığı, terakkiyi emrettiği, Batılı siyasi modellerin kaynaklarının zaten İslam'da var olduğu söylemleriyle, hem meşrutiyet, anayasa gibi siyasi tezlerin geleneksel kalıplarla meşrulaştırılmasına ve dolayısıyla halktan gelecek bir muhalefetin önüne geçilmesine, hem de İslam'ın evrensel değerleri kapsayan yüce bir din olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunun için kitle iletişim araçlarından, özellikle gazetenin kullanılması yoluna başvurulmuştur. Gazetelerde aydın sınıfın dini sosyal bir mesele olarak tartışmaya başlaması, ulemanın din üzerindeki tekelinin kırılmasını sağlamıştır. Böylece

²⁹² Mardin, 1997a, a.g.e., s.218.

din, kamusal alana inmiş, sadece ulema tarafından bilinen dini bilgiler halka ulaşmıştır. Gazete aynı zamanda dilin sadeleşmesi gereğini de doğurmuştur. Çünkü, bilginin halk katında yaygılaşması, halkın anlayacağı bir sadeliğe kavuşturulmasıyla mümkündür. Sonuç olarak İslamcılık kimliğinin alt yapısı hazırlanmış oldu.

Din, demokrasi ve ilerleme isteğine içte ve dışta bir meşruiyet kazandırmakla birlikte, uhuvvet-i siyasiye (siyasi birlik) arayışına da bir istinat (dayanak) noktası oluşturmuştur. Osmanlılık üst kimliğinin dayanak noktası ne ırk, ne din, ne dil, ne de kültürdü. Laik politikaların bir gereği olarak oluşmuştur. Eşitlik ve adalet zorunlu olarak laik hukuku, o da Osmanlılık kimliğini doğurmuştur. Bu yüzdendir ki Osmanlılık kimliği geniş halk kitlesinde, kendilerinden bir şey bulamadıkları bir tasavvur olarak kalmıştır. Çoğunluğu Müslüman olan bir devlette gayrimüslim halkı paranteze almak pahasına, üzerine kimlik, toplumsal ve siyasi proje inşa edilecek bir unsur olarak İslam dini bulunmuştur. Böylelikle İslam, geleneğin ve kültürün düzenleyicisi olan bir din olmaktan çıkıp tamamıyla dünyevi olana yönelik talepleri (sosyal ve siyasal projeler: demokrasi, ilerleme, anayasa, meclis vs.) rasyonel yoldan meşrulaştıran bir siyasal kimlik haline gelmiştir. Osmanlı aydınlarının din birliğine dayanan siyasi birlik oluşturma gayretleri, Türköne'ye göre, bir "millet" ideali geliştirmek ve milliyetçi bir ideoloji oluşturmak içindi.²⁹³ Bu düşüncede, siyasi bir birlik olarak millet, İslam milleti idi, bu birliğe giydirilen kimlik ise İslam'dı.

Siyasal bir kimlik tasavvuru olarak İslamcılığı hazırlayan nedenlerden biri de, Osmanlının gerileyişinin nedeninin dinde aranmasına karşılık, Müslüman aydınların, İslam'ın Müslümanlar tarafından yaşanan şeklinin yanlış olduğuna dair bir inanca sahip olmasıdır. Çünkü onlara göre, İslam'ın o günkü yaşanan şekli: Hurafelere, batıl inançlara bulanmış bir din; atıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı; içtihadı ve iradeyi değil de tevekkülü, sabrı ve kaderi öne çıkaran bir zihniyet; şerhlere boğulmuş bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretmeyen bir eğitim-öğretim şeklinde arz eden bir tablodur.²⁹⁴ Bu nedenle aydın sınıf, İslam dünyasının hurafelerden arındırılması

²⁹³ Türköne, 2003, a.g.e., s.226.

²⁹⁴ İsmail Kara. "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001a, s.238-239.

için İslam'ın ilk ve gerçek kaynaklarına dönerek yeniden, doğru bir İslami bilginin yaratılması çabasına girişmiştir. Bu aynı zamanda doğru ve gerçek bir İslam'ın hem Müslüman halkta din ile ilgili yanlış fikirlerin yarattığı şüphenin giderilmesi ve dolayısıyla inançlarının kuvvetlenmesine hem de Oryantalist düşünürlerin İslam'a yönelik olumsuz söylemlerinin asli kaynaklarla çürütülmesine hizmet etmesini sağlamıştır. Böylece doğru ve gerçek bir İslami bilgi, içten ve dıştan gelen yanlış ve temelsiz iddialara ve muhalefete karşı kullanılacak meşru bir "güç" konumuna gelmiştir.

Aydın kesim tarafından, İslam'ın modernleşmenin karşısında değil yanında olması şeklinde oluşturulan bir kimlik olarak İslamcılığa, bir kısım ulemadan da destek gelmiştir. Fransız İhtilali'nin getirdiği eşitlik, adalet vb. gibi kavramların Tanzimat reformlarının ana hedefi olması, şer'i kurallara rağmen ve onun yanında ayrı bir laik hukuksal oluşumu doğurmuştur. Ulemanın sadece din işleriyle ilgilenen bir bakanlığın memurları haline gelmeleri, onların yetki ve nüfuz alanlarını daraltarak itibar kaybetmelerine sebep olmuştur. Buna, eğitim reformlarına rağmen ulemanın elinde kalan ilkokulların modern eğitime tabi kılınması; II. Abdülhamit'in bir fetva ile padişah devirecek kadar güçlü olan ulemaya mesafeli durması ve onların bu gücünü, hem kendi tahtının güvenliği adına hem de yapacağı reformlara ulemadan bir muhalefetin gelmesini engellemek amacıyla kırmaya çalışması eklenince, ulema iyiden iyiye itibar ve güç kaybına uğramıştır. Bu nedenle ılımlı ulema, modernleşme karşısında yer alıp kenara itilmek yerine, modernleşmenin yanında yer alıp onunla uyuşmayı tercih etmiştir.²⁹⁵ Böylece, modernleşme Batıda dini hükümlerin egemenliğinden sıyrılıp laik hüküm ve dünya görüşünün hakim kılınması şeklinde gerçekleşirken, Osmanlı modernleşmesi, Cumhuriyete kadar din ile birlikte varlığını idame ettirmiştir. Din ile modernleşmenin yan yanılığı sadece pragmatist amaçlarla açıklanabilecek bir şey değildir. Bu paralelliğin nedenleri: Dinin bu topraklarda kapladığı alanın genişliği, sosyal yaşamdaki nüfuzu; modernleşen kesimin sadece İstanbul ve birkaç liman şehri (İzmir ve Selanik gibi) olması ve halkın çoğunluğunun bundan bihaber olarak geleneksel kalıplar içinde yaşantısını sürdürmesi nedeniyle dinin bir modernleşme seferberliği yaratacak en büyük faktör olarak varlığının gündeme getirilmesi; devletin gerileyişini durdurmak amacıyla reformlara girişilmesinin, bu gerileyişin nedenlerinden biri olarak görülen dinsel

²⁹⁵ İsmail Kara. *İslamcılarının Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yay., 2001b, s.49-50.

taassubun giderilmesi için de dinde ilk kaynaklara yönelerek bir temizlik hareketini doğurması böylece iki unsurun, din ve devletin modernleşmesi yer yer paralel, yer yer dinin devletin modernleşmesini meşrulaştırması şeklinde içi içe bir görünüm arz etmesi; Batıda modernleşme sonucu kendiliğinden oluşan millet merhalesine, oluşturulan milliyetçilik teorisine, Osmanlı’da İslamcılık ile ulaşılmak istenmesi (Osmanlıcılık, bu ideali yaracak bir dayanaktan yoksun olduğu için, İslamcılık kimliği ile, din dayanak alınarak bir siyasi birlik oluşturulmak istenmiştir.), şeklinde özetlenebilir.

Abdülhamit meşrutiyet ve anayasa gibi taleplerin Osmanlı’yı yıkıma götürecektir tehlikeli görüşler olduğuna inandığı için hem içte birliği hem de dışta barışı ve dengeyi koruyabilmenin yolunu İslamcılıkta görmüştür. Şahsına ve reformlarına karşı her türlü muhalefeti saf dışı edebilmek, kurmaya çalıştığı siyasi birliği, dengeyi ve barışı sağlamak için en iyi yönetim biçiminin istibdat (mutlakiyet) olduğuna inanmıştır. Merkezi ve mutlak bir yönetim, çevresindeki muhafazakar bürokrasinin de tasvip ettiği bir şey olmuştur. Onun İttihad-ı İslam veya onunla aynı anlamda olan Pan-İslam görüşü, dünyadaki bütün Müslümanları birleştirmekten ziyade, Osmanlı toprakları dahilindeki Müslümanları hilafet etrafında siyasi bir birlik oluşturacak şekilde bir arada tutmayı hedeflemiştir. Fakat, Abdülhamit’in mali, politik ve kültürel reformları, onun hedefinin tam aksi istikametinde gelişmelere kapı aralamıştır. Modern eğitim, merkeziyetçi bir yönetim ve siyasi bir birlik yaratma amacı gereği ortak bir dil kullanılmasına geçilmesi (o da Türkçe’dir), gazetenin ve kitap basımlarının yaygınlaşması, Osmanlı’da etkisi azımsanmayacak bir “efkar-ı umumiye”yi (kamuoyunu) doğurmuştur. Geleneksel kalıplar içine doldurulmaya çalışılan modern kavram ve düşünceler eninde sonunda geleneksel kalıpların çatlamasına neden olacaktır. Osmanlı’da da böyle olmuştur. Ortak dil, aydın sınıf, modern eğitim ve iletişim (gazete, kitap vs.), ulusal-siyasal kimliğin ana kurucu öğeleri olarak, Osmanlı’da İslamcılığın doğuşunu sağlamış, bu öğeler sonraları İslamcılığa rağmen ve onun sayesinde etnik ve milli hareketlerin oluşumuna uç vermiştir. Böylece Osmanlı modernleşmesi bir siyasi kimlik içinden ona rağmen çıkan ve öngörülemeyen başka kimliklere dönüşen bir süreç halinde devam etmiştir. Dilin sadeleşmesi ve tekleşmesi, eğitimin yaygınlaşması etnik ve kültürel bir bilinç yaratarak Türk halkının kendini ve geçmişini keşfetmesini sağlamıştır. Nihayet Osmanlı modernleşmesi yeni bir siyasi kimlik oluşumuna tanık olmaya başlayacaktır.

3.4. TÜRK KİMLİĞİNİN OLUŞUM SAFHALARI

Türk kimliği Osmanlı'da karşılığı olan bir kavram değildi. Çünkü, Osmanlı'da kimlik, etnik köken değil, din bağlamında oluşturulan bir şeydi. Osmanlı modernleşmesinin önemli bir ayağı olan Tanzimat'la birlikte Türk kimliği billurlaşmaya ve II. Meşrutiyet'e kadar gelişmeye başlamıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra da siyasal bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Türk Kimliği'nin oluşum safhaları iki başlık altında incelenebilir.

3.4.1. 1839-1908: Türklük Algısının Oluşumu

3.4.1.1. Ümmetten Millete

Osmanlı kimliği geniş bir toplumsal kimlik olmamıştır. Sadece Osmanlı hanedanına ait bir kimlik olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda geniş bir yerellikler dünyası ve cemaatler hakimdi, dolayısıyla toplum hayatında alt kimlikler baskın bir rol oynamaktaydı.²⁹⁶ Bu alt kimlikler de cemaatlerin ait oldukları etnik kökene göre değil de dini mensubiyetlerine göre temelleniyordu. Böyle bir toplumsal sistem oluşumuna olanak sağlayan biraz da İslam'ın ümmet anlayışıydı. İslam'a göre, Müslümanlar tek bir evrensel dini toplum (ümmet) teşkil ederler. Fakat her cemaat veya millet başkaları üzerinde hakimiyet kurmadan kendi ayrılığını ve farklılığını koruyabilirdi. Yani İslam, herhangi bir cemaat ve milletin kendi etnik özelliklerine dayanarak başkaları üzerinde üstünlük iddia etmesini yasaklar.²⁹⁷

Kuran'ın dili olan Arapça, Araplar diye bilinen etnik bir unsurun başlıca kimlik göstergesi kalmıştır; aynı şekilde Farsça, İranlı yüksek sınıfların edebi diliydi ve farklı etnik grupları İran'ın bir parçası yapmıştır. Öte yandan Türkçe, Müslümanların din dili veya Osmanlı elit sınıfının kültürel dili olmamıştır.²⁹⁸ Yani Osmanlı'da ne etnik köken

²⁹⁶ Ögün, 2000, a.g.e., s.96-97.

²⁹⁷ Karpat, 2004, a.g.e., s.574.

²⁹⁸ Karpat, 2004, a.g.e., s.575.

ne de onun dili, ayırıcı bir özellik değildi. Hatta, Fatih Sultan Mehmet döneminden başlayan, çeşitli milletlerden asker ve bürokrat yetiştirmek amacıyla çocuk toplanması sistemi olan Devşirme Sistemi, halk katında çeşitli alt kimliklerden hiçbirine üstünlük tanınmadığının, adaletli bir şekilde eşit muameleye tabi tutulduklarının göstergesidir.

19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı toplum sisteminde eski düzenin sürdürülmesi artık imkansız hale gelmişti. Çünkü Balkanlar'da milliyetçi-ayrılıkçı hareketler doğmuştu. Bu hareketlerin memleketin başka bir yerinde değil de Balkanlar'da çıkmasının nedenleri şöyledir:

- Özellikle 1856 Islahat Fermanı'yla gayrimüslim tebaaya tanınan ekonomik ayrıcalıklar, Balkanlar'daki Hristiyanlar ile Avrupa arasındaki ticari ve kültürel ilişkileri artırmış ve buralarda yeni bir burjuvazinin oluşmasını sağlamıştır.
- Bu yeni burjuvazi sadece ekonomik alanla yetinmeyip kültürel ve ideolojik alanda da gelişimler kaydetmeye başlamış, kültürel alanda Avrupa Aydınlanmasının etkisinde kalmış ve 18. yüzyılın Voltaire, Rousseau, Diderot, Herder, Lessing gibi filozoflarıyla tanışmıştır. Böylece Balkan ulusçuluğunun kültürel temelleri atılmıştır.
- Böylece Balkan ulusçuluğunun maddi ve kültürel temelleri atılmış oldu. Sıra eylem aşamasındaydı. Rusya'nın, kilise ve diplomatlar aracılığıyla Balkan ulusçuluğunu teşvik etmesi ve bundan destek alan Balkan tüccarlarının da kendi ulusçu hareketlerinin finansal kaynakları olmaları, Balkan ulusçuluğunu politik bir hareket haline dönüştürdü.²⁹⁹

Balkan ulusçuluğu, Batının milliyetçi fikirleriyle politik bir hareket haline gelmişti. Ama Osmanlı Müslüman toplumu henüz bu milliyetçi hareketlere karşı duyarsızdı. Balkanların yavaş yavaş elden gidiyor olması, geri kalan Hristiyan toplulukların elde tutulması ve Müslüman topluluklarla birlikte bir millet oluşturma gereğini doğurmuştur. Bu sebeple oluşan Osmanlılığın amacı, din, dil, etnik köken farkı gözetmeksizin,

²⁹⁹ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.63-65.

Osmanlı tebaasını kanun önünde eşit vatandaşlar yapmaktı. Bu aynı zamanda Osmanlı millet sisteminin sona ermesi olacaktı. Fakat Osmanlılık fikri beklenmedik bir şekilde Müslümanlar arasındaki ortak kültür duygusunu artıran bir dizi sosyal ve kültürel değişiklikler yarattı ve etnik bilincin daha da uyanmasına hizmet etti.³⁰⁰ Çünkü Osmanlı ‘millet’ yapısının gereği Müslümanlar ve gayrimüslimler iki ayrı kültür dünyası olarak yan yana yaşıyorlardı ama bir birlik oluşturmuyorlardı. Bunun neticesinde, bir kültür birliği oluşmadığı gibi, sonrasında Müslim ve gayrimüslim ayrılığını artırıcı etkenler de söz konusu oldu. Bu etkenlerden biri, 1856 Islahat Fermanı’nın tanıdığı ekonomik imkanlardan, Hristiyan tebaanın Avrupa güçlerinin de desteği ile daha fazla yararlanıp ekonomik bir güç elde etmelerinin Müslüman tebaada bir hoşnutsuzluk yaratmasıydı; bir diğeri gayrimüslimlerin, Osmanlılığı bir Müslüman birliği ideolojisi olarak görmeleri idi; son bir etken de, Osmanlılık üst kimliği yaratma çabalarının, hem Müslüman hem de gayrimüslim tebaa tarafından dini, etnik ve mahallî kimliklerine bir tehdit olarak algılanmasıydı. Böylece Osmanlılık fikri, toplumun tümü tarafından paylaşılan bir değere dayanmadığı için, birleştirici olmaktan ziyade milliyetçi hareketlere kapı aralayıcı bir fikir olmuştur. Fakat en büyük başarısı, bu fikir ve onun meyvesi olan Kanuni Esasi’nin ümmet yerine, “millet” veya “halk” denen dinden bağımsız mevcudiyeti olan bir unsur kabul etmesiydi.

Bunun aydın zümre tarafından işlenmesiyle, millet, vatan kavramına bağlanmış ve otoritenin dayandırılması gereken bir kaynak olarak gösterilmiştir. Böylece otoritenin kaynağı yukarıdan aşağı doğru kaydırılmış oldu.

3.4.1.2 Kapitalist Sistem ve Yeni Orta Sınıfın Oluşumu

Karpat’ın tezine göre, “Halk veya millet diye adlandırılan toplumun bir iktidar ve meşruiyet kaynağı olarak ortaya çıkışıyla, özellikle kırsal kesimde, kapitalizmin yarattığı yeni sosyo-politik bir güç olarak orta sınıfın doğuşu aynı zamana rastlar.”³⁰¹ Bu orta sınıf, II. Abdülhamit dönemi Jön Türklerinin ve onların siyasi partisi olan İttihat ve Terakki’nin belkemiğini oluşturacaktır. Dolayısıyla Türklük algısının ortaya

³⁰⁰ Karpat, 2004, a.g.e., s.582.

³⁰¹ Karpat, 2004, a.g.e., s.757.

çıkmasında ve daha sonra Türkçülüğün bir siyasi kimlik olarak siyaset sahnesinde yer almasında önemli bir role sahip olacağı söylenebilir.

Karpat'ın tezinden yola çıkarak yeni orta sınıfın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebepler aşağıdaki biçimde sıralanabilir:

1. 1829 Edirne Antlaşması, belirli tarımsal ürünleri önceden belirlenen fiyatlarla Osmanlı'ya satmış olan bazı bölgelerin, mallarını piyasa fiyatı üzerinden başka yabancı alıcılara satmasına izin vermişti. Bunun sonucu olarak iç piyasada meydana gelen tarımsal ürün kıtlığına Osmanlı hükümeti çareler aramaya başladı. Bulunan çare, devlet topraklarının denetiminin liberalleştirilmesiydi. Dolayısıyla çok sayıda insan tarım sektörüne girdi.
2. Osmanlı ekonomisinin liberalleşmesi, 1831 ve 1861'de İngiltere ile imzaladığı ticari antlaşmalarla birleşti. Bu antlaşmalar bir vilayetten diğer vilayete hükümetin izni olmaksızın tarımsal ürünlerin taşınmasını sağladı. Gümrük tarifelerin de indirilmesiyle Ortadoğu pazarları İngiliz mamullerine açıldı. Böylece bu durum tarımsal malların ticarileşmesini sağladı ve tarımla uğraşan insanların sayısını artırdı.
3. 1856-1878 yıllarında ve daha sonra Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan milyonlarca göçmenin akını, Osmanlı ekonomisinin yapısal değişmelerine kültürel ve toplumsal boyutlar ekledi. Göçmenler, Osmanlı Devleti tarafından kendilerine özel mülkiyet olarak verilen topraklara yerleşip tarımla uğraşmaya başladılar. Onlar sadece sıradan insanlar olmayıp, geleneksel soylu ailelerden, aşiret reislerinden, hatta dini reislerden oluşmaktaydı. Özellikle Tuna vilayetinden (bugünkü Kuzey Bulgaristan, Dobruca ve Doğu Sırbistan) gelenler, vilayetleri Mithat Paşa zamanında, yani 1860'larda, modernleşme tecrübelerinin yaşandığı pilot bölge olduğu için, modernizasyona yabancı değillerdi.

4. Son olarak, 1858 Arazi Kanunnamesi özel toprak mülkiyetinin yasallaştırılması hareketinde kilometre taşı olmuştur.³⁰²

Böylece, Osmanlıdaki tımar sisteminin değişimi, yani devlet topraklarının özel mülkiyet olarak kişilere verilmesi ve tarımın ticarileştirilmesi, Müslümanlardan oluşan yeni orta sınıfın yükselmesini kolaylaştırdı.³⁰³

1856'dan sonra yükselip güç kazanan bu yeni orta sınıfın çocukları, II. Abdülhamit döneminin modern eğitim sisteminde öğrenim görüp Batılı değerlerle tanışınca, Batı'nın maddi başarılarına ve bilim ve teknolojisine ilgi gösteren, kendi kültürüne bağlı fakat liberal eğilimleri olan bir aydın grubu oluşturdular. Modern eğitim sisteminden geçmiş olmaları onlara, hükümette ve resmi işlerde görev almalarını sağlayacak şekilde yukarıya doğru bir mobilite kanalı sağladı. Bu yeni aydın grubu dönemin iletişim araçlarını, yani basını da kullanarak, kendi yerel değerlerini ve Batılı düşünüş biçimlerini, özellikle siyasi alanla ilgili olanları halka duyurmaya çalıştılar. Böylece Osmanlıcılık ve İslamcılık kimlikleri içinde ve onlar aracılığıyla evrilen bir siyasi kimlik, özellikle II. Meşrutiyet (1908) sonrasında siyaset sahnesine, sosyo-ekonomik tabanı bu yeni sınıfa dayanan bir taşralı aydın grubunun önemli katkısıyla çıkmaya hazırlanıyordu.

3.4.1.3. Tarihte ve Linguistikte Türklük Algısının Ortaya Çıkışı

Milli tarih, milli kültür çabaları ve dil reformları milli bilincin oluşmasının ana araçlarıdır. Güngör'e göre, "Tarihe ilginin arttığı çağlar genellikle cemiyetin süratli değişme içine girdiği, yani düşüş ve çıkışların çoğaldığı zamanlardır."³⁰⁴ Osmanlı'da da Türk tarihine, kültürüne ve diline yönelik çalışmaları, 19. yüzyılın İmparatorluğun hızlı değişimler geçirdiği bir yüzyıl olmasına bağlayabiliriz.

³⁰² Karpaz, 2004, a.g.e., s.170-177.

³⁰³ Karpaz, 2004, a.g.e., s.757. Ayrıca bu yeni sınıfın ortaya çıkışından Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yay., 1997a. ve Bernad Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, (Çev.Metin Kıratlı), Ankara: TTK. Yay., 1996 adlı eserlerinde bahsetmektedirler.

³⁰⁴ Erol Güngör. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yay., 1992, s.59.

18. yüzyılın modernleşme hareketleriyle gittikçe değişen ve karmaşıklaşan kurumsal yapı karşısında, ulemanın aldığı dini eğitimin, kısmen medrese eğitim sisteminde oluşan zayıflama ve değişen dünyanın gerisinde kalmasından kaynaklanan yetersizliği sonucu, idari ve siyasi işlerin bilgisi yavaş yavaş gelişmekte olan kalemîyeye geçti. Ayrıca devlet belgelerinde ve fermanlarında hızlı bir çoğalma ve devlet kalemleriyle bürolarının da artmasıyla kalemîye daha da güçlendi. Hatta Hezarfen Hüseyin Efendi, Katip Çelebi ve Cevdet Paşa'nın, ulemanın eğitiminin gerilediğine ve bunun ortaya çıkardığı dar fikirliliğine dair şikayetnameleri vardır. Kalemîyenin eğitimde ve devlet işlerinde ustalaşması, bürokraside iletişim krizinin önünü açtığı söylenebilir. Yazı dili ile konuşma dilinin farklı olması ve Türkçe'de Farsça ve Arapça kelimelerin etkisiyle ustalaşmanın zor olması gibi iletişimi zorlaştıran unsurlar, dilde sadeleşme hareketleri ve kalemîyenin eğitimi için yeni eğitim kurumlarının açılmasıyla bir nevi giderilmeye çalışıldı.³⁰⁵ Bu yolda ilk çalışmaları başlatan, Tanzimat devlet adamları olan Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşalar olmuştur.

Tanzimat döneminde, Türk dilinin sadeleştirilmesinde önemli bir araç olacak olan Türk gazeteciliği doğmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda basılan ilk gazete "Takvim-i Vekayi"dir. Amacı geleneksel münevverlerden daha geniş bir çevreyi bilgilendirmek olan gazetenin dili de açık ve sade olmuştur. İkinci gazete Churchill adında bir İngiliz'in sahibi olduğu ilk özel Osmanlı gazetesi olan "Ceride-i Havadis"tir. 1840'larda çıkan bu gazete, Kırım Savaşı boyunca, Churchill'in cepheden yolladığı savaş yazılarıyla halkın ilgisini çekmeye başladı. Ceride-i Havadis ayrıca okuyucuları için, Victor Hugo'nun Sefiller'inin tercümesi gibi sanat köşeleri hazırlayarak gazeteciliğe yeni bir anlayış da getirdi. Üçüncü gazete, Türk dilinin sadeleştirilmesine en büyük katkıyı sağlayan Şinasi'nin 1860'ta çıkardığı "Tercüman-ı Ahval"dır. Diğeri ise 1862'de çıkan "Tasvir-i Efkar"dır.³⁰⁶ Bu gazetelerin ortak özelliği artık bilginin devlet ve halk arasındaki dolaşımını sağlamaya başlamalarıdır. Bilginin dar bir saray (yönetici) çevresinden halka inmeye başlaması doğal olarak dilde sadeleşmeyi de zorunlu kılmıştır. Çünkü saray çevresi ile halkın dili arasında farklılık söz konusu idi. Böylece bu gazeteler hem bilginin dolaşımına hem de saray çevresine ait olan ağır yazı dili ile halkın konuşma dilini birbirine yakınlaştırmaya hizmet etmiştir. Şinasi, Agah Efendi ile

³⁰⁵ Mardin, 1995, a.g.e., s.147-150.

³⁰⁶ Mardin, 1995, a.g.e., s.168-169.

birlikte çıkardığı Tercüman-ı Ahval'ın birinci sayısına yazdığı Mukaddime'de "Giderek umum halkın anlayabileceği mertebede iş bu gazeteyi kaleme almak mültezem olduğu dahi, makam münasebetiyle şimdiden ihtar olunur."³⁰⁷ ifadesiyle dilde sadeleşme çığırını açmıştır. Yeni Osmanlılar, üyelerinden Şinasi'nin başlatmış olduğu dili sadeleştirme hareketlerine, yazılarında ve eserlerinde vurgu yaptıkları Türklük kavramını da eklediler. Ziya Paşa'nın dil ve milli edebiyat sorunu üzerine görüşleri, en açık şekilde "Şiir ve İnşa" adlı makalesinde görülebilir:

"Osmanlıların şiiri, Necati, Baki ve Nef'i divanlarında görülen kaside ve gazeller değildir. Zira görülür ki, bu nazımlarda Osmanlı şairleri şua-yı İran'a ve İranlılar dahi Araplara taklit ile melez bir şey yapılmıştır. Türkçe bir kelime bile bulunmaz. Bizim şiirimiz, şairlerin na-mevzun diye beğenmedikleri avam şarkıları, taşralarda ve çöğür şairleri arasında deyiş, üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır."³⁰⁸

Dilde sadeleşme girişimi Namık Kemal'de de görülmektedir. Namık Kemal'in özellikle halk için yazdığı tiyatrolarında, sade ve tabii konuşma dili kullandığı görülür. Roman ve makalelerinin bir çok parçalarını da, mümkün olduğu kadar halkın anlayacağı bir dille yazmıştır.³⁰⁹ Bunun yanı sıra Namık Kemal, kaleme aldığı "Osmanlı Tarihi"nde Osmanlıların atalarının Oğuz Türkleri olduğunu açık bir biçimde belirtir. Fakat Namık Kemal'in bir Osmanlıcı olması ve İslami ilkelere olan inancı dolayısıyla, Türklük unsurunu Osmanlı'nın bir kurucu değeri olmasının ötesinde bir şey olarak görmeyecektir.³¹⁰

Osmanlıcı, İslamcı ve Türkçü fikirlerin ilk terkininin nüvelerine rastlanan Ali Suavi, Şinasi'nin dilde sadeleşme yolundaki çabalarını destekleyerek daha da ileri götürmeye çalışmıştır. Örneğin Ali Şir Nevai'nin Türkçe'nin Farsça karşısındaki üstünlüklerini dile getiren "Muhakemet-ül Lugateyn" isimli kitabını çevirmiş ve Arapça ve Farsça kelimelerle yüklü Osmanlıca'nın ağıdalı ve anlaşılmaz özelliklerini eleştirmiştir.³¹¹ Ayrıca 1869'da Paris'te sürgündeyken basılan Ulu adlı gazetesine, tarih boyunca

³⁰⁷ Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: TDK. Yay., 1995, s.16.

³⁰⁸ Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ziya Paşa, Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1984, s.37-38.

³⁰⁹ Öksüz, 1995, a.g.e., s.20.

³¹⁰ Ögün, 2000, a.g.e., s.106.

³¹¹ Ögün, 2000, a.g.e., s.107.

Türklerin kültür başarılarını göstermek için pek çok makale yazarak,³¹² milli bir özgüvenle birleşen bir Türklük algısının yaratılmasına hizmet etmiştir.

Yeni Osmanlılar'ın Türk dili ve Türk tarihi üzerindeki vurgularına rağmen genel kanaatleri, Osmanlı millet bütünlüğünü bozacak herhangi bir tavra meyiletmemekten yana idi. Meşrutiyeti ve Kanuni Esasi'yi de İttihad-ı Anasır'ı (Unsurların Birliği) sağlayabileceklerine olan inançtan dolayı istiyorlardı. Bu yüzden onların görüşlerine, özünde İslami ilkelere dayanan Meşrutiyetçi bir Osmanlılık yakın iken, ittihad-ı anasırı böyleceğine inandıkları Türkçülük henüz çok uzaktır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın (1822-1895), Mithat Paşa'nın anayasacılığına karşı olması ve soyut bir özgürlüğün yıkıcı sonuçlar doğuracağına inanmasına, yani meşrutiyet yanlısı olmayan muhafazakar bir devlet adamı olmasına rağmen, eserlerinde Türk ya da Türklük kavramı dikkat çekecek kadar yer almaktadır. Cevdet Paşa Osmanlı İmparatorluğu'nun bunca yıldır devam etmesini Türklüğün dayanışmacı kültürüne bağlamıştır. Ona göre İslam tarihinin iki büyük kavminden birisi olan Türkler (diğeri Araplardır), hem İslamiyet'in korunmasında hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalmasında büyük hizmetlerde bulunmuştur.³¹³ Görülüyor ki Cevdet Paşa'nın Türklük algısı, İslamiyet ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalmasına hizmet eden bir unsur, ama çekirdek unsur değil, sadece ümmet içinde bir unsur olma çerçevesiyle sınırlıdır.

Türk dili ve tarihine zaman zaman İslamiyet çerçevesi dışında eğilen Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) olmuştur. Bir Türk ulusçusu değildi, ama İmparatorluğun asli unsurunun Türkler olduğuna inanmıştı. Aynı zamanda Türk diline düşkündü.³¹⁴ Ahmet Vefik Paşa, "Lehçe-i Osmani"sinde, ilk defa aslı Arapça ve Farsça olmayan Türkçe yazıları aslı, Arapça ve Farsça olanlardan ayırarak ayrı bir bölüm halinde düzenlemiştir. "Asıl dilimiz Lehçe-i Osmani'dir; Lehçe-i Çağatayı ise bu dilin lehçelerinden biridir." diyerek, Türk dilinin Arapça ve Acemce yüklü Osmanlı lehçesinden başka lehçeleri olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Onun Türkçülüğü dilden tarih sahasına da

³¹² Kuran, 2004, a.g.e., s.76.

³¹³ Ögün, 2000, a.g.e., s.104.

³¹⁴ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.210.

geçmiştir: Paşa, Ebulgazi Bahadır Han'ın, “Evsal-i Secere-i Türki” adlı meşhur eserini Çağatay lehçesinden Osmanlı lehçesine çevirmiştir.³¹⁵

Bu dönemde dikkat çeken bir başka sima da Askeri Mektepler Nazırı Süleyman Paşa'dır (1838-1892). Ünlü eseri “Tarih-i Alem”, II. Abdülhamit zamanında yasak kitaplar arasında yer almıştır. Bu çalışmanın önemi, Türk tarihi üzerine yazdıklarıyla tanınan Fransız De Guignes'nın “Hunlar Tarihi”, Ramond'un “Tatar Tarihi” ve Ahmet Vefik Paşa tarafından Türkçe'ye çevrilen Ebulgazi'nin klasik eseri “Secere-i Türki” gibi eserlere dayalı olmasıdır.³¹⁶ Bu eserin bir bölümü, İslamiyet'ten önceki Türklerde siyaset ve askerlikle ilgiliydi. Diğer eserleri arasında, Türkçe'nin özlü grameri olan “İlm-i Sarf-ı Türki” (1876) bulunmaktadır.³¹⁷ Ülken'e göre, “Süleyman Paşa tedrisata Türkçülüğü sokan ilk zattır.”³¹⁸

Türklerin, açıktan açığa bir Türklük siyaseti takip etmeleri, diğer etnik toplulukları milliyetçiliğe teşvik etmek olacaktı ki, bu da İmparatorluğu parçalayacaktı. Bunun için etnik bir millete vurgu yapmaktan ziyade bunun ötesinde farklı siyasi ideolojiler savunulmuştur. Bunlar Yeni Osmanlıların Osmanlıcılığı, II. Abdülhamit döneminde Jön Türk Osmanlıcılığı ve II. Abdülhamit'in İslamcılığıdır. İki fikir de İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya hizmet ediyordu.³¹⁹

1876 Anayasası devlet tarafından işe alınacakların Türkçe bilmelerini, mecliste yapılacak konuşmaların Türkçe yapılmasını şart koşmuştu. Bu konuşmalar, Türkçe'nin bölgelere göre değişen lehçelerinin olduğunu ve bunun da mebusların birbirlerini anlamalarında ve konuşmaların kaydedilmesinde güçlükler yarattığını gösterdi. Bu güçlükleri gidermek amacıyla Türkçe-Arapça, Türkçe-Farsça sözlükler yazılmaya başlandı. Türk dilinin sadeleştirilmesi, alfabe reformu gibi konularda tartışma açılmıştı. Tekeli ve İlkin'in belirttiği gibi, “Bu tartışmaların gelişmesiyle dil sorununun sadece bir meram anlatabilme sorunu olmadığı, bir siyasal sorun olduğu kavranmaya başlandı.”³²⁰

³¹⁵ Yusuf Akçura. *Türkçülüğün Tarihi*, İstanbul: Kaynak Yay., 2001, s.30-31.

³¹⁶ Ögün, 2000, a.g.e., s.108.

³¹⁷ Kuran, 2004, a.g.e., s.77.

³¹⁸ Hilmi Ziya Ülken. *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul: Dergah Yay., 1976, s.171.

³¹⁹ Karal, 2000, a.g.e., s.555.

³²⁰ Tekeli ve İlkin, 1999, a.g.e., s.130.

II. Abdülhamit döneminin İslamcı ideolojisine rağmen Türk dilinin önemi ve Türklük algısı zirveye ulaştı. Onun döneminde modern nizamiye medreselerinin esas dili Türkçe idi. Orta ve yüksek seviyedeki meslek okullarında da eğitim Türkçe idi. Rüştiye ve idadi okullarının müfredatında Arapça vardı ama, ana dil olarak değil, Fransızca gibi bir yabancı dil olarak vardı. Abdülhamit'in müfredat programlarını ve hükümet işlerinde kullanılan dili Türkçeleştirirken hedefi, tek bir dil kullanarak idari işlerde etkinliği artırmaktı.³²¹ Böylece Abdülhamit'in İmparatorluk sathında başlattığı genel bir eğitim sistemi yaratma çabasını, ortak bir dil yaratma çabası izlemiştir. Abdülhamit'in eğitim ve dil alanındaki önemli katkılarına, onun dönemindeki modern gazeteciliğin katkıları da eklenebilir. Aslında gazetecilik konusunda Abdülhamit'in dolaylı katkıları olmuştur. Siyasi konuların yazılması yasak olduğu için gazetecilik, edebiyat ve tarih gibi siyaset dışı konuların işlenmesiyle meşgul olmuştur. Zaten Abdülhamit dönemine gelinceye kadar Türk dilinin sadeleştirilmesi ve Türk tarihine başlayan ilgi belirli bir Türklük algısı yaratmıştı. Bu algının, II. Abdülhamit döneminin yasaklarına rağmen, modern eğitim kurumları ve eğitim dilinin Türkçe olması gibi verimli ürünleriyle birleşmesi, modern Türk gazeteciliğini öncekinden daha fazla olarak Türklüğe meyllettirmiştir.

1860'lardan sonra modern gazetelerin çoğalması ve modern bir edebiyatın doğması, Türkçe'nin kullanımını yaygınlaştıran ve halkta bir dil bilinci yaratan faktörlerden biri oldu. İstanbul'un konuşma dili, iletişim ve modern edebiyat dili olunca, bu Türkçe ve Türklük bilincini daha da arttırarak Osmanlı ümmetinden halk'a, Osmanlı'dan Türk'e doğru bir değişim yaratmaya başladı. Bu değişimin üç kaynağı olarak Abdülhamit döneminde çıkan gazeteler gösterebilir: "Sabah" (1876), "Tercüman-ı Hakikat" (1878) ve "İkdam" (1894). Bu gazeteler, Türklüğün karmaşık modernist, İslamcı, Osmanlıcı ve bireyselci şeklinin sözcülüğünü yapıyorlardı.³²²

Sabah Gazetesi ünlü dilbilimci Şemsettin Sami (1850-1904) ile birlikte anılır. Sami, Türkçe ve dil reformu konusunda pek çok makaleyi bu gazetede yayınlamıştır. Şemsettin Sami'nin Türk dilinin incelenmesinin tarihi açısından son derece büyük bir

³²¹ Karpat, 2004, a.g.e., s.623.

³²² Karpat, 2004, a.g.e., s.623. ve 666.

yeri vardır.³²³ Haftalık yayınlanan “Hafta” (1881) mecmuasında basılan “Lisan-ı Türk-i Osmani” başlıklı makalesinde, Orta Asyalıların dillerini Türk-i Şarki, Osmanlılarınkini Türk-i Garbi diye adlandırmış ve Arapça kelimelerden dilin tasfiye edilmesini, Doğu Türk dilinin kullanılmayan kelimelerini kullanmayı ve kabullenmeyi teklif etmiştir. Osmanlı Türkçesi’nin en büyük sözlüğü olan “Kamus-i Türki” (1889-1900) ile başarısının zirvesine erişmiştir.³²⁴ Orhun Yazıtları’nı Türkçe’ye çevirme denemesi yanında Kutadgu Bilig üzerine de bir incelemesi vardır. İlk Türk romanı olan “Taaşşuk-i Talat ve Fitnat”ı kaleme aldığı gibi, ilk Arnavut tiyatro eserlerinden olan “Besa yahut Ahde Vefa”yı da o yazmıştır.³²⁵

Tercüman-ı Hakikat ise bir başka kültür adamı olan Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) ile birlikte anılır. Roman, hikaye, şiir alanlarında ve diğer alanlarda pek çok sayıda eserler vermiştir. “Mufasssal Tarih-i Kurun-i Cedide” başlıklı eserinde Namık Kemal gibi Osmanlı’nın kurucu unsurunun Türk olduğunu ortaya koymuştur.³²⁶ Ahmet Mithat, Tanzimat’tan beri memlekete girmeye başlamış olan Batı kültürünü yaymak ve halkta okuma merakı uyandırmak için, Şinasi’nin başlattığı, Ali Suavi ve Namık Kemal’in desteklediği sade Türkçeciliği yayınları için bir ilke haline getirmiştir. Yabancı dil kurallarının, Türkçe’de karşılığı bulunan yabancı kelimelerin yerine Türkçelerinin kullanılmasını, konuşma diliyle yazı dilinin birbirlerine uyumlaştırılmasını tavsiye etmiştir.³²⁷

Türk milliyetçiliğinin gelişimi açısından bu üç matbuat arasından en fazla etkili olmuş olan Ahmet Cevdet (1862-1935) tarafından 1894’ten itibaren çıkarılmaya başlanan İkdâm gazetesidir. Bu gazetede Türk kültürünü merak etmeye başlayan ve bu konuda araştırmalar yapan çok sayıda kültür adamı toplanmıştır. Bunlar arasında Mevlana’nın torunu olan Velet Çelebi (İzbudak), Bursalı Mehmet Tahir Bey ve Necip Asım (Yazıksız) en tanınanlarıdır.³²⁸ “Bu bir Türk gazetesidir” sloganını kullanan popülist

³²³ Ögün, 2000, a.g.e., s.109.

³²⁴ Kuran, 2004, a.g.e., s.78.

³²⁵ Ortaylı, 1995, a.g.e., s.212.

³²⁶ Ögün, 2000, a.g.e., s.110.

³²⁷ Ülken, 1998, a.g.e., s.114.

³²⁸ Ögün, 2000, a.g.e., s.111.

felsefesiyle, sade Türkçe'yi ve ılımlı etnik Türklüğü desteklemiştir.³²⁹ Ahmet Cevdet'e göre, bir dili ne kadar çok kimse anlıyorsa, o dil ve millet o kadar büyüktür. Halbuki Osmanlıca'yı anlayanlar, Osmanlılık dairesinin dışında hemen hiç yok gibidir. Bu bakımdan milliyet dairemizi genişletmek için dahi olsa, dilimizi sadeleştirmeliyiz.³³⁰ İkdam'ın kültürel ve edebi Türkçülüğüne daha kesin bir linguistik ve yarı-siyasi bir içerik veren şair Mehmet Emin Yurdakul olmuştur. 1898'de dokuz şiirden oluşan "Türkçe Şiirler" adlı bir kitap yayınlayan Mehmet Emin'in şiirlerinden en bilinen ve aynı zamanda bir Türk kimliği bildirisi olan dizesi şudur: "Ben bir Türk'üm, dinim, cinsim uludur."³³¹ Yusuf Akçura şöyle demiştir: "Türkçe Şiirler şairi, bütün Osmanlı şairleri arasında ilk defa tam bilinçli bir şekilde dilinin Türkçe, milletinin Türk, millet çoğunluğunun halk olduğunu anlamış ve bunu gür sesiyle haykırmıştır."³³² İkdam gazetesinin ayrıca Rusya'nın Asya'daki Müslüman Türk topluluklarına uyguladığı baskılarla ve Türklerin maruz kaldığı durumlarla ilgili haberleri, dış Türklere yönelik bir ilgiyi de doğurmuştu. Ama hala Osmanlılık, Türklük ve Müslümanlık arasındaki mesafeler yeteri kadar açık değildi. Dış Türklere yönelik ilgi de büyük ölçüde İslami duyarlılık arz ediyordu. Bu durumu en iyi şekilde İkdam gazetesinin şu genel ilkesi resmetmekteydi: "Din cihetiyle İslam, heyet-i içtimaiyemiz cihetiyle Osmanlı, kavmiyet cihetiyle Türk'üz".³³³ Ali Suavi ve Ahmet Mithat'ta da görülen bu terkip, İttihat ve Terakki'nin kurucularından olan Hüseyinzade Ali Turan'da da görülecek ve sonraları Ziya Gökalp tarafından sistemleştirilecektir.

3.4.1.4. Batı'daki Türkoloji Çalışmaları ve Dış Türklerin Tesiri

Gelişmekte olan Türklük bilincini teşvik eden bir kaynak da Batı'da yapılan Türkoloji çalışmalarıdır. Bunlardan birisi 1832'de Arthur Lumley Davids tarafından yazılan "Türk Dili Grameri" adlı eserdir. Eser sadece Türkçe'nin yayınlanan ilk sistematik grameri olması açısından değil, aynı zamanda tarihi bir eser olması bakımından da önem taşır.

³²⁹ Karpat, 2004, a.g.e., s.666.

³³⁰ Öksüz, 1995, a.g.e., s.24.

³³¹ Karpat, 2004, a.g.e., s.668.

³³² Akçura, 2001, a.g.e., s.107.

³³³ Öğün, 2000, a.g.e., s.114.

Bu eserin gramer bölümleri, Fuat ve Cevdet Paşaların “Kavaid-i Osmaniye” adlı eserlerine ilham kaynağı olmuştur.³³⁴

Bir diğeri ise bir Macar alimi Armenius Vambéry’dir. Vambéry Türklerin Moğollar ile akraba olduklarını savunmaktadır. Turan olarak tanımladığı bir çerçevede Türklerin, Çinlilerin, Macarların hatta Estonyalıların da bu grupta yer aldığını iddia ediyordu. Asya’da yapmış olduğu seyahat ve gözlemlerini, 1879 yılında Türkçe olarak “Bir Sahte Dervişin Asya’yı Vusta’da Seyahati”³³⁵ başlığı ile yayınlamış ve büyük ilgi uyandırmıştı.³³⁶

Vambéry’e göre daha fazla etkili olmuş olan tarihçi Leon Cahun’dur. Türk tarihi, Orta Asya Türkleri ile ilgili araştırma ve incelemelerini 1869’da, “Asya Tarihine Giriş”, “Türkler ve Moğollar” adlı eserinde yayınladı.³³⁷ Diğer tanınmış Türkoloji ve Türk tarihi çalışmaları, Alman W. Radloff’ın, İngiliz E. J. W. Gibb’in ve 1893’de Orhun Nehri kıyılarındaki Orhun Anıtları’nda kullanılan alfabeyi çözme başarısı gösteren Danimarkalı V. Thomsen’in eserleridir.³³⁸

Bu Türkologların biraz da oryantalist bir çabayla ortaya koydukları Türk tarihi, kültürü ve dili üzerine incelemeleri, Osmanlı Devleti’ni kurtarma amacıyla yola çıkan, kim ve ne olduklarının bilincine varmaya çalışan Türk aydınlarının Türklük şuurunun uyanmasına bir nevi katkı sağlamıştır.

Hepsinden daha önemlisi, Rusya’daki Müslüman Türklerin Osmanlı’daki Türk aydınları üzerindeki etkileridir. Karpat’a göre, “Hem Osmanlı İmparatorluğu’nda hem de Rusya’da görülen Pan-Türkizm ve milliyetçilik, modern eğitim, yeni toplumsal sınıflar ve siyasi liberalizm arasındaki etkileşimlerin sonucuydu”.³³⁹ Kapitalizmin Rusya’da hızla gelişmesi ve petrolün bulunması, Müslüman uyanış hareketlerinde belirli bir rol oynamış olan Azerbaycan ve Kazan alanlarında bir Müslüman işadamları sınıfının

³³⁴ Sarımay, 2004, a.g.e., s.53.

³³⁵ Bu eser, Cemal Kutay. *Sahte Derviş*, İstanbul: Aksoy Yay., 1998 olarak yayınlanmıştır.

³³⁶ Ögün, 2000, a.g.e., s.108.

³³⁷ Sarımay, 2004, a.g.e., s.54.

³³⁸ Ögün, 2000, a.g.e., s.108.

³³⁹ Karpat, 2004, a.g.e., s.512.

ortaya çıkmasına yol açmıştı. Bu yeni sınıf, modern Rus okullarının asimile etme politikasına tepki olarak kendi modern okullarını finanse edip kurdular. Bu ortaya çıkan modern Müslüman okul sistemi, milliyetçi Rus okullarının yapısını muhafaza etmiş, fakat ders kitaplarındaki Rus tabirinin yerine Müslüman, Tatar ve Kazak gibi tabirler koymuştur. Öğrenciler, Rus ders kitaplarından alınan din, etnisite, tarih ve anavatan gibi kavramları benimseyerek, kendi siyasi kimliklerini yapılandırmaya başladılar. Böylece Rusya'nın Pan-Slavizm ideolojisi, Müslüman Türklere milliyetçiliğe dönüştü ve Rus yönetiminin baskılarından şikayetçi olmaya başladılar. Abdülhamit'in yaptırdığı yeni modern okullarda okumak için Osmanlı'ya gelmeleri sonucu, Osmanlı aydınları Rusya'nın Pan-Slavist, milliyetçi ve popülist (Narodniki) ideolojilerini tanıdılar, kendileri de İstanbul'da ve Osmanlı topraklarının diğer kısımlarında gelişmekte olan İslamcı-Meşrutiyetçi görüşleri hakkında bilgi verdiler.³⁴⁰ Osmanlı aydınlarında gelişmekte olan bir Türklük algısı vardı, ama henüz siyasi içerikte bir Türkçülük anlayışı olmadığı için, sadece sahip oldukları, o zamanlar için radikal olarak görülebilecek İslami içerikli bir meşrutiyet fikriydi.

Sultan Abdülhamit açıkça ve defalarca etnik milliyetçiliğe karşı çıkmıştır. Onun inancına göre hubbû'l-vatan (vatan sevgisi), Türklük (etnik kimlik) ve Türkçülük (etnik milliyetçilik) kendi İslamcılık tezinin tam aksiydi ve Müslümanlar üzerinde bölücü bir etkisi olabilirdi. Abdülhamit'in dış politikada güttüğü barışçı yaklaşımın da bir gereği olarak Rus hükümetini ayağa kaldırmamak için Rusya'daki Türk aydınların Türkçülüğüne karşı çıkmış ama, Rusya'dan gelen her Türk'e de sığınma hakkı tanımıştır.³⁴¹ Dolayısıyla Rus baskısından kaçan bir çok aydın Osmanlı'ya sığınmıştır. Özellikle 1907'de Rus mutlakıyetçi yönetiminden kaçan Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali Turan, Ahmet Ağaoğlu, Zeki Velidi Togan gibi aydınlar İstanbul'a gelmişlerdir. Bir çoğu da II. Abdülhamit dönemi Jön Türk hareketini desteklemiş ve İttihat ve Terakki Partisi'nin üyeleri olup, partinin Türkçülüğü siyasi bir kimlik olarak şekillendirmesinde önemli rolleri olmuştur.

³⁴⁰ Karpat, 2004, a.g.e., s.534-539.

³⁴¹ Karpat, 2004, a.g.e., s.562.

3.4.1.5. Jön Türkler

Sultan Abdülaziz döneminde kurulan Yeni Osmanlıların anayasa ve meclis talepleri bir kısım aydın ve bürokrat kesimde yankı bulmuş, halk katında gazete aracılığıyla bu talepler doğrultusunda kamuoyu yaratılmış, bunun sonucunda Mithat Paşa'nın ve ordu komutanlarının etkisiyle II. Abdülhamit meşrutiyeti ilan edeceğini bildirerek tahta geçmişti. Meclis kurulmuş ve anayasa ilan edilmişti. Fakat, Abdülhamit'in yaklaşan Rus savaşını gerekçe göstererek meclisi feshetmesi üzerine meşrutiyet idaresi askıya alındı ve aydınların bir kısmı yurtdışına gittiler. Hedef tekrar meşruti rejimi sağlayabilmek ve anayasayı yürürlüğe koydurabilmektir. Abdülhamit'in saltanatı boyunca uyguladığı baskıcı rejim de bu hedefin gerçekleşmesi zorunluluğunu ortaya koymuştur. Artık gerek memleket içindeki, gerekse memleket dışındaki muhalefetin adı "Jön Türk" (Genç Türk) idi. Avrupa'da özellikle Fransa'da yönetime muhalif olan liberal ve özgürlükçü gençlere "Jeune" adının verilmesinden dolayı, oralarda bu amaçla toplanan genç Osmanlılara da "Jeune Turc" denilmiştir.

Jön Türk hareketi, Osmanlı İmparatorluğu'nda mutlakıyetçi yönetime karşı yönelen ilk siyasi örgüt olmamıştır. Bu cemiyetin tarih içindeki kökleri Yeni Osmanlılar hareketine dayanıyordu. Her iki grubun da amaçları ortaktı. Jön Türk hareketi sosyal desteğini, fikri öncülleri olan Yeni Osmanlıların bir kuşak önce yarattığı sosyal kıpırdanmalardan alıyordu ve Yeni Osmanlıların devleti kurtarmaya dayanan Osmanlılık ideolojisini kendisine şiar ediniyordu.³⁴²

Jön Türk hareketi, memleket içinde ve dışında kümelenmiş birçok muhalif örgütün genel adıdır. Aralarında tam bir birlik de sağlanamamıştır. Jön Türk hareketinin genel bir panoraması, kendinden önceki Yeni Osmanlı hareketinden ayrılan ve bu hareketle benzeşen yönlerini ortaya çıkararak verilebilir.

³⁴² Şerif Mardin. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2004, s.31.

Yeni Osmanlı-Jön Türk Faklılıkları:

- Yeni Osmanlılar Avrupa dünyasını ve siyasi düşününü sağıklı bir biçimde tanımıyorlardı. Jön Türklerden daha gelenekçi düşünce kalıplarına sahiptiler.
- Yeni Osmanlıların toplumsal tabanı Tanzimat devlet hiyerarşisiydi. Bütün Yeni Osmanlıların yüksek devlet personeli ile yakın ilişkileri vardı ve devlet kurumlarında yetişmişlerdi. 1890'ların Jön Türklerinde bu toplumsal köken değişmiştir. Ana çerçeve 'devlet' değil, 'yüksek okul'dur. Böylece Jön Türklerin Yeni Osmanlılara nispetle devlet sınıfı ile çok daha esnek ilişkileri olduğu ve Yeni Osmanlıların içinde yetiştikleri devlet söylemi yerine, yetişmelerinde 'okul söylemi'nin etkili olduğu söylenebilir.³⁴³ Buna ayrıca, Jön Türklerin sosyo-ekonomik tabanının 19. yüzyılda gelişmiş olan yeni bir orta sınıf olarak adlandırılabilir. tarıma dayalı taşra burjuvazisine dayandığı eklenebilir.
- Daha önce Yeni Osmanlılar toplumun gerilemesinin nedenleri olarak İslam'ın kaidelerinden uzaklaşmayı ve Tanzimat ikinci dönemi devlet adamlarının (yani Ali ve Fuat Paşaların) fazlaca Batılılaşmış olduklarını ileri sürmüşlerdi. Şimdi ise Jön Türklerde aynı gerileme, topluma karşı sorumluluk eksikliği, sosyal ahlak eksikliği açısından ele alınıyordu. Böylece "ahlak-ı umumiye" terimi siyasi tartışmalara yavaş yavaş yerleşiyordu. Bu akımın köklerini Avrupa'da gelişmekte olan bireycilik fikri ile, topluma karşı sorumluluk fikrinin bir sentezine bağlamak mümkündür. Sonraları bu sentez çalışmaları, Durkheim sosyolojisinden etkilenen Ziya Gökalp'in tesanütçülük (dayanışmacılık/solidarizm) kavramında anlam bulacaktı.³⁴⁴ Gerilemenin nedeninin din ekseninden çıkarılıp, bir yönetim probleminde odaklanması, aynı zamanda Tanzimat'ın yaratmaya çalıştığı Osmanlı milleti kavramındaki millet yani toplum vurgusunun, beraberinde topluma karşı sorumluluk anlayışını da getirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenledir ki Jön Türkler, yöneticilerin topluma karşı sorumluluk duymamalarını eleştirmişlerdir.

³⁴³ Mardin, 2001, a.g.m., s.51-52.

³⁴⁴ Mardin, 2004, a.g.e., s.162.

- Başka bir farklılık da, her iki harekette Osmanlıcı ve İslamcı görüşler merkezi bir yer işgal etmelerine rağmen, Jön Türklerde yavaş yavaş bunlara Türk milliyetçiliği eklemenecek, hatta Jön Türklerin askeri kanadı olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde, devrin koşulları gereği olarak da Türkçülük bir program haline gelerek diğer iki görüşün önüne geçecektir.

Her iki hareketin aralarındaki benzerlikleri de şöyle özetlenebilir:

- Osmanlılık ideolojisi her ikisinde de vardır.
- Anayasacı bir meşrutiyete olan bağlılıkları.
- İslam'a olan bağlılıkları ve saygıları. Fakat burada bir derece farkı söz konusudur. Yeni Osmanlılarda İslam yani din, hayatın her alanını kapsayan bütünsel bir yaşayış şekli iken, Jön Türklerde bu yavaş yavaş bir vicdan işi olma şekline dönüşmüştür. Özellikle Ahmet Rıza'da görülebilecek olan bu özellik, laikleşmeye doğru giden yolu da çizmiştir.
- Son benzerlik de, her iki hareketin de bütünsel ve homojen bir özellik arz edememesidir. Yeni Osmanlılar gibi Jön Türklerde de keskin anlaşmazlıklar ve bireysel fikir ayrılıkları söz konusu idi. Bunun sonucu olarak, ayrı ayrı liderler etrafında ve ayrı merkezlerde örgütlenmişlerdi. Aslında bu ayrılıklar da amaçlarda değil, "bu devlet nasıl kurtulur?" sorusuna verilen cevaplardaydı; yoksa hepsinin amacı devleti kurtarmaktı.

Memleket içinde ilk Jön Türk Cemiyeti "İttihad-ı Osmani" (Osmanlı Birliği) adıyla, İstanbul'da, Askeri Tıbbiye Mektebi'nde 3 Mart 1889'da kurulmuştur. Aynı yıl, önceden Paris'te Ahmet Rıza etrafında toplanan ve adı İttihat ve Terakki olan cemiyetle birleşerek bu cemiyetin adını alır.³⁴⁵

³⁴⁵ Tarık Zafer Tunaya. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.51. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşu hakkında, Bernard Lewis. *Modern Türkiye'nin Doğuşu* 1996, s.194-195; Tarık Zafer Tunaya. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 3, 2000, s.27; Kemal Karpat. *Türk Demokrasi Tarihi*, 1996, s.36; Ernest Ramsaur. *Jön Türkler 1908 İhtilalinin Doğuşu*, 2004, s.33. ve 36.; Hilmi Ziya Ülken. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1998, s.125'te bahsedilmektedir.

Askeri Tıbbiye’de böylesine mühim bir muhalif örgütlenmenin gerçekleşmesinin nedenlerini şöyle ortaya koymak mümkündür:

Osmanlı, Batı karşısında gerilemesini durdurabilmek için ilk ıslahat çabalarına askeri alanda girmişti. Böylece Batı’da geliştirilen bilgilerin bir çoğu ilk defa askeri okullarda okutuldu. Batılı bilimlerin girdiği yer olduğu gibi, siyasi fikirlerin de geliştiği yer olmuştur. Süleyman Paşa’nın Batı fikirlerinden örnekler ihtiva eden “Mebaniü’l-İnşa”sı, Türkçüğün ilk metinlerinden olan “Tarih-i Alem”i, 1870’lerde bile askeri okullarda modernleşme bilincinin yerleşmesini sağlamıştı.³⁴⁶ Böylece askeri okullar, hem teknik açıdan yeniliklerin ilk girdiği kurum, hem de modern eğitim müfredatının uygulanmasıyla liberal ve özgürlükçü siyasi görüşlerin ilk girdiği yer olmuştur, dolayısıyla mektepli subaylar Osmanlı modernleşmesinde modernliğin öncü gücü olma rolünü üstlenerek Cumhuriyet’te de bu görevi ifa etmişlerdir.

İkincisi de öğrencilerin dışlandıklarını düşündükleri iki unsurun okulda mevcut olması: Askeri mekteplere girenlerin az varlıklı olanlar arasından seçilmesi ve mektep içinde beyzadelerin ayrıcalıklı konumu. Vaka-yı Hayriye’den sonra (yani Yeniçeri ordusunun kaldırılması olayı) teşkil eden yeni ordunun en önemli özelliklerinden biri az varlıklı, mevcut siyasi müesseselerde desteği olmayan kimselerden teşekkül etmiş olmasıydı. Bu gelişme, Sultan Mahmut’un yeniçerileri dağıttıktan sonra yer alacak olanların nüfuzlu ailelere herhangi bir bağla bağlanmalarını istememesinin bir sonucuydu. Fakat yine de Bab-ı Ali bürokrasisinin yüksek kademelerinde bulunanların ve saray erkanının çocukları da, açılan özel sınıflara devam ediyorlardı. Sıkı bir disipline ve eğitime tabi olan taşralı alt ve orta sınıfın çocukları, paşazadelerin ayrıcalıklı konumlarını görüyorlardı. Ayrıcalıklı öğrenciler mektepten çıkar çıkmaz birkaç derece terfi ettiriliyordu. Mektepte öğrenciler ‘taşralı’ ve ‘İstanbul’ şeklinde ayrılmıştı. Ve iki dünyanın değerlerinin farklılığı açıkça ortadaydı, işte bu taşralı grubun liderleri daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti’ni kuracak olanlardı.³⁴⁷

³⁴⁶ Şerif Mardin. *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, (Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay., 1997b, s.140.

³⁴⁷ Mardin, 2004, a.g.e., s.69-70.

Üçüncü bir neden de, mektepli subayların liberal ve özgürlükçü siyasi görüşleri ile Abdülhamit'in baskıcı, depolitize edici ve sindirici rejiminin karşı karşıya gelmesidir. Kendi görüşlerinin imparatorluğun hayrına vesile olacağını, diğer görüşlerin ise yıkım getireceğine inanan bu iki zıt görüş, birbirini dışlamış ve ilkinin muvaffak olacağı II. Meşrutiyet'e (1908) kadar savaşımlardır.

3.4.1.5.1. Jön Türklerin Üç Önderi

Memleket dışındaki Jön Türk çalışmaları başlıca dört merkezden yürütülüyordu: Paris, Bükreş, Cenevre ve Kahire. Paris'te Ahmet Rıza bulunuyordu. Ahmet Rıza, 1985'ten itibaren Meşveret gazetesini çıkarmaya başlamıştı. Bükreş çalışmaları cemiyetin kurucularından olup Romanya'ya kaçan İbrahim Temo tarafından idare edilmekteydi ve amacı Balkan memleketlerindeki Türkler arasında şubeler kurmaktı. Cenevre ve Kahire merkezlerinde ise istikrarlı birer teşkilat kurulamamıştı. Mizancı Murat ve başka Jön Türkler buralarda İttihat ve Terakki adına yayım yapmakla faaliyette bulunmuşlardı.³⁴⁸ Fakat bu dört merkezdeki faaliyetler bir bütünlük arz edecek şekilde sistemli ve örgütlü olmamıştır. Çünkü faaliyetleri sürdüren Jön Türk önderlerinin arasında anlaşmazlıklar söz konusuydu. Bu anlaşmazlıkların başlıca nedenleri, Ahmet Rıza'nın, Mehmet Murat'ın (Mizancı Murat) ve Prens Sabahattin'in görüşleri ana hatlarıyla incelenerek ortaya konulabilir.

3.4.1.5.1.1. Ahmet Rıza (1859-1930)

Jön Türklerin en sebatlı ve en korkusuzlarından biri olan Ahmet Rıza, Galatasaray'da okumuştur. Paris'te, Auguste Comte'un şakirdi (öğrencisi) olan ve ona, düşünüşüne hakim olan pozitivist felsefeyi öğreten Pierre Lafitte'in etkisi altında kalmıştır. 1895'te diğer Jön Türklerle birlikte Meşveret'i çıkarmaya başlamıştır.³⁴⁹

³⁴⁸ Karal, 2000, a.g.e., s.515.

³⁴⁹ Lewis, 1996, a.g.e., s.196-197.

Comte'un formülü olan “Ordre et Progres”, Ahmet Rıza'nın cemiyetinin adı olmuştur: İttihat ve Terakki. Ahmet Rıza'nın Osmanlı toplumunu pekiştirmek, birimlerini daha uyarlı hale getirmek, dağınıklıktan kurtarmak kategorisine giren bütün düşüncelerinin esası Comteculuğunun bu unsurudur. Ahmet Rıza'nın görüşlerindeki İslami vurgu da bu açıdan önemlidir.³⁵⁰ Ahmet Rıza için, İslam'ın vahyedilmiş bir inanç olarak cazibesi yoktu, ancak toplumsal bir harç olarak önemliydi ve ilerlemeye Hristiyanlıktan daha elverişliydi. Bu açıdan İslam'ın rasyonelliğini ve bilime açıklığını vurgulamıştır.³⁵¹ Ahmet Rıza'nın din hakkındaki Durkheimcı görüşleri ve pozitivist oluşu bir çok üye tarafından eleştirilmiş ve görüş ayrılıklarının önemli bir nedeni olarak belirmiştir.

3.4.1.5.1.2. Mehmet Murat (Mizancı Murat 1853-1912)

Aslen Dağıstanlı olan Mehmet Murat 1878'de Mülkiye'de öğretmenken verdiği tarih derslerinde liberal fikirleri savunmasıyla göze çarpmaya başlamıştır. Yazdığı altı ciltlik Tarih-i Umumi ve bir ciltlik Osmanlı Tarihi kitapları öğrencileri üzerinde etkili olmuştur. 1886'da haftalık “Mizan” gazetesini çıkarmaya başlamıştır (Mizancı lakabı buradan gelmektedir.). Kendisi memlekette ıslahat yapılmasını ve nisbi bir meşrutiyet uygulanmasını istiyordu. Bu düşüncesini Sultan Abdülhamit'e sözlü olarak sunan Murat, padişahın takındığı tavırdan ve gösterdiği yakınlıktan maruzatının uygun bulunduğunu sanmış ve bu kanaatle ayrılmıştır. Daha sonra aldandığını görünce Avrupa'ya gitmeyi tercih etmiştir.³⁵² Önce Kahire'deki Jön Türklerle diyaloga geçmiş, orada Mizan'ı çıkarmaya başlamış, Abdülhamit'in diplomatik baskıları sonucu oradan Paris'e gitmiştir.

Paris 1895 yılında bir kültürel gelişme devrinin merkezidi. Antole France “Le Lys Rouge”u çıkarıyor. Gauguin'de Hotel Drovot'da ilk sergilerinden birini düzenliyordu. Karl Marks'ın o zamana kadar yayımlanmamış olan “Kapital”inin üçüncü cildi çıkıyordu. Fakat bu kültür faaliyetlerinin merkezi olan Paris'te anarşistler Cumhurbaşkanı Carnot'yu öldürüyor ve Dreyfus Sorunu'nun ilk evresi başlıyordu.

³⁵⁰ Mardin, 2004, a.g.e., s.183.

³⁵¹ Eric Jan Zürcher. “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, (Çev.Özgür Gökem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, (Edit. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.47.

³⁵² Ahmet Bedevi Kuran. *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul:Kaynak Yay. 2000, s.55.

1894'te kabul edilen ve anarşistleri ağır cezalara çarptıran kanunlar Paris'te bir hürriyetçi hareketin yönetimini güçleştiriyordu.³⁵³ Böyle bir ortam içinde Jön Türkler çalışmalarını Ahmet Rıza'nın etrafında sürdürüyorlardı. Aralarındaki fikir ayrılıkları Mizancı Murat'ın gelmesiyle daha da arttı. Ahmet Rıza başkanlıktan düşürülerek yerine Mehmet Murat getirildi. Mardin'in deyiimiyle, Ahmet Rıza'nın 'enternasyonelliği ve laikliği'³⁵⁴ İslami vurgunun önemli bir yer tuttuğu Jön Türk düşüncesinde kabul edilemez oluğu için Mehmet Murat kolaylıkla başkanlığa seçildi. Çünkü Murat'ta İslam yani din, bir vicdan işi değil araçsal ve toplumsal bir öneme sahip bir unsurdu.

Jön Türk hareketi ile yan yana gelişen ve hareketin seyrini tayin eden ideolojik ve kültürel gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyıldan beri beliren iki cereyan etrafında toplanmıştır: Yenilikçilik ve Muhafazakarlık. Ahmet Rıza'nın başında bulunduğu yenilikçiler grubu görünüşte İslam'a bağlı olmakla beraber, dini sosyal bir harç olarak düşündükleri için eskilerden esasta ayrılıyorlardı. Ahmet Rıza, kuvvetli bir merkezi hükümet vasıtasıyla yürütülecek Osmanlılık siyasetinden yanaydı ama bu merkezi idarede baş yeri Türkler alacaktı. Bütün Jön Türkler gibi o da hanedanı Osmanlı İmparatorluğu'nu birleştirici bir unsur olarak görüyordu. Ahmet Rıza'nın tam karşı kutbunda yer alan Mizancı Murat ise İslamcı kanaatleri sayesinde çok taraftar kazanmıştı. Halife idaresinde bir İslam İmparatorluğu kurulmasını savunuyor ve padişahın İslam aleminin başına geçmesini istiyordu.³⁵⁵

Yenilikçi ve muhafazakar kanatları belirleyen, din unsuruna farklı yaklaşımlar sergilemeleri gibi meşruti yönetimin de nasıl olacağına dair farklı görüşlere sahip olmalarıdır. Her iki kanat ta Osmanlı'nın kurtuluşunun meşruti bir yönetimle mümkün olacağına inanan ve bunun için çaba gösteren insanlardı, fakat Ahmet Rıza meşrutiyetin gerçekleşmesi için ihtilalden yana tavır almazken, Murat ve hatta Prens Sabahattin, ordunun da dahil edileceği bir ihtilalden yanaydılar. Bunlara eklenecek son bir ayrılık konusu da, daha sonraları Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin grubu arasındaki ayrılığın da ana belirleyicilerinden biri olacak olan dış müdahale konusudur. Ahmet Rıza, meşruti yönetimi kurma yolunda halk tabanından kaynaklanan bir mücadeleden yanayken,

³⁵³ Mardin, 2004, a.g.e., s.92.

³⁵⁴ Mardin, 2004, a.g.e., s.102.

³⁵⁵ Karpat, 1996, a.g.e., s.39-40.

Mizancı Murat ise, sınırlı da olsa bir dış müdahaleyi savunmaktadır. Çünkü ona göre, “halk -iptidailiği nedeniyle- bir muhalefet hareketine iştirak ettirilemez”.³⁵⁶ Öyle ki Murat, 1908 İnkılabı’ndan sonra dahi İslam topluluklarının yaşadığı toprakların korunması için İngiltere, Fransa ve Rusya’yla hükümleri sınırsız antlaşmalar yapılmasını teklif etmiştir: “Eğer inkılaptan sonra işlerimizin başında biraz daha geniş fikirli adamlar bulunmuş olsaydı, hemen İngiltere ile müzakerelere girişilir, kesin güvence ile onun endişesi giderilir, onunla hükümleri sınırsız antlaşma yapılırdı. Şeyhülislamlık Bab-ı Ali’den ayrı ve müstakil bir daire şeklinde düzenlenir; Şeyhülislamın kabineye devamına son verilir; İngiltere tarafından gösterilecek olan adaylardan halifenin seçeceği üç üye dahil olmak şartıyla, mesela dokuz üyelik bir Meclis-i Tedkikat-ı Şer’iye teşkil edilir. İngiltere’ye verilecek bu özel imtiyazdan, ilerde Fransa’nın ve Rusya’nın da istifade edebilecekleri bildirilir.”³⁵⁷

Bu ayrılıklar cemiyetin bütünleşmesini önlediği için II. Abdülhamit’in cemiyeti parçalama faaliyetlerini daha da kolaylaştırmıştır. 1897’de, İttihat ve Terakki ile anlaşmaya varılması için II. Abdülhamit Avrupa’ya Ahmet Celalettin Paşa’yı göndermiştir. Paşa, Mizancı Murat’ın, saltanata yönelik ciddi saldırılarına rağmen zincirin önemli ama aynı zamanda da en zayıf halkası olduğunu sezinlemekteydi. Eğer Murat geri çekilirse tarafları da onu izleyecekti.³⁵⁸ Karşılıklı anlaşmaya varılmış ve Murat İstanbul’a dönmüştü. Fakat Mehmet Murat’a vaat edilen memuriyet dışında başka hiçbir imkan tanınmamış, hatta başkalarıyla görüşmelerinin engellenmesi amacıyla göz hapsinde tutulmuştur. Böylece hem Murat ikinci kez aldanmış olmuş hem de onun yurda dönmesi Jön Türk hareketinde ciddi bir yara açmıştır. Ahmet Rıza ise ilkeli ve çetin kişiliği ile hiçbir teklife aldanmayıp Paris’te çalışmalarını sürdürmüştür.

3.4.1.5.1.3. Prens Sabahattin (1877-1948)

Damat Mahmut Celalettin Paşa bir vezirin oğlu ve anne tarafından Sultan II. Mahmut’un torunudur. Karısı, Abdülmecit’in kızı ve Adülhamit’in kız kardeşidir.

³⁵⁶ Mardin, 2004, a.g.e., s.96.

³⁵⁷ Mizancı Mehmed Murad. *Tatlı Emeller Acı Hakikatler*, (Haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul: Şehir Yay., 2005, s.23-24.

³⁵⁸ Ramsaur, 2004, a.g.e., s.67.

Paşanın, oğulları Sabahattin ve Lütfullah ile Jön Türklere katılması Sultan için ağır bir darbe, Jön Türkler için de prestij olmuştur. Aynı zamanda onlar arasındaki parçalanmayı şiddetlendirici etkisi de olmuştur. Ahmet Rıza'nın liderliği bir müddet Murat tarafından alınmıştı. Şimdi ise Ahmet Rıza'nın karşısına daha güçlü ve prestiji yüksek yeni bir lider çıkıyordu. İkisi arasında, 1908 İnkılabı'na kadar ve ondan sonra da İmparatorluğun sonuna kadar süren bir kutuplaşma doğmuştur.³⁵⁹

1897'de Demolins'in "Anglo-Saksonlar"ın Üstünlüğü Neden İleri Geliyor" adlı kitabı yayınlanmıştı ve ana tezi, Anglo-Saksonların üstünlüğünün, kişiliği ve ferdi teşebbüs yeteneğini geliştiren üstün eğilimlerine (diğer insan toplumlarında yaygın olan topluma güven yerine kendine güvene) dayandığı şeklindeydi. Bu tez hürriyetçiler ve yenilikçiler arasında ilgi uyandırdı.³⁶⁰ Prens Sabahattin de bu tezden yola çıkarak, "Osmanlı Devleti nasıl kurtarılabilir?" sorusuna cevap olarak adem-i merkeziyetçi yönetim tezini geliştirdi. Tez kısaca şöyle özetlenebilir: "Adem-i merkeziyet, işlerin özelliklerine göre yönetim erkinin bölünmesi, yani her özel sorumluluğa bir yetkinin karşılık gelmesidir. Bu ise bireyci toplumların kamusal hayatını oluşturan bir olgudur. Kamusal hayattaki gerçek ilerleme ne meşrutiyetten ne parlamentarizmden ne de cumhuriyetten doğar. Kamusal hayattaki gerçek ilerleme özel hayata kudret ve düzen veren özel girişimden doğar. Bunu sağlayacak olan şey de, kişiliğin gelişmesinin aracı olan eğitimidir."³⁶¹ Ona göre ferdi teşebbüsü teşvik etmek ve verimliliği artırmak için İmparatorluğun cemaatçi yapısının tümüyle değiştirilmesi gerekiyordu.

Ahmet Rıza'nın fikirleriyle Prens Sabahattin'in bu fikirleri 1902 Jön Türk Kongresi'nde karşı karşıya geldi. Yönetim anlayışı, dış devletlerin müdahalesi ve silahlı kuvvetlerin meşrutiyeti ilana katılması konuları etrafında toplanan sorunlarda iki tarafın farklı düşünceleri nedeniyle bir mutabakata ulaşılamamıştır. Ahmet Rıza grubu güçlü bir merkeziyetçi devlet anlayışını savunmuş, var olan yönetime son vermede yabancı devletlerin ve silahlı kuvvetlerin müdahalesini kabul etmemiştir. Prens Sabahattin grubu ise, devletin federatif bünyeli adem-i merkeziyet esasına göre yönetilmesi gerektiğini,

³⁵⁹ Lewis, 1996, a.g.e., s.196.

³⁶⁰ Lewis, 1996, a.g.e., s.201.

³⁶¹ Prens Sabahattin. *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, (Çev.İnan Keser), Ankara: Liberte Yay., 2002, s.38.39. ve 47.

yabancı bir devletle işbirliğinin ve silahlı kuvvetlerin müdahalesinin zorunlu olduğunu savunmuştur.³⁶² Lewis'e göre "Ahmet Rıza ile Prens Sabahattin arasındaki ayrılık, ondan sonra Türk milliyetçiliği ile Osmanlı liberalizmi arasındaki ayrılıklardan biri olarak billurlaşmaya başlayacaktır."³⁶³ İki grubun yönetim anlayışı ve muhalefetlerinin başarıya ulaşmasında izleyecekleri politika ve yöntem konusundaki ayrılıklarına rağmen, muhalif oldukları ve savundukları şey aynıdır: Devletin içinde bulunduğu kötü durumun sorumluları padişah ve saray bürokrasisidir; devletin kurtulması için hürriyetçi düzenin gerekleri olan meşrutiyyetin ve anayasanın ilan edilmesi şarttır. Jön Türkler de Yeni Osmanlılar gibi iktidarın kaynağı veya kimde olması gerektiği üzerinde bir tartışmaya girmeyip, eleştirilerinde saltanata dokunmadan, sadece padişahın kişiliğini esas almışlar, ona ve keyfi yönetimine karşı çıkmışlardır.³⁶⁴

1906'ya gelindiğinde önemli bir muhalif örgütün kurulduğu görülür. Asıl İttihat ve Terakki, Selanik'te 3. Ordu subaylarının girişimiyle kurulur. O zaman adı Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'dir. Subaylarla bürokratların oluşturduğu kurucu grup kısa sürede büyür ve yayılır. 1907 yılında Ahmet Rıza grubu ile anlaşarak örgütün adı İttihat ve Terakki olur.³⁶⁵ Böylece Ahmet Rıza grubu prestij ve güç kazanır. Tunaya'ya göre, "1906'da kurulan bu cemiyet ne tamamıyla 1889'daki çalışmaların ne de Avrupa Jön Türkleri'nin eseri olmuştur. O, doğrudan doğruya (askeri okulların da büyük payı olmakla birlikte) Rumeli'de, İstanbul'a oranla çok daha özgür olan bir ortam içindeki girişimlerin çocuğudur."³⁶⁶ Selanik'teki bu ordunun ve İstanbul'daki ordunun, genel olarak Jön Türklerin muhalif oldukları noktaları paylaşmalarıyla birlikte, asker olarak ayrı bir hoşnutsuzlukları vardı:

- Başta, mektepli subayların alaylı subaylar karşısındaki durumları geliyordu. İstanbul'daki Hassa Ordusu'na, yani 1. Ordu'ya alaylı subayların alınması tercih ediliyordu; zira bunlar, yeteneğin yanında üstlerinin inisiyatifleriyle yükseldikleri için daha sadık idiler. Hassa Ordusu bu nedenle Abdülhamit'in güvenliği demek olduğundan, terfi ve nişanlarda ilk önce bu ordu düşünülüyor, diğerleri ihmal

³⁶² Turgut, 1984, a.g.e., s.239.

³⁶³ Lewis, 1996, a.g.e., s.200.

³⁶⁴ Turgut, 1984, a.g.e., s.239.

³⁶⁵ Tarık Zafer Tunaya. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 3, İstanbul: İletişim Yay., 2000, s. 27.

³⁶⁶ Tunaya, 2003a, a.g.e., s.131.

ediliyordu. Hassa Ordusu dışındakiler iki ayda bir maaş aldıklarından bu durum, Abdülhamit'e duyulan kızgınlığı daha da artırmıştır.

Başka bir neden de, Abdülhamit'in korkuları yüzünden, ordunun gerçek mermilerle eğitim yapmamasıydı. Yine bu korkular yüzünden donanma, Abdülhamit'in amcası Sultan Abdülaziz'in tahtan indirilmesi için Dolmabahçe Sarayı'nı denizden kuşatmakta kullanılmış olmasından dolayı Haliç'te çürümeye bırakılmıştı.

Rumeli'deki ordudan gelen şikayet ise, güzel giyimli sık Avrupa jandarma subaylarının yanında kendilerini kenarda kalmış ve ihmal edilmiş hissetmeleriydi.³⁶⁷ Abdülhamit her zaman için eski örneklerle bakarak tahtının güvenliğinden şüphe duyduğu için, orduya gereken ihtimamı göstermemiştir. Bu durum, zaten varolan Abdülhamit'in mutlakıyetçiliğine ve devleti içine soktuğu müşkül duruma (Abdülhamit'in Tunus, Doğu Rumeli, Mısır, Girit, Ermeni ve Makedonya isyancı hareketlerinin üstesinden gelemediği düşünülüyordu.) olan kızgınlıkla birleşince, artık II. Meşrutiyet'in ilanı kaçınılmaz olmuştur.

1908'e gelindiğinde ise, İngiliz ve Rus hükümdarlarının Reval Buluşması, onların deyimiyle Avrupa'nın "hasta adamı"nın paylaşılma planıydı ve artık bu durum meşrutiyetin ilanının kaçınılmazlığını gösteriyordu. Selanik ve Manastır'daki ordular Sultana açıkça cephe aldılar ve Edirne'deki 2. Ordu'dan destek teminatı sağladılar. Bu girişimlerin sonucu Sultan 23 Temmuz'da meşrutiyetin tekrar yürürlüğe girdiğini bildirdi.³⁶⁸

3.4.1.6. Jön Türk Değerlendirmesi

Jön Türklerin görüşlerinde merkezi yer işgal edecek tek bir görüş yoktur; daha çok iç içe bir görünüm arz eden bir çok görüş bulunmaktadır. Her fikir içinden çıktığı toplumsal-tarihsel kaynaklardan beslenir. Buradan yola çıkarak, Osmanlı'da da oluşan

³⁶⁷ Sina Akşin. *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara: İmge Yay., 2001, s.102-103.

³⁶⁸ Lewis, 1996, a.g.e., s.204-207.

siyasi fikir akımlarının o anki toplumsal ve tarihsel koşullara göre oluştuğu söylenebilir. Ama bu bir düşüncenin veya düşünce akımının oluşumunu tam olarak anlatmada yeterli değildir. Bir diğer önemli etken de, dış dünyada meydana gelen olaylar, gelişmeler ve oluşan yeni siyasi-toplumsal düşüncelerdir. Her toplum değişime açık ve akışkandır. Osmanlı da kurulduğu andan itibaren çekirdek yapısını korumak kaydıyla sürekli olarak değişmiş ve gelişmiştir. Değişimin yönü, 18. yüzyılda Batı'nın yenilikçi teknik ve kurumları tarafından belirlenmiş, dolayısıyla tekniğin ve kurumların girmesiyle yeni siyasi akımlar da memlekete girmiştir. Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, dış dünyada meydana gelen oluşum ve düşüncelerden etkilenmişler ama bunların, Osmanlı'nın hakim epistemolojik kodlarına uyanlarını seçmişlerdir. Yani, Osmanlı modernleşmesine rağmen ve onun etkisiyle ortaya çıkan düşünce akımları, aydın sınıfın bilinçli tercihinin ürünleridir. Böylece, radikal veya ihtilalci etkiler yaratacak düşünceler yerine, dayanışmacı (tesanütçü), toplumcu görüşler, düşünürlerin kendi toplumsal gelenek ve kültürlerinin belirleyiciliğinde tercih edilmişlerdir. Onun için Türkçülük, en son varılacak düşünce akımı olmuştur.

Önce Osmanlıcılık tercih edilmiştir. Çeşitli etkiler sonucu özerklik talebiyle meydana gelen ayrılıkçı isyanları engelleyebilmek, imparatorluğun bekasını ve bütünlüğünü sağlamak, tüm Osmanlı tebaasını siyasi bir birlik oluşturacak şekilde bir araya getirebilmek amacıyla oluşturulan bu siyasi proje, temel felsefesi devleti kurtarmak olan Jön Türkler tarafından tabiatıyla savunulacaktı. Meşrutiyet mücadelesi, bu fikrin hedefi olan birliği sağlama anlayışına uygun olarak, her milletin mecliste temsil edilerek siyasi katılıma teşvik edilmesi amacıyla verilmiştir. Aslında burada ortaya çıkan şey meşrutiyetin, varılacak bir amaç veya hedef olması değil de, Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünün korunmasına hizmet eden bir araç olmasıdır. Jön Türkler meşrutiyeti bir çare olarak görüyorlardı. Milliyetçiliğin Avrupa'da gelişmekte olduğu bir dönemde, Türkçülük dışındaki tezlerin öncelikli olarak tercih edilmesi hep bu sebepten dolayı olmuştur.

Jön Türklerin fikirlerinde İslami bir doku da söz konusuydu. Çoğunluğu Müslümanlardan oluşan, yaşayış ve düşünüş kalıplarını belirleyen hakim kodlardan birinin İslam dini olduğu bir toplumda, hem modernleşmeyi din ile meşrulaştırarak

modernleşme lehine bir seferberlik yaratmak için, hem de meşrutiyet isteğini meşrulaştırmanın bir yolu olarak görülmesinden dolayı İslamcılık, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi Jön Türkler tarafından da vazgeçilmez olmuştur. Fakat İslamcılığın kabul edilme boyutları bütün Jön Türklerde aynı değildi. Örneğin İslamcılık, Mizancı Murat'ta hilafetin etrafında Müslüman milletlerin birleşmesi şeklindeyken; Ahmet Rıza'da, meşrutiyeti ve modernleşme hareketini meşrulaştırıcı bir unsur, toplumu bir arada tutan sosyal bir harç, bir vicdan işi olarak görülmüştür. Aslında hem Osmanlıcı hem de İslamcı görüşlerin açıkta bıraktığı ve kapsamadığı yerler vardı: Osmanlıcılık daha çok, Müslüman olmayan toplumları devletle bütünleştirmeye hizmet ederken, İslamcılık ise sadece Müslüman halkı bir arada tutmaya çalışmıştır. Sonuçta her ikisi de başarılı olamayarak hedeflerine ulaşamamışlardır.

Avrupa'nın büyük devletlerinin "Doğu Sorunu"³⁶⁹ adı altında Osmanlı'yı parçalama planları kapıda dururken, Jön Türkler, Türkçülük gütmekten ziyade ittifadı anasır'ı savunmuştur. Karal'a göre, Jön Türklerin programlarında dönemin koşulları gereği Türklük, Osmanlılık kadar yaygın olmamakla beraber ihmal edilmemiş ve çeşitli vesilelerle ona temas edilerek bir Türklük şuuru işlenmiştir.³⁷⁰

Jön Türkler bir ittifadı anasır (unsurların birliği) oluşturmaya gayret ediyorlardı. Ama bunun olabilmesi için, "önce muhtelif toplulukları birbirine bağlayacak kadar yaygın kudrette merkezi bir milli kültür doğmuş olmalıydı."³⁷¹ Önceleri milli kültürün rolü kavranamazken, daha sonra Avrupa'da milliyetler sorununun bir milli kültür sorunuyla sıkı sıkıya bağlı olduğunun ve bu uğurda etkili çalışmalar yapıldığının keşfi Jön Türkleri de bu yöne yöneltmiştir.³⁷² Milli bir kültür yaratma konusu, bu kültürün dayanağının ne olacağı, yani kimlik sorununu beraberinde getirmiştir. Bu kültüre milli bir çekirdeğin lazım gelişi, gözleri Rumeli ve Anadolu Türklerine çevirmiştir. Anadolu'ya olan bu ilgi, Türk halkının eğitim düzeyini yükseltmek ve milli bilincini kuvvetlendirmek için sade bir dil kullanma gereğini doğurmuş ve 1908'den sonra bir siyasi parti olarak İttihat ve Terakki programının ana unsurlarından birini oluşturacak

³⁶⁹ Matthew Smith Anderson. *Doğu Sorunu*, (Çev.İdil Eser), İstanbul: YKY., 2001 adlı çalışması bu konu hakkındadır.

³⁷⁰ Karal, 2000, a.g.e., s.531.

³⁷¹ Ülken, 1976, a.g.e., s.165.

³⁷² Mardin, 2004, a.g.e., s.303.

ve sonraları Atatürk'ün halkçılık ilkesinde sistemleştirilecek olan “halk’a doğru” eğiliminin ilk nüvelerini içinde barındırmaktadır.

Osmanlı modernleşmesinin yol haritası, daha önceki nesillerin düşünce ve eylemleriyle çizilmişti, şimdi ise Jön Türkler tarafından şekillendirilmekteydi. Aynı yol üzerinde birbirini doğuran düşünceler, kendilerini hazırlayan koşulların hükümsüz kalmasıyla siyasal ve toplumsal alandan çekilerek yerlerini, kendilerinden de bir şeyler alan ama yenilikçi bir duruşa da sahip yeni düşüncelere bırakmışlardır. Bütün bu düşünceler, koşulların yarattığı hedefe doğru ilerleyerek, siyasi bir kimlik olarak oluşacak Türkçülüğe ve kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti’ne yol hazırlamışlardır.

3.4.2. 1908 Sonrası Fikir Hareketleri ve Türkçülük

1908 II. Meşrutiyet dönemi fikir hareketleri olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüğün incelenebilmesi için öncelikle II. Meşrutiyet Dönemi’nin bir analizi ve bu dönemin siyasi hayatına hakim olan İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel projeleri genel özellikleriyle ele alınmalıdır.

3.4.2.1. II. Meşrutiyet Dönemi ve İttihat ve Terakki

Abdülhamit’in baskıcı idaresine Meşrutiyet’in ikinci kez ilanı ile son verilmesi, ülkede coşkuyla karşılanmış ve halk sokaklara dökülerek gösteriler yapmıştır. Meşrutiyetin getirdiği canlı siyasi yaşantı ve basın hürriyeti uzun süredir baskı altında tutulan çok çeşitli fikirlerin yazılıp söylenmesine imkan vermiştir. Fakat, her şeyden söz edebilme hürriyeti, köklü temellerden yoksun ve amaçsız bir şekilde gerçekleştiği için, hürriyet tam bir anarşi görünümü arz etmeye başlamıştır.

İslamcılığa, Türkçülüğe ve Batıcılığa dair halk seviyesinde yayınlar görülür. Batıcılık artık eski nesillerin anladığı dar çerçeveyi kırmıştır. Şimdi Batı’nın yeni problemleri üzerinde tartışmalar yapılmaktadır. Bunlar, bireycilik-toplumculuk, sosyalizm-

kapitalizm, hürriyetçilik-devletçilik, evrimcilik-devrimcilik vb. karşıt kutuplar üzerinde dolaşmaktadır.³⁷³

Meşrutiyetin gerçek anlamının idrakinde olmayan halk, onu kendisine göre yorumlamıştır. Köylüler meşrutiyeti, vergi vermemek; memurlar maaş zammı ve terfi; işsizler iş imkanı vs. olarak değerlendirmişlerdir. Çeşitli kesimler kendi hak ve özgürlüklerinin aranması ve kollanması için gazetelere yazılar yazıp, dernekler kurmaya başlamışlardır. Kadınlar da bu özgürlük ortamının kendi lehlerine olması arzusuyla, eşitlik, kamusal alanda bulunabilme, çalışma hakları vb. taleplerde bulunmuşlardır. Bu amaçla, “Osmanlı Kadınları İttihat Cemiyeti”³⁷⁴ kurulmuş, bir de haftalık “Kadın Dergisi”³⁷⁵ çıkmaya başlamıştır. Aslında kadın hakları konusu daha Ahmet Mithat Efendi ve Şinasi gibi Tanzimat yazarları tarafından ele alınmıştır. Kadının, medeniyetin ölçüsü ve ilerlemenin ana dinamiği olarak görülmesiyle II. Meşrutiyet döneminde kadın-erkek ayrımcılığı kalkmış, üniversitede kız öğrenciler erkek öğrencilerle derslere birlikte girmişler ve kadınlar çalışma hayatına katılmışlardır.³⁷⁶ Kadınların iktisadi kalkınma için çalışma hayatına girmesi, kültürel kalkınma için de eğitimden istisnasız faydalanması konusunda İttihat ve Terakki’nin gösterdiği hassasiyet her ne kadar belli bir kesimde yankı bulmuşsa da, toplumun geleneksel ağlarının katılığı ve belirleyiciliği, kız çocuklarının ilkokuldan sonra okumasına, yüksek öğretime devam etmesine ve çalışma hayatı içinde yer almasına müsaade etmemiştir.

Meşrutiyet ilan edilmişti fakat yönetimde kimlerin bulunacağı, hükümetin nasıl kurulacağı, meşrutiyetin ilan edilmesinden sonra izlenecek yolu belirleyen programın ne olduğu meçhuldü. Çünkü ülke içinde ve dışındaki Jön Türkler sadece anayasanın ve meşrutiyetin yürürlüğe konması için çalışmışlar, ötesi için bir şey düşünmemişlerdir. Meşrutiyet’in ilanını gerçekleştiren çoğunluğu askerden oluşan Selanik iç merkezidir; Paris’teki Ahmet Rıza liderliğindeki dış merkez ise sadece bu işin fikri boyutta mücadelesini yapmıştır. Üyeleri henüz halkça bilinmeyen İttihatçılar, yeni rejimin

³⁷³ Ülken, 1998, a.g.e., s.139.

³⁷⁴ Akşin, 2001, a.g.e., s.139.

³⁷⁵ Akşin, 2001, a.g.e., s.142.

³⁷⁶ Gülay Arıkan . “Osmanlı İmparatorluğu’nda II. Meşrutiyet Dönemi Sosyo-Kültürel Yapısında Kadın”, *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 4-7 Kasım 1997, s. 41-42.

başarısını sağlamak için bir destek grubu olarak arka planda ve genellikle Selanik'te kalmayı yeğlemişlerdir. Ancak, parlamento için seçim yapılır ve yeni hükümet kurma çabaları yürütülürken cemiyeti temsil etmek üzere yedi kişilik bir komite gönderilmiştir. Bunların içinde daha sonraları çok önem kazanacak üç kişi bulunuyordu: Kurmay binbaşı Cemal Bey (daha sonra Bahriye Nazırı Cemal Paşa), Talat Bey (daha sonra İçişleri Bakanı Talat Paşa) ve Cavit Bey (daha sonra Maliye ve Bayındırlık Bakanı Cavit Paşa).³⁷⁷ Bu üyelerle İttihat ve Terakki, meşrutiyet savaşından, siyasi sahadaki iktidar savaşına girmiştir. Tunaya'ya göre, "Tarihte bütün bir devlet iktidarını teslim alıp da hükümeti eski devir adamlarına bırakan başka bir inkılap fırkası yoktur; Büyük Harb'in ortalarına kadar da, bir türlü sadrazamlığı kendine layık görmemiştir."³⁷⁸ Belki de düşünce ve eylem dahilinde hareket ederek hükümet etmeye ulaşan Cemiyet, henüz koca bir imparatorluğu yönetmek için siyasi alanda tecrübesiz olduklarının bilincindeydiler.

Temmuz 1908'de Meşrutiyet ilan edilmiş, Eylül 1908'de de Cemiyet programını hazırlamıştır. Bu programın dikkat çeken noktaları şöyledir:

1. Hükümetin meclis önünde sorumluluğu,
2. Ayan (senato) üyelerinin üçte birinin Padişah, üçte ikisinin halk tarafından seçilmesi,
3. Tek dereceli seçim,
4. Patron ve işçinin karşılıklı hak ve vazifelerini belirten kanun çıkartılması,
5. Toprak sahiplerinin mülkiyet hakları saklı tutulmakla beraber, topraksız köylünün topraklandırılması ve köylüye az faizle kredi sağlanması tedbirlerinin araştırılması,
6. Eğitimin düzenlenmesi, sanat okullarının çoğaltılması, devlet okullarında eğitim dilinin Türkçe olması,
7. Memleketin ekonomi yönünden ilerlemesi, refahın sağlanması, ziraatın geliştirilmesini sağlayacak tedbirlerin alınması.³⁷⁹

³⁷⁷ Shaw ve Shaw, 2000, a.g.e., s.331.

³⁷⁸ Tunaya, 2000, a.g.e., s.62.

³⁷⁹ Enver Ziya Karal. *Osmanlı Tarihi*, Cilt IX, Ankara: TTK. Yay., 1999, s.61.

Bu maddelerden de görüleceği üzere Cemiyet, demokratik ilkeleri yönetime yerleştirmeye çalışıyor; ilerlemenin koşulu olan eğitimin ve iktisadi kalkınmanın önemini vurguluyor; milli bir dil olarak Türkçe'nin eğitimde yer almasını savunuyor. Bu emelleri gerçekleştirmek amacıyla siyasi, eğitim, sosyo-kültürel ve iktisadi alanda yenilikçi çabalara girişilmiştir.

Öncelikle, siyasi alanda; Padişaha, yönetime tehdit teşkil ettiği gerekçesiyle herhangi bir kişiyi cezalandırma veya sürgüne gönderme hakkını veren 113. madde kaldırılmıştır.³⁸⁰ Padişah, yetkileri sınırlandırılarak meclis karşısında sorumlu hale getirilmiştir.³⁸¹ Böylece demokratik bir parlamenter yönetimin koşulları sağlanmış oldu.

Eğitim alanında; Medrese eğitiminin ıslahı ilk kez ciddi olarak II. Meşrutiyet döneminde gündeme gelmiştir. İlk düzenleme Fatih'te Tabhane Medresesi'nde yapıldı. 1910'da yürürlüğe konulan Medaris-i İlmiye Nizamnamesi ile bu uygulama genelleştirildi. Artık medrese öğrencileri de Osmanlı sarfı, nahvi ve belagatı, farisi, hesap, hendese, coğrafya, tarih, fizik, kimya ve tabiat bilimleri okuyacaktı. Böylece medrese bir ölçüde mektepleşmeye başlamıştır.³⁸² Ayrıca Tıp ve Edebiyat Fakülteleri'ne kız öğrencileri alınmış, daha çok öğretmen yetiştirmek amacıyla yurt dışına öğrenci gönderilmiştir. Eğitim dilinin Türkçe olması özellikle vurgulanmıştır. Resmi ya da özel okullarda dersler öğrencilerin anadilinde okutulacak, anadil Türkçe olmadığı takdirde, zorunlu Türkçe dersleri bulunacaktı; Resmi orta ve yüksek öğretim kurumlarında ders dili Türkçe olacak, ortaokulda yerel diller de okutulacaktı.³⁸³

Sosyal ve kültürel alanda; Milli arşiv, milli kütüphane, milli filmcilik, milli müzik, milli coğrafya milli bir kültür yaratmak amacıyla oluşturulmuştur. Batı takvimi kabul edilmiş, çeşitli kültür ve spor müesseseleri kurulmuştur.³⁸⁴

³⁸⁰ Findley, 1994, a.g.e., s.250.

³⁸¹ Tunaya, 2000, a.g.e., s.460.

³⁸² Tekeli ve İlkin, 1999, a.g.e., s.94.

³⁸³ Akşin, 2001, a.g.e., s.151.

³⁸⁴ Tarık Zafer Tunaya. *Hürriyetin İlanı-II. Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2004b, s.37.

İktisadi alanda ise en büyük adım kapitülasyonların ilgası olmuştur. İlk milli banka kurulmuş (İtibar-i Milli Bankası), milli sermayeli hususi teşebbüsler oluşturulmuş, şirketler ve fabrikalar kurulmuştur. Kooperatifçilik, yerli malı sevgisi, Türklerden alış veriş etmek, serbest mesleklere intisap daimi surette telkin edilmiştir. Esnaf ve meslek teşekkülleri kurulmuştur.³⁸⁵

Bunlara ilaveten yüksek rütbeli subayların, maaştan başka bir takım ek paralar aldıkları ortaya çıktığı için buna son vermek yoluna gidilmiştir. Askeri okullarda zadegan sınıfları kaldırılmış ve ilmiyede de zadeganlığın kaldırılması yolunda bir takım adımlar atılmıştır. En çok göze çarpan ayrıcalıklardan biri de, İstanbulluların askerlik yapmamalarıydı. Buna Mart 1909'dan başlayarak son verilmiş ve Hristiyanların askerlik yapmama imkanı da 7 Ağustos 1909'da çıkarılan bir kanunla ortadan kaldırılmıştır.³⁸⁶ İçerideki siyasi havanın değiştirilmesine yönelik olarak, siyasi tutukluların ve uzak vilayetlerde memuriyete veya ikamete atanan kişilerin affına, hafiye ve muhbirlik sisteminin lağvına, saray memurlarının atanma tarzına ilişkin bir kanun yapılmış ve II. Abdülhamit döneminin siyasi kurbanlarına iade-i itibara ilişkin müteakip tedbirler alınmıştır.³⁸⁷ Jön Türklerin Abdülhamit yönetimine muhalif olduğu noktalardan bazıları, eğitimde zadeganların kayırılması, memuriyette atama ve rütbelendirme işlemlerinin liyakate göre yapılmaması, ayrıca baskıcı ve kuşkucu yönetimin insanları birbirlerini ihbar eder hale getirmesi gibi etkenlerdi. Böylece, yönetimde İttihat ve Terakki'nin yer almasıyla Abdülhamit yönetiminin bütün bu aksaklıkları giderilmeye çalışılmıştır. Memuriyette dürüstlük ve yetkinlik ilkeleri getirilmiş, dolayısıyla ülke çıkarlarının korunmasına ve ülkeye samimiyetle hizmet anlayışının oluşmasına dikkat edilmiştir.

İttihat ve Terakki bir fırka (parti) olarak başlarda ittihad-ı anasırcı (Osmanlıcı) idi. Onlar Osmanlıcılık ile, bütün unsurları siyasi bir bütün içinde birlikte yaşatabilmek ve böylece iç isyanlara ve dış müdahalelere engel olarak “vatanı kurtarmak” amacını güdüyorlardı. Osmanlı ülkesini “vatan” telakki ediyorlardı. Vatan anlayışına, milletin iktidarın dayanağı olması, dolayısıyla vatanın da ancak milletin dayanağı olabileceği şeklinde,

³⁸⁵ Tunaya, 2004b, s.37-38.

³⁸⁶ Akşin, 2001, a.g.e., s.132.

³⁸⁷ Findley, 1994, a.g.e., s.250-251.

Tanzimat döneminde başlayan yenilikçi görüşlerin sonucu ulaşılmıştı. İttihat ve Terakki, her ne kadar bütün unsurları bir arada tutabilmeyi istiyor ise de, bu birliğe bir çekirdek lazım geldiği inancındaydılar. Onlar için bu çekirdek Türk milleti idi. Merkezinde Türk milletinin olacağı bir birlikten yanaydılar. Bu birliğin sağlanması için merkezîyetçi olmak gerekiyordu. İşte bu nokta, Türklük meselesinden sonra İttihatçılara muhalif olmanın ikinci önemli nedenini oluşturuyordu. Aslında, bütün iktidar mücadelelerinin merkezîyet-adem-i merkezîyet etrafında toplandığı söylenebilir. Öteden beri bu problem vardı: Mithat Paşa ile Namık Kemal ve Tanzimat'ın muhafazakar bürokratları arasında, 1876 Anayasası hazırlanırken vuku bulmuştu. Mithat Paşa federatif bir yapıyı savunurken, ikinci grup kesinlikle, devletin bekası için merkezîyetçiliğin gerekliliğinden yanaydı. Sonra, Paris'te iki Jön Türk, Prens Sabahattin ve Ahmet Rıza arasında bu konu bir problem yaratmıştı. Bu problem üzerine, bu iki sima etrafında iki farklı gruplaşma oluşmuş, hatta Sabahattin'in partisinin adının "Adem-i Merkezîyet ve Teşebbüs-i Şahsi" olması, cemiyetinin ideolojisini sarıh bir şekilde ortaya koymuştu. Şimdi, Ahmet Rıza ve Sabahattin'in siyasi alanda görünürlüğü olmamasına rağmen fikirleri dolayısıyla kuvvetli etkileri söz konusudur. Fırka olarak İttihat ve Terakki, başlarda liberal bir iktisadi tutum izlemişse de, sonraları devletçi, merkezîyetçi, bir dönem İslami öğelerle karışık ittihad-ı anasırı ve büyük oranda Türkçü olmuştur. Prens Sabahattin'in etrafında kümelenen muhalefet ise iktisadi alanda liberal, yönetimde adem-i merkezîyetçi, ideolojide daima ittihad-ı anasırı olmuştur.

İttihat ve Terakki'nin ittihad-ı anasırcılığı bir yönünü oluştururken diğer yönü de İslamcı bir tutum sergilemektedir. İttihatçılar keskin bir İslami kimliği benimsememiş olmalarına rağmen, önceki dönemin kuvvetli İslamcı etkisiyle, İmparatorlukta yaşayan halkın çoğunluğunun Müslüman olması nedeniyle ve yönetimlerine ve yapmak istedikleri yeniliklere mukavemet edecek her hangi bir muhalif oluşumu bertaraf edebilmek için İslam kimliğinden faydalanmışlardır. Bunu açıkça dile getiren Tunaya'ya göre, İttihat ve Terakki, bir kabul olarak muhafaza etmek istediği teokratik bir saltanatın ideolojik tabanı olan İslamcılık'tan vazgeçemeyeceği için İslamcı bir yönü benimseme uğraşını sürdürmüştür. Hangi parti olursa olsun başarıya ulaşmak için

İslamcı olmak zorundaydı.³⁸⁸ Aslında İttihat ve Terakki'nin, çağın, milliyetçilik çağı olduğunun, modernliğin de laik dünya görüşünü doğurduğunun, bundan kaçınılamayacağının farkında olduğu söylenebilir.

Osmanlıcılık ve İslamcılık görüşlerinin yanı sıra İttihat ve Terakki'de içkin bir Türkçülük de vardır. Bu Türkçülük, Osmanlılıkla karışık bir görünüm sergilemiştir. Şöyle ki, Türklük etrafında Osmanlı milletlerini birleştirme fikrine sahiptiler. Türk dilinin eğitim dili olması, milli bir kültür ve birlik yaratma politikasının ürünü olmuştur. Onlar için Türklüğün, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucu unsurunun Türk olması nedeniyle savunulması gereken bir özellik olduğu söylenebilir. Fakat İttihat ve Terakki'nin bu politikalarına karşı bir muhalefet oluşmakta geç kalmamıştır. Öyle ki, muhalefet 'Ahrar' ve arkasından da 'Hürriyet ve İtilaf Fırkası' etrafında toplanmıştır. Bu muhalefet oluşumlarının koşulları ve nedenleri şöyle özetlenebilir:

- İttihat ve Terakki'nin düşüncesindeki, çekirdeği Türklükten, çevresi Müslümanlıktan, kabuğu da Osmanlılıktan oluşacak Osmanlı milleti yaratma ideali, öncelikle Hristiyan azınlığa uygun gelmemiştir. Onlar bu politikayı, sahip oldukları imtiyazların ellerinden alınması ve hem Türkleştirilmeleri hem de Müslümanlaştırılmaları olarak değerlendirmişlerdir.³⁸⁹
- Eğitim dilinin Türkçe olması, bir yandan Hristiyan Osmanlı tebaası ile İttihat ve Terakki arasındaki uçurumu genişletip derinleştirmekte iken, öte yandan da Türk olmayan Müslüman toplulukları da İttihatçılara karşı çevirmekteydi. Onlar da bu politikayı bir Türkleştirme girişimi olarak algılamışlardır. Kasım 1909'da Adliye Nezareti'nin Arap vilayetleri mahkemelerinde Türk dilinin kullanılması mecburiyetini getirmesi, dirençle karşılanmıştır.³⁹⁰
- Osmanlı millet sistemine göre, kendi dini ilkeleri etrafında, iç işlerinde özerk ama siyasi bağlarla devlete bağlı olma esasına göre teşkilatlanmış Hristiyan halk, İttihat ve Terakki'nin merkezîyetçi yönetim anlayışını otoriter bulmuştur.

³⁸⁸ Tunaya, 2000, a.g.e., s.377.

³⁸⁹ Karal, 1999, a.g.e., s.66-67.

³⁹⁰ Karal, 1999, a.g.e., s.131.

Osmanlının Tanzimat öncesi esnek yönetiminin özlemini duydukları için, ademi merkeziyetçi bir yönetimden yanaydılar. Böylece, kendi iç ilişkilerini kendi dini ilkeleri etrafında yürütebilecekler, kendi dillerini eğitimde kullanabilecekler, dolayısıyla milliyetlerini ve dillerini muhafaza etmiş olacaktı. Fakat bu görüş sadece kendilerine ait değildi. Batılı büyük devletlerin de bu görüşün şekillenmesinde azımsanmayacak etkileri söz konusuydu.

- 1908 yılı içinde, Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, Avusturya-Macaristan'ın, Berlin Antlaşması'nda yönetilmek üzere kendisine verilen ama hukuken Osmanlı egemenliği altındaki Bosna-Hersek'i ilhakı, Girit'in Yunanistan'a bağlanması,³⁹¹ 1908 Yemen, 1909 Arnavut ve Makedonya İsyanları, İttihat ve Terakki'nin daha çok iç siyasette meydana gelen çekişme ve hizipleşmelerle uğraşıp, ülke topraklarında olup bitenin farkına varmaması olarak değerlendirilmiş ve bu olaylar İttihat ve Terakki yönetimini gittikçe zayıflatmıştır.
- Başka bir neden olarak da II. Abdülhamit ve sadrazamı Sait Paşa'nın meşrutiyet taraftarı olmamaları, İttihat ve Terakki'ye, görünürde sergilemeseler bile sempati ile yaklaşmamaları gösterilebilir. Çünkü, onlar henüz halkın meşrutiyete hazır olmadığı düşüncesindeydiler. Fakat yönetim İttihat ve Terakki'nin elinde olduğu için, daha çok onunla uyuşmayı tercih etmişlerdir.

Muhalefet yüzünden iyiden iyiye zayıflayan İttihat ve Terakki karşısında padişah yeniden iktidarı ele almıştı. Daha meşrutiyetin üzerinden bir yıl geçmeden bir grup muhalefetin “şeriat isteriz” haykırılarıyla İstanbul'da gittikçe büyüyen bir kargaşa ortamı doğdu. Meşrutiyetin güvenliği için, hepsi parti üyesi olmayan subaylardan oluşan 3. Ordu, Selanik'ten İstanbul'a gelmek üzere yola çıktı. En üst düzeyde Mahmut Şevket Paşa'nın bulunduğu, komutanlığını Hüseyin Hüsnü Paşa'nın yaptığı, Mustafa Kemal'in (Atatürk) kurmay başkanı olduğu bu ordu İstanbul'a gelerek asayiş sağlamış, II. Abdülhamit'in saltanatına son vermiştir. Tarihe “31 Vakası”³⁹² (31 Mart 1325, 13

³⁹¹ Karal, 1999, a.g.e., s.213.

³⁹² Bu olay tezin konusuyla ilgili olduğu kadarıyla işlenmiştir. Bu konuyu her yönüyle inceleyen başlıca kaynaklar: Tarık Zafer Tunaya. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 3, İstanbul: İletişim Yay., 2000; Enver Ziya Karal. *Osmanlı Tarihi*, Cilt IX, Ankara: TTK. Yay., 1999; S. Shaw ve E. K., Shaw. *Osmanlı*

Nisan 1909) olarak geçen bu olay, Akşin'e göre, " her ne kadar "Şeriat isteriz!" idiyse de, gerçekte, ayaklanmanın baskın niteliği, muhalefetin İttihat ve Terakki'ye karşı kalkıştığı, fakat kötü düzenlendiği için ne olduğu pek belirmemiş, başarıya ulaşamamış bir askeri hükümet darbesidir."³⁹³ Olay bir gün sürmüş ve yönetimde istikrarın sağlanması için yeniden parlamento kurulmuştur.

Osmanlı Devleti 1908'den başlayarak 1918'e kadar huzur bulamayacaktır. 1911 Trablusgarp Savaşı'nda, Tunaya'nın deyişiyle, "Afrika-i Osmani", 1912 Balkan Savaşları'nda Edirne dahil "Avrupa-i Osmani" (Rumeli)³⁹⁴ Osmanlı'dan ayrılmıştır. İttihatçılar Edirne'yi geri almışlarsa da Makedonya elden gitmiştir. Balkan Savaşları'nın ağır sonuçları ülkede derin bir üzüntü yaratmıştır. Özellikle aydın kesim artık Osmanlıcılık ve hatta İslamcılık ülküsünün bir önemi kalmadığını, Anadolu'ya ve Anadolu Türkleri'ne sahip olunması, bu sebeple ulusçuluğun ayağa kaldırılması gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Zaten çoğu Avrupa devleti, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Rus Çarlığı hariç, ulus-devlet kurmaya ve ulusçu ideolojilere doğru yol almışlardı. Tanzimat'tan beri ince ince işlenerek gelen Türklük, işte bu dönemde edebiyatın, tarihin, filolojinin konusu olmaktan çıkıp bir milletin ve devletin siyasal kimliği olma özelliğine dönüşüyordu. 1914'de çıkan I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın yenilgisi sonucu Mondros Mütarekesi ve Sevr Antlaşması'yla, geriye kalan iki imparatorlukla birlikte (Avusturya-Macaristan ve Rus) Osmanlı İmparatorluğu da çözülmüştür.

3.4.2.2. İslamcılık

Osmanlı bürokrasisi tarafından reformlar yapılmaya başlandığında, gücünü imparatorlukta çoğunluğu teşkil eden Müslüman halktan ve hilafetin taşıyıcısı olan devletten alan dini bürokrasinin (ulemanın), laik mekteplerin açılması, laik nizami mahkemelerin açılması vb. ıslahatların sonucu olarak gitgide geri plana itilip itibar

İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Cilt II, (Çev.Mehmet Harmancı), İstanbul: E Yay., 2000 olarak gösterilebilir. Ayrıca olaya bizzat tanık olmaları açısından: o zamanların Harbiye Okulu'ndan mezun olan Ahmet Bedevi Kuran. *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul: Kaynak Yay., 2000; kendisi de bir Jön Türk olan Mizancı Mehmed Murad. *Tatlı Emeller Acı Hakikatler*, (Der. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul: Şehir Yay., 2005 adlı eserleri iki farklı bakış sergilemişlerdir.

³⁹³ Akşin, 2001, a.g.e., s. 185.

³⁹⁴ Tunaya, 2000, a.g.e., s.527.

kaybedeceğinin tahmin edilmediği söylenebilir. Tabiatı gereği her ıslahat teşebbüsü toplumun geleneksel-dinsel bağlarını zaafa uğratarak, toplumu daha laik bir dünya görüşüne sevk etmiştir. Her hareket, kendi karşı görüşünü muhakkak ki yaratacaktır. Osmanlı'da da modernleşme hareketlerine karşı, onun uygulamaları sonucu kenara ittiği kesimlerden (ulema da dahil olmak üzere) tepki gelmiştir. Bir kısım ulema, böyle karşı bir harekete geçmişken, bir kısım ulema da farklı bir tavır sergileyerek modernleşmenin yanında olmayı tercih etmiştir. İşte, hem ulema hem de bu görüşte olan aydın zümre tarafından temsil edilen bu düşünce İslamcılık akımıdır. Burada söz konusu olan din, uhrevi hayata yönelik, kültüre ve geleneğe nüfuz etmiş, toplumsal hayatın düzenleyicisi olan inanç bağlamındaki İslam değil, toplumun bütününe kapsayan, dünyevi olana hitap eden, rasyonel sosyal ve siyasal tezlerle ortaya çıkan İslam'dır. Artık İslamcılık, sosyal ve siyasal tezleriyle kapsayıcı bir siyasal kimliktir. Böylece İslamcılık, tutucu ulemanın ve benzeri kesimlerin karşısında, modernleşmenin ise yanında yer alarak, Osmanlı modernleşmesinin dinle olan paralelliğinin temellerini atmıştır. Bunun için ilk önce, İslam'ın temel akidelerine gidilip, onun aracılığıyla İslam'a sonradan girmiş yanlış inanç ve hurafelerin temizlenmesine başlanmıştır. Dinin ilerlemeye engel olmadığına dair bu savunmacı tepkinin kaynaklarından biri de, Batılı bir kısım düşünürlerin (daha çok Oryantalistlerin) bu yönde söylemlere sahip olmalarıdır.

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde, bu tezlerin mahiyetinde bir değişiklik olmamıştır. II. Meşrutiyet döneminin İslamcı tezleriyle 1870'li yılların İslamcı tezleri arasında bir süreklilik vardır. Fakat II. Meşrutiyet'te biraz da devrin dış koşullarına bağlı olarak, millet ve milliyetçilik kavramları üzerine inşa edilen Türklük akımının yavaş yavaş gelişmeye başlaması, İslamcı akım içerisinde "Türkçü-İslamcı" bir damarın oluşmasını sağlamıştır. Bu damar içerisinde, İslamcı akımın olumsuz milliyet görüşü, çağın milliyetçilik çağı olması, ülke topraklarının çoğunun savaşlarda kaybedilmesi, geriye Türk halkının çoğunlukta olduğu Anadolu'nun elde kalması gibi nedenlerle esnemiş ve İslam'la uyumlu hale getirilmiştir.

II. Meşrutiyet ilan edildiğinde, İslamcılar da dahil bütün halk, Abdülhamit'in istibdadının son bulmasına sevinmiştir. İlmiye sınıfı hem reformların hem de Abdülhamit'in dışlayıcı tutumu sonucu zaafa uğradığından, Meşrutiyet ilan edildiğinde,

bu idarenin meşru (şer'i veya şeriata uygun) bir yönetim tarzı olduğunu savunmuş; bununla kalmayıp kendisi için de itibarlı mevkiler, yetkiler ve konumlar arayışına koyulmuştur.³⁹⁵ Bu nedenle, İttihat ve Terakki'nin yanında yer almışlardır. Ama, İslamcıların göremediği şey, İttihat ve Terakki'nin ne kadar da geleneksel-dini söylemlere sahip olsa da, reformlarının zaten geçmişten gelen laik bir sosyal ve siyasal yapılanmayı daha da derinleştirerek, dini, bir vicdan meselesi, sosyal harç haline getireceğidir. Dolayısıyla, ilmiye sınıfı yitirdiği konumunu II. Meşrutiyet'te de bulamayacaktır.

İslamcıların, meşrutiyetle İslamiyet arasında güçlü bağlar kurma cehdi içinde bulundukları ve meseleleri ilkeler düzeyinde değil de daha çok uygulama çerçevesinde ele aldıkları bir ortamda Sait Halim Paşa'nın, Osmanlıların dini, siyasi ve sosyal şartlarının Batı dünyasından farklılıklarını vurgulayan, ıslahat teşebbüslerini ve düşüncelerini temel uyumsuzluklar açısından tenkit eden görüşleri muhatap bulamamıştır.³⁹⁶ Kahire'de doğan Sait Halim Paşa'nın (1862-1921) babası vezirlerden Halim Paşa ve dedesi Eski Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dır. Sait Halim Paşa, Avrupa'da bulunduğu yıllarda Meşrutiyet için çalışanlara fikren ve nakden yardımda bulunmuş, 1908'de Meşrutiyet'in ilanı üzerine İstanbul'a dönmüştür. 1913-1916 arası kritik yıllarda sadrazamlık yapmıştır. 1919'da yayımlanan 'Buhranlarımız' adlı kitapta, Osmanlı gerileyişinin ve ona bağlı olarak İslam'dan uzaklaşmanın nedenlerini gösterip çözüm önerilerinde bulunmaya çalışmıştır. Ona göre bunların nedenleri şöyledir:

- Dini öğretmek ve açıklamak ihtiyacı, çok geçmeden bir çeşit "ruhanilik" doğmasına sebep oldu. Fakat bu çıkışın sebebi din değil, onu tatbik edenlerin anlayışı idi. Bu ruhanilik, zamanının koşullarına ve değişimlerine uzak kaldığı için taassuba kaçtı. İslam vicdanını teşkil etmeyi yalnız kendine has bir hak gibi telakki etmeye başladı. Hükümet reisleri de dinin hizmetinde ve onun koruyucusu olduklarından, İslami bir skolastik meydana gelmesine yardım ettiler. Böylece fert, akli ve manevi kuvvetlerini serbestçe geliştirip tatbik edemeyince cahil kaldı. Batıda ilim ve fen yolunda meydana gelen süratli tekamülü, alimlerimiz takip

³⁹⁵ Kara, 2001b, a.g.e., s.50.

³⁹⁶ Kara, 2001b, a.g.e., s.118.

edemedikleri için ilim ve fen bize meçhul kalmış, milli tekamülümüz durmuştur. Bu da bizi Batılı milletlere nispetle geri bir duruma itmiştir.

Düştüğümüz büyük hata şudur: Biz, memleketimizin mesut olması için Avrupa kanunlarını tercüme etmenin kafi geleceğini zannettik. Bu kanunların bizde kabul ve tatbik olunabilmesi için ise yapılacak birkaç değişikliğin yeteceğini düşündük. Mesela, adalet sistemimizi ıslah etmek için Fransa adalet sistemini esas aldık. Halbuki Fransız cemiyeti, bizimkine asla benzemeyen aslı ve menşei, ruh hali, adetleri ve gelenekleri, irfanı ve medeniyet seviyesi ile bizden pek farklı olan bir toplumdur. Maarifimizi ıslah etmek için de aynı şekilde hareket ettik. Bu nedenle elde edilen neticeler daha da zararlı oldu.

İslam alemi ile Batılı Hristiyan milletler arasında ortaya çıkan şiddetli ve sönmez din düşmanlığından doğan sonu gelmez savaşlar, Müslüman milletlerin ilerlemesine ve gelişmesine gözle görülür derecede mani olmuştur.

İslam alemi, Şarkla bitmez tükenmez felsefi münazaralar ile vakit geçirip metafizik vadisinde sonsuz, boş ve kısır çekişmelerle kuvvetten düşmekte iken, beri tarafta, Garpta genç ve zinde milletler tecrübe metotlarına dayanan yeni bir medeniyet kuruyorlardı. Fizik ve kimya sahasındaki keşif ve icatlar sayesinde, az bir külfetle en büyük verimi sağlayacak mükemmel ve sağlam vasıtalar yaptılar. Şarkın zenginliğine göz diken bu milletler, yeni harp teknikleri ile İslam milletlerini istila ettiler.

Sait Halim Paşa'ya göre, zamanının en ileri medeniyetini kuran İslam, alimlerin ve ulemanın elinde taassuba gitmiş, ilerlemenin öncüsüyken, bu sefer ilerlemenin bir engeli haline gelmiştir. Avrupalı Hristiyan devletlerinin İslam topraklarını sömürge haline getirmeleri, modernleşme adına Batı'dan ithal edilen kanun ve kurumların ikiliklere yol açması gibi nedenler de eklenince geriye bir tek gerçek olarak "geri" oluşumuz kalmaktadır. Ona göre tepeden inmece yeniliklerden kaçınılıp, zamanla, tedrici bir şekilde sosyal tabandan başlayacak yeniliklerden yana olunmalıdır. Onun çözüm önerisi şöyledir: İslamiyet'in kendine has bir inancı, bu inanç üzerine kurulmuş

ahlakı, ahlakından doğan içtimai hayatı ve netice olarak bu hayatın gerekli kıldığı siyaset kaideleri vardır. İslamlaşmak demek, İslamiyet'in inanca, ahlaka, yaşayışa ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir. Bunun için önce bu esasların zamanın ve muhitin ihtiyaçlarına göre en uygun bir şekilde tefsir edilmesi, sonra uygulamaya konulması gerekir. Sait Halim Paşa'ya göre İslam ve Batı medeniyetinin epistemolojik temelleri birbirine zıt olduğu için, Batı'nın kanun ve kurumlarını tatbik etmek yerine, ilim ve sanayisini takip etmek, geri kalan kısımlarda İslam kaidelerine dayanmak yapılacak en doğru iştir. Çünkü, Batı'nın evrensel değerler olarak sunduğu terakki, demokrasi ve insan hakları bu İslam kaidelerinde zaten mevcuttur.

Buraya eklenebilecek bir görüş de, Sait Halim Paşa'nın meşrutiyet karşıtı bir tavra sahip olmadığıdır. Diğer İslamcılar gibi meşrutiyeti desteklemektedir. Çünkü ona göre felaketlerin sebebi istibdat yönetimidir. II. Abdülhamit'in yönetimi de bunu uygulayarak, bütün kendisiyle uyuşmayan görüşleri susturmuştur. Bundan dolayı meşrutiyet idaresi, padişahın karşısında, siyasi otoritenin aşırılaşmasını engelleyebilir. Fakat Sait Halim Paşa bir şartla meşrutiyet idaresinden yanadır; o da meşrutiyet idaresinin kötüye kullanılmasını engelleyecek bir anayasanın, ama sadece milli usul ve adetlere yani İslam'a dayanan bir anayasanın hazırlanmasıdır.³⁹⁷

Sait Halim Paşa'nın yanında ve karşısında olduğu görüşler, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığının da ana tezlerini oluşturduğu söylenebilir. İslamcıların önerdikleri siyasi tez, gerçek İslami kaynakların öncülüğünde modernleşme yollarını açmak şeklindedir. Aslında her ne kadar Batı'nın ilim ve tekniğinin dışında her şeyin (örneğin ahlakın, toplumsal yaşayışın, hukukun vb.) İslam'a dayandırılmasını önermişler de bunun tam olarak gerçekleşmeyeceği, geçmişte de tam olarak gerçekleşmediği bir gerçektir. Osmanlı'da şer'i hükümlerin yanında padişaha tanınan kanun yapma iradesi, şeri hükümlerin dışında bu kanunların da mevcudiyetini doğurmuştur. Fakat "kanun" adı altındaki ilkeler her ne kadar iradi olarak oluşturulsa da bunların şer'i hükümlere aykırı olmaması gözetilmiştir. Osmanlı hükümdarlarının kanun yapma salahiyyetine sahip olması, onun İslam'ı kabul ettikten sonra dahi kendi iktidarına ortak veya onun üstünde

³⁹⁷ Sait Halim Paşa. *Buhranlarımız*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser Dizisi 9. Kitap, İstanbul: Kervan Kitapçılık, Tarihsiz.

bir otorite tanımayan mutlak karakterini muhafaza etmeye yönelik Türk devlet geleneğinin bir sonucudur.³⁹⁸ Böylece şer'i hükümler her alana yönelik olamamış, devlet otoritesinden kaynaklanan, şer'i hükümlerden ayrı bir gerçekliğe sahip bir takım kuralların oluşması sağlanmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları'nın aslında, şeriatın boş bıraktığı alanları dolduran kaidelere sahip olduğu söylenebilir. Hatta ceza ve ticaret kanunları bu amaçla oluşturulmuştur. Kanun adı verilen hükümlerin şer'i alanın dışında oluşu, aslında onun laik karaktere sahip olduğunu gösterir. Bu nedenle, İslamcıların İslam kaidelerinin bütün sosyal ve siyasi hayatın temeli olması tezine dönülürse, bunun pek mümkün olmadığı bir gerçek gibi görünmektedir.

İslamcıları etrafında toplayan dergiler, Sırat-ı Müstakim (II. Meşrutiyet'te Sebilürreşat bunun yerini almıştır.), Mekatip ve Medaris, Beyanülhak, Liva'yı İslam ve Mahfel'dir. Hepsi, İslamcı doktrinlerin ana hatlarını içermesi yönünden ortaklırlar.³⁹⁹ Cemalettin Efgani ile başlayan İslamcılık çığır, Mısır'da Muhammed Abduh ve izinden giden Ferid Vecdi, Kazanlı Musa Carullah, Hindistan'da Muhammed İkbal tarafından geliştirilmiştir. Türkiye'deki etkileri, modernist İslamcı denilebilecek bir kesimi yarattı: İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul ve Mehmet Ali Ayni. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçen nesilden Şemsettin Günaltay ve Şerefettin Yaltkaya, İslamcılığın modernist ve Türkçü-İslamcı kolunu temsil ederler. İşte, İslamcıların ana tezlerinden birinden ayrılma bu noktada başlar. Genel olarak İslamcılar "milliyet" in imparatorluğun selameti için zararlı olduğunu savunuyorlardı. Fakat bu iki isim, "çareyi millette buluyorlar ve milli asabiyeti uyandırılmalı diyorlar"⁴⁰⁰ dı. Böylece İslamcılığa, ilimde, fende, sanayide batılılaşmak söyleminin yanında Türkleşmek tezi de eklenmiştir. Günaltay ve Yaltkaya ile birlikte, İslamlığın Türklüğe engel olmadığı söylemi belirginleşince, Gökalp'in tezi olan "İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Türkleşmek" döneminin tezi olarak ağırlığını koymuştur.

³⁹⁸ İnalçık, 1996, a.g.e., s.322.

³⁹⁹ Tarık Zafer Tunaya. *İslamcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv., 2003b, s.3

⁴⁰⁰ Ülken, 1998, a.g.e., s.396.

3.4.2.3. Batıcılık

Batılılaşma serüvenin tarihi en eski Lale Devri'ne kadar götürülebilir. Batı karşısındaki yenilişlerimizin ve gerileyişimizin sebebinin, Batının teknik üstünlüğünde olduğunun anlaşılması üzerine başlayan teknik ıktibaslar, bu kadarla da sınırlı kalmayıp yavaş yavaş Batılı siyasal, eğitim vs. kurumlarının, sonra kanunlarının (ceza, ticaret, anayasa vs.) ıktibasını da arkasından getirmiştir. 18. yüzyılda adı konulmayan bu ıslahat hareketlerine, 19. yüzyılda Batılılaşma denmiştir. Böylece 19. yüzyıl, İlber Ortaylı'nın söyleyişle "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" olmuştur. Reformların, Batı'nın kültürel, toplumsal ve siyasal kaynaklarının tam olarak anlaşılmadan yapılması, Osmanlı toplumunun sahip olduğu geleneksel-dini kalıplarıyla uyumsuzluk göstermiş ve her alanda oluşacak ikiliklerin kaynağını teşkil etmiştir. İster ıktibas ister taklitçilik diye eleştirilsin, sonuçta Osmanlı modernleşmesi, imparatorluktan ulus-devlete, ümmetten millete, Osmanlıcılıktan Türkçülüğe doğru ilerleyen bir süreci yaratmıştır. 19. yüzyılda "bu devlet nasıl kurtulur?" sorusuna verilen meşrutiyetçi ve anayasacı bir siyasal projeyi içeren cevap, Batıcılığı siyasal bir mahiyete büründürmüştür. İşte II. Meşrutiyet'e geldiğinde savunulan Batıcılık böyle bir siyasal kimliğe sahipti.

II. Meşrutiyet dönemi Batıcılığını yaratan, önceki devirlerin reformcu çabalarıdır. Böyle bir tabanda süreklilik gösteren II. Meşrutiyet Batıcılığı, düşünce temelinde ise kendinden önceki devirlerin tezlerinden ayrılık göstermektedir. Bu ayrılıklar, Batıcılığın ılımlı ve aşırı olmak üzere iki kolunu temsil eden Celal Nuri (İleri) ve Abdullah Cevdet'in görüşlerinin incelenmesiyle ortaya konulabilir.

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin Batıcı düşünce adamı olan Celal Nuri (1870-1939), batılılaşmanın sınırlarını belirlemek açısından Tanzimat döneminin reformlarını ve düşünce adamlarını değerlendirmiştir. İlk önce Cevdet Paşa'nın Mecelle'sini, Mithat Paşa'nın da Kanuni Esasi'sini ele almıştır. Ona göre iki düşünce adamı da değerlidirler. Fakat, günün ve toplumun koşullarını dikkate alarak hareket etmemişlerdir. Mithat Paşa, Batılı anayasaların çevirisinden Kanuni Esasi'yi oluşturmuş, Cevdet Paşa ise tamamıyla İslami kaynaklara göre fıkıhın yeniden yorumlanmasıyla Mecelle'yi oluşturmuştur. Celal Nuri'ye göre ise, her kanun her yerde tatbik edilemeyeceği, milletin hangi tarihi, dini,

ruhi saiklerden meydana geldiği düşünülmeden, daha da önemlisi milletin ruhunu değiştirmeden müesseseleri değiştirilemeyeceği için, her iki kanun da başarısız olmuştur. Bundan dolayı o, Montesquieu'nun "Milletler kendi seviyelerine uygun bir devlet ve hükümet şekline sahip olurlar." tezinden yola çıkarak, Batı kanunlarının hükümlerinin, Osmanlı toplum ve devletinin kendi öz kaynaklarıyla şekillendirilerek bir anayasa oluşturulmasını önerir.⁴⁰¹ Böylece, Mecelle İslam fıkından yola çıkmış, fakat Batı'da yeni dünya değerleriyle oluşan kanunları dikkate almadığı, Kanuni Esasi ise, Batılı kaynaklardan yola çıkmış, ama toplumun geleneksel kalıplarını göz ardı ettiği için yetersiz kalmıştır. İşte burada Celal Nuri'nin batıcılığı, Tanzimat'ın reformcu kanadının yüzeysel ve taklitçi olduğunu düşündüğü batıcılığından ayrılmaktadır.

Celal Nuri, batıcılar arasında, İslami görüşlere ve İttihad-ı İslam'a en fazla yer veren bir düşünür olmasına rağmen, taassuptan ve hurafelerden arındırılmış bir İslam'dan yanadır. Bu da ona göre, fıkının "itikat ve muamelat"ının ayrılması ile sağlanabilir. İtikatlar İslam'ın değişmez kaideleridir, fakat muameleler zamanın şartlarına göre değişir.⁴⁰² Bunun için İslam'da içtihat kapısının açık olması, fıkının, zamanın gelişen koşullarına ve yeniliklerine göre yeniden yorumlanması gerekir. Celal Nuri zamanın esaslarına uyum sağlayan bir İslam ile Osmanlı'nın saadete kavuşacağına inanmaktadır. Bu görüşleriyle modernleşmenin sınırlarını çizmektedir. Batının ahlakını ve maneviyatını yozlaşmış ve çürümüş gördüğü için, ahlak dışındaki gelişmelerin takip edilmesini ve uygunsa alınmasını önermektedir.

Celal Nuri'de Türk milliyetçiliği görüşü, İslam görüşü sınırlarında ve içinde izlenebilecek bir şeydir. Ona göre Osmanlı Devleti içinde Türklere milliyet fikrini telkin etmek, fakat ifrata varmayarak bunu dini bir vecibe addederek, Hilafet ve Saltanat makamlarını kuvvetlendirerek yapmak lazımdır. Milliyet politikası din politikasını geriye itmemeli, Osmanlı sınırlarını ve tarihini hakir görmemelidir. Onun savunduğu siyasi proje, merkezde Türklerin olduğu bir İslam birliği şeklindedir.⁴⁰³

⁴⁰¹ Ülken, 1998, a.g.e., s.399-400.

⁴⁰² Ülken, 1998, a.g.e., s.405.

⁴⁰³ Tunaya, 2003a, a.g.e., s.209.

Diğer Batıcılarda içkin olan, Osmanlı sınırları dahilinde, Türklük merkezinde, hilafet etrafında bir birlik oluşturma görüşleri Celal Nuri’de de mevcuttur. Bu üç kuvvetin Osmanlı’da yaşayan halkın yaşam haklarına zarar vermeden bir denge halinde birlikteliği, Osmanlı İmparatorluğu’nun idamesini mümkün kılacaktır. Celal Nuri, ne tamamıyla asli kaynaklara dayanan ne de taklitçi batılılaşmadan yanadır. Bu özelliği de onun sentezci yaklaşımında görülmektedir.

Batıcılığın Celal Nuri karşısındaki uç noktasında Abdullah Cevdet yer almaktadır. Abdullah Cevdet’in görüşleri, hem önceki dönemlerin batıcılığından hem de kendi döneminin batıcılığından ayrılmaktadır. Siyasi inkılaptan önce içtimai gelişmenin gelmesi gerektiğini düşünen Abdullah Cevdet’e göre, bunun yolu eğitimden geçmektedir. Bundan dolayı, Batılı fikir ve kültürleri Türk toplumuna tanıtmak için Milton, Byron, Goethe, Homeros vb. düşünürlerin eserlerinin, herkesin anlayacağı bir dile çevrilmesini önermiştir.⁴⁰⁴ Ona göre, en büyük hasmımız Bulgar veya Yunan değil, bizim cahilce inatçılığımız, miskinliğimiz, miskince tevekkülümüz, maddi ve manevi yoksulluğumuzdur.⁴⁰⁵ Bu yüzden Türkçülerin “Turan”ı ideal olarak göstermelerine karşılık, o da “Vatan ne Türkiye’dir bizlere ne Türkistan, Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir, İrfan”⁴⁰⁶ diyerek maddi ilerlemenin yanında kültürel ilerlemeyi de bir hedef olarak göstermiştir.

Abdullah Cevdet, Batı medeniyetinin kültür-teknik ayrımına gidilmeden, gülüyle dikeniyile alınmasını savunmuştur. Bu fikir, zamanının görüşlerine göre oldukça radikal bir duruşa sahipti. Bu yüzden, hem Türkçüler hem İslamcılar hem de ılımlı Batıcılar arasında bir tepkiye neden olmuştur. Batı tekniğinin yetmeyeceğini, kültürünün de alınması söyleyen Abdullah Cevdet, bu amaçla Türkçe en kapsamlı adab-ı muaşeret rehberini hazırlamıştır. Abdullah Cevdet’e ve onunla hem fikir olanlara göre, Avrupa adab-ı muaşeretinin de kabulünü içeren batılılaşma, bir aktarma ya da taklidin ötesinde Sosyal Darwinizm gereği icra edilmesi zorunlu bir eylem planıydı.⁴⁰⁷ Doğal yaşamı kuvvetli ve zayıf arasındaki ilişkide, kuvvetli olanın ayakta kalacağı bir yer olarak

⁴⁰⁴ Mardin, 2004, a.g.e., s.238.

⁴⁰⁵ Abdullah Kaygı. *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Ankara: Gündoğan Yay., 1992, s.98.

⁴⁰⁶ Kaygı, 1992, a.g.e., s.100.

⁴⁰⁷ Şükrü Hanioglu. “II. Meşrutiyet Dönemi ‘Garpcılığı’nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not”, *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 8, Sayı 31, 2005, s.58-59.

değerlendiren Darwinci teoriye göre, sosyal hayatta da zayıf toplumların kaderi, doğal seleksiyona uğrayarak yok olmaktır. Buradan yola çıkarak Abdullah Cevdet de, Osmanlı toplumunun dünya konjonktüründe geride kalmasını önlemek için, kültürüyle birlikte batılılaşmayı bir sosyal Darwinizm gereği saymıştır.

Mevcut durumun din ile açıklanamayacağını, her yeniliğin dinle temellendirilemeyeceğini düşünen Abdullah Cevdet, tasavvur ettiği Avrupa gibi güçlü bir topluma ulaşmak için, başka açıklama yollarına başvurulması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁰⁸ Bu nedenle biyolojik materyalizmden yararlanma gereğini düşünmüştür. 20. yüzyıl, çeşitli bilimlerin ortaya çıktığı, Comte'un pozitivizminin, Durkheim'ın solidarizminin, Alman ve Fransız materyalizminin siyasi ve sosyal alanlarda tartışılıp geliştirildiği ve uygulanma alanlarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Abdullah Cevdet, yeniliklerin ilk önce girdiği bir kurum olan Tıbbiye'de okumuş, sonra da Avrupa'ya giderek Paris ve Cenevre'de bulunmuştur. Dolayısıyla Batı'nın bu yeni düşünce akımlarıyla tanışmış olması muhtemeldir. Geleceğin toplumunda dinin geride kalarak, onun yerine bilimin geçeceğini ön gören Abdullah Cevdet, bu nedenle Batı'nın, hem her yönüyle alınmasını hem de din dışı bir dünya görüşü ile analizlere ve açıklama yollarına başvurulmasını önermiştir.

Batıcılığın iki farklı ucunu temsil etmesi bakımından yukarıda görüşleri belirtilen Celal Nuri ve Abdullah Cevdet'i de içine alarak genel bir Batıcılık, ana hatlarıyla şöyle izah edilebilir:

- Batıcılara göre amaç, yeni bir devlet kurmak değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın ilerlemelerinden faydalanılarak ayağa kaldırılmasıdır.
- Batıcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun içine düştüğü kötü durumu, iktisadi gerilik, taassup, cehalet ve taklide bağlamaktadırlar.
- Bundan kurtulmak için, siyasi inkılabın yanında içtimai bir inkılabın da yapılması gerekir.

⁴⁰⁸ Kaygı, 1992, a.g.e., s.111.

İçtimai inkılap, hurafelerin temizlenmesi, halkın eğitilmesi, yurt dışına öğrenci gönderilmesi, kısacası toplumun, Batı medeniyetinin sosyal hayata nüfuz etmesini sağlayacak hale getirilmesi ile sağlanabilir.

Batıcılık kopyacılık değildir, radikal ıslahat demektir. İktibas edilecek müessesenin, milletin tarihi ve coğrafi şart ve zaruretlerine, anlayış seviyesine uygun olması gerekir.

Hukuk sistemi, yeni koşullarla uyumlaştırılmalıdır.

Osmanlılık, muhafaza edilecek devlet şeklidir. Osmanlı Devleti Batıcılıkla beraber üç temele dayanır. Diğerleri Türkçülük ve İslamcılıktır. Bu üç dayanak birbirlerine engel değildir.

Türkçülük ve milliyetçilik ifrata vardırılmamak kaydıyla İttihad-ı İslam'ın gerçekleşmesine yardımcı olur.

Devleti kalkındıracak güç sadece mazide değildir, hem mazi hem de geleceğin dengeli ve uyumlu bir tesisi gereklidir.⁴⁰⁹

Bu görüşleri savunan düşünürleri etrafında toplayan “İçtihad” dergisi, bu görüşlerin yanında, kadın hakları, kadınların toplumdaki yeri ve örtünme sorunları, çocuk eğitimi, ailenin modernleşmesi, Arap harflerinin değiştirilmesi ve Latin harflerine geçilmesi, milletlerarası tartı ve ölçü sisteminin kabulü, laikleşme, halk eğitimi gibi konuları, tam bir fikir birliği içinde olunmasa dahi savunmuştur.⁴¹⁰ Bu nedenle Batıcıların siyasi, toplumsal ve kültürel bir bütünlük arz edecek şekilde sistemli bir batılılaşmadan yana oldukları söylenebilir.

3.4.2.4. Türkçülük

Türkçülüğün, menşei Türk olan bir imparatorlukta en son ulaşılan siyasal bir kimlik olması, devletin her cinsten ve mezhepten çeşitli milletlerden oluşan bir imparatorluk olmasından dolayı, bir çelişki değil, doğal bir durumdur. Bir dünya devleti/imparatorluğu olan Osmanlı'nın önceliklerinin birlik ve beraberlik sağlayıcı politikalar olması, zaten hep mevcut olan Türklük çekirdeğinin, geri plana itilmese dahi

⁴⁰⁹ Tunaya, 2003a, a.g.e., s.224-225.

⁴¹⁰ Ülken, 1998, a.g.e., s.207.

vurgulanmasını önlemiştir. Osmanlı, hem eski Türk devlet geleneklerini hem de İslam devlet geleneğini yoğurarak bir sentez yaratmıştır. Din ü devlet (din ve devletin bir tutulması) şeklinde kurulan bu siyasi formülde, Türk devlet geleneği ve ondan kaynaklanan mutlak otorite gereği hiçbir zaman devlet, dinin hizmetine girmemiştir. Devlet idaresinde Fatih'ten sonra (devşirme sistemi ile) Türk olmayan Osmanlı unsuru yer almışsa da, çoğunluk yine Türklerden oluşmuştur. Devlet kendi kimliğini böyle belirledikten sonra, tebaasının kimliğini de millet sistemine göre belirlemiştir. Sosyal çatışmaları önlemek amacıyla düzenlenen bu sistemde, gayrimüslim cemaatler din temelinde millet olarak tanımlanırken, Müslümanlar ise İslam dini etrafında, dinin koruyucusu ve temsilcisi olan halifeye (yani padişaha) bağlı olarak ümmet adı altında tanımlanmışlardır. Osmanlı'nın asimile edici olmayan bu politikası sayesinde gayrimüslim halk, kendi etnik ve kültürel kimliklerini hep canlı tutmuşlardır. Bu nedenle, Fransız İhtilali'nin milliyetçi düşünce akımları, gayrimüslim halk üzerinde etkilerini göstermekte geç kalmamıştır. Türk ve Türk olmayan halk ise, İslam dininin, Müslüman halk ve devlet arasında kurduğu bağlayıcı ilişki nedeniyle bu ayrılıkçı akımların etkisinden uzak durmuştur. Balkanlar'da meydana gelen ayrılıkçı talepleri önleyebilme amacıyla 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları ilan edilmiştir.

Bu gelişmelerin arkasında ise çok daha köklü sosyal yapı değişimleri mevcuttu. Öncelikle, Osmanlı'nın Avrupa ile girdiği ticari ilişkilerin, Avrupa'da meydana gelen Sanayi Devrimi'nin etkileri nedeniyle Avrupa lehine olması, iç piyasada tarımsal ürün kıtlığı yaratmış ve devlet çareyi toprağı özelleştirmekte bulmuştur. Böylece daha çok insan tarım sektörüne girmiştir. 1831 ve 1861 İngiliz ticari antlaşmaları ile Ortadoğu pazarları Avrupa mamullerine açılmıştır. Ayrıca dış piyasanın gıda istekleri Osmanlı Devleti'ni çok büyük miktarda zirai mal üretmek zorunda bıraktığı gibi, artan zirai üretim hem tarım ticaretini hem de bu ticaretle uğraşanların kazançlarını arttırmıştır. Buna ilaveten 1858 Toprak Kanunnamesi, yalnız miri, yani devlet arazisini hukuki bakımdan düzenlemek ve devlet mülkiyet hakkını korumak gayesini gütmekle beraber, kanun mülkiyetin özel şahsa geçmesini engelleyememiştir. Sonuçta toprak, gayrimüslimlerden ziyade daha çok tarımla uğraşan Müslüman halkın eline geçmiştir. Böylece, özellikle Anadolu'da toprak ve tarım Müslümanların elinde kalmıştır.⁴¹¹

⁴¹¹ Karpat, 2006, a.g.m., s.72-73

Anadolu’da ortaya çıkan Müslüman orta sınıf, Osmanlı’nın kaybettiği topraklardan gelen göçmenlerin çoğunlukla Anadolu’ya yerleşmeleri ve onların da 1858 Arazi Kanunnamesi’nden yararlanarak toprağa yerleşip, tarımla uğraşmaları sonucu daha da güçlenerek, II. Abdülhamit dönemi Jön Türk hareketinin sosyo-ekonomik tabanını oluşturmuştur. Yani hem Abdülhamit dönemi Jön Türkleri hem de onların kurduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti bu Müslüman orta sınıfın çocuklarıdır. Böylece Anadolu’da Müslüman üst kimliği altında bir çoğunluk oluşmuştur.

Tekrar Tanzimat ve Islahat Fermanları’na dönülürse, Hristiyan tebaanın, adalet ve eşitlik kavramları etrafında Müslüman tebaa ile aynı konuma getirilmesi bir Osmanlı milleti yaratma amacını taşımaktadır. Osmanlı Devleti’nde ilk siyasi kimlik olan Osmanlılık, bütün tebaayı bir arada tutacak din, dil, kültür, etnisite vb. gibi bir değere hitap etmediği için zayıf kalmıştır. Abdülhamit’in İslamcılık siyaseti ile Osmanlılığın psikolojik ve kültürel zayıflığı kapatılmaya çalışılmıştır. Ayrıca devletin Hristiyan tebaasının, Osmanlılık siyasetine güven duymamaları ve devletten kopmaları, çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu toplumda İslamcılık siyasetini daha da güçlendirmiştir. Ancak din, modern milliyetlerin ileriye dönük ve bu dünyada gerçekleşecek isteklerine çok az yer verdiği için, din esasına dayanarak kurulan birlikler içinde yaşayan insanlar, eninde sonunda bu çıkmaza düşmek tehlikesindedirler. Nitekim, Abdülhamit devrinde ortaya çıkan ve Türkleri, Arapları, Arnavutları vs. Müslüman kavimleri içine alacak İslam milleti içinde tarihsel, kültürel vs. özelliklere sahip grupların din ötesinde yeni bazı gruplaşmalara gittikleri görülmüştür.⁴¹² Örneğin Araplar din bağına rağmen kendi milliyetlerini kurma yoluna girmişlerdir. Böylece Abdülhamit’in din esasına bağlı millet oluşturma projesi de, din dışı bazı etkenlerin (özellikle milliyet), daha önemli olduğu gerçeğini ortaya çıkardığı için zayıf kalmıştır. Abdülhamit’in hem eğitimde diğer dönemlerden daha geniş alanlara yayılan yenilikçi-modern politikaları hem de Müslüman kimliği yaratma çabası, daha çok 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşmaya başlayan Müslüman orta sınıf üzerinde etkisini göstermiş, fakat bu kimlik altında dil, kültür, tarih, soy gibi etkenlerin de canlanmasına neden olmuştur. Sonuçta Abdülhamit’in reformlarına rağmen ve onun sonucu olarak Türklük algısı oluşmaya başlamıştır.

⁴¹² Karpat, 2006, a.g.m., s.77.

Ortak bir vatan tasavvuru üzerinde, dinden bağımsız bir mevcudiyeti olan millet veya vatandaş denen unsura dayanan, gelişmiş bürokrasisiyle modern bir devletin oluşması; ortak bir kültürü ve tarihi yansıtan ortak bir dilin varlığı; modern eğitim kurumlarından yetişmiş, özellikle basını kullanarak halkı bilgilendirme görevini üstlenen yeni siyasi, sosyal ve kültürel talepleriyle hem kendi kimliklerini hem de toplumun ve devletin kimliğini tanımlayan bilinçli bir aydın sınıfın varlığı, siyasal bir kimliğin oluşmasının ön koşullarıdır. İlk siyasi kimlik olarak oluşturulan Osmanlılık, bu koşulların hemen hemen gerçekleştiği Tanzimat dönemi bürokrasisinin ürünüdür. Yeni Osmanlılar tarafından da siyasi taleplerle (anayasa, meşrutiyet gibi) donatılarak savunulmuştur. Bu nedenle Osmanlılığa gerçek manada bir siyasal kimlik denilebilir. İslamcılık kimliği ise hem II. Abdülhamit ve ona yakın olan bürokrasinin hem de bir kısım aydın sınıfın oluşturduğu kimliktir.

Müslüman-Osmanlı kimliği altında dilde, tarihte, kültürde yavaş yavaş keşfedilemeye başlayan Türklük algısı ise, kendisine siyasal bir içerik kazandıracak, kendisini bu çekirdek ekseninde tanımlayacak bir aydın sınıftan yoksundu. Türklük, aydın sınıf tarafından henüz Osmanlılık ve İslam çerçevesinde ve içinde tanımlanmaktaydı. Tanzimat'tan beri sosyal, kültürel, tarihsel ve dilsel alanda ince ince işlenerek gelişen Türklük, Osmanlılığın Balkan Savaşları sonunda, İslamcılığın ise I. Dünya Savaşı sonunda hükümsüz kalmasıyla ancak, aydınlar tarafından savunulan bütünsel bir siyasi proje olarak, yani gerçek anlamda siyasal bir kimlik olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Tezin “1839-1908 Arası Türklük Algısının Oluşumu” kısmında anlatılanlar Türkçülüğün ön-tarihini oluşturmaktadır; Türkçülüğün siyasal bir kimlik haline gelmesi ise, 1908 sonrası hem İttihat ve Terakkinin milli dil, milli iktisat, milli eğitim vs. yaratma gibi azımsanmayacak faaliyetleri ile hem de Türkçü düşünürlerin çeşitli dernek ve yayınlar etrafında Türk kimliğinin merkezde olduğu sosyal, kültürel ve siyasal projeler oluşturma çabalarıyla gerçekleşmiştir.

3.4.2.4.1. Türkçü Dernekler ve Yayın Organları

Türkiye’de Türk milliyetçiliği esasına göre kurulan ilk cemiyet “Türk Derneği”dir. Cemiyetin nasıl kurulduğunu anlatan Yusuf Akçura’ya göre, kendisi 1908 senesinde İstanbul’a gelip, Necip Asım ile Veled Çelebiyi ziyaret etmiş ve siyasi olmayan, sırf kültürel mahiyette bir Türk Cemiyeti kurulmasını teklif etmiştir. Bu şekilde başlayan ilk girişim, senenin sonlarına doğru Türk Derneği adlı bir ilmi cemiyet halinde teşkilatlanmıştır.⁴¹³ Deneğin kurucu üyeleri Yusuf Akçura, Necip Asım, Veled Çelebi, Ahmet Mithat, Emrullah Efendi, Bursalı Mehmed Tahir, Ahmed Hikmet Bey, Korkmazoğlu Celal, Akyiğitzade Musa Bey, Fuat Raif Bey’dir; sonradan derneğe Mehmet Emin (Yurdakul), İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali (Turan), Hüseyin Cahit (Yalçın) gibi kişilerin yanı sıra, Martin Hartmann, Vladamir Gordlevsky gibi Türkologlar ile Osmanlı vatandaşı gayrimüslimler de üye olmuştur.⁴¹⁴ Türk Derneği’nin bünyesinde Türklerin yanı sıra gayrimüslimlere ve Osmanlı vatandaşı olmayanlara da yer verilmesi onun ideolojik tabanının çeşitliliğini göstermektedir.

Türk Derneği Nizamnamesi’nin, derneğin amacını, faaliyetlerini ve ideolojisini ortaya koymak açısından önemli noktaları şöyledir:

1. Türk Derneği adlı, merkezi İstanbul’da olmak üzere sırf ilimle uğraşır bir cemiyet kurulmuştur.
2. Cemiyetin amacı, Türk diye anılan bütün kavimlerin mazi ve haldeki eserlerini, işlerini, durumlarını ve muhitini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak, yani Türklerin eski eserlerini, tarihini, lisanlarını, avam ve havas edebiyatını, etnografya ve etnolojisini, sosyal durumlarını ve mevcut medeniyetlerini, Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin geniş medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlasını ona göre tetkik etmektir.
3. Cemiyet amacına erişmek için aşağıdaki vasıtaları kullanır:
 - a. Cemiyet müzakeratta bulunur.

⁴¹³ Akçura, 2001, a.g.e., s.165.

⁴¹⁴ Sarıay, 2004, a.g.e., s.104-105.

- b. Genel dersler, müzakereler düzenler, okullara Türkleri anlamaya yarar dersler kabul ettirmeye çalışır.
 - c. Dergiler, risaleler ve kitaplar yayımlar.
 - d. İlmi kongreler düzenler.
4. Cemiyetin amacına hizmet etmek isteyen herkes, hangi din, cins ve tabiiyetten olursa olsun merkezdeki İdare Heyeti'ne sözlü ve yazılı müracaat ettiği takdirde, cemiyetin iki azası ve İdare Heyeti'nin onayıyla kabul olunur.⁴¹⁵

Dernek bu nizamname ile, öncelikle çalışma faaliyetlerinin sadece Osmanlı Türklerini değil, Asya'daki Türkleri de içine alacak şekilde bütün Türk milletlerini kapsadığını belirtmiştir. Ayrıca, kültürel alanda ve özellikle dil konusunda Türkçü bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermiştir. Türk dilinde ve tarihinde ilmi araştırmaların yapılacağını beyan edilmesine ve kültürel Türkçülüğe vurgu yapılmasına rağmen Osmanlı birliğine verilen önem, Türk Derneği Beyannamesi'nin şu satırlarında görülmektedir:

“Saadet-i milliyemizi esaslı surette cami olan şu iki maddeyi mevki-i tatbiki koymak için: Lisanları ayrı fakat gönülleri ve duyguları beraber olan Osmanlı anasını aynı maksat-ı mukaddes üzere yetiştirmek ve kaffesini -ana dillerinde serbest bırakmakla beraber- aynı lisan-ı milli ile yani Türkçe'yle müdavele-i efkara sevk etmek lazım geliyor.”⁴¹⁶

Türk Derneği, bu faaliyetlerini kendi adını taşıyan ilk sayısı 1911'de çıkan bir dergi ile yürütmüştür. Türk Derneği'nin ne zaman kapandığı bilinmemekle rağmen, üyelerinin büyük çoğunluğu Türk Yurdu ve Türk Ocağı bünyesinde faaliyetlerine devam etmişlerdir.⁴¹⁷

Türk Derneği'nden sonra Türkçülüğün ikinci önemli kuruluşu “Türk Yurdu Cemiyeti”dir. 1911'de İstanbul'da kurulan, şair Mehmet Emin'in öncülük ettiği cemiyette, Ahmet Hikmet, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura ve Dr. Akil Muhtar (Özden) gibi Türkçülük hareketinin önde gelen isimleri yer almaktadır. Ancak, dernek sıfatıyla önemli bir faaliyette bulunamayan Türk Yurdu Cemiyeti, kendi

⁴¹⁵ Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları(1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yay., 1997, s.35.

⁴¹⁶ Üstel, 1997, a.g.e., s.38.

⁴¹⁷ Sarıay, 2004, a.g.e., s.112.

adıylay yayınladığı ve daha sonra Türk Ocağı'nın yayın organı haline gelecek Türk Yurdu dergisiyle, Türkçölük akımını derinden etkilemiştir. Dergi başta Rusya olmak üzere Türk unsurunun yoğun olduğu yerlerde ilgiye karşılanmıştır.⁴¹⁸

Türk Yurdu dergisinin Yusuf Akçura tarafından hazırlanan programının içeriğinden önemli noktalar şunlardır:

1. Dergi, Türk ırkının mümkün olduğu kadar çoğunluğu tarafından okunup anlaşılacak ve yararlanılacak bir tarzda yazılacaktır. Bundan dolayı, dili sade olacaktır, kavmin çoğunluğuna faydalı konular seçilecektir, çetin konular dahi kolay ifade olunmaya çalışılacaktır.
2. Dergi, bütün Türklerce makbul olabilecek bir ideal yaratmaya çalışacaktır.
3. Dergide, Türklerin tanışmalarına, iktisat ve ahlakça yükselmelerine ve fenni bilgilerce zenginleşmelerine hizmet eden konular en çok yer alacak, siyaset bunlardan sonra gelecektir.
4. Dergi, Osmanlı Devleti'nin iç politikasından söz ederken, hiçbir siyasi fırkaya taraftarlık etmeyecek, ancak Türklüğün, Türk unsurunun siyasi ve iktisadi çıkarlarını savunacaktır. Türk unsurunun çıkarlarını savunurken, değişik unsurlar arasında anlaşmazlıklar doğmasından sakınmaya çalışacaktır.
5. Dergi, Osmanlı Türkleri arasında Türk milli ruhunun gelişmesine ve kuvvetlenmesine, idealsizlikten doğan tembellik ve kötümserliğin kaldırılmasına çok çalışacak ve çoğunlukla hiçbir şeye dayalı olmaksızın ortaya çıkan mübalağalı Batı korkusundan da bu milleti kurtarmaya elinden geldiği kadar uğraşacaktır.
6. Derginin devletler arası esas fikri, Türk aleminin çıkarlarını savunmaktır.⁴¹⁹

Bu programın içeriğine göre, Akçura'nın Türk milletinin dilde, tarihte, kültürde, ahlakta, iktisatta ve fende yani bilimsel alanlarda yükselmesi isteğini taşıdığı, tüm Türklerde kültürel bir manada ideal oluşturma yani bütün Türkçölüğün (Pantürkizm) temellerini atmaya çalıştığı söylenebilir. Onun kaygısı, bütün Türk milletinin (hem Osmanlı Türkleri hem de Asya Türklerinin) kendi kaynaklarının ihya edilmesiyle kendini tanıma ve bir kimliklendirme sürecine girerek genel bir Türk milli ruhu

⁴¹⁸ Üstel, 1997, a.g.e., s.42-43.

⁴¹⁹ Akçura, 2001, a.g.e., s.168.

yaratabilmektir. Akçura, dilde birliğin, kültürde ve idealde birliği yaratacağını çok iyi anladığı için, burada Türk dilinin sadeleştirilmesine, kolay anlaşılır hale gelmesine önem vermiştir. Ayrıca dilde sadeleşme, Türkçüler tarafından halka yönelmenin bir aracı olarak görüldüğü için de önemle vurgulanmıştır.

Türk Yurdu dergisinde işlenen dil sorununa, Selanik'ten gelen Genç Kalemler de “Yeni Lisan Hareketi” adı altında destek vermişlerdir. Türkçe'nin sadeleşme tarihinde önemli bir yer tutan Yeni Lisan Hareketi, Ali Canip (Yöntem), Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp tarafından kurulan Genç Kalemler ile başlayıp gelişmiş, edebi olmaktan çok fikri ve sosyal bir harekettir.⁴²⁰

İlk sayısından itibaren Yusuf Akçura'nın çıkardığı, temel çizgisi “Pantürkizm ve ilerlemecilik” olan “Türk Yurdu” dergisi, Türk Ocakları'nın kurulmasına paralel olarak fiilen onun yayın organı haline gelmiştir.⁴²¹ Dergi 1911-1918 yılları arasında 161 sayı yayımlanmış; 1918-1924 yılları arasında yazarlarının Kurtuluş Savaşı'na ve yeni Türkiye'nin kuruluşuna katılmaları nedeniyle yayımlanmamış; 1924'te ise tekrar yayın hayatına başlamış; 1928-1929'da hem eski yazıyla hem de yeni yazıyla yayımlanmış; 1931'de Türk Ocakları'nın kapatıldığı tarihe kadar yayını sürdürmüştür.⁴²²

Türk milliyetçiliğinin bilimsel temellerini atmaya hizmet eden bu iki derneğin yanında Türkçülükte “teşkilatlanma” sürecinin üçüncü ve en önemli müessesesi “Türk Ocağı” olmuştur. Çünkü, hem önceki derneklere göre daha geniş bir kitleye seslenme imkanını bulmuş hem de daha uzun süreli olmuştur. Resmen 1912'de kurulan bu Ocağın, önceden başlamış fiili doğuş evresini Akçura şöyle anlatmaktadır: 1911 senesinde Askeri Tıbbiye Mektebi öğrencilerinden bir grup, Türk milletinin milletçe olgunlaşmasına çalışmak arzu ve emeliyle kendi aralarında toplanarak fikir alış verişi ederler ve nihayet düşüncelerini hayli belirledikten sonra 1911 tarihli mektuplarla bu işte fikirlerinden yararlanabileceğine kanaat getirdikleri bazı kimselere başvururlar.⁴²³ Başvurular üzerine bir araya gelen Mehmet Emin, Ahmet Ferit, Yusuf Akçura, Mehmet

⁴²⁰ Öksüz, 1995, a.g.e., s.77.

⁴²¹ Sarınay, 2004, a.g.e., s.129.

⁴²² Firdevs Gümüšoğlu. “Türk Yurdu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, (Edit.Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yay., 2003, s.269.

⁴²³ Akçura, 2001, a.g.e., s.170.

Ali Tevfik, Emin Bülent, Fuat Sabit, Ahmet Ağaoğlu, kurulacak cemiyetin ismini “Türk Ocağı” şeklinde kabul etmişlerdir.⁴²⁴ Böylece fili kuruluşu 1911 olan dernek, 1912’de ise resmen kurulmuştur.

Türk Ocağı Nizamnamesi’nin ikinci maddesine göre, “Cemiyetin maksadı, akvam-ı İslamiyeninin bir rükn-ü mühimmi olan Türklerin milli terbiye ve ilmi, içtimai, iktisadi seviyelerinin terakki ve ilasıyla Türk ırkı ve dilinin kemaline çalışmaktır.” Dördüncü maddesine göre ise, “Ocak maksadını tahsile çalışırken sırf milli ve içtimai bir vaziyette kalacak, asla siyasetle uğraşmayacak ve siyasi fırkalara hizmet etmeyecektir.”⁴²⁵ Türklerin, “İslamiyenin bir rükn-ü mühimmi” (İslam milletinin önemli bir dayanağı/unsuru) olarak görülmesinden anlaşılabacağı üzere, Türklük henüz “Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık” sentezinin içinde değerlendirilmektedir. Akşin’e göre, “Türkçülüğün açığa çıkamamasının, halen bu sentezler içinde değerlendirilmesinin en önemli nedeni, çok uluslu imparatorluktan vazgeçmiş görünmek endişesiydi.”⁴²⁶ Fakat Türk Ocağı, Balkan Savaşları’nın çıktığı bir dönemde kurulmuştur. Bu savaşın ağır kayıplarla sona ermesi, kültürel Türk milliyetçiliğinin, bu sentez içinden sıyrılıp siyasi bir içerik kazanma sürecine girmesini sağlamıştır. Çünkü, artık Osmanlıcılık savunulacak bir görüş olmaktan çıkıp hükümsüzleşmiştir. Özellikle Akçura, geniş bir Türk birliği ideali sunarak, Türkçülüğün siyasi tezini sistematize etmiştir. Böylece aslında, Ocak Nizamnamesi’nin, “Ocak asla siyasetle uğraşmayacak ve hiçbir siyasi fırkaya hizmet etmeyecektir.” şeklindeki dördüncü maddesi de, Ocağın zaten imparatorluktan yeni Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş evresindeki yoğun politik ortamın içinde bulunması ve tabii olarak siyasetten uzak durmasının neredeyse imkansız olması nedeniyle uygulanabilirliğini yitirmiştir.

Türk Derneği, Türk Yurdu, Genç Kalemler ve Türk Ocağı gibi derneklerde işlenen konular ışığında, genel olarak Türkçülüğün programı şu başlıklar altında özetlenebilir:

⁴²⁴ Akçura, 2001, a.g.e., s.172.

⁴²⁵ Üstel, 1997, a.g.e., s.100-101.

⁴²⁶ Sina Akşin. “İkinci Meşrutiyet Döneminde Başlıca Düşünde Akımları”, *Çağdaş Türkiye (1908-1980)*, Cilt 4, (Edit.Sina Akşin), İstanbul: Cem Yay., 2000, s.48.

1. Büyük Türk Birliği (Pantürkizm)⁴²⁷: Pantürkizm (Turancılıkla eş anlamlı), Rusya'daki Panslavizm'e karşı bir tepki olarak Rusya'daki Türk aydınları arasında doğmuş, özellikle İsmail Gaspıralı, Hüseyinzade Ali Turan ve Yusuf Akçura tarafından savunulmuş ve tanıtılmıştır. Kırmılı İsmail Gaspıralı'ya göre, Kırım'dakiler de dahi bütün Rusya Müslümanlarının hepsi aynı dini paylaştıkları için İslam'ın özünde mevcut olan temel dini uhuvvet (kardeşlik) olgusu bunları birleştirmeye sevk ettiği gibi, büyük çoğunluğu itibarıyla de (az çok farklı lehçelerde de olsa) aynı dili, yani Türk dilini konuşan halklar olduklarından etno-dini esaslarda yekpare bir millet halinde bütünleşmeleri gerekliydi. İşte bunun için, Gaspıralı, Türkçe eğitiminin, Türk edebi dilinin teşekkülünün ve Müslüman toplumların kaynaşmalarını ve birbirlerinden haberdar olmalarını sağlayacak milli bir Türk basınının önemini vurgulamıştır. O, siyasi temelde bir Türk birliği formüle etmekten kaçınmış, sosyo-kültürel temellerde bir birlikten yana olmuştur. Bu görüşünü yansıtan, 1911'den itibaren onun çıkardığı Tercüman gazetesinin başlığı altında yer alan meşhur "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" ibaresi, günümüze kadar Türk dünyasındaki en yaygın sloganlardan biri haline dönüşmüştür.⁴²⁸ Azeri olan Hüseyinzade Ali Turan, soyadından da anlaşılacağı üzere, Turan fikrinden yanadır. Bütün Türkler arasında Osmanlı Türkçesi'nin yayılmasını, bütün Türklerin edebi dilinin Osmanlı Türkçesi olmasını ister; ayrıca siyaseten Osmanlı Devleti'ni, Osmanlı Türklüğünü bağımsız Türklüğün nüvesi yapar.⁴²⁹ Hüseyinzade Ali'nin, Müslümanlık çerçevesinde bir Türk Birliği görüşünden yana olduğu, onun 1905'te Tiflis'te, Hayat adlı gazetede yayınladığı "Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak" sentezinden anlaşılabilir. Pantürkist düşünürler arasında en önemlisi Yusuf Akçura olmuştur. 1904'te Kahire'de Türk adlı gazetede yayınlanan "Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük" başlıklı makalesinde, her bir görüşün olumlu ve olumsuz yönlerini enine boyuna irdeledikten sonra, savunulacak en iyi görüşün Türk Birliği sağlayacak şekilde formüle edilecek bir Türkçülük olduğunu söyler. Pantürkizm veya Turancılığın Türk Ocağı çevresinde kısmi etkisi olmuştur, fakat

⁴²⁷ Peyami Safa. *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 1988, s.30.

⁴²⁸ Hakan Kırmılı. "İsmail Bey Gaspıralı, Türklük ve İslam", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Sayı 31, Yıl 8, 2005, s.152-153, 154-155,163.

⁴²⁹ Akçura, 2001, a.g.e., s.144.

bazı eleştirilere de maruz kalmamış değildir. Dönemin koşulları gereği Turancılık, yavaş yavaş terk edilen bir görüş olmuştur.

2. Türk tarihi ve harsı: Türkçülere göre Türk tarihi Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla başlamaz. Ondan evvel büyük bir Türk mazisi ve medeniyeti vardır. Türk milletinin Osmanlılardan çok evvel başlayan tarihlerini, ahlak ve adetlerini, lisan ve edebiyatlarını, iktisadi vaziyetlerini tetkik etmek lazımdır.
3. Türk dili: Genç Kalemlerin, Acemce ve Arapça imla kurallarının şimdilik muhafazasıyla birlikte, Acemce ve Arapça terkip ve edatların kullanılmaması, Türkçe karşılıkları olan Arapça ve Acemce kelimelerin atılması, dilimize yerleşmiş olanlarının ise muhafaza edilmesi şeklinde özetlenebilecek dil programı bütün Türkçülerin benimsediği bir programdır.
4. Muasırlaşma: Ziya Gökalp tarafından sınırlarının belirlendiği ve hars-medeniyet şeklinde sistematize edildiği muasırlaşma programına göre, şekilde Avrupalılara benzemeden, kültürümüzü koruyup, ilimde, teknikte ve fende Avrupa'dan iktibas yapılmalıdır.
5. Milli iktisat: Çare yalnız milli istihsal ve servet yollarını bulmaktır.
6. Milli edebiyat: Milli kültürün kaynağı halk olduğu için, halka inip, halkın dilinin ve folklorunun canlandırılması suretiyle, konusunu ve temelini halkta bulan bir milli edebiyat yaratmak. Türkçülere göre şiir ve nesir, hassasiyetini halkın ruhundan, hikaye ve roman, konusunu halkın hayatından almalıdır.⁴³⁰

1913'ten sonra, devlet bütün imkanlarını kullanarak Türkçülüğe ağırlık vermiştir. Özellikle de İttihat ve Terakki'nin iktidarı tam olarak ele aldığı 1913-1918 yılları arasında, devlet Türkçülüğün gelişmesine ve yükselmesine yardımcı olmuştur. Yaratılmış bir Türk kimliği vasıtasıyla Milli Mücadele'ye girilmiştir. Böylece,

⁴³⁰ Safa, 1988, a.g.e., s.31-32.

kavim/soy devlet ile birleşerek,⁴³¹ devlet bir hanedan ailesine mensubiyetten sıyrılıp Türk milletini temsil eden ulus-devlete dönüşmüştür. Hem Türk Derneği, Türk Yurdu ve Türk Ocağı gibi kurumlar ve yayınlar tarafından Türk milliyetçiliğinin bilimsel, kültürel, düşünsel ve siyasal temellerinin oluşturulması, hem de İttihat ve Terakki'nin bu gibi kuruluş ve yayınları destekleyerek Türklüğü devletin temel dayanağı, Türkçülüğü de bir devlet politikası haline getirmesi, imparatorluktan ulus-devlete yani Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte, yeni Türkiye'nin hangi temeller üzerinde kurulacağına, politikasının ne olacağına ve siyasi kimliğinin belirlenmesine katkıda bulunacak bir yol haritası olmuştur.

3.4.2.4.2. Türkçülükte İki Sima

Türkçülüğün bilimsel, tarihsel ve kültürel temellerinin atılması açısından, bir çok düşünce adamının yanında, iki düşünürün katkısının daha önemli olduğu söylenebilir. Ziya Gökalp'in sosyolojik analizleri, Yusuf Akçura'nın tarihçiliği Türkçülüğe yön veren iki unsur olmuştur.

3.4.2.4.2.1. Ziya Gökalp (1876-1924)

1876'da Diyarbakır'da doğan, yazılarında kullandığı adla daha çok Ziya Gökalp diye tanınan Mehmet Ziya'nın babası Tefik Efendi, bir süre Diyarbakır'ın hazine-i evrak ve matbaalar müdürü olmuş, ölümünden önce vilayet nüfus müdürlüğü yapmıştır. Ziya Gökalp, ilkokuldan sonra Diyarbakır Askeri Rüstiyesi'ne girer, son sınıftayken babasını kaybeder. Yine Diyarbakır'da İdadi'ye devam eden Ziya Gökalp, 1896'da İstanbul'da Baytarlık Mektebi'ne girer. Burada okurken İttihat ve Terakki'ye üye olur. İttihat ve Terakki'nin üyeleri II. Abdülhamit tarafından takibe alındığı için, faaliyetlerinin sakıncalı bulunduğu Ziya Gökalp hapse mahkum edilmiştir. 1898'de, hapisten çıkınca Diyarbakır'a sürülür ve orada yaşamaya zorlanır.⁴³² Gökalp, burada yazdığı yazılarında bir "Osmanlı milliyetçisidir."⁴³³ Osmanlı Devleti'nin idamesi için, onun idaresi

⁴³¹ Karpat, 2006, a.g.m., s.84.

⁴³² Uriel Heyd. *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (Çev.Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yay., 1980, s.13-22. (Bu kitabın yeniden gözden geçirilerek basılmış olan nüshası: *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, Çev. Adem Yalçın, İstanbul: Pınar Yay., 2001)

⁴³³ Ülken, 1998, a.g.e., s. 305.

altındaki çeşitli milletlerin bir arada ahenk içinde yaşaması gerektiğine inanır. Gökalg dokuz yıl Diyarbakır'da yaşadktan sonra, 1909'da Diyarbakır temsilcisi olarak Selanik'teki İttihat ve Terakki Kongresi'ne davet edilir. Orada Merkez-i Umumi üyesi seçilir. Bu göreve mütareke sonunda (1918) fırka feshedilinceye kadar devam edecektir. 1911-1912 yıllarında, Selanik'te İttihat ve Terakki Sultanisi'ne felsefe ve sosyoloji hocası olarak tayin edilir. Konferansları kalabalık bir dinleyici toplar çevresine ve etkisi daha çok genç nesil üzerinde gün geçtikçe artar. Çeşitli gazetelerde, takma adlarla makaleler ve şiirler neşreder.⁴³⁴ Gökalg ayrıca Genç Kalemler grubuna katılır. Bu dergide Ali Canip, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalg'ın birleştikleri nokta dilde Türkçülüktür. "O artık Türkçü Gökalg'tir."⁴³⁵ O, bu dergide dilden yola çıkıp onu da aşarak milli bir ülkü (mefkure) yaratmak ister. Hatta buna "Yeni Hayat" adını verir. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle başlayan yeni siyasal yapılanmayı takip edecek yeni sosyo-kültürel yapılanmanın temellerini atmaya çalışır. İşte burada Gökalg, Durkheim sosyolojisine başvurur. Yeni Hayat'ın ilmi temellerini Durkheim'ın, genel olarak da sosyoloji biliminin yöntem ve kurallarını toplum yapısına uygulayarak atmaya çalışır. Bu nedenle Türkdoğan, "Gökalg'ın gerçek yönü ve bilim adamı niteliği de aslında burada aranmalıdır."⁴³⁶ der.

1912'de Balkan Harbi'nin çıkması üzerine İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin karargahı İstanbul'a nakledilir. Bu savaş sonucu Rumeli'deki bütün topraklar kaybedilir. Gökalg, İstanbul'da Türk milliyetçiliğinin merkezi olan Türk Ocağı'na üye olur ve onun neşriyatı olan Türk Yurdu'nda yazılar yazar. Türk Yurdu'nda çıkan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" yazısı ona asıl hüviyetini kazandırır. O sırada Darülfünun'da verdiği İlm-i İctima derslerini taş basma olarak yayımlar. Bunlar, Türkiye'de yayımlanan ilk sosyoloji kitaplarıdır.⁴³⁷ Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nda yenilince, Gökalg'ın çalışmaları son bulur. 1919'da İstanbul'u işgal eden İngilizler tarafından tutuklanıp Malta'ya sürgüne gönderilir. 1921'de Malta esirlerinin serbest bırakılmasıyla vatana döner, Diyarbakır'a gidip Küçük Mecmua'yı çıkarır. Bu dergiyle Anadolu'daki Kurtuluş Savaşı'nı ve onun önderi olan Mustafa

⁴³⁴ Heyd, 1980, a.g.e., s.24-25.

⁴³⁵ Ülken, 1998, a.g.e., s.307.

⁴³⁶ Orhan Türkdoğan. *Ziya Gökalg Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: İFAV. Yay., 1998, s.11.

⁴³⁷ Ülken, 1998, a.g.e., s. 312.

Kemal'i destekler. 1922'de Telif ve Tercüme Encümeni'ne başkan olarak atanınca Ankara'ya gider. Türk Töresi ve Türkçülüğün Esasları'nı yayımlar. 1923 yılında yapılan seçimlerde Diyarbakır'dan milletvekili seçilir. 1923'te Halk Partisi'nin ilkelerini Doğru Yol adlı broşürüyle bilimsel açıdan destekler. Bu arada Türk Medeniyeti Tarihi'ni yazar. Bu kitap Gökalp'in 1924'teki ölümünden sonra yayınlanır.⁴³⁸

Ziya Gökalp, millet, mefkure, hars-medeniyet, halk-seçkin kavramları etrafında ilmi incelemeler yaparak Türk milliyetçiliğinin kimliğini ve sistemini oluşturmaya çalışmıştır. Ona göre “Türkçülük, Türk ulusunu yükseltmek demektir.”⁴³⁹ Ulus ise “ne soyla, ne budunla, ne coğrafyayla, ne siyasetle, ne de istençle ilgili bir topluluktur. Ulus, dil, din, ahlak ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış olan bireylerden oluşan bir topluluktur.”⁴⁴⁰ Kısacası ona göre millet, kültür birliğinden oluşur. Bu kültür birliğinin sağlanabilmesi için dilin, dinin, tarihin, eğitimin ve ekonominin millileşmesi gerekir. Bunların millileşmesi aynı zamanda milli bağımsızlığın sağlanmasına da yarar. Gökalp, milli ve ortak bir dil (Türkçe) yaratma çabasına Selanik'te “Genç Kalem”de başlamıştı. Dilde başlayan Türkçülük, dilin Acemce ve Arapça tamlamalar, çoğullar, edatlar ve fiil çekimlerinden temizlenmesini, mümkün olduğu kadar Türkçe karşılığı olan yabancı kelimelerin yerine Türkçelerinin kullanılmasını önermekteydi. Gökalp şimdi buna, eğer mümkünse bütün bilimsel terimlerin Türkçe kelimelerden yapılmasını ekleyerek, “bütün Türklerin ortak bir edebiyat ve bilim dili olması gerekir, ancak o zaman bütün soydaşlarımızın anlayacağı genel bir ortak Türkçe'ye doğru gidilebilir.”⁴⁴¹ demiştir. Ayrıca o, ortak bir Türk dili ile yazılacak bir milli edebiyatın da, konularını ve kaynağını Türk hayatından, Türk'ün toplumsal yapısından, Türk efsanelerinden ve Türk menkıbelerinden almasını, bunun için de taş yazıtlara (Orhun Abideleri), halkın konuşmalarına, masallarına, destanlarına gidilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁴²

⁴³⁸ Emre Kongar. *Türk Toplum Bilimcileri*, Cilt I, İstanbul: Remzi Yay., 1996, s.31-32.

⁴³⁹ Ziya Gökalp. *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994, s.13.

⁴⁴⁰ Gökalp, 1994, a.g.e., s.18.

⁴⁴¹ Ziya Gökalp. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (Sad. Yalçın Toker), İstanbul: Toker Yay., 1992, s. 19.

⁴⁴² Gökalp, 1992, a.g.e., s. 23-24.

Kültür birliğinin, dolayısıyla da milli bağımsızlığın oluşmasının önemli bir unsuru da milli tarihtir. Gökalp töreyi, “atalardan kalan bütün kuralların toplamı” olarak tanımladıktan sonra Türk Töresi’nin ne olduğunu ortaya çıkarmak üzere Türk tarihinin en eski kaynaklarına inmeye çalışır. Türk tarihinin ilk kaynağı olarak Asya’yı gösterir. Ona göre, Türklerin içinde bulunduğu ilk medeniyet dairesi (uygarlığı) Uzakdoğu uygarlığıdır. Bu, Türklerin İslamiyet’ten önceki uygarlığıdır. Türkler, İslamiyet’i kabul ettikten sonra Doğu uygarlığına girdiler. Tanzimat’tan beri de Batı uygarlığına girmeye çalışmaktadırlar.⁴⁴³ Gökalp için tarih, bir milleti ayakta tutan, ulusal bilinci kuvvetlendiren ülkülerin kaynağı olması açısından önemlidir.

Dil ve tarih birliğinden sonra eğitim birliği, Gökalp’in üzerinde durduğu önemli bir konudur. Ona göre, toplumda pedagojik olarak birbirine benzemeyen üç kesim vardır: Halk, medreseliler ve okullular. Aynı ayrı kurumlarda üç ayrı eğitim tipi yerine, tek kurumda, eğitim ve öğretim, halk bilgisi, medrese bilgisi ve okul bilgisi şeklinde verilebilir. Atasözleri, halk masalları ve koşmaları bu eğitimin halk bilgisi kısmını; İslam tarihi ve dilleri medrese bilgisi kısmını; modern matematik ve fizik gibi bilimler ve Batı dilleri de okul bilgisini oluşturur. Böylece üç ayrı sistem uzlaşarak bir birlik yaratmış olacaktır. Bu birlik Gökalp tarafından şu cümle ile ifade edilmiştir: “Türk ulusundanım, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim.”⁴⁴⁴

Kültürün önemli bir ögesi olan din, Gökalp’in sisteminde hassas bir yere sahiptir. Fakat o, dine muasırlaşma ve Türklükten daha fazla bir yer vermez. Dini, Durkheim gibi toplumsal bir olgu, bir kurum olarak kabul eder. Türkdoğan’a göre, Türk düşünce tarihinde, dinin devlet işlerinden ayrılması tezini sistematik olarak ilk defa Gökalp ortaya koymuştur.⁴⁴⁵ Onun bu konuda iki gayesi vardı: 1- Din ile devleti ayırmak, yani İslamiyet’in siyasi ve içtimai hayat üzerindeki hakimiyetine son vermek. 2- Din ile Doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslam’ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk milli harsını birlikte yaşatmak.⁴⁴⁶ Gökalp dini, “teolojik ve siyasi

⁴⁴³ Ziya Gökalp. *Türk Töresi*, (Haz. Yusuf Çotuksöken), İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977a, s.26.

⁴⁴⁴ Gökalp, 1994, a.g.e., s.60.

⁴⁴⁵ Türkdoğan, 1998, a.g.e., s.108.

⁴⁴⁶ Heyd, 1980, a.g.e., s.63.

boyutunun dışında yalnızca ahlaki ve toplumsal işlevi açısından değerlendirdiği için⁴⁴⁷, din ile devlet işlerinin ayrılmasını savunmuştur. Kanun yapma hakkını Kuran'da değil de ulu'l emr'de, yani devlette gören Gökalp, 1917'de İttihat ve Terakki Fırkası'na tarihi, içtimai ve hukuki araştırmalara dayanan bir muhtıra sunar ve ananevi şekli ile Şeyhülislamlık makamının ilgasını talep eder. Gökalp'in tavsiyelerini dikkate alan hükümet şariat mahkemelerinin idaresini Adliye Nezareti'ne, medreselerin yönetimini de Maarif Nezareti'ne devreder.⁴⁴⁸ Gökalp, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını talep edip dinin kamusal hayattaki kapsayıcılığını azaltmaya çalışırken, bir taraftan da onun üzerindeki İran ve Arap etkisini tespit edip atmaya önererek dini, Türk gelenekleriyle uyumlaştırıp milli bir kimliğe büründürmeye çalışmıştır. Böylece Gökalp hem dinin asli kaynaklarına yönelerek hem de onun Türk örfüyle şekillenen seyrini ortaya koyarak, dinin zamanın ve milletlerin koşullarına uyum sağladığını göstermek istemiştir. Yani dini modernlikle ve milliyet ögesiyle uzlaştırmak istemiştir. Gökalp'e göre dinin toplumda iki işlevi vardır. Birincisi, nefsi terbiye ettiği için ben-merkezli bireylerin bencilliklerini törpüleyip onları toplumsal varlıklar haline getirme (Gökalp toplumcu bir sosyolog olduğu için, hak yok vazife var, fert yok cemiyet var diyerek bunu ortaya koymuştur.); ikincisi, dini vazifeleri gerçekleştirmek için toplumsal mekanlarda bir araya gelen dağınık insan gruplarını milli bütünün içine dahil etme ve onların ortak dillerini ve kültürlerini pekiştirme işlevlerini görür.⁴⁴⁹ Aslında buradaki anlamlarıyla din, milli bilinci güçlendirmeye hizmet eden araç olarak gözükmektedir. Aynı zamanda dinin bu işlevlerle sınırlı kalması, modern hayatın da gerektirdiği bir durumdur. Modernleşme sürecinde devletin ve kurumların geçirdiği yapısal farklılaşma ve devletin millet unsuruna dayanması, meşruiyetin kaynağının ilahi olanın dışında aranmasını gerektirmiştir ki bu da devletin, kurumların ve toplumun din dışı unsurlarla tanımlanıp kimliklendirilmesini doğurmuştur. Gökalp dini, kamusal hayattaki etkinliğini azaltıp bir inanç boyutuna çekerek, sadece Türk kimliğinin ve kültürünün bir unsuru

⁴⁴⁷ Bu konuda hem fikir olan yazarlar: Kemal Karpat. *İslam'ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2004, s.706; Orhan Türkdoğan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: İFAV. Yay., 1998, s.113-114, 134; Uriel Heyd. *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (Çev. Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yay., 1980, s.59-65; Taha Parla. *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (Haz. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy), İstanbul: İletişim Yay., 1999, s.85; Andrew Davison. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.193-199.

⁴⁴⁸ Heyd, 1980, a.g.e., s.64-65.

⁴⁴⁹ Andrew Davison. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.194.

olarak siyaset dışı bir konuma getirmiştir, dolayısıyla onda İslamcılarının savunduğu biçimiyle Panislamist bir söylem söz konusu değildir.

Gökalp'in böylece, dilin, tarihin, eğitimin ve dinin millileşmesi ve ortak olmasından yani kültür birliğinden oluşmuş toplumları millet olarak tanımlaması, onun Türk milliyetçiliği sisteminin önemli bir unsurudur. Onun, bu sistemin amacına hizmet eden millet tanımından sonra ikinci önemli kavramı mefkuredir. Mefkure, toplumun kendi hakkındaki bilincidir ve bu bilinç toplumun bir felakete uğradığı buhranlı zamanlarında ortaya çıkar. Bu zamanlarda ferdi şahsiyet kaybolur, milli şahsiyet yükselir. Gökalp'e göre işte bu kutsal duygu mefkuredir. Mefkure, milletin geçmişinden gelip onu geleceğe yönelten itici bir fikri hamle gücüdür; ancak diriltici ve yaratıcı bir mefkuresi olan devlet ölümsüzdür.⁴⁵⁰ Gökalp için tarihsel kaynaklardan beslenerek zaman içerisinde ilerleyen ve bir milleti millet yapan ne kadar ülkü varsa (devlet, vatan, aile vs. ait bütün ülküler) hepsi milli ülkünün yardımcılarıdır.⁴⁵¹ Böylece ülküler, Türk milletini diriltten, ayakta tutan, fertlerini birbirine bağlayan tarihsel ve psikolojik bağlar olarak Gökalp'in sosyolojik sisteminde önemli bir yere sahiptirler.

Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı onun ana hedef olarak gösterdiği Türk milliyetçiliğine hizmet eden bir kavramsallaştırma olarak ortaya çıkmaktadır. Gökalp'te kültür, vatan ve millet kavramlarıyla iç içedir. Ona göre vatan, üstünde oturduğumuz toprak değil, milli hars (kültür)'tir ki, üstünde oturduğumuz toprak onun ancak zarfından ibarettir ve ona da zarf olduğu için mukaddestir.⁴⁵² Millet de aynı şekilde, aralarında kültür birliği olan topluluktur. Böyle olunca, Gökalp'te Türk kimliğinin kurucu ve koruyucu unsuru olan kültür, batılılaşma karşısında, sahip olduğumuz değiştirilemeyecek mukaddes bir unsur olarak korunmuştur. Bu nedenle o, kültür ve medeniyet ayrımına başvurmuş, dolayısıyla da muasırlaşmanın mahiyetini ve sınırlarını belirlemiştir. Kültür ve medeniyet arasındaki farkları şöyle belirtmiştir:

- Medeniyet milletlerarası olduğu halde, kültür millidir.
- Medeniyet bir millettten başka bir millete geçebilir, fakat kültür geçemez.

⁴⁵⁰ Gökalp, 1992, a.g.e., s.52.54.56.

⁴⁵¹ Gökalp, 1992, a.g.e., s.74.

⁴⁵² Ziya Gökalp. *Makaleler IV*, (Haz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1977b, s.61.

Bir millet medeniyetini değiştirebilir, fakat kültürünü değiştiremez.

Medeniyet, akıl ve yöntemlerle meydana getirilir, kültür ise ilham ve seziiş vasıtasıyla yapılır.⁴⁵³

Gökalp'e göre, kültür ile uygarlık arasındaki birleşme noktası ise, ikisinin de bütün toplumsal yaşayışları kapsamalarıdır. Din, ahlak, hukuk, us, estetik, iktisat, dil, ve fenle ilgili toplumsal yaşayışın toplamına kültür adı verildiği gibi uygarlık ta denir.⁴⁵⁴ Bu sekiz türlü toplumsal yaşayışın birçok ulusun bünyesinde ortak olan yanları uygarlığı oluştururken, bunların her ulusta, o ulusun kendi öznel yapısına göre aldığı şekil ise kültürü oluşturur. Böylece Gökalp, aynı zamanda, Türk kültürünün muasırleşmaya engel olmadığını da göstermeye çalışmıştır. Çünkü, Batı'dan alınması gereken hukuk, teknik, ilim ve fen, Türk kültürünün ilerlemeye engel olmayan devingen yapısıyla kaynaşıp kendi toplumsal yapımıza uygun bir muasırleşma sentezi yaratılabilir. Böylece ne kültürden ödün verilmiş olunur ne de ie kapanıp Batı medeniyetinden uzak kalınmış olunur.

Gökalp kültür ile uygarlık arasında bir denge kurmaya çalışırken, yine de onun kültüre daha ağırlık verdiği görülmektedir. Çünkü, kültür ile uygarlık arasındaki çeşitli ilişkilere değinirken şöyle demiştir: Her budunun bir kültür hayatı vardır, budun kültürce yükseldikçe siyasete de yükselerek güçlü bir devlet oluşturur. Kültürün yükselmesinden uygarlık doğmaya başlar. Uygarlık ilkin ulusal kültürden doğduğu halde, sonra komşu ulusların uygarlığından da birçok kurumlar alır. Fakat uygarlığın aşırı gelişimi, ulusal kültürü bozması açısından zararlıdır. Yine ona göre, kültürü güçlü, fakat uygarlığı güçsüz bir ulus, kültürü bozulmuş ama uygarlığı yüksek olan başka bir ulustan daha üstündür.⁴⁵⁵ Gökalp'in, kültür ve medeniyetin karşılıklı ilişkisinde ulusal kültürün sağlam ve güçlü olmasına, uygarlığın aşırı gelişmiş olmasından daha çok değer verdiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden Gökalp, Türk harsını içinde eriten Arap ve Fars harslarıyla donatılmış Osmanlı medeniyetini eleştirmiştir, dolayısıyla Trklğ de Türk aydınlarının kaybolmuş Türk harsını bulup ihya etmeleri olarak değerlendirmiştir.

⁴⁵³ Ziya Gökalp. *Türk Medeniyeti Tarihi*, (Haz. Yalçın Toker), İstanbul: Toker Yay., 1995, s.9.

⁴⁵⁴ Gökalp, 1994, a.g.e., s.25.

⁴⁵⁵ Gökalp, 1994, a.g.e., s.36.

Gökalp'in terminolojisinde, halk-seçkin kavramsallaştırması, kültür-medeniyet dengesini sağlayacak bir unsur olarak oluşmuştur. Ona göre seçkinler, yüksek bir eğitim ve öğretim görmüş olmakla halktan ayrılmış olanlardır. Seçkinler halk okullarında okumayıp ulusal kültür almadıkları için halktan uzaklaşmış ve yabancılaşmışlardır. Halbuki Gökalp'e göre ulusal kültürün temeli halktadır. Bu nedenle seçkinlere halka doğru gitmek görevini vermiştir ve bunu iki amaca bağlamıştır: Halktan kültürel bir eğitim almak için halka doğru gitmek; Halka uygarlık götürmek için halka doğru gitmek. Birinci amaçla seçkinler, dehanın ve kültürün kaynağı olan halka doğru giderek, kozmopolitliklerinden sıyrılıp uluslaşabilirler; ikinci amaçta, Batı medeniyetinin bilgisine sahip seçkinler, halka doğru giderek halkı da bu konuda eğiteceklerdir.⁴⁵⁶ Gökalp bu konuda Tanzimatçıları oldukça eleştirmiştir. Tanzimatçıların, Türk kültüründen uzaklaşıp Batı'nın Türk toplum yapısına zıt düşecek yeniliklerini almaya varacak kadar aşırı batılılaşma eğilimleri, kültürde, hukukta, dilde, müzikte, vs. birçok alanda ikiliklerin (düalizm) oluşmasına sebebiyet vermiştir. Gökalp kültürü halkta, medeniyeti seçkinlerde gördüğü için, bunların karşılıklı ilişkisi sonucu, hem halk-seçkin arasındaki uçurumun kapanacağını hem de kültür-medeniyet arasındaki denge ve uyumun sağlanacağını düşünmüştür.

Gökalp evrimci bir görüşle milletin oluşma safhalarını anlatır. Ona göre toplumlar aile, uğraş (meslek) ve siyasal topluluklar olmak üzere üçe ayrılır. Bunlar arasında en önemli olanı, kendi başına yaşayan bağımsız veya yarı bağımsız bir kuruluş olan siyasal topluluktur. Siyasal topluluklar da sop (camia), topluluk (cemia) ve toplum (cemiyet) olmak üzere üç aşamadan geçmektedirler. Sop, bir budundan yalnız küçük bir bölümün siyasal bir kuruluş durumunu almasıyla oluşur. Soplar başka budunlarla birleşerek büyür ve toplulukları oluştururlar ki bunlar feodal beylikler ve imparatorluklardır. Zamanla bu topluluklar altında yaşayan soplar, toplumsal bilince vararak kendi bağımsızlıklarını kazanmak isterler. İşte bu, bir birlik oluşturma potansiyeline sahip ve bağımsız kuruluşa toplum denir. Gerçek toplumlar uluslardır (millet).⁴⁵⁷ Bu evrimsel teorisiyle Gökalp aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşumunu ve bugüne gelişini anlatıyor görünmektedir. O, "dünyanın doğusu da batısı da bize gösteriyor ki, çağımız ulusal bilinçlerin uyandığı milliyetçilik çağıdır" diyerek, Osmanlı

⁴⁵⁶ Gökalp, 1994, a.g.e., s.40-45.

⁴⁵⁷ Gökalp, 1994, a.g.e., s.72-73.

İmparatorluğu'nun karşı karşıya geldiği sorunu anlatmaya çalışmaktadır. Gökalp, diğer imparatorluklar gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da milliyet ülkülerinin önüne geçilemeyip yıkılacağını öngörmüştür. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın acı sonuçları bu gerçeği ortaya koymuştur. Bundan dolayı yapılması gereken Türk milleti, kültürü, dili ve tarihi üzerine Türk milliyetçiliğini tesis etmek, vatan ve devlet bağıyla belirleyerek ona siyasi bir kimlik kazandırmaktır. Bu nedenle Gökalp, önce kültürü oluşturan unsurların tarihsel ilk kaynaklardan gelen ortaklıklarını ortaya koymaya çalışmış, sonra içeriğini mefkure, halk-seçkin, kültür-medeniyet gibi kavramlarla doldurmaya ve onu tanımlamaya uğraşmıştır.

Kavramsal içerik ve analiz çalışmalarından sonra kuramsal alanda Türk kimliğini tanımlayan üçlü sentez çalışmasına girişmiştir: “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”. Bu üçlü sentezde Gökalp'in her bir öğeye verdiği anlam zaman içerisinde değişiklikler göstermiştir. Örneğin, sentezin “Türkleşmek” kısmı, Gökalp'te önceleri Pantürkist (Turancı) bir tavırla inşa edilmişti. Ona göre Turan, Türkçülerin uzak ülküsüdür. Çeşitli Türk ulusları arasında dilde, edebiyatta, kültürde bir birliği öngörmektedir. Gökalp Türkçülüğü, ülküsünün büyüklüğü bakımından üç aşamaya ayırmıştır: a. Türkiyecilik, b. Oğuzculuk ya da Türkmencilik, c. Turancılık. Ona göre bugün gerçeklik alanında Türkiyecilik vardır, fakat ruhların büyük bir özlemle aradığı Kızıl Elma, gerçeklik alanında değil düş alanında.⁴⁵⁸ Düş alanında olsa bile kültür birliği olarak oluşturulmaya çalışılan bütün Türk milletinin vatanını Gökalp, “Vatan ne Türkiye'dir Türk için ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan.” diyerek göstermiştir. Balkan Savaşları sırasında Türk Ocağı'nda kültür temelinde bütün Türkleri Birleştirme politikası olarak ilmi yönden kurulmaya çalışılan Pantürkizm, Balkan Savaşları sonunda ve Birinci Dünya Savaşı sıralarında gerçeklik alanından çekilerek düşsel bir özlem olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır. Böylece Türkleşmek, ulus-devletle sınırları belirlenen bir kimliğe dönüşmüştür. Gökalp'in sentezinin ikinci unsuru olan “İslamlaşmak”, II. Abdülhamit'in ve İslamcı aydınların siyasi bir kimlik olarak tasavvur ettikleri anlamda değil, zamanla kamusal hayatın belirleyicisi olma özelliğini kaybederek siyaset dışı bir konuma gelen dinin, sadece toplumun, kültürün ve geleneklerin kurucu unsurlarından biri, bireysel bir inanç olması anlamındadır. Aslında

⁴⁵⁸ Gökalp, 1994, a.g.e., s.22-23.

Gökalp ilk dönemlerinde Büyük İslam vatanından bahsetmiştir, fakat milliyet hissinin din unsurunun önüne geçip, Arap milletlerinin bağımsızlıklarını ilan ederek Osmanlı topraklarından ayrılmaları, İslamlaşmak kavramına yüklenen büyük anlamların dönüşmesine neden olmuştur. Modernleşmenin Batı'daki seyrinde gözlenen, din unsurunun sadece bir inanç boyutunda değerlendirilen bir duruma gelmesine paralel olarak, Osmanlı'da da Tanzimat'tan beri izlenen reform politikalarının bir sonucu olarak tabiatıyla, din böyle bir konuma gelmiştir. Gökalp de değişen iç ve dış konjonktürlere bağlı olarak bu sonuca ulaşmıştır. O, aralarında bir çatışma değil, tam bir entegrasyon olacak şekilde “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak”ı tesis etmiştir: Türk milletinin tarihten evrilerek gelen ana damarlarını oluşturan Türk kültürüdür; buna ahlaki ve ruhani bir temel veren İslam dinidir; hem Türk kültürü hem de İslam değişime açık yapılarıyla ilerlemeye engel olmadıkları için, muasır medeniyetin teknik, ilim ve fen gibi maddi unsurlarıyla uyumlaşarak, Türk kültürü ve geleneğinin çerçevesi ve belirleyiciliğinde bir muasırlaşma yaşanabilir. Böylece Gökalp'in teorisinin, Batı medeniyetinden nelerin hangi çerçevede alınması gerektiğini belirtmesi dolayısıyla Batı medeniyeti kabul edildiğinde Türklüğün ve Müslümanlığın kaybedileceğine dair genel kaygıları bir çözüme kavuşturduğu, aynı zamanda uzlaşmaz görünen üç akım arasında birlik oluşturduğu görülmektedir.

Gerçekten de İslamcılık, Batıcılık ve bunlara sonradan katılan Türkçülük, bazı konularda ortak olmakla birlikte genelde üç uzlaşmaz akım olarak durmaktaydılar. İslamcılar, sadece tekniğin ve ilimin Batı'dan alınmasından yanaydılar. Hukuk dahi kültürün ve İslam'ın bir unsuru olduğu için alınmamalıydı. İslami kalıpların süzgecinden geçirilerek bir batılılaşmadan yanaydılar. Milliyetçilik tezlerinin ise karşısındaydılar. Çünkü onlara göre milliyetçilik, büyük İslam vahdetini bozabilecek bir düşünceydi, fakat bu ana damardan ayrılan Türkçü-İslamcı şeklinde yeni damarlar da oluşmuştur; Batıcılar ise, ılımlı olanları Batı'nın sadece hukukunun, tekniğinin, ilminin alınmasını önerirlerken, radikal olanları, Batı'nın hiçbir ayrıma gidilmeden bütün olarak alınmasını önermişlerdir. Bu yönleriyle İslamcılık ve Batıcılık, Türkçülüğün ana tezlerine karşıydılar. Fakat hepsinde ortak olan bir yön muasırlaşma gereğidir. Ayrılığı yaratan, bunun sınırlarının ve mahiyetinin ne olacağıdır. Ayrıca bir ortak yön de, hepsinin bütünsel bir siyasi tez olarak ortaya çıkmaları, bir kimlik sunmalarıdır.

Özellikle de bu siyasi içeriklerinden dolayı bir sehpanın ayakları gibi ayırık durmuş ve birbirlerinin tamamlayamamışlardır. Bu tezler arasındaki ayırıklıklar ancak, tezleri savunanların büyük siyasi taleplerinden vazgeçip çağın ve toplumun koşullarını dikkate alarak tezlerini kültürel ve ilmi alanla sınırladıklarında giderilecektir. İşte bu noktada Gökalp, kendi tezinin Türkçülük dışında kalan yönlerini siyasi içeriklerinden soyutlayıp yani İslamlaşmayı sadece toplumun manevi gücü için bir unsur, muasırlaşmayı da maddi yönden güçlü bir devlet olmanın ön koşulu olarak değerlendirdiği için, aralarında geçişkenlik ve akışkanlık sağlayabilmiştir. Gökalp'in siyasi bir tez ve gereklilik olarak sunduğu, sadece Türkçülüktür.

Gökalp, Türk kimliğini toplumun kültürü ve tarihinden çıkarmaya çalışmıştır. Türk kültürünün hem en eski ve İslami olmayan milli kaynaklarına, hem de İslamiyet'in kabulü ile Türk kültürünün bir parçası haline gelmiş İslam geleneğine giderek Türk milli kimliğini kurmak istemiştir. Tarihsel bir süreç içerisinde milli kimliğin izlerini araması ve değişimi kabul etmesinden dolayı Gökalp evrimci bir sosyolog olarak değerlendirilebilir. Değişimin ve gelişimin yavaş yavaş olduğuna inandığı için, II. Meşrutiyet'in ilanı ile başlayan siyasi değişimi takip edecek ve onu tamamlayacak içtimai değişimin bir devrim şeklinde olmamasından yanadır. Gökalp II. Meşrutiyet'in ilanının, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin, İttihat ve Terakki Fırkası'nın yönetiminin, Kurtuluş Savaşı'nın, saltanatın kaldırılmasının ve Cumhuriyet'in ilanının gerçekleştiği 1908-1924 yılları arasında yoğun bir politik ortamda bulunduğu için düşüncelerinde ve felsefesinde çelişmeler ve değişmeler olmuştur. Düşüncelerinde, imparatorluktan ulus-devlete geçerken, buna paralel olarak Osmanlılıktan Türkçülüğe doğru bir değişim söz konusu olmuştur. Bir imparatorluğun üyesi olduğu için başlarda, milliyet düşüncesini savunmada gönülsüz olmuştur, çünkü bu imparatorluktan vazgeçmek anlamına gelmekteydi. Gökalp de tarihsel ve toplumsal ortamın getirdiklerine uyarak, ulaşılacak en son siyasi teze ve kimliğe ulaşmıştır. Onun millet tanımı ve Türk kimliği yaratma çabaları, Atatürk'ün de düşüncelerine kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

3.4.2.4.2. Yusuf Akçura (1876-1935)

16. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan Rus istilası, bütün Türkistan topraklarına el koymuş, Kırım'ı ilhak etmiş ve Azerbaycan ve Kafkasya'ya kadar uzanmıştır. Bütün bu halkların ortak yönü, Türk dilini konuşmak ve aynı dine (İslam) inanmaktır. Tatar Türkleri kültürel açıdan olduğu gibi ekonomik açıdan da diğer Türklerden daha ileriydiler. Rus çaricesi II. Katerina'nın başa geçmesiyle dinsel ve sivil özerkliğe sahip olan Tatarlar, Rusların dinsel engellerden dolayı giremedikleri zengin Orta Asya pazarları ile Batı arasındaki ticarete aracılık etmeye başladıkları için, onların arasından zengin bir tüccar sınıfı doğmuştur. Tatar toplumu, III. Aleksandr döneminde daha da yoğunlaşan Panslavizm hareketine ve Ruslaştırma politikasına karşı koyabilmek için, 19. yüzyılın son çeyreğinde büyük reform hareketlerine girişmiştir: İslamiyet'i, Ortodoksların misyonerlik faaliyetlerinden etkilenmeyecek kadar güçlü bir din haline getirmek için bu alanda ve modern bilimlerin yaygınlık kazanmasını sağlamak için de eğitim alanında reformlar yapmıştır.⁴⁵⁹ Bu konuda büyük çaba sarf eden simalardan biri İsmail Gaspıralı'dır. Onun bütün Türkleri kapsayan (Osmanlı Türkleri de dahil) "dilde, fikirde, işte birlik" sloganı Türkler arasında İslam dinini, Türk dilini ve modern eğitimi içeren bir Türklük bilincinin uyanmasını sağlamıştır. Ayrıca 19. yüzyıl ortalarında Rus İmparatorluğu'nda iletişim ağının gelişmesi, demiryolu yapımının ilerlemesi, deniz taşımacılığının artması ve Karadeniz'in ulaşım hatlarının açılması Orta Asya Türklerini hem birbirlerine hem de Osmanlı İmparatorluğu'na yaklaştırmıştır.⁴⁶⁰ Rusya'nın baskıcı politikasından kaçan Türk aydınlarının, Osmanlı ülkesine gelerek Osmanlı aydınlarıyla iletişime geçmeleri ve Rusya'da çıkan bazı gazetelerin (örneğin Gaspıralı'nın Tercüman'ı) İstanbul'a gelmesi, Osmanlı ve Asyalı Türk aydınları arasında, birbirlerini kapsayacak şekilde Türklüğün bütün olduğuna dair bir bilinç yaratmıştır. İşte Yusuf Akçura böyle bir ortamda doğmuş ve yetişmiştir.

Akçura ailesi, Kazan'a yerleşmiş, ticaretle uğraşan bir Tatar burjuva ailesidir. İki yaşındayken babasını kaybeden Akçura, annesiyle birlikte İstanbul'a gelmiş, bütün öğrenim kademelerini tamamladıktan sonra 1897'de Erkan-ı Harbiye Mektebi'ne

⁴⁵⁹ François Georgeon. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev. Alev Er), İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, s.7-13.

⁴⁶⁰ Georgeon, 1999, a.g.e., s.11.

girmiştir. Onun bilinçli bir Türkçülüğü bu mektep sıralarında başlar. Jön Türklük düşüncesine katıldığı ve hizmet ettiği için tutuklanıp sürgüne gönderilir. II. Abdülhamit’le Avrupa’daki Jön Türkler arasında varılan uzlaşma sonucunda sürgündekiler affedilir ve Akçura 1899’da Paris’e gider. Orada da Jön Türk çevresiyle ilişki kurar, onların yayın organı olan Meşveret’te yazılar yazar, ama İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne üye olmaz. Yusuf Akçura, Siyasal Bilgiler Okulu’na kaydolar. Boutumy, Albert Sorel, Funk Brentano, Anatole Leroy-Beaulieu, Renouvier, Levy Bruhl gibi Fransa’nın ünlü düşün adamlarından ders alır. Sorel’den, bugünkü yüzyılın bir gerçekliği olarak ‘millet’ unsurunu; Brentano’dan, iktisadi faktörlerin önemini; Boutumy’den kitle psikolojisini öğrenir ve Akçura bu vasıtaıyla, milliyetçiliği ve Türkçülüğü siyaset sahasında düşünmeye başlar. 1903’te Paris’te eğitimini tamamlayan Akçura, Osmanlı sınırları kendisine kapalı olduğundan Rusya’ya gider.⁴⁶¹ 1904’te de Kahire’deki “Türk” adlı gazetede yayınlanacak olan “Üç Tarz-ı Siyaset”ini yazar.

Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset’te Osmanlıcılığı, İslamcılığı ve Türkçülüğü pratik işlevleri yani devlet ve toplum açısından taşıdığı yararları ve zararları tartışmış, tezinin sonunda sorduğu soruyla kesin bir sonuca varamasa dahi, tezin geneli onun siyasi tezinin ne olduğunun veya hangi siyasi tezden yana olduğunun ipuçlarını içermiştir. Ona göre Osmanlıcılığın amacı, Osmanlı’daki Müslim ve gayrimüslim halka aynı siyasi hakları tanımak ve aralarında tam bir müsavat (eşitlik) oluşturarak Osmanlı Devleti’nin sınırlarını muhafaza etmektir. II. Mahmut döneminde başlayan Osmanlı milleti yaratma siyaseti, daha çok Ali ve Fuat Paşalar zamanında geçerli olmuştur. Akçura, “Osmanlı milleti teşkili, Osmanlı ülkelerini şimdiki hudutlarıyla muhafaza etmek için yegane çaredir, fakat Osmanlı Devleti’nin hakiki kuvveti, bu coğrafi şeklini korumakta mıdır?” diye sorarak, Osmanlı milleti yaratmanın geçmiş tecrübelerle birlikte başarısızlığını şu şekilde sıralamıştır:

- Bu karışma ve uyuşmayı Müslümanlar ve bilhassa Osmanlı Türkleri istemiyordu. Zira, altı yüz yıllık hakimiyetleri hukuken bitecek ve bunca yıllar hükümleri altında görmeye alıştıkları reaya ile müsavat derecesine ineceklerdi.

⁴⁶¹ Akçura, 2001, a.g.e., s.123-129.

İslam istemiyordu, çünkü bu kuvvetli din, Müslim ve gayrimüslimin hukuken tam müsavatını kabul etmiyor, gayrimüslimleri daima ikinci kademedede bırakıyordu.

Gayrimüslim tebaa da istemiyordu.

Osmanlıların büyük düşmanı Rusya ile onun idaresine bağlı Balkan Devletleri istemiyordu. Zira Rusya, Boğazlar'a, Anadolu ve Irak'a, İstanbul ve Balkanlar'a, mukaddes topraklara malik olmak, böylece siyasi, iktisadi, milli ve dini maksadına erişmek peşinde idi. Rusya'nın amaçlarının kolaylıkla elde edilmesi, Osmanlı Devleti'nin kuvvetsizliğine, Osmanlı tebaasının devamlı nifak ve kavga halinde bulunmasına bağlı idi.

Avrupa kamuoyunun bir kısmı da istemiyordu. Çünkü onlar Hristiyanları İslam hakimiyetinden kurtarmak arzusunda idiler.

Akçura, bütün bu olumsuzlukları gösterdikten sonra, Osmanlı milleti yaratmanın beyhude bir yorgunluk olduğunu belirtir.

İslamcılık siyaseti ise ona göre, Jön Türklerin Avrupa'dayken, Osmanlıcılığın başarısızlığı üzerine, din ve ırkın şark için gittikçe artan siyasi önemini görmeleri üzerine meydana gelmiştir. Bu siyaset ile Osmanlı Devleti'ndeki bütün Müslümanlar ve onun bir parçası olan Türkler, güçlü bir bağ ile sımsıkı birleşecekler, böylece Osmanlı milletine nispetle daha kuvvetli bir topluluk, İslam topluluğu meydana getireceklerdi. Fakat, bu siyasetin tatbikinde dahili maniler oldukça kuvvetlidir. Akçura, tabiiyetlerinde bulunan Müslümanların kuvvetlice birleşmelerine, başta Hristiyan devletlerinin, menfaatlerine aykırı olduğu için bu siyasete karşı çıkacaklarını belirtmiştir. Ayrıca İslamcılık siyasetinin ona göre, gayrimüslim halkı dışarıda bırakacağı gibi, Türklerin de din anlaşmazlığı nedeniyle Müslüman olan ve olmayan şeklinde bölünmesine ve zayıflamasına neden olacağı için uygulanışı sakıncalıdır.

Türkçülüğe gelince, ona göre ırk üzerine müstenit bir Türk siyasi milliyeti meydana getirmek fikri yenidir ve bu siyaset tıpkı İslam siyaseti gibi, sınırları Osmanlı ülkesi ile mahdud değildir. Türk Birliği siyaseti, Osmanlı ülkesindeki Türkleri birleştirecek, Türk olmayan Müslüman unsurları ise Türkleştirebilecekti. Çünkü ona göre, birleşmesi muhtemel Türklerin büyük kısmı Müslüman'dır. İslam dini, Türk olsun olmasın

Müslüman toplulukların teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Bunun için de İslam'ın, milliyet düşüncesine karşı gelmeyecek, hatta onu meşrulaştıracak şekilde, zamanın koşullarına uygun olarak değişmesi, modernleşmesi gereklidir. Akçura, dinin zaten siyasi önemini gittikçe yitirdiğini, bir vicdan işi haline geldiğini belirterek, dinin ancak ırklarla birleşip, ırka yardımcı olarak içtimai önemini muhafaza edebileceğini savunmuştur. İslam dini de, İslamcılık akımı altındaki siyasi içeriğinden sıyrılarak, zamanın bir gerçeği olan Türk milliyetçiliğinin destekleyici bir unsuru olmalıdır. Türk Birliği oluşturma siyasetinin mahsurları: Birincisi, henüz bir birlik oluşturacak kültürel ve ilmi temelin Türkçülükte olmaması; ikincisi, bu siyasetin Türk olmayan Müslümanları dışarıda bırakması; üçüncüsü, Rusya'nın Türklerin birleşmesine mani olacağıdır.⁴⁶²

Akçura, Müslümanlık ve Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve tatbiki uygundur diye sorarak tezine noktayı koymuştur. Fakat devrin gelişen iç ve dış koşulları gereği bu sorunun cevabının ne olacağının farkındaydı. Çünkü o, siyasi, dini ve soya dayalı olan üç cemiyetin menfaatlerini sağlayacak bütünsel bir siyasi tez olmadığını biliyordu. Eninde sonunda, sadece Türk milletinin menfaatine çalışmanın gerekli olacağını, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı ortaya koymuştur. Akçura 1904'te bu uzun makalesini yazdığında çoğu aydın kesim henüz Osmanlıcılık fikrini savunmaktaydı. Onun, bu siyasetin ve İslamcılığın, Türk milliyetçiliğinin hedefleri ile uyuşmadığı ve zamanın koşulları gereği siyaset sahnesinden düştüklerini söylemesi, Üç Tarz-ı Siyaset'in, hem Jön Türk ideolojisine hem de II. Abdülhamit'in İslamcı siyasetine karşı yazılmış bir Türk milliyetçiliği manifestosu olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu makalede, dinin artık başlı başına siyasal ve toplumsal hayatın bir belirleyicisi olmaktan çıkıp, fertlerin ve toplumların manevi hayatının temeli olmaya başladığını, dolayısıyla Osmanlıda da İslamcılık siyasetinin hükümsüzlüğünü belirtip, dinin milliyet kimliğinin destekleyici ögesi olması gerekliliğini vurgulaması, onun Türk milliyetçiliği anlayışının laik içeriğini ortaya koymaktadır.

Akçura Gökaltıp gibi siyasi devrimin (II. Meşrutiyet'in ilanı) ardından, bir içtimai devrimin gelmesi gerektiğine inanmaktadır. Onun toplumsal devrim olarak tanımladığı

⁴⁶² Yusuf Akçura. *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: TTK. Yay., 1991, s.19-35.

gelişme, Osmanlı toplumunda “ağır ve emin bir devrim” yapılmasıydı. Toplumun parçalanmasına yol açacağı kaygısıyla ani bir değişiklikten çekinmekteydi. Önerdiği toplumsal gelişme, bireyleri her türlü uhrevi tutumdan, önyargı ve dogmatizmden kurtarmak için zihinsel bir gelişme anlamındaydı.⁴⁶³ Bu yüzden o, Tanzimatçıları, hem siyasal reformların arkasında yatan sosyo-kültürel temelleri anlamadan Batı’dan kurum iktibas ettikleri için, hem de toplumsal ve kültürel alanda gerçek bir değişim yerine, eskinin yanına yeniyi inşa etmekle ikiliklere neden oldukları için eleştirmiştir. Akçura, kendi Tatar toplumunun gelişme modelini, Osmanlı’ya model olması açısından önermiştir. Akçura Tatar modelini üç başlık altında toplamıştır: İslamiyet (dini geleneklere duyulan saygı, medrese reformu), Türklük (Türk milli bilinci, Pantürkizm, Türk tarihi çalışmaları), modernlik (tıp, pedagoji, kadının serbestliği, toplumsal ve ekonomik ilerleme). Aslında bu sentez Gökalp’ten önce Azerbaycanlı Hüseyinzade Ali Turan’ın 1907’de Bakü’de yayımlanan “Füyuzat” gazetesindeki bir makalesinde ortaya atılmıştı. Akçura’ya göre ise, bu sentez Tatar toplumunda gerçekleştirilmişti.⁴⁶⁴ Gökalp’te olduğu gibi Akçura için de, Türklük dışındakiler siyasi tez olmadıkları müddetçe, Türk kimliğine hizmet eden unsurlar olarak yerlerini onun yanında almaktaydılar. Akçura İslam’ı değil İslamcılığı eleştiriyordu. Bunun için İslam’ın günün koşullarını karşılayabilecek şekilde modernleşmesi gerektiğini belirtmiştir. Batılılaşma konusunda Akçura ile Gökalp arasındaki bir fark, Akçura’nın kültür-medeniyet şeklindeki bir ayrıma gitmeyerek ikisini bir bütün olarak görmesidir.

Zamanın şartlarının değişken olması, Akçura’nın da bu değişen koşullara uyum sağlayacak şekilde fikri dönüşümler yaşamasına neden olmuştur. Bu, tıpkı Gökalp gibi, Türk milliyetçiliğin sınırları konusunda olmuştur. Akçura’ya göre, 1096 ve 1907 seneleri, Kuzey Türkleri arasında milliyetçilik, Türkçülük hareketinin en canlı devresidir. Çünkü Rus İmparatorluğu, Japonya önünde mağluben geri çekilmiş, meşrutiyet ilan edilmiş ve görece bir eşitlik ve hürriyet ortamı yaratılmıştı. Bu dönemde Kuzey Türkleri arasında milli birlik fikrine dayalı ciddi bir milli bilinç oluşmaya başlamıştır. Fakat 1907 yılından sonra, Rusya’da tekrar baskıcı bir rejim başlamıştır. Meclisi dağıtan Çar hükümeti seçim kanunu muhalifler ve Rus olmayanlar

⁴⁶³ Georgeon, 1999, a.g.e., s. 85-86.

⁴⁶⁴ Georgeon, 1999, a.g.e., s. 103.

zararına değiştirmiş, muhalif ve Rus olmayan basının yayımını sınırlamıştır.⁴⁶⁵ Akçura, Osmanlı'da II. Meşrutiyetin ilanını duyunca bu baskıdan kaçarak İstanbul'a gelmiştir. Türk Derneği'nin ve Türk Ocağı'nın kuruluşunda bulunan Akçura, 1911'den 1917'e kadar Türk Yurdu dergisini çıkarmıştır. Pantürkist düşüncenin etkisi bu dergide görölmektedir. Fakat I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı aleyhine bir seyir izlemesi, savaşın bitiminden bir yıl önce de Rus Devrimi'nin (1917) gerçekteşmesi, Pantürkist siyasetin gerçekteşme zeminini sarsarak gözlerin Anadolu Türklüğüne çevrilmesine neden olmuştur.

Gökalp'le birlikte Cumhuriyet'in kuruluşuna tanık olan ve bu amaçla Atatürk'ün yanında bulunan Akçura, tarih bilgisinin Atatürk tarafından takdirle karşılanması nedeniyle sonradan Türk Tarih Kurumu olacak olan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin kuruluşuna yardımcı olmuş ve bu kurumun başkanlığına getirilmiştir. 1932'de Ankara'da toplanan ilk Türk Tarih Kongresi'ne başkanlık etmiştir. Bunların yanı sıra İstanbul ve Kars milletvekili olarak mecliste bulunmuştur.⁴⁶⁶ Farklı sosyo-kültürel ve siyasi ortamlardan gelmiş olsalar dahi, ulaştıkları nokta itibarıyla hemen hemen aynı görüşü paylaşan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura, biri teorisyeni diğeri ise stratejisti olmak üzere Türkçölük siyasal kimliğine hizmet etmiş iki önemli siyaset ve kültür adamıdır.

⁴⁶⁵ Akçura, 2001, a.g.e., s.137-138.

⁴⁶⁶ Georgeon, 1999, a.g.e., s. 128.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Osmanlı modernleşme süreci içinde, çağın değişen ve dönüşen koşulları dikkate alınarak, araştırmanın konusuna yönelik soruların aydınlatılması amacıyla başlanan Türk siyasal kimlikleri incelemesinden elde edilen veriler ışığında genel değerlendirmeler yapılabilir. Bunlar aynı zamanda araştırmanın metodoloji kısmında yazılan temel problemlere açıklık getirecek niteliktedir.

1. Her düşüncenin tarihsel ve kültürel kaynakları vardır. Bu anlamda Osmanlı’da modernleşme sürecinde ortaya çıkan siyasal kimlikler de, Osmanlı’nın siyasal, toplumsal ve kültürel yapısından ayrı düşünülemez. Tanzimat’ın düşünce babası Mustafa Reşit Paşa’nın belirttiği gibi, devletin üç rüknü vardır: “Saltanat, hilafet ve İslam”. Osmanlı Devleti’nin hakim epistemolojik kodları olarak bu temeller, bütün kurumsal ve kültürel yapılanmaları etkilemiştir. Osmanlı modernleşmesinin başladığı 18. yüzyıldan, ulus-devlet kuruluncaya kadar geçen zaman süresinde, Batı’dan aktarılan yeniliklerin Osmanlı’nın hakim epistemolojik kodlarına uyumlu olmasına dikkat edilmiştir. Denilebilir ki bu temel, hem Osmanlı modernleşmesinin hem de onun içinde şekillenen ve tanımlanan siyasal kimliklerin belirleyicisi olmuştur.

2. III. Selim döneminden başlayarak bazı Avrupa merkezlerine elçiler gönderilmesi, Tercüme Odası’nın kurulması ve II. Mahmut döneminden itibaren de kalemiye bürokrasisinin gücünün, eğitiminin ve yetkinliğinin artırılması ile 19. yüzyılda Avrupa’yı tanıyan, dil bilen, modern anlamda bir bürokrasi ortaya çıkmıştır. Avrupa’da bulunan elçilerin Batı’nın idari ve toplumsal yapısını incelemeleri sonucu oluşturdukları raporlar, Osmanlı’da uygulanacak reformlara yol göstericiliği yapmıştır. Bu raporlarda dikkat çeken şey, bunların Batı’nın dini kurumları değil, gündelik yaşamının maddi parçaları üzerinde odaklanmasıdır. Böylece reformların hangi alanlarda ne şekilde yapılacağı ve karakterinin ne olacağı, 19. yüzyıl modern bürokrasisinin Batı deneyimlerinin ve yetkinliklerinin belirleyiciliği ve yönlendiriciliğinde şekillenmiştir. Bu grup aynı şekilde, ilk siyasal kimlik olan Osmanlılık’ın oluşmasında da rol oynamıştır. Hristiyan azınlıkların ayrılıkçı tutumlarının farkında olan modern bürokratlar, bu talepleri yatıştırmak ve engellemek için, yasalar çerçevesinde eşitlik ve

adalet tanıyarak, Hristiyan azınlıklar da dahil bütün tebaayı vatandaşlık bağıyla devlete bağlayacak siyasal-hukuki bir kimlik oluşturmaya çalışmıştır. 19. yüzyıl bürokrasisi, çağın gelişen koşullarını ve Osmanlı Devleti'nin mevcut durumunu dinden bağımsız, hatta bir anlamda dinin dışında sayılabilecek daha rasyonel bir kavrayışla değerlendirmeleriyle, 18. yüzyılın din eksenli düşünüşe sahip geleneksel bürokrasisinden ayrılmaktadır.

3. Bu 19. yüzyıl bürokrasisinin öncülüğünde gerçekleşmiş, Tanzimat'la birlikte gerçek hüviyetini kazanmış olan Osmanlı modernleşmesinin saptanabilecek belli başlı karakteristikleri vardır:

a. Osmanlı, bir imparatorluk olmasının gereği dış dünya ile yani Batı ile ticari ve diplomatik ilişkilere sahipti ve Batı'da meydana gelen değişimlerin farkındaydı. Bu anlamda dış dünyadan kopuk değildi. Osmanlı, gerilediğinin farkına varıp bunu düzeltmek istediğinde, bu farkında olduğu gelişmelerin özellikle askeri alanda takipçisi olmaya başlamıştır.

b. Her ne kadar modernleşme, çağın bir gereği olarak kendini dayatsa da, Osmanlı kendi iç dinamiklerini merkeze alarak modernleşmeye çalışmıştır. Batılı yenilikler aynen kabul edilmemiş, Osmanlı devlet adamlarının iradi ve bilinçli eylemlerinin öncülüğünde, Osmanlı'nın geleneksel kodlarıyla uyumlu olanları özellikle seçilmiştir.

c. Osmanlı modernleşmesi otokratik bir modernleşmedir. Bir grup yüksek bürokratin öncülüğünde ve belirleyiciliğinde gerçekleşmiştir.

d. Bütün bu sayılan nedenlerden dolayı Osmanlı modernleşmesi, muhafazakar ve ılımlı bir karaktere sahip olmuştur.

e. Osmanlı modernleşmesi kesintisiz bir süreç değildir. Bazı kurumlarda (askeri) ıslahata başlanmış, bu diğer kurumlara da (idari, hukuki ve eğitim) sirayet etmiştir. Reform çabaları ara sıra kesintiye uğramış, duraklamış, ara sıra da öngörülemeyen sonuçlar yaratmış, çok katmanlı, iç içe bir görünüm sergilemiştir.

f. Osmanlı modernleşmesi kendi kurumlarını yaratmış, daha sonra da bu kurumlar Osmanlı modernleşmesinin ileriki seyrini belirlemiştir.

g. Aydın sınıfı, modern bürokrasi, laik ve rasyonel kurumsallaşma, modern merkeziyetçi devlet, Osmanlı'da reformların sonuçları olarak ortaya çıkmışlardır.

h. Bürokrasi, ulema ve en son olarak da sultan ile iktidar mücadelesine girerek, kazandığı hukuki yetkilerle Osmanlı modernleşmesinin yönünü belirleyen başlıca güç odağı olmuştur.

1. Modernleşme, Osmanlı'yı eski ihtişamına tekrar kavuşturma adına yapılırken, çoğu kez bunun tam tersi istikamette, istenmeyen sonuçlar da yaratmıştır. İdari, hukuki kurumlarda ve eğitim alanında ikiliklere/ayrışmalara, toplum katında muhalif hareketlere yol açmıştır. Özetle reformlar, devletin kudretini sağlamış, fakat bir taraftan da toplum katında Müslim-gayrimüslim, kurumsal alanda geleneksel-laik, yönetici ve aydın kesimde ise muhafazakar-yenilikçi ikiliklerine sebebiyet vermiştir.

i. Osmanlı modernleşmesi, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e giden süreçte yeni siyasi kimliklerin oluşma koşullarını sağlamıştır.

4. Osmanlı modernleşmesi içinde, modern merkezi devletin, laik ve rasyonel kurumsallaşmanın izleri sürülebilir. Modern merkezi devletin en önemli unsurlarından biri, modern bürokrasinin varlığıdır. II. Mahmut'un bu yönde çabaları ile (memuriyette her yıl atanma ve müsadere usulünün kaldırılması, modern eğitim kurumlarının açılması vs.) 19. yüzyıla gelindiğinde modern sivil bürokrasi oluşmuştu. Yine II. Mahmut'un reformlarıyla şeyhülislamlık kabineye alınarak Bab-ı Meşihat (Şeyhülislam Makamı) kurulmuş ve ilmiye sınıfı merkezi yönetimin bir kolu olarak ona bağlanmak suretiyle bu sınıf üzerinde merkezi otoritenin kontrolü sağlanmıştır. Böylece şeyhülislamlık, hükümet işlerinden uzaklaştırılarak sadece din işlerinden sorumlu, diğer bakanlıklara eş bir bakanlık haline gelmiştir. Bu şekilde, laik bir yönetime doğru ilk adımlar atılmış oldu. Dinden bağımsız öğretim içeriğine sahip eğitim kurumlarının açılması, çeşitli yasama meclislerinin şer'i hukuktan bağımsız kamu ve ceza hukuku oluşturması da yavaş yavaş dinin, kamusal ve kurumsal hayatın düzenleyicisi olma işlevini kaybetmesine neden olmuştur. Özetle, modernleşme sürecinin getirileri, dinden bağımsız, rasyonel yollarla meşrulaştırılan yeni bir toplumsal düzenin kurucu koşullarını sağlamışlardır.

5. Tanzimat Fermanı'nın, Islahat Fermanı'nın ve Kanuni Esasi'nin, Osmanlılık kimliğinin hukuki boyutunun yaratılmasında etkileri büyük olmuştur. Tanzimat reformları, imparatorluk tebaasının hukuk eşitliğine dayanan Osmanlı birliği siyaseti

yaratılmasının ilk ayağı olmuştur. Bu siyaset Gülhane Hattı'ndan sonra 1856 Islahat Fermanı'nın da ağırlık noktasını teşkil etmiştir. Nihayet, Osmanlı birliği yaratma siyaseti, 1876 Kanuni Esasi'de “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine hangi din ve mezhepten olurlarsa olsunlar bila istisna Osmanlı tabir olunur.” maddesiyle yer alarak bir anayasa maddesi haline de gelmiştir.

6. Osmanlılık, diğer kimliklerin de çıkış noktasını oluşturan, devleti kurtarma pratik amacıyla oluşmuş savunmacı bir kimliktir. Tanzimat dönemi Osmanlılık'ının genel amacı, dağılma sürecine girmiş bir imparatorluğun Hristiyan tebaasını devlete bağlayarak bütün tebaayı içine alacak şekilde bir Osmanlı milleti yaratmaktır. Bu dönemin Osmanlılık kimliği vatandaş/millet kavramları ve “devletin halk için olduğu” anlayışıyla karakterize edilir. Yeni Osmanlılar tarafından tasavvur edilen Osmanlılık'a ise, daha farklı, anayasa, parlamento gibi Batılı siyasi modelleriyle içerik kazandırılmaya çalışılmıştır. Onların gözündeki anayasa, Tanzimat devlet adamlarının ve padişahın keyfi yönetimlerine karşı bir manivelaydı. Parlamento ise, kopmaya başlayan Hristiyan Balkan milletlerini devlete bağlamak amacıyla istenilen bir kurumdu. Onlara göre, Tanzimat devlet adamlarının Osmanlılık'ı, manevi temellerden yoksundu. Bundan dolayı onlar, İslam dininden gücünü alacak bir Osmanlılık tasavvur ettiler. Anayasa ve parlamento gibi Batılı siyasi modelleri İslam'dan çıkardıkları kavramlarla (örneğin meşveret) meşrulaştırmaya çalıştılar. Meşrutî yönetimin tamamıyla Batılı bir model olmadığını, İslam kaynaklarında mevcut olduğunu kanıtlamaya çalıştılar. Burada Osmanlı'nın hakim epistemolojik kodunun belirleyiciliği görülmektedir. Fakat bu siyaset, insanları bir arada tutacak bir tarih, kültür ve dil birliğine sahip olmadığı için yetersiz kalmıştır. Ayrıca Osmanlılık gayrimüslim halkta, bir Müslümanlaştırma politikası olarak algılanıp etnik bilincin oluşumunu körüklemiştir. Müslüman halkta ise, Osmanlılık siyasetinin, Osmanlı geleneklerinden ve İslam dininden uzaklaşma, ayrıca gayrimüslim halka gereğinden fazla hukuki haklar verilmesi anlamına geldiğine dair bir inanç oluşmuştur. Böylece Osmanlılık kimliği, bir birlik yaratacak yerde etnik bilinci uyandırarak daha çok ayrışmayı doğurmuştur. Balkan uluslarının, Balkan Savaşları sonunda tamamıyla Osmanlı'dan kopmaları sonucu, bu siyaset hükümsüz kalmıştır.

7. Laik ve rasyonel sonuçlarıyla Osmanlı modernleşmesinin İslam'ın dışında ve ona rağmen bir ilerleme kaydetmesi, eleştirilere neden olmuş ve İslam'ın modernleşmeye paralel ve onun yanında bir seyir izlemesi gerekliliğini doğurmuştur. Ayrıca değişimler, dinin ilerlemeye mani olduğu söylemlerini haklı çıkarınca, İslam'ın modernleşmeye engel olmadığı, Batı siyasi kaynaklarının zaten İslam'da var olduğu söylemleri yaygınlaşmıştır. İslam'ın, geleneğin, kültürün ve kamusal hayatın düzenleyicisi olmanın ötesine gidip, anayasa, demokrasi, meclis, terakki gibi talepleri rasyonel yoldan meşrulaştırması ve bu taleplere dahil olmaya çalışması onu siyasallaştırmıştır. Böylece din, modernleşmeye paralel ve onun yanında, onu meşrulaştıran bir olgu haline gelmiştir. Bu durum aynı zamanda, dinin kendini ilk kaynaklara dönerek yeniden kurmasını, gerçek İslam'ın ortaya çıkmasını, yani İslam'ın reformize edilmesini de beraberinde getirmiştir.

8. Menşei Yeni Osmanlılarla başlatılmakla beraber, II. Abdülhamit döneminde billurlaşp, II. Meşrutiyet döneminde ise teorik çerçevesiyle kuvvetli bir siyasi akım ve kimlik haline gelen İslamcılık'ın genel özellikleri şu başlıklar altında toplanabilir:

- a. İslamcılık, içte ve dışta İslam'ın ilerlemeye engel olduğuna dair söylemlere karşı savunmacı bir tepkiyle oluşmuştur.
- b. Ayrıca, Hristiyan azınlıkların Osmanlı egemenliğinden birer birer ayrılmaları üzerine, Osmanlı birliğinin dayanağı olarak Müslüman halkların öneminin artması, kimlik oluşturuucu bir unsur olarak gözleri İslam'a çevirmiştir.
- c. Bu kimliğin ideali İslam birliği (Panislamizm) yaratmaktır.
- d. İslamcılık'a göre Batı'dan alınması gereken sadece ilim ve tekniktir. Diğer alanlarda gerçek/doğru İslami kaidelerden yola çıkılmalıdır.
- e. İslamcılık'ın düşünürleri, Tanzimat döneminin tepeden inmecisi, taklitçi ve memlekete uymayan reformlarını eleştirmişlerdir.
- f. İslam ilerlemeye engel değildir. İlerlemek için, yeni koşullar ve ihtiyaçlara göre İslami kaideleri yorumlayıp, içtihat kapısını (bab-ı içtihat) açmak gerekir. Bundan dolayı da İslamcılık'a göre, demokrasi ve terakki kavramları için Batı'ya bakmaya gerek yoktur, bunlar zaten İslam'da vardır.

g. İslamcılık, İslam dini etrafında bütünleşmiş bir ümmet anlayışına sahip olduğu için, milliyetçiliğe karşıdır. Çünkü onlara göre etnik milliyet, İslam birliğini böler ve bu yüzden de tehlikelidir. Fakat İslamcılık içinde filizlenen, M. Ş. Günlaltay ve Ş. Yaltkaya'nın temsil ettiği Türkçü-İslamcı bir kanat, milliyet kavramı ile din kavramını birlikte ele almışlardır. Onlar dinin milliyete engel olmadığını söylemişlerdir. İslamcılık siyasal kimliği, dönemin koşulları gereği, I. Dünya Savaşı sonunda Arap halklarının da Osmanlı'dan ayrılımları ile hükümsüz kalmıştır.

9. Batılılaşma temayülünün tarihi en eski Lale Devri'ne kadar götürülebilir. Batı karşısındaki yenilişlerin ve gerileyişin nedenlerinin Batı'nın askeri teknik üstünlüğünde olduğunun anlaşılması üzerine başlayan teknik ıktibasları, bu kadarla sınırlı kalmayıp yavaş yavaş Batılı siyasal, eğitim vs. kurumlarının, sonra kanunlarının ıktibasını da arkasından getirmiştir. Böyle başlayan ve devam eden Batılılaşma, II. Meşrutiyet'e gelindiğinde Batıcılık olarak adlandırılan siyasal bir kimliğe dönüşmüştür. 20. yüzyılda "bu devlet nasıl kurtulur?" sorusuna Batıcılık'ın verdiği, meşrutiyetçi ve anayasacı bir siyasal projeyi içeren cevap, onu siyasi bir mahiyete büründürmüştür. Batıcılık'ın siyasal ve toplumsal projeleri ılımlı (Celal Nuri) kanadının görüşleri dikkate alınarak ana hatları ile şöyle izah edilebilir:

- a. Batıcılık, Osmanlı Devleti'nin olduğu gibi, topyekün korunmasını istemektedir.
- b. Batıcılara göre, önce, devletin ıktisadi geriliğinden, taassup ve cehaletinden kurtulması gerekir. Bunun için de, siyasi inkılabın yanında içtimai bir inkılabı ihtiyaç vardır. İçtimai inkılap, hurafelerin temizlenmesi, halkın eğitilmesi, yurt dışına öğrenci gönderilmesi, kısaca toplumun, Batı medeniyetinin sosyal hayata nüfuz etmesini sağlayacak hale getirilmesi ile gerçekleşebilir.
- c.Devletin ilerlemesi için, Batı'dan alınacak şeyler basit bir kopyacılığın ötesinde, Osmanlı'nın toplum ve kültür yapısına uygun olacak şekilde seçilmelidir.
- d. Batıcılara göre, devletin etnik dayanağı Türkler, dini dayanağı İslam'dır ve yüzü Batıya dönüktür. Bu nedenle, Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık, birbirine engel olmayan üç uyumlu görüştür. Bu anlamda Batıcılar'da, bu üç unsur Osmanlı üst kimliğinin üç bileşeni olarak görülmektedir, dolayısıyla aralarında bir uyumsuzluk söz konusu değildir.

Batıcılığın Abdullah Cevdet'in temsil ettiği aşırı veya radikal denebilecek kanadını, genel hatlarıyla özetlenen ılımlı Batıcılıktan ayırmak gerekmektedir. Çünkü onun görüşleri birkaç noktada benzeşse bile, hem II. Meşrutiyet öncesinden hem de II. Meşrutiyet sonrası ılımlı Batıcılıktan bir kırılmayı ifade etmektedir. Kırılma noktaları şunlardır:

- a. Abdullah Cevdet, Batı medeniyetinin kültür-teknik ayırımına gidilmeden gülüyle dikeniyile alınmasını savunmuştur.
- b. Ona göre Avrupa adab-ı muaşeretini de içeren batılılaşma, bir aktarma ya da taklidin ötesinde Sosyal Darwinizm gereği icra edilmesi zorunlu bir eylem planıdır.
- c. Abdullah Cevdet, mevcut duruma din dışı açıklamalar getirilmesi gerektiğini düşünmüş, bunun için de biyolojik materyalizmden yararlanmıştır.

10. Osmanlı hanedanının kurucu unsuru/çekirdeği Türklerdir. Fethettiği yerlerdeki çeşitli mezhep ve etnik kökenden milletleri içine alarak büyüyen Osmanlı İmparatorluğu'nda, Türk unsuru geri plana itilmese dahi, daha az vurgulanmıştır. Fransız İhtilali'nin milliyetçi fikirlerinin etkisiyle, İmparatorlukta ilk ayrılıkçı hareketlere girişen Hristiyan azınlıklar olmuştur ve bu suretle Balkan ulusları ve daha sonra da Müslüman Arap ulusları Osmanlı egemenliğinden çıkmışlardır. Bütün bunlar gerçekleşirken Türkler, İmparatorluğun kurucu unsuru sıfatıyla, Osmanlı Devleti'nin mevcudiyetini olduğu gibi korumaya çalışmışlardır. Büyük bir İmparatorluğun temel dayanağı olan Türklerin etnik milliyetçilik gütmeleri, İmparatorluktan vazgeçmek anlamına geleceği için, uzun bir süre, temel kaygı olarak sadece devletin kurtuluşu ön planda tutulmuştur. Bu yüzden Türkçülük en son ortaya çıkan siyasal kimlik olmuştur. Bu kimliğin genel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

- a. Bir siyasal kimlik olarak Türkçülük, ilk başlarda, tasarlanmış, sistemli bir teorik arka plana sahip bir düşünce olarak ortaya çıkmamıştır. Çağın değişen ve dönüşen koşulları gereği, İmparatorluğun artık bir İmparatorluk olarak varlığını devam ettiremeyeceğinin anlaşılması üzerine ortaya çıkmıştır. Bunun farkına varıldığı sırada, Türkçülük, "Türk Ocağı", "Türk Yurdu", "Türk Derneği", "Genç Kalemler" etrafında teşkilatlanmaya

başlamıştır. 1839-1908 arası bir hazırlık döneminden geçen Türkçülüğün 1908 sonrası, Türkçü kuruluş ve yayınlar tarafında kültürel, bilimsel, düşünsel ve siyasal temelleri atılmıştır.

b. Türkçülere göre, Osmanlı tarihi genel Türk tarihinin sadece bir bölümünü oluşturur. Türk tarihinin Osmanlı Devleti'nden önceye dayanan kökleri vardır ve bunları ortaya çıkarmak gerekir.

c. Türkçüler, bir milleti oluşturan önemli bir unsur olan milli dilin öneminin farkında olarak, Türkçe üzerindeki Arapça ve Farsça'nın egemenliğini kaldırmaya çalışmışlardır.

d. Türkçüler, Ziya Gökalp'in hars-medeniyet kavramlaştırmasını temel alarak, kültürde milli kalmayı, sadece ilim, teknik ve fende milletlerarası olmayı kabul etmişlerdir.

e. Türkçülüğün ana karakteristiği halkçılıktır. Milli kültürün kaynağı halk olduğu için temel alınmalıdır. Bu, en iyi ifadesini "halka doğru" anlayışı ile bulur.

İttihat ve Terakki Partisi'nin de milli iktisat, milli dil, milli kültür ve milli eğitim gibi politikalarıyla Türkçülük desteklenmiş ve bir devlet politikası haline gelmiştir. Türkçülüğün temel sosyal, siyasal ve bilimsel argümanları, İmparatorluktan ulus-devlete geçişte, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve toplumsal politikalarının bilişsel yol haritaları olmuştur.

11. Türk siyasal kimliklerinin içerikleri ve argümanları tahlil edildiğinde aralarında farklılıklar olmakla birlikte, birleşme noktalarının da olduğu görülebilir. Bunlar bir sehpanın ayakları gibi ayrıksı bir duruşa sahip değillerdir. Aralarındaki ortak noktalar şöyle izah edilebilir, ki aslında bu da onların genel karakteristikleri olarak gösterilebilir:

a. Siyasal kimliklerin oluşumunda herhangi bir esaslı teori ile ortaya çıkılmamış, onlar, çağın değişen koşulları doğrultusunda şekillenmişlerdir.

b. "Devlet nasıl kurtulur?" sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda savunmacı bir tepkiyle ortaya çıkmışlardır.

c. Osmanlı modernleşmesinin de genel karakteristiğini belirleyen, Osmanlı devlet ve toplum yapısı, siyasal kimliklerin de, üzerinde oluştukları bir zemin olarak belirleyicisi olmuştur. Bu nedenledir ki kimlikler, aşırı batıcılık sayılmazsa eğer, muhafazakar ve ılımlı bir karaktere sahip olmuşlardır.

d. Siyasal kimlikler, ya üst düzey bürokrat kesim ya da modern eğitimden geçmiş aydın sınıf tarafından, yani toplumun üst kesimleri tarafından oluşturulmuş ve üstten alta doğru genişleyen bir yaygınlık kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden de, Osmanlı modernleşmesi gibi otokratiktirler.

e. Aralarında keskin bir muhafazakar ve yenilikçi ayrımı yapmak mümkün değildir. Eğer din ve Osmanlı geleneklerine bağlılık, muhafazakar ve yenilikçi görüşlerin farklılıklarını ortaya koyacak temel dayanak olarak alınacak olursa, bütün siyasal kimliklerde farklı tonlarda ve yoğunluklarda da olsa Osmanlı geleneklerinin ve İslam dininin içkin olduğu görülecektir, ki bu da siyasal kimliklerin muhafazakar ve yenilikçi şeklinde kesin ayrımlara tabi tutulamayacağı anlamına gelmektedir. Her kimliğin içerisinde hem muhafazakar hem de yenilikçi denilebilecek unsurlar mevcuttur. Örneğin Yeni Osmanlıların anayasacı ve meşrutî Osmanlıcılığı, bu taleplerinden dolayı yenilikçi, fakat anayasa ve meşrutîyetin İslam dininin kavram ve söylemleriyle meşrulaştırılması açısından da muhafazakar olduğu söylenebilir. Bu nedenle kimlikler arasında ikili ve üçlü sentezlere izin verebilecek geçişler söz konusu olmaktadır. Türkçü-İslamcı, Türkçü-Batıcı, İslamcı-Batıcı ve Türkçü-İslamcı-Batıcı sentezler buna örnektir. Bu anlamda Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklindeki siyasal projesi, kimliklerin içiçeliklerine ve uyumuna en iyi örnektir. Gökalp bu teorisiyle, Türkleşmek'i, İslam dini ve Batı bileşenleriyle birlikte ele almaktadır. O, dinin verdiği anlam kodları ve manevi ruhla içerik kazanmış, yüzü Batı medeniyetine dönük bir Türk kimliği tasavvur etmiştir.

Sonuç olarak, Osmanlı modernleşmesi içinde, Osmanlılık ile başlayan kimliklenme süreci, İslamcılık ve Batıcılık ile devam etmiş, İmparatorluğun yavaş yavaş çözülmesine neden olan çağın değişen ülke içindeki ve dışındaki koşulları sonucu, her dönemde yeni içerikler ve anlamlar kazanarak, birbirleriyle çok katmanlı, içi içe ilişkiler sergileyerek bir arada ve sürekli bir etkileşim içinde gelişmiş ve Türkçülüğü besleyerek bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerinin atılmasına hizmet etmiştir.

KAYNAKÇA

- ABEL, O., M. ARKOUN ve Ş. MARDİN. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, (Çev. Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz), İstanbul: Metis Yay., 1995.
- ABOU-EL-HAJ, Rıfa'at Ali. *Modern Devletin Doğası*, (Çev. Oktay Özel, Canay Şahin), Ankara: İmge Yay., 2000.
- AHMAD, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (Çev. Yavuz Alogan), Ankara: Doruk Yay., 2002.
- AKÇURA, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: TTK. Yay., 1991.
- AKÇURA, Yusuf. *Türkçülüğün Tarihi*, İstanbul: Kaynak Yay., 2001.
- AKŞİN, Sina. "İkinci Meşrutiyet Döneminde Başlıca Düşünce Akımları", *Çağdaş Türkiye (1908-1980)*, Cilt 4, (Edit.Sina Akşin), İstanbul: Cem Yay., 2000:27-123.
- AKŞİN, Sina. *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara: İmge Yay., 2001.
- ALTUN, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Yöneliş Yay., 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Hayali Cemaatler*, (Çev.İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yay., 2004.
- ANDERSON, Matthew Smith. *Doğu Sorunu*, (Çev.İdil Eser), İstanbul: YKY., 2001.
- ARIKAN, Gülay. "Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet Dönemi Sosyo-Kültürel Yapısında Kadın", *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 4-7 Kasım 1997: 41-51.
- AYDIN, Akif. "Osmanlı Hukukunun Genel Yapısı ve İşleyişi", *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002: 239-247.
- BALIBAR, E. ve I. WALLERSTEİN. *İrk, Ulus, Sınıf*, (Çev.Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yay., 1995.
- BAŞGİL, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 2003.
- BERKES, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Doğu Batı Yay., 1978(?).
- BİRAND, Kamırand. "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri", *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Ankara: Akçağ Yay., 1998.
- BİLGİN, Nuri. *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir: Ege Yay., 1994.

- BLACK, C. E . *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (Çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: Verso Yay., 1989.
- BOTTOMORE, Tom. *Siyaset Sosyolojisi*, (Çev.Erol Mutlu), Ankara: Teori Yay., 1987.
- BURKE, Peter. *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yay., 2002.
- BURKE, Peter. *Tarih ve Toplumsal Kuram*, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2005.
- CARR, Edward Hallett. *Milliyetçilik ve Sonrası*, (Çev.Osman Akınhay), İstanbul: İletişim Yay., 1999.
- CEM, İsmail. *Türkiye 'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İstanbul: Cem Yay., 1995.
- CİN, Halil. *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Konya: Selçuk Üniv. Basımevi, 1992.
- DAVİSON, Andrew. *Türkiye 'de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çev.Tuncay Birkan), İstanbul:İletişim Yay., 2002.
- DERİNGİL, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji- II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, (Çev.Gül Çağalı Güven), İstanbul: YKY., 2002.
- ERGUN, Doğan. *Sosyoloji ve Tarih*, Ankara: İlke Yay.,1995.
- ERGUN, Doğan. *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*, Ankara: İmge Yay., 2000.
- FAROQHI, Suraiya. "Krizler ve Değişim (1590-1699)", (Çev. Ayşe Berktaş), *Osmanlı İmparatorluğu 'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1600-1914)*, Cilt 2, (Edit. Halil İnalçık, Donald Quataert), İstanbul: Eren Yay., 2004: 543-757.
- FİNDLEY, Carter. *Osmanlı Devleti 'nde Bürokratik Reform*, (Çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol), İstanbul: İz Yay., 1994.
- FRIEDMAN, Lawrence M. *Yatay Toplum*, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: İş Bankası Yay., 2000.
- GEORGEON, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri-Yusuf Akçura (1876-1935)*, (Çev. Alev Er), İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999.
- GEORGEON, François. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: YKY., 2006.

- GİDDENS, Anthony. *Toplumun Kuruluşu*, (Çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998.
- GİDDENS, Anthony. *Sosyoloji*, (Çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ankara: Ayraç Yay., 2000.
- GİDDENS, Anthony. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, (Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız), İstanbul:Paradigma Yay., 2003.
- GİDDENS, Anthony. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul:Paradigma Yay., 2005.
- GÖKALP, Ziya. *Türk Töresi*, (Haz. Yusuf Çotuksöken), İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977a.
- GÖKALP, Ziya. *Makaleler IV*, (Haz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1977b.
- GÖKALP, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (Sad. Yalçın Toker), İstanbul: Toker Yay., 1992.
- GÖKALP, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- GÖKALP, Ziya. *Türk Medeniyeti Tarihi*, (Haz. Yalçın Toker), İstanbul: Toker Yay., 1995.
- GÜMÜŞOĞLU, Firdevs. "Türk Yurdu", *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, (Edit.Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yay., 2003:269-274.
- GÜNGÖR, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yay., 1992
- HALAÇOĞLU, Yusuf. "Klasik Dönemde Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002: 149-205
- HAMILTON, Gary G. "Tarihte Konfigürasyonlar:S.N. Eisenstadt’ın Tarihsel Sosyolojisi", *Tarihsel Sosyoloji*, (Edit.Theda Skocpol), (Çev.Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,1999:85-129.
- HANİOĞLU, Şükrü. "II. Meşrutiyet Dönemi ‘Garpcılığı’nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 8, Sayı 31, 2005: 55-64.
- HEPER, Metin. *Bürokratik Yönetim Geleneği*, Ankara: ODTÜ İdari İlimler Fak. Yay., No:23, 1974.

- HEYD, Uriel. *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (Çev.Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yay. 1980.
- HOLLİNGER, Robert. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yay. 2005.
- ITZKOWİTZ, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, (Çev. İsmet Özel), İstanbul: Şule Yay., 1997.
- İGGERS, Georg G. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, (Çev.Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003.
- İNALCIK, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 1996.
- İNALCIK, Halil. "Reisülküttap", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, Ankara: MEB Yay., 1997: 671-683.
- İNALCIK, Halil. "Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir", *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, İstanbul: YKY., Sayı 19, 1999:25-40.
- İNALCIK, Halil. "Akdeniz ve Türkler", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 9, Sayı 34, 2005: 133-169.
- İNALCIK, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul:YKY., 2006.
- İPŞİRLİ, Mehmet. "Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve Islahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002: 225-237.
- JEANNİERE, Abel. "Modernite Nedir?", (Çev. Nilgün Tural-Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, (Der. Mehmet Küçük), Ankara: Vadi Yay., 1994: 15-25.
- KARA, İsmail. "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1,(Edit.Mehmet Ö. Alkan) İstanbul: İletişim Yay., 2001a: 234-264.
- KARA, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yay., 2001b.
- KARAL, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*, Cilt IX, Ankara: TTK. Yay., 1999.
- KARAL, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*, Cilt VIII, Ankara: TTK. Yay., 2000.
- KARAALIOĞLU, Seyit Kemal. *Ziya Paşa, Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1984.

- KARPAT, Kemal. "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, (Edit.Sabahattin Şen), İstanbul: Bağlam Yay., 1995: 23-38.
- KARPAT, Kemal. *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yay., 1996.
- KARPAT, Kemal. *İslam'ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul: Bilgi Üniv.Yay., 2004.
- KARPAT, Kemal. "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 9, Sayı 35, 2006: 61-84.
- Katip Çelebi. *Mizanü'l – Hakk Fi İhtiyari'l- Ahakk*, (Haz.Orhan Şaik Gökyay), İstanbul: Milli Eğitim Yay., 1972.
- KAYGI, Abdullah. *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Ankara: Gündoğan Yay., 1992.
- KIRIMLI, Hakan. "İsmail Bey Gaspıralı, Türklük ve İslam", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 31, Yıl 8, Ankara: Doğu Batı Yay., 2005: 147-176.
- KİLİ, Suna. *Atatürk Devrimi: Bir Çağdaşlaşma Modeli*, İstanbul: İş Bankası Yay., 2000.
- KODAMAN, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK. Yay., 1991.
- KONGAR, Emre. *Türk Toplumbilimcileri*, Cilt I, İstanbul: Remzi Yay., 1996.
- KURAN, Ahmet Bedevi. *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul: Kaynak Yay., 2000.
- KURAN, Ercüment. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, (Der.Mümtaz'er Türköne), Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2004.
- KUTAY, Cemal. *Sahte Derviş*: İstanbul, Aksoy Yay., 1998.
- LEWIS, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara: TTK. Yay., 1996.
- LOO, H. V. D. ve W. V., REIJEN. *Modernleşmenin Paradoksları*, (Çev. Kadir Canatan), İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- MANHEİM, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*, (Çev.Mehmet Okyayuz), Ankara: Epos Yay., 2002.
- MARDİN, Şerif. *Türk Modernleşmesi*, (Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay., 1995.

- MARDİN, Şerif. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, (Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay., 1997a.
- MARDİN, Şerif. *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, (Derleyenler Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay., 1997b.
- MARDİN, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İstanbul: İletişim Yay., 1998.
- MARDİN, Şerif. “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt I, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001: 42-53.
- MARDİN, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2004.
- MARDİN, Şerif. “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”, (Çev.Birgül Koçak), *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 8, Sayı 31, 2005: 29-52.
- MCGOWAN, Bruce. “Ayanlar Çağı 1699-1812”, (Çev.Ayşe Berktaş), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2 (1600-1914), (Edit. Halil İnalçık, Donald Quataert), İstanbul: Eren Yay., 2004: 759-884.
- MERİÇ, Ümit. *Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: Timaş Yay., 2002.
- MİLLS, C.Wright. *Toplumbilimsel Düşün*, (Çev. Ünsal Oskay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1979
- Mizancı Mehmed MURAT. *Tatlı Emeller Acı Hakikatler*, (Der.Ahmed Nezh Galitekin), İstanbul: Şehir Yay., 2005.
- NEUMANN, Christoph K. “Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa’nın Siyasi Düşünceleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 1,(Edit.Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001: 83-87.
- OCAK, Ahmet Yaşar. “Osmanlı “Resmi (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi” Meselesi”, *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 7, Sayı 29, 2004:73-81.
- OKAY, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara: MEB. Yay., 1989.
- ORTAYLI, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Hil Yay., 1995.
- ORTAYLI, İlber. “Osmanlı Kimliği”, *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, Sayı 19, İstanbul: YKY., 1999: 77-85.

- ORTAYLI, İlber. “18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001: 37-41.
- ORTAYLI, İlber. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002a: 345-352.
- ORTAYLI, İlber. “Son Universal İmparatorluk ve II. Abdülhamid”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 7, (Edit. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002b: 317-331.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, İstanbul: Alfa Yay., 2000.
- ÖKSÜZ, Yusuf Ziya. *Türkçe’nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: TDK. Yay., 1995.
- ÖZ, Mehmet. *Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul: Dergah Yay., 2005.
- ÖZKIRIMLI, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel bir Bakış*, İstanbul: Sarmal Yay., 1999.
- ÖZLEM, Doğan. “Doğa Bilimleri ve “Sosyal Bilimler” Ayrımının Dünü Bugünü Üzerine”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, İstanbul: İletişim Yay., Sayı:76, Bahar, 1998:7-39
- PARLA, Jale. *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay., 1993.
- PARLA, Taha. *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, (Haz.Fusun Üstel, Sabir Yücesoy), İstanbul: İletişim Yay., 1999.
- PARMAR, Pratibha. “Temsil Stratejileri”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit.Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yay., 1998:119-129.
- Prens SABAHAATTİN. *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, (Çev. İnan Keser), Ankara: Liberte Yay., 2002.
- RAMSAUR, Ernest E. *Jöntürkler: 1908 İhtilalinin Doğuşu*, (Çev. Muhsin Ö. Mengüşoğlu), İstanbul: Pınar Yay., 2004.
- RİTZER, George. *Sociological Theory*, The Mc Graw-Hill International Editions, Second Edition, Newyork, 1996.

- RUTHERFORD, Jonathan. “Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit.Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlam), İstanbul: Sarmal Yay., 1998: 7-29.
- SAFA, Peyami. *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 1988.
- SAİD, Edward. *Şarkiyatçılık*, (Çev.Berna Ünler), İstanbul: Metis Yay., 1999.
- Sait Halim Paşa. *Buhranlarımız*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser Dizisi 9. Kitap, İstanbul: Kervan Kitapçılık, Tarihsiz.
- SARINAY, Yusuf. *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, İstanbul: Ötüken Yay., 2004.
- SEYİTTANLOĞLU, Mehmet. “Yenileşme Dönemi Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Genel Türk Tarihi*, Cilt 7, (Edit.Hasan Celal Güzel, Ali Birinci), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002: 399-511.
- SEZER, Baykan. *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul: Sümer Kitabevi Yay., 1993.
- SHAW, S., ve E. K., SHAW. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Cilt II, (Çev.Mehmet Harmancı), İstanbul: E Yay., 2000.
- SKOCPOL, Theda. “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi”, *Tarihsel Sosyoloji*, (Edit.Theda Skocpol), (Çev.Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999a:1-21.
- SKOCPOL, Theda. “Tarihsel Sosyolojide Yenilenen Gündemler ve Yenilenen Stratejiler”, *Tarihsel Sosyoloji*, (Edit.Theda Skocpol), (Çev.Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999b:355-389.
- SMİTH, Anthony D. *Tophumsal Değişme Anlayışı*, (Çev. Ülgen Oskay), Ankara: Gündoğan Yay., 1996.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003.
- TEKELİ, İ. ve S., İLKİN. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: TTK. Yay., 1999.
- TOK, Nazif. *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003.
- TOURAİNE, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul: YKY., 2000.
- TUNAYA, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yay., 1998.

- TUNAYA, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasal Partiler*, Cilt 3, İstanbul: İletişim Yay., 2000.
- TUNAYA, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasi Gelişmeler (1876-1938) Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, Cilt 1, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2003a.
- TUNAYA, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2003b.
- TUNAYA, Tarık Zafer. *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2004a.
- TUNAYA, Tarık Zafer. *Hürriyetin İlanı-II. Meşrutiyet’in Siyasi Hayatına Bakışlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2004b.
- TURHAN, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*, İstanbul: İFAV. Yay., 1994.
- TURNER, Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory*, Wardsworth Publishing Company, Seventh Edition, California, 2003.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Timaş Yay., 1996.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: İFAV. Yay., 1998.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Ankara: Lotus Yay., 2003.
- TURGUT, Nükhet. *Siyasal Muhalefet*, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1984.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul: Ülken Yay., 1976.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay., 1998.
- ÜSTEL, Füsün. *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yay., 1997.
- WEEKS, Jeffry. “Farklılığın Değeri”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit.Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yay., 1998:85-100.
- ZÜRCHER, Eric Jan. “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, (Çev. Özgür Görkem), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, (Edit. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yay., 2002: 44-55.
- ZÜRCHER, Eric Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, (Çev.Yasemin S. Gönen), İstanbul: İletişim Yay., 2004.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : İlknur Meşe
Doğum Yeri ve Tarihi : Suruç – 1976

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi :Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji
Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller :İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar :

İletişim

E-Posta Adresi : nurmese@mynet.com.

Tarih : 13.06.2006