

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



KEMAL H. KARPAT DÜŞÜNCESİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞME
VE DİN

HALİL ALPER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DOÇ. DR. İBRAHİM YENEN

2022
KASTAMONU

TAAHHÜTNAME

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu; ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını, bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini bildirir ve taahhüt ederim.

Halil ALPER

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****KEMAL H. KARPAT DÜŞÜNCESİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞME
VE DİN****HALİL ALPER****KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DANIŞMAN: DOÇ. DR. İBRAHİM YENEN**

Bilindiği gibi toplumsal değişimler kendi iç dinamikleri, zamanın ruhu ve şartları, kültürel kodlar, tarihsel kimlik, dış politika, iktisadi yapı, toplumsal miras vb. faktörler göz önünde bulundurularak değerlendirilir. Kültürel sürekliliği sağlayan en güçlü dinamiklerden biri olan din, toplumsal değişimlerin anlaşılması ve doğru bir şekilde değerlendirilmesinde önemli kavramlardan biridir. Buna bağlı olarak dinin toplumsal değişimlerdeki rolü üzerine yapılan çalışmalar son dönemde artmaktadır. Türkiye'nin son iki asırdaki tarihsel ve toplumsal değişimleri izah edilirken, belirli ideolojik kalıp ve kuramlara hapsolme sorunu yaşanmıştır. Tarihsel veya toplumsal olayları bütüncül olarak ele almak yerine tek bir faktöre veya gerekçeye dayandırarak izah etmek, tarihi olayları veya toplumsal değişimleri anlamaktan uzaklaşıp, onları kendi bakış açınızla ve gerçekten uzak bir biçimde kendi zihin dünyanızda tekrardan inşa etmek gibidir. Kemal H. Karpata, Osmanlı'nın son dönemini incelerken bu bakış açısının sonucu olan problemlere işaret etmiş, toplumların tarihsel kimliklerinden koparılamayacağından hareketle devletin ve toplumun yaşadığı değişimleri, Modernleşme, Batılılaşma, Aydınlanma vb. kavramlar etrafında açıklayan tarih tezlerinin aksine, Osmanlı devlet ve toplum yapısının kendi dinamiklerini siyasal yapı, kimlik, inanç, nüfus, göç ve tabakalaşma gibi çoklu faktörler ışığında inceleyerek farklı bir yorum geliştirmiştir. Bundan hareketle siyasi değişimlere rağmen tarihi ve kültürel sürekliliği öne çıkarmış ve "Cumhuriyet, Osmanlı'nın devamıdır" tezini öne sürmüştür. Karpata düşüncesinde Türkiye'nin modernleşme serüvenini bu süreklilik ve akış olmaksızın düşünmek mümkün değildir. Bu çalışmada, Osmanlı'nın son döneminde toplumsal değişimin rolü ve bu değişimde dinin faktörü Kemal H. Karpata eserlerinden yola çıkarak ele alınacaktır.

ANAHTAR KELİMELEER: Osmanlı Devleti, Osmanlı Modernleşmesi, Kemal H. Karpata, Toplumsal Değişme, Din, İslam, İnanç, Cemaat, Devlet, Siyasal Yapı, Toplumsal Yapı, Etnik Yapı, Kimlik, İdeoloji, İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük, Milliyetçilik, Orta Sınıf, Tabakalaşma, Nüfus, Göç.

ABSTRACT

MSC THESIS

SOCIAL CHANGE AND RELIGION IN THOUGHT OF KEMAL H. KARPAT

HALİL ALPER

KASTAMONU UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION SCIENCES
SUPERVISOR: DOÇ. DR. İBRAHİM YENEN

As is known, social changes have their own internal dynamics and it is evaluated taking into account factors such as the spirit and conditions of the time, cultural codes, historical identity, foreign policy, economic structure, social inheritance etc. Religion, one of the most powerful dynamics ensuring cultural continuity, is one of the important concepts in the understanding and proper evaluation of social changes. Accordingly, studies on the role of religion in social changes have been increasing recently. While explaining the historical and social changes of Turkey in the last two centuries, there has been a problem of being trapped in certain ideological patterns and theories. Instead of tackling the historical or social events holistically, explaining them by appealing to single factor or reason is like rebuilding them with your own point of view and away them from understanding its own reality. While studying the last period of the Ottoman Empire, Kemal Karpap pointed out the problems that are the result of this point of view. Based on the fact that societies cannot be separated from their historical identities; Karpap, in contrast to historical theses that explain the changes experienced by the state and society around concepts such as Modernization, Westernization, Enlightenment, developed a different interpretation by examining the dynamics of the Ottoman state and social structure in the light of multiple factors such as political structure, identity, faith, population, migration and stratification. Proceeding from this, despite the political changes, he emphasized the historical and cultural continuity and put forward the thesis “The Republic is the continuation of the Ottoman Empire”. It is impossible to think about Karpap's idea without this continuity and flow related to Turkey's modernization adventure. In this study, the role of social change in the last period of the Ottoman Empire and the factor of religion in this change will be discussed based on the works of Kemal Karpap.

KEYWORDS: Ottoman Empire, Ottoman Modernization, Kemal H. Karpap, Social Change, Religion, Islam, Faith, Community, State, Political Structure, Social Structure, Ethnic Structure, Identity, Ideology, Islamism, Ottomanism, Turkism, Nationalism, Middle Class, Stratification, Population, Immigration.

TEŞEKKÜR

Çalışmamın başından sonuna kadar başta danışmanım Doç. Dr. İbrahim YENEN olmak üzere eleştiri, öneri, sabır ve katkılarıyla yardımcı olan herkese teşekkürü bir borç bilirim.

Halil ALPER
Kastamonu, 2022



İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ ONAYI	ii
TAAHHÜTNAME	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR DİZİNİ	ix
1. GİRİŞ.....	1
2. KEMAL H. KARPAT'IN YAŞAMI, ÇALIŞMALARI ve KİTAPLARI	3
2.1 Kemal H. Karpata'nın Hayatı ve Eğitimi.....	3
2.2 Kemal H. Karpata'nın Kitapları.....	6
3. TOPLUMSAL DEĞİŞME ve DİN.....	10
3.1 Toplumsal Değişmeye Genel Bir Bakış	10
3.2 Toplumsal Değişmenin Boyutları	14
3.2.1 Nüfus, Kentleşme ve Çevre	14
3.2.2 Kolektif Davranış ve Toplumsal Hareketler	18
3.2.3 Sosyal Değişim: Modern ve Postmodern Toplamlar.....	20
3.3 Din ve Toplum İlişkisi.....	32
3.4 Osmanlı-Türk Modernleşmesinde Toplumsal Değişim Yaklaşımları	36
3.4.1 Ziya Gökalp	37
3.4.2 Hilmi Ziya Ülken	37
3.4.3 Niyazi Berkes.....	38
3.4.4 Şerif Mardin.....	39
3.4.5 Nilüfer Göle	40
3.4.6 Mübeccel Kıray.....	41
3.4.7 Kemal Karpata.....	41
4. KEMAL H. KARPAT DÜŞÜNCESİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİN	43
4.1 Osmanlı Modernleşmesinin Özellikleri.....	51
4.2 Osmanlı'da Devlet Düzeni	58
4.2.1 Geleneksel Osmanlı Devlet Düzeni ve Yapısı.....	58
4.2.2 Değişimin Başlangıcı: Nizam-ı Cedid	64
4.2.3 Değişimin Ekonomik Temelleri ve Ayanlar	65
4.2.4 Merkezîyetçilik ve Üç Ayrılan Bürokrasi	68
4.2.5 İlk Reform Hareketleri ve Sonuçları.....	69
4.2.6 Değişen Devlet Düzeni	71
4.2.7 Tanzimat Fermanı ve Sonuçları.....	74
4.2.7.1 Islahat Fermanı ve Paris Antlaşması	78
4.2.8 Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi.....	82
4.3 Osmanlı'da Kimlik ve İdeoloji.....	84
4.3.1 Osmanlılık ve Osmanlıcılık	89
4.3.2 İslamcılık/Pan-İslamizm	93

4.3.3	Türklük, Türkçülük ve Milliyetçilik	98
4.3.3.1	Türk Milliyetçiliğinin Üç Safhası	103
4.4	Osmanlı'da Nüfus Hareketleri ve Göçler	105
4.4.1	Nüfus Çalışmaları	105
4.4.2	Nüfus Hareketlerinin Toplumsal Yapıya Etkisi.....	112
4.4.3	Göçler ve Dinî Etkileri.....	114
4.5	Osmanlı'da Toplumsal Tabakalaşma ve Elitler	123
4.5.1	Toplumsal Yapı ve Tabakalaşma.....	123
4.5.2	Elitler	131
5. SONUÇ		139
KAYNAKLAR		146



KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
a.g.e.	: Adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
BM.	: Birleşmiş Milletler
bs.	: Baskı
çev.	: Çeviri
ed.	: Editör
g.y.	: Genel yönetmen
haz.	: Hazırlayan
söy.	: Söyleşi
UNESCO	: Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü
UNICEF	: Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu
vb.	: Ve bunlar gibi
y.y.	: Yayımcı yok
WHO	: Dünya Sağlık Örgütü

1. GİRİŞ

19. yüzyıl, dünya tarihinde birçok yeniliği ve devletlerin kaderini etkileyecek gelişmeleri içinde barındırır. Bu yüzyılda yaşanan modernleşme çabaları tüm milletler gibi Türk milletinin de geleceğindeki önemli gelişmelerin zeminini hazırlamış, İmparatorluktan Cumhuriyet'e modernleşme süreci, Türk toplumunda yeni birçok değişikliğe neden olmuş ve siyasal, ekonomik, psikolojik, sosyolojik, ideolojik birçok anlamda incelenmeyi hak eden yoğun bir tarihsel süreç yaşanmıştır. Bu süreçte “din-ü devlet, mülk-ü millet” geleneğinden gelen Türk toplumunda, din olarak İslam'ın rolü sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son döneminde, devlet ve toplum arasındaki bağların değişimi ve bu süreçte dinin yaşanan toplumsal değişim üzerindeki etkileri incelenmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasıyla birlikte oluşan/oluşturulan yeni tarih anlayışının en önemli tezlerinden birini “Cumhuriyet, Tanzimat ve Meşrutiyet'in devamı değildir” anlayışı oluşturur. Bu bağlamda Kemal H. Karpat, fikirlerini kendinden evvelkilere göre farklı bir biçimde temellendirmiş ve modern Türkiye'yi, yaşanan siyasi rejim değişikliği hariç olmak üzere bütün toplumsal yapı unsurlarıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin bir devamı olarak gören yeni ve farklı bir bakış açısını tarih çalışmalarımıza kazandırmıştır. Modern Türkiye'nin doğuşunu geçmişin reddi ve inkârı üzerine inşa eden, Cumhuriyet reformlarını daha önce hiç konuşulmamış yenilikler olarak algılayan, muasır medeniyetler seviyesine çıkma fikrini Cumhuriyet kadrolarına mahsus kılan ve İslam'ı modernleşme karşıtı olarak sunan tarih tezlerine alternatif olarak Karpat, din etrafında değişen devlet, kimlik, nüfus, inanç vb. alanlarda dinamik bir Müslüman toplumun varlığına dikkat çekerek, İslam'ın modernleşme karşıtı olmadığını, bilfiil modernleşmeyi kolaylaştıran ve besleyen dinamik bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bakış açısıyla Osmanlı'dan Cumhuriyet'e gidilen sürece dair toplumsal değişim ve din konusuna özgün bir yaklaşım getirmektedir. Toplumları tarihsel kimliğinden koparmanın imkânsızlığını savunan ve modern Türkiye'nin toplumsal yapısını geçmişin birikimi olarak gören Karpat, bu süreci kendi içsel dinamikleriyle, sosyal etkenlere ve (nüfus, kimlik, göç, inanç vb.) çoklu faktörlere göre izah ederek Türkiye'nin Nizam-ı Cedid'den itibaren Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar son bir buçuk asrında yaşadığı değişim ve dönüşüme dair yeni bir

tartışma zemini oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'sine giden süreçte devlet düzeni, din, kimlik, ideoloji, elitler, tabakalaşma, nüfus hareketleri ve göç gibi alanlarda yaşanan toplumsal değişme ve bu değişimde din olarak İslam'ın ve İslam'dan yola çıkarak oluşturulan ideolojik kimliklerin Kemal H. Karpat'ın tarihsel süreklilik anlayışına göre içerik analizi yapılarak Osmanlı-Türk modernleşmesine yönelik bilimsel çalışmalara yeni bir katkı sunulması amaçlanmaktadır.



2. KEMAL H. KARPAT'IN YAŞAMI, ÇALIŞMALARI ve KİTAPLARI

2.1 Kemal H. Karpat'ın Hayatı ve Eğitimi

Kemal Haşim Karpat, 15 Şubat 1923 tarihinde Romanya, Dobruca, Armutlu köyünde altı kız çocuğu olan Haşim Bey ve Zübeyde Hanım'ın yedinci ve ilk erkek çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. O dönem soyadı olarak baba adı verildiğinden dolayı ismi kayıtlara Kemal Haşim Ömer şeklinde geçmiştir. 1929 yılında doğduğu köy olan Armutlu'da ilkokula başlamış, 1934 yılında ise bölge merkezi olan Tulça'da bulunan liseye (O dönemde orta ve lise birleşik olduğu için orta 1 sayılıyor) gitmiştir. Bir yıl sonra burada bazı derslerden kasıtlı olarak bırakıldığı gerekçesiyle Mecidiye kasabasında bulunan ve Türkçe-Rumence eğitim veren Mecidiye Medresesine geçiş yapmış, yatılı olarak geçtiği bu medresede edebiyat, klasik tarih, felsefe ve pedagoji dersleri almıştır. 1942 yılında bu medreseden mezun olduktan sonra eğitim hayatına İstanbul, Haydarpaşa Lisesinde devam etmiş, sonrasında ise İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine başlamıştır. Bu süreçte bir yıl kadar Paşabahçe Şişe Cam Fabrikası'nda çalışmıştır.¹

1937-1939 yılları arasında Bükreş Sefirliği yapan Hamdullah Suphi Tanrıöver, bu dönemde Dobruca Türkleri ile yakından ilgilendiği ve Mecidiye Medresesinde yeni alfabe çalışmalarını tatbik ettiği için Kemal Haşim'i etkilemiştir. Haşim, 1945 yılına gelindiğinde kendisi ile tekrar tanışarak Tanrıöver'in Gagavuz Türkleri tarihi hakkındaki projesini üstlenmiştir. Üniversite döneminde Ömer Lütfi Barkan, Tarık Zafer Tunaya, Mehmet Ali Aybar, Ebula Mardin gibi isimlerin öğrenciliğini yapmış, Edebiyat Fakültesinde İtalyanca dersleri aldığı Profesör Garino'nun "Senin kalbin Türk fakat kafan Batılı." sözünü ömrü boyunca unutamamıştır. Tek parti rejimine karşı kendisinde oluşan rahatsızlık sebebiyle demokrasi hakkında araştırmalarda bulunmuştur. 1946 yılında gerçekleştirilen seçimlerde sandık mahallerini dolaşarak izlenimlerini yazmış, tüm bunlar onu büyük bir demokrasi taraftarı haline getirmiştir. 1946 yılında Türk vatandaşlığına geçerek Karpat soyadını almış ve o günden sonra adı

¹ Kemal H. Karpat, **Dağı Delen Irmak**, (söy. Emin Tanrıyar), Timaş Yayınları, 4. bs., İstanbul 2019. Kemal Haşim Karpat'ın hayatı hakkındaki en geniş kaynak Emin Tanrıyar ile gerçekleştirdiği ve Dağı Delen Irmak ismiyle kitaplaştırılan söyleşidir. Bu eser çalışmamızın Karpat'ın yaşamını ve eğitimi anlattığımız bu bölümde birincil kaynak olarak ele alınmıştır.

Kemal Haşim Karpat olmuştur. Doğduğu topraklarda komünist rejimin başa gelmesiyle ailesine ait tüm mallar ellerinden alınmış, bu gelişmelerden 25 yıl kadar sonra Türkiye'ye gelen Annesi ve kardeşi Cemal de Karpat soyadını almışlardır.²

Hukuk Fakültesini bitirdikten sonra staj döneminde Amerika Birleşik Devletleri'ne gitme kararından dolayı İngilizce öğrenmeye başlamıştır. 1948 yılının sonunda Seattle'de bulunan Washington Üniversitesine burslu yüksek lisans öğrencisi olarak kabul edilmiş ve Amerika'ya gitmiştir. Yüksek Lisans döneminde Frank Bailey adlı bir avukatın yanında çalışmış, burada Türkiye'yi tanııtma faaliyetlerinde öne çıkan ve tanınmış bir aktivist olmuştur. 1950 yılında "Türkiye'de İşçi Hakları ve Sendikacılık" üzerine tez yazarak yüksek lisansını tamamlayan ve hemen ardından New York Üniversitesinde burslu olarak doktora kabul edilen Karpat, New York'ta kaldığı International House isimli öğrenci yurdunda Türkiye'yi tanııtma faaliyetlerine devam etmiştir. New York Üniversitesinin sayılı burslarından olan Penfield Philosophy bursuna aday gösterilen Karpat burayı kazanarak hem Profesör Arnold Zürcher'den ders alarak kendisini geliştirmiş hem de geçim masraflarını karşılayacak bir imkana kavuşmuştur. Doktora eğitimine devam ederken araştırma yapmak üzere izin alarak Türkiye'ye gelmiştir. İşçi Hakkı gazetesinde yazarlık yapmış, sendikacılık ve işçi hakları ile ilgili yaptığı yüksek lisans çalışması bu gazetenin eki olarak İşçi Takvimi adıyla yayınlanmıştır. 4-5 ay kadar Türkiye'de kaldıktan sonra tekrar ABD'ye dönerek Birleşmiş Milletler'de "Economic and Social" bölümünde işe başlamıştır. Üzerine atılı iddialar sebebiyle Türkiye'nin Birleşmiş Milletler görevlisi olan Büyükelçi ile arası açılmış ve burada çalışması engellenmiştir. 1953 yılında tekrar Türkiye'ye dönerek Ankara'da 18 ay boyunca yedek subay olarak vatani görevini yerine getirmiştir.³

Karpat, Birleşmiş Milletler'de görev yaptığı sırada yetkilerini kendi ifadesiyle "hoayatça" kullanan bir Türk Bürokrat ile yaşadığı sorunlardan sonra geçmişten gelen demokrasi hayranlığının da etkisiyle doktora tezinin konusunu bulmuştur: Türkiye Demokrasisi. 1956 yılının sonunda tezini teslim ederek ufak düzenlemelerden sonra 1957 Mart ayında savunmasını gerçekleştirmiştir. Savunma jürisinde yer alan ve Karpat'ın tezini detaylı bir şekilde titizlikle inceleyen Profesör Marshall Dimock ve

² Karpat, Dağı Delen Irmak..., s.515-516.

³ Karpat, Dağı Delen Irmak..., s.202-229.

Profesör Arnold Zürcher tarafından üniversitede görev yapması için teklif yapılmış ancak daha sonra üniversiteden doktora alan kişilerin 5 yıl süreyle başka yerlerde görev yapmadan ve kendisini ispatlamadan aynı üniversitede görev yapamayacağı ortaya çıktığı için göreve başlayamamıştır. Sonrasında doktora tezini inceleyen Montana Üniversitesi tarafından teklif edilen 1 yıl süreli asistan profesörlüğü kabul ederek göreve başlamıştır. Başlarda Amerikan Anayasası dersleri veren Karpat daha sonra ısrarlarıyla Osmanlı ve Türkiye Tarihi derslerini de bölüme ekletmiş ve geçici süreliğine başladığı bu üniversitedeki görevini 1962 yılına kadar aralıklarla devam ettirmiştir.⁴

1958 yılında Türkiye'ye gelerek Orta Doğu Teknik Üniversitesinde Amme İdaresi Bölümü'nün kuruluşunda görev almıştır. Sonrasında ABD'ye dönerek bir yıl kadar Harvard Üniversitesinde görev yapmıştır. 27 Mayıs darbesini yakından takip etmek amacıyla Türkiye'ye dönmüş ve komiteden gelen emir telgrafıyla 1961 Anayasası'nın İngilizce çevirisini yapan ekipte görev almıştır. 1962 yılından itibaren farklı zamanlarda Robert Koleji ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde dersler vererek bu süreçte Anadolu'nun farklı köylerinde araştırmalarda bulunmuştur. Bu süreçte Refika Hanım ile evlenmiştir. New York Üniversitesinde doçent olarak Orta Doğu ve devletlerarası ilişkiler alanlarında dersler vermiş, 1964 yılında bir yıla yakın bir süre Suriye, Mısır, Ürdün gibi ülkeleri gezerek Ortadoğu bölgesinin tarihi ile politik ve kültürel hayatına ilişkin araştırmalarda bulunmuştur.⁵

Karpat, Wisconsin Üniversitesinden 1967 yılında aldığı teklifi kabul etmiş ve kalıcı olarak Amerika'ya yerleşmiştir. 1970 yılında bu üniversitede Orta Doğu Etütleri Programı kurarak 1988 yılına kadar görevde kalmıştır. Bu süreçte Türkiye'de yaşanan yapısal ve sosyal değişimlere dair bazı makaleler yayınlamıştır. 1979 yılında Wisconsin Üniversitesi tarafından seçilmiş, ayrıcalıklı profesör unvanı verilerek özel kürsü sahibi olma hakkı kazanmıştır. 1980 yılında yaşanan İran Devrimi sonrasında ABD Başkanı Jimmy Carter, kendisini İran ve Orta Doğu'daki gelişmeler hakkında görüşünü almak üzere bazı uzmanlarla birlikte Beyaz Saray'a davet etmiştir. Amerika'da kaldığı süre boyunca Osmanlı ve Türkiye ile ilgili enstitü ve sivil toplum

⁴ Karpat, Dağı Delen Irmak..., s.232-253.

⁵ Karpat, Dağı Delen Irmak..., s.265-312.

kuruluşlarında üye ve yönetici olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur. 1989 yılında Wisconsin Üniversitesinde Orta Asya Enstitüleri Programını kurarak 1995 yılına kadar yönetmiştir. Aynı yıl Sovyetler Birliği'ne giderek Moskova, Azerbaycan ve Özbekistan ziyaretlerinde bulunmuştur. 1992 yılında Ankara Bilkent Üniversitesi, Orta Asya Merkezi Kürsüsünü kurarak burada konuk profesör olarak dersler vermiştir. 2003 yılında Wisconsin Üniversitesinden emekliye ayrılmıştır. Amerika ve Türkiye'de çeşitli ödüllere layık görülmüş, tüm bu ödüllere yanı sıra Türkiye'de devlet tarafından yaşamında iki büyük ödüle layık görülmüştür. 2009 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından "Türkiye'yi Tanıtma Ödülü"ne aday gösterilmiş ve ödül almıştır.⁶ 2016 yılında ise tarih ve sosyal bilimler alanında "T.C. Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü"ne layık görülmüştür.⁷ Ömrünü Türkiye'nin tanıtımına harcayan Kemal H. Karpat 20 Şubat 2019 tarihinde Amerika'da tedavi gördüğü Wisconsin Hastanesinde vefat etmiş, naaşı Fatih Camii haziresine defnedilmiştir.

2.2 Kemal H. Karpat'ın Kitapları

Kemal H. Karpat'ın yayımlanan ilk kitabı 1957 yılında doktora tezi olarak kabul edildikten sonra 1959 yılında Princeton Üniversitesi tarafından İngilizce olarak basılan "Türkiye'nin Politik Hayatı: Çok Partili Sisteme Geçiş"⁸ adlı çalışmasıdır. Bu eser Türkçeye "Türk Demokrasi Tarihi" adıyla çevrilmiştir. Kitap temel olarak tek parti rejiminden çok partili siyasal hayata geçişi incelemektedir. Türkiye'nin kültürel temelleri ile ekonomik ve sosyal yapısını önceleyen ve demokrasi incelemelerinde Osmanlı geçmişinin yok sayılamayacak bir gerçeklik olduğunu belirten eser, etnik kökenlerinin çeşitliliği, siyasi gelenek, kültür ve ortak dinî ile birlikte Türkiye'nin Osmanlı'nın devamı olduğu ve sosyal ve psikolojik gücünün buradan geldiği tezini öne sürmektedir.⁹

Karpat'ın ilk kitabı her ne kadar 1957 yılında basılmış olsa da aslında Türkçeye çevrilen ilk eseri "Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular" adlı kitabıdır. 1962 yılında Varlık yayınları tarafından basılan eser, Karpat'ın Harvard Üniversitesinin

⁶ Karpat, Dağı Delen İrmak..., s.315-472.

⁷ T.C. Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/kultursanatodulleri/2016/> 01.11.2021.

⁸ Orijinal ismi "Turkey's Politics: The Transition to a Multiparty System" olan kitabın ilk baskısını İngilizceden Türkçeye çevirisi Behice Boran tarafından gerçekleştirilmiştir.

⁹ Kemal H. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, Timaş Yayınları, 3. bs., İstanbul 2012.

1959 yılında düzenlediği bir seminerde “Türk Edebiyatında Akımlar” ismiyle verdiği tebliğin önsöz hazırlanılarak basılmış halidir.¹⁰

Karpat’ın bir sonraki kitabı 1972 yılında Princeton Üniversitesinde konuk araştırmacı olarak bulunduğu dönemin ürünüdür. 1973 yılında kitap olarak basılıp Türkçeye “Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri: Sosyal Tabakalardan Sınıflara, Milletlerden Uluslara” ismiyle çevrilmiştir. Devlet, toprak ve inanç kavramı üzerinden toprağa dayalı milliyetçiliğin oluşumunu anlatan eser, toplumun değişimi, ulus devletlerin doğuşu gibi konuların yanı sıra Balkanlarda yaşanan sosyal hareketlerden yola çıkarak Osmanlı Devleti’nde milliyetçiliğin gelişimini ele almaktadır.¹¹

Karpat’ın Orta Doğu Teknik Üniversitesinden bir grup öğrenci kadrosuyla birlikte 1968 ile 1974 tarihleri arasında İstanbul’un kuzeyinde yer alan üç gecekondu bölgesini baz alarak gerçekleştirdiği, köy hayatından şehir hayatına göçün ve şehirleşmenin sosyo-ekonomik sonuçlarını araştırdığı çalışma 1976 yılında Cambridge University Press tarafından kitap olarak yayımlanmıştır. “Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme” ismiyle basılan eser gecekondu yerleşimlerinin kapsamı, göçün nedenleri, kırsal kentleşmenin geçmişi ve gelişimi, iktisadi ve toplumsal yapısı, siyasi yapısı, şehirlileşen göçmenlerin yaşamı ile göç sonrası köy hayatında yaşanan değişimleri ele almaktadır.¹²

Karpat’ın 1980 yılında büyük bir kısmı Osmanlı arşivlerine dayanan daha çok istatistiki verilerin yer aldığı titiz bir çalışması yayımlanmıştır. “Osmanlı Nüfusu: 1830-1914” isimli eser adından da anlaşılacağı üzere nüfus konuları ve özellikle göçleri ele alan bir çalışmadır. 19. yüzyılda İstanbul’dan başlayarak tüm ülkeye

¹⁰ Kemal H. Karpat, **Osmanlı’dan Günümüze Edebiyat ve Toplum**, Timaş Yayınları, 4. bs., İstanbul 2019. Bahsi geçen kitap 1960 yılında “Middle East Journal” dergisinin iki sayısında “Social Themes in Contemporary Turkish Literature” ismiyle makale olarak yayınlanmıştır. İlk baskısı 1962, ikinci baskısı ise 1971’de yapılan bu kitabın çevirisi Ülkü Tamer tarafından yapılmıştır. Eser, 2009 yılında Timaş yayınlarından Onur Güneş Ayas çevirisiyle eski baskısı gözden geçirilerek yeniden basılmıştır.

¹¹ Kemal H. Karpat, **Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri: Sosyal Tabakalardan Sınıflara, Milletlerden Uluslara**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017. Princeton Üniversitesi tarafından “An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations” ismiyle 1973 yılında basılan eser, American Universities Field Staff Service tarafından 1969 yılında New Orleans’da düzenlenen Azınlıkların Sorunları Konferansı’nda sunulan metindir. Türkçe çevirisi Ahmet Yaşar tarafından yapılmıştır.

¹² Kemal H. Karpat, **Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme**, Timaş Yayınları, 3. bs., İstanbul 2019. Bahsi geçen eser 1976 yılında “The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization” ismiyle basılmıştır. Kitabın Türkçe çevirisi Abdülkerim Sönmez tarafından yapılmıştır.

yayılan dönüşümü kapsamlı bir şekilde ele alan çalışmada nüfus çalışmaları ve nüfus sayımının gelişimi ile birlikte Osmanlı'da nüfusun etnik ve dinî dağılımı ile ilgili de genel bir değerlendirme sunulmaktadır. Kitabın son bölümünde ise ek olarak istatistiki veriler yer almaktadır.¹³

Karpat'ın "Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji" adlı kitabı iki bölümden oluşmaktadır. Kimlik ve ideoloji şeklinde iki bölümden oluşan eserin içeriği uluslararası toplantılarda verilen tebliğler, konferanslar ve kitaplarda yer alan makalelerinin çevirileri ile bazı ulusal dergilerde yayımlanan makalelerin çevirilerinden oluşmaktadır. Onur Güneş Ayas çevirisiyle yayımlanan eser Osmanlı'da Türk kimliğinin oluşumuyla birlikte 27 Mayıs darbesi sonrasında yaşanan siyasi gelişmelerin toplumsal kökenlerini ve o dönemde bulunan ideolojik yaklaşımları ele alarak günümüzde ideolojinin varlığını sorgulamaktadır.¹⁴

2001 yılına gelindiğinde Karpat'ın kendi ifadesiyle "mesleki hayatı boyunca zihninde yoğrulan" ve büyük bir birikimin sonucu olan "İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması" kitabı ortaya çıkmıştır. Bu eserde 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nde yaşanan toplumsal değişimleri ve bu değişimlere etki eden faktörleri inceleyen Karpat, Cumhuriyet'in kültürüyle, toplumuyla ve diniyle birlikte Osmanlı'nın devamı olduğu ve yaşanan değişimin salt bir siyasi rejim değişikliğinden ibaret olduğu tezini öne sürmektedir.¹⁵

Kemal Karpat, 2008 yılında Emin Tanrıyar ile bir söyleşi gerçekleştirerek hatıralarını anlatmıştır. Bu esere yazdığı girişte, kendi yolunu arayan insanı, denize ulaşana kadar önüne çıkan engelleri aşan bir ırmak olarak tasvir etmiş ve eser ismini bu metinden alarak "Dağı Delen Irmak" adıyla yayımlamıştır. İlgili kitabın sonrasında bazı eksikler olduğunu düşündüğü için bir nevi ikinci hatırat kitabı sayılabilecek "Bir Ömrün

¹³ Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri**, (çev. Bahar Tırnakçı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003. Eser "Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics" ismiyle Wisconsin-Madison Üniversitesi tarafından basılmıştır. Türkçe çevirisi Bahar Tırnakçı tarafından yapılmıştır.

¹⁴ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Timaş Yayınları, 7. bs., İstanbul 2019.

¹⁵ Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, Timaş Yayınları, 7. bs., İstanbul 2019, s.xi. Bahsi geçen eser "The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State" ismiyle İngilizce olarak basılmıştır. Kitabın Türkçe çevirisi Şiar Yalçın tarafından gerçekleştirilmiştir.

İnsanları: Türkiye’den ve Dünyadan Portreler”¹⁶ adıyla bir başka eser yayımlamıştır. Hatıratlarından sonra, doğduğu ve büyüdüğü Babadağı hakkında “Sarı Saltuk Diyarı Babadağı: Anıt Bir Müslüman Kasabası Tarihi”¹⁷ ismiyle bir eser daha yayımlamıştır. 2012 yılında ise Yetkin Yıldırım ile birlikte editörlüğünü yaptığı ve Osmanlı hoşgörüsünün anlatıldığı “Osmanlı Hoşgörüsü” eseri yayımlanmıştır.¹⁸

Tüm bu eserlerle birlikte Karpat’ın Osmanlı İmparatorluğu çalışmalarından oluşan makalelerinden 856 sayfalık ve Türkiye çalışmalarından oluşan 747 sayfalık 2 cilt halinde İngilizce basılmış eseri bulunmaktadır.¹⁹ Bu eserler Türkçeye konularına göre kategorize edilerek çevrilmiş, Karpat’ın konferans ve tebliğlerinden oluşan metinleri de eklenerek yayımlanmıştır. Bu eserler şunlardır: “Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri”, “Osmanlı’dan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik”, “Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus”, “Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset”, “Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din”, “Balkanlarda Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik”, “Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji”, “Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler”, “Osmanlı Devleti’nin Kısa Sosyal Tarihi: Ayanlar, Bürokrasi, Demografi ve Modernleşme”, “Türkiye ve Orta Asya Tarihi”, “Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi”, “Türk Dış Politikası Tarihi”, “Kısa Türkiye Tarihi: 1800-2012”.

¹⁶ Kemal H. Karpat, **Bir Ömrün İnsanları: Türkiye’den ve Dünya’dan Portreler**, Timaş Yayınları, İstanbul 2015. Karpat; bu eserle ilgili şöyle demiştir: “portre-hatırat olan bu kitabın gayesi, bazı kimselerle olan ilişkiyi anlatırken bu kimselerin, hayatımı nasıl etkilediğini belirtmek olduğu kadar, yine bu insanların Türkiye’ye, Türk toplumuna etkilerini de dile getirmektir... Bu hatıralar çeşitli vesileler ile tanıdığım ve üzerimde olumlu ya da olumsuz etki bırakan kişilerden oluşmaktadır.”

¹⁷ Kemal H. Karpat, **Sarı Saltuk Diyarı Babadağı: Anıt Bir Türk Müslüman Kasabası Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul 2018. Eser; Osmanlı’dan önce, Osmanlı’da ve Osmanlı’dan sonra şeklinde üç bölümde Karpat’ın kişisel ve duygusal bağının olduğu Babadağı’ni konu edinmektedir.

¹⁸ Kemal H. Karpat-Yetkin Yıldırım, **Osmanlı Hoşgörüsü**, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

¹⁹ Kaan Durukan, “*Kemal Hâşim Karpat’ın Kitapları ve Makaleleri Hakkında Bir Not*”, **Denize Kavuşan İrmak: Kemal Karpat Armağanı**, (der: Kaan Durukan, Robert W. Zens, Akile Zorlu Durukan), Timaş Yayınları, İstanbul 2020, s.394.

3. TOPLUMSAL DEĞİŞME ve DİN

3.1 Toplumsal Değişmeye Genel Bir Bakış

Sosyolojinin en temel kavramlarından birisi olan toplumsal değişim, Hatice Yeşildal'a göre bir toplumda bulunan kurumların, yapıların, davranış kalıplarının, değerlerin, normların ve toplumsal ilişkiler ağının zaman içerisinde kısmen ya da tamamen geçirdiği değişme ve farklılaşma süreci olarak tanımlanabilir. Değişim olumlu ya da olumsuz olabileceği gibi planlı ya da plansız da olabilir. Bu nedenle de değişme nötr bir kavram olarak tanımlanabilir. Toplumsal değişme çalışmaları bilimsel devrim olarak adlandırılan ve kökleri Rönesans'a dayanan Aydınlanma düşüncesi, endüstrileşmeyi başlatan ve buhar kazanlarının icadıyla İngiltere'de doğan Sanayi Devrimi ve siyasi olarak köklü bir değişime yol açan Fransız Devrimi ile birlikte Avrupa'da meydana gelen büyük değişimleri açıklamak amacıyla doğan Sosyoloji disiplininin en temel çalışma alanlarından birisi olmuştur. Yeşildal, toplumsal değişmeyi ortaya çıkaran pek çok faktörün bulunduğunu, bununla birlikte bunların hepsinin tek başına belirleyici bir role sahip olmadığını ancak birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olduğunu ifade etmiştir. Yeşildal, bu faktörlerin genel çerçevede ele alındığında: deprem, sel, erozyon ve volkan patlaması gibi doğal afetlerin fiziki çevreyi değiştirdiğini; din, toplumsal alışkanlık, coğrafi keşifler, eğitim ve matbaanın icadının moda kültürünü değiştirdiğini ve farklılaştırdığını; ulaşımı etkileyen buharlı makineler ve transistörün icadı, pusula, elektrik ve elektronik devrimi, bilgisayar, internet devrimi gibi teknolojik faktörlerin alışkanlıkları ve davranışları değiştirdiğini; nüfusun yaşlanması ve nüfusun yer değiştirmesi gibi faktörlerin ise demografik değişimi tetiklediğini ve bunların birbirlerini etkileyen unsurlar olduğunu belirtmiştir.²⁰

İsmail Doğan, toplumsal değişimde temel unsurun yapı değişimi olduğunu ve değişimin kesinlikle belirli bir zaman veya dönemle açıklama bulacağını belirtmiştir. Ayrıca değişimin devamlılığının olması gerektiğini yani gözlemlenebilir

²⁰ Hatice Yeşildal, "*Toplumsal Değişme ve Küreselleşme*", **Sosyolojiye Giriş**, (Ed. Nadir Suğur), Anadolu Üniversitesi Yayını, 2. bs., Eskişehir 2013, s.55-57.

dönüşümlerin süreklilik göstereceğini ifade etmiştir.²¹ Yılmaz Arı da toplumsal değişmeyi yapısal bir olay olarak görmüş ve değişimin tüm toplumlar/topluluklarda mutlaka yaşandığını belirtmiştir. Değişimin süreklilik arz edeceğini ifade eden Arı toplumsal değişimin bazı özellikleri bulunduğunu belirtmiştir: Toplumsal değişme her zaman aynı yönde ve aynı hızda yaşanmaz. İleri ve geri yönlü gerçekleşebileceği gibi hızlı ya da yavaş da olabilir. Nesnel bir kavram olduğu için güzel, çirkin ya da iyi, kötü gibi kanaat ve yargı içermez. Değişme süreci uzun bir zaman dilimine yayılır. Bir yapıda ortaya çıkan değişim diğerini de etkileyebilir. Toplumların değişimi zorla ya da kendiliğinden gerçekleşebilir. Toplumsal nizamın somut olan yapılarında gerçekleşen değişimin hızı, soyut olan yapılarında gerçekleşenlere göre daha fazladır. Değişmeye hazır olmayan toplumsal yapılarda gerçekleştirilmeye çalışılan dönüşümler, toplumsal krize sebep olabilir çünkü toplumsal değişme, toplumu veya toplumun ekseriyetini mecburi şekilde etkileyen ortaklık sürecidir.²² Mübaccel Kıray ise toplumsal yapının zaten değişime hazır, dinamik bir bütün olduğunu vurgulamıştır:

“Bugün belki yapıyı, öncesinden oldukça farklı bir biçimde tanımlayacak adımı atabiliriz. Birbirine bağımlı parçalardan oluşan yapının her zaman değişmeye hazır olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle yapı, parçalarını ve bunların birbirine bağımlılığını dönüştürmeye hazır, mükemmel bir denge durumundadır. Yapı, özellikle başka bir yapıyla karşılaştığı durumlarda, değişmeye hazır, (statik değil) dinamik bir bütündür. Karşılaşan yapıların her birinin getirdiği süreç ve mekanizmalar, olduğu gibi kalmaktan çok değişmeye eğilimlidir. Yapının bir diğer özelliği de dönüşebilir olmasını tamamlayan kendi kendini ayarlayabilme kapasitesidir. Dolayısıyla verili bir anda bir yapı denge durumunda ancak değişmeye ve kendini yeniden düzenlemeye hazır haldedir. Burada, değişimin "bilgisi" açısından en önemli nokta, birbiriyle karşılaşan iki yapı arasında, değişmeyi emip belli bir dönem için yapıları dengede tutarak yeni değişimlere hazırlayan parçaların karşılıklı değişim mekanizmalarının neler olduğunu anlamaktır.”²³

Sosyoloji biliminin temelleri Aydınlanma düşüncesi içerisinde yoğunlaşmıştır. Avrupa’da o güne kadar kurulu bütün düzeni alt üst eden Fransız devrimini takip eden sanayileşme ile birlikte yaşanan benzeri görülmemiş çaptaki bu devrimler çok büyük sorunları da beraberinde getirmiştir. Klasik dönem sosyologları; Henri de Saint Simon, Auguste Comte ve Herbesrt Spencer klasik evrimci yaklaşım; Karl Marx diyalektik materyalizm, Emile Durkheim, işlevselci yaklaşım, Max Weber gelişme teorisi

²¹ İsmail Doğan, **Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar**, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2007, s. 334-335.

²² Yılmaz Arı, “*Toplumsal Değişim ve Din*”, **Asya Akademik Sosyal Araştırmalar**, Sayı: 16, 2021 Yaz, s.134.

²³ Mübaccel B. Kıray, **Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme**, Bağlam Yayınları, 2. bs., İstanbul 2006, s. 273.

yaklaşımıyla bu sorunların nedenleri ve çözümleri noktasında bazı teoriler ortaya koymuştur.

Lütfi Sunar, Saint Simon'un sanayileşmeyle birlikte oluşan toplumsal değişimlerin getirdiği sorunların çözümüne yönelik çalışmalar gerçekleştiren ilk kişi olduğunu belirtmiştir. Saint Simon, her ne kadar döneminin tartışmalı isimlerinden birisi olsa da parlak ve sürükleyici kişiliğiyle büyük etkiler bırakmış ve sosyolojinin adını koymasa da düşüncesini başlatan kişi olmuştur. Sunar'ın aktardığına göre mutlak şekilde yaşanacak olan ilerleme ile birlikte toplumsal gelişimin ve evrim kanunlarını keşfetmenin bilimin en temel görevi olduğunu belirten Saint Simon, toplumsal değişmeyi iktisadi üretkenlik etrafında ele almış, toplumun evrimine ise siyasal, ekonomik ve mülkiyette oluşan sınıflar arası çatışmanın yön verdiğini öne sürmüştür. Yanında çalışmasının da tesiriyle Saint Simon'dan son derece etkilendiğini belirten Sunar, Auguste Comte'nin de oluşan bu yeni toplumu, bilime olan inanç ve bağlılığıyla incelediğini belirtmiştir. Yeni toplumun sisteminin çözümlemesini sosyal fizik olarak gören, buradan hareketle de sosyoloji adında bir bilime olan gerekliliğin üzerinde durarak bu disiplinin isim babası olan Comte, sosyolojinin doğa bilimlerine ait yasalarını toplum üzerinde uygulayarak toplumsal sorunlara çözüm bulunacağını öne sürmüştür. Comte sosyolojiyi, sosyal yapı ve toplumsal düzeni ifade eden “sosyal statik” ile sosyal değişme ve toplumsal ilerlemeyi anlatan “sosyal dinamik” olarak iki boyuta ayırmıştır. Sosyal değişimi ilerlemenin ve fikri değişimin bir sonucu olarak gören Comte, insanlığın gelişimini, biyolojideki işlevselci ve organizmacı fikirlerin toplumsal yaşama uyarlayarak açıklamıştır. İnsanlığın gelişimini teolojik, metafizik ve pozitivist olarak üç hal kanunuyla adlandıran ve bu kanunun ideolojik aşamalarla şekillendiğini belirten Comte, bu aşamaların her birisinin bir sonraki aşamaya geçişi hazırladığını belirtmiştir. Sunar'ın aktardığına göre Karl Marx, evrimci yaklaşımın düzenli ve durağan toplum bakışına karşı çıksa da kendi dönemindeki diğer düşünürler gibi tarihe ilerlemeci bir bakış açısıyla bakmıştır. Toplumu şekillendiren şeyin ekonomik üretim sistemi olduğunu belirten Marx, toplumu temel kültürel düşünce ve kurumları kapsayan “üst yapı” ile sosyal ilişkiler, teknoloji ve ekonomik üretimin yer aldığı “alt yapı” olarak ikiye ayırmıştır. Tarihi değişimlerin altyapıda gerçekleştiğini savunurken bunların yansımasının ise üstyapıda gerçekleştiğini belirten Marx, diyalektik, materyalist ve ekonomi politik gelişim tezlerini bir araya getirerek yeni bir

değişim teorisi oluşturmıştır. Sunar bu tanımlamalardan yola çıkarak toplumsal değişmeyi iktisadi gerekçelerle açıklama biçiminin sosyolojinin doğduğu zamanda hâkim olan bir görüş olduğunu belirtmiştir. Sunar’a göre evrimci yaklaşımın temsilcilerinden Herbert Spencer, ekonomi politik yaklaşımları olan uzmanlaşma ve işbölümü çerçevesindeki görüşleri ileri sürmüştür. Evrimci yaklaşım ile evrimci natüralizm yaklaşımını işbölümü kuramıyla harmanlayarak toplumsal değişmeye dair yeni bir açıklama yapan Spencer, toplumların homojenden heterojen olana doğru bir evrim geçirdiğini ileri sürmüştür. Spencer, kalıtsallıktan toplumsallığa geçişteki zihni uyumdan bahsettiği görüşüyle Darwin’e göre farklı açıklamalar geliştirmiştir. Bu açıdan da işlevsellik ve faydacılığı birleştirerek yeni bir toplumsal değişme yaklaşımı getirmiştir. Spencer, toplumların her zaman tarihsel olarak karmaşıklığı az olandan karmaşık olana doğru bir yol izlediğini öne sürmüştür. Emile Durkheim’in sanayi öncesi toplumların ortak duygularını ve ahlaki değerlerini mekanik dayanışma ile açıkladığını aktaran Sunar, Durkheim’in sanayi toplumlarında bunun giderek zayıfladığını ve artık karşılıklı bağımlılık ve bireysel uzmanlığa dayalı organik dayanışmanın hâkim olduğunu belirttiğini aktarmıştır. Toplumsal ihtiyaçların artık farklılaştığını ve toplumsal etkinliklerin demografik büyümenin katkısıyla çeşitlendiği için yapısal özelliklerinin değiştiğini belirten Durkheim, toplumun ihtiyaçlarını giderdiği müesseselerin artık eski işlevlerini yerine getiremediklerini ifade etmiştir. Durkheim, bunun doğal bir sonucu olarak yeni toplumsal düzene ve yapısal özelliklere uygun müesseseler meydana geleceğini söylemiştir. Sunar’a göre klasik sosyologlardan Max Weber, yöntemi önceleyerek getirdiği yaklaşımıyla toplumsal hayatın farklı boyutlarını detaylı bir şekilde kavramsallaştırdığı için diğer sosyologlardan ayrılmıştır. Sunar’ın aktardığına göre İnsanlık tarihinde sürekli gelişen bir akılcılaşmadan bahseden Weber, toplumun formel akılcı ve öngörülebilir bir modern toplum biçimine dönüştüğünü belirtmiştir. Weber’in bu dönüşümün dinamik bir yapıda gördüğünü aktaran Sunar’a göre Weber, bu dinamizmi günlük hayatın bazı toplumsal kurumlarında ortaya koymaya çalışmıştır. Weber’in bu dinamizmi, mikro düzeydeki öngörülemez karmaşık değişimle makro düzeydeki öngörülebilir düzenli değişim arasındaki gerilimin doğuşunda gördüğünü söylemiştir.²⁴

²⁴ Lütfi Sunar, “*Toplumsal Değişimi Açıklamak: Temel Kavram ve Kuramlar*”, **Türkiye’de Toplumsal Değişim**, (ed. Lütfi Sunar), Nobel Yayın, 3. bs., Ankara 2016, s.13-20.

Sunar'a göre toplumsal değişme, sosyolojinin en önemli çalışma alanlarından birisidir ve toplumsal değişme incelemeleri sosyolojinin neredeyse tüm konularına alt başlıklarıyla birlikte bir şekilde bağlanmıştır. Toplumsal değişimin sosyoloji içerisindeki bu konumuna rağmen yeterli bir açıklama çerçevesi yapıldığını söylemenin biraz zor olduğunu belirtmiştir. Sunar bunun nedenini ise toplumun asıl gerçekliğinden kopuk şekilde ideolojik Avrupamerkezci bakış açısının oluşturduğu kuram yorgunluğu ve toplumu modernite ile açıklama çabasıyla modernleşme ve toplumsal değişmeyi eş anlamlı gören modernleşme saplantısı olarak açıklamıştır.²⁵

3.2 Toplumsal Değişimin Boyutları

3.2.1 Nüfus, Kentleşme ve Çevre

Mustafa Erkal, dinamik ve canlı bir kütle olarak nüfusun, sosyal yapıyı oluşturan ve değişimini etkileyen çok önemli bir faktör olduğunu öne sürmüştür. Nüfusun farklı açılardan incelenmesinin de sosyal yapı hakkında bilgi vereceğini ifade eden Erkal, bu nedenle nüfusun hem üretici hem de tüketici yanının iktisatçılar ve sosyologlar tarafından çalışma alanı olarak kullanıldığını belirtmiştir.²⁶ İnsanlığın Homo Sapiens olarak adlandırıldığı dönemde dünya nüfusu sadece 5 milyon civarındayken şu anda Türkiye'nin başkent nüfusu dahi bu rakamı aşmaktadır. John J. Macionis'e göre sanayileşmeyle birlikte Avrupa'da başlayan nüfus artışı, 18. yüzyılın ortasından itibaren tüm dünyada çok daha hızlı bir şekilde artmaya başlamıştır. Her yıl dünya nüfusu yaklaşık olarak 100 milyona yakın artarken, 2021 yılı itibarıyla toplam nüfus yaklaşık olarak 8 milyarı bulmuştur. Doğurganlık, ölüm oranları, göç hareketleri, nüfus artışı ve nüfusun niteliği hakkında değişimleri inceleyen nüfus bilimi için bu veriler neden ve sonuçları açısından temel çalışma alanı olmuştur. Nüfus artış hızı, doğum ve ölüm oranlardaki denge nedeniyle 18. yüzyılın ortalarına kadar yavaş bir artış eğilimi göstermiştir. Sanayileşmeyle birlikte genel olarak ölüm oranlarındaki düşüş sebebiyle dünya nüfusu hızlı bir artışa geçmiştir. Nüfus bilimini geliştiren de bu ani artıştır. Malthus kuramının sahibi İngiliz ekonomist Tomas Robert Malthus'a göre 1700'lü yılların sonunda artan nüfusun gıda üretimini aşacağını belirterek bu durumun sosyal afetle sonuçlanacağı hakkında ikazda bulunmuştur. Karmaşık bir nüfus analiz

²⁵ Sunar, Toplumsal Değişimi Açıklamak..., s. 27-29.

²⁶ Mustafa Erkal, **Sosyoloji**, Der Yayınevi, 13. bs., İstanbul 2006, s.193.

kuramı olan demografik geçiş kuramına göre ise nüfus artışının teknolojik gelişmelere bağlı olarak yavaşlayacağı ne sürülmüştür.²⁷ 2050 yılına gelindiğinde dünya nüfusunun yaklaşık olarak 9-10 milyarı bulacağı ne sürülmektedir.²⁸

Mübeccel Kıray, toplumsal değişmenin bir diğer boyutu olan kentleşmenin, insanlık tarihinde yer alan gelişim ve değişim aşamalarının en önemli ve anlamlı aşamalarından birisi olduğunu belirtmiştir. Küçük teknolojilere, tarım ürünlerine ve nüfusunun yüzde doksanlarına yakın kısmı kapalı köy topluluklarına dayanan imparatorluklardan, teknolojinin her alanda hâkim olduğu, uzmanlaşmış ve sanayi toplumuna dönüşmüş, nüfusunun yüzde seksenine yakını şehirlerde oturan, sekülerleşmiş ve dinin kişisel bir alan haline geldiği bir toplum tipine geçilmesi yapısal değişikliğin ana çerçevesini oluşturmuştur. Kıray, tarihe bakılacak olursa sadece İngiltere’de i dinamikler ile gerçekleşen bu yapısal değişimin hem Osmanlı’da hem de Cumhuriyet döneminde 1970’li yıllara kadar aynı yönde gözlemlenebileceğini ne sürmüştür.²⁹ Alev Erarşlan 19. ve 20. yüzyıla ait kentleşme kuramlarıyla ilgili çalışmasında kentleşme, sanayileşme ve gelişme sonrasında kırsal nüfusun şehirlerde toplanmasının, daha geniş anlamda ise toplumsal, ekonomik ve siyasal boyutları da kapsayacak şekliyle teknolojik ve iktisadi gelişmelerle birlikte toplumda işbölümü, teşkilatlanma ve uzmanlaşma oluşturan ve insanların ilişki ve davranışlarında farklılaşmalara yol açan nüfusun yeniden dağılımı olarak tanımlanabileceğini ne sürmüştür.³⁰ John J. Macionis ise kentleşmenin, toplum nüfusunun yeniden dağılmış hali olduğunu ve çoğu zaman hayat tarzlarında değişiklik meydana getireceğini belirtmiştir. şehirlerin, insanlık tarihinde daha çok modern dönemde oluşan bir gelişme olduğuna dikkat çeken Macionis, sanayileşme ncesi Avrupa şehirlerinin tarihinin yaklaşık olarak 5000 yıl nceki Roma ve Yunan toplumlarına uzandığını ancak bugünkü şehirlerden çok farklı bir yapıya sahip olduğunu öne sürmüştür. Ona göre sanayileşmiş Avrupa’da ise 18. yüzyılın ortalarından itibaren şehirleşme devrimi yaşanmıştır. O dönemde şehirler hem büyümüş hem de şeklen değişikliğe uğramıştır. Sanayileşmenin getirdiği iş alanları şehirleri daha kalabalık hale getirerek sonucunda suç oranında artış yaşanmış ve

²⁷ John J. Macionis, **Sosyoloji**, (ev. ed. Vildan Akan), Nobel Yayın, 13. bs., Ankara 2013, s.568-574.

²⁸ **Anadolu Ajansı**, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/2050lerde-10-milyara-cikacagi-ongorulen-dunya-nufusunu-bircok-zorluk-bekliyor/2300163>, 31.03.2022.

²⁹ Kıray, a.g.e., s. 342.

³⁰ Alev Erarşlan, “19. ve 20. Yüzyılın Kent ve Kentleşme Kuramları ve Arkeolojide Kent Kavramı zerine Bir Değerlendirme”, **Bilim ve topya Dergisi**, Sayı: 196, 2010, s.50.

toplumsal eşitsizlikler artış göstermiştir. Macionis'in aktardığına göre sosyologlar, kentleşmenin gelişimiyle birlikte kır hayatı ile kent hayatı arasındaki farkları ortaya koymak için bazı yaklaşımlar geliştirmiştir: Ferdinand Tönnies bu farkı incelerken toplum ve topluluk kavramlarını kullanmıştır. Tönnies modern şehirlerde genellikle topluluk olmadığını öne sürmüş ve kentlerin, insanların bireysel çıkarları nedeniyle meydana getirdikleri sosyal organizasyon olan toplumu meydana getirdiğini öne sürmüştür. Şehir sakinlerinin ise toplumsal duyarlılıklarının az olduğunu ve ihtiyaç duymaları halinde diğer insanlarla iletişim kurduklarını söylemiştir. Emile Durkheim, geleneksel kır yaşamını ortak duygular, toplumsal bağlar ve ortak ahlaki duyguların olduğu mekanik dayanışma ile açıklamıştır. Kentleşmeyle birlikte bu dayanışmanın azaldığı ve yeni bir bağlılık tipi olarak farklılaşmanın olduğu organik dayanışmanın ortaya çıktığını belirtmiştir. George Simmel, insanların şehirleri, olayların ve amaçların bir itişip kakışma alanı olarak gördüğünü bu nedenle de bıkkın şehirli kavramıyla insanların çevrelerine karşı kendilerini kapatarak mesafelerini artırdığını öne sürmüştür. Chicago Okulunun ilk temsilcilerinden olan Robert Park, şehirleri sanayileşmenin, ticaretin ve farklı etnik grupların harmanlanması olarak görmüştür. Park, şehirleri, doğal alanların ilişki içerisinde zaman içinde değişmesi nedeniyle yaşayan bir organizma olarak görmüştür. Chicago Okulu'nun kent sosyolojisi alanındaki bir diğer önemli ismi Louis Wirth ise Park, Simmel, Durkheim ve Tönnies'in fikirlerini harmanlayarak kapsamlı bir kuram geliştirmiştir. Şehri, yoğun ve büyük kalabalıkların olduğu farklı nüfus şeklinde tanımayarak işe başlayan Wirth, şehirli insanların çok fazla insanla temas kurmasına rağmen onların kim olduğuyla ilgilenmediğini, kentsel ilişkilerin çok fazla bireyselleştiğini, sosyal farklılıklara rağmen kent insanlarının kırsal toplumlardakilere göre daha hoşgörülü olduklarını öne sürmüştür. Park ve Wirth sonrası Chicago Okulu sosyologları, şehirlerin sosyal ve fiziksel boyutlarının birbirleriyle olan ilişkisini inceledikleri kentsel ekoloji kuramını geliştirmişlerdir. Son olarak 20. yüzyılın ortalarından itibaren bazı analistler, şehir yaşamını Karl Marx'ın çatışma analizinden yola çıkarak sosyal çatışma kuramıyla değerlendirdikleri kentsel politik ekonomi kuramını geliştirmişlerdir.³¹ Şehirlerin gelişmesinin fiziksel çevrede meydana getirdiği değişikliklerle birlikte toplumsal yapıda oluşturduğu değişimleri inceleyen sosyologların yanı sıra Leyla Ertaş'ın aktardığına göre Max Weber, ölümünden sonra 1921 yılında yayınlanan şehir

³¹ Macionis, a.g.e, s.575-583.

kitabında Orta Çağın Batı şehirleri ile çağdaş kapitalizm arasında kurulabilecek ilişkilerin izini sürmüştür.³²

Modern dönemde artan kentleşme çevre sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Çevre konusunun sosyal bir sorun olduğunu çünkü toplumsal hayatın bir yansıması olduğunu belirten Macionis, toplumların kendi çıkarlarına odaklanarak uzun vadede oluşacak sorunları görmezden geldiğinde çevresel zararların büyük boyutlara ulaşacağını ifade etmiştir. Sanayileşme ile birlikte ölüm oranlarındaki düşüşün nüfusu artırdığını öne süren Macionis'e göre, yeni iş alanları kırdan kente göçü tetikleyerek kent nüfusunu önemli derecede artırmıştır. Teknolojinin gelişimiyle birlikte insanların enerji kaynakları ve endüstriyel teknolojiyi daha fazla kullanması sebebiyle çevresel zararlar artış göstermiştir. Tüm bu gelişmelerin verdiği ilerleme ciddi çevre tehdidini doğurmuştur. Canlı organizmaların bulunduğu doğal çevrenin parçalarında oluşan dalgalanmanın küresel boyutta ekosistemin tamamına yayılacağını belirtmiştir. Macionis tüm bu sosyal gelişmelerin getirdiği değişiklikler sonucunda; yer üzerinde yığılan ve her geçen gün artış gösteren katı atıkların yer altı sularını kirlettiğini, temiz su kaynaklarının azalmasına ve hava kirliliği artmasına yol açtığını, böylece kalkınmanın da baskısıyla orman sahalarının yok olmaya başladığını ve biyolojik çeşitliliğin ciddi derecede azaldığını öne sürmüştür. Çatışma kuramı, insan sağlığının yok sayıldığı bu kalkınma modeli için çevresel ırkçılık kavramını kullanmıştır.³³ Çevre örgütleri günümüz tüketim örüntülerinin büyük ölçüde eşitsizlikle birlikte çevre üzerinde yok edici düzeyde etkisi olduğunu öne sürmüştür. BM, WHO/UNICEF, UNESCO gibi örgütler günümüzde çevresel zararların en ağır sonuçlarının olduğu bölgelerde yoksul insanların yaşamakta olduğunu ve varlık sahibi olan insanların bu tür sorunlarla karşılaştıklarında yaşadıkları fiziki ortamı hızla terk ederek başka bir yerleşim alanında yaşamaya başladıklarını öne sürmüştür. Ayrıca gelişmiş ülkelerde bir sorun oluşturmayan çevre problemleri, yoksul bölge insanların hayatlarını tehdit etmektedir. Çevrecilere göre hızla artış gösteren dünya nüfusu, kaynakların giderek daha çok azalmasına yol açacak bir baskı uygulamaya başlamıştır.³⁴

³² Leyla Ertaş, “Şehir-Modern Kentin Oluşumu” **Hafıza**, Cilt: I, Sayı:1, 2019, s.58-59.

³³ Macionis, a.g.e, s.584-592.

³⁴ Songül Sallan Gül, “Kent Yoksulluğu ve Çevre”, **Çevre Sosyolojisi**, (ed. Muammer Tuna), Anadolu Üniversitesi Yayını, 3. bs., Eskişehir 2014, s.141-143.

3.2.2 Kolektif Davranış ve Toplumsal Hareketler

John J. Macionis kolektif davranışın, büyük kalabalıklar meydana getiren insanlardan oluşan, plansız, genellikle ciddi tartışmalar barındıran ve zaman zaman tehlikeli boyutlara ulaşan eylem şekli olduğunu belirtmiştir. Macionis, kolektif davranışların çok sayıda insandan oluşan kalabalıklardan meydana geldiği için kalabalıkların arasında söylentilerin hızla yayılarak kaos ortamı oluşturduğunu belirtmiş, bu ortamın genellikle geçici olduğu için de incelenmesinin karmaşık ve oldukça zor olduğuna dikkat çekmiştir. Macionis, kolektif davranışların yerleştirilmiş ve dağınık olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir: Yerleştirilmiş kolektivitinin ana biçimi; tesadüfi, geleneksel, coşkulu ve fiili kalabalık türlerinden oluşan, birbirlerini etkileyen ve ortak bir paydaları bulunan geçici olarak toplanmış kalabalıktan oluşur. Bu türlerden birisi, diğerine hızlı bir şekilde geçiş yapabilir. Fiili kalabalıklar şiddet düşüncesiyle hareket ettiğinde amacı yok etme olur ve aşırı duygusal bir yaklaşımla saldırgan kalabalık halini alır. Linç kalabalıkları bu gruba dahildir. Amaçsız şekilde yüksek enerji barındırarak şiddet eğilimi gösteren, yönetilmesi neredeyse imkânsız sosyal patlama türü ise ayaklanmadır. Ayaklanmaların oluşmasının en yaygın sebebi hoşnutsuzluk ve birikmiş öfkedir. Macionis'in aktardığına göre, sosyologlar kitle davranışını bazı kuramlar ile açıklamaya çalışmıştır. Kolektif davranışa ait ilk izahat Fransız sosyolog Gustave Le Bon tarafından yapılmıştır. Bon, kalabalığın bulaşıcı duygusuna kapılan, üyelerin hipnotize olmuş şekilde davranan, kişisel sorumluluklarını unutan ve kaybolma zırhına kapılan insanları bulaşma kuramı ile açıklamıştır. Bir diğer kuram olan yakınsama kuramı, kalabalığın ortak fikirlerden oluştuğunu ve belirli bir amaç dahilinde hareket ettiğini ifade etmiştir. Ralph Turner ve Lewis Killian'ın geliştirdiği ortak norm kuramı, kalabalıkların başta farklı özelliklere sahip insanlarla başladığını ancak ortaya çıkan olaylara göre davranışlarını geliştirdiğini öne sürmüştür. Dağınık kolektivitinin ise, kitle davranışının coğrafi olarak geniş bir alana yayılmasını ifade ettiğini öne süren Macionis, dağınık kolektivitinin ana formlarından birincisinin söylenti ve dedikodu olduğunu belirtmiştir. Söylentinin, belirsizlik ortamından beslenen ve istikrarsızlık doğuran yapısının yanı sıra genel olarak kulaktan kulağa, gayri resmi ve durdurulması neredeyse imkânsız şekilde yayıldığını öne sürmüştür. Söylentilerin genelde kalabalıkları tetikleyecek kamu sorunlarından oluştuğunu belirten Macionis,

dedikodunun ise kişisel ilişkiler hakkında yapılan söylentilerden ibaret olduğunu belirtmiştir. Bu ana formların ikincisinin, tartışma ortamı doğuran konularla ilgili olarak takınılan tutum ve davranışlardan oluşan kamuoyu ve kamuoyunu şekillendirmek amacı güden, politik liderler ve özel çıkarı bulunan gruplar tarafından ortaya konan propaganda olduğunu ifade etmiştir. Bu formun üçüncüsünü moda ve heveslerin oluşturduğunu belirten Macionis, çok fazla insanın tercih ettiği kişisel zevklerden oluşan bir örüntüyü moda, kısa süreliğine de olsa istekli bir şekilde ve alışılmadık talepleri ise heves olarak tanımlamıştır. Macionis, dördüncü formun tehdit ve uyarılara maruz kalarak alışılmadık ve mantıksız hareket sergileyen insanların oluşturduğu panik ile yakın ilişkisi bulunan, insanların hayali veya gerçek olaylar karşısında mantıksız ve normal dışı gösterdiği kitle histerisi olduğunu, beşinci ve son kolektivite formunun ise insanlara büyük çapta zarar vererek can ve mal kaybına yol açan sel, deprem ve kasırga gibi afetler olduğunu belirtmiştir.³⁵

Anthony Giddens toplumsal hareketlerin, sosyal değişim karşısında engelleyici ya da değişimi teşvik edici faaliyetlerden meydana geldiğini söylemiştir. Giddens, örneğin devrimin, kitlesel bir sosyal hareket olduğunu ve sosyolojinin, toplumsal hareketlerin nasıl meydana geldiği hususunda yapısal inceleme yaparak sonucuyla ilgilendiğini ifade etmiştir. Sosyologlar, toplumsal hareketlerin kategorize edilmesiyle ilgili çeşitli tanımlamalar öne sürmüşlerdir. Giddens'in aktardığına göre bunlar içerisindeki en geniş tanımlamayı yapan David Aberle, bu hareketleri; mevcut olan durumu en az seviyede tehdit eden, sınırlı değişim talebinde bulunulan değiştirici sosyal hareketler; belli başlı kişilerin hayatlarına odaklanan daha çok hatalı bireysel davranışları düzeltme eğiliminde olan ve genelde de dinî yapılar tarafından kullanılan kurtarıcı sosyal hareketler; eşitsizlik ya da adaletsizlik karşısında var olan düzende kısmi değişim talebi içeren reformcu hareketler ve son olarak amacı kökten değişim olan ve genellikle şiddete dayanan, yıkıcı, devrimci sosyal hareketler ya da dönüştürücü hareketler olarak tanımladığı dört başlık altında incelemiştir.³⁶ Macionis, sosyal hareketleri açıklamaya çalışan bazı önemli kuramlar olduğunu belirtmiştir. Yoksunluk kuramının, değişim talebinin kendini yoksun hisseden insanlardan geldiği düşüncesinden hareketle ortaya çıktığını savunmuştur. Kitle toplumu kuramının, kitle

³⁵ Macionis, a.g.e, s.575-583.

³⁶ Anthony Giddens, **Sosyoloji**, (çev. Hüseyin Özel), Ayraç Yayınevi, Ankara 2000, s.540-541.

toplumlarında yaşanan sosyal hareketlerin, sosyallikten soyutlanmış kişilerce aidiyet kazanmanın yolu olarak gerçekleştirdikleri şahsi olmayan davranışlar olduğunu öne sürmüştür. 21. yüzyılın başında geliştirilen kültür kuramının toplumsal hareketlerin sadece politik güç ve maddi duruma göre şekillenmediğini, kültürel simgelere dayalı olarak da sosyal hareketlerin gerçekleşebileceğini savunmuştur. Kaynak seferberliği kuramı sosyal hareketlerin insan gücü, ofis, para, kitle iletişim cihazları ve halk desteği gibi kaynaklar olmadan hareketlerinin başarısız olacağını hatta çoğu zaman başlamadan sonlanacağını savunmuştur. Marksist bir kuram olan politik ekonomi kuramına göre sosyal hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olan şey kapitalist ekonomidir ve bu hareketler, kapitalist toplumlarda insan ihtiyaçlarının karşılanmasının yetersizliğinden çıkmıştır. Yeni sosyal hareketler kuramı, sanayi sonrası toplumlarda çevre felaketleri, küresel ısınma vb. konularda yaşanan sorunlarla ilgili fiziksel ve sosyal ortamları değiştirmeye ve geliştirmeye yönelik gerçekleştirilen hareketlere odaklanmıştır. Son olarak sosyal hareketlerle ilgili en bilinen ve yaygın kuram olan yapısal gerilim kuramını ise Macionis'in aktardığına göre Neil Smelser geliştirmiştir. Smelser, insanların toplumda sorun olduğu düşüncesine inandığı yapısal nedenin, insanların göreceli yoksunluk yaşadığı ortamlarda oluşan yapısal gerilimin, hoşnutsuzlukların ve olayların toplumu ateşlediği çökeltme faktörünün, sorunlar ve endişelerle ilgili gerçekleştirilen eylemlerdeki seferberlik faktörünün, siyasi ve idari yapının oluşturduğu sosyal kontrol eksikliği ile memnuniyetsizlik ve demokrasi yanlı talepler gibi hususlarda yapılan açıklamaların büyümesi ve yayılması örgütlü hareketlerin, ayaklanmaları ya da örgütsüz saldırgan kalabalıkları harekete geçiren teşvik edici faktörler olduğunu belirtmiştir.³⁷

3.2.3 Sosyal Değişim: Modern ve Postmodern Toplamlar

John J. Macionis, sosyal değişim denildiği zaman ilk akla gelenin toplumların geçirdiği değişim ile birlikte geleneksel ve modern karşılaştırması olduğunu savunmuştur. Macionis klasik sosyoloji mirasının ortak değerlendirmesinin, endüstri devriminin modernizmi doğurduğu yönünde fikir birliğinde olduğunu ifade etmiştir. Günümüzde ise sanayi sonrası ekonomi ile birlikte yaşanan bilişim devrimi ise olumlu ya da olumsuz olarak postmodernizm vurgusunu öne çıkarmıştır. Tüm bu gelişmeler

³⁷ Macionis, a.g.e, s.610-615.

dikkate alındığında iyiye ya da kötüye ilişkin değerlendirmelerle birlikte değişimin bu denli hızlı olduğu başka bir zaman diliminin olmadığını ifade eden Macionis, toplumsal kurumların ve kültürün değişimi ile oluşan sosyal değişime ait sürecin ise dört boyut ile açıklanabileceğini ifade etmiştir. İlk boyut, değişim hızı her ne kadar toplumlara göre farklılık gösterse de süreklidir. İkinci olarak sosyal değişim nadiren planlı gerçekleşir, genellikle plansızdır. Üçüncü olarak sosyal değişimde muhakkak bir karşıtlık mevcuttur. Örneğin sanayi devrimi, kapitalistler tarafından kar etme arzusuyla coşkulu karşılanırken işçiler tarafından kendilerini gereksiz konuma düşürebileceği kaygısıyla sanayi devrimine karşı çıkmıştır. Son olarak ise moda gibi bazı değişimler önemsiz ve gelip geçici durumdayken bilişim devrimi gibi gelişmeler büyük çapta önemli gelişmelerdir. Sosyal değişimi doğuran birçok faktör olduğunu öne süren Macionis, icat, keşif ve yayılma yoluyla meydana gelen kültürel değişimlerin; sanayileşmiş kapitalist toplumlarda yaşanan çatışma ve eşitsizliğin; karizma sahibi insanların oluşturduğu fikirlerin ve son olarak ölüm oranlarındaki düşüş ve doğum oranları ile iç ve dış göçler sonucu oluşan demografik değişimlerin başlıca sosyal değişim nedenleri olduğunu belirtmiştir.³⁸

Anthony Giddens, modern toplumların ortaya çıkışından önceki geleneksel toplumların, krallık ya da imparatorluk tipinde bir hükümet aygıtı ile yönetilen, soyluların bulunduğu ve bu nedenle sınıflar arası eşitsizliğin yüksek olduğu, genellikle fetih yoluyla kurulan, sanayileşmemiş ve büyük ölçüde tarıma dayalı toplum tipinden oluştuğunu öne sürmüştür.³⁹ Henüz iki yüz yıl öncesine kadar varlığını devam ettiren bu toplumlar, sanayileşmenin doğuşuyla birlikte yerini modern devletlere bırakmıştır. Çağcıl olarak da adlandırılan bu toplumların doğuşu her ne kadar Avrupa’da olsa da kökleri çok çok ötelere uzanmaktadır. 18. yüzyılda İngiltere’de yaşanan teknolojik değişimlerle başlayan bu süreç günümüzde insanların tamamına yakınının tarım yerine fabrikalarda, ofislerde ya da ticari işletmelerde çalışıyor olması sonucunu doğurmuştur. Gelenekselden modern olana geçişle birlikte, politik sistemler çok daha gelişmiş ve yoğunlaşmış, sanayileşmenin etkisiyle iletişim ve taşımacılık hızlanarak ortaya bütünleşmiş bir ulusal topluluk çıkmıştır. Toplumların bugüne kadar geçirdikleri değişimi anlamak, karşılaştırmak ve aralarındaki benzerlik ile

³⁸ Macionis, a.g.e, s.626-628.

³⁹ Giddens, a.g.e, s.54-57.

farklılıklarını ortaya koymak, sosyoloji biliminin en temel çalışma alanlarından birisi olduğunu belirten Giddens, 18. yüzyıldan günümüze kadar oluşan modern toplum türlerini dört ana başlık altında açıklamıştır: “Birinci Dünya Toplumlari” adını verdiği ilk grup gelişmiş ÷lkelerden oluşur. Bu grupta yer alan ÷lkeler genellikle askeri g÷ç kullanarak geleneksel toplumların bulunduğu bir÷ok ÷lkeyi s÷m÷rgesi altına alan ABD, sanayileşmiş Avrupa ÷lkeleri, Japonya, Avustralya ve çevresindeki adalar ile Yeni Zelanda’dan meydana gelir. Bu grubun genel özelliği ise ÷lkelerindeki siyasi yapılarının çok partili ve parlamenter sistem oluşudur. 18. yüzyıldan günümüze kadar varlığını devam ettiren bu grubun sanayi üretimi gelişmiştir ve serbest girişime dayanır. Nüfusunun büyük çoğunluğu kentlerde yaşamakla birlikte bir kısmı kasabalarda yaşar ve çok azı ise kırsalda yaşar. Bu ÷lkelerde sınıfsal eşitsizlikler geleneksel ÷lkelere göre çok daha azdır. “İkinci Dünya Toplumlari” adını verdiği ikinci grup komünist toplumların bulunduğu sanayisi gelişmiş ancak merkezi planlamayla yönetilen ekonomik sisteme sahip ÷lkelerdir. Bu grupta yer alan ÷lkeler 1917 Rus devrimi ile kurulan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren Sovyetler Birliği, Doğu Almanya, Macaristan, Çekoslovakya ve Polonya gibi Doğu Avrupa’nın komünist ÷lkeleridir. Nüfuslarının büyük çoğunluğu kentlerde çalışır ve ciddi sınıfsal eşitsizlikler mevcuttur. 1991 yılında Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla başlayan politik ve toplumsal değişimler bu ÷lkeleri de ekonomik olarak serbest girişime dayalı birinci dünya toplumları yapacak şekilde değiştirmeye başlamıştır. “Üçüncü Dünya Toplumlari” adını verdiği üçüncü grupta 18. yüzyıldan günümüze kadar varlığını devam ettiren Avrupa ve ABD’nin güneyinde kalan in, Hindistan, Güney Amerika ÷lkeleri ile Afrika’nın bir÷ok ÷lkesi yer alır. Çok daha düşük bir sanayileşmeye ve farklı politik topluluklara sahip bu ÷lkelerde nüfusun çoğu tarımsal alanda istihdam edilir. Kimisinde merkezi planlama mevcutken kimisinde ise serbest girişim vardır. Genellikle s÷m÷rgeleştirilmiş bölgelerden oluşur. Son olarak ise “Yeni Sanayileşen ÷lkeler” adını verdiği grupta Güney Kore, Hong Kong, Tayvan, Singapur, Meksika ve Brezilya gibi ÷lkeler yer alır. 1970’li yıllardan bugüne kadar varlığını devam ettiren bu ÷lkelerde kişi başına d÷şen gelir çok düşüktür ve önemli sınıf eşitsizlikleri mevcuttur. Önceden eski üçüncü dünya toplumları pozisyonunda iken serbest girişim

ve sanayi gelişimiyle birlikte bu gruba dahil olan bu ülkelerdeki nüfusun büyük çoğu kasaba ve kentlerde yaşam sürmeye başlamıştır.⁴⁰

İnan Sezer, modernleşmenin genel olarak bireyselleşme, kültürel değişim, metalaşma, endüstrileşme, sekülerleşme, bürokratikleşme, rasyonelleşme ve kentleşme süreçlerinde yaşanan toplumsal değişimin geniş kapsamlı halini anlatan kavram olduğunu öne sürmüştür. Batı dışındaki toplumlardaki değişim süreçlerini açıklama amacı taşıyan modernleşme kuramı, geleneksel ve modern kıyaslamasına tabi tutulmuş ve öncelikle geleneksel olan ve modern olmayan biçiminde anlaşılmıştır. Modernleşme, özellikle ekonomik olarak yaşanan büyük değişimin etkisiyle tarihteki en kapsamlı sosyal değişimlerden birisini temsil etmiştir. Sezer, düşünürlerin modernleşmeyi; devrimci, karmaşık, sistematik, küresel, bütünleştirici, aşamalı, belli bir sürece yayılan, ilerici ve geri dönüşü mümkün olmayan bir süreç olarak gördüğünü öne sürmüştür.⁴¹

Perry Anderson, modernizm ve postmodernizm kavramlarının kültürün merkezinde değil çevresinde ve kökeni itibarıyla Avrupa ya da Amerika'da değil Hispanik Amerika'da doğduğunu öne sürmüştür. Modernizm kavramının ilk defa estetik akım olarak Guatemala'da çıkan bir dergide, postmodernizm kavramının ise İspanyol edebiyatçı Federico de Onis tarafından modernizmin muhafazakâr gerilemesi anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁴² Macionis'in aktardığına göre Peter Berger, modernizmin dört ana özelliği olduğunu öne sürmüştür. İlk özelliğine göre modernizm ile birlikte tarihi bağları olan, dayanışma ruhuna sahip ufak geleneksel topluluklar yok olmamıştır ancak ciddi derecede azalmıştır. İkinci olarak geleneksel toplumlarda hayatlarının insanüstü güçler, kader, tanrı veya ruh tarafından şekillendirildiğini düşünen insanların bu inanışları, modernizm ile birlikte yerini bireyselleşme seçenekleri çok fazla hatta sınırsız olan ve hayatları kendileri tarafından kontrol edilen ve değişime açık bir hale gelmiştir. Üçüncü olarak dinî inanış ve aile bağları, sanayi

⁴⁰ Giddens, a.g.e, s.60-67.

⁴¹ İnan Sezer, "Toplumsal Gelişme/Değişme", **Sosyolojiye Giriş**, (ed. İhsan Sezal), Beta Yayınları, 4. bs., İstanbul 2012, s.577-580.

⁴² Perry Anderson, **Postmodernitenin Kökenleri**, (çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, 3. bs., İstanbul 2005, s.9-10. Anderson, Guatemala'da yayımlanan dergide geçen modernizm kavramının, Peru'da ki bir edebi hareket hakkında yazıldığını, yazarının ise İspanyol edebiyatının 20. yüzyılına iz bırakmış Nikaragua'lı şairi Ruben Dario olduğunu belirtir. Postmodernizm akımının edebiyat alanında kısa sürdüğünü hemen ardından gelen akımın ise De Onis tarafından ultramodernizm olarak adlandırdığını söyler.

öncesi dönemde çok güçlü iken, modernizm ise bilimsel ve rasyonel dünya fikrini benimsemiştir. Son olarak geleneksel toplumlar hayatlarını geçmişten gelen tecrübelerle şekillendirirken modern dönem insanları keşif ve icatların getireceği yenilikler konusunda iyimser davranmışlardır.⁴³

George Ritzer ve Jeffrey Stepnisky'ye göre klasik sosyologlar, modern toplum yapısının ortaya çıkışı ve yükselişiyle ilgili avantajlarının farkında olmalarına rağmen getirdiği sorunların çözümü noktasında eleştiri ve çözümlemeler yaparak bazı teoriler geliştirmiştir. Ritzer ve Stepnisky'nin aktardığına göre; modernliği kapitalist ekonomiyle tanımlayan Marx, kapitalizme geçişle birlikte yaşanan ilerlemeyi kabul etmiştir ve kendisini eserlerinin büyük çoğunda bu ekonomik sistemin bozukluklarına getirdiği eleştiriyle sınırlamıştır. Marx'ın materyalist yaklaşımı, ekonomik sistemlerin toplumu şekillendirdiğini ve endüstriyel kapitalist toplumlardaki insanların toplumun işleyişini şekillendiren kapitalizmin farkında olmadıklarını öne sürmüştür. Toplumsal değişmeyi gerçekleştiren etkenin makine olduğunu öne süren Marx'a göre, kapitalizm ile birlikte zenginliğin ve gücün dağılımı noktasında eşitsizlikler artarak sınıf çatışması ortaya çıkmış ve işçiler üretilen ürünlere, çalışma arkadaşlarına ve kendilerine yabancılaşmışlardır. Marx tüm bunlara rağmen bir işçi devriminin kapitalizmi yıkacağını ve toplumun tüm ihtiyaçlarını karşılayacak bir sistem kuracaklarını savunmuştur.⁴⁴ Macionis'in aktardığına göre; Weber toplumları incelerken üretim sistemleri ya da teknoloji yerine insanların düşünme şekillerine odaklanmıştır. Weber'e göre endüstri öncesindeki toplumları gelenekleri yönlendirirken endüstri sonrası toplumları planlı ve gerçekçi hesaplarla düşünme şekli olan rasyonellik yönlendirmiştir. Weber rasyonelliği model toplumun temeli olarak görmüş ve örgütlenmesini kapitalizm ile ortak yönleri bulunduğuna inandığı bürokrasi ile açıklamıştır. Modern toplumların belirleyici tabiatı olarak büyük rasyonel organizasyonlara dikkat çeken Weber, endüstriyel kapitalizmin doğuşunun John Calvin tarafından kurulan ve Hristiyan dinî hareket olan Kalvenizm olduğunu öne sürmüştür. Emile Durkheim modern toplum yapısını artan iş bölümü ve iktisadi alanda artan uzmanlaşma kavramlarıyla açıklamıştır. Toplumu herkesten büyük görmüş ve asıl yönetenin toplum olduğunu öne sürmüştür. Toplumu, kişiliklerimizi

⁴³ Macionis, a.g.e, s.629-630.

⁴⁴ George Ritzer-Jeffery Stepnisky, **Sosyoloji Kuramları**, (çev. Himmet Hülür), De ki Basım Yayım, 10. ed., Ankara 2018, s.537-538.

şekillendirerek davranışlarımıza öncülük eden ve aynı zamanda ahlaki disiplinleri ile arzularımızı frenleyen bir sistem olarak gören Durkheim, tarih boyunca toplumların üyelerini yönlendiren bazı yöntemler olduğunu ifade etmiştir. Geleneksel toplumları sosyal bağları güçlü, ortak değer ve ahlaki duygularla birbirine bağlı mekanik dayanışma ile, sanayileşmiş toplumları ise iş bölümü nedeniyle geleneksel bağları zayıflayan, sosyal hayatı ve uzmanlaşması organik dayanışma ile yönetilen toplumlar olarak gören Durkheim, toplumsal değişimin temelinin genişlemiş ekonomik faaliyetler ve uzmanlaşmanın olduğu iş bölümü olarak ifade etmiştir. Ferdinand Tönnies ise modern toplumu Gemeinschaft (topluluk) ve Gesellschaft (toplum) kavramlarıyla incelemiştir. İnsanların birçok birleştirici faktöre ve bir arada görünmelerine rağmen esasında ayrı olduklarını ve artık topluluğun yok olduğunu öne süren Tönnies, her geçen gün insanların kişilsiz ve köksüz bir hale büründüğünü, özellikle büyükşehirlerde artık insanların tanıdıklarını görmezden geldiğini ve yabancılarla yaşadığını belirtmiştir.⁴⁵

Çağdaş sosyologlar ise çağdaş dünyanın en doğru şekliyle hala modern olarak tasvir edilebileceğini düşünmektedir. Ritzer ve Stepnisky'nin aktardığına göre; Anthony Giddens modern dünyayı denetimden çıkmış bir makine (juggernaut) olarak tasvir etmiştir. Giddens aslında bu kavramla radikal, ileri veya geç modernlik tanımlaması yaparak her ne kadar gelecekte postmodern bir çağa girilebileceğini kabul etse de (şimdilik) bu çağa girildiğini iddia eden düşünürlere karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışla birlikte şu anda yaşanan modernliğin klasik dönem modernlik ile büyük çapta farklılıkları olduğunu öne süren Giddens, modernliğin boyutlarını ilk olarak; modernliğin meta üretimi, mülkiyetsiz ücretli emek, sermaye sahipliği ve bunlardan oluşturulan bir sınıf sistemi modeli olan kapitalizm, ikinci olarak makinelerin ve cansız kaynakların mal üretmek amacıyla kullanımını sağlayan endüstricilik, üçüncü olarak politik bölgeye bağımlı insanların etkinliklerini denetleyen gözetim kapasiteleri ve son olarak endüstrileşmiş savaşın dahil olduğu, şiddet araçlarından oluşan askeri aygıtlar olmak üzere dört ana kurum açısından tarif etmiştir. Ulrich Beck de Giddens gibi yeni tür bir modernliğe geçiş yapıldığını savunmuş ve postmodern bir çağa girildiğini reddetmiştir. Endüstrileşme ile birlikte aslında modernliğin sona erdiğini belirten Beck, içinde bulunulan yeni çağın ve modern teknolojilerin risk toplumu ile bağlantılı

⁴⁵ Macionis, a.g.e, s.629-633.

olduğunu ve bu dönemin yeni tip bir modernliğin başlangıcı olduğu tezini öne sürmüş, doğmakta olan veya yeni olanı ise düşününsel modernlik olarak adlandırmıştır. Zygmunt Bauman, Naziler tarafından Yahudilerin yok edilmesi anlamına gelen Holokost'un modernliğin yeni biçimsel boyutu olduğunu ve rasyonel dünyanın mümkün olursa çok daha kötü çirkinliklere hazır hale geleceğini öne sürmüştür. Bauman postmodernliği yanlış akıldan kurtulmuş modernlik olarak görmüştür. Jürgen Habermas günümüz büyük kuramcılarında olmasının yanında postmodernlere karşı rasyonellik ve modernlik düşüncelerinin önde gelen savunucularındandır ve modernliği henüz tamamlanamamış bir proje olarak görmüştür. Postmodern bir dünya yerine modern dünyada yapılacak birçok çalışmanın olduğunu savunan Habermas, son yıllarda sistem ile yaşam dünyası arasında var olan sınırlarda ortaya çıkan toplumsal hareketlerin dünyamızı sömürgeleştirdiğini ve yoksullaştırdığını öne sürmüştür. Sosyoloji kuramlarına değinen bir felsefeci olan Charles Taylor modern toplumları ve kişileri şekillendirenin ahlaki düzen olduğunu savunmuştur. Hayatımızın modern anlatılar aracılığıyla şekillendiğini öne süren Taylor; modern dünyanın merkezinde gördüğü benlik kavramını incelediği “Benliğin Kaynakları”, modern düzenin var olmasını sağlayan çerçevelerin oluşturduğunu öne sürdüğü “Toplumsal İmgelemler” ve din ile sekülerleşme arasındaki ilişkiyi incelediği “Seküler Bir Çağda Din” eserleriyle de ahlakiliklerin ve modern anlatıların toplumsal yaşamı çerçeveye alış biçimlerini incelemiştir. Son olarak çağdaş toplum kuramına katkı sunan Manuel Castells, “Enformasyon Çağı” adlı eserinde günümüz bilgisayar teknolojilerinin oluşturduğu devrimin ortaya çıkardığı yeni kültür, toplum ve ekonominin doğuşuyla birlikte gelişen enformasyonculuk ve ağ toplumunu incelemiştir. Ritzer ve Stepnisky, Castells’in eserlerinde günümüz dünyasının sürdürülebilir ilk sosyolojik çözümlemesini sunduğunu ancak ampirik ve ikincil bir veriye dayanması nedeniyle kuramsal kaynak kullanmaktan kaçındığını ve bakışını üretici olarak sınırlayıp tüketim sonuçlarını çözümlemeyi ele almayı başaramadığı gerekçesiyle eleştirmiştir.⁴⁶

Osman Şimşek’e göre toplum teorisyenleri, 21. yüzyıla girerken bize liderlik yapan toplumsal değişimin günümüzde bulunduğu yer ve yaşamımızı etkileyen gelişmelerin eğilimleri ile ilgili verilen cevaplarda farklı noktalarda durmuşlardır. Endüstrileşme ile birlikte doğan modernleşme sanayi toplumunun ürünü olarak görüldüğü için sanayi

⁴⁶ Ritzer-Stepnisky, a.g.e, s.537-568.

toplumu sonrası ile ilgili de farklı bir döneme girildiğine dair birçok araştırmacı tarafından bazı fikirler ortaya koyulmuştur. Bu yeni dönemle ilgili, hizmet toplumu, bilgi toplumu, bilişim toplumu gibi farklı kavramsallaştırmalar yapılmıştır. Bunlarla birlikte en yaygın kavram ise Daniel Bell ve Alain Touraine tarafından kullanılan “Sanayi Sonrası Toplum” kavramı olmuştur. Giddens’e göre de sanayi sonrası topluma dair en kapsamlı tanımlama Daniel Bell tarafından yapılmıştır. Şimşek’in aktardığına göre Bell, sanayileşmeden sonraki bu düzenin endüstriyel ürünler üreten işlere rağmen hizmetlerin değiştirilebileceğini ve fabrika işçilerinin eskisi kadar en gerekli pozisyonda olmadığını, artık uzmanların ve büro çalışanlarının teknik işlerde işçilere göre çok daha fazla sayıda olduğunu söylemiştir. Bunun nedeni olarak ise toplumun stratejik kaynağı olan kodlanmış bilgide memurların uzmanlaşmış olmasını göstermiştir.⁴⁷ Marshall Berman ise modern düşünüş, modern sanat ve modern hayatın kendi içerisinde sonu gelmez bir şekilde eleştirilebileceği ve kendisini güncelleyeceği iddiasında olmuştur. Son iki yüzyılda köklü radikal değişimler geçirildiğini kabul eden Berman, yaşanan bu köklü değişimlere rağmen modernizm düşüncesinin özünde bir değişim olmadığını savunmuştur. Berman, postmodernistleri, modernizmin ufkunun kapandığı ve enerjisinin tükendiğini düşünmeleri ve 18. yüzyılın aydınlanma mirası olan toplumun mutluluğu, kişisel özgürlüğü ve toplumsal ilerlemesiyle dalga geçtikleri gerekçesiyle sert şekilde eleştirmiştir. Postmodernizm ideolojisinin geliştiricisi olduğunu belirttiği İhab Hassan’ın modernizm ruhunun ve fikrinin artık yok olduğu düşüncesini ise gelecekte her ne kadar büyük krizler yaşanacak olsa da modernizmin, belirsizlik ve ajitasyon ortamında oluşturduğu çağdaşlaşma ruhuyla hepsinin üstesinden geleceğini savunmuştur.⁴⁸

İkinci dünya savaşı sonrasında yaşanan toplumsal değişimler, sosyologlar tarafından modernliğin geride bırakıldığıyla ilgili bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Savaşta kullanılan teknoloji, insanlığı yok etme tehlikesinden dolayı modernizme karşı güçlü eleştirilerin odak noktası haline gelmiştir. Modernizme karşı eleştiri kuramı olarak duruş gösteren postmodernizm de son 50-60 yıllık dönemde bazı alanlarla birlikte sosyal bilimlerde bir anlama çabası olarak yer almıştır. Macdonis’e göre

⁴⁷ Osman Şimşek, “Sanayi Sonrası Süreçte Türk Çalışma Hayatındaki Değişme Dinamikleri”, **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 4, Kırgızistan 2002, s. 139-142.

⁴⁸ Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi**, (çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker), İletişim Yayınları, 16. bs., İstanbul 2013, s. 18, 461-462

Postmodern kuram 1970’li yılların sonundan itibaren rakipsiz bir pozisyonda yer alarak geleneksel sosyolojik kuramlara meydan okumuştur. Günümüzde ise destekçisi hayli azalan bu kuram, yine de toplum kuramı üzerinde belirgin bir role sahip olmuştur. Bu çeşitliliğe rağmen postmodern düşünce etrafında bazı ortak fikirler oluşmuştur: Birincisi istenilen ve beklenenden çok daha büyük özgürlük vadeden modernizm, yoksulluk ve mali güvensizlik gibi birçok önemli toplumsal soruna çözüm üretemediği için başarısız olmuştur. İkincisi modern insanlar gelecek konusunda iyimser davranırken postmodern toplumlar gelecekte o kadar da emin değillerdir ve daha kötümser bir duruşla ilerlemenin duracağını öne sürmüştür. Üçüncüsü modernliğin belirleyici gücü olan teknoloji ve bilimsellik sorunlara çözüm üretemediği gibi çevresel zarar ve küresel ısınma gibi birçok soruna yola açmaktadır. Dördüncüsü sanayileşmenin çoğu insana getirdiği zenginlikle birlikte artık fikirler daha önemli hale gelmiş küresel tartışmaları çoğaltmıştır. Beşinci ve son olarak modernleşme ile birlikte köklü şekilde değişimi yaşayan kurumlar, postmodern toplumun doğuşuyla birlikte yeni baştan şekillenmektedir.⁴⁹ Ritzer ve Stepnisky’nin aktardığına göre; Postmodern toplum kuramcıları tarafından ortaya atılan görüşler çok çeşitli ve üzerinde genelleme yapılması neredeyse imkânsız olsa da Barry Smart tarafından biri kendisine ait olmak üzere üç ayrım yapılmıştır. Jean Baudrillard, Felix Guattari ve Gilles Deleuze’nin savunduğu ilk görüş, geçmişten kesin bir ayrım anlamına da gelebilecek modernizmden radikal bir şekilde koparak postmodernizme geçiş olduğunu savunmuştur. Fredric Jameson, Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau’nun savunduğu ikinci görüşe göre yaşanan bir değişim vardır ancak bu değişimi gösteren postmodernizm, modernizm içerisinde var olmuştur ve bu, modernizmi sonlandırmamış aksine devam ettirmiştir. Smart’a ait olan üçüncü ve son görüş ise postmodernizm ve modernizm, dönem olarak değil belli bir süreçte devam eden bazı ilişkilerle bağlantılı olarak görülmelidir. Bu görüş aynı zamanda modernizmin sınırlılıklarına işaret etmiştir. Ritzer ve Stepnisky’e göre bu tipoloji her ne kadar kullanışlı gözükse de zaman içerisinde geniş bir düşünce birikimine sahip postmodern kuram savunucuları tarafından fikirleri basitleştirdiği gerekçesiyle reddedilecektir.⁵⁰

⁴⁹ Macionis, a.g.e, s.643.

⁵⁰ Ritzer-Stepnisky, a.g.e, s.656.

Eren Ekin Ercan’a göre Ihab Hassan, bilimsel anlamda postmodern düşünce denildiğinde öne çıkan düşünür olmasına rağmen gözden kaçan isimlerden birisi olmuştur. Ercan, her ne kadar tartışmalı olsa da bu kısa makaleyi sarsıcı kılanın “...modernizm ve postmodernizmi kültürel, estetik ve ideolojik vb. açılardan sınıflandırması” olduğunu öne sürmüştür.⁵¹ 1971 yılında yayınladığı ve tasarimsal bir isim verdiği “POSTmodernISM” isimli makalesinde, modernizmdeki revizyonun gerçekleştiğini ve bunun postmodernizmin kanıtı olduğunu öne süren Hassan, yaşanan bilinç değişimi sebebiyle artık eleştirinin modern zamanlardaki karşılığının olmadığını ve eleştirinin artık farklı bir görevi olduğunu belirtmiştir.⁵² Hassan, postmodernizme tanımlama, yayma ve uygulama olmak üzere üç yönlü bir katkı sunmuştur. 1985 yılında yayınladığı “The Culture of Postmodernism” isimli makalesinde ise, her ne kadar ekonomi politik olarak değerlendirme yapmadığı gerekçesiyle eleştirilse de postmodernizm ve modernizmi, dilsel, estetik, tarihsel ve politik açılardan sınıflandırmaya tabi tutar.⁵³ Postmodern düşüncenin ilk mimarı olarak görülen Fransız sosyolog Jean François Lyotard, postmodern olarak adlandırılan durumu basit bir ifadeyle toplumları genelleyici ve indirgemeci kuramlarla açıklayan meta anlatı (meta narrative) ya da üst-anlatıya karşı olan inançsızlık olarak açıklar. Lyotard “Postmodern Durum” adlı eserinde ileri ya da çok gelişmiş olarak isimlendirilen toplumlarda bilginin durumunu ele alarak, kapitalizmin tekrar büyümesi ile oluşan refah ve diğer yandan baş döndürücü ilerleme kaydeden teknolojinin, bilimsel bilgide krize sebep olacağını öne sürer. Sanayi sonrası toplum, postmodern kültür, çağdaş toplum ve kültürde bilgiyi meşrulaştırma sorunuyla ilgili artık farklı şeylerin söylenmesi gerektiğini belirten Lyotard, büyük anlatının hangi durumda olursa olsun inanılabilirliğini yitirdiğini belirtir.⁵⁴ Postmodern düşüncenin aşırılığı ve çarpıcılığı ile en önde gelenlerinden birisi olan ve bu teoriyle ilgili en net girişimi gerçekleştiren düşünürlerinden Jean Baudrillard, yayınladığı ilk eserlerde dönemin popüler olan postmodern akımından etkilenmese de yayınladığı ilk eserlerde tüketim toplumu ve göstergeleri, sibernetik sevk ve çevre tasarımları, gösterge kültürü gibi konuları inceleyerek bir anlamda ön postmodern çalışmaları gerçekleştirmiş, 1982 yılında

⁵¹ Eren Ekin Ercan, “Modernizm, Postmodernizm: Ihab Hassan’ı Okumak”, *Etkileşim Dergisi*, s.210.

⁵² Ihab Hassan, “Modernism and Postmodernism: Inquiries”, *New Literary History*, The Johns Hopkins University Press Stable, Vol. 3, No. 1, 1971, p.12.

⁵³ Keiji Okazaki, “Evolution of American Postmodernism Through I. Hassan”, *Bulletin of Shitennoji International Buddhist University*, y.y, 2008, n. 45, p. 494, 501,502.

⁵⁴ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayınları, Ankara 2013, s.8, 74.

yayımladığı “Simülakrlar ve Simülasyonlar” eserinde ele aldığı “simülasyon” kuramıyla bu alanda adından en çok bahsedilen düşünürlerden olmuştur. Bu eserinde modernizmin bilimsel kesinlikle sunduğu gerçeklik ilkesini hedefe oturtarak bunun yerine benzetim (simülasyon) kavramını kullanan Baudrillard, bunu, gerçekliğin modeller aracılığıyla gerçeğin yerini alacak şekilde yapay olarak yeniden türetilmesi olarak açıklamıştır. “Gerçeğin yerini alan simülakrlar” sonucunda gerçekliğin artık hiperuzamda sentetik bir gerçekliğe dönüştüğünü ve gerçeğin sadece işlemsel bir görünüme dönüştüğünü savunan Baudrillard, sunulan yeni gerçeği ise bir kopya, taklit ya da parodi olarak değil “aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek” olarak tanımlamıştır. Simülakrları, imgelerden oluşan ve kopyaya oturtulmuş doğal olanlar, üretim düzenini kapsayan üretken olanlar ve oyunlardan oluşturulan mutlak denetim hedefli işlemsel simülasyonlar olmak üzere üçe ayıran Baudrillard, tüm simülakrların düzenlerin birbirine geçtiği, hayal ve yanılsama oyunu olarak gördüğü Disneyland’ı, hiperuzamda oluşturulmuş ve düşsel evrendeki görevini başarıyla yerine getiren bir örnek olarak sunmuştur.⁵⁵ Steven Best ve Douglas Kellner’in aktardığına göre Baudrillard en önemli olan bu kuramı haricinde “Nesneler Sistemi” eserinde hizmetlerin ve tüketim mallarının oluşturduğu kitle tüketim sistemine, “Tüketim Toplumu” eserinde ise hizmetlerin, ürünlerin ve maddi malların çoğaltılmasıyla insan ekolojisini dönüştüren tüketime dikkat çekmiştir. Yaptığı çalışmalarla hem toplum bilimlerini hem de insan bilimlerini uygulamalı olarak derinden etkileyen Michel Foucault; bilgi, toplum, iktidar ve söylem üzerinden getirdiği yeni bakış açısıyla ve modernizm hakkında yaptığı totalleştirici olma yönündeki eleştirilerle postmodern düşüncenin zengin kaynaklarından birisi olmuştur. Modernizm eleştirilerini, “soykütüğü” ve “arkeoloji” terimlerini tarihyazımı modeliyle geliştiren ve modern iktidar üzerine eleştirilerini postmodern bir bakışla yapan Foucault, modernizmden kopuş noktasında çekinceli ve ihtiyatlı duruşuyla bu dönemin önde gelen düşünürlerinden ayrılmıştır. Kendilerini Marksist olarak tanımlamasalar da teorileri Marksizme yaslanan Gilles Deleuze ve Felix Guattari, kapitalist toplum eleştirisi ve devlete dair detaylı eleştiri gerçekleştirmişlerdir. En etkili eserleri “Anti-Ödip” nedeniyle kimilerince “politik militan” olarak nitelenen Deleuze ve Guattari, Foucault gibi totalite eleştirisi ile birlikte politik ve epistemolojik anlamda postyapısalcı bir

⁵⁵ Jean Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyonlar**, (çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, 9. bs., Ankara 2014, s. 13-14, 26, 158.

özellikle yaptıkları temsil eleştirisiyle postmodern bir politikadan bahsetmişlerdir. Postmodern düşünürlerden ise modernliği kapitalist modernlik şeklinde teorilendirmeleri, Marksist teorinin yaratıcı tarzıyla ilgili yaptıkları çalışmalar ve ortaya attıkları makro ve mikropolitik diyalektik ile ayrılmışlardır. Marksist teorisyen Fredric Jameson, Marx'ın modernlik analizinin yolundan ilerleyerek “Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı” eserinde postmodernizmi geniş bir kültürel kavram olarak ele almış ve kapitalist ekonomik sistemle ilişkilendirmiştir. Postmodernizmin teorileştirildiği en iyi çerçeveyi neo-Marksist kuram olarak gören Jameson, postmodern ve Marksist teroriyi kapitalizmin gelişimi içerisinde harmanlayarak kendisini diğer teorisyenlerden ayrı bir yerde konumlandırmıştır. Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau ise, Best ve Kellner'e göre “postyapısalcı teoriyi Marksizmin bir eleştirisine, politika teorisi ve pratiğini radikal çoğulcu ve demokratik çizgilerde kalarak yeniden düşünmeye yönelik olarak uygulamaktadır.” Toplumu söylem teorisi ile analiz eden Laclau ve Mouffe, postyapısalcı, postmarksist ve postmodern durumu benimsemiş olmalarına rağmen nihilizm ve kinizm gibi radikal postmodern belirtilerden kaçınarak radikal postmodern geleneği daha geniş açıdan doyurucu bir biçimde yeniden inşa etmişlerdir. Best ve Kellner, Mouffe ve Laclau'nun modernliği kimi çerçevelerden kurtarılmayı bekleyen bir proje olarak görmeleri açısından Habermas ile bazı ortak noktaları da bulunduğunu belirtmiştir. Mouffe, projelerinin “hem modern hem de postmodern” olarak ifade edilebileceğini belirtmiştir.⁵⁶

Din, modern zamanlara kadar insanlığın hayatında medyana gelen toplumsal değişimlerde belirleyici rol oynayan en önemli faktörlerden biridir. Modernizmle birlikte algılanma şekli ve etki alanı giderek format değiştiren dinin, postmodern toplumlarla birlikte, zamanın ruhuna uygun olarak yeni iletişim modelleri üretmesi gerekmiştir. Dinin etki alanının daraldığını da bu etki alanının format değiştirdiğini de söylemek de mümkündür. Burada sosyologların kuramsal bakış açısına göre yorumları çeşitlilik arz etmektedir. Din, sürekli toplum ile karşılıklı bir ilişki içerisindedir. Hem dinin toplum üzerinde hem de toplumun din üzerinde sürekli bir etkisi mevcuttur. Geleneksel ve modern toplumlar açısından toplumsal hayatın içerisinde insanların dayanışması, bütünleşmesi ve kaynaşması aşamasında din yüksek ölçüde

⁵⁶ Steven Best-Douglas Kellner, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, 2. bs., İstanbul 2016, s.52-55, 63-64, 93, 100-101, 112, 119, 134, 141-142, 147-148, 223-224, 234-235.

belirleyicidir. Sosyolojik bir olgu olarak ele alındığında ise din, hem birey olarak insanları hem de toplumları ilgilendirmektedir.

3.3 Din ve Toplum İlişkisi

Fatma Sündal sosyolojinin çalışma alanı olarak dinin, toplumsal bir kurum olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Kurumlar sosyolojisine göre ise din, en temel çalışma alanlarından birisi olmuştur. Her ne kadar dinsel davranışın evrensel olduğu düşünülse bile antropologlar tarafından kısmen de olsa dinsel davranışta bulunmayan toplumlar olduğu tespit edilmiştir. Dinsel davranışın ve dinî anlamının toplumu anlamak anlamına da geldiğini ifade eden Sündal, sosyolojinin dinin hakikati ile ilgilenmediğini ve din ile ilgili bir yargıda bulunmadığını belirtmiştir. Sosyologların ise dinî, toplumsal bir kurum olarak ele alarak toplumsal faktörler ile dinsel davranışları ilişkilendirdiğini ve sosyolojinin çalışma alanını olarak kullandıklarını ifade etmiştir.⁵⁷ İngiliz sosyal bilimci Anthony Giddens, dinin binlerce yıldır insan hayatında yer almasını Kuran-ı Kerim'in 93. suresi olan Duha suresinin mealine atıfta bulunarak açıklamıştır:

*“Kutsal bir din kitabında bulunan bu parça, dinin, binlerce yıldan beri insan hayatına neden bu denli nüfuz etmiş olduğuna ışık tutuyor. Bu kutsal kitap, Tanrı'nın her birimizi gözetip kolladığını, bize yiyecek, barınak ve rahatlık sağladığını ileri sürüyor. O'na tapınarak ve O'nun iyiliğine inanarak, sonraki hayatın güzelliklerinden yararlanabiliriz.”*⁵⁸

Bu inancı tüm dinlerin paylaşmadığını belirten Giddens, dinin bir biçimde bilinen tüm toplumlarda mevcut olduğunu söylemiştir. Tarihte geçen fakat arkeolojik kalıntılar sayesinde varlıklarını öğrendiğimiz ilk toplumların dini törenler ve simgelerle ilgili açık izler bıraktığını ifade eden Giddens, dinin tarih süresince insan hayatının merkezinde olduğunu ve insanın çevreyi kavrama şeklini ve çevreye gösterdiği refleksleri etkilediğini öne sürmüştür.⁵⁹

⁵⁷ Fatma Sündal, “Din ve Toplum”, **Sosyolojiye Giriş**, (Ed. Nadir Suğur), Anadolu Üniversitesi Yayını, 2. bs., Eskişehir 2013, s.151.

⁵⁸ Giddens, a.g.e., s.462.

Duha suresinin 93. Ayeti meali için bkz: **Diyanet İşleri Başkanlığı**, Kur'an-ı Kerim, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/duha-suresi-93/ayet-1/kuran-yolu-meali-5>, 05.09.2021.

⁵⁹ Giddens, a.g.e., s.462.

Duha suresinin 93. Ayeti meali için bkz: **Diyanet İşleri Başkanlığı**, Kur'an-ı Kerim, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/duha-suresi-93/ayet-1/kuran-yolu-meali-5>, 05.09.2021.

John Bird'e göre Batılı yazarlar din tanımlaması yaparken işlevsel ve özsel olmak üzere ayrıma tabi tutmuşlardır. Bird, işlevsel tanıma göre dinin; insanların ölümünü, yoksulluğunu veya neden hasta olduklarını açıkladığını özsel tanıma göre ise dinin; Tanrı inancı ya da ibadet ve ayinlere iştirak olarak tanımlandığını belirtmiştir.⁶⁰ Tüm bu genel tanımlarla birlikte Alman sosyolojisinin kurucu isimlerinden Georg Simmel, "bugüne kadar dinin nihai özünü anlayabilecek şekilde hiç kimsenin kesin ve anlaşılabilir bir nitelikte kapsamlı bir tanım yapamadığını" belirtmiştir.⁶¹ Macionis, sosyolojinin kurucu isimlerinden Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın "dinin bilgi sınırlarımızı aşan konular" olduğunu söylediğini aktarmıştır.⁶² Durkheim, din hususunda fikirlerden ziyade somut gerçekliklere yönelmiştir. Ona göre kesin bir tanım yapmaktan kaçınan Durkheim sebebini ise dinin karşılaşılan duruma göre farklı tanımlara sahip olabileceği şeklinde açıklamıştır.⁶³ Ünver Günay'ın aktardığına göre sistematik olarak din sosyolojisi alanının kurucusu olan Alman sosyolog Max Weber, kendisini dinsel açıdan uyumsuz görmesine rağmen ömrünün büyük bölümünü dinî araştırmalarda bulunarak geçirmiş ancak dinin tanımını yapmaktan kaçınmış ve mahiyetini ortaya koymanın hatalı olacağını belirtmiştir.⁶⁴ Din ile ilgili farklı bir bakış açısına sahip olan Sigmund Freud, dinî inancın temelsiz isteklerden türemiş bir yanılsamadan ibaret olduğunu söylemiştir. Freud'a göre insan, dinin etkisinde kalarak geç olgunlaşma yaşasa da zaman içerisinde bu engeli aşacaktır.⁶⁵ Ritzer ve Stepnisky'ye göre Alman sosyolog Karl Marx dine bir ideoloji olarak bakmıştır. Diğer ideolojilerde olduğu gibi dinde de doğruluk olduğunu ancak bunların tersine çevrilerek aktarıldığına inanmıştır. Dinden insanların afyonu olarak söz eden Marx'ın bu alıntısı genelde yanlış bir değerlendirmeye tabi tutulduğu için tümüne bakmakta yarar vardır: "Dinî sıkıntı aynı zamanda gerçek sıkıntının ifade edilişidir ve gerçek sıkıntıya bir karşı çıkıştır. Din, ezilen insanın iç çekişidir, ruhsuz dünyanın ruhu olduğu gibi kalpsiz dünyanın kalbidir. Din, insanların afyonudur".⁶⁶ Veysel Bozkurt'a göre materyalist

⁶⁰ John Bird, **Din Sosyolojisi Nedir**, (çev. Abdulvahap Taştan, M. Derviş Dereli), Lotus Yayınevi, 2. bs., İstanbul 2017, s.23-24.

⁶¹ Georg Simmel, **Essays on Religion**, (çev. Horst Jürgen Helle, Ludwig Nieder), Yale University Press, London 1997, s.101.

⁶² Macionis, a.g.e, s.488.

⁶³ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, (çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 42.

⁶⁴ Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, 11. bs., İstanbul 2012, s.211.

⁶⁵ Sigmund Freud, **Bir Yanılsamanın Geleceği: Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2000, s.27-28.

⁶⁶ Ritzer-Stepnisky, a.g.e, s.68.

bir düşünür olan Marx, dinî insanların inşa edeceğini ve dinin belli grupların hakimiyetlerine meşruluk kazandırdığını öne sürmüştür.⁶⁷

Din, kanaatlerle var olan bir iman meselesi olduğundan dolayı gündelik tecrübeleri aşan fikirlerden oluşur bu nedenle de bilimsel olarak ispatlanamaz ya da çürütülemez. Sosyologlar, aynı diğer toplumsal kurumları inceledikleri gibi dinî de diğer toplumsal kurumlarla olan bağından dolayı ve dinî tecrübelerin ne olduğunu anlamak amacıyla incelerler. Din ve toplum arasında, dinden doğan toplulukların var olması sebebiyle karşılıklı bir ilişki olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu ilişki, bir taraftan toplumsal düzen ve kültürel alanlarda gösterdiği etkiyle din üzerinde gözlemlenirken diğer yandan toplumun yaşamı ve kültürel alanlardaki etkisiyle dinin bir etkisi olarak sosyal yaşam üzerinde gözlemlenmektedir. Sosyologlar, diğer inceleme alanlarına benzer şekilde din için de bazı kuramsal yaklaşımlarda bulunurlar. Her bir yaklaşım da dinin toplumsal hayattaki yeri ve onu nasıl biçimlendirdiğiyle ilgili bazı bilgiler verir.

Macionis, Durkheim'in yapısal işlevsel analizine göre insanların günlük hayatlarında bazı objeleri kutsal sembol olarak sosyal yaşamlarına dahil ettiklerini ifade ettiğini aktarmıştır. Macionis, dinin toplumsal hayattaki rolüyle ilgili olarak Durkheim'in üç işlevden bahsettiğini belirtmiştir. Sosyal dayanışma işlevine göre din, İnsanları ortak olan değerler, normlar ve semboller aracılığıyla bir arada tutmaktadır. Dinî ritüel ve inanışlar, toplumsal hayatı saygı ve adalete dayalı olarak düzenlemektedir. Toplumsal kontrol işlevine göre toplumlar uyumlu bir düzen tesis etmek için dinî inanışları özendirmektedir. Çoğu din, kültürel normlarına uymaları için insanları Tanrı inancıyla kendi doğrularına yönlendirmektedir. Anlam ve gaye katma işlevine göre ise dinî fikirler insanın hizmet ettiği amaçların hayattaki birçok gayeden daha üstün olduğu duygusunu vermektedir. Bu duygular çok büyük felaketler karşısında dahi insanları sakin kılacak bir güç kılmaktadır. Bu sebeple insanlar ölüm, evlilik vb. durumlarda dinî inanışlara uygun davranmaktadır. Sembolik etkileşim yaklaşımı, dinin vahiyle gelmiş olsa dahi toplum tarafından inşa edildiğini öne sürmüştür. Kutsal olan ve olmayan arasındaki farkın gündelik ritüeller aracılığıyla farklılaştığını savunan sembolik etkileşim yaklaşımı, insanların tehlike ile karşılaştıklarında kutsal sembollere daha fazla yöneldikleri iddiasında bulunmuştur. Sosyal çatışma yaklaşımı

⁶⁷ Veyssel Bozkurt, **Değişen Dünyada Sosyoloji**, Ekin Yayınevi, 12. bs., Bursa 2015, s.245.

ise toplumsal eşitsizliğin doğuşunda dinin etkisine vurgu yapmıştır.⁶⁸ John Bird dinî, pratikler ve inanç sistemi olarak gören Marx'ın insanların içerisinde bulundukları asıl olan durumun dinin etkisiyle perdelendiğini ve gözükmediğini öne sürdüğünü aktarmıştır. Ayrıca Marx'ın, statükoyu meşrulaştırdığı için yönetici elitlere hizmet ettiğini ve sosyal eşitsizlikleri gizlediğini belirtmiştir. Ona göre sosyal eşitsizliği doğuran sadece din değil, eğitim sisteminin muhafazakarlığı nedeniyle dağıttığı eşitsiz ödüller de insanları sosyal konuma uyma yönünde eğiterek eşitsizliği meydana getirmektedir. Marx'ın din hakkındaki eşitsizlik eleştirisi, dinlerin eşitliğe doğru bir değişimi teşvik etmesi sebebiyle eleştirilmiştir. Bird'in aktardığına göre din konusundaki görüşleri ile Marx'a meydan okuyan Weber, dinî üç boyutta ele almıştır. İlk olarak kapitalizm ve din arasındaki ilişkiyi Protestan ahlakı ve John Calvin çalışmasındaki dinî kurtuluş fikirleri üzerinden inceleyen Weber, pratik ve inançların kapitalizmin gelişimini etkilediği ve dinin modernleşmeyi doğuran temel etken olduğu sonucuna ulaşmıştır. İkinci olarak kapitalizmin gelişimini engelleyen dünya dinlerini inceleyen Weber, Protestanlık haricine kalan dinler kapitalizmin önünde engel olmuştur ancak kapitalizm yerleştikten sonra dinî ahlakın öneminin azalacağını savunmuştur. Son olarak ise Weber'in karizmayı, sosyal değişimin en temel sebeplerinden birisi olarak gördüğünü aktarmıştır. Ona göre sekt gibi gruplar, kiliselerden ayrılmak için karizmatik bir öncüye ihtiyaç duymaktadır.⁶⁹ Yasin Aktay'a göre Weber sonrası din sosyolojisi çalışmalarının büyük çoğu onun izinden gitmiştir. Onun da bir miktar takip ettiği fenomenolojik yaklaşıma ait çalışmalarda artış olmuştur. Gerçekliğin insan zihnindeki yansıması ve hayatında yaşadığı tecrübeleri araştıran fenomenolojik yaklaşımının ilk temsilcisi Alfred Schutz, onun başlattığı bu yolun devamı ise Weber'in çalışmalarında yer almıştır. Sonrasında ise din konusundaki fenomenolojik çalışmalar Peter L. Berger ve Mircea Eliade tarafından gerçekleştirilmiştir. Gerçekliğin zihinde kurgulandığını ve inşa edildiğini öne süren bu yaklaşım, kutsal ve din dışını zihinde kurgulayarak toplumsal hayatın sınırlarını oluşturduğunu öne sürmüştür. Temel olarak Fenomenolojiye dayanan Etnometdolojik yaklaşım ise insanın kendi zihnindeki gerçeklik ile başkasının zihnine yansıyanın aynı olduğunu belirtmiştir.⁷⁰ Fenomenolojinin önemli temsilcilerinden Eliade ise, kutsalın

⁶⁸ Macionis, a.g.e, s.489.

⁶⁹ Bird, a.g.e, s. 186-195

⁷⁰ Yasin Aktay, "*Temeller ve Tanımlar*", **Din ve Toplum**, (ed. Yasin Aktay), Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2013, s.55-57.

kendisini dindışı olandan tamamıyla farklı göstermesi nedeniyle insanın kutsalın bilincine varacağını ve en gelişmiş olanına gelene kadar tüm dinlerin tarihinin, kutsal alametlerin birikiminden oluştuğunu öne sürmüştür.⁷¹

Giddens'e göre saha araştırmaları, tüm dünyada insanların büyük çoğunun bir dine inanmakta olduğunu göstermektedir. Günümüz toplumlarında dinlerin etkisinin azaldığını söylemenin çok zor olduğunu belirten Giddens, hayatın bazı alanlarında laikleşmenin de etkisiyle geleneksel zamana göre dinin etkisi azalmış olsa da yeryüzünde dinî duygudan etkilenmemiş insan sayısının yok denecek kadar az olduğunu öne sürmüştür. Geleneksel veya modern biçimde insanların dine başvurmalarının devam edecek bir süreç olarak gözüktüğünü ifade eden Giddens'e göre akılcılık her yönüyle hayatımızı fethetmiş gibi dursa da modernizmin getirdiği akılcı düşünce ve bilim, hayatın anlamı ve amacı gibi dinin cevap verdiği temel sorulara karşı cevapsız kalmaktadır.⁷²

3.4 Osmanlı-Türk Modernleşmesinde Toplumsal Değişim Yaklaşımları

Lütfi Sunar, Türkiye'nin değerler paradigmasını dönüştüren değişimi, modernleşme veya Batılılaşma olarak isimlendirmiş, bunun iki karşıt görüş etrafında şekillendiğini savunmuştur. Sunar'ın, kopuş paradigması olarak adlandırdığı ilk görüşe göre modernleşme süreciyle birlikte geçmişten keskin bir kopuş yaşanarak toplumun değerleri dönüşmüş, Batıya ait değerler ve modernist kurallar olduğu gibi nakledilmiştir. Süreç paradigması olarak adlandırdığı ikinci görüşe göre bazı kurallar ve değerler aktarılmış olsa da, belirleyici olanın mevcut toplumsal yapıyla hukuki ve siyasi düzlemde oluşan yeni yapının etkileşimi olduğunu öne sürmüştür. Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen köklü değişimlerle birlikte modernleşme ya da Batılılaşma olarak adlandırılan bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşüm, Türkiye'de toplumun değerleri üzerinde ciddi etkilere neden olmuş bu nedenle de en sık tartışılan konulardan birisi haline gelmiştir.⁷³ Modernleşme adımları Batının hakimiyeti sonrasında seçkin bir grup olan Osmanlı aydınları tarafından başlatılmış ancak Cumhuriyet dönemine

⁷¹ Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991, s. ix.

⁷² Giddens, a.g.e, 493-495.

⁷³ Lütfi Sunar-Yunus Kaya, "*Toplumsal Yaşamda Değerler: Modernleşme, Muhafazakarlaşma ve Kutuplaşma*", **Türkiye'de Toplumsal Değişim**, (ed. Lütfi Sunar), Nobel Yayın, 3. bs., Ankara 2016, s.328-329.

gelindiğinde seküler bir boyut kazanarak hızlanmıştır.⁷⁴ Şimdi Türkiye'de toplumsal değişime dair bazı görüşlere kısaca yer vereceğiz.

3.4.1 Ziya Gökalp

Hem pozitivist formlar taşıyan hem de kültürel çözümlemeleri evrimciliğe yakın bir bakış açısına sahip olan Ziya Gökalp⁷⁵, Türk milletinin toplumsal değişme evrelerini Türklerin Müslüman olmadan önceki kavim devri, Müslüman olduğu dönemdeki ümmet devri ve modern Türkiye'nin olduğu millet devri olarak 3 ayrı dönem olarak incelemiştir. Toplumsal değişmeyi, gelişme olarak belirleyen Gökalp, değişme kuramının merkezine uygarlık ve kültür kavramlarını yerleştirmiştir. Değişme döneminde gelişmesi gereken şeyin kültür olduğunu savunan Gökalp, milli olma olanağının ancak bu şekilde mümkün olacağını belirtmiştir. Türklerin yakın dönem hezimetlerini kendi kurumlarını geliştirerek bir medeniyet kurmak yerine kendi geleneklerini unutup diğer milletlerin müesseselerine zahmetsiz bir şekilde almalarına bağlayan Gökalp, medeniyet ve folklor arasında bir bağ kurarak resmi medeniyet ve halk medeniyeti arasındaki ilişkinin ancak bu şekilde sağlanabileceğini öne sürmüştür.⁷⁶ Taha Parla, bunalım ve değişim döneminde yaşayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna tanıklık eden Ziya Gökalp'in 20. yüzyılda Türkiye'nin yetiştirdiği en sistematik düşünür olduğunu savunmuştur. Parla'ya göre Gökalp, ekonomik sıkıntılar, siyasi karmaşa, dünya savaşı ve kültürel değerlere yönelik umutsuz arayışların olduğu şartlarda Türkiye'nin ulusal kimliğini ve canlanmasını sağlamaya yönelik çalışmasıyla İslam, Batı ve Türk değerleriyle kavramlarının sentezini oluşturmayı denemiştir.⁷⁷

3.4.2 Hilmi Ziya Ülken

Osmanlı Devleti'ni kültürel bakımdan Orta Çağ zihniyeti olarak kabul eden ve Tanzimat dönemini bir geçiş devri olarak gören Cumhuriyet düşünürü Hilmi Ziya

⁷⁴ Himmet Hülür-Anzavur Demirpolat, “*Seçkinlik, Aydın Kimliği ve Süreklilik*”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: V, 1999, s. 382.

⁷⁵ Ekrem İşin, “*Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm*”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, (g.y. Murat Belge), İletişim Yayınları, İstanbul 1985, Cilt: II, s.361-362.

⁷⁶ Ayşe Yıldırım, “*Ziya Gökalp'te Toplumsal Değişme: Kültür-Uygarlık Tezi*”, **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: V, Sayı:9, 2013, s.11-12.

⁷⁷ Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, Deniz Yayın, 6. bs., İstanbul 2009, s. 20.

Ülken, medeniyeti her şeyin önünde tutmuş ve tarihte bulunan ilerleme fikrinin bazı gereklilikleri olduğunu ve ilerlemenin ancak bu gerekliliklerin yerine getirilmesiyle sağlanacağını öne sürmüştür. Ülken'e göre Osmanlı, Batının laik formlarını uygulamadığı için toplumda özgürlük fikri oluşmamıştır ve bu nedenle birey geri kalmıştır. Bu da adaletten uzak olma sonucunu doğurmuştur.⁷⁸ Batının yaratıcı ve üretici seviyesine ulaşmayı modernleşme olarak gören Ülken, kültür ve uygarlık ayrımı yapılarak ve sadece ekonomik-teknik olarak gelişerek de modernleşmenin gerçekleştirilebileceği tezini savunmuştur.⁷⁹

3.4.3 Niyazi Berkes

Türk modernleşmesinin geçirdiği evreler ve yaşadığı dönüşümlerle ilgili önemli bakış açılarından birini Niyazi Berkes geliştirmiştir. Toplumsal çalışmalarda referans kaynak olarak başvuru alan “Türkiye’de Çağdaşlaşma” isimli hacimli çalışmasında Berkes, Türkiye’nin çağdaşlaşma serüvenini Lale Devri ile başlayıp Cumhuriyet’in ilk reformları ile sonuçlanan bir süreç olarak değerlendirmiştir. Berkes’in düşüncesinde çağdaşlaşmak “laikleşmek/sekülerleşmek” anlamına gelmektedir. Batı dünyasındaki laiklik kavramının, tarihsel koşulları nedeniyle Türkiye’de birebir uygulanmasının yanlış olduğunu belirten Berkes, devlet ve din kurumlarını birbirinden ayırmanın Batılı ülkelere nazaran Türkiye’de kolay olmayacağını ifade etmiştir. Çağdaşlaşmayı din merkezli değerlerden toplumu arındırmak olarak algılayan Berkes için “çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması ve etkisizleşmesidir”.⁸⁰ Çağdaşlaşmanın ancak sekülerleşerek gerçekleşebileceğini öne süren Berkes, geleneksel değerler ile zıt bir görüntü arz eden çağdaşlaşmanın getireceği değerlerin toplumsal anlamda yerleşmesi için köklü bir değişim sürecini zorunlu görmüştür. Bu gerekçelerle Osmanlı modernleşmesini başarısız görmüş, modernleşmenin ancak Cumhuriyet devrimleri gerçekleştirildikten sonra sağlanabildiğini iddia etmiştir. Demokrat Parti dönemi ile sekteye uğratıldığını düşündüğü çağdaşlaşma hamlelerinin⁸¹ radikal biçimde devam

⁷⁸ Sinan Ateş-Abdülkadir Şanlı, “Kültür, Modernleşme ve Milliyetçilik Bağlamında Hilmi Ziya Ülken ve Türk Modernleşmesi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, Cilt: X, Sayı:4, 2021, s.1640.

⁷⁹ Bekir Kocadaş, “Türkiye’de Toplum Bilimin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 1, 2008, s.86-87.

⁸⁰ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, 18. bs., İstanbul 2012, s.23.)

⁸¹ Berkes, Osmanlı dönemindeki modernleşme çalışmalarının başarısızlığını ise şu üç nedene bağlamıştır: “Bunlar ‘gerici güçler’ (Irkcılık, Turancılık, Şariatçılık, Halifecilik, Mandacılık, derebeylik, toprak ağalığı vs.),

ettirilmesi gerektiğini savunan Berkes'in eseri, Sunar'a göre Cumhuriyet reformlarının uygulandığı dönemin modernleşmeye bakışını ortaya koyması açısından önemli görülmektedir.⁸²

3.4.4 Şerif Mardin

Modernleşmeyi, Osmanlı toplumsal yapısının içindeki mekanizmalarla anlamaya çalışarak çağdaşlarından ayrılan Şerif Mardin, Türk modernleşmesini tarihi/toplumsal köklerine inerek ele alan bir yöntem kullanmıştır. Merkez ile çevre arasındaki ilişkileri gözeterik toplumsal yapının değişimini ele almak gerektiğini düşünen Mardin, Osmanlı modernleşmesini tarihsel sürekliliği içinde değerlendirmeyi savunmuştur. “Folk İslam” adını verdiği halk İslam’ı ile saray İslam’ının farklı olduğunu düşünen ve Nakşî kültürünün ihmal edilerek Osmanlı toplumunu anlamının mümkün olmadığını söyleyen Mardin, merkez-çevre arasındaki diyalektik düalizmin değişimi belirleyen faktör olduğuna dikkat çekmiştir. 2007’de verdiği bir röportajda kullandığı “mahalle baskısı” kavramıyla Türkiye’de muhafazakârların kendileri gibi olmayanlara yönelik tutumlarını kavramsallaştıran Mardin, laikler ve gelenekselciler olmak üzere Türkiye’de iki karşıt kutbun varlığını savunmuştur.⁸³ Şerif Mardin’e göre modernleşmenin kaynağı merkez-çevre çatışmasıdır:

“Merkez ile çevrenin, Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine yol açan birçok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en genel boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hala geniş ölçüde sürdürmesiydi. Osmanlı İmparatorluğu, miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başarı göstermişti ama Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu. İmparatorluğun bazı bölümlerinde, imparatorluk-öncesi bir soylular sınıfı varlığını sürdürmüştü, soysop zincirleri hala güçlüydü, dinsel tarikatlar özerk güçlerinin dayandığı temelleri hatırlatabilirlerdi ve çeşitli etnik ve dinsel gruplar vardı. Bu dağınık potansiyelin özel bir durumu, devlet ile İmparatorluğun çekirdeği olan Anadolu'daki göçebeler arasındaki ilişkiydi. Devletin çevredeki göçebelerle uğraşmasının getirdiği güçlük, yerel bir rahatsızlıktı. Ama ayrıca, göçebeler ile kentlerde oturanlar arasındaki karşıtlık, Osmanlı okumuşlarının, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu ve göçebeliğe ilişkin her şeyin küçümsenmekten başka bir işe yaramadığı konusundaki kalıp düşüncesini de doğurmuştu. Göçebe ve yerleşik halk arasındaki bu temel kopukluğun bir kalıntısı, yerleşik tarım yapılan on üç ilin istatistik verilerinin, toplumsal yapısının ve başlıca sorunlarının, hayvancılığa dayalı ekonominin ve göçebeliliğin kalıntılarının geçerli olduğu dört ildeki verilerle, yapıyla ve sorunlarla keskin bir karşıtlık içinde

‘Avrupa’daki çatışmaların içine dahil olma (emperyalizm)’ ve ‘devlet adamlarının yetersizliğine binaen reformların hazırlıksız yapılması (yoksullaşma)’dır.” (İbrahim Kümek, “Niyazi Berkes: Yaşamı, Eserleri ve Osmanlı-Türk Modernleşmesi Üzerine Görüşleri”, *Akademik Düşünceler Dergisi*, 2021, s.119.)

⁸² Sunar-Kaya, a.g.e., s. 331.

⁸³ Sunar-Kaya, a.g.e., s.332-334.

bulunduğu doğu Türkiye’de bugün de hala görülür. Merkez-çevre kopukluğunun bir başka kurucu ögesi, merkezin, bir Osmanlı-öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı güçlü ailelere karşı kuşkuyla davranmasıydı. Taşralar ayrıca, baş eğmez din sapkınının da fesat yuvalarıydı. Kargaşalık çıkaran tarikatlar, karşıt görüşleri uzlaştırmaya yönelik dinler. Mesih olduğunu ileri sürenler uzun süren ve iyice hatırlanan bir tehlike oluşturmuşlardı. Osmanlı taşraları, taht üzerinde hak iddia edenler için elverişli yerler haline geldiğinde çevre, ayaklanmaların çıkış noktası görevini yerine getirmesi için gerekli olanı da edinmiş oldu.”⁸⁴

3.4.5 Nilüfer Göle

Tevfik Erdem’e göre Nilüfer Göle, 1970’lerin sonu ve 1980 sonrası modernleşme yorumlarında yaşanan değişimlerin, yeni kuramsal yaklaşımlar ortaya koyduğunu ve tek bir modernlik anlayışı yerine, toplumlara özgü biçim ve normların da dikkate alınması gerektiği yönünde görüşler ortaya konduğunu belirtmiştir. Erdem’e göre pozitivist epistemolojiye dayanan sosyolojik yaklaşımlarla arasına mesafe koyan Nilüfer Göle, Türk modernleşmesinin yerel biçim ve değerleri ile evrensel modernleşme yaklaşımlarını uzlaştırma yolunu tercih etmiş, çok katmanlı/çok değişkenli dinamik bir yapı olarak gördüğü toplumun zamana ve şartlara göre değişen tavırlarına dikkat çekmiştir. Bu yüzden, toplumun içinde barındığı çatışma ve uzlaşma alanlarına odaklanarak toplumun merkezine yolculuk yapmayı savunan Göle, bireyi edilgen konumundan çıkararak, özne/aktif/birey olarak değerlendirmenin daha doğru olacağına inanmıştır. Göle, toplumsal dönüşümlerde katkısı olan aktörlerin eylemlerine yükledikleri anlamlara yönelmenin, sosyolojik çalışmalar için temel bir öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Türkiye’de muhafazakârları modernleşmenin birer aracısı olarak değerlendiren Göle, etkileşimli bir toplumsal yapı analizini savunmuştur. Deney/gözlem/istatistikî verilerin toplumsal gerçekliği açıklamak için yetersiz olduğunu düşünen Göle, hocası Alain Touraine’in geliştirdiği “aktif katılımcı” adını verdiği bir yöntemle nicelikten çok niteliğin önem arz ettiği bir disiplin ortaya koymuştur. Ona göre, Türkiye’de kadınların kaçta kaçının kendi isteğiyle örtündüğü, eğitim, gelir, aile vb. veriler bize sosyolojik profil sunabilirken, örtünme hareketinin siyasi veya toplumsal anlamına bu verilerle ulaşılamaz. Her sosyal olguyu melez bir

⁸⁴ Şerif Mardin, “Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1”, **İletişim Yayınları**, İstanbul 1990, s. 32-33.

desen olarak gören Göle, toplumun, bireylerin bireysel ve kolektif eylemleriyle ve toplumsal ilişkileriyle yeniden üretileceğini ve dönüştürüleceğini savunmuştur.⁸⁵

3.4.6 Mübeccel Kıray

Mübeccel Kıray, toplumsal değişimin kademe kademe gerçekleştiğini ve belirli bir aşamaya ulaştıktan sonra ise tümüyle bir bünye değişikliğine uğradığını belirtmiştir. Bu nedenle de belli bir zamanda, toplumun kimi özelliklerinde derece kimilerinde ise bünye değişikliğinin müşahade edileceğini ifade etmiştir. Değişimin nedeni olan etkenlerin baskısı doğrultusunda iki bünyeye özgü, tamamen oturmuş olan hususiyetlerle birlikte değişim durumundaki özelliklerden eskiye ve yeniye ait vuku bulanların derecelenmesinin gözlemleneceğini belirtmiştir. Hem aşama aşama değişenler hem de yerleşik özellikler ile geçiş durumundaki toplumun yine de işlevsel bir bütünlük göstereceğini zikreden Kıray, değişim durumundaki toplumların düzensiz ya da parça-bölük toplumlar olmadığını bunların değişen, değişmekte olan ve değişmemiş yönlerinin yine de bir tutarlılık içerisinde mensubiyet düzeni halinde kendisini göstereceğini belirtmiştir.⁸⁶

3.4.7 Kemal Karpat

Kemal H. Karpat, toplumsal değişimlerin kendi iç dinamikleri, zamanını ruhu ve şartları, kültürel kodları ile tarihsel kimlik ve miras vb. faktörleri göz önünde bulundurularak değerlendirilebileceğini öne sürmüştür. Karpat, Türkiye'nin son iki asırdaki tarihsel ve toplumsal değişimlerini izah ederken, belirli ideolojik kalıp ve kuramlara hapsetmek gibi bir sorun yaşandığını belirtmiştir. Karpat, Osmanlı'nın son dönemini incelerken bu bakış açısının sonucu olan problemlere işaret etmiş, toplumların tarihsel kimliklerinden koparılamayacağından hareketle devletin ve toplumun yaşadığı değişimleri, Modernleşme, Batılılaşma, Aydınlanma vb. kavramlar etrafında açıklayan tarih tezlerinin aksine modern Türkiye'nin toplumsal yapısını geçmişin birikimi olarak görmüş, bu süreci kendi içsel dinamikleriyle, sosyal etkenlere ve (nüfus, kimlik, göç, inanç vb.) çoklu faktörlere göre izah ederek Türkiye'nin son

⁸⁵ Tefik Erdem, “*Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye*”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 2, 2011, s.142-144.

⁸⁶ Kıray, a.g.e., s.94.

iki asrında yaşadığı değişim ve dönüşüme dair yeni bir tartışma zemini oluşturmuştur.⁸⁷ Karpata göre, siyasal yapı (rejim) hariç, din, dil, kültür, kimlik, toplumsal tabakalaşma gibi toplumsal değerler, imparatorluktan Cumhuriyete aktarılmıştır. Bu anlamda Cumhuriyet Türkiye'si, Osmanlı toplumsal yapısında meydana gelen dönüşümlerin ve aktarılan değerlerin birikimidir.⁸⁸ Bunun yanı sıra, İslam ve İslam'ın etrafında oluşan ideoloji (İslamcılık), dinî hareketler (Nakşibendiyye), sosyal sınıf (yeni Müslüman orta sınıf), Türk modernleşmesinde engelleyici olmaktan ziyade, destekleyici ve dönüştürücü bir etkide bulunmuş, din olarak İslam, tarihsel sürekliliğin canlı bir örneği olarak modernleşme sürecinde aktif rol oynamıştır.⁸⁹

⁸⁷ Karpata, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xxv-xxxiii.

⁸⁸ Karpata, İslam'ın Siyasallaşması..., s.461.

⁸⁹ Kemal H. Karpata, **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**, Timaş Yayınları, 4. bs., İstanbul 2019, s.47-49.

4. KEMAL H. KARPAT DÜŞÜNCESİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİN

Kemal H. Karpas, siyasal bir yapı olarak devletin, belirli bir bürokrasi yönetiminde devamlılığını sağlamak için hem askerî açıdan ordu gücü oluşturmak amacıyla hem de vergi yoluyla ekonomik gücünü sağlamak ve devam ettirmek için bir topluluğa ihtiyaç duyacağını topluluğun yani milletin ise birlik, dayanışma ve kader ortaklığı gibi duygularla devlete itaat ederek onu savunacağını ifade etmiştir. Aralarında bulunan sürekli ilişki nedeniyle yöneten otorite olarak devlet tarafından çıkarılan kanunların; felsefi, kültürel ve yaşam biçimine etkisi bakımından millet ile uyum içerisinde olması gerektiğini zikreden Karpas, buna uyulmadığı takdirde otoritenin meşruiyetinin devamlılığı hususunda sorun yaşayacağını belirtmiştir. Millet ve devlet arasındaki ilişkinin sürekli değişim içerisinde olduğunu belirten Karpas, Osmanlı Devleti sonrasında yeni bir kültürel kimlik ile farklı bir siyasal yapıda yeniden oluşan modern Türk milletinin yaşadığı tekâmülü, iki sosyo-politik vakaya göre yani devlet ve milletin büründüğü yeni şekil ve aralarında bulunan ilişkiyle açıklamıştır. Osmanlı Devleti'nin millet anlayışı, felsefesi ve dünya görüşünün bir miktar Fransız devlet anlayışına yakın olmakla birlikte daha çok Anglo-Sakson tipine benzediğini belirten Karpas, toplum ve devlet anlayışı ile Türkiye'ye miras olarak kalan halkın davranış ve siyasal kültürünün ise başlı başına kendine has özellikler taşıdığını ve ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Karpas, Türkiye'ye Osmanlı'dan miras kalan kültürel ve tarihsel faktörlerle birlikte en başta da İslam faktörünü birinci derecede önemli görmüştür. Nedenini ise İslam dininin modern milletlerin doğuşunu, (Hucurat Suresi'ne atıfla⁹⁰) kavim ve aşiret bağlamında farklılıklarıyla içerisinde barındırdığı gibi ümmet kavramıyla da bu farklılıkları daha geniş bir perspektifle evrensel bağlamda içerisinde bulundurması olarak açıklamıştır. Bununla birlikte kavimlerin ve aşiretlerin gelişmesini ve karışmasını sağlayan göç konusuna da Kuran'da önemli derecede yer verildiğini, bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ilk olarak (Hz. Muhammed'in veda hutbesinde de açıkça belirttiği

⁹⁰ Kur'ân-ı Kerim, Hucurat Suresi 13. Ayet, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/hucurat-suresi-49/ayet-13/kuran-yolu-meali-5>, 19.03.2022.

“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”

üzere⁹¹⁾ İslam'ın temiz ırk ve ırkçılık gibi iddiaları kati suretle reddettiğini belirtmiştir. İkinci olarak ise Din ile devlet beraber doğmuştur. Devlet ile din arasındaki farklılıklar her ne kadar başlarda az olsa da zaman geçtikçe dinin ilahi devletin ise dünyevi olması nedeniyle çok daha belirgin bir hal almıştır. Toplumun, din ile birlikte devlet çatısı altında yaşaması kaçınılmaz olduğu için de filozoflar, geçmiş dönemlerde toplum ve devlet gibi temel konularda çalışmalar yapan düşünürlerin eserlerinden de faydalanarak ideal olan yaşam biçimi konusunda çözüm yolları aramışlardır.⁹²

Karpat'ın bu konudaki fikirlerini detaylı bir şekilde ele almadan önce Osmanlı Devleti'nin son bir buçuk asrına yayılan modernleşme çabalarının altında yatan sebeplere dair farklı görüşlere kısaca yer vereceğiz.

İlhan Tekeli, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa modernleşmesiyle meydana gelen gelişmelerin ortaya çıkardığı sonuçlarla yüz yüze gelmesiyle birlikte başlayan süreçten, bir ulus devlet olarak tekrar ayağa kalktığı zamana kadar geçen sürede yaşadığı gelişmelerin dört aşamadan geçtiğini öne sürmüştür. Bunların, ortaya çıkan sorunların çözümünün mevcut siyasal ve toplumsal düzende arandığı birinci aşama; modernleşme projesinin, “yönetimin araçsal bir mantıkla yaptığı reform döneminde, projenin geliştirildiği Batılı ülkeleri tanıma arayışları ve bulunacak çözümlerde onlardan etkilendiği” ikinci aşama; modernleşme projesiyle “yeni ilişki kurma biçimleri öneren, belli bir biçimde iktidar talebi içeren, bunu kamu alanını etkileyerek gerçekleştirmeye çalışan iktidar dışındaki kişi ve grupların siyasal düşünce ve hareketlerinin” geliştiği üçüncü aşama ve son olarak İmparatorluğun parçalanmasıyla birlikte ulus devletlerin ortaya çıktığı, iktidarın yeni sahibinin meşruiyetini ilahi olan yerine demokrasiden aldığı dördüncü aşama olduğunu öne sürmüştür.⁹³

⁹¹ **İslam Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi>, 25.03.2022

Güvenilir kaynaklardaki rivayetlerden derlenen Vedâ hutbeleri metninin ana hatlarında şöyle buyurulmuştur: “...Hz. Peygamber Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle buyurdu: Ey insanlar! Bilmiyorum, belki de bugünden sonra burada sizinle bir daha buluşamayacağım. Allah'ın rahmeti bugün sözümü işitip onu iyice kavrayanların üzerine olsun! Benim bu sözlerimi burada bulunanlar bulunmayanlara bildirsın. Olabilir ki bildirilen kimse burada bulunandan daha iyi anlar ve itaat eder. Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ ileldir...”

⁹² Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.xi-xv.

⁹³ İlhan Tekeli, “*Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı*”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, (Editör: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, Cilt: III, İstanbul 2002, s.49-50.

Arnold Joseph Toynbee'ye göre Osmanlı, 1768-1774 yılları arasında Ruslarla yaptığı savaşa gelene kadar son 100 yıldır Avrupa ile girdiği savaşların neredeyse tamamında askeri olarak başarısız olmuş, 1774 yılında Ruslara karşı ağır bir yenilgi alarak Küçük Kaynarca Antlaşmasını imzalamak zorunda kalmıştır.⁹⁴ O güne kadar Osmanlı üzerinde Avrupa'nın en ufak bir baskı gücü yok iken Küçük Kaynarca antlaşmasıyla birlikte vermek zorunda kaldığı imtiyazlar yüzünden son derece küçük duruma düşmüştür. Toynbee'ye göre bu antlaşma Osmanlı için o kadar küçük düşürücü olmuştur ki hemen akabinde Avrupa örnek alınarak reformlara girişilmiştir. Arnold Toynbee, Osmanlı modernleşmesinin Batılı tarzda ele alınışının, Osmanlılar arasında "Batılılaşma Hareketi'ni" ve bu eylemin 1774 yılında kaybedilen savaş sonucu imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan 1918 yılında imzalanan Mondros Mütarekesi'ne varıncaya kadar ortaya çıkardığı durumu anlayabilmek için önemli bir parola olduğunu belirtmiştir. Osmanlı'nın giriştiği Batılılaşma hareketinin politik bir gereklilik olduğunu ifade eden Toynbee, Avrupa'ya karşı koyabilme endişesiyle başlayan bu girişimin Batıya, ancak Batının silahıyla karşılık verilebileceği yönündeki sağlam düşünce biçiminden kaynaklandığını öne sürmüştür. Diğer yandan Osmanlı'nın Avrupalılaşma hareketini yalnız askerî açıdan ele almış olmasını eleştirmiş, Batının üstünlük nedeninin sadece askeri olmadığını modern ordusunun dayandığı sağlık, idari ve mali teknikten kaynaklandığını belirtmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin öncelikli olarak gerçekleştirdiği askerî reformların doğru olduğunu belirten Toynbee, sonrasında yaşanan başarısızlığı ise modernleşmeyi Batının öğreticiliği en az olan sadece askeri yönden ele alarak geleneksel kurumları yerine modern kurumları hayata geçirememiş olmasına bağlamıştır.⁹⁵ Bernard Lewis de "Modern Türkiye'nin Doğuşu" adlı eserinde Toynbee'ye benzer bir görüşü paylaşarak, 19. ve 20. yüzyılda Osmanlı'nın modernleşmek ile mahvolmak arasında

⁹⁴ Arnold Joseph Toynbee, **Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu (I-II-III)**, (çev. Kasım Yargıcı), Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, Cilt: I, İstanbul 1999, s. 41.

⁹⁵ Toynbee, a.g.e., s.48-52.

Toynbee'ye göre, "Batılılaşmaya koyulan Türklerin yollarındaki güçlükler, kendilerinden önce bu yola çıkmış olan Doğulu Hristiyan tebaaların karşılaştıklarından sayıca daha çok ve daha büyük olmuştur. Her şeyden önce, "Türk Batılılaşması" hükümet tarafından başlatılan suni bir hareket olmuş ve bazı özel kişilerin içinden doğmamıştır. İkincisi, geç başlamıştır. Bu konuda Rum ve Rus hareketlerinden yüz yıl geç davranılmıştır. Böyle bir harekete girişilmesini de askerî tehlikelerle askerî başarısızlıklar sonucu yok olma tehlikesi zorlamıştır. Üçüncüsü, 1774 tarihli Küçük Kaynarca Türk-Rus Barış Antlaşması'ndan 1856 Paris Antlaşması'na kadar süren uzun yıllar içinde ve Osmanlı İmparatorluğu'nun varoluşunun ayaklanmış Hristiyan tebaa ve dış düşmanlarca sürekli tehdit edildiği bir devre içinde sürdürülmüştür. Dördüncüsü, -yukanda belirttiğimiz nedenler- harekete bir askerî görünüş vermiştir ve -ne yazık- problem bu kisve altında ele alınmıştır. Beşincisi, Türk reformcuları, -Batılı ve Batılılaşmış komşularıyla Doğulu Hristiyan tebaalarının yarattıkları belâlar azmış gibi- sultanın bendelerinden ve İslâm toplumundan gelen kuvvetli dirençe de baş etmek zorunda kalmışlardır."

bir tercihe zorlandığını ve ayakta kalmak için modernleşme yolunu tercih ettiğini öne sürmüştür.⁹⁶

Niyazi Berkes, Cumhuriyet ile birlikte ‘ulus devlet’ görüşünün ‘din devleti’ görüşü karşısında zafer kazandığını ve artık çağdaşlaşma yolunda gerçekleştirilecek reformların önünün açıldığını ifade etmiştir. Başlıca reform alanlarının eğitim, hukuk, dil, yazı ve genel olarak kültür ve yaşam alanındaki değişimler olduğunu, bunların ise yeni bakış açısıyla Cumhuriyet devrimleri olarak tanımlandığını belirtmiştir. Berkes’e göre bu devrimler Cumhuriyet dönemini hem Tanzimat hem de Meşrutiyet döneminden bazı noktalarda keskin şekilde ayırmıştır. Bunlardan en önemlisinin ise Cumhuriyet’in bağımsızlık ilkesine dayalı ulus egemenliğinin, geleneksel ilkelere dayalı İslam-Osmanlı karşıtlığı olarak görmüştür. Batı uygarlığını çağdaş bir medeniyet olarak değerlendiren Berkes, Cumhuriyet devrimlerinin ana amacının Türk toplumunu bu uygarlık yörüngesine oturtabilmek için gelenekçi tutumu tamamen yok etme ve bunu başardıktan sonra da yerine bu yeni yörüngeye uygun örgütler ve kurallar yerleştirerek gelecek kuşakları bu doğrultuda yetiştirme olarak iki işi gerçekleştirme gayesi güttüğünü ifade etmiştir. Bu pencereden gerçekleştirilen değişimlerin ‘yeni yöneliş’ devrimi olduğunu belirtmiştir.⁹⁷

Şerif Mardin, Osmanlı Devleti’ni reform yaparak modernleşmek zorunda bırakan itici gücün askeri önlem almak olduğunu belirtmiştir. Sürekli kaybedilen savaşlar ve bu kayıpların getirdiği toprak zayıyatı, Osmanlı’yı, Avrupa’nın askeri üstünlüğünü sağlayan gücün ne olduğunu aramaya teşvik etmiştir. Henüz 17. yüzyılının başlarında

⁹⁶ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, (çev. Metin Kırıatlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1993, s. 126-127.

“On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar dünyasında, Türkiye ya modernleşmek ya da mahvolmak durumundaydı; Tanzimatçılar da bütün başarısızlıklarıyla birlikte, daha sonra yapılacak olan daha köklü modernleşme için zorunlu temeli kurdular. Hukuki ve idari reformları çok kez yanlış anlaşılmış ve yeteneksiz olarak uygulanmıştır. Fakat demiryolları ve telgraflar dünyasında imparatorluğun eski feodal yapısı yaşayamazdı ve gerçekte pek az tercih serbestisi vardı. Muhtemelen en büyük başarıları eğitimde oldu. On dokuzuncu yüzyıl boyunca kurulan okullarda, yeni bir ruh ve gerçekler hakkında yeni ve daha açık bir anlayışla, yeni bir okumuş elit, yavaş yavaş ve zahmetle yetişti. Ahlaki ve manevî düzelme sorunları pek büyüktü ve hayal kırıklığına, menfaatçılığa ve kötülüğe düşenler çok, hem de pek çok idi. Okullardan yetişen yeni memur sınıfı, çok kez bilgisiz, sathi, kötü idi; idare ettiği halktan, ve gittikçe genişleyen bir uçurumla ayrılmıştı ; fakat bu bile, yerlerine geçtiklerinin cahilce kendilerine güveninden daha iyi idi. Ayrıca, bu yeni memurlar arasında ülkelerinin sorunları ve güçlükleri hakkında gerçek bir anlayışa ve onların üstesinden gelmek azmine sahip, sadık, dürüst ve sorumluluk duygusu taşıyan büyük bir kısım vardı. Bu yeni ruhun imparatorluğun egemen sınıflarına sinmesi yavaş ve çok kez şevk kırıcı oldu; fakat yirminci yüzyıla gelindiği zaman, modern Türkiye’yi yapan büyük sosyal ve siyasal devrimi başaracak bilgi, yetenek ve her şeyin üstünde sorumluluk ve karar duygusuna sahip bir idareci elit yetişmiş bulunuyordu. Bu elit’in Türkiye için değeri, aynı miras ve sorunlarla karşılaşan diğer ülkelerde onun yokluğundan çekilen cezalarla göze çarpar bir şekilde doğrulanmıştır.”

⁹⁷ Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma..., s.521-523.

devlet adamları, imparatorluk yönetiminin çok eksik olduğunu fark ettiğini belirten Mardin, buna rağmen ancak 18. yüzyılda kaybedilen savaşlar sonucunda askeri alanda ilk ve de son defa Avrupa ile reform arasında bağlantı kurulabildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle de modernleşme girişimleri incelenirken bu iki yönün göz önünde tutulması gerektiğini belirtmiştir. Şerif Mardin, İmparatorluğun artık çöküşünün fark edilişiyle birlikte yaşanan şok ve bilhassa 18. yüzyılda ardı ardına yaşanan felaketlerin neden olduğu sarsıntının çok büyük çapta olduğunu ve ıstırap verdiğini öne sürmüştür. Yaşanılan bu durum, fetih doktrinine sahip bir dinî inancın (“savaşı İslam’ı yaymanın bir vasıtası olarak inanmanın”) parçası olarak ve devletin kuruluşunda çok büyük yer tutan faktörün toprak genişlemesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, devlet adamlarının ekonomik durumdan kaygı duyduğu bir zamanda yaşanan toprak kaybı aynı zamanda gelir kaybı anlamına da geldiği için travmaya neden olmuştur. Mardin’e göre bu gerekçelerle Osmanlı’nın sürekli gerilemeye başlamış olması, reformların gerçekleştirilmesi hususundaki itici gücü oluşturmuştur.⁹⁸

Gökhan Çetinsaya’ya göre Batıda yaşanan üç ana olay, Osmanlı Devleti’ni modernleşmeye zorlamıştır. Osmanlı devlet adamları da bu olayların doğal bir sonucu olarak değişimi başlatmak durumunda kalmışlardır. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başından itibaren yaşanan bu değişimler aslında aynı anda tüm dünyada vuku bulan olaylar sonucunda meydana gelmiştir. Fransız Devrimi ile başlayan siyasi değişim, sanayi devrimi ile birlikte yaşanan ekonomik değişim ve Rusya’nın stratejik bir güç merkezi olarak doğduğu Avrasya devrimi ile ortaya çıkan ve bölgedeki tüm dengeleri değiştiren dönüşüm, tüm dünyayı olduğu gibi Osmanlı’yı da etkilemiştir. Fransız devrimi sonucunda başlayan milliyetçilik akımı ulus devlet modelini ortaya çıkarmış

⁹⁸ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 152-153.

Şerif Mardin’in, hızla gerileyen Osmanlı’nın niçin bu duruma geldiğiyle ilgili bir yorumu için bkz: “İmparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batıninkinden üstün saymışlar, Batının bir ‘model’ olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batının askerî üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Bugün, yapılan araştırmalardan bu tür aramaların Osmanlı sivil bürokrasisinde (“kalemiyye”) şekillenmiş olduğunu anlamaya başlıyoruz. Böylece, daha XVIII. yüzyıl başlarında, Batının askerî kuramlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu düşünceler, III. Ahmet zamanında (1703-1730), bilhassa 1720’ler- den sonra, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa’nın (1718-1730) desteğiyle teşvik görmüştür. Batıcılığın bu ilk devresinde Batının askerî teknolojisinin savaşta rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı’ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılmıştır. Zamanla (1780’lerde) bunun karşısında, savaşta en çok teknolojinin sonuç vereceği görüşü belirecekti. Gerilemeyi ‘din bütünlüğünün’ yitirilmesine bağlayan biraz farklı görüşlerle bir kısım ulema arasında ortaya çıkmıştır.” (Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi: Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s.12)

ve yeni kurumların doğmasına sebep olmuştur. Milliyetçilik akımı bu dönemde %40 civarında bir gayrimüslim nüfusa sahip olan Osmanlı Devleti'ni de büyük ölçüde etkilemiş ve ayakta kalabilmek için bu meseleyi çözmeye çalışmıştır. Sanayi devrimini gerçekleştirebilen ülkelerle gerçekleştiremeyen ülkeler arasında ciddi makas oluşmuştur. Bu değişime ayak uyduramayan ve başarısız olan ülkeler birer pazar haline gelmişlerdir. Bu devrim, Osmanlı'nın güçsüz olduğu bir dönemde meydana gelmiştir. Çetinsaya, bu dönemde devletin, merkezden ayanların ekonomik ve askeri gücü eliyle yönetildiğini ve merkezi idareye toplanan vergilerden milli gelirin sadece %3'üne denk gelen kısmının geldiğini belirtmiştir. Modernleşmeye çalışan bir devlet için yeterli olmayan bu miktardan dolayı Osmanlı Devleti, hızla bu gelirlerini artırmaya çalışsa da yapılan vergi düzenlemeleri ve reformlarla 20. yüzyılın başlarında ancak %13 seviyelerine gelebilmiştir. Son olarak ise Rusya'nın Avrupa bölgesinde bir güç olarak doğuşu Osmanlı Devleti için büyük bir tehdit olmuştur. Rusya'nın stratejik bir güç olarak Kafkasya, İran, Doğu Avrupa, Balkanlar, Anadolu ve Ortadoğu coğrafyasına doğru yayılmaya başlaması diğer dünya devletlerini de yarış içerisine sokmuştur. Rusya ile birlikte başta İngiltere olmak üzere diğer Avrupa devletleri ile Osmanlı arasında hem sıcak hem de soğuk savaş başlamıştır. Osmanlı, kaybettiği 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sonrası imzaladığı Küçük Kaynarca antlaşması ile birlikte büyük toprak kayıpları yaşamış ve ilk defa savaş tazminatı ödemek zorunda kalmıştır. Bir taraftan Avrasya coğrafyasında İngilizler ve Rusların oynadığı stratejik oyun diğer taraftan ise ayrılıkçılık akımları ve milliyetçilik dalgası, Osmanlı Devleti'ni sıkıştırmış ve 19. yüzyılda büyük toprak kayıpları ile sonuçlanmış ve yeni devletler ortaya çıkarmıştır. Osmanlı'nın son döneminde en çok askeri gerilemeye çözüm arayışı yaşanmışsa da 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Müslümanlar arasında ilk kıvılcımları görünen milliyetçilik akımına çözüm bulmak için de çok fazla enerji harcanmıştır. Osmanlı Devleti yaşanan bu sorunlar karşısında III. Selim döneminden başlayarak çeşitli cevap arayışlarına girişmiştir. Yeni dünya karşısında zihni bir dönüşümün gerekliliği ile hareket edilmiş ve bu dönüşüme karşısında ilk olarak bazı reformlar ile yeni düzene ayak uydurmaya çalışılmıştır. Osmanlı elitleri, 19. yüzyıl boyunca Nizam-ı Cedid, Tanzimat Reformları, Islahatlar ve Meşrutiyetler ile modern bir devlet ve toplumun inşası için kurumlarına, ilkelerine ve politikalarına yönelik ekonomik ve sosyal bazı değişimler gerçekleştirmiştir. İkinci olarak özellikle milliyetçilik akımı karşısında imparatorluğu bir arada tutabilmek için yeni bir siyasi

ideolojinin inşasını gerçekleştirmiştir. Üçüncü ve son olarak ise dış politika konusunda Rusya ile askeri mücadelede yetersizlik anlaşılmış ve 1830’lu yıllardan itibaren yeni bir dış politika anlayışı geliştirilerek savaşan taraflar arasından Batı ittifakı tercih edilmiştir. Nizam-ı Cedid ile başlayarak I. Dünya Savaşı’na kadar devam eden reform sürecinde dünya askeri tarihinde yaşanan modernleşmeye Rusya ve Avrupa karşısında ayak uydurmanın gerekliliğinin sonucu olarak modern topçu sınıfı ve modern eğitim kurumları ortaya çıkmıştır. Gökhan Çetinsaya, değişim isteyen Osmanlı elitlerinin amacının Avrupa gibi modern ordulara sahip olmak olduğunu ancak Osmanlı hazine kaynaklarının buna müsait olmadığını ve vergi reformuna uygun bir zeminin de bulunmadığını belirtmiştir. Bu nedenle ayanlar düzeni yıkılmış ve yerine merkeziyetçi bir idari sistem kurulmuştur. Ordu reformuyla başlayan bu süreçten geçerken modern bir mali sistem, modern bir eğitim sistemi ve modern bir vilayet sisteminin gerekli olduğu ortaya çıkmıştır. Tüm bu değişimler Osmanlı’da Batılılaşma rüzgarlarını da beraberinde getirmiştir. İlk reformcular başlarda belirli teknik konular, kurumlar ya da politikaların alınmasını planlamış olsa da bu yeni modern kurumlar, sosyal ve kültürel yapılarını da beraberinde getirmiştir. Çetinsaya’ya göre tüm bu süreçlerin birlikte çalışması sonucunda ise Osmanlı modernleşme olgusu ortaya çıkmıştır.⁹⁹

Karpat’a göre Osmanlı Devleti’nde 18. yüzyıldan itibaren toplum ve devlet arasında hem kapsam hem de nitelik yönünden daha öncekilere benzemeyen “yeni tipte bir sosyal değişim” başlamıştır. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında ise köklü şekilde değişim yaşansa da bu değişimin getirdiği yeniliklere beklenen uyumu toplumun göstermemesi, halk ile elitler arasında kültürel alanda yabancılaşmaya ve bölünmeye yol açmıştır.¹⁰⁰ Nitekim Berkes’in ifade ettiği gibi Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen köklü değişimlerde bu durum açıkça gözlenmiştir. Örneğin aile konusunda gerçekleştirilecek reform konusunda meclise getirilmesi planlanan tasarı hakkında yeni sistemin İslam hukukuna mı yoksa Batı hukukuna mı uygun yapılacağıyla ilgili yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Berkes konuyla ilgili Mart 1924’te Mustafa Kemal tarafından yapılacak seçimle ilgili ilk işaretin “önemli olan sorun hukuk anlayışını, kanunları, adalet örgütünü toplumsal yaşayışın uyması gereken çağ koşullarıyla uyumsuzluk içinde olan ilkelerden kurtarmak sorunudur” şeklinde

⁹⁹ Gökhan Çetinsaya, Osmanlı Modernleşmesine Dair Temel Meseleler 1, Çevrimiçi Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=kox07ZpcQw0>. (27.02.2022).

¹⁰⁰ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.xv-xvi.

verildiğini belirtmiştir. Ayrıca Berkes, aileyi düzenleyen medeni hukuk konusundaki tartışmalarla birlikte adalet kuralları ve getirilecek kanunlarla ilgili izlenecek yola dair görüşlerin sadece Batı hukuku doğrultusunda olabileceği fikri etrafında bir araya geldiğini ifade etmiştir. Atatürk'ün 25 Ekim 1925 tarihinde yeni başkent Ankara'da açılan Hukuk Fakültesinde yaptığı konuşmada ise bu fikrin kesinleştiğini belirtmiştir:

“Türk Devrimi, sözcüğün ilk anda akla getirdiği anlamdan başka ve ondan daha geniş bir değişim anlamı taşır. Onun gerçek anlamı, din bağına dayanan yüzyıllık bir siyasal birim yerine başka bir bağa, ulusallık bağına dayanan bir birim koymaktır. Ulusumuz, bugünkü uluslararası var olma savaşında yaşayabilmenin tek yolunun çağdaş uygarlıkta bulunabileceğini değişmez bir ilke olarak kabul etmiştir. Ulus... devrimsel değişimlerin doğal ve zorunlu gereği olarak ihtiyaçların değişip gelişmesiyle sürekli olarak değişip gelişme kuralına dayanan dünyasal bir rejim görüşünü yaşamın zorunlu koşulu olarak benimsemiştir. Artık devrimin hukuk temellerini atmak, devrimimizin düşün biçimine ve gereklerine uygun hukukçular yetiştirmek zamanı gelmiştir.”¹⁰¹

Berkes'e göre bu söylevden sonra medeni kanun tasarısı hazırlıkları bu görüş doğrultusunda şekillenmiş ve İsviçre Medeni Kanunu'ndan uygulanan tasarı iki yıl civarında süren bir çalışma sonucunda 1926 yılında kabul edilmiştir.¹⁰²

Karpat'a göre 18. yüzyılın sonlarında III. Selim ile birlikte başlayan ve 19. yüzyılda II. Mahmud ve II. Abdülhamid ile devam eden ve sonunda 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İttihat ve Terakki yönetimi ile zirveye ulaşan ve hemen her alana yayılan merkeziyetçilik, toplumu değiştirme kudretinin ve devleti değiştirmenin en aktif aracı olmuştur. Merkeziyetçilik ile devletin yetkilerinin artması sonucunda toplum, sadece fiziksel alanda değil kanun yapma ve dışarıdan ticaret ve ceza kanunu alma gibi yollarla yapısal ve kültürel olarak değişime uğramıştır. Karpat'a göre Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda devlet eliyle gerçekleştirilen değişimleri daha iyi anlayabilmek için akılcı eğitim, göçler, tarımda özel mülkiyet ve orta sınıfın doğuşu gibi sosyal yapıda yaşanan değişimleri yakından bilmek gerekmektedir. Bu dönemde devletin asıl sorunu otoriteyi güçlendirmek ve bu sayede ayakta kalmaktır. Bu nedenlerle devleti topluma dayandırmak mecburi bir hal almıştır. 19. yüzyılda III. Selim ve II. Mahmud tarafından gerçekleştirilen reformları 1839 yılında hukuk devleti olma adımı, vergide adalet ve özel mülkiyeti güvence altına alma gibi maddelerin bulunduğu Tanzimat Fermanı ve hemen arkasından ise 1856 yılında bu fermanın devamı vasfındaki Balkanlarda isyan çıkaran azınlıkları sakinleştirmek ve

¹⁰¹ Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma..., s.529-530.

¹⁰² Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma..., s.530.

gayrimüslimlere yeni haklar tanımak için ilan edilen Islahat Fermanı takip etmiştir. Osmanlıcılık fikrini doğuran bu reformlardan sonra 1864 yılında devleti, dinî cemaat yapısından çıkararak birey üzerine inşa eden; ırk, dil, din vb. farkları ortadan kaldırarak herkesi eşit kabul eden vatandaşlık kanunu ilan edilmiştir. Böylece Osmanlı'da toplum değişime uğradıkça, özel mülkiyet yayıldıkça ve insanlar yer değiştirme ihtiyacı hissettikçe önem kazanan iç ve dış göç, toplumda kaynaşmanın artmasına ve yapının değişmesine yol açmıştır. Eğitimin artışı, ekonomik gelişmeye bağlı olarak oluşan orta sınıfın doğuşu, halkın niteliğinin artışı, kendine güveni artırarak tarihine kimliğine ve kültürüne saygılı bir toplum doğurmuş ve özgürlük talepleri sürekli artış göstermiştir. Osmanlı'nın son döneminde bunlar yaşanırken eskiden kalma elit yapı tüm bunlarla uyumlu bir görünüm sergilese de hakimiyetini ve etkisini kaybetmeye başladığı için yeni kurumlar oluşturmaya başlamıştır. Bu hürriyet taleplerinin sonucu olan I. ve II. Meşrutiyet, anayasa değişikliği ve halk iktidarı gibi sonuçlar doğurmuş olsa da henüz demokrasi yönünde çok bir ilerleme olmamıştır. Osmanlı Devleti'nde yaşanan iç gelişmelerle birlikte dış gelişmeler özellikle de Müslüman ülkeler ile olan etkileşim, büyük bir devletin mirası olarak bugün dahi değişik şekillerde hem İslam ülkelerinde hem de Balkan ülkelerinde farklı şekillerde gözlenmektedir.¹⁰³

4.1 Osmanlı Modernleşmesinin Özellikleri

Kemal H. Karpat'ın toplumsal değişme ve din konusundaki yaklaşımına en iyi örnek Osmanlı-Türk modernleşmesine yönelik analizleridir. Bu sebeple Osmanlı modernleşmesinin Karpat'a göre özelliklerine kısaca değindikten sonra özellikle 19. yüzyıl başta olmak üzere Osmanlı modernleşmesini başta "İslam'ın Siyasallaşması" eseri üzerinden kritik ederek, toplumsal değişimleri ve bunların dinle ilişkisini belirleyen dinamikleri inceleyeceğiz.

Öncelikle Karpat'ın yapısal değişimin bileşenlerine dair görüşüne yer verelim:

"Yapısal değişim, teknolojik veya ekonomik faktörlerin yanı sıra bu faktörlerden kaynaklanan siyasal meydan okumaya tepki olarak ortaya çıkan sosyal, siyasal ve kültürel sistemlerden kaynaklanır. Yapısal değişimin mesleklerde, üretim metotlarında, tabakalaşma kalıplarında ve bunlarla eşleşen otoriteyi meşrulaştırma ve grup

¹⁰³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xvii-xxxi.

dayanışması biçimlerindeki değişiklikler anlamına geldiği kabul edilir. Bu değişimin temel sonuçları yeni sosyal grupların oluşumunda, yeni güç ilişkilerinin kurulmasında ve çoğu zaman eski sosyal gruplarla rekabet halindeki sosyo-politik rol ve statülerin yeniden değerlendirilmesinde kendini ortaya koyar.”¹⁰⁴

Bu doğrultuda Karpat, toplumsal değişimleri izah ederken bütüncül bir yaklaşım sergiler ve milletlerin hayatındaki tarihsel sürekliliği önemser.

Osmanlı modernleşmesi hangi koşullarda gerçekleşmiştir? Bu koşullar hangi toplumsal düzen içerisinde oluşmuştur? Bu önemli sorulara Karpat şu cevabı vermiştir:

“19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin modernleşmesi, üç temel koşula bağlı olarak gelişti: İlk koşul, merkezileşme güdüsüydü. Bu, siyasi yapıyı yeniden şekillendirdi ve siyasi seçkinler ile sosyal gruplar arasındaki ilişkilerde var olan ikilemi derinleştirdi. Devlet ile toplum, organik olarak birbirinden ayrıldı. İkinci koşul, Avrupalı güçlerin giderek artan siyasi nüfuzuydu. Bu, devleti, Osmanlı siyasi kültürüne ve geleneksel toplumsal yapısına yabancı olan yeni kurumlar ve uygulamalar benimsemek zorunda bıraktı. Bu kurumların kültürel anlamda olumsuz etkiler yaratması, verdikleri hizmetin değerini de düşürdü. Diğer iki koşuldan türemiş olan üçüncü koşul ise modernleşmenin ideolojik boyutuydu. Önce ıslahat, daha sonra da muasırlaşma, asrileşme ve garphlaşma (Avrupahlaşma) olarak bilinen modernleşme hem yönetici seçkinlerin ideolojisi hem de bunların iktidarının yegâne meşruiyet kaynağı haline geldi. Yönetimdeki siyasi seçkinler, bu üç koşulu diledikleri gibi yönlendirme gücünü münhasıran ellerinde tutuyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında, yönetimdeki siyasi seçkinler grubu içinde bürokrasi, ordu ve aydınlar sınıfının bazı kesimleri yer alıyordu. Bu arada modernleşmenin ekonomik yükü, köylünün ve mülk sahiplerinin ve diğer emekçi gruplarının omzuna binmiş durumdaydı. Elbette her grup bu yükü farklı şekillerde ve değişik miktarlarda taşıyordu. Liberalizm, meşruiyet parlamentarizm ve (çok sonraları) demokrasi, daima modernleşme fikrine bağlı olarak gelişti. Modernleşme, bir eylem planı olmaktan ziyade, esasen gelenek karşıtı bir ideolojydi. 1950’li yıllarda, yönetici grup, halkın desteğini alan bir siyasi parti tarafından iktidardan uzaklaştırıldığında, modernleşme fikri ekonomik kalkınma ile özdeşleştirildi.”¹⁰⁵

Karpat’ın Osmanlı’dan Türkiye’ye uzanan süreçte, toplumsal değişime dair görüşlerinde dikkat çeken ilk nokta; tarihsel sürekliliğe yaptığı vurgu olmuştur.¹⁰⁶

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti’nin devamı tezini öne süren Karpat, bu sürekliliğin yalnız siyasal yapıda ve kurumsal çerçevede değil, düşünsel, kültürel ve dinî boyutta da devam ettiğini öne sürmüştür. Karpat, bu noktadan hareketle, İslam’ın,

¹⁰⁴ Kemal H. Karpat, **Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din**, (çev. Güneş Ayas), 3. bs., İstanbul 2009, s. 27.

¹⁰⁵ Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi...*, s. 79-80

Selim Deringil’e göre Batılılaşma reformları geleneğin inkarı değil aksine yeniden icadıdır. Deringil’e göre 19. Asırda meşruiyet bunalımı yaşayan Osmanlı’nın (onu tehdit eden Avrupa’nın ideolojik araçlarına başvurarak) uyguladığı reformlar, devletin geleneksel yapısının rasyonel bir gözle yeniden uyarlanması yöntemiyle meydana gelen (Eric Hobsbawm’ın kavramıyla ifade edilecek olursa) birer gelenek icadıdır.

(Selim Deringil, “*Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Gelenegin İcadı’*”, *Muhayyel Cemaat* (“Tasarımlanmış Topluluk”) ve *Panislamizm*”, **Toplum ve Bilim**, 1991, s.54-55.)

¹⁰⁶ Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması...*, s. 502-503.

Osmanlı'dan Türkiye'ye devam eden modernleşme sürecinde engelleyici değil, destekleyici bir işleve sahip olduğunu belirtmiştir. Bunu da toplumsal değişimleri harici saiklere bağlayan bakış açısının aksine dahili unsurları ön plana çıkaran bir bakış açısıyla sunmuştur. Bu bakış açısından hareketle siyasal yapının toplumsal yapıyı (yukarıdan aşağıya) dönüştürücü etkisinden ziyade, özellikle nüfus hareketleri, göç, kentleşme, kültürel ve ticarî ilişkiler, toprak mülkiyeti, tabakalaşma vb. toplumsal dinamiklerin (aşağıdan yukarıya) doğal gelişimine ve değişimine vurgu yapmıştır. Karpat, Osmanlı Devleti'nin (Sened-i İttifak, Yeniçeri Ocağının Kaldırılması, Tanzimat ve Islahat Fermanları, Arazi Kanunnamesi, İngiltere ile yapılan 1838 ve 1861 tarihli ticari antlaşmalar, I. ve II. Meşrutiyet vb.) merkezîleşmek ve devleti güçlendirmek amacıyla (bürokrasinin öncülüğünde) almış olduğu kararların, siyasi, askerî, iktisadî ve kültürel alanda yaşanan toplumsal gelişmelerin doğurduğu sonuçlar olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda bu hususların her birisinin, "Osmanlı toplumsal yapısını değiştiren iç değişim araçları" olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Ayrıca Karpat, modernleşme sürecinde devlet-din ilişkileri konusunda farklı bir yaklaşım sergilemiş, yapılan uygulamalar ve alınan tedbirlerin, devleti dinin etkisinden kurtarmayı değil, dinî devletin etkisinden kurtarmayı amaçladığını savunmuştur.¹⁰⁸ İslam'ın modernleşmeyi destekleyici dinamikleriyle Osmanlı-Türk modernleşmesinde güçlü ve olumlu bir ideoloji olması yorumu da Karpat'ın toplumsal değişimlere yönelik analizlerinde dikkat çeken bir husus olmuştur. "İçeriği, kapsamı ve amaçları üzerinde hiçbir anlaşmaya varılmaksızın, bir karanlık çağ ideolojisini belirtmek için kullanılagelmiş İslamcılığın", tam aksine bir değişim ve özgürlük hareketi olduğunu vurgulayan Karpat, Avrupa düşmanlığı olarak yaftalanan İslamcılığın, modernist ve

¹⁰⁷ Karpat, Osmanlı Modernleşmesi..., s. 81

¹⁰⁸ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.36.

Kumek'in aktardığına göre Berkes, uzun yıllar referans kitap olarak okutulan "Türkiye'de Çağdaşlaşma" isimli eserinde, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecini çağdaşlaşma kavramı ile açıklamakta, çağdaşlaşmayı ise sekülerleşme şeklinde yorumlama, sekülerleşmeyi de geleneğin boyunduruğundan kurtulma süreci olarak görmekte, bunu da dinin, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel alandaki gücünün zayıflatılması olarak betimlemektedir. Çağdaşlaşmaya karşı olan tüm grupların din şemsiyesi altında toplandığını belirten Berkes, sekülerleşmenin karşısına dinselleşme akımını koymaktadır. Doğu Despotizmi kavramıyla açıkladığı Osmanlı toplumunda kölelikten farklı olarak kulluk sisteminin işlediğini, "devletin gökten inme, toplumun yerden bitme" olduğu bu düzende kulların, halk üzerinde belirli bir otoriteye sahip, efendiye bağımlı kişiler olduğunu vurgulayan Berkes, Osmanlı-Türk modernleşmesini başarısız olarak değerlendirmektedir.

(İbrahim Kumek, "Niyazi Berkes: Yaşamı, Eserleri ve Osmanlı-Türk Modernleşmesi Üzerine Görüşleri", **Akademik Düşünce Dergisi**, Sayı: 4, Güz 2021, s. 116-117-118.)

Altun'un aktardığına göre Berkes ayrıca, Karpat'ın düşüncelerinin aksine Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin bir süreklilik değil bir kopuş arz ettiğini düşünmekte, Cumhuriyet'i din devleti görüşüne karşı ulus devleti görüşünün bir zaferi olarak yorumlamaktadır. Berkes'e göre Cumhuriyet'i önceki dönemlerden ayıran en önemli özellik, geleneksel İslam-Osmanlı anlayışı yerine ulus egemenliği ve bağımsızlık ilesine dayanmasıdır.

(Fahrettin Altun, "Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt II, Sayı 1, 2004, s. 466-467.)

ilerici bir hareket olduğunu ve bu yönüyle daha etraflıca ve çok boyutlu olarak araştırılmayı hak ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁹ Ayrıca 19. asrın ikinci yarısında yeni orta sınıfın kültürel profilini temsil eden Nakşibendiyye'nin, hakim dinî grup olarak inancın yanı sıra sosyal hayatta da işlevsel bir role sahip olduğunu düşünen Karpas, inanç üstünlüğünü koruduğu müddetçe, bilimsel düşünce, maddî zenginlik ve teknolojik gelişmelerle İslam'ın bağdaşabileceği fikriyle Müslümanların gündelik yaşama katılmalarını sağlayan bir lokomotif işlevi bulunduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁰

Karpas, Osmanlı modernleşmesinin bugünün Türkiye'sini inşa eden tarihsel bir gelişim ve çok boyutlu bir süreç olduğunu savunmuştur.¹¹¹ Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki süreklilik, Karpas'ın Osmanlı modernleşmesi fikriyatında öncelikli fark olarak dikkat çeken bir husus olmuş¹¹² ve İslam'ın, tüm bu süreçte modernleşmeye engel değil, modernleşmeyi besleyen dinamiklere sahip olması yönüyle toplumsal anlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kültürel sürekliliği sağlayan en güçlü dinamik olduğunu belirtmiştir. Cumhuriyet elitleri, ulusal kimliğin en önemli ögesi olan İslam'ı hesaba katmayarak hata etmişlerdir. Nasıl Türkiye Cumhuriyeti döneminde yaşanan toplumsal yapı merkezli sorunlar Osmanlı'dan miras kalan konular ise İslam da bu süreçte kültürel sürekliliğin ana eksenini oluşturmuştur. Hem toplumsal kimliğin önemli bir dinamiği, hem de özünü kaybetmeden değişime müsait yanıyla İslam, toplumsal değişimin önünü açan kültürel bir zemin oluşturmuştur. Bu yönüyle birleştirici bir vasfa sahiptir ve bütüncül tüm yaklaşımların ihmal edemeyeceği bir güce sahiptir.¹¹³ Ülker Gürkan'ın aktardığına göre ünlü Fransız düşünür Montesquieu "Kanunlar Ruhı" adlı ünlü eserinde hukuku evrensel gören görüşlere şiddetle karşı çıkmış, tüm toplumların kendine özgü bir karakteri olduğunu belirtmiştir. Toplumların bu kendine özgü karakterini ise insanın içerisinde bulunduğu toplumsal koşullardan etkilenen bir yapıya sahip olmasıyla açıklamıştır. Toplumsal düzene dair çok önemli bir yer tutan bu metin, toplumların ve o topluma ait müesseselerin biçimlenmesinde iklim gibi doğal etkenlerle birlikte adet, örf, ahlak, yönetim biçimi ve din vb. kurumları sıralamış ve bunlara yöneticiler tarafından hazırlanan kanunları da eklemiştir. Bu gerekçelerle kanun koyucu aklın ortaya

¹⁰⁹ Karpas, İslam'ın Siyasallaşması..., s. 47, 49.

¹¹⁰ Karpas, Elitler ve Din..., s. 131-132, 173.

¹¹¹ Karpas, Elitler ve Din..., s. 25.

¹¹² Karpas, İslam'ın Siyasallaşması..., s. 36.

¹¹³ Lütfi Sunar, **Değişim Sosyolojisi**, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, y.y., t.y., s. 261.

çıkardığı en kusursuz kanunun dahi mevcut toplumla uyum içerisinde olması gerektiğini, uyumsuz olması halinde o toplumu tek başına istediği biçime sokamayacağını belirtmiştir.¹¹⁴ Karpat, bir devletin otorite sağlayabilmesi için çıkardığı kanunlarla toplumun, kültürel, felsefi ve yaşam biçimi açısından uyumlu olması gerektiğine dikkat çekmiştir.¹¹⁵ Sunar ve Kaya, Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlayarak Cumhuriyet ile birlikte hızlanan modernleşmenin, sekülerleşme ve Batılılaşma ekseninde karşıt fikirler etrafında geliştiğini öne sürmüştür. Onlara göre Türk modernleşmesi, Türkiye'nin geleneklerinden gelen sosyal, kültürel ve tarihi özellikleri neredeyse dikkate alınmadan gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.¹¹⁶ Sunar'a göre Cumhuriyet elitlerinin din-laiklik ayrımı ve dini hesaba katmadan toplumsal değişmeyi talep eden modernleşme politikaları, Türkiye'nin toplumsal gücünü zayıflatan sonuçlar doğurmuştur.¹¹⁷

Karpat'ın Osmanlı Modernleşmesine dair analizlerinde belirttiği dikkat çeken bir başka husus, iç dinamiklerin varlığı ve Avrupa etkisinden önce başlayan değişimler olmuş Batılılaşmanın ise en fazla bu süreci hızlandırdığını belirtmiştir. Değişen devlet düzeninin yanı sıra sosyoekonomik ve sosyokültürel şartların da incelenmesi gerektiğini ve bu şartların modernleşme sürecindeki rolünün yeterince belirtilmediğini düşünen Karpat; "Osmanlı toplumsal düzeninin iki temel kurumundan birinin, dinî ve etnik sınırları aşan dört tabakalı (askerler, bürokratlar, zanaatkâr ve tüccarlar ile reaya, yani üretici sınıflar) hiyerarşik toplumsal düzen, ikincisinin ise millet sistemi" olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸ 17. yüzyıldan itibaren uygulanan siyasi, askerî, iktisadî reformlarla değişen ekonomik düzen içinde ortaya çıkan ayanların sonraki iki asırda toplumun yeni kanaat önderleri olarak üstlendikleri rolü önemseyen Karpat, modernleşme sürecinin içsel dinamikleri içinde ayanların önemli bir işleve sahip olduğunu belirtmiştir. Modernleşme ile yaşanan dönüşümün, yapısal değişimle eşgüdümlü ve onun üzerine eklenilerek ilerlediğine dikkat çeken Karpat, Müslümanlar ile gayrimüslim tebaa arasındaki ilişkilerin sergilediği değişkenliğin, yeni toplumsal tabakalar oluşturması açısından önem arz ettiğini savunmuştur.

¹¹⁴ Ülker Gürkan, "*Montesquieu ve Kanunların Ruhu*", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XL, Sayı 1, 1988, s. 12-13.

¹¹⁵ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.xi.

¹¹⁶ Sunar-Kaya, a.g.e., s. 349.

¹¹⁷ Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi...*, s.261.

¹¹⁸ Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi...*, s. 12-13.

Nitekim tarımda yaşanan ekonomik ve sosyal gelişmeler, kendi sürecinde dinamik ve yeni bir Müslüman orta sınıfın doğuşunu hazırlamıştır. Kökleri Osmanlı bürokrasisi, eşraf, ayan aileleri, ulema ve şahsi gayretleriyle mal sahibi olan kişilerden oluşan bu yeni orta sınıf, kendine münhasır ideolojik ve kültürel özellikler göstermiştir.¹¹⁹

Tam bu noktada Karpat, Osmanlı modernleşmesine dair bilimsel analizlerde hükümet ve aydın grubunu başat faktörler kabul eden görüşlerin büyük resmi görmekten uzak kaldığına dikkat çekmiş, düşünürlerin çoğunun modernleşmede etkin rolün hükümeti yöneten küçük bir aydın grubundan kabul ettiklerini öne sürmüştür. Karpat bu görüşü tek yanlı ve bütünlükten yoksun görmüştür çünkü her ne kadar değişim sürecinde kaçınılmaz bir şekilde etkin rol oynamış olsalar da elit grubun neden değil bir sonuç olduklarını söylemiştir. Osmanlı Devleti’nde 19. yüzyılda yaşanan kalkınma ve değişim sürecinin kapsamının çok geniş olduğunu ifade eden Karpat, bu çaptaki kapsamlı bir dönüşüm sürecini birkaç vasat Osmanlı bürokratinin iradesine ve zekasına yüklemenin hem yüzeysel hem de fazlasıyla yetersiz kalacağını öne sürmüştür.¹²⁰

Karpat’a göre 19. yüzyılda Avrupa ile ticarete yaşanan ilişkilerdeki değişiklik bilhassa Tanzimat¹²¹ ve Islahat fermanları ile gayrimüslimlerin elde ettiği imtiyazlar, toplumsal yapıda değişikliklere yol açmış, yeni ve şekillendirici ekonomik ve sosyal dinamikler ortaya çıkarmıştır. Bu dinamikler siyasal yapının dönüşümüne zemin hazırlamış, devlet yeni düzenlemelere gitmiş, 18. yüzyılda başlayan merkezîleşme çabaları hız ve güç kazanmıştır. Böylece bütünleşmeyi sağlama amacına hizmet eden bu merkezîleşmenin iç ve dış motivasyonları, yeni toplumsal yapıların önem kazanması sonucunu doğurmuştur. Giderek büyüyen bir tehdit halini alan ayanların tasfiye

¹¹⁹ Kemal H. Karpat, **Kısa Türkiye Tarihi: 1800-2012**, (yay. haz. Günes Ayas), 9. bs., İstanbul 2019, s. 79.

¹²⁰ Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, (çev. Dilek Özdemir), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 446- 447.

¹²¹ Özkurt’un aktardığına göre Mardin’in Tanzimat yorumuyla ilgili olarak bkz: “Şerif Mardin’e göre bu deneyimlerdeki en esaslı kırılma noktası, 1839-1876 Tanzimat hareketinin yaşama geçirdiği değişimlerdir. Tanzimat Dönemi’nde kurumlar laikleşmiştir. Ulema gruplar, tekellerinde tuttıkları yargı mekanizmasından uzaklaştırılmıştır. Karma ve sivil bir hukuk sisteminin uygulandığı yeni bir modele geçilmiştir. Yeni bir yargı sistemini ortaya çıkarabilmek için sivil bir hukuk okulu kurmak, Batı hukuk sistemini bilen yargıçlar yetiştirmek, dava vekilliği ve savcılık kurumlarını ortaya çıkarmak gibi hukuk alanında radikal reformlar hayata geçirilmiştir. Eğitim alanındaki reformlarla da ulemanın etkinliği kırılmıştır. Sivil öğretmen okulları açmak, modern eğitim sisteminin parçası niteliğinde orta okul ve liselerin karması olan rüştiyeleri yaygınlaştırmak, mektepli subayların yetiştirilmesine hız vermek, vilâyet merkezlerinde askeri ve sivil liseler açmak, eğitim alanında laikleşme yolunda atılan önemli adımlar niteliğindedir.” (Cem Özkurt, “Bir Şerif Mardin ve Mübeccel Kıray Okuması: Yakın Tarihimizde Toplumsal Değişmeler ve Modernleşme Periyotları”, **Mavi Atlas**, Cilt: VIII, Sayı: 1, 2020, s. 64.)

edilmesi ile birlikte Müslüman topraklarının gayrimüslimlere çiftlik olarak verilmesi, siyasal yapıdaki değişiklikleri de zorunlu hale getirmiştir. Devletin merkezîleşme çabalarında yeni bir askerî düzenle başlayıp yeni malî düzenlemelerle devam eden süreç, aynı zamanda ulema ve ayanların zayıflamasıyla sultanın gücünü de mutlaklaştırmıştır. Karpat, bir orta sınıf imkânı olan ayanlığın ortadan kaldırılması sonucu yerine bağımsız bir orta sınıf inşa edilemediğini, devlete bağlı yeni bir Müslüman orta sınıfın ortaya çıktığını, son dönem modernleşme faaliyetlerinden Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketlerine değin süren ve toplumsal değişimde önemli bir etkiye sahip olan bu yeni orta sınıfın, tüm gücüne ve etkinliğine rağmen bağımsız bir hüviyetten uzak olduğunun ısrarla üzerinde durmuştur. Ayanlığın kaldırılması Osmanlı toplumunun dönüşümünde nasıl bir etki oluşturmuştur? Karpat'a göre bu durumun uzun vadede olumsuz sonuçları olmuş, içsel değişimi gerçekleştirecek dinamikler kesintiye uğramış, sivil toplumun siyasal sistemin işlevselliğine etkisi mümkün olamamış, nihayetinde ağırlığını toprak sahiplerinin teşkil ettiği yeni bir orta sınıf doğmuştur.¹²² Bu bağlamda Karpat, Tanzimat Fermanı'nı, bürokrasinin güçlenmesi ve merkezîleşmenin başat hale gelmesi açısından bir dönüm noktası kabul etmiştir. Ayanların yerini dolduran Müslüman Türk orta sınıf, Karpat literatüründe önemli yer tutan yeni bir tabakalaşmanın altyapısını oluşturmuş, toplumsal değişim beraberinde tüccarlar, toprak sahipleri ve aşiret reisleri vb. yeni önderlerin zuhuru zemin hazırlamıştır. Böylece Müslüman ve gayrimüslim tabakaların ayrışmasının gerçekleştiğini düşünen Karpat, yeni orta sınıfın zamanla milliyetçi bir hüviyet kazanması ile Türkiye Cumhuriyeti devletine uzanan yeni sürecin giderek şekillendiğine işaret etmiştir.

Tüm bunlar yaşanırken Karpat için çok önemli bir husus da 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı topraklarında gerçekleşen nüfus hareketleri olmuştur. Ona göre, bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin demografik yapısını büyük ölçüde Balkanlar, Kafkaslar ve Ortadoğu'dan gelen göçler oluşturmuştur. Bu açıdan Karpat, Türk toplum yapısındaki nitel ve nicel değişimlerin menşeinin nüfus hareketleri olduğunu belirtmiştir. Osmanlı demografisini yönlendiren bu göçler, Cumhuriyet sonrası

¹²² Karpat, *Elitler ve Din...*, s. 18. Karpat'ın orta sınıf ile ilgili yorumu için bkz: "Birçok araştırma Osmanlı'nın yeni orta sınıfı olarak bürokratları, okumuşları ve gayrimüslimleri görmektedir. Biz ise taşrada doğan ve gittikçe büyüyen bir Osmanlı Müslüman orta sınıfından söz etmekteyiz. Bu sınıfın kökenlerini ticari tarımın genişlemesine, taşrada sermaye birikiminin hızlanmasına bağladıktan sonra bu aynı sınıfın nasıl ekonomik ve siyasi güç kazandığını incelemekteyiz."

toplumsal yaşamı derinden etkileyen önemli bir etkidir. Bir tarihçi olarak, toplumsal değişimlere yaklaşımında Karpat'ı ilginç kılan özellik tarihsel sürekliliğe yaptığı bu ısrarlı vurgudur. Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı Devleti'nin (siyasi rejim hariç) devamı sayması, İslam dinini modernleşmenin önündeki bir engel olmanın aksine modernleşmeyi sağlayan güçlü bir ideoloji sayması, onu (kendi dönemi içindeki) diğer tarihçilerden ayıran bir özellik olarak ön plana çıkmaktadır.¹²³

Genel hatlarıyla Osmanlı modernleşmesinin özelliklerini belirttikten sonra, Karpat'ın toplumsal değişim ve din bağlamında Osmanlı modernleşmesinin dinamiklerine yaklaşımını daha detaylı bir perspektifle inceleyebiliriz.

4.2 Osmanlı'da Devlet Düzeni

4.2.1 Geleneksel Osmanlı Devlet Düzeni ve Yapısı

Osman ailesi tarafından 1299 yılında bir beylik olarak teşekkül eden Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, Kemal H. Karpat'a göre büyük ölçüde topraklarının doğu tarafında bulunan gelişmiş feodal Türk devletlerine ve Anadolu'ya yayılmış esnaf ve zanaatkarların oluşturduğu Ahiler örgütüne dayanmıştır. Kuruluş aşamasında yer alan bu devletler önceden Selçuklulara sonrasında ise Türk-Moğol hükümdarlarına bağlı olarak yaşamışlardır. Erken devlet döneminde Batıda yozlaşmış ve gücünü kaybetmeye başlamış Bizans topraklarına fetihler gerçekleştiren ve yönetim görevini üzerine alan uç beyleri arasında gördüğü yüksek hakem görevi ile birlikte sorumluluk paylaşımı ve askeri iş birliği yönetimi Osmanlı hanedanında somutlaşan merkezi yetki ve gücün temel rolü olmuştur. 13. yüzyılda var olan uç beyleri hakkında kesin bilgi sahibi olunmasa da 14. yüzyılda; Makedonya ve Trakya fatihi Evrenesoğulları, idari ve siyasi alanda büyük rol oynayan Çandarlılar, sınır bölgelerinde gönüllü akıncı olarak yaşayan Turahanoğulları, Silistire bölgesi akıncıları Malkoçoğulları ve Rumeli fetihlerinin önemli akıncıları Mihailoğulları gibi aileler Osmanlı Devleti'nin sosyal ve politik yapısının bel kemiğini oluşturmuştur. 14. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'da ve Balkanlarda geniş toprakları kontrolünde tutan bu aileler özel bir soylu topluluğu oluşturmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin merkezi yapısına göre beylerin temel

¹²³ Sunar, Değişim Sosyolojisi..., s.266.

grup olarak belirlendiği bu dönemde geniş bürokratik örgüt ve düzenli bir ordu olmadığı için hem idari hem de askeri yönetim beylerin iş birliğine dayanmıştır.¹²⁴

Karpat, gelecekte oluşacak olan merkezi bürokrasinin çekirdeğinin çok erken dönemlerde atıldığını belirtmiştir. Kuruluştan hemen sonra uygulanmaya başlanan devşirme sistemiyle sultana bağlı olarak hareket eden ve çoğunlukla farklı dinlerden İslam'a giren kişilerden yetiştirilen üst düzey devlet adamları, bürokraside Türk unsurların yerini almaya başlamıştır. Bununla birlikte mülkiyeti devlette bulunan ve atanmış görevliler tarafından yönetilen tımar arazileri Osmanlı ekonomisini yarı feodal bir sistem haline getirmiştir. Ancak, buna karşılık yerel geleneklerden gelen normlar ile kaynağı İslam olan hukuki kurallardan oluşan yargı sistemi, ayrışık niteliğe sahip topluma, genel olmakla birlikte bazı esnek kurallar getirmiştir. Uç beylerin iktidarının kaynağı ve toplumun temeli olan tarımsal toprak, bir tarafta özerkliğini korumak isteyen uç beyleri diğer tarafta ise merkezileşen ve gücünü sürekli artıran bir devlet ortaya çıkarmıştır. Karpat'a göre bu durum, başlarda gerilimin kaynağı olsa da sonraki dönemlerde gelişme dinamiklerini ortaya çıkaran bir yapıya evrilmiştir. Osman Bey ve Orhan Bey döneminde oluşan bu yapı, Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde gücünü artırmak isteyen merkezi otorite ile iktidardan yoksun bırakılma korkusu yaşayan uç beyleri arasındaki gerilimi arttırmıştır. Bu gerilim Haçlı ordusu karşısında 1396 yılında Niğbolu'da alınan büyük zafer sonucunda bir miktar hafiflese de merkezi otoriteyi güçlendirmek ve uç beylerinin gücünü sınırlamak isteyen Bayezid'in 1402 yılında Timur'a karşı yaptığı Ankara Savaşı'nda uç beylerinin desteğinden mahrum kalması sonucunu doğurmuştur. Bayezid, bu savaş sonucunda esir düşmüş ve esaret altında bulunduğu dönemde vefat etmiştir. Yıldırım Bayezid döneminden sonra dört oğlunun farklı beyler tarafından desteklendiği ve taht kavgalarının yaşandığı fetret devri olarak adlandırılan dönem ise 11 yıl sonunda I. Mehmed'in galibiyetiyle son bulmuştur.¹²⁵

Karpat Osmanlı Devleti'nin, II. Murad (1421-51) dönemine gelindiğinde din ve devlet konusunu bir düzene soktuğunu ifade etmiştir. Bu dönemden başlayarak din ve devlet ilişkilerini düzenleme yetkisini başka İslam devletlerinde örneği olmayacak şekilde

¹²⁴ Karpat, *Elitler ve Din...*, s.42-44.

¹²⁵ Karpat, *Elitler ve Din...*, s.44-46.

baş müftüye (müstakbel Şeyhülislam) vermiştir. Molla Fenari (ö.1431) ve Zembilli Ali Cemali (ö.1525-26) bu ayrım ile birlikte dinin ve devletin ayrı özerkliklerini değişik şekillerde savunmuşlardır. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumu, Şeyhülislam fetvasını, devlet tarafından verilen kararların dinî bakımdan onayı anlamında görmüştür. II. Mehmet (1451-81) dönemine kadar aynı şekilde devam eden devlet yapısına bu dönemde Sultan tarafından temel kanunların yer aldığı ve Osmanlı idari yapısını tertip eden Kanunname adı verilen düzenleme getirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin İslam kaynaklı şeriatla birlikte toplumun kadim geleneğinin ve devlet buyruğunun bir arada bulunduğu Örf ve Kanunname'nin uygulanması din ve devlet ayrımının en belirgin örneği olmuştur.¹²⁶

Karpat'a göre 19. yüzyıla kadar varlığını sürdüren Kanunname ile her ne kadar İslam hukukunun düzenlendiği belirtilse de genellikle merkezi otorite, beyler ve toprak sistemini düzenleyen ve aralarındaki ilişkiyi sağlayarak sonraki yapısal düzenlemelerin temelini oluşturan bir sistem getirilmiştir. II. Mehmed tarafından yürürlüğe konulan Kanunname, katı bir toprak düzeninin aracı olarak görülmüştür. Bu düzen, taşradaki bürokratik yapıya, yarı özerk uç beyleri yerine bu sistemin belkemiği olan geniş bir memur kadrosu getirmiştir. Bürokrasinin ana kısmını ise daha önceden olduğu gibi devşirme sistemiyle sağlanan yüksek itibarlı bürokratlar oluşturmuştur. Türk-Müslüman kökenli ve çoğunluğu beylerden oluşan Osmanlı soyluları, 15. yüzyıldan itibaren topraklarını ve toplumsal konumlarını korusalar da sultana sadık bürokrat kadrosu tarafından karar alma pozisyonlarına katılımlarının engellenmesi sebebiyle siyasi güçlerini yitirmişlerdir.¹²⁷

II. Mehmet tarafından getirilen bu yeni düzenlemelerle birlikte toprak, hem sosyal hem de siyasi sistemin ekonomik temelini oluşturmuştur. İmparatorluk sınırlarının genişlemesiyle güçlenen merkezi otorite, bürokrasinin desteğiyle birlikte yeniçerilerin sayıları ve maaşları ile eş zamanlı olarak eğitimini ve disiplini artırmıştır. Bu sayede tüm şehirlere yerleştirilen yeniçeri birlikleriyle merkezi hükümetin temsilcisi olan bürokratlara destek olacak bir yapı oluşturulmuştur. Böylece gayrişahsi ve hiyerarşik bir sistemle heyetlerden oluşan bürokratik bir sistem kurulmuştur. Bu dönemde toprak

¹²⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.viii.

¹²⁷ Karpat, Elitler ve Din..., s.46.

tapuları belirlenerek tapu sicilleri devlet adına kayıt altına alınmış, savaşta yararlılık gösteren süvariler bu topraklarda tımar yöneticisi yapılmıştır. Sipahiler adı verilen bu süvariler, toprakları çiftçilere kiralayarak vergileri toplamış ve kesintisiz üretimin teminatı olmuştur. Sipahiler savaş olması durumunda ise belirli miktarda asker ve erzak teminiyle yükümlü kılınmıştır. Önceden beylerin yarı kiracısı sonraları ise devletin tam kiracısı olan reaya ve köylüler sisteme entegre edilerek sosyal bir statü kazanmıştır. Bu düzenlemelerle birlikte Osmanlı Devleti'nin temel yapısı yüz elli yıl içerisinde tamam olmuştur.¹²⁸

Karpat, Osmanlı'da padişahın başında olduğu ve iktidarı elinde tutan askeri bürokratik yapının konumu net olarak belirlenmiş olsa da bu grubun kontrol edici ekonomik görevleri sebebiyle zaman zaman sosyal tabakalarda birbirleriyle çakışan görev üstlenilmemesi yönündeki katı kuralı çiğnediğini söylemiştir. Alimler ve tüccarların kadim sosyal tabakadaki konumu ise açıkça belirlenmiştir. Ayrıca II. Mehmet, Ermeni, Ortodoks ve bir zaman sonra da Yahudilerden oluşan belli dinî grupların, dinî ve kültürel ilişkilerinde özerk davranmalarını sağlayan ve liderlerini seçmelerine imkân tanıyan millet sistemini kurmuştur. Yaklaşık bir buçuk asır boyunca Osmanlı Devleti'nin sosyal grubunu oluşturan uç beylerinin yerini, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yarı feodal sayılabilecek merkezi bürokrasi almıştır. Bununla birlikte hiyerarşik olarak hem merkezdeki hem de taşradaki idari yapının altında olan sipahiler, sosyal ve ekonomik işlevlerinden dolayı daha etkili pozisyonda yer almışlardır. 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılda küçük çaplı ateşli silahlar olan tüfeklerin kullanılmaya başlanmasıyla merkezi ordunun Kapıkulu olarak isimlendirilen piyadelerine kaynak sağlamak amacıyla taşra ordusu ve sipahilere mali yönden gelir getiren toprak sisteminde zorunlu düzenleme ihtiyacı doğmuştur. Her ne kadar köylünün sosyal statüsü ve devletin mülkiyet hakkı devam etse de önceki sosyal ve ekonomik yapıyla askeri ve siyasal sistem arasında başlayan sürdürülemez ilişki kısa bir süre içerisinde toplumsal bir çözülmeye kadar gitmiştir. Bunun sonucu olarak 16. yüzyılda Anadolu'nun neredeyse tamamında büyük bir kaosa neden olan Celali ayaklanmaları başlamıştır. Bu kalkışmalar sadece sipahiler ve feodal ailelerin değil aynı zamanda köylülerin de katıldığı sınıf esaslı yeni bir toplumsal düzenin fitilini ateşlemiştir. Devletin ateşli silahlara dayanan merkezi bir ordu kurmak zorunda

¹²⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.46-47.

kalması hem asker sayısının artmasına hem de askerin silahlanma ve iâşe giderlerinin artması sonucunu doğurmuştur. Örneğin 1528 yılında merkezi ordunun 21,519 askeri ve 57,707,666 akçe gideri varken bu sayı ve gider 1670 yılına gelindiğinde 888,382 askere ve 236,605,688 akçeye ulaşmıştır. Bununla birlikte bu dönemde devlet geliri ise hiç değişmeyerek 540 milyon civarlarında kaldığı gibi enflasyon nedeniyle satın alma gücü neredeyse üçte iki civarında azalmıştır. Bu nedenle devlet, yasal haklarını kullanarak imparatorluk sınırlarındaki tımar topraklarına vergi gelirlerini artırmak amacıyla el koymuştur. Ayrıca bu el koymayla birlikte devlet, sipahiler aleyhine genişleyerek sadece nakit gelir ile ilgilenmeye başlamıştır. Biçimsel olarak 1831 yılına kadar devam eden tımar sistemi bu yıla kadar sürekli düşüş göstermiştir. Toprakların büyük çoğu ödül olarak dağıtılmış ve böylece Osmanlı Devleti'nin üzerine bina edildiği eski sistem tamamen ortadan kalkarak yeni bir toplumsal düzen oluşmaya başlamıştır.¹²⁹

Tüm klasik Osmanlı tarih yazımları, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren güçlü padişahlar döneminin biterek zayıf padişahlar döneminin başladığı hususunda hemfikir kalmıştır. Bu değişim, yapısal olarak farklılaşmanın karmaşıklığa denk düştüğü dönemde yaşanmıştır. Bahsi geçen dönem, farklı bürokratik unsurların merkezi idare gibi temel kararlar alabildiği, taşrada ise (daha sonra detaylı şekilde ele alınacak olan) ayanlar adındaki topluluğun toprakları kontrol etmesi sayesinde iktisadi güç elde ettiği devir olarak kayda geçmiştir. Toprağı yöneten tımarlı sipahilerin güç kaybetmesi ile ortaya çıkan bu grup, zirai alanlardan toplanan vergi gelirlerinin nakit para kaynağına dönüşümü için, iktidarın icraatları aracılığıyla rol kazanmışlardır. Böylece merkezi idarenin taşradaki yöneticisi konumuna yükselen ayanların bu durumuna benzer şekilde iki önemli gelişme yaşanmıştır. Gelişen Batının hem ekonomik hem de teknolojik olarak üstünlüğü sonucunda uğranan yenilgiler, modern bir ordu gereksinimine ve yeni silahların kabullenilmesine sebep olmuştur. Devlet, mali bir yük getiren bu uygulamaların sonucunda ek gelir amacıyla daha önce de olduğu gibi tarım alanlarına yönelmiştir. Bununla birlikte Karpat, Osmanlı Devleti'ni siyasi ve sosyal olarak şekillendiren en önemli ekonomik olayın ise Avrupa ile yaşanan ticari gelişmeler olduğunu söylemiştir. Bunun sonucu olarak ise kıyı şehirlerinde tüccar gruplar gelişme göstermiştir. Pazar ekonomisi sonucunda oluşan bu ticari yapı,

¹²⁹ Karpat, Elitler ve Din..., s.47-50.

İngiltere ile 1838 tarihinde imzalanan ticaret anlaşması gibi Batının güçlü devletlerine bazı özel ayrıcalıklar tanımıştır. 18. ve 19. yüzyılda tüccar ve imalatçı gruplar tarafından yapılan bu ticaret, Osmanlı toplumunun yapısını ve devletin kaderini tanımlamıştır.¹³⁰

Karpat'a göre ayanların Osmanlı bürokrasisi ile yaşadığı çatışma ve bu ortamda birbirleriyle çelişki içerisinde bulunan ideolojik grupların ilişkileri, 18. ve 19. yüzyılın ortalarında toplumda ortaya çıkan iç dönüşümün merkezi dinamikleri olmuştur. Bu gruplar farklı şekillerde ve icraatlarının çeşitli kısımlarında dış etkilerin tesirinde kalmışlardır ve kendi içlerinde çelişen reaksiyonlar göstermişlerdir. Sistemli bir halde çalışan Osmanlı siyasi düzeni bu hususlar karşısında tepkisiz kalmış ve çözülmüştür. Bu nedenlerle de iyi çalışan farklı bir sistem kurma ihtiyacı doğmuştur. Hakikaten sistemin cevaplandırması gereken bu sorun, diğer yandan toplumun yapısal olarak geçirdiği değişimle birlikte geldiği dinî-kültürel çizgide siyasi devlet durumuna gelmesiyle neredeyse iki katına çıkmıştır. İktidarın buna verdiği ilk tepki ise III. Selim (1789-1807) liderliğinde merkezîyetçi bir düzen kurarak bütünleşme çabası olmuştur ancak ulaştığı nokta ulusal Türk devletinin kurulması olmuştur.¹³¹ Karpat'ın aktardığına göre, tarihçi olan Cevdet Paşa, 19. yüzyılda Tanzimat Reformlarının arkasındaki itici güç olan Londra Büyükelçisi Mustafa Reşid Paşa'nın, Osmanlı'nın Türk karakteri hakkında dört temel açıkladığı ve bunlardan herhangi birisinin kaybedilmesi durumunda devletin çökeceğini belirtmiştir: "Tarihçi Cevdet Paşa'ya göre, Reşid Paşa ve arkasından Fuad Paşa, Osmanlı Devleti'nin dört temele dayandığını ileri sürmüşlerdir: İslâm, hanedan (başlı halife olan Osmanlı hanedanı), hükümet (Türk olan yürütme ve yönetim kolları), devletin daimî başkenti (İstanbul)." ¹³²

Karpat, 18. yüzyılda yaşanan bu gelişmelere bağlı olarak Sultan III. Selim tarafından yeni bir düzen kurularak içerisinde de modern bir orduya yer verme arzusunun sadece dışarıdan gelecek tehlikelere bağlanmasının yanlış olacağını ifade etmiştir. Asıl meseleyi ise, yereldeki ayanlar üzerinde merkezi otoritenin tesis edilmesi zorunluluğu olarak görmüştür. Sultanın kendi talebiyle birlikte gerçekleştirilmesi düşünülen

¹³⁰ Karpat, Elitler ve Din..., s.51-53.

¹³¹ Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.10-11

¹³² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.540-541.

değişimlerle ilgili sunulan raporlarda, yapılacak olan ıslahatların tüm kesimler tarafından destek görmesi için sivil alanda da reform yapılması gerektiği belirtilmiştir.¹³³ Bunun sonucunda ise önceki düzeni tekrar eski gücüne kavuşturmanın imkansızlığı anlaşıldığından toplumsal yapıda, tarımsal uygulamalarda, ekonomi yönetiminde ve ticaretle ortaya çıkan değişiklikleri belli bir sistem dahilinde rasyonel ve verimli bir şekilde yönetebilecek idari bir mekanizma kurma gerekliliği Nizam-ı Cedid'i mecbur kılmıştır.¹³⁴

4.2.2 Değişimin Başlangıcı: Nizam-ı Cedid

III. Selim'e sunulan Tatarcık Abdullah Efendi'nin ekonomi alanındaki layihası yeni düzen konusunda önemli fikirler vermiştir. Sunulan fikirler arasından Padişahın en fazla benimsediği görüş ise Ratib Efendi tarafından ileri sürülen merkezi idareyi kuvvetlendirme maksadı taşıyan yeni ve güçlü bir ordu kurma fikri olmuştur. Sultan Selim'in ulema, asker, esnaf, köylü ve şehirde yaşayan halkın talepleri yerine merkezi idarenin güçlendirilmesi yolunu seçmesi, bu kesimin var olan sorunlarını daha da artırmıştır. Kemal H. Karpat'a göre bu yeni düzenin hem tek hem de en büyük başarısı Nizam-ı Cedid ordusunu kurmuş olmasıdır. Bununla birlikte kurulan bu ordu Osmanlı ocak yapısına göre geleneğe bağlı şekilde kurulmuş olsa da dış görünüş itibarıyla Avrupa ordularına benzemiştir. Karpat, Batı uygarlığını kendisine örnek aldığını ilan eden Nizam-ı Cedid düşüncesiyle birlikte Osmanlı-İslam medeniyetinin hem koruyucusu hem de temsilcisi makamında bulunan sultanın dolaylı olarak da olsa Batı medeniyetinin üstünlüğü kabul ettiğini öne sürmüştür.¹³⁵ Her ne kadar III. Selim döneminde ve sonraki dönemlerde Osmanlı medeniyetinin ve İslamiyet'in Batı uygarlığından üstün olduğu yönünde düşünceler ortaya atılmışsa da Avrupa'dan aktarılan ve sayıları gittikçe artan müesseseler nedeniyle ıslahatçı grubun kuvvetlenmesi, bu argümanları şüpheyeye düşürmüştür. Bunun doğal bir sonucu olarak Osmanlı'da yaşayan Müslüman toplum farklı bir dinin kültürel tehdidiyle baş başa kaldığı için tepki göstermiştir. Toplum tarafından gösterilen bu tepki idari, iktisadi ve

¹³³ Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.22-23.

¹³⁴ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.19.

¹³⁵ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.19-20.

Batılılaşmayı bir tercih, bir çatışma ya da bir kabullenmenin dışında bir zorunluluk olarak İlber Ortaylı'nın zorunluluk tezine göre, askeri yenilgiler neticesinde, Batının üstünlüğünü askeri başarısına bağlayan ve modernleşme amaçlı reformları askeri anlamda bir zorunluluk olarak görerek Batıyı örnek almaya başlayan bir devlet iradesi ortaya çıkmıştır. (İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yılı**, Hil Yayınları, 1983, s. 20.)

teknik sorunlar yerine bu yeniliğin dinî ve kültürel taraflarında kendisini göstermiştir. Bununla birlikte ciddi bir ekonomik gideri olan Nizam-ı Cedid ordusunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan İrad-ı Cedid Hazinesi birçok kişinin çıkarlarını tehdit ettiği için bu kimseleri yeni orduya muhalif duruma getirmiştir.¹³⁶

4.2.3 Değişimin Ekonomik Temelleri ve Ayanlar

Osmanlı Devleti'nde 17. ve 18. yüzyıllarda gözlemlenmeye başlanan sosyal değişimler Karpata göre 19. yüzyıla gelindiğinde siyasi ve toplumsal saiklerle hızlı bir şekilde istikamet değiştirerek tamamen farklı bir yöne doğru evrilmiştir. Osmanlı Devleti, III. Selim döneminden itibaren zirai alanda iç ve dış pazar taleplerine bağlı olarak üretimi düzenleme yoluna gitmiştir. Bu düzenlemeler hem Osmanlı devlet geleneğine ait toprak sistemi, vergi yöntemleri ve devlet alışkanlıklarına bağlı sosyal ve ekonomik görevlerine hem de o güne kadar geleneklerle oluşmuş devlet aklına ve görüşlerine aykırı değişimler olmuştur. Yaklaşık olarak 1850'li yıllara kadar yüksek makamlardaki devlet memurlarının ödenekleri merkezi bütçe yerine onlar için ayrılan toprakların kazançlarından karşılanmıştır. Merkezi hükümet, her ne kadar ekonomik kaynakları elinde tutuyor olsa da bu topraklardan elde edilen gelirlerinin büyük kısmını yüksek memurlara ödediği için Osmanlı'nın en varlıklı tebaaları ticaret erbabıyla birlikte bu memurlar olmuştur.¹³⁷

Gelişen ve değişen dünya ile birlikte Osmanlı Devleti de Karpata göre önceki düzenini değiştirerek yeni düzene ayak uydurabilmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. Ateşli silahları kullanabilen ve daha fazla asker ihtiyacı olan ordu, devlete ekonomik olarak yeni yükler getirmiştir. Bunun sonucu olarak ise hükümet, vergi gelirlerini artırmak amacıyla tımar arazilerine el koymuştur. Bu gelişmeler

¹³⁶ Karpata, Kısa Türkiye Tarihi..., s.20-21.

Halil İnalcık'a göre "...şahsî muhafazakârlığına rağmen, III. Selim, Osmanlı toplumunda, Batılılaşmaya yönelik bir temayül, hızlı ve ilerici bir değişikliğe ihtiyaç olduğu hissi yarattı. Dinen kabul görmüş gelenekleri temsil eden ulema, umumiyetle kendisine muhalifti. Reformlar, sadece ya sultanın gözüne girmeye çalışan veya reformları İslam'ın ve hilafetin aslı menfaatleri için lüzumlu gören yüksek rütbeli ulemanın bir kısmı arasında destek buldu. Bu destekleyiciler, kendi mevkilerinin sebebi hikmetini açıklamak ve haklı göstermek için, daha ziyade şeriata başvurmaktaydılar. Selim'e muhalefet edilmesinin gerçek sebepleri sosyal ortamda bulunmaktaydı. Onun doğrudan doğruya kendine balı nizami bir ordu meydana getirme çabaları bir taraftan yeniçerilerin ve diğer taraftan ayanların devlet içerisindeki hâkim mevkilerini tehdit etmekteydi. Ayrıca almış olduğu malî tedbirler, ülke çapında yaygın bir hoşnutsuzluğa sebep oldu ve kamuoyu ile ulemayı aleyhine çevirdi."

(Halil İnalcık, "*Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi*", çev: Fahri Unan-Mehmet Özden, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 11, 1990, s.34.)

¹³⁷ Karpata, Kısa Türkiye Tarihi..., s.25-26.

toprağı fiili olarak denetiminde tutan *ayanlar* adı verilen yeni bir sosyal grubu doğurmuştur.¹³⁸ 17. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve yarı bağımsız değişkenlikten çıkarak tam bağımsız bir değişkene dönüşen ekonomik faktör, artık şahıstan ziyade bir grup etrafında toplanmıştır. Toprağın artık bir ihtiyaç olmaktan çıkarak vergi geliri halinde nakit para kaynağına dönüşmesi, devletin özel beratıyla ayan unvanı kazananları yeni bir rol sahibi yaparak vergi toplayıcısı haline getirmiştir. Ayanların gücü, köylüler ve kasabalılar üzerindeki nüfuzları ile tarım arazileri üzerindeki ekonomik kontrollerine dayanır. Ayan sınıfı 18. yüzyılın sonlarında her ne kadar gerçek bir sınıf gücüne erişmemiş olsa da zenginlikleriyle, 1768'de yapılan Osmanlı-Rus savaşında devlete borç verecek duruma gelmişlerdir. 18. yüzyıldan itibaren ticaret ve imalat sanatı ile birlikte tarımsal alanlardaki hakimiyetlerinin bir araya gelmesi sonucunda doğal olarak yeni bir sosyal tabaka haline gelmişlerdir. Bu dönemde Balkanlarda yerel halk ile devlet arasında ayanlara benzer şekilde aracı görevi gören özellikle Bulgaristan'da yer alan çorbacılar, Hristiyan milliyetçi hareketlerin önemli unsurlarından olmuşlardır.¹³⁹

Karpat 18. ve 19. yüzyılda ayanların, merkezi hükümete karşı gerçekleştirilen ayaklanmalarda başrol oynadıklarını belirtmiştir. İstanbul dışında konumlanmış özel ordularının desteğiyle tutucu Sultan IV. Mustafa'yı hükümdarlıktan indiren ayanlar, II. Mahmud'u tahta çıkarmıştır. Bu gelişmeler sonucunda ayanlar, 1808 yılında devletle Sened-i İttifak isimli merkezi idarenin gücünü sınırlayan bir anlaşma imzalamayı başarmışlardır. İttifak anlaşmasına göre, ayanın kontrolünde tuttuğu

¹³⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.51.

Ayanların ortaya çıkış süreci ile ilgili bir yorum için bkz: "Osmanlı Toplumu'ndaki modernleşme hareketlerinin anlaşılmasının temelinde, Osmanlı Toplumu'nun hangi süreçten sonra böyle bir olayla karşı karşıya geldiğinin bilinmesiyle ilgilidir. Batılılaşmayı zorunlu kılan dâhili ve harici birçok nedenden söz edilebilir. İfade edilecek nedenler alanın otoritelerinin genel kabulüne dayanmaktadır. Birinci ve bazı otoritelerce en önemli olarak görülen neden, Osmanlı mali sisteminin bozulmasıdır. Bu da mali sistemin gelir kaynağının azalması demektir. İkinci önemli neden, Batıda buhar gücünün kullanılması ve bilimsel devrimlerin etkisiyle ticaret yollarının yön değiştirmesidir. Üçüncü önemli neden, Osmanlı vergi sisteminin bozulması gösterilebilir. Bilindiği gibi Osmanlı devletinin vergileri tarım üzerine kurulu idi. Askeri düzenin temelinde de toprak sistemi vardı. Sivil ve askeri bürokrasiyi ayakta tutan ana mekanizma tarım gelirleri idi. Toprak düzeninde meydana gelen bozulmanın diğer alanları etkilememesi mümkün değildir. Dış dünyada özellikle Avrupa'da gelişen endüstrileşme, tarıma bağlı bütün sektörlerin önemini azaltmıştır. Bunun sonucunda zayıflayan Osmanlı Devleti'nin geniş çevreler üzerindeki denetimi azalmıştır. Bunların da sonucunda Osmanlı devleti, bir anlamda birinci sırada gelen tarımdan alınan vergi gelirlerini toplayamaz hale gelmişti. Zamanla devlet çıkış yolu olarak mültezim sistemini geliştirdi. 17. yüzyılda yeni vergi toplama projesi ile devlet, en fazla ve parayı peşin veren kişiye kendi bölgesinin artık ürününü toplama hakkını veriyordu. Bu proje 18. yüzyılda Osmanlı devletine karşı güçlü ayanları/şehir aristokratlarını çıkardı."

(Arif Aytekin, "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, Sayı: 30, s. 321.)

¹³⁹ Karpat, Elitler ve Din..., s.52-53. Çorbacılarla ilgili Karpat'ın açıklaması için bkz: "Balkanlarda, özellikle de Bulgaristan'da çorbacılar, mahalli cemaatle devlet arasında aracılık ederek ayanlarla benzer bir rol üstlendiler. Çorbacılar toprak sahibiydiler, genellikle küçük dükkanları vardı ve mahalli ticaretle uğraşıyorlardı."

hükümet arazilerindeki ayrıcalık devlet tarafından irsi şekilde kabul edilmiştir. Ayrıca Rusçuk ayanı olan başlıca liderleri Alemdar Mustafa Paşa'nın da vezir olarak atanması öngörülmüştür. Ayanlar, iktidarın vergi geliri kaynağı olan arazinin kontrolü için bürokrasi ile savaşımıştır. Ayrıca ayanlar, Osmanlı'daki ıslahat hareketlerinin çoğuna imza atan "yeni orta sınıfın" öncüleri olmuşlardır.¹⁴⁰ Şerif Mardin'e göre II. Mahmud, hükümdarlığının ilk döneminde kendisini tahta çıkaran bürokrasi ile arasında işbirliği yapmıştır. Bunun ilk ürünü de Sened-i İttifak belgesinin imzalanması olmuştur. Ayanlarla imzalanan Sened-i İttifak belgesi, Osmanlı'da modern merkezîyetçiliğin ilk adımlarından birisi olmuştur.¹⁴¹

Osmanlı Devleti'ndeki hem siyasi hem de sosyal dönüşümü anlayabilmek için ayanlar, Karpat'a göre birinci derecede önemli bir grup olmuştur. 17. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devlete borç veren ve vergi gelirlerinin tahsilini sağlayarak destek olan ayanlar, 1726 yılında çıkarılan nizamname ile ilk kez resmi anlamda muhatap olarak kabul edilmiştir. III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde ise zirai gelirlerin kontrolü birçok bölgede merkezi idareden çıkarak ayanlara geçtiği için iç ve dış siyasete etki eden sosyo-ekonomik değişimlerle birlikte daha fazla güç sahibi olmuşlardır. Bunun neticesi olarak ayanlar, bu dönemde ortaya çıkan siyasi, askeri ve idari hadiselerde baş aktör haline gelmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin arazi bütünlüğünün parçalanmasına neden olan ayanlar, II. Mahmud döneminde artan ekonomik güçleri ile birlikte bölgelerinde hem nüfuz hem de yerel idarelerde söz sahibi olmak istemişlerdir ancak hiçbir zaman ayrılıkçı yaklaşımlarla bağımsız devlet kurma düşüncesinde olmamışlardır.¹⁴²

Osmanlı Devleti'nin bu gelişmelerle birlikte tarımsal ve ticari olarak büyümesi Karpat'a göre gelir dağılımını köklü bir şekilde değiştirmiştir. Rumeli sınırlarındaki ziraatçılar, şehirlerdeki gıda ürünlerinin elde edildiği yerler değiştiği için mallarını yüksek fiyatlarla dış piyasaya satmayı tercih etmişlerdir. Şehirlerin bazıları ise siyasi ve askeri asayiş ile kısa mesafeden faydalanmak amacıyla gıda ürünlerini yakın bölgelerden almaya başlamışlardır. Bu amaçla da Anadolu'da ve Rumeli'de kimi

¹⁴⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.146.

¹⁴¹ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (çev. Mümtaz'er Türköne / Fahri Unan/ İrfan Erdoğan), İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s.167.)

¹⁴² Karpat, Kısa Türkiye..., s.27.

bölgeler tarımsal alanlarını genişleterek ya da yatırım yöntemlerini değiştirerek ihtiyaçlarını karşılamışlardır.¹⁴³

4.2.4 Merkeziyetçilik ve Üç Ayrılan Bürokrasi

Kemal H. Karpat'a göre III. Selim döneminde teşebbüs edilen merkeziyetçilik girişimi, Padişah'ın başında bulunduğu ve Osmanlı'nın kuruluşundan o güne kadarki sistemin devamı gibi görülse de bu benzerlik görünüşten öteye geçmemiştir. Çünkü önceki dönemlerde sistem, teşkilata ve sosyal yapıya dayalı dar alanda sınırlı bazı icraatları içeren merkezi bir yapıda olmuştur. Bu yapıda kişiler ve gruplar merkezi otoriteyi dolaylı ve hafif bir şekilde hissetmiştir. Yeni merkeziyetçi sistem ise geniş bir eylem sahası oluşturduğu için aracsız bir şekilde bürokrasiyle ilişki kuran kişi ve grupların devletin siyasi otoritesini daha güçlü hissetmesine yol açmıştır. Yeni merkeziyetçi sistemle birlikte daha önceden merkez ve taşra arasında kurulan bağlar ile taşradaki sosyal grupların merkez memurlarıyla kurduğu bağlar ve çıkarlar büyük çapta dönüşüme uğramıştır. Genişleyen yönetim biçiminin doğal bir sonucu olarak memur sayısı artış göstermiştir. Karpat, yeni merkeziyetçi sistemde yaşanan gelişmelere ve büyümeye bağlı olarak bürokrasinin üç ana gruba ayrıldığını ifade etmiştir. "Islahatçı Grup" olarak adlandırdığı ve en küçük olan ilk grubun padişaha isnaden sürekli genişlediğini ve büyüdüğünü sonunda da II. Mahmut döneminde devlet yönetimini eline geçirdiğini belirtmiştir. "Askeri-idareci" olarak adlandırdığı ikinci grubun sivil bürokrasinin ilk temsilcisi olan Islahatçı grubun karşısında yer aldığı ve gelenekçi Osmanlı bürokrasisinin temsilcisi olduğunu söylemiştir. Yeni sivil bürokrasi, Osmanlı klasik bürokrasisinin 1815 yılına kadar omurgasını oluşturan askeri grubun kalem ehli sınıfı içerisinde doğarak Reis'ül-küttab etrafında gelişmiştir. Klasik Osmanlı bürokrasisinden doğan "Yeniçeriler" ve onların yakın olduğu "Bostancılar" olarak adlandırılan üçüncü grup ise klasik devlet döneminde yönetimde ve askeri alanda büyük görevler gerçekleştirmişlerdir.¹⁴⁴

Karpat 19. yüzyıla gelindiğinde eski ocak teşkilatlarını hala koruyan yeniçerilerin, Osmanlı askeri geleneğinin gerçek temsilcisinin kendilerinin olduğunu öne sürdüklerini ancak onların da yaşanan sosyo-ekonomik değişimin etkisinde kaldığını

¹⁴³ Karpat, Kısa Türkiye..., s.26.

¹⁴⁴ Karpat, Kısa Türkiye..., s.16-18.

öne sürmüştür. Yeniçeriler bu dönemde iki temel problemle karşı karşıya kalmışlardır. İlk olarak 16. yüzyıldan itibaren geçinme sorunları nedeniyle uğraştıkları sanat ve ticaret nedeniyle alt sınıfa düşen bir topluluk haline gelen yeniçeriler, ekonomik dalgalanmanın etkisiyle iktisadi ve sosyal olarak küçük esnafa benzer bir tutum sergilemişlerdir. İkinci olarak ise düzenli ve tertipli bir ordu olmaktan kaçınarak modern silahların kullanımına karşı çıkmışlardır. 18. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa pazarı ile yaşanan rekabet yüzünden zorda kalan küçük esnaf gibi yeniçeriler de bu zümre ile olan ilişkileri sebebiyle bu çekişmeden nasibini almıştır. Çünkü yeni kurulan orduya alınan silahların dışarıdan ve merkez tersanesinden temin edilmesi silah imalatı yapan ve geçimini bu işten sağlayan küçük esnafı ve yeniçerileri zor durumda bırakmıştır. Ayrıca sefer hazırlıklarında tedariki sağlanan yiyecek ve içeceklerin tekelleşmesi ve merkezden temin edilmesi hem küçük esnafın hem de yeniçerilerin zararına yol açmıştır. Klasik dönemde bulunan yapıdan farklı şekilde oluşan bu yeni merkeziyetçilik ile birlikte modernleşmenin ilk adımı olarak yeni bir ordu kurulması, bu gelişmelerle birlikte yeniçerileri biraz daha işlevsiz hale getirmiştir. Bu nedenlerle direnmeyi ve ıslahat aleyhtarlarıyla iş birliğini tek kurtuluş reçeteleri olarak görmüşlerdir.¹⁴⁵ Osmanlı'da elit bir konuma sahip olan bürokrasi, "Elitlerin Rolü ve Din" bölümünde daha geniş kapsamlı şekilde ele alınacaktır.

4.2.5 İlk Reform Hareketleri ve Sonuçları

Kemal H. Karpat, ayan darbesiyle tahta çıkan II. Mahmud'un, bozulan ve yeniden yapılanma ihtiyacı duyulan kurumları yenileme konusuna sıcak bakan bir padişah olduğunu belirtmiştir. İç siyasete yönelik gerçekleştirdiği ıslahatları ise; yeni bir bürokratik düzen kurmak ve merkezi idareyi daha güçlü bir hale getirmek olarak iki kategori altında toplamıştır. II. Mahmud'un idareyi merkezde toplayarak güçlendirme düşüncesi, askeri kuvvetlerle birlikte ekonomik süreçleri uygun zamanlarda en verimli şekilde kullanabilmeyi istemesinden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte Yeniçeri ocağının ise hem gerçekleştirilmek istenilen bu düzenlemeleri engellemesi hem de ıslahatçılara karşı sergilenen direnişin destekçisi pozisyonuna gelmesi sebebiyle etkisiz hale getirilmesi şart olmuştur. Modern silahları iyi bir şekilde kullanabilecek disiplinli ve eğitilmiş bir ordu kurma isteğinde olan II. Mahmud, 1793-1807 yılları

¹⁴⁵ Karpat, Kısa Türkiye..., s.18-19.

arasında III. Selim tarafından kurulan Nizam-ı Cedid Ordusu'nu model alarak 1808 yılında Sekban-ı Cedid Ordusu'nu ve 1826 yılında Eşkinci Ocağı'nı kursa da bu gelişmeleri kendilerine tehdit olarak gören yeniçerilerin isyanı nedeniyle yeni kurulan ocakları kaldırmak zorunda kalmıştır. Tüm bu kanlı isyanlarla birlikte süreç hızlanmıştır ve 1826 yılında tüfek talimini kabul etmeyen yeniçeriler ayaklanma çıkarmıştır. Sultan II. Mahmud, artık başka yol kalmadığı için bu ocağı kanlı şekilde ortadan kaldırarak yerine tümüyle merkezden yönetilen Asakir-i Mansure-i Muhammediyye (Muhammed'in zafer kazanmış) ordusunu kurmuştur. Bu değişimler merkezi idareyi oldukça zorlamıştır çünkü iltizam sistemi kaldırılmış ve yeni vergi düzeni henüz kurulmamıştır. Yeni kurulan ordunun ekonomik anlamda getirdiği yük sonucunda ise merkezi idare zora düşmüştür.¹⁴⁶

Karpat, II. Mahmud'un modern bir model olarak gerçekleştirdiği ikinci ıslahatın yeni tipte bir bürokrasi kurması olduğunu belirtmiştir. 1834-39 yılları arasında yeni nezaretler kurularak Sadrazam makamı bir yıllık süreyle geniş yetkiler tanınarak Başvekil unvanı almıştır. Bununla birlikte yönetim organı içerisinde yer alan Sadaret Kethüdalığı kaldırılarak yerine Dahiliye Nezareti, Reis'ül-küttab kaldırılarak onun yerine de Hariciye Nezareti kurulmuştur. Bu düzenlemelerle birlikte memurlar sınıflandırmaya tabi tutularak hiyerarşik yöntemin ilk adımı atılmıştır. Ayrıca Osmanlı'nın karar organı olan Divan-ı Hümayun'da görüşülen meseleler zaman içerisinde çoğaldığı için "Şûra-yı Askerî", "Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye" ve "Dar'üş-şûra-yı Babı Âlî" isimli üç ayrı meclis kurularak iş yükü hafifletilmiştir. Karpat'a göre bu dönemde gerçekleştirilen ıslahatların kaynağı ve örneği Avrupa olduğu için, açık bir şekilde ortaya koyulmamış olsa da hedefin Avrupalılaşmak olduğu süreç içerisinde bizatihi kendini göstermiştir. Bu değişim ihtiyacının, bir İslam medeniyeti olan Osmanlı'nın Avrupa ile tamamıyla farklı bir yapıda olması nedeniyle uyuşup uyuşmayacağı, henüz aydınlığa kavuşturulamadığı için yaşanan bu zıtlık 18. yüzyıldan itibaren içeride ve dışarıda yaşanan gelişmelerin de etkisiyle daha da güçlenmiş ve yeni bir düzeye ulaşmıştır. Her şeye rağmen bu gelişmeler kendi karşı tezini üreterek sonraki dönemlerde ele alınacağı gibi farklı gelişmelere yol açmıştır.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Karpat, Kısa Türkiye..., s.42.

¹⁴⁷ Karpat, Kısa Türkiye..., s.43-44. Ayrıca merkeziyetçi reformlarla ilgili başka bir yorum için bkz: "19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu geleneksel devlet tipinden modern merkeziyetçi bir devlet tipine geçiş sürecini

4.2.6 Değişen Devlet Düzeni

Ahmet Yaşar Ocak’a göre klasik Osmanlı devlet düşüncesi; “eski Türk siyasal geleneği, klasik İslam siyasal geleneği (Emevi, Abbasi ve Selçuklu) ve Doğu Roma (Bizans) siyasal geleneği” olmak üzere üç geleneğe dayanmıştır. Ocak, Osmanlı resmî devlet ideolojisinin tanımını ise şu şekilde yapmıştır:

“Osmanlı resmî ideolojisini iyi anlayabilmek için çok önemli bir noktanın daha gözden kaçırılmaması gerekir: Bu ideolojinin esasını "inanç" oluşturur. Osmanlı İmparatorluğu altı yüzyıllık uzun tarihinin hemen hemen her alan ve safhasının sergilediği gibi, bir "inanç devleti"dir. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet de en az din (İslam) kadar inanç konusudur, dolayısıyla kutsaldır. Bu, kanaatimizce, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle dinin (Abbasiiler dahil, tarihte hiçbir İslam devletinde olmadığı kadar) birbiri içine geçmesinden, başka bir ifadeyle "devletle dinin özdeşleşmesi"nden ileri gelmektedir.”¹⁴⁸

Ocak, bu eserinde ayrıca “Bir Osmanlı resmî ideolojisi var mıdır?” sorusunu tartışmış, bu soruya (en azından klasik dönem için) “evet” cevabını vererek şöyle bir tanım geliştirmiştir:

“Osmanlı Devleti'nin dünya görüşü, zihniyet yapısı, inandığı değerler sistemi ve bu sistemle olan bağlantısı çerçevesinde, kendisine, yönettiği tebaasına, başka devletlerle ilişkilerine bakış ve bu ilişkileri değerlendiriş tarzı olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle "Osmanlı resmî ideolojisi", Osmanlı Devleti'nde, başta bizzat padişah olmak üzere, yönetici kesiminden oluşan egemen sınıfı, yani merkezi iktidarı bilfiil temsil eden ve kullanan hâkim tabakanın bu iktidar desteğinde bütün imparatorluk sathında geçerli kılmaya çalıştığı dünya görüşü, yahut zihniyettir denilebilir.”¹⁴⁹

Karpat’a göre Osmanlı Devleti, klasik dönemde vergi toplama, toprak sistemi, savunma, emniyet ve önleyici tedbirler gibi sahalarda özgürce ve istekleri doğrultusunda hareket ederken iç dengenin sağlandığı bu düzen II. Mahmud ile birlikte tepetaklak olmuştur. II. Mahmud, geleneksel sistemi desteklemiş olsa da mutlakîyetinin önünde sınırlayıcı bir güç olarak duran yeniçeri ocaklarını, ayanları ve tımarlar gibi önde gelen geleneksel kurumları yıkmıştır. Karpat’a göre II. Mahmud,

yaşamaktaydı. Merkeziyetçi reformları yürütenler, imparatorluk tarihinin aydın mutlakîyetçileriydi. Merkeziyetçilik orduda, idarenin diğer şubelerinde yaygın bir biçimde görülmektedir. Nihayet merkeziyetçi gelişme sonucu hukuki mevzuat da yeniden düzenlendi. Tanzimat bürokratları hukuk alanında reformları gereksinmelere göre pragmatik bir yaklaşımla yürütüyorlardı. Ancak hukuki mevzuatın bütün tebaaya göre düzenlenmeye başlamasıyla laik gelişmeler de başlayacaktı. Bürokratik merkeziyetçilik yazı diline, eğitime, kültürel hayata da yansdı. Merkeziyetçiliğin gelişmesi için tarihi şartlar ve nedenler 18. yüzyıl sonundan beri vardı. II. Mahmud gibi bir hükümdarın döneminde temelleri atılan modern devlet sisteminin kuruluşu, Tanzimat döneminde devam etmiştir. Ama bu dönemde devletin bir hukuk devleti niteliğini kazanmaya başladığı görülmektedir.” (İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Hil Yayınları, İstanbul 1983, s. 93. Ayrıca bkz. s. 16, 33, 189, 200.)

¹⁴⁸ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. bs., İstanbul 2013, s. 84-85.

¹⁴⁹ Ocak, a.g.e., s.83.

Weber'in sultanlık tanımına yaklaşabilen tek padişaktır ve kendisine ortak olan bürokrasiyi sultana tabi işlevsel bir mekanizma haline getirmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak kendilerini yok sayılmış gören bürokrasi, II. Mahmud tarafından hayata geçirilen modern vergilendirme sistemi ve merkezi idare karşısında direnç göstererek yüzyıllardır yönettiği halkın emrine girmeyi kabullenmemiştir ve bu sistemlerin çalışmasını engellemiştir. Bu dönemde herhangi bir soruşturmaya tabi tutulmadan birçok bürokratin görevine son verilmiş, Tanzimat'ın gelecekteki mimarı Reşit Paşa gıyaben idama mahkûm edilmiştir. Geleneksel Osmanlı devlet sistemi II. Mahmud tarafından yıkılmıştır ancak yerine yenileri tesis edilemediği için devlet çöküşe doğru sürüklenmiştir.¹⁵⁰ Niyazi Berkes ise Osmanlı devlet düzeninin sonunu getiren asıl etkenin içerideki başarısız reformlar değil, “coğrafi keşifler neticesinde dünya ticaretinin temel dinamiklerinin değişmesi” olduğunu ifade etmiştir.¹⁵¹ Ayrıca Karpat'a göre bu dönemde dinî kurumlarla birlikte kimi tarikatlarla ölümcül darbeler vurulduğu için uzun bir süre kimlik bunalımı yaşanmıştır.¹⁵²

Karpat, II. Mahmud'dan sonra tahta çıkan oğlu Abdülmecid'i (1839-61) iyi niyetli bir padişah olarak görmüştür. Abdülmecid tahta çıkar çıkmaz devlet yönetimi, bürokrasi, sağlık ve eğitim alanlarında bazı iyileştirmeler ve yenilikler gerçekleştirmiştir ve sultanın emir kulu olan bürokrasi bu dönemde devletin gerçek efendisi olmuştur. 1839 yılında Hariciye Nazırı Mustafa Reşit Paşa tarafından ilan edilen Tanzimat Fermanı ile birlikte siyasi olarak yükselişini garanti altına alan bürokrasi, devleti iktidar vasıtası olarak görmüş, kendisini sağlama alacak ve üstünlüğünü kabul ettirecek modernleşme adımları atmış ve bir dizi reform gerçekleştirmiştir. Fakat buna karşın geçmişten gelen dinî meşruiyete bağlı kalmak adına da padişahın ismini kullandıkları için görünürde yönetimin tek hâkimi Abdülmecid olarak kalmıştır. Bu dönemde modern bürokrasi iktidarı elinde tutarak hariciye nezaretini kontrol etmiş diğer nezaretleri ise geleneksel elitler yönetmiştir. Erken yaşta vefat eden Abdülmecid'in yerine tahta çıkan oğlu Abdülaziz (1861-76), babasının reformları sonucu sınırlanan iktidarın ve saltanatın

¹⁵⁰ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.503.

¹⁵¹ Niyazi Berkes, **100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi**, Gerçek Yayınevi, Cilt: I, İstanbul 1969, s.117. Ayrıca Berkes'e göre “Tanzimat dönemi, Osmanlılık geleneğinin yıkılmalarının sonucu olarak başlıca dört uçurumun genişlemekte olduğunu açığa çıkarmıştı. Bunların birincisi, çoktan beri tanıştığımız devlet-halk arasındaki uçurumdur. İkincisi, II. Mahmut'un son yıllarında hızlanan din-dünya ayrılmasıdır. Üçüncüsü, büyük cehalet yığınlarıyla bir avuç okumuş arasındaki uçurumdur. Dördüncüsü, yabancı dil bilgisinin genişlemesi sonucu olarak tanışılan yeni Batı düşünüşü ile dinden edebiyata kadar her alandaki düşün davranışlarının altında yatan Doğu kafası arasındaki uçurumdur.” (Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma...*, s. 254.)

¹⁵² Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.503.

gücünü eski otoritesine tekrar çevirmeye çalışmış, bu yolda halifelik sıfatını kullanarak padişahı devletten çok ümmetin lideri olarak göstermiştir. Bürokrasi ise bu süreçte boş durmayarak halkın gözünde iktidarını koruyabilmek ve yetkilerini genişleterek meşrulaştırmak için bazı çalışmalar yapmıştır. Sonunda 1876 yılına gelindiğinde meşruti bir hükümdar yapma gayesiyle Batılı tarzda bir anayasa ilan ettirerek Sultanı tahttan indirmiştir. Aslında bürokrasi, II. Mahmud dönemine benzer şekilde kendi iktidarının elinden gittiğini fark ettiğinde Kanun-i Esasi'nin kabul edilerek yürürlüğe girmesi için zemin hazırlayarak bazı idari adımlar atmıştır. Kırım Savaşı (1855) esnasında temeli atılan ve her geçen gün genişleyerek büyüyen telgraf sistemi, bürokrasi tarafından kırsal bölgelere Sultan adına emir göndermek için kullanılmıştır. Bunun sonucunda iktidarı merkezileştirerek; o zamana kadar Sultanın bizzat kendisi tarafından kullanılan mahalli iletişim vasıtasıyla sultanın aracıları gibi davranmış ve kabile liderleri ile mahalli ayanı devre dışı bırakmıştır. Bürokrasi, 1862-65 yılları arasında ise siyasete yeknesak bir bakış açısı getirerek idari açıdan homojenliği artırmak amacıyla dinî toplulukları, resmi olmayan idari ve kültürel örgütler sayarak ortadan kaldırmıştır. Merkeziyetçiliğin aşırı derecede artması, eğitilmiş görevli ihtiyacını doğurduğu için modern okulların sayısında da ciddi bir artış yaşanmıştır. Kendi iktidarını sağlama alma niyetinde olan bürokrasinin gerçekleştirdiği bu eylemler yeni tipte orta sınıfların ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Artık gücünü kaybeden mahalli eşraf ise vilayetlerde ve belediyelerde meclis üyesi olarak sisteme dahil edilmiştir. Ayrıca modern eğitim sistemi, kırsal kesimde yaşayan orta sınıfların hükümette yer almalarını kolaylaştırmış, özellikle şehirli aileler, akrabalarını ve dostlarını hükümet hizmetine sokarak siyasi güç sahibi olmayı başarmışlardır.¹⁵³

Niyaz Berkes, 1700'lü yıllarda Lale Devri ile başlayan çağdaşlaşma bunalımının getirdiği tüm sorunların 1908 ile 1918 yılları arasındaki on yıla sıkıştığını öne sürmüştür. O zamana kadar devlet düzeninde yaşanan sorunlarla birlikte aile, eğitim, ekonomi, milliyet ve din konusundaki çözümlenemeyen tüm sorunların bu süreye kaldığını ifade eden Berkes, bu sorunların en başında geleninin devlet olduğunu savunmuştur. Toplumsal temelden yoksun olan devletin, kendisini çağın gerekliliklerine uygun şekilde kalkındıracak toplum gücünü de kaybettiğini iddia eden Berkes'e göre bu dönemde devletle ilgili birbiriyle uzlaşamayan üç sorun ortaya

¹⁵³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.503-504.

çıkmıştır. İslamcılar devletin İslâm'dan uzaklaştığını, Türkçüler ulusal bir devlet olunamadığını, Batıcılar ise çağdaş bir devlet olunamadığını savunmuşlardır.¹⁵⁴

4.2.7 Tanzimat Fermanı ve Sonuçları

Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu kriz, İngiltere başta olmak üzere Batılı devletlerin araya girmesiyle çözülmek istenmiştir. Kemal H. Karpat, 1838 yılında Osmanlı ekonomisinin çökmesine neden olan ve İngiltere ile imzalanan Baltalimanı Ticaret Antlaşmasının ortada olduğunu belirten bazı tarihçilerin, İngiltere başta olmak üzere Batılı devletlerin Tanzimat taleplerinin esas nedeni olarak, Osmanlı Devleti'nde kendi menfaatlerine uygun çıkarları için istedikleri sosyo-ekonomik düzeni kurarak devleti yıkılmaktan kurtarmak istememeleri için olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁵⁵ Karpat ise bu süreci şöyle açıklamıştır: Fransa, İngiltere ve Rusya'nın Osmanlı'nın işlerine müdahil olması zayıflamasını hızlandırmıştır. Çünkü bu devletler, geleneksel Osmanlı sisteminin sosyal ve kültürel temellerini çökertecek tipte değişimler talep etmiştir. 1833 yılında Rusya tarafından Boğazlara asker çıkarılınca İngiltere devreye girmiştir. Çünkü İngilizler, Rus çarlığının güneyden Akdeniz ve Hindistan'a doğru yayılması karşısında en tesirli savunmayı Osmanlı'nın vatan bütünlüğünü desteklemek olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda bununla birlikte, güya Osmanlı İmparatorluğu'nu güçlendirmek amacıyla öncelikle Tanzimat Fermanı olmak üzere bazı reform önerilerinde bulunmuşlardır.¹⁵⁶ Dışarıda bu gelişmeler yaşanırken içeride ise Tanzimat destekçisi aydınlar, İngiltere tarafından savunulan toprak bütünlüğü politikasının etkisiyle Avrupa'ya ait siyasi düşüncelerin evrenselliğini kabul etmişler, başta askeri ve idari olmak üzere iktisadi etkililiğin bu fikirlerden çıkacağına inanmışlardır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma..., s.429-430.

¹⁵⁵ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.46.

¹⁵⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.224.

¹⁵⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.291.

Bernard Lewis de Tanzimat ruhunu Karpat'a benzer bir şekilde açıklamaktadır: "1800'deki Türkiye ile 1871'deki Türkiye'nin bir mukayesesi birçok derin değişiklikleri -iyi veya kötü, Tanzimat'ın Avrupa'nın ağzına çalınan bir parmak baldan veya saf reformcu taslaklarınınca saygılı bir iyi niyet ifadesinden ibaret olmadığını hemen gösterecek kadar- gözler önüne serecektir. Avrupa'da yaygın duygu, imparatorluğun eski kurumlarının ve yapısının barbar ve onarılamayacak kadar kötü olduğu ve sadece Avrupalı hükümet şekli ve hayat tarzının mümkün olduğu kadar süratle kabulünün Türkiye'yi uygar bir devlet merteye ve imtiyazlarına eriştireceği şeklindeydi. Türk devlet adamları, Avrupa devletlerinin hükümetleri ve elçilikleri tarafından oldukça şiddetle bu görüşe zorlandı ve bu görüş, sonunda, kendi gerilik, yoksulluk ve zayıflığına kıyasen Avrupa'nın kudret, servet ve gelişmişliğini pek iyi bilen Türk egemen sınıfının gittikçe genişleyen bir bölümü tarafından, hiç olmazsa zımnen, kabul edildi."

Gülhane Hatt-ı Hümayunu (Tanzimat Fermanı), iç ve dış baskılar sonucunda 3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Meydanı'nda Sadrazam Reşit Paşa tarafından ilan edilmiştir.¹⁵⁸ Tanzimat reformcuları, vatandaşların modernleşmesinin ve kültürel kalıcılığını sağlamanın en iyi yolunun devletin nüfusunun bütünleşmiş olmasından geçtiğine inanmışlardır. Bu nedenle de entegrasyon için vatandaşlığı kullanmışlardır.¹⁵⁹ Hiç şüphesiz Tanzimat ile birlikte devlet yönetiminde zorunlu bazı değişiklikler olmuştur. Böylece yeni idarelerde ve hizmet alanlarında işlerin devam edebilmesi için geniş bir eğitilmiş personel (bürokrat) ihtiyacı doğmuştur.¹⁶⁰ Memurların maaşa bağlanmasıyla birlikte önceki sistemde var olan bazı yolsuzlukların kaldırılması hedeflenmiştir. Batılılaşmanın somut olarak ilk adımı kabul edilen bu fermanla birlikte, yargılamadan idam yapılmayacağı, herkesin miras bırakabilecek şekilde mal sahibi olabileceği ve Osmanlı tebaasının mal, can ve namusunun devlet korumasında olacağı taahhüt edilmiştir. Ayrıca askerlik belli sürelerle bağlanarak vergide adalet getirilmiş ve özellikle farklı dine mensup kimselere Müslümanlar ile aynı şekilde davranışta bulunacağı belirtilmiştir.¹⁶¹ Osmanlı Devleti'nin klasik devrini sonlandırarak Tanzimat dönemini başlatan bu yeni türde sosyal değişim, hem mahiyeti hem de muhtevasıyla önceki dönem değişimlere göre çok büyük çapta farklılıklar oluşturmuştur.¹⁶²

(Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (çev. Metin Kırıatlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1993, s.123-124.)

¹⁵⁸ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.46.

¹⁵⁹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.524.

¹⁶⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.264.

Şerif Mardin'e göre Tanzimatçı devlet politikasının yanlışlığı hakkında bkz: "Türkiye'nin Batılılaşması, hükümet ve yönetim uygulamasının çağın akışına uyarlanması sürecinde haksızlıkların doğması, Ali Paşa gibi Tanzimat devlet adamları için önemsizdi. Her şeyden önce imparatorluğun kurtarılması lazımdı. Ancak, böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvuru şeriatın yerine hiçbir şey getirmeyen, Tanzimat devlet adamları için ideolojik bir boşlukla neticelendi. Onlar, böyle bir ideolojik boşluğun ortaya çıkaracağı karışıklıkların farkına varmadılar. İslam'ı, "şahsi" (ve ferdi) bir din olarak anlayıp kabul edecek kadar Avrupalılaştılar. Bu tavır hakkında en azından şu söylenebilir ki, onlar, bir İslam mutasavvıfı el-Gazali'nin, günlük hayatın en küçük detaylarına kadar müdahalesinden şikâyet ettiği bir din ile, vatandaşın hareketlerinin her çatlağına saldıran bir din ile ilgilenmekte oldukları için, dar görüşlü idiler." (Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s.135.)

¹⁶¹ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.47.

¹⁶² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xv-xvi.

Halil İnalcık'a göre Tanzimat'ın ilanı ile oluşturulan yeni meclisler ve bu mecliste yer alanların yetkileri yeni oluşan eşitlik politikasının bir göstergesidir: "Tanzimat'ın getirdiği meclislerin eskisinden farkı, başkanlığın kadılarından, yani ulemadan alınıp valiye, muhassıla veya kaza müdürüne, yani idare adamlarına verilmesi ve gayrimüslim tebaanın, dinî reisleri ve kocabaşları vasıtası ile idarede söz sahibi olmasıdır. Bu son tedbir de büsbütün yeni bir şey değildir. Zira 18. asırda da kocabaşların vergi işlerinde hükümetle reâya arasında bir dereceye kadar resmi bir rol oynadığını biliyoruz. Bununla beraber kocabaşların Müslümanlar yanında geniş idari yetkilere sahip bu meclislere resmen üye olarak kabulünü, Tanzimat'ın devlet içinde müslim-gayrimüslim arasında eşitlik politikasının getirdiği bir yenilik olarak kabul etmek lazımdır." (Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", **Belleten Dergisi**, Cilt: XXVIII, Sayı: 112, 1964, s. 633.)

Osmanlı'da Tanzimat Fermanı, toprak düzeninde giderek büyük değişikliklere yol açmıştır. Örneğin 1845 yılında ayrıcalıklı şekilde oluşturulan komisyonlar, önceden vali, kadı, ayan ya da sipahiler tarafından kişilere verilen evrakların büyük birçoğunu arazi sahipliği için delil kabul etmişlerdir. Bunun sonucunda zirai işlerle uğraşanların büyük çoğu, küçük ve orta çapta toprak sahibi olmuşlardır. Bu yeni arazi sahiplerinin büyük bir bölümünü Müslümanlar oluşturdukları için Anadolu'daki gayrimüslim zümrelerin tarıma toprak sahibi olarak sızmaları büyük oranda önlenmiştir. Toprak sisteminde yaşanan bu gelişmeler 1870 yılından itibaren zirai alanda Müslüman bir orta sınıfın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Irak, Suriye ve Güneydoğu Anadolu'da meralar ve araziler ile birlikte büyük arazi sahiplerinin sayısında önemli bir artış sağlanmıştır. Sonunda 1858 yılında bu komisyon çalışmalarını tamamladığında ise Arazi Kanunnamesi neşredilmiştir. Tüm bu kararlı çalışmalara rağmen tarımsal üretimin artırılmasıyla ilgili önlemler başarısızlıkla sonuçlandığı için zirai alanda önemli bir gelişme kaydedilememiştir.¹⁶³

Karpat Osmanlı Devleti'nin, Tanzimat Fermanı'yla birlikte Müslümanlar ve gayrimüslim tebaa arasında eşitliğin sağlanacağı yönündeki taahhüdünün en önemli yeniliklerden birisi olduğunu ifade etmiştir. Osmanlı, klasik dönemde gayrimüslimleri millet sistemi içerisinde yönetmiştir. Müslümanlar ile haklarının aynı olmadığını ve baskı altında olduklarını söyleyen Hristiyan tebaanın şikayetleri ve Batılıların kışkırtma politikaları sonucunda 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı'yla birlikte bu husus tekrardan ikrar edilerek belirtilmiştir. Avrupa devletleri ise menfaatleri doğrultusunda aynı kiliseye mensup olduğu Hristiyan tebaayı istismar ederek bu durumu Osmanlı'yı zayıflatmak için etkili bir araç olarak kullanmışlardır. Bahsedilen bu gelişmelerle birlikte asker temini ve süresi, hem bölgelerin nüfusları göz önünde tutularak hem de süre sınırı getirilerek geçmişte yaşanan sakıncaların kaldırılması amaçlanmıştır. Bu hedefler her ne kadar tutturulamamış olsa da askerlik hususu devletin içerisinde olduğu koşullara göre çözülmeye çalışılmıştır. 1843 yılındaki kanunla yükümlü olunan askerlik süresi beş yıla indirilmiş yedek askerlik ise yedi yıl ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca Tanzimat'a kadar sadece Müslümanlar tarafından yapılan askerlik, tüm tebaa dahil edilecek şekilde genişletilerek Osmanlı Devleti'nin din ve dil gibi farkların gözetilmediği eşit bir ülke haline getirilmesi amaçlanmıştır. Hristiyan

¹⁶³ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.46-47.

tebaa, Avrupa devletlerinin de desteğini alarak farklı gerekçelerle askere alınmalarına itiraz etmişlerdir. Bunun sonucunda devlet, bu tebaanın taleplerini kabul etmiş ancak bedel-i askeriye adı altında vergi almıştır. Eğitim konusunda ise 1845 yılında ilan edilen bir hatt-ı hümayun ile ele alınarak komisyon kurulmuştur. Bu komisyon, 1846 yılında ilk ve orta öğretim ile üniversite eğitimi verecek okullar kurulması tavsiyesinde bulunmuştur. Ancak teşekkül ettirebilen altı rüştiyenin öğrenci sayısı 1850 yılına gelindiğinde sadece 870 olmuştur. 1847 yılında kurulan Maarif Nazırlığı, çalışmalarında çok eksik kalmış, eğitim, üç kademeli ve geniş içerikli olarak ancak 1869 yılında gerektiği gibi ele alınabilmiştir.¹⁶⁴ 1850’li yıllarda ise Tanzimatçılar tarafından kadıların yerine şer’i hususta hâkimlik yapacak ve onlara vekalet edecek naib yetiştirmek üzere özel okul açılmıştır. Tanzimatçılar, Batıdan alınan kanunların bilgili ve eğitilmiş hakimler tarafından uygulanmasını istedikleri için bu okula giden naibler ekseriyetle ulema ve ilmiye sınıfından gelmişlerdir.¹⁶⁵

Karpat’a göre Osmanlı Devleti, hem III. Selim döneminde hem de reformist padişah II. Mahmud döneminde gerçekleştirdiği tüm ıslahatlarda İslam’a olan bağlılığını ve Osmanlı geleneklerini ön planda tutma çabasında olmuştur. Ancak Tanzimat ile birlikte girilen tüm reformlar Avrupa örneği temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu durum, devletin ordusu, bürokrasisi, ceza ve ticaret kanunları, eğitimi ve hatta mahkeme teşkilatı bile kısmen Batı modeline göre düzenlendiği için devlet içerisinde neredeyse bütün alanlarda gözlemlenen ikili bir duruma yol açmıştır.¹⁶⁶ Nitekim Bernard Lewis, Tanzimatçıları eleştiren Genç Osmanlıların görüşlerini aktarırken bu ikiliği özellikle vurgulama ihtiyacı hissetmiştir:

“Eski İslami düzende halkın yararlandığı hakları almışlar ve getirmekte oldukları Avrupalı hükümet sistemine ait haklardan hiçbirini de ona vermemişlerdi. Hareketleriyle Batıda İslami hükümeti, Müslümanlar arasında da Batılı hükümeti gözden düşürmüşlerdi. Yabancı baskısı veya telkini altında yabancı bir hükümet şeklini kabul ederken Tanzimat rical, her türlü yabancı etki ve müdahaleye ülkenin kapısını ardına kadar açmışlardı. Yabancılar Türkiye’de toprak edinme hakkı verilmişti, onlar da imparatorluğun ekonomik ve kamusal hayatının her dalında kontrol mevkilerini ele geçiriyorlardı. Tanzimatçılar iç istibdada bir de yabancı sömürüsünü eklemişlerdi. Bu politikanın doğrudan doğruya sonucu imparatorluğun iktisaden yıkılması idi.”¹⁶⁷

¹⁶⁴ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.47-49.

¹⁶⁵ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.273.

¹⁶⁶ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.49.

Modernleşme döneminde yaşanan bu ikilikle ilgili bir yorum için bkz: “Tanzimat’tan itibaren Batıcılar, İslam’ı, geriliğin ve ilkeliliğin sorumlusu olarak tutmaktadır ve günümüzde de devam eden çatışma buradan kaynaklanmaktadır.” Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s.7.)

¹⁶⁷ Lewis, a.g.e., s.179.

Karpat'a göre Tanzimat'ın ortaya koyduğu esaslar, ülke sınırlarında karışıklık noktasında kaçınılmaz sonuçlar doğurmuştur. 1841-1842 yıllarında Lübnan'da Maruniler ile Dürziler arasında çıkan çatışma Fransa'nın Katolik mezhebine bağlı Marunilerin tarafında bulunduğu askeri müdahalesiyle sonuçlanmıştır. Arabistan, Irak ve Bosna'da olan ayaklanmalar ise Batı müdahalesine maruz kalmadan engellenmiştir. 1840 yılından itibaren Avrupa devletlerinin gözü sürekli Osmanlı topraklarında olmuştur.¹⁶⁸ Tanzimat sonrasında devletin ve toplumun, Avrupa'yla olan siyasi münasebetiyle beraber kültürel, ticari ve ekonomik ilişkilerinde artış yaşanarak önceki zamanlara göre biçim değiştirmiştir. Toplumsal yapı hızlı bir şekilde değişime yöneldiği gibi halkın yaşayışında ve liman şehirlerinin nüfusunda çok hızlı ve büyük değişimler olmuştur. Yüzyılın sonunda; İstanbul nüfusu iki kat, İzmir nüfusu ise beş altı kat artmıştır. Bununla birlikte Osmanlı şehir ve kasabalarında mesleki, yaşayış ve zihinsel olarak 1825-60 yılları aralığında geçmişte yaşananların herhangi birisiyle mukayese edilemeyecek düzeyde radikal değişiklikler yaşanmıştır. Karpat, Osmanlı Devleti'nde yaşanan siyasi ve sosyo-kültürel hadiseleri, bu şartlarda sadece ıslahatlara ya da Tanzimat'a bağlayarak açıklamanın yetersiz sonuç vereceğini belirtmiştir. Bununla birlikte önceki düzeni değiştirmeye çalışan her ıslahatı ilerici ve hayırlı, onun karşısında yer alanları gerici ve bağınaz olarak tanımlayan fikirleri ise dar görüşlü saymıştır. Çünkü Karpat, bir toplumdaki eylemlerin çeşitlendikçe ve genişledikçe, insanların düşünceleri ve tavırlarının amaçlarıyla karışarak yeni ve farklı biçimlerde ortaya çıkabileceğini belirtmiştir.¹⁶⁹

4.2.7.1 Islahat Fermanı ve Paris Antlaşması

Kemal H. Karpat, Kırım Savaşı ile beraber 1856 yılında imzalanan Paris Antlaşmasının hem Osmanlı'nın Tanzimat ile başlayan modernleşme rotasını değiştirdiğini hem de Avrupa ve Rusya'yla sürdürülmekte olan münasebetleri farklı bir boyuta taşıdığını belirtmiştir. Avrupa kapılarını Kırım Savaşı ile açan Osmanlı İmparatorluğu, iletişimde hızlı bir şekilde gelişen devrim yaşamıştır. Rusya ile yapılan Kırım savaşı esnasında 1855 yılına gelindiğinde tüm ülkeye yayılacak şekilde telgraf çekilmesini sağladığı için uzakta kalan yerlerin merkezle olan bağlantısı sağlanmış ve

¹⁶⁸ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.49.

¹⁶⁹ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.54-55.

böylece merkezi hükümetin etkisi artmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasında yapılan bu savaşın, Müslüman tebaanın Batılılarla benzersiz şekilde temas etmesi açısından da bazı sonuçları olmuştur. İstanbul halkı, savaş esnasında şehirde vaziyet alan Fransız askerleriyle ve subaylarıyla tanışmıştır. Savaşta kullanılan telgraf sistemiyle birlikte başlayan iletişim devrimi 1860 yılında modern gazetelerle devam etmiştir. Bununla birlikte dünya genelinde Müslüman elitler birbirlerini tanımış, Osmanlı Devleti ve Avrupa hakkında yeni malumatlar almaya başlamışlardır. Bu sürecin getirdiği noktada Batı düşman olmaktan çıkmış ve müttefik halini almıştır. Hemen arkasından ise Avrupa örneği, devletin geleceğini üzerine bina edilebileceği bir uygarlık modeli olmuştur.¹⁷⁰

Kırım savaşının en önemli sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nu uluslararası hukukun tarafı ve Batılı devletlerin yer aldığı bir topluluğun üyesi pozisyonuna getiren Islahat Fermanı olmuştur. 1856 yılında Avrupa Devletlerinin Paris anlaşmasının kabulüne bağlı olarak ilan ettirdiği Islahat Fermanı, Karpat'a göre Fransa ve İngiltere'ye dışarıdan denetim imtiyazı vermesi ve Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Hristiyan tebaaya Müslümanlarla eşitlik kazandırması nedeniyle hem iç işlerde hem de dış işlerde yeni bir yol açmıştır. Osmanlı hükümetlerinde görev yapmış tarihçi Cevdet Paşa, sonraki dönemlerde saraya gönderdiği bir notta devletin Kırım savaşında aldığı destek sebebiyle bu hakları vermesinin mecbur olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Hristiyanlara tanınan eşitlik hakları, Osmanlı'nın hukuki ve felsefi temellerini de değiştirerek bu tebaayı laik düzenlemeye tabi tutmuştur.¹⁷¹

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı, özellikle Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim tebaanın milliyetçilik duygularını kuvvetlendirmiştir. Karpat, Islahat belgesini Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasında ciddi bir rol alan belge olarak görmüştür. Islahat Fermanı, Osmanlı'nın Batı taraftarı devlet görevlileri olarak bilinen Ali, Fuat ve Reşit paşaların dahi katkısı bulunmadan Fransa, İngiltere ve bir parça da Avusturyalı elçiler ve yetkin kişilerce Paris ve Londra'da hazırlanmış, hükümete de aynı şekliyle kabul ettirilerek ilan ettirilmiştir. Ferman'ın neredeyse tamamında gayrimüslim tebaanın Müslümanlarla aynı düzeyde eşit olması

¹⁷⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.116.

¹⁷¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.119-120.

gerektiğinden söz edilmiş, bunların özellikle devletin tüm kademelerinde görev yapmaları gerektiği belirtmiştir. Bu fermanın en dikkat çekici maddelerinden birisi olan dinî inanç noktasında tam serbestlik hususunu ise bazı kişiler, laikliğin Osmanlı topraklarındaki hukuki anlamdaki ilk ifadesi kabul etmişlerdir. Bu madde, 1856 yılından sonra Osmanlı topraklarında İngiltere büyükelçisi olan Stratford Canning'in destekleriyle yerleştirilen sayısız misyonerin dinî propagandası için hukuki bir zemin oluşturmuştur. Bununla birlikte inanç ve vicdan özgürlüğü adı altında bu dönemde yapılan münakaşaların laiklik ile çok da alakası olmamıştır. Müslüman toplum, Batının siyasi, kültürel ve iktisadi emperyalizmine karşı savaşılabilmek amacıyla İslam'ı biraz ideoloji haline getirdiği için, vicdan özgürlüğü hususu misyonerler tarafından Hristiyanlık propagandası ve bu direnci kırma aracı olarak kullanılmıştır.¹⁷²

Islahat Fermanıyla birlikte, 1849 yılında kurulan komisyonunun¹⁷³ yaptığı itirazları bir kenara atarak, gayrimüslimlere; tanıklık, askere gitmediklerinde ödedikleri vergiye muafiyet ve memur olabilme gibi haklar tanınmıştır. Karpat'a göre bu ferman her ne kadar sıklıkla padişahın eseri gibi gösterilse de Fransa ve İngiltere tarafından hazırlandığı şekliyle kabul ettirildiğini belirtmiştir. Ayrıca Müslümanların birçoğu, Sultan Abdülmecid'in bu fermanı bile isteye kabul ederek şeriatı uzaklaştığını söylerken bazıları ise bu fermanın Avrupa tarafından halifenin Batı bağıllığından faydalanarak İslam'a muhalif önlemler almaya güç ve düzenbazlık yoluyla ikna edildiğini öne sürmüşlerdir. Hatta ilk düşünceye sahip olan Arap bölgesindeki bazı camilerden halifenin ismi hutbeden çıkarılmıştır. Osmanlı aydınları fermanın ilan edilmesinin direk sonucu olarak karşıt iki gruba bölünmüştür. İlk kısımda yer alan modernleşme taraftarları devleti yeniden ayağa kaldırmak için bu fermanın gerekli ve zorunlu olduğunu ayrıca İslami kimliğe dokunulmadığını savunmuşlardır. Diğer kısımda yer alan gelenekçi grup ise bu fermanla “devlet esasına halel” geldiğini ve

¹⁷² Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.52-53.

¹⁷³ 11-27 Kasım 1849 tarihleri arasında ulemeden oluşan komisyonun yazdığı raporun özeti için bkz: “...ulema komitesinin raporu göstermektedir ki, Osmanlı yerleşik din düzeni, İslâmî görüşe dayanarak, İngiltere ile Fransa'nın Hristiyanların eşitliğini sağlamak için teklif ettikleri başlıca tedbirlerden bazılarına karşı çıkıyordu. Komitenin, sultanın Avrupa hükümetleriyle dostane ilişkiler kurma ihtiyacına büyük bir anlayış göstermesine ve Avrupa düşüncelerinin ister istemez Osmanlı Hristiyanlarını etkileyeceğini kabul etmesine rağmen, Osmanlı Devleti'nin ancak şeriata sadık kalarak İslâmî bütünlüğünü koruyabileceğinde ısrarlıydı. Komite ayrıca, insanları zorla Müslüman yapmanın bütünüyle kabul edilemez olduğunu da ilân etti. Bu arada kaçırılan bazı Hristiyan kadınların ya da evlerinden kaçan çocukların ihtidasının (Müslümanlığı kabul edişinin) gönüllü olup olmadığının ve bu şahısların serbest iradeleriyle hareket edip etmediklerinin araştırılmasını tavsiye etti ve bu şekilde din değiştirenlerin ebeveynleri ve mahallî halk önünde sorguya çekilmelerini önerdi.” (Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., 120-121.)

içeriden yıkmak için kabul ettirilmiş Hristiyan-Batı tertibi olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁷⁴

Karpat, fermanların ve ıslahatların getirdiği değişimlerle birlikte hem toplumun hem de devletin davranış ve düşüncelerinin, amacı bakımından önceki dönemlerle alakasının kalmamasını ‘Kuleli Hadise’si¹⁷⁵ ile açıklamıştır. 1859 yılındaki bu olayı ekonomik ve yeni siyasi sorunlardan doğan modern anlamda ilk politik ve toplumsal örgütlenme teşebbüsü olarak görmüştür. Şeyh Ahmed önderliğinde yüksek rütbeli askerler, ticaret erbapları ve sivil halktan oluşan üyelerle gizli bir cemiyet kurulmuştur. Bu cemiyet, Batıdan gelen mali ve kültürel baskılar ile devlette yaşanan israfa tepki göstermek amacıyla Padişah Abdülmecid’e suikast düzenlemek istemiştir. Bir ihbar üzerine Kılıç Ali Paşa Camii’nde gerçekleştirdikleri toplantı esnasında yapılan baskınla cemiyetin çoğu üyesi yakalanarak Kuleli Kışlasında gözetim altına alınmışlardır. Haklarında verilen ölüm kararları ise kan dökülmesinden kaçınan Abdülmecid tarafından hapis cezasına çevrilmiştir.¹⁷⁶

Sonuç olarak Karpat’a göre 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti’nde yaşanan köklü değişimle birlikte etnik bilincin yükselmesi, Müslümanlar nezdinde isyana yol açmasa da tenkide ve muhalif tavırlara yol açmıştır. Topluluklar ve reisleri, devlet tarafından hala İslami emirlere uyulduğu ve Müslümanların gelenek ve inançlarının korunduğu yönündeki eski ancak istikrarlı duruşa sadık kalarak devlet kararlarını kabul etmişlerdir. Tanzimat reformlarıyla birlikte topluluk liderlerinin, kurulu olan İslam siyasi öğreti ve törelerinin çiğnendiği yönündeki oluşan kimi şüphelere rağmen, toplulukları her ne kadar uzak olsalar da devlete köklü şekilde olan itaat etme adetlerinden vazgeçirmemiştir. Bu durum sonraki zamanlarda, ıslahatların ve hadiselerin müminlerin örgütlenme modellerini dönüştürdükten ve etnik köken ve kimliğe dair görüşlerine tesir ettikten sonra değişmeye başlamıştır.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.120-121.

¹⁷⁵ “Eylül 1859 tarihin de meydana gelen bu olay, yeni siyasi ve iktisadi sıkıntılardan doğan modern manadaki ilk siyasi ve sosyal örgütlenme girişimi olarak kabul edilebilir. Şeyh Ahmed, gizli bir cemiyet kurarak buraya yüksek rütbeli subaylar, sivil halk ve ticaret erbabı arasından üye toplamayı başarmıştır. Abdülmecid’e suikast yapmayı düşünen cemiyet üyeleri, padişahın israfına, devlet memurlarının rüşvet almalarına ve bilhassa Avrupa’nın iktisadi ve kültürel baskısına karşı bu şekilde tepki göstermekteydiler. Çok iyi kalpli olan, kan dökmekten kaçınan, tebaasının iyiliğini arzulayan Abdülmecid ise bu gizli cemiyeti kuranların ölüm cezalarını kürek ve hapse çevirecek kadar iyi niyetli hareket etmiştir.” (Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.55.)

¹⁷⁶ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.54-55.

¹⁷⁷ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.548.

4.2.8 Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi

Kemal H. Karpat'a göre 19. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayan ve Islahat Fermanı'nın ardından yoğunlaşan meşrutiyet tartışmaları, 1875'lerden sonra bürokrasi arasında ciddi derecede öne çıkarılmaya başlanmış ve Sultan Abdülaziz'in ölümünden sonra meşrutiyet taraftarı olarak kabul edilen V. Murad'ın tahta çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Sultan V. Murad, tahta çıkarılmasından 3 ay kadar sonra akıl hastası ilan edilerek yerine kardeşi Sultan II. Abdülhamid getirilmiştir. Yaşanan bu gelişmelerinin tümünün arkasında Midhat Paşa ile birlikte meşrutiyetçi, milliyetçi ve reformculardan oluşan yandaşlar bulunmuştur.¹⁷⁸ Karpat, II. Abdülhamid'in, tahta çıkmadan önce 1876 darbesinin mimarı müstakbel sadrazam Midhat Paşa ile mahrem olan birçok görüşme gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Henüz zayıf olduğu için Kanun-i Esasi'nin ilanına razı gelmiştir ancak Midhat Paşa tarafından istenildiği şekliyle garantörlerinin başta İngiltere olmak üzere Avrupalılar olmasını reddetmiştir. Zaten Sultan, Midhat Paşa tarafından gerçekleştirilen anayasa çabalarını en başından itibaren tahtın ilahi ve devredilmesi mümkün olmayan hükümlerlik haklarına karşı bürokrasi tarafından kurulan bir tuzak olarak görmüştür. Bununla birlikte Midhat Paşa da II. Abdülhamid'in tahta çıkarılırken anayasayı ilan etmeyi kabul etmesini hükümlerliğini sınırlamak için yeterli olacağını sanmıştır. Diğer yandan sırf Sultanın rızasını kazanabilmek amacıyla birkaç madde ile birlikte devlet güvenliğini tehlikeye atanların sürgüne gönderilebilmesi yetkisini içeren 113. maddenin değiştirilmesini kabul etmiştir. Nihayet Kanun-i Esasi 1876 yılının Aralık ayında ilan edilmiş ve 1877 yılı mart ayında ise parlamento toplanmıştır. Böylece Padişahın tam da korktuğu şekilde bürokrasi kendisini millet tarafından tayin edilmiş halkın sesi olarak takdim etmiş ve meclisi sultanın yetkilerini kısıtlayacak bir araç olarak kullanma gayretinde olmuştur. Sultan II. Abdülhamid 15 Şubat 1877 yılında Midhat Paşa'yı sadrazamlık görevinden azletmiştir ancak sırf meşrutiyetçileri memnun etmek için parlamentoyu uzun bir konuşma ile açmıştır. 1878 yılında II. Abdülhamid parlamentoyu kapatarak Kanun-i Esasi'yi müddetsiz şekilde askıya almıştır.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.234.

¹⁷⁹ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.265-266.

Karpat’a göre 1876 ila 1878 arasında yürürlükte kalan anayasa ve parlamento, bürokrasi ile sultan arasındaki mücadeleye sahne olmuştur. Kanun-i Esasi’nin mimarı olan Osmanlı sadrazamı Midhat Paşa ile birlikte meşrutiyet taraftarları, halkın hükümet kararlarına dahlini sağlamanın ülkede birlik ve beraberliği güçlendireceğine inanmışlardır. Ancak özellikle Midhat Paşa olmak üzere meşrutiyetçiler, uygulamak istediklerini fikirleri Batıdan alarak İslami fikirlerin karşılıklarını oluşturmakla suçlanmışlardır. Karpat, Tanzimat yolunda devam eden ve vatandaşı “bilgisiz” görerek yapmak istedikleri köklü değişiklikleri dayatan meşrutiyetçilerin halkı hükümete dahil etme düşüncelerini tartışmalı bulmuştur. Buna rağmen anayasayı, o güne kadar yok sayılan halkın varlığını kabul etmiş olması ve Osmanlı’yı gayrimüslimleri de ihtiva eden farklı etnik gruplardan müteşekkil bir millet sayması itibarıyla hem ihmal edilmiş hem de önemli bir tecrübe olarak görmüştür. Parlamento gücünü ise Müslüman üyeler tekeline almış, milletin asıl temsilcisi sadece kendileri gibi hareket etmişlerdir. Meclis müzakerelerinde ise devletin dinî karakteri ile halife-sultanın “mukaddes” addettikleri haklarını vurgulamak ve bürokrasiyi beceriksizliği sebebiyle tenkit etmek için tüm fırsatları değerlendirmişlerdir.¹⁸⁰

Karpat’a göre Sultan II. Abdülhamid dönemine kadar devlet, kendisini din ile özdeşleştirmiş olsa da aslında dinin getirdiği kuralları ne tam anlamıyla tanımlamış ne de uygulamıştır. Bu işlev daha çok bazı resmi olmakla birlikte gayri resmi olarak faaliyette bulunan cemaatlara bırakılmıştır. 1878 yılından itibaren Sultan ve diğer yetkililer İslam dinini Osmanlı Müslüman ve sonrasında da Türk devletine uygun şekilde siyasi ifadelerle tanımlamışlardır. Bu anlamda devlet, Karpat’a göre kadim kökleri olan ancak bazı yeni fikirler üzerine bina edilmiştir: Bu düşüncelerin ilki tüm Müslümanları tek bir toplum olarak görmüş ve kumandanının ve liderinin halife olduğunu belirtmiştir. İkincisi dünya Müslümanları Avrupalılar tarafından baskı altında tutulmaya çalışıldığını ifade etmiştir. İslam’a düşman olan toplulukların galip gelerek Müslüman bölgeleri işgal etmiş olmaları, ümmetin ayrışması ve Batının ilerlemesinin farkına varılmamış olmasından kaynaklandığını öne sürmüştür. Üçüncüsü Müslüman toplumun acziyeti, dinini anlayamamasından, emirlere uymamasından ve iman zafiyetinden doğmuştur. Müslümanlar tarafından İslami ilkeler, bilim ve akıl ışığında doğru bir şekilde yorumlanmalı ve mevcudatın dünyevi

¹⁸⁰ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.508.

olan maddi ilerlemesine önem verilmelidir. Son görüş ise İslam'ın ihyasının ancak temel düsturlara dönüşle mümkün olacağını ve bunun da ümmetin başı olan halifenin rehberliğinde müminlerin birlikleriyle sağlanabileceğini belirlemiştir.¹⁸¹

4.3 Osmanlı'da Kimlik ve İdeoloji

Kemal H. Karpat'a göre Osmanlı İmparatorluğunu bir beylik olarak kuranlar kendilerini Türk kimliği altında kabul etmişlerdir ancak devlet, kurucularının çoğu Türk kökenli aşiretler, esnaflar ve sufiler olmasına ve birçok ispata rağmen etnik kimliğin önemini kavrayamamıştır.¹⁸² Beyliğin kuruluşunda büyük katkıları olan Evrenesoğulları ve Mihaloğulları gibi uç beyleri ise Müslümanlaşmışlardır. Rumeli civarındaki uç bölgelere yerleştirilen Yörükler ve Türkmenler ise Batı Anadolu'daki gibi kaynaşarak aşiret kimliklerini de içine alacak şekilde halk İslam'ı çatısı altında proto millet oluşturmuşlardır. Halk İslam'ı çatısı altında kaynaşan bu milletin hem dili Türkçedir hem de yeni oluşan merkezi idareyi kendi devletleri kabul etmişlerdir. İslam dinî, bu oluşuma sosyal ve siyasal meşruiyet vererek fetihlerle birlikte kazanılan bölgelerde Müslüman-Türk milletini gayrimüslimlerden ayırt eden başlıca ilke olmuştur. Devlet, fetihlerle birlikte genişledikçe egemenliğine giren gayrimüslim gruplara Müslüman olmadıkça idari görevler vermese de kültür, din ve dil hususunda zımni haklar tanımıştır. Müslüman olarak devlet idaresinde görev alan gayrimüslimler için en güzel örnek devşirme sistemi olmuştur. Karpat'a göre bu usulden 16. yüzyılda vazgeçilmiş olsa da İhtida edenlerin hem idari yapıyla hem de Müslümanlarla kaynaşması Cumhuriyet kurulana kadar aralıksız devam etmiştir.¹⁸³ Bu kaynaşmanın daha kolay sağlanabilmesi 1453 yılında İstanbul'un fethiyle birlikte Doğu Roma'nın mirasına sahip olan Osmanlı Devleti, Sırp, Ulah, Bulgar ve Yunanlı gibi Bizans milletlerini Patrikhane aracılığıyla din kubbesi altında birleştirmiş, Müslüman olanları ise İslam çatısı altına almıştır. Böylece din hem Ortodoksları hem de Müslümanları ayrı ayrı topluluklar halinde kaynaştırarak gelişimlerini sağlamıştır.¹⁸⁴ 1517 yılında halifeliği üstlenen I. Selim döneminde de bu esas korunmuştur. Müslüman ve Türk kavramları özellikle Balkan bölgesinde birbirleriyle aynı anlama gelmiş olmasına

¹⁸¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.302-303.

¹⁸² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.15.

¹⁸³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xxx.

¹⁸⁴ Karpat, Elitler ve Din..., s.12.

rağmen gayrimüslimlerin kültür, dil, din ve özgürlükleri ve hayati güvenceleri garanti altında oldukça devlete saygıda kusur etmemişlerdir ancak Karpat bu grupların devleti yine de “öteki” olarak görmeye devam ettiklerini ifade etmektedir.¹⁸⁵ Ayrıca Müslüman olmadığı için Türk sayılmayan Sırp, Ulah ve Bulgar gibi kavimler durumları elverdikçe isteğe bağlı şekilde etnik kimliklerini kendileri seçmiştir. Bu nedenle de Balkan Hristiyanlarında çokça karşılaşıldığı şekilde aynı aile içerisinde kardeşler arasında dahi farklı etnik kimlikleri seçenlere rastlanmıştır. Müslümanlarda ise etnik köken siyasileşmediği müddetçe bir diğerini tamamlayıcı kimlik olarak yer almıştır.¹⁸⁶

Karpat Bizans fethi ve sonrasında Osmanlı hakimiyetine giren Bulgarlar, Sırp, Macarlar, Rumlar ve Araplar gibi her milletin kendisine has vatan düşüncesine ve kitle yardımlaşmasına sahip olduklarını öne sürmüştür. Azerbaycan, Kazan ve Kırım’daki Türki zümreler de aynı şekilde Osmanlı’nın gayrimüslim nüfusları gibi etnik gruplar oluşturmuştur. Bu nedenle Rusya Müslümanları, Türklerin tanımlamaya çalıştığı ulusal ve etnik kimliklerine ciddi bir etkide bulunmuşlardır. Diğer yandan bu Müslümanlar, Osmanlı Devleti’nin modernleşme girişimleri esnasında gerçekleştirdiği ıslahatlardan ve eğitim düzeninden son derece etkilenmişlerdir.¹⁸⁷ 1877-78 Osmanlı-Rus savaşında, Ortodoks olan Slavların mezalimi ve devletin parçalanma çekincesi, Müslüman Osmanlılara sosyal ve politik bir tertiple kurtulabileceği yönünde inanç ile birlikte kimlikleri hususunda bir bilinç vermiştir. Bu inanç ve kimlik bilinci, o kadar büyük bir psikolojik değişimdir ki devletin en uç sınırlarındaki Müslümanlar dahi bunun farkına vararak yerlerini idrak etmişlerdir. 1878 yılından sonra merkezi hükümet, siyasi kimliklerinin farkına varan bireylerle yüz yüze kalmıştır. Sonucunda ise din, reform, uygarlık ve ilerleme düşüncüleri kuvvetlenerek yeni bir mana kazanmıştır.¹⁸⁸ Bununla birlikte Doğu Roma mirası olan kavimler, Osmanlı Devleti’nin hoşgörülü bakışının gölgesinde hem dillerini hem de etnik kimliklerini himaye etmiş, 19. yüzyılda ise hürriyetlerini ilan ederek ulus-devlet olarak Osmanlı’dan ayrılmışlardır.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.xxx.

¹⁸⁶ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.573-574.

¹⁸⁷ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.16.

¹⁸⁸ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.200-201.

¹⁸⁹ Karpat, Elitler ve Din..., s.15.

Karpat, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren hem Doğulu hem de Batılı özelliğiyle Avrasyalı bir devlet ve toplum olarak geliştiğini savunmuştur. Bu nedenle, Osmanlı'nın Doğuyu ve Batıyı özümsemesiyle birlikte tam manasıyla ne Doğulu ne de Batılı olamadığını ve asla olamayacağını ifade etmiştir. Bunun nedenini ise, medeniyetin kökenleriyle birlikte ona tesir eden gücün ne olursa olsun kendine has kimlik ve karakterini oluşturmak ve bunu korumak zorunda olduğu, bunu yapamayan medeniyetlerin ise yok olup gideceği şeklinde belirtmiştir.¹⁹⁰ 19. yüzyıla girildiğinde Hristiyanlar, 20. yüzyıla doğru ise Müslümanlar açısından ferdi bir bağlılık olarak dinî inanç, gitgide siyasal bir kimlik olarak ve politik yapılanma aracı olan inanç ile aynı düzlemde bir araya gelmiştir.¹⁹¹ Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın ortalarına kadar yaptığı ıslahatlar, devleti ayakta tutabilmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. 1856 yılında kabul ettiği vatandaşlık kanunuyla ise tüm Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan vatandaşlarını etnik kimlik, din ve dil ayrımı olmaksızın eşit kabul etmiştir. Bu köklü yenilik, Klasik Osmanlı Devleti'nin vatandaşları için uyguladığı dinî cemaat kimliğini şahıslar üzerine bina ederek devlet örgütlenmesini temelinden değiştirmiştir.¹⁹²

Karpat'a göre 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı'da yaşanan gelişmeler etnik kimlikleri fazlasıyla ön plana çıkarmıştır. Arap milliyetçiliği ile birlikte Balkanlarda ayaklanma çıkarmak amacıyla ortaya koyulan ırk ve millet gibi etnik düşüncelerin İngilizlerin işi olduğuna inanan II. Abdülhamid, Müslümanlara bu ayrımcı kimlik fikirleri karşısında imparatorluk düşüncesinden ziyade halife sevgisi ve dinlerini öne çıkarmalarını tavsiye etmiştir.¹⁹³ Sultan II. Abdülhamid, çabalarının karşılığını alarak iki amaca ulaşmıştır: Öncelikle 33 yıllık iktidarı döneminde devleti uluslararası savaşlardan uzak tutmayı başararak imparatorluğun çok fazla parçalanmasına engel olmuştur. İkinci olarak ise Müslümanlar arasındaki dayanışmayı ve birlikteliği kısmen de olsa sağlamayı başarmıştır. Buna rağmen hem Hristiyanlar arasında hem de Müslümanlar arasında yayılmakta olan etnik kimlik milliyetçiliğini önlemede başarısız olmuş ve sonunda 1912 ile 1918 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu parçalanmıştır. Karpat'a göre II. Abdülhamid, devleti tarihte eşi benzeri olmayan bir

¹⁹⁰ Karpat, Elitler ve Din..., s.8.

¹⁹¹ Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.104.

¹⁹² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xxxi.

¹⁹³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.283.

şekilde denetiminde tutmasına rağmen kültürel ve siyasal sonuçlara yol açan birlik stratejisinin bir kısmına yön verebilmiştir. Bunun sonucunda ise o güne kadar var olan hem dinî hem de toplumsal örgütlenme biçimlerini sarsmış ve istemeyerek de olsa yeni paydaşlar oluşturmuştur. Böylece sivil organizasyonların gelişimi hızlanmış, etnik kimliklerin ehemmiyeti ise son derece artış göstermiştir.¹⁹⁴

Karpat'a göre 1908 yılında iktidara gelen Jön Türklere kadar Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojileri birbirleriyle bağlantılı şekilde gelişmiştir. Ancak bu yaklaşımlardan, İslamcılığı muhafazakârlar, Osmanlıcılığı bürokrasi ve Türkçülüğü ise genç jenerasyon benimsemiş, fikirlerinde ise İslam dinine farklı seviyelerde önem vermişlerdir. Sultan II. Abdülhamid tarafından desteklenen Osmanlılar ve muhafazakâr grup, devletin temelini İslam olarak görmüşlerdir. Türkçülük ideolojisini benimseyen grup ise İslam'ı yeni bir millet inşa ederken gerekli unsurlardan birisi olarak değerlendirmişlerdir. Ancak devlet ve toplum arasındaki irtibatı hiç birisi tam anlamıyla netleştirememiştir. Birçok milletten meydana gelen Osmanlı, klasik dönemde yerleşen geleneksel yapısına takılı kalmış, karşılığında ise yaşanan gelişmelere de bağlı olarak buna uygun bir toplum bulamamıştır. Henüz iktidar olmamışken gidişattan memnun olmayan gruplara liberal sözler veren Jön Türkler, 1908 yılından sonra iktidara geldiklerinde hem devlet ile hem de devletin siyasi felsefesiyle hemhal olarak Osmanlı milliyetçiliğini devam ettirmişlerdir.¹⁹⁵ Sultan II. Abdülhamid'in anayasaya uygun olmayan merkezi otoritesini, siyasetini ve yönetimini açıklamak için kullanılan bilgiler Karpat'a göre "...onun İslâmcı felsefesini açıklamaya yeterli değildir." İslamcılık ideolojisi ise "...iç ve dış şartların tamamen değişik bir terkihi kendi şahsiyetine ve İslâm anlayışına karışarak" doğmuştur. Karpat, II. Abdülhamid'in İslamcılığa verdiği desteğin arkasındaki inancı şöyle açıklamıştır: "...O İslâm'ın Batılı yazarların iddia ettiği gibi gerici bir inanç değil, tam tersine eskiden karanlıkta (cahiliye devri) yaşamış olan insanlara ışık, barış, ilerleme ve mutluluk getirmiş olan bir din olduğuna inanırdı." Ayrıca Sultan'a göre, "...geçmiş başarıları İslâm'ın ilerlemeye ve bilime açık olduğunu kanıtlamıştır." Tabi her ne kadar II. Abdülhamid, Müslümanların yüzyıllardır yerinde saydığını ve Batılıların ise

¹⁹⁴ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.497-498.

¹⁹⁵ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset**, Timaş Yayınları, 3. bs., İstanbul 2019, s.217.

sürekli ilerlediğini kabul etse de Müslümanların bilincinin uyanışıyla birlikte tecdide açık oldukları ve ilerlemeyi başarabilecekleri de ortaya çıkmıştır.¹⁹⁶

Sonuç olarak Karpat düşüncesinde devlette yaşanan değişimler, doğal olarak kapitalist düzenin getirdiği sonuçlar ve yaşanan savaşların da etkisiyle göç etkilerinden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte hem yeni kurumlar hem de yeni kimlik oluşturmaya yönelik süreçler ise devlet tarafından yönetilmiştir. Bu değişimler sonraki dönemlerde hem geleneksel kimliklerin hem de bununla birlikte farklı farklı ikinci kimliklerin öne çıkmasını sağlamıştır. Yeni bir güç ve siyasi anlam kazanan kimlikler ise o güne kadar Osmanlı toplumunun tek kimliği olan dinin yerine geçmiştir. Henüz tam anlamıyla ortaya çıkmamış olan etnik kimlik 19. yüzyılın başlarında Hristiyan tebaa arasında, yüzyılın sonlarında ise Müslümanlar arasında siyasi önem kazanmıştır.¹⁹⁷ 19. yüzyılın başlarından itibaren öncelikli olarak devleti güçlendirmek ve ayakta kalmasını sağlamak için devlet eliyle gerçekleştirilen III. Selim ve II. Mahmud reformlarını 1839 yılında Tanzimat Fermanı ve sonrasında ise 1856 yılında Islahat Fermanı takip etmiştir. Tüm bu ıslahat ve reformların sonucu ise Karpat'a göre Osmanlılık olmuştur. Osmanlı klasik devletinde uygulanan cemaat yapısını köklü şekilde değiştirerek vatandaşlığı şahıslar üzerine bina etmek isteyen 1864 Vatandaşlık Kanunu ise her ne kadar tüm tebaayı Osmanlı kimliği altında birleştirmeyi hedeflemişse de yüzyıllar boyu farklı gruplara ayrılan kitlelere karşı başarısız olmuştur. Karpat, hak ve özgürlükleri garanti altına alarak demokratik bir düzen kurulabilmiş olsaydı Osmanlılığın başarılı olma ihtimalinin daha güçlü olabileceğini belirtmiştir. Osmanlılığın gayrimüslim vatandaşları bir arada tutmaktan çok kendi tarihi kimliklerini ve etnik yapılarını aramak üzere geçmişe götürdüğünü belirten Karpat, bunlarla birlikte birçok ekonomik, sosyal ve dış etkenlerin bir araya gelerek bu kavimlerin Osmanlı'dan ve Müslümanlardan koparak kendi ulus devletlerini kurduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁸ Ayrıca kabilesel, dinsel ve etnik kimlik ve bağlılıkların milli bir siyasi düşünceye dönüşmesini ve farklı biçimlerde doğan milli devlet fikrini toplumsal yapıda meydana gelen değişikliklerin doğal bir sonucu olarak görmüştür.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.278.

¹⁹⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.499.

¹⁹⁸ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xxxi.

¹⁹⁹ Karpat, Elitler ve Din..., s.31.

4.3.1 Osmanlılık ve Osmanlıcılık

Kemal H. Karpat'a göre 19. yüzyılda ortaya çıkan Osmanlılık, yaşanan gelişmelere bağlı olarak devleti ayakta tutabilmek amacıyla toplumu bir arada tutma gayesiyle doğan politik bir kavram olmuştur.²⁰⁰ Bu kimliğin kökleri, 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'na dayansa da başta 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı'nda yer almış, sonrasında ise 1864 yılında kabul edilen Vatandaşlık Kanunu'yla resmiyet kazanmıştır.²⁰¹ Tarihi süreç içerisinde bilinçaltında gelişen ve ilk defa 19. yüzyılda Osmanlılık olarak doğan bu kimlik, vatan kavramını maddi ve siyasi bir hale getirmiştir.²⁰² Zaten kökü vatandaşlık olan bu kanun, Osmanlı hudutlarında yaşayan herkesi dil, din, toplumsal sınıf ve cinsiyet farkı olmaksızın eşit kabul etmiş, kişileri sultanın kulu statüsünden çıkararak Osmanlı kimliği altında devletin vatandaşı yapmıştır. Bu husus, her ne kadar başta basit gözükse de devlet tarafından verilen vatandaşlık statüsüyle gelen kimlik fikriyle birlikte Osmanlı'da yeni ve köklü değişimler ortaya çıkmıştır. Artık devletin temeli cemaatler değil fertler olmuştur ve kişiler Sultan yerine bürokrasiye bağlanmıştır. Osmanlıcılığın temeli, III. Selim ve II. Mahmud döneminde devleti ayakta tutabilmek amacıyla zorunlu olarak başlayan Osmanlı modernleşmesinin merkeziyetçi politikalarına dayanmıştır.²⁰³ 1864 Vatandaşlık Kanunu ile cemaat biçimindeki yapısından üniter bir yapıya dönüşen Osmanlı Devleti, bu kanunla birlikte göç yoluyla gelenleri de Osmanlı-Müslüman yapının bir parçası yapmıştır. Resmi şekilde yürürlüğe giren bu kanunla birlikte artık kişiler devlet tarafından "Osmanlı" şeklinde tanımlanmış olsalar da halkın büyük bir bölümü, önceden olduğu gibi kendisini Müslüman, Hristiyan ve Yahudi olarak adlandırmaya devam etmiştir. Bu nedenle de Osmanlılık istenildiğinin aksine ayrılıklara neden olmuş²⁰⁴ ve devletin o güne kadarki kültürü Müslümanlar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Kuruluşundan beri İslam'ın politik ilkelerine göre düzenlenmiş ve Müslüman olma özelliği ön planda olan devletin, yeni ortaya çıkan eşitlikçi yaklaşımla Müslümanları üstün kabul eden temel özelliği kalkmıştır.²⁰⁵ Bu gelişmelerin ortaya çıkardığı gelişmeler gayrimüslimleri devlete yabancılaştırmış ve

²⁰⁰ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler**, (çev. Bahar Tırnakçı), Timaş Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013, s.106.

²⁰¹ Karpat, *Elitler ve Din...*, s.154.

²⁰² Karpat, *Kimlik ve İdeoloji...*, s.67.

²⁰³ Karpat, *Kimlik ve İdeoloji...*, s.64-65.

²⁰⁴ Karpat, *Etnik Yapılanma ve Göçler...*, s.55.

²⁰⁵ Karpat, *Asker ve Siyaset...*, s.112.

etnik kimliklerine dayalı kendi devletlerini kurma arzusunda olmuşlardır.²⁰⁶ Zaten eşitlikçi yaklaşımla tüm vatandaşları Osmanlı kabul etme düşüncesinde olan bu politika Karpat'a göre gayrimüslimlerin hem dinî hem de soya dayanan bağlılıklarını gözetimde tutmak için kullanılan araç olmaktan başka bir işe yaramamıştır.²⁰⁷ Osmanlılık politikasının Hristiyanların büyük bir kısmı açısından başarısız olmasının nedeni, milliyetçi yaklaşımlarındaki duygusal çekiciliğin olmamasından kaynaklanmıştır. Bununla birlikte Müslüman olan Türk aydınlar ise sonraki süreçte bu ideolojiyi sahiplenmiş, içerik olarak kendi kültürel altyapılarında bulunan geleneklerine göre tanımlayarak milliyetçiliğe dönüştürmüştür.²⁰⁸

Osmanlı Devleti'nde politik kimliği hanedanın Müslüman tebaasına dayandıran Osmanlıcılık, kimi zaman karşıt sonuçlar ortaya çıkarmış olsa da üniter bir Osmanlı kimliği çatısı altında millet oluşturmayı amaçlamıştır. Sonucunda ise Kemal H. Karpat'a göre devletin hâkimi olarak Müslümanlar gözükmüş, gayrimüslimler ise istenmeyen tebaa durumuna gelmiştir. 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı'ndan itibaren Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki dine dayalı bölünme, 1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasi ile daha fazla artış göstermiştir.²⁰⁹ Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesini sağlayan meşrutiyetçiler, hanedanın otoritesini sağlama almak için aradıkları yasallığı millette bulmuşlardır. Getirilen anayasa ile birlikte Osmanlıcılık fikri genişletilmiş ve gayrimüslimlere hükümette yer verilmiştir. Kanun-i Esasi ile birlikte, 1839 yılında Tanzimat fermanıyla taahhüt edildiği halde tam olarak uygulanmayan ve o güne kadar Sultanın nimetleri sayılan mal, mülk ve hayat, Osmanlı vatandaşlarının doğuştan hakları olmuştur.²¹⁰

Osmanlı Devleti'nin 1877-78 yıllarında Ruslarla girdiği savaş, tüm yönleriyle yıkım olsa da Karpat'a göre Müslümanlar arasında dinî anlamda mevcut olan kardeşlik duygusunu politik bilince dönüştürerek hem yeni türde bir politik topluluk düşüncesinin hem de farklı bir dayanışma heyecanının gelişmesine yol açmıştır. Osmanlıcılık düşüncesi, Batılı anlamda vatandaşlık, hukuki, idari ve ekonomik tedbirlerle gelen maddi millet temeli, merkezi otorite ve bu yönde gerçekleşen

²⁰⁶ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.56.

²⁰⁷ Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.37.

²⁰⁸ Karpat, Asker ve Siyaset..., s.41.

²⁰⁹ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.264.

²¹⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.264.

değişimlere rağmen Osmanlı Müslümanlarının milli kenetlenmesi için gereken ruhsal etkiyi sağlayamamıştır.²¹¹ Bununla birlikte bu düşünce, nüfusun tamamının paylaştığı kültürel ve psikolojik altyapıya dayanmadığı için ekonomik anlamda da ciddi bir başarı sağlayamamıştır. Zaten Osmanlıcılık ideolojisinin oluşturduğu değişimler, o güne kadar Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında bulunan hem bazı yönlerden çözülmesi imkânsız sorunları hem de ekonomik, dinî ve etnik farklılıkları daha fazla artırmıştır.²¹² Sultan II. Abdülhamid'in, etnik virüsün Müslümanlara sıçramaması için sergilediği ümit ve çaba boşa çıkarak Müslüman tebaa arasında da etnik şuur yayılmıştır. Ulusal anlamda etnik uyanışın en fazla görüldüğü geniş Müslüman grup Arnavutlar olmuştur. Karpat bunun başlıca sebebinin Osmanlı Devleti'ni yönetenlerin eğitim ile diğer kitlelerin milliyetçi yaklaşımlarını dengede tutmak maksadıyla bu eğilimi teşvik etmesi olduğunu belirtmiştir.²¹³ 19. yüzyılda etnisite ve Osmanlıcılık ideolojisinin gelişmesi, tarihin tekrardan gözden geçirilmesi ve Osmanlı'nın soy köklerinin incelenmesi sonucunu doğurmuştur. Karpat bu durumu "...bir millet oluşturmanın devlet sponsorluğu altındaki süreci" olarak tanımlamıştır.²¹⁴

Karpat'a göre, II. Abdülhamid'i devirerek iktidarı ele geçiren Jön Türkler, Sultan-Halifeden Rusya, İngiltere, Fransa ve Almanya'yla dengeli ve uyumlu siyaseti ve Osmanlı Devleti'nin var olan topraklarını korumak için doğan Osmanlıcılık ideolojisini miras almıştır. 1908 yılından önce etnik ve dinî farklılıklardan bağımsız şekilde tüm Osmanlı vatandaşları için ortak kimlik oluşumunu amaçlayan Osmanlılık, Jön Türk ihtilali sonrasında tüm nüfusu Müslüman Osmanlı milletine benzeştirmeye doğru gitmiştir. Yani Jön Türkler, Türk milliyetçi bir yapıya dönüşmeden önce Osmanlı milliyetçiliği yapmışlardır.²¹⁵ II. Abdülhamid tarafından kurulan mesleki okullardan yetişen Jön Türkler, Halifenin mutlakiyet idaresine ve ülkenin gelişmesi gecikmiş durumuna karşı bir duruş sergilemişlerdir. Gelişmişlik umudu vererek ele geçirdikleri yönetimde II. Abdülhamid tarafından uygulanan Osmanlıcılık ve İslamcılık siyasetini devam ettirmişlerdir.²¹⁶ İttihad ve Terakki ismiyle devam ettikleri yönetimde ise Karpat, "...isminden de anlaşılacağı gibi Osmanlı birliğini korumaya

²¹¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.201.

²¹² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.509.

²¹³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.522.

²¹⁴ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.501.

²¹⁵ Karpat, Asker ve Siyaset..., s.138.

²¹⁶ Karpat, Asker ve Siyaset..., s.137.

adamıştı kendini” demiştir.²¹⁷ Ancak bu dönemde Osmanlıcılık ideolojisini hanedanın politik olarak yaslandığı bir dayanak kabul ettikleri için tarihi temellerini göz ardı etmiş ve büsbütün mahkûm etmişlerdir. Bu ideoloji, büyük imparatorlukların belli başlı süreçlerden ve tecrübelerden geçmeden var olamayacaklarını savunan Ziya Gökalp tarafından bile, “biz Osmanlılığın savunucusu değiliz” şeklinde ağır olarak eleştirilmiştir. Karpata göre Osmanlıcılık, her ne kadar siyasi iktidarın dayanağı olsa da zor durumda olan ve dağılan imparatorluğu ayakta tutmaya çalışan bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Osmanlıcılık ideolojisi, iyi ya da kötü şekilde bile olsa belli başlı, doğal, sosyal, kültürel ve tarihi bir ortamda gelişerek Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu mirası olmuştur.²¹⁸ Tüm bu politikaların ve uluslararası güçlerin etkisiyle tanınan imtiyaz ve tavizlere rağmen devleti güçsüz durumda gören isyancı gruplar, 1912 yılında bağımsızlık mücadelesine girişmişlerdir. Bulgarlar, Sırlar ve Rumlar tarafından başlatılan ayrılıkçı hareketlere katılan Arnavutlar ile birlikte İslami niteliklere dayanan Osmanlıcılık düşüncesi önemli bir prestij kaybetmiştir.²¹⁹

Sonuç olarak Karpata, Osmanlıcılık düşüncesinin vatandaşlık siyaseti için modern anlamda bir millet oluşturmak amacıyla siyasi, idari ve hukuki çerçeveyi çizdiğini ifade etmiştir. Ancak Osmanlıcılık fikri, milliyetin öznel yönlerine, yani kişiler arasında bağ kuracak değer ve kimliklere hitap etmediğinden toplumsal olarak birlik ve beraberlik sağlayamamıştır. Osmanlıcılık fikri, daha sonra detaylı şekilde ele alınacağı gibi ancak II. Abdülhamid’in İslam’ı siyasallaştırarak bir ideoloji olarak kullanmasıyla birlikte kültürel ve psikolojik olarak tamamlanmıştır. İslamcılık ideolojisi ile birlikte, Müslümanların dine dayalı bir millet biçimine girmesi, politik olarak şuurunu tamamlaması sağlanmıştır.²²⁰ Karpata göre Osmanlıcılık ile birlikte, devletin mevcudiyeti olan ve klasik dönem bürokratlarının kitleler arasındaki dengeyi sağladığı “hükümet sanatı” anlamsız hale gelmiştir. Bugünkü Osmanlı tarihçilerinin hemen hemen tümü bir dayanışma ideolojisi olmasına rağmen imparatorluğun parçalanmasını engelleyemediği için Osmanlıcılık düşüncesini batmış bir nizam olarak görmüşlerdir. Karpata, bu bakış açısının Osmanlılığı, Müslümanlar ve

²¹⁷ Karpata, İslam’ın Siyasallaşması..., s.524.

²¹⁸ Karpata, Kimlik ve İdeoloji..., s.68.

²¹⁹ Karpata, Kısa Türkiye Tarihi..., s.90.

²²⁰ Karpata, Kimlik ve İdeoloji..., s.71.

Hristiyanlar arasındaki uzlaştırmının aracı olarak görüyorsa doğru olduğunu; ancak Müslüman bir bakışla incelendiğinde oluşan modern milletin cemaat toplumuna getirdiği canlılık ve yeni biçim göz önünde tutulduğunda ise yanlış olacağını belirtmiştir. 19. yüzyılın son çeyreğine girilirken Hristiyanların, Osmanlılığı, devlete bağlı kılan bir tuzak görerek reddetmeleri, Müslümanların bu ideolojiyi tevhid ifadesi sayarak kucaklamalarına yol açmıştır. İslam dininin temel akidelerinden birisi olan tevhid, Osmanlılık ideolojisi içerisinde İslami olmayan kurallardan kaynaklanmıştır. Osmanlılık, temel olarak hem Tanzimat ve sonrasındaki yaklaşımlar hem de geleneksel toplumların hedeflediği idealden çok daha farklı bir Müslüman grup oluşturmuştur.²²¹

4.3.2 İslamcılık/Pan-İslamizm

Kemal H. Karpat, tabandan gelen ve dinî olarak bir canlanma ve uyanışa yol açan hareketler önemsenmedikçe, Osmanlı Devleti'nin son bir buçuk asrına yakın zamanını hakkıyla anlayabilmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Karpat, geleneksel bir anlayışa sahip Müslüman toplumların ve devletlerin, tarih boyunca karşılaştığı en ciddi meselelerin modern sayılabilecek fikri hareketler karşısında önceki düzenlerinin çökerek siyasal ve toplumsal kurumlarının yenilenmesi olduğunu ifade etmiştir. Yapısal olarak yaşanan bu büyük değişim, başta kapitalizm olmak üzere, Batı tarafından yapılan işgaller ve sonrasında Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte bağımsızlıklarını sürdürmeyi başaran Müslüman devletlerin yıkılmamak için kabullenip gerçekleştirdikleri ıslahatlarla yaşanmıştır. Temelden gelen bu patlama, Müslümanların giderek toplumsal kimliklerini fark etmelerine ve bu durumlarını politikleştirerek yeniden tasvir etmelerine yol açmıştır. Sultan II. Abdülhamid döneminde İslamcılık çatısı altında hayata geçen bu politik duruş, sadece yeni yeni nüfuzlu bir konuma gelmeye başlayan seçkin grubu değil, tüm halkı doyuma ulaştıracak şekilde dinî hassasiyetlerle bağdaştırma gayretinde olmuştur. Bu gelişmeler sonucunda dinî canlanma ve uyanış hareketleri, sadece halkı politik alana getirmekle kalmamış, toplumu Batıya karşı ve kendi yöneticileri ile elitlerine ve ilmiye sınıfı mensuplarına muhalefet eden bir konuma getirerek Müslüman grupları siyasallaştırmıştır. Bununla birlikte bu grupların birçoğu, Avrupa devletlerinin ve

²²¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.509-510.

lkelerindeki kültürel ve dinî yapının yöneticisi konumundaki ulemanın muhalif duruşlarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Sonuç olarak bu gelişmeler, Karpat’a göre Müslümanların İslami kimliklerini koruyan mmet fikri ile birlikte kavme ve diline dayalı etnik kimliğini besleyen yeni bir dinî kimlik oluşturmıştır.²²²

Karpat, II. Abdülhamid’in oluşturmak istediğı modern devlet öğretisi yolunda uyanışçı grupların düşünce ve yöntemlerini kabullenerek tekrardan biçimlendirdiğini ve uygulamaya koyduğunu ne sürmüştür. Sultanın tutucu ve ilerici tutumundan kaynaklı aykırılıklarına rağmen İslamcılık ideolojisini uygulamada oldukça başarılı olmasını uyanışçı gruplar tarafından hazırlanan zemine bağlamıştır. Uyanışçı grupların halka dayanan temelleri, asırlar boyu süren dinî ve kültürel değerler ile Müslümanların dünyayla ilgili özlemlerine dayandığı için, hüküm süren birçok padişahı iktidarlarını tartışmamak koşuluyla -uyanışçı hareketleri destekleyen II. Abdülhamid de dahil- bu gücü tanımaya mecbur bırakmıştır. Karpat’a göre uyanışçı grupların İslam toplumlarıyla ilgili iki ana isteğı olmuştur. Birinci eğilim, İslam peygamberi dönemine ait itikat ve öğretilerin tekrardan tatbik edilmesi, ikinci yaklaşıml ise ilk isteğı talep edenlere göre daha dar ve kısa süreli gruplar tarafından gündeme getirilen İslam’ın özüne dönüşte dünyevi düzenle uzlaşılması olmuştur. Sultan II. Abdülhamid İslamcılığı, Osmanlı’da da mevcut olan bu eğilimleri bazı kullanışlı önlemlerle uzlaştırmaya gayretinde olmuştur ancak hiçbir zaman bu eğilimlerle zdeleşmemiştir. II. Abdülhamit düşünce eğilimlerindeki uzlaşmayı başarmış olsa da devlette gerçekleştirilen ıslahatlar iktidar tartışması ve mücadelesi haline döndüğü için Batıcıların devre dışı kalmasıyla sonuçlanmıştır.²²³

Karpat’a göre II. Abdülhamid ve dinî canlanma hareketine dahil olanlar, devlet ile birlikte toplumu canlandırma çabasında olmuşturlar ancak bununla birlikte İslam, ideolojiye dönüşmüştür. Uyanışılar din ve toplum adına Sultan II. Abdülhamid ise devlet savunması adına kitleleri harekete geçirmeye çalışmıştır. Sonucunda ise

²²² Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.27-29.

²²³ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.32-33.

Karpat, İslamcı uyanış hareketlerinin ş gruplar olduğunu belirtir: “Vehhabiler, Hindistan Seyyid Ahmed Barelvi, Nakşibendiyye-Mridiyye ve Senusiler.” Ayrıca Karpat’a göre, “Arabistan’ın Vehhabileri dışındaki diğer dinî uyanış hareketlerinin hepsi Ortodoks yeni-suf hareketlerdir ve bu akımın Ortodoks temsilcileri olan Nakşibendilerden etkilenmişlerdir. Heps de popüler, aşağıdan harekete geçirilen, eşitlikçi hareketlerdi ve İslâm toplumunu içeriden ahlken canlandırmayı ve yenileştirmeyi amaçlıyor, farkında olmadan değişen toplumsal düzeni hesaba katıyor fakat dinî kaynaklarına geri dönmek istiyordu.”

uyanışçılar ile aynı dine mensup olan Sultan, var olan elit düzeni ayakta tutmak için çalışırken uyanışçı cemaatler ise seçkinler düzeninin yıkılması için çalışmışlardır.²²⁴ Karpat'a göre İslamcılık kavramı, ilk kez Meşrutiyetçilerin yol göstericisi Namık Kemal tarafından Orta Asya'da işgale uğrayan Müslüman toplumları savunmak için 1872 yılında İbret gazetesinde yazılan bir makalede İttihad-ı İslam olarak ele alınmıştır.²²⁵ 1876 yılında tahta çıkan Sultan II. Abdülhamid'in, 600 yıla yakın hüküm süren hanedanlığın ve devlete ait toprakların korunması birinci önceliği olmuştur. Bu nedenle de inancın, hanedanlığın ve devletin varlığını karşılıklı şekilde koruma gayesinde olmuş, İslam düşüncesini güçlü kılmak için gereken her yola başvurmuştur.²²⁶ Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı geleneklerine ve var olan gerçekliğe meydan okuyarak halifeliğin saltanattan üstün olduğunu defalarca belirtmiş ve devletin Rus Müslümanları karşısında etkisini artıracak İslamcılık politikalarını izlemeye başlamıştır.²²⁷ II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin 1877-78 savaşında Ruslara yenilmesi sonrasında oluşan dağılma tehlikesine karşı, bütünlüğü sağlamak amacıyla İslamcılığı tam olarak benimsemiş ve hilafet çatısı altında Müslümanları bir araya getirmiştir.²²⁸ Karpat, Osmanlı Devleti İngiliz desteğinden mahrum kalmasaydı ve Ruslara karşı kaybetmeseydi İslamcılık ideolojisinin olmayabileceğini veya bu kadar gelişmeyebileceğini ifade etmiştir.²²⁹ II. Abdülhamid tarafından oluşturulan İslamcılık politikaları ile Osmanlıcılığa da içerik sağlanmış ve böylece ümmet çatısı altında Müslümanlar devletin politik belkemiği haline getirilmiştir²³⁰ ve Osmanlıcılık yeni bir boyut kazanmıştır. Artık toplumun geçmişten beri paylaştığı tüm sosyal, kültürel ve tarihi paydaş değerler, özellikle Kafkasya, Anadolu ve Rumeli'de yaşam süren Müslüman toplum için hem birleştirici hem de politik anlamda yeni bir temel oluşturmuştur.²³¹ Bunların sonucunda Müslümanlar tarih sahnesinde ilk defa cihanşümül bir toplum biçiminde ümmet adına politik bir duruş ve gelecek fikri üreterek harekete geçmiştir.²³² Müslümanların gelenekleriyle birlikte halifeliğin kuvvet kazanması adına her çabayı sergileyen Sultan II. Abdülhamid, İslamcılık konusunda öncelikle Avrupalılar olmak üzere kendilerini modern olarak addeden kimi

²²⁴ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.10-11.

²²⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.194.

²²⁶ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.347.

²²⁷ Karpat, Elitler ve Din..., s.137.

²²⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.174.

²²⁹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.287.

²³⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.15.

²³¹ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.105.

²³² Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.269.

Türk yazarlar tarafından İslamcılık politikasının gerici olduğuna dair suçlamalara maruz kalmıştır. Karpata, gericilik kıyafeti giydirilmeye çalışılan bu ideolojinin hem millette oluşturduğu bilinç hem de yaşanmakta olan modernleşmenin milli bir kimlik altında gelişmesine sağladığı katkıdan dolayı son derece ilerici bir politika olduğunu ifade etmiştir.²³³ Batılı tarzda bir özgürlük hareketi olan İslamcılık için o güne kadar benzer bir ideolojinin İslam toplumlarında bir örneğinin olmadığını ifade eden Karpata, bu yönüyle de hareketin, gerici ve Batı düşmanlığıyla suçlanmış olmasına rağmen modern bir İslami tutuma sahip olduğunu vurgulamıştır.²³⁴

II. Abdülhamid tarafından uygulanan İslamcılık siyasetinin dışarıda Pan-İslamizm olarak tanıtılmasına rağmen ana amacının, Müslümanların halifeye olan bağlılığını güçlü tutarak ihtiyaç halinde Osmanlı'nın içişlerine müdahale etme girişiminde bulunabilecek Fransa, İngiltere ve Rusya'ya karşı cihad ve baskı unsuru olduğunu belirten Karpata, içerideki devlet politikası olarak ise göç yoluyla ülkeye gelenlerin ve kendilerini hem Müslüman hem de Osmanlı kabul edenlerin entegrasyonunun sağlanması olduğunu ifade etmiştir. İslamcılığın başka bir amacı ise 1878 sonrasında ortaya çıkan ayrılıkçı yaklaşımlara karşı Arap milletinin devlet ile olan bağını güçlendirmek suretiyle kopmalarını engellemek olmuştur. Karpata, soy farklılıklarının üzerinde yeni bir kimlik olarak doğan İslamcılığın oluşturduğu ulusal siyasi kimliğin, dinin, dünyevileşmesine yol açtığını belirtmiştir.²³⁵ Hem Osmanlılık hem de İslamcılık, Müslüman toplumda sadece birlik ve beraberlik ile göç yoluyla oluşan entegrasyon politikası haline gelmemiş aynı zamanda yeni edebiyat, basın ve eğitim yoluyla yayılan düşünce, değer ve kimlik hazinesi oluşturmuştur.²³⁶ Bu minvalde çok büyük bir okuyucu kitlesine hitap eden popülist Basiret Gazetesi, İslami milliyetçiliğin ve İslamcılığın sesi olmuş ve Osmanlı Müslümanlarının uluslararası sahada siyasi görüşlerinin yayılmasını sağlamıştır.²³⁷

II. Abdülhamid tarafından İslam'ın ideolojik olarak kullanılması, Karpata'ya göre Osmanlılık politikalarını kültürel ve psikolojik açıdan tamamlamıştır. İslamcılık, kaynağını İslam dininden alan bir ideoloji olarak Müslüman toplumu din esaslı bir

²³³ Karpata, Kimlik ve İdeoloji..., s.73.

²³⁴ Karpata, İslam'ın Siyasallaşması..., s.23.

²³⁵ Karpata, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.109-111.

²³⁶ Karpata, İslam'ın Siyasallaşması..., s.183.

²³⁷ Karpata, İslam'ın Siyasallaşması..., s.191.

millet olarak şekillendirmiş ve politik olarak bilinçlendirmiştir. Sultan Abdülhamid tarafından uygulanan İslamcılık politikalarının ana gayesi Müslüman toplumu İslam kimliği altında bilinçlendirmek ve İslam'ın üstünlüğünün ve değerinin tam manasıyla bilinmesi ve devlete candan bir biçimde sahip çıkılmasını sağlamak olmuştur. Din, modern milletlerin dünyevi isteklerine çok az alan açtığı için bu esasa dayalı olarak kurulu tüm birliklerde insanlar, bir şekilde çıkmaza düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu nedenlerle Sultan II. Abdülhamid döneminde bu çerçevede doğan ve Arnavut, Arap ve Türklerin oluşturduğu Müslüman topluluklardan bir araya gelen İslam milleti, süreç içerisinde dinin daha da ötesinde Osmanlı ve Müslüman olduğunu inkâr etmeden bazı gruplaşmalar oluşturmıştır. Bu gruplar içerisinde en önde gelen Araplar olmuştur.²³⁸ II. Abdülhamid'in uyguladığı İslami birlik politikalarının ana amacı da Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin hem bu gruplaşmaları hem de etnik kimlikleri sömürerek fitne çıkarmalarını önlemek olmuştur.²³⁹ Karpat'a göre Sultan II. Abdülhamid, 1878 ila 1908 yılları arasında geçen 30 yıllık süre içerisinde birlik ve beraberlik ile nispi bir sükûn sağlamış, toplumsal yapılanma süreci ve millet oluşum yönünü Osmanlıcılık ve İslamcılık çatısı altında yoğunlaştırmıştır.²⁴⁰ Dış politikasındaki ürkeklik ve kısıtlayıcı idari yönetimi gerekçesiyle kimi din adamlarıyla birlikte Avrupalılaşmış entelektüellerin tepkisini üzerine çekmiş ve sonunda 1908 yılındaki Jön Türk darbesiyle tahttan indirilmiştir.²⁴¹ Tahttan indirilmesine sebep olan "31 Mart Ayaklanması" devlette ortaya çıkan değişimlerden ve toplum ile hükümet arasındaki münasebetlerden kaynaklanmıştır. İslamcılık ideolojisi her ne kadar II. Abdülhamid tarafından kararlı ve istekli bir şekilde uygulanan politikalarından oluşmuşsa da Sultan, dinî önderlerin yönetime karışmasını asla istememiştir.²⁴²

Karpat, kimi araştırmacılar tarafından ortaya koyulan ve Türklerin devleti İslamcılık ve Osmanlıcılık ile ıslah etmede başarısız olduğu için bu ideolojileri bırakıp milliyetçi bir ideoloji benimsedikleri yönündeki düşüncelerine karşı çıkmıştır. Ona göre bu ideolojilerin üçü de birlikte yaşamış hatta Osmanlıcılık ve İslamcılık Türkçülük tarafından soğurulmuş, daima bir etkileşim içerisinde gelişimlerini sürdürmüşlerdir.²⁴³

²³⁸ Karpat, Kimlik ve İdeoloji..., s.72.

²³⁹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.331.

²⁴⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.521.

²⁴¹ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.348.

²⁴² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.293.

²⁴³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.526.

1908-11 arasında yönetimi elinde bulunduran İttihad ve Terakki'nin izlediği politikalar, milliyetçilik ve laiklik hususu hariç olmak üzere II. Abdülhamid tarafından uygulanan İslamcılık ve Osmanlıcılık politikalarından çok fazla ayrılmamıştır.²⁴⁴ Hatta İttihad ve Terakki yönetimi, İslamcılığın ve Osmanlıcılığın engelleyici kuvvetiyle karşılaştığından dolayı bir şekilde bu üç ideolojiyi bir arada tutarak kaynaştırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Osmanlıcılık ideolojisini birlik ve beraberlik ilkesi olarak kullanmış, İslamcılık ideolojisini ise Sultan II. Abdülhamid politikalarını meşru kılıyor görüntüsü verdiği için geri planda bırakmaya çalışmıştır. İslam dininin gücünü dış politika yönetiminde ve toplumsal bağları korumada etkin olarak kullanmaya devam eden İttihad ve Terakki yönetimi Avrupalı devletlerin de baskısıyla İslamcılık ideolojisini pan-İslamcılık haline dönüştürerek pan-Türkizmi beslemiştir.²⁴⁵

4.3.3 Türklük, Türkçülük ve Milliyetçilik

Kemal H. Karpat, Osmanlı İmparatorluğu'nu kuranların, 19. yüzyıla kadar Türkçe konuşan ve asla etnik bir mensubiyet iddiasında bulunmayan statü gruplarından oluştuğunu öne sürmüştür.²⁴⁶ Zaten devlet, Ortodoks Hristiyan ve İslam dinine sahip vatandaşlarını kültürel olarak yarı bağımsız bir dinî toplum çatısı altında toplamıştır.²⁴⁷ Ancak Rum ve Ermeni gibi Hristiyan olan Osmanlı soylularının eğitilmiş çocukları, Müslümanları Batıyı özümseyemeyen ve anlayamayan hatta milli ruhu noksan insanlar olarak sınıflandırmışlar, uygarlık ve milliyetçiliği ise birbirine denk kabul etmişlerdir.²⁴⁸ Karpat, Türk sözcüğünün kavramsal olarak soy anlamına gelmediğini belirtmiştir. Bu terimin, Orta Asya'da dil tabiri olarak sürekliliği ifade ettiğini ve 19. yüzyılda doğan yeni toplum biçiminin kimliğini ifade etmek üzere edebiyatta yer bulduğunu belirtmiştir.²⁴⁹ Karpat'a göre Osmanlı Devleti, kendine has özellikleri olan psikolojik yapıları ve davranışları bakımından özgün bir toplum tipi oluşturmuştur. 600 yıllık bir süreç içerisinde oluşan bu kültürel yapının, imparatorluk yıkıldıktan sonra dahi günümüze kadar devam ettiğini belirtmiştir. Karpat, bugünün Türkiye

²⁴⁴ Karpat, Kimlik ve İdeoloji..., s.77.

²⁴⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.597.

²⁴⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.575.

²⁴⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.463.

²⁴⁸ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.472.

²⁴⁹ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.68.

Cumhuriyeti vatandaşlarını kendisi dışındaki toplumlardan ayıran bu müşterek tutumu ise Türklük olarak adlandırmıştır.²⁵⁰ Osmanlı'da, Türk kimliğini ilk müdafaa edenler, her fırsatta Türk olduğu iddiasında bulunan Fuad ve Mustafa Reşid Paşa gibi üst düzey milliyetçi hükümet bürokratları olmuştur.²⁵¹

Karpat, İslam dininin Anadolu'da, Türklerin gelenekleri doğrultusunda büyüdüğünü ve bu süreçte Orta Asya bölgesinden çok fazla oranda beslendiğini ifade etmiştir. Türk İslam'ın, Ortodoks İslam'ın başlıca inançlarına sınımsız bağlı olmasına rağmen açık dünyevi görüşü nedeniyle Türk milliyetçiliğinin kökenini oluşturduğunu belirtmiştir.²⁵² Karpat, Türk milliyetçiliğini, İslamcılık ve evrensel anlamdaki Osmanlılıktan, özel anlamdaki soy kimliği olarak Türklük ve Türkçülük aşamasına gelene kadar muhtelif safhalarda kendisini gösteren bir süreç olarak görmüştür. Bununla birlikte, göç ve yapısal dönüşüm süreçlerinin plansız sonuçlarıyla beraber devlet eliyle bir hedef doğrultusunda gerçekleştirilen kimlik oluşturma safhasındaki yönlendirme çabalarının da mahsulü sayılabileceğini ifade etmiştir. Ancak bu safhada, kimi zaman geleneklerin kimi zaman da toplumsal değişimin oluşturduğu bu yeni kimlikler, devlet tarafından genellikle göz ardı edilmiştir. Bu gelişmelerle Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbi olan Rumeli'de ve Anadolu'da, öncelikle Osmanlı, daha sonra ise Türk kimliği adıyla yeni bir millet doğmuştur. Bu millet, Rumeli ve Anadolu'nun geçmiş Türki kavimlerinden gelen ve buraya göç yoluyla yerleşen farklı etnik gruplar ile bu vatanın yerli Müslümanlarından oluşmuştur. Ayrıca buna benzer şekilde henüz yeni doğmuş olan Araplar da aynı biçimde Arap kimliğiyle milli nitelik alma süreciyle karşılaşmışlardır. Bunun sonucunda ise Irak ve Suriye arasında bulunan Arap-Türk kuşağının her iki tarafında farklı Arap ve Türk milliyetleri doğmuştur.²⁵³

Osmanlı İmparatorluğu'na hükmeden padişahlar içerisinde en Müslüman (İslamcı) olanının II. Abdülhamid olduğunu öne süren Karpat²⁵⁴, Halifenin etnik milliyetçilik karşısında açıkça ve defalarca son derece sert bir tutum sergilediğini, soy milliyetçiliğinin ön plana çıkarılmasının Müslümanlar arasında ayrımcılığa yol açacağını ve sonunda da bölücü bir etkisi olacağına inandığını belirtmiştir. Türklük,

²⁵⁰ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.98.

²⁵¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.621.

²⁵² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.127.

²⁵³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.16-17.

²⁵⁴ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.368.

Türkçülük ve vatan sevgisi gibi kavramların kendisine ait evrensel İslamcı tezine aykırı olduğunu düşündüğü için karşı duran Sultan II. Abdülhamid, Rusya ve Orta Asya'daki tutunduğu bu tavır konusunda son derece kararsız kalmış, Rus Müslüman aydınları tarafından kullanılan etnik milliyetçi yaklaşımlarına ise Rus devletini yatıştırmak amacıyla karşı çıkmıştır. Bununla birlikte halife, Avrasya'da yaşanan bu gelişmeler karşısında Anadolu milliyetçiliğini destekler bir yaklaşım sergilemiştir.²⁵⁵ Karpat, İslam halifesinin Avrasya tutumuyla birlikte Osmanlı tarihini ince bir hassasiyetle millileştirdiğini ve Türkleştirdiğini belirtmiştir. Bu millileştirme uygulamalarının günümüze kadar fark edilmediğini ve doğru şekilde yorumlanmadığını belirten Karpat, Sultan'ın bu girişimleri Müslümanların bağlılığını temin ederek müminlerin emiri sıfatıyla dinî istikameti kuvvetlendirmek amacıyla gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Bu faaliyetlerin etkisiyle devlete dair yeni bir intiba ile birlikte yeni bir millet oluşturmuş, İslam dinine mensup Türk halkının Osmanlı geçmişiyle özdeşim kurması kolaylaşmıştır. Tüm bu değişimler, her ne kadar plansız olsa da kimlik değişim sürecinin parçasını oluşturarak etnik anlamda Türkçülüğün ve akabinde ise milliyetçiliğin temelini oluşturmuştur.²⁵⁶

Karpat'a göre 1877-78 yılında yapılan Osmanlı-Rus Savaşı ve 1878 yılında yapılan Berlin Antlaşması hem Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğini belirlemiş hem de II. Abdülhamid'in ideolojik fikirlerini olgunlaştırmıştır. 1878 yılında imzalanan Berlin Antlaşması, Osmanlı Devleti'nin siyasi teşkilatlanmasına devlet-millet kavramını getirmiştir. Yunanlılar gibi Karadağlılar, Romenler ve Sırların bağımsızlığını, Bulgarların ise özerkliğini ilan etmesiyle birlikte Balkanlarda yara alan Osmanlı Devleti hem nüfusunun hem de gelirlerinin büyük bir kısmını kaybederek güçsüz bir duruma düşmüştür.²⁵⁷ Bu tarihten itibaren Osmanlı İmparatorluğu nüfusunun büyük kısmı Müslümanlar tarafından oluşmuş, devletin asıl gücü bu nüfusla birlikte Asya bölgesinde yer almıştır. Anadolu ve Rumeli'nin büyük bölümü artık sadece Türkçe konuşmaya başlamıştır. Müslümanlar, kısmen Arnavutlar olmak üzere Arapların gruplar halinde yaşadığı bölgeler hariç olmak üzere kaynaşmışlar, Osmanlı kimliğini ve kültürünü koruyarak dinî bir kültür bütünlüğüne dayalı yapı oluşturmuşlardır. Karpat, bu gelişmeler sonucunda Osmanlı tebaasının büyük çoğunluğunun

²⁵⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.489.

²⁵⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.368.

²⁵⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.295.

Hristiyanlar tarafından oluşturulan dil ve din kavgasından sıyrıldığını, böylece Osmanlı millileşmesine kolay bir şekilde uyum sağlayarak tarihe, kültüre ve Osmanlı siyasi tecrübesine dayanan bir Türkleşme yaşadıklarını belirtmiştir.²⁵⁸ Sultan II. Abdülhamid, dinî çevrelerce Arapça dili kullanılıyor olmasına rağmen yeni açtığı meslek okullarının dilini Türkçe yapmıştır. Ayrıca, Rus Devleti'nin Müslümanlara karşı uyguladığı Panislavist baskılarından kaçanlarla birlikte Türkçe dilini kullanan grupların, Türklük akımını geliştirmelerine katkı sağlamıştır.²⁵⁹

Bilinçli bir şekilde etnik kimlik olarak Türkçülük fikri, ilk kez Yusuf Akçura tarafından ortaya koyulmuştur. Akçura 1904 yılında, Ali Kemal tarafından Mısır'da çıkarılan Türk gazetesinde "Üç Tarz-ı Siyaset" ismiyle yayınladığı makalesinde, etnik anlamda Türkçülüğü savunmuştur. Karpat'a göre yaşadığı devrin çok çok ilerisinde bir kafaya ve kültüre sahip olan Akçura, modern bir milletin ancak devlet eliyle oluşturulabileceğine inanmıştır. Akçura ayrıca, İslamcılık ve Osmanlıcılığın Türklerin gelişmesine bir katkısı olmayacağını bu nedenle de etnik milliyetçiliğin öne çıkarılması gerektiğini tavsiye etmiştir.²⁶⁰ Berkes de Akçura'ya benzer şekilde Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerini bir reform denemesi olarak başarısız bulmuştur. Ancak Akçura'dan farklı olarak Berkes'e göre Türkçülük akımı da, Türk toplumunun hem yapısal niteliklerini kavrayamadığı için hem de hakikatiyle uyuşmadığı için başarısızdır.²⁶¹ Karpat ise konuyu farklı bir açıdan değerlendirerek modern anlamda Türk kimliği başlangıcının soy kökeniyle değil, İslamcılık ve Osmanlıcılık tarafından biçimlendirildiğini öne sürmüştür.²⁶² İslamcı padişah II. Abdülhamid'in etnik olarak Türk uyanışı hususundaki yaklaşımı 1890 yılından itibaren olmak üzere devrilmesinden sonra dahi tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Halife, Türkçülüğün propagandası hakkında sert bir vaziyet alarak yasaklamıştır ancak Türklüğü yüceltici faaliyetler karşısında herhangi bir engelleyici tavırda bulunmamıştır.²⁶³

²⁵⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.15.

²⁵⁹ Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.210.

²⁶⁰ Karpat, Kimlik ve İdeoloji..., s.79.

²⁶¹ Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Bilgi Yayınevi, Ankara 1975, s. 71.

²⁶² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.669.

²⁶³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.589.

Karpat'a göre 1908 yılında gerçekleşen Jön Türk ihtilali sonrasında; güçlü bir şekilde doğan modernleşme isteği, Batının etkisi, Balkan bölgesindeki plüralist ve dünyevileşmeye doğru giden İslam anlayışı ve soya bağlı kimlik bilincinin canlanmaya başlaması, Manastır ve Selanik şehirlerini Türk milliyetçiliğinin çıkış merkezi haline getirmiştir.²⁶⁴ Etnik olarak Türk olmadıkları halde kendilerini Türk kabul eden Jön Türk ihtilalinin mimarları ise statü olarak Türklüğü en yüce mevkie çıkarmayı kendilerine temel amaç edinmişlerdir.²⁶⁵ Zaten etnik ve kültürel anlamdaki kimlik bilincinin artması da, toplum, devlet ve din üçlüsü arasında o güne kadar var olan geleneksel ilişkilerin kökten bir şekilde değişime uğradığı Jön Türkler döneminde gerçekleşmiştir.²⁶⁶ 1908 yılından sonra milliyetçi bağımsızlık talepleriyle karşılaşan Jön Türkler, hem Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutabilmek için saf bir Türk milleti oluşturma hem de kendileri için yeni bir Türk kimliği tasvir etme gayretinde olmuşlardır.²⁶⁷ Bunun sonucu olarak Karpat'a göre 1910 yılından sonra ortaya çıkan Türk milliyetçiliği ve Türkçülük, daha önce de belirtildiği gibi Osmanlılığın doğal bir sonucu olmuştur. Karpat, kimi araştırmacılar tarafından öne sürülen, devletin İslamcılık ve Osmanlıcılık tarafından terbiye edilmeye çalışıldığı ve başarısızlık karşısında bu ideolojilerin terk edilerek yerine Türkçülüğün kabullenildiği yönündeki tezlerine karşı çıkmış, hem Osmanlıcılığın hem de İslamcılığın, Türkçülüğü beslediğini ve bu üç ideolojinin bir arada varlığını sürdürdüğünü ifade etmiştir.²⁶⁸

Karpat, Türklük uyanışını, Osmanlının emperyalist tutumundan kurtularak milleti etnik milliyetçilik çerçevesinde Türk milliyetçiliğinin uyanışı şeklinde ele alan Ziya Gökalp'e ait düşünciyi reddetmiş ve konunun asıl amacından saptırıldığını ifade etmiştir. İktidardan uzaklaştırılmalarına rağmen 1913 yılında gerçekleştirdikleri darbeyle yönetimi tekrar ele geçiren İttihat ve Terakki'nin bu düşünciyi alarak siyasi bir Türkçülüğe çevirdiğini belirten Karpat, bir başka güçlü milliyetçi teşkilatlanma olan Türk Ocağı'nın bu dönemde, kavimlere ayrılışın din ile çatışmamasına rağmen millet-din rabitasını tartışmaya açtığını belirtmiştir. Türk Ocağı'nın 1932 yılında kapatılarak "Halk Evleri" ismiyle yeniden kurulması Karpat'a göre birçok yönü olan bu konunun asıl amacını ortaya çıkarmıştır. Bu da milli bir gelişmeyle

²⁶⁴ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.551.

²⁶⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.283.

²⁶⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.172.

²⁶⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.492.

²⁶⁸ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.525-526.

bağdaştırılamayacak şekilde, milletin kültür ve tarih çizgisinden uzaklaştırılarak farklı “milli” esaslar üzerine oturtulması anlamına gelmiştir.²⁶⁹

4.3.3.1 Türk Milliyetçiliğinin Üç Safhası

Türklüğün tomurcuklarından doğarak büyümesini bazı siyaset dışı modernleşme gayretlerinin ürünü olarak gören Kemal H. Karpat, bu gelişmenin imparatorluk sınırlarında Türklerle birlikte yaşayan diğer kavimlerin etnik bilincini uyandırarak kimliklerinin farkına varmalarını sağladığını öne sürmüştür. Ayrıca birbirine çok fazla benzeyen bu terimleri ayırt etmek gerektiğini çünkü Türk kavramının tek başına bir etnik kimlik anlamı taşıırken Türkçülük kavramının ise siyasi bir Türk milliyetçiliğini ifade ettiğini belirtmiştir. Cumhuriyet Türkiye’si ile dilimizde yer edinen milliyetçilik ise bu iki kavramın yerini tutmuştur. Türklük, Türkçülük ve Milliyetçilik bölümünde kısa bir şekilde değinilen Türk milliyetçiliğinin evreleri, Karpat’a göre üç farklı aşamadan geçen bir kimlik değişim süreci yaşamıştır.²⁷⁰

Karpat’a göre 1865 yılından 1908 yılına kadar süren ve tarihi kültürel bir kimlik oluşum süreci olarak adlandırdığı bu aşamaların en uzun evresi olan ilki, okuryazarlık ve iletişim ile elitlerin yükselişinin yan ürünü olarak plansız bir şekilde ortaya çıkmıştır. Elitler arasında ortaya çıkan bu kimlik değişim süreci, eski soy kimliği göz önünde bulundurulmadan devlet ile kurdukları ilişkiler ve Osmanlılık tarafından belirlenmiştir. Ayrıca bu kişiler, ortak amaç olarak çağdaş bir medeniyet ile ilerlemeyi ideoloji olarak benimsemişler ve o güne kadar Sultana ait olan tahtı adeta tapulu malikleri olarak görerek ele geçirmek istemişlerdir. Bu elitler, Osmanlılık ile başlayarak İslamcılık ile devam eden süreçte ortaya çıkan yeni toplumun siyasi bağlarının aksine topluma ait birden fazla uygun kimlik aramak yerine Türk toplumu için sadece etnik kimliğe dayalı bir yol tercih etmişlerdir.²⁷¹

Karpat, kimlik değişim evrelerinin ikinci safhasının ise Sultan II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesinden sonra 1908 yılında başladığını ve 1918 yılına kadar devam ettiğini belirtmiştir. Etnik milliyetçiliğin devlet politikası olarak uygulandığı bu

²⁶⁹ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.68.

²⁷⁰ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.574.

²⁷¹ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.648-649.

dönemin başlıca özelliği Türkçülüğü benimsemiş olan grupların devlet tarafından etnik bir politika olarak olmasa da aleni bir biçimde desteklenmesi olmuştur. Jön Türklerden oluşan hükümet, Osmanlıcılık siyasetini devam ettirmiş, Sultan II. Abdülhamid’e ait politik sempatiyi ortadan kaldırmak için İslami törenleri ve ritüelleri arka plana atmış ve geleneksel liderler ile ulemayı bir takım “siyasi” güçlerinden mahrum kılarak hükümetin dışında bırakmıştır. Karpas’a göre Jön Türklerin “sekülerizmi”, kısa bir dönem pozitivist söylemleri benimsedikten sonra laik ideolojiyi de teşvik etmekten ziyade bürokratik rasyonelliği sağlamak amacıyla önlem almakla kısıtlı kalmıştır fakat aydın kesimin büyük bölümü gitgide çoğalan ölçüde pozitivistimin, modernizme gidilebilecek tek yolun bilimden geçtiğine inanmış ve bu inanç çoğu Jön Türkün saklı ideolojisi halini almıştır. Bu arada Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerinde kendisini bulan millet fikri bu dönemde ciddi bir biçimde değişikliğe uğramıştır. Eski millet fikrinin gayrimüslimleri Osmanlı’ya yabancılaştırdığını ve soğuttuğunu düşünen Jön Türkler tarafından, kendi kendisini yönetmekte olan tüm cemaatleri dil ve kültür yönünden özerk gören eski Osmanlı bakışı yerine egemen çoğunluğun dil ve kültürünün avantaj kazandığı ve öne çıktığı merkezi bir milli devlet şeklindeki Batı modeli getirilmiştir. 1912-1913 yıllarından 1918 yılına kadar farklı dil ve etnik gruplara bölünmüş olan Osmanlı-Türk milletini etnik anlamda Türk milletine dönüştürebilmek amacıyla ciddi gayret sarf edilmiştir. Her ne kadar Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojileri uygulamada âtıl bir vaziyete getirilmiş olsa da devlet nizamı olarak korunmuştur. Türkçülük düşüncesinin başlıca temsilcileri Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura olmuştur. Gökalp Osmanlı Devleti’nin çöküşünün Türklerin kültürlerini ve etnik kimliklerini devletin yeni siyasi çerçevesinde tekrardan sergilemelerine ve kanıtlamalarına imkân tanıyacağına inanmıştır. Hem Gökalp hem de Akçura, 20. yüzyılın milliyetçilik ve milletlerin çağı olduğuna inanmıştır. Gökalp, eğitim dışında kalan alanlarda hükümetin aracısız şekilde müdahalesine pek önem vermemiş Akçura ise devletin amaçlar dahilinde en uygun elemanları tercih ederek milletin kültürünü ve kimliğini yeniden oluşturmak ve biçimlendirmek için neredeyse daimî bir kabiliyet ve kudrete sahip olduğunu ileri sürmüştür.²⁷²

²⁷² Karpas, İslam’ın Siyasallaşması..., s.649-652.

Karpat'a göre milliyetçi gelişimin üçüncü evresi 1923-1930 ila 1930-1946 yılları arasındaki Cumhuriyet döneminde yaşanmıştır. Bu dönemde Cumhuriyet, Osmanlı Türklerinin üçlü kimlik sorununu dayatan bir yolla çözmeye çalışmıştır. Osmanlı Devleti'ndeki İslam geçmişine ait mirası tamamen yok saymış ve reddetmiş nesebe ve soya bağlı etnik kimliği Türklerin temel siyasi kimliği olarak kabul etmiştir. Karpat, devletin kudretiyle dayatarak her şeyi değiştiremeyeceğini belirtmiştir. Zaten bu nedenle de Osmanlı ile modern Cumhuriyet arasında tarihi, kültürel, ideolojik ve toplumsal devamlılığın sürdüğünü ifade etmiştir. Bunlardan dolayı Türkiye'de çözülemez bir kimlik bunalımı yaşanmıştır; bazı gruplar Osmanlı geçmişini bazıları ise İslam'ı vurgulamış, geriye kalan kısmı ise Cumhuriyet'in getirdiği kural ve öğretileri benimsemiştir. Bu dönemde devlet başlarda dediğim dedik bir tavır takınmış ve sonrasında ise reformdan yana tavır koyarak "laikliği" inancı ve öğretisi yapmıştır. 1932 yılında kurulan halkevleri ile 1912 yılında kurulan Türk Ocakları cemiyeti tarafından getirilen Türk kültürünün İslami ve tarihi idrakinin yerine bütünüyle materyalist ve laik bir halk kültürü getirmiştir. Osmanlı mirası Türk toplumu ise dinamik bir mevcudat olarak kendisine ait tekâmül çizgisini takip etmiş ve genellikle devlet tarafından uygulanmak istenen politikalara zıt düşerek İslam'ı ve Osmanlı tarihini, "milli" özelliklerinin ve kimliğinin özü haline getirmiştir. Ancak bu öz, devlet aracılığıyla tanımlanarak asker tarafından sahip çıkılan ve desteklenen resmi kimliğin zıddı olmuştur. O dönemden bugüne kadar yaşanan kentleşme ve bu gelişmeye bağlı olarak kent ve kırsal kesimlerindeki "folk" kültürlerin etkileşimi, sanayileşme, nüfus kompozisyonlarında yaşanan değişim, iletişimin gelişmesi ve okuryazarlığın artışı ile birlikte Osmanlı'da bulunan etnik grupların karışımından meydana gelen epeyce pekişmiş bir millet ortaya çıkarmıştır.²⁷³

4.4 Osmanlı'da Nüfus Hareketleri ve Göçler

4.4.1 Nüfus Çalışmaları

Toplumların değişimini daima etkileyen nüfus hareketliliği, dünya tarihinin neredeyse her safhasında doğum ve ölüm oranları gibi siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal olarak dönüşüme yol açmıştır. Hem köyden şehre yaşanan göç hem de dinine olan

²⁷³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.653-655.

düşmanlık nedeniyle zulüm görenlerin bulundukları ülkelerden kaçmaları, Müslüman devletlerin siyasi ve toplumsal dönüşümlerine ciddi etki etmiştir. Karpat'a göre Ortadoğu coğrafyasının 19. yüzyılda ekonomik, toplumsal ve politik tarihinin büyük kısmı geniş katılımlı nüfus hareketleriyle belirlenmiştir. Bu hareketler, kentleşme oranlarını yukarıya çekmiş, doğumlardaki ve ölümlerdeki oranlarda ciddi değişimler oluşturmuş ve toplumsal hareketliliği çoğaltarak bazı değişimlere neden olmuştur. Karpat, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılıyla ilgili yapılan nüfus çalışmalarının fazla verimsiz olmamakla birlikte birçoğunun etnik karşılaştırmalara dayalı kültür araştırmalarından ibaret olduğunu belirtmiştir. Bu çalışmalarda kusurlardan ilkinin, çok azı hariç olmak üzere büyük çoğundaki nüfus sayımlarının istatistik bilgilerinden yararlanmaması olduğunu söylemiştir. İkinci olarak araştırmaların çoğunda sadece imparatorluk içerisindeki bazı dinî ve etnik grupların öne sürdüğü siyasal argümanları desteklemek için çalışılmıştır. Karpat'a göre bu çalışmaların neredeyse tamamına yakını Müslümanların yaşamıyla ilgili en ufak bir bilgi sahibi olmadan ve siyasal önyargılarla hazırlanmıştır. Hatta bu çalışmaların bazılarında mevcut istatistiksel bilgiler potansiyel devletlerin toprak talebi için kasıtlı olarak tümüyle çarpıtılmıştır. Son olarak ise Avrupalılar tarafından gerçekleştirilen etnografik araştırmalar, Arapça konuşulan devletler ve Anadolu'yu yok saymış, salt olarak Osmanlı'nın Avrupa topraklarını ele almıştır. Ayrıca 1878 yılından sonra Balkanların büyük bölümünde elde edilen bağımsızlıklar sonrasında Osmanlı nüfusuna dair çalışmalar neredeyse bitmiş sonrasında çalışma yapılmamıştır.²⁷⁴

Karpat'a göre nüfus konusu hızla parçalanmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nda milli devlet olarak ayrılma taleplerini de beraberinde getirmiştir. Özerk Bulgaristan'ın doğuşundan sonra Ermeniler de bu taleplerini nüfus aracılığıyla ve onları tahrif ederek dillendirmeye başlamıştır. 1877 yılında vuku bulan Osmanlı-Rus savaşının hemen başlarında Sultan II. Abdülhamid'e karşı hararetle bağlılık yeminleri etmiş Ermenilerin İstanbul Patriği Nerses, hızlı bir şekilde karar değiştirmiş ve 1878 Berlin Kongresi'nde Ermenistan için özerklik talebinde bulunmuştur. Nerses bu talepte bulunurken de Osmanlı sınırları içerisindeki toplam Ermeni sayısının 2,5 milyon olduğunu öne sürmüştür ancak yayınlanmamış ve gizli tutulan İngiliz raporları, Osmanlı kayıtları ve Ermeni memur ve piskoposunun varsayımına göre imparatorluk

²⁷⁴ Karpat, Osmanlı Nüfusu..., s.40.

içerisindeki Ermeni nüfusu 1,2 milyon ile 1,4 milyon arasında gösterilmiştir. Zaten Patrik Nerses de çok kısa bir zaman sonra nüfus oranlarında yapmış olduğu tahrifatı kabul etmiştir. Gladstone Hükümeti bu hususta somut reform tavsiyelerinde bulunmak istemiş ancak Doğu Anadolu’da bulunan Müslüman ve Hristiyan nüfuslarını tam olarak tespit etmek için 1880 yılında İstanbul sefiri olan Goschen aracılığıyla bölgede görev yapan İngiliz konsoloslarını “Anadolu’da oturan çeşitli nüfusların sayısal oranını ve çeşitli kişiler tarafından ortaya konmuş olan istatistikleri test etmenin mevcut yollarını” tartışmaya çağırmıştır. Ermeni milliyetçiliği güdenlerin hak iddiasında bulunduğu bölgede yer alan Diyarbakır, Erzurum, Van ve Muş şehirlerinden sorumlu saygın konsolos Henry Trotter, Ermeniler tarafından dile getirilen talepleri dikkatli bir şekilde inceleyerek Ermeniler tarafından Berlin kongresine sunulan istatistikleri onaylamayacağını belirtmiştir. Çünkü Trotter’e göre, bölgede yere alan Müslüman nüfusu 1,5 milyon civarındayken Hristiyan nüfusu ise sadece 650 bin civarındadır. Ayrıca tüm doğu Hristiyan mezheplerini bu nüfusa dahil ettiğinde dahi yaklaşık 910 bin rakamına ulaşarak kendisinden önceki konsolos Taylor’un öne sürdüğü sayıya ancak ulaşmıştır. Ayrıca Müslüman nüfusun toplamına o bölgede yaşamakta olan göçebe kabileler dahil edilmemiştir. Sonuç olarak o bölgede görev yapmış hiçbir kimse Ermeni nüfusunu 1 milyon 200 bin rakamı üzerine çıkaramamıştır ki bu toplamlar Ermeni Patrik Nerses tarafından kongreye sunulmuş olan sayıların çok çok uzağında kalmıştır. Bunların sonucunda Patrik, belirli bölgelerdeki Ermeniler birkaç kez saydıklarını sayılar üzerinde tahrifat yaptıklarını kabul etmiş ayrıca göçebe Türklerin ezici çoğunlukta yer aldığı bölgelerde toplam Müslüman nüfuslarına dahil edilmediğini de itiraf etmiştir. İstanbul Ermeni Patriği Nerses tarafından yapılan bu itiraflar Batılı devletler ya da İngilizler tarafından kamuoyuna duyurulmamıştır. Sultan II. Abdülhamid, Batılıların Patriğin bilgilerini doğru kabul etmelerini ve azınlık olan Ermenileri destekleyerek çoğunluk olan Müslümanları yok saymalarını Hristiyan olmalarından kaynaklı önyargılarına atfetmiştir. Bu nedenle de danışmanlarından söz konusu bölgede yer alan şehirlerdeki nüfusa dair etnik gizli raporlar istemiştir. Karpat, Devlet Arşivlerinde yer alan bu raporların 1878 yılından 1897 yılına kadar altı şehirdeki nüfusun etnik ve dinî

kökenine dair oranın Müslümanlarda %78 olduğunu Ermenilerde ise %17 civarında sabit kaldığını belirtmiştir.²⁷⁵

Karpat'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfus istatistikleri, 19. yüzyılda önemli askeri ve idari işlerdeki ihtiyaçların karşılanması amacıyla geliştirilmiş ve yüzyıllardır yapılmamış olan nüfus sayımı için ancak 1830 yılına gelindiğinde girişimde bulunulmuştur. Bu amaçla rasyonel bir sistemin olmazsa olmazı olarak; nüfus memurlukları ihdas edilmiş ve vatandaşlara kimlik yerine geçecek bir nevi iç pasaport olan mürur pusulası verilmiştir.²⁷⁶ Askerlik hizmeti için bölgesel nüfuslar dikkate alınarak temin yoluna gidilmesi ve süresinin belirli bir zaman olarak tespit edilmesiyle birlikte önceki dönemlerde yaşanmış sorunlar Tanzimat Fermanı ile bir nizamla bağlanarak çözülmek istenmiştir, fakat belirlenen bu kurallar tam anlamıyla uygulamaya koyulamayan hedefler olarak kalmıştır. Bununla birlikte ülkenin içerisinde bulunduğu şartlar da göz önünde tutularak kullanışlı bir çözüm yoluna gidilmiştir. 1843 yılında yürürlüğe koyulan bir kanun ile etkin -muvazzaf- askerlik süresi 5 sene ile sınırlandırılmış, redif askerlik süresi ise 7 sene olarak belirlenmiştir. Ayrıca 1844 yılına gelindiğinde askere alma işlemleri için özel bir sayım gerçekleştirilmiş ve 1830 yılında gerçekleştirilen nüfus sayım işlemlerine göre daha rasyonel bir ve düzenli bir sistem hayata geçirilerek nüfus kütük sisteminin altyapısı kurulmuştur.²⁷⁷ Bu girişimden sonraki yıllarda merkezi hükümete yeni kurumlarla birlikte gelen sorumluluklar ile ekonomik ve insan kaynağına dair bilgi edinilme zorunluluğu gibi etkenler sistemli bir nüfus kaydı ihtiyacı doğurmuştur. Modernleştirilmiş orduya alınacak askerler ile ordunun ayrıntılı şekilde yedek birimleri de olacak şekilde teşkilatlanma zorunluluğu, askere alınabilecek erkek nüfusun sayısı ve yaşının bilinmesini gerektirmiştir. Sultan II. Mahmud tarafından 1838 yılında Müslümanlar için uygulamaya koyulan sistem, 1855 yılına gelindiğinde her ne kadar Hristiyanlar için hiçbir zaman uygulanamamış olsa da askerlik hizmeti yapabilecek sağlıklı erkeklerin sınıflandırılabilmesi için tüm topluluklara uygulanmaya başlamıştır. 1850'li yıllardan itibaren Müslüman olan erkekler askerlik hizmetleri için 4 farklı yaş grubuna tabi tutulmuşlardır: İlk grupta yer alan muvazzaf askerler 20 yaşında başlayarak 4 yıl süreyle hizmet etmişler, ikinci grupta yer alan

²⁷⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.337-338.

²⁷⁶ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.41.

²⁷⁷ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.47-48.

ihtiyati -yedek- askerler muvazzaflar gibi askere alınarak bitiminde 2 yıl daha görev başında kalmışlar, üçüncü grupta yer alan redif askerler etkin bir grup olmayıp 14 yıl süreyle yükümlü olmuşlar, son grupta yer alan mustahfiz -yerel/bölgesel- askerler ise 4 yıl boyunca hizmet etmişlerdir. Bu gerekçelerle Osmanlı ordusu, nüfus kayıtlarıyla yakından ilgilenmiş ve nüfus sayımı ve kaydının düzenli yapılması hususunda hem hükümete hem de sultana baskı uygulayan ilk kurum olmuştur. Bu zorlamayla birlikte ordu yetkilileri Osmanlı nüfus sayımlarında aktif görev alarak Müslümanların kayıtlarını bizzat tutmuşlar, 19. ve 20. yüzyılda sayım görevi yapan sivil memurlarla iş birliği içerisinde olmuşlardır.²⁷⁸

Karpat, mevcut Osmanlı nüfus istatistiklerinin kimi özel vasıfların anlaşılabilmesi için gerekli olan hatalar düzeltilmeden veya dikkate alınmadan doğrudan doğruya kabul edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bu istatistiklerin değerlendirmeye tabi tutulurken ise; iç tutarlılığı, imparatorluk içerisinde çıkmış devletlerin idarelerinin modern dizinleriyle uyumlu olması ve demografik kaidelere uyumluluk göstermesi gibi kriterlerin önemli olduğunu belirtmiştir. Bu kriterleri uygularken oluşan matematiksel ve teknik yetersizliklerin de rahat bir şekilde giderilebileceğini ifade etmiştir. Osmanlı Devleti'nin kendine mahsus şekilde gerçekleştirdiği sayım anlayışı ve nüfus dağılımı ile birleşimine etki eden farklı idari ve sosyal faktörlerin ortaya çıkardığı diğer yetersizliklerin düzeltilmesinin ise çok zor olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu anlayış, Osmanlı Devleti'nin özgün sayım felsefesine uygun şekilde geliştirilmiş ve sonuçlar ise sayım yapılan kültürel ve toplumsal çevreyi yansıtmıştır. Nüfus sayımında uygulanan anlayış, 1856 yılında imzalanan Paris Antlaşmasıyla birlikte farklı bir değişim daha geçirmiştir. Sadrazamın başında olduğu yönetim, toplumsal hizmet ve fonksiyonel bir yönetim gibi kökenleri Batıya ait fikirleri benimseye başlamış sonucunda ise doğal ve insani kaynaklarını tekrardan yorumlama lüzumu duymuştur.²⁷⁹ Karpat'a göre modern olarak tutulan istatistik sistemi ile birlikte ABD sisteminde kullanılan nüfus sayımı örnek alınarak gerçekleştirilen ilk çalışma Sultan II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirilmiştir.²⁸⁰ 1886 yılında Amerika'nın İstanbul sefiri olan Samuel S. Cox şerefine verilen kabul töreninde Osmanlı yönetimi tarafından modern nüfus istatistikleri yöntemlerine ilgi gösterilmiştir çünkü sefir, Amerika'daki

²⁷⁸ Karpat, Osmanlı Nüfusu..., s.44.

²⁷⁹ Karpat, Osmanlı Nüfusu..., s.46-47.

²⁸⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.271-272.

ilk nüfus sayımını yönetmiştir.²⁸¹ Amerika halkının refahını iyi yönetilmesinden ve doğal kaynaklarının randımanlı kullanılmasından doğduğuna inanan Sultan II. Abdülhamid, İstanbul büyükelçisi Samuel S. Cox'u modern istatistik sistemiyle ilgili çalışmalar yapmak üzere kendisine danışman olarak atamıştır. Amerika'nın İstanbul Sefiri Cox, Osmanlı'ya modern nüfus istatistiğini öğretmiş ve bu bilim, Osmanlı Devleti'ne getirilen ilk yararlı ilimlerden birisi olmuştur.²⁸²

Karpat, Osmanlı nüfusunun büyümesini anlayabilmek için doğurganlık oranlarının kesinlikle hesaplanması gerektiğini belirtmiştir. Mevcut sayımlara göre nüfusun 1800-1830 yıllar arasında eksildiği ve 19. yüzyılın ortasından itibaren ise yeniden artış gösterdiği varsayılmıştır. Karpat, bu hipotezin kısmen doğru olduğunu belirtmiş ancak gayrimüslimler ve Müslümanların büyüme hızındaki farkları yok saydığı için tek taraflı kabul etmiştir. Gayrimüslimler, 19. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra -yaklaşık olarak yılda %2 civarında olmak üzere- hızlı bir şekilde büyümüş, Müslümanlar nüfus ise ya değişmemiş ya da eksilmiştir. Ayrıca Müslüman nüfusun doğurganlığının 19. yüzyılın ortalarından itibaren atış gösterdiğine dair bazı işaretler olmuştur. Müslüman ve gayrimüslim topluluklar arasında bulunan bu orantısız doğurganlık yüzdesinin nedeni, Müslüman toplulukların zararına olmak üzere toplumsal ve ekonomik şartlardan kaynaklanmıştır. Çünkü Müslüman-Türk erkekleri, üreme konusunda en verimli oldukları yaşlarında askerlik hizmetlerini gerçekleştirdikleri için hem elverişli mali hususlardan mahrum kalmışlar hem de evlenerek kurulu bir düzen sahibi olamamışlardır. Bu nedenle de 19. yüzyılda Batının kapitalist düzeninin etkisinde kalan Osmanlı Devleti'nde yeni düzenin avantajlarına ilk sahip olan bazı gayrimüslim topluluklar olmuştur. Karpat, sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılına dair nüfus çalışmaları yapılırken farklı dinî ve etnik toplulukların doğurganlıklarına etki eden ekonomik ve toplumsal koşulların politik ve ekonomik sistemdeki işlevi ve görevinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Osmanlı Devleti'nin kültürel ve toplumsal yapısı ile kavimsel kombinasyonu hem iç göçlerle hem de dış göçlerle ciddi derecede değişikliğe uğramıştır. Bununla birlikte ortaya çıkan geniş çaplı nüfus hareketlilikleri, nüfus istatistiklerine çok az derecede yansımış ve Ortadoğu'nun

²⁸¹ Karpat, Osmanlı Nüfusu..., s.71.

²⁸² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.376-377.

politik ve toplumsal değişimlerinin anlaşılabilmesi için büyük önem arz etmesine rağmen düzgün bir şekilde ele alınmamışlardır.²⁸³

Karpat'a göre Osmanlı Devleti'nin 1831 sayım defteri, 1800 yılından itibaren oluşan ekonomik, kültürel ve toplumsal özellikler ile birlikte farklı dinî ve etnik topluluklar hakkında da mükemmel bir görüş vermiştir. Bu deftere göre Hristiyan tebaanın birçoğunun evsat seviyede vergi yükümlüsü olacak kadar varlık sahibi olduğu gibi bunların çoğunun da olağan makbuzlarının olmadığı ve vergi ödemediği anlaşılmıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin 1831 yılında tuttuğu sayım defterinde; aşiret adları, mevsimlik işçiler ve göçmen sayıları, kazalarda bulunan arsa ve ev sayıları, fellahınların sayıları vb. hususlarda farklı bilgiler yer almıştır. Karpat'a göre 18 farklı kaynakta bulunan varsayıma göre 19. asrın ilk elli yılında Balkan bölgesindeki nüfusun yaklaşık olarak %35'ini oluşturan Müslümanlar ikinci elli yıla gelindiğinde en az %43 seviyesine ulaşmıştır. Bu artış, doğurganlık oranlarındaki ufak bir artışla birlikte Kafkas bölgesinden ve 1853-56 Kırım Savaşı sonucunda farklı bölgelere göç eden büyük Müslüman nüfustan kaynaklanmıştır. Bu göçmen gruplar 1853 yılından başlayarak beş yıllık bir süreç içerisinde yaklaşık 700 bin ila 800 bin gibi bir rakama ulaşarak Balkan nüfusunun dengesini Müslümanlar lehine değiştirmiştir. 19. asrın son çeyreğine gelindiğinde ise Çerkezlerin neredeyse tamamına yakını olmak üzere Balkan coğrafyasında yaşayan Müslümanlar Anadolu topraklarına göç etmişlerdir. Muhtevası çok büyük olan bu göçler politik ve toplumsal sonuçlar ortaya çıkaran kültürler arası bir etki ile birlikte uyum ve bütünleşme sürecini de harekete geçirmiştir.²⁸⁴ Tanzimat'tan itibaren sosyal ve kültürel hareketlerle birlikte ticari hareketlerin de etkisiyle birlikte İstanbul, Beyrut, İzmir ve Selanik vb. liman vilayetlerinin nüfusları 1850 yılından sonra hızlı bir şekilde artış göstermiştir. 19. yüzyıl başında yarım milyonu dahi bulmayan İstanbul nüfusu 20. yüzyıla girmeden neredeyse bir milyona ulaşmıştır. Aynı şekilde İzmir nüfusu da yaklaşık olarak 50 yıllık bir süreçte beş altı katına çıkmıştır. Osmanlı şehirleri, meslek, düşünce ve yaşayış olarak 1825 yılından 1860 yılları arasında daha önce eşi benzeri görülmemiş çapta köklü değişikliğe uğramıştır.²⁸⁵

²⁸³ Karpat, Osmanlı Nüfusu..., s.48-49.

²⁸⁴ Karpat, Osmanlı Nüfusu..., s.61.

²⁸⁵ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.54.

4.4.2 Nüfus Hareketlerinin Toplumsal Yapıya Etkisi

Kemal H. Karpat'a göre nüfusta meydana gelen değişimlerin toplumsal yapıyı dönüştürebileceğinin en bariz örneği 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde meydana gelmiştir. Kırım, Rus İmparatorluğu tarafından 1784 yılında kat-i şekilde ilhak edildiğinde burada yaşayan Müslümanlar, Rusların baskısı karşısında dayanamayıp 1793 yılından itibaren topluluklar halinde Anadolu ve Rumeli coğrafyasına göç etmeye başlamıştır. Geleneklerine bağlı Kırım Müslümanlarının bu bölgelere göç etmesinin ana nedeni Müslüman bir sultandan başka yöneticiyi tanımak istememelerinden kaynaklanmıştır. 1828-29 yıllarında Dobruca ve Kuzey Rumeli'de başlayan iç göçleri ise 1853-56 yılında Kırım'da gerçekleşen Osmanlı-Rus savaşı sonrasında yeni bir göç dalgası takip etmiştir. Meydana gelen büyük çaptaki bu göç, toprak sahibi Rusların emrinde yarı köle şeklinde çalışmakta olan ve kurtulmak isteyen Müslümanlardan oluşmuştur. Karpat, Kırım'dan 1856 yılından itibaren 1864 yılına kadar yaklaşık 550 bin civarında bir göç yaşandığını belirtmiştir. Göç sonucu Osmanlı topraklarına gelen Müslümanların bir kısmı, Sultan Abdülmecid tarafından 1856 yılında Dobruca'da yaptırılan Mecidiye bölgesine yerleştirilmiştir. Kırım'dan yaşanan bu göçü takip eden ise çok daha geniş çaplı Kafkas göçleri olmuştur.²⁸⁶ Bu göçlerin en mağdur olanı her zaman olduğu gibi acizler ve yetimler olmuştur. Yetim olan çocuklar her ne kadar Osmanlı tarafından geçmişten beri koruma altına alınmış olsa da savaş sonucunda sokaklar kimsesiz ve kontrolsüz şekilde gezen çocuklarla dolmuştur. Bunun üzerine devlet tarafından yaşları uygun olanlar askere alınmış, bir kısmı İslami kurallar çerçevesinde evlatlık olarak verilmiş kalan yetimler ise yurdun dört bir yanında açılan ıslahhanelerde koruma altına alınmıştır. Ayrıca savaş mağduru olan dul kadınlar ve yaşlılar için de en önemli çalışma Tuna valisi olan Mithad Paşa tarafından yapılmıştır. Tuna Vilayet Meclisi tarafından çıkarılan talimatname ile dileyenlerin aile kurmasına kalanlarının ise Müslümanların yanlarına yerleştirilmeleri sağlanmıştır.²⁸⁷

Karpat'a göre Ruslar, 1859 yılına gelindiğinde yoğun çabayla direnişini kırdıkları Şeyh Şamil sonrasında Dağıstanlılar ile birlikte onlara iştirak eden Çerkezlere;

²⁸⁶ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.75.

²⁸⁷ Ömer Karataş, "Kafkas Göçünün Mağdurları", **Karadeniz Araştırmaları**, Sayı: 42, 2014 Yaz, s. 124-125.

yerlerini değiştirme, Hristiyan olma ve Rus ordusu için hizmet etme yönünde zorlamalarda bulunmuşlardır. Rusların bu taleplerini reddeden Müslümanların bazıları öldürülmüş, Rus baskısı altındaki geriye kalan kısmı ise Osmanlı Devleti'ne ve topraklarına sığınmak mecburiyetinde kalmışlardır. 1862 yılından 1900 yılına kadar Rusya ilerinde yer alan Taşkent ve Buhara ile Kafkaslardan ve Kırım'dan Osmanlı topraklarına yaklaşık olarak 2-3 milyon kişi civarında g yaşanmıştır. Kafkaslardan ve Kırım'dan gelerek Rumeli'ye yerleştirilen Karaaylar, Dağistanlılar ve erkezlerin vs. oluşturduğu göçmenlerin büyük bölümü 1878 yılından sonra oradan Anadolu'ya geçmişlerdir. Yine aynı yıllarda başta Bulgaristan olmak üzere Bosna ve Hersek ile Arnavutluk'tan yaklaşık 2 milyon insan Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Rumeli bölgesinden yaşanan gler, 1912-13 yıllarında yaşanan Balkan savaşları sonucunda Makedonya'nın Sırp hakimiyetine geçmesiyle birlikte hız kazanmış ve günümüze kadar srmştir. Böylece 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'na, eski toprakları olan Rumeli, Kırım ve Kafkasya'dan yaklaşık olarak 5 milyon civarında insan gy yaşanmıştır. Müslümanlar Anadolu'ya göç ederken 1860 ile 1908 yılları arasında 70 bin Bulgar ile 120 bin Rum ve Ermeni Osmanlı topraklarından Rusya'ya göç etmiştir. Rusya göç eden Bulgarlar, Rus hkmetinin destek olacağına dair vaatleri sonucu Kırım ve Kuban'dan Anadolu'ya gelen Müslümanların köylerine yerleştirilmiştir ancak bu yardım sözleri tutulmadığı için tekrardan eski yerleşim bölgeleri olan Vidin ve Lam'a dönmek istemişlerdir. Osmanlı Devleti ise insani bir yaklaşımla önceki yurtlarına dönme talebinde bulunan Bulgarlar için 16 gemi kiralayarak tüm g masraflarını karşılamış bununla birlikte vatanlarına tekrar dönmek isteyen Rum ve Ermeniler için de her türlü kolaylığı sağlamıştır.²⁸⁸

Karpat, Rus baskısı sonucu Osmanlı topraklarına göç edenlerin %95'i gibi neredeyse tamamına yakınının yüzyıllardır Osmanlı kültürünü benimsemiş olan Müslümanlar olduğunu belirtmiştir. Bu g sonucunda Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanların oranı Hristiyanlara göre çok daha fazla artmıştır. Bu nedenle de devlet, Müslüman davasına ve İslam inancına daha fazla eğilmiştir. Her ne kadar Osmanlı Devleti, gerçekleştirilen ıslahatlarla birlikte toplumsal yapı ve kurumlarıyla Batılılaşmaya çalışsa da g ile birlikte ortaya çıkan bu yeni denge, devletin geçmişten gelen İslami şahsiyetini çok daha fazla güçlendirmiştir. Osmanlı topraklarına yerleşen

²⁸⁸ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.75-76.

göçmenler, daha önceden planlanmış ve yeni kurularak hazır edilmiş köylere ve kasabalara yerleştirilerek toprak sahibi yapılmıştır. Bunun sonucunda devlete ait olan miri arazilerin bir bölümü özel mülkiyet haline gelmiştir. Zaten 19. yüzyılda Osmanlı tarımında yaşanan geniş çaplı dönüşüm ve büyüme, büyük ölçüde bu göçlerin etkisiyle oluşmuş, milyonlarca dönüm toprak işletmeye açıldığı için devletin zirai gelirlerini artırmıştır. Karpat'a göre bu gelişmelerle birlikte Osmanlı nüfusu 1875-76 yıllarında 20 milyon civarında iken 1882-83'e gelindiğinde 25 milyona dayanmış hemen 10 yıl sonra ise 27 milyon 300 bin olmuştur. Bu oranlar 20 yıllık bir süre içerisinde 7 milyon civarında bir artış olduğunu göstermiştir. İşlenen tarım toprakları ise 1874-75 yılında 697 bin kilometre kare iken 1895-96 yılına gelindiğinde 984 bin 650 kilometrekare olmuştur. Ayrıca 1875-76 yılından 1895-96 yılına kadar geçen 20 yıllık süre içerisinde üretim miktarı 2,5 milyar liradan 8 milyarın üzerine çıkmıştır.²⁸⁹

4.4.3 Göçler ve Dinî Etkileri

Toplumların değişmesinin en kuvvetli ögesi olan göçler, değişik fiziksel yapılarla birlikte farklı din ve kültüre sahip grupların karşı karşıya kalmalarına ve böylece bu toplulukların aynı ortamı paylaşabilmeleri için etkileşimde bulunmalarına sebep olmuştur. Karpat'a göre göçlerin ortaya çıkardığı etkileşimle birlikte yeni kültür, yaşam biçimi, ırk ve idare biçimleri doğmuş, bugünkü toplumların temeli oluşmuştur. Yakın geçmişi de içerisine almakla birlikte özellikle uzak geçmişi kapsayan bu mütalaa, bazı istisnalar hariç olmak üzere bütün dünya için geçerli olmuştur.²⁹⁰ İnsanların yer değiştirmesiyle birlikte toplumlar değişmiş ve özel mülkiyet yaygınlaşmıştır çünkü toplumsal kaynaşmaya yol açan ve sosyal bünyeyi değiştiren iç ve dış göçler bu gelişmeleri ortaya çıkaran en önemli olgu olmuştur.²⁹¹ Dil ve din farklılıkları, tarih boyunca toplumların birbirinden ayrışması konusundaki en güçlü etkenlerden birisi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren İslam dinî ve Türkçe dili hiçbir zaman öne çıkarılmadığı için çok çok önemli bu farklılık yıkılış dönemine kadar, yeni oluşan Müslüman ve gayrimüslim toplumlar için bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. Osmanlı'da 14-16. yüzyılları arasında Rumeli'ye doğru yaşanan önemli sayıdaki iç göç hariç olmak üzere neredeyse 500 yıllık süreç boyunca

²⁸⁹ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.76-77.

²⁹⁰ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.9.

²⁹¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.xxviii.

büyük göçler olmamıştır. Bununla birlikte 17. yüzyılda Sırların Avusturya göçü, Balkan coğrafyasının demografik yapısında bir miktar değişikliğe yol açmışsa da çok fazla etkisi olmamıştır. Bu demografik sakinlik sonucunda Osmanlı idaresi ve kültürü köklü bir yapıya kavuşmuş, Anadolu ve Rumeli’de Osmanlı medeniyeti ve kimliği yerleşmiştir.²⁹² Göç hareketleri, devlet tarafından herhangi bir program dahilinde olmasa da Osmanlı’da doğan Türk milliyetçiliği gibi kimi sonuçlar da doğurmuştur.²⁹³ Osmanlı Devleti’ni kuran Türklerin ecdadı Orta Asya’dan gelmiş, yaklaşık olarak 8. yüzyıldan başlamak üzere 15. yüzyılın sonlarına kadar daimî bir şekilde Batıya doğru göç etmiştir. Timur (1336-1405) tarafından Anadolu’ya doğru gerçekleştirilen yürüyüş ve Ortadoğu coğrafyasında yaşanmakta olan Moğol işgali, Batıya doğru göç eden Türkleri hızlandırmakla kalmamış aynı zamanda onlara dinî ve kültürel olarak da ayrıcalıklı bir ilke katmıştır. Orta Asya coğrafyasında yaşanmakta olan Timur-İran tesiri yerini Türklerin diline ve siyasi-kültürel geleneklerine bırakmış, mevcut Moğol etkinliğini ise özellikle siyasi olmak üzere oldukça zayıflatmıştır. Bununla birlikte Orta Asya’da din konusunda çok önemli gelişmeler ortaya çıkmıştır. Çoğunluğu Semerkand ve Buhara’dan gelen Nakşiler olmak üzere yirmi önde gelen şeyh, Osmanlı topraklarına yerleşerek vaazda bulunmuş ve eserler bırakmıştır. Günümüzde hala temsilcileri bulunan ancak müessisinin vefatından sonra Ortodoks niteliği değişen Bektaşî yolu da Orta Asya’lı bir mutasavvıf olan Hacı Bektaş-ı Veli tarafından kurulmuştur. İçerisinde Yeniçerileri de barındıran Bektaşî tarikatı 1826 yılında Yeniçeriliğin yıkılmasıyla beraber kaldırılmıştır. Günümüzde Arnavutluk ve Türkiye’de birçok Bektaşî mensubu bulunmaktadır.²⁹⁴

Osmanlı Devleti yukarıda da özet olarak belirtildiği üzere altı asırdan uzun tarihi içerisinde farklı bölgelerden alınan göçlere ev sahipliği yapmıştır ancak 19. yüzyılda yaşanan büyük çaplı göçler o güne kadar yaşananların tümünü geride bırakmıştır. Bu dönemde yaşanan göçlerin başlangıcı 1856 yılında Kırım’dan yaşanmış ve bu göçleri 1862-78 arasında Kafkas göçü, 1912-1916 arasında ise Balkan göçü takip etmiştir. Karpat’a göre çeşitli kaynaklarda yer verilen göstergelere göre yaklaşık olarak yedi milyon göçmen Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Bunların Rusya ve Balkanlardaki vatanlarını terk ederek gelen küçük bir Yahudi azınlığı hariç olmak üzere geriye

²⁹² Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.12.

²⁹³ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.16.

²⁹⁴ Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.124-126.

kalanların tamamını Müslümanlar oluşturmuşlardır. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Anadolu nüfusunun yaklaşık olarak %30 ile %40 civarını gelen göçmenler ve kendilerinden ve çocuklarından olma aile bireyleri oluşturmuştur. Anadolu'nun Müslüman halkı dinlerinin bir gereği olarak bu muhacirlere kucak açmışlardır. Gelen göçmenler için Müslümanlar ve hatta zaman zaman Hristiyanların bağışlarıyla evler inşa edilmiş, onlara ve ailelerine gıda ve tarım aletleri tedarik edilmiştir. Göçmenlerin var olan topluma entegrasyonu sağlayan bir başka etken de kırsal bölgelerde sosyo-kültürel ve ekonomik gücü elinde bulunduran yerel elitler tarafından kabul edilmeleri olmuştur. Muhacirler, kendilerini Türk yerine daha çok Müslüman olarak isimlendirmişlerdir. Ancak Karpat'a göre Doğu Sırbistan ve Bulgaristan'dan göç eden kitlelerin çoğu zaten 15-16. yüzyıllarda Balkan coğrafyasına göç eden Türk soyundan gelmişlerdir. Bu nedenle bu göçmenlerin büyük çoğu bir yönden evlerine dönmüşlerdir ancak yeni yurt edindikleri vatanlarına Anadolu coğrafyasının tutucu İslami anlayıştan daha farklı bir kültürel dünya bakışı getirmişlerdir. Aynı zamanda Osmanlı ve İslam kültürüne benzer şekilde modernleşme arzusu, Osmanlıcılık ve İslamcılık siyasetiyle birleştiğinde halkın göçmen ve yerli şekilde bölünmesini engellemiştir. Başta bazı asi Çerkez kabileleri olmak üzere kimi göçmenler Anadolu'ya uyum sağlamakta güçlük çekmişlerdir. Ancak yerel giysileri ile kendi dillerinin ve lehçelerinin bırakılması talep edilmediği için yeniden yapılanmaları mahalli düzeyde karşılıklı olarak sulh içerisinde gerçekleşmiştir.²⁹⁵

Müslüman devletlerin kültüründe göçün ve göçmenlerin ayrıcalıklı bir konumu vardır. Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayette göçmenlere yani muhacirlere yardım ön planda tutulmuştur.²⁹⁶ Zaten İslam takvimi olan Hicri takvimin Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti ile başlaması göçlerin Müslümanlar açısından önemini belli etmiştir.²⁹⁷ Karpat, bu nedenlerle Osmanlı Devleti'nin göçmen politikalarının İslami kökenleri olduğunun inkâr edilemeyeceğini belirtmiştir.²⁹⁸ Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'na göç

²⁹⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.552-554.

²⁹⁶ Ali İmran suresi 195. ayet şöyle buyurur: "Rableri onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolumda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de andolsun, günahlarını elbette örteceğim. Allah katından bir mükafat olmak üzere, onları içinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükafatın en güzeli Allah katındadır." Ayrıca ilgili sureler için bkz: Ahzab 50, Ankebut 26, Bakara 218, Enfal 74 ve 75, Hac 58, Haşr 9, Mümtehhine 10, Nahl 41 ve 110, Nisa 89, 97, 98 ve 100, Nur 22, Tevbe 20. (Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/>, 10.05.2022.)

²⁹⁷ TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hicret/>, 15.05.2022.

²⁹⁸ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.71.

edenler her ne kadar etnik köken ve dil olarak Boşnak, Çerkez, Çeçen, Pomak, Abaza ya da farklı Türk lehçelerine sahip Tatar, Nogay vb. şeklinde farklı gruplar olsalar da geneli Sünni Müslüman olduklarından dolayı yabancılık çekmemişler, kendilerini Müslüman Osmanlı cemaatinin bir kesimi olarak görmüşlerdir. Hatta koparıldıkları ve anayurt saydıkları vatanlarının büyük bölümü, göçleri tetikleyen unsurlar meydana gelene kadar Osmanlı yönetiminde olduğundan dolayı yaşanan bu göç bir nevi Osmanlı toprakları içerisinde yer değiştirmek olmuştur. Karpat bu husustaki en can alıcı noktanın Anadolu Müslümanları ile göçmenlerin bir diğerini öteki olarak görmemesi olduğunu belirtmiştir. Yine de zaman zaman göçmenler ve yerli halk arasında toprak paylaşımı ile kız alma ve verme gibi bazı hususlarda geçimsizlik hatta kavgalar yaşanmışsa da son raddede aynı aile yapısı, kültürü ve dinî paylaşarak aynı yönetim altında yaşamanın getirdiği benzerliklerin farklılıklara bakarak daha fazla olması bu ayrılıkları gidermiştir. Göçmenleri barındıran devlet, doğum yeri ve dil vb. farklılıklardan meydana gelecek sorunları ve çatışmaları önlemek amacıyla bir yerleşim düzeni planlamıştır. Bu nedenle farklı bir grup oluşumunu engellemek için göçmenleri ufak gruplara bölerek değişik bölgelere yerleştirmiştir. Böylelikle özellikle Kafkaslarda egemen olan oymak, kabile ve aşiret yapısı parçalanarak yerleştirildikleri bölgedeki hâkim olan gruplarla kaynaşmaları sağlanmıştır.²⁹⁹

Yukarıda belirtildiği gibi Osmanlı'ya ve sonrasında Türkiye'ye, Kırım'dan, Kafkaslardan, Akdeniz'den ve Balkanlardan Osmanlı vatandaşı olan ancak çok çeşitli ve dili Türkçe olmayan birçok grup göç etmiştir. Karpat bu hususa dikkat çekerek çeşitli iklim, coğrafya ve dillere sahip olduğu gibi farklı sosyal yapılara sahip bu kadar çeşitli grupların göç etmek için Osmanlı topraklarını tercih etmelerinin nedenini şöyle açıklamıştır: “Bu kadar farklı insanı göçe zorlayan şey, onların Müslüman olmalarıdır. Aynı neden, yani Müslüman oluşları, bu insanları Osmanlı devletine getirmiştir. Osmanlı sultanının bütün Müslümanların halifesi olmasının, Osmanlı devletinin çekiciliğini artırdığı da söylenebilir.” Ayrıca Karpat, onları Osmanlı'ya getiren asıl faktörün sadece din olduğunu belirtmenin hem yanıltıcı hem de yetersiz olacağını ifade etmiş, asıl etkeni ise şöyle açıklamıştır: “...Osmanlı siyasi kültürünü benimsemeleri ve ortak bir hukuk düzenini ve bu düzenin yarattığı ortak tutumları paylaşmalarıdır. Bu düzenin ortaya çıkışında ortak aile hukuku birinci sırada yer alır. Aile hukuku ve

²⁹⁹ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.20-21.

oradan doğan sosyal düzen tüm Müslüman ülkelerde her zaman aynıdır”.³⁰⁰ İskân politikalarının ve göçlerin, beklenen değişimi ortaya çıkarabilmesi için göçlerle birlikte meydana gelen değişimleri de göz ardı etmemek gerekir. Karpat’a göre Osmanlı’nın geçmişteki pasif-geleneksel toplum yapısına rağmen köklü sosyo-kültürel yapısında ortaya çıkan dönüşüm, göçlerle birlikte ortaya çıkan sosyal, siyasal, kültürel ve ideolojik vb. “modern” güçlerden kaynaklanmıştır. Bu etkenlerin birçoğu modernleşme adımlarının atıldığı Nizam-ı Cedid öncesinde ya mevcut olmamıştır ya da çok farklı şekillerde ve boyutlarda sosyal ve kültürel yapı içerisinde etkisiz durumda bulunmuştur.³⁰¹ Bu nedenlerle göç konusu, Osmanlı Devleti’nin özellikle 19. yüzyılda devlet eliyle gerçekleştirdiği değişimleri tam manasıyla kavrayabilmek için göz önünde tutulması gereken en önemli sosyal yapı değişimlerinden birisi olmuştur.³⁰² Şimdi göçlerden etkilenen ve göçleri etkileyen bu yapı değişimlerinden en önemlilerine kısaca değineceğiz.

Karpat’a göre Osmanlı İmparatorluğu’na gelen göçlerin, 19. yüzyıla gelindiğinde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında doğan ikiliğe önemli derecede etkisi olmuştur. Yerlerinden edilen ve göçe zorlananlar başlarına gelen bu durumun Abaza, Tatar, Çerkez vb. oldukları için değil, Müslüman olduklarından dolayı geldiğinin farkında olmuşlardır. Hatta aynı şekilde dili Türkçe olmayan çoğu Boşnak, Giritli vb. gruplar aynı dili konuştukları ve aynı ırktan oldukları yanı başlarındaki komşuları tarafından mallarından ve canlarından, Müslüman oldukları için edildiklerinin farkında olmuşlardır. Göçlerle birlikte Osmanlı nüfusundaki Müslümanların sayılarının artmasıyla birlikte Giritli, Boşnak, Rumelili ve Çerkez gibi yerel kimliklerin ötesinde ve geleneksel cemaat ve İslam kimliğinin üstünde, modern anlamda siyasi ve milli bir Müslüman-Osmanlı benliği ve kimliği doğmuştur. Osmanlıcılık çatısı altında Müslüman tebaadan bir araya gelen bu yeni toplum her ne kadar dışarıdan görüldüğü şekliyle Avrupalı gibi millete benzeyen bir yana sahip olsa da iç bünyesi ölçüsünde onlardan oldukça farklı olmuştur. Resmi olarak devlet seviyesinde Türkçe konuşuyor olsalar da aile içerisinde ve sosyal gruplarında yerel lehçelerini koruyan bu fertler, kendilerinden önce gelmiş göçmenlerle ve yerli halk ile kaynaşarak farklı bir millet tipi oluşturmuşlardır. Osmanlı Devleti çatısı altında bir

³⁰⁰ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.96-98.

³⁰¹ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.104.

³⁰² Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s.31.

araya gelen ve değişik dil ve etnik gruplardan oluşan Müslümanlar, bu farklılıklarının üzerinde modern bir ümmet-millet kimliği altında bir araya gelmişlerdir. Bu yeni kimliğin kişiler tarafından benimsenmesi ise ancak ideolojik bir teşebbüs ile tamamlanmıştır.³⁰³

Karpat'a göre Sultan II. Abdülhamid tarafından uygulanan İslamcılık ideolojisinin iç politika açısından düşünülen öncelikli maksadı, göçmenler ile kendisini Müslüman ve Osmanlı kabul edenlerin benimsediği müşterek değerleri vurgulayarak uygun ortamda kaynaşmasını ve dayanışmasını kolaylaştırmak olmuştur. Bunun sonucunda o güne kadar ümmet çatısı altında toplanan Osmanlı tebaası, Osmanlı (Türk) milletine dönüşmüştür. İslamcılık ideolojisinin bir başka amacı ise 1878 yılından sonra Araplar arasında ortaya çıkan birtakım hizipçi yaklaşımları engellemek ve Arapların da devlet ile bütünleşmesini sağlamak olmuştur.³⁰⁴ Bununla birlikte modern İslamcı politikalar II. Abdülhamid tarafından devlet gücü kullanılarak Şiiilerle birlikte milyonlarca göçmeni bütünleşmiş ve kenetlenmiş bir Müslüman Osmanlı topluluğu çatısı altında yaşatabilmek için kullanılmıştır.³⁰⁵ Karpat'a göre Anadolu ve Rumeli'de yaşanan göçler toplumsal yapıyı değiştirerek tüm yönleriyle siyasi, sosyal ve kültürel bütünleşmeye ve yeni toplumun doğmasına sebep olurken, Arap milletine yönelik bütünleşmenin ise siyasi yönleri ağır basmıştır. Hali hazırda Irak ve Suriye'nin kimi bölgeleri hariç olmak üzere Arap bölgelerine de göçmen yerleşimi yapılmamıştır. Bu nedenle de Arap toplumunun geçmişten gelen dil, kültür ve toplumsal yapı nitelikleri ve yöresel özellikleri de değişmemiştir.³⁰⁶ II. Abdülhamid göç konusuyla yakından ilgilenerek Müslüman göçlerine öncelik verilmesini sağlamış ve yerleşim ve göç siyasetinde bazı düzenlemeler getirmiştir. Göçlerin, Sultan II. Abdülhamid tarafından uygulanan İslamcılık politikalarına ciddi derecede etkileri olmuştur.³⁰⁷

Osmanlı Devleti, göçmenlerin yerel halk ile bütünleşmesini sağlamak ve bir çatı altında tek bir millet olarak bir arada tutmak için Osmanlıcılık politikası ile bu yeniden yapılanmayı sağlarken dayanışmayı ve kaynaşmayı kolaylaştırmak için ideolojik

³⁰³ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.108-109.

³⁰⁴ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.109.

³⁰⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.666.

³⁰⁶ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.110.

³⁰⁷ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.111.

İslamcılık politikasını kullanmıştır. Bu politikalarla birlikte göçmen akını Osmanlı toprak sisteminde ciddi değişimlere yol açmıştır.

Karpat'a göre Osmanlı Devleti, 19. yüzyılda eski toprak sistemini 1858 yılında yürürlüğe koyduğu Arazi Kanunnamesi ile değiştirerek topraklarındaki hakimiyeti sürdürmek istemişse de başarılı olamamıştır. Çünkü 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde arazi sahipliği büyük ölçüde bireylere geçmiştir. Osmanlı Müslümanlarının ticaretle ilgilenmemelerini tecrübesiz ve beceriksiz olmalarına bağlayan Ortadoğu İktisat Profesörü Charles Issawi, Müslümanların bu nedenle sadece zirai alanda ve bürokraside çalıştıklarını belirtmiştir. Karpat bu görüşün Osmanlı sosyal ve ekonomik gelişimini gerçekçi bir şekilde ele almadığından dolayı ve Osmanlı haricindeki ülkelerin gelişimlerini temel alan ideolojilere ve teorilere uydurma çabasından kaynaklı olarak hatalı olduğunu öne sürmüştür. Osmanlı'da vatandaşı olmayanların toprak sahibi olabilmesi 1867 yılında kabul edilmesine rağmen araziler büyük çapta Müslümanlarda toplanmıştır. Şehirlerde yer alan kârlı işlere girmek için yurtlarını terk eden Ermeniler ve Rumların topraklarını Müslümanlar satın almış ve çalıştırmıştır. Gayrimüslimlerin tarımı bırakarak Rusya'ya göç etmelerine uzun süren savaşlar da eklendiğinde 19. yüzyılda Osmanlı'nın ekilebilir topraklarının yaklaşık olarak yarısı âtil vaziyette kalmıştır.³⁰⁸ Daha önce de değinildiği gibi bu kullanılmayan arazilere Osmanlı idaresi tarafından 1856 ile 1878 yılları arasında ve sonrasında Kırım, Balkanlar ve Kafkasya'dan gelen göçmenler yerleştirilmiştir. Büyük çapta yaşanan göçmen akını Osmanlı'nın hali hazırda yaşanan ekonomik dönüşümüne toplumsal ve kültürel boyutlar eklemiştir. Milyonlarca dönümü bulan araziler bu göçmenlere ya mülk olarak verilmiş ya da kısa bir zaman sonra mülke dönüştürülmüştür. Bunun sonucunda ise göçlerle birlikte tarımsal üretimde ciddi bir artış sağlanmıştır.³⁰⁹ Ayrıca Osmanlı Devleti'ne akın eden bu göçmenler, doğmakta olan orta sınıflara yeni etnik, kültürel ve toplumsal boyutlar katmışlardır.³¹⁰

Karpat'a göre Rusya, 1750'li yıllardan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun en ürkütücü ve en büyük düşmanı durumuna gelmiş ve parçalanmasının temel nedeni olmuştur. Rusya, Osmanlı'yı yendiği savaş sonrasında 1774 yılında Küçük Kaynarca

³⁰⁸ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.114-115.

³⁰⁹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.149.

³¹⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.183.

Antlaşmasını imzalatarak Kırım'ın bağımsızlığını sağlamıştır.³¹¹ Bu süreçten sonra 1853-56 Kırım Savaşı öncesinde Rusların misillemesinden çekinen Kırımlı Müslümanların birçoğu kitleler halinde Osmanlı Devleti'ne göç etmiş ve bu hareketlilik 1856 yılından sonra da devam etmiştir. Böylece 1783 yılı itibarıyla başlayan Kırımlı Müslüman göçü 1914 yılına kadar kitleler halinde devam etmiş ve sonunda Osmanlı'da epey kalabalık bir Kırımlı iskân edilmiştir.³¹² 1862-65 yılları aralığında Kafkasya'dan Osmanlı'ya göçe zorlanan 1 milyondan fazla göçmen, modern dönemin ilk mecburi göçlerinden birisi olmuştur. 1865 yılından sonra da 1920'ye kadar Osmanlı topraklarına göçe devam eden birçok Kafkasyalı göçmen, Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısında ve kültürel dönüşümünde ciddi rol oynamıştır. Dinî liderler ve kabile reisleri ile birlikte İmparatorluk içerisindeki kurulu nizamın bir üyesi haline gelen göçmenler ve Anadolu'da ve Balkanlardaki düzenli ordunun özel taburlarına katılan Kafkasyalılar aynı amaca hizmet etmiştir. Önceki yurtlarındaiken tarikat üyesi olan Kafkas reisleri ve göçmenleri, Osmanlı'ya göçleriyle birlikte başta Nakşibendi tarikatı olmak üzere birçok tarikatın üye sayısını ve etkinliğini artırmıştır.³¹³ Özetle tarikat ehli Kafkasyalı göçmen grupları Anadolu coğrafyasında Nakşi doktrinlerinin entelektüel hayata yayılmasına yardımcı olmuşlardır.³¹⁴ 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı ve bu savaş sonunda imzalanan Berlin Antlaşması'nın da ciddi sonuçları olmuştur. Balkanlardaki şehirlerin kaybedilmesi buradaki Osmanlı varlığına tamamen son vermiş ve yüzyıllardır o bölgede hayat sürmüş İslam toplumları mecburi ve dayatılmış olanlar ve gönüllü göçlerle birlikte tasfiye edilerek Osmanlı maddi kültürü yıkılmıştır.³¹⁵

Sonuç olarak Karpat'a göre Anadolu'nun ve Rumeli'nin sosyal ve entolinguistik yapısı göç ile birlikte kapitalizmin sonucu olarak çözülmüş ancak bu süreç, entegrasyona yol açarak Osmanlı-Müslüman ve sonrasında da Türk milletinin biçimlenmesini kolaylaştırmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, farklı dinî ve etnik grupların birleşiminden meydana geldiği için asla modern anlamda bir millet olamamıştır. Karpat, İmparatorluğun genel çerçevede belli alanlarında yer edinmiş başlıca üç ana grup olduğunu belirtmiştir: Temel olarak Balkan coğrafyasında bulunan Ortodoks

³¹¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.113.

³¹² Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.123.

³¹³ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.54-55.

³¹⁴ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.177.

³¹⁵ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.237-238.

Hristiyanlar hem Anadolu'da hem de Balkanlarda bulunan Müslüman Türkler ve son olarak Ortadoğu'da bulunan İslam'a mensup Araplar. Bunlarla birlikte Ermeniler ve Yahudiler gibi küçük çaplı dinî-etnik gruplar ise Ortadoğu ve Anadolu'nun farklı bölgelerine dağılmışlardır.³¹⁶ 19. yüzyılın ortalarından sonra yaşanan göçler, Osmanlı'nın yapısal dönüşümünün hassas bir noktasında gerçekleşmiş, sonucunda Osmanlı Devleti çoklu etnik bir siyasal düzenden üniter bir devlet-millet yapısına dönüşerek sonucunda modern Türkiye kurulmuştur. Her ne kadar göçler Osmanlı İmparatorluğu tarihinde alışılmış ve sürekli yaşanan olağan olaylarsa da 19. yüzyılda yaşanan göçleri daha öncekilerden ayıran unsurlar ise; zamanlaması, göç eden insanların çokluğu ve bu göçlerin arka planında bulunan siyasal ve ideolojik güdüler olmuştur.³¹⁷ Anadolu'ya yaşanan bu göçler hem kültürel hem de yapısal olarak yeni bir toplum ortaya çıkararak halk dilinin Türkçe etrafında tekamülünü sağlamıştır. Yeni ortaya çıkan mali ve iktisadi koşulların tesiri altında 1870'li yıllardan itibaren Anadolu'da meydana gelen toplum, geniş ölçekte Osmanlı-İslam faktörlerinden oluşmuşsa da hem Anadolu'nun hem de Rumeli'nin yerli olan Türk halkıyla Kafkaslardan ve Balkanlardan yaşanan göç ile birlikte ortaya çıkmıştır. Ayrıca Anadolu'da farklı etnisite ve dil gruplarının birleşmesinin ciddi ve yaygın kültürel etkileri olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra bilinen ve tanınmış birçok din adamı, politikacı, müzisyen ve yazar farklı coğrafyalardan Türkiye'ye göç etmiştir. Göçmen elitlerin ve aydınların Osmanlı'nın yeni sınırları içerisinde biçimlenen sosyal ve politik yapıyla özdeşleştirilmesi, onların hem bu yapıya sonradan katılması hem de kurucusu olmaları nedeniyle çok önemli olmuştur. Bu grup köklerini unutmamakla birlikte göçmen statüsünden çıkarak bir müddet sonra Türkiye adını alan yeni yurtlarının aktif ve katılımcı vatandaşı olmuşlardır. 1919-1922 yılların arasındaki Kurtuluş Savaşı sırasında birçok göçmen fiilen savaşmış hem tarihi hem de kültürel bağlarını Osmanlılık ve İslamcılık ideolojileriyle içselleştirerek milli bir Türk bağına dönüştürmüşlerdir.³¹⁸ Nitekim Nusret Baycan, Genelkurmay Atase Başkanlığı arşivinden derlediği bilgilerde Kurtuluş Savaşı'nda şehit düşen 504 subaydan 64'ünün Makedonya ve Irak doğumlu olduğunu öne sürmüştür.³¹⁹

³¹⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.549.

³¹⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.296.

³¹⁸ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.555.

³¹⁹ Nusret Baycan, "*Türk İstiklâl Harbinde Şehit Düşen Subaylar*", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 12, 1988, s.677-740.

4.5 Osmanlı'da Toplumsal Tabakalaşma ve Elitler

4.5.1 Toplumsal Yapı ve Tabakalaşma

Kemal H. Karpat, sosyal tabakalaşma teorileri içerisinde Chicago Üniversitesinde ekonomi ve sosyal bilimler dersleri veren Bert Frank Hoselitz'in sanayi öncesi tabakalaşma sisteminin karakteristik özelliği olarak gördüğü ve "Sosyal tabakaların keskin bir şekilde kutuplaşmasında, bunun sonucunda kitle ve elit arasında bir uçurum oluşmasında ve statü kazandıran önemli bir değişken olarak ekonomik performansa itibar edilmemesinde kendini gösterir." şeklinde açıklanabilecek özelliklerin Osmanlı devletiyle uyumlu olduğunu düşünmektedir.³²⁰ Yine World Handbook yazarları tarafından geliştirilen ("Geleneksel ilkel" toplumlar, "geleneksel medeniyetler", "geleneksel toplumlar", "sanayi devrimi" toplumları ve "yüksek kitlesel tüketim" toplumları şeklindeki) beş toplumsal gelişme aşamasının, kabaca da olsa Osmanlı imparatorluğu ile uyduğu kanaatindedir.³²¹ Karpat'a göre Osmanlı devletinde modern anlamda sınıf esasına dayalı toplumsal yapılanmalar Celali ayaklanmalarıyla başlamıştır. Kalemîye, Seyfiye, Tüccarlar ve Zanaatkârlar, Köylü ve Çiftçilerden müteşekkil dört temel tabakadan³²² oluşan Osmanlı toplumunda eski sosyal tabakalar arasındaki doğal bir çözülmenin sonucu (Karpat'a göre sadece yönetici çocukları değil, aynı zamanda köylülerin de zaman zaman önderlik ettiği) meydana gelen Celali

³²⁰ Karpat, Elitler ve Din..., s.29-30.

³²¹ Karpat, Elitler ve Din..., s.40-41.

"World Handbook of Political and Social Indicators'ın yazarları, belli bir gelişme aşamaları teorisini benimsememelerine karşın, 114 ülkedeki güncel gelişme istatistiklerini kullanarak aynı sonuca ulaşmışlardır. Toplanan veriler sonucunda yazarlar beş ekonomik ve siyasal gelişme aşaması tespit etmiştir: "Geleneksel ilkel" toplumlar, "geleneksel medeniyetler", "geleneksel toplumlar", "sanayi devrimi" toplumları ve "yüksek kitlesel tüketim" toplumları. Yazarların görüş birliği içinde olduğu bir diğer konu da şudur: "Gelişme aşamalarını incelemenin daha dolaysız ve güvenilir yöntemi, yüzyıllarca süren uzun dönemlere ait gelişme verilerine bakmak ve boylamsal verilerin yerine kesitsel verileri koymaktır." Gerçekten de World Handbook yazarlarının niceliksel istatistiklere sıkıca bağlı kalarak tanımladıkları beş toplum biçimi veya gelişme aşaması, Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişme aşamalarıyla kabaca uyuşmaktadır. Aslında yazarlar bir gelişme aşamaları teorisi yaratma peşinde değillerdi; tek istedikleri, gelişme çalışmalarında kullanılabilecek ekonomik, siyasal ve sosyal veriler toplamaktı. Ne var ki çalışmalarının sonunda niceliksel büyüme ile gelişme aşamaları arasında yakın bir ilişki olduğunu ve gelişme sürecinin tarihsel olarak incelenebileceğini kanıtlamaya yetecek ölçüde istatistiksel veri sağladılar."

³²² Karpat, Elitler ve Din..., s.33-34

Dört temel tabakayı oluşturan gruplar için bkz: "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki siyasal ve sosyal gelişmenin kaynağı olarak sosyal gruplara yapılan vurgu, sadece teorik düşüncelerden değil, toplumun gerçekte de sosyal tabakalardan oluşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Yüzyıllardan beri Ortadoğu toplumları spesifik rol, statü ve fonksiyonlar üstlenmiş dört temel tabakadan oluşmaktadır. Din adamlarını, yazarları ve hesap adamlarını içine alan **Kalemîye** ile askerlerden oluşan **Seyfiye**, kültür, din ve geleneğin sürdürülmesi ve iletilmesiyle, toprakların korunmasından sorumluydu. **Tüccarlar** ve **zanaatkârlar** malların üretimi ve mübadelesinden, **köylü** ve **çiftçilerden** oluşan dördüncü tabaka ise yiyecek sağlamaktan sorumluydu."

ayaklanmaları, toplumsal anlamda uzun bir değişimin öncülü olmuştur.³²³ Karpat’a göre Osmanlı’da gerçekleşen sosyal ve ekonomik değişimler dört grup etrafında şekillenmiştir. Başlarda yaşanan değişim, bu grupların nitelikli bir şekilde tanımlanmış işlevleri çerçevesinde meydana gelmesi ve dönüşümü gerçekleştiren güçlerin sabit olması nedeniyle öngörülebilir olmuştur. Fakat yeni ortaya çıkan değişim güçlerinin oluşuma dahil olmasıyla birlikte 16. yüzyıldan itibaren gıda üreticileri, tüccarlar ve zanaatkarlardan meydana gelen üçüncü ve dördüncü gruplar, kendilerini geçmişten gelen toplumsal düzenin ve öngörülebilir alanının dışarısına çıkarmıştır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yapısal değişim, ilk iki tabakayı oluşturan kalemîye ve seyfiye gruplarının sosyal ve ekonomik güçlerini zayıflatmış ve kadim kültürel ve siyasi işlevlerini tekrardan biçimlendirmiştir. Böylece sosyal ortamda yeni cemaat liderleri grubu doğmuştur. Karpat’a göre üzerinde çok bir çalışma gerçekleştirilmemiş olan bu tabakanın tarihi Osmanlı Devleti’nin 18. ve 19. yüzyıldaki dönüşümünü özetlemektedir. Orta sınıfta yer alan Müslüman çevreyi belirtmek için bu tabakayı ayan olarak adlandıran Karpat, 18. ve 19. yüzyıllarda bu tabakanın gücü, fonksiyonları ve anlamının devamlı değiştiğinden genellikle bu sınıfın “eşraf” olarak tanımlandığını ancak eşraf grubunun aslında 18. yüzyılın bitimine doğru yaşanan sosyal ve ekonomik nizamdaki dönüşüm sonucunda doğan gruplar olduğuna işaret etmiştir. Karpat, ayan kavramını ekseriyetle devletin, eşraf kavramını ise sosyal tabakalaşma sonucunda değişik cemaatlerce tercih edildiğini ifade etmiştir. Karpat’a göre ayanların bürokrasi ile ilişkileri ve çatışan kitle ideolojileri, Osmanlı toplumunun 18. yüzyılın başından 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar gerçekleşen iç dönüşümün temel dinamiği olmuştur. Bununla birlikte bu iki grup, farklı düzeylerde ve farklı etkinlik seviyelerinde dış tesirlerin etkisinde kalmış ve bu etkilere birbirlerinden bağımsız ve genellikle de birbirleriyle çatışarak reaksiyon göstermiştir. Bu durum karşısında belirli bir dengede bulunan Osmanlı siyasi düzeni ise çözülmeye başlayarak yeni bir sistem ihtiyacı doğmuştur.³²⁴ Bu yeni toplumsal tabakalaşmanın temelinde Karpat’a göre Avrupa merkezli ekonomik rejimin zorla veya isteyerek kabul edilmesi sonucu yaşanan değişimler yatmaktadır. Bu ekonomik rejimin ürettiği yeni toplumsal tabakalaşma

³²³ Karpat, Elitler ve Din..., s.49.

“Celali ayaklanmaları adı verilen kalkışmalar, aslına bakılırsa, sadece durumundan memnun olmayan sipahilerin, feodal ailelerin ve mahalli yöneticilerin çocuklarının değil, sıradan halkın da zaman zaman önderlik ettiği köylü ayaklanmalarıydı. Bu ayaklanmalar, gerçekte eski sosyal tabakalar sistemindeki çözülmenin doğal bir sonucu ve sınıf esasına dayanan yeni bir toplumsal yapılanmanın yolunu açan uzun bir evrim sürecinin başlangıcıydı.”

³²⁴ Karpat, Asker ve Siyaset..., s.18-19.

modelinde kimi gruplar sınıf çıkarlarının şuurunda iken diğer bazı gruplar ise yerel ve kabile kimlikleriyle dinî bağlılıklarını öne çıkarmışlardır. Modern eğitim, kitaplar ve basın, yeni iletişim araçları, görece zenginlik ve daha kolay erişim ortaya çıkan bu orta sınıfların kendine ait fikirlerini geliştirmelerini, yaymalarını ve Osmanlı dışındaki Müslüman ülkelerde bulunan benzerleriyle ilişki kurmalarını sağlamıştır.³²⁵

Karpat'a göre ayanlar yeni bir orta sınıf olarak ortaya çıkmışken 1768 yılındaki Osmanlı-Rus savaşında devlete borç verecek düzeyde zenginleşmiştir. Ayanların Osmanlı toplumsal yapısı içindeki tarihsel süreci ve Cumhuriyet'e uzanan toplumsal değişimlerdeki rolü büyük önem arz etmiştir. Kapitalizmin 18. yüzyılda doğuşuyla birlikte taşrada ve cemaat içerisinde, devletin iktisadi kaynaklarını yönetebilmek için devletle girilen çekişme yeni bir elit sınıf olan ayanları ortaya çıkarmıştır. Karpat'a göre var olan çalışmalar, modern ayanların 18. yüzyıl boyunca hazineye ait arazilerin yöneticileri ve vergi toplayıcıları sıfatıyla üstünlük kazandıklarını göstermiş, 1786 yılından 1812 yılına kadar ise İmparatorluğun Avusturya ve Rusya'ya karşı kaybettiği savaşlar sonucunda merkezi otoritenin de zayıflamasıyla birlikte kendi bölgelerinin neredeyse fiili sahibi olmuşlardır. Ayrıca iç bölgelerdeki merkezi devlet gücünün azalmasıyla birlikte ayanların girişimciliği, tarımda ticarileşmeyi hızlandırmış ve dışa bağımlılığı artırarak özel mülkiyeti genişletmiştir. Kapitalizmin sosyal bir ürünü olarak ortaya çıkan 18. yüzyıl ayanları, bürokrasinin ve hükümetin gücünü sınırlamış ve elde ettikleri yeni zenginlikleri ile konumlarını sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Sultan III. Selim (1789-1807) tarafından gerçekleştirilen reformlar ise, mevcut siyasi sisteme ayanlarca yöneltilecek tehdidi durdurmak amacıyla Fransız modeli uygulayarak Fransız ordusunun üst rütbeli askerlerinin riyasetinde kuvvetli bir merkezi bir devlet otoritesi oluşturmaya çalışmıştır. Bu bakımdan hem III. Selim hem de sonrasında tahta geçen II. Mahmud, devletin ve hanedanın menfaati yönünde hareket ederek sivillerin ve dinî otoritenin görüşlerini dinlememişlerdir. III. Selim'in bu yönde gerçekleştirdiği reformlar karşısında açtığı yol ise paradoksal bir şekilde kontrolüne almaya çalıştığı ayanlarca genişletilmiştir. Devlet yaptığı reformlar ile güçlenmeye çalışırken ayanlar ise temsil iddiası güttükleri cemaat için bu reformların hem maddi hem de manevi can vermesini istemişlerdir. II. Mahmud'u İstanbul'da topladığı ordularıyla tahta çıkaran ayanlar yeni Sultandan Sened-i İttifak adlı bir anlaşma koparmışlardır. Ayanlar,

³²⁵ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.184

Sadrazam tarafından Sultan adına imzalanan bu belgeyle sahibi oldukları mülkleri tapuya bağlamış ve bunların mirasçılarına da devredilebilme hakkını garanti altına almışlardır. Tabandan gelen ilk sivil hareket niteliği taşıyan ayan kalkışması, iktidar elitlerini ikinci seviyedeki elitlerin fikirlerini dikkate almaya zorlamıştır. Bu hareket, eşitlikçi ya da halkçı bir felsefe ile hareket etmemiş, zenginliklerini ve konumlarını devlet güvencesini alabilmek için taşra ulemasının da kısmi desteğiyle harekete geçmiş ayanların eseri olmuştur. Sivil elitler tarafından kazanılan ve ilk olma niteliği taşıyan bu zaferin simgesi ise “Ruşuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa” olmuştur. Karpat’a göre bu sürecin her şeye rağmen kalıcı olmaktan yoksun olması ise şunu göstermiştir: “Taşrada oluşan bir sivil grup örgütlenip yeterli güç elde edebilirse, sultan-bürokrasinin iktidarını paylaşabilirdi, ama bu durumda bile devlete mutlak sadakatini sürdürmek durumundaydı. Velhasıl ayanlar, eski toplumsal düzendeki askeri sınıflar-reaya ayrımının ortada bulunduğu, devletin kitleler içindeki gözlemcilerinden ayrışması süreci de başlamış oldu.” Sultan II. Mahmud ise daha sağlam hareket ederek devlete düşman gördüğü grupları fiziksel anlamda ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Bazı ayanları cezalandırarak mülklerine el koymuş ancak onları, cemaat içerisinden hükümete karşı destekleyen şebekeyi yok edememiş ve ayanların toprak biriktirmesini sağlayan ekonomik süreci geri döndürmeyi başaramamıştır. Bu nedenlerle Osmanlı’nın güç dengelerinde temel bir değişim ortaya çıkmıştır. O günden sonra devlet, hem yaşanan değişime dair isteklere cevap bulmak hem de taşra cemaati içerisinden ayanlara sempati duyanları kontrol altına alarak mevcut düzenle bütünleştirmek zorunda kalmıştır. Bu dönüşümler yaşanırken diğer yandan da devletin İslam’dan aldığı özünü ispat etmesi gerekmiştir.³²⁶ Taşra ile merkez arasında meydana gelen bu politik kavganın geri planında ise Karpat’a göre yapısal olarak temel bir gelişme vardır:

“Modern kapitalizmin girişiyle birlikte, tarımsal mahsullerin üretiminde ve fiyatlandırılmasında piyasa güçlerinin etkisi bir hayli artmıştı. Ayanlar ve onları destekleyen ilişkiler ağı, başka bir deyişle müstakbel yeni orta sınıf, yüzyıllardır devlet adına ekilip biçilmesinden sorumlu oldukları ve üzerinden vergi topladıkları miri toprakların sürekli ve güvenceli denetimini ele geçirdiler. Kısacası yetiştiricisi ve yöneticisi olarak fiili denetimini ellerinde bulundurdıkları toprağın sahibi haline geldiler. Bu topraklardan elde edilecek tarımsal gelire son derece ihtiyaç duyan sultan ve bürokrasi ise fiziksel olarak toprağa sahip olmasa da siyasal gücü ve devlet otoritesinin meşruiyet kaynaklarını (hukuk, mahkemeler ve saltanat) elinde bulunduruyordu. Merkez ile (kültür ve inancı kullanarak cemaat üzerindeki denetimini arttıran) ayanlar arasındaki çıkar çatışması, belli yönlerden birbirlerine bağımlı

³²⁶ Karpat, Elitler ve Din..., s.161-163.

olmaları nedeniyle, uzlaşmaya yöneldi. Birinci grup ekonomik kaynaklar için, ikinci grup ise güvenlik, yasallık ve meşruiyet için bu uzlaşmaya ihtiyaç duyuyordu. Devlet veya başka bir deyişle kendi çıkarları için bir iktidar mücadelesine girişen sultan ve bürokrasi, başlangıçta ayanları devre dışı bırakarak cemaati kazanmaya çalışacak, ne var ki bu girişimin sonucunda, ayanların ve 1850'lerden sonra ortaya çıkan yeni orta sınıfların kültürel, sosyal ve ekonomik olarak cemaatin bir parçası olduğunu anlayacaktı. Söz konusu yeni orta sınıf, aslında hem cemaat içindeki İslamcılığı hem de ekonomik ve idari anlamda liberal ve modernist görüşleri temsil eden yeni bir elitti ve gerek Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde gerekse modern Türk demokrasisinde belirleyici bir siyasi rol oynadı."³²⁷

Karpat'a göre 1850'lerden sonra ortaya çıktığını söylediği ve ayanların yerini alan zanaatkârlar ve toprak sahipleri başta olmak üzere çeşitli ekonomik girişimlere sahip gruplardan meydana gelen yeni orta sınıfın belirleyici kimliği Müslümanlık olmuştur.³²⁸ 19. yüzyılda yaşanan ekonomik gelişmeler³²⁹, ticaretin liberalleşmesi, serbest piyasa kurallarının gelişmesi, özel mülkiyetin artışı, İngilizlerin ve Fransızların

³²⁷ Karpat, Elitler ve Din..., s. 163-164. Ayrıca bkz: Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.183-184.

³²⁸ Karpat, Asker ve Siyaset..., s.34-35. "II. Mahmut ayanları tasfiye etmiş olsa da onları destekleyen alt grupları veya bütün toplumu dönüştüren ekonomik ve sosyal süreçleri ortadan kaldırmadı. Aslına bakılırsa ayanların yerini zanaatkârlardan, toprak sahiplerinden ve çeşitli ekonomik faaliyetlerle uğraşan diğer gruplardan meydana gelen ve tarihi konusunda pek bilgiye sahip olmadığımız bir Müslüman orta sınıf aldı. Görüldüğü kadarıyla, Mahmut'un ayanları tasfiye etmesi, yüzyılın sonlarına doğru önemli siyasi roller üstlenecek olan bu yeni sınıfın gelişmesine dolaylı olarak yardımcı olmuştur. Bu gelişmenin Balkanlarda büyük ölçüde ulusal bağımsızlıklarını kazanmış olan Hristiyan muadillerine göre altmış yıl sonra gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Bu sınıfın ekonomik temeli, daha önce devlet tarafından toplumu denetim altında tutmakta kullanılan toprağın mülkiyeti ve ekilip biçilmesi idi. Artık geçmiştekinin aksine bu topraklarda yapılan üretim ve elde edilen ürünlerin fiyatları devlet düzenlemesiyle değil arz ve talebin etkisiyle belirlenmekteydi. Batının endüstriyel sisteminin, parasallaşmış bir ekonominin ve serbest piyasa kurallarının gitgide artan etkisi bu sonucu doğurmuştu. Ancak yine de gerçek ekonomik güç kentlerdeki tüccar grupların elinde bulunuyordu. Bunlar genellikle Rum, Ermeni ve kimi yerlerde Hristiyan Arap'tı. 1840'tan sonraki sosyopolitik değişimler bu gruplar arasındaki mücadele tarafından belirlendi.

Karpat, ayrıca bu yeni toprak sahiplerinin birçoğunun Müslüman kimliğe sahip oluşu (ve gayrimüslim grupların Anadolu'da mülk sahipleri olarak tarımda hâkimiyet kurmalarına engel olmaları) sayesinde, tarıma dayalı yeni bir Müslüman orta sınıfın teşekkül etmesinin kolaylaştığı kanaatindedir. (Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.46-47.)

³²⁹ "18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret tarafından kamçılanan sosyo-ekonomik gelişmesi, önce Balkanları, sonra Akdeniz'in kıyı kesimlerini, en son olarak da iç kesimlerdeki kasabaları etkisi altına aldı. Bu bölgedeki Hristiyan nüfus (Yunanlar, Ermeniler, Kiptiler, Maronitler ve daha düşük seviyede Yahudiler) İngiliz ve Fransızlardan, ticari çıkarlar yönünden olumlu bir muamele gördü. Bunların birçoğu Batıyı temsil etmeye veya Batının ticari çıkarları için çalışmaya başladı. Ayrıca Akdeniz ve Karadeniz limanlarında olduğu kadar Viyana gibi Avrupa içlerindeki şehirlerde de bürolar açıldılar. Balkanlardaki Hristiyan küçük tüccarlar, imalatçılar ve toprak sahipleri nispeten zengin bir yeni yapı oluşturdu ve bu yapının içinden entelektüel askeri bir grup çıktı. Bunlar Ortaçağ'daki sosyal tabakalarla çok az ortak noktaya sahipti ve Osmanlı yönetimi altında kalmayı hemen hemen hiç düşünmüyorlardı. Öte yandan içeriden kaynaklanan bir reform geçirmemiş ve gerek eski sosyal tabakaların örgütlenme biçimini gerekse kültürel-dinî manzarayı sürdürmeye meyilli olan siyasal düzen, III. Selim'in (1789-1807) kararlarının da açıkça gösterdiği gibi, gerçek bir reform düşünmüyor, sadece statükoyu yeniden tesis edecek bir değişimden medet umuyordu. Yukarıda anlatılan durumun siyasal sonuçları beklenildiği gibi oldu. Kara George 1804'te, Miloş Obrenoviç 1815'te Sırp bağımsızlık hareketinin başına geçtiler. Her ikisi de Avusturya ile canlı hayvan ticareti yapmaktaydı. Rusya'da tezgâhlanan 1821 tarihli Yunan ayaklanması, büyük ölçüde Odesa'daki zengin Yunan ticaret kolonisinden destek almaktaydı. Balkan ulusal devletleri doğmaya başladı. Ne var ki bağımsızlığa ulaşmalarını sağlayan ve onları ulus haline getiren aynı sosyal yapı, bu kez gelişmelerini engelliyordu. Yeni devletler, eğitilmiş insanlarla toprak sahibi grupların siyasal iktidarı ellerinde bulundurdıkları kasabalarda yoğunlaşmış tarımsal bir köylü toplumuna dayanıyordu. Toplum bir teknolojik ilerleme veya sanayileşme sağlayamıyordu, buna karşın dünyaya ve kendine ilişkin ataerkil-romantik bir bakış açısını sürdürmekten memnundu. Bölgedeki siyaset, köylülerin kurtuluşu için verilen bir mücadele olarak başlamıştı ve şimdi özgürlüklerine kavuşan köylüler kendi topraklarında çalışıp köy geleneklerini sürdürdükleri için mutluydular. Balkan edebiyatına gelişigüzelce göz gezdirmek bile entelektüel beğenin Türk karşıtı hislerle dolu "haydut" (haiduk) hikâyelerinin ötesine geçemediğini göstermek için yeterlidir. Türkler henüz bir millî bilince ulaşmamış olsalar da Balkan halkları, Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi ulusal imajlarının penceresinden görüyorlardı. Balkanlar yakın bir zamana kadar bu köylü ruhundan kurtulmadı". (Karpat, Elitler ve Din..., s.55-56.)

Osmanlı hakimiyetindeki Hristiyan tüccarlara sağladığı imtiyazlar sonucu, çoğunluğu Hristiyanlardan oluşan ticaret burjuvazisinin yükselişi, bu yeni Müslüman orta sınıfın şekillenmesine katkı sunmuştur.³³⁰ Karpat'a göre bu ilk millî Müslüman tepki olmuştur. Özellikle 1864 vatandaşlık kanunu (eşitlik ve kardeşlik vb.) beklenenin aksine Müslüman ve Hristiyan'ı ayırmış, din farkı siyasi farka dönüşmüş, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler, oluşan bu yeni tabloya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Nihayetinde dini ve devleti temsil eden elitler birbirinden ayrılmışlardır.³³¹ Karpat, 19. yüzyılın ortalarından sonra meydana gelen orta sınıfın iki gruptan oluştuğunu belirtmiştir. Tarımla uğraşan Müslümanlardan teşekkül ederken girişimci olan ve ticaretle uğraşanlar ise gayrimüslimlerden meydana gelmiştir. Bu iki grup arasında bulunan etkileşim Osmanlı dönüşümünün gerçekleşmesinde önemli rol oynamıştır. 1845 ile 1860 yılları arasında Müslüman çoğunluktan oluşan arazilerde doğan piyasa ekonomisi ile eş zamanlı olarak Lübnan ve Suriye'de yaşanan ayaklanmalar asıl ehemmiyetlerini bu bağlamda kazanmışlardır. Ayrıca bu dönem, ayan isimlendirmesi yerine eşraf ya da zengin tabirinin daha çok tercih edildiği zaman dilimi olmuştur. Aynı şekilde bu zaman diliminde Müslümanlar arasından yeni bir üst toplumsal grup daha ortaya çıkmıştır. Henüz 1845 yılında eşraftan ve ayanlardan meydana gelen özel bir şura kuran padişah; bu konseyi her ne kadar yapılan reformların karşılık bulması

³³⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.456-457.

Karpat, bu yeni orta sınıfın ortaya çıkışına zemin hazırlayan koşulları şu şekilde açıklamaktadır: "III. Selim'in (1789-1807) içeride ayanların, dışarıda Rusya ve Avusturya'nın ortaya çıkardığı sorunları çözmek için, temelinde modern bir ordu kurulması girişiminin yer aldığı bir merkezileşme hamlesine yöneldiğini belirttik. III. Selim'in girişimi başarısızlığa uğradı, ancak II. Mahmut (1809-39) modern bir ordu kurmayı başardı, daha sonra ayanlara boyun eğdirdi ve acımasızca mallarına el koydu. Buna karşın ayanların ortaya çıkmasına yol açan süreç bu tedbirlerden etkilenmeden olduğu gibi devam etti. 1826'da Yeniçerilerin, 1831'de tımarların kaldırılması ve vakıfların devlet denetimine alınması geniş temellere sahip bir orta sınıfın doğmasına imkân hazırladı." (Karpat, Elitler ve Din..., s.57-58.) Daha ayrıntılı açıklama için bkz. (Karpat, Elitler ve Din..., s.124-130.)

³³¹ Karpat, Elitler ve Din..., s.59-60.

"Osmanlılık siyaseti 1856'dan sonra başlamış fakat "birlik" "eşitlik" "kardeşlik" yaratması beklenen vatandaşlık kanunu (1864), Müslüman ve Hristiyan'ı birbirinden ayırmakla sonuçlanmıştır. Müslüman nüfus, imtiyazlı duruma gelen ve Avrupa devletlerinin ve misyonerlerinin himayesinde durmadan gelişen Hristiyanlardan siyasi bakımdan uzaklaşmıştır. Din farkı siyasi fark hâline gelerek Müslümanı hem kendi Hristiyan vatandaşlarından uzaklaştırmış hem de Avrupa'yı kendi kimliğini ve siyasi hürriyetini tehdit eder görünümüne sokmuştur. Yeni (Genç) Osmanlılar -Namık Kemal, İbrahim Şinasi, Ziya Paşa vs. bu duruma tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Bu ilk millî Müslüman tepkisidir fakat tüm edebî, siyasi, felsefî vs. alanlarda "medeni" "çağdaş" olmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Onlar ayrıca ilk olarak Osmanlı hükûmetine "bizim özümüzü feda ediyorsunuz- özümüz hürriyettir çünkü hürriyet bize duyduklarımızı ve düşündüklerimizi ifade etmek imkânını vermektedir" diye seslenmişlerdir... Namık Kemal'in Vatan Yahut Silistre piyesi bu duyguyu ifade etmektedir. Ayrıca onlar Avrupa'ya medeniyet adına bizi köle ediyorsunuz ve bunun için Hristiyanlarımızı alet olarak kullanıyorsunuz" diye haykırarak toplumun özünü korumak fakat gelişmelere ayak uydurmak-yani kendi kültür ve kimlik çerçevesi içinde "muasırlaşmak" mücadelesi vermişlerdir. Avrupa'dan ilham alarak Avrupalının siyasi emellerine engel olmak için çağdaş vatansever modern bir Osmanlı yaratmak istemişlerdir. Yeni Osmanlılar ve sonra Genç (Jön) Türkler (İttihad ve Terakki) aslında toplumun ve kültürünün bir yandan sözcüsü olmak isteyen diğer yandan devletin hem toplumun hem dünyanın yeni şartlara uyması gerektiğini savunan Müslüman yeni bir orta sınıfın temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır. Fakat toplum ile devlet arasında onlar devlete yandaş olarak toplumu bir yana koymuşlardır. Neticede din ve devleti temsil eden elitler birbirinden ayrılmışlardır. Bu iki eliti birleştiren fakat onların üstünde yeni bir elit Cumhuriyet'in son devrinde ortaya çıkmıştır." (Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.10-11.)

amacıyla kurmuş gibi gözüксе de aslında yeni olan bu grubun bir biçimde yönetim mekanizmasında temsilini amaçlamıştır. Yeni oluşturulan bu güçlü tabakanın varlığı o dönemin siyasi bakışını da etkilemiştir. Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında çok az bir süre olsa da sadrazamlık görevinde bulunan Hayreddin Paşa tarafından önerilen anayasal sisteme ait layihada, eşraf ve ulemayı konumlandığı özel yer, bu durumun en açık ve belirgin biçimde bir örneği olmuştur.³³²

Osmanlı toplumsal yapısı ve tabakalaşma konusunda Karpat'ın bakış açısını özetledikten sonra şu soruyu sorabiliriz: Osmanlı'da orta sınıf var mıydı, modern anlamda 19. yüzyıldan itibaren mi ortaya çıktı? Karpat, Osmanlı'da eskiden beri yerli bir orta sınıfın mevcut olduğunu, kapitalizm ve değişen ekonomik rejimlerle bir orta sınıfın şekillenmediğini, var olan orta sınıfın yerine yeni bir orta sınıfın ortaya çıktığını düşünmektedir. Değişen husus, geleneksel değerlere, dine ve tarihe yaslanarak, devletin emrinde iş gören bu yerli orta sınıfa mukabil, şehirlerde ortaya çıkan yeni ticarî orta sınıf olmuştur. Avrupa sermayesi ve kültürüyle beslenen (Karpat'ın tabiriyle Avrupai modernist) bu yeni ikinci orta sınıf, (yine Karpat'ın tabiriyle "Millî Geleneksel") yerli orta sınıfın karşısında yükselmiş, 19. asrın ortalarından itibaren devletin de teşvikiyle "yerli", "millî" orta sınıfın İslami yönü geliştirilerek dinî bilinçle millî bilinci örtüştüren bir orta sınıfın güçlenmesine izin verilmiştir.³³³ Osmanlı'da ortaya çıkan yeni orta sınıfı bürokratlar, aydınlar ve Hristiyan tüccarlar olarak gören birçok araştırmanın aksine Karpat, taşra merkezli, giderek büyüyen, genişleyen ve gayrimüslim elitlerin karşısında neşv-ü nema bulan ve Müslüman kimliğiyle bilinen yeni orta sınıfın varlığına delil olarak 1876 Anayasası ve Birinci Mebusan Meclisi tarafından varlığının kabul edilmesini göstermiştir.³³⁴ İdari reformlarla kurulan belediye ve vilayet meclislerinin üyeleri, çoğunlukla Osmanlı Müslüman orta sınıfının mal sahibi olanlarından meydana gelmiştir. 1876 yılından 1878 yılına kadar görev yapan Meclis-i Mebusan üyelerinin çoğu aynı şekilde bu orta sınıfa mensup kişilerden meydana gelmiştir. Sultan II. Abdülhamid, mal sahibi olan bu orta sınıfın doğuşuna birçok açıdan yardım etmiştir ancak onları yönlendirmede ve hâkim olmada istediği başarıyı elde edememiştir. Karpat'a göre Meclis-i Mebusan ve sonrasında Birinci Mecliste yapılan polemikler bu orta sınıfın beklentileri, felsefesi ve ideolojik yapıları

³³² Karpat, Asker ve Siyaset..., s.40-41.

³³³ Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.180-181.

³³⁴ Karpat, Elitler ve Din..., s.18. Ayrıca yeni oluşan tabaka ile ilgili bkz. Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.29.

ile ilgili fikir vermiştir. Ayrıca yaşanan bu tartışmalarda dikkat çekici başka bir hususta bu tabakanın Sultan II. Abdülhamid'i 1909 yılında nasıl ve neden tahttan indirdiğini ve Osmanlı varlığına son vererek Türkiye Cumhuriyet'ini kurduklarını detaylı şekilde anlatması olmuştur. Karpat'a göre, bu köklü gelişmeleri zirveye çıkaran ve Osmanlı Devleti ile Türkiye Devleti'nin geleceğini oluşturan bu yeni elitler, bu orta sınıfın içerisinde doğmuş ve Sultan II. Abdülhamid döneminde kurulmuş olan eğitim kurumlarında yetişmiştir.³³⁵ Karpat'a göre, Sultan II. Abdülhamit'in kurduğu modern eğitim kurumları, eğitim görmüş kimseler için kullanılan "âlim, mütefekkir" tanımlamalarının yerine "münevver" sıfatını yerleştirmiş, İslâmî gelenekle bağını sürdüren yeni Müslüman orta sınıf, modern uygarlığın gelişmelerini akılcı bir yorumla sentezleyerek kültürel bağlamda önemli bir entelijansiya görevi üstlenmiştir.³³⁶ Bu yeni sosyal tabakanın (Müslüman orta sınıfın) büyüüp gelişmesinde Karpat'a göre, Nakşibendiyye-Halidiyye'nin rolü büyüktür.³³⁷ İslam'ın prensiplerine bağlı kalarak gündelik yaşama katılmayı, ticarî faaliyetlerde bulunmayı tavsiye eden ve 19. asrın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da kitlesel etkiye sahip olan Nakşibendiyye, Karpat'a göre, hem yeni Müslüman orta sınıfın kültürel profilini oluşturmuş hem de İslam'ın modernleşmeyi besleyen dinamik yönüne işaret etmiştir.³³⁸ Karpat'ın "İslamcı modernist elitler" diye tanımladığı Nakşibendiler, Anadolu'daki kırsal

³³⁵ Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s.117-118.

³³⁶ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.144, 157, Karpat, Kısa Türkiye Tarihi..., s.99, Karpat, Etnik Yapılanma ve Göçler..., s. 120-121.

³³⁷ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.168.

Ulemanın devletçiler ve popülistler diye ikiye bölünmesi ve toplumsal yeniden yapılanma Nakşibendiyye'nin modernci-İslâmî uyanışçılığın savunucusu rolünde yeniden zuhurunun yolunu açmıştır. 19. yüzyılda, özellikle Şeyh Halid'in önderliği altında, derin bir dönüşüme uğramış olan Nakşibendilik yeni bir ifade kapısı sağlamış ve Abdülhamid'in İslâmî politikasına sıcak bakmakla birlikte, keyfi idaresini ve mutlakiyetçiliğini açıkça veya tam olarak desteklememiştir. Nakşibendiler, belki bilmeyerek, yeni orta sınıfların ve kendilerine has ortodoks-modernci İslâm'ın sözcüsü olmuşlardır."

³³⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.131-132.

"Nasıl ki, modern eğitim sistemi kendi kültür ve tarihinden gittikçe uzaklaşan modernci-akılcı bir dünya görüşüne sahip yeni bir aydınlar zümresi (entelijansiya) üretmişse, Nakşibendiyye de, kısmen İslâmî öğretilerle bağdaştırdığı o modern eğitimin etkisi altında, Kur'an ve Sünnet'i derinlemesine inceleyerek, toplumun imanını kaybetmeden çağdaş dünyaya intibakını sağlamak için İslâmî bir yol aramaya çalıştı. Nakşibendiyye, seçkinler ile kitleler arasındaki boşluğu doldurmak ve bir ölçüde birlik ve konsensüs sağlamak için, sufilerin coşku ve heyecanını ve akılcı modernizmin akıl ve idrakini birlikte kullanmak ve ümmete sunmak zorundaydı... Nakşibendiyye, muhtemelen, 19. yüzyılda genel olarak Asya Müslümanlarının ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel tarihini biçimlendiren tek toplumsal, siyasi ve ideolojik gücü. Bu süreç içinde, belki farkında olmadan, sadece dinî, ortodoks bir sufi tarikatı olmaktan çıkıp, geleneksel dinî işlevlerine modern bir tamamlayıcı unsur katarak yeni sosyokültürel gerçeğin sözcüsü hâline geliyordu. Nakşibendiyye öteden beri temelde kentsel ve biraz elitist bir tarikatı ve hiç değilse Şeyh Ubeydullah Ahrar'ın zamanından beri kendini sosyal ve politik katılıma (halvet der encümen) adanmış ve eşsiz avantajlı toplumsal konumu ve ideolojik bakımdan aktivist eğilimleri kendisini her türlü etnik kökenden gelen Müslüman liderlerini etkileyebilecek duruma getirmişti. 19. yüzyılın Nakşibendiyyesi şu veya bu biçimde hem bölgesel bir "milliyetçi" güç hem de uluslararası İslâmî dayanışmanın bir ajanı olarak ve ayrıca dolaylı yoldan değişikliğin ve maddî ilerlemenin İslâmî bir meşrulaştırıcısı olarak hareket etmeyi başarmıştır. Nakşibendiyye'nin 19. yüzyılda geçirdiği dönüşüm ve canlanma bir bütün olarak İslâm ve İslâm toplumlarının dönüşüm ve canlanması ile aşağı yukarı aynı anlama gelir." (Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.168-169)

kesime dayalı orta sınıfın kültürel ve dinî temsilcisi olarak, Batıcı elitlerle aynı anda ve karşılarında ortaya çıkmıştır. Batıcı elitler yeniyi, Nakşibendiler eskiyi savunsalar da her iki grup da inanca ve kültüre yeni bir anlam kazandırmaya çalışmıştır.³³⁹

4.5.2 Elitler

Kemal H. Karpat'a göre "Osmanlı Devleti'nde modernist reform hareketleri halife-sultanın başını çektiği siyasi elit tarafından başlatılan tepeden inme hareketlerdi ve bunların temel amacı devleti kurtarmaktı."³⁴⁰ Bu açıdan elitler, kuruluşundan Cumhuriyete uzanan altı asırlık süreçte Osmanlı'da toplumsal yapının ve değişimlerinin kilit rolünü üstlenmiştir. Osmanlı tarihi boyunca elitlerin kimliği devletle ilişkileri üzerinden belirlenmiştir.³⁴¹ Karpat, Osmanlı dönemi siyasal elitini, sultan ve saray yöneticilerinden oluşan 'sultan-bürokrasi'³⁴² olarak kabul etmiştir ve bu bürokrasinin başlıca özelliğinin (etnik, kültürel ya da kabilesel bağlar değil)

³³⁹ Karpat, Elitler ve Din..., s.173.

³⁴⁰ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.8.

³⁴¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.546-547.

"Osmanlı hükümetinde görevli elit gruplar herhangi bir etnik, sosyal veya ekonomik grupla özdeşleşmemiş, fakat tahta yakın ve mevcut sosyoekonomik ve dinî-kültürel sistemlerin idamesine çabalayan bürokratik bir sınıf oluşturmuşlardır. Bu kalıcı hükümet kavramı, 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar hüküm süren şartlar, yani sınırlı bir çevrede bir dizi sabit değişkenden kaynaklanan ağır ilerleyen değişiklik süreci ve hükümetin bu değişkenleri kontrol etme becerisi dikkate alındığında oldukça olağandır.

17. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'ndeki dönüşüm, ortaçağ sosyoekonomik (sosyal tabakalar) ve dinî cemaat (millet) yapılanmalarının dağılması ve bunların yeni ekonomik, kültürel ve politik elitler liderliğinde bazı ilkel sosyal sınıflar ve uluslar halinde yeniden yapılanmalarını içerir. Bu gelişme Osmanlı bürokratik sınıfını kendi idari geleneklerinin bekasını korumaya çabalarken çelişkili biçimde dinî-etnik ve sosyal bir grupla özdeşleşmek zorunda bırakmış ve oldukça özgün bir ideolojik ve politik gelişmeler zincirini başlatmıştır. Bu gelişmenin önemli özelliklerinin bir yönü de toplum içinde bir yandan dili, kültürü ve sosyal yapılanmasıyla uyumlu bir ilişki kurma gereği ile bir politik kimlik ve dayanışma duygusu yaratmaktır." (Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.72-73.)

³⁴² "Osmanlı sultanları Kazan ve Kırım'daki Cengiz soyundan gelen hükümdarlar gibi bir şecereye sahip olmadıkları için, bürokrasiyle sultan birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıydılar. 1396'ya kadar sultan, savaş zamanı kılıç sallayan, barış zamanında ise tarım ve ticaretle uğraşan sınır boylarındaki gazilerin başkomutanı olarak görüldü. Erken dönem Osmanlı toplumunun ikili askeri sivil statüsü ve askeri hiyerarşinin pek katı olmayışı, ordu ile siviller arasında, devlet etrafında meydana gelen sürekli bir kaynaşma olduğu hissi yarattı. Gerçi 15. yüzyılda II. Mehmet (1451-81) gibi merkezîyetçi sultanlar, devletin ve Osmanlı toprakları üzerinde bulunan her şeyin tek sahibi haline geldiler, yine de devletin temelinde ortak değerlerin bulunduğu anlayışı varlığını sürdürdü. II. Mehmet eski uç beylerini merkezi bürokrasiye dahil etti ve onların topraklarını devlet mülkiyetine geçirerek kendisine ve devlete yönelik halk desteğini güvence altına aldı. Bunun yanında hanedan, devlet iktidarının, geleneğin ve sürekliliğin kaynağı, sultan da bunun temsilcisi, sözcüsü ve yürütücüsü haline geldi. Dinî bürokrasi bu düzenlemeye Kurani meşruiyet sağladı. İktidarın bu şekilde hanedan-devlet elinde toplanması, otoriteyi kurumsallaştırdı (bu kilit öneme sahip bir başarıdır) ve reaya (yiyecek sağlayıcılar) tarafından desteklenen sultanın, bürokrasi ve ilmiyenin, kısacası askeri sınıfın başında yer aldığı katı bir hiyerarşi kuruldu. Sultan devletin yüce sahibi konumundaydı, buna karşın kendisinin de bürokrasinin yardımıyla işleyen devlet-hanedanlığa kendine özgü yollarla bizzat hizmet ettiği anlayışına sahipti. Bürokrasi de sultana, elde ettiği konumun, meşruiyetin ve ödülün kaynağı olarak bakıyordu. Bürokrasideki mevkileri hanedan devletin temsilcisi olan sultana mutlak itaat, sadakat ve bağlılık belirliyordu. Sultanın tahta çıkışı ve tahttan indirilişine ordu, dinî liderler ve hatta pazar esnafından oluşan bir heyet tarafından karar verilse de bu tercihi resmileştiren ve ona son halini veren kişi şeyhülislamıydı. Şeyhülislamlığın, 15. yüzyılda devlet kararlarının dinî hükümlere uygun olup olmadığını denetleyen kendine özgü bir Osmanlı kurumu olarak ortaya çıktığında sahip olduğu geniş yetkiler, sonraki yüzyıllarda devlet lehine sınırlandırıldı." (Karpat, Elitler ve Din..., s.157-158.)

hanedana sadakat ve liyakat olduğunu belirtmiştir.³⁴³ Sultan-bürokrasinin arkasında ve onun meşruiyet alanına hizmet edecek argümanları hazırlayan ve İslam dinini temsil eden dinî elitler bulunmuştur.³⁴⁴ Bu toplumsal yapı içinde, başlangıçta elitleri birleştiren güç din, yani İslam'dır, bir iki kuşak sonra da bu güç Türkçe olmuştur.³⁴⁵ Karpat'a göre, Osmanlı devleti tarihi boyunca, kültür ve dilde süreklilik korunmuştur; "Osmanlı tarihi boyunca devlet dili olan Türkçe 1850'den sonra modern okullarda, basında, mahkemelerde ve kökenlerine bakılmaksızın seçkinler arasında iletişim aracı haline geldi."³⁴⁶ Bu toplumsal yapı içinde din olarak İslam'ın işleviyle ilgili Karpat'ın yorumu "dinî devletin üzerine yerleştiren bir laikleşme"³⁴⁷ biçimi şeklinde olmuştur:

"Osmanlı dinî elitlerinin sistem içindeki yeri ve rolü konusu hem tartışmalı bir meseledir, hem de bir o kadar eleştirel ve nesnel bir analizi gerektirmektedir. ...devletin ve inancın de facto özerkliği I. Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) devirlerine kadar işlerliğini sürdürmüş görünmektedir. 16. yüzyılda İran'daki Şii Safevilere karşı girişilen mücadele sonucunda, Suriye, Mısır ve Hicaz'ın fethedilmesi ve halifelüğün Osmanlı sultanları tarafından devralınıp sahiplenilmesi Osmanlıları Sünniliğin ve yerleşik dinin savunucusu haline getirdi ve Osmanlı Devleti'nin başlangıçtaki dayanağı olan popüler İslam alt sınıflara hapsedildi. Nihayet devlet, otoritesini genişletti ve toplumsal rahatsızlıktan ve halk ayaklanmalarından (örneğin Celaliler) kaynaklanan düzene yönelik tehdidin önüne geçmek için inancı kendi hizmetine koştı. Bu amaç uğruna devlet, İstanbul müftülüğünü şeyhülislamlığa dönüştürdü ve meşihatı kendi eylemlerinin şeriatı uygun olduğunu tasdik eden, istenmeyen hareketleri ise şeriat adına mahkûm eden bir araç olarak kullandı. Müslüman dinî elitler bu durum karşısında üç gruba bölündüler. Birinci grup, merkezi devlet hazinesinden maaş alan, sağlam bir konuma ve devlet tarafından desteklenen bir prestije sahip olan, şeyhülislam etrafında toplanmış yerleşik elitler, kadılar ve bunların alt gruplarından oluşuyordu. İkinci grupta genellikle taşra merkezlerinde yer alan, mahalle mekteplerinde hocalık ve vakıflarda idarecilik yapan ve çoğu zaman biraz kişisel servete de sahip olan yüksek ve orta düzey ulema mensupları vardı. Düşünce ve eylemlerinde nispeten bağımsız olan bu

³⁴³ Karpat, Elitler ve Din..., s.156-157.

³⁴⁴ Karpat, Elitler ve Din..., s. 154.

³⁴⁵ Karpat, Elitler ve Din..., s.12. "Osmanlı devlet elitini (Fatih'ten sonra ihtida edenler çoktur) birleştiren güç, din yani İslam'dır. Fakat bir iki kuşak sonra ihtida edenler dil sayesinde Türkleşmişlerdir. Türkçe, Osmanlı elitinin ana dili olmuştur. Osmanlı eliti Farsça ve Arapçayı öğrenmiş ve okumuşlar (ulema dahil) bu dillerde eserler vermiştir, fakat ana dilleri Türkçe olmuştur. Bu arada halk seviyesinde gruplar, Türkler dahil, birbirleriyle kaynaşmış, din değiştirmiş (Karamanlılar, Gagauzlar) fakat dillerini muhafaza etmişlerdir."

³⁴⁶ Karpat, Elitler ve Din..., s.269.

³⁴⁷ "19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazı Türkçesi halkın konuştuğu dile gittikçe yakınlaşmış ve 1876 Anayasası tarafından resmen devlet dili olarak kabul edilmiştir. O zaman Türkçenin devlet dili olmasına itiraz eden olmamıştır, çünkü yüzyıllardan beri öyle kabul edilmiştir." (Karpat, Elitler ve Din..., s.15-16.)

³⁴⁷ Karpat, Elitler ve Din..., s.159. "Osmanlı dinî elitlerinin sistem içindeki yeri ve rolü konusu hem tartışmalı bir meseledir hem de bir o kadar eleştirel ve nesnel bir analizi gerektirmektedir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde İslam, halk düzeyinde harekete geçirici bir güç olarak temel bir işlev yerine getirdi ve aynı zamanda bir ideoloji, hukuk ve meşruiyet kaynağı olarak devlete hizmet etti. Devlet bir yandan kendi amaçları için dinî kullanırken, bir yandan da onu savunup destekleyerek, dine saygılı görünmeye özen gösterdi. Osmanlı sultanları, 15. yüzyıl gibi erken bir tarihte, devlet yönetiminin pratik kurallarıyla dinin normatif kuralları arasında veya popüler jargonla ifade edersek, dünya ile ahiret arasında bunların özünden kaynaklanan bir çatışma olduğunu anlamıştı. Sultan, İstanbul müftüsünü devlet ve inanç arasındaki çatışmanın hakemi olarak görevlendirse de bu deneme başarılı olmadı. Devletin şeyhülislamlık kurumunu oluşturmalarının ardında yatan saikler ve bunun sonuçları, 19. yüzyıldaki hukuk reformları sırasında daha ateşli tartışmalara konu oldu. Bu karmaşık konu hakkında benim görüşüm, 15. yüzyıl Osmanlı sultanlarının devletin kararlarını dine uygun hale getirmekten çok, devletle din arasındaki kaçınılmaz çatışmanın önüne geçmek amacıyla her biri için özerk bir faaliyet alanı yaratmaya çalıştıkları şeklindedir. Bu uygulama, pratikte tersi geçerli olsa da teoride dinî devletin üzerine yerleştiren bir laikleşme biçimiydi."

ikinci grup dinî elitler, 18. ve 19. yüzyıllarda yükselişe geçen ve güçlerini özel toprak mülkiyeti ve yerel ticaretten alan mahalli sivil elitlere son derece önemli bir destek sağlayacaklardı. Üçüncü dinî grup, merkezi ulemaya karşı olan popüler tarikat liderlerinden oluşuyordu. Bunlar her ne kadar farklı öğretilere sahip olsalar da birinci gruptaki devletçi ve bürokratik dinî elitlere karşı, ikinci gruptaki taşra uleması ile işbirliği içinde hareket ediyorlardı."³⁴⁸

Karpat'a göre sultan, bürokrasi ve dinî elitlerin yer aldığı toplumsal yapı, 17. yüzyıldan itibaren değişen ekonomik şartlarla beraber, devletin uygulamaya koyduğu bir dizi yapısal reformlar sonucu, ayanların yeni bir elit sınıf olarak doğacağı şartları oluşturmuştur. Osmanlı, reformların arttığı, toplumsal yapının en çok değişime uğradığı 19. yüzyılda yeni elit gruplarla tanışmıştır. Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye gibi modern eğitim veren okullarda yetişen öğrenciler hem dinî hem laik yeni elit grupların zeminini oluşturmuştur. Bu okullarda verilen modern eğitimler de toplumsal değişimin yönünü belirleyecek yeni bir bürokratik elit meydana getirmiştir.³⁴⁹ Bürokrasinin üst düzey kadroları eski bürokratların çocuklarından oluşmuştur. Bununla birlikte alt kademeler ve özellikle devlet hizmeti görenler taşra elitleri ve alt düzeydeki tabakaların çocuklarından meydana gelmiştir. Geneli Türk ve Müslüman olan yeni bürokrasiden, giderek genişleyen ve büyüyen pazar ekonomisinin isteklerini yönünde düzenleyici olan hizmetler beklenmiştir. Bu ekonominin üst tabakası ticaret erbabı Hristiyanlardan oluşurken geneli Müslümanlardan oluşan alt tabaka ise tarımsal faaliyetlerle ilgilenmiştir.³⁵⁰ Kuşkusuz 19. yüzyılda yapılan tüm reformların altındaki temel amaç devletin bekasını sağlamak, eski üstünlüğünü yeniden tesis etmektir ve bu süreç, bürokrasiyi devlet adına en güçlü siyasi elite dönüştürmüştür.³⁵¹ Bürokrasinin değişimleri yöneten bir güç olarak ortaya çıkışına dair Karpat'ın yorumları şu şekildedir:

"(Mithat Paşa), alt etmeye çalıştığı bütün kötülüklerin, sultanın eski mutlak otoritesini yeniden tesis etme çabasından kaynaklandığı fikrine vardı. Gerçekten de bürokrasi ile sultan arasında II. Mahmud döneminde (1808-1839) başlayan iktidar mücadelesi, 1870'lerde yeni bir safhaya ulaşmıştı. 1840'larda bürokrasi ilk savaşı kazanmış ve bir bakıma Abdülmecid üzerinde özel bir etkiye sahip olan İngiliz elçisi Stratford Canning'in

³⁴⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.159-160.

³⁴⁹ Karpat, Elitler ve Din..., s.172

³⁵⁰ Karpat, Elitler ve Din..., s.59-60.

"Müslüman politik ve ekonomik elitleri arasındaki sosyal ve politik bölünme, Osmanlı bürokrasisini kitlelerden soyutlamış, etnik ve dinî grupların üstünde kendi konumunu korumasını sağlamış olan eski sınıf sisteminin dağılmasıyla sonuçlandı. Artık 19. yüzyılın değişen sosyal ve politik koşulları içinde Osmanlı politik eliti kendi gücünü yasallaştıracak ve dinî, emek veya sosyal grup ve kurumlarla özdeşleşmesini sağlayacak yeni söylemler bulmaya çalıştı. Bu kimlik arayışının etkilerinin, yeni "modern" devlet yapısının ve Müslüman Ortadoğu'da elit ile kitleler arasındaki ilişkinin belirlenmesinde çok önemli rol oynadığına inanıyorum." (Karpat, Modernleşme ve Uluslaşma..., s.196.)

³⁵¹ Karpat, İslam'ın Siyasallaşması..., s.14.

muazzam desteği sayesinde neredeyse eksiksiz bir hareket özgürlüğüne sahip olmuştur. Sultan Abdülaziz (1861-1876), önemsiz kişisel sorunlardan devlet ve inanca dair temel meselelere kadar uzanan geniş bir çıkarlar yelpazesine sahip dinsel ve dindışı grupların cesaretlendirmesiyle, sultanın Tanzimat öncesindeki mutlak iktidarını yeniden tesis etmeye çalıştı. Ne var ki ekonomik kaynaklar üzerinde daha yüksek derecede bir bireysel denetimin yanı sıra, eşitliğe dayanan Osmanlıcılık fikrini yürürlüğe sokan Tanzimat reformları ve bir dizi başka faktör, sultanın siyasal iktidarını eski dayanaklarının birçoğundan yoksun bırakıyordu. Sultanın geleneksel temsilcisi ve iktidarının temel dayanaklarından biri olan bürokrasi gitgide profesyonelleşip farklılaşmakta ve devlet hizmetleri giderek şahsiliikten uzaklaşmaktaydı. Abdülaziz, kazançlı görevlere getirerek ve haklarındaki haklı şikâyetlere göz yumarak belli başlı bürokratları kazanmaya çalıştı. Ne var ki bütün bu çabalarında nispeten başarısız oldu, çünkü hem ekonomik gücünü kaybetmişti; hem de en yüksek dinî çevrelerin tavsiyelerini dinlemeyerek bir dizi değişikliği kabul etmiş, İslam'ın ve İslami yönetim prensiplerinin savunucusu olarak sahip olduğu geleneksel meşruiyeti de büyük ölçüde zayıflatmıştı. Söz konusu dinî liderler yapılan değişikliklerin tam da geleneksel Osmanlı Devleti'nin temelini aşındırdığına inanmaktaydı. Muhafazakarların sitem dolu haykırışı bir cümlede ifade edilebilir: 'Devletin esasına hâlel getirildi'. ”³⁵²

Karpat'a göre reformist ve geleneksel bürokrasi kanadındaki iktidar kavgası, Mithat Paşa önderliğinde Serasker Hüseyin Avni Paşa tarafından örgütlenen bir darbe sonucunda reformcu meşrutiyet taraftarları lehine sonuçlanmıştır. Askeri okulların önde gelen etkili hocalarından ve bununla birlikte bir Türk tarihi eseri olan Süleyman Hüsnü'nün başını çektiği ve subayların da destek verdiği darbe, 1876 yılında Sultan Abdülaziz'i tahttan indirerek yerine V. Murat'ı, üç ay kadar kısa bir süre sonra ise II. Abdülhamid'i (1876-1909) tahta çıkarmıştır. Sultan II. Abdülhamid, 1878 yılında Osmanlı-Rus savaşında alınan ağır yenilgiden sonra anayasayı askıya alarak meclisi kapatmış ve devleti 33 yıl boyunca yönetecek mutlak bir yönetim kurmuştur. Bu dönem Karpat'a göre sivil grupların desteğiyle gerçekleştirilen 1908 Jön Türk ihtilali gerçekleşene kadar devam etmiştir. Modernleşme yanlısı bürokratik elit tarafından kazanılan bu geçici zafer, dinsel elitler ve şeyhülislamlığın yozlaşma olgusunu dahi geride bırakmıştır. 3-4 aylık kısa bir süreç içerisinde Şeyhülislam olan Hasan Hayrullah Efendi'nin fetvaları, üç sultan değiştirmiştir. Sultan II. Abdülhamid tarafından “Şerrullah” adı takılan Hayrullah Efendi başta Medine'ye sürgüne gönderilmiş sonrasında ise Taif zindanına gönderilerek orada da düşkünlük içerisinde ölmüştür. Yeni tahta çıkan Sultan II. Abdülhamid, Abdülaziz'in tahttan indirilmesi sağlayan kazasker ve meşrutiyet yanlıları ile üst düzey ulemadan ne kadar çekiniyorsa Meşihat dairesinden de bir o kadar çekinmiştir. Bu nedenle Sultan, popüler tarikatları, taşra eşrafını ve orta düzey ulemayı sürekli desteklemiştir. Karpat Sultan II. Abdülhamid tarafından İslam'ın marjinal hale getirilmesiyle ilgili şu yorumda

³⁵² Karpat, Elitler ve Din..., s.136-137.

bulunmuştur: “Abdülhamid bu ‘popülist’ dinsel devrimi kendi mutlak iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla yürürlüğe sokmuştu, ne var ki istemeden yerleşik İslam'ın marjinalleşmesine neden oldu ve ayrıca ‘devlet’ elitlerinin rütbelerini yeniden düzenleyerek din adamlarını devletin profesyonel denetimine tabi hale getirdi.” 1891'deki rütbe düzenlemesi din adamlarının gücünü iyice zayıflatırken askerî elitlerin gücünü artırmıştır. Bu durum sivil ve askeri elitler arasında bir yarılma meydana getirmiş ve eşrafın yabancılaşmasına yol açmıştır.³⁵³ Karpat'a göre bürokrasi tarafından devleti güçlü hale getirmek için gerçekleştirilmek istenilen reformlar ve merkezi otorite arzusu devleti hem hanedandan hem de inançtan koparmıştır. Sultan ise bu arada halk desteğini artırmak için halifelik'in verdiği dinî rolünü ön plana çıkarmak durumunda kalmıştır. Arkasına orduyu alan modernist bürokrasi, ideolojik olarak modernizmi benimseyerek halkı, meşruiyetinin ve iktidarının destekçisi durumuna getirebilmek için parlamenter temsile başvurmuştur.³⁵⁴ Bu süreç ise 1908 Jön Türk ihtilalini hazırlamıştır.³⁵⁵ İmparatorluktan ulus devlete uzanan bu dönemde Türk elitleri içindeki milliyetçi elitlerin rolü konusunda Karpat, olumsuz görüşlere sahip olduğunu belirtmiştir. Milliyetçi modernist elitleri, Türkçülüğü iyi anlamamakla ve dilde ve kültürde millileştirme adına halk kültürünü yok etmekle suçlamıştır.³⁵⁶ Avrupa bilim ve teknolojisinin evrensel niteliği nedeniyle rahatlıkla alınabileceğini, buna karşın kültürün millî olması gerektiğini savunan Gökâlp³⁵⁷ ve milliyetçi aydınlar, elitist bir tavır takınmaları nedeniyle demokrasiyi geniş kitlelerin katılımı şeklinde

³⁵³ Karpat, *Elitler ve Din...*, s.166-167.

³⁵⁴ Karpat, *Elitler ve Din...*, s.198.

³⁵⁵ “1908'de ortaya çıkan elit arasında, eşraf olarak isimlendirilen eski ayanların çocukları da vardı. Ayanlar, esasen kendi çocuklarını düşünerek, modern ve mesleki eğitimin taşraya dek uzanmasını sağlamışlardı. Kırsal kesimin bu önde gelen kişileri, aynı zamanda, Abdülhamid'in 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koyması için de bir hayli baskı uygulamışlardı (ve sonunda 24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet yeniden ilan edildi), ne var ki sultanı devirmek veya İslam'ın kültürel sistemini değiştirmek niyetinde değillerdi. Tek istedikleri, devlet hizmetlerinin modern, profesyonel ve önceden kestirilebilir nitelikte olması, bir çeşit siyasal temsilin sağlanması ve geleneksel İslam kültürü sınırları içerisinde ekonomik ilerlemenin gerçekleştirilmesiydi. 1908 "Devrimi" askerlerin eseri idi ve onları yeni rejimin efendileri haline getirmişti, bununla birlikte arkalarında taşra ve kırsal kesimdeki elitler vardı.” (Karpat, *Elitler ve Din...*, s.175-176.)

³⁵⁶ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, s.621-622.

“Gökâlp, kendisi de onlardan biri olan milliyetçi elitleri, ‘güzideleri’, medeniyetin taşıyıcıları ve kitlelerin ‘öğretmeni’ olarak görüyordu; ama bu elitler Cumhuriyet döneminde sadece kendilerini cahil halktan koparmak, onlara yabancılaşmak ve otantik dilleri olan Türkçeyi katlederek sözde ‘arılaştırmak’ suretiyle maskara etmekle kalmadı, ayrıca kendi modernliklerini kanıtlamak için agnostizmi (insan aklının Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyeceği inancı) benimsediler. Türk olmak iddiası, bir diploma ve resmî bir tayin işlemi, oportünist bir kaldırım mühendisini bir medeniyet ve Türkçülük misyoneri yapmak için yeterliydi. Bu ‘modernleştirici’ elit, siyasi ve ekonomik gücü tekeline alarak sözde ‘otantik Türkler’ olarak telâkki ettiği halka medeniyet götürürken, onu sözde millileştirmek bahanesiyle halk kültürünü yok etti. Modernizm adına hareket ettiklerini iddia ederken Avrupa medeniyetini kastediyorlardı; fakat ne yazık ki, bu medeniyeti demokratik, doğal, insanî ve ilerici muhteva ve boyutlarından yoksun kıldılar. Türkiye'deki asırlık kimlik bunalımı (ki son zamanlarda can alıcı bir noktaya ulaşmıştır) bu elit tabakanın modernizmi ve Türkçülüğü iyi anlayamamış olmasından ve bunların bürokrasi ile aydınların neredeyse dinî ve devletin de gayri resmî dinî hâline gelmesinden ileri gelmiştir.”

³⁵⁷ Gökâlp milliyetçiliği üzerine geniş yorumlar için bkz., Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması...*, 600, 614, 620 ve 622.

değil, halka rağmen halk için karar veren elitlerin iktidarı olarak kabullenmişlerdir. Özellikle İttihat Terakki döneminde bu tavır, halk ile elitler arasındaki gerilimi tırmandıran bir ortam oluşturmuştur.³⁵⁸ Şükrü Hanioğlu, Osmanlı'da Müslümanları “çağa uydurma” gayretiyle hareket eden entelektüellerin tümünün bu grup tarafından yapılan “yeni bir din yaratma” suçlamasıyla karşı karşıya kaldığını ve bu nedenle de oluşturabildikleri etkinin çok az olduğunu belirtmiştir. Hanioğlu'na göre entelektüeller, muvaffakiyetsizliklerinin sebebini kendi savlarının yanlış oluşunda aramayıp bunun yerine elit grup mensubiyetinin verdiği refleks ile Müslümanları suçlamakta bulmuşlardır. Kendilerini modern bilim aracılığıyla yenilik gerçekleştirmeye çalışan müçtehidler olarak gören aydın sınıfı, neden Raşid Rıza ve Muhammed Abduh gibi bir etki bırakamadıklarını ve Müslümanların neden “halk İslam'ı” liderlerinin arkasından yürüdüğünü anlamamış bu grupları “cehalet” çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Hanioğlu'na göre “dinde reform” tezinin savunucusu olan entelektüellerin, Müslüman kitlelerin “terakkiyât-ı medeniyeyi ancak Müslüman bir menba'dan istinbat ve kabul” edeceklerini bilmelerine rağmen asıl anlayamadıkları çok çok önemli olan hususun ise, kitlelerin entelektüel sınıfı Müslüman görmemesinden kaynaklandığını belirtmiştir.³⁵⁹ Kitlelerle elitler arasındaki bu gerilim, Karpat'a göre, 19. asrın başından 20. asrın ortalarına kadar modern

³⁵⁸ Karpat, Elitler ve Din..., s.182.

³⁵⁹ M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2018, s. 20-21.

Bir başka yoruma göre bürokratik elitlerin Cumhuriyet elitlerine bıraktığı iki önemli miras; modernleşme anlayışı ve halk ile bürokratik elit arasındaki kopukluktur: “Bürokratik elitler imparatorluğun çöküşüne çare bulma yolunda hem kendi modernleşecek hem de toplumu modernleştirecekti. Ancak bu dönüşüm halk tarafından talep edilmediği ve halkında bu dönüşümü gerçekleştirecek “birikimi” olmadığı için, devleti ve toplumu modernleştirme işi bürokratik elitler tarafından halka rağmen halk için yapılacaktı. İşte bu süreçte daha önce Osmanlı'nın bozulma ve gerileme döneminde ortaya çıkan, bürokratik elitler ile halk arasındaki karşıtlık, bürokratik bir oligarşinin toplumu modernleştirme çabaları sonucu daha da belirginleşmiştir. Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyıldan itibaren birçok iç ve dış sebebe bağlı olarak gerileme ve bozulma süreci yaşanmaya başlamıştır. Bu süreci durdurmak için 1789'dan itibaren önce III. Selim zamanında askeri reformlar, sonra II. Mahmut zamanında idari reformlar yapılmaya başlamıştır. Bu reformlar aracılığı ile imparatorluk modernleştirilmeye çalışılıyordu. Bu reformlar modernleşmiş bir bürokrasi tarafından yapılıyordu. Modernleşmiş bürokratik elitler Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü bir iki yüzyıl kadar geciktirmeyi başardılar ve 20. yüzyılda Türkiye'yi modernleştirmeye çalışan bürokratik elitlere birtakım esasları miras bıraktılar. Cumhuriyetin bürokratik elitlerinin devraldığı en önemli miras modernleşme anlayışı ve halk ile bürokratik elitler arasındaki kopukluktur. Bu geleneğin mirasçısı olan ve kul sistemi ile temelleri atılan Tanzimat'la beraber sistem içinde kendilerine önemli bir yer edinen bürokratik elit yapı, Osmanlı devletinin yıkılışından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde de önemli roller oynamıştır. Bürokratik elitler Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında ve yeni bir devletin kurulmasında temel bir rol üstlenmişler, Türkiye Cumhuriyeti'nin modern kurumlarını oluşturacak ve yaşatacak tek güç olarak ortaya çıkmışlardır. Cumhuriyet döneminde bürokratik elitlerin devlet ve toplum hayatında oynadığı rol, bürokratik elitçi bir yaklaşımla devleti ve toplumu modernleştirmektir. Bürokratik elitlerin devleti ve toplumu modernleştirme sürecinde, tarihsel olarak var olan halk ile arasındaki bağ da gittikçe zayıflamıştır. Bunun en önemli nedeni modernleşme sürecinde “halka rağmen halk için” modernleştirme çalışmaları yapılmasıdır. Günümüzde halen bürokratik elitler, Osmanlı-Türk devletindeki ‘bürokrasi-halk karşıtlığı’nın bir kanadı ve demokratikleşme sürecinde elitist yaklaşımın savunucusu olarak görülmektedir.” (Yusuf Pustu, “*Osmanlı-Türk Devlet Geleneginde Modernleştirici Unsurlar Olarak Bürokratik Elitler*”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 2, 2007, s.198-199.)

bürokrasi ve aydınlar sınıfının geçirdiği dönüşümlere rağmen Türk düşünce hayatının temel problemi olarak ve gittikçe keskinleşerek varlığını sürdürmüştür. Bir buçuk asırlık bu dönemde Türk aydınının kabullendiği değerler, “içinden çıktıkları sosyal grup tarafından değil, dahil oldukları yönetici elit tarafından belirlendiği için yabancılaşma duygusu”³⁶⁰ artarak kendini göstermiştir. Bunun belki de en önemli gerekçesi, Türk elitlerin tarih boyunca varlığını ve meşruiyet alanını devletle ilişkisi üzerinden ortaya koyması ve bu yüzden güçlü bir sivil elit grubun yetişmemesidir. Osmanlı elitinin askeri kökenli kişilerden teşekkül etmesi ve gerek halk gerekse elitler için statü ve konumun devletle olan ilişki üzerinden yürütmesi belirleyici faktör olmuştur. 18. asra kadar süren devlet adamları grubunun hâkimiyeti, kapitalizmin ülkeye girişiyle³⁶¹ değişen tarım politikalarının ürettiği önce ayan, sonra eşraf, nihayet toprak sahibi Müslüman orta sınıf sivil elitlerin varlığı ile zayıflasa da, asker kökenli modern bürokrasinin karşısında Abdülhamid’in modern eğitim kurumları sayesinde³⁶² alternatif bir güç halini alan ve kitlelerin temsilcisine dönüşen ve toprak sahipleri, tüccarlar ve ulemeden oluşan sivil taşra elitlerinin gücü, Cumhuriyet sonrası ordu ve milliyetçiler tarafından yok sayılarak gücünü devletten alan asker kökenli yeni bir elit grubun güçlenmesi ile sonuçlanmıştır.³⁶³ Karpat’a göre;

“Türkiye’deki elitlerin rolünü Osmanlı Devleti’nin kuruluşu, genişlemesi ve modernleşmesi belirledi. Osmanlı hanedanı ve bürokrasisi kabilesel, etnik ve toplumsal

³⁶⁰ Karpat, Elitler ve Din..., s.64.

³⁶¹ Karpat, Osmanlı’da kapitalizmin gelişimini şöyle özetlemektedir: “Osmanlı İmparatorluğu’na kapitalizm, devlet (ekilebilir arazinin önemli bir kısmının maliki) ile kiracılar (ki mahsulü üretenler onlardı) ve özellikle tüccar (ki devletin direkt kontrolünün dışındaydılar ve tarımın bir biçimde ticarileşmesini istiyorlardı) arasında iki yüzyıl süren bir çekişmenin ardından gelmiştir. Kapitalizmin fiilen gündeme gelmesi 19. yüzyılda İngiltere ve Fransa’nın baskısından kaynaklanmış ve kendini, ilk önce, ticaretin liberalleşmesinde, sonra özel mülkiyetin genişlemesinde ve ilk zamanlarda hemen hemen tamamen Hristiyanlardan oluşan bir ticaret burjuvazisinin doğmasında göstermiştir.” (Karpat, İslam’ın Siyasallaşması..., s. 420.)

³⁶² Bernard Lewis II. Abdülhamid dönemi eğitim politikalarıyla oluşan yeni elit sınıfın farkını şöyle yorumlamıştır: “Abdülhamit Türkiye’sinde toplumsal prestij ve siyasal gücün iktisadi temelinde herhangi bir önemli değişikliği kesinlikle belirlemek mümkün değildir. Fakat bazı yeni toplumsal ve mesleki unsurları ayırt etmek ve bunların, ülkenin idareci ve yetişmiş eliti arasında yükselişini gözlemlemek-Osmanlı İmparatorluğu gibi bir İslami toplumda bu husus çok daha önemlidir- mümkündür. Bu yeni unsurlar, kendinden öncekilerden çok daha çeşitli toplum katlarından geliyorlardı. Eğitimli elitin bu toplumsal farklılığı ve belki daha ziyade sayılarındaki büyük artış, eski mücadeledeki rahat dostluğu tedricen sona erdirdi. Genç Osmanlıların ve Birinci Meşrutiyetçilerin hepsi, birkaç istisna ile, prestij ve iktidarın iç çevresine mensup, aynı toplumsal düzeyde ve çok kez karşı koydukları rejimlerin adamlarıyla tanışık idiler; bundan dolayı da, işler gerçekten sarpa sardığı zaman bazı kişisel lütfkârlıklara daima erişebiliyorlardı. Sultanın sürgünleri af ve mevki vaatleri ile kandırmak için Avrupa’ya bir paşa göndermek zahmetine girdiği, Abdülhamit döneminin ilk on yıllarında bile durum böyleydi. Fakat eğitimli elit tabakası genişleyip çeşitlendikçe kişisel bağlar zayıfladı, iktidar mücadelesi daha keskin ve şiddetli, başarısızlık cezaları da daha korkunç ve kesin hale geldi. Talihin istihzasına bakın ki, siyasal muarızların büyük çapta yok edilmesi yolunu açan, eski moda Sultan değil, Genç Türklerin ta kendisiydi. O zaman, imparatorluğun idareci eliti artık bir aile çevresi çapının ötesine taşmış ve bu değişiklik, daha şiddetli uyuşmazlıklara ve siyasal hayatın daha sert tonuna yansımıştı. Eğitimli elitin bu yeni unsurları arasında dördünün özel bir önemi vardı: Subaylar ve memurlar, hukukçular ve gazeteciler. Yeni Türkiye’nin hazırlanmasında ve kuruluşunda bu dört meslekten adamlar, sayıları oranının çok ötesinde bir rol oynadılar.” (Lewis, a.g.e., s.454-455.)

³⁶³ Karpat, Elitler ve Din..., s.198.

bağlardan yoksun askeri bir elit olarak doğduğu için, bir insanın statüsünü belirleyen kriter, devletle kurduğu ilişkiydi. Yeni doğan devlete halk desteği sağlayan ve ‘gaza’ ideolojisini formüle eden mistik dinî elitlerin yerini, zaman içinde, yerleşik İslam’ın mensupları aldı. Üç elit grubunun her biri (dinî cemaatler, yerleşik İslam ve devlet adamları) saflarına dahil edilecek kişileri belirlemede kendilerine has metotlar benimsediler ve özerk alanlar oluşturdular. Zamanla devlet adamları grubu, iktidarı tekeline aldı ve din ü devlet formülüyle devletin ve inancın koruyucusu ve hâkimi haline geldi. 18. yüzyıl başlarında kapitalizmin yavaş yavaş ülkeye girmesi, tarımın ticarileşmesi sürecini hızlandırdı. Merkezi otoritenin zayıflamasıyla birleşen bu ticarileşme süreci, sivil elitlere, popüler dinî liderlerin desteğiyle, kendi cemaatleri üzerinde nüfuz sahibi olma imkânı tanıdı. Ayan ve daha sonra eşraf adını alan bu grup yeni bir Müslüman orta sınıfın habercisiydi. Bürokrasinin devleti güçlendirmek için otoriteyi merkezileştirme ve reformlar yapma arzusu, devleti hem inançtan hem de hanedandan kopardı. Bunun sonucunda sultan halk desteğini sağlamak için halife olarak üstlendiği dinsel rolü ön plana çıkartmak zorunda kaldı. Artık orduya dayanmaya başlamış olan modernist bürokrasi, ideoloji olarak modernizmi benimsedi ve ‘milleti’ kendi iktidarının ve meşruiyetinin kaynağı haline getirmek için seçimlere ve parlamenter temsile başvurdu. Abdülhamid döneminde modern eğitim sistemine geçilmesi ve yeni sistemin hızla genişlemesi, taşra eşrafının devlet görevlerine gelmesini sağlayarak elitleri takviye eden kaynağı genişletti. Böylece modernist bürokratik grubun bilgi üzerindeki tekeli kırıldı ve yerleşik dinin temel direği olan şeyhülislamlığın gücü ve prestiji zayıfladı. Meşrutiyet ve 1876-78 parlamentosu, bürokrasinin modernist kanadı tarafından girilen sultanın mutlak yönetimini sınırlamaya yarayacak bir ‘üçüncü’ güç (yani ‘halk’) yaratma çabasıydı. Ne var ki bu süreç, onlar farkında olmadan, sivil taşra elitlerinin (toprak ağaları, tüccarlar ve ulema aileleri) neredeyse ‘milletin’ temsilcisi olarak kabul edilmesine yol açtı. 1908 Jön Türk ‘Devrimi’, mesleki yüksek öğretim kurumlarında yetişmiş modernist, liberal ve pozitivist bürokratik kanadın zaferini simgeliyordu. Devrim, belli bir işe veya mülke ve halk desteğine sahip taşra liderleri için, başta askeriye olmak üzere, iktidara tırmanma yollarını açtı. Hem bürokrasi hem de taşra elitleri, sahip oldukları gücü meşrulaştırmak için seçimlerden yanaydılar, ne var ki devletçilerin iktidarı ellerinde bulundurmaları, seçimleri kendi amaçları doğrultusunda istismar etmelerini mümkün kıldı. 1908-1918 yılları arasındaki Jön Türk yönetimi, siyasi iktidarın temel kaynağının millet iradesi olduğu fikrini yaygınlaştırmakla kalmadı, çeşitli etnik, dinî, sosyal, mesleki ve entelektüel elitlerin milletin ‘gerçek’ sözcüsü olarak kamusal kabul görmelerini sağladı.”³⁶⁴

Karpat, asker ve diğer milliyetçi devletçilerin, Kurtuluş Savaşı’nda kazanılan zaferi tüm elitlerin iş birliğiyle elde etmiş olmalarına rağmen onları yok saydığını ve bu başarıyı sadece kendilerine mal ettiğini ifade etmiştir. Buna rağmen 1920 yılında Birinci Meclis toplanmış ve 1923 yılında Cumhuriyet, askeri cunta eliyle değil serbest bir seçimle kabul edilmiştir.³⁶⁵

³⁶⁴ Karpat, Elitler ve Din..., s.198-199.

³⁶⁵ Karpat, Elitler ve Din..., s.199.

5. SONUÇ

Toplumsal değişmeyi inceleyen sosyal araştırmalar nezdinde dinin işlevine, diğer etkenlere kıyasla daha az yer verildiği göze çarpmaktadır. Ancak son dönemlerde yapılan çalışmalarda dinin sosyal yapı üzerinde belirgin ve baskın etkisi olduğu üzerine görüşler artmıştır. Üç asırdır tüm dünyada yaşanan modernleşme serüvenleri incelendiğinde din, pozitivist ve materyalist düşüncenin karşısında gücünü yitirmeye başlamış, sanayileşme ve modernizmin karşıtı olan, ilerlemeye engel bir unsur olarak görülmüştür. Geleneksel değerleri bir kenara bırakarak aklın ve bilimin öncülüğünde yeni değerler sistemi inşa eden modern düşünce sistemleri dini, toplumsal değişimlere ket vuran, daha çok geleneği temsil için kullanılan değerler sistemi olarak ele almış ve aklın rehberliğini engelleyen gerici bir unsur olarak değerlendirmiştir. Modernizmi insanlığın ulaşacağı nihai nokta kabul eden, tüm dünyayı Avrupamerkezci bakış açısı ekseninde değerlendirmeyi şiar edinmiş, toplumsal yapıları ve onların iç dinamikleri ile tarihsel arka planını dikkate almayan yaklaşımlar, tarihsel süreçleri değerlendirmede yetersiz kalmışlardır. Türk modernleşmesiyle ilgili yaklaşımlar da bu yetersizlikten vareste değildir. Nitekim 20. yüzyıl Türk düşünürleri Osmanlı modernleşmesini konu alan çalışmalarında dönemin ruhunu oluşturan ve toplumsal değişimi belirleyen dinamikleri modernizm merkezli bir perspektifle yorumlayarak, tarihsel ve kültürel sürekliliği göz ardı etmişlerdir. Bu noktada Kemal H. Karpat'ın Osmanlı modernleşmesi üzerine getirdiği yeni yaklaşım diğer çalışmalardan farklı bir yere konumlanmaktadır. Karpat, 18. yüzyılın sonundan itibaren yaşanan toplumsal değişimleri incelerken birçok düşünürün aksine farklı bir yaklaşım sergilemiş ve yaşanan bu değişimi sosyal etkenler ve çoklu faktörler (nüfus, göç, siyasal yapı, kimlik, inanç, etnisite) ışığında izah etmiştir. Sürekli olarak vurgulanan Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet dönemleri arasında sürekliliğin var olup olmadığına dair sorgulamada Karpat, dinin de yardımıyla kültürel sürekliliğin sağlandığına dikkati çekerek Türkiye Cumhuriyeti'ni doğuran şartları çoklu faktörler eşliğinde açıklamıştır. Karpat Türkiye Cumhuriyeti'ni, siyasal rejim dışında Osmanlı Devleti'nin devamı olarak değerlendirmiştir. Bu değişim sürecinde rol oynayan ideolojik düşünce sistemleri arasında İslamcılığa özel bir önem atfetmiş, sadece dini ya da ideolojik bir

hareket olarak görmemekle birlikte nüfus ve göç hareketleri gibi dinamikler eşliğinde İslamcılığın doğuşunu, gelişmesini ve sonuçlarını açıklamıştır.

Karpat, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun yaşadığı değişimi modernleşme çizgisinde ele almıştır. Ona göre 18. yüzyıldan itibaren devlet ve toplum arasında hem kapsam hem de nitelik yönünden daha öncekilere benzemeyen şekilde yeni tipte bir sosyal değişim yaşanmıştır. Karpat düşüncesinde yaşanan bu toplumsal değişim, sadece devlet elitleri tarafından yukarıdan aşağıya doğru başlatılan değişim hareketi olmayıp, aynı zamanda halk tarafından aşağıdan yukarıya doğru gerçekleştirilen sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bir hareketlilik olmuştur. Aşağıdan yukarıya oluşan bu hareketlilik nüfus hareketleri, göç, kentleşme, kültürel ve ticari ilişkiler, toprak mülkiyeti, tabakalaşma vb. toplumsal dinamiklerin doğal gelişimi ve değişimidir. Karpat'a göre Osmanlı toplumsal düzeninin ana unsurlarından birincisi askerler, bürokratlar, zanaatkarlar ve tüccarlar ile reayadan oluşan dört tabakalı hiyerarşik düzen ikincisi ise millet sistemidir. Bu dört tabakalı sistemde meydana gelen doğal çözülme Karpat'a göre Osmanlı Devleti'nde bir tabaka sistemi içerisinde gerçekleşen değişimin başlangıcı olan Celali Ayaklanmalarını ortaya çıkarmış ve sınıf esasına dayalı bir toplumsal düzenin fitili ateşlenmiştir.

Karpat toplumsal yapıda değişikliklere yol açan ekonomik ve sosyal dinamiklerin geçmişten gelen ilişkiler bütünüünün sonuçları olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlamda 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni Müslüman orta sınıf önceki iki asırda ayanların ekonomik sistem içindeki yeriyle birebir ilintilidir. Bunun yanı sıra Karpat'a göre 19. yüzyıldan itibaren Avrupa ile ticarete yaşanan gelişmelerle ve özellikle de Tanzimat ve Islahat Fermanları sonrasında gayrimüslimlerin elde ettiği imtiyazlarla birlikte toplumsal yapı değişikliğe uğramış ve yeni ve şekillendirici boyutta ekonomik ve sosyal dinamikler ortaya çıkmıştır. Bu dinamikler ise siyasal yapının dönüşümünün zeminini hazırlamış, devleti yeni düzenlemelere mecbur kılarak 18. yüzyılda başlayan merkezileşme çabalarını hızlandırmış ve güçlendirmiştir. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda otoriteyi güçlendirerek ayakta kalmak için devlet eliyle gerçekleştirilen ve yukarıdan aşağıya yaşanan değişimi anlamak için akılcı eğitim, göçler, tarımda özel mülkiyet ve yeni orta sınıfın doğuşunun iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Karpat'a göre 19. yüzyılda meydana gelen nüfus

hareketleri ve göçler 1923 yılında ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti devletinin ulus-devlet yapısını hazırlayan demografik etkenler olmuştur. Özellikle Balkanlardan ve Rusya'dan Anadolu'ya doğru yaşanan göç hareketleri beraberinde yeni ideolojik akımlar da doğurmuştur.

Karpat'a göre Osmanlı modernleşmesi bir din olarak İslam'a karşı değil bilakis İslam'ın desteğini alarak ilerlemiştir. III. Selim'den itibaren gerçekleştirilen reformlar Batılılaşmak için değil, dini ve devleti koruma amacıyla yapılmıştır. Hatta Karpat daha ileri giderek Osmanlı mütefekkirlerinin, İslam'ın devletin yapısal dönüşümü esnasında oluşabilecek olumsuz durumlardan devleti koruyabileceği düşüncesini taşıdıklarını savunmuştur. Özellikle 19. yüzyılda yaşanan modernleşme çabalarında dönemin şartlarını oluşturan siyasal, tarihsel, dini, ekonomik vb. etkenleri ortaya koyarak kültürel sürekliliğe vurgu yapmıştır. Tanzimat döneminden itibaren güçlenen merkezileşme uygulamaları Karpat tarafından birçok açıdan analiz edilmektedir. Devleti güçlendirmek ve değişen dünya düzeni karşısında zamanın ruhuna ayak uydurabilmek için yapılan reformlar, beraberinde yeni bir düşünce sistemi, yeni toplumsal sınıflar getirmiştir. Bu süreçlerde Karpat'a göre din, kitlesel anlamda değişimlere kaynaklık etmiş, toplumsal dinamikleri destekleyerek değişime olumlu katkıda bulunmuştur.

Karpat, 20. yüzyıl Türkiye'sinde yaşanan birçok sosyal değişim, problem ve çatışmanın tarihsel dinamiklerini açıklayarak toplumların hayatında sürekliliğin önemine vurgu yapmıştır. Bu yönüyle Karpat'a göre Osmanlı modernleşmesinin ayırt edici bazı unsurları vardır. Dikkat çekici ilk unsur tarihsel sürekliliktir ve bu süreklilik yalnız siyasal yapıda ve kuramsal çerçevede değil düşünsel, kültürel ve dini boyutta da devam etmiştir. Karpat bu yorumu yaparken toplumsal değişimleri dış etkenlere bağlayan bakış açılarının tersine iç etkenleri ön plana çıkaran bir bakış açısı geliştirmiştir. Siyasal yapının toplumu yukarıdan aşağıya dönüştürücü etkisinden bahseden yaklaşımların dışında özellikle göç, kentleşme, nüfus hareketleri, kültürel ve ticari ilişkiler, tabakalaşma ve toprak mülkiyeti gibi toplumsal unsurların aşağıdan yukarıya gelişimini ve değişimini önceleyen bir bakış açısı geliştirmiştir. Ayrıca devlet-din ilişkilerinde Niyazi Berkes, Sabri Ülgener, Mübeccel Kıray vb. sosyologların modernleşme reformlarını izah ederken kullandıkları “devleti dinin

etkisinden kurtarma” şeklindeki yorumu “dini devletin etkisinden kurtarma” olarak değerlendirmiştir. Gerici bir ideolojiymiş gibi çağrışım yaptırılarak ve sıkça gericilikle karıştırılarak kullanılmakta olan İslamcılığın bir değişim ve dönüşüm hareketi olduğuna dikkat çeken Karpaz, İslamcılığı modernist bir hareket olarak yorumlayan farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bir toplumsal hareket olarak Nakşiliğin 19. yüzyılda inanç ile birlikte sosyal hayatta da ciddi bir işleve sahip olduğunu düşünen Karpaz, bilimsel düşünce, ekonomik refah ve teknolojik gelişmelerin, inanç üstünlüğü korunduğu sürece İslam’ın ruhuna aykırı düşmediği fikriyle sosyal yaşamda bir lokomotif görevi gördüğünü vurgulamıştır.

Karpaz’ın Osmanlı modernleşmesine dair yorumlarında dikkat çekici başka bir özellik Avrupa etkisinden önce baş gösteren iç dinamiklerin varlığıdır. Batılılaşmak, Karpaz düşüncesinde Osmanlı modernleşmesini hızlandıran bir süreçtir. Değişen devlet düzeni, sosyo-ekonomik ve kültürel şartların modernleşme uygulamalarındaki rolü Karpaz’a göre yeterince incelenmemiştir. Ayrıca Osmanlı’nın son döneminde yaşanan değişimlere dair bilimsel görüşlerde hükümet ve aydın grubunu hâkim iki faktör olarak kabul etmenin yetersiz ve eksik kaldığını belirten Karpaz, bu derece karmaşık ve kapsamlı bir dönüşümü başlatma sorumluluğunu Osmanlı bürokratlarının iradesine ve zekasına yüklemenin yetersiz olacağını belirtmiş, kitlesel olarak yaşanan bu yapısal değişimin, değişim sürecini tetikleyen ana etmen olduğunu belirtmiştir.

Yusuf Akçura tarafından üç tarz-ı siyaset olarak nitelendirilen ve “Kimlik ve İdeoloji” başlığı altında değerlendirilen, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları 19. yüzyılda yaşanan toplumsal değişimlerin ve kültürel bir dinamik olan dinin etkisiyle oluşmuştur. Oysa yine Karpaz, Cumhuriyet dönemindeki resmi milliyetçiliğin Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerini reddettiğini ancak gerekli olduğunda taleplerine destek sağlamak amacıyla Türk milletinin İslami ve İslam öncesi geçmişlerine detaylı atıflar yaptığını ifade etmiştir. 20. yüzyıldaki Türk milliyetçileri Türklerin kökenini, kimliğini ve karakterini açıklarken Selçuklu öncesi toplumsal özelliklerine atıfta bulunarak Selçuklu ve Osmanlı dönemini ilerleyişin önünde bir engel şeklinde yorumlamış, Cumhuriyetle birlikte Osmanlı hanedanının ve İslam’ın engel olduğu bilimsel tavra yeniden kavuştuklarını iddia etmişlerdir. Karpaz milliyetçilerin, eski Türkleri doğuştan demokratik ve modernist eğilimlere sahip

görmelerine rağmen milli bir devlet yolunda ve Batıya ayak uydurma konusunda İslam ve Osmanlı hanedanının kendilerine engel olduğunu öne sürdüklerini belirtmiştir. Karpas'a göre bundan daha da kötüsü Cumhuriyet yöneticilerinin, Osmanlı hanedanının etnik olarak Türklerle bağını kullanarak sürekli bir şekilde İslam'ın ve İmparatorluğun yüceltilmesini önceleyen anlamsız hizmetlerde koşturduklarını, bu yüzden de ilerleme kaydetmelerine ve bilimi özümsemelerine engel olduklarını iddia etmesi olmuştur.

Bu eleştirilerinin yanı sıra Karpas, Osmanlı devlet idarecilerinin tüm iyi niyetlerine rağmen bazı gerçekleri görmediği veya göremediğini de ifade etmiştir. Reform düşüncesinin ve uygulamalarının temelinde var olan devleti ihya etmek fikrinin toplumsal uzlaşma kısmının eksik kaldığını belirtmiştir. Karpas'a göre tepeden inme reformlarla bir yere varamayacaklarını anlayan Osmanlı idarecileri, eninde sonunda toplumla birleşerek onları benimsemek zorunda kalmıştır ki bunun da ilk adımı I. Meşrutiyet'tir. Karpas, bir hanedan devleti olan Osmanlı'nın I. Meşrutiyet'e gelinceye dek teokratik bir düzene sahip olduğu iddiasını tekdip etmektedir. II. Murad döneminden itibaren baş müftü uygulamasıyla din ve devlet işlerinin düzenlenmeye başlandığını, II. Mehmed dönemiyle birlikte yürürlüğe konulan ve Kanunname adı verilen düzenlemelerle Osmanlı idari yapısının oluşturulduğunu belirten Karpas, toplumun kadim gelenekleriyle devlet buyruğunun bir arada bulunduğu örf ve Kanunname uygulamalarıyla din ve devlet ayrımının en belirgin örneğinin uygulandığını vurgulamaktadır. Bu yapı klasik Osmanlı devlet düzeninin sonlandığı Tanzimat'a kadar devam edegelmiştir. Tanzimat Fermanı ile birlikte yürürlüğe konulan reformlar yeni bir bürokrat sınıfı ihtiyacını doğurmuş, bürokrasi Osmanlı tarihinde hiç olmadığı kadar güçlü bir pozisyona ulaşmıştır. Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki farkların ortadan kalkması, mülkiyet edinme hakkı ve diğer imtiyazlar Müslümanlar arasında huzursuzluklara neden olmuş, buna rağmen Islahat Fermanı ile bu imtiyazlar garantiye alınmıştır. Tüm bunlar yaşanırken değişimi savunanlar ve eleştirenler arasında ideolojik akımlar meydana gelmiş bunun sonucunda Genç Osmanlılar ve Jön Türkler gibi siyasi hareketler ortaya çıkmıştır. Kırım Savaşı ve Osmanlı-Rus savaşının meydana getirdiği ekonomik zorunluluklar siyasal ve ideolojik anlamda yansımaları neden olmuş, devleti ayakta tutmak ve Avrupa ile uyumlu hale getirmek amacıyla zuhur eden farklı ideolojik akımlara

ilaveten, dönemin ruhuna uygun şekilde milli bir toplum inşa etmeye yönelik düşünce akımları da gelişmiştir. Karpat'a göre tüm bu süreçler yaşanırken din olarak İslam, siyasal olarak da yeni bir kimlik edinmiş ve kitlesel anlamda üretilen yeni bir ideolojiye dönüşmüştür. Nüfus hareketleri ve göçlerle birlikte İslam ve Türk kimliğinin önemi artmış, bu ortam İslam'ın siyasallaşmasını beraberinde getirmiştir. Karpat İslam'ın bu mümbit tarafına dikkat çekerek, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte kültürel sürekliliği sağlayan en güçlü dinamik olarak İslam'ı vurgulamıştır. Ayrıca Cumhuriyet elitlerinin İslam'ı hesaba katmayarak büyük bir hataya düştüklerini ifade eden Karpat, Cumhuriyet döneminde yaşanan toplumsal sorunların Osmanlı mirası olduğunu ve bu yönüyle kültürel sürekliliğin ana eksenini oluşturan İslam'ı paranteze alarak bütünleştirici vasfından faydalanamadıklarını belirtmiştir. Zira Karpat, Türkiye'nin kültürünü ve tarihini tam anlamıyla anlayabilmek için mevcut yapısındaki ekonomik, sosyal ve kültürel faktörlerin etkilerinin iyi anlaşılması gerektiğini belirtmiş, Batı teorilerinin bu toplumun yapısını anlayabilmek için yetersiz kalacağını ifade etmiştir. Karpat'a göre Osmanlı Devleti hem Doğulu hem de Batılı olması hasebiyle Avrasyalı bir devlet ve toplum olarak gelişmiştir. Bu noktadan hareketle Karpat sadece Doğulu ya da sadece Batılı perspektifle Türk modernleşmesine yaklaşmanın hatalı bir bakış açısı olduğunu defaatle dile getirmiştir.

Sosyal analiz temelli tarihçilik anlayışını benimseyen Karpat, modernleşme analizinde ticaret, üretim araçları ve şekilleri gibi iktisadi yönlerin topluma etkisine çok kapsamlı değinmemiş, daha ziyade iç dinamiklerde var olan sosyal olgulara yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte Osmanlı'nın ekonomiyi kontrol ettiğine değinen Karpat, imparatorluğun yıkılmasındaki en büyük faktörün ekonomik bozulma olduğunu da söylemiştir. Modernleşme analizlerinde birçok düşünürün kullandığı Batılılaşma kavramına karşı çıkan Karpat, modernleşme ve Batılılaşma kavramlarının aynı olmadığını belirtmiş ve çağdaşlarına göre modernleşmeye dair daha kapsamlı analizlerde bulunmuştur. Farklı disiplinler tarafından incelenebilecek olan Osmanlı-Türk modernleşmesi konusu, Karpat'ın bu hususu modernleşme tarihçisi olarak tarihi ve sosyolojik açıdan ele alması nedeniyle bu açıdan değerlendirilmelidir. Karpat, sosyal ve dini temelli olarak Osmanlı tarihinin son periyodunun

değerlendirilmesindeki ciddi boşluğu doldurmuş, literatürde bulunan ve o zamana kadar ihmal edilen önemli bir açığı kapatmıştır.

Bu çalışmada Osmanlı modernleşmesiyle ilgili yaklaşımlar temel olarak incelenmiş olup toplumsal değişme ve din konusunda Kemal H. Karpat'ın farklılık içeren görüşleri detaylı olarak ele alınmıştır. Bilim ve düşünce hayatımızda Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı Devleti'ne rağmen veya onun antitezi olarak kurulduğu yönündeki yaklaşımlara nazaran Karpat'ın toplumsal anlamda, siyasal, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dinamiklerin sürekliliğinden hareketle ortaya koyduğu 20. yüzyılda meydana gelen Türk toplumunun içeride ve dışarıda oluşan şartların toplamı olduğu yönündeki görüşü bu alanda özgün bir bakış açısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktadan hareketle Türk modernleşmesi ve özellikle 19. yüzyılda yaşanan toplumsal değişmelerin çok yönlü faktörler ışığında yeni imkanlarla birlikte incelenmeyi hak ettiğini düşünüyoruz.

KAYNAKLAR

- Aktay, Y. (2013). “Temeller ve Tanımlar”, *Din ve Toplum*, Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Altun, F. (2004). “Niyazi Berkes ve Eserleri Hakkında”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı 1.
- Anadolu Ajansı, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/2050lerde-10-milyara-cikacagi-ongorulen-dunya-nufusunu-bircok-zorluk-bekliyor/2300163>.
- Anderson, P. (2005). *Postmodernitenin Kökenleri*, İletişim Yayınları.
- Arı, Y. (2021). Toplumsal Değişim ve Din, *Asya Akademik Sosyal Araştırmalar*, Sayı: 16.
- Ateş, S. ve Şanlı, A. (2021). “Kültür, Modernleşme ve Milliyetçilik Bağlamında Hilmi Ziya Ülken ve Türk Modernleşmesi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, Sayı: 4.
- Aytekin, A. (2013). “Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 30.
- Baudrillard, J. (2014). *Simülakrlar ve Simülasyonlar*, Doğu Batı Yayınları.
- Baycan, N. (1988). “Türk İstiklâl Harbinde Şehit Düşen Subaylar”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 12.
- Berkes, N. (1969). *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, Gerçek Yayınevi.
- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları.
- Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, İletişim Yayınları.
- Best, S. ve Kellner, D. (2016). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Ayrıntı Yayınları.
- Bird, J. (2017). *Din Sosyolojisi Nedir*, Lotus Yayınevi.

Bozkurt, V. (2015). *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınevi.

Çetinsaya, G. *Osmanlı Modernleşmesine Dair Temel Meseleler 1*, Çevrimiçi Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=kox07ZpcQw0>. Erişim: 27.02.2022.

Deringil, S. (1991). “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’ ‘Muhayyel Cemaat’ (‘Tasarımlanmış Topluluk’) ve Panislamizm”, *Toplum ve Bilim*.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur’an-ı Kerim, <https://kuran.diyanet.gov.tr/>.

Doğan, İ. (2007). *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, Pegem Akademi Yayıncılık.

Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Ataç Yayınları.

Durukan, K. (2020). “Kemal Haşim Karpat’ın Kitapları ve Makaleleri Hakkında Bir Not”, *Denize Kavuşan İrmak: Kemal Karpat Armağanı*, Timaş Yayınları.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları.

Eraslan, A. (2010). “19. ve 20. Yüzyılın Kent ve Kentleşme Kuramları ve Arkeolojide Kent Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 196.

Ercan, E. E. (2020). “Modernizm, Postmodernizm: İhab Hassan’ı Okumak”, *Etkileşim Dergisi*, s.210.

Erdem, T. (2011). “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2.

Erkal, M. (2006). *Sosyoloji*, Der Yayınevi.

Ertaş, L. (2019). “Şehir-Modern Kentin Oluşumu” *Hafıza*, Cilt: I, Sayı:1.

Freud, S. (2000). *Bir Yanılsamanın Geleceği: Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, İdea Yayınevi.

Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*, Ayraç Yayınevi.

Ülker Gürkan, “Montesquieu ve Kanunların Ruhu”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XL, Sayı 1.

Günay, Ü. (2012). *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları.

- Hanioğlu, M. Ş. (2018). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınları.
- Hassan, I. (1971). "Modernism and Postmodernism: Inquiries", *New Literary History*, The Johns Hopkins University Press Stable, Vol. 3.
- Hülür, H. ve Demirpolat, A. (1999). "Seçkincilik, Aydın Kimliği ve Süreklilik", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt: V, s.382.
- Işın, E. (1985). "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları.
- İnalcık, H. (1964). "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten Dergisi*, S: 633.
- İnalcık, H. (1990). "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 11.
- Karataş, Ö. (2014). "Kafkas Göçünün Mağdurları", *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı:42.
- Karpat, K. H. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Karpat, K. H. (2006). *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi Yayınları.
- Karpat, K. H. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2012). *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2013). *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2015). *Bir Ömrün İnsanları: Türkiye'den ve Dünya'dan Portreler*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2017). *Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri: Sosyal Tabakalardan Sınıflara, Milletlerden Uluslara*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2018). *Sarı Saltuk Diyarı Babadağı: Anıt Bir Türk Müslüman Kasabası Tarihi*. Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Dağı Delen Irmak*, Timaş Yayınları.

- Karpat, K. H. (2019). *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Kısa Türkiye Tarihi: 1800-2012*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*, Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. ve Yıldırım, Y. (2012). *Osmanlı Hoşgörüsü*, Timaş Yayınları.
- Kıray, M. (2006). *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, Bağlam Yayınları.
- Kocadaş, B. (2008). "Türkiye'de Toplumbilimin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 1.
- Küçük, İ. (2021). "Niyazi Berkes: Yaşamı, Eserleri ve Osmanlı-Türk Modernleşmesi Üzerine Görüşleri", *Akademik Düşünceler Dergisi*, Sayı: 4.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lyotard, F. J. (2013). *Postmodern Durum*, BilgeSu Yayınları.
- Macionis, J. J (2013). *Sosyoloji*, Nobel Yayın.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*, İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Türkler Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Okazaki, K. (2008). "Evolution of American Postmodernism Through I. Hassan", *Bulletin of Shitennoji International Buddhist University*, y.y.
- Ortaylı, İ. (1983). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları.
- Özkurt, C. (2020). "Bir Şerif Mardin ve Mübeccel Kıray Okuması: Yakın Tarihimize Toplumsal Değişmeler ve Modernleşme Periyotları", *Mavi Atlas*, Sayı: 1.
- Parla, T. (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, Deniz Yayın.
- Pustu, Y. (2007). "Osmanlı-Türk Devlet Geleneğinde Modernleştirici Unsur Olarak Bürokratik Elitler", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2018). *Sosyoloji Kuramları*, De ki Basım Yayın.
- Sallan Gül, S. (2014), "Kent Yoksulluğu ve Çevre", *Çevre Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Sezer, İ. (2012). "Toplumsal Gelişme/Değişme", *Sosyolojiye Giriş*, Beta Yayınları.
- Simmel, G. (1997). *Essays on Religion*, Yale University Press.
- Sunar, L. (2016). "Toplumsal Değişimi Açıklamak: Temel Kavram ve Kuramlar", *Türkiye’de Toplumsal Değişim*, Nobel Yayın.
- Sunar, L. (t.y.). *Değişim Sosyolojisi*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- Sunar, L. ve Kaya, Y. (2016). "Toplumsal Yaşamda Değerler: Modernleşme, Muhafazakarlaşma ve Kutuplaşma", *Türkiye’de Toplumsal Değişim*, Nobel Yayın.
- Sündal, F. (2013). "Din ve Toplum", *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Şimşek, O. (2002). "Sanayi Sonrası Süreçte Türk Çalışma Hayatındaki Değişme Dinamikleri", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 4.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/>.
- Tekeli, İ. (2002). "Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları.

Toynbee, A. J. (1999). *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu (I-II-III)*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.

Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/>.

Yeşildal, H. (2013). “Toplumsal Değişme ve Küreselleşme”, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayını.

Yıldırım, A. (2013). “Ziya Gökalp’te Toplumsal Değişme: Kültür-Uygarlık Tezi”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 9.

