

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEHDİT ALGISİNİN TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE ETKİSİ
DOKTORA TEZİ

Danışmanı **Hazırlayan**
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ **Ersoy ÖZMEN ALKAN**

MALATYA-2019

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

TEHDİT ALGISININ TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Ersoy ÖZMEN ALKAN

Danışmanı
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ

MALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**TEHDİT ALGISININ TOPLUMSAL
DEĞİŞMEYE ETKİSİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. ABDULLAH KORKMAZ

HAZIRLAYAN
ERSOY ÖZMEN ALKAN

Jürimiz, 06.12.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bularak Sosyoloji Anabilim dalında doktora tezi olarak kabul etmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Süleyman İLHAN
2. Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ
3. Prof. Dr. Taner TATAR
4. Doç. Dr. Abit BULUT
5. Doç. Dr. Beyzade Nadir ÇETİN

İmzası
S. İlhan
A. Korkmaz
T. Tatar
A. Bulut
B. Çetin

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

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doktora tezi olarak sunduğum "**Tehdit Algısının Toplumsal Değişmeye Etkisi**" adlı çalışmanın, tezin seçilme safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Ersoy Özmen ALKAN

ÖZET

Sosyal yaşamda geniş yer kaplayan tehdit, düşmanca niyetleri olan “öteki” üzerinden tanımlanır ve tehlikeli bir durumun varlığına işaret eder. Tehdit algısı ise tehlikeli bir durumun farkında olma halidir. Başta bireyin varlığına olmak üzere sosyal, siyasal ve ekonomik hedeflerine yönelik düşmanca niyetli tüm müdahaleler bireyde tehdit algısının yükselmesine neden olabilir. Tehdit algısı yükselen birey, tehdidi bertaraf etmeye ve kendini güven altına almaya yönelik eylemlerde bulunur. Bireysel seviyede ortaya çıkan tehdit algısı benzer şekilde kurumsal seviyede de ortaya çıkabilir. Toplumsal kurumlar, üstlendikleri fonksiyonlarla toplumsal yapıyı düzenleyen ve dengeleyen mekanizmalardır. Kurumların karar verici statülerinde bulunan aktörler, toplumsal dengeyi bozacak ve kurumların işlevlerini yerine getirmesini engelleyecek her türlü kişi, olay veya yapıyı bir tehdit olarak algılayabilirler. Bu bağlamda tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisini konu edinen çalışma, tarihsel karşılaştırma yöntemi ve yapısal işlevselci teori üzerine inşa edilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde farklı toplumlarda çeşitli olay ve durumlara yönelik ortaya çıkan tehdit algıları tasvir edildikten sonra Osmanlı döneminden Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması ve Cumhuriyet döneminden Şeyh Said ayaklanması olayları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Seçilen her iki örnek olayda da siyasi otoritelere başkaldırıldığından, siyaset kurumunun fonksiyonlarını tam olarak yerine getirmesi engellendiğinden, toplumsal yaşam tehlikeye sokulduğundan, müesses düzen bozulduğundan ve yapılmak istenen yeniliklere karşı çoğunlukla gelenekçi bir tutumla karşı çıktığından siyasi otoritelerin tehdit algıları güçlendiği tespit edilmiştir. Söz konusu tehditlere karşı siyasi otoriteler; askeri, hukuki ve idari çeşitli önlemler almışlardır. Tarihsel veriler ışığında, alınan önlemler neticesinde toplumsal yapıda kurumsal boyutta değişimler yaşandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla çalışma ile “tehdit algısı, kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişimlere neden olur” hipotezi test edilmiş ve elde edilen bulgular hipotezi doğrulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tehdit, Tehdit Algısı, Toplumsal Değişme, Yeniçeri Ocağı, Şeyh Said.

ABSTRACT

The concept of threat, which has a significant place in social life, is defined by the concept of “otherness” with hostile intentions and indicates the existence of a dangerous situation. On the other hand, the perception of threat refers to the awareness of any dangerous situation. All interventions with hostile intentions towards the social, political and economic goals of the individual, in particular the existence of the individual, may lead to an increase in the perception of threat on the individual. The individual whose perception of threat escalates, makes various attempts to eliminate the threat and secure himself. Perception of threats at the individual scale may also emerge at the institutional level in a similar way. Social institutions are mechanisms that aim to regulate and balance social structure by way of functions that they undertake. Decision-makers in such institutions may perceive any person, event or organisation as a threat that would disrupt the social balance and prevent institutions from performing their functions. This study focuses on the impact of threat perception on social change within this context, and is built on the comparative historical method and structural functionalism theory. Perceptions of threats to various phenomena and situations in different societies within historical framework have been described and the abolition of the Guild of Janissaries from the Ottoman period and the Sheikh Said uprising in the Early Republican period were examined in detail in this regard. The threat perception of the political authorities scaled up in both cases as the political authorities had to deal with uprisings, the political institution was prevented from performing its functions fully, the social life was put in jeopardy, the established order was disrupted and aimed reforms were opposed mainly due to traditionalist stance. Political authorities have taken various military, legal and administrative measures to address these threats. In the light of historical data, it has been determined that as a result of such precautions taken, institutional changes have been experienced in the social structure. Therefore, this study tested the hypothesis that “threat perception causes changes in the functional procedures and areas of the institutions” and this hypothesis was verified by the findings.

Keywords: Threat, Threat Perception, Social Change, Guild of Janissaries, Sheikh Said.

ÖNSÖZ

Her çalışma bir yolculuk gibidir. Zevklidir. Yeni yerler ve şeyler keşfedersin. Fakat yol uzunsa yolculuk meşakkatlidir. Sabır ve çalışmak gereklidir. Daha önemlisi yol gösterici bir rehber gereklidir. Bu kapsamda araştırmanın tüm aşamalarında bilgisi, birikimi ve tecrübesiyle yanımda olan ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ başta olmak üzere bugünlere gelmemde büyük emekleri olan ilkokul öğretmenim ve danışmanımın muhterem eşi olan Süheyla KORKMAZ'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Tez İzleme Komitesinde bulunan ve yönlendirmeleriyle tezimin şekillenmesine katkılar sunan Prof. Dr. Taner TATAR ve Doç. Dr. Abit BULUT hocalarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tez savunma sınavımda bulunan ve eleştirileriyle tezimin zenginleşmesini sağlayan Prof. Dr. Süleyman İLHAN ve Doç. Dr. Beyzade Nadir ÇETİN hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Doktora eğitimim boyunca almış olduğum derslerle ufkumu açan ve bana sosyolojik muhayyileyi kazandıran tüm bölüm hocalarıma teşekkür ederim. Tezimin taslak metnini okuyarak değerli katkılar sunan Prof. Dr. Ersan ERSOY hocama ve arkadaşım Dr. Engin Çağdaş BULUT'a teşekkür ederim. Tezimin özellikle tarihi konuları üzerine benimle fikir alış verişi yapan ve cömert bir şekilde kitaplıklarını kullanmama fırsat tanıyan yakın arkadaşlarım Arş. Gör. Dr. Emre ÇELİK'e, Arş. Gör. Eyyüp YILMAZ'a ve Öğr. Gör. Dr. İhsan ERDİNÇLİ'ye çok teşekkür ederim. Tezimi dil ve anlatım yönüyle inceleyen değerli arkadaşım Arş. Gör. Merve Esra POLAT'a teşekkürlerimi sunarım. Mensubu olduğum KTÜ Sosyoloji Bölümü akademik personellerine, tez sürecindeki her türlü yardım talebime olumlu yanıt verdiklerinden dolayı müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Uzun ve yorucu bu süreçte elbette teşekkürün en kıymetlisini mutluluk kaynaklarım olan ailem, eşim ve kızım hak etmektedir. Bu kapsamda tez yazım sürecinde her sıkıntıya düştüğümde şefkatiyle yüreğimi ısıtan anneme, hayata karşı hep dik duruşuyla beni cesaretlendiren babama ve hayatın tüm kötülüklerinden arındırılmış kalbiyle her zaman beni umutlandıran ağabeyime içtenlikle teşekkür ederim. Son olarak çalışma süresince çoğu zaman ihmal etmek zorunda kaldığım sevgili eşime ve dünyalar

tatlısı kızıma, göstermiş oldukları fedakârlık, anlayış ve iyi niyetlerinden dolayı minnetim sonsuzdur.



İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	iii
ONUR SÖZÜ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Konusu.....	3
II. Araştırmanın Önemi.....	4
III. Araştırmanın Amacı.....	5
IV. Araştırmanın Yöntemi	6
V. Araştırmanın Hipotezleri	7
BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	9
1.1. Tehdit ve Kaygı ile ilgili Kavramlar	9
1.1.1. Kaygı ve Korku.....	10
1.1.2. Risk	14
1.1.3. Güvenlik İhtiyacı ve Güvende Olma Hissi	16
1.1.4. Bireyde Tehdit Algısının Oluşum Süreci.....	17
1.1.5. Tehdit ve Tehdit Algısı	21
1.1.6. Tehdit Algısının Kurumsal Seviyede Ortaya Çıkması.....	23
1.1.7. Tehdit Algısının İşlevi	25
1.2. Toplumsal Değişme ile İlgili Kavramlar	25
1.2.1. Sosyolojinin Temel Kavramı: Toplum	26
1.2.2. Toplumsal Yapı ve Toplumsal Yapı ile İlgili Kavramlar	28
1.2.2.1. Toplumsal Kurum.....	34
1.2.2.2. Toplumsal Statü	39
1.2.2.3. Toplumsal Rol	43
1.2.3. Toplumsal Değişmenin Temel Kavramları: Değişme, Gelişme, İlerleme ve Evrim	45
1.2.4. Toplumsal Değişme Kavramı	49

1.2.5. Toplumsal Değişimin Muhtevası.....	54
1.2.6. Kültürel Değişme	56
1.3. Toplumsal Değişmeyi Etkileyen Faktörler	58
1.3.1. Fiziksel Çevre: Coğrafya ve İklim	58
1.3.2. Bilim ve Bilimsel Devrimler: İcat, Keşif, Sanayi ve Teknoloji.....	63
1.3.3. Değiştiren Özneler: Aydınlar, Liderler ve Karizmatik Şahsiyetler.....	66
1.3.3.1. Aydınlar	67
1.3.3.2. Liderler ve Karizmatik Şahsiyetler.....	70
1.3.4. Demografi (Nüfus) Faktörü	71
1.3.5. Kültürel Faktörler	74
1.3.5.1. Kültür ve Kültürel Değerler	74
1.3.5.2. Din Faktörü	76
1.3.5.3. İdeoloji Etmeni.....	78
1.4. Toplumsal Değişmeye Kuramsal Bakış.....	79
1.4.1. Büyük Boy Kuramlar	80
1.4.1.1. Evrimci Kuramlar	81
1.4.1.1.1. Klasik Evrimci Kuram: Düz Çizgisel Evrim Yaklaşımları.....	82
1.4.1.1.2. Organizmacı Evrim Kuramları: Uzmanlaşma, Farklılaşma ve Bütünleşme.....	84
1.4.1.1.3. Çağdaş Evrimci Kuramlar	86
1.4.1.2. Yükseliş ve Çöküş Kuramı (Devri Dalgalı Kuram).....	88
1.4.2. Orta Boy Kuramlar	93
1.4.2.1. Yapısal İşlevselci Kuram (Dengeci Kuram)	93
1.4.2.2. Çatışmacı Kuram.....	99
1.4.3. Küçük Boy Kuramlar.....	103
1.4.3.1. Sosyal Psikolojik Kuramlar: Sembolik Etkileşimcilik	103
1.5. Toplumsal Değişme ve Muhafazakârlık.....	106
1.6. Birbirini Tehdit Olarak Algılayan Gelenek- Modern Karşıtlığı	109
BÖLÜM 2: TEHDİT ALGISININ TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE ETKİSİ.....	112
2.1. Tehdit Algısının Toplumsal Değişmeye Yansıması.....	112
2.2. Tarihsel Perspektifte Tehdit Algısı ve Toplumsal Değişme	114

2.3. Bir Tehdit Olarak Görülen Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasının	
Toplumsal Değişime Yansıması	121
2.3.1. Yeniçeri Ocağı Hakkında Genel Bilgiler	121
2.3.1.1. Yeniçeri Ocağı'nın Kuruluşu: İlk Yüzyıllar	121
2.3.1.2. Yeniçeri Ocağı'nın İşlevleri	123
2.3.1.3. Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşilikle Alakası	125
2.3.2. Yeniçeri Ocağı'nın Bir Tehdit Olarak Algılanması	126
2.3.2.1. Yeniçeri Ocağı'nın Kuruluş Amacından Saparak Düzeninin	
Bozulması.....	126
2.3.2.2. Yeniçeri İsyanlarının Saltanat Makamını Tehdit Eder Hale	
Gelmesi.....	131
2.3.2.2.1. Yeniçeri İsyanlarının Tehdit Olarak Algılanmasının Temel	
Sebebi: Padişah Katli Vakaları.....	134
2.3.2.2.2.1. Yeniçeriler Tarafından Gerçekleştirilen İlk Padişah	
Katli Vakası: II. Osman'ın Öldürülmesi (1622)	136
2.3.2.2.2.2. Yeniçeriler Tarafından Padişah Katlinin Sıradanlaşması:	
Sultan İbrahim'in Katli (1648).....	139
2.3.2.2.2.3. II. Mahmud'un Tehdit Algısını Güçlendiren Sebep:	
III. Selim'in Yeniçeriler Tarafından Tahttan İndirilmesi ve	
Öldürülmesi (1808).....	142
2.3.3. Bir Tehdit Olarak Algılanan Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılış Süreci.....	145
2.3.3.1. Yeniçerileri Bir Tehdit Olarak Gören Sultan II. Mahmud'un	
Tahtta Çıktığı Dönemdeki Tedirginliği (1808).....	146
2.3.3.2. Bir Tehdit Olarak Görülen Yeniçeri Ocağı'nın Ortadan	
Kaldırılışı: Vaka-i Hayriye (1826).....	149
2.3.4. Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasının Toplumsal Yapıya Yansıması	152
2.3.4.1. Askeri Nizam ve İdarede Yaşanan Değişimler.....	155
2.3.4.2. Bektaşî Tarikatının Ortadan Kaldırılması.....	158
2.3.4.3. Kahvehanelerin Kapatılması ve Toplumsal Denetim Mantığının	
Değişmesi	160
2.3.4.4. Yeniçeri Ocağı'nın Gelenekçi Direnişinin Kırılmasıyla Yaşanan	
Değişim.....	162

2.4. Şeyh Said Ayaklanmasının Bir Tehdit Olarak Algılanması ve Ayaklanma Sonrasında Yaşanan Toplumsal Değişimler	165
2.4.1. Şeyh Said'in Yaşamı ve Sosyal Çevresi	167
2.4.2. Şeyh Said Ayaklanmasının Güçlü Bir Tehdit Olarak Algılanmasının Sebepleri	168
2.4.2.1. Tehdit Algısını Besleyen Konjonktür Şartları	169
2.4.2.1.1. Türkiye Cumhuriyeti'nin Varlık Mücadelesi.....	170
2.4.2.1.1.1. Saltanatın Kaldırılması.....	171
2.4.2.1.1.2. Cumhuriyetin İlanı.....	172
2.4.2.1.1.3. Halifeliğin Kaldırılması.....	173
2.4.2.1.2. Etnik Temelli, Ayrılkçı Kürt Söyleminin Yükselmesi	175
2.4.2.1.3. Şeyh Said Ayaklanmasından Önce Bölgede Yaşanan Ayaklanmalar	181
2.4.2.1.3.1. Ali Batı Olayı (11 Mayıs 1919 - 18 Ağustos 1919).....	181
2.4.2.1.3.2. Cemil Çeto Olayı (20 Mayıs 1920 – 7 Haziran 1920)	182
2.4.2.1.3.3. Millî Aşiret İsyanı (1 Haziran 1920 – 15 Eylül 1920)	183
2.4.2.1.3.4. Koçgiri İsyanı (6 Mart 1921- 17 Haziran 1921).....	184
2.4.2.1.3.5. Nasturi İsyanı (7 Ağustos – 26 Eylül 1924)	186
2.4.2.1.3.6. Beytüşşebap Ayaklanması (3 - 4 Eylül 1924)	188
2.4.2.1.4. Musul Meselesi ve İngilizlerin Etnik Temelli, Ayrılkçı Kürt Söylemini Desteklemesi	190
2.4.2.2. Ayaklanmanın Siyasi Otorite Tarafından Başkaldırcı, Ayrılkçı ve Karşı Devrimci Nitelikte Algılanmış Olması	192
2.4.3. Şeyh Said Ayaklanmasının Patlak Vermesi ve Tehdit Olarak Algılanması.....	195
2.4.3.1. Ayaklanma Öncesi Hazırlık.....	195
2.4.3.2. Ayaklanmanın Patlak Vermesi.....	197
2.4.3.3. Ankara'nın Ayaklanmayı Bir Tehdit Olarak Algılaması ve Ayaklanmanın Bastırılması	200
2.4.4. Şeyh Said Ayaklanması Sonrasında Yaşanan Toplumsal Değişimler.....	205
2.4.4.1. Alman Önlemler Neticesinde Yaşanan Değişimler	206

2.4.4.1.1. Devletin Dini Yapılara ve Dini Araçsallaştıranlara Yönelik Bakış Açısının Değişmesi: Hıyanet-i Vataniye Kanununa Yeni Madde Eklenmesi	207
2.4.4.1.2. Takrir-i Sükûn Kanunu.....	208
2.4.4.1.3. İstiklal Mahkemelerinin Tekrar Kurulması.....	209
2.4.4.1.4. 885 Sayılı İskân Kanunu ve Zorunlu Göç Uygulaması.....	210
2.4.4.1.5. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Kapatılması.....	211
2.4.4.1.6. Umumi Müfettişliklerin Kurulması.....	213
2.4.4.1.7. Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu	213
2.4.4.2. Şeyh Said'in Gelenekçi Direnişinin Kırılmasıyla Yaşanan Değişim.....	214
2.4.4.2.1. Çeviri Yasalarla Hukuk Kurumunun Modernleşmesi	215
2.4.4.2.2. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması	217
2.4.4.2.3. Şapka Devrimi ve Kılık Kıyafet Değişimi	218
2.4.4.2.4. Harf İnkılabının Yapılması	219
2.4.4.2.4. Modern Saat ve Takvimin Kabul Edilmesi	220
SONUÇ	222
KAYNAKÇA	234

KISALTMALAR

Akt.	: Aktaran
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Der.	: Derleyen
Haz.	: Hazırlayan
I.	: Issue
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
S.	: Sayı
ss.	: Sayfa sayıları
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
ty.	: Tarih yok
V.	: Volume
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire

GİRİŞ

Tehdit ve tehdit algısı kavramlarının sınırlarını çizmek güçtür. Çünkü bu kavramlar sosyal yaşam içerisindeki ikili ilişkilerden, uluslararası alandaki devletlerarası ilişkilere varıncaya kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Dolayısıyla tehdit ve tehdit algısı kavramlarının sosyal bilimlerde araştırma konusu olması kapladığı alan bakımından önem arz etmektedir. Düşmanca niyetleri olan “öteki” üzerinden tanımlanan tehdit, gerçekte var olan tehlikeli bir durumun varlığına işaret etmektedir. Tehdit algısı ise söz konusu tehlikeli durumun farkında olma halidir.

Bireyin hedefe giden yolda karşılaştığı engeller veya varlığına yönelik yapılan düşmanca niyetli eylemler, bireyde tehdit algısının güçlenmesine neden olabilir. Tehdit algısı güçlenen bireyin zihin dünyası yeniden düzenlenir. Birey, güvenlik endişesiyle tehdidi bertaraf etmeye yönelik eylemde bulunur. Tehdit algısı bireyde olduğu gibi kurumsal seviyede de oluşabilmektedir. Bu kapsamda toplumsal kurumların karar alma mekanizmalarında ve sürecinde etkili olan kişilerin tehdit algılamaları, kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısını yansıtmaktadır. Kurumların fonksiyonlarını yerine getirmesini engelleyen ve toplumun bütününe veya büyük çoğunluğunu tehlikeye sokan ve toplumsal dengeyi bozan her türlü kişi, yapı, olay veya unsur kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısının güçlenmesine neden olabilir. Kurumların karar verici statülerinde bulunanlar genellikle siyasi otoriteler olduklarından dolayı bu çalışmada daha çok siyasi otoritelerin tehdit algılamaları temel alınmıştır. Tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisi sorunsalına cevap aranmıştır.

Sosyolojinin temel konularından biri olan toplumsal değişme, görece uzun bir dönemde toplumu oluşturan yapı unsurlarında meydana gelen farklılaşmalardır. İnsanlık tarihi boyunca hiçbir toplum, durağan değildir. Başka bir ifadeyle değişimin mahiyeti gereği her toplum, değişim içerisindedir. Bu değişim; toplumun maddi veya manevi unsurlarında, olumlu ya da olumsuz yönde olabilir. Dolayısıyla toplumda yaşanan değişimi ölçebilmek, analiz edebilmek veya somut bir şekilde ortaya koyabilmek zordur. Yapısal işlevselci modele göre toplumsal değişimi, toplumun kurumlarının fonksiyon usullerinde ve alanlarında yaşanan değişimler göstermektedir. Nitekim bu çalışmada, tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisi somut bir şekilde ortaya konulabilmesi için yapısal işlevselci kuram temele alınmıştır. Kurumsal seviyede ortaya

çıkan tehdit algısının neticesinde kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde yaşanan değişimlerin izi aranmıştır.

Toplumsal değişmeye etki eden pek çok unsur vardır. Tehdit algısı toplumsal değişmenin tek unsuru değildir. Toplumsal değişmeye etki eden unsurlar arasında bugüne kadar gözden kaçmış olan unsurlardan biridir. İnsanlığın varlığından bu yana tarihsel süreç incelendiğinde tehdit algısından kaynaklanan toplumsal yaşamda pek çok değişimin yaşandığı görülmektedir. Söz konusu değişimlerin ortaya çıkarılması ve tehdit algısı ile arasındaki nedensel bağlantıların vurgulanması gerekmektedir. Bu bağlamda tarihsel karşılaştırmalı yöntem üzerine inşa edilen bu çalışmayla siyaset, iktisat ve hukuk tarihinde tehdit olarak algılanan olaylara ve durumlara bakılmıştır. Daha sonra söz konusu olay ve durumların toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde meydana getirdiği değişimler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisini göstermeyi amaçlayan bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, tehdit algısı ve toplumsal değişme ile alakalı kavramsal ve kuramsal çerçeveye yer verilmiştir. Bu kapsamda öncelikle tehdit algılamasını etkileyen; tehdit, kaygı, korku, risk ve güvenlik kavramları açıklanmıştır. Bireyde tehdit algısının oluşum sürecine ve tehdidin onda oluşturduğu huzursuzluğa değinilmiştir. Zira kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısını anlayabilmek ve doğru bir şekilde analiz edebilmek için buna ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim en temel gereksinimlerden olan güvenlik ihtiyacından dolayı tehdit algısı, hem bireysel hem de kurumsal seviyede benzer şekilde huzursuzluk yaratmaktadır. Tehdit algısının kurumsal seviyede ortaya çıkışı ve toplumsal işlevine değinildikten sonra toplumsal değişme ile ilgili ana kavramlara yer verilmiştir. Toplumsal değişmeyi etkileyen unsurlar, tehdit algısı göz önüne alınarak yorumlanmıştır. Toplumsal değişme ile alakalı kuramlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Yine bu bölümde, sosyolojinin temel olgularından olan gelenek ve modernlik mücadelesi tehdit algısı çerçevesinde tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisini gösterebilmek için tarihsel süreç içerisinde farklı toplumlarda çeşitli olay ve durumlara yönelik ortaya çıkan tehdit algılarına değinilmiştir. Böylece tarih boyunca hemen hemen her toplumda tehdit algısının var olduğu gösterilmiştir. Dünya tarihinde makro ve mikro anlamda tehdit algısına neden olan örnek olayların, durumların veya unsurların

çoğaltılabileceği söylendikten sonra Türk tarihinden seçilen iki örnek olayla araştırmanın hipotezleri test edilmiştir. Söz konusu örnek olaylar: Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması (1826) ve Şeyh Said ayaklanmasıdır (1925). Dönemlerinin konjonktür şartları göz önüne alınarak, birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen verilerle her iki örnek olay detaylı bir şekilde incelenmiştir. Her ne kadar hem yapısal hem de dönemsel olarak birbirinden farklı olaylar olsa da tehdit algısının konjonktüre bağlı değiştiğini göstermek için bu olaylar seçilmiştir. Aynı zamanda seçilen örnek olayların benzer sebeplerden ötürü güçlü bir tehdit olarak algılanmaları ve olaylar sonrasında tehdit algısından kaynaklanan hızlı bir toplumsal değişim sürecinin yaşanmış olması söz konusu olayların seçilmesinde etkili olmuştur. Bu düşüncelerden hareketle seçilen örnek olaylarda şu sorulara cevap aranmıştır: Tehdit olarak algılanma sebepleri nelerdir? Tehdit olarak algılandıktan sonra ne tür önlemler alınmıştır? Alınan önlemler neticesinde toplumsal yapıda nasıl değişimler yaşanmıştır? Sonuç olarak tarihin şahitliğinde ve bu sorulardan elde edilen cevaplar ışığında tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

I. Araştırmanın Konusu

Toplumsal değişme “geçici ve kısa süreli olmayan bir biçimde belli bir toplumun veya toplumsal örgütün yapısını veya işleyişini etkileyen, tarihin gidişini değişikliğe uğratan, zaman içinde gözlemlenebilen değişimlerdir” (Aydın, 2015: 42). En genel tanımıyla toplumsal değişme, toplumun unsurlarında gerçekleşen farklılaşmalardır. Nitekim toplumlar da bireyler gibi sürekli değişim halindedir. Değişim, kimi zaman uzun dönemde olur kimi zaman ise daha kısa sürede gerçekleşebilir. Aynı şekilde bu değişim bazen toplumsal ilerleme şeklinde yani olumlu yönde olurken, bazen toplumsal çözülme şeklinde yani olumsuz yönde olmaktadır. Değişme süreci ister kısa veya uzun, isterse olumlu veya olumsuz olsun, o bireysel ve toplumsal hayatın temel gerçekliğini ifade etmektedir.

Değişmenin yanında insan hayatında önemli olan bir başka gerçeklik de güven değeridir. Zira güven veya güvenlik, temel insan ihtiyaçlarından biridir. Başka bir ifadeyle her insan kendini güvende hissedeceği, başına bir şey gelmeyeceği bir ortamda bulunmak ister. Nitekim Abraham Maslow, temel insan ihtiyaçlarını beş gruba ayırarak “ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramını” oluşturmuştur. Maslow kuramında temel insan ihtiyaçlarını

basamaklar halinde hiyerarşik bir şekilde sıralamıştır. Bu kurama göre en alt basamakta yeme, içme gibi fizyolojik ihtiyaçlar vardır ve sırasıyla tehlikeden korunma ve güvenlik ihtiyacı, sevgi ve ait olma ihtiyacı, saygı görme ihtiyacı ve son basamak olarak da kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır (Yazgan İnanç; Bilgin; Kılıç Atıcı, 2011: 48).

Güvenlik ihtiyacı, ihtiyaçlar hiyerarşisi içinde bireylerin en temel ikinci basamak ihtiyaçlarındandır. Birey bu ihtiyacını gideremediğinde veya kendini tehdit altında hissettiğinde; o tehdidi ortadan kaldırmak ve kendini tekrar emniyetli duruma almak için tepki verir. Aynı şekilde toplumsal kurumlar devletler ve en genel anlamda toplumlar da kendilerini tehdit altında hissettiklerinde o tehdidi bertaraf etmek için eylemde bulunur. Nitekim toplumsal kurumların kurumsallaşma süreçlerinde öne çıkan önemli unsurlarından birisi, kurumun varlığını güvence altına almasıdır. Bundan dolayı toplumsal kurumlar, varlığına yönelik tehditleri ve tehlikeleri azaltmak ister. Özellikle kurumun önder ve yöneticileri bu “güvenlik” güdüsüyle yoğun biçimde yüklüdürler (Ozankaya, 1994: 187). Kurumların karar verme mekanizmalarında bulunanlar söz konusu güvenlik güdüsüyle harekete geçerek tehdit ve tehlikeleri ortadan kaldırmak için tepkide bulunurlar. Netice itibarıyla söz konusu tepkilerin topluma yansması toplumda gerçekleştirdiği değişimler olmaktadır. Çalışmada da toplumsal değişme kavramı bu minvalde ele alınıp kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısının toplumda yol açtığı değişme, tarihsel süreç içerisindeki örnekleriyle açıklanmaya çalışılmıştır.

II. Araştırmanın Önemi

Toplumsal değişme, sosyolojinin temel araştırma alanlarından biridir. Bu çalışma toplumsal değişme kavramı üzerine inşa edilmiştir. Toplumsal değişme kavramının ana çerçevesi oluşturulduktan sonra tehdit algısının, toplumsal değişmeye etkisi araştırılmıştır. Toplumsal değişmenin, tehdit algısı ile ilişkisini göstermek için öncelikle tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan sosyal, siyasal ve ekonomik tehdit unsurları belirlenmiştir. Daha sonra tehdit unsurlarına yönelik ne gibi önlemler alındığı ve ne tür tepkiler verildiği analiz edilmiştir. Bahsi geçen önlem ve tepkilerin topluma yansmaları incelenip o dönemde toplum yapısında meydana gelen değişimler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda çalışma, toplumsal değişme ile tehdit algısı arasında ilişki kurması ve tehdit algısını toplumda değişmeye neden olan faktörlerden biri olarak ortaya koyma çabasıyla önem arz etmektedir.

III. Araştırmanın Amacı

Sosyolojinin isim babası olan Auguste Comte, toplumu; toplumsal statik ve toplumsal dinamik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Toplumsal statik daha çok toplumun değişmeyen, durağan yapısını ifade etmek için kullanılan kavramken toplumsal dinamik, toplumun durağan olmayan yani sürekli değişen yanı anlamına gelir (Aron, 2010: 79; Kızılcılık, 2013a: 111). Başka bir ifadeyle toplumsal dinamik, sosyolojinin temel kavramlarından biri olan toplumsal değişmeyi ifade etmektedir.

Değişme, canlı cansız bütün varlıklarda yaşanan bir süreçtir. Nitekim en sade tanımıyla “değişme, bir durumdan yeni bir duruma geçişi ifade etmektedir” (Doğan, 2012: 338). Bu bakımdan değişme aslında hiçbir istikameti belirtmeyen bir kavramdır. Yani değişimde değer hükmünün iyiye veya kötüye doğru farklılaşması söz konusu değildir. Toplumsal değişme farklı hız ve boyutlarda da olsa her toplumda gözlenen ve toplumun bütün kurumlarını etkileyen bir süreçtir (Korkmaz, 2006: 30-32). Sonuç olarak tarih boyunca her dönemde farklı yapılarda çok çeşitli toplumlar ortaya çıkmıştır. Toplumlar, insanlık tarihi boyunca sürekli değişim içinde olmuştur.

Toplumu değişime sürükleyen çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bu faktörleri fiziki çevre, demografik yapı, kültürel değerler, teknoloji, keşif ve icatlar, aydınlar, fikirler ve liderler şeklinde sıralamak mümkündür. Çalışmada adı geçen faktörlerin haricinde tehdit algısının toplumsal değişmeye neden olup olmadığının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Sosyal yaşam içerisinde geniş yer bulan tehdit ve tehdit algısı ile toplumsal değişme arasında nedensel ilişki kurulmaya çalışılacaktır. Nitekim tehdit altında olan bireyler kendilerini güvene alabilmek için çaba içerisinde olurlar. Kendilerine yönelen tehditlere karşı tepki göstererek, onları ortadan kaldırmaya çalışırlar. Bu durum, bireylerin davranış ve tutumlarında değişimlere neden olur. Aynı şekilde özellikle kurumların karar verici statülerinde bulunan aktörlerin tehdit algılamaları, kurumların işlevlerini yerine getirmelerini engelleyen durumların varlığında yükselir. Tehdit unsurlarına yönelik çeşitli önlemlerin alınması gündeme gelir. Çalışma ile tehditlere yönelik alınan önlemlerin neticede toplumsal değişime neden olup olmayacağı araştırılmıştır. Bu kapsamda tarihsel süreç içerisinde konjonktüre bağlı olarak değişen tehditler ve söz konusu tehditlerin bertaraf edilmesi için alınan önlemlerin toplumsal yapıdaki yansımaları analiz edilmiştir.

IV. Araştırmanın Yöntemi

Yöntem olmadan herhangi bir bilimsel faaliyet yapılamaz. Bütün bilimsel çalışmalar araştırma alanına uygun bir bilimsel yönteme dayanmalıdır. Nitekim bu araştırmanın yöntemi, “tarihsel karşılaştırmalı araştırma” yöntemidir. Tarihsel yöntem ile karşılaştırmalı yöntemin birleşimi olan bu yöntem sosyoloji disiplinin kuruluşundan beri pek çok sosyolog tarafından kullanılan bir yöntemdir. Tarihsel sosyoloji, “geçmiş sosyolojik modeller ve kuramlar açısından anlamaya ve açıklamaya çalışan bir tarihçilik tarzıdır” (Neuman, 2012: 620). Yani tarihsel sosyoloji, “büyük ölçekli yapıların ve temel değişim süreçlerinin doğasını ve etkilerini anlamaya” çalışır (Skocpol, 1999: 6). Karşılaştırmalı yöntem ise tüm bilimlerin kullandığı ve birbiri ardına gerçekleşen olaylar arasında nedensellik bağlantılarının kurulduğu yöntemdir. Karşılaştırmalı yöntem, deneysel yöntemden az olsa bile nedensellik oluşturmayı sağlar. İlgilenilen sosyal değişim süreçlerinin karşılaştırılabilir durumları veya örnekleri seçilir, ilginin etkisine neden olduğunu düşünülen değişkenler ölçülür ve uzay veya zaman (veya her ikisi) üzerindeki varyasyonlar incelenerek nedensel önermeler test edilir (Chase-Dunn ve Lerro, 2013: 5). Kimi dönemlerde tarihsel ve karşılaştırmalı yöntem ayrı ayrı kullanılmış olsa da pek çok etken tarihsel karşılaştırmalı yöntemin beraber kullanılması gerektiği zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır (Neuman, 2012: 602-603). Bu kapsamda sosyolojide Durkheim, Marx, Weber ve Merton dâhil olmak üzere pek çok sosyolog tarihsel karşılaştırmalı yöntemi kullanmıştır.

Tarihsel karşılaştırmalı yöntem, sosyolojinin pek çok alanında (örn. toplumsal değişim, siyaset sosyolojisi, toplumsal hareketler ve toplumsal tabakalaşma gibi) kullanılmaktadır. Tarihsel karşılaştırmalı yöntem, “Büyük toplumsal değişim nasıl gerçekleşti?” veya “Hangi temel özellikler çoğu toplumda ortaktır” gibi büyük soruları ele almak için güçlü bir yöntemdir. Toplumsal yapıda, uzun vadede gerçekleşen değişimi karşılaştırmalı olarak incelemek için uygun bir yöntemdir (Bal, 2014: 118). Bu yöntemle, tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen olayların, birincil ve ikincil kaynaklarından elde edilen verilerinden hareket edilerek bir sonuca ulaşılır. Başka bir ifadeyle araştırmacının doğrudan gözlem yapması ya da olaya dâhil olması mümkün değildir. Bu sebeple araştırmacı, hâlihazırdaki sınırlı kaynaklardan hareketle elde ettiği bilgileri yorumlayarak toplumsal gerçekliği tekrar inşa eder (Neuman, 2012: 602-612).

Belirli sorunlara odaklanarak çok az sayıdaki örnek olayı ayrıntılı bir şekilde irdeleyen tarihsel karşılaştırmalı yöntem, olayları zaman, mekân ve bağlam konusunda ayrı ayrı değerlendirir (Kalberg, 2017: 37).

Toplumsal değişme en genel tanımıyla toplumun yapısında, kurumlarında ve kültüründe yaşanan değişimi ifade etmektedir. Değişim bir anda gerçekleşen bir şey değildir. Belli bir süreç içinde gerçekleşir. Dolayısıyla toplumda yaşanan değişimi somut bir şekilde ortaya koymak güçtür. Toplumda yaşanan değişimi doğru bir şekilde analiz edebilmek için öncelikle bir zaman diliminde gerçekleşen olaylara veya kırılma noktalarına bakmak gerekir. Daha sonra söz konusu olaylarla yaşanan değişim arasında nedensellik bağlantıları kurulmalıdır. Tarihsel karşılaştırmalı yöntem araştırmacıya bu şekilde analiz yapma fırsatı sunmaktadır. Bu kapsamda tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisini konu edinen bu çalışma için tarihsel karşılaştırmalı yöntemin en uygun araştırma yöntemi olduğu düşünülmüştür. Tarihsel karşılaştırmalı yöntemin araştırma basamaklarına¹ uygun olarak tarihsel süreçte tehdit olarak algılanan kişi, olay, durum, yapı veya unsurları belirlemek için kapsamlı bir literatür taraması yapılmıştır. Literatür taraması sonucu seçilen örnek olaylar hakkında birincil ve ikincil kaynaklardan veriler toplanmıştır. Toplanan verilerin niteliği değerlendirilip, düzenlendikten sonra verilerde şu sorulara cevaplar aranmıştır: (1) Neden bir tehdit olarak algılanmıştır? (2) Tehdit olarak algılandıktan sonra ne tür önlemler alınmıştır? (3) Alınan önlemler neticesinde toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon usullerinde ve alanlarında nasıl bir değişim yaşanmıştır? Sonuç olarak elde edilen cevaplarla tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

V. Araştırmanın Hipotezleri

Hipotez (hypothesis), “bir araştırmanın olası sonucuna dair yapılan tahminlerin ifadesidir. Olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik bilimsel bir öneri, bir önermedir” (Büyüköztürk vd., 2013: 65). Başka bir ifadeyle hipotez, bir bilimsel araştırmanın gereğesidir. Neyin aranmakta olduğunu anlatır. Sosyal bilimlerde hipotez, “gözlenen olaylar ya da olaylar bütünü içinde olası görülen, henüz kanıtlanmamış

¹ Tarihsel karşılaştırmalı yöntemin araştırma basamakları şu şekildedir: (a) Araştırma nesnesinin kavramlaştırılması, (b) Kanıtların saptanması, (c) Kanıtların niteliğinin değerlendirilmesi, (d) Kanıtların düzenlenmesi, (e) Sentez oluşturma, (f) Rapor yazma (Bal, 2014: 119-22).

ilişkilere ait önermeler” olarak tanımlanmaktadır (Gökçe, 2012: 46). Bu çalışmada ise toplumsal değişme ile tehdit algısı arasındaki ilişkiye odaklanılarak sınanmak üzere çeşitli hipotezler oluşturulmuştur:

- Tehdit algısı, toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişime neden olur.
- Tehdit algısı, konjunktüre bağlı olarak değişir.
- Değişime direnç gösteren gelenekçilik, değişim isteyen modernliğin tehdit algısını güçlendirir.
- Toplumsal yapıdaki kurumların işlevlerini yerine getirmeyi engelleyen her türlü unsur, kurumların karar verici statülerini işgal edenlerin tehdit algısını güçlendirir.

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar, araştırmanın sınırlılıklarını çizmede ve elde edilen verilerin doğru bir şekilde sunulmasında önem arz etmektedir. Dolayısıyla kavramlar, sosyal bilimler için hayati derecede önemlidir. Öyle ki bir cerrah için “neşter” neyi ifade ediyorsa sosyal bilimci için kullandığı kavramlar da onu ifade etmektedir. Nitekim sosyal bilimciler açısından kavramlar, “toplumsal fenomenleri analiz etmek, gözlemlenen dünyanın nesnelere sınıflandırmak, bu fenomenleri açıklayarak bir anlam yüklemek ve bu gözlemler temelinde üst düzey önermeler formüle etmek amacıyla başvurdukları terminolojik araçlar”dır (Marshall, 2009: 395). Bu kapsamda çalışmanın doğru bir şekilde amacına ulaşabilmesi için öncelikle “tehdit algısı” ve “toplumsal değişme” ile ilgili kavramların tanımı yapılacaktır.

Sosyal bilimlerde üretilen bilimsel bilgiler, kuramlar halinde düzenlenir. Dolayısıyla sosyal bilimlerde kuram, “toplumsal dünyanın bir haritası gibidir; insanların dünyadaki karmaşıklığı gözünde canlandırabilmesine yardım eder ve olayların neden gerçekleştiğini açıklar” (Neuman, 2016: 12). Sosyologlar, sosyal dünyayı açıklamak ve işleyişiyle ilgili fikirlerini düzenleyebilmek için kuramlardan yardım alırlar. Kuram, bir dizi gerçeğin birbiriyle nasıl ve niçin ilişkili olduğunun analizi ve ifadesidir. Sosyolojide kuramlar, sosyal olayların birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamamıza yardımcı olur (Stolley, 2005: 21). Sonuç olarak toplumsal kuram, “toplumsal dünya hakkındaki bilgileri özetleyen ve düzenleyen, onun nasıl işlediğini açıklayan birbiriyle bağlantılı fikirlerden oluşan sistemdir” (Neuman, 2016: 13). Bu kapsamda toplumsal değişimin karmaşık doğasını doğru bir şekilde çözümleyebilmek ve tehdit algısıyla arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek için toplumsal değişimle ilgili kuramlara da yine bu bölümde değinilecektir.

1.1. Tehdit ve Kaygı ile ilgili Kavramlar

Sosyal bilimlerde, toplumsal konuların incelenmesinde kullanılan kavramlar hususunda tam bir mutabakat olmaması sebebiyle araştırmada kullanılan kavramların tanımlanması metodolojik gerekliliktir. Bu çerçevede çalışmanın temel kavramlarını oluşturan ve tehdit algısının oluşum sürecini ve güçlenmesini analiz edebilmek için

gerekli olan; “tehdit”, “tehdit algısı”, “kaygı”, “koru”, “güvenlik” ve “risk” gibi kavramların tanımı yapılacaktır. Bahsi geçen kavramlar, her ne kadar birbirlerinden bağımsızmış gibi dursa da karşılıklı etkileşim içerisine girerek bireyde tehdit algısının oluşum sürecinde etkilidir. Bu kavramların tanımı yapıldıktan sonra tehdit algısı ile kaygının bireyin davranışlara nasıl ve hangi istikamette etki ettiği tartışılacaktır. Öte yandan kurumsal seviyede tehdit algısının oluşum süreci ile söz konusu algının kurumların fonksiyon usullerini ve alanlarını nasıl etkilediğine de değinilecektir.

1.1.1. Kaygı ve Korku

Kaygı; felsefede², psikolojide³ ve sosyal psikolojide geniş yer tutan bir kavramdır. Kaygı, eski Yunancada “agkhô” fiilinden türetilmiştir. Latince “Angô”ya kavramıyla dillendirilmiştir. Bu kavram Türkçede “boğaza sıkıca bastırmak, boğazlamak ve boğmak” anlamlarına gelmektedir (İnam, 1999: 99). Nitekim kaygı durumu insanda sıkıntı ve boğulma hissi uyandıran bir duruma neden olur.

Sigmund Freud’a göre insan davranışları tüm yönleriyle uyum sağlamaya yönelik bir amaç taşır. Hiçbir davranış rastlantısal değildir. Organizmanın yaptığı her şey yaşamı sürdürme çabasının farklı biçimleridir. Freud kaygının, “fiziksel ya da toplumsal çevreden gelen tehlikelere karşı bireyi uyarma, gerekli uyumu sağlama ve yaşamı sürdürme işlevlerine katkıda” bulunduğunu iddia eder (Gençtan, 1998: 159).

² Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard (2013: 93), “Mevrus Günah” (tevarüs etmiş, miras kalmış günah) dogmasını göz önünde bulundurarak kaygının nesnesinin “hiçlik” olduğunu dile getirmiştir. Kaygı ile hiçlik arasında her zaman karşılıklı bir ilişki olduğunu ifade etmiştir. En büyük kaygının “hiçlik” kaygısı olduğunu vurgulamış ve bu anlamda kaygı ile korku arasındaki temel farkın temellendiği nesnesinden kaynaklı olduğunu söylemiştir. Yani korkunun belli bir nesnesi varken kaygının nesnesi “hiçliktir”. Öte yandan Varoluşçu felsefenin öncülerinden olan Martin Heidegger (2011: 7), *Varlık ve Zaman* adlı eserinde; tarihsel olarak var olan, soru soran ve anlayan varlığı “dasein” olarak adlandırmıştır. O, kaygıyı da “dasein” olarak tanımlar. Bu kapsamda kaygı; “ilişkide olmak”, “bir tarihsel durum içerisinde eylemek”, “tavır almak”, “kendisine ve şeylere yönelmek” yüklemeleriyle tanımlanan daseindir. Kaygı, kendisine ve en önemlisi Varlık’a soru yöneltebilen daseindir. Kaygı, bu nedenle, faaliyetlidir, hatta praksistir (Özlem, 1991: 18).

³ Psikanalitik açıdan kaygıyı ele alan Freud, ilk teorisinde kaygının “bastırılmış libidoyla ilgili bir şey” olduğunu özellikle de cinsel birlikteliğin yarıda kesilmesi ve “cinsel enerji boşalımının tekrar tekrar önlenmesinin” sonucunda kaygı nevrozunun ortaya çıktığını iddia eder. Freud, kaygı üzerine ikinci teorisinde ise “kaygının artık bastırmanın bir sonucu olarak değil nedeni olarak” görmeye başlamıştır. Kaygıyı, öznenin baş etmekte güçlük çektiği bir duygu, bedensel bir uyarım olarak değerlendirmiştir. O, gerçekçi kaygı ile nevrotik kaygı ayırımına giderek; “gerçekçi kaygının bilinen bir tehlikeye, nevrotik kaygının ise bilinmeyen bir tehlikeye” yönelik olduğunu ifade etmiştir. Bu kapsamda bilinmeyen tehlikenden kastının, basitçe nesnesiz bir korku olmadığını, bir nesnenin kaybolması tehlikesine yönelik olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Freud’a göre özne için kaygının temelinde nesnenin yokluğu değil kaybolması yatmaktadır. Bu çerçevede bireyin en temel kaygısı hadım edilme (kastasyon) ve ölüm korkusudur (Akt. Saleci, 2014: 27-28).

Başka bir ifadeyle çoğunlukla gelecekteki tehlikelere yönelik ortaya çıkan, hoş olmayan duygu ve bilişlerin karmaşık bir karışımı olan kaygı, bireyin olası tehditlere karşı planlama ve hazırlık yapmasına yardımcı olur. Bu kapsamda hafif ve orta derecelerde yaşanan kaygı, aslında bireyin öğrenmesi ve performansının artırılması noktasında işlev görebilir (Butcher vd., 2013: 165). Ancak yoğun yaşanan kaygı durumu, bireyde fiziksel ve psikolojik olarak çeşitli sıkıntılara yol açarak bireyin tepkisel davranışlarda bulunmasına yol açabilir.

Kaygı, “dengeleşimi bozacak tehlikelere karşı bir tepki ya da bozulan dengeleşimi yeniden düzenleme çabalarının başarısızlığa uğraması sonucu ortaya çıkan bir durumdur” (Gençtan, 1998: 163). Çünkü birey, dışardan yaklaşan bir tehlikeye karşı uygun bir tepki vermesine rağmen baş edemeyeceğini hissettiğinde, kendisini kaygı duygusu içinde bulur (Saleci, 2014: 26). Kendini güven altında ve huzurlu hisseden bireyde korku ya da kaygı durumu oluşmaz. Öte yandan aynı ortamda bulunan başka birisi çevresini tehlikeli bulabilir ve bundan dolayı kaygı durumu ortaya çıkabilir. Nitekim bireylerin hangi sosyal ortamı nasıl algılanacakları içinde yetiştikleri kültür tarafından onlara öğretilmektedir. Dolayısıyla bireylerin kaygı algılamaları, kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Ancak farklı toplumlardaki bireyler için kaygıya neden olan genel durumlar da vardır. Bunlardan ilki “desteğin çekilmesi”dir. Yani birey o güne kadar kendine verilen desteğin çekildiğini hissettiğinde kendisinde bir huzursuzluk ve kaygı durumu ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak “olumsuz sonuç bekleme” de kaygının nedenlerinden biridir. Çünkü istenilmeyen bir durumun ortaya çıkacağı düşüncesi bireyin kaygılanmasına neden olmaktadır. Üçüncü olarak bireylerin kendi benlikleriyle yaşadığı “iç çelişki” de kaygılanmaya sebep olan diğer bir durumdur. Birey huzurlu hissedebilmek için inandığı ve önem verdiği bir fikirle, sergilediği davranışlar arasında uyum olmasını ister. Aksi durumda iç çelişki, kaygı türünden bir gerginliğin ortaya çıkmasına neden olur. Söz konusu iç çelişkinin ortadan kalkması ya da çözüme ulaşmasına kadar kaygı durumu devam edecektir. Son olarak “belirsizlik” durumu bireyin kaygılanmasına neden olmaktadır. Zira gelecekte ne olacağını bilmemek, yani belirsizlik durumu, insanlar için en temel kaygı nedenlerinden biridir (Cüceloğlu, 2006: 277-278). Başka bir ifadeyle insanların yaşam mücadelesinde, sonucun önceden kestirilemezliği ve yaşam denkleminin içindeki onca bilinmeyenin denetlenemeyişi derin bir ruhsal huzursuzluk kaynağı olmuştur. Bu huzursuzluğu

yaşayanlar, ancak olasılıkların pratik denetiminin ya da zihinsel olarak bunların bilincinde olmanın getireceği güvenceyi arzulamaya yönelmiştir (Bauman, 2012b: 17-18). Her zaman için ilerde olumsuz türden olayların olacağını bilmek, ne olacağını hiç bilmemeye göre daha çok tercih edilmiştir. “Tarih içinde insanoğlunu düşünmeye ve keşfetmeye iten nedenlerden biri belirsizliği kaldırmak güdüsü olmuştur. İnsanoğlunun belirsizliği ortadan kaldırmak için sosyal kurumları ve kültürü, bilim ve teknolojiyi yarattığı söylenebilir” (Cüceloğlu, 2006: 277-278). Nitekim belirsizliklerden kaygılanan bireyler, kaygılarını giderebilmek için var olan belirsizlikleri ortadan kaldırmaya ve belli bir düzen içinde sosyal yaşamlarını şekillendirmeye çalışır.

Korku, beklenmedik ve öngörülemeyen bir durumla karşılaşan insanın, zihnini yoğunlaştırmasını sağlayan bir mekanizmadır (Furedi, 2001, s.8). Korku, var olan bir tehlikenin algılanması durumunda ortaya çıkan yoğun duygudur. Başka bir ifadeyle korku, her durumda bir tehlikeye işaret etmektedir (Gall, 2016: 8). Heidegger de (2011: 362) korkunun tehlikeli ve tehditkâr olana yönelik olduğunu söylemektedir. Korku, görülen ya da işitilen fena bir durum veya nesneye karşı ortaya çıkar. Yani korkunun yöneldiği bir nesne vardır (Deren, 1999: 115; Giddens, 2004: 63). “Dolayısıyla korku, dile dökülebilir olana ilişkindir” (Saleci, 2014: 26). Bu kapsamda çok çeşitli korkular vardır: fırtınadan, depremden, sarhoş ya da silahlı bir insandan, karanlıkta duyulan bir sestem, kâbuslu ya da halüsinasyonlar içinde olunan bir anda ortaya çıkan bir hayaletten korkulur (Gall, 2016: 8-9).

Kaygı, nesnesiz bir korkma hali olarak algılanır. Dolayısıyla kaygının temelinde yatan nesnenin ne olduğu kolaylıkla dile getirilememektedir. Freud’un deyimiyile, kaygı korkudan farklı olarak, “nesneye kayıtsızdır” (Akt. Giddens, 2004: 63). Aynı şekilde söz konusu ayrıma dikkat çeken Kant, “belirsiz bir fenalıkla tehdit eden bir nesneye dair korku, kaygıdır” (Svendsen, 2017: 49) diyerek kaygının, korkudan farklı olduğunu ve belli bir nesnesinin olmadığını dile getirmiştir. “Tam da bu yüzden, yani kaygıyı doğuranın belirsizliği yüzünden, rahatsız edici duygular arasında kaygı korkudan beterdir” (Saleci, 2014: 26). Öte yandan kaygı “derin”ken, korku “sığ”dır. Nitekim Roland Barthes, korkunun “alelade ve değersiz” bir duygu olduğunu ifade etmektedir. Geleneksel olarak felsefede de korkudan çok kaygı konu edilmiştir (Svendsen, 2017: 13). Sonuç olarak korku ile kaygı arasında üç temel fark vardır: (1) Kaynak: korkunun

kaynağı bellidir. Ancak kaygının kaynağı belirsizdir. (2) Şiddet: korku kaygıdan daha şiddetlidir. (3) Süre: korku daha kısa sürelidir, kaygı ise uzun süre devam eder (Cüceloğlu, 2006: 277). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki korku ile kaygı arasındaki fark gerçekte bu kadar net olamayabilir. Kimi zaman korkunun nesnesi kesinlikten uzak olabilir. Yani bir nesneden korkulur fakat o korku veren nesnenin ne olduğu tam olarak bilinmeyebilir. Aynı şekilde kaygı durumunda da kişi, kendine kaygı veren nesnenin ne olduğunu bilir ama o nesnenin kişinin hayatında nasıl ortaya çıkacağını bilemeyeceğinden dolayı kaygı duygusu oluşabilir. Bu çerçevede korku ile kaygı arasındaki geleneksel ayrıma (yani korkuda nesne belliyken kaygıda belirsizdir) sadık kalınarak burada daha fazla detaya girilmeyecektir.

Korku, korkuyu besler (Furedi, 2001, s.15) veya korku, korkuyla beslenir (Bauman, 2012a: 121). Nitekim Lucien Febvre modern çağın eşliğindeki dünyayı “her zaman korku, her yerde korku”, söylemiyle betimlemektedir (Akt. Bauman, 2012b: 50). Aynı şekilde Bacon (2013: 75) “Acının sınırı vardır, ama korku sınır tanımaz” diyerek korkunun yaygınlığına ve sınırsızlığına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla korku, hayatın her alanına sirayet etmiştir. Korkuyu doğuran, şu ya da bu şekilde hayat planlarını tehdit eden şeylerdir. Bireyin varlığına, sağlığına, sosyal ilişkilerine ve sosyal statülerine yönelik tehditler korkunun ortaya çıkmasına neden olur. Özellikle “bilinmezlik” her zaman korkunun önemli kaynaklarından biri olmuştur. H.P Lovecraft korkunun, “en eski ve en güçlü insani duygu” olduğunu ve en güçlü biçiminin ise “bilinmezlik korkusu” olduğunu dile getirmiştir (Akt. Svendsen, 2017: 50-56). Aynı şekilde Elias Canetti (2006: 15) “İnsanı, bilinmeyen dokunuşundan daha çok korkutan hiçbir şey yoktur. İnsan kendisine değen şeyi görmek ve tanımak, hiç değilse sınıflandırmak ister.” diyerek bilinmezliğin korkusuna vurgu yapmıştır. Bahsedilen bilinmezlik korkusu nesnesiz bir korku değildir. Sadece nesnesi belirsizdir. Kötü sonuçlara yol açacağı bilinen bir şeyden kaynaklanan korkudur.

Kaygı, yalnızca özel riskler veya tehlikelerle bağlantılı belirli durumlara özgü bir olgudan ziyade bireyin geliştirdiği genel güvenlik sistemiyle ilişkilidir (Giddens, 2004: 63). Yani o bireyin güvenliği için haber verici bir sinyal olarak görev yapmaktadır. İç veya dış tehdit ve tehlikeleri haber veren bir uyarandır. Korku da aynı şekilde bir tehdide karşı haber verici bir işlev görür. Fakat bu tehdit; kaynağı bilinen, belirli bir

tehdittir. Kaygıda ise cevap verilen tehdidin kaynağı belirsizdir. Bu kapsamda normal seviyede kaygı ve korku bireyin temel güvenliğini sağlama noktasında yararlıdır (Özakkaş, 2014: 9-13). Kaygı, bireyin çevresinde olup biten olayların, tehditlerin ve tehlikelerin farkında olmasını sağlar (Korkmaz, 2017: 481). Bireyde kaygı, tehdit algısını beslemektedir. Bireyin kaygı seviyesi yükseldikçe tehdit algılaması da benzer şekilde yükselmektedir.

Korku veya kaygıyı koşulsuz olarak kışkırtan birçok tehdit edici durum olsa da korku ve kaygı kaynaklarının çoğu öğrenilir (Butcher vd., 2013: 165). Yani korku ve kaygılar, bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri toplumdaki sosyal etkileşimleri sonucunda inşa edilir. Nitekim bireyler; sosyal, siyasi ve kültürel amaçlarına ulaşamadığı durumlarda korkmaya ve kaygılanmaya başlarlar. Bu durum bireyde var olan tehdit algısının güçlenmesine neden olmaktadır. Birey de söz konusu korku ve kaygılarını ortadan kaldırmak ve amaçlarına ulaşmak için tepkide bulunur, çünkü kendini güven altında hissedeceği bir durum oluşturmaya çalışmaktadır. Öte yandan “kaygılanan insanın ne gibi ve nasıl tepki vereceği ferdi içinde bulunduğu kültürde geçerli olan bilgilere ve inançlara bağlıdır” (Korkmaz, 2017: 481).

Bireyde korku ve kaygının varlığı onu tepki vermeye, eylemde bulunmaya ve üretmeye yönlendirir. Nitekim Cemil Meriç (1999: 27) “İnsan... kendini düşman bir dünya karşısında hissetmese idi ne homo faber [alet yapan insan] olurdu idi ne de homo moralis [ahlak konusu olan insan]” der. Sonuç olarak en temel insani duygulardan olan korku ve kaygı, özelde insanı genelde ise toplumsal yaşamı etkileyen bir unsurdur.

1.1.2. Risk

Latince “risco” kavramından türetilen, risk kavramının etimolojik kökeninin antik çağda Homeros’un Odysseia destanına dayandığı iddia edilmektedir (Soydemir, 2011: 170). Ancak risk kavramının ilk olarak XVI. ve XVII. yüzyıllarda dünyanın dört bir tarafına seyahat eden kâşifler tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Aynı şekilde bu kavramın İspanyolca ya da Portekizcede “bilinmeyen sulara yelken açmak” anlamında İngilizceye geçtiği söylenmektedir (Kızmaz, 2017: 200-201; Giddens ve Pierson, 2001: 90).

Risk terimi, bir dizi farklı bağlam ve konularla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Bu kavram, belirli bir tehlikeyle bağlantılı olarak hasar, yaralanma, hastalanma, ölüm ve başka olumsuzlukların meydana gelme olasılığını ifade eder. Tehlike ise genelde insanlara ve onların değer verdikleri varlıklara yönelik bir tehdit olarak tanımlanır. Hiçbir risk tanımı, kavramın anlamının ve kullanımının her yönünü kapsayamaz. Ayrıca terimin kullanımı sürekli olarak değiştiği için terimin bilinen bir toplum ve bağlam çerçevesinde değerlendirilmesi gereklidir. Toplum ve toplumun geleceği konusunda belirli bir dönemde geçerli olan fikirler ve değer yargıları, riskin algılanış biçimini etkiler (Furedi, 2001, s.43-44). Risk ve risklerin algılanışı farklılık gösterse de her toplumda çeşitli riskler vardır ve söz konusu riskler sosyal alanda bireylerin davranışlarını etkilemektedir. Diğer bir ifadeyle toplumsal yaşamdaki riskler ve belirsizlikler, her türlü insan ilişkisine bir şekilde dokunarak bireyi yolunu bulmakta zorlanan, şaşkın ve korku içerisinde hareket kabiliyeti sınırlanan birine dönüştürmektedir. (Delibaş, 2017: 50-51).

Risk altında bulunmak, herhangi bir özel sorundan bağımsız, kalıcı bir durum olarak görülmektedir. İnsanoğlunun etrafi risklerle sarılmış durumdadır. Bu riskler bağımsız bir biçimde var olmaktadır. Risk, özerk ve her yerde hazır şekilde bulunan bir güç haline getirilerek, her tür insan deneyimini bir güvenlik meselesine dönüştürmektedir (Furedi, 2001: 29-30). Bundan dolayı birçok çağdaş sosyal teorisyen risk konusunu güven ve güvenlik sorunu ile birlikte ele almaktadır. Risk ve güven iç içe girmiş durumdadır. Bu kapsamda güven, “belirli türdeki etkinliklerin tabi olduğu tehlikeleri azaltmaya ya da en aza indirmeye yarar” (Delibaş, 2017: 46). Başka bir ifadeyle “risk ve güven birbirinden ayrılamaz. Bir kişiye, bir sisteme veya bir bankaya duyulan güven, riskin üstesinden gelmenin bir aracı olabileceği gibi, riskin kabulü, güven yaratmanın bir aracı olabilir” (Giddens ve Pierson, 2001: 90).

Sosyolojik anlamda son dönemlerde risk kavramının popüler olması Ulrich Beck’in “Risk Toplumu” adlı eserine dayanmaktadır. Modernleşme süreciyle üretici güçlerin katlanarak büyümesiyle birlikte tehlikeler ve potansiyel tehditlerin daha önce eşi görülmemiş ölçekte arttığını ifade eden Beck (2014: 21-24), buna yönelik olarak “risk toplumu” kavramını ortaya atmıştır. Nitekim Beck’e göre modernleşmeyle beraber sosyal bilimciler tarafından kullanılan “sanayi toplumu” ya da “sınıflı toplum”

kavramları, ileri modernleşmeyle sürecinin bir parçası olarak sistematik biçimde üretilen riskler ve tehlikelerden dolayı “risk toplumu” kavramına dönüşmüştür. Özünde modernleşme sürecinin eleştirisi olan risk toplumu kavramı, modernleşmenin nihai sonucu olarak ortaya çıkan tehdit ve tehlikelerin, tüm insanlığı tehdit eden küresel tehlikelere dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu kapsamda risk toplumu kavramı, dünyanın büyük dönüşümler yaşadığı 1980’li yılların sonu ile 1990’lı yılların başlarından bu yana toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik ve bireysel yaşamların merkezi temalarından biri haline gelmiştir (Delibaş, 2017: 50-51). Bu çalışmada, Beck’in ortaya atmış olduğu, ileri modernleşmenin bir eleştirisi olan ve yeni bir toplum tasavvurunu belirten anlamda risk toplumu kavramı odağa alınmamıştır. Daha çok toplumsal yaşamdaki belirsizlikler ve güvensizlikler tarafından beslenen risk konu edilmiştir. Nitekim bu anlamda risk, bireyde huzursuzluk yaratarak bireyin tehdit algısının güçlenmesine ve kaygılanma durumunun yükselmesine neden olabilmektedir.

1.1.3. Güvenlik İhtiyacı ve Güvende Olma Hissi

Birey, toplumsal yaşamda var olabilmek için temel güven duygusuna sahip olması gerekir. Temel güven duygusu, bireyin sonradan karşılaşılabileceği her türlü zayıflatıcı koşullar karşısında umudunu ve cesaretini sürdürmesini mümkün kılan, muhtemel tehdit ve tehlikelere karşı bir koruyucudur. Temel güven, eylem ve etkileşim ortamlarındaki riskler ve tehlikeler karşısında koruyucu bir örtüdür. Temel güven, bütün normal bireylerin yanlarında taşıdıkları ve gündelik hayattaki ilişkilerini sürdürebilmek için başvurdukları koruyucu zırhın veya koruyucu kozanın temel duygusal dayanağıdır (Giddens, 2014: 58-59). Temel güven duygusu bireysel kimliğin gelişiminin ön koşuludur (Giddens, 2014: 61).

Güvenlik, en temel insan ihtiyaçlarından biridir. İnsan doğduğu andan itibaren ölene kadar geçen süreçte devamlı güvenlik özlemi içinde olmuştur (Davutoğlu, 2002: 37). Başka bir ifadeyle her insan yaşamı boyunca kendini güvende hissedeceği, başına bir şey gelmeyeceği bir ortamda bulunmak ister. Nitekim Abraham Maslow, temel insan ihtiyaçlarını beş gruba ayırarak “ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramını” oluşturmuştur. Maslow kuramında temel insan ihtiyaçlarını basamaklar halinde hiyerarşik bir şekilde sıralamıştır. Bu kurama göre en alt basamakta yeme, içme gibi fizyolojik ihtiyaçlar vardır ve sırasıyla tehlikeden korunma ve güvenlik ihtiyacı, sevgi ve ait olma ihtiyacı,

saygı görme ihtiyacı ve son basamak olarak da kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır (Yazgan İnanç; Bilgin; Kılıç Atıcı, 2011: 48). Görüldüğü üzere güvenlik ihtiyacı, bireylerin en temel ikinci basamak insanî ihtiyaçlarındandır. Buna göre birey; kendisini, ailesini ve toplumunu güven ve emniyet için hissetme ve tehlikeden uzak olma isteğindedir.

Öte yandan güvenliğin temelinde tehdit ve tehdit algılaması vardır. Yani “güvenlik ve tehdit, karşılıklı ve sürekli olarak birbirlerini tetikleyen iki kavramdır. Algılanan tehditler sebebiyle güvenlik tedbirleri alınır” (Küçükşahin ve Akkan, 2007: 44) ve ona yönelik eylemlerde bulunulur. Diğer bir deyişle birey, güvenlik ihtiyacını gideremediğinde veya kendini tehdit altında hissettiğinde o tehdidi ortadan kaldırmak ve kendini tekrar emniyetli duruma almak için tepki verir. Aynı şekilde kurumlar, devletler ve en genel anlamda toplumlar da kendilerini tehdit altında hissettiklerinde o tehdidi bertaraf etmek için tepki verir. Bu tepkilerin topluma yansımaları ise toplumda gerçekleştirdiği değişimler olmaktadır.

İnsanın yaşamı boyunca ontolojik bir ihtiyacı olan güvenlik, en açık tanımıyla varlığını koruma ve devam ettirme kaygısıdır. Devletler açısından düşünüldüğünde ise güvenlik, devletin egemenliğini ve bütünlüğünü koruma çabasıdır. Buradan hareketle güvenlik kavramının farklı düzlemlerde ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlar; bireylerin, toplumsal alt grupların, toplumun, devletin, bölgelerin ve son olarak uluslararası sistemin bütünü ya da bütününe yakınının güvenliği şeklinde sıralanabilir (Dedeoğlu, 2003: 9-12). Dolayısıyla ister makro ister mikro boyutta olsun güvenlik ihtiyacı ve güvende olma hissi her seviyede önemlidir. İnsan, içinde bulunduğu her anda ve alanda bu ihtiyacını gidermeye çalışacaktır. Gideremediği takdirde kaygılanmaya ve korkmaya başlayacağından tehdit algısı yükselecektir.

1.1.4. Bireyde Tehdit Algısının Oluşum Süreci

Biyolojik ve sosyal/kültürel bir varlık olan insan, yaşadığı dünyada müşahede ettiği olaylar ve çevresinde olup bitenler karşısında, “Ne, neden ve nasıl? gibi sorular sorar. Çünkü içinde bulunduğu sosyal yaşamı bilmek ve anlamak ister (Güvenç, 2016a: 11). İnsan, üzerinde yaşadığı evreni tanımak ve ona hâkim olmak için zihinsel faaliyette bulunur. Bundan dolayı, kendi düşüncesinin etkisi altında hareket eder. İnsanın

düşünceleri, sosyal yaşam içerisinde bireyin davranışlarına rehberlik eder. “Her insanın sosyal davranışı, kendisi için en müsait noktadan dünyayı algılayış tarzına bağlı olarak şekillenmektedir” (Krech vd., 1983: 25). Yani bireyin toplumda sergilediği davranışlar, yetiştiği çevre ile kültürün etkisi altındadır. Dolayısıyla bireyin çevresi ve kültürü bilinmedikçe sergiledikleri davranışlar tam olarak anlamlandırılmayabilir. Zira birey yetiştiği çevre ve kültürün etkisi ile dünyayı algılar ve bu algılar doğrultusunda tepkide bulunur.

Hiçbir zaman iki insanın kognitif dünyası birbirinin aynısı olmadığından her insanın dünyayı algılayışı diğerinden farklıdır. Nitekim bireylerin dünyayı algılayışı; bireyin fizikî ve sosyal çevresi, fizyolojik yapısı, hedef ve gayretleri ve geçmişteki tecrübelerine göre değişiklik gösterebilmektedir (Krech vd., 1983: 25-26). Birey için sosyal ve fiziki çevre çok önemlidir. Çünkü birey, ilk kazanımlarını içine doğduğu sosyal ve fiziki çevreden edinir. Bireyin sosyal ve fiziki çevresi ne kadar zenginse dünyayı algılaması ve çevresinde olup bitenleri tanımlaması o kadar sağlıklıdır. Öte yandan bireyin zekâ durumu ve kapasitesi gibi fizyolojik yapısı da bireyin dünyayı algılamasında önemli bir yere sahiptir. Bireyin zekâ durumu ve kapasitesi ne kadar iyiye sosyal yaşam içerisindeki karmaşık olayları analiz etmesi de o kadar iyi olur. Aynı şekilde bireylerin istekleri, hedef ve gayeleri de bireylerin dünyaya ait tasavvurlarını etkilemektedir. Çünkü bireylerin dünyaya ait tasavvurları kısmen de olsa bu istek, gaye ve hedefler doğrultusunda şekillenmektedir. Son olarak bir anlamda yukarıda bahsedilen maddelerin hepsini kapsayan bireyin “geçmiş tecrübeleri” de bireyin dünya algısını etkilemektedir.

Bireylerin algılarını belirleyen iki temel faktör bulunmaktadır. Bunlar; “bünye/yapı faktörleri” ile “fonksiyonel faktörler”dir. Yapı faktörleri, bireyin fizikî uyarıcılarla karşılaşması sonucu sinir sistemlerinde meydana getirdiği etkilerdir. Nitekim Gestalt Psikologlarına⁴ göre algı organizasyonları, esas itibarıyla bireyin sinir sisteminde fizikî objelerden gelen uyarıcılara doğrudan doğruya reaksiyon olarak meydana gelen fizyolojik olaylarla belirlenmektedir. Başka bir ifadeyle algının yapısal

⁴ Gestalt Psikologları olarak adlandırılan bir grup Alman psikolog duyuşsal bilgiyi yorumlamada kullanılan ilkeleri keşfetmeyi amaçlamışlardır. Almanca olan “geştalt” kavramının tam İngilizce karşılığı yoktur, fakat temel olarak; “bütün”, “şekil” ya da “örüntü” anlamına gelir. Gestalt Psikologları, beynin var olan duyuşsal bilginin basit toplamından daha fazla tümleşik bir algısal deneyim yarattığına ve bunu yordayabilir şekilde yaptığına inanmaktadır (Morris, 2002: 121).

faktörleri, algılayan bireyin ihtiyaçlarından ve karakterinden bağımsız olan ve onun bilişsel dünyası hakkındaki belli örgütlenmelere iten faktörlerdir. Algı yapılanmasının fonksiyonel faktörleri ise esas itibarıyla bireyin ihtiyaçları, ruh hali, geçmiş yaşantısı ve hafızasından ileri gelen unsurlardır (Krech & Crutchfield, 1980: 131-132). Dolayısıyla bireyin algı yapılanması için önemli olan iki unsur şunlardır; (1) bireyden bağımsız bir şekilde dış dünyadan gelen uyarıcılar ile (2) bireyin bu uyarıcıyı kendi durumuna (ihtiyacına, ruh haline ve hafızasına) göre yorumlamasıdır.

Birey sosyal yaşamda sürekli dış dünyadan gelen uyarıcılara maruz kalır. Öncelikle gelen uyarıcıyı algılar ve bunun analizini yapar. Yapılan değerlendirme ve yorumlama sonucunda tepkide bulunur. Dolayısıyla algılar, bireylerin hayatlarının ve davranışlarının şekillenmesinde büyük etkiye sahiptir (Korkmaz, 2017: 481). Başka bir ifadeyle bireyler, dış dünyadan gelen uyarıcıları algılamaya başladıkları andan itibaren onları anlamlandırmaya çalışırlar. Bu bakımdan insanlar dış dünyadan gelen uyarıcıları, organize edici ve anlamlı bütün haline getirici bir tutuma sahiptir. Nitekim insanlar, kendilerine yabancı olan toplumsal gelenekleri, tabuları ve toplumsal ilişkileri anlamsız şeyler olduğu şeklinde değerlendirmezler. Aksine onları derhal anlam taşıyan şeyler olarak algılama çabasına girerler. Pek çok durumda bu sebepten ötürü yabancıların gelenekleri, alışkanlıkları, değerleri ve kurumları yanlış anlaşılır ve yanlış yorumlanır. Çünkü durumun bütün olguları toplanmadan bir anlama, algılama yoluna gidilmiştir. Bu hal, sabırsız ve ön yargılı bireyin bir zaafı olmaktan çok, tanıma sürecinin evrensel bir özelliğidir (Krech & Crutchfield, 1980: 138).

Birey, sosyal yaşamda maruz kaldığı uyarıcıları yapılandırıp yorumladıktan sonra tepkide bulunur. Bu tepkiler, bireyin toplumsal yaşamda sergilediği anlamlı davranışlarıdır. Bireyin davranışları yapılanmış olmakla beraber sürekli değişen bir yönü de vardır. Davranışın değişme süreci sadece öğrenme, eğitim veya yetişme ile sınırlı değildir. Bu süreç öğrenmeden daha fazla şeyi içerir. Bu kapsamda Krech ve Crutchfield'e (1980: 173-177) göre bireyde davranış değişiminin⁵ altında yatan ilk ve en önemli sebep bireyin bir problem durumu ile karşılaşmasıdır. "Engellenmişlik" temel problemlerden biridir. Bireyi, bir amaca erişmesinden alıkoyan her şeydir. Bireyin

⁵ Bireyin davranışlarının değişimine neden olan diğer iki sebep ise şunlardır: "(2) Fizyolojik durumunda önemli değişimler olduğu zaman ve (3) Hatırlama sürecindeki dinamik faktörler faaliyette bulunduğu zaman." (Krech & Crutchfield, 1980: 173).

amaca ulaşma güdüsü ne kadar yüksek ise karşılaştığı engelin varlığı bireyde o kadar rahatsızlığa neden olur (Myers, 2015: 359). Yani birey, istek ve hedefleri doğrultusunda hareket ederken bir engel ile karşılaştığı zaman “idrak dünyasının yeniden yapılanması” eğilimi ortaya çıkar. İdrak dünyasının yeniden yapılanmasının niteliği ise engel durumunun yarattığı gerginliği giderme şeklindedir (Krech & Crutchfield, 1980: 175)

Bireyin hedefe giden yolda karşılaştığı engeller çok çeşitlidir. Gündelik yaşamda karşılaşılan basit engeller olabileceği gibi üst düzey hedefleri engelleyen karmaşık engeller de olabilir. Nitekim bireyler bu engelleri ortadan kaldırmak için engelin niteliğine göre değişen basitten karmaşığa kadar çeşitli davranışlarda bulunur. Ayrıca bir hedefin ve bu hedef yolundaki bir engelin mevcudiyeti idrak dünyasının yeniden yapılanmasını meydana getirmekle beraber söz konusu yapılanmanın sürekli uyum sağlama yönünde olacağı beklenilmemelidir. Çünkü engeller bireyde gerginlik oluşturur ve gerginlikler de büyük oranda bireyin idrak dünyasının yeniden yapılanması üzerinde bozucu etkilere neden olur. Dolayısıyla bireyin hedefe giden yolda bir engelle karşılaşması veya ihtiyacının karşılanmaması bireyin gerilmesine, kaygılanmasına ve tehdit algısının güçlenmesine neden olabilir. Nitekim bireyin algılama sürecinde yaşadığı olumsuz duygu durumu, bireyin gelecekteki tehlike ve tehditlere karşı endişe duymasına sebebiyet verir. Öte yandan bu durum, bireyde “gelecekteki tehlikeyi öngörememe ve gerçekleştiğinde denetleyememe duygusu” ortaya çıkaracağından bireyin kaygılanmasına ve tehdit algısının güçlenmesine yol açar (Korkmaz, 2017: 481).

Hedefe giden yolda karşılaşılan engelin bireyde kaygılanmaya ve tehdit algılanmasının güçlenmesine neden olup olmayacağı pek çok unsura bağlıdır. Bu unsurlar şu şekilde sıralanabilir: “İhtiyacın karşılanamamasından kaynaklanan gerginliğin şiddeti, ferdin engellenmeye karşı karakteristik tepki tarzı ve hedefi engelleyen unsurun algılanışı” (Korkmaz, 2017: 481; Krech & Crutchfield, 1980: 177). İhtiyacın karşılanamamasından kaynaklanan gerginliğin şiddeti arttıkça idrak dünyasının yeniden yapılanmasının doğru ve uygun bir şekilde yapılması güç olacağından bireyin kaygılanma ve tehdit algılanması da yükselecektir. Öte yandan bireyin engellemeye karşı vereceği tepki tarzı da idrak dünyasının yeniden yapılanmasına etki edeceğinden bireyde kaygılanmanın ve tehdit algısının yükselmesine neden olmaktadır. Birey, yetiştiği çevre ve kültüre göre engellendiği durumlarda

“saldırgan”, “otistik”, “gerileyici” ve “yüceltici” şekillerde tepkide bulunur. Tepkide bulunma şekilleri, idrak dünyasının yeniden yapılanmasına uygun ya da söz konusu yapılanmayı bozan nitelikte olabilir. Örneğin engellenme durumuna karşı “saldırgan” bir tepki şeklini benimseyen birey, hedefe giden yolda karşılaştığı engelin düşmanca bir niyetle önüne konulduğunu algılar ve onu “hücum edilecek bir şey” olarak idrak eder. Fakat aynı durumda başka bir kişi, “yüceltici” tarzda tepki verebilir ve aynı hedefi elde etmek için farklı yol arayışına girebilir. Bu farklılık bireyin engellenme durumunda ortaya çıkan gerginliği giderme sürecindeki karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Son olarak engelin doğru bir şekilde idrak edilmesi ve tanımlanması da idrak dünyasının yeniden yapılanmasını etkilemektedir. “Engelin idraki ne kadar yanlış olursa, yeniden yapılanmanın uygunluk derecesi de o kadar azalır” (Krech & Crutchfield, 1980: 177-180). İdrak dünyasının yeniden yapılanması bozucu nitelikte olursa bireyin kaygılanması ve tehdit algısının yükselmesi daha olasıdır. Sonuç olarak karşılaşılan her engel bireyde tehdit algısını yükseltmemekle birlikte, düşmanca bir niyetle, güdülenmiş bir amaca yönelik karşılaşılan engel, bireyde kaygılanmaya ve tehdit algısının yükselmesine neden olmaktadır.

1.1.5. Tehdit ve Tehdit Algısı

Tehdit ve tehdit algısı çok yönlü ve geniş bir kavramdır. Tehdidin günlük yaşamda bireyler arası etkileşimden kaynaklanan tehditten, uluslararası alanda⁶ devletlerarası yaşanan gerilimlerden kaynaklı tehdiye kadar çok geniş bir yelpazesi vardır. Bu sebeple tehdit kavramının ortak bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Fakat tehdidin veya tehdit algılamaının ortak özellikleri belirlenebilir. Öncelikle tehdit, “öteki” üzerinden tanımlanır. Yani tehdidin varlığı diğer bir aktörün varlığına bağlıdır. Tehdit, somut olarak görülebilen ve gerçek bir tehlike durumunu ifade eder (Williams, 2009: 18). Bu kapsamda tehdit “mücadele edilebilir ve muhtemel zararlarına karşılık

⁶ Uluslararası ilişkilerde özellikle devletlerin, diğer devletlere karşı kendi güvenlik politikalarını oluşturmada tehdit ve tehdit algılamaları ön plana çıkmaktadır. Devletlerin “tehdidi doğru, yerinde ve zamanında belirlenerek gerekli tedbirlerin yeterli seviyede” alması güvenlik politikalarını doğru bir şekilde belirlenmesi için gereklidir. Öte yandan devletlerin tehdit algısı, “mevcut jeopolitik ve jeostratejik konumuna; ekonomik, sosyal ve kültürel yapısına, silahlı kuvvetlerin caydırıcılık gücüne, mevcut doğal kaynaklarına ve bu doğal kaynakların kalitesine ve miktarına, diğer devletlerin o devlet üzerindeki mevcut çıkarlarının niteliğine ve niceliğine” bağlıdır (Kartal, 2018: 154). Bu kapsamda devletlerin güvenlik ve dış politikalarını belirlemeleri açısından önem arz eden tehdit algısı, kurumsal boyutta yaşanan tehdit algılamalarına örnek gösterilebilir. Özellikle siyasi liderler, söz konusu tehdit ve tehdit algılamalarını göz önüne alarak uluslararası arenada politika üretmekte ve devleti yönetmektedir.

hazırlık yapılabilir tehlikeli durumları ifade eden bir kavramdır” (Elmas, 2013: 74). Tehdit algısı ise tehdidin veya tehlikeli durumun farkına varılmasıdır. İnsanlar, kendilerini tehlikede hissettiklerinde tehdit algılamaları yükselir. Nitekim “tehdit algısı, insanların başta varlığına olmak üzere, ekonomik, sosyal, siyasi amaçlarını başarmasını engellemeye yönelik faaliyetlerdir” (Korkmaz, 2017: 482). Tehdit algısı veya kaygı insanın davranış ve tutumlarında değişikliklere sebebiyet verir.⁷ Birey, kendisini tehdit eden ve kendisinde huzursuzluğa yol açan durumu bertaraf etmek ister. Çünkü birey kendini huzurlu ve güvende olmasını istediğinden tehditleri ortadan kaldırmaya yönelik tepkide bulunur.

Tehdit, “bir düşmanın düşmanca bir niyetini gerçekleştirme için sahip olduğu yetenekler üzerinden kesin olarak tanımlanabilen ve ölçülebilen özel bir tehlikedir” (Rasmussen, 2006: 1). Bu kapsamda biri tarafından saldırıya uğramak ve aşağılanmak bireyi gerginleştirerek tehdit algısının güçlenmesine neden olur (Myers, 2015: 368). Daha açık bir ifadeyle insanlar; kendilerinin dışında, kendilerine karşı düşmanca niyetleri olan ve kendilerine zarar vereceklerini düşündükleri birilerinin varlığını hissettiklerinde onları tehdit olarak algılamaya başlarlar. Bu açıdan bakıldığında tehdit, bireylerin ya da kurumların kontrolleri dışında var olan ve onlardan bağımsız bir şekilde davranan tehlikeli durumlardır. Zira tehditlerin “dışarıdan gelen” bir özelliği vardır (Elmas, 2013: 75). Günlük hayattan örnek vermek gerekirse elinde ateşli veya kesici bir silah bulunan birisi, kişinin varlığına zarar vereceği düşüncesinden dolayı tehdit olarak algılanabilir. Fakat insanların tanıdığı bir dostu ya da arkadaşı kişiye zarar verme niyetinin olmadığı düşünüldüğünden tehdit olarak görülmez. Dolayısıyla tehdit algısı; tanılan, bilinen kişilere karşı değil bireye zarar vereceği düşünülen, tanımadığı ve bilmediği “öteki” kişilere karşı güçlenir.

Tehdidin diğer bir özelliği ise duygusal yönünün olmasıdır. Yani tehdit “hedefinde olan insanların fikrine, korku, şüphe ve endişenin otantik ortak duygularını düşürmesi gerekir.” Çünkü tehdidin etkisi ve kalıcılığı, söz konusu tehdidin duygusal yönünün yoğunluğuna bağlıdır (Akt. Küçükşahin, 2006: 18). Başka bir ifadeyle tehdit,

⁷ Sosyal Psikoloji alanında, tehdit algısının bireyin davranış ve tutumlarında değişiklik yapıp yapmadığına yönelik çalışmalar yapılmaktadır. Nitekim Goodwin, Wilson ve Gaines’in (2005: 389-404) İngiltere’de yapmış oldukları çalışmaya göre bireylerin terör kaynaklı tehdit algılama seviyeleri; yaş, cinsiyet ve yaşadığı mekâna göre değişiklik göstermektedir. Bunun yanında tehdit algılama seviyesi yüksek olan bireylerin, davranış değişikliği gerçekleşme olasılığının daha yüksek olduğunu vurgulamışlardır.

bireyin hayatını, inançlarını veya değerlerini ortadan kaldırmaya yönelik bireyde ne kadar çok korku, şüphe veya endişe oluşturuyorsa o kadar etkili ve kalıcı olur. Nitekim etkili ve kalıcı bir tehdide maruz kalan birey, söz konusu tehdidi bertaraf etmek için eylemde bulunur.

Sonuç olarak tehdit; “öteki” tarafından (Williams, 2009: 18) düşmanca bir niyetle (Rasmussen, 2006: 1), başta bireyin varlığına olmak üzere sosyal, siyasal ve ekonomik amaçlarını engellemeye yönelik gerçekleşen (Korkmaz, 2017: 482), sonuçları ve muhtemel etkileri öngörülebilir ve konjoktüre göre tamamen ortadan kaldırılabilen (Williams, 2008: 65) bir durumdur. Söz konusu tehdit bireysel düzeyde olabileceği gibi kurumsal düzeyde de olabilir. Burada önemli olan kurumları yönlendirme gücüne sahip birey veya grupların tehdidi nasıl algıladıklarıdır.

1.1.6. Tehdit Algısının Kurumsal Seviyede Ortaya Çıkması

Bireylerin, kendileriyle alakalı hususlarda zarar görebilecekleri kaygısı sonucunda oluşan tehdit algısı, bireylerde olduğu gibi kurumsal seviyede de ortaya çıkabilmektedir (Korkmaz, 2017: 482-489). Diğer bir deyişle “toplumun temel kaygıları ve faaliyetlerini düzenleyen ve toplumsal ihtiyaçları” (Marshall, 1999: 438) karşılayan kurumlarda da tehdit algısı oluşabilmektedir. Özellikle kurumların politikalarını belirleme görevini üstlenen ve kurumlarda tepe statülerini işgal edenlerin, “kurumların fonksiyon alanlarına veya usullerinin gereklerinin gerçekleştirilemeyeceğinden kaygılanmaya başlamaları, kurum seviyesinde tehdit algısının ortaya çıkmasına ve güçlenmesine sebep olacaktır” (Korkmaz, 2017: 482). Nasıl ki bireyler; sosyal, siyasal ve ekonomik amaçlarını gerçekleştirmeye engel bir durumla karşılaştıklarında veya varlıklarına yönelik düşmanca niyetli bir eylemde bulunulduğunda bireylerin tehdit algıları güçleniyorsa aynı şekilde kurumların tepe statülerinde bulunanlar, kurumların işlevlerini engelleyici bir durumla karşılaştıklarında veya kurumun varlığına ve sürekliliğine yönelik tehlikeli bir unsurun ortaya çıkması durumunda onların da tehdit algısı güçlenmektedir. Çünkü toplumsal kurumların, kurumsallaşma süreçlerinde öne çıkan temel kaygılarından birisi; varlığını, her türlü tehdit ve tehlikeden uzak tutarak, güvence altına alınmasıdır (Ozankaya, 1994: 187).

Tehdit algısı güçlenen bireylerin davranış ve tutumlarında yaşanan değişim, aynı şekilde kurumların tepe statülerini işgal edenlerin davranış ve tutumlarında da değişikliklere neden olmaktadır. Nitekim tehdit algılaması, kurumlarda üst statülerde yer alanların zihin dünyalarının yeniden yapılanmasına yol açar. Söz konusu yeniden yapılanma süreci, tehdit algısının şiddetine göre değişiklik gösterebilmektedir. Yani tehdit algısı ne kadar güçlüyse onların zihin dünyalarında yaşanan değişim de o kadar yüksek olabilmektedir. Karar vericilerin zihin dünyalarında yaşanan değişim, davranış ve tutumlarında değişikliklere neden olabilir. Karar vericiler, tehdidi bertaraf edebilmek için çeşitli önlemler alabilir veya yeni politikalar geliştirebilirler. Alınan önlemler ve geliştirilen politikalar, kurumların fonksiyon usullerinde ve alanlarında değişimlere neden olabilir. Sonuç olarak tehdit algısı kurumların karar verici statülerinde bulunan bireylerin, idrak dünyalarının yeniden yapılanmasına ve bu durumun yansımaları olarak kurumun fonksiyon usullerinde ve alanlarında değişimlere neden olarak toplumda kurumsal boyutta somut değişimlerin yaşanmasına neden olabilmektedir.

Kurumsal boyutta tehdit algısının ortaya çıkmasına bir örnek vermek gerekirse kurumların fonksiyon alanlarını ve usullerini belirlemede aktif görev alan siyasi otoriteler ve siyaset kurumu incelenebilir. Talcott Parsons, siyaset kurumunu, toplumsal sistemin bütünleşmesini sağlayan alt sistemlerden biri olarak kabul eder. Ona göre siyaset kurumu, “toplumsal hedeflerin peşine düşerek, eyleyenleri ve kaynakları o hedefe yönelik harekete geçirerek amaca ulaşma işlevini yerine getirir” (Ritzer, 2014: 248). Buradan hareketle siyaset kurumu ve kurumun karar verici statülerini işgal eden politik otoriteler açısından söz konusu toplumsal hedeflere ulaşma yolunda önüne çıkan her türlü engel veya kurumun işlevini yerine getirmesini engelleyen her türlü unsur bir tehdit olarak algılanabilir. Öte yandan kurumun karar verici statülerini işgal eden politik otoritelerin, varlıklarına veya iktidar alanlarına yapılan müdahaleler de tehdit algılarını güçlendirecektir. Güçlenen tehdit algısının neticesinde bu engeller veya unsurlar ötekileştirilerek bertaraf edilip amaca ulaşmak için çaba gösterilir.

Tehdit algısının kurumsal boyutta neden olduğu değişimi tahlil etmek için “konjonktüre” de dikkat etmek gerekir. Çünkü tehdit, farklı tarihsel süreçlerde farklı algılarla şekillenen bir kavram olarak her dönemin siyasi, ekonomik ve toplumsal koşullarına göre değişiklik gösterebilir. Yani tehdit algısı, “konjonktüre” göre değişir.

Konjonktürden kastedilen tahlil edilen zaman aralığındaki (dilimindeki) geçerli durumdur. Kimi zaman konjonktürün hassasiyetleri, tehdit algısını besleyebiliyor. Dolayısıyla toplumsal değişim incelenirken konjonktür şartları göz ardı edilmemelidir. Nitekim insanların zihin dünyaları sürekli değişim içindedir. Belli bir dönem tehdit olarak görülen durum farklı dönemde tehdit olarak görülmeyebilir.

1.1.7. Tehdit Algısının İşlevi

Sosyal psikolojiye göre düşmanca niyetleri olan ötekinin varlığı, tehdit algısını yükseltmektedir. Söz konusu tehdit algısı, grup ve topluluk içerisindeki bağlılık ve uyumu artırma gibi sosyal bir işlevi yerine getirmektedir. Çünkü tehdidin varlığı, grup ve topluluğun geleceğini tehlikeye sokmaktadır. Nietzsche, tehdit algısının gerçekleştirdiği bu işleve binaen “düşmanın olmadığı yerde bir düşmanın yaratılması gerektiğini” dile getirmiştir (Moses, 2010: 99-102). Bu noktada düşmanca niyetleri olan öteki veya tehdit unsuru, gerçek olabildiği gibi yapay ve üretilebilen bir unsur olabileceği de unutulmaması gerekir. Kimi gruplar veya topluluklar belli amaçlara ulaşmada grubun veya topluluğun iç bağlılığını ve uyumunu arttıracığından yapay tehdit unsurları üretebilmektedir. Bu kapsamda özellikle siyasi otoriteler, kurumsal seviyede tehdit olarak algıladıkları unsurların gerçek birer tehdit olduklarını kamuoyuna anlatmaya ve onları ikna etmeye çalışırlar. Sonuç olarak kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısının iki temel özelliği vardır. Birincisi kurumsal düzeyde ortaya çıkan tehdit, kişisel nefretlerden kaynaklanmamaktadır. İkincisi ise kurumsal seviyede ortaya çıkan tehditler, toplumun büyük kısmını veya bütünü tehdit eden, toplumsal dengeyi bozan ve kamu yaşamı açısından tehlikeler oluşturan tehditlerdir.

1.2. Toplumsal Değişme ile İlgili Kavramlar

Toplum, sürekli değişim içinde olan dinamik bir yapıya sahiptir. Toplumun söz konusu dinamik yapısını tam olarak anlayabilmek için Comte'un bahsettiği toplumun statik yapısını göz önüne almak gerekir. Dolayısıyla bu bölümde öncelikle toplum, toplumsal yapı ve toplumsal yapıyı oluşturan unsurlara değinildikten sonra toplumsal değişme ve toplumsal değişme ile ilgili temel kavramlara yer verilecektir.

1.2.1. Sosyolojinin Temel Kavramı: Toplum

Sosyoloji insanların; birbiriyle, gruplarla, kurumlarla ve kurumların karşılıklı ilişkilerini inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bakımdan sosyologlar, sosyal olay ve olguları analiz ederken öncelikle insan ve toplum faktörünü göz önüne almak zorundadır. Birey ve toplum arasındaki karşılıklı bağımlılık, sosyolojinin temel odak noktasıdır. Sosyologlar, insanın karmaşık doğasını ve toplumun heterojen yapısını çözümlenmeye çalışırlar. İnsanların, tarih boyunca çeşitli nitelik ve yapılarıdaki topluluklarda yaşamış olması gerçeği, sosyologların aklına “Toplum nasıl tanımlayabiliriz?” sorusunu getirmiş ve bu soruya cevap aramaya çalışmışlardır (Kalaycıoğlu, 2006: 5). Her ne kadar gündelik yaşamda toplum terimi, sanki “işte orada” duran ve tekil öznenin ötesinde bir şeyi, hiçbir tartışmaya meydan bırakmayacak şekilde tarif ediyormuş gibi kullanılsa da sosyolojik anlamda bu şekilde kısa, açık ve kesin bir tanımının yapılması oldukça zordur (Marshall, 1999: 732). Sosyolojinin bağımsız bir disiplin bilimi olarak sosyal bilimlere katılmasından bu yana sosyologlar farklı şekillerde ve farklı noktalara vurgu yaparak çeşitli toplum tanımları yapmışlardır. Bu tanımlar birbirinden bağımsız gibi görünse de aralarında ortak bir özellik gözlemek mümkündür. Ortaklaşa vurgulanan bu özelliğe göre toplum, onu meydana getiren bireylerin dışında ve onlardan farklı bir bütünlüktür (Erdoğan, 2011: 59). Çünkü toplum kendisini meydana getiren bireylerin aritmetik toplamı değildir. Nitekim tek başına olan bireyin özellikleri ve nitelikleri ile toplum halinde bir arada yaşayan bireylerin özellikleri ve nitelikleri birbirinden farklıdır. “Kişi, toplumun üyesi olduğu zaman nitelik değiştirir. O, artık toplumdan soyutlanmış, tek başına bir kişinin niteliklerine sahip değildir. Toplumun bir parçası olarak ondan etkilenmiştir” (Kongar, 2012a: 41). Dolayısıyla toplum denilen şey aslında: “tesadüfen bir araya gelen kişilerin oluşturduğu bir toplam değil, aralarında tarihi, ekonomik, kültürel, sosyal ilişkiler olan, ortak anlayış ve davranış biçimleri geliştirmiş kişilerden oluşan bir bütündür” (Kalaycıoğlu, 2006: 5; Duverger, 2002: 11).

Toplum kelimesi ilk kez Fransızca bir kelime olan “Société” kavramıyla 12. yüzyılda ortaya çıkmıştır. En basit anlamıyla toplum, insanların ortaklaşa yaşamını ifade etmektedir. Türkçede ilk karşılık olarak “ehl-i meclis”, “heyet-i içtimâ” ve “cemiyyet” kelimeleri kullanılmıştır. Bu kullanımlarda da Fransızcadakine benzer bir anlamda küçük grupların ifadesi bulunmaktadır (Doğan, 2012: 69). Sosyolojik anlamda; “toplum insanların gelişigüzel, tesadüfi bir bileşimi değildir. Toplum kendini oluşturan

parçaların düzenli bir bileşimidir” (Fichter, 2015: 35). Yani toplumu, geçici insan yığınlarından ayırt etmek gerekir. Çünkü insan yığınları rastgele bir şekilde oluşurken⁸; “toplum, başta kendini korumak ve sürdürmek olmak üzere bir çok temel çıkarlarını gerçekleştirmek için işbirliği yapan (bir ölçüde çatışmakla birlikte)” kişilerden oluşan ve göreceli sürekliliğe sahip olan insan topluluklarıdır (Ozankaya, 1994: 11). En genel anlamda “toplum, ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup” olarak tanımlanabilir (Marshall, 1999: 732; Bozkurt, 2012a: 135).

Toplum gerçek bir varlıktır ve bu varlık insanların ortak ve bireysel çabalarından kaynaklanan toplumsal iş içerisinde üretim, eylem ve yaratma biçiminde ortaya çıkar (Tolan, 2005: 9). Sosyolojinin kurucu isim babası olan Comte, toplumu şu şekilde tanımlamaktadır: “Toplum, tarihsel gelişim içinde kültürün ve uygarlığın somutlaştığı ve bu niteliği ile de bireylerden farklı gerçekliği olan önemli bir bütünlüktür.”⁹ (Erdoğan, 2011: 59). Biyolojik organizma ile sosyal organizma arasındaki benzerliklere dikkat çeken Herbert Spencer, toplumu bir organizmaya benzetmiştir. Ona göre her ikisi de gelişip olgunlaşmakta, çeşitli unsurlardan ve bu unsurların birliklerinden oluşmaktadır (Kaya, 2005: 10). Marx ise daha farklı bir noktaya vurgu yaparak, toplumun uzlaşmaz sınıfların çatışmaları sonunda belirlenen bir etkileşim süreci niteliği, taşıdığını ifade etmiştir. Bu nedenle ona göre insanlığın tarihi aslında sınıf çatışmalarının tarihidir (Kongar, 2012a: 45). Yukarıda bahsedilen bilgiler ışığında kapsayıcı bir tanım yapmak gerekirse “toplum, belirli bir fiziksel çevrede (mekânda) sürekli olarak birlikte yaşayan ve ortak bir yaşam biçimini paylaşan, böylece kendine özgü bir kültür (inançlar, değerler, davranış normları, kurumlar vb.) yaratan, ortak hedefler doğrultusunda örgütlenmiş, göreceli bir istikrara, düzenliliğe sahip”, (Yaka, 2011: 17) “kendi kendini devam ettiren” (Kongar, 2012a: 46) ve “çok ya da az ölçüde kurumsallaşmış bir karmaşık ilişkiler bütünüdür” (Ozankaya, 1994: 11).

⁸ Futbol sahasındaki taraftarlar veya trendeki yolcular gelişigüzel bir araya gelmiş insan yığınlarıdır. Gösterilerin veya yolculuğun bitiminde bu yığınlar ortadan kalkarlar. Ancak toplumun yaşam süresi onu oluşturan bireylerinkine karşılaştırılmayacak ölçüde uzundur (Ozankaya, 1994: 11-12).

⁹ Comte toplumu analiz etmek için iki kavram öne sürmüştür: toplumsal statik ve toplumsal dinamik. Comte’un toplumsal statik ile belirtmek istediği şey; toplumun anatomisini ortaya koymak ve toplumu yapısal ve fonksiyonel yönleriyle karşılıklı bağımlılık içinde olan parçalar sistemi olduğunu göstermektir. Toplumsal dinamik ise daha çok toplumun değişen yönünü açıklamak için kullandığı kavramdır. Nitekim “üç hal kanunu” diye adlandırdığı çalışmasıyla toplumların değişim aşamalarını ortaya koymaktadır (Erdoğan, 2011: 59-60).

1.2.2. Toplumsal Yapı ve Toplumsal Yapı ile İlgili Kavramlar

Sosyolojinin temel kavramlarından biri “toplumsal yapı”dır. Her ne kadar günümüz sosyolojisi bir “değişme sosyolojisi” olduğu belirtilse de toplumsal değişimle ilgili sağlıklı araştırmaların yapılabilmesi için toplumsal yapı analizinin iyi yapılmış olması gerekmektedir. Çünkü toplumsal değişimin ortaya konulabilmesi için farklı dönemlerde yapılan toplumsal yapı çalışmalarının sonuçlarında elde edilen bilgilerin karşılaştırılması gerekmektedir (Gezgin, 1997: 18). Başka bir ifadeyle toplumsal değişimi anlamamanın ön koşulu: toplumsal yapıdır. Bu kapsamda çalışmada da öncelikle toplumsal yapı kavramı ele alınacaktır.

Toplum, birbiriyle uyumlu parçaların düzenli bileşiminden meydana gelen bütündür. Toplumsal yapı ise “bu parçaların her birinin ayrı ayrı görülüp tanınabileceği bir çeşit inşaat iskelesi olarak kavramlaştırılabilir” (Fichter, 2015: 35). Yani toplumsal yapı kavramı, sosyologların toplumun sistematik bir şekilde analizini yapması için kullandığı bir kavramdır. Bu açıdan sosyologların kullandığı temel kavramlardan biri olmasına rağmen toplumsal yapı kavramı üzerinde mutabakat sağlanmamıştır. Toplumsal yapı terimini ilk kullanan yazarlardan biri olan Herbert Spencer, toplumsal yapıyı açıklamak için biyolojik organizmalarla benzetmelere girişmiştir.¹⁰ Durkheim da toplumsal yapı kavramını tam manasıyla açıklamamıştır. Onlarla birlikte olan ve onlardan sonra gelen sosyal bilimcilerin pek çoğu toplumsal yapı kavramını tanımlamaya çalışmışlardır, fakat onların çalışmaları ve tanımlamaları geniş ölçüde farklılıklar göstermektedir (Korkmaz, 2006: 18). Nitekim sosyolojideki kuramsal tartışmalara göre toplumsal yapı tanımlanırsa iki eğilimin öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki “düzen ve ilerlemeyi” kendilerine rehber edinen yapısal işlevselci kuramdır. Yapısal işlevselci kurama göre toplumsal yapı bireylerin kurumsallaşmış beklentilerini ve davranışlarını belirleyen normatif bir çerçeve oluşturur. Ancak yapısal işlevselci kuramlar içinde de yapıyı oluşturan unsurlar konusunda farklı görüşler vardır. Örneğin, Radcliff Brown toplumsal yapının kişilerarası ilişkilerden oluştuğunu ileri sürerken, bir başkası yapıyı oluşturan esas unsurların kurumlar olduğunu söylemekte, diğere göre ise yapı, toplumdaki bireylerin rol dağılımları ile belirlenmektedir. İkinci

¹⁰ Herbert Spencer’in 1876 yılında yazmış olduğu “Principles of Sociology” adlı eserinde toplumsal yapı ile yaşayan organizmalar arasında benzerliklere dikkat çekmiştir. Ona göre biyolojik organizmaların evrimi ile sürekli artan uzmanlaşma ve farklılaşma aynı şekilde toplumsal yapıların ve toplumsal işlevlerin çoğalmasında da görülmektedir (Sayın, 1994: 37).

eğilim olarak ise toplumsal sistemleri alt-yapı (ekonomi, üretim, sınıf ilişkileri) ve üst yapı (kültür ve ideolojiler) olarak iki farklı parçaya ayıran ve alt-yapının, üst-yapıyı son kertede belirlediğini iddia eden çatışmacı kuram öne çıkmaktadır. Bu kuram toplumsal yapıyı, toplumda kaynakların dağılımına bağlı olarak oluşan toplumsal eşitsizlik ve egemen iktidar ilişkilerinin belirlediği kurumlar ve ilişkilerden oluşan bir bütün olarak tanımlamaktadır (Kalaycıoğlu, 2006: 6).

Raymond Firth, toplumsal yapıyı “insanların toplumsal yaşamlarında nasıl davrandıklarını anlamamıza hizmet etsin diye tasarlanmış analitik bir araç” olarak tanımlamaktadır. Ona göre “yapı kavramının özü, toplum üyelerinin davranışları açısından can alıcı önemde görünen toplumsal ilişkilerdir” (Akt. Marshall, 1999: 804). Nitekim toplumsal yapı kavramı, daha kalıcı, sürekli ve örgütlü ilişkiler için kullanılmaktadır. M. Ginsberg toplumsal yapıyı “toplumu oluşturan temel grupların ve kurumların meydana getirdiği bir kompleks” olarak anlamaktadır (Gezgin, 1997: 21). Bu anlayış soyut toplumsal ilişkilerle, ilişkilerin oluşturduğu toplumsal gruplar arasındaki bağıntı açısından da önem taşımaktadır. Bu noktadan bakıldığında, toplumsal yapı incelemeleri kurumsal düzenlemeler veya toplumsal gruplar arası ilişkiler ya da hem kurumsal düzenleme hem de gruplar arası ilişkiler şeklinde ele alınabilir. Toplumsal yapı terimi, sadece kalıcı, önemli ilişkiler ve gruplar için kullanılmak üzere kısıtlandığında, toplumda varlığını sürdürmeye devam eden ve yapısal biçimlerde değişik görünüm taşıyan diğer ilişkiler ve grupları belirtmek için bir başka terime ihtiyaç duyulacaktır. Firth, bu amaçla “toplumsal örgütlenme” terimini önermektedir. Bu terimi, “seçme ya da karar alma yoluyla toplumsal ilişkilerin sistemli düzenlenimi” olarak tanımlamaktadır. Yani toplumsal yapı denince toplumun devamlılığı ilkesi ön plana çıkmaktadır. Örgütlenmede ise varyasyon -ya da değişim ilkesi- konumların değerlendirilebilmesi ve işe kişisel tercihin karışabilmesi söz konusu olmaktadır (Akt. Bottomore, 2015: 154)

Makro sosyolojik bakış açısıyla ele alınan toplum, kurumlar yumağından meydana gelmiş bir bütünlüktür. Toplumsal kurumlar, toplumsal yapıyı düzenleyen mekanizmalardır. Her organizmanın bir yapısı olduğu gibi, toplumun da bir sosyal yapısı vardır. Sosyal sistem de yapıları ve fonksiyonları bakımından birbiriyle ilişkili alt gruplardan ve alt sosyal sistemlerden oluşur. Sosyal sistemin unsurları, ayrı parçalar

gibi görülse de bu parçalar iç içe ve karmaşık bir düzen içinde belirli işlevleri gerçekleştirmek üzere bir bütünlük gösterir. Herhangi bir parçada gözlenen olumsuzluklar genel sosyal sistemi ya da sosyal yapıyı etkileyebilir (Türkkahraman, 2006: 3-4). Başka bir deyişle, toplumsal yapıyı oluşturan her unsur yerine getirdikleri işlev ve varlıkları itibarıyla yapıyı tamamlayıcı bir nitelik taşır. “Unsurlardan bağımsız bir yapı düşünülemez. Toplumların geçirdikleri tarihi gelişme seyri düzensizliğe fazla müsaade etmez. İstikrarsız dönemler ve buhranlar toplum hayatının inişli çıkışlı konjonktürünün sadece bir bölümüdür.” Toplum açısından önemli olan nokta ise istikrar ve sosyal dengenin varlığıdır. İster reaksiyoner, ister inkılapçı nitelik bir toplumda ağır basın, her ayrı yapı er geç istikrar ve dengeye kavuşmayı amaçlayacaktır (Erkal, 2009: 194). Nitekim “toplumsal yapı, sosyal bilimler tarafından toplumlarda var olan toplumsal kesimler ve kurumlar arasında bir ilişkiler bütününe işaret eder” (Kalaycıoğlu, 2006: 6). Denge halinde bir bütünü ifade eden toplumsal yapı, fonksiyonel olarak ayrılmış çeşitli unsurlardan oluşmaktadır.

Stanley, sosyal yapıyı oluşturan unsurlar ve fonksiyonları beş ayrı açıdan ele almaktadır. Buna göre; ilk olarak “birey” yapıyı tamamlayıcı bir nitelik taşır. İkinci olarak, bir “sosyal grup” aynı görevi yerine getirebilir yani bireyler gibi sosyal yapıyı tamamlayıcı bir özellik gösterirler. Üçüncüsü, nüfusun fiziki yapı özellikleri (yerleşme, iskân, barınma) morfolojik (bitki ve hayvanların şekil ve yapılarına benzer) bir tamlama şeklinde ele alınabilir. Dördüncüsü, sosyal rolleri gerektiren farklı faaliyet alanları sistemli tamlamaya yol açabilir. Beşincisi ise yapıyı kültürel tamamlayıcılar olarak paylaşılan ve bireyden bireye intikal eden normlar, değer hükümleri ve inançlar yapıyı meydana getirirler (Akt. Erkal, 2009: 194). Buna göre toplumsal yapı, “onu oluşturan parçalar ve bunların arasındaki ilişkilerin basit ve somut tanımlamalarıyla başlar. Parçalar insan grupları veya sınıflarıdır, kadınlar ve erkekler, etnik gruplar veya sosyo-ekonomik tabaka gibi; insanların değişik grup ve tabakalarındaki konumlarıdır. Parçaların kendi içinde olduğu kadar, parçalar arasında da bağlantıları vardır” (Polama, 1996: 93). Bu bağlamda Yasa, “toplumsal yapıyı; bir topluluğun toplumsal düzeni, kuruluşu, kuruluşun işleyişi ve bir takım görevlerin yerine getirilişi yolu” olarak tanımlamaktadır. Yasa’ya göre toplumsal yapı, yapıyı oluşturan toplumsal kurumların, bunların karşılıklı ilişkilerinden doğan toplumsal değerlerin karşılıklı olarak birbirini etkilemesi sonucu ortaya çıkan toplumsal bütündür. Ayrıca Yasa, “toplumsal yapı ile

kültür arasında bağlantı kurarak, kültürü bireylerin değil, toplumların bir değişkeni” olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla kültürle, toplumsal yapının bir biriyle ilişkili olması gerektiğini vurgulamıştır (Kongar, 2012b: 224-225). Benzer şekilde Francis Fukuyama da kültür ile sosyal yapı arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Ona göre kültür: sembollere gömülmüş anlam kapılarının tarihsel süreç boyunca iletimi, insanın iletişimde bulunması, varlığın sürdürülmesi, hayata yönelik tutumlar hakkında bilgilerin gelişmesi sürecidir. Sosyal yapı ise tersine aile, klan, yasal sistem veya ulus gibi somut toplumsal örgütlerle ilgilenir (Türkdoğan, 2013: 44). Toplumsal yapı ile kültür arasındaki ilişki sosyal bilimlerde, yapının mı kültürü yoksa kültürün mü yapıyı belirlediği üzerinden sürekli tartışma konusu olmuştur. Toplumsal yapıdaki ilişkiler ve bunların biçimlendirdiği kurumlar göz önüne alındığında var olan kültürün öge, sembol, değer ve normlarının da bu yapısal ilişkilerden etkilendiği söylenebilir. Buna karşı kültür ve inançlar sistemi de var olan toplumsal yapıyı korumakta ve güçlendirmektedir (Kalaycıoğlu, 2006: 7). Yani toplumsal yapı ile kültür arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur.

M. Kıray’a (2006: 155) göre bir sosyal yapıya şeklini veren değişkenler ve özellikler beş büyük grupta toplanabilir. Birbiri ile tam bir karşılıklı etkileşim içinde ve birbirine bağımlı olan beş yön şöyle sıralanabilir: birincisi doğal kaynaklar, ikincisi doğal kaynakları işlemek için kullanılan teknoloji, üçüncüsü nüfus özellikleri, dördüncüsü sosyal organizasyon, sonuncu olarak da bunların hepsinin etkileşiminden doğmuş değerler sistemidir.¹¹ Bu değişkenler birbirine bağlı oldukları için toplum çoğu zaman görece bir denge içerisindedir. Bunların herhangi birinde bir değişiklik görece dengeyi bozar ve hepsinde yeni değişiklikler meydana getirir. Öyle ki bu zincirleme reaksiyonlar sonucu toplum bir zaman sonra yeniden fonksiyonel bir bütün haline gelir ve yine görece bir dengeye kavuşur. Toplumsal yapı kavramının çok daha geniş bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini vurgulayan Radcliffe-Brown, öncelikle toplumsal yapının kişiler arasında meydana gelen tüm sosyal ilişkileri kapsadığını vurgulamıştır. Buna göre herhangi bir toplumda akrabalık yapılarında oluşan ikili ilişkiler bile (baba-oğul veya dayı-yeğen gibi) buna örnek gösterilebilir. İkinci olarak toplumsal yapı

¹¹ Bu çerçeve içerisinde, kullanılan teknoloji ona uygun işletme birimi ve tarzı, ona uygun diğer sosyal organizasyon ve değerler, iş bölümü, aile yapısı ve giderek bunların hepsi ile tutarlılık halinde doğurganlık ve ölüm oranları birbirine yakın dengeli bir nüfus, sözünü ettiğimiz görece bir bütünlük içinde bulunan toplumu meydana getirir (Kıray, 2006: 155).

içerisine bireysel ve sınıfsal farklılıkların ortaya çıkardığı sosyal rolleri de dâhil etmek gereklidir. Bu bağlamda kadınlar ve erkekler, yöneticiler ve halk, işçiler ve işverenler arasındaki farklılıklar, farklı ülkelerdeki sosyal ilişkilerin belirleyicisi olmaktadır (Radcliffe-Brown, 2006: 21).

Toplumsal yapıyı daha mikro çerçevede tanımlayan bir yaklaşım ise “toplumsal rol” kavramını kullanmaktadır. S.F. Nadel’in *Toplumsal Yapı Teorisi (The Theory of Social Structure)* ve H. Gerth ile C. W. Mills’in, *Karakter ve Toplumsal Yapı (Character and Social Structure)* eserleri bunu işlemektedir. Nadel, “toplum yapısına somut nüfustan ve davranışlarından, bireylerin karşılıklı rol oynama kapasitelerinden elde edilen ilişki şebekesi ya da kalıbından” varılabileceğini belirtir. Aynı şekilde Gerth ve Mills de “... kurum tanımlamamızda temel kavramdır ve nasıl rol kurum kavramımızı oluşturmakta birim oluyorsa, toplumsal yapı kavramımızı oluşturmakta da kurumu birim almaktayız” (Akt. Bottomore, 2015: 154-155) diyerek rol kavramına vurgu yapmaktadır. Böylece Nadel’in açıklamalarından daha açıkça görülür ki toplumsal yapı irdelemelerinde, “toplumsal rol” başat kavram olmaktadır (Bottomore, 2015: 155). Başka bir deyişle toplumsal kurumlar, roller bütünü ve toplumsal yapı da kurumlar bütünü ifade etmektedir. Bu durumda toplum yapısının kurucu unsurları kurumlar olmakla birlikte temel de roller bulunmaktadır (Korkmaz, 2006: 22). Bu kapsamda toplumsal yapı analizlerinde rollere dikkat çekilmektedir.

Toplumsal yapı analizinde ortaya çıkan bir diğer yaklaşım ise Talcott Parsons ve Robert King Merton’ın “sistem” yaklaşımıdır (Gezgin, 1997: 21). Başka bir ifadeyle toplumsal yapıyı bir sosyal sistem olarak inceleyen Parsons ve Merton, sosyal ilişkileri, kurumsallaşmış sosyal eylem süreci içinde kültür değerleri ve normlarla yapılaşmış olarak görmektedir. Nitekim Parsons’a göre toplumsal yapı, kendi kaynaklarıyla uzun süre varlığını sürdürebilen toplumsal sistemdir. Ona göre toplumlar, biyolojik üreme ve kültür sistemlerinin sosyalleşme aracılığıyla varlığını bir insan neslinden daha uzun sürdürür. Dolayısıyla toplumu, öteki etkileşim sistemlerinden ayıran nitelik kendine yeterli olmasıdır (Erkilet, 2015: 83). Parsons ayrıca toplumsal statü ve rol kavramlarına da yapı analizinde önem vermiştir. Ona göre toplumsal yapının devamlı yinelenen dinamik özelliği gereğince yapının varlığını sürdürebilmesi için “fonksiyon” kavramına ihtiyaç vardır. Eğer belirli fonksiyonlar yerine getirilirse toplum yapısı da varlığını

devam ettirecektir (Gezgin, 1997: 21). Öte yandan Merton toplumsal yapıyı, kültürel değerler etrafında bütünleşen ancak işlevleri itibarıyla farklılaşan kurumlardan oluştuğunu dile getirmektedir (Erkilet, 2015: 210-211). Nitekim aile, ekonomi, eğitim, siyaset ve din başlıca toplumsal kurumlardır. Söz konusu kurumlar toplumsal yapı içerisinde farklı işlevleri yerine getirmektedir.

Toplumsal yapıyı, sosyal çevre içinde bireylerin ortaklaşa yaşam sürmesi koşuluyla ve temel unsurlarının bireyler olduğu bir bütün olarak tanımlayan Nihat Nirun (1991: 135-148), “sosyal yapı” ve “sosyal dinamik bünye” arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Nirun’a göre sosyal yapı daha çok toplumun şekil ve çerçevesi ile ilgili bir kavramdır. Sosyal dinamik bünye ise toplumun fonksiyonel örgüsüdür. Yani adeta Comte’un toplumu analiz etmek için ortaya atmış olduğu tezi gibi; sosyal yapı toplumun statik biçimini, sosyal bünye ise onun dinamik görünümünü ifade eder. Bu bakımdan toplumsal yapı, sosyal çevre içinde yer alan bir yapıdır ve bu sosyal yapı içinde yer alan insanlar, nüfus, sosyal hayat alanı ve öğeleri, gruplar, sosyal tabakalar, meslek grupları ve kurumlar gibi unsurlardan oluşur.

Toplumsal yapıyı temel kurumların ve grupların bir kompleksi olarak belirten Bottomore (2015: 156), insan toplumunun oluşumu için belirli düzenlemelerin ya da süreçlerin olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. O, bu düzenleme ve süreçlerin nasıl olması gerektiğini şu şekilde sıralamaktadır: a) bir haberleşme sistemi, b) üretim ve dağılımla ilgili bir ekonomik sistem, c) yeni kuşakların sosyalizasyonu için (aile ve eğitim dâhil) bir takım düzenlemeler, d) otorite sistemi, iktidarın bölüşülmesiyle ilgili sistem e) ve belki de toplumsal tutumunu oluşturan ya da sürdüren ve doğum, sünnet, evlilik, ölüm gibi kişisel olaylara toplumsal bir değerlilik kazandıran ritüeller sistemi. Bottomore’un temel kurumlar ve gruplar diye bahsettiği şey bu tür gerekliliklerle ilgili olanlardır. Toplumsal tabakalanma gibi diğer gruplaşmalar ve kurumlar bunlardan kaynak bulmakta, oluştuktan sonra bunlar üzerinde etkide bulunmaktadır. Toplumsal yapı kavramının geniş bir tanımını yapma gayretini gösteren Gurvitch’e göre:

“... her sosyal yapı, makro sosyolojik sosyal fenomendeki çok sayıda hiyerarşiler arasında sürekli olarak değişip yeniden kurulan ve genel sosyal fenomenin yalnızca bir görünümünü veya kesimini ifade eden kararsız bir dentedir. Derinliğine katların, sosyabilite tezahürlerinin, sosyal kurallar ve düzenlerin, sosyal zamanların, zihin renklerinin, sosyal işbölümü ve biriktirme biçimlerinin, fonksiyonel gruplaşmaların, sosyal sınıfların ve onların organizasyonlarının hususi hiyerarşileri arasındaki denge... Bu çok sayıdaki hiyerarşiler dengesi; modeller, semboller, düzenli ve alışlagelmiş sosyal roller, düşünceler ve değerler

kısacası belirli bir sosyal yapıya özgü kültür ve uygarlık unsurlarıyla kaynaştırılıp sağlamlaştırılarak pekiştirilir ve eğer bu yapılar tümü kapsayıcı nitelikte iseler, kendilerini aşan ve aynı zamanda hem yaratıcı güç ve hem de yararlanıcı olarak katıldıkları bir uygarlık tarafından sağlamlaştırılırlar.” (Akt. Korkmaz, 2006: 22)

Toplumsal yapının devamlı bir süreç olduğunu iddia ederek, hem makro hem de mikro açıdan geniş kapsamda toplumsal yapıyı, eksiksiz bir şekilde ifade etmeyen çalışan Gurvitch’in yukarıdaki tanımına göre toplumsal yapının, dinamik bir bütün olduğu ve durmadan yenilenen bir denge halinde olduğu söylenebilir. Ayrıca toplumsal yapının, çeşitli katmanlı tabakalardan oluştuğu ve bu tabakalar arasında -sosyal normlar, işaret ve semboller, düşünce ve değerler, sosyal roller gibi- kültür unsurlarının kaynaşması sağlandığı ifade edilebilir (Korkmaz, 2006: 22-23).

Sonuç olarak toplumsal yapı kavramının tanımında ortaya çıkan görüş ayrılıklarına rağmen sosyolog ve antropologlar, toplumsal süreçteki önemli öğelere dikkat çekerek bazı öğeler üzerinde birleşebilmişlerdir. Buna göre toplumsal yapının tanımlanmasında temel alınan öğeleri şöyle sıralamak mümkündür: I) toplumsal yapı toplumsal hayat unsurlarının birbirine bağlandığı düzenlemeleri, yani parçaların bütünlü olan düzenli ilişkilerini içermelidir. II) Bu ilişkiler üst üste gelecek biçimde yapılaşmış olmalıdır, yani karmaşıklığın değişen düzenleme biçimleri olarak görülmelidir. III) İlişkilerin önemi kısa zaman kesitiyle sınırlandırılmamalı, yani ilişkiler devamlılık arz etmelidir. Özetle toplumsal yapı kavramı “toplumu oluşturan başlıca öğeleri bunların toplum bütünü içindeki yerlerini ve aralarındaki ilişkileri ve böylece işleyişlerindeki düzenlilikleri” anlatır (Doğan, 2012:112). Bu bağlamda toplumsal yapı; eğitim, siyaset, aile, din, hukuk, ekonomi ve boş zamanların değerlendirilmesi gibi toplumda çeşitli fonksiyonları yerine getiren toplumsal kurumları ve bu kurumlar arasındaki ilişkileri, norm, değer ve inanç gibi toplumun manevi unsurlarını, doğa, nüfus, üretim araçları ve teknoloji gibi toplumun maddi unsurlarını ve davranış, rol, statü, toplumsal ilişkiler ve ilişki biçimleri gibi toplumun davranışsal boyutunu kapsayan sistemli bir bütünlüktür.

1.2.2.1. Toplumsal Kurum

Toplum, birçok alt grup ve topluluğun etkileşim ve ilişkilerini barındıran geniş insan topluluğundan meydana gelen genel bir bütünlük olarak tanımlanabilir. Hem nitelik hem de nicelik özelliği olan bir varlıktır. Ancak toplumu anlamlı kılan ve onu büyük ölçüde oluşturan, toplumun nitel boyutudur. Toplumun nitel boyutunu ise

bireyler arasındaki ilişkiler, etkileşimler ve değerler oluşturur. Toplumsal yapı, bilinçli bir şekilde birbirinin varlığını kabul eden bireylerle-bireylerin, bireylerle-grupların, gruplarla-grupların etkileşimleri ve ilişkilerinden oluşur. Bu bağlamda toplum, bireyleri etkileyen gerçek ilişki ve değerlerin oluşturduğu kurumsal ilişkiler bütünü olarak tanımlanabilir. Toplumu genelde sosyal bir organizma, toplumsal kurumları da bu organizmanın birer organı gibi algılayan Fonksiyonistlere göre toplum, uzmanlaşma ve uyum içinde olan bir varlıktır (Türkkahraman, 2006: 1). Nasıl ki organizma kendi içindeki çeşitli parçaların işlevsel bütünlüğünü temsil ediyorsa toplum da kendi içindeki birçok kurumun işlevsel birliğinden meydana gelmektedir (Özkul, 2017: 44). Toplumsal kurumlar, paylaşılan ortak değer ve normlar ile yönetilir. Toplumu oluşturan her kurum farklı biçimde çalışır, fakat birbirlerini tamamlayarak işlevlerini yerine getirirler (Türkkahraman, 2006: 1). Nitekim toplumsal kurumlar arasında karşılıklı bir etkileşim ve uyum söz konusudur.

Türkçede “kurmak” fiilinden türeyen kurum terimi, “müessese” kavramının karşılığı olarak kullanılmaya başlanmış olup günümüzde de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Teessüs etmiş yani yapılmış, konulmuş, kurulmuş olan kurumu dar ve geniş manada olmak üzere iki boyutta tanımlamak mümkündür. Geniş manasıyla, topluluk hayatının gerekliliklerinden olmak üzere sosyal surette tesis edilmiş bulunan (müesses) her şeyi kurum olarak nitelemek mümkündür. Dar manada ise çıkar ilişkileri etrafında birleşen bireylerin, bu çıkar ilişkilerini yürütebilmek, işlevlerini ifa eder hale getirebilmek üzere tesis ettikleri veya tesis edilmiş olarak buldukları usullere kurum denir. Yine başka bir ifadeyle kurum, hayli öneme sahip grup menfaatlerini gerçekleştirmek için bireylerin bir yönleri ile karıştıkları, kompleks davranış kalıplarının bir oluşumudur. Her üç tanımlamada da kurumun şekil özellikleri üzerindeki vurgunun ağır bastığı söylenebilir. Ancak bir başka açıklamayla söz konusu biçimi oluşturan özü vurgulamak mümkündür. Bu çerçevede kurum, toplumda genellikle önemli olarak takdir edilmiş olan hedeflerin nasıl başarılabileceği hakkındaki fikirlerin süreklilik arz eden bir setidir (Tatar, 2005: 48-49).

Sosyolojik açıdan kurum, bir kişi ve grup değildir. Kültürün bir parçasıdır ve insanların yaşam tarzlarının kalıplaşmış bir boyutudur. Oluşturulmuş fonksiyon usulleri olarak ifade edilen kurumlar, H. E. Barnes tarafından “İnsani ihtiyaçları karşılamak için

gerekli faaliyetleri insan cemiyetinin, onlar vasıtası ile teşkilatlandığı, yönlendirdiği ve icra ettiği sosyal bünye ve mekanizmalar” olarak tanımlanmaktadır (Akt. Korkmaz, 2006: 38). Sosyolojide, toplumun yerleşik görünümünü yansıtmak için kullanılan kurum kavramı, belli başlı toplumsal ilgi alanlarını (hukuk, kilise ve aile gibi) içine alan davranış kalıpları, halk yordamı, töre ve bir tür üst gelenek olarak ifade edilebilir. Bu çerçevede toplumsal kurum, bir toplumun temel kaygı ve faaliyetlerini düzenleyen ve toplumsal ihtiyaçlarını (düzen, inanç ve üreme ihtiyaçları gibi) karşılayan tüm yapısal bileşenlerini karşılamaktadır (Marshall, 1999: 438).

Kurumlar bir toplumdaki insan etkileşimlerini biçimlendiren kurallardan meydana gelmiş bir yapıdır. Toplumsal kurumlar, bir toplumda çoğunluk tarafından paylaşılan ve bazı temel grup ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik davranış örüntüleridir. Bunlar; kanunlar, tüzükler, örf, adet veya dine dayalı yerleşik kurallar olarak değer yüklü, yapılaşmış ve süreklilik arz eden bir içerik ve özelliğe sahiptir. Bu bağlamda kurum, toplumun var olabilmesi ve varlığını koruyabilmesi için meşru olanı ve olmayanı tanımlayan, zorlayıcılığı ve sürekliliği olan kurallar ve ilişkiler bütünü olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle kurumlar, toplumun belirli bir fonksiyonu çerçevesinde örgütlenmiş, birbirleriyle ilişkili norm ve kurallardan meydana gelmiş bir sistemdir. Bu bağlamda kurum kavramı ilk bakışta, toplumun yerleşik görünümünü yansıtmaktadır. Unutmamak gerekir ki kurumsal sistemi oluşturan ilişkiler ağı, durağan gibi görünse de realitede dinamik bir özellik gösterir. Bu ilişkiler ağının dinamik özelliği sayesinde ki kurumlar, insanların hayatına bir anlam ve düzen katar (Türkkahraman, 2006: 2-9).

Fichter (2015: 140), diğer tanımlardan farklı olarak kurum tanımlamasında “rol”e vurgu yapmaktadır. Ona göre bir kurum, “kişilerin temel sosyal gereksinimlerini karşılama amacıyla belirlenmiş, onaylanmış ve birleştirilmiş tarzlarda oynadıkları, oldukça sürekli sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısıdır.” Duverger’e göre ise bir kurum, hep birlikte olunca eş güdümlenmiş bir bütün meydana getiren bir demet fikirden, inançlardan, kullanım biçimlerinden, davranış tarzlarından ve maddi şeylerden (özel işaretler, amblemler, binalar, mal varlığı, vb.) oluşur. Kurum kavramı oldukça geniş bir sahayı kapsamaktadır, bundan dolayı kavramın tanımlanmasının yapılması güçtür. Buna göre en genel anlamda kurum, “sosyal hayatın icaplarından biri olarak, toplumun

ihtiyaç, arzu ve hisleri doğrultusunda sürekli ve tedrici olarak değişen, bütünleşme ve çatışma şeklinde beliren bu yönleri ile topluma adeta hayat veren, norm, değer ve müşterek davranışlar gibi cevherlerden oluşmuş bir ruh” olarak tanımlamaktadır. Kuruluş ve birlikler ise bu ruhun cismanileşmiş halidir (Tatar, 2005: 49-50).

Bir toplumun kurumsal yapısı, bütün sosyal sistemin özel bir yönü olarak görülmelidir (Parsons, 1954: 239). Nitekim toplum, kurumlar yumağından meydana gelmiş bir bütünlüktür. Toplumsal kurumlar, toplumsal yapıyı düzenleyen mekanizmalardır. Bu çerçevede hemen her toplumda evrensel görülen aile, ekonomi, siyaset, din, eğitim ve serbest zamanlar gibi bir takım temel değerler üzerine oturmuş kurumsal yapılar ve sosyal sistemler mevcuttur (Türkkahraman, 2006: 3). Bu sebeple toplumsal kurum, toplumsal yapının en önemli taşlarından biridir. Nitekim kurum tanımının daha iyi anlaşılabilmesi için kurumun özelliklerine değinmekte fayda vardır. Sosyal bir kurum şu temel unsurları kapsamaktadır: Öncelikle her bir kurum sosyal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir hedefe doğru hareket ettiğinden kurumların “amaçlı” oldukları ifade edilebilir. İkincisi kurumlar, “sürekli” bir içeriğe sahiptir. Üçüncüsü kurumları oluşturan parçalar bir diğerine dayandığı ve birbirlerine baskıda bulunduğundan dolayı kurumlar “yapılanmış, örgütlenmiş ve koordine” olmuşlardır. Dördüncüsü bir kültürdeki hiçbir kurum, diğerlerinden tamamen bağımsız olamaz. Her kurum tanınabilen bir davranış kalıbı olarak belli fonksiyonları gerçekleştirir. Bu bakımdan her kurum ne kadar diğer kurumlara bağımlı olsa da bir birim olarak işlemeden dolayı yine de “özgündür”. Beşincisi kurumlar zorunlu olarak “değer yüküdürler”. Çünkü tek biçimli davranışların yinelenmesi, kurumların normatif kodları haline gelmiştir. Bu kodların bazıları yazılı hukuka girer, çoğunluğu ise kişiler üzerinde bilinçaltı sosyal baskı yaratır (Fichter, 2015: 139-140; Özkul, 2017: 70). Altıncısı kurumlar, “meşruiyet” temelleri üzerine inşa edilmiştir. Yedincisi kurumlar, birbirini destekleyen “ağ formudur”. Sekizincisi kurumlar üyelerine yönelik “yaptırımda” bulunabilirler. Bu yaptırımlar, kurumların üyelerini cezalandırmak ya da taltif etmek şeklinde olabilir. Bu durum kurumun iktidarını biçimlendirir. Dokuzuncusu kurumlar “ahlaki otoriteye” sahiptirler. Onlar meşruiyet için doğruluk iddiasındalardır. Sonuncusu ise kurumlar, üyelerine “statü” verirler (Tatar, 2005: 51-53). Bu özelliklerinden dolayı kurumlar, toplumsal yapının mihenk taşı konumundadır.

Toplumsal yapı ile saat arasında morfolojik bir benzerlik kurulursa toplumsal yapının yapısal ve fonksiyonel tüm unsurlarıyla beraber saatin kendisi olduğunu ve toplumsal kurumların ise saatin içinde belli fonksiyonları yerine getiren ve birbiriyle bağlantılı olan diğer önemli unsurlar olduğunu ifade edilebilir. Buradan hareketle nasıl ki saatin çarklarında herhangi birisinin fonksiyonunu yerine getiremediği takdirde saatin doğru zamanı göstermeyeceği gibi toplum yapısı içerisinde de herhangi bir kurumun işlevini yerine getirememesi veya işlevini yerine getirmede yetersiz kalması durumunda toplum yapısının tamamında uyumsuzluk olacaktır (Türkkahraman, 2009: 29-28). Kurumların temel yapı taşı roldür. Başka bir deyişle, toplumsal yapı kavramını tanımlamada kurumlar birim olarak ele alınırken kurumları tanımlamada roller birim olarak kabul görmektedir (Tatar, 2005: 47). Çünkü kurumlar, kişilerden meşru olarak beklenen davranışların esaslarını belirleyen kalıplardır (Parsons, 1954: 239).

“Bir toplumda eşgüdölmüş, örgütlenmiş görelî bir bütün oluşturan düşünceler, inançlar, gelenek görenek ve davranışlarla özdeksel öğeler (yapılar, mallar belgiler vb.) toplamı” (Ozankaya, 1995: 137) olan toplumsal kurumlar, hem içerisinde geliştikleri toplumsal yapıdaki değişimlerden hem de dış matrikslerden etkilenir, değişir ve dönüşürler. Tarihsel süreç içerisinde bazı kurumların zamanla ihtiyaçlara cevap veremediği veya evrensellik özelliğinden yoksun olduğu için yıkıldığı, terk edildiği ve onların yerine yeni kurumların inşa edildiği de bir gerçektir (Türkkahraman, 2006: 5). Sosyolojik olarak kurumlar, insan deneyimlerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmışlardır (Özkul, 2017: 46). Yani kurumların oluşum sürecinde ilk önce insanlar, ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir eylemde bulunması gerekir. Bu eylemler nesilden nesile gözden geçirilerek tekrarlanır ve tekrarlanan eylemler alışkanlığa dönüşür. Alışkanlıklar zamanla adet (gelenek) halini alır. Adetler kurallaştırılır yani norma dönüştürülür ve nihayetinde normlar kurumlaşırlar. Şüphesiz bu süreç en azından kurumların bir kısmının nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır, ama bütünü değıil. Çünkü kurumların ortaya çıkışı toplum yapısına göre farklılaşmaktadır. Örneğın organik yapılı toplumlarda kurumlar “yapma” iken yani toplumu aşan kültür öğelerinin etkisiyle ortaya çıkarken (iradi katkılar da rol oynar), mekanik yapılı toplumlarda kurumlar “kendiliğinden” oluşmaktadır. Yani basit inanç ve kültürlerin etkisiyle, bir iç etkileşimin ürünü olarak doğar (Aydın, 2000: 25-26). İster organik toplum olsun isterse mekanik toplum, her toplumda toplumsal kurumlar oluşmaktadır.

Sonuç olarak bu nitelikler çerçevesinde, genel ve kabul görebilecek bir kurum tanımlaması şu şekilde yapılabilir: Kurum¹², toplumun temel ihtiyaç ve arzularını karşılamak için yapılanmış, meşruiyet temelinde toplumda kabul görmüş, bir insan neslinden daha fazla süreçte süreklilik kazanmış, parça-parça ve parça-bütün kapsamında iki yönlü olarak birbiriyle ilişkili sosyal ağ formunda bütünleşmiş, birey üzerinde ahlaki otoriteye sahip, değer yüklü, statü, rol ve ilişki yapılarının tümüdür.

1.2.2.2. Toplumsal Statü

İnsanlar yaşamlarını devam ettirdiği toplumda bir “yer”e sahiptir. Herkesin toplumda belli bir statüsü vardır (Fichter, 2015: 35). “Günlük dilde statü kavramı, Latince ‘standing’ (konum) sözcüğünden gelir” (Bozkurt, 2012a: 146). Kelime anlamı makam, mevki, konum olan statü, sosyolojik anlamıyla toplumsal yapının en küçük birimini ifade etmektedir. Statü kavramını sosyolojiye özgü olarak açıklayan ilk sosyolog Ralph Linton olmuştur. Ona göre statü, onu işgal eden bireylerden ayrı olarak sadece hak ve ödevlerin toplamıdır. Kuşkusuz ki statüleri işgal eden bireylerdir. Bu anlamda statünün bireyleri niteleyen ve belirleyen bir boyutundan söz edilebilir (Doğan, 2012: 114). Sosyolojide statü konusunda zayıf ve güçlü anlamıyla olmak üzere iki yaklaşımdan bahsedilir. Daha zayıf olan anlamı çerçevesinde statü, bir kişinin toplumsal yapıda işgal ettiği konum anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse öğretmen, öğrenci, din adamı, polis ve sanatçı gibi nitelermeler birer statüdür. Bu tanıma göre genellikle, statü-rolü düşüncesini akla getirmek için toplumsal rol nosyonu ile birleştirilir. Daha güçlü anlamıyla ise statü grupları ya da katmanlarının hukuksal, siyasal ve kültürel ölçütlerle derecelendirilip düzenlendiği bir toplumsal tabakalaşma biçimini anlatır (Marshall, 1999: 697). Bu tanımdan hareket eden Weber de *Ekonomi ve Toplum* (1922)

¹² Kurumla ilgili olarak yukarıda bahsedilenlerin dışında sosyolojide “toplum kurum” kavramından da söz edilir. Bundan dolayı Erving Goffman’ın Tımarhaneler (*Asylums*, 1961) adlı eserinde ileri sürdüğü Toplum kurum ya da Total Kurum teorisine değinmekte fayda vardır. Goffman’a göre total/toplam kurum, insanların hareketlerinin (uyku, çalışma ve oyun gibi) bürokratik veya hiyerarşik mekanizmalarla belirlendiği ve yeniden dizaynedildiği ve bu yolla yeniden sosyalleştirildiği mekânlardır. Hapishaneler, İslah Evleri, Akıl Hastaneleri, Toplama Kampları, Yatılı Okullar ve Askeri Kışlalar gibi kurumlar bu bağlamda görülür. Goffman, total kurumun üç ana özelliğinden söz eder. Bunlar; a) Bu kurumdaki görevliler günlük hayatın her alanını (kalkma, yeme, yatma da dahil) kendi lehlerine olacak şekilde yönlendirirler. b) Bu kurumlarda kalanlar için kesinlik ve katılık arz eden bir uygulama; standardize edilmiş yiyecek, yatacak yer ve aktiviteler söz konusudur. c) Resmi kurallar ve günlük programlar, bu tür mekânlarda kalanların hayatlarının rutin eylemleri olarak yapılır. Bu yollarla burada kalanlar, önce birbirlerine benzetilir, aşağılanır, kişiliği ezilir, sonra da onlara yeni bir kişilik kazandırılır (Akt. Türkkahraman, 2006: 14-15)

adlı eserinde statü konumunu, “etkili bir toplumsal itibar iddiası” şeklinde tarif etmiştir (Botton, 2004: 7). Yani bir bakıma statü, toplumsal itibar göstergesidir.

Toplum hayatı, bireylerin karşılıklı beklentilerden oluşur. Bireylerin beklentileri çerçevesinde belirlenen toplum içerisindeki konumlarına statü denilmektedir (Korkmaz, 2006: 41). Başka bir ifadeyle sosyolojik anlamda toplumsal statü: “kişinin çevresindekilerin, toplum içinde ona nesnel olarak uygun gördükleri mevki veya pozisyonudur” (Fichter, 2015: 35). Bireyin işgal ettiği mevki ve pozisyon zamanla toplumun tabakalaşma piramidinde aşağı ve yukarı doğru hareketlilik gösterebilir (Erkal, 2009: 16). Yani toplumsal yapıda bireyin, her zaman aynı statüyü işgal edecek şekilde bir düşünce söz konusu değildir. Bireyin işgal ettiği statüsü, zamanla toplumsal tabakalar arasında değişkenlik gösterebilir.

Bireyin, diğer bireylere göre toplumsal sistemde “konumlandığı” yer (Parsons, 1991: 15) olarak tanımlanan statü, toplumsal yapının parçalarını oluşturan unsurlardan biridir. Yani toplumsal yapı, karşılıklı etkileşim içinde olan statülerden meydana gelmektedir. Nitekim toplumsal yapının en temel öğelerden biri olan toplumsal statüler, bireylere bir takım hak ve sorumluluklar yükler. “Her toplumsal statü kendine özgü birtakım rollere sahiptir” (Doğan vd., 2009: 286). Rol, belirli bir statünün dinamik boyutunu gösterir. Her bireyin işgal ettiği statünün gerektirdiği hak ve sorumlulukları yerine getirmesi veya sahip olduğu mevkisi nedeniyle ondan beklenen tavır ve davranışları sergilemesi onun rol performansıdır. Dolayısıyla rol ve statü bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmazdır. Statü rolsüz, rol ise statüsüz düşünülemez (Korkmaz, 2006: 42). Her ikisi birden toplumsal yapıda anlamlı bütünlük oluşturmaktadır. Nitekim birey, toplumsal yapıda pek çok rol ve statüye sahiptir. Bireyin toplumsal hayat içindeki tutum ve davranışlarının organizasyonunu sahip olduğu rol ve statüler sağlar.

Weber’e göre statü, kendilerine başkaları tarafından yüklenen sosyal saygınlık ve itibara göre sosyal gruplar arasındaki farklılıkları anlatır. Geleneksel toplumlarda statü, yüz yüze etkileşimler yoluyla kişi hakkında elde edilen ilk elden bilgilere dayanılarak tanımlanırdı. Fakat artan nüfus ile birlikte statünün, bu şekilde kişisel yollarla tanımlanması zorlaştı. Weber, statünün yavaş yavaş bugünkü yaşam şekillerimizle ya da yaşam şekillerimizi nasıl ifade ettiğimizle ilişkili hale geldiğini

savunur. Oturulan konut, konutun iç mimarisi, kıyafet markaları konuşma tarzı ve meslek gibi statüye dair yaşam tarzı sembollerinin tümü, bireylerin sosyal konumunu başkalarının gözünde şekillendirmede etkilidir. Bunlar ayrıca aynı statüyü paylaşan kişilerin daha sonra ortak kimlik duygusuna sahip bir topluluk oluşturmaya da olanak sağlamaktadır (Giddens ve Sutton, 2014: 220). Bununla birlikte insanlar toplum içinde çok sayıda statü işgal etmektedirler (Bozkurt, 2012a: 147). Nasıl ki insanlar birden fazla gruba üye olabiliyorlarsa aynı şekilde birden fazla statüleri de bulunabilir. Aile ortamında baba statüsünü işgal eden birinin aynı zamanda emniyet müdürü ya da üniversitede öğretim üyesi olması böyle anlaşılmalıdır. Ancak bir kişinin birden fazla statüsü içinde yalnızca biri onun en karakteristik konumudur. Buna sosyolojide “kilit statü” denilmektedir. Bu bağlamda kilit statü, kişilerin çeşitli statüler içinde toplumun en fazla önem ve değer atfettiği gruptaki statüsünü ifade eder (Doğan, 2012, 118). Birey, toplumda kilit statü üzerinden tanımlanmaktadır.

Bireyin toplumda sosyal statüye nasıl sahip olacağını inceleyen sosyal bilimciler, sosyal statünün iki şekilde belirlendiğini ileri sürmüşlerdir; atfedilen (ascribed status/ doğuştan elde edilen) statüler ve başarılan (achieved status/ kazanılan) statülerdir (Erkal, 2009: 16). Atfedilen statü, “toplumun bireye uyguladığı değerlendirme kriterlerinin varlığına işaret eder. Bireylerin nitelikleri ya da özellikleri dikkate alınmaksızın kararlaştırılmış olan statülerdir. Bireyin kendi statüsü üzerinde yapacağı bir şey yoktur” (Fichter, 2015: 35). Bu statü türüne doğuştan elde edilen statüler de denmektedir. Yani kişiye kendi talebine bağlı olmaksızın verilmiş olan statülerdir. Soy kriterleri, cinsiyet, beyaz, zenci ve Roman olmak gibi örnekler bu statünün en açık örnekleridir. Atfedilen statüler üzerinde kişinin ya hiç etkisi yoktur ya da çok azdır (Bozkurt, 2012a: 147). Bu statüler verili statülerdir. Başarılan statüler ise bireyin sosyal açıdan değerlendirilen çabalarının sonuçlarına işaret eder. Başarılan statüler bireyin doğumuyla kararlaştırılmış olmazlar, kişisel gayret ve rekabete açıklardır (Korkmaz, 2006: 43). Başka bir ifadeyle bireyin kendi iradesi ve yetenekleriyle elde ettiği statülerdir (Bozkurt, 2012a: 147). Bu statü türüne kazanılan, kazanılmış veya elde edilmiş statülerde denmektedir. İnsanların gördükleri eğitim ve icra ettikleri meslekler başarılan statü örnekleridir (Doğan, 2012: 117). Bu bakımdan “örneğin bir üniversite öğrencisi ya da öğretim üyesinin statüleri bu gruba girmektedir.” Çünkü söz konusu statüler belli bir rekabetin sonucu ve iradi bir istekle elde edilmiş

statülerdir (Bozkurt, 2012a: 147). Böylece kişinin bir toplumsal statüye ulaşmasında pasif bir alıcı olmadığı gerçeği gün yüzüne çıkar. Birey kendi davranış ve tutumlarıyla mevcut statüsünü ya yükseltir ya da alçaltır (Fichter, 2015: 36). Nitekim geleneksel toplumlarda, bireyin hiçbir iradi talebi olmaksızın elde edilen ırk, cinsiyet ve yaş gibi doğuştan verili olan (atfedilen) statüler yaygın iken günümüz çağı modern toplumlarda kişisel rekabetin ön plana çıktığı, kazanılan statüler daha yaygındır.

Sosyal tabakalaşma ile ilgili kavramlar ele alınırken sınıf ve statü kavramları genellikle kullanılır. Statü kavramı ile ilgili olarak yapılan değerlendirmeler bu kavramı ilk kullananlardan olan Max Weber'e, sınıfla ilgili değerlendirmeler ise Karl Marx'a dayandırılır. Max Weber, statü kavramıyla sosyal, ekonomik ve siyasi faktörlerden doğan imtiyazları vurgularken, Karl Marx sınıf kavramıyla, daha çok üretim araçlarının mülkiyeti üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla Weber'de statü bir hakkın temsilini ifade ederken, Marx'ta sınıf kavramı bölüşümü ifade etmektedir (Korkmaz, 2006: 46-47). Başka bir ifadeyle "statü grupları ekonomik ölçütlerle belirlenen sınıf farklılaşmasını kültürel, siyasal, eğitimsel ve hatta inanç standardıyla aşmaktadır" (Doğan, 2012: 120). Nitekim sınıfın geleneksel görüntüsünde ekonomik düzey ön plana çıkarken statü gruplarında eğitim, prestij (itibar) ve günlük alışkanlıklar ön plana çıkmaktadır.

Sonuç olarak sosyal sınıf ve statü kavramları aslında toplumbilim çalışmalarının bel kemiği niteliğinde olup çok çeşit kuramlarla açıklanmaktadır. Ancak temel olarak sosyal sınıflar sanayileşmiş bir toplumda ve yeni bir iş bölümü çerçevesinde ortaya çıktıklarından "aileden kalan bir mevkiden daha çok kazanılmış bir sosyal konuma" işaret ederler. Kişinin bağlı bulunduğu ailenin veya topluluğun ekonomik ve sosyal konumu önemli olmakla beraber, kişinin kendi kazanımları da o kişinin toplumsal tabakalaşma hiyerarşisinde bir sınıf konumuna gelmesine yardım eder. Bu anlamda tabakalar arasında dikey ve yatay hareketlilik olanağı doğar. Ayrıca, sosyal sınıf farklılıkları kişiler arasında özellikle maddi kaynakların mülkiyeti ve kontrolü, çalışma şartları, gelir, meslek farklılıkları gibi ekonomik temelli farklılıklara dayandığı kadar siyasi, sosyal ve kültürel düzeyde ekonomik olmayan farklılıklarla da açıklanabilir. Sosyal sınıf kavramının yanında sosyal statü kavramı, daha çok kişilerin toplumdaki mesleki konumlarına veya bağlı oldukları aile, cemaat, aşiret gibi topluluklar kanalıyla elde ettiği mevkiye dayanan ve o toplumda var olan kültürel değerler ve

normlara göre o mevkiye tanımlanan unvan, prestij gibi kriterlerle açıklanır. Bu bakımdan sosyal sınıflardan bağımsız olarak farklı gruplara, o toplumun değerler sistemi içinde atfedilen statü, olumlu veya olumsuz anlamlar taşıyabilir (Kalaycıoğlu, 2006: 10). Yani toplumda yüksek itibar gören kişiler ayrıcalık olarak yüksek statü grubu olurken, toplumda itibarı düşük işler yapan veya toplumda gelenek ve kültüre bağlı olarak düşük prestij atfedilen gruplar düşük ayrıcalıklı statü grubunu oluştururlar.

1.2.2.3. Toplumsal Rol

Toplumsal statü gibi toplumsal rol de toplumsal yapının temel unsurlarından biridir (Parsons, 1991: 16). Nitekim “statü ve rol aynı madalyonun farklı iki yüzü gibidir. Rol, belirli bir statüyü işgal eden kişiden beklenen davranıştır. Statü bireye belli hak ve yükümlülükler getirirken; rol, bunun gereklerini yerine getirmektir” (Bozkurt 2012a: 147; Erkal, 2009: 15). Başka bir ifadeyle “rol, statünün davranış boyutudur. Statüye sahip olunur, fakat rol oynanır. Buna göre ‘rol, belirli bir statünün gerektirdiği görevleri yapma ve onun ayrıcalıklarından ve haklarından yararlanma biçimidir.’ Görüldüğü gibi rol kavramı statü kavramıyla yakından ilgilidir” (Doğan 2012: 125). Statü, onu işgal eden bireylerin nasıl davranacağını ve hareket edeceğini belirleme noktasında etkili olmaktadır.

Toplumsal rol ile bir aktörün oyunda oynadığı dramatik (sahnelenen) rol arasında benzerlik vardır. Aktör, kurgusal veya tarihsel bir karakterin kişilik ve davranışlarını geçici olarak üstlenir ve canlandığı kişiyiymiş gibi oyundaki rolünü oynar. Toplumsal rol kavramı bu sahnelenen role benzerlik göstermekle birlikte bazı temel farklılıkları da vardır. Aralarındaki en belirgin fark, toplumsal rolde bireyin kendini oynamasıdır. Dolayısıyla toplumsal rol, sahnelenen rol gibi ne geçicidir ne de kurgusaldır. Toplumsallaşma sürecinde bireye, toplumsal rolü ile ilgili hak ve sorumlulukları aktarılır. Birey katılım gösterdiği çeşitli gruplarda toplumsal rolünü sergiler ve bireyin sosyal kişiliğinde içselleştirilir (Fichter, 2015: 110). Toplumda bireylerin buldukları toplumsal statülerle elde edilen hak ve hedefler olan toplumsal rol, sosyolojik açıdan bireyin oynadığı tüm rollerin toplamıdır. Bu roller toplumsal olarak isimlendirilirler. Çünkü çoğu kişinin paylaştığı tek biçimli davranışlarla temsil edilirler (Korkmaz, 2006: 53-54). Toplumsal rolün belli bir süre için oynanıp daha sonra bırakıldığı, yani geçici olduğu düşünülmemelidir. Herkes içinde yaşamış olduğu

toplumda pek çok role sahiptir. Söz konusu “rollerin hepsi de kişinin düşünce ve eylemlerinin derinliklerine kök salmış ve orada birbirleriyle kenetlenmişlerdir” (Fichter, 2015: 110). Yani söz konusu roller, bireyi çevrelemiş ve onu etkisi altına almış durumdadır.

İnsanlar, rol kümesi (role set) denilen tek bir statü içinde birden fazla rolü de oynamak durumunda kalabilir. “Örneğin bir eş aynı zamanda bir anne, ev hanımı, akraba, komşu, vatandaş ve partnerdir. Bu özellikler kişinin aktivitelerine göre çok daha uzayabilir. Rol kümesi, bir tür ilgili roller takımını kapsar ancak bu rolden bazıları çok büyük ölçüde birbirinden farklılık arz edebilir” (Bozkurt, 2012a: 148). İnsanlar birden fazla rol ve statü içinde olması, toplumsal yapının basit ve karmaşık oluşuna göre belirlenir. Toplumsal yapı ne kadar sade ise işgal edilen statü o denli azdır. Aksine toplumsal sistem karmaşıklaştıkça roller de artacaktır (Doğan, 2012: 127). Nitekim zaman zaman bu roller arasında çatışma veya rol gerilimi doğabilir. Rol gerilimi (role strain), bir statünün talep ettiği roller arasındaki uyumsuzluktur. Örneğin bir milletvekili bir karar alırken, ulusal çıkarlarla bölgesel çıkarlar arasında kalabilir. Bölgesel çıkar açısından uygun olan bir yatırım, ulusal çıkar açısından uygun olmayabilir. Buna karşılık rol çatışması (role conflict) ise iki veya daha fazla statünün talep ettiği roller arasındaki uyumsuzluktur (Bozkurt, 2012a: 148). Söz konusu uyumsuzluktan dolayı birey, rolün birini öncellerken diğerini göz ardı edebilecektir. Bu durum bireyde, rol çatışmasına neden olacaktır.

Belirli statülere uygun olarak gösterilmesi gereken davranışlar söz konusu rolle ilgili “rol beklentilerini” ifade etmektedir. Buna göre statüye ilişkin haklar ve ödevlerle bireyin yapması gereken davranışlara rol beklentisi denir. Sözelimi bir annenin çocuklarını yetiştirme, koruma ve kollama gibi biyolojik ve toplumsal görevlerinin yanı sıra anneliğe özgü bir ölçüde evrensel olan öznel (manevi) yaklaşımları göstermesi gerçekte annelik (analık) statüsünün kendi dışındaki rol beklentileri ile yakından ilgilidir. Bu rollerin gereği gibi yerine getirilmeye çalışılması beklentilere uygun bir “annelik rolü” olarak kabul görecektir. Bunun gibi sınıf ortamı içinde belli bilgi ve becerileri öğrencilere aktarmakla görevli olan bir öğretmenin, davranışları ile de örneklik etmesi gerekirken, öğrettiklerine zıt tutum ve davranışlar içinde olması kendisinden (öğretmenliğinden) beklenenlerin dışında bir görüntü içinde olması

anlamına gelmektedir. Yani bir öğretmen sınıfta öğrencilerine sigara içmeyi kötü bir alışkanlık olarak tanımladığı halde bunu koridorda öğrencinin görebileceği ortamda bizzat kendisinin yapması bu çerçevede anlaşılmalıdır (Doğan 2012: 126). Bunun yanında roller, mesleki roller ve toplumsal roller olmak üzere ikiye ayrılır. Polislik, askerlik avukatlık, öğretim üyeliği, inşaat ustalığı ve bilgisayar operatörlüğü gibi mesleklere sahip olanların (statüleri işgal edenlerin) sergilediği roller mesleki roller kapsamına girmektedir. Buna karşılık; anne-babalık, arkadaşlık, komşuluk, akrabalık, kentlilik ve turist olma ise toplumsal roldür. Birinci grup için ön görülen roller zaman zaman mevzuat ve yönetmenliklerle tanımlanmıştır (Doğan 2012: 126). İkinci gruptakiler için roller ise genellikle toplumsal normlar çerçevesinde belirlenmiş ve bireyin sosyalleşme sürecinde bireye kazandırılmıştır

Toplumsal rol ve statü kavramları genelde karıştırılır. Toplumsal statü, toplumsal yapıdaki kişi, sınıf ve kategorinin pozisyonunu gösterir. Toplumsal statü toplumdaki geçerli sosyal değer kriterlerinin kullanılması ile ulaşılan bir değerlendirmedir. Statü başkaları ile karşılaştırıldığı zaman bireyin sosyal konumunu yansıtır. Hâlbuki rol, kişinin ne yaptığını ifade eder. Rol, bireyin sosyal hareketliliği ile ilgili fonksiyonel ve dinamik kavramdır. Toplum üyelerinin bir birine yüklediği bir değerlendirme değildir (Korkmaz, 2006: 55). Bu yönüyle statü ile rol birbirinden ayrılmaktadır.

1.2.3. Toplumsal Değişmenin Temel Kavramları: Değişme, Gelişme, İlerleme ve Evrim

Sosyolojinin temel kavramlarından biri olan toplumsal değişme, toplumda yaşanan değişimleri ve dönüşümleri –yön belirtmeksizin- ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim toplumlar da doğada yaşayan diğer canlılar gibi sürekli değişim ve dönüşüm içerisindedir. Bu değişim ilerleme, gelişme yönünde olabileceği gibi gerileme ve bozulma yönünde de olabilmektedir. Bu kapsamda sosyoloji literatüründe geniş yer edinen toplumsal değişme kavramının tam olarak neyi ifade ettiğini anlayabilmek için öncelikle “değişme”, “gelişme”, “ilerleme” ve “evrim” gibi her biri toplumsal değişmenin bir yönünü belirten kavramları incelemek gerekir.

Değişme, “bir halden başka hale dönüşmek veya eskinin yerini yeniye terk etmesi ve diğer anlamda başkalaşım olayıdır” (Akt. İşçi, 2016: 72). Değişim, her zaman ve her yerdedir. Değişimin kaçınılmaz olduğu hükmü gereği, hiçbir canlı değişim olmadan durağan bir yapıda kalmaz. Dolayısıyla “değişime uğramayan bir canlı ve değişmenin olmadığı bir insan topluluğunu düşünmek mümkün değildir” (Doğan, 2012: 338). Değişme kavramı, belirli bir tarihsel dönem içerisinde; doğada, toplumda ve insanda gözlenen başkalaşım ve farklılaşmaları ifade etmektedir (Tolan, 2005: 276). Tarihsel süreç içerisinde değişim kavramı ile ilgili olarak kapsamlı bir çalışma yapan ilk düşünür şüphesiz Antikçağ Yunan filozoflarından Herakleitos’tur (M.Ö 540-480). Ona göre evren sürekli akan bir süreçtir. Evrendeki tüm varlık ve olaylar sürekli bir değişim ve dönüşüm içindedir. Kendi ifadesiyle başı sonu olmayan bir değişim içinde olan evrende “her şey akar” (panta rei) (Yaka, 2011: 34). O, değişmeyen tek şeyin değişim olduğunu ifade ederek, her şeyin değiştiğini ve bir ırmakta iki kere yıkanılmayacağını söyler. Yani ikinci yıkanılıştaki su artık başka sudur, önceki su çoktan akıp gitmiştir (Aydın, 2015: 16). Başka bir deyişle evrenin dinamik bir denge içinde bulunduğunu ifade eden Herakleitos, bu dengenin devam etmesini, değişme ve karşıtlığa¹³ bağlamıştır. Nitekim onun evrenle ilgili temel tezi: evrende durağanlığın ve kalıcılığın olmamasıdır. O, her şeyin değiştiğini, yakarak ve yıkarak yaşamını devam ettirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Herakleitos’a göre evrende kalıcılık ve süreklilik arayan kendinden önceki filozoflar gereksiz uğraş içindedirler.¹⁴ Çünkü evrende kalıcılık söz konusu değildir. Tam aksine karşıtların çatışmasıyla gerçekleşen mutlak bir değişme vardır (Cevizci, 2014: 47-49).

Sosyoloji alan yazınında toplumsal değişmeye ilişkin tartışmalarda öncelikle evrim, ilerleme ve gelişme kavramlarına yer verilmektedir. Çünkü toplumsal değişmenin daha iyi analiz edilebilmesi için söz konusu kavramlar arasındaki ince farklılıkların ortaya konulması gerekmektedir. Nitekim evrim, ilerleme ve gelişme gibi

¹³ Herakleitos’un görüşlerinin merkezinde çatışma ve savaş düşüncesi vardır. Ona göre karşıtların çatışması kötü olmamakla birlikte, evrendeki bütün varlıkların varlıklarını sürdürebilmesi için karşıt unsurlar veya güçlerden meydana gelmesi gerekmektedir (Cevizci, 2014: 47).

¹⁴ Felsefe literatüründe “değişme” ile ilgili düşüncelerini ortaya koyan pek çok filozof vardır. Özellikle varlıkların kökeninin yani “arkhe”lerin ne olduğu sorusu üzerine düşünen filozoflar değişme konusu üzerine de fikirlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu filozoflardan kimileri Herakleitos gibi değişimin kaçınılmaz olduğunu ifade ederken, kimileri bunun aksine Parmenides gibi değişmeye karşı çıkmaktadır. Nitekim Parmenides, “varlığın özü gereği, meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez olduğu sonucuna” varmıştır (Gökberk, 2005: 27).

kavramlarla toplumsal değişme kavramı arasındaki temel fark değişmenin yönünü belirtmesi ile alakalıdır. Söz konusu “kavramlar sadece değişmeyi ifade etmekle kalmazlar, değişmenin yönü ve niteliğini de ele verirler” (Kaya, 2003: 15). Bu kavramlar, “bazen birbirine karıştırılmış, bazen de bir tek kavrammışlar gibi birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Bazı durumlarda ise farklı kavramlar sayılmış fakat aralarında mantıksal bir ilişki olan terimler gibi ele alınmışlardır” (Bottomore, 2015: 376). Ancak her biri bir yön ve sosyal ediş taşıyan söz konusu kavramların aksine toplumsal değişme sadece öncekinden farklı oluşu ifade etmektedir (Kaya, 2003: 15). Başka bir ifadeyle sosyal bilimcilerin kullandığı “değişme”; kendi başına olumlu veya olumsuz bir yön belirlemeyen, kesin bir değer yargısı taşımayan ve gelişme, gerileme ya da ilerleme gibi karşıt değerleri içine alacak kadar geniş kapsamlı olan bir kavramdır.

Toplumda iyi ve istenilen yönde yaşanan değişimi belirten gelişme, “belirli bir toplum tipinde görülen, amacı ve kaynağı bilinen ekonomik ve sosyolojik şartların olumlu sonuçlar verdiği bir değişim olayıdır” (İşçi, 2016: 126). Bu kapsamda “ekonomik refahın artışı, insan gücü ve kaynakların gelişmesi, orta sınıfın yaygınlaşması, akılcı düşünme alışkanlığının yerleşmesi, sosyo-kültürel düzeyin yükselmesi” gibi durumlar toplumsal gelişme örnekleri olarak görülebilir (Doğan, 2012: 338). Başka bir ifadeyle sosyal gelişme, bir toplumun bütününde gerçekleşen sosyal, ekonomik ve kültürel seviyenin artmasıdır. Yani bir toplumda sosyal gelişmenin ortaya çıkabilmesi için sadece ekonomik gelişme ve büyüme yeterli değildir. Bunun yanında sosyal ve kültürel gelişmenin de sağlanması gerekir. Nitekim sosyal gelişme, o toplumu meydana getiren bireylerin ve sosyal grupların değer hükümlerinde ve davranışlarında meydana gelen bir gelişmedir (Beşirli, 2017: 27).

Gelişme kavramından farklı olarak evrim kavramı ise aşama aşama meydana gelen değişimi ifade eder. Aniden veya birdenbire olmayan ve zaman içinde tedricen gerçekleşen değişimler evrim kavramı ile ifade edilir (Doğan, 2012: 339). “Evrimde belirleyici olan dış faktörler değil, oluşumu baştan sona kadar sürdüren ve kontrol altında tutan bir iç” kuvvetin var olmasıdır (İşçi, 2016: 78). Toplumsal evrim kavramı, doğrudan doğruya, on dokuzuncu yüzyılda tarih felsefesinin toplumbilim üzerindeki etkilerini güçlü bir şekilde pekiştiren biyolojik evrim teorilerine dayanmaktadır

(Bottomore, 2015: 376). Toplumsal evrim kavramı sosyolojide, toplumları gelişme aşamalarına göre sıralandırmak ve hiyerarşik bir şekilde sıralanan bu toplumların basitten karmaşığa doğru farklılaştığını ifade etmek için kullanılmıştır. Toplumsal evrim; “kendi kendini devam ettiren, kendi kendine değişen ve kendi kendini aşan, zaman içinde doğrusal olan, bu yüzden geriye dönemeyen, yenilik, farklılık, daha karmaşık örgütlenme ve artan bilinçli zihinsel etkinlik yaratan bir süreçtir” (Kaya, 2003: 16). Toplumsal evrim, bir veya birçok kuşağın yaşamından daha uzun bir zaman süren dönemde, belirli bir toplumda ortaya çıkan biçim ve içerik değişikliklerinin bütünü ifade eden kavramdır. Toplumsal evrim, yüzyılları içine alan uzun bir zaman döneminde gerçekleşebilir (Sayın, 1994: 138). Bu bakımdan özü itibariyle toplumsal değişmeye benzemesine rağmen toplumsal evrim, toplumsal değişmeye göre çok daha kapsamlı, evrensel ve teorik bir kavramdır (Yaka, 2011: 49). Toplumsal değişme, toplumsal evrime göre çok daha kısa dönemlerde gerçekleşen, oluşumu gözlenebilen, biçim ve içerik değişimlerine verilen addır. Toplumsal evrim, uzun dönemli bir perspektif içinde ortaya çıktığından dolayı kısa döneme indirgenip gözlenemez (Sayın 1994: 138). Onun için toplumsal “evrim toplumdaki genel bir eğilimi, akışı, gidişi, yavaş yavaş oluşan bir değişimi ifade eder; somut değil, soyuttur” (Yaka, 2011: 49).

Herbert Spencer’ın *Toplumsal Statik ve Sosyolojinin İlkeleri* adlı eserlerinde sosyal evrimci görüşlerini açıklarken Malthus ve Darwin gibi fen bilimlerindeki evrimci mantıktan oldukça yararlanmıştı. Spencer, toplum ile biyolojik organizma arasındaki benzerliklere dikkat çekerek toplumların da aynı biyolojik organizmalar gibi büyüdüğünü ve farklılaştığını iddia etmiştir. Başka bir ifadeyle toplum da dâhil olmak üzere, bütün doğada değişimin evrensel ve tek biçimli olduğu kabulünden yola çıkan Spencer, türdeşten türdeş olmayana, basitten karmaşığa, biçim ve işlev bakımından farklılaşmamış olandan farklılaşmışa doğru değişimin yaşandığını dile getirmiştir (Bock, 2014: 89). Toplumları hiyerarşik bir şekilde sınıflandıran sosyal evrimci düşünce, öznel bir tanımlamaya neden olduğu iddiasıyla sosyolojide tartışma konusu olmuştur (Kaya, 2003: 16). Bu kapsamda toplumların; basitten karmaşığa doğru, doğrusal olarak evrilerek değiştiğini düşünen sosyal bilimciler ile devirli, döngüsel bir süreç izleyerek değiştiğini iddia edenler birbirleriyle sürekli mücadele halinde olmuştur.

Değişimde olumlu yön belirten diğer bir kavram ise ilerleme kavramıdır. Olumlu ve istenilen yönde, doğrusal olarak, bir adım öteye gitme anlamına gelen ilerleme, toplumda “değişme ile ortaya çıkan yeni durumun daha iyiye gittiğini” ifade etmek için kullanılır (Kaya, 2003: 16). Bu bağlamda ilerleme, toplum tarafından onaylanan ve arzulanan hedefler yönündeki bilinçli bir devinimdir (Fichter, 2015: 199). İlerlemenin toplumdaki maddi ve manevi kültür unsurlarında birlikte gerçekleştiğini vurgulayan Amiran Kurtkan Bilgiseven (1995: 271) ilerlemeyi “madde ve mâna hedeflerini zamanın ve mekânın şartlarının elverdiği nispette uzlaştırabilmek” olarak tanımlamıştır. John Bagnell Bury ise ilerlemeyi, “uygarlık, geçmişte arzulanan bir yöne doğru yürüdü, yürüyor ve yürüyecek” inancı diye kısaca tanımlamaktadır (Akt. Bock, 2014: 59). Nitekim bilgilerin giderek gelişip derinleşmesi ve yaşam kalitesini artırma şeklinde anlaşılan ilerleme fikri, değişimin yönüne ilişkin bir kavramdır. Değişimin ilerleme mi yoksa gerileme mi olduğu sorularının cevabını verir (Beşirli, 2017: 26-27). İlerleme, değerler üzerinden bir yön belirten kavram olduğundan özel ve öznel bir anlam içerebilir. Çünkü kişi, toplumsal ilerlemeyi kendi değer ölçütlerine göre değerlendirdiğinde ve ilerleme ölçütü olarak belirlenen hedef-araç ilişkisini nesnel bir şekilde ortaya koyamadığı durumda oldukça özel ve bilim dışı bir yorumlamada bulunabilmektedir (Fichter, 2015: 200). Aynı şekilde ilerleme gibi gerileme, soysuzlaşma (dejenerasyon), çöküş (decline) ve bozulma (decay) kavramları da öznel, belli bir yönü belirten değişme anlayışını ifade etmektedir (Erkilet Başer, 2000: 30). Sonuç olarak ilerleme ve gelişme kavramları toplumsal değişimin pozitif yönüne; gerileme, çöküş ve bozulma gibi kavramlar ise toplumsal değişimin negatif yönüne gönderme yapmaktadır. Toplumda yaşanan değişmeyi daha objektif bir şekilde açıklama telaşına giren sosyologlar, belli bir yönü ifade eden söz konusu kavramlar yerine hiçbir yön belirtmeyen ve değerlerden daha uzak kalabilen “toplumsal değişme” kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

1.2.4. Toplumsal Değişme Kavramı

Toplumsal değişme sosyolojinin temel kavramlarından biridir. Toplumsal yapı incelemelerinde öne çıkan kavramdır. Nitekim toplumu iki farklı boyutta ele alan Auguste Comte’a göre toplumsal yapıda sürekli varlığını devam ettiren ve değişmeyen sosyal statik unsurlar olduğu gibi mevcut duruma uyum sağlamak için sürekli yenilenen

ve değişen sosyal dinamik unsurlar da vardır (Türkkahraman, 2006: 1). Comte'un yukarıdaki vurgusu üzerine sosyolojinin temel kavramlarından biri olan toplumsal yapı, toplumda belli ihtiyaçları karşılamak üzere oluşturulmuş bütün kurumlarla birlikte, toplumda standartlar oluşturma işlevini gören değerler sistemini de kapsayan, toplumun statik/değişmeyen yönünü ifade etmektedir. Öte yandan sosyolojinin diğer bir temel kavramı olan toplumsal değişme ise söz konusu kurumlar ve değerler sisteminin gösterdiği değişim ve dönüşümleri anlatan dinamik bir kavramdır (Doğan vd., 2009: 382). Bu çerçevede sosyoloji literatüründe "toplumsal değişme" olarak bilinen kavram, Comte'un "sosyal dinamik" diye ifade ettiği, toplumun değişen, farklılaşan dinamik boyutunu göstermektedir.

Toplumsal değişme geniş anlamlar içeren ve toplumsal yapı kavramıyla beraber sosyolojinin tamamını kapsayan bir kavramdır. Sorokin'in ifadesiyle "fizyolojide kan dolaşımı ne ise sosyolojide de değişme odur." Bu bakımdan toplumsal değişme kavramı sosyoloji literatüründe geniş yer kaplamaktadır. Toplumsal değişme en açık anlamıyla, sosyal yapıyı oluşturan kurumlar ve değerler sisteminde meydana gelen dönüşümleri ifade etmektedir (Arslantürk ve Amman, 2000: 405). Nitekim Comte göre toplumsal değişme, tüm insanlık tarihi için geçerli olan düz çizgisel bir ilerlemedir (Tezcan, 1995: 2). Süre gelen tarih boyunca hiçbir toplum, değişime uğramadan hareketsiz bir şekilde kalmamıştır (Kurtkan Bilgiseven, 1995: 265). Diğer bir deyişle, değişmenin olmadığı bir insan topluluğu düşünmek mümkün değildir (Erkal, 2009: 245). Bu bağlamda toplumsal değişme, "toplumu meydana getiren kurumlar başta olmak üzere toplumsal ilişkilerde ve toplumsal yapılarda mevcut durumlarından yeni, bambaşka bir duruma geçişi ifade etmektedir" (Doğan, 2012: 340). Benzer başka bir tanıma göre ise toplumsal değişme "toplumsal yapının ve onu oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bu ilişkileri belirleyen toplumsal kurumların" değişmesidir (Akt. Sunar, 2018: 2).

Toplumsal değişme, geniş kapsamlı bir kavramdır. Bundan dolayı ortak bir tanım yapmak güçtür. Nitekim pek çok sosyal bilimci, toplumsal değişme kavramı için farklı noktalara dikkat çekerek çeşitli tanım yapmıştır. Bu bağlamda M. Eröz'e göre toplumsal değişme; toplumun yapısında, toplumsal ilişkilerde ve toplumsal kurum ve organizasyonlarda kısmen veya büyük çapta meydana gelen değişmelerdir (Akt. Gezgin, 1997: 108). M. Ginsberg ise toplumsal değişmeyi "toplumsal yapıdaki değişme,

yani toplumun büyüklüğünde, parçaları arasındaki kompozisyon ya da dengede ya da örgütlenme şeklinde meydana gelen değişme” olarak tanımlar. Aynı şekilde Alvin Boskoff’da benzer noktaya dikkat çekerek şu tanımları yapmıştır: “Toplumsal değişme, belli toplumsal sistemlerin yapı ve fonksiyonlarında meydana gelen önemli değişimlerdir.” (Akt. Kongar, 2012a: 55-56). Diğerlerinden farklı olarak tanımında süreç vurgusu yapan Sayın’a (1994: 142) göre toplumsal değişme: “Geçici ve kısa süreli olmayan bir biçimde belli bir toplumun veya toplumsal örgütün yapısını veya işleyişini etkileyen, tarihin gidişini değişikliğe uğratan, zaman içinde gözlemlenebilen değişimlerdir.” Farklı yaklaşımlara göre çeşitli şekillerde ve niteliklerde tanımlansa da toplumsal değişimin bir toplumsal yapı içerisinde gerçekleştiği fikri herkes tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla toplumsal değişme, toplumsal yapıyı oluşturan kültürel semboller, davranış kalıpları, sosyal örgütlenme ve değer sistemi gibi çeşitli unsurların birinde veya birkaçında meydana gelen farklılaşmalardır (Sunar, 2018: 2).

Toplumların tarihi, toplumsal değişim tarihidir (Sayın, 1994: 138). Toplumlar durağan değildirler, tarih içinde nitelik değişimlerine uğrarlar (Ozankaya, 1994: 479). Değişme, bir süreç içinde ortaya çıkmaktadır. Toplumsal değişimin izlenebilmesi için bir süreye ihtiyaç vardır. “Çünkü değişmeyi doğuran, bütün sosyal kuvvetlerin daimi olarak aynı yönde etkili olabilmeleri ve aynı neticeyi verebilmeleri zordur” (Erkal, 2009: 246-247). Belirli dönemler arasında yapılacak karşılaştırmalar neticesinde toplumsal yapıda yaşanan değişimlerin izleri görülebilir. Bu şekilde değişimin mahiyeti ve değişimin ne olduğu somut bir şekilde ortaya konulabilir. Bu bağlamda toplumsal yapıyı oluşturan kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde, nüfusun nitelik ve niceliğinde, birey ve sosyal gruplar arasındaki “sosyal ilişkilerde”, sosyal tabakalaşma ve yerleşme şekillerinde meydana gelen farklılaşmalar, toplumsal yapıdaki yaşanan değişimlerin göstergeleridir. Toplumsal yapı karşılıklı etkileşim içerisinde olan bir sistem özelliği taşıdığından dolayı toplumun kültürel ve fiziki yapı unsurundaki her değişme diğerini de etkilemektedir (Erkal, 2009: 245-246).

Toplumsal yapıyı oluşturan her unsur, varlığıyla ve fonksiyonuyla genel toplumsal yapıyı tamamlayıcı bir nitelik taşır. Hiçbir toplum düzensizlik içinde varlığını sürdüremez. Dolayısıyla toplumda her yapı er veya geç bir istikrar ve dengeye kavuşmak zorundadır. Diğer yandan kurumlar da statik değildir. Kültürün diğer

parçaları nasıl değişirse zaman dilimi içerisinde kurumlarda değişir (Türkkahraman, 2006: 22). Başka bir ifadeyle toplumsal değişme temelde toplumun yapısında nispeten uzun bir süre sonra gerçekleşen değişimlerdir. Toplumsal yapının temel taşı olan kurumlar söz konusu değişimin yaşandığı ve vücuda büründüğü alanlardır. Nitekim insanların ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak amacıyla yapılaşmış “kurumlar da değişime ve dönüşüme açıktır ve açık olmak zorundadır. Bir toplumdaki gelenek ve görenekler, kanunlar, tüzükler ve yönetmeliklerdeki değişiklikler, kurumsal değişimleri açık bir biçimde yansıtır. Kültürün diğer parçaları nasıl değişirse zaman dilimi içerisinde kurumsal yapılarda da değişimler meydana gelir. Ancak kurumlardaki değişimler, kendiliğinden meydana gelmemekte, bireylerin ve özellikle de örgütlü grupların aktif çabalarıyla gerçekleşmektedir. Kurumlar, somut bireylerin davranışlarıyla büyürler ve değişirler” (Türkkahraman, 2009: 40-41). Aynı şekilde bu noktaya vurgu yapan Sorokin, sistemin¹⁵ (toplumsal yapının) tanımı gereği kendi kendini yöneten, yönlendiren ve değiştiren bir varlık olduğunu ve sistemin, sistem olarak varlığını korumak için seçici ve sınırlı bir çerçevede değişmek durumunda olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre değişimi sağlayacak olan şüphesiz sistemin beşeri unsurlarıdır (Erkilet, 2015: 34-35). Yani toplumsal değişimin temel dinamiğini insanlar oluşturmaktadır.

Toplumsal değişimin merkezinde toplumun beşeri unsuru olan insan yer almaktadır. “İnsan, toplumsal nitelikteki her olayda hem etkileyici hem de etkilenen durumundadır. Bu bakımdan ‘insan’, toplumsal değişimin en önemli ögesidir” (Doğan, 2012: 341). Çünkü Aristo’dan günümüze kadar insan toplumsal bir varlık olarak kabul edilmektedir. Kişi dendiğinde belirli bir toplumun üyesi akla gelir. İnsan doğduğu ana kadar biyolojik bir varlıktır. Ancak doğduğu andan itibaren toplumsallaşma süreci sayesinde toplumun bir üyesi olmaya çalışır. Doğuştan getirdiği kalıtsal özellikleriyle birlikte toplumun kültürü, değeri, normları, bilgileri, gelenek ve görenekleri yardımıyla insan biçimlenir (Sayın, 1994: 23). Bu bakımdan insan bir yandan toplum tarafından biçimlendirilen bir varlıkken, öte yandan işgal ettiği statü ve oynadığı belirli rollerle sebebiyle toplumsal değişime neden olan ve toplumu biçimlendiren varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle karar verici statüleri işgal eden

¹⁵ Latince kökenli olan sistem kavramı, kısaca “örgütlenmiş, düzenli işleyen bir bütün” anlamına gelmektedir (Güvenç, 2016a: 31).

aktörlerin; zihin dünyası, idrakleri, tehdit algıları ve kaygıları vermiş oldukları kararlarda etkili unsurlar olduğundan dolayı toplumsal değişmeye de neden olabilmektedir. Fakat toplumsal değişme tamamıyla insan ögesine indirgenemez (Doğan, 2012: 341). Çünkü “her kültür ve uygarlık belirli bir zaman diliminin ve içinde olduğu coğrafyanın (yer) ürünüdür” (Yaka, 2011: 48). Dolayısıyla toplumsal değişmeyi ele alırken zaman ve mekân boyutuna da dikkat etmek gerekmektedir.

Değişim başlayan ve gelişen bir süreci içerdiğine göre “zaman” boyutunun da gerekli bir öge olduğu söylenebilir (Doğan, 2012: 341). Çünkü değişme, anlık gerçekleşen bir olgu değildir, görece uzun bir süreç gerektirir (Yaka, 2011: 65). Nitekim kimi sosyologların toplumsal değişmeyi tanımlarken öngördüğü “kısa zaman aralıklarında gözlenebilir ve denetlenebilir dönüşümler” betimlemesi, toplumsal değişmenin “zaman boyutunu” göstermektedir (Doğan, 2012: 341). Aynı şekilde Wilbert E. Moore da toplumsal değişmenin zaman boyutuna vurgu yapmak için: “Zaman yoksa değişme olmaz; fakat değişme yoksa zaman algılanamaz.” ifadesini kullanmıştır (Akt. Güvenç, 2016a: 53). Zaman ve insan ögesinin yanı sıra her değişimin belli bir fiziksel (coğrafi) ortamda gerçekleştiği düşünüldüğünde, toplumsal değişme için üçüncü önemli ögenin de “mekân” boyutu olduğu söylenebilir (Doğan, 2012: 341). Bu bağlamda toplumsal değişimin üç temel ögesi bulunmaktadır: Zaman, mekân ve insan.

Toplumsal değişme; toplumsal yapıyı oluşturan toplumsal kurumların yapı ve işlevlerindeki farklılaşmaların toplamıdır. Bu kapsamda toplumsal değişme, toplumu oluşturan bireylerin ortak inşa ettikleri simgelerin ve simgesel anlam ağlarının değişmesidir. Söz konusu tanıma göre toplumsal değişimin dinamiğini toplumsal kurumlar oluşturmaktadır. Nitekim toplumsal kurumların yapı ve fonksiyonlarında görülen tüm farklılaşmalar toplumsal değişimin boyutlarını gösterir (Beşirli, 2017: 14). Evrensel bir olgu olan toplumsal değişme, bir bütünde veya bütünün unsurlarında biçim ve içerik bakımından, daha önceki duruma göre farklı bir nitelik ve nicelik hali olarak ifade edilebilir. Değişimin olmadığı, dinamik olmayan bir toplum ve kurumsal yapı düşünülemez. Değişmeye direnç gösterilse bile her toplum, yapısı ve unsurları ile birlikte değişim içindedir. Bu bakımdan her ne kadar kurumlar süreklilik arz eden sosyal gerçeklikler olsa da sosyolojik açıdan toplumsal değişimin merkezinde yer

almaktadır. Bir toplumdaki kurumlar bireylerin ve grupların amaçlarıyla uyum içerisinde olduğu sürece, kurumsal değişme ve reforma yönelik istekler çok fazla ön planda olmaz. Ancak, savaş, teknik gelişmeler, doğal kaynakların azalması, göç ve iklim değişiklikleri ve diğer toplumlarla etkileşimler yeni davranış biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak kurumsal yapılarda değişmelere yol açabilir (Türkkahraman, 2006: 22-23). Aynı şekilde bu çalışmaya konu olan tehdit algısı da toplumsal değişmeye neden olabilmektedir. Nitekim kurumların fonksiyon usulleri ve esaslarına yönelik tehditler, özellikle kurumların değişiminde aktif rol oynayan aktörler ve örgütlü gruplar tarafından bertaraf edilmek istendiğinden dolayı değişime neden olabilmektedir. Ancak toplumun yapısında ve yapı unsurlarında yaşanan değişim, birden bire gerçekleşmez. Değişimin gerçekleşmesi ve topluma yerleşmesi belirli bir süreç gerektirir.

Sonuç olarak toplumsal değişme, kısaca şöyle tanımlanabilir: belirli bir zaman diliminde gerçekleşen ve geçici ve kısa süreli olmayan, olumlu veya olumsuz yönde olması fark etmeyen, toplumun unsurlarında meydana gelen farklılaşmalara toplumsal değişme denir. Bu tanım, toplumdaki; sosyal ilişkilerin bütününde, kurumsal yapıların tamamında ve bütün davranış kalıplarında yaşanan değişimi kapsamaktadır.

1.2.5. Toplumsal Değişimin Muhtevası

Toplumsal değişimin muhtevası ve evreni çok çeşitlidir. Bu durum değişenin ne olduğu veya değişimin hangi boyutta gerçekleştiği sorusu ile yakından alakalıdır. Nitekim toplumsal değişme, toplumsal yapının bütünüyle değişmesi şeklinde makro boyutta olabileceği gibi toplumdaki sosyal ilişkilerin veya davranış kalıplarının değişimi şeklinde mikro boyutta da gerçekleşebilir. Toplumsal değişim muhtevasının çeşitlenmesine neden olan temel faktör toplumsal değişim sürecinde farklılık gösteren değişimin tipi ve ölçüğüdür.

Toplumsal değişimde değişimin muhtevasıyla ilişkili olarak sosyal bilimlerde farklı görüşler vardır. Bu bağlamda; tarih ve felsefe geleneğinde yetişmiş sosyal bilimciler, uygarlıkların değiştiğini vurgularlar. Sanayi devrimini geride bırakmış veya onun sorunları içinde bunalan çağdaş ulusların sosyal bilimcileri ise toplumun ve toplumu oluşturan “kurum ve öğelerin değişmesine” dikkat çekerler. “İlkel” olarak

nitelendirilen küçük toplulukları inceleyen antropologlar, kültürlerin ya da yapıların değiştiğini ifade ederler. Toplum ve kültür olguları arasında önemli fark gözetmeyen “bütüncü sistematikçiler” ise sosyal/kültürel sistemlerin değiştiğini dile getirirler (Güvenç, 2016a: 29). Toplumsal değişme zorunlu olarak kolektif fenomendir. Yani toplumsal değişme öncelikle, çok sayıda bireyin yaşam koşullarını ve biçimlerini, zihinsel evrenlerini etkilemektedir. İkinci olarak toplumsal değişme, bir yapı değişikliği olmalıdır. Toplumsal sistemin bütününde veya bileşenlerinin birçoğunda değişikliklerin olduğu gözlenmelidir (Sayın, 1994: 142).

Kısacası toplumsal değişmede, neyin değiştiğini evrensel bir kavramla ifade etmek gerekirse: değişen “sosyo/kültürel sistem”dir. “Sosyo/kültürel sistem” kavramı, sosyologların kullandığı toplum ile antropologların önerdiği kültür ve sistematikçilerin beğendiği sistem kavramını kapsamaktadır. Öte yandan “sosyo/kültürel sistem” kavramı, toplum ya da kültür olgularını oluşturan daha alt düzeydeki kurum ve öğelerle, toplum ve kültürlerin bileşiminden oluşan ve uygarlık (medeniyet) adı verilen daha üst sistemler arasında ortalama bir yerde durmaktadır (Güvenç, 2016a: 30-31). Dolayısıyla “sosyo/kültürel sistemlerin” değişmesi demek bireyden kuruma, kurumdan topluma, toplumdaki uygarlığa kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan değişimden bahsetmek anlamına gelmektedir.

Toplumsal değişme; makro boyuttan mikro boyuta, maddi unsurlardan manevi unsurlara varıncaya kadar çok çeşitli değişimi kapsamaktadır. Toplumsal değişimin muhtevasının çeşitliliği nedeniyle değişimin ölçeği (evreni) ve vadesi farklılık göstermektedir. Toplumsal değişim; büyük, orta ve küçük ölçekte olabileceği gibi uzun orta ve kısa vadede de gerçekleşebilir. Aynı şekilde değişimin kaynağı ve hızı da farklılık gösterebilmektedir. Büyük toplumsal değişimler, toplumun bütünüyle değişmesidir. Orta düzeyli değişimler ise toplumu bütünüyle değiştirmeyen nüfus, siyasal yapı ve iktisadi sistem gibi unsurların toplumsal yapıda meydana getirdiği değişimlerdir. Toplumsal yapı dâhilindeki yeniliklerden kaynaklanan olgular ve kurumların karşılıklı etkileşiminden kaynaklanan değişimler ise küçük ölçekli değişimlerdir. Bu noktada toplumsal değişme kavramı ile yakından alakalı olan iki kavram daha öne çıkmaktadır: toplumsal dönüşüm ve sosyal değiştirme. Toplumsal dönüşüm kavramı, toplumu bütünüyle değiştiren makro boyutta gerçekleşen toplumsal

değişimler için kullanılır (Sunar, 2018: 3-8). Geleneksel toplumdan, modern topluma geçiş gibi bütüncül değişimler bir toplumsal dönüşüm örneğidir. Sosyal değiştirme ise “toplumda kendiliğinden meydana gelen ve normal seyrinde devam etmekte olan değişmelerin hız ve yön bakımından kontrol altına” alınmasıdır (İşçi, 2016: 138). Başka bir ifadeyle sosyal değiştirme kavramı, toplumsal değişimin planlı bir şekilde ve genellikle yukarıdan aşağıya doğru baskı yoluyla gerçekleşmesini nitelerek için kullanılır. Nitekim toplumsal değişme, toplumun kendi iç dinamiklerinden kaynaklandığı gibi dış müdahalelerle de gerçekleşebilir.

1.2.6. Kültürel Değişme

Toplumsal ve kültürel değişme kavramları çoğu zaman birlikte kullanılırlar. Birbirini bütünleyen ve iç içe geçmiş iki toplumsal süreci ifade eden toplumsal ve kültürel değişme kavramlarını gerçekte birbirinden ayırmak oldukça zordur. Her ne kadar böyle bir ayrımı yapmak toplum analizinde kısmî kolaylık sağlasa da toplumsal yapı ile kültürel yapı arasındaki sınırların çizilmesi güç olduğundan toplumsal değişme ve kültürel değişme kavramları birlikte kullanılır ve açıklanır. Ancak Weber, Sorokin ve Merton gibi bazı sosyologlar, toplumsal değişmeyi kültürel değişmeden farklı olarak kullanmaktadır (Yaka, 2011: 41). Onlara göre kültürel değişme, daha çok normlarda, sembollerde ve değerlerdeki değişmeyi ifade etmektedir. Ancak toplumsal değişme büyük ölçüde kültürel değişmeyi de kapsamaktadır (Bozkurt, 2012a: 333; Yaka, 2011: 41). Gerçekte de bu şekilde toplumsal değişme ile kültürel değişme arasında ayrım yapanlar çoğunlukla Merton’un toplumsal yapı ile kültürel yapı arasındaki farkı ifade eden düşüncesinden hareket etmektedirler (Kaya, 2003: 80). Merton’a göre “kültür, toplumun üyeleri arasında paylaşılan standartlar ya da kolektif amaçlardır.” Yani değer sistemleridir. Toplumsal yapı ise kültürel değerler etrafında bütünleşen ancak işlevleri bakımından birbirinden farklılaşan kurumlardan meydana gelmektedir (Erkilet, 2015: 208-211). Bu bağlamda kültürel değişme kavramı, bilgi ve fikirler, sanat, din ve ahlak öğretileri gibi kültürel olgulardaki değişimler için kullanılmaktadır (Bottomore, 2015: 395). Dolayısıyla toplumsal değişme ile kültürel değişme arasında ayrımı güçte olsa fark olduğu söylenebilir.¹⁶

¹⁶ Kültür değişmesini, toplumsal değişmeye yakın derecede çok geniş kapsamda kabul eden sosyal bilimciler mevcuttur. Örneğin Malinowski kültür değişmesini şu şekilde açıklamaktadır: kültür değişmesi,

Toplumsal yapı ve kültürel yapı ayrımının zor olduğunu düşünen kimi sosyal bilimciler böyle bir ayrıma girmeden “sosyo-kültürel değişme” kavramını kullanarak, değişmeyi açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim M.H Biesanz ve J. Biesanz’ın sosyo-kültürel değişme tanımını buna örnek olarak gösterilebilir:

“Sosyo-kültürel değişme, toplumsal yapıdaki ve normlardaki (ya da düşünce, duygu ve eylem kalıplarındaki) temel dönüşümleri; bilgi, inanç ve değerlerde; teknoloji ve maddi kültürde, aile, eğitim, din, siyaset ve ekonomi gibi çeşitli kurumlarda, sanat ve oyunlarda, tabakalaşma sistemleri ile gruplararası ilişkilerde ve insanların dünya ve kendileri hakkındaki kabullerinde görülen değişimleri ifade eder.” (Akt. Erkilet Başer, 2000: 31).

Toplumsal değişme, “yerleşik insan ilişkileri ve davranış kalıplarındaki farklılaşmadır.” Bu bağlamda; Crozier toplumsal değişmenin, kültürel değişmeyi kapsadığını ifade ederek, toplumsal değişmenin: “kültürde ve toplumsal kurumlarda zamanla dönüşümü” ortaya koyduğunu belirtmiştir (Akt. Bozkurt, 2012a: 332).

Sonuç olarak “toplumsal değişme” ve “kültürel değişme” diye alan yazında yerini alan kavramlar, birbirine çok yakın anlamlar ifade etmektedir. Ancak sınırlarını çizmek güçte olsa kavramlar arasında ince nüans farklılıkları da vardır. Nitekim toplumsal değişmede kastedilen daha çok makro açıdan toplumun yapısında ve kurumlarında ve kurumlar arasındaki ilişkilerde gerçekleşen bir değişme iken; kültürel değişmede daha çok mikro anlamda toplumun kültürel yapısı, toplumsal norm ve değerlerinde gerçekleşen değişmeyi ifade etmektedir. Toplumun kültürel yapısında gerçekleşen değişimler, toplumun kurumsal yapısında da değişimlere neden olacağı ve aynı şekilde toplumun kurumsal yapısında gerçekleşen değişimlerin, toplumun kültürel yapısında da değişimlere neden olacağı göz önüne alındığında karşılıklı bir etkileşimin olduğu görülecektir. Kısaca belirtmek gerekirse toplumun farklı boyutlarında gerçekleşen değişimler, diğer boyut ve alanlardaki değişimleri de harekete geçirecektir¹⁷ (Yaka, 2011: 42). Nihai olarak toplumsal değişmenin, kültürel değişmeyi kapsadığı

bir toplumun mevcut düzenini yani sosyal maddi ve manevi medeniyetini bir şekilden başka bir şekle dönüşümüdür. Böylece kültür değişmesi, bir toplumun siyasi yapısında, bürokratik kurumlarında ve toprağa yerleşme ve iskân biçiminde, iman ve kanaatlerinde, bilgi ve eğitim sisteminde, kanunlarında, maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, toplumun ekonomik yapısını da kapsayan bir içeriğe sahiptir (Akt. Turhan, 1969: 58).

¹⁷ Sorokin, toplumdaki farklı unsurların nasıl birbirini etkilediğini ve değişime neden olduğunu vurgulayarak, kültür değişmelerini bu duruma benzer şekilde açıklar. Söz konusu durumu ifade etmek için “birlikte değişme” kavramı kullanır. Ona göre “sistemde bütünleşme arttığı oranda, unsurların birindeki değişime ötekilerin duyarlılığı[nı] art[tır]acak ve iletkenlik oranının yüksek olması nedeniyle sistemin tüm unsurlarının bir arada ve aynı yönde değiştiği gözlenecektir” (Erkilet, 2015: 39).

gerçeğinden hareketle bu iki değişimin birbirinden çok farklı boyutlarmış gibi ifade edilmesi uygun olmayacaktır.

1.3. Toplumsal Değişmeyi Etkileyen Faktörler

Tarih boyunca toplumlar sürekli değişim içerisinde. Kimi toplumlarda hızlı değişim yaşanırken kimi toplumlarda ise daha yavaş değişim görülmektedir. Kimi toplumlarda değişim yüzeysel olurken kimi toplumlarda değişim daha köklü olmaktadır. Kimi toplumlar olumlu yönde değişirken kimi toplumlar olumsuz yönde değişmektedir. Gerçek şudur ki tarihin her döneminde ve her toplumda sürekli değişimin olmasıdır. Toplumlara bu şekilde değişime yönlendiren pek çok faktör bulunmaktadır. Bu kapsamda toplumsal değişmeyi etkileyen unsurlar, tehdit algısıyla birlikte analiz edilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. Fiziksel Çevre: Coğrafya ve İklim

İnsanoğlu var olduğu günden beri, diğer canlılar gibi öncelikle coğrafi çevrenin (doğal çevre) etkisine maruz kalmıştır. İnsan her ne kadar kimi zamanlar doğal çevrenin yıkıcı güçlerinden korkmuşsa da çoğu zaman hayatını sürdürmek ve üretim yapmak için her zaman ondan yararlanmış (Yaka, 2011: 71). Çünkü insanın doğal çevre ile ilişkisi, onun varlık koşullarının gereğidir. Nitekim insan varlık düzleminde; doğada yaşam bulan, yaşamını doğa içindeki koşulların etkisiyle şekillendiren ve zorunlu olarak doğayla etkileşim içinde olan bir varlıktır. Canlı bir varlık olan doğal çevre, yine kendisi gibi canlı bir varlık olan insanla yaşamı boyunca sürekli birlikte olmayı gerektirecek bir zorunluluğun parçasıdır (Beşirli, 2017: 23). Doğal çevre; bireyden, içinde yaşadığı toplumdan ve o topluma özgün sorunlardan, geleneklerden ve kültürden ayrı düşünülemez (Akt. Aslan, 2013: 329). Başka bir ifadeyle karşılıklı etkileşim içinde olan insan ve doğal çevre; birbirini etkileyerek, değiştirip, şekillendirmektedir. Bu çerçevede doğal çevre, bir yandan bireyleri etkilerken öte yandan bireylerden etkilenmektedir. Çevre ile toplumsal değişim arasında ilişki kuran teorilerin kökleri oldukça eskiye gider.¹⁸ Örneğin binlerce yıldır astroloji ile uğraşanlar, gökteki olaylarla toplumsal olaylar arasında ilişki aramışlardır. Nihayetinde toplumların kaderini çizen âmillerden birinin de coğrafya (Meriç, 2008: 155) olduğunu ortaya koymuşlardır. Coğrafyanın

¹⁸ Hipokrat ve Herodot'u izleyen Aristo'nun formüle ettiği "iklim kuramları" bunun göstergesidir (Duverger, 2002: 52)

toplumsal yapıya etkisi ve toplum yapısında meydana getiren değişmeleri inceleyen önemli düşünürlerden biri şüphesiz İbn Haldun'dur. İbn Haldun (1332-1406), *Mukaddime* adlı eserinde “yedi iklim” anlayışı ile coğrafi şartların medeniyet üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. İbn-i Haldun “yedi iklim” anlayışını şu cümlelerle anlatmaktadır:

“Biz gerek gözümüzle ve gerek yalanlamaları mümkün olmayan birçok kimselerden işiterek, yer kürenin mamur olan iklimlerinden birinci ve ikinci iklimin, bundan sonraki iklimlere göre daha az nispette mamur olduğunu ve mamur olan kısımları arasında dahi, insan yaşamayan boş yerler, çöller ve kumluklar bulunduğunu biliyoruz. Doğudaki Hind Denizi bu iki iklimde olup, orasının harap olan yerleri mamur olan yerlerinden daha çoktur. Bu ikinci iklimin ahali, diğer iklimlerin ahalisine nispetle azdır. Büyük şehir ve kasabaları da o nispette azdır. Üçüncü ve dördüncü iklimler ve bunların öte taraflarındaki iklimler, birinci ve ikinci iklimlerin tersine olarak, şehirleri ve ahali çoktur, kumlukları azdır veyahut yok hükmündedir. Bu iki iklimde yaşayan kavimler ve insanların sayısı haddinden aşırı çoktur. Büyük ve küçük şehirleri de fazladır. Mamurluk üçüncü ve altıncı iklimler arasında toplanmıştır. Yer küresinin güney tarafının her yeri boştur. Biz bunu delilleri ile aşağıda anlatacağız. Hakim ve filozofların çoğu, havasının çok sıcak olduğunu ve güneşin başları hizasında az meylettiğini buna sebep olarak gösterirler. Kuzey tarafında üçüncü ve dördüncü iklimlerin beşinci ve yedinci iklimlere nispetle daha ziyade mamur olduğunu söylerler” (İbn Haldun, 1990: 118-119).

Coğrafya ile toplum yapısı arasında ilişki kuran İbn Haldun ayrıca iklim şartlarının ve hava sıcaklıklarının insan ahlakını etkileyerek toplum yapısında değişikliklere neden olduğunu ifade etmektedir. Ona göre iklim, hem toplumu hem de bireyi etkileyen unsurlardan biridir. Bu kapsamda İbn Haldun'un şu cümleleri onun düşüncelerini açık şekilde yansıtmaktadır:

“... sıcak iklim ahali çabuk sevinir ve neşelenir, bu sevinç ve neşenin tesiri ile bunlarda hafiflik ve düşüncesizlik husule gelir. Deniz kıyıları ahalesinin tabiatlarında az bir ölçüde oyun ve eğlenceyi sevmek hususunda ... Çünkü sahillerinde yaşadıkları denizin üzeri düz ve yağın olduğundan güneşin ışın ve aydınlıkları yaşamakta oldukları yurtlarına vurduğunda, etkisi kuvvetli olur ve havasının sıcaklığı artar; bu sıcaklık tesiri ile ahalesinin hayvanî ruhlarını harekete getirir ve bu harekete getirmenin bir sonucu olarak sıcaklık tenlerine yayılır, havası soğuk olan ve dağların tepelerinde yaşayanlara nispetle sevinç ve neşeleri fazla olur” (İbn Haldun, 1990: 204-205).

İbn Haldun gibi iklim ve toplumsal yapı arasında bağ kuran diğer bir isim ise Fransız düşünür Charles Louis de Seconndat Baron de Montesquieu'dur. Montesquieu (1689-1755), *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde iklimlerin, insan vücudunda neden oldukları değişiklikleri anlatarak, sıcak ve soğuk iklimin insanların ruhî yapısında ve tutkularında meydana getirdiği değişiklikleri ifade etmektedir. Böylece iklim niteliğinin toplum yapısı üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

İbn Haldun ve Montesquieu gibi Fernand Braudel de *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı eserinde coğrafya ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi geniş bir şekilde anlatmaktadır. O, “hemen hemen hareketsiz bir tarihi olan, insanın onu çevreleyen ortamla ilişkileri içindeki tarihi gündeme getirmektedir” (Braudel, 2017: 26). Örneğin yüzeysel ve doğrusal olarak uzaklara yayılma yeteneği olan uygarlıkların, dikey olarak ilerleme noktasında güçsüz kaldıklarından dağlık bölgelerde yayılmadığını ifade eden Braudel, dağların aykırılıkların ve kanunsuzlukların yer aldığı bölgeler olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı dağ ülkelerinde kan davaları daha yaygın olduğunu ifade eder (Braudel, 2017: 63-70). Braudel bu çerçevede dağların, tepelerin, ovaların, denizlerin ve iklimlerin Akdeniz bölgesinde nasıl belirleyici olduğuna dikkat çekmiştir.

İbn Haldun ve Montesquieu iklim şartlarının özelde birey, genelde ise toplum üzerindeki etkilerini göstererek coğrafi determinizm (gerekircilik) anlayışıyla hareket etmişlerdir. Coğrafya ile sosyoloji arasında yakın bir ilişki bulunduğunu ileri süren coğrafi determinizm anlayışına sahip pek çok düşünür vardır. Örneğin jeopolitik doktrinine zemin hazırlayan Friedrich Ratzel'e¹⁹ göre bütün sosyal hayat coğrafi unsurlara bağlıdır (Erkal, 2009: 260). Ratzel'in, “toprak, halkların yazgılarını, kör bir kabalıkla çizer” söylemi (Duverger, 2002: 53) coğrafyayı âdeta bir kader olarak gördüğünü göstermektedir (Erkal, 2009: 260). Aynı şekilde Samuel P. Huntington ise “insanın doğanın ellerine bırakılmış bir kil parçasından başka bir şey olmadığını” (Duverger, 2002: 53) ileri sürerek coğrafyanın birey üzerindeki belirleyici etkisine vurgu yapmaktadır. Söz konusu isimlere ek olarak Le Play, coğrafi şartların aile ve ekonomik faaliyet üzerine tesirinin büyük olduğu görüşündedir (Erkal, 2009: 260). Le Play, yapmış aile monografilerden hareketle ailenin ortaya çıkan özel biçimlerinin coğrafi faktörlere göre değiştiğini iddia etmiştir.

¹⁹ Münih ve Leipzig üniversitelerinde coğrafya profesörlüğü yapmış olan Ratzel, jeopolitik kavramının ortaya çıkmasında öncü olan isimdir. O, devleti toprağa bağlı bir uzviyet olarak görmüş ve alan genişliğine çok önem vermiştir. Jeopolitiğin isim babası olan Rudolf Kjellen, jeopolitik için şu tanımlamayı yapmıştır: “coğrafi teşekkül veya mekân içinde, ilmî olarak devletin tetkikidir. Devlet varlığının tabiat kanunları ve insan davranışları açısından tetkik ve kıymetlendirilmesidir.” Nitekim coğrafi konum, coğrafi bütünlük bir ülkenin coğrafi gücünü oluşturur. Coğrafi güç, jeopolitiğin değişmeyen unsurlarından biridir (İlhan, 2003: 21-35). Dolayısıyla coğrafya, bireyleri ve toplumları etkilediği gibi ülkelerin jeopolitik güçlerini de etkilemektedir.

Fransız coğrafyacı ekolden Vidal de Blache, yukarıda bahsedilen katı determinist anlayışa karşı çıkararak: “Her düzeyde doğa, olanaklar sağlar; insan bunlar arasında bir seçim yapar. Coğrafya tuvali verir, üstünü insan doldurur” ifadesiyle “olabilirlik” düzeyinde bir anlayış benimsemiştir (Duverger, 2002: 53). Nitekim coğrafyanın insan hayatı üzerine etkisi su götürmez bir gerçekliktir. Fakat coğrafyanın mikro anlamda insan hayatını ve makro anlamda toplum yapısını; tamamıyla, tek başına değiştirdiği düşüncesi tartışmalıdır ve yanlıştır. Çünkü insan dediğimiz varlık ve toplum dediğimiz bütün, tek boyutlu etkileşimle açıklanacak bir unsur değildir. Karmaşık ilişkileri olan, pek çok farklı unsurla etkileşime giren ve onlardan karşılıklı olarak etkilenmektedirler. Dolayısıyla coğrafyayı, coğrafi deterministlerin yaptığı gibi birey ve toplum yapısının kaderini tamamen veya tek unsur olarak görmeden; toplumsal değişime doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sunan bir faktör olarak ifade etmek gerekir.

Tarihsel süreç göz önüne alındığında coğrafi koşulların toplumsal etkileşimler üzerinde bir etki yaptığı apaçıktır. Doğal kaynakların bolluğu yeryüzünün bazı bölgelerinde toplulukların gelişmesine; kıtlığı ise bazı bölgelerin bomboş kalmasına yol açmıştır. Teknolojik gelişmelerin ve tekniklerin yeterince ilerlemediği ilk dönemlerde, insan gruplarının dağılımları, konumları, boyutları ve yoğunlukları büyük ölçüde coğrafya unsuru tarafından belirlenmiştir (Duverger, 2002: 52). Toplum ve medeniyet önce akarsu yatakları gibi coğrafi faktörlerin elverişli olduğu bölgelere göre kurulmuş²⁰ ve şartların olumsuzlaşması sonucunda da yıkılmıştır (Aydın, 2015: 45). Nitekim herhangi bir ülkede mimarinin, coğrafi-fiziki koşullara göre şekillenebildiğini görülmektedir. Yine tarımsal üretim ve hayvancılık üzerinde de coğrafi faktörlerin etkisi sıkça dile getirilmiştir (Bozkurt, 2012a: 334-335). Bu bağlamda fiziki çevrede değişimler devamlı surette meydana geldiği gibi sosyal hayatı da etkilediği söylenebilir.

Coğrafyanın, bireyi ve toplumsal yapıyı etkilediği gibi birey ve toplum yapısı da coğrafyayı etkilenmektedir. Özellikle sanayi devrimin gerçekleşmesi ile gelişen

²⁰ Söz konusu görüşün aksini savunanlar da vardır. Örneğin Arnold Tonybee (1978: 123-125), “elverişsiz bir çevrenin uygarlık için imkânsızlık yaratmadığını, tam tersine uygarlığın doğuş koşullarını yarattığını” ifade etmiştir. Hatta daha da ileri giderek “uygarlık yaratma teşvikinin, çevrenin elverişsizliğine ters orantılı olarak arttığı önermesini” öne sürmüştür. Ortaya atmış olduğu tezi kanıtlamak için ise Ege bölgesinin örnek olarak göstermiştir. Ege bölgesinin etrafına göre çok daha zorlu bir coğrafyadan oluşmasına rağmen gelişen uygarlığa ev sahipliği yaptığını ifade etmiştir.

teknoloji ve teknik ilerlemeler, insanların coğrafya üzerinde değişimler ve biçimlendirmeler yapma olanağını kolay kılmıştır. Bireylerin, coğrafya üzerinde hâkimiyet kurması, doğada kendisini tehdit eden unsurları ortadan kaldırması, gelecek kaygılarını gidermesi ve bulunduğu coğrafyada güvende hissetmesi için doğa ile mücadele etme gereği duymuştur. Aynı şekilde Parsons da bu durumu şu cümleyle belirtmektedir: “İnsan, varlığını idame ettirebilmek için fizik çevresiyle aktif olarak mücadele etmek zorundadır” (Erkilet, 2015: 81). Yani doğanın içine doğan insan, yaratıldığından bu zamana kadar ontolojik olarak doğayı kendine tehdit olarak gördüğünden dolayı doğayla mücadele içinde olmuştur. Örneğin doğaya hâkim olma duygusu ile kendisini tehdit eden doğal yaşamı (vahşi yaşam) yok olma seviyesine getirmiştir. Hayatını kolaylaştırmak ve güvenli yaşam alanı oluşturmak adına yol ve otoyolların yapılmış ve korunaklı büyük siteler inşa edilmiştir. Bu durum doğal yeşil alanların tahrip olmasına ve betonlaşmaya neden olmuştur. Daha fazla üretmek ve kazanmak amacıyla (maksimum fayda sağlamak amacıyla); önce fabrikalar kurulmuş, daha sonra bu fabrikalardan çıkan dumanlar ile hava kirletilmiş, atık sularla yeraltı ve yerüstü suları kirletilmiştir. Aynı amaçla tarım arazilerinde gereksiz zirai ilaçların kullanılması ile tarım arazileri tahrip edilmiştir. Dolayısıyla gelecekte açlık, susuzluk ve kıtlık yaşayacağı kaygısıyla çeşitli önlemlerin alınmasına neden olmuştur. Yukarıda bahsedildiği gibi doğayı kendine tehdit gören insanoğlu, kendini güvende hissetme namına, doğa üzerinde tahakküm kurmaya çalışmış ve doğaya müdahale etmiştir. Sonuç olarak pek çok çevresel sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Doğada yaşanan bu değişimler ve ortaya çıkan sorunlar aynı şekilde toplumsal yapıda değişimlere de neden olmuştur. Küresel ısınma gibi büyük çevre sorunlarının patlak vermesi, çevreci sosyal hareketleri ortaya çıkarmıştır. Nitekim doğayı kendine tehdit olarak gören insanoğlu, sanayileşmeyle birlikte doğayı tehdit eder bir hale dönüşmüştür.

Sonuç olarak toplumların üzerine inşa edildiği fiziki çevre, insanların yaşamlarını ve sosyal etkileşimlerini etkileyerek toplumsal yapıda değişimlere neden olmaktadır. Fiziki çevrenin özellikleri insanların yaşam pratiklerine ve toplumun genel özelliklerine yansımaktadır. Aynı şekilde insanlar da özellikle gelişen teknolojiyle birlikte fiziki çevreye müdahale etmektedir. Özellikle açlık ve susuzluk kaygısı ile doğadan gelecek olan her türlü tehditlere karşı kendilerini güvende hissetmeleri amacıyla insanlar, fiziki çevreyi şekillendirmektedir.

1.3.2. Bilim ve Bilimsel Devrimler: İcat, Keşif, Sanayi ve Teknoloji

Teknik, insanoğlunun doğa ile etkileşimi sonucunda ortaya çıkmıştır. İnsanoğlu tarih boyunca hayatını kolaylaştırma amacıyla etrafındaki nesnelere daha iyi kullanmaya çalışmıştır. Yeme, içme, barınma ve korunma gibi hayatını idame ettirebilmesi için gerekli olan uğraşları daha kolay, sağlıklı ve verimli yapma isteği, tekniğin doğmasına ve ilerlemesine neden olmuştur (Aydın, 2015: 45). Nitekim ilk çağ insanları, alet, araç ve gereçler yapan varlık anlamına gelen “homo faber” olarak tanımlanmıştır. Yani tekniğin tarihi insanlık tarihi kadar eskiye gitmektedir (Arendt, 2013: 187; Yaka, 2011: 82). Teknoloji ise daha çok son iki yüzyılın bir olgusu olarak gündeme gelmiştir (Aydın, 2015: 45). Teknoloji ve teknik ilerlemeler toplumsal değişmeye etki eden ve toplumsal değişimin itici unsurlarından biridir. İnsan aklının ilerlemesiyle sürekli gelişen teknoloji, insanın çevresiyle uyum sağlamasına ve onun diğer canlılardan ayırarak doğa üzerinde hâkimiyet kurmasına neden olmaktadır. En açık anlamıyla “uygulamalı amaçların gerçekleştirilmesi için örgütlenen bilgidir” şeklinde tanımlanan teknoloji, “içinde doğduğu ve geliştiği toplumdan bağımsız değildir ve toplumsal yapının en önemli belirleyicilerinden biridir” (Kongar, 2012a: 300). Teknolojik gelişmelerin toplumsal yapının maddi ve manevi unsurlarını etkilediğini ifade eden Yasa (1970: 127), bu durumun toplumsal yapıda büyük değişim ve dönüşümlere taban hazırladığını vurgulamaktadır. Örneğin batıda XVII. yüzyılda kaydedilen teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, batının ekonomik anlamda kalkınmasına ve toplumda laik düşüncenin hâkim olmasına neden olmuştur. Yani modern batı toplumunun temeli, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle inşa edilmiştir (Rosenberg ve Birdzell, 1992: 44-45).

Teknoloji gibi icat ve keşiflerde toplumsal yapıda değişimlere neden olmaktadır. Nitekim Ougburn’a göre toplumsal değişimin olması için kültürel evrimin gerçekleşmesi gerekmektedir. Ona göre kültürel evrimin gerçekleşmesi için gerekli dört öğeden biri “icat”tır. Dolayısıyla toplumsal değişimin itici gücü olan icat sadece mekanik, teknik bir kavram değildir. Aynı zamanda toplumsal değişmeye neden olan toplumsal yanı vardır (Kongar, 2012a: 169). Çünkü icat, insanların toplumsal hayatta duydukları gereksinimler sonucunda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle “gereksinim, icadın anasıdır” (Basalla, 2013: 18). “Daha önce var olmayan bir şeyi üretmek için mevcut bilginin yeni kullanımı ya da birleştirilmesi” (Özer, 2003: 568) olarak tanımlanan icat (buluş), sadece gündelik hayatı kolaylaştırmakla kalmaz gündelik

hayatta yeni örüntülerin ortaya çıkmasına da neden olur (Beşirli, 2017: 21). Öte yandan keşif ise var olan gerçekliğin farklı ya da yeni bir yönünün fark edilmesidir (Özer, 2003: 568). Bu bağlamda suyun kaldırma kuvvetinin bulunması keşiftir. Çünkü suyun kaldırma kuvveti her zaman vardı. Fakat insanlar bunu keşfetmek için çok uzun süre geçirdiler. Buna dayanarak geminin yapılması ve kullanılması ise icattır (Kaya, 2003: 52). Keşif ve icatlar, eğer toplum içinde benimsenirse toplumun kültürüne ve bilgi birikimine eklenir (Özer, 2003: 568). Nitekim onlar, insan düşüncesini etkilediği gibi, toplumsal ilişkileri ve birey-çevre ilişkilerini de etkilediğinden dolayı toplumsal değişmeye yol açan itici bir güç olarak değerlendirilmektedir (Kaya, 2003: 53). Sonuç olarak “keşiflerin artması, sanayi ve teknolojinin gelişmesi ve dünya hayatında etkisini iyice hissettirmesi sonucu önemli sosyal değişimlerin” yaşanmasına neden olmaktadır (Okumuş, 2015: 32).

Genel bir kanı olarak kabul edilen, teknolojik devrimlerin büyük toplumsal değişmelere neden olduğu fikri, özellikle kömür, buhar ve elektrik enerjisinin kullanılmasıyla ortaya çıkan sanayi devrimi sonucunda yaşanan toplumsal dönüşümlerde kendini göstermektedir (Sayın, 1994: 144). Başka bir ifadeyle insanlık tarihinin “en çok değişen” ve teknik yüzyılı diye vasıflandırılan XIX. yüzyıldan (Bozkurt, 2012b: 7) başlayarak bugüne kadar meydana gelen değişmelerde sanayileşme ile birlikte ilerleyen teknolojinin etkilerini görmek mümkündür (Doğan, 2012: 350). Nitekim Alvin Toffler’ın (2008: 31) “İkinci Dalga” diye adlandırdığı dönemi başlatan sanayi devrimi, o döneme kadar etkisini sürdüren “Birinci Dalga” uygarlığını (tarım toplumunu) ortadan kaldırmış, onun yerine tuhaf, güçlü, ciddi şekilde enerjik bir alternatif uygarlık inşa etmiştir. Birinci Dalga’nın temsil ettiği her şeye karşı olan yeni uygarlık, “insan yaşamının her yanını kapsayan, çok boyutlu ve zengin bir toplum düzeyi” oluşturmuştur. Gerçekten de “insan ve toplum hayatı bütünüyle teknolojinin etki alanı haline gelmiştir. Dolayısıyla aile hayatı, dini hayat, edebiyat, sanat, siyasal tutumlar vs. derin ve kökten değişime” uğramıştır (Doğan, 2012: 349-350). Teknolojinin insan ve toplum hayatında yaptığı değişimi vurgulamak isteyen Toffler (2008: 31), sanayileşmenin fabrika bacalarından ve seri üretim bantlarından fazlası olduğunu dile getirmiştir. O, tarladaki traktörden, çalışama ofislerindeki bilgisayara kadar; mutfaktaki buzdolabından sinema salonundaki filme kadar günlük yaşamın her alanına kadar nüfuz ettiğini ifade etmiştir.

Sanayi devrimiyle birlikte teknolojik ürünlerin insan hayatına girmesi toplumsal ilişkilerde ve toplumsal yapıda pek çok değişimlere neden olmuştur. Sanayi devrimiyle birlikte toplumsal yapıda gerçekleşen en bariz örneklerden biri kentleşmenin ve kentsel yaşamın ortaya çıkmasıdır. Öte yandan üretim ilişkilerinde değişim olmuştur; geleneksel tarım arazilerine bağlı üretimden, fabrika odaklı, seri üretime geçilmiştir. Başka bir ifadeyle toplumsal yapının temel kurumlarından olan ekonomi kurumunda değişim meydana gelmiştir. Aynı şekilde toplumun en küçük birimi olan aile kurumunda da değişim olmuştur. Geleneksel geniş aileden, çekirdek aileye doğru, aile yapısı ve işlevlerinde değişimler yaşanmıştır. Kısacası teknolojik bir devrim olan sanayi devriminin gerçekleşmesiyle birlikte geleneksel toplum yapısından, modern toplum yapısına doğru bir değişim, dönüşüm yaşanmıştır.

“Şüphesiz her teknolojik devrim aynı zamanda bir toplumsal devrimdir, çünkü teknolojik değişimler toplumsal devrimlerin hem sonucu hem de nedenidirler” (Toynbee, 1978: 53). Başka bir deyişle “kültür teknolojiyi, teknoloji de kültürü değiştirmektedir. İkisinin arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur” (Bahar, 2009: 78). Özellikle 1980 sonrası gelişen bilgisayar ve internet teknolojileri yeni bir sanal dünyanın oluşmasına neden olmuştur. İletişim ağlarının çoğalmasına ve sosyal medyanın yaygın ve güçlü hale gelmesine yol açmıştır. Teknolojinin gelişmesiyle iletişim ve ulaşım olanaklarının kolaylaşması, küreselleşmenin hızlanmasına neden olmuş ve dünya artık “global (küresel) köy”²¹ olarak tanımlanmıştır. “Küresel kültür”²² kavramı ortaya çıkmış ve tüm “yerellikleri” tehdit ederek onları etkisi altına almıştır. Öyle ki Bauman (2012: 9) “Küreselleşmiş bir dünyada yerel kalmak, toplumsal sefaletin ve alçalmanın bir göstergesidir” cümlesiyle küreselleşmenin toplumsal yapı üzerinde ne denli baskı uyguladığını göstermektedir.

²¹ Marshall McLuhan *Global Köy* adlı eserinde teknolojik gelişmelerin toplumsal yapı üzerindeki etkileri hakkında geniş bilgi vermiştir (McLuhan ve Powers, 2001: 15).

²² Kültürel küreselleşme üzerinde duran ve farklı yaklaşımlar getiren birçok yazar var. Örneğin Edward Said, emperyalizmin önemli bir aracı olan Avrupa-merkezli kültürün bugün çok daha hızlı küreselleştiğinden bahsetmektedir. Aynı şekilde Friedrich Jameson, postmodern kültürü geç kapitalizmin mantığı olarak nitelendirmektedir. Hemen hemen hepsi de teknolojinin küresel bir kültür yaratma konusundaki etkisi üzerinde durmaktadır. Teknolojinin dünyayı giderek daha fazla tekil, bağlantılı bir “kültür sistemine” dönüştürdüğü ifade eden Friedman; özellikle televizyonun, ortak küresel kültürü dünyanın en uzak ülkelerine salgın hastalıklardan daha hızlı bir şekilde yaydığını vurgulamaktadır (Akt. Koray, 2011: 30).

Sonuç olarak insanlar, tarih boyunca kendilerini tehdit eden tehditleri ortadan kaldırmak, düşmanca niyetle yaklaşan ötekilere karşı kendilerini savunmak, her türlü tehlikeye açık olan doğal yaşam alanında hayatta kalmak ve temel gereksinimlerini karşılamak için çeşitli araçlar icat ederek teknik ve teknolojik ilerleme sağlamışlardır (Basalla, 2013: 15). Başka bir ifadeyle icat, keşif ve teknolojik ilerlemenin altında yatan temel sebep; insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan ihtiyaçları karşılama isteği ile kendilerinin güvende olacağı, tehditleri ortadan kaldırabileceği bir ortama kavuşma güdüsüdür. Söz konusu istekler doğrultusunda bilim ilerlemiş ve bilimsel devrimler gerçekleşmiştir. Bu kapsamda teknolojik icatların ilk kullanım alanlarının askeri amaçlarla ilgili olması dikkate alınmalıdır. Dünya devletlerinin savaş endüstrisinde yarışa girmelerinin altında yatan etmen tehdit algılarıdır. Pek çok devlet, kendilerini tehdit eden unsurları ortadan kaldırmak, güvenliklerini sağlamak ve korku ve kaygıları gidermek için askeri amaçlı teknolojik ilerleme gerçekleştirmiştir.

Son tahlilde bilim ve bilimsel devrimlerle gelişen teknoloji, tarihin her döneminde toplumsal yapıda değişimlere neden olmuştur. İlkçağlardan bu yana yaşanan teknik ilerlemeler ve son iki yüzyılda sanayi devrimiyle birlikte gelişen teknoloji her dönem içinde bulunduğu konjonktür şartlarına göre toplumsal yapıyı dönüşüme uğratmıştır. Örneğin “at koşum takımlarının icadı ortaçağ tarım toplumları açısından büyük bir teknolojik ilerleme sağlamıştır. Pusulanın icadı keşifler çağının kapılarını açmıştır. Buhar makinasının icadı sanayileşmede temel unsur olmuştur” (Kaya, 2003: 52). Bilgisayarın icadı bilgi çağının ve bilgi toplumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Netice itibariyle süregelen tarih boyunca bilim ve teknolojiye gerçekleşen her değişimin sonucunda toplumların, yapısında, kurumlarında ve etkileşimlerinde dönüşüm yaşanmıştır.

1.3.3. Değiştiren Özneler: Aydınlar, Liderler ve Karizmatik Şahsiyetler

Toplumsal değişime neden olan faktörlerden birisi de şüphesiz toplumsal yapının beşeri unsurlarıdır. Doğayı, çevreyi kendisini ya da toplumu değiştiren tek varlık insandır (Zabun, 2017: 84). Çünkü insan, özünde “homo rebellus”tur. Yani başkaldıran varlıktır. Çoğu canlı, kurulu düzene (doğaya) “evet” diyerek var olurken, insanoğlu tümüne birden “hayır” diyebilir. Kuşkuyla sorar sorgular, çünkü özünde bir “homo küriosi”dir. Yani meraklı izcidir. Yolunu yönünü kendi seçer, yazgısını kendi

belirler (Güvenç, 2016b: 415). Toplumsal yapının beşeri unsurları olan insanların bu özellikleri, onların alet yapan, üreten, kültür yaratan ve akıllı varlık olmasından kaynaklanmaktadır (Zabun, 2017: 84). Söz konusu beşeri unsurlar arasında özellikle toplumu yönlendirme gücü ve işlevi olan siyasi liderler, aydınlar ve karizmatik şahsiyetler ön plana çıkmaktadır. Nitekim siyasi liderlerin, aydınların ve karizmatik şahsiyetlerin toplumu değiştirme ve yönlendirme gücü sıradan insanlara göre daha yüksektir. Bu bağlamda toplumsal değişime neden olan ve “değiştiren özneler” diye adlandırılan beşeri unsurları öncelikle tanımlamak gerekmektedir. “Değiştiren özneler”den kastedileni kısaca belirtmek gerekirse: genelde toplumu oluşturan toplumsal yapının beşeri unsurları olurken, özelde ise toplumu yönlendirme gücü olan aydınlar, liderler ve karizmatik şahsiyetler olarak ifade edilebilir.

1.3.3.1. Aydınlar

Tarih boyunca toplumların hemen hemen hepsinde bilgi inanış ve yetenekçe genel halk tabakalarından ayrılmış bir zümre var olma gelmiştir. Her ne kadar geçmiş çağlarda ve toplumlarda bu zümre için farklı isimler kullanılmış olsa da günümüzde kısaca “aydın” kavramı ile tanımlanmaktadır. Vilfredo Pareto, söz konusu zümreyi “elit” ya da “seçkin”²³ olarak tanımlamıştır. Osmanlı’da, “havas”, “ulema” ve “münevver”, bir dönemler Rusya’da “entelijansiya”²⁴ diye isimlendirilmiştir. Günümüz batı dünyasında ise “entelektüel”²⁵ olarak adlandırılmaktadır (Aydın, 2005: 46). Batı dünyasına ait bir kavram olan aydın, önceleri batı toplum tarihi içinde “intellectuel-intellectuals”, “intelligentsia”, “literati” ve “les clerics” gibi farklı kullanımları olmuştur. Daha sonra aralarında anlam farklılığı bulunan bu kavramlar tek

²³ “Seçkin; güç, zenginlik ve bilgi gibi sosyal değer veya servet (fayda) bakımından en yüksek başarıya ulaşmış kişi anlamında, değer yargılarından bağımsız bir terim olarak ele alınmalıdır” (Pareto, 2013: 13).

²⁴ Batı dillerine Rusçanın armağanı olan entelijansiya (intelijansiya), bir ülkedeki aydınlar topluluğudur. O dönemin Rusya’da yaşayan, ortak eğilimleri ve davranışları olan sosyal bir tabakayı veya sınıfı belirtir. İntelijansiya, kesin kes toplumdan ayrılmış farklı bir sınıfı temsil eder. Kökleri XVIII.yy dayanır. Onlar, düşünce ile yaşayan ve düşünce için yaşayan bir topluluktur (Meriç, 2007: 64-65).

²⁵ Entelektüel kavramı XVII. yüzyıldan bu yana kullanılmaktadır. Söz konusu dönemde entelektüel kavramı “zihinsel (intellectual) etkinliklerden hoşlanan, her şeyden mümkün olduğu kadar haberli olmaya çalışan, kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan bir insan” olarak dar anlamda tanımlanırken, Aydınlanmayla birlikte bu kavram daha da genişletilerek farklı anlamlar yüklenmiştir. Aydınlanma, sadece kendini geliştiren XVII.yüzyıl entelektüeline karşı çıkarak, toplum sorunları üzerine düşünce üreten ve politik eylemlerde bulunan kendi entelektüel tipini oluşturmuştur. Nihayetinde Aydınlanmayla birlikte değişen entelektüel tipi, “Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipi olarak” tanımlanabilir (Özlem, 1995: 207).

bir terime yani “aydınlık” terimine indirgenerek anlam farklılıkları ortadan kaldırılmıştır (Mardin, 2002: 251).

Aydın kavramı ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen bir kavramdır. Kelimenin kökeni Fransa’daki Dreyfus davasına dayanmaktadır. Dreyfus, casusluk yaptığı iddiasıyla tutuklanan kurmay yüzbaşısıdır. Fransız siyasi hayatının unutulmaz davalardan biri olan Dreyfus davasında, bir yanda kilisesi, ordusu ve bütün saygıdeğer kurumlarıyla Fransa yer alırken, öte yandan adalet ve hakikat arayışı içinde bir avuç yazar vardır. 14 Ocak 1893 tarihli *L’Aurore gazetesinde* yayınlanan beyannameyle birlikte, kurulu düzene karşı bir savaş ilan edilmiştir. O tarihten sonra aydın, yazı veya söz aracılığıyla toplumun şuurlanması, aydınlanmasına yardım eden kişi olur (Meriç, 2007: 15-16). Dreyfus meselesi, tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisi konusunda önemli bir husustur. Nitekim yönetim kurumlarını işgal edenlerin kaygılanmasına ve bunun sonucunda tedbir almasına yol açan olay tarihin en kayda değer sürecinin yaşanmasına sebep olmuştur.

Aydınlık, fikir dünyası ile ilişkileri olan (Sayın, 1994: 135) ve “alelade okuryazar olmanın üstünde, kafası ile iş gören ve bilhassa kafa ürünü ile geçinen” (Ülgener, 2006: 88) kişilerdir. Zengin birikimleri ve düşünceleriyle toplumun sorunlarına çözüm üreten ve toplumsal değişime öncülük eden kişilerdir. Başka bir ifadeyle aydınlık hayatı “düşün” eylemine dayanmaktadır (Mardin, 2002: 252). Onlar düşün eylemiyle; çevresini çoğunlukla soyut ifadelerle muhakeme eden ve etkileyen, “kendini lider sıfatı ve yeteneği ile donatılmış sayan ve öyle olduğuna başkalarını da inandırmayı hedef tutan bir insan tipidir” (Ülgener, 2006: 98).

Toplumsal yapıda aydınlık homojen bir sınıfa sahip değildir. Toplum hayatının çok geniş bir kesimi bu sınıfa tabidir: Akademisyenler, bürokratlar, gazeteciler ve yazarlar, mimar ve mühendisler, sanatçılar vb. (Ülgener, 2006: 89). Nitekim Antonio Gramsci (1986: 314), *Hapishane Defterleri* adlı eserinde; bütün insanlar entelektüeldir, ama toplumda herkes entelektüel işlevini görmez diyerek toplumda, yeni bir aydın katmanın oluşturulmasına karşı çıkmakla beraber aydınlık yüklenmiş olduğu fonksiyonun müstesnalığına da vurgu yapmaktadır. Aydınlık toplumda yaygın bir şekilde yer kapladığını iddia eden Gramsci’nin aksine Julien Benda ise aydınlık, insanlığın vicdanı olan süper yetenekli, ahlaki donanımları gelişkin filozof-krallardan

oluşan bir avuç insan olarak tanımlar. Ona göre gerçek aydın, bu dünyaya ait olmayan ebedi hakikat ve adalet standartlarının bayraktarlığını yapan pek nadir bulunan kişilerdir (Akt. Said, 2011: 22-23). Yapılan tanımlardan görüldüğü üzere tek tip aydın profili çıkarmak ve aydın tanımı yapmak güçtür. Ancak şu bir gerçektir ki ister toplumda yaygın bir şekilde bulunsun ister toplumda bir avuç bulunsun aydının toplumda pek çok işlevi vardır. Aydın, içinde yaşamış olduğu toplum için önemli düşünceleri olan ve o toplumun sorunları üzerine kafa yoran kişidir. Aydının sahip olduğu bu özelliğinden dolayı toplumda pek çok fonksiyona sahiptir. Genel anlamda aydının fonksiyonlarından önemlilerini sıralamak gerekirse şunlar ön plana çıkmaktadır: “Kültür değişimine öncülük etmek, değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek, yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek, halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek” (Ülgener, 2006: 91). Buradan da görüldüğü üzere aydın, toplumsal değişimin itici güçlerinden biridir.

Şüphesiz aydının fonksiyonlarının başında toplumu değiştirmek gelmektedir. Nasıl ki toplumun, aydının oluşum ve dönüşümünde bir rolü olduğu gibi, aydının da toplumun değişim ve dönüşümünde önemli bir payı vardır. Sahip olduğu bilgisi ve donanımıyla toplumun üzerinde bir erk olduğu görülmektedir. Bu erkten almış olduğu yetkiyle toplumsal değişime öncülük etmektedir (Aydın, 2005: 56-57). Aydınların toplumsal değişmeye etkisini göstermek açısından aydınlanma dönemindeki rolüne bakmak yeterli olacaktır. Kant’ın, aydınlanma düsturu olarak “sapere aude”yi (bilmeye cesaret et / aklını kullanmaya cesaret et) ortaya atması aklın, gerçeğin önündeki örtüyü çekip almasına neden olmuştur. İnsanın, inançtan veya vahiyden çok akılcılıkla yönetilmesine ve geleneğe değil, bilime dayalı bir dünya görüşüne sahip olmasına yol açmıştır (Outram, 2007: 18-19). Toplumda yaşanan bu zihniyet değişimin öncüleri Voltaire, Diderot ve Rousseau gibi aydınlanma düşünürleri olmuştur.

Tarih boyunca toplumsal değişime öncülük eden aydınlar güçlerini, toplumun sorunlarına ve kaygılarına yönelik ortaya koydukları çözüm önerilerinden alırlar. Yani aydının toplumda karşılık bulması, toplumun içinde bulunduğu konjonktürle yakından ilişkilidir. Aydın toplumsal sorunları, konjonktür şartlarına göre değerlendirebildiğinde toplumda ön plana çıkacaktır. Nitekim aydın, içinde bulunduğu toplumun sorunlarını ve kaygılarını iyi bilen ve bunları evrensel boyutta düşünüp analiz eden ve onlara yönelik

çözüm önerileri üreten kişilerdir. Aydınım, içinde yaşadığı toplumun sorunlarını çözmeye, kaygılarını gidermeye ve toplumsal yaşamı tehdit eden unsurları bertaraf etmeye yönelik ortaya koyduğu çözüm önerileri toplum tarafından benimsendiğinde toplumsal değişimin yaşanması kaçınılmaz olur.

1.3.3.2. Liderler ve Karizmatik Şahsiyetler

Toplumsal değişmeye öncülük eden değiştiren öznelerden bir diğeri de liderler ve karizmatik şahsiyetlerdir. Lider, “toplumlarda kontrollü sosyal değişme, kalkınma ve modernleşme gibi çabalarla sosyal yapıların değişmesinde önemli rol oynayan kişilerdir” (Kaya, 2003: 51). Yani lider insanları etrafında toplayabilen, düşünceleriyle onları yönlendirebilen ve liderlik vasfına sahip olan kişilerdir. En basit ifadeyle liderlik, insanları etkileyebilme gücüdür. Başka bir tanımlamaya göre ise liderlik, “belirli şartlar altında, belirli kişisel ve grup amaçlarını gerçekleştirmek üzere, bir kimsenin başkalarının faaliyetlerini etkilemesi ve yönlendirmesi” sürecidir (İraz ve Şimşek, 2004: 107).

Her toplumun kendine özgü problemleri ve çözüm yolları vardır. Tüm toplumu ilgilendiren geniş çaplı problemleri bireysel olarak çözebilmek mümkün değildir. Problemleri çözmek veya çözüme talip olabilmek için belli bir güce ihtiyaç vardır. Yani arkalarında bir kitle desteğinin bulunması gerekmektedir (Doğan vd., 2009: 440). İşte lider, sahip olduğu liderlik özellikleri vasıtasıyla elde ettiği toplumu etkileyebilme gücünden dolayı arkasında kitle desteği bulan ve bu destekle toplumun problemlerine çözüm yolları üreten önderlerdir. Karizmatik özelliklerle donatılmış liderler, zihinsel kapasiteleri, öngöruları, kriz yönetmedeki becerileri ve motivasyon sağlamalarıyla “toplumlarda, özellikle ekonomik ve siyasal dar boğazlara girildiği bunalımlı dönemlerde, bir silkiniş, bir sosyal enerji, güç yaratmaları bakımından, başta insan olmak üzere mevcut kaynakları en rasyonel biçimde kullanarak toplumu yeni aşamalara taşıyabilmektedir” (Yaka, 2011: 119). Bu çerçevede siyaset kurumu içerisinde karar alma mercilerini işgal eden siyasi liderler, toplumu yönlendirme ve belirli bir plan dâhilinde düşünceleriyle toplumu dönüştürme işlevine sahiptirler.

Toplumsal değişimin bilinen bir kaynağı olan insan eylemi, özellikle güçlü liderlerin önderliğinde gerçekleşen toplumsal değişimde kendini göstermektedir. Her ne

kadar tarihin akışı ve toplumsal değişim üzerinde bireylerin mutlak etkisi hakkında karar vermek çok zor olsa da (Özer, 2003: 570) toplumsal değişimlerde “büyük adam” rolünü tek değişim faktörü olarak ele alan teorilere de rastlanır. Carlye ve Nietzsche’nin görüşleri bu teorilere örnek gösterilebilir (Kaya, 2003: 51). Bunun yanı sıra Weber, toplumlarda çok büyük, kapsamlı ve radikal değişimlere yol açan liderleri “karizmatik liderler” diye adlandırmış ve söz konusu kişilerin toplum üzerinde “karizmatik otorite” kurduğunu iddia etmiştir (Yaka, 2011: 98). Weber’in karizmatik terimiyle anlatmak istediği, bireyi sıradan insanlardan ayıran ve onun doğüstü, insanüstü ya da en azından kimi özel bakımlardan ayrıksı (istisnai) güçlere ya da niteliklere sahip olmasıdır (Weber, 1995: 352). Karizmatik liderin sahip olduğu istisnai güçlerle toplum üzerinde karizmatik egemenlik kurar ve bunun sonucu olarak da toplumda pek çok köklü, radikal değişimi daha hızlı bir şekilde yapar. Söz konusu karizmatik liderin başarı derecesi ise toplumun sosyal ve kültürel değerlerini temsil edebilmesine bağlıdır. Yani karizmatik lider, ne kadar toplumun sosyal ve kültürel değerlerini benimsemişse toplumsal değişmeye neden olabilme gücü o kadar yüksek olur (Kaya, 2003: 51-52). Bu kapsamda özellikle karar alma mercilerini işgal eden karizmatik liderlerin idrak dünyaları ve tehdit algılamaları toplumu değiştirme ve yönlendirme hususunda önem arz etmektedir. Onların toplumu nasıl okudukları, zihin dünyalarında ne şekil bir toplum düşündükleri ve nelerin toplum için veya kendileri için tehdit oluşturdukları, öncü olacakları toplumu dizayn etme çabaları açısından hayati değer taşır. Nitekim yapacakları toplumsal değişimde söz konusu unsurları referans alacaklardır. Toplumu, onlara göre şekillendireceklerdir. Karizmatik liderler, toplum için veya kendileri için tehdit olan unsurları ortadan kaldırmaya ve kendi tahayyülünde tasarladığı bir toplum modelini çoğunlukla sosyal değiştirme yöntemiyle oluşturmaya çalışacaklardır. Tarih boyunca ortaya çıkan pek çok karizmatik liderin, toplumlarını şekillendirmesi amacıyla üstlendiği rol ve eylemleri bu durumun açık göstergesidir.

1.3.4. Demografi (Nüfus) Faktörü

Toplumsal yapının önemli unsurlarından biri olan nüfus (Nirun, 1991: 21), canlı ve dinamik bir küttür. Doğum, ölüm ve göç gibi sebeplerle sürekli değişim göstermektedir. Bir toplumda, toplumsal yapı özelliklerinin ortaya çıkarılması için demografik unsurların incelenmesi gerekmektedir. Bu kapsamda nüfus; kültürel, sosyal

ve ekonomik yönleri olan ve toplumda hem üretici, hem de tüketici fonksiyonuna sahip (Doğan vd., 2009: 462; Tüfekçioğlu ve Çağlayandereli, 2016: 524-525) toplumsal yapının beşeri unsurudur. Bir toplumu meydana getiren nüfusun yapısal özellikleri toplumsal değişmeye etki eden faktörler arasındadır.

Toplumu oluşturan insanların bütünü ifade eden nüfus, topluma sağladığı katkılardan dolayı en büyük güç kaynağı olarak görülür. Çünkü nüfusun nicelik ve nitelik yönünden zengin olması toplumda güvenlik, ekonomik ve diğer toplumsal gelişmeler bakımından avantaj sağlar. Bir toplumda nüfus sayısının (yoğunluğunun) yüksek oluşu toplumsal ilişkilerde de değişime neden olur. Toplumda, rekabet ve çatışmanın artmasına yol açar. Bu durum toplumun sürekli dinç ve dinamik kalmasına sebep olur. Dolayısıyla insanlık tarihi boyunca soyun devamının sağlanması, korunması ve artırılması önemli bir sosyal amaç olarak algılanmıştır. Söz konusu algıdan dolayı toplumlarda nüfus artışı teşvik edilmiş; kutsal kitaplarda evlilik yoluyla çoğalma hayırlı bir olay olarak görülmüştür (Yaka, 2011: 76).

Nüfusun yapısı; cinsiyetlerin oranı, nüfustaki yaş dağılımı, nüfus artış hızı toplum yapısı üzerinde belirleyici etkiye sahiptir (Beşirli, 2017: 19). Nüfusun yaşlara göre bölünüşünün bilinmesi pek çok bakımdan önemli olmakla birlikte, özellikle demografik, sosyal ve ekonomik bakımlardan önemlidir. Bir ülkede doğum hızları, ölüm hızları, göçler, çalışabilir çağıdaki nüfusun sayısı yani işgücü arzı, büyük ölçüde yaş yapısının etkisi altındadır (Başar, 2013: 85). Bunun yanında nüfus piramidinde genç ve yaşlı nüfusun dağılımı, üretilecek mal ve hizmetlerin niteliğini de belirlemektedir (Beşirli, 2017: 19). Örneğin genç yaş nüfus yoğunluğu yüksek olan ülkeler daha çok eğitim yatırımlarına öncelik vermek zorundayken, yaşlı nüfusa sahip olan ülkeler, refaha dönük yatırımlar (dinlenme ve huzurevi vb.) yapmak durumundadır (Kaya, 2003: 44). Ayrıca her zaman için toplumda genç ve dinamik bir nüfus, değişimde öncü olma potansiyeli taşımaktadır (Beşirli, 2017: 19).

Nüfus, toplumsal yapıda ekonomik açıdan ele alındığında farklı iki unsur olarak öne çıkmaktadır. Nüfus, toplumun bir yanda tüketici unsuruyken, diğer taraftan ekonomik kaynak sağlayıcı yani üretimde rol alıcı bir unsurudur. Nüfusun tamamı tüketime katılmakla birlikte ancak sınırlı bir kısmı üretime katılabilmektedir. Toplumun üretici ve tüketici beşeri unsurları olarak değerlendirilen nüfus; miktarı, artış hızı,

bileşimi ve diğer özellikleri ile beraber toplumda hem ekonomik faaliyetleri hem de kalkınma hızını belirlemektedir. Bu bakımdan nüfusun sayısının ve niteliğinin ekonomik faaliyetler ve gelişme açısından çok büyük önemi bulunmaktadır. Özellikle sanayileşme ve ekonomik gelişme bakımından üretim faktörleri arasında yer alan ve işgücünü oluşturan nüfus, ayrı bir ekonomik değere sahip olmaktadır (Başar, 2013: 37).

Nüfusun; hacmi, sağlık durumu ve vasıfları toplumsal değişmeler üzerinde büyük rol oynar (Eröz, 2014: 147). Bu kapsamda toplumsal değişme ile nüfus arasındaki ilişkiyi kuran ilk sosyolog Durkheim'dır. Durkheim'a göre nüfus yoğunluğunun artması, işbölümünün gelişmesine neden olmuştur. Bu durum toplumda bütünlüğü sağlayan mekanik dayanışmadan, organik dayanışmaya geçişi sağlamıştır (Doğan, 2012: 343). Ona göre nüfusun fiziksel ve toplumsal yoğunluğunun artması, toplumların hacminin ve karmaşıklığının artmasına sebep olarak toplumda rekabetin yükselmesine ve mesleki uzmanlaşmanın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Başka bir deyişle nüfusun artması sonucu artan mesleki uzmanlaşma, toplumun farklılaşmasına yol açmaktadır. Böylece söz konusu durum toplumun, geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına doğru değişmesine neden olmaktadır.

Nüfusun artması, daha fazla kaynaklara sahip ya da iş bulması kolay olan kentsel alanlara daha fazla bireyin göç etmesi anlamına gelmektedir (Nevman, 2013: 233). Çeşitli sebeplerle, bir yerden başka bir yere doğru gerçekleşen nüfus hareketliliğini ifade eden göç, insanlara farklı toplumlarla karşılaşma fırsatını sunmaktadır. Bundan dolayı sosyal bir olgu olarak göç, toplumsal değişim sürecini hızlandıran ve kolaylaştıran bir süreç olarak kabul edilmektedir. İnsanlık tarihi boyunca yaşanan göçler ve sonuçları bunun en net göstergesidir. Çünkü göç sadece fiziksel olarak bir mekânın değiştirilmesi değildir. Kültürler arası etkileşimi sağlayan ve sosyal yapının tüm unsurlarını dönüştüren bir süreçtir.

Toplumsal yapının beşeri unsurları diye tanımlanan nüfus, eski çağlardan beri toplum (kurumsal anlamda devlet) açısından bir güç belirtisidir. Devletin, ne kadar çok üretime katılan, toplumun sosyo-ekonomik yapısına olumlu katkı sağlayan nüfusu varsa iç ve dış tehditlere karşı o kadar güçlü duracaktır. Bundan dolayı özellikle gelişmekte olan ülkeler, güçsüz kalmamak için nüfusun çoğalmasını teşvik ederler. Nitekim ülkeler açısından hem üretimi sağlayacak hem de dış tehditlere karşı savunmayı sağlayacak

genç nüfus, çok önemlidir. Dolayısıyla toplumsal değişimin itici güçlerinden biri olan nüfusun artmasının altında yatan temel sebeplerinden biri ülkelerin güçlü olma isteğidir. Çünkü güçlü oldukları takdirde ötekilerden gelecek olan her türlü tehdide göğüs gereceklerdir.

Sonuç olarak demografi faktörünün toplumsal değişim üzerindeki etkisi çok boyutlu ve çok yönlüdür. Nüfusun sayısı, artması, durağanlaşması, azalması toplumsal yapıyı her bakımdan etkilemektedir. Özellikle nüfusun dönemsel özellikleri ve nüfus yapısına göre belirlenecek güncel politikalar veya gelecek projeler toplumsal değişimin de belirleyici faktörü olmaktadır. Göç ve nüfus değişimleri direk olarak toplumsal yapıyı etkilemekte ve ekonomi, eğitim siyaset ve sağlık gibi somut alanlarda ayrıca dil, din, gelenek ve kültür gibi manevi alanlarda olumlu/olumsuz (Zabun, 2017: 90-91) yansımaları olarak toplumsal değişmeye katkı sağlamaktadır.

1.3.5. Kültürel Faktörler

Toplumsal yapının maddi unsurları gibi manevi unsurları da toplumsal değişimde etkili olmaktadır. Kültürel faktörler, toplumsal yapının bu manevi unsurlarını işaret etmektedir. Toplumsal değişimde etkili olan kültürel faktörler, toplumsal yapının manevi unsurlarını oluşturan kültür, kültürel değerler, din ve ideolojiyi kapsamaktadır. Bunlar esasında iç içe girerek toplumsal yapının manevi boyutunu oluştururlar. Söz konusu kültürel faktörler, sosyal hayatta bireylerin davranışlarını şekillendirdiklerinden dolayı toplumsal değişimin itici gücü olmaktadır.

1.3.5.1. Kültür ve Kültürel Değerler

Sosyoloji, doğanın kültüre evrimleştiği noktada başlar (Runciman, 1989: 1). Bundan dolayı kültür, sosyoloji biliminin temel kavramlarından biri olarak kabul edilir. Latince toprağı tarıma hazır hale getirme, ekip biçme kökeninden gelen cultura/kültür (Güvenç, 2016b: 122) bir topluma ait olan tüm unsurları ifade eder. Kültürün bir topluma ait olma özelliği, toplumu kendine özgü veya biricik kılan özelliğini oluşturmaktadır. Toplumlara birbirinden ayıran kültürel özellikleridir. Kültürel özelliklerin büyük bir kısmını davranış örüntüleri oluşturur (Beşirli, 2017: 16).

Bir insan topluluğunda toplumsal değişimin ortaya çıkabilmesi, insan unsurunun fiziki çevreyi işleyebilmesi ve teknolojiyi kullanabilmesi, o insan

topluluğunun sahip olduğu kùltürün yaratıcılığına bağlıdır. Kùltür, maddi ve manevi kùltür olmak üzere ikiye ayrılır (Erkal, 2009: 262). Maddi kùltürden kastedilen, “mimari yapılar, ilim ve bilgi toplama teknik yöntem ve aletleri, idari mekanizma ve yapı, sanat eserleri” gibi öğelerdir. Manevi kùltürden kastedilen ise “fikir ve düşünce sistemleri, inançlar, örf ve adetler, değer hükümleri, teşkilatlanma usulleri, sanat ve eğlence anlayışları gibi unsurlardır” (Doğan, 2012: 386). Eğer bir insan topluluğunda manevi kùltür zengin ise maddi kùltürün gelişmesi örneğın yeni tekniklerin bulunması ve uygulanması mümkün olur. Yine manevi kùltürün zengin olması, toplumun ilim ve tekniğini almaktaki uyumunu geliştirir. Bu kapsamda manevi kùltürün yaratıcı özelliği, ortaya çıkacak toplumsal değişmelere kılavuz olmaktadır (Erkal, 2009: 262). Ayrıca W. Ogburn tarafından ortaya atılan “kùltürel gecikme” ya da “kùltürel boşluk” kavramları da toplumsal değişme ile alakalı olarak ele alınmalıdır. “Ogburn’un kavramsallaştırmasıyla maddi kùltürün hızlı değişmesi, manevi kùltürün buna ayak uyduramaması ya da direnmesi durumunda ortaya çıkan süreç kùltürel gecikme, bu sürecin doğurduğu olumsuz sonuçlar ise kùltürel boşluktur” (Zabun, 2017: 88). Nitekim maddi kùltür çok hızlı bir şekilde değişirken, manevi kùltür bu değişim hızına kavuşamamaktadır.

Toplumsal değişme sürecinde kùltürün belirleyiciliğinin bir özelliğini de kùltürel yayılma oluşturmaktadır. Özellikle kùltürlerin birbiriyle temasının kolaylaşması ve sıklaşması, kùltürler arasındaki etkileşimi artırmaktadır. 21. yüzyılın küreselleşen dünyasında, teknolojinin gelişmesi, çokuluslu şirketlerin artan etkinliği ve uluslararası örgütlerin politikaları kùltürel yayılmanın etkilerini hızlandırmaktadır. Bu durum kùltürel temasın yoğun bir şekilde yaşanmasına ve bunun sonucu olarak kùltürel değerlerin bir topluluktan başka bir topluluğa taşınmasına neden olmaktadır (Beşirli, 2017: 17). Küreselleşme ile birlikte dünyanın farklı coğrafyalarındaki yaşam tarzları, siyasal ve ekonomik kodlar, teknolojik ve kùltürel öğeler, dinsel ritüeller ve yeni tercihler, evrensel ölçekte dolaşıma girerek farklı ÷lkelerde toplumları önemli ölçüde değiştirmektedir (Yenen, 2017: 174). Kùltürel yayılma olanağını sağlayan küreselleşme, değişmenin yeni dinamiği olarak gör÷lmektedir.

Toplumsal yapının manevi boyutuna işaret eden kùltürel değerler, “bir grup veya toplumca onaylanan, yerleşmiş, kökleşmiş, genelleşmiş ve aynı zamanda, normlara

kaynaklık yapan inançlar, düşünceler ve yargılardır.” Bunlar, din, ahlak, gelenek ve görenek gibi pek çok alanda bireylerin davranışları ve tutumları konusunda belirli standartlar ve ölçütler koyar (Yaka, 2011: 91). Sosyal bünye içerisinde dinamik bir yapı olan değerler, bünyenin işleyişine katkıları bulunan önemli sosyal ve psikolojik yapılarıdır. Değerler, toplum içerisinde kabul edilen davranışın adeta şemasını çizerek, bireylerin nasıl davranması gerektiğini ortaya koyar. Toplumsal rollerin seçilmesinde ve gerçekleşmesinde bireye rehberlik eder (Ersoy, 2012: 141-152). Sonuç olarak değerler, bireylerin davranışlarına belli standartlar ve ölçütler koyma işlevinden dolayı onların yaşamlarını kontrol etme ve yönlendirme gücüne sahiptir. Sahip olduğu bu güçlü değerler, toplumsal değişimin bir etmeni olarak görev yapmaktadırlar.

1.3.5.2. Din Faktörü

Din, bütün toplumlar için temel toplumsal kurumlardan birisidir. Öyle ki toplumsal kurumları şekillendiren eksen kurumlardan birisidir de denilebilir. İnanç esasları ve içeriği itibariyle değişime en kapalı toplumsal kurum olarak din, doğrudan ya da dolaylı olarak toplumsal değişmeye neden olmaktadır (Zabun, 2017: 91). Dinin sosyal hayat üzerindeki büyük etkisinden dolayı, sosyal değişimler üzerinde de büyük etkisi vardır (Bayhan, 2017: 315). Dinler, toplumsal yaşam içerisinde gerçekleşen olay ve olgulara karşı değerlendirmeler yapar ve çeşitli kurallar koyar. Böylece mensuplarının tutum ve davranışlarını belirleyen normlar oluştururlar. Weber’e göre her din, bir ekonomik ve sosyal ahlak yaratarak geliştirir. Protestanlığın, kapitalizmin doğuşunda²⁶ etkili olduğu gibi (Kaya, 2003: 45).

Süre gelen tarih boyunca bir dine sahip olmayan herhangi bir toplum var olmamıştır (Durkheim, 2005: 291). Başka bir ifadeyle her toplum, kendi inanç ihtiyaçlarını karşılamak için bir din kurumu inşa etmiş ve söz konusu kurum, toplumsal değişimin temel dinamiklerinden birisi olmuştur. (Aydın, 2015: 46). Çünkü her din, doğduğu veya içine girdiği toplumu kendi normlarına göre tasarımılamak ve değiştirmek istemektedir. Din, sosyo-kültürel bir yapının içine girdiğinde, mevcut kültürel yapıyı kendi değer yargıları çerçevesinde dönüştürmeye çalışır (Akdoğan, 2004: 114). Nitekim

²⁶ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde, kapitalizmi din temelinde açıklamaya çalışmıştır. Asketik Protestanlığın temel ilkeleriyle, kapitalizmin ruhunun yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Örneğin Asketik Protestanlığın, mülk edinme ve tasarrufa zorlama anlayışıyla sermaye birikiminin ortaya çıktığını ve bunun sonucunda da kapitalizmin doğuşunun kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir (Weber, 2013).

dinin toplumsal yapı içerisindeki temel fonksiyonlarından biri toplumsal bütünleşmeyi sağlayarak toplumda istikrarın devam etmesine yardımcı olur. Din, toplum içindeki dağınıklığa ve düzensizliğe karşı bütünleşmeyi ön plana çıkararak toplum hayatındaki birleştirici gücünü ortaya koyar. Din-toplum ve din-toplumsal değişme ilişkileri üzerinde çalışmaları bulunan Durkheim (Okumuş, 2015: 71), toplumsal anominin ortaya çıkmasını, toplumdaki dini duyguların gevşemesinin sonucu olarak toplumsal dayanışma bağlarının çözülmesine bağlamıştır (Vergin, 1985: 9; Coşkun, 2016: 70). Bu bağlamda din, toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak ortak semboller ve değerler üreten bir kurumdur.

Din toplumsal değişimin itici gücü olduğu gibi toplumsal değişmeye mukavemet gösteren ve mevcut düzenin koruyuculuğunu üstlenen bir yönü de vardır. Din, doğası gereği değişmez, tartışılmaz temel ilkeleri olan ve söz konusu ilkelerinin dışına çıkmayan bir yapıya sahiptir. Bu durum ilkelerin, zamanla toplumsal yapıda gelenekleşmesine ve değişmez bir hal almasına neden olmaktadır. Dolayısıyla toplumda gelenekleşen ilkelere ters düşen herhangi bir değişim talebi ya da yenileşme çabaları her zaman din tarafından kuşku ve endişeyle karşılanmaktadır (Akdoğan, 2004: 124). Din kurumunun söz konusu muhafazakâr özelliği gereğince, her çeşit zihniyet, değer, norm ve sosyo-kültürel yapı değişikliklerine karşı engelleyici bir unsur olarak işlev görmektedir (Coşkun, 2016: 69). Bu çerçevede özellikle Marksist sosyologlar tarafından hâkim sınıfların egemenliklerini sağlamada bir araç ve insanoğlunun devrimci duygularını törpüleme çabası olarak değerlendirildiğinden toplumsal değişmeye karşı direnç gösteren güçlü bir fren şeklinde algılanmaktadır (Vergin, 1985: 10).

Sonuç olarak din kurumunun toplumsal değişmeye etkisini çift yönlü ele almak gerekir. Nitekim sosyal yaşamın kılcal damarlarına kadar nüfuz eden din kurumu, kendi normlarıyla birey ve toplumu yönlendirme ve dönüştürme çabası olduğundan bir yandan toplumsal değişimin temel dinamiklerinden biri olurken, öte yandan kendi özünü koruma çabasından dolayı toplumsal değişmeye ket vuran bir unsur olarak işlev göstermektedir.

1.3.5.3. İdeoloji Etmeni

Tarihin belirli dönemlerinde fikir ve düşünceler toplumsal değişimin yönü üzerinde büyük etki göstermiştir. Özellikle fikirlerin ideoloji haline dönüştüğü zamanlarda etkisinin daha çok arttığı bilinmektedir (Kaya, 2003: 50). İdeoloji dünya ve toplum hakkında, bir bireyle uyumlu ve tutarlı inanç ve bilgiler bütünüdür (Doğan, 2012: 354) İdeoloji içkin yapısıyla yani daha nesnel, daha toplumsal, grupsal etkenler içerdiğinden dolayı dinden farklı bir çerçeve çizer. Din doğası gereği, ideolojiye göre daha aşkın yani doğaüstü kaynaklardan beslenir ve daha evrensel, kutsal değerleri temsil eder. İnsanların düşünce ve fikirlerinden inşa edilen ideoloji, temsilcisi olduğu grubun çıkarlarını ön plana çıkararak belli amaçlar doğrultusunda hareket eder. Toplum kendi çıkarları ve görüşleri doğrultusunda yönlendirmeye ve değiştirmeye çalışır. Nitekim dünya tarihi, büyük ideolojilerin toplumsal değişimleri nasıl yönlendirdiğini konusunda pek çok örneklerle doludur. Aynı şekilde modern dönemlerde de ideolojiler toplumsal değişimin dinamiklerinden biridir (Aydın, 2015: 47). Dünya tarihinden örnek vermek gerekirse Fransız İhtilali, Bolşevik İhtilali ve İran İslam Devrimi gibi olaylar, doktriner tarzda toplumsal yapının organizasyonunu kendi ideolojik tanımları doğrultusunda şekillendirmek isteyen devrimci bir yaklaşımın sonucunda ilgili toplumların, toplumsal yapısında önemli değişikliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Zabun, 2017: 93).

İdeoloji, toplumun değişik katmanlarında insanları bir araya getiren fikir kümeleridir. Çünkü insanlar, sosyal yaşamlarını belirlemek ve içinde yaşadığı toplumu algılamak için özellikle toplum içinde kendine yakın gördüğü gruplarla bir “toplum haritası” çizerler. İnsanlar, çizmiş oldukları bu toplum haritasına göre davranış sergilerler. Böylece yaşadıkları toplumun gerekliliklerini doğru bir şekilde yerine getirirler ve toplumda daha anlaşılır olurlar. Söz konusu toplum haritaları gerçek bir haritada olduğu gibi sınırları kesin çizgilerle çizilmemiştir. Haritanın taşıdığı anlamlar esnektir ve değişime –az veya çok- açık bir “simge dağarcığı” yoluyla toplumdan insana, kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu simge sisteminin bütününe “kültür” denmektedir. Nitekim kültürle çok yakından ilintili olan ideoloji, geleneksel “toplum haritaları”nın, modern çağlarda faydalarını yitirmelerinin sonucu ortaya çıkmaktadır. Son tahlilde yeni bir toplum anlamları haritası türetme çabası olan (Mardin, 2012: 19-20) ideoloji,

geleneksel toplum haritalarına karşı alternatif toplum haritaları türeterek toplumsal değişimin yönünü belirleyen etkili unsurlardan biri olmaktadır.

1.4. Toplumsal Değişmeye Kuramsal Bakış

Bilimsel çalışmaların bakış açılarını belirleyen kuramlar, çözüme kavuşturulmak istenen problemin neden-sonuç ilişkisi içinde nasıl açıklanması ve yorumlanması gerektiği noktasında araştırmacıya rehberlik eder. Kuram, bilimsel çalışmada hangi kavramların kullanılacağını ve olay örüntülerinin hangi çerçeve içinde ele alınacağını gösterir. Nitekim “kavramlar, toplumsal olayları anlama ve çözümlemede gerekli ilk adımdır” (Wallace ve Wolf, 2012: 26). Bu çerçevede kuramı tanımlamak gerekirse: “Kuram, bilgi edinme sürecinin, herhangi bir aşamasında ortaya atılan geçerlik ve güvenilirliğin bilimsel yöntemle saptanmış iç tutarlığı olan bir genel bilgi ve açıklama düzenidir”(Gökçe, 2012: 42).

İçinde yaşanan dünyanın, görünebilen ve ölçülebilen şeylerin ötesine geçen bir açıklamasını yapabilmek için kurama ihtiyaç duyulur. Kuram, ampirik dünyayla alakalı kavramları ve anlayışları rasyonel bir şekilde düzenleyen bir biri ile ilintili tanımları ve ilişkileri kapsar (Marshall, 2009: 436). Her bilimsel çalışmaya rehberlik eden kuram, doğası gereği görecelidir. Yani bir kuram, herhangi bir toplumsal gerçekliği, tüm boyutlarıyla açıklama güç ve imkânına sahip değildir. Her kuram, gerçekliğin ancak belli bir bölümünü açıklayabilecek donanıma sahiptir (Şentürk, 2017: 39). Bundan dolayı sosyolojide birbirinin eksikliklerini ve çelişkilerini eleştiren çeşitli kuramlar üretilmiştir.

Toplumda yaşanan değişimleri sistemli bir şekilde açıklayan küçüklü büyüklü pek çok kuram vardır. Sosyologlar söz konusu kuramları tasnif etmek için üç ilke belirlemişlerdir. Bunlardan ilki “değişimin miktarı”dır. Yani değişimin ve bu değişimden etkilenen birimlerin dar ya da geniş ölçekli olduğuna bakılır. İkinci olarak “değişimin zaman boyutu” ele alınır. Yani değişimin gerçekleştiği zaman süresinin uzun dönemi mi yoksa kısa dönemi mi kapsadığını göz önüne alınır. Son olarak da “değişen birim etkisi” incelenir. Bu noktada da sürece karşı yaşanan yapısal değişim ön plana çıkarılarak yapıyı sürdürmeye yarayan süreçlerle sistem içinde yapısal değişimlere yol

açan süreçler arasında ayırım yapılır (Appelbaum, 1970: 12). Söz konusu üç ilke doğrultusunda toplumsal değişimle ilgili kuramlar aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir:

1. Büyük Boy Kuramlar
 - Evrimci Kuramlar
 - Yükseliş ve Çöküş Kuramları (Devri Dalgalı Kuramlar)
2. Orta Boy Kuramlar
 - Yapısal-Fonksiyonel Kuramlar (Dengeci Kuram)
 - Çatışma Kuramı
3. Küçük Boy Kuramlar
 - Sosyal Psikolojik Kuramlar

Sorokin, biyolojik sınıflamalarının amacını “organizmalar arasındaki benzerlik ve farklılıkların tamamı ile evrimlerinin izlediği yolu yansıtabilen doğal bir sınıflama sistemi kurmak” şeklinde açıklamaktadır. Aynı şekilde sosyolojik sınıflamalarda, kuramların birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıklarını ve gelişme seyirlerini ortaya koymak amacıyla oluşturulmaktadır (Erkilet, 2015: 260). Bu kapsamda toplumsal değişim kuramlarının sınıflandırılması sosyal bilimciler tarafından pek çok şekilde yapılabilmektedir.²⁷ Nitekim yukarıda belirtilen tasnifin keskin sınırları ayıran bir özelliği yoktur. Çünkü her kuram şüphesiz bazı yönleriyle birbirini kapsamakta ve farklı boy kuramlar içerisinde değerlendirilebilmektedir. Örneğin, yükseliş ve çöküş kuramları değerlendirmelerinde çatışmaları göz önüne aldığından evrim kuramını ya da diğer kuramları kapsayabilmektedir. Aynı şekilde kimi zaman bir yaklaşım incelediği problemin boyutundan dolayı farklı kuram düzeylerinde temsil edilebilmektedir. Örneğin çatışma kuramı; büyük, orta ve küçük boy kuramlarının hepsine dâhil olabilir (Aydın, 2015: 91). Ancak kuramların daha öğretici ve çözümleyici olabilmesi için böyle tasniflerin yapılması önemlidir. Dolayısıyla bu çalışmada da bahsi geçen durumlar dikkate alınarak toplumsal değişmeyi açıklayan kuramlar incelenecektir.

1.4.1. Büyük Boy Kuramlar

Büyük boy kuramlar, toplumsal değişimi daha çok makro boyutta açıklama eğiliminde olan kuramları işaret etmektedir. Yani değişim miktarı büyük olan, zaman

²⁷ Geniş bilgi için bkz. (Appelbaum, 1970: 91-107; Erkilet, 2015: 259-292)

boyutu uzun süreci kapsayan ve değişen birime etkisi en üst düzeyde gerçekleşen toplumsal değişmelere açıklama getiren kuramlardır. Bu kuramlar, geçmişten günümüze süregelen tüm toplumların geçirmiş oldukları değişimleri açıklama çabasındalardır. Bu çerçevede, tüm insanlık tarihini belirli bir plan dâhilinde, düzenli ve birikimli olarak değiştirdiğini savunan evrimci kuramlarla birlikte, tarih boyunca tüm toplumların değişiminin ritmik veya devresel iniş çıkışlarla gerçekleştiğini savunan yükseliş ve çöküş kuramları büyük boy kuramlar arasında değerlendirilmektedir.

1.4.1.1. Evrimci Kuramlar

Evrimci kuram toplumsal gerçekliği kavrama ve açıklama amacıyla aydınlanma sürecinin bir çıktısı olarak ortaya çıkmıştır. Kendi içinde farklılaşan değişik açıklama ve kavramlara değinen evrimci kuram, doğası gereği toplumsal değişmeyi birbirini izleyen aşamalar dizini olarak açıklamaya çalışır. Toplumların değişimini doğrusal bir çizgide, tündengelimci bir bakış açısıyla açıklama çabasından dolayı (Şentürk, 2017: 40) bu kurama “doğrusal kuram” da denilmektedir. Değişim, tüm insanlık için bir bütün olarak aynı doğrultuda ve belirli evrim planı dâhilinde ortaya konmaktadır. Yani onlar, toplumların küçük ve basit forumdan büyük ve karmaşık ilişkilere doğru dönüştüğü fikrini savunurlar (Chase-Dunn ve Lerro, 2013: 7) ve onlara göre “insanlığın ve insan toplumlarının geçirdiği aşamalar (ilkellik, barbarlık ve uygarlık) ortak ölçütlerle açıklanmaktadır. Bu ölçütler kalıtım, ayıklanma, türleşme gibi kuramlardır.” (Doğan, 2012: 356).

Büyük boy toplumsal değişme kuramları içinde değerlendirilen evrimci kuramlar, Darwin’in evrim düşüncesinin bilimsel alanda kabul edilmesinden sonra “başta pozitivizm ve Marksizm olmak üzere, XIX. yüzyıl felsefelerinin en temel inancı veya öğretisi haline gelmiştir” (Cevizci, 2012: 169). Büyük toplumsal değişmeleri açıklama gayesi içinde olan evrimci kuramlar zaman içinde farklılaşmıştır. Evrimci anlayışın özünden çok uzaklaşmalar da kendi içinde farklı nüanslar ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede evrimci kuramı; klasik evrimci kuram: düz çizgisel evrim yaklaşımları, organizmacı kuramlar: uzmanlaşma, farklılaşma ve bütünleşme ve modern evrimci kuramlar şeklinde üç başlık altında incelenebilir.

1.4.1.1.1. Klasik Evrimci Kuram: Düz Çizgisel Evrim Yaklaşımları

Klasik evrimci yaklaşım, Darwin'nin evrim kuramından etkilenecek ortaya çıkmıştır. Darwin, İngiliz sosyal bilimci olan R. Malthus'un, doğal seleksiyon düşüncesinden (yaşam mücadelesinde en uygun olan türlerin varlığını sürdüreceği düşüncesi) hareket ederek ve Spencer'ın fikirlerinden yararlanarak *Türlerin Kökenleri* (*The Origin of Species, 1859*) adlı eserini kaleme almıştır. Darwin bu eserinde, kendi evrimci düşüncesini dile getirmiş ve toplumbilimi açısından önem arz eden şu noktalara dikkat çekmiştir (Appelbaum, 1970: 17).

“(1) Türler arasında çok büyük bir çeşitlilik vardır. (2) Her türün nüfusu, beslenme kaynaklarının ötesinde artma eğilimindedir. (3) Bunun sonucunda, türlerin kendi içinde ve türler arasında bir yaşama uğraşı doğar. (4) Bu uğraşta, en güçlü olan ya da en iyi uyum sağlayan uzun dönemde varlığını sürdürür, zayıf olan ise yok olur. Bu uyumlu olanın yaşamasını sağlayan ‘doğal ayıklamanın katı yasası’dır.”

Biyolojideki Darwin'in evrim teorisinden etkilenen evrimci toplumsal değişim kuramı, doğadaki değişimi gerçekleştiren kanunların aynı şekilde toplumlarda da var olduğunu öne sürer. Onlara göre toplumlar da biyolojik organizmalar gibi “basitten karmaşığa doğru bir gelişim gösterdiği; bir içsel farklılaşma ve bütünleşme süreciyle ve güçlü özelliklerin korunması vasıtasıyla çevrelerine uyum sağlayarak gelişmenin sağlandığı” düşüncesine sahiptir (Şentürk, 2017: 40-41). Böylece biyolojide ortaya çıkan evrim kavramı, toplumsal alanda “Sosyal Darwinizm” kavramıyla yerini almıştır. Nitekim “Sosyal Darwinizm” düşüncesine göre toplumun maddi koşullara uyarlanması “en uygun olanın ayakta kalması” ilkesiyle gerçekleşmektedir (Cevizci, 2012: 169).

XIX. yüzyılın temel fikri olan sosyal evrimcilik, değişimin tek yönlü, doğrusal bir ilerleme şeklinde sosyal kültürel varlıkların ilkelden-gelişmişe veya basitten-karmaşığa doğru belli bir yönde evrilip ilerlediğini savunur. Onlara göre gelişme çizgisi doğrusal-paralel veya basamaklı olabilir ama her halükarda dönüşsüzdür, yani hep ilerlemecidir (Aydın, 2015: 92). Toplumsal değişmeyi açıklamada kabul edilen sürekli ilerlemeci düşünce özellikle ilk dönemlerde rağbet görmüştür. Bu düşünceye göre insan kusursuz bir toplumsal düzen inşa etme gücüne sahiptir (Özer, 2003: 573).

Toplumu açıklamak, insan ilişkilerini ve değişimini analiz etmek için ortaya atılan sürekli ilerleme fikri, pek çok sayıda düşünür tarafından ilgi çekici bulunmuştur. Söz konusu düşüncenin öncüleri başta XVII. yüzyılda Francis Bacon ve XVIII. yüzyılda

Turgot ve Condorcet olmak üzere belli başlı Fransız düşünürleridir. Bacon, toplumsal değişimin sürekli ilerleme şeklinde gerçekleştiğini iddia etmiştir. Aynı şekilde Turgot, insanın doğası gereği (yavaş yavaş olsa bile) sürekli ilerlediğinden dolayı insan toplumunun mükemmel seviyeye ulaşacağı inancındadır. Condorcet ise ondan da ileri giderek “insan mükemmelliğinin sonsuz olduğuna ve gelişme sürecinin de sınırsız devam edeceğine” inancındadır (Özer, 2003: 573). Bu düşünceler aslında “Orta Çağ’da yerleşen statik ve adeta değişmezliğe dayandırılan bir dünya görünüşüne karşıt olarak gelişmiştir” (Yaka, 2011: 182). XIX. yüzyıla gelindiğinde ise bu düşünceler doğrultusunda klasik evrimci kuram sosyal bilimlerde hakim paradigma haline gelmiştir. “Antropolojik ve tarihsel çalışmalarıyla insanlık tarihinin geçirmiş olduğu değişim süreçlerini açıklayan Gordon Childe, klasik evrimci kuramın ilk temsilcisi olarak” görülmektedir (Şentürk, 2017: 41-42). Childe’e göre tarihçilerin kullandığı ilerleme kavramıyla zoologların kullandığı evrim kavramı aynıdır. İnsanlar doğaya karşı kendilerini koruyacak, doğanın değişen şartlarına karşı uyum sağlayacak ve hayatta kalmalarına yardım edecek araç ve gereçler icat ettiğinden dolayı belirli bir evrim çizgisinde sürekli ilerleyecektir. Bu durum insanın doğadaki diğer canlılara göre hayatta kalma şansını arttıracaktır (Akt. Kongar, 2012a: 89-90).

Klasik evrimci kuram, bütün toplumların aynı yönde ilerleyerek belirli bir sonuca doğru geçeceğini iddia etmektedir (Kaya, 2003: 24). Bu bağlamda Comte’un “insan ırkının kendisini mükemmelleştirme eğiliminden” dolayı toplumların belli aşamalardan geçerek sürekli gelişeceğini iddia ettiği “üç hal kanunu”, klasik evrimci kuramın önemli örneklerinden biridir (Appelbaum, 1970: 19). Comte, 1826 yılında yaptığı Pozitif Felsefe Kursları adlı ilk dersinde “insan zihninin tarihsel gelişiminin üç aşamada geliştiğini ifade etmiş ve sosyolojide üç hal yasası olarak bilinen yasayı ortaya koymuştur” (Alkan, 2015: 4). Üç hal yasası ile insan zihnindeki gelişmeye tekabül eden üç ayrı toplum tipi tasarlamıştır (Eröz, 2014: 153). Nitekim Comte (2001: 9) bütün toplumların değişimini açıklamak için öne sürdüğü üç hal yasasını şu şekilde açıklamıştır: “Bu yasa tüm temel kavramlarımızın her birinin her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanır; teolojik ya da kurgul hal; metafizik ya da soyut hal; bilimsel ya da pozitif hal.” Comte bu şekilde doğrusal olarak tüm

toplumların, teolojik aşamadan, metafizik aşamaya oradan da pozitif aşamaya²⁸ doğru evrimleşeceğini vurgulamıştır. Ona göre toplumsal değişmelerin müstakil değişimi, insanın fikir seviyesidir. Fikir seviyesi geliştikçe, teolojik aşamadan pozitif aşamaya doğru yükselecektir (Eröz, 2014: 154). Bu aşamaların her biri karakterleri birbirinden çok farklı toplum biçimlerini temsil etmektedir. Her bir aşama bir sonraki aşamanın hazırlığını yapmaktadır. Aşamalar arası geçiş birden bire olmaz. “Ara basamak olmadan teolojik felsefeden pozitif felsefeye geçiş düşünülemez” (Comte, 2001: 9-15).

Klasik evrimci kuram toplumsal değişimin, ilerlemeci bir anlayışla tek yönde gerçekleşeceğini ve bundan dolayı bütün toplumların netice itibarıyla aynı mükemmel topluma ulaşacağını savunmaktadır. Klasik evrimci kuram, toplumsal değişimin karmaşık doğasını tek düzleme oturttuğundan ve her toplumun kendine has değişim dinamiklerini ve süreçlerini göz ardı ettiğinden eleştiri konusu olmuştur.

1.4.1.1.2. Organizmacı Evrim Kuramları: Uzmanlaşma, Farklılaşma ve Bütünleşme

Herbert Spencer ile Emile Durkheim geliştirdiği organizmacı evrim kuramı, ilerleme anlayışıyla klasik evrimci kuramdan ayrılmaktadır. Onlar, klasik evrimcilerin “tek çizgili ilerleme kuramları yerine, gittikçe artan toplumsal karmaşıklığın ve iç bağımlılığın kuramını” oluşturmaya çalışmışlardır (Appelbaum, 1970: 28). Spencer, Darwin’in biyolojik evrim kuramından ilham alarak toplumsal alanda evrim fikrini geliştirmiştir (Eröz, 2014: 154). Toplum nedir sorusuna, “toplum bir organizmadır” diye cevap veren Spencer (Akt. Yaka, 2011: 183), toplum ile yaşayan organizma arasında benzerlik kurduğunu ilan etmiştir. Ona göre toplumlar, işlev bakımından ilerlemeci bir uzmanlaşma yolu ile homojenden heterojene doğru bir evrim içerisindedir (Sunar, 2018: 82). Başka bir ifadeyle toplumsal evrimi devamlı bir süreç olarak gören Spencer, toplumun bu evrim sürecinde gittikçe karmaşıklaştığını, bünyesindeki ve parçalarının

²⁸ Teolojik aşamada, varlıkların öncelikle kendi özüne, yani tüm olgulardan bağımsız olan mutlak bilgisine ve tüm faaliyetlerin ilk ve son nedenlerine yönelen insan zihni evrendeki tüm fenomenleri doğaüstü varlıkların müdahalesiyle açıklar. Teolojik aşamaya, pozitif aşama arasındaki geçici bir aşama olan metafizik aşamada ise insan zihni soyut güçlerle, yani cisimleştirilmiş soyutlamalarla bütün olguları yaratabileceğini düşünür. Üç hal yasasının son aşaması olan pozitif aşamada ise insan zihni, akıl yürütme ve gözlem aracılığıyla olguların gerçek kanunlarına ulaşmaya çalışır. Yani onların birbirini takip eden ardışık ve benzerlik ilişkilerini ortaya koymaya çalışır (Comte, 2001: 9-37).

fonksiyonlarındaki farklılaşmanın arttığını ve bunun sonucu olarak farklılaşan parçalar arasında karşılıklı bağımlılığın yoğunlaştığını dile getirmiştir. Spencer'ın düşüncesine göre evrim, bir yandan yalınlıktan karmaşıklığa doğru ilerleyen bir değişimden öte yandan da belirsizden belirliye giden bir gelişmedir (Kongar, 2012a: 91). Tarihsel olarak toplumların daha az karmaşık olandan daha karmaşık olana doğru bir değişim seyri izleyeceğini dile getiren Spencer'a göre bir toplumda farklılaşma ne kadar fazla ise bütünleşme de o kadar ileri düzeydedir. Zira toplumsal farklılaşma ile kendi başına otonom parçalar ortadan kalkmakta yerini birbirine muhtaç ve birbirini ikame edemeyen parçalara dayalı bütün gelmektedir (Sunar, 2018: 83-84). Spencer'a göre evrimsel hareket basit toplumdaki bileşik, iki kat bileşik ve üç kat bileşik toplumlara doğru olacaktır (Ritzer ve Stepanisky, 2014: 36). Diğer klasik evrimciler gibi toplumun geleceğine yönelik düşünceleri iyimser olan Spencer, artan fonksiyonel farklılaşma birlikte kişi hak ve özgürlüklerinin gelişeceğini ve toplumsal düzenin henüz ulaşamamış mükemmelleşmeye doğru ilerleyeceğini vurgulamıştır (Kongar, 2012a: 91). Bu çerçevede Spencer, toplumsal değişimi organizmacı evrimsel yaklaşımla ele almıştır.

Organizmacı evrim yaklaşımına bir başka örnek ise Durkheim'in ortaya attığı işbölümü kuramıdır. Durkheim bu kuramında öncelikli, toplumsal bütünlüğü sağlayan ve insanları bir arada tutan bağların ne olduğu konusunda çalışma yapmıştır. Uğraşları sonucunda toplumu bir arada tutan ana unsurun; "ortak inanç, değer ve normların soyut bir bütünü olan toplumsal bilinç" (Tolan, 2005: 24) olduğunu ifade etmiş ve "toplumların, bu toplumsal bilinçle göre iki tür dayanışma içinde olduğunu dile getirmiştir. Bunlar: 'mekanik dayanışma' ile 'organik dayanışma'dır" (Alkan, 2015: 7). Söz konusu tipleştirmenin analitik bir ayırım olarak ele alınması gerektiğini vurgulayan Durkheim, mekanik dayanışmalı toplumların daha çok ilkel, farklılaşmamış toplumları yani siyasal örgütlenmelerden yoksun olan, oradan oraya gezinen "biçimsiz" toplumları işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre organik dayanışmalı toplumlar ise daha çok modern toplumlara yani siyasal örgütlenmelerin olduğu ve sosyal yapıdaki kurumların çeşitlendiği ve işlevlerinin farklılaştığı toplumlara gönderme yapmaktadır (Tiryakian, 1997: 204). Mekanik dayanışmalı toplumlarda, bireysel bilinçler birbirine benzediğinden dolayı bireyin kendisinin toplumsal bilinçten ayrı bir kimliği yoktur. Toplumda farklılaşma olmadığından insanlar arasında benzerlikten kaynaklı uyum ve

bütünleşme vardır. Durkheim, mekanik toplumlarda ortaya çıkan bu dayanışmayı, inorganik varlıkların molekülleri arasındaki dayanışmaya benzetmektedir. Öte yandan bireyler arasındaki farklılaşma arttıkça ortaya çıkan organik dayanışmalı toplumlarda, karşılıklı toplumsal işbölümü gelişmektedir. İşbölümü; farklılaşan insanlar arasında etkileşimi sağlayarak, insan ve toplumun birbirini tamamlayan ayrılmaz parçaları haline gelmesine neden olur. Sonuç olarak birbirinden farklı fakat birbiriyle dayanışma içinde olan ve topluma bağlılık oranı yüksek olan bir dayanışma tipi ortaya çıkmaktadır. Durkheim, bu dayanışma tipini gelişmiş hayvanların organları arasındaki ilişkiye benzettiğinden dolayı organik dayanışma adını vermektedir (Kongar, 2012a: 102; Sunar, 2018: 116-119; Ritzer, 2014: 84-88). Nasıl ki canlı varlıklarda organlar arasında “bir birlik, bir bütünleşme ve dayanışma varsa ve organizmanın varlığını sürdürebilmesi için nasıl her organın farklı görevini yerine getirmesi gerekiyorsa bu durum toplumun varlığı içinde aynen geçerlidir” (Alkan, 2015: 7). Bu kapsamda Durkheim’a göre mekanik dayanışmalı toplumlardaki uyum ve bütünleşme basit yapıları organizmalardaki uyum ve bütünleşmeye benzerken, toplumun farklılaşmasıyla artan uzmanlaşma sonucu ortaya çıkan organik dayanışmalı toplumlardaki uyum ve bütünleşme ise karmaşık yapıları organizmalardakine benzemektedir. Aynı şekilde Durkheim; toplumsal alanda gerçekleşen mekanik dayanışmalı toplumdaki organik dayanışmalı topluma geçişi, basit yapıları organizmalardan karmaşık yapıları organizmalara geçişe benzettiğinden organizmacı evrim yaklaşımını benimsemektedir.

1.4.1.1.3. Çağdaş Evrimci Kuramlar

“Yeni evrimciler” diye de adlandırılan çağdaş evrimci yaklaşımın temsilcileri, büyük ölçüde organizmacı evrim kuramının öncüleri olan Durkheim ve Spencer’ın düşüncelerinden hareket ederek kuramlarını inşa etmiştir. Toplumda yaşanan evrimsel değişimi peşinen kabul eden çağdaş evrimci yaklaşımın savunucuları, klasik evrimcilerin ileri sürdüğü tek çizgili ilerleme anlayışına karşı çıkmışlardır (Şentürk, 2017: 53). Onlar, evrimci anlayışın çağdaş yorumlamasını yapmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan Julian H. Steward, Leslie A. White, Marshall Sahlins, Robert Nisbet ve Service yeni evrimci kuramın önde gelen temsilcilerindedir.

Robert Nisbet *Sosyal Değişme ve Tarih* adlı eserinde toplumların kendiliğinden doğal olarak büyüdüğü ve geliştiği fikrini savunur. Darwinistlerin doğal seleksiyon ve

evrim kavramlarının, organik gelişim teorileri ile tarihsel bir bağlantısı olmadığını dile getiren Nisbet, toplumların zaman geçtikçe giderek daha karmaşık hale geldiğini ve bu süreçte Darwinist doğal seçimden ziyade işlevsel farklılaşmanın yaşandığını vurgular. Bunun da farklı bir evrimcilik türü olduğunu iddia eder (Heally, 1998: 11). Çağdaş evrimci kuramın temsilcilerinden olan Steward, “*Theory of Culture Change* adlı eserinde, kendisinden önce gelen evrimci kuramı yeniden yorumlayarak, özellikle onların evrenselci ve tekbiçimli evrim fikrini eleştirerek, kültürel evrimi daha fazla önceleyen bir evrim kuramı oluşturmuştur” (Sunar, 2015: 26). Steward, evrimci düşüncelerini “çok çizgili evrim” terimini kullanarak ortaya koymuş ve dünyadaki genel değişme olgularını, tek çizgili evrim olarak değil çok çizgili evrim olarak görmüştür. “Ona göre toplumlarda sosyal ve kültürel yapı çok farklı çizgiler doğrultusunda bir evrim geçirmektedir” (Yaka, 2011: 206). Nitekim şimdiye kadar elde edilen veriler, insan kültürünün çeşitli farklı çizgiler doğrultusunda evrilerek bugüne geldiğini göstermektedir (Appelbaum, 1970: 49-50). Başka bir ifadeyle her kültürün kendine özgü farklı özellikleri ve değişim süreçleri vardır. Bu bağlamda kültürlerin oluşturduğu değerlerle yoğunlaştığı üretim alanları (hayvancılık ve tarım gibi) çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla “insanların, toplumların evrimi hem biyolojik hem de diğer çevresel ve sosyal özelliklerin etkileşimi ile gerçekleşmekte, tüm bunlardan özellikler taşımaktadır (Yaka, 2011: 206-207). Yani ona göre sosyo-kültürel yapı çok çizgili bir evrim süreci yaşamaktadır.

Çağdaş evrimci kuramın diğer bir temsilcisi olarak görülen White, tüm insanlık tarihini açıklayacak kültürel ilerlemenin nedenlerini ortaya koyacak bir teori oluşturmayı amaçlamıştır. Sosyal sistemleri açıklamada en önemli unsurun teknoloji olduğunu dile getiren White, toplumların gelişmişliğini kullandıkları enerji türlerinden hareket edilerek ölçülebileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda insanlık tarihi boyunca toplumların kullandıkları enerji kaynaklarına göre beş farklı aşamadan geçerek evrimleştiğini ifade etmiştir. White’ın bahsettiği evrimsel aşamalar şunlardır: “(i) insan kası, (ii) evcilleştirilmiş hayvan, (iii) bitki, (iv) doğal kaynaklar ve (v) nükleer enerji” (Sunar, 2015: 26).

Sahlins ve arkadaşlarına göre toplumların ayrı bir evrim çizgisi olabileceği gibi bütün toplumları kapsayan genel bir evrimden de bahsedilebilir. Sahlins ve arkadaşları,

evrimin hem değişkenliği, hem de birikimsel değişimi (ilerlemeyi) kapsadığını düşünür (Yaka, 2011: 207; Appelbaum, 1970: 50). Onlara göre genel ve özel (özgül) evrim olmak üzere iki tür evrim vardır. “Buna göre bazı kültürler evrensel düzeyde bir çeşitlilik, örgütlenme ve uyum gerçekleştirirken bazıları da genel evrimden sapıp kendi özel yollarını takip etmekteledir” (Sunar, 2015: 26).

Evrimci kuram, insanın geleceğine ilişkin eski ve etkin düşünce üreten kuramlardan biridir. Toplumların organizmalar gibi büyüdüğünü, geliştiğini ve öldüğünü veya düşüşe geçtiğini iddia eder. Evrimci düşünürler, her ne kadar kendi içinde değişmenin itici gücü üzerinde dururken farklı öğeleri vurgulamış, insanlık tarihi de farklı ölçütlere göre ele almış ve birbirleriyle uzlaşmaz “aşamalara” bölmüşlerse de hepsinin savunduğu ve evrimci mantığın altında yatan ortak düşünceler vardır. Bu kapsamda Anthony D. Smith (2011: 48-52), çoğu evrimcinin benimsediği yedi temel ilkenin olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki “bütünlük”tür. Yani üzerinde durulması gereken birim bütünün kendisidir, parçaları değildir. İkincisi “evrensellik”tir, yani değişme evrensel ve doğaldır. Her yerde mevcut ve süreklidir. Üçüncüsü “gizil güç”tür. Yani değişme içseldir. Toplum, kendi içinde gizli değişme gücünü taşımaktadır. Değişim için dış kaynaklara çok fazla ihtiyaç duymamaktadır. Dördüncüsü, “gerekircilik”tir. Yani her uygarlık belli bir doğrultudaki aşamalardan geçerek daha karmaşık toplumlara doğru evrilir. Değişme tersine dönmez. Burada amaç, uygarlıkların geçtiği bu toplumsal aşamaların yasalarını bulmaktır. Beşincisi “toplumsal değişikliğin derece derece olması”dır. Leibniz’in “Natura non facit saltum” sözü genellikle evrimciler tarafından kabul edilmiştir. Yani değişme; yavaş yavaş, sürekli olarak ve birikerek ilerler. Altıncısı “yönlenme”dir. Yani değişme, değişen birimin amacına yönelik, tek genel bir yol izler. Bu yöneliş rastlantısal veya devri değil, ilerleyicidir. Sonuncusu ise “indirgeme”dir. Yani doğa ve uygarlıkların değişiminde etkili olan unsurlar benzerdir. Değişimin ilerlediği aşamalar benzer olduğundan temel “değişme mantığı” da her yerde aynıdır. Sonuç olarak evrimci kuram, toplumsal değişimi bu temel ilkeler doğrultusunda açıklamaktadır.

1.4.1.2. Yükseliş ve Çöküş Kuramı (Devri Dalgalı Kuram)

Toplumsal değişmeyi açıklayan büyük boy kuramlar arasında değerlendirilen diğer bir kuram ise “yükseliş ve çöküş (devri dalgalı / cyclical)” modelidir. Bu kurama

organizmacı kuram da denilmektedir. Fakat burada bahsedilen organizmacı kuram, işlevselci ya da organizmacı evrim modelinde kullanılan “organizma” anlayışından farklıdır. Söz konusu kuramı benimseyenler, “uygarlık ya da kültürleri, canlı bir organizma gibi algılamakta, yani onların bir canlı gibi önce doğup, büyüüp ve geliştiklerini sonunda da yok olduklarını kabul etmektedirler” (Yaka, 2011: 153). Yani canlılar üzerinde hâkim olan doğa kanunları toplumlar için de geçerlidir. Uzunca bir süre toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışan sosyal bilimciler tarafından organizmacı kuram diye adlandırılan bu kuram, organizma ile toplum arasında analogi kurulmasından ve ortaya atılan kimi soruları (toplumlar nasıl doğar, doğduğu rahim neye denk düşüyor? vb.) cevapsız bıraktığından yükseliş ve çöküş kuramı diye adlandırılmaya başlanmıştır (Aydın, 2015: 108).

Evrimci ilerlemeciliğe alternatif bir yaklaşım olarak ortaya çıkan yükseliş ve çöküş kuramları, değişmeyi ritmik ya da devresel iniş çıkış olarak açıklamaktadır (Erkal, 2009: 255). Yani bu yaklaşıma göre evrimci kuramda olduğu gibi toplumda sürekli ilerleme ve gelişme olmaz. Toplumsal değişmeler devri (döngüsel / yükselme-düşme) bir süreç içinde gerçekleşir. Tümevarımcı bir metot benimseyen yükseliş ve çöküş kuramlarının, toplumsal alanın küçük parçalarından hareket ederek daha genel hükümlere vardığı görülür (Kaya, 2003: 29). Bu kapsamda İbn Haldun, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Vilfredo Pareto, ve Pitirim Sorokin gibi isimler söz konusu yaklaşımın önemli temsilcileridir.

Sosyolojinin öncüsü ve kurucusu kabul edilen İbn Haldun, “Batı dünyasında, sosyolojinin kurucusu sayılan Comte’dan çok daha önce [İbn Haldun, 1332-1406 yılları arasında yaşamıştır] *İlm-i Tabiat-i Umran* adı ile toplumların işleyiş ve değişimleri hakkındaki evrensel kuralları ortaya koymaya çalışmıştır” (Kongar, 2012a: 64). “Araştırma nesnesi olarak insanı, insanın içinde yaşadığı toplum düzenine ve insanoğlunun yapıp ettiği her şeyi” temele alan umran bilimi, zaman içinde insan ve toplum gerçeğinin geçirdiği değişim ve dönüşümleri açıklama çabasına girmiştir (Kızılcılık, 2011: 24-25). İnsanların bir arada yaşaması için gerekli olan şeyin “asabiyet” (yakınlık, akrabalık veya bağlılık) olduğunu vurgulayan İbn Haldun, insan topluluklarının ilk durumu olan göçebelik toplumunda (bedevi toplumlarında) asabiyetin kuvvetli bir şekilde hissedildiğini söyler (Meriç, 2008: 153). Ancak

göçebelikten yerleşik hayata geçişle birlikte toplumda asabiyyetin azalacağını ve yozlaşmanın gün yüzüne çıkacağını ifade eden İbn Haldun, bundan dolayı yerleşik nitelik kazanan toplumların göçebe toplumlar karşısında yenik düşeceğini düşünür. Kentsel yaşamın (hazeri toplum yaşamının) uygarlığın son aşaması olduğunu vurgulayan İbn Haldun, bu aşamadan sonra toplumsal yaşamda bozulmaların ortaya çıkacağını ve sonuç olarak toplumun yok olacağını dile getirir. Nitekim konuya yaklaşımı açısından, tam bir organizmacı olduğu görülen İbn Haldun (Kongar, 2012a: 65), bireyler gibi devletlerin de kendine has hayat yaşadıklarını ve onlar gibi doğup, büyüüp olgunlaştıklarını ve sonra zamanı geldiğinde öldüklerini iddia eder (Meriç, 2008: 152).

Toplumların veya genel olarak uygarlıkların büyüme ve gerileme dönemleri geçirdiklerini düşünen yükseliş ve çöküş kuramlarının diğer bir önemli kişisi de Oswald Spengler'dir (Appelbaum, 1970: 77). Toplumsal değişime yönelik düşüncelerini “kültür” ve “medeniyet” kavramları üzerinden açıklayan Spengler, kültürleri birer organizmaya benzetir (Spengler, 1997: 105). Kültürlerin kaderiyle insanları kaderi arasında analogi kuran Spengler (1997: 108), (İbn Haldun'a benzer şekilde) kültürlerinde insanlar gibi doğup, büyüüp, geliştiğini ve belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra bir dönem durağan hale geldiğini ve daha sonra öldüğünü düşünür (Sunar, 2018: 144). Kültürlerin ölümünü, insanlar için üretim yapamaz hale gelmesine bağlayan Spengler, bu aşamadan sonra “medeniyet”in ortaya çıktığını dile getirir²⁹ (Aksakal, 2010: 38-39). Başka bir ifadeyle ona göre “medeniyet, kültürün önlenmez kaderidir” (Spengler, 1997: 45). Bu kapsamda “medeniyet”i, kültür ruhunun dışa vurulmuş düşünce ve hisleri toplamı (Aksakal, 2010: 38-39) olarak gören Spengler, medeniyet aşamasını “kozmopolitlik, kentleşme, bilimsellik, halkın kitleleşmesi” ile kendini gösterdiğini söyler. Medeniyetin ölmeden önce ikinci bir dinsel aşama geçirdiğini vurgular (Kongar, 2012a: 74).

Yükseliş ve çöküş yaklaşımlarının diğer bir temsilcisi ise “seçkinlerin dolaşımı kuramı” ile bilinen Vilfredo Pareto'dur. Pareto toplumsal değişimin; “düz çizgi doğrultusu”nda açıklanmasına karşı çıkararak (Sorokin, 1994: 70), grupların siyasal iktidarlarını ellerinde tutmaları için aralarında yaptıkları mücadeleden dolayı

²⁹ Spengler (1997: 50) kültürden medeniyete geçişi; klasik dünya için IV. yüzyılda, batı dünyası için XIX. yüzyılda tamamlandığını ifade eder.

gerçekleştiğini ileri sürmektedir. “Pareto’ya göre atak ve yeni başarı kazanmış seçkinlerin döneminde sert ve hırçın bir yönetim dönemine; gerilemekte olan bir seçkinler döneminde ise insancıl (humanitarian) bir yönetim dönemine girilmektedir” (Bottomore, 2015: 391). Kendi teorisini biyolojik bir organizmaya benzetme yerine, kısımlar arasında karşılıklı bağımlılık ve düzeltici değişiklikler gibi özelliklere sahip bir psiko-kimyasal bir sisteme” dayandıran Pareto, toplumu uyum sağlayan dinamik veya hareket halinde olan bir dengeye sahip olduğunu belirtmiştir (Wallace ve Wolf, 2012: 46). Pareto’ya göre her toplum, yöneten (seçkinler) ve yönetilenler karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Bu mekân ve zamanda değişmeyen bir yasadır (Ünsaldı ve Geçgin, 2015: 177). Bu çerçevede Pareto (2013: 34-35), *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü* adlı eserinde kısa dönemler dışında insanları her zaman belirli bir seçkin grubun yönettiğini fakat doğal bir yasa nedeniyle seçkinlerin sürekli bu hallerini ile devam ettiremeyeceğini ve bir noktadan sonra seçkin olma niteliklerini kaybedeceklerinden dolayı tükeneceğini dile getirmiştir. Dolayısıyla tarih, “seçkinlerin durmadan devam eden yer değiştirme tarihidir.” Toplumlarda, seçkinlerin biri yükselirken diğeri alçalacaktır. Yani ona göre iktidara gelen hiçbir seçkin grup sürekli olarak iktidarda kalmaz. Bu düşünceler onu yükseliş ve çöküş modelinin temsilcileri arasına sokmaktadır.

Yükseliş ve çöküş yaklaşımı içinde öne çıkan teorilerden bir diğeri de Pitirim A. Sorokin tarafından geliştirilen “sınırlı değişme teorisi”dir. Aşağı yukarı bütün toplumların ve kültürlerin değişimlerini açıklamaya çalışan bu teori (Kurtkan, 1994: 164-165), toplumsal değişimin, devri dalgalı dönemler halinde ve ritmik bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder. “Bu ritimler değişme süreci içinde değişimin yönünü belirlerler. Kısa süreli ritimler olduğu gibi, uzun süreli ritimlere de rastlanabilir. Ancak süre olarak ritimleri, kısa veya uzun olması, değişme yönünü fazla etkilemez. Ritimler, zincir halkaları gibi birbirlerini” izlemektedir (Erkal, 2009: 255). Sosyo-kültürel sistemi; “maddi hazlara dayalı maddeci (Duyumcul/sensative)”, “manevi zevklere ağırlık veren maneviyatçı (düşünsel/ideational)” ve “dengeli bir karaktere sahip ideal sistemler (idealistik/idealistic)” olmak üzere üç büyük süper sisteme ayıran Sorokin’e göre kültürel değişme, “daima ya maddeci veya maneviyatçı değerlere ağırlık veren ve zaman zaman bu ikisi arasındaki ahenkli ideale yaklaşan, fakat yine uzaklaşarak aşırı

maddeciliğin ve maneviyatçılığın hudutları arasında, ritmik, devri dalgalanmalar”³⁰ şeklinde meydana gelmektedir (Kurtkan, 1994: 165).

Sorokin, toplumsal değişimin sistemin kendi iç dinamiklerinden kaynaklandığını vurgulamıştır. O, her sosyokültürel sistemin kendi güç ve özellikleri sayesinde değişime uğradığını ve tüm dış etkenler sabit olsa bile değişime yardımcı olamayacağını, bundan dolayı değişimin sosyokültürel sistemin içkin nedenlerinden kaynaklandığını vurgulamaktadır (Sorokin, 1970: 633). Ona göre toplum, “değişme olayını çeşitli sosyokültürel süreçlerle (ritimler) gerçekleştirecek, yönlendirecek bir olgunluğa erişmiş ve değişmeye açık bir hale gelmişse doyuma ulaştıktan sonra durulacaktır. Bu sefer başka sosyal toplumun iç dinamiklerine bağlı olarak başka bir yöne doğru değişme olayını başlatacaklar ve geliştireceklerdir” (Erkal, 2009: 255). Yani toplum, her ne kadar kendi iç dinamiklerinden kaynaklanarak değişime uğrasa da dış etkilerden soyutlanamayacağı için değişme sistem dışı faktörlerden de etkilenecektir. Her ne kadar söz konusu etki çok yüksek derecede bir etki olmasa da belirli koşullar ve sınırlar dâhilinde potansiyel değişimleri kolaylaştırıcı-zorlayıcı, hızlandırıcı-yavaşlatıcı etkiye sahip olacaktır (Erkilet, 2015: 52).

Sorokin (1970: 653), Aristoteles’in düzlemsel hareketin ya da değişimin sürekli (yani tekdüze kesintisiz ve sonsuz) bir şekilde devam etmeyeceği fikrinden hareketle değişimin belirli sınırlar dâhilinde gerçekleştiğini vurgular. Bu kapsamda, pek çok sosyokültürel sistemin aynı yönde sonsuza kadar ilerlemek yerine tekrarlanan ritimler halinde dönüşleri olmasının özel sebebi olarak sınırlar ilkesini gösterir (Sorokin, 1970: 647). Özetlemek gerekirse toplumsal değişmeye geniş (makro) bir açıdan bakan Sorokin, değişimin belirli sınırlar dâhilinde ritmik bir şekilde gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Ona göre toplumsal değişime, ne sürekli döngüsel ne de ilerlemeci mantıkla doğrusaldır. Bu bakımdan onun kuramı, yükseliş ve çöküş kuramları içinde değerlendirilmektedir.

³⁰ Her bir kültür sisteminin, tarihi akışın bir safhasına denk geldiğini vurgulayan Sorokin’e göre duyumcul, düşünsel ve idealistik aşamaların tümü bir ritim yaratır. Söz konusu üçlülerin aynı sıra ile arka arkaya gelişleri ise ritmik bir dalgalanmadır. Bu kapsamda tarihi süreç içerisinde gerçekleşen ritmik dalgalanmaları ve kültürel sistemlere uygun zaman birimleri tanımlayan Sorokin, Milattan önce 12.yy’da duyumcul, 9.yy’da düşünsel, 6.yy’da İdealistik ve 4.yy’da ise tekrar duyumcul kültür sisteminin egemen olduğunu ve böylece birinci ritmik dalgalanmanın sağlandığını dile getirir. Aynı şekilde; milatta Düşünsel, 6.yy ile 12.yy’lar arasında idealist ve 14.yy’dan sonra ise duyumcul kültür sisteminin egemen olduğunu vurgulayan Sorokin, ikinci ritmik dalgalanmanın da gerçekleşmiş olduğunu ifade eder (Erkilet, 2015: 48).

Sonuç olarak büyük boy kuramlar arasında değerlendirilen yükseliş ve çöküş kuramları, toplumsal değişmeyi inişli ve çıkışlı bir süreç olarak ele almaktadır. Evrimci kuramlardan farklı olarak toplumların sürekli olarak ilerlemediğini, belli dönemlerde ve devresel olarak toplumsal değişimin yönünde, hızında ve süresinde farklılıkların ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Toplumsal değişimin insan hayatında olduğu gibi dönemsel olarak hem ilerleme hem de gerileme şeklinde yaşanabileceğini düşünen yükseliş ve çöküş kuramları bu kapsamda, toplumsal değişimlerin doğrusal olarak incelenmesine ve analiz edilmesine karşı çıkmaktadır.

1.4.2. Orta Boy Kuramlar

Orta boy kuramlar, büyük boy kuramların toplumu ve toplumsal değişimi açıklamada yetersiz kaldıkları iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Onlar, büyük boy kuramcılarının toplumsal değişimi açıklamada kullandıkları makro ölçekleri eleştirmiş ve onun yerine daha küçük orta boy (mezzo) ölçeklerin kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Bundan dolayı tüm insanlığın doğrusal bir yönde değiştiği düşüncesine karşı çıkarak toplumu ve toplumsal değişimi analiz etmede daha alt sistemleri kullanmıştır. Özellikle yapısal işlevselci kuram, toplumsal değişimi açıklamada toplumsal kurumları ve onların fonksiyonlarına dikkat çekmiştir. Aynı şekilde orta boy ölçeklerle toplumsal değişimi açıklayan çatışmacı yaklaşım, toplumu birbiriyle çatışan unsurlardan oluştuğunu ve bu unsurların çatışması sonucu toplumsal değişimin gerçekleştiğini ifade etmiştir.

1.4.2.1. Yapısal İşlevselci Kuram (Dengeci Kuram)

Toplumu ve toplumda yaşanan değişimi analiz eden önemli kuramlardan bir diğeri de yapısal işlevselci modeldir. Literatürde kimi zaman dengeci kuramlarla birlikte³¹ kimi zaman ise ayrı³² ele alınan yapısal işlevselci kuram, öne çıkardığı sosyal denge ve istikrar kavramlarıyla aslında hem dengeci kuramlarla hem de evrimci kuramlarla pek çok ortak noktasının olduğunu göstermektedir. Nitekim ortaya çıkış süreciyle alakalı olarak birbirlerinden etkilenen evrimci ve dengeci kuramlar, bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bunlar arasındaki ayırım geniş ölçüde bir vurgu farkıdır ve gerçek olmaktan çok analitiktir (Appelbaum, 1970: 99). Aynı şekilde denge

³¹ Geniş bilgi için bkz. (Appelbaum, 1970: 52-62; Şentürk, 2017: 62).

³² Geniş bilgi için bkz. (Aydın, 2015: 91-97).

kuramlarıyla yapısal işlevselci kuramlar arasında ilişkiyi Kingsley Davis şu şekilde ifade etmektedir: “Toplumbilimsel kavramların pek çoğu sadece denge çerçevesinde bir anlam taşırlar. Gizil ya da açık bir biçimde toplum hakkında düşünen herkes bu anlayışı kullanma eğilimindedir. Toplumbilimsel çözümlerinde işlevsel-yapısal yaklaşım aslında bir denge kuramıdır” (Akt. Appelbaum, 1970: 54). Bu kapsamda toplumu ve toplumsal değişimi benzer kavramlarla ve şekillerle ele aldığından yapısal işlevselci ve dengeci kuramlar arasında ayırım yapılmayacaktır.

Yapısal işlevselci kuramlar, toplumsal evrim ve değişmeyi insanlık ve dünya ölçüsü yerine, daha dar bir çerçevede bir “toplum” düzeyinde ele aldığından evrimci ve devri dalgalı kuramlar gibi büyük boy kuramlar çerçevesinde değil de orta boy kuramlar arasında değerlendirilmektedir (Yaka, 2011: 209). Onlar toplumu, birden çok parçanın bir araya gelmesi ile oluşan bir sistem olarak görmektedir (Şentürk, 2017: 62). Onlara göre toplumsal sistemler, sistemin kısımları ile karşılıklı olarak etkileşim içindedir ve denge halindedir (Moore, 1963: 524). Eğer sistemde herhangi bir durumdan ötürü bir dengesizlik ortaya çıkarsa sistem kendi doğası gereği normal hale dönmek ve dengeyi sağlamak için gerekli düzenlemeleri sağlayacaktır (Wallace ve Wolf, 2012: 43-44). Nitekim toplumun denge halini koruması söz konusu kuramın temel ilkesidir. Toplumsal denge bozulduğu zaman, toplumsal sistemin dengesini sağlayan sosyalleşme ve toplumsal denetim gibi mekanizmalar harekete geçerek toplumda dengenin tekrar kurulması sağlanmaktadır.

Toplumda yaşanan değişimi açıklamada sürekli başvurulan yaklaşımlardan biri olan yapısal işlevselcilik hareketli bir dengeye sahip toplum düşüncesine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle yapısal işlevselci yaklaşıma göre toplumsal sistem, alt sistemlerin bir araya gelerek bütünleşmesi sonucu oluşmaktadır (Parsons, 1985: 257-258).Yapı ve işlev kavramları üzerine inşa edilen sistem yaklaşımının temelinde bütünleşme sorunu vardır. Toplumsal yapıda her biri farklı işlevleri yerine getiren alt sistemler, söz konusu işlevleri yerine getirdiği müddetçe toplumsal denge ve bütünleşme sağlanmış olur. Nitekim toplumsal yapıyı oluşturan alt sistemler birbiriyle karşılıklı etkileşim içerisindedir.

Çağdaş Amerikan sosyolojisinde uzun süre hakim paradigma olan yapısal işlevselcilik (Poloma, 1996: 34) yaklaşımına göre her yapı, bir fonksiyon sahibi olduğu

için gelişmektedir. Aksi takdirde yapılar var olduğu için belli fonksiyonlar ortaya çıkmaz. Yani, fonksiyonlar yapılardan önce ortaya çıkarlar ve kendilerini yerine getirecek yapıların ortaya çıkmasına yol açarlar. Yapılar fonksiyonları değil fonksiyonlar yapıları oluştururlar. Bu görüş yapısal fonksiyonel modelin, yapısal farklılaşma fikrinin temelinde yatar. Yapısal farklılaşma esas olarak, aynı yapı tarafından yerine getirilen fonksiyonların zamanla, çoğalmaları ve uzmanlaşmaları “sonunda birbirinden ayrılarak kendilerini yerine getirecek yeni, yapılar yaratmaları demektir. Örneğin önceleri ailenin yerine getirdiği üretim, eğitim vb. gibi çeşitli fonksiyonlar, sonradan fabrikalar, okullar gibi yeni yapılar tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır” (Kongar, 2012a: 153-154). Bu kapsamda toplumu, karşılıklı fonksiyonel bağıntı içinde bütünleşmiş bir sistem olarak gören yapısal işlevselci teori (Kızılçelik, 1994b: 10-11) değişmeyi, yapıyı oluşturan unsurlarda meydana gelen fonksiyonel farklılaşma ile açıklamaktadır (Erkal, 2009: 257). Başka bir ifadeyle onlar, kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde yaşanan değişimi toplumsal değişimin somut göstergesi olarak kabul etmektedir.

Yapısal İşlevselci yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri Parsons’dur. Ona göre toplumda yaşanan değişimin analizini yapabilmek için önce toplumsal yapıyı bilmek gerekir. Parsons, toplumsal yapıyı “sosyal sistem” kavramıyla açıklamaktadır. Her toplum, bir sosyal sistemin varlığına işaret etmektedir (Kaya, 2003: 32). Nitekim Parsons (1991: 11) toplumu; “uzun vadede tüm gerekli fonksiyonel ön koşulları kendi öz kaynaklarıyla sağlayan toplumsal sistemler” olarak tanımlamıştır. O, toplumun dört farklı sistemden oluştuğunu ifade eder. Bunlar; kültürel sistem, toplumsal sistem, kişilik sistemi ve bir sistem olarak davranışsal organizmadır (Parsons ve Platt, 1973: 8). Parsons davranışsal organizmayı, “diğer sistemlerin temelini oluşturan ilksel insan faaliyetlerinin yeri olan uyum alt sistemi olarak” tanımlar (Poloma, 1996:160). Başka bir deyişle davranışsal organizmadaki temel birim biyolojik anlamda insandır. “İnsanın içinde yaşadığı organik ve fizik çevre dâhil, insanın fiziksel yönü” davranışsal organizma sisteminde yer alır (Wallace ve Wolf, 2012: 57). İnsanın doğduğu andaki durumu davranışsal organizmadır. Parsons’ın (1991: 3) bahsettiği sistemlerden bir diğeri olan toplumsal sistem, en azından bir fiziksel veya çevresel yönü olan ve birbiriyle etkileşime giren çok sayıda aktörden oluşur. En yüksek derecede tatmin olma eğilimi ile güdülenmiş aktör, kendisinden beklenen rol beklentilerini toplumsal sistem

içinde etkileşime girdiği diğer aktörlerden öğrenir. Dolayısıyla toplumsal sistemde ele alınacak temel birim rol etkileşimleridir. Rol, birbiriyle etkileşimde bulunan aktörlerin, karşılıklı beklentilerinin sağlandığı yerdir (Parsons vd., 1962: 28). Öte yandan Parsons'un kişilik sisteminden kastettiği, yaşayan bir organizmanın bir durumla etkileştiği ilişkiel sistemdir. Söz konusu sistemin bütüncül odak noktası, ampirik bir varlık olarak organizma-kişilik birimidir. Zaten kişilik sisteminde önemli olan eylemi gerçekleştiren bireylerdir.³³ Kültürel sistem ise hem kişilik hem de sosyal sistemin gereklilikleri ile ilişkilidir. Değerler ve normlar vasıtasıyla sosyal sistemdeki tüm bireysel aktörler arasında standartlar oluşturur. Yani toplumsallaşmayı sağlar. Burada ön plana çıkan ise anlam ve simgesel sistemlerdir. Parsons, söz konusu sistemlerin birbirinden bağımsız olmadığını ve hepsi birden bir bütün oluşturduğundan ayıramayacağını ifade etmiştir (Parsons, 1991: 3-10).

Parsons, kişiliğin temel bileşenin “gereksinim-eğilimi” olduğunu iddia eder. Gereksinim-eğiliminin doğuştan gelmediğini ve toplumsal ortam tarafından şekillendirdiğini ifade ederek bireyi edilgen bir imge haline getirir. Fakat edilgen bir kişilik sisteminin bütünleşmiş bir kuramda açıkça zayıf bir halka olduğunu gören Parsons, çeşitli fırsatlarda kişiliği bir derece yaratıcılıkla donatmaya çalışmıştır. Bu kapsamda kişiliğin tümüyle “içselleştirilmiş kültür” olmadığını ve kişinin kültürü içselleştirdikçe yaratıcı değişiklikler yaptığını söylemiştir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 250). Jeffrey C. Alexander gibi yeni işlevselciliğin (neofunctionalism) savunucuları, yapısal işlevselciliğin zayıf yönlerini gidermek için çok boyutlu olan hem makro hem de mikro düzeylerde çözümler içeren bir işlevselcilik anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır (Wallace ve Wolf, 2012: 96). Buradan hareketle bireyin salt edilgen olmadığı düşünülerek kişilik sistemindeki bireylerin; isteklerine, arzularına ve amaçlarına yönelik eylemde bulunduğu kabul edilmelidir. Birey bu amaçlara varmak için toplumsal normlara uygun hareket etmelidir. Çünkü toplumsal normlar, amaca ulaşmanın meşru koşullarını belirtmektedir. Dolayısıyla burada istenilen şey, normlara uygun hareket edilerek amaçlara ulaşılmasıdır. Eğer birey normlara uygun hareket

³³ Parsons bireyi, bir hesap makinesi veya hedonist olarak görmez. Ona göre insan, “değer yaratan, ve yarattığı bu değerler paralelinde hedefe götüreceği araçları rasyonel olarak seçebilen, yine de hislerinden ayrı düşünemeyecek bir varlık olarak tanımlamaktadır.” Başka bir deyişle kültür yaratan, rasyonel eylemde bulunan, çok yönlü ve karmaşık bir varlıktır (Erkilet, 2015: 76-78).

etmezse veya amaca giden meşru yolda engellenirse toplumda gerginlik ve tehdit durumu ortaya çıkacaktır.

Parsons'a göre "her sosyal sistem ikinci dereceden sistemlerden [alt sistemlerden / tâlî sistemlerden] meydana gelir. Bu alt sistemler bir bütünlük arz ederek sosyal sistemin devam ve muhafazasını sağlarlar" (Kaya, 2003: 32-33). Toplumsal sistemde her hangi bir sıkıntı ortaya çıktığında söz konusu alt sistemler sorunu çözebilmek için işlevde bulunurlar. Bu kapsamda Parsons toplumda, Adaptasyon (Adaptation), Hedefe Ulaşma (Goal Attainment), Bütünleşme (Integation) ve Örüntülerin Muhafazası (Latent Pattern Maintenance) olmak üzere dört temel işlevin olması gerektiğini dile getirmiştir (Parsons ve Platt, 1973: 12). Bu işlevleri, toplumun alt sistemleri olan belirli kurumlar tarafından gerçekleştirirler. Nitekim söz konusu kurumlar şu şekilde sıralanabilir: toplum ile doğa arasında uyumu sağlayan ekonomi kurumudur. Sistemin amaçları doğrultusunda belli hedefleri belirleyen ve bu hedeflere ulaşmayı sağlayan siyaset kurumudur. Toplumsal sistemin esası olan ve sistem içerisinde birey ve kurumları koordine eden hukuk kurumudur. Toplumda örüntüleri muhafaza eden kurumlar ise daha çok değer ve normların bireylere aktarıldığı; aile, eğitim ve din kurumlarıdır (Wallace ve Wolf, 2012: 71-72). Söz konusu alt sistemler ve işlevleri, toplumsal sistemde ortaya çıkan gerginlikleri gidermede ve toplumun sürekliliğini sağlamada hayati önem taşımaktadır. Toplumsal sistemin; varlığı, işleyişi ve değişimi bunlara bağlıdır. Bu kapsamda özellikle kurumların fonksiyonlarını engelleyici bir durumun varlığı neticesinde ortaya çıkan kurumsal düzeydeki tehdit algısının giderilmesinde de alt sistemler etkin olmaktadır. Zira sistemin hedeflerine ulaşmasını sağlayan siyaset kurumu ile birey ve kurumların koordinesi sağlayan hukuk kurumu, kurumsal seviyede tehdit algısının giderilmesinde önem arz etmektedir.

Parsons, toplumsal değişmeyi "farklılaşma" kavramı ile açıklar. Toplumsal sistem ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara yönelik olarak işlevsel farklılaşmaya ve bütünleşmeye başlar (Erkilet, 2015: 116). Başka bir ifadeyle farklılaşma ile ortaya çıkan değişme, tekrar uyumun sağlanması için yeni yapılara ihtiyaç duyar. Çünkü sistem karmaşıklaştığından dolayı koordine edilmesi ve bütünleşmesi gereken birim sayısı artar. Yeni yapılar, ihtiyaç duyulan yeni fonksiyonları yerine getirerek bütünleşmenin sağlanmasına ve sistemin devam etmesini sağlarlar. Bu kapsamda Parsons toplumsal

değişmeyi, sistemin parçalarının yapısal farklılaşması sonucu onun evrimsel açıdan çevreye uyarlanması olarak görür (Erkilet, 2015: 115). Toplum farklılaştıkça sorunlarıyla baş etme yeteneğinin daha da arttığını dile getiren Parsons'ta, uyum sağlayıcı gelişim fikri hâkimdir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 252). Parsons'ın toplumsal değişim anlayışı her ne kadar evrimci yaklaşıma benzer şekilde (basitten karmaşığa doğru toplum yapısında gerçekleşen değişim) olsa da onu "Darwin'ci evrim kuramlarından farklı kılan ve Durkheim'a yaklaştıran husus, uyumdaki başarısızlığın sistemin yok olmasını gerektirmeyişidir" (Erkilet, 2015: 115). Yani ona göre uyum sağlayan bir üst basamağa geçerken, uyumu sağlamada başarısız olan doğal seleksiyon gibi yok olmak yerine alt basamakta kalarak varlığını devam ettirebilmektedir.

Merton, Parsons'a benzer şekilde yapısal işlevselci yaklaşımı benimsemiştir. Ancak Merton, Parsons'ın aksine makro ölçekli teorilere karşı çıkararak analiz edilmesi daha olağan olan orta büyüklükte bir teori oluşturmayı amaçlamıştır (Merton, 1968a: 50). Çünkü sınırlandırılmamış makro ölçekli teorilerin sosyal gerçekliği ortaya çıkarmada her zaman bir yönünün eksik kalacağını düşünmüştür. Merton, Parsons'ın işlevselci yaklaşımına ek olarak işlevsel çözümlemesini yaparken açık ve gizli işlev ayrımına gitmiştir. Bu ayrımı yapmasındaki asıl amaç, sosyal davranış için bilinçli motivasyonları ve bunların nesnel sonuçları arasındaki istenmeyen karışıklıkları engellemeye çalışmasıdır. Açık işlevler kolaylıkla görülebilen ve sonuçları bilinen işlevlerdir. Gizli işlevler ise gözlemcinin dikkatini, davranışın kendi amaçlarına ulaşp ulaşmadığı sorusunun ötesine taşır ve açık amaçlardan ziyade başka sonuçlara dikkat çeker. Dolayısıyla açık ve gizli işlev ayrımı sosyoloğa; dikkatini, özel becerilerini verimli şekilde uygulayabileceği ve davranış, tutum ve inanç alanlarını tam olarak yönlendirebileceği fırsatını sunarak sistemin işleyişini tam manasıyla çözebilmesine olanak tanır (Merton, 1968a: 114-119). Aksi takdirde sistemin işleyişi veya değişimi sağlıklı bir şekilde analiz edilemeyecektir.

İşlevselciliğin eksik ve hatalı yönlerini giderme çabası içinde olan Merton, Parsons'ın aksine bütün kurumların, toplumsal sistemde iyi veya "sağlıklı işlev gören" bir yapısı olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır (Wallace ve Wolf, 2012: 84). O, potansiyel toplumsal değişim kaynaklarını iyi analiz edebilmek için "bozuk işlevlerin (Dysfunction)" varlığına da dikkat çekmiştir (Merton, 1968b: 94). Ona göre işlevler,

belirli bir sistemin adaptasyonunu veya ayarlanmasını sağlarken; bozuk işlevler, sistemin adaptasyonunu veya ayarlanmasını azaltan nitelikte sonuçlar ortaya koymaktadır (Merton, 1968b:106). Nitekim Merton, toplumsal sistemin adaptasyonunu ve dengesini olumsuz yönde etkileyen bozuk işlevlerin, toplumsal sorunlara yol açmasını engellemek adına bir takım önlemler alınması gerektiğini vurgulamıştır.

Yapısal fonksiyonel model, toplumun alt sistemlerini incelerken bireye kadar iner. Toplumun bir üyesi olarak bireyi, belli bir toplumsal rol içinde ele alır. Bireye de bu nedenle aktör der. Rol kavramı, yapısal-fonksiyonel modelin getirdiği ve kullandığı önemli kavramlardan biridir. Toplumların fonksiyonlarını yerine getirmesi, bireylerin ya da grupların karşılıklı davranış kalıplarına sahip olmalarına bağlıdır. Bu kalıpların içinde en önemli yeri statüler tutar. Statü, soyut olarak belli bir kalıba sahip bir pozisyon demektir. Böylece statü, bireyin tüm toplum içindeki yerini belirler. Linton'a göre rol, statünün dinamik tarafıdır. Birey statüsünün hak ve görevlerini yerine getirmeye başladığı zaman bir rolü yerine getirmektedir. Rol ve statü birbirinden ayrılamaz. Linton, dışarıdan bir müdahale olmadığı zaman, bireyler statü ve rollerine uyum sağladıkları oranda, toplumun fonksiyonlarını daha iyi yerine getirdiğini söyler (Kongar, 2012a: 154). Bu kapsamda rol ve statüler toplumsal değişimin temelinde yer almaktadır. Özellikle kurumsal değişimlerde, kurumların karar verme mekanizmalarında ve süreçlerinde yer alan bireyler ve gruplar değişimin öncüsü olmaktadır. En temel ihtiyaç karşılama yerleri olan kurumlar, bireylerin ihtiyaçları ve zihin dünyaları tarafından şekillenmektedir. Kurumların tepe statülerinde bulunan aktörlerin (özellikle kurumların fonksiyonlarını yerine getirmesi engellendiği durumlar veya toplumsal düzen ve dengenin bozulduğu zamanlarda ortaya çıkan) kaygıları ve tehdit algılamaları kurumların yapısında ve işleyişinde değişimlere neden olabilmektedir. Ezcümle bu çalışmada da yapısal işlevselci kuram temele alınarak, tarihsel süreç içerisinde tehdit algısı ve kaygıdan kaynaklı olarak yaşanan kurumsal değişimlerin izi aranacaktır.

1.4.2.2. Çatışmacı Kuram

Toplumsal değişmeyi farklı bir boyutta ele alan çatışma yaklaşımı köken olarak çoğunlukla Karl Marx'ın düşüncelerine dayanır. Marx'ın fikirleri, kuramın oluşumuna büyük katkı sunmuştur. Tarihin materyalist yorumuyla, toplumları diyalektik bir şekilde

“çatışma” temelinde ilerlediğini vurgulayan Marx, bu düşünceleriyle çatışma kuramının önemli temsilcisi olmuştur. Öte yandan Weberci kuram ile Georg Simmel’in toplumsal çatışma kuramı da çatışmacı kuramın gelişmesinde ve çeşitlenmesinde önemli etkileri olmuştur. Çatışmacı kuramın diğer temsilcileri ise şunlardır: Lewis A. Coser, Ralf Dahrendorf ve Randall Collins.

İlerlemeci bir tarih anlayışına sahip olan Marx, Hegel’in diyalektiğini, Feurbach’ın materyalizmi ve İngiliz ekonomi politikacıların iktisadi gelişim tezlerini harmanlayarak ekonomik etkenlere dayanan bir değişim teorisi oluşturmuştur (Sunar, 2018: 90). Tarihsel ve toplumsal gerçekliği analiz ederken diyalektik yöntemi kullanan Marx, evrende her şeyin değişikliğe uğradığından sosyal hayat çelişki ve zıtlık üzerine inşa edildiğinden diyalektiğin insanla yaşadığını düşünmüştür (Kızılcıkelik, 2013b: 119-120). Toplumsal yapı ve yaşam içerisinde ekonomik faktörlerin önemine değinen Marx, toplumsal değişimi iktisadi etkenlerin belirlediğine vurgu yapmıştır. Alt yapının (üretim araçları, güçleri ve ilişkileri) son kertede üst yapıyı (din, ahlak, sanat, bilim, felsefe, ideoloji ve devlet) belirlediğini ifade etmiştir. Toplumsal değişimde, toplumun sosyo-ekonomik temelini oluşturan alt yapıyı önclemiştir.

Marx, Engels’le birlikte kaleme aldığı Komünist Bildirgesi’nde; “Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf savaşmaları tarihidir.” (Marx ve Engels, 2014: 28) diyerek tarihin ilerlemeci motorunun sınıf çatışması olduğunu ilan etmiştir. Yani Marx’a göre toplum, Yapısal İşlevselcilerin benimsediği gibi düzen içinde sorunsuz olarak işleyen bir yapı veya denge halinde bulunan bir toplumsal sistem değildir (Akt. Appelbaum, 1970: 64). Ona göre toplum, diyalektik bağlamda zıt ve uzlaşmaz düşmanı sınıflardan meydana gelmiş tümlüktür. Toplum, mücadeleyle değişmeyi yaratan karşıt sınıflardan oluşmaktadır. Dolayısıyla ona göre toplumsal değişim, karşıt güçlerin veya sınıfların mücadele ve gerilimleriyle ortaya çıkar. Sosyal gelişim ve ilerlemenin temeli, sınıf uzlaşması değil, sınıf savaşımının artmasına bağlıdır (Kızılcıkelik, 2013b: 171-172). Bu çerçevede Marx, çatışma olmadan ilerleme olmayacağı ilkesini benimsemiştir (Wallace ve Wolf, 2012: 126). Nitekim Marx’ın tarihsel materyalizme göre sıraladığı toplum formlarının oluşum ve dönüşüm süreçlerinde etkili olan önemli faktör; ekonomik temele dayalı olarak ortaya çıkan sınıf çatışmasıdır.

Çatışmacı teörinin diğer bir temsilcisi ise Dahrendorf'tur. Dahrendorf'a (1959: 27) göre "toplumun gerçeği çatışma ve değişip durmadır (flux)." Başka bir ifadeyle o, toplumda değişim ve çatışmanın kaçınılmaz olduğunu ifade eder (Dahrendorf, 1959: 162). Toplumda var olan zorlama ve çatışmadan dolayı toplumun sürekli değişme halinde olduğunu dile getiren Dahrendorf, çatışma konusundaki fikirlerini oluştururken yapısal işlevselcilerin savunduğu temel sayılıtlara eleştirel yaklaşmıştır. Bu kapsamda yapısal işlevselcilere göre toplum statik veya hareket eden denge durumundayken Dahrendorf'a göre her toplum her zaman değişme sürecindedir. Yapısal işlevselciler, toplumun düzenini (order) vurgularken, çatışmacı teoriler sosyal sistemde sürekli çatışma ve anlaşmazlığın (dissension) olduğunu belirtir. Yapısal işlevselciler, toplumdaki her öğenin toplumun dengesine (stability) katkısı olduğunu dile getirirken, Dahrendorf ve diğer çatışma teorisyenleri sosyal sistemin her öğesinin toplumdaki değişme ve çözülmeye katkısı olduğunu savunur. Yapısal işlevselciler, toplumu normlara, değerlere ve ortak ahlâka göre oluşan bir bütün olarak görme eğilimindeyken Dahrendorf ve diğer çatışma teorisyenleri toplumdaki üst kesimde yer alanların alt kesimler üzerinde baskıda buldukları ve bu baskıdan dolayı bütünlük oluştuğunu vurgular (Kızılcelik, 1994b: 411-412). Dahrendorf, yapısal işlevselci paradigmanın nerdeyse tüm temel toplum kabullerine karşı çıkarak adeta yapısal işlevselci paradigmaya alternatif bir teori inşa etmiştir.

Dahrendorf, Marx'ın kuramının sosyolojik eleştirisini yaparken sınıf çatışmasının bir toplumsal çatışma biçimi olduğu ve bunun toplumsal değişimde önemli bir rol oynadığını kabul etmekle birlikte Marx'ın dile getirdiği toplumsal sınıfların üretim araçlarının mülkiyetine dayanır düşüncesini açıkça reddetmiştir. Dahrendorf, üretim araçlarının mülkiyetliği dışında sınıf için yeni bir temel önermiştir. Dahrendorf'a göre sınıfların ortaya çıkmasında etkili olan en önemli unsur, hükmetme ve hükmedilenin ortaya çıkarttığı otorite ilişkileridir. Hükmetme ile hükmedilen arasında bir karşıtlık (dichotomy) vardır. Ona göre "çatışma ile karakterize edilen her yapıda otoriteyi paylaşanlarla bunlara tabi olanlar arasında bir gerilim mevcuttur" (Poloma, 1996: 120-121).

Çatışmacı kuramın öne çıkan isimlerinden biri olan Coser, *Toplumsal Çatışmanın Fonksiyonları (The Functions of Social Conflict)* adlı eserinde toplumsal

değişme sürecinde etkili olan sosyal çatışmanın bazı işlevlerini detaylı incelemiştir. G. Simmel'in etkisiyle çatışma olgusunu bireysel düzeyden hareket ederek açıklamaya çalışan Coser (Kızılcılık, 1994b:475), her sosyal sistemin gerginlik ve potansiyel çatışma unsurlarını içerdiğini dile getirmiştir (Coser, 1957: 200). Ona göre toplumdaki çatışma ve gerginlikler, toplumsal sistemin bütünleşmesine katkı sunma ve toplum içindeki uyumu sağlama gibi son derece önemli işlevleri yerine getirmektedir (Kızılcılık, 1994b: 476-477). Coser, bir topluluğun dışında olan çatışmalarla içinde olan çatışmalar arasında “dış çatışma” ve “iç çatışma” kavramlarını kullanarak ayırım yapmıştır. Dış çatışmanın topluluğun kişiliğini tespit etmekte ve topluluk kimliğini yerleştirmekte, iç çatışmanın ise toplumda “doğru” davranışı belirleyen normları içerdiği için bir topluluğun kimliğini tanımlamakta önemli bir rol üstlendiğini dile getirir (Wallace ve Wolf, 2012: 191-192). Bu bakımdan Coser, çatışma olgusunu temele koyarak ileri sürdüğü düşünceleriyle; çatışmanın toplumda, toplumsal sistemin devamlılığını, korunmasını sağlama ve toplumsal değişime kaynaklık etmesi açısından pek çok olumlu işlevlere sahip olduğunu dile getirmiştir. Çatışmanın işlevleri teorisini geliştirdiğinden yapısal işlevselci paradigmaya yaklaşmıştır.

Dahrendorf ve diğer çatışmacı kuramcılarının aksine daha çok mikro yönelimli bir çatışma kuramı geliştiren Collins, düşüncelerini *Çatışma Sosyolojisi (Conflict Sociology)* adlı eserinde dile getirmiştir. Söz konusu eserinde çatışmacı kurama yaptığı en büyük katkının makro düzeyli kuramlara bir mikro düzey eklemek olduğunu ifade etmiştir. Collins, “özellikle tabakalaşma ve örgütlenmenin günlük yaşamın etkileşimleri içinde temellendiğini göstermeye” çalışmıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 273). Simgesel etkileşimcilik ve fenomenoloji gibi “mikrososyolojik” bakış açılarından beslenen Collins, bütün toplumlarda insanların ardından koştugu servet, güç ve saygınlık gibi bazı sınırlı malların olduğunu ve hiç kimsenin emir almayı sevmediğini ifade etmiştir (Wallace ve Wolf, 2012: 199-200). Ona göre her kıt kaynağın dağılımı eşit olmadığından onu kontrol edenlerle etmeyenler arasında potansiyel bir çatışma vardır. İnsanlar kendi faydaları doğrultusunda, kendi çıkarlarını en iyi kullanmaya çalışmaktadır. Bireyler, ihtiyaçlarını giderme çerçevesinde birbirleriyle kaynaklar için rekabet ederler. Ona göre toplumsal değişim bu rekabetin neticesinde ortaya çıkar (Sunar, 2018: 180-182).

Sonuç olarak çatışmacı yaklaşımlara göre eşitsizlik ister üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmaktan kaynaklansın isterse de toplumdaki güç veya kıt kaynakların dağılımından kaynaklansın her toplum eşitsiz bir yapıya sahiptir. Onlar toplumdaki bu eşitsizliğin, toplumda çatışma ve uyumsuzluğa neden olduğunu düşünür. Dolayısıyla onlara göre sosyal çatışma kaçınılmazdır. Toplumsal değişim ise toplumda eşitsiz bir şekilde bulunan farklı unsurların çatışmaları neticesinde yaşanır. Çatışma, toplumsal değişimin temel dinamiğidir. Öte yandan çatışmacı teori tehdit algısı bağlamında ele alındığında, toplumda çatışan unsurların karşılıklı olarak birbirlerine yönelik tehdit algılamalarının güçlendiği görülmektedir. Bu bağlamda çatışma, tehdit algısını besleyen bir faktördür.

1.4.3. Küçük Boy Kuramlar

Küçük boy kuramlar toplumsal değişimi açıklarken büyük boy ve orta boy kuramlardan farklı olarak daha mikro boyutlardan başlangıç yapmaktadırlar. Onlar toplumsal değişimi ne evrimci yaklaşım gibi toplumun belli bir yönde ilerlediği düşüncesiyle yorumlar ne de yapısal işlevselci yaklaşım gibi toplumsal kurumların farklılaşmasından dolayı gerçekleştiğini düşünür. Sosyal psikolojik temelden hareket eden küçük boy kuramlar, toplumsal değişimi açıklamada daha çok birey, bireysel ilişkiler ve gruplara odaklanırlar. Bu kapsamda toplumsal değişimi bireyler ve gruplar arası etkileşimden kaynaklandığını düşünen yaklaşımların başında sembolik etkileşimcilik gelmektedir.

1.4.3.1. Sosyal Psikolojik Kuramlar: Sembolik Etkileşimcilik

Kökenleri Amerikan felsefeci G. H. Mead'in çalışmalarına dayanan sembolik etkileşimcilik kuramı, "toplumsal etkileşim içinde bireyler arasındaki simgelerin değişimi üzerinde durur. Öteki kuramların tersine, simgesel etkileşim, bir bütün olarak toplumun değil, bireyler arasındaki küçük ölçekli etkileşimleri öne çıkarır" (Giddens, 2013: 57-62). İnsanı yaratıcı bir birey olarak ele alan sembolik etkileşimciliğin odağında "birey, dil ve psikoloji" vardır. Onlar, özellikle bireyin sosyal yaşam içerisinde gerçekleştirdikleri bireyler arası etkileşimleri ve davranışları yorumlamaya ve anlamaya çalışırlar (Şentürk, 2017: 73). Mikro sosyolojik bakış açısıyla yaklaşan ve insansal eyleme önem veren sembolik etkileşimciliğe göre "bütün toplumsal dünyamız, toplum deneyimimiz ve toplumsal etkileşimimiz nesnel olarak gerçek olmayıp, zamanla

inşa etmekte olduğumuz şeylerdir” (Wallace ve Wolf, 2012: 126). Birey, nesnel yapı veya durum tarafından belirlenmiş bir ürün olmaktan ziyade, kendi kendine eylemde bulunan ve eylemleri yorumlayıp özgür bir şekilde davranış sergileyen bir birimdir (Poloma, 1996: 224). Dolayısıyla insan davranışları önceden tahmin edilememektedir ve belli yapılar ve unsurlar tarafından şekillenmemektedir. Çünkü davranışın ortaya çıkmasında bizatihi rasyonel insan eylemi belirleyici olmaktadır.

Sembolik etkileşimciliğin önemli kurucularından olan Mead, kuramını açıklamak için “zihin” ve “benlik” kavramlarını kullanmıştır. Zihin ve benlik olmadan toplum olmaz. Çünkü insanlık, zihin ve benlik aracılığıyla, akıl yürütme ve düşünme yeteneğine sahiptir. Ona göre benlik, dil vasıtasıyla inşa edilir ve benliği oluşturan unsurlar “ben” ile “beni/bana” kavramlarıdır (Swingewood, 2010: 286). Bu kapsamda yaratıcı ve rasyonel olarak eylemde bulunan ve davranışın ortaya çıkmasını sağlayan ben (I)’dir. Beni/bana (me) ise başka zaman ve mekânlarda genelleştirilmiş ötekilerin düşüncelerinde bir nesne olarak kendi benliğinin farkında olmasıdır (Waters, 2008: 49). Dolayısıyla ben, insanın biyolojik ve psikolojik bir bütün olarak öznel varlığıdır. Beni/bana ise kişinin toplumsal alanda kendi yansımasıdır. Sosyolojik olarak benlik bunların hepsinin bileşimidir.

Sembolik etkileşimciliğin savunucularından olan Georg Simmel de aynı şekilde aktif insan özneler arasındaki toplumsal etkileşim biçimlerine ve söz konusu eylemlerin geri planda her zaman “kültürel anlamlar” içerdiğine vurgu yapmıştır. Toplumun, “toplumsallaşma (sociation) ilkesini somutlaştıran bireyler arasındaki, karmakarışık bir ilişkiler ve etkileşimler” açısından oluştuğunu ifade etmiştir (Swingewood, 2010: 143). Dolayısıyla toplum, bireylerin toplumsallaşmaları sonucu inşa edilmektedir. Nitekim toplumsallaşmanın gerçekleşmesi için bireylerin bir araya gelmesi ve birbirleriyle etkileşimde bulunması gerekmektedir. Böylece toplumun meydana gelmesi ve değişmesi bireylerin etkileşimlerine bağlıdır.

Sembolik etkileşimciler gibi toplumsal değişmeyi birey ve grup³⁴ temelinde açıklayan sosyal psikolojik kuramlar mevcuttur. Örneğin Lewin, toplumsal değişimin aşağıdan yukarıya doğru yani önce birey, sonra grup ve en sonunda ise toplumsal

³⁴ Grup, “birbiriyle temasta olan ve birbirlerinden etkilenen kişiler topluluğu olarak” tanımlanmaktadır (Kongar, 2012a: 203).

değişme gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle toplumsal değişme birey-grup-toplum çizgisi doğrultusunda yaşanmaktadır. Ona göre toplumsal değişmede etkili olan grup, birey ile toplum arasında köprü kurarak toplumsal değişimin dinamiği olmaktadır (Kongar, 2012a: 206). Toplumsal değişmeyi birey temelinde açıklayan modeller ise daha çok psikoloji temelinden hareket etmektedir. Amerikan sosyologlarından Lester F. Ward ile Franklin H. Giddings, toplumun zihinsel etkenlerin bir oyunu sonucu oluştuğunu düşünürler. Ward'a göre toplumsal hayatın şekillendirilmesine doğrudan ve dolaylı olarak etkide bulunan çeşitli faktörler vardır. Ancak toplumun şekillendirilmesinde ve değişmesinde doğrudan etkide bulunan faktör: “İnsanların içinden gelmekte olan ruhsal güçlerdir.” Yani ona göre toplumsal değişimin temelinde birey vardır. Aynı vurgu Giddings'de de görülmektedir. O, “bütün toplumsal eylemlerin, etkinliklerin doğal olarak psikolojik olaylar olduğunu söyler. Böylece ona göre bütün toplum hayatı bir ruhsal gerçeklikten ibarettir” (Freyer, 2012: 201-206). Öte yandan David McClelland'de toplumsal değişimin, bireyin temel kişilik niteliklerine bağlı olarak gerçekleştiği vurgulamıştır. Ona göre uygarlığın ortaya çıkması ve gelişmesi bireylerin başarı ihtiyacı ya da güdüsüne bağlıdır. McClelland'a benzer şekilde toplumsal değişme ve kişilik yapısı arasında ilişki kuran bir diğer düşünür ise David Riesman'dır. Toplumsal gelişme ile kişilik yapısı arasında paralellik olduğunu düşünen Riesman, geleneksel toplumlarla, sanayi toplumu ve ötesi için ortaya çıkan kişilik yapılarının birbirinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Nitekim geleneksel toplumda, “gelenekler tarafından yönetilen” bir kişilik tipi ortaya çıkarken, sanayileşme sürecinde davranışları gelenekten ziyade “benimsediği değerler” tarafından şekillenen bir kişilik tipi ortaya çıkmıştır. Sanayileşme sonrasında ise kendisini bilinçli olarak yöneten bir kişilik tipi olan “özerk tip”in ortaya çıkacağını düşünen Riesman, bu tipin ileri bir toplum yaratacağını düşünür (Kongar, 2012a: 212-213).

Toplumsal değişmeyi salt birey ve birey eylemleri üzerinden açıklayan sembolik etkileşim ve sosyal psikolojik kuramlar, değişmede etkili olan yapı unsurlarını göz ardı ettiği için eleştirilmişlerdir. Çok çeşitli unsurlardan etkilenen toplumsal değişmeyi sağlıklı bir şekilde analiz edebilmek için tüm boyutlarıyla birlikte ele almak gerekmektedir. Aksi durumda toplumda yaşanan değişimi anlamada sürekli bir boyut eksik kalacaktır.

1.5. Toplumsal Değişme ve Muhafazakârlık

“Korumak” ya da “olduğu gibi muhafaza etmek” anlamlarına gelen muhafazakârlık (conservatism),³⁵ (Marshall, 2012: 512) bir düşünce olarak ilk defa XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başında birçok açıdan Fransız Devrimi ile sembolleşen ekonomik ve siyasi değişimin gittikçe artan hızına tepki olarak tarihteki yerini almıştır. Muhafazakârlığın ilkelerini ilk olarak Edmund Burke’ün *Reflections on the Revolution in France* (Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler) adlı eserinde yer aldı. 1789 Fransız Devrimi’nin hemen akabinde (1790) yayımlanan eserinde Burke, “Ancien Regime’e (Eski Rejim, Devr-i Sabık) karşı devrimci meydan okumayı, derin bir üzüntüyle” karşılamıştır (Heywood, 2013: 83; Nisbet, 1997: 95). Burke’ün aydınlanma rasyonalizmine ve onun siyasal sonucu olarak gördüğü Fransız Devrimi’ne yönelik erken dönem eleştirilerini içeren söz konusu eseri o dönem yazarları tarafından kabul görmüş ve muhafazakârlığın temel başyapıtlarından biri olmuştur (Duman, 2004: 32). Muhafazakârlık kendine özgü tavrıyla, diğer siyasi geleneklerin bir özelliği olan geliştirilmiş soyut teorilere ve ilkelere güvenmeyip gelenek, tarih ve tecrübeyi esas almaktadır. Muhafazakâr düşüncenin temel iddiası, toplumu, ortak değer ve inançlar ile bir arada tutan ve organik bir bütün olarak işleyen ahlaki bir cemaat şeklinde algılamaktır (Heywood, ty:167-168). Bu anlamda muhafazakârlık eski rejime (Ancien Régime) dönmeye ilişkin eğilimi ifade eder (Heywood, 2014: 75). Nitekim onlara göre bilinen mevcut düzen ve değerler, yeni olana karşı her zaman korunması gerekir.

Gündelik hayatta kullanılan “ontolojik muhafazakârlık”la kültürel, ideolojik bir yanı olan “modern muhafazakârlık” arasında ayırım yapmak gerekir. Britanya’da seküler muhafazakârlığın öncüsü sayılan Michael Oakeshott’a (2004: 56) göre muhafazakârlık, “aşına olanı bilinmeyene, denenmiş denememiş, gerçeği gizeme, fiilî olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi

³⁵ Sözlüklerde farklı tanımlamaları yapılan muhafazakârlık kavramı; siyaset felsefesinde liberalizme bir tepki olarak doğan ve hayat karşısında takılan bir tutuma gönderme yapmaktadır. Nitekim insanların toplumda doğal olarak eşit olmadıklarını kabullenen muhafazakârlık, “belli bir toplum tasavvuru ve siyaset anlayışına dayanan [modern bir] ideoloji ya da politik harekettir” (Cevizci, 2012: 308). Muhafazakârlık kavramının içeriği ülkeden ülkeye, kişiden kişiye değişmektedir. Söz gelimi “Bayan Thatcher ‘muhafazakârlığı’, Burke’ün ya da Disraeli’nin muhafazakârlığı ile aynı şey değildir.” En geniş anlamda statükoya (statu quo) bağlılık ve değişme korkusu diye tanımlanan muhafazakârlık aslında “modern zamanlarda doğan ve ona karşı ortaya çıkan bir fikri (ve siyasal) harekettir. Muhafazakâr doktrin Avrupa uluslarının geleneksel siyasal ve toplumsal düzenini savunmak için oluşmuştur, temelde anti-modernidir. Bu nedenledir ki, saf muhafazakârlık bir gelenekçiliktir” (Beneton, 1991: 8-10).

mükemmele, şu anki gülüşü hayalî neşeye tercih etmektir.” Bu tanım gündelik hayatta kullanılan “ontolojik muhafazakârlığı” tanımlamaktadır. Dolayısıyla “ontolojik muhafazakârlık” bilinçli bir eylemden ziyade hayatın olağan akışında beliren muhafazakâr tutumlarken, “Modern muhafazakârlık”ta ya da “entelektüel/politik bir gelenek olarak muhafazakârlık”ta bilinçli bir şekilde hayatın muhafazakâr yanını keşfetme güdüsünden hareket edilmektedir (Güngörmez, 2004: 12).

Aydınlanma sonucu ortaya çıkan düşünceye karşı geliştirilen muhafazakârlık düşüncesi, her ne kadar mevcudun korunması ve tamamen değişime karşı bir düşünce olarak görülüyor olsa da aslında öyle değildir. Burke’ün değişim konusundaki düşüncelerinden bu durum açık bir şekilde görülmektedir. O, “değişmenin araçlarından yoksun bir devlet”in, “kendisini korumanın araçlarından da yoksun” olduğunu dile getirerek aslında tamamen değişime karşı olmadığını, sadece ani ve hızlı değişime, kökten ve despotik bir tavırla gerçekleşen değişime karşı olduğunu ifade etmiştir (Güngörmez, 2004: 25). Aynı şekilde Özipek (2011: 18-19) bir düşünce geleneğinden türetilen ve bir siyasi ideoloji olan muhafazakârlığın, “devrimci dönüşüme karşı evrimci veya tedricî değişimi savunan, geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin, sekülerleşme[si]nin ve dayanışmacı toplumsal yapının aşınmasının felaket getireceğini” söyleyerek muhafazakârlığın değişim karşıtlığı şeklinde algılanmaması gerektiğini vurgulamıştır.

Muhafazakârlık, “Aydınlanma’ya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak” (Özipek, 2011: 18) ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle muhafazakârlık, varlığını, “reddettiği Aydınlanma düşüncesine borçludur.” Çünkü muhafazakârlık aydınlanmacı “akıl”a tepkiden doğmuştur. Aydınlanmacı akıl yerine “gelenek”in ve “dogma”nın savunusunu yapmıştır (Güngörmez, 2004: 12). Muhafazakârlık kendi içinde çeşitlenerek özellikle değişim konusunda farklı farklı düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir. Ancak muhafazakârların temel ortak noktaları geleneklere³⁶ bağlı olmasıdır. Gelenek, zamana karşı koyabilmiş değerler,

³⁶ Bu noktada muhafazakârlık ile gelenekçilik arasındaki bağa da değinmek gerekir. Muhafazakârlık ile gelenekçilik arasındaki ayırım: “muhafazakârlık bir gelenekçiliktir, fakat gelenekçilik mutlaka muhafazakâr değildir.” Çünkü muhafazakârların sahip çıktığı gelenekler değiştiğinde yerini başka geleneklere bıraktığında muhafazakârlar çelişkiye düşüyordu (Beneton, 1991: 113-14).

uygulamalar ve kurumları, özelden de bir kuşaktan diğerine aktarılanları kapsar. Nitekim Burke, toplumda geleneğin işlevine dikkat çekerek toplumu; “yaşayanlar, ölümler ve doğacaklar arasındaki bir ortaklık olarak tanımlamıştır” (Heywood, 2013: 86; Nisbet, 1997: 112). Bu kapsamda muhafazakârlar, geleneklerin ve kurumların tarihsel süreç içerisinde kendilerini ispatladıklarından dolayı korunmaları gerektiğini vurgulamışlardır. Böylece muhafazakârlar, mevcut kurumların ve geleneklerin savunucusu olmuşlardır.

Heywood (2013: 87), muhafazakârların gelenek için düşüncelerini ve değişime bakış açısını şu şekilde özetlemektedir:

“Muhafazakârlar geleneğe saygı duyarlar çünkü gelenek, hem toplum hem de birey için bir kimlik duygusu yaratır. Yerleşik örfler ve uygulamalar, bireylerin farkına varabilecekleri cinstendir; âşinadırlar ve şüpheleri giderici niteliktedirler. Sonuçta gelenek insanlara, aidiyet ve “köklü olma” hissi verir. Bu hisler de tarihsel temelli oldukları için güçlüdürler. Örneğin monarşi kurumu, insanları geçmişe bağlayarak ve onlara kim olduklarına dâir müşterek bir duygu sağlayarak toplumsal bağlılık yaratır. Öte yandan değişim ise bilinmeyene doğru bir yolculuktur: Belirsizlik ve güvensizlik yaratır, böylece mutluluğumuzu tehlikeye atar. Gelenek, zaman sınavını başarıyla atlatmış birçok şeyi, siyasî kurumlardan daha fazlasını barındırır. Gelenek, âşinâ olan, güvenlik ve aidiyet yaratan tüm örf ve sosyal pratikleri kuşatır.”

Muhafazakârlığın değişime bakışını ve mevcut değerlere yönelik düşüncelerini anlatan Oakeshott’a (2004: 55-60) göre muhafazakârlık; “belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşerî durumların şartlarını diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir.” O, muhafazakârlıkta değişimin insanların ve toplumların kimliklerine bir tehdit ve yok oluşun göstergesi olarak algılandığından muhafazakârların bilinen bir iyiyi bilinmeyen daha iyiye tercih edeceğini ifade etmiştir. Çünkü muhafazakârlar mizaç, “tehlikeli ve zor olana düşkün değildir; maceracı değildir; bilinmeyen denizlere yelken açma dürtüsü yoktur...” Onlara göre “değişim yorucudur; yenilik çaba gerektirir ve insanoğlu (öyle denir) enerjik olmaktan çok tembelliğe eğilimlidir.” Bu düşüncelerden ötürü muhafazakârlar, “bilinmeyenden endişelenirler ve güvenliği tercih ederler. Çekingen yenilikçilerdir; değişimi sevdiğileri için değil, aksine kaçınılmaz oldukları için kabul ederler.”

Muhafazakârlar, değişimi kendilerine, sosyo-kültürel yapılarına olası bir çözülme etkeni olarak adeta bir tehdit şeklinde algıladıklarından değişime tepki ve direnç gösterirler. Bu durum değişime karşısındaki iki karakteristik tutum ortaya

çıkarmaktadır. Değişime açık yenilikçi tutum; diğeri de değişime kapalı tutum. Değişime kapalı olanlar değişimi bir tehdit olarak algırlar. Bu durum değişime karşı tepki ve direnç olmasının bir nedeni olarak işler. Değişimi bir tehdit değil de fırsat olarak algılayanlar ise değişen koşulları kendi lehlerine dönüştürmeyi başaracak olası toplumsal dalgalanmalardan kazançlı çıkarlar (Doğan, 2012: 341-342)

Muhafazakârlar, özgür bir şekilde farklı değerlerin yayılması sonucunda, sosyal istikrarın ve düzenin ortadan kalkacağını düşünürler. Dolayısıyla “onlar kültürel ve ahlaki çeşitlilikteki gizli tehlikelere dikkat çekip geleneksel değerlerin güçlendirilmesini teklif ederek, otorite ve sosyal disiplinin yeniden” kurulmasını isterler (Heywood, ty: 169). Bu kapsamda muhafazakârlar, yeni değerlere ve bu değerler doğrultusunda gerçekleşen toplumsal değişmeye mesafeli dururlar. Onlar için mevcudun korunması, düzenin ve istikrarın devam etmesi daha önemlidir. Yeni ve farklı olan her zaman bir rahatsızlık sebebidir ve ona hep şüpheyle bakılır. Bu durumda muhafazakârlık toplumsal değişmeye direnç gösterecektir.

1.6. Birbirini Tehdit Olarak Algılayan Gelenek- Modern Karşıtlığı

Gelenek, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” olarak tanımlanmaktadır (Marshall, 2009: 258-259). Aydınlanma hareketine dayanan “Modern” kavramı ise latince “modernus” kelimesinden gelmektedir. Kelime anlamı olarak “çağdaş (recent)” (Smith, 2011: 95), “düne ait olmayan” (Jeanniere, 2000: 96) veya “bugüne ait olan bir şey” anlamı taşıyan modern kavramı (Loo ve Reijen, 2006: 13), ilk olarak Hıristiyanlığı, köklü Roma ve Pagan kültüründen ayırmak için V. yüzyılda kullanılmıştır. Bu yüzden “modernus” köken olarak, eskiye ve antik kültüre karşı ortaya atılmış bir şimdiki zaman kavramıdır (Kızılçelik, 1994a: 87). Yani modernlik düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık vardır (Giddens, 1994: 39). Dolayısıyla modernlik, geleneğin ötesinde ve karşısında olan “yeni” anlamına gelmektedir.

Modernleşme kavramı, tarihsel olarak geleneğe dayalı toplumsal ve siyasal değer ve ilkelerin yerine modern ölçütlerin geçiş evrimini/sürecini ifade eder (Çetin,

2003-04: 12). Söz konusu geçiş kolay bir şekilde gerçekleşmez. Belli bir dirençle karşılaşır. Yeni olana karşı gelenek kendini savunmaya alır. Çünkü yeni olan geleneğin varlığını tehdit etmektedir. Nitekim “hiçbir geleneksel yapı, benliğini, tehdit eden yeni düzene kolay teslim etmez. Toplumsal değişim olayı, bu açıdan, bir iç direnç ve mücadele olayıdır” (Gevgilili, 1972: 78). Aynı şekilde yeni olan da geleneği kendi önünde ki bir engel olarak görür. Yeni için amaca giden yolda önüne çıkan en büyük engel gelenektir. Dolayısıyla yeni olanın geleneğe karşı tehdit algısı yükselmektedir.

Köken olarak XVI. ve XVII. yüzyılda küçük bir aydın grubunun düşüncelerine dayanan modern düşüncenin temelinde mekanik doğa anlayışını benimseyen aydınlanma düşüncesi vardır. Yani her türlü “aşkınlık olgusunu” reddetmektedir. İlerleme mitinden hareket eden, siyasal, toplumsal ve felsefi bütün yönleri ile doğayı fethetmeyi amaçlayan modernleşme düşüncenin sonucu olarak değişim, artık korkulması gereken bir olgu olmaktan çıkarak geçmişten kopuşun bir ifadesi olmuştur. Dolayısıyla modernleşme, “topluma hâkim olan ve yüzyılların birikimi olan geleneksel anlayıştan kopuş ve farklı egemenlik alanlarının doğması anlamına gelmektedir” (Özay, 2007: 94-95). Başka bir ifadeyle modernleşme, “kilise otoritesi ile geleneksel otoriteyi reddedip” (Bilgin, 2010: 20), “hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insanmerkezci” (Cevizci, 2005: 1185) değişimi ifade etmektedir. Bu noktada modernleşmenin geleneksel yapıda tehdit olarak gördüğü temel kurum din kurumu olmaktadır.

Modernleşme ile din arasında karşıtlık içeren bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. “Din burada geride bırakılan olguyu temsil ederken, yönelinen gelecek ise dinden bağımsız bir ilerleme düşüncesine vurgu yapmaktadır” (Özay, 2007: 95). Yani din, en genel anlamda geleneğin temsilcisi, en son ki sığınağı ve savunma kalesidir. Batı Avrupa’da Roma Katolik Kilisesi’nin dünyaya ve devlete meydan okuyacak ayrı bir güç haline gelmesi ile (Berkes, 2013: 21) ortaya çıkan iç çatışmalar kiliseye yönelik eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Çünkü “Tanrı ölmüştür”, ve kilise meşruiyetini yitirmiştir (Yıldırım, 1995: 15). Bu süreç yenilikçi düşüncenin karşısında olan din kurumunun direncinin kırılmasına ve geleneksel, katılaşmış kurum ve kurallar karşısında zamanın gereklerine uyan kurum ve kuralların geliştirilmesine neden

olmuştur. Yani toplumda sekülerleşmenin ve laikleşmenin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Berkes, 2013: 18-22).

Sonuç olarak gelenek, yenilikçi düşünceyi varlığına yönelik bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı yenilikçi düşünce, gelenek açısından olduğu gibi kabul edilen, çabucak benimsenen ve istenilen bir durum değildir. Aynı şekilde yenilik de geleneği önüne çıkan en büyük engel olarak görmektedir. Bu durum geleneğin, yenilik tarafından tehdit olarak algılanmasına ve mücadele edilmesi gereken bir yapı olarak görülmesine neden olmuştur. Sosyolojik açıdan tarihsel bir gerçeklik olan gelenek ve modernlik mücadelesi, her ne kadar geleneğin güçlü direnişi ile karşılaşılrsa da toplumsal değişimin mahiyeti gereği modernliğin başarısı ile sonuçlanmıştır. Toplumda rasyonel aklın egemen olduğu, kutsalın sorgulandığı, bilimsel ve seküler hayat tarzını ortaya çıkarmıştır. Nihayetinde batı dışı toplumlarda “modernleşme” adı altında yeni bir değişim sürecinin başlamasına neden olmuştur.

BÖLÜM 2: TEHDİT ALGISININ TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE ETKİSİ

2.1. Tehdit Algısının Toplumsal Değişmeye Yansıması

Toplum, insanların toplamından çok daha fazla anlam içeren bir kavramdır. Başka bir ifadeyle sosyolojik manada toplum, sadece insan yığınlarının bir araya gelmesi değildir. Onun ötesinde bir şeydir. En sade tanımıyla toplum, insan etkileşimlerinin ve kurumsal örüntülerin olduğu bir bütünlüktür. Toplumun temelinde rol etkileşimleri vardır. Rollerin bir araya gelmesiyle toplumsal kurumlar oluşur. Toplumsal kurumların bir araya gelmesiyle de toplumsal yapı meydana gelir. Öte yandan toplumsal yapı, salt olarak statik yani durağan bir nitelikte değildir. Toplum, sürekli değişim ve dönüşüm içinde olan dinamik bir yapıdır. Bu kapsamda geçmiş dönemlerden beri tüm toplumlar kimi zaman hızlı kimi zaman yavaş, kimi zaman olumlu yönde kimi zamansa olumsuz yönde olmak üzere sürekli değişim içinde olmuştur. Bugüne kadar değişmeyen tek bir toplum örneği yoktur. Çünkü değişmeyen tek gerçeklik; değişimin her zaman olduğu gerçeğidir.

Yapısal İşlevselci modele göre toplumsal değişme, toplumun kurumlarında yaşanan değişime işaret eder. Yani bu modeli savunanlar, toplumsal kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişimin gerçekleştiği takdirde toplumsal değişimin yaşandığını düşünürler. Nitekim yapısal işlevselci modele göre toplumlarda kurumsal boyutta yaşanan değişimlere etki eden pek çok unsur vardır. Bunlar; fiziki çevre, teknolojinin gelişimi, demografik faktörler, toplumu değiştirme ve yönlendirme gücü olan özneler ve kültürel faktörlerdir. Toplumsal değişime etki eden söz konusu unsurların hemen hemen hepsinde insan faktörü aktif olarak katılım sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle teknolojiyi geliştiren de kültürü üreten de insandır. Aynı şekilde bahsi geçen demografik faktörler ile değiştiren öznelerin de temelinde insan faktörü bulunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal değişimin gerçekleşmesinde insanlar veya gruplar önem arz etmektedir.

İnsanlar, her zaman toplumsal değişimin itici gücü ve dinamik unsuru olmuştur. İnsanlar; duygularıyla, düşünceleriyle ve sosyal alanda ki eylemleriyle toplumsal değişime katkı sağlamaktadırlar. Bu kapsamda insanların öncelikle hedefleri ve gayeleri vardır ve söz konusu hedef ve gayelerine ulaşma doğrultusunda çaba gösterirler. Ancak

insanlar, hedef ve gayelerine ulaşma yolunda bir engelle karşılaştıklarında gerilirler. Nitekim insan, duygusal bir varlıktır. Duygusal varlık olduğu için insanların toplumsal yaşam içerisinde korkuları, kaygıları veya tehdit algılamaları olabilir. Amaca ulaşma yolunda karşılaşılan engeller bireyin tehdit algılamalarının güçlenmesine sebep olabilir. Tehdit algıları, onların idrak dünyalarının yeniden yapılanmasında etkili olmaktadır. Bundan dolayı insanlar tehdit olarak gördükleri engeli bertaraf etmeye çalışır. Tabii herkesin her tehdiye karşı vermiş olduğu tepki aynı düzeyde değildir. İnsanların yetiştiği çevre, edindiği kültür, değerler, inançlar ve o anki duygu durumu tehdiye karşı verilen tepkinin değişiklik göstermesine neden olabilir. Aynı şekilde tehdit eden ve edilen unsur ile tehdidin duygusal yönünün ağırlığı da gösterilen tepkinin farklı olmasında etkili olan sebeplerden biridir. Örneğin kişinin direkt varlığına, inançlarına, değerlerine veya iktidarına yönelik tehditler daha yüksek tepki vermesine sebep olabilir.

Bireylerin toplumsal yaşamda sahip oldukları tehdit algılamaları aynı şekilde kurumların karar verici statülerini işgal edenler için de geçerlidir. Nitekim kurumların karar verici statülerini işgal edenler öncelikle kurumların fonksiyonlarını eksiksiz bir şekilde yerine getirmesini sağlamaya çalışırlar. Bu amaç doğrultusunda çeşitli önlemler ve yasal düzenlemeler yaparlar. Dolayısıyla onlar için kurumların fonksiyon kaybına neden olacak ve toplumsal dengeyi bozacak her türlü kişi, grup, oluşum, durum veya olay tehdit olarak görülecektir. Kurumların fonksiyon kaybına uğramaması için söz konusu tehditleri ortadan kaldırmaya yönelik önlemler alınacaktır. Alınan önlemler bazen toplumsal değişime öncülük ederken, bazen mevcudu koruma adına toplumsal değişime direnç gösterebilir. Burada önemli olan tehdidin ne olduğu ve ona yönelik ne tür tedbirler alındığıdır.

Kurumların karar verici statülerinde yer alanlar genellikle toplumdaki siyasi otoritelerdir. Bu bakımdan kurumsal düzeyde ortaya çıkan tehdit algısından kastedilen siyasi otoritelerin tehdit algılamalarıdır. Kurumsal düzeyde ortaya çıkan tehdit algısını somutlaştırmak ve örnek vermek gerekirse toplumun temel kurumlarından olan siyaset, aile ve ekonomi kurumlarına yönelik tehditler gösterilebilir. Toplumsal hedefleri gerçekleştirme işlevini yüklenen siyaset kurumuna yönelik tehditler göz önüne alındığında, söz konusu hedeflere giden yolda ortaya çıkan her türlü engel ile siyasi otoritelerin varlığına ve iktidar alanına yapılan her türlü müdahale bir tehdit olarak

algılanır. Aynı şekilde toplumun temel yapı taşı olan ve nüfusu yenileme, bireylerin sosyalleşmesini sağlama gibi önemli işlevler yüklenen aile kurumuna yönelik tehditlerin neler olduğu düşünüldüğünde; ailede işlev bozukluğuna neden olan; boşanma oranının yükselmesi, kadın erkek eşitsizliğinin ortaya çıkması, kadına yönelik şiddetin artması gibi durumların, aile kurumunun karar verici statülerini işgal edenler tarafından bir tehdit olarak algılandığı görülmektedir. Öte taraftan toplum ile doğa arasındaki uyumu sağlayan ve toplumda mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı ve tüketimi işlevini yürüten ekonomi kurumuna göre; işsizlik oranının yükselmesi, gelir adaletsizliğinin artması ve spekülasyonlara açık kırılgan bir ekonomi tablosunun ortaya çıkması bir tehdit olarak algılanır. Söz konusu bu tehditlere karşı siyasi otoriteler tarafından önlemler alınır ve bu tehditleri ortadan kaldırmaya yönelik politikalar benimsenir. Alınan bu önlemler ve benimsenen politikalar, kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişimlere neden olabilir. Bu kapsamda tehdit algısının, kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde meydana getirdiği değişimler, (tarihsel karşılaştırmalı yöntemle uygun bir şekilde) geçmiş dönemlerde yaşanan ve siyasi otoriteler tarafından güçlü bir tehdit olarak algılanan sosyal, ekonomik ve siyasi olaylardan hareket edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.2. Tarihsel Perspektifte Tehdit Algısı ve Toplumsal Değişme

Sosyoloji disiplinine göre toplumsallığı kabul edilen her şey tarihseldir (Kafadar, 2014: 24). Başka bir ifadeyle sosyoloji, “her zaman tarih temelinde ve yönelimindeki bir girişim olmuştur” (Skocpol, 1999: 1). Dolayısıyla tarih ile sosyoloji iç içe geçmiş bir bütündür. Bir bakıma tarihçi, geçmiş dönemlerin sosyoloğudur; sosyolog ise döneminin tarihçisidir. Tarih, verilerini geçmiş dönemde yaşamış toplumlardan alırken; sosyoloji, verilerini tarihsel gerçekliklerden ve mevcut yaşayan toplumlardan alır. Bu kapsamda tarih ile sosyolojinin bütünsel bir şekilde beraber ele alınması gerekliliğini vurgulayan ve sosyal bilimlerde disiplinler arasında katı çizgilerin varlığını reddeden önemli ekol: “Annales Ekolü”dür.³⁷

³⁷ Annales Ekolü, 1929 yılında Strasbourg Üniversitesinde kurulmuştur. O dönemde üniversitenin tarih kürsüsünde bulunan Lucien Febvre ve Marc Bloch, “Annales d’Histoire Economique et Sociale (Ekonomik ve Toplumsal Tarih Yıllıkları)” adlı dergiyi çıkararak bu ekolün kurucuları olmuştur. Daha sonra Fernand Braudel, Georges Duby ve Jacques Le Goff gibi diğer isimler eklenerek yeni bir tarih anlayışını ortaya çıkarmışlardır. Onlar sadece büyük adamların ve olayların anlatıldığı geleneksel tarihçilik anlayışına karşı çıkararak, araştırdıkları dönemin maddi ve manevi tüm unsurlarının göz önüne

Annales ekolünün önemli temsilcilerinden olan Fernand Braudel (1992: 104) “sosyoloji ve tarihin aynı zihinsel macera olduklarını, aynı kumaşın tersi ve yüzü değil de bu kumaşın ipliklerinin tüm kalınlığı itibarıyla bizzat kendi olduğunu” dile getirerek sosyoloji ile tarihin bir bütün olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Marc Bloch (1983:VII) “bugünü anlamak geçmişi bilmekten geçer” diyerek sosyolojik çözümleme için tarihin önemine vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Wright Mills, toplumbilimsel düşün yeteneğine sahip olanların, tarihsel dönemlere ve bu dönemlerin olgularına bakabilme yeteneğini kazandığını dile getirmiştir (Mills, 2007: 15). Nitekim tarih ve sosyoloji ikisi de aynı araştırma nesnesi kullanır. İkisinin de amacı toplumu ve toplumsal etkileşimleri anlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla “tarihsel gerçeklikler, veriler, bilgiler ve belgeler olmadan sosyologların var olan toplumu, sosyal yapıyı, sosyal gerçekliği ve toplum sorunlarını açıklaması, anlaması, yorumlaması ve değiştirmesi çok güçtür” (Kızılçelik, 2001: 5).

Tarih bilimi açısından değişim oldukça önemli bir yere sahiptir. Toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiğini görmek için tarihsel verilerden hareket edilmelidir (Chirot, 1999: 44). Buradan hareketle tehdit algısının toplumda neden olduğu değişimleri gözlemlemek için sosyal, ekonomik ve siyasal olayları incelemek gerekir. Hangi dönemde ne tür tehditler olduğu, bu tehditlere yönelik ne tür tedbirler alındığı ve alınan bu tedbirlerin sonucunda nasıl bir toplumsal değişim yaşandığı tarihsel verilerden hareket edilerek görülebilir. Öte yandan elde edilen verilerin anlamlandırılması ve bir bağlama oturtulması için ilgili dönemin şartları çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Nitekim tehdit, konjonktüre göre farklılık gösterebilir. Her dönemin kendine has farklı tehditleri olabilir. Örneğin Batı’da burjuvazinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde, aristokratlar yeni ortaya çıkan burjuvaziye kendilerine tehdit olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde burjuvalar da aristokratları kendilerine tehdit olarak görmüşlerdir ve birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Bir tarafta Ortaçağ Avrupası’nın tüm gücünü üzerinde taşıyan aristokratlar varken öte tarafta değişen üretim sistemiyle güçlenen ve güçlendiği için aristokratlardan hak talep eden burjuvalar vardır. Aristokratlar, kendi iktidarlarına meydan okuyan ve iktidarlarına ortak olmaya çalışan burjuvaziye karşı, güçlerini

alınması gerektiğini dile getirmektedirler. Bu şekilde bütünsel bakış açısının da ancak sosyal bilimler alanında disiplin farkı gözetmeksizin bütüncü bir yaklaşımla sağlanacağını ifade ederler. Dolayısıyla tarihsel ve toplumsal gerçekliklerin sağlıklı bir şekilde elde edilmesi için tarih ile sosyoloji arasındaki ayrımın ortadan kalkması gerekliliğini vurgularlar (Geniş bilgi için bkz. Burke, 2014).

muhafaza etmeye çalışmış, tehdit olarak gördüğü burjuvaziyi ortadan kaldırmayı amaçlamış ve onların talep ettiği toplumsal değişime karşı direnç göstermişlerdir. Burjuvazi ise özellikle edindiği ekonomik gücün karşılığı olarak siyasi güç talebinde bulunmuş (Şenel, 2017: 303) fakat bu talebine karşılık alamamıştır. Hatta düşmanca bir niyetle, mevcut ekonomik gücüne bile tahammül edemeyen bir aristokrasiyi karşısında görmüştür. Bu durum burjuvazinin aristokrasiye karşı tehdit algısını güçlendirmiştir. Nitekim burjuvazi, kendini tehdit eden aristokrasiyi -Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'nin verdiği güçle- ortadan kaldırmış ve liberalizm ve demokrasi kavramlarının temel ilkeleri etrafında Batı toplumunu tekrar inşa etmiştir. Yani tehdit algısının kıvılcımıyla toplumda makro boyutta yapısal değişim yaşanmıştır.

Tehdit algılaması tarihin her döneminde ve hemen hemen her toplumda vardır. Değişen tek şey tehdit algısına neden olan unsurların çeşitliliği ve tehdit algısının şiddetidir. Karar vericilerin veya toplumun, tehdit algısı kimi zaman yüksek olurken, kimi zaman daha düşük olmuştur. Nitekim düşmanca niyetleri olan ötekinin olması tehdidin varlığı için yeterli bir sebeptir. Bu kapsamda tarihin ilk Türk yazıtları olarak bilinen “Orhun Kitabelerine”³⁸ bakıldığında o dönemde Çin halkının ve devletinin Türkler tarafından bir tehdit olarak algılandığı görülmektedir. Kül Tigin Abidesi'nin güney yüzünde “(Ben) Tanrı gibi ve Tanrıdan olmuş Türk Bilge Hakan, bu devirde (tahtta) oturdum. Sözlerimi baştan sona işitin” (Tekin, 2008: 21) diyerek başladığı yazıtta bütün Türk beylerine, hükümdarlığı boyunca genişlettiği topraklardan bahsettikten sonra onlara uyarı niteliğinde şu cümleleri aktarır:

“...bunca diyara kadar (ordularımı) yürüttüm (ve anladım ki): Ötüken dağlarından daha iyi bir yer asla yok imiş! (Türk halkının yurt edineceği ve) yönetileceği yer Ötüken dağları imiş! Bu yerde oturup Çin halkı ile (ilişkileri) düzelttim. (Çinliler) altın(ı), gümüş(ü), ipeğ(i) (ve) ipekli kumaşları güçlük çıkarmaksızın öylece (bize) veriyorlar. Çin halkının sözleri tatlı, ipekli kumaşları (da) yumuşak imiş. Tatlı sözlerle (ve) yumuşak ipekli kumaşlarla kandırıp uzak(larda yaşayan) halkları böylece (kendilerine) yaklaştırırlar imiş. (Bu halklar) yaklaşip yerleştikten sonra (da Çinliler) fesatlıklarını o zaman düşünürler imiş. İyi (ve) akıllı kişileri, iyi (ve) cesur kişileri ilerletmezler imiş; (öte yandan) bir kişi suç işlese, onun boyu(na), halkı(na) (ve) hısım akrabasına kadar (herkesi) öldürmezler imiş. (Çin halkının) tatlı sözlerine (ve)

³⁸ “Göktürk Yazıtları”, “Orhon Abideleri” veya “Orhon Yazıtları” olarak da adlandırılan Orhon Kitabeleri, tarihin ilk Türk yazıtlarından olmasından dolayı Türk tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. “Moğolistan Halk Cumhuriyeti”ndeki Orhon ırmağının eski yatağı yakınlarında, Koço Çaydam adlı göl civarında” bulunan yazıtlar toplamda 6 adettir. Ancak bunlar arasında en önemlileri Kül Tigin (732) ve Bilge Kağan (735) anıtlarıdır. Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtları eski Türk “runik” yazısı ile Kül Tigin'in yeğeni Yolluğ Tigin tarafından yazılmıştır (Tekin, 2008: 7-9). İçerik açısından bir siyasetname özelliği taşıyan Orhon Kitabeleri, o dönemde yaşayanlar için bir uyarı veya öğüt verir niteliktedir.

yumuşak ipekli kumaşlarına kanıp, (ey) Türk halkı, çok sayıda öldün! (Ey) Türk halkı, öleceksin! Güneyde Çuğay dağlarına (ve) Töğültün ovasına konayım dersen, (ey) Türk halkı, öleceksin! Orada kötü (niyetli) kimseler şöyle akıl verirler imiş: ‘(Çinliler, bir halk) uzak(ta yaşıyor) ise, kötü hediyeler verir, yakın(da yaşıyor) ise iyi hediyeler verir’ deyip öyle akıl verirler imiş. (Ey) cahil kişiler, bu sözlere kanıp (Çinlilere) yakın gidip, çok sayıda öldünüz.” (Tekin, 2008: 21-23).

Yukarıdaki cümlelere bakıldığında Kül Tigin, o dönemde Çin devletini ve halkını nasıl bir tehdit olarak algıladığı açık bir şekilde görülmektedir. Söz konusu tehdide yönelik Türk beylerini ve halkını uyarmaktan kaçınmayan Kül Tigin, bu tehdide karşı tüm Türk beylerinin birleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde Bilge Kağan yazıtında da benzer cümleler vardır. Orada da Çin halkına karşı uyanık olunması gerektiği ve onların tatlı diline ve yumuşak ipeğine kanılmaması gerektiği vurgulanmaktadır (Tekin, 2008: 45). Buradan hareketle tehdit, her toplum için ontolojik bir gerçekliktir. Her toplum varlığını devam ettirebilmek için bu tehditlere karşı önlem alma gereği duymuştur.

Tehdit her dönemde ve alanda kendini göstermektedir. Tehdidin alanı, sosyal alanda iki kişinin birbirini tehdit olarak görmesinden, siyasi otoritelerin kendi iktidarlarını koruma namına diğer grupları tehdit olarak görmesine ve hatta devletlerin egemenliklerini tehlikeye sokan diğer devletleri tehdit olarak görmesine kadar çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Dolayısıyla tehdit; sosyal, ekonomik ve siyasal alanda varlığını göstermektedir. Bu şekilde tehdidin her dönemde ve alanda kendini göstermesi toplumda yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin geçmişten günümüze ticaret yolları her zaman tehdit ve risk altındadır. Ticaret yapan tüccarların, mallarının güvenli bir şekilde yerine ulaşmasını ve ulaşım sürecinde her türlü tehdit ve riske karşı güvence altına almasını istemesi, toplumda sigortacılık³⁹ anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde bu anlayışın ortaya çıkış serüvenine bakıldığında en temel kaygının ticaret yollarındaki tehdit ve risklerin varlığı olduğu görülmektedir. Nitekim sigortacılık tarihine bakıldığında dünyada sigortacılığa benzer uygulamaların Babillilere (M.Ö 1894) kadar dayandığı iddia edilmektedir. Dönemin önemli bir ticaret merkezi olan Babil’de, “kervan tüccarlarına borç veren sermayedarlar, kervanların soyulması veya fidye ödeme durumuyla karşılaşmaları halinde tüccarların

³⁹ En genel tanımıyla, “sigorta; istatistik metodlarla gerçekleşme olasılığı saptanabilen ve gerçekleşmesi halinde ekonomik sonuçlarının para ile ölçülmesi veya belirlenmesi mümkün olan rizikoların tehdidi altında bulunan çok sayıdaki benzer birimlerin, bu sonuçları karşılayabilmek üzere bir fon yaratacak şekilde bir araya getirilmesidir” (Genç, 2002: 3).

borçlarını silmekte, buna karşılık borcu tüccarlardan geri aldıkları zaman, taşıdıkları riskin karşılığı olarak ana borç miktarı üzerinden bir miktar para” almaktadırlar (Türkiye Sigortalar Birliği, 2018). Söz konusu uygulama Kral Hammurabi döneminde yasallaştırılmıştır. Hammurabi çıkardığı kanunla, kervan yolunda gerçekleşen saldırıların zararlarını bütün kervan sahipleri arasında paylaşılmasını sağlamıştır. Böylece Hammurabi çıkardığı bu yasayla kara taşımacılığında ilk kez tehlike ve risk paylaşımı yapmıştır (Türkiye Sigortalar Birliği, 2018).

Sigortacılığa benzer uygulamaların Büyük Selçuklu Devleti (M.S. 1037) döneminde de yapıldığı görülmektedir. Büyük Selçuklu Devleti'nin bir kolu olan Türkiye Selçuklu Devleti, kendi sınırları içinde ticaret yapan tüccarları korumaya ve onların güvenliğini sağlamaya büyük önem göstermiştir. Çünkü o dönemde tüccarların mallarını taşıyan kervanlar, ticaret yolu boyunca soyulma ve yakılma gibi çeşitli tehditlere maruz kalmıştır. Bu durum ticarete aksamalara neden olduğundan devlet önlem alma gereği duymuştur. Örneğin I. Alaeddin Keykubad (1220-1237), zamanında tacirlerden biri sultana gelip; “kâr için denizler karalar aşım dünyayı dolaştım. Kıpçak, Bulgar, Rus diyarlarından size yönelmişim. Hazer’de (Karadeniz) elimdeki her şeyi aldılar” demiştir. Başka bir tacir, “ben Halep’ten buraya geliyordum, Ermeni Leon’un (öl.1219) topraklarından geçerken mallarımı aldılar” diyerek şikâyetinde bulunmuştur. Diğer bir tacir ise “Antalya yerlilerindenim tüm mallarımı alıp, Mısır yoluna koyduğumda gemide Frenk (Avrupalı) korsanlar bizi soydular” diyerek sultandan yardım istemiştir. Bunun üzerine söz konusu tacirlerin zararları I. Alaeddin Keykubad’ın emriyle hazineden karşılanmıştır (Akt. Bedirhan, 2016: 495-496). Böylece I. Alaeddin Keykubad’ın tüccarların mallarını, ticaret yolunda karşılaştıkları tehditlere karşı bir bakıma sigortalatmış olduğu görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde ticaret yollarında karşılaşılan bu tehditler, özellikle finans sektöründe sigortacılığın temellerini atmış ve günümüzde sigortacılık anlayışının kurumsallaşmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bunun da temel sebebi; hayatın henüz bilinmeyen yönlerine karşı artan tehdit ve risk kaygısının varlığı olmuştur (Furedi, 2017: 28). Söz konusu tehdit ve risk kaygısı insanların kendi canlarını ve mallarını güvence altına alması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu yeni ihtiyaç toplumda sigortacılık anlayışının kurumsallaşmasını ve hatta finans sektörünün de ötesine geçerek hayatın her alanına sirayet etmesini sağlamıştır.

Ekonomik anlamda tehdit algısının varlığı, toplumsal alanda sadece sigortacılık anlayışının ortaya çıkmasına neden olmamıştır. Bunun yanında özellikle İngiltere’de işçi hareketlerinin patlak vermesiyle birlikte işçi sendikalarının kurulmasına ve işçi haklarını savunan bir takım yasal düzenlemelerin yapılmasına da neden olmuştur. Sanayileşme sonucunda fabrikaların yoğunlaştığı sanayi merkezlerinde toplanan işçiler, kendi haklarını korumak ve çalışma şartlarını iyileştirilmek için bir araya gelip toplu eylemlerde bulunmuşlardır. Her ne kadar sanayi devrimi öncesinde “kalfa birlikleri” veya “arkadaş birlikleri” adı altında işçiler birlik oluşturmuş olsa da sanayileşmeyle beraber bu birlikler ortadan kalkmıştır. Çünkü sanayi devrimi öncesinde lonca sistemine bağlı olarak yakın ve samimi bir şekilde görülen usta, kalfa ve çırak ilişkisi, fabrikaların ortaya çıkmasıyla beraber samimiyetten uzak, gayri şahsi, emek-sermaye ilişkisine dönüşmüştür. Söz konusu yeni sistemde tek başına kalan işçi, işveren karşısında bir anlam ifade etmiyordu. Kendi haklarını koruyabilmesi ve işveren karşısında varlığını devam ettirebilmesi için bir araya gelip güçlerini birleştirmesi gerekiyordu. Öte yandan “işçilerin ücretlerini yükseltmek, çalışma sürelerini kısaltmak gibi amaçlarla, işveren üzerinde baskı oluşturmak için kurdukları bu işçi birlikleri İngiliz örfi hukuku tarafından meşru sayılmıyor, ‘fesat hareketi’ olarak değerlendirilerek mensupları hakkında takibat yapılıyordu” (Kozan, 1992: 63-67). Başka bir ifadeyle İngiltere’nin o dönemlerinde, işçilerin bir araya gelmesi ve toplu eylemde bulunması yasa dışı bir eylem olarak görülmüştür. Çünkü kapitalist aleyhine oluşabilecek ve sermaye birikimini yavaşlatacak her türlü eylem ve isteğin, sistemin devamlılığını tehdit edeceği düşünülüyordu. Bundan dolayı emek sahibinin sadece fiziki ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar ücret alması gerektiği politikası benimsenmişti. Ancak söz konusu politikanın benimsenmesi emek sahiplerinin hayatlarını devam ettirmelerini güçleştirmiş ve onların gelecek kaygısı yaşamasına sebep olmuştur (Korkmaz, 2017: 490). Tüm bu unsurlar emekçilerin tehdit algılarını yükseltmiş ve emekçilerde oluşan hoşnutsuzluk sebebiyle, onların kolektif eylemde bulunmalarına neden olmuştur.

Karar vericiler; söz konusu kolektif eylemlerin sonucunda emekçilerin -o dönemde tehdit olarak görülen- sosyalist sisteme doğru bir eğilim göstereceğini düşünerek, bir takım yasal düzenlemeler yapma gereği duymuşlardır. Mevcut sisteme karşı oluşabilecek tehdidi bu yasal düzenlemelerle ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır. Bu kapsamda: “fakir semtlere belediye hizmetlerinin ulaştırılması (1890)”, “işçi

sendikalarına daha geniş yetkilerin tanınması (1890-1900)”, “iş güvenliği (1891)”, “kadın ve çocuk işçilerin çalışma sürelerinin sınırlandırılması (1895)”, “işçilere tazminat ödenmesi ve çocukların korunmasına yönelik yasal düzenlemeler (1906)”, “çalışanlara emeklilik hakkının verilmesi (1908) ile hastalık ve iş görmezlik sigortasının kabulü (1911)” gibi emekçilerin çalışma şart ve ortamlarını iyileştirici, sosyal içerikli yasalar uygulamaya konmuştur (Korkmaz, 2017: 490-491). Dolayısıyla kolektif eylemler sonucu kamu otoritelerinde oluşan tehdit algısı ve söz konusu tehdidi bertaraf etme düşüncesi, kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bunun yanında çıkarılan yasal düzenlemelerle o dönemde tehdit olarak görülen sosyalist ve komünist hareketlerin de gelişmesi engellenmiştir.

Sonuç olarak yukarıda verilen örnekler de görüldüğü üzere tehdit algısı, uzun bir geçmişe sahip olarak her dönemde ve farklı toplumlarda varlığını çeşitli düzeylerde göstermiştir. Başka bir ifadeyle ister batı toplumları olsun ister doğu toplumları olsun her toplumun kendine has ve konjoktüre göre değişen farklı tehdit algılamaları olmuştur. Söz konusu tehdit algısının, toplumsal yapıda makro veya mikro boyutta ki yansımaları da tarihsel verilerden görülebilmektedir. Bu kapsamda mevcut iktidar ilişkileri tarafından bir tehdit olarak görülen burjuvazinin Batı toplumunu liberalizm temelinde yeniden inşa etmesi, ticaret yollarında karşılaşılan tehdit ve risklerin toplumda sigortacılık anlayışının kurumsallaşmasına yol açması ve İngiltere’de bir tehdit olarak görülen kolektif işçi hareketlerinin, işçi haklarında ve sendikalaşmalarında yasal düzenlemeler yapılmasına neden olması başta olmak üzere tarihi veriler, tehdit algısının kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde yapmış olduğu değişimlerin en temel göstergeleri arasında sayılabilir. Nitekim tarihi gelişmeler daha yakından incelendiğinde yukarıdaki örneklere benzer sosyal, ekonomik ve siyasi örnekler ortaya konulabilir. Ancak tüm tarihi örnekleri ortaya koymak mümkün olmayacağından kısaca değinilen dört örnek olay üzerinden tehdit algısının her dönem ve toplumda ki varlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisini Türk tarihinden hareketle seçilen iki örnek olayı dikkate alarak incelemek konunun somut zemine indirgenmesi açısından yararlı olacaktır: Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması (1826) ve Şeyh Said ayaklanması (1925). Söz konusu örnek olayların seçilmesindeki en temel sebep her iki olayın aktörlerinin (Yeniçeriler ile Şeyh Said isyanını çıkaranlar) dönemin siyasi otoriteleri tarafından güçlü bir tehdit olarak

algılanmalarından dolayıdır. Çünkü her iki olayın aktörleri döneminin siyasi otoritelerine meydan okumuş ve onların hedeflerine giden yolda önüne engel olarak çıkmıştır. Öte yandan her iki olayın aktörleri döneminin gelenekçiliğinin temsilcileri olmuştur. Yeniliğin karşısında yer almış ve ona direnç göstermiştir. Bundan dolayı yeniliğin savunucuları tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır.

Seçilen iki olayın farklı dönemlerden alınmasının sebebi ise tehdit algısının konjonktüre göre değiştiğini gösterme amacından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu şekilde farklı iki dönemden alınan olayların incelenmesinin tarihsel karşılaştırmalı yöntemle daha uygun olacağı düşünülmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin asli askeri kurumlarından olan Yeniçeri Ocağı 1826 yılında ortadan kaldırılmıştır. Şeyh Said isyanı ise ondan yaklaşık yüz yıl sonra 1925 yılında patlak vermiştir. Yani biri Osmanlı dönemine ait bir tehdit algısıyken diğeri Cumhuriyet dönemine ait tehdit algılarından biri olmuştur. Bu kapsamda söz konusu olayların neden bir tehdit haline geldiği ve bir tehdit olarak algılanmaları sonucunda alınan önlemlerin nasıl bir toplumsal değişime yol açtığı, tarihsel veriler üzerinden hareket edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.3. Bir Tehdit Olarak Görülen Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasının Toplumsal Değişime Yansıması

2.3.1. Yeniçeri Ocağı Hakkında Genel Bilgiler

Yeniçeri Ocağı'nın bir tehdit olarak algılanmasının nedenlerini belirtmeden önce ocak hakkında genel bilgilerin verilmesi daha doğru olacaktır. Zira ocağın yapısı, işleyişi ve görevleri bilinmeden yapılan analizler eksik kalacaktır. Dolayısıyla bu başlık altında Osmanlı Devleti'nin daimi ordusu ve imparatorluğun ilk yüzyıllarında hâkimiyet alanının genişlemesinde anahtar rollerden biri olan Yeniçeri Ocağı'nın; kuruluşu, işlevleri ve sıkı bir ilişki içerisinde olduğu Bektaşî tarikatı ile bağlantıları gibi genel bilgiler aktarılacaktır.

2.3.1.1. Yeniçeri Ocağı'nın Kuruluşu: İlk Yüzyıllar

Osmanlı hükümdarlarının emir ve kumandaları altında olan Yeniçeri Ocağı, Kapukulu denilen yaya ve atlı askerî ocağa bağlı olarak kurulmuştur. Piyade kuvveti olan Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu kesin olarak bilinmemesine rağmen I. Murad

zamanında yani XIV. yüzyılın son yarısında bir ocak halinde kurulduğu bilinmektedir (Veinstein, 2017: 113). Nitekim kimi kaynaklara göre Yeniçeri Ocağı'nın 1362 senesinde kurulmuştur. Yeniçeri Ocağı askerlerinin maaşlı olmaları ve Osmanlı hükümdarlarının emir ve kumandaları altında olmasından topraklı veya tımarlı sipahi ile eyaletlerdeki diğer kuvvetlerden ayrılmaktadır (Uzunçarşılı, 1984: 144).

Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasının en önemli sebeplerinden biri mevcut askerlerin yeterli olmaması ve bu askerlerin sürekli olarak el altında tutulamamasıdır (Uzunçarşılı, 1984: 145). Zira o döneme kadar Osmanlı ordusunda “daimi ve muvazzaf” bir güç yoktu. Devletin askerî gücü; adına “tımarlı sipahiler” denilen, sadece savaş zamanında toplanan ve yalnızca Türklerden oluşan bir askeri sınıfa dayanmaktaydı. Tımarlı sipahiler “savaş zamanlarında ücret mukabilinde sefere katılırlar, savaş bittikten sonra, devletin kendilerine tahsis ettiği çiftliklerde her türlü vergiden muaf olarak tarımla uğraşırlardı” (Beyhan, 1999: 258). Söz konusu askeri güç sınırları genişleyen Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçlarını artık tam olarak karşılamıyordu. Dolayısıyla özellikle Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki mevcut durumunu muhafaza etmek ve yeni fetihlere girişmek için sürekli olarak hükümdarın kontrolü altında daimi bir kuvvetin bulunması gerekliliği Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasına neden olmuştur. Nitekim diğer Doğu devletlerinde Yeniçeri Ocağı'na benzer hükümdarların şahsına mahsus kuvvetlerin olması bu gerekliliği daha elzem kılmıştır (Uzunçarşılı, 1984: 145-146). Bu kapsamda Yeniçeri Ocağı'nın kurulması o zamana kadar hissedilen büyük bir eksikliği kapatmıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın kurulması fikrini ilk ortaya atan Karamanlı Molla Kara Rüstem'dir. Fakat ocağın kuruluşunda en önemli rolü oynayan kişi ise Çandarlı Kara Halil Paşadır (Koçu, 2004: 16).⁴⁰ Çandarlı Kara Halil Paşa, yaya ve müsellemler denilen ilk Türk yaya ve süvari birliklerinin kurulmasını da sağlayan kişidir. Aynı zamanda Yeniçeri Ocağı'nın asker ihtiyacını karşılayan Acemi Ocağı'nın⁴¹ kurulmasında da etkin

⁴⁰ Tarihi kaynaklara göre “danişment” yani bilgili adam diye geçen Molla Rüstem, Halil Paşa'ya; Akıncı gazilerinin aldıkları esirlerin beşte birinin Tanrı buyruğuna göre Padişaha ait olduğunu söyler. Bu durumu Halil Paşa, Sultan I. Murad'a arz eder. Sultan Murad “Tanrı buyruğu neyse onu yapın” diye emir verince her beş esirden biri seçilerek alınmıştır. Alınan esirlerden daha sonra padişahın hükümdarlık haklarını koruması için bir asker ocağının kurulmasına karar verilmiştir. Söz konusu askerlere ise “yeni çeri” yani “yeni asker” adı verilmiştir (Koçu, 2004: 16-17).

⁴¹ Acemi Ocağı, Yeniçeri Ocağı'na asker yetiştirmek için ilk defa Gelibolu'da kurulmuştur. “İlk esirler doğrudan doğruya bu ocağa alınarak bir akçe gündelik ile Gelibolu ile Çardak ve Lapseki arasında işleyen nakil vasıtalarında hizmet görürler ve sonra Yeniçeri Ocağı'na alınırlardı; fakat esirler fırsat buldukça kaçtıkları için bu usul değiştirilmiştir. Yeni usule göre savaşlarda tutsak olan küçük yaşta Hristiyanlar,

rol almıştır. Yeniçeri Ocağı, ilk olarak “pençik” denilen ve esirlerin beşte birinin alınarak devşirilmesiyle kurulmuştur. Ocağın kuruluş döneminde alınan esirler kısa bir süre eğitildikten sonra Yeniçeri Ocağı’na alınmışlardır. Fakat daha sonra yeterince eğitilmeden alınan askerlerin çeşitli sıkıntılara ve zorluklara neden olmasından eğitim süresi uzatılmıştır. Türk çiftçileri arasında Türk ve İslam adetlerine göre uzunca bir süre yetiştirilen esirler önce Acemi Ocağı’na alınmış (Uzunçarşılı, 1984: 146; Nicolle ve Hook, 1995: 10-11) ve Acemi Ocağı’nda da belli başlı askeri eğitimler yapıldıktan sonra iki akçe gündelikle “kapuya çıkmalarına” yani Yeniçeri Ocağı’na kabul edilmelerine müsaade edilmiştir. Daha sonra kabiliyet ve kıdemlerine göre bu gündelik arttırılmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 448; Veinstein, 2017: 125). Dolayısıyla gayri müslim esirlerden alınan pençik oğlanları önce “acemi oğlanı”, daha sonra “yeniçeri” olarak Osmanlı ordusuna hizmet etmiştir (Koçu, 2004: 21). Öte yandan özellikle fetihlerin olmadığı dönemde Osmanlı coğrafyasında yaşayan gayrimüslimlerin çocukları, adına “devşirme” denilen ve bir tür vergiye benzer bir uygulama çerçevesinde ocağa alınarak Yeniçeri Ocağı için yetiştirilmiştir. Buna ise devşirme sistemi denilmiştir. Bu şekilde asker yetiştirme sistemleri sadece Osmanlılara ait değildir. Moğol hükümdarları da savaşta ele geçirilen ve kıtlık dönemlerinde ailelerden satın alınan çocukları askerlik için eğitmişlerdir (Goodwin, 2008: 31). Aynı şekilde Selçuklular ve Memluklerin de devşirme yöntemini kullanarak asker temin ettikleri bilinmektedir (Arslan, 2005: XLIII). Bu kapsamda Yeniçeri Ocağı’nın ilk dönemlerinde özellikle Hristiyan esirlerin devşirilmesi sonucunda alınması: (1) Esirlerin Müslümanlaştırılması (Radushev, 2008: 448), (2) Türk çiftçisinin yanında Osmanlı kültür ve adabını öğrendiği dönemde Türk çiftçisine hizmet etmesi ve (3) son olarak Osmanlı ordusunda görev yapmaları noktasında önem arz etmektedir.

2.3.1.2. Yeniçeri Ocağı’nın İşlevleri

Osmanlı ordusu incelendiğinde klasik olarak iki farklı birlikten oluştuğu görülmektedir. Bunlar, atlı sipahiler ile kapukulu ocaklarıdır. Atlı sipahilere mensup

evvelâ Anadolu’daki Türk köylüsünün yanına verilerek az bir ücretle hizmet ettirilip ve burada Türk ve İslam âdet ve an’anelerini öğrenip o hayata intibak ettikten sonra bir akçe gündelikle acemi ocağına kayıt olunurlar ve burada da bir müddet hizmetten sonra günde iki akçe ile Yeniçeri Ocağı’na alınırlardı” (Uzunçarşılı, 1988: 446).

olan askerler, askerlik hizmetine karşılık olarak, tımar⁴² adı verilen ve belli bölgeden devlete ödenen verginin kullanım hakkını elde ederken Yeniçeri Ocağı mensupları, onlardan farklı olarak maaş karşılığında askerlik hizmetini yerine getirmektedirler. XIV. yüzyılın son çeyreğinde padişaha sadakatle bağlı kullardan oluşan Yeniçeri Ocağı'nın, kimi vakanüvislere göre sipahi birliklerinin karşısında bir denge unsuru oluşturacağı düşüncesiyle kurulmuştur. Nitekim devşirme adı verilen yöntemle özellikle Anadolu'da ve Balkanlar'da Hristiyan ailelerin erkek çocuklarının toplanarak, İslam dininin ve Türk kültürünün geleneklerine göre eğitilmesi sonucu yetiştirilen Yeniçeri Ocağı askerleri (Heinzelmann, 2009: 23), padişahın emri altında bulunan merkezi birliklerdendir. Dolayısıyla yeniçeriler, Osmanlı ordusunun profesyonel unsurunu teşkil eden iyi eğitilmiş, gayet donanımlı ve kalıcı bir kuvvettir (Moreau, 2010: 1). Bu kapsamda sipahi ve yeniçeri birliklerinin önemi, başta Koçi Bey olmak üzere XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı yazarları tarafından belirtilmektedir. "Koçi Bey'in görüşüne göre Osmanlı Devleti, gelişmesini kesin olarak kapıkulu ocakları ve tımarlı sipahi birliklerinin iyi organize edilmelerine borçludur ve Osmanlı Devleti'nin gerilemesi de bu iki kuruluşun ortadan kalkması yüzündendir" (Akt. Heinzelmann, 2009: 23)

Kapıkulu ocaklarının seçkin ordusu olan Yeniçeri Ocağı birlikleri savaş zamanında hükümdarın bulunduğu merkezde görev alırlardı. Sefer sırasında ve konaklamalarda yeniçeriler padişahın etrafında bulunup onun güvenliğini sağlardı (Uzunçarşılı, 1988: 448). Osmanlı ordusunun donanımlı birlikleri olan yeniçeriler, özellikle ilk dönemlerinde savaşlarda büyük başarı göstermiştir. İmparatorluğun topraklarının genişlemesinde anahtar rol oynamıştır.

Savaşın olmadığı dönemlerde yeniçerilerin gerek İstanbul'da gerek diğer şehir ve kalelerde olmak üzere pek çok görevleri vardır. Bu görevlerin içinde en önemlisi bütün mühim devlet işlerinin görüşüldüğü ve karara bağlandığı makam olan Divan-ı Hümayun'un korunmasıdır. Aynı şekilde yeniçeriler, İstanbul'da kullukların yani

⁴² Tımar sistemi, İmparatorluğun merkezden uzak taşra bölgelerinde vergi karşılığında askeri birliklerin kurulmasıyla oluşan bir sistemdir. Devlet askeri hizmet karşılığında, tımar sahiplerine kendi buldukları bölgelerde vergi toplama yetkisi vermektedir. Tımar sahipleri kendilerine verilen tımarın (yani vergi topladığı alanın) büyüklüğü oranında belli bir sayıda atlı askeri bulundurmak zorundadır (Heinzelmann, 2009: 23). Bu kapsamda tımar sistemi, İmparatorluğun sınırlı parasal olanaklarıyla büyük bir orduyu ayakta tutmasını sağlayan bir sistemdir (Moreau, 2010: 1). Öte yandan tımarlı sipahiler, yeniçeri ocakları gibi sürekli hazır durumda olan bir kuvvet değildir. Savaş kararı alındığında seferber edilirler (Heinzelmann, 2009: 23).

karakolların açılıp kapanmasında ve İstanbul'da asayişin sağlanmasında görev alırdı. Büyükelçiliklerin güvenliği de yeniçerilerin sorumluluğundaydı. Öte yandan yeniçeriler, İstanbul'da bir yangın meydana geldiğinde itfaiye görevini üstlenir ve yangının söndürülmesinde yardımcı olurdu (Uzunçarşılı, 1984: 321-325; İnalçık, 2019: 134-137). Tüm bunlara ek olarak şehrin önemli yönetim konularıyla alakadar olan ocak mensupları, gıda maddelerinin şehirde dağıtımında da hukuki ve idari görevleri bulunan kadiya yardımcılık yapardı. Çarşı ve pazarlarda düzeni ve adil alışverişi sağlardı. Yasal olmayan işlere ve hileli tartıya anında müdahale ederdi (Goodwin, 2008: 88-91). Yeniçerilerin İstanbul dışında taşradaki faaliyetlerinden en önemlisi ise kale muhafızı olarak yerine getirdikleri görevdi. Yeniçeri birlikleri üç senede bir nöbet değişimi ile kalelerde muhafızlık yapardı (Uzunçarşılı, 1984: 321-325).

Sonuç olarak Yeniçeri Ocağı, ilk döneminden yaklaşık XVII. yüzyıla kadar olan süreçte kuruluş amacına yönelik olarak Osmanlı Devleti'ne pek çok hizmette bulunmuştur. Ocak, devletin savaş dönemlerinde harbin kazanılmasına ve savaşın olmadığı dönemlerde ise genel nizamın sağlanmasında büyük katkılar sunmuştur.

2.3.1.3. Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşilikle Alakası

XIII. yüzyılın sonlarından başlayarak XIV. ve XV. yüzyıllarda Ahi tarikatının Anadolu'da yaygın bir şekilde görüldüğü bilinmektedir. Anadolu beylerinin askerleri arasında Babâiyye, Celâliyye (Mevlevilik) ve Ahi tarikatına mensup pek çok gönüllü bulunmaktadır. Orhan Bey ve oğlu Murat Bey'in askerlerinin pek çoğunun söz konusu tarikatlara mensup oldukları dile getirilmektedir. Hatta Yeniçeri Ocağı'nın kurulduğu dönemde Osmanlı hükümdarı olan I. Murat'ın Ahi reisi olduğuna dair tarihsel veriler bulunmaktadır. XV. yüzyılın ilk yarısı içinde bilinen ismi Babaî olan tarikat, asıl ismini bırakarak Babaî şeyhlerinden olan Hacı Bektaşî Velinin ismini alıp, Bektaşilik adı altında yayılmaya başlamıştır. Ahilik de bu dönemde artık eski kuvvetini kaybetmiştir. Dolayısıyla başlangıçta Ahilik ile yakın ilişki kuran Yeniçeri Ocağı, Babaîliğin yaygınlaşması ile Bektaşilik etkilerine maruz kalmış ve Bektaşilik ile yakın ilişkide bulunmuştur (Uzunçarşılı, 1984: 148-149). Bu kapsamda Es'ad Efendi (2005: 179) Bektaşilerin kendilerini Yeniçerilere intisap ettiğini dile getirmiştir. Bektaşiler ile Yeniçeriler arasındaki bu yakın ilişki sarmalından dolayı (Işık, 2017: 144) yeniçeriler "Bektaşiyân" diye adlandırılmıştır (İnalçık, 2019: 137). Nitekim yaklaşık dört buçuk

asır boyunca, kimi zaman sarayda kimi zaman ise savaş meydanında, dua niteliğinde olan ve yeniçeriler tarafından söylenen “gülbank”larındaki Hacı Bektaşî Veli vurgusu, onların Bektaşîlikle arasındaki yakın ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Bektaşîlerle yeniçeriler arasındaki yakınlık Yeniçeri Ocağı’nın bir tehdit haline gelip kaldırılışına kadar devam etmiştir. Ocağın kaldırılış sürecinde Bektaşî tarikatı da etkilenmiştir.

2.3.2. Yeniçeri Ocağı’nın Bir Tehdit Olarak Algılanması

Kuruluşundan XVII. yüzyıla kadar olan süreçte Osmanlı Devleti’ne pek çok hizmet sağlayan Yeniçeri Ocağı, son dönemlerinde bazı sebeplerden ötürü saltanat makamı tarafından bir tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır (Özkaya, 1965: 75). Yeniçeri Ocağı’nın bir tehdit olarak algılanma sebeplerini ortaya koymak için dönemin konjonktür şartları göz önüne alınarak sosyolojik ve sosyal psikolojik analizinin yapılması gerekmektedir. Bu kapsamda öncelikle tarihi süreç içerisinde Yeniçeri Ocağı’nın yapısında ve işleyişinde yaşanan değişimleri incelemek gerekmektedir. Devletin askeri örgütlenmesinin ana unsuru olarak ocağın, kendisinden talep edilen görevleri ne ölçüde yerine getirdiğinin incelenmesi önem arz etmektedir. Öte yandan özellikle son dönemlerinde yapmış olduğu eylemlerin toplumda ve saltanat makamında oluşturduğu sosyal psikolojik algının tahlilini yapmak gerekir. Yeniçeri Ocağı’nın bir tehdit olarak algılanmasına neden olan sebepler şu iki başlık altında incelenebilir:

- Yeniçeri Ocağı’nın kuruluş amacından saparak düzeninin bozulması
- Yeniçeri isyanlarının saltanat makamını tehdit eder hale gelmesi

2.3.2.1. Yeniçeri Ocağı’nın Kuruluş Amacından Saparak Düzeninin Bozulması

Toplumsal düzeni ve genel yönetim sistemini sağlayan siyaset kurumunun, işlevlerini yeterince yerine getirebilmesi toplum yaşamı açısından hayati öneme sahiptir. Çünkü siyasal güç kurumsal bir yapıya kavuşmamış ya da işlevlerini tam olarak uygulama alanına geçirememişse (iktidar boşluk kabul etmediğinden) onun işlevlerini farklı grup ve kurumlar üstlenir. Başka bir ifadeyle toplumdaki siyasal erk işlevsiz duruma düştüğünde bu işlevi üstlenen başka kurumlar –gerçekte böylesine işlevlere sahip olmamalarına karşın- onun rollerini almaya başlarlar. Böyle bir durum gerek birey gerekse toplum yaşamında çok ağır bunalımların doğmasına neden olur (Akyüz, 2008: 254). Devletin meşru şiddet aracı olan askeri unsurlar, siyaset

kurumunun bir alt kurumu olarak işlev görürler. Siyaset kurumunun işlevlerini yerine getirmesine büyük katkı sağlarlar. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin asli askeri unsuru olan Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş amacından saparak düzenin bozulması ve amacı dışında eylemler yapması hem siyasal erkin işlevini yerine getirmesini engellediğinden hem de toplumsal yaşamı tehlikeye attığından güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır.

Yeniçeri Ocağı kuruluşundan itibaren XVI. yüzyılın sonuna kadar aşama aşama ilerleyerek bu yüzyılın ortalarında tüm teşkilat ve yapısıyla oldukça iyi çalışan bir yapıya bürünmüştür. Hatta o dönemde kimi yabancı tarihçiler, Yeniçerilerin ordu içerisindeki düzen ve işleyişine hayran kaldıklarını ifade etmişlerdi. Belli bir düzen içerisinde ve emir komuta zincirinde mutlak itaat gösteren yeniçeriler, çeşitli başarılar göstermiştir. Bundan dolayı hem içerde hem de dışarda sürekli takdir edilmişlerdir (Uzunçarşılı, 1984: 477). Başka bir ifadeyle kuruluşundan sonra birkaç yüzyıl boyunca Batı için hem dehşet kaynağı hem de hayranlık konusu olan yeniçeriler, dünya tarihinin ünlü askeri teşkilatlarından biri haline gelmiştir (Veinstein, 2017: 113). Fakat ocağı, denetim altında tutabilecek güçlü padişahların olmaması, iltimas, “iltizam ve himaye ile Yeniçeri Ocağı'na kanun harici adam alınması ve makam ve mevki hırsı ve can kaygısıyla vezirlerin, ağaların, kendi arzularına hizmet etmek için ocağı isyana” teşvik etmeleri, (Uzunçarşılı, 1984: 477) Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş amacından saparak düzeninin bozulmasına neden olmuştur. Öte yandan Osmanlı Devleti'nin genel yapısında yaşanan bozulmalar da Yeniçeri Ocağı'nı etkilemiştir (Akdağ, 1947: 295-300). Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nde özellikle tımar sistemi ve Yeniçeri Ocağı düzeninin bozulmasına değinen Koçi Bey (1972: 41-45), ocakta liyakat sahibi olan yeniçerilerin bir şekilde ocaktan uzaklaştırıldığını ve yerine liyakat sahibi olmayan, ocak usul ve kaidelerine uymayan, padişaha hakkı ile kulluk etmeyen, padişahı korkmayan ve çoğu rüşvet ve iltimasla ocağa yerleşmiş olan askerlerin ocağa yerleştirildiği ifade etmiştir. İslam devletinin askerlerinin böyle olamayacağını ve düzeni bozulan Yeniçeri Ocağı'nın devlet için bir tehdit olacağını gören Koçi Bey, o dönemde Sultan IV. Murat'a (1612-1640), ocakla yakından ilgilenilip tekrar düzene sokulması gerektiğinin “farz-ı ayn” olduğunu dile getirmiştir.

Yeniçeri Ocağı ilk dönemlerinde çeşitli katı kurallar çerçevesinde asker alımı gerçekleştirirdi. Ocağa alınan askerlerin tamamı, saltanat makamına ve devletin

varlığına hizmet etme gayesini taşırdı. Bundan dolayı yeniçerilerin evlenmeleri⁴³ ve ticaretle uğraşmaları yasaktı. Ancak ilerleyen dönemlerde yeniçeriler için ortaya konan bu usul ve kaidelerin aşındığı görülmektedir. Nitekim III. Murad zamanında ocağın nizamının belirgin bir şekilde bozulmaya başladığı görülmektedir (Veinstein, 2017: 117). Yeniçerilerin bu dönemde ticaretle uğraşmaya başladıkları ve Yeniçeri askerleri arasında evli olanların sayısının arttığı belirtilmektedir. Bundan dolayı ocak kaideleri gereği ocak kışlarında kalmaları gereken yeniçeriler, artık kışla dışında kendi evlerinde kalmaktadırlar. Öte yandan bu dönemde ordunun askeri gücünü azaltan rüşvet ve iltimas ile ehliyetsiz kişilerin ocağın kaidelerine uygun olmadan ocağa kabul edildikleri görülmektedir (Uzunçarşılı, 1984: 477-478). Tüm bu sebepler ocağın nizamının bozulmasına yol açmıştır. Çünkü yeniçeriler, ocağın kuruluş amacı olan saltanat makamına ve devlete hizmet etmek yerine kendi ticari işleriyle uğraşmaya ve ailevi düzenini muhafaza etmeye çalışmışlardır.

Yeniçerilerin aldıkları maaş olan ulufeler, enflasyonist piyasa koşullarından dolayı sürekli değer kaybettiği için ilerleyen dönemlerde yeniçeriler ticaretle ve zanaatla uğraşmaya başlamışlardır. Yeniçeriler, esnaflarla ve loncalarla çıkarları doğrultusunda bir birliktelik kurmuşlardır. Bu birliktelik piyasanın tekelleşmesine ve yasal olmayan piyasa fiyatlarının belirlenmesine neden olmuştur. Öyle ki ocak koruması altına giren esnaf ve loncalar, ticari anlaşmazlıklarda dahi bir çeşit dokunulmazlıkla kuşatılarak kadı mahkemelerinde sorgulanmıyor ve özgür bir şekilde silah taşıma hakkına sahip oluyordu. Bu ilişkiler yeniçerilerin sadece askeri anlamda silahlı bir güç olmasının yanında kriz anlarında toplumsal muhalefeti de yönlendirme gücünü elinde tutmasını sağlıyordu. Dolayısıyla kriz anlarında toplumsal muhalefeti, iktidarı elinde tutanlara karşı harekete geçirebilecek sosyal ilişkiler ağına hükmetme gücünü elinde tutan yeniçeriler, muktedirler (yani karar verici statüleri işgal edenler) açısından büyük bir tehdit olarak algılanıyordu (Yeşil, 2016: 219). Başka bir ifadeyle “devletin bunlardan korkması silahlı güç olmalarından değil, bunalım zamanlarında halk ayaklanmalarını genişletecek bir kanal hizmeti gören siyasi bir güç durumuna gelmiş olmalarındandı” (Berkes, 2013: 118).

⁴³ Büyük bir sadakatle padişaha bağlı olan yeniçeriler, sadakatlerinin bozulmaması ve padişahla aralarına başka bir tür bağlılık girmemesi için emekli olana kadar evlenmezdiiler (Goodwin, 2008: 34). Hatta o dönemden kaynaklanan bir atasözünün varlığından bahsedilir: “Evli adam sultanın kulu değildir” diye (Akt. Veinstein, 2017: 114).

Yeniçeri Ocağı usul ve kaidelerine uygun olmadan alınan askerler, gereksiz yere asker sayısının artmasına neden olmuştur. Bu durum hem askerlerin maaşlarının ödeme yükünü arttırmıştır hem de savaş zamanlarında sefere gitmeyen askerlerden dolayı düzensizliğin belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Sultan III. Mehmed Eğri seferine (1596) gideceği zaman ocak defterinde kayıtlı olan kırk bin yeniçeriden yirmi bini görevlendirilmiş fakat bunlardan sadece yedi sekiz bini katılım sağlamıştır. Ancak ulufelerin dağıtımında sanki görevlendirilen tüm askerler vazifelerini yerine getirmiş gibi ulufe dağıtımı yapılmıştır (Uzunçarşılı, 1984: 481-482). Dolayısıyla pek çok yeniçeri, görevini yerine getirmeden devletten ulufe almıştır. Bu durum Yeniçeriler arasında gittikçe yayılmaya başlamıştır. Çünkü yeniçerilik artık askerlik değil, yoksul halk tabakalarının geçim kaynağı olan ulufe sahipliği anlamına gelmeye başlamıştır (Berkes, 2013: 117). Öte yandan Yeniçeri esameleri, XVIII. yüzyıldan sonra halk arasında yatırım amacıyla satılmaya başlanmıştır. “Yeniçeri zabitleri ve yazıcılarının ölen yeniçerilerin esamelerini hazineye geri iade etmek yerine isteyenlere peşin para karşılığında satmaları yaygın” hale gelmiştir (Sunar, 2010: 64). Nitekim bir zamanlar savaş meydanlarında büyük zaferler kazanan yeniçeriler; sefere gitmeyen, askerlik yapmayan ve para kazanmak için esame satın alan kişilere dönüşmüştür. Her ne kadar bu düzensizliklere karşı çeşitli dönemlerde ıslahatlar yapılmaya ve önlemler alınmaya çalışılmış olsa da bir türlü söz konusu düzensizliklerin üstesinden gelinememiştir.

Yeniçerilerin son dönemlerinde disiplinsizlikleri ve düzensizlikleri belirgin bir şekilde görünür olmuştur. Rüşvetle ve kontrolsüz bir şekilde ocağa asker alındığından kışlalar, kalacak yeri ve daimi bir işi olmayan kişilerin barınağı haline gelmiştir. Kolluk görevi verilen yeniçeriler, güvenliği korumak bir yana halktan haraç isteyen ve soygun yapan bir yapıya dönüşmüştür. Yeniçeriler rüşvet olmadan hiçbir iş yapmaz hale gelmişlerdir. En aslî görevi yangın söndürmek olan yeniçeri tulumbacıları, 21 Temmuz 1731 yılındaki büyük İstanbul yangınında sırf Hazine’de kendilerine rüşvet olarak dağıtılacak para olmadığından dolayı yangına müdahale etmemişlerdir (Goodwin, 2008: 207-224).

Yeniçerilerin düzensiz ve disiplinsiz halleri onların askeri anlamda eski itibarını yitirmelerine neden olmuştur. Özellikle 1768 ve 1787 yıllarında Osmanlı ile Ruslar

arasında yapılan savaşlar, yeniçerilerin askerî anlamda artık yetersiz olduğunu kesin olarak göstermiştir. Çünkü yeniçerilik artık askerlik değil, ulufe sahipliği haline gelmiştir. Yeniçeriler bu dönemde orduda talim yapmayan, İstanbul sokaklarında kabadayılık yapan, çarşı ve pazara karışan, esnaf ve tüccara korku salan, savaş meydanında ordugâhı yağmalayan, gasp ve kadınlara yönelik cinsî taciz vakalarına karışan nizamsız bir hal almıştır. Dolayısıyla Yeniçeriler; talimsiz, itaatsiz ve yağmacı⁴⁴ bir piyade birliğine dönüşmüştür (Berkes, 2013: 117; Uzunçarşılı, 1984: 504-505; Yıldız, 2009: 33). Başka bir ifadeyle diğer tüm askerlerden üstün tutulan Yeniçeriler, bir zamanlar kanunların aydınlatıcısı iken, zamanla yaptıkları kanunsuzluklarla, kanun tanımaz tavırlarıyla, hata ve kusurları yaptıkları iyiliklerin ve hizmetlerin üstüne çıkmıştır (Es'ad Efendi, 2005: 55). Yeniçerilerin işlemiş olduğu bu suçlar toplumda ve devlette derin izler bırakmıştır. Yeniçerilerin yapmış olduğu bu eylemlerin toplumda oluşturduğu algı, -tartışmalı olsa da- ocağın kaldırılmasından sonra halkın yeniçerilerin mezar taşlarına zarar verdikleri iddiasında görülebilir. Toplum tarafından mezar taşlarına zarar verilmesi, toplumun yeniçerilere yönelik tepkisini öldükten sonra bile devam ettirdiği iddiasını güçlendirmiştir (Eldem, 2018: 103-104). Yeniçeri ölülerine ve mezarlarına zarar verme durumu, 6 Ekim 1833 tarihindeki devletin resmi gazetesi olan Takvim-i Vekayi'de de geçmektedir. Takvim-i Vekayi'de yapılan habere göre vampire benzetilen ölü iki yeniçeri askerinin mezarından geri döndüğü ve köylülere zarar verdikleri ve şikâyet konusu olan bu olaydan dolayı ilgili mezarların açılarak cesetlerin yakıldığı yazılmıştır (Kırgı, 2018: 104-105). Toplum tarafından yeniçeri ölülerine ve mezarlarına yapılan müdahaleler ile devletin resmi gazetesinde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından yaklaşık yedi yıl sonra yayımlanan, rasyonellikten uzak bu haber hem

⁴⁴ Örneğin yeniçerilerin nasıl baskıcı ve yağmacı birliğe dönüştüğünü, 1717 yılında Belgrad'a ziyarete gelen İngiliz sefirinin eşi Lady Mary Wortley Montagu hatıratında anlatılmaktadır. Montagu, Belgrad ziyaretine geldiğinde buranın yeniçeriler ve başlarındaki paşanın baskısı altında yönetildiğini görmüştür. Onun iddiasına göre gerçekte paşayı yönetenler de yine yeniçerilerdir. Çünkü bir önceki paşa yeniçerilerin Alman sınırı boyunca yapmış olduğu yağmayı engellediği için yeniçeriler tarafından düşmana yumuşak davrandığı gerekçesiyle şeyhülislama ve kadıya şikâyet edilmiş ve bu şikâyet neticesinde yeniçeriler tarafından öldürülmüştür. Dolayısıyla yerine tayin edilen yeni paşanın yeniçerilere boyun eğmekten başka çaresi kalmamıştır. Mary Montagu ve eşi Belgrad'dan Edirne'ye geçmek için yola çıktığında muhafızlığını yapan yeniçerilerin, yol boyunca köylülerin hayvanlarına karşı yapmış olduğu yağmaya ve bu yağmaya karşı köylülerin korkularından dolayı sesiz kalmalarına tanıklık etmiştir (Akt. Goodwin, 2008: 105). Dolayısıyla Mary Montagu ve eşi; Osmanlı İmparatorluğunda en temel görevi nizam-ı âlemi sağlamak olan yeniçerilerin, nasıl yağmacı bir birliğe dönüştüğünü ve halkın onların karşısında nasıl çaresiz kaldığını açıkça görmüşlerdir.

devletin hem de toplumun yeniçerilere yönelik algısını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak ilk kuruluş döneminden XVII. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti için büyük hizmetler veren Yeniçeri Ocağı, ilerleyen dönemlerde asli görevinden uzaklaşmıştır. Diğer bir deyişle bir zamanlar muntazam başarılar gösteren yeniçeriler, artık kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden, düzensiz, disiplinsiz ve kontrolsüz siyasal erkin karşısında muhalif bir güce dönüşmüştür. Dolayısıyla kuruluş amacından saparak artık işlevini yerine getiremez hale gelen yeniçeriler, yapmış oldukları eylemlerle hem devlet hem de toplum için korku ve kaygı kaynağı haline gelmiştir. Bu durum imparatorlukta karar verici statüde bulunan padişahların, Yeniçeri Ocağı'nı bir tehdit olarak algılamasına neden olmuştur.

2.3.2.2. Yeniçeri İsyanlarının Saltanat Makamını Tehdit Eder Hale Gelmesi

Devletin meşru şiddet aracı olarak görev yapan Yeniçeri Ocağı'nın, güçlü bir tehdit olarak algılanmasının diğer sebebi ise saltanat makamına yönelik yapmış oldukları kolektif eylem biçimi olan isyanlarıdır. Yeniçeri Ocağı isyanlarının saltanat makamında oluşturduğu algısını ortaya koyabilmek için öncelikle Osmanlı'nın resmi (imparatorluk) ideolojisinde, saltanat makamının ve devlet anlayışının nasıl konumlandırıldığına ve algılandığına bakmak gerekir. Osmanlı Devleti, Weberci terminolojiye göre iktidarın ataerkil soydan takip edildiği, patrimonyal özellik taşımaktadır (Findley, 2014: 5). Nitekim Şerif Mardin (1999: 208) imparatorluğun siyasi merkezi bir güç oluşturmasında "patrimonyal bürokrasisinin" büyük katkıları olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti de Weber'in tipleştirdiği, meşruluğu geleneklere dayanan "geleneksel otorite" anlayışının hâkim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Osmanlı'da devletin en yüksek karar verici statüsü olan saltanat makamında padişah bulunmaktadır. Padişah, "şahsında devlet-din özdeşliğini temsil eden en yüksek iktidar merciidir. Devletin başı olması itibarıyla siyasal otoritenin, şeyhülislamlık aracılığıyla da kurumlaşmış dinin, buna ilaveten halife-sultan sıfatıyla İslam'ın ve müminlerin hamisi olarak en üst makamı işgal eder" (Ocak, 2014: 98). Gücünü ve

otoritesini dinsel kaynaklardan ve örften alan padişah;⁴⁵ toplumda düzeni sağlayan ve toplumu yönlendirme gücü olan kişidir. Devlet yönetiminde en üst sorumluluk ve yetkiye sahip olan padişah topraklarını ve tebaasını şer’i ve örf’i kanunlarla yönetir.

Tarihsel ve sosyal bir zorunluluğun ürünü olarak ortaya çıkan devlet sosyolojik olarak; karmaşık, iç içe geçmiş ilişkiler ve kurallar birliğidir. Devlet konusunda siyasal düşünürler açısından çeşitli tartışmalar olsa da yapısal işlevselci paradigmaya göre devlet, toplumsal “düzeni koruyup gözetleyen, istikrar ve güveni tesis eden, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin çıkarlarına saygı göstermelerini güvence altına alan kurumlar” bütünlüğüdür (Delibaş ve Yiğit, 2005: 180-187). Osmanlı resmî ideolojisine göre devlet, mukaddes ve korunması gereken bir yapıdır. Çünkü gerek devlet olsun gerekse onun temsilcisi olan saltanat makamı olsun ikisi de din ile özdeş olduğu kabul edilmiştir. Bundan dolayı hem devlet hem de saltanat makamı kutsal sayılmıştır. Söz konusu din ile devlet-saltanat özdeşliği Fatih Sultan Mehmed’in XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra yani Osmanlı İmparatorluğu’nun merkezî yapıya geçmesinden sonra “din ü devlet, mülk ü millet” söylemiyle Osmanlı’nın resmi ideolojisinde yerini bulmuştur. Burada “mülk, devletin sahip olduğu toprak ve servet anlamına gelmeyip, hükümlerlik, otorite hâkimiyetin tasarruf yetkisi ve gücü anlamına gelmektedir. Aynı şekilde millet terimi ise bugün anladığımız manaya gelmeyip din anlamına gelmektedir” (Ocak, 2014: 96). Başka bir ifadeyle Osmanlı Devleti’nde, devlet ve hükümdarlık din gibi kutsal sayılmıştır.

Osmanlı siyaset anlayışında devletin kutsallığı yukarıda bahsedilenlerden farklı olarak dünyevî gerekçelere de dayandırılmıştır. “Servetinin ve askerinin çok olması, adil vergi alması, tebaasını adil kanunlarla yönetmesi ve hepsinden önemlisi, İslam’ın hükmünü yürütmesi” (Akt. Ocak, 2014: 96) söz konusu dünyevi gerekçelerdir. Dolayısıyla Osmanlı resmî ideolojisinde devlet, pek çok faziletle donatılmış ve ilahî bir

⁴⁵ Gücün ve otoritenin ilahi kaynaklardan alındığı fikri, eski Türk (İslam öncesi) siyasal geleneğine kadar dayanır. Nitekim Orhun Kitabeleri ve bazı tarihi kayıtlar, eski Türk siyasal geleneğinde hâkimiyet ve iktidarın semavi (ilahî) kökenli olduğunu ve bu hâkimiyetin evrensel (cihanşümul) bir hedefe yönelik olduğunu gösterir. Örneğin Orhun kitabelerine göre Göktürk hükümdarı olan Bilge Kağan için “Tanrı gibi gökte doğmuş”, “Tanrı istediği için tahta oturmuş” ve “Tanrı güç verdiği için güçlü” gibi iktidarının ilahî kaynaklı olduğu vurgulanmıştır. Aynı siyasi gelenek Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık anlayışında da belirgin bir şekilde görülmektedir. Osmanlıda hükümdar için “Zıllullahfi’l-alem” yani “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” veya “el-müeyyedmin’indillah” yani “Allah tarafından güçlendirilmiş” anlamına gelen ve İslami terminolojiye dayanan sıfatlar kullanılmıştır. Özellikle XVI. yy’dan sonra halifeliğin Osmanlıya intikaliyle beraber padişahın, halife-sultan olması İmparatorluğun resmi ideolojisinde padişahın statüsünü daha kutsal bir seviyeye yükseltmiştir (Ocak, 2014: 86-102).

kudretle kurulmuştur. Bundan dolayı devletin adı “Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye” (Yüce Osmanlı Devleti) konulmuştur. Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda etkili olan ilahî kudret sebebiyle dünyanın sonuna kadar ayakta kalacağı varsayılmıştır. Böylece “Devlet-i ebed-müddet” söylemi ortaya çıkmıştır. Bu söylem yani devletin ebediyen var olacağı düşüncesi aslında Osmanlı resmî ideolojisinde devletin yerini en iyi şekilde göstermektedir. Buna göre devlet, her şeyin ve herkesin üstündedir. Devletin bekası her şeyden önemlidir. Bu kapsamda devletin bekasını sağlayacak en temel prensip “nizam-ı âlem” (sosyolojik anlamda “düzen”) prensibidir. Yani Osmanlı Devleti’nin “hâkimiyet sınırları içindeki tebaasının bütün kesimlerinin adalet çerçevesinde yönetilerek birbiriyle uyum ve düzen içinde yaşamasını sağlamaktır” (Ocak, 2014: 96-97). Devletin sınırları dâhilinde nizam-ı âlemin sağlanmış olması çok önemlidir. Nizam-ı âlemin Tanrı tarafından konulduğu düşünülmüştür. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi korunursa sonsuz ömürlüdür. Yani ebed-müddettir (Berkes, 2013: 30). Dolayısıyla nizam-ı âlemin bozulmasına asla müsaade edilmemiştir. Çünkü nizam-ı âlemin bozulması büyük bir suç olarak görülmüştür ve nizam-ı âlemin bozulmasına yol açan gelişmelerde rol oynayan kişilere ve olaylara derhal müdahalede bulunulmuştur. Nizam-ı âlemi bozmaya çalışan her türlü unsur güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır. Hangi şahıs veya çevre, hangi amaçla olursa olsun, merkezi iktidara rakip olacak, onu sarsacak veya tehdit edecek bir eğilim veya eyleme kalkışırsa buna şiddetle karşı çıkmıştır. Örneğin “Fatih Kanunnamesi”yle⁴⁶ beraber ortaya çıkan ünlü “kardeş katli” meselesi nizam-ı âlem prensibiyle birlikte yorumlanması gerekir (Ocak, 2014: 97). Çünkü tahttaki padişahın kardeş ya da kardeşlerinin hayatta kalması hükümdar için potansiyel bir tehdit olacağı için iktidarını sınırlayacak ya da tehdit edecek bir tür Demokles’in kılıcı olacaktır (Onaran, 2018: 34). Bundan dolayı Fatih Sultan Mehmed, nizam-ı âlemi bozacak ve merkezi otoriteye tehdit olacak, diğer bir ifade ile kendisine yönelik potansiyel riskleri bertaraf etmek için kardeşlerine yönelik olarak gerekirse ölüm cezasının uygulanabileceğini ifade etmiştir. Merkezi otoriteyi tehdit eden hanedanlık üyelerine karşı bile uygulanan bu katı tutum aslında Osmanlı devlet geleneğinde ki nizam-ı âlem düsturunun ne kadar önemli olduğunun en açık göstergesidir. Yeniçeri Ocağı’nın asıl işlevinden giderek uzaklaşması ve bir tehdit haline gelişi sürecinin bu

⁴⁶ Fatih Sultan Mehmed (2003: XXIII), “ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münâsibdir. Ekser-i ulemâ dahi tecviz itmiştir. Ânınla âmil olalar”, diyerek düzeni bozacak ve otoriteyi tehdit edecek şehzadelerin katline onay vermiştir.

kapsamda ele alınması gerekmektedir. Nitekim kuruluşundan sonra irili ufaklı pek çok kez “kazan kaldıran” yeniçeriler, kimi zaman nizam-ı âlemin bozulmasına kimi zaman saltanat makamındaki padişah hal’ edilmesine (tahttan indirilmesine) ve hatta öldürülmesine neden olmuştur. Öte yandan gelenekçi bir tutum sergileyen yeniçeriler, kendi çıkarlarına ters düşen her türlü modernleşmeci reformun karşısında yer almıştır. Saltanat makamının yapmak istediği yeniliklere karşı ulema ve sarayın diğer güç odakları ile beraber “istemezük” diyerek isyan etmişlerdir. Böylece yenileşme hareketinin önündeki en büyük engellerden birisi olmuştur (Palmer, 1995: 144). Dolayısıyla Yeniçeriler isyan ederek, hem Osmanlı Devletinde kutsal sayılan saltanat makamına ve nizam-ı âleme doğrudan müdahale etmişlerdir hem de gelenekçi bir tutumla modernleşmenin karşısında yer almışlardır. Yeniçerilerin söz konusu tutum ve davranışları, onların payitaht tarafından kötü niyetli bir iç düşman olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu noktada yeniçerilerin tarihsel süreç içerisinde gerçekleştirdiği isyanlara ve isyanların padişahların zihin dünyalarında bıraktıkları izlere kısaca değinmek gerekmektedir.

2.3.2.2.1. Yeniçeri İsyanlarının Tehdit Olarak Algılanmasının Temel Sebebi: Padişah Katli Vakaları

Siyasal iktidarın en temel niteliklerinden biri yönetilenlerin rıza ve itaat göstermesidir. Siyasal iktidar, iktidarını rastgele elde etmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde meşru olarak görülür. Meşru bir iktidara itaat edilmesi de yönetilenler için bir görev haline gelir (Kapani, 2016: 59-78). Dolayısıyla siyasal iktidara itaat etmeme, başkaldırma veya isyan etme onun meşruluğunu sorgulama anlamına gelir. Böyle bir durum siyasal iktidarın tehdit algısını güçlenmesine neden olmaktadır. Teokratik temelli, meşru bir siyasal iktidar anlayışına sahip Osmanlı Devleti’nde, yeniçerilerin bir tehdit olarak algılanmalarının temel sebeplerinden biri şüphesiz saltanat makamına yönelik itaatsiz davranışlarda bulunmaları ve sistemde kendilerine biçilen rolün dışına çıkarak, başka bir gücün diğer bir ifade ile padişahların elinde olması gereken iktidarın alanına müdahale etmeleridir. Uzunçarşılı (1984: 506) XV. yüzyılın ortalarına kadar olan dönem boyunca yeniçerilerin itaatsiz davranışlarına yönelik herhangi bir tarihsel veri bulunmadığını dile getirmektedir. Fakat takip eden dönemden sonra yeniçerilerin, padişaha yönelik küçük çaplı itaatsizlikler gösterdikleri

bilinmektedir. Yeniçeri-hükümdar çatışmasının belki de ilk nüveleri sayılabilecek olan bu itaatsizlikler, ağır sonuçlar doğurmadığından güçlü bir tehdit algısı oluşturmamıştır. Sadece o dönemde bir hoşnutsuzluk durumu meydana getirmiştir. Bu durum ocağa karşı tehdit algısının ilk kıvılcımları olarak düşünülebilir.

Yeniçeriler ilk dönemlerinde sadece disiplinsiz ve itaatsiz davranışlarda bulunmuşlardır. Fakat ilerleyen dönemlerinde ciddi boyutlara varan ve sonuçları ağır olan isyanlar çıkarmışlardır. Yeniçeriler, son dönem isyanlarında doğrudan sarayı hedefe almıştır. Bu isyanlarda yeniçeriler, sarayın gözde isimlerinden en azından birinin idamını veya azlını talep etmiş, genellikle de taleplerinin yerini getirilmesini sağlamışlardır. Öte yandan tahtta kimin çıkıp, tahttan kimin indirileceği artık isyanlarla ya da yeniçerilerin istekleri doğrultusunda belirlenir olması, asli görevleri devleti iç ve dış tehditlere karşı koruma olan yeniçerilerin imparatorlukta giderek artan nüfuzlarının bir göstergesidir. Bu durumdan hareketle, merkezi ordunun XVI. yüzyıl sonunda sarayın karşısında muhalif bir güce dönüşmüş olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Takip eden dönemde gerçekleşen isyanlar, padişahı siyasi anlamda hareketsiz hale getirerek devrilmesine ve hatta infazına yol açarak isyanların zarar verici sonuçlarını daha da ileri boyuta taşımıştır. Padişah katli vakası, önceki dönem isyanlarından farklı olarak toplumda yeni bir tahayyüle zemin hazırlamıştır. Buna göre padişahlar ve isyancılar, isyanın muhtemel sonuçlarından bir tanesini hükümdarın hayatını kaybetmesi olarak görmekteydiler (Onaran, 2018: 28-29). Siyasi tahayyülde yaşanan bu değişim padişahın birbiri içine geçmiş olan siyasi ve şahsi tehdit algılamasını güçlendirmiştir. Başka bir ifadeyle ilk padişah katli vakasıyla (1622) birlikte Osmanlı padişah kültürüne ait tabulardan biri sorgulanır hale gelerek, artık gücünü, kaynağını Allah'tan alan padişahın varlığına ve iktidarına karşı müdahalede bulunulmasının önü açılmış ve kutsiyeti önemli ölçüde zedelenmiştir. Bu durum saltanat makamındaki padişahın, yakın çevresindekilere karşı güven sorunu yaşamasına ve kendi hayatı ve iktidarına yönelik kaygılarının artmasına yol açarak tehdit algılamasını güçlendirmiştir. Bu noktada saltanat makamının tehdit algılamasını güçlendirmesine neden olan yeniçerilerin doğrudan müdahil olduğu padişah katli vakalarına kısaca değinmek gerekmektedir.

2.3.2.2.2.1. Yeniçeriler Tarafından Gerçekleştirilen İlk Padişah Katli Vakası: II. Osman'ın Öldürülmesi (1622)

Yeniçeriler yapmış oldukları isyanlarla her ne kadar saltanat işlerine müdahale eden, padişahı tahttan indiren ve tahtta çıkaran bir kurum haline dönüşmüş olsa da II. Osman dönemine kadar padişahın hayatına kastetme cesaretini gösterememiştirler. Ancak yeniçerilerin öldürdüğü ilk padişah II. Osman, bu konuda kırılma noktası olmuştur. Her ne kadar daha önce farklı unsurlar tarafından padişahların hayatına kastedilmiş olsa da (örneğin I. Murad 1389'da Kosova savaşı sonrasında öldürülmüştür) II. Osman'a kadar isyan veya karışıklık sonucunda katledilen bir Osmanlı padişahı yoktur. II. Osman'ın katlini anlatan vakanüvis İbrahim Peçevi olayın anlatılmasının güçlüğüne dile getirerek, yaşanan hadisenin içerdiği şiddet ve ilk defa padişah katledilmiş olmasının ağırlığından dolayı konuşmaktansa susmanın daha iyi olacağını ifade etmiştir (Akt. Onaran, 2018: 28-29). Çünkü Osmanlı resmî ideolojisinde Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak kutsanan ve mutlak itaat edilmesi gereken Padişah, bir isyan sonucu emrindeki askerler tarafından katledilmiştir.

Sultan II. Osman, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında güç kaybetmeye başladığı sancılı bir dönemde tahtta geçmiştir. Dolayısıyla devleti zor durumdan kurtarmak ve kendi iktidar alanını genişletmek için çeşitli değişim ve yenileşme hareketi başlatmıştır. Zira bu dönem Osmanlı'nın güç kaybettiği ve fetihlerin yapılamadığı bir dönemdir. II. Osman devletin eski ihtişamına kavuşması için bir dizi değişim dönüşümlerin yapılmasını planlamış fakat söz konusu köklü değişiklikleri yapabilecek ortamı oluşturamamıştır. Padişahın yapmak istediği değişim ve dönüşümü kendi gelecekleri için tehdit olarak gören kimi çevre ve kurumlar, güç birliği kurmaya çalışmıştır (Yaşaroğlu, 2013: 709-710). Oluşturdukları güç birliği ile padişaha karşı isyan etmişlerdir.

Sultan II. Osman'a karşı yapılan isyanın altında yatan asıl sebep o dönemde gerçekleşen değişim ve yenileşme hareketinin yeniçeriler ile devletin ideolojik aygıtı olarak görev yapan ulema tarafından yaratılmış olduğu huzursuzluktur. Nitekim II. Osman 1621'de Lehistan'a karşı düzenlediği sefer sonucunda ortaya çıkan başarısızlıktan ötürü yeniçerileri suçlamış ve orduda kaçakların tespiti için yoklama yapılmasını istemiştir.

Diğer bir deyişle yeniçeriler arasında savaşa katılmak yerine ticaretle uğraşanları belirleyerek onların maaşlarının kesilmesini istemiştir (Onaran, 2018: 36-37).

Sultan II. Osman, Lehistan seferinde disiplinsiz gördüğü yeniçerilerin, pervasızca davranışlarının önüne geçmek adına o dönemde suç işleyenleri ya 400-500 sopa ile cezalandırmış ya da taş gemilerde kürek çekme cezasına çarptırmıştır. Yeniçerilere karşı yapılan bu girişimler onları huzursuz etmiştir. Öte yandan II. Osman'ın Lehistan seferi arifesinde en büyük kardeşi olan Mehmed'i idam ettirerek maşeri vicdanı derinden yaralamış (Yaşaroğlu, 2013: 711) ve ulemanın tepkisini çekmiştir. Çünkü ulema, Mehmed'in varlığından güç alıyordu (Onaran, 2018: 36). Ulemanın diğer bir huzursuzluğu ise Sultan'ın kendi halinde vaiz olan hocasını, şeyhülislamın bile üstüne çıkararak hususi hocalığa terfi ettirmesidir. Böylece “ulema sınıfının atama, tayin ve terfi işleri ona havale edilmiştir. Yetki gaspı ve de yetki aşımı söz konusudur” (Yaşaroğlu, 2013: 711). Bu huzursuzluklar isyanın temellerinin atılmasını sağlamıştır. İsyani başlatan neden ise Sultan II. Osman'ın hac yapma bahanesiyle Mekke'ye giderek, Celâlilerden bir sekban ordusu toplayıp bu yeni orduyla Yeniçerileri ortadan kaldıracacağı söylentisi olmuştur. Nitekim Sultan II. Osman'ın, iktidarını genişletmek ve alternatifsiz bir padişah olmak için yaptığı eylemler ve muhaliflerine karşı sert tavırları söz konusu söylentilerin boş olmadığını göstermiştir. En azından Yeniçeriler öyle düşünmüştür (Onaran, 2018: 36-37). Dolayısıyla kendi geleceklerinin tehdit altında olduğunu düşünen Yeniçeriler padişaha karşı ayaklanmışlardır.

Sultan II. Osman vakasının canlı şahidi olan Tûğî Solak Hüseyin Çelebi, o dönemde saray görevlisidir. Solak Hüseyin Çelebi, olayın görgü tanığı olarak “Vak'ay-ı Merhûm ve Mağfûr Sultan Osman Han” adlı bir risale⁴⁷ yazmıştır. Bu risalesinde sade ve açık bir dille ve özet bir şekilde olayın nasıl gerçekleştiğini anlatmıştır. Ona göre yukarıda anlatılan girişimler büyük bir isyanın patlak vermesine sebep olmuştur. Şeyhülislamdan fetva alan isyancılar At Meydanı'nda büyük bir kalabalık oluşturmuşlardır. İsyancılar, padişaktan hacca gitmemesini⁴⁸ ve Dârüssaâde ağası

⁴⁷ Yaşaroğlu (2013: 705-732), söz konusu risaleyi günümüz Türkçesine çevirerek, ilgili makalesinde konu hakkında detaylı bilgi vermiştir.

⁴⁸ Yeniçerilerin, Padişahın hacca gitmesine karşı çıkmalarının sebebi, Padişahın bu ziyaretinde asıl amacının yeni bir ordu kurma düşüncesi olduğundan dolayıdır (Onaran, 2018: 37).

(sarayın harem kısmı işlerinden sorumlu olan kişi) ile Hoca Efendinin (padişahın terfi ettirdiği hocasının) İstanbul'dan sürülmesi istemişlerdir. II. Osman, hacca gitmekten vazgeçtiğini açıklamış fakat yeniçerilerin diğer isteklerini yerine getirmeyeceğini ifade etmiştir. Sultanın taleplerine karşılık vermediğini gören isyancılar, daha da ileri giderek ertesi gün altı kişinin idamını istemişlerdir. Padişah isyancıların ısrarına karşı geri adım atmamış “Siz sesinizi çıkarmayın. Onların icabına bakılacaktır. Onlar başsız askerdir, tez dağılırlar.” diyerek cesurca direnmiştir. Uzunca bir süre meydanda bekleyen isyancılar, saraydan haber gelmeyince saraya doğru yürüyüşe geçmişlerdir. Elllerinde fetva olduğunu söyleyerek pervasızca saraya girmişlerdir. Bağrısmalar esnasında birdenbire kafeste tutulan Sultan Mustafa'yı isteriz diye bağırınca, asiler hemen Sultan Mustafa'yı aramaya başlamışlardır. Ve Sultan Mustafa'yı bulunduğu yerden çıkartıp orada biat merasimi düzenlemişlerdir. Sultan Mustafa'nın mahbesten kurtarıldığını duyan Sultan II. Osman, telaşlanmış isyancıların istediği isimleri onlara vermiştir. Fakat artık iş çığrından çıkmıştır. Dönüşü olmayan bir yola girilmiştir. Padişah isyancılara ulema aracılığıyla Sultan Mustafa'nın geri verilmesi halinde istedikleri kişiyi onlara vereceğini iletmış fakat isyancılar; “İş işten geçti artık. Bu söz önceden gerekliydi” diyerek isteği kabul etmemişlerdir. Ulemaya Sultan Mustafa'ya biat etmeleri için ısrar etmişlerdir. Her ne kadar ulema, ilk başta saltanat makamında bir padişah varken biat etmenin uygun olmayacağını ifade etmiş olsalar da tehditler sonucunda biat etmek durumunda kalmışlardır. Daha sonra isyancılar arasında “Sultan Osman, Sultan Mustafa'yı katlettirecek” diye bir söylenti çıkınca, Sultan Mustafa'nın güvenli bir yere götürülmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. II. Osman kurtulmak için sadrazam Hüseyin Paşa ve Bostancıbaşıyla müzakere ederek yeniçerilere para verip onların tutumunu yumuşatmaya ve askerler arasında görüş ayrılığı oluşturmaya çabalamıştır. Ancak Hüseyin Paşa ile Bostancıbaşı bunu başaramamışlardır. Bu olay üzerine Sultan II. Osman, isyancılar tarafından yakalanmış ve Sultan Mustafa'nın bulunduğu Orta Camiye götürülmüştür (Akt. Yaşaroğlu, 2013 712-715). Sultan II. Osman'ın Orta Camiye götürüldükten sonraki süreci Solak Hüseyin Çelebi şöyle anlatmaktadır:

“Genç Osman'ın Orta Cami'ye getirilmesi ile iki padişah bir mekanda birleşmiş oldu. Dışarıdaki kalabalık, ‘Padişahımız çıksın görelim.’ diye tezahürat yapıyordu. Bunun üzerine Sultan Mustafa kalabalığı selamladı. Gülbang-ı Muhammedi getirdiler. Sultan Osman gülbangi duyunca, ‘Açın pencereyi, kullarıma hitap etmek istiyorum.’ dedi. Pencere açılınca Sultan Osman acıklı bir hitapta bulundu: ‘Benim ağalarım, sipahi ve yeniçeri babalarım, tecrübesizlik yüzünden münafık sözüne uydum ve size karşı küstahlık ettim. Bana bu şekilde muamele etmektense keşke öldürseydiniz. Beni istemiyor musunuz?’”

Ancak Sultan II. Osman'ın samimi hitabı isyancılar üzerinde herhangi bir etki bırakmamıştı. Onun bu hitabı üzerine kalabalığın tepkisi duygusuz bir şekilde “Seni istemiyoruz” olmuştu. Bunun üzerine Sultan II. Osman bir kenara çekilerek, umutsuz bir şekilde “Bari beni Mustafa'nın mahbesine koyun, öldürmeyin” demiştir (Akt. Yaşaroğlu, 2013 715; İnalçık, 2019: 175). Ancak isteği yerine getirilmemiştir. Yedikule zindanlarına götürülen Sultan II. Osman, söylentilere göre “testisleri burularak öldürüldü. Ardından bir kulağı ve burnu kesilerek öldüğünün kanıtı olarak I. Mustafa'nın annesine götürüldü” (Onaran, 2018: 38). Nitekim Sultan II. Osman'ın katli padişahın kutsiyetinin aşikâr bir biçimde çiğnendiğinin göstergesidir. Bu cinayet sahnesi kimi tarihçilere göre “Soyun kutsallığının sürmesini sağlayan (...) en mahrem yere el uzatarak kutsiyeti bir defa daha bozuyordu” (Akt. Onaran, 2018: 38).

Sonuç olarak ilk padişah katli vakası olan Sultan II. Osman'ın isyancı yeniçeriler tarafından vahşice katledilmesi, hükümdarın dokunulamaz ve ilahi merkezli iktidar imajını önemli darbe vurmuştur. Bu durum aynı zamanda padişah kutsiyetini ortadan kaldırmış olmasının verdiği ağır sorumluluktan dolayı bir kırılma noktası olmuştur. O döneme kadar kendi tebaasından kaynaklı varlıklarına yönelik güçlü bir tehdit algılamaları olmayan padişahlar, Sultan II. Osman vakasından sonra artık güvende olmadıklarını anlamaya başlamışlardır. Bu durum onların tehdit algılamalarının yükselmesine neden olmuştur. Özellikle böyle bir tehdit algısının kaynağı devletin en asli kurumlarından olan Yeniçeri Ocağı olması sebebiyle saltanat makamında bulunanlar, Yeniçeri Ocağı'nı kendi varlıklarına ve iktidarlarına karşı bir tehdit olarak görmeye başlamışlardır. Padişahların, Yeniçeri Ocağı'na yönelik bu şekildeki tehdit algılamaları, yeniçeriler için sonun başlangıcı olmuştur.

2.3.2.2.2. Yeniçeriler Tarafından Padişah Katlinin Sıradanlaşması: Sultan İbrahim'in Katli (1648)

Sultan IV. Murad'ın 1640'da kendi eceliyle ölümü sonucunda Şehzade İbrahim tahtta geçmiştir. Şehzade İbrahim Osmanlı tarihinin şöhretli valide sultanı olan Kösem Sultan'ın oğludur. “Deli” lakabıyla anılacak olan Sultan İbrahim'in⁴⁹ yönetiminin ilk yılları, sıkıntısız geçmiştir. Her ne kadar IV. Murad gibi karizmatik bir otoriteye sahip

⁴⁹ Kimi tarihi kaynaklar, Sultan İbrahim'in aslında “deli” olmadığını sadece ruh hali biraz gergin bir kişiliğe sahip olduğunu savunurlar. Deli lakabını Sultan İbrahim'i öldürenlerin onu karalamak adına taktıklarını ifade ederler (Geniş bilgi için bkz. Koçu, 2004: 277-278; Emecen, 2000).

olan padişahın sonra geri kalan boşluğu doldurması oldukça güç olsa da validesi Kösem Sultan ile gayet iyi anlaşan sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa'nın yardımıyla (Onaran, 2018: 43) hem asker mevcudu makul seviyelere indirilmiş hem de ekonomik durum düzeltilmiştir. Ancak padişahın mecnunca diğer bir ifadeyle rasyonel olmayan hareketleri saltanatının ilerleyen dönemlerinde yavaş yavaş hoşnutsuzluklara neden olmuştur (Uzunçarşılı, 1984: 510).

O dönem anlatıcılarına göre Sultan İbrahim'in samur kürk ve kehribara olan düşkünlüğünü kullanan kimi Divan-ı Hümayûn üyeleri, divan kararları bahanesiyle yüksek rütbeli bir yeniçeri olan Kara Murad'dan samur kürk ve kehribar istemiştir. Fakat Kara Murad, divanın bu isteğine olumsuz yanıt vererek, rahatsızlığını dile getirmiştir. Bu durumun sadece Yeniçeri subayı olan Kara Murad'ı ilgilendiren bir konu olmadığını ve buradaki asıl amacın yeni bir vergi tesis etme girişimi olduğunu anlayan Yeniçeriler, söz konusu amacın kendi imtiyazlarını tehdit edeceğinden dolayı isyana kalkışmışlardır (Onaran, 2018: 43). Söz konusu isyana yeniçerilerin kimi kişi ve çevreler tarafından kışkırtıldığı dile getirilmektedir. Reşad Ekrem Koçu (2004: 278-279) Kösem Sultan'ın saray içerisinde gerçekleşen bir takım olaylar nedeniyle Sultan İbrahim tarafından saraydan uzaklaştırıldığını ve saray içerisindeki nüfuzunun azaltılması için girişimler yapıldığından Kösem Sultan'ın gizlice yeniçeri ağaları ile anlaşma yaptığını dile getirir. Nitekim her ne kadar Kösem Sultan, oğlunun tahttan indirilmesine karşı çıkmış gibi görünse de daha sonra olaylara tanıklık eden Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi tarafından Kösem Sultan'ın isyanın arkasında rolü olduğu gerçeği ortaya çıkarılmıştır (Emecen, 2000). Öte yandan Yeniçeri Ocağı ile ulemanın isyanın başından beri işbirliği içinde olduğu ve görünüşteki öncülerinin, ulemadan “Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi” ile Yeniçeri Ocağı'ndan “Kara Murad Ağa” olduğu iddia edilmiştir (Emecen, 2000). Ulemanın ve askerinin iç içe geçmiş ağ bağlantıları ve iktidar çatışmaları arasında isyan patlak vermiştir.

İsyan sırasında yeniçeriler, her zamanki gibi geleneğe bağlı kalarak öncelikle padişahı değil, padişahın yakın çevresinden sadrazamı hedefe almışlardır. Sadrazamın görevden uzaklaştırılmasını ve idam edilmesini istemişlerdir. Fakat Sultan İbrahim, isyancıların taleplerine olumlu yanıt vermemiş ve onlara karşı direnmiştir ama direnci fazla uzun sürmemiştir. Yeniçeri ağası, yeni sadrazam, şeyhülislâm ve valide sultanın

anlaşmaları sonucunda eski sadrazamın idamı sonrasında Sultan İbrahim tahttan indirilmiştir. Yerine henüz yedi yaşındaki oğlu tahta çıkarılmıştır. Fakat bostancılar ile sipahilerin İbrahim’i yeniden tahta çıkarmak istediklerine yönelik söylentiler ortaya çıkınca, “şeyhülislâm, sadrazam, kazasker ve Yeniçeri ağasının ortak kararı ve valide sultanın rızasıyla (en azından açıkça karşı çıkmamıştı) Sultan İbrahim hal’ edildikten on gün sonra boğduruldu.” Nitekim yeni padişahın çocuk olması ve bundan dolayı Sultan İbrahim’in iktidarı tekrar ele geçirebilmesi tehlikesiyle padişah katli gerçekleşmiştir. Zira padişahın katli için bu kadar geniş bir ittifak kurulmuşken, padişahı öldürmek kolay bir seçenek haline gelmişti. Ancak cinayetin sembolik ağırlığı oldukça yüksekti (Onaran, 2018: 44-46). Bundan dolayı iş padişah katlinin sorumluluğunu yüklenmeye gelince kimse sorumluluğu üstlenmemiştir. Herkes bir kenara çekilip sorumluluğu kendi üstünden atma telaşına düşmüştür. Kim yaptı? Neden yaptı? Ne zaman ve nerede yaptı? gibi soruların cevabı, hiç kimse tarafından verilememiştir. Çünkü herkes masumdur ve bir şekilde kendini temize çıkarmıştır. Günah keçisi olarak tek bir suçlu bulmak gerekir o da Sadrazam Sofu Mehmed Paşa olmuştur.

Sonuç olarak yeniçerilerin itaatsiz ve sınır tanımayan davranışları, iktidar kaygısı ve şahsi çıkarlar gözetilen devletin ve sarayın yüksek otoriteleri tarafından kullanılmaya başlanmıştır. İmparatorluğun en üst karar verici statüsü olan saltanat makamının sahibi konumundaki padişahın, varlığı ve iktidarı nispeten kolay bir şekilde müdahale edilebilecek bir hale gelmiştir. Artık padişah katli meselesi kapalı kapılar arkasında sıradan bir şekilde konuşulabilen bir duruma dönüşmüştür. Öte yandan yeniçerilerin, padişahın tahttan indirilmesinde veya katledilmesinde hep ön sırada yer almaları saltanat makamının tehdit algısını yükseltmiştir. Bu dönemden sonra her padişah söz konusu tehdidi ortadan kaldırmak için çeşitli ıslahatlar ve yenilikler yapmıştır. Nitekim yaklaşık bir buçuk asır sonra Sultan III. Selim, yeniçerilerin ıslahat yapılarak düzeltilemeyeceğini düşündüğünden, yerine yeni bir birlik kurma girişiminde bulunmuş fakat başarılı olamamıştır.

2.3.2.2.2.3. II. Mahmud'un Tehdit Algısını Güçlendiren Sebep: III. Selim'in Yeniçeriler Tarafından Tahttan İndirilmesi ve Öldürülmesi (1808)

Sultan III. Selim,⁵⁰ tahtta çıktıktan (1789) sonra geleneksel kurumların düzgün işlemediğinden imparatorluğun zor durumda olduğunu düşünüyordu. İmparatorluğun, kendisini uzun süredir hissettiren siyasi, askeri ve ekonomik sorunlarına çözüm bulması ve devlet mekanizmasını oluşturan kurumların etkili işleyebilmesi için bir takım değişim ve ıslahatların yapılması gerekliliğini vurguluyordu. Bu kapsamda; yolsuzluk ve kötü yönetime son verilmeli, özellikle orduda disiplin ve sadakat yeniden tesis edilmeliydi. Batı'da geliştirilen modern silahların ve tekniklerin benimsenmesi, bunları kullanılabilir yeni askeri kurumların oluşturulmasını zorunlu kılmaktaydı. Böylece geleneksel Osmanlı toplumunun dengesi, onun ayrılmaz parçalarından birinin verdiği zararlarla bozulmayacaktı (Shaw, 2008: 95). Ancak Sultan III. Selim'in bu modernleşme için yeni düşünceleri ne halk tarafından ne de yeniçeriler tarafından olumlu karşılanmıştır.

Sultan III. Selim uyguladığı siyaset nedeniyle birçok düşman kazanmıştır. Özellikle yeni bir ordu kurma çabası onun ordu kurumu ve ulemanın çoğunluğuyla arasının açılmasına neden olmuştur. Sultan III. Selim tarafından yapılmak istenen değişimler halk nezdinde karşılık görmemiştir. Halk, onun ıslahat girişimlerinin kendilerine bir fayda sağlayamayacağını düşünmüştür. Aksine yeni ordu kurmak, gerekli maddi kaynağı temin etmek için yeni vergi yükü halka yüklenmişti.⁵¹ Ancak Sultan III. Selim, merkezî otoritesini güçlendirmek adına 1805 yılında Edirne'de yeni bir Nizam-ı Cedid birliği kuracağına dair bir ferman çıkarmıştır (Zürcher, 2016: 47). Nizam-ı Cedid adı verilen yeni ordunun askerleri; Fransız, Alman ve İngiliz subayları gözetiminde Avrupa askeri teknikleriyle eğitildiklerinden dolayı ülkede yepyeni bir güç olacağına inanılmıştır (Goodwin, 2008: 2018; Berkes, 2013: 95). Bu düşünceyle kurulan Nizam-ı Cedid ordusu, ilk aşamada beş yüz askerle kurulmuş ve zamanla asker sayısı

⁵⁰ Sultan III. Selim dönemi hakkında geniş bilgi için şu esere bakınız: (Shaw, 2008).

⁵¹ Sultan III. Selim, savaş zamanlarında ihtiyaç duyulan nakitin biriktirilmesi ve kurulacak nizâmlı ordunun barış zamanlarındaki finansmanını sağlamak için "İrad-ı Cedid Hazinesini" kurmuştur. Bu Osmanlı İktisat tarihinde yeni bir dönemin başlangıcıdır. Çünkü Devlet artık çoklu hazine sistemine geçmiştir. Sultan III. Selim İrad-ı Cedid Hazinesini doldurmak için kimi vergileri bu hazineye devretmiştir. Örneğin kahve, içki, tütün ve dokumacılıkta kullanılan hammaddeler üzerinden İrad-ı Cedid Hazinesi için vergiler almıştır. Söz konusu vergiler özellikle sıradan insanların gündelik yaşamlarını etkilemiştir (Yeşil, 2016: 219-224). Öte yandan bu dönem, halkın ekonomice en düşkün olduğu bir dönemdir (Berkes, 2013: 113). Nitekim halk Nizam-ı Cedid ordusunun varlığından ziyade üstlerine yüklenen yeni vergilerden rahatsız olmuştur ve bundan dolayı yapılan ıslahatları benimsememiştir.

artmıştır. 1806 yılına gelindiğinde asker sayısı yirmi dört bini aşmıştır. Fakat Nizam-ı Cedid ordusunun kurulması ve hızla büyümesi Yeniçeri Ocağı'nın kaygılanmasına neden olmuştur.⁵² III. Selim, kurulan yeni askeri birlikten dolayı Yeniçeri Ocağı'nın kaygılandığını ve rahatsız olduğunu biliyordu. Sultan, bu kaygının giderek artması sonucu bir isyana dönüşmesi tehlikesini ön gördüğünden “Yeniçeri ulufelerini aksatmadan ödeyerek (ki yarım asrı aşkın bir süredir görülmeyen bir şeydi bu) hatt-ı hümayunlarla Osmanlı askerî sistemi içindeki yerlerinin önemini vurgulayarak, geleneksel olarak kazanılmış haklarına el uzatmaya hiç niyeti olmadığını sıklıkla tekrarlayarak onlara güven vermeye çalışıyordu” (Onaran, 2018: 64). Ancak Sultan III. Selim'in tüm çabaları Yeniçeri Ocağı'nın kaygılarını gidermeye ve tehdit algılamalarını düşürmeye yetmedi. Bunun temel nedeni Onaran'a (2018: 64) göre “Payitahtta, II. Osman'ın saltanatına son veren rivayete çok benzeyen bir söylenti dolaşıyordu. Buna göre III. Selim ‘Nizam-ı Cedid’ askerlerinin yardımıyla Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmeye karar” vermiş olmasıydı. Söz konusu söylentiler Yeniçeri Ocağı'nın kaygılarını arttırmaktaydı.

Yeniçeri Ocağının kendi geleceklerine yönelik kaygılarının arttığı o dönemde ayanların giderek güçlenmiş olması ve Fransa'nın Mısır'ı işgal etmiş olması (1798-1801) imparatorluğun varlığını tehlikeye sokmaktaydı. Öte yandan III. Selim'in saltanatını bırakacağı bir erkek evladının olmaması onun iktidarının meşruiyetini tehdit etmekteydi. Bu ortamda, “bazı edinilmiş (ya da geleneksel) hak ve imtiyazları kaybetme kaygısı ve siyasetin kurulu düzeninde meydana gelecek değişikliğe dair” endişelerinden dolayı yeniçeriler, gelenekçi bir tutumla III. Selim'e karşı bir kez daha kazan kaldırmıştır (Onaran, 2018: 65).

Yeniçerilerin III. Selim'e karşı ilk güç denemeleri ve isyan etmeleri 1805 yılındadır. Buna göre Sultan III. Selim, Nizam-ı Cedid birliklerine asker sağlamak için hem yeniçerileri hem de nüfusun genelini kapsayan bir emir çıkardığında reform karşıtları olan yeniçeriler ve ulema bu emirden hoşnutsuz olmuşlardı. Çünkü o tarihe

⁵² Yeniçerilerin, Nizam-ı Cedid ordusunun kurulmasından rahatsız olmasının sebebi sadece kendilerine rakip yeni bir askeri birliğin kurulmasından dolayı değil, bunun yanında Nizam-ı Cedid ordusuna finansal destek sağlamak için kurulan İrâd-ı Cedid Hazinesi için yapılan düzenlemeler ile özellikle yeniçerilerin tekelinde bulunan kimi ticari faaliyetlerin ellerinden alınmış olmasıdır. Örneğin daha önce taşrada âyanların ve İstanbul'da yeniçerilerin elinde bulunan hububat ve et ticareti, yapılan düzenlemelerle onların elinden alınmış ve devlet tekeline verilmiştir (Yeşil, 2016: 226-228).

kadar Nizam-ı Cedid birliklerine gönüllü asker alınıyordu. Yeni sistemde hem halktan hem de yeniçerilerden asker alınacaktı. Dolayısıyla yeniçerilerin konumlarında bir zayıflama ortaya çıkacaktı. Bu durum üzerine yeniçeriler, Rumeli’de büyük bir isyan çıkardılar. İsyanı bastırmak için Anadolu’dan gelen Nizam-ı Cedid ordusu, isyancılar tarafından büyük bir yenilgiye uğradı. Nizam-ı Cedid ordusunun ezici yenilgisi üzerine Sultan, ıslahatlarına muhalif olanların topyekûn ayaklanmasını önlemek adına; Sadrazamlığı Yeniçeri Ağasına vermeyi, reform yanlısı danışmanlarını uzaklaştırmayı ve Nizam-ı Cedid birliklerini geri Anadolu’ya göndermeyi kabul etti. Fakat Sultanın verdiği tavizler yaklaşan felaketini engelleyemedi (Lewis, 2015: 99). Çünkü söz konusu tavizler, Padişah’ın yeniçeriler karşısında ne kadar güçsüz duruma düştüğünün göstergesi oldu (Onaran, 2018: 65).

III. Selim’in güçsüzlüğünü gören yeniçeriler, bu durumu fırsata çevirerek varlıklarını tehdit eden Nizam-ı Cedid ordusunu tamamen ortadan kaldırmak için 1807 yılının Mayıs ayında III. Selim’e karşı tekrar isyan ettiler. Sultan III. Selim’in Avrupa tarzı üniforma giyilmesini zorunlu kılan emrine karşı kazan kaldıran yardımcı hizmetlerden olan Yamaklar, Kabakçı Mustafa liderliğinde İstanbul’a yürüdüler. At Meydanı’nda karargâhını kuran isyancılar, Sadrazam vekili Musa Paşa ve Şeyhülislam ile yakın ilişki kurdular ve onların desteğini aldılar. İstanbul’daki yeniçerilerin isyana katılmasıyla da beraber isyancılar büyük bir güç haline geldiler. Sultan’dan reform destekçilerinin idamını ve Nizam-ı Cedid ordusunun ilgasını isteyen isyancılar, taleplerine karşılık aldılar. Bunun üzerine Sultan III. Selim, Nizam-ı Cedid ordusunu resmen feshettiğini bildiren hatt-ı hümayun yayınladı. Fakat bu bildiri III. Selim’in tahttan indirilmesini önleyemedi. Yeniçerilerden oluşan bir heyet Şeyhülislama başvurarak, eylemleri ve emirleriyle Kuran’ın mukaddes kıldığı dini ilkelere aykırı davrandığını ileri sürdükleri Sultan’ın tahttan indirilmesi için fetva istediler. Söz konusu istek üzerine şaşkınlık gösteren Şeyhülislam, İslam dininin ve Osmanlı Hanedanlığı’nın iyiliği için padişahın tahttan indirilmesine hükmetti (Lewis, 2015: 99-100; Veinstein, 2017: 113). Hüküm sonucunda Sultan III. Selim 29 Mayıs 1807’de “bu zemâne pâdişah olmaktansa inzivada olmak bin kat evlâdır” (Ak. Onaran, 2018: 63) diyerek saray efradına tahttan çekildiğini açıkladı. Bunun üzerine tahtta Sultan III. Selim’in amcasının oğlu olan IV. Mustafa geçti.

Sultan III. Selim tahttan indirildikten sonra öldürülmesine yönelik herhangi bir eylemde bulunulmadı. Fakat on dört ay sonra tekrar tahtta çıkarılması için bir isyan tertip edildiği anlaşılınca öldürüldü⁵³ (Onaran, 2018: 65-66). Nitekim Sultan Selim tahttan indirildikten sonra on dört ay boyunca kuzeni II. Mahmud'la beraber kafeste⁵⁴ (gözetim altında) tutuldu. Dolayısıyla II. Mahmud, Sultan III. Selim'in tahttan indirilmesinden, öldürülmesine kadar geçen süreçte onun başına gelen pek çok olaya yakından tanıklık etti (Zürcher, 2016: 55).

Sonuç olarak yeniçerilerin geçmiş dönemde yapmış oldukları isyanlarla beraber, yakın çevresinde şahit olduğu bu olaylar Sultan II. Mahmud'da derin izler bıraktı. O dönemin konjonktür şartları ve yaşadığı kötü tecrübeler onun zihin dünyasının tekrar şekillenmesinde ve Yeniçeri Ocağı'nın artık işlevini kaybedip, hem imparatorluk hem de kendisi için bir tehdit haline geldiğini düşünmesinde etkili oldu. Nitekim Sultan II. Mahmud Yeniçeri Ocağı'nı, yapmış olduğu eylemlerden dolayı iktidar alanını daraltan, devletin en üst karar verici statüsü olan saltanat makamının işlevini yerine getirmesini engelleyen ve toplumda nizam-ı âlemi bozan bir yapı olarak görmüştür. Bu kapsamda Sultan II. Mahmud, Sultan III. Selim'in Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına yönelik olarak başlattığı sınırlı ıslahat fikrinin, eksik ve yanlışlarını gidererek kendi döneminde yeniden hayata geçirmiştir.

2.3.3. Bir Tehdit Olarak Algılanan Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılış Süreci

Yeniçeri Ocağı'nın disiplin ve düzeninin bozulması, üzerine düşen görevi yerine getirmemesi, yapmış olduğu ayaklanmalarla toplumsal düzeni bozması ve saltanat makamının varlığına ve iktidar alanına müdahalelerde bulunması, yeniçerilerin bir

⁵³ Serasker Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim'i tekrar tahtta geçirmek için harekete geçmiştir. 16000 kişilik seçkin ordusu ile İstanbul kapılarına dayanan Alemdar Mustafa Paşa, kısa sürede sarayı kuşatmıştır. Sarayın kuşatıldığı haberini alan Padişah IV. Mustafa, Darüssaade Ağasına, III. Selim ile veliaht II. Mahmud'un öldürülmesi emrini vermiştir. Çünkü onlar öldürüldüğü takdirde hanedanlıktan padişah olabilecek kimse kalmayacağı için kendisini güvence altına almış olacaktı. Alemdar Mustafa Paşa saraya gelene kadar, Sultanın emri üzerine III. Selim öldürülmüştü. Veliaht II. Mahmud ise saklanarak kendini kurtarmıştı. Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim'in ölümü üzerine II. Mahmud'un tahtta geçirilmesini sağlamıştır. Tahttan indirilen Sultan Mustafa'ya da sadrazamlık mührü verilmiştir (Goodwin, 2008: 222-223; Ortaylı, 2011: 39-40).

⁵⁴ Kafes sistemi, kardeş katli sonrasında getirilen bir sistemdir. Burada şehzadeler, her türlü dış etkiden uzak bir şekilde hayat sürerler. Sıkı kontrol altında tutulan şehzadeler, dış dünyayla haberleşemezlerdi (Akman, 1997: 167). Dolayısıyla şehzadelerin, (çoğu zaman dış destekli olan) olası saltanat makamına çıkma girişiminin önü kesilmiş olurdu. Böylece şehzadeler saltanat makamının iktidarını ve varlığını tehdit edemez hale gelirlerdi.

tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Öte yandan Yeniçeri Ocağı'nın dayandığı ve güç aldığı geleneklere sıkı sıkıya bağlı olması ve kendi çıkarlarının aleyhine olan her türlü yeniliğe ve modernizasyona karşı çıkması da Yeniçeri Ocağı'na yönelik tehdit algısını güçlendiren diğer sebeplerden biridir (Işık, 2017: 160-161). Nitekim Yeniçeri Ocağı'nın yaptığı eylemlerle o dönemde nasıl bir tehdit olarak algılandığını ve saltanat makamının onlara karşı güvensizliğini Ahmet Mithat Efendi (2004: 40) şu cümlelerle ifade etmiştir: “Devlet adamlarının hiç birisi saraydan ve saray Yeniçeri Ocağın'dan; yeniçeriler ise hem devlet erkânından hem de saraydan emin olamamıştır. Bu güvensizlik, herkesin başını tehlikede bıraktığı halde işlerin seneden seneye değil, günden güne değişmesi şaşılır mı?” Dolayısıyla tehdit algısı ve karşılıklı güvensizlik Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının temel sebebi olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması hemen gerçekleşmemiştir. Belli bir ön hazırlık süreci olduğundan dolayı Sultan II. Mahmud uzun bir süre sabırla beklemiştir. Bu kapsamda Sultan II. Mahmud'un, Yeniçeri Ocağı'nı kaldırma süreci şu iki başlık altında incelenebilir:

- Yeniçerileri bir tehdit olarak gören Sultan II. Mahmud'un tahtta çıktığı dönemdeki tedirginliği (1808)
- Bir tehdit olarak görülen Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılışı: Vaka-i Hayriye (1826)

2.3.3.1. Yeniçerileri Bir Tehdit Olarak Gören Sultan II. Mahmud'un Tahtta Çıktığı Dönemdeki Tedirginliği (1808)

Sultan II. Mahmud'un tahtta çıktığı döneme gelmeden önce kısaca şehzadelik dönemine ve yaşam öyküsüne değinmek gerekmektedir. Şehzade Mahmud, Sultan I. Abdulhamid'in son şehzadesi olarak 20 Temmuz 1785 günü Topkapı Sarayı'nda dünyaya gelmiş ve amcasının oğlu olan Sultan III. Selim'in iktidarı boyunca ikinci veliaht olarak kalmıştır. Sultan III. Selim, her ne kadar veliaht olan Şehzade Mahmud'un ağabeyi Şehzade Mustafa ile anlaşamamış olsa da Şehzade Mahmud ile yakın ilişki kurmuştur Sultan III. Selim, çocuğu olmadığından şehzade Mahmud'u adeta kendi evladı yerine koymuş ve onunla yakından ilgilenmiştir. Şehzade Mahmud'un eğitiminde ve kişiliğinin oluşumunda Sultan III. Selim'in büyük katkısı olmuştur. Şehzade Mahmud, tıpkı Sultan III. Selim gibi XVI. yüzyıl şehzadelerin gördüğü öğrenime benzer bir eğitim almıştır. Arapça ve Farsçayı iyi derecede,

Fransızca'yı ise konuşulana anlayacak derece de öğrenmiştir. Devlet yönetimi ve siyasi ilimler konusunda ise eğitimini Sultan III. Selim'den almıştır (Öztuna 1989: 5-8).

Sultan III. Selim'in bir Yeniçeri Ocağı isyanı neticesinde tahttan indirildikten sonra yerine IV. Mustafa tahtta geçmiştir (29 Mayıs 1807). Sultan IV. Mustafa'nın tahtta geçişinden yaklaşık on dört ay sonra ise Sultan II. Mahmud (28 Temmuz 1808) tahtta geçmiştir. Söz konusu padişah değişimleri doğal bir süreç içerisinde olmamıştır. Yani Yeniçeri Ocağı'nın doğrudan ve dolaylı katkılarıyla çıkan isyanlar sonucunda bu değişimler gerçekleşmiştir. Hatta bu süreçte yeniçeriler, Sultan II. Mahmud'un da canına kast etmişlerdir fakat başarılı olamamışlardır. İşte bu şartlar ve olaylar üstüne tahtta geçen Sultan II. Mahmud döneminin ilk yıllarını, "Selim'in akıbetiyle ilgili anıların baskısı altında yeniden şiddet olayları çıkabileceği korkusu içinde" geçirmiştir (Palmer, 1995: 127).

Sultan II. Mahmud, III. Selim'in fikirlerinden etkilendiği gibi onun hükümdarlığı sürecinde yapmış olduğu bütün hatalardan da ders çıkarmıştır. IV. Mustafa'nın hükümdarlığı sırasında III. Selim, baştan beri iyi anlaştığı ve öz oğlu yerine koyduğu, veliaht-şehzade II. Mahmud ile sık sık iletişime geçerek, tahtta çıkacağı zaman yapması gereken şeyler hakkında kendisiyle etraflıca konuşma imkanı bulmuştur (Öztuna, 1989: 29-30). Dolayısıyla Sultan II. Mahmud, Sultan III. Selim'in yapmış olduğu hataları tekrarlamamak için temkinli davranmış ve kendi nüfuzunu tam olarak yerleştirmeden harekete geçmemiştir.

Sultan II. Mahmud, imparatorluğun sıkıntılı bir döneminde ve dağılmasının mümkün olabileceği bir dönemde tahtta geçmiştir. Bundan dolayı devletin en acil ve önemli meselesi; dış durum nedeniyle Nizâm-ı Cedîd ordusunun yeniden toparlanması, "merkezin nüfuzunu çok azaltan âyanların ve serkeş valilerin emir dinler hale getirilmesi ve devlet mekanizmasını işleyemez duruma sokan zorbalığın önlenmesiydi." Sultan II. Mahmud öncelikle 29 Eylül'de âyanların çoğunu İstanbul'a çağırarak onlarla "Sened-i İttifak"ı imzalamıştır. Bu antlaşmaya göre âyanlar, padişahın emirlerini dinleyeceklerine söz vermişlerdir. 14 Ekim'de ise Nizâm-ı Cedîd ordusu "Sekban-ı Cedîd" adıyla tekrar kurulmuştur (Öztuna, 1989: 30-31; Ortaylı, 2011: 41). Dolayısıyla Sultan II. Mahmud bu adımlarla imparatorluk üstünde kendi nüfuzunu oluşturmayı ve daralan iktidar alanını genişletmeyi amaçlıyordu.

Sultan II. Mahmud, isyan ile III. Selim'in öldürülmesi üzerine kendisini tahtta çıkarmak zorunda kalan ve aynı zamanda ayan olan Alemdar Mustafa Paşa'yı sadrazamı olarak atamıştır. Fakat ilerleyen süreçte Alemdar Mustafa Paşa'nın reform hareketinin liderliğini yapacak biri olmadığını düşünmeye başlamıştır. Çünkü Alemdar Mustafa Paşa, devletin merkezi idaresi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını düşünmüştür. Bunlara ek olarak Alemdar'ın taraftarları İstanbul'da yeniçeriler gibi zorbalığa başlamışlardır. Ancak Sultan II. Mahmud'un bunları önleyecek kadar gücü olmadığından herhangi bir adım atmamıştır. Zira yeniçeriler, Alemdar'ı ortadan kaldırmak ve padişahı sindirmek için fırsat kolluyorlardır. Öte yandan IV. Mustafa taraftarları onu tekrar tahtta çıkarmak için bir takım faaliyet içerisine girmişlerdir. IV. Mustafa'nın da bu faaliyetleri desteklediğini bilen Sultan II. Mahmud, yanlış bir adım atmamak için dikkat ediyordu (Öztuna, 1989: 31). Nitekim Sultan II. Mahmud'un çevresindekilere karşı güveni kalmamıştı. Yakın tarihte gerçekleşen olaylar gibi kendi iktidarının ve canının tehlikede olduğunu farkındaydı.

Yeniçeriler, 14 Kasım'ı 15 Kasım'a bağlayan gece Alemdar'ı öldürmek için isyan çıkarmışlardır. Alemdar'ın sarayını kuşatan yeniçeriler, her ne kadar Alemdar'ın direnişiyle karşılaşmış olsalar da dışardan herhangi bir yardımcı kuvvet gelmediğinden dolayı başarılı olmuşlardır (Ortaylı, 2011: 43). Aynı gün şeyhülislam IV. Mustafa'nın idamı için fetva vermiştir. Sultan II. Mahmud, başta biraz tereddüt etmiş olsa da devrik padişahın asilerle işbirliği yaptığını kesin olarak öğrendikten sonra o gün gece yarısı Kadı Abdurrahman Paşa'nın öncülüğünde IV. Mustafa'yı kuşakla boğdurtmuştur. Alemdar'ı ortadan kaldıran isyancılar, Sultan "II. Mahmud'un IV. Mustafa'yı öldürttüğünü bilmelerine ve ortada padişahın başka hanedanının hiçbir erkek üyesi bulunmamasına rağmen", padişahı öldürmek için saraya hücum etmişlerdir. Saltanat makamına ablası Esmâ Sultanı çıkarmayı düşünmüşlerdir. Ancak Kadı Abdurrahman Paşa'nın Sekbanı Cedid ordusu ile Topkapı Sarayı'nı savunması sonucunda isyancılar başarılı olamamıştır. Her iki taraftan yüzlerce kişi ölmesine rağmen isyancılar, sarayı ele geçirememişlerdir. Nitekim padişahı tahttan indiremeyeceklerini anlayan isyancılar ulemanın aracılığıyla isyandan vazgeçmişlerdir. Dolayısıyla ne isyancılar başarılı olmuştur ne de padişah. Bunun üzerine Sultan II. Mahmud, 18 Kasım'da Sekban-ı Cedid ordusunu dağıtmıştır. İsyancılar ise Sultan II. Mahmud'dan başka şehzade kalmadığı için onun padişahlığına razı gelmişlerdir. Bundan sonra 18 yıla yakın bir

müddet iki taraf, ince bir dengeyle hayatlarını devam ettirmişlerdir. Sultan II. Mahmud söz konusu dengeyi korumak ve imparatorlukta kendi nüfuzunu tamamen oluşturmak için büyük bir sabırla beklemiştir (Öztuna, 1989: 31-34).

Sonuç olarak Sultan II. Mahmud, tahtta çıkmadan önce hem Nizâm-ı Cedid'in sınırlı başarısına hem de kuzeni Selim'in düşüşüne ve ölümüne tanık olduğundan, yaşanan bu olaylardan büyük bir ders çıkarmıştı. Tahtta çıktığında son derece zayıf bir konumdaydı. Kendisini iktidara getiren Alemdar artık yoktu ve II. Mahmud'un tahtta bırakılmasının tek sebebi kendisinden başka herhangi bir erkek hanedan üyesinin kalmamış olmasıydı. Bundan dolayı, tedirgindi ve çok tedbirli davranmak zorundaydı. Saltanatının ilk on beş yılını bir güç tabanı oluşturmak için harcadı. Bu da kalemiye, ulema hiyerarşisi ve ordunun kilit mevkilerine güvenilir destekçilerini ataması anlamına gelmekteydi (Zürcher, 2016: 55). Nitekim öyle de yaptı. Sultan II. Mahmud ilk önce ocakta nüfuzlu olup kendisine muhalif olanların bazılarını öldürterek bazılarını ise sürgüne göndererek bir şekilde etkisiz hale getirdi ve onlardan boşalan yerlere kendisinin tanıdığı, bildiği ve güvendiği kişileri atadı. Böylece kendi merkezi gücünü arttırmaya çalıştı.⁵⁵ Çünkü devletin kurumsal yapısını ve toplumun sosyal yapısını tehdit eden Yeniçeri Ocağı'nı, ortadan kaldırmak için belli bir güce ulaşması gerekiyordu. Zira geçmişte yaşanan olaylar bunun ne kadar önemli olduğunun göstergesiydi.

2.3.3.2. Bir Tehdit Olarak Görülen Yeniçeri Ocağı'nın Ortadan Kaldırılışı: Vaka-i Hayriye (1826)

Devletin temel askeri kurumu olan Yeniçeri Ocağı yapmış oldukları eylemlerden dolayı Sultan II. Mahmud ve ittifak ettiği Babialı ricali tarafından dini atıflarla kutsallaştırılan toplum düzeninin, devletin ve toplumun düşmanı, Osmanlı siyasetinin ferdi ya da zümrevi diğer aktörlerinin subjektifliğini gizleyen objektif bir “öteki” olarak tanımlanmıştır. Yeniçeri Ocağı, Devlet-i Muhammediye ve Millet-i İslamiyye'nin din düşmanları karşısındaki zaafının başlıca sebebi olma gibi “mutlak” bir suçla itham edilmiştir. Resmi makamlar ve müverrihler tarafından Osmanlı siyasetinin bütün kutsallarını ihlalle suçlanmıştır (Yıldız, 2009: 88). Nitekim Ulema ve Saray'ın Yeniçeri

⁵⁵ Sultan II. Mahmud'un kendi gücünü oluşturmak için yapmış olduğu atamaların detayları için bakınız (Uzunçarşılı, 1984: 522-531).

Ocağı'nın ilgası için hazırladığı fermanında: “Yeniçeri Ocağı'nın durumu memleketi din düşmanlarının sarmış olması kadar önemlidir. Şu halde bu Ocak'la çarpışmak din düşmanlarının hakkından gelmek kadar farzolmuştur” (Tunaya, 1960: 27) denilerek ocak, devletin en büyük tehdidi olan “din düşmanlarıyla” aynı kategoriye sokulmuştur. Böylece ocak, tarihinde hiç karşılaşmadığı toptan ve temelden bir tasfiye hareketiyle yüz yüze kalmıştır (Yıldız, 2009: 88). 16 Haziran 1826 tarihinde, Yeniçeri Ocağı, tüm unsurlarıyla beraber ortadan kaldırılmıştır. Bu olay yaklaşık beş asırdır varlığını devam ettiren ordunun sonu olmuştur.

Şüphesiz XIX. yüzyıl Osmanlı tarihinin en mühim olaylarında biri Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıdır (Beyhan, 1999: 258). Öyle ki Sultan II. Mahmud'un saltanatı Yeniçeri ocağının kaldırılmadan öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılır. Nitekim Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla “kesin ve dönüşü olmayan yenileşme, reform, düzenleme dönemi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen hemen bütün kurumlarının yenileştiği son 86 yıllık devri başlar” (Öztuna, 1989: 10-11). Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi açısından bir kırılma noktası olan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması olayı basit bir ayaklanmayı bastırma şeklinde olmamıştır. Yeniçeri Ocağı'na yönelik önceden, gizli bir şekilde başlayan tasfiye süreci ocaklıların kazan kaldırmasıyla açık ve şiddetli çatışmaya dönüşmüştür. Bu kapsamda Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılış sürecine bizatihi tanıklık eden Stratford Canning,⁵⁶ o dönemi ve Sultan II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'na yönelik algısını şu şekilde anlatmaktadır (Poole, 1959: 56):

“Yeniçeriler arasında bir pervasızlık sürüp gidiyordu. Harp meydanlarına yeniçerileri sürmek bir mesele olmaya başlamıştı. Sultanın yeniçeri ocağına hiç mi hiç güveni kalmamıştı. Sultan Selim zamanında baltaladıkları yeni ordu teşkilatının tazelenmesinden çekiniyorlardı. Sultan Mahmud'un dik kafalı unsurları birer ikişer gizlice ortadan kaldırması da bu çekinmeyi artırıyordu. Haliç'ten geçtikçe su üstünde orda burada yelken bezlerinin yüzdüğü gözümde kaçmamıştı; sola sağa sorduğumda, bunların yeniçeri ölülerini sarmada kullanıldığı, cesetlerin çürümesinden bezlerin su üstüne çıktığı cevabını aldım. Haziran 1826'sında sinsin sinsin yürüdüğü söylenen hareket, açık ayaklanma halini aldı. Bir gece yarısı bir gürültüyle uyandım; tercümanlarından birisi Yeniçerilerin kazan kaldırdığını haber vermeye gelmişti. Hemen Divana bir tezkere yazıp yolladım, kendim de giyinmeye koyuldum. Az sonra

⁵⁶ Stratford Canning, 1808-1858 yılına kadar süren yarım asır içinde çeşitli aralıklarla İngiltere hükümetini Osmanlı Devleti nezdinde temsil etmiş kişidir. Uzun dönem İstanbul'da İngiltere'yi temsilen Büyük Elçi olarak görev yapmıştır. Canning'in remi ve hususi yazılarını derleyen Stanley Lane Poole (1959:9-10), bu derlemelerinden 1888 yılında *Life of Lord Stratford de Redcliffe* adlı bir eser hazırlamıştır. Poole bu eserinde, Canning'in Türkiye'de kaldığı dönemde şahit olduğu olayları anlatmıştır. 1826 yılında gerçekleşen Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına da şahitlik eden Canning o dönemde, İstanbul'da İngiltere Büyük Elçisi olarak görev yapmaktaydı. Bu açıdan Canning'in o dönemde tutmuş olduğu resmi ve hususi notları birincil kaynak niteliğine sahiptir ve o devrin tarihi olaylarının özeti niteliindedir.

mallarını, canlarını himaye için kendilerine muhafız yollanılmasını isteyen tüccarlardan haber üstüne haber üstüne haber gelmeye başladı. Ben de hemen Yeniçeri ağasına tüccar adına başvurduğum. Ağa cevabında, korkacak bir şey olmadığını, fakat şimdilik Yeniçeri yollayamayacağını, tehlike geçtikten sonra istediğim kadar muhafız göndereceğini bildirdi.... O saat anladım, isyan fiyasko vermiş. Üst üste gelen haberler de bunun doğru olduğunu gösterdi. Anlaşıldı ki, hükümet, otoritesini kabul ettirmiş ayaklanmayı bastırmıştır.”

İsyanın bastırılması şiddetli ve kanlı olmuştur. Çünkü Yeniçeri Ocağı'na karşı güveni kalmayan Sultan II. Mahmud, yeniçerileri kendi otoritesine ve devletin bekasına karşı bir tehdit olarak görmeye başlamıştır. Sarayın verdiği tepkinin bu denli şiddetli ve kanlı olması Sultan II. Mahmud'un yeniçerilere karşı hissettiği tehdit algısının ne kadar güçlü olduğunu göstergesidir. Çünkü tehdit algısı ne kadar yüksek ise verilen tepki de o kadar sert olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Sultan II. Mahmud, daha önce yaşanan olaylardan dolayı zihin dünyasında, Yeniçeri Ocağı'nı düşmanca niyetleri olan bir kurum olarak düşünmüş ve onlara karşı tehdit algısı güçlenmiştir. Neticede yükselen tehdit algısından dolayı nizam-ı âlemi sağlamak adına şiddetli bir şekilde isyanın bastırılması emrini vermiştir. Bu durumu Canning şu şekilde ifade etmiştir (Poole, 1959: 56):

“Erkenden sofraya oturduk. Benim yerim ta pencerenin önü, İstanbul ayaklar altındaydı. Koltuğuma oturmamla, karşı yakada iki duman sütunun yükseldiğini görmem bir oldu. Bu da nesi? Diye sordum. Sultanın buyruğuyla Yeniçeri kışlalarının ateşe verildiğini söylediler. Yeniçeriler tabana kuvvet kaçıyorlarmış. Ama nereye? Oracıkta öldürülmekten kurtulanlar ergeç yakayı ele vereceklerdi.”

O dönemin tanıklarına göre Yeniçeri Ocağı kışlaları ve yeniçeriler, düşmanmış gibi top ateşine tutulmuştur. İsyan eden, etmeyen ayrımına girilmeden top yekûn olarak yeniçerilerin üzerlerine gidilmiştir. Başka bir ifadeyle kazanlarını son kez kaldırdıklarını bilmeyen ocaklıların kurumsal varlıkları, Sultan ile ittifak eden Bâbîâli ricali, üst ve alt seviye dinî bürokrasi, medrese talebeleri, yeniçerilerle birlikte hareket etmeyen diğer askeri sınıflar (topçu, humbaracı, lağımçı ve tersane) ve şehrin Müslüman ahalisinin üç günlük ortaklaşa hareketi neticesinde resmen ve fiziken ortadan kaldırılmıştır (Yıldız, 2009: 31). Nitekim Canning, Sultan II. Mahmud'un yeniçerilere karşı tehdit algısının altında yatan sebebi ve onlara karşı amansız bir şekilde vermiş olduğu mücadeleyi şu cümlelerle anlatmaktadır (Poole, 1959: 56-57):

“Sultan kazandığı zaferin parasını toplamaya kararlıydı. Yeğeni Sultan Selim'in katlinden beri, Yeniçeriler yüzünden hep uykuları kaçırıyordu. O patırtı sırasında geçirdiği ölüm tehlikesi ruhunda derin izler bırakmış olsa gerekti. Peşine düşen yeniçerilerden ancak saray fırınlarından birine girerek canını kurtardığı söyleniyordu. Şahsi kızgınlığı, kini, vaktiyle İmparatorluğun genişlemesinde bunca hizmeti dokunmuş, İstanbul kapılarını kırıp açmış bu asker ocağını yeni bir düzene yol açmak, disiplinli bir ordu kurmak, yeni bir devrim yapmak

için giriştiği bu hamlede belki de aşırı bir toptancılıkla yerle bir etmiştir. Tek tek bireylerin ölümü karşısında duyduğumuz üzüntü, merhamet duyguları ne kadar derin olursa olsun, yaşın yanında kurunun da yandığını istediğimiz kadar tekrar edelim, bu olaya genel bir açıdan baktığımız zaman Yeniçeri Ocağı'nın sosyal bir kurum olarak yıkımı hakkettiğini itiraf zorunda kalırız. Kurbanların yalvarıp yakarmaları hep boşunaydı. Kimi Sultanın top ateşi altında biçilmiş, kimi kılıçtan geçirilmiş bu insanlar, çoluk çocuk sahibi kimselerdi. Nasılsa o arbededen canını kurtarmış olanların çilesi daha hafif olmadı. Şehrin dört bir yanına yayılmış arama bölükleri saklandıkları deliklerden cümle yeniçerileri çıkarttı. Yeniçeri olmak, ölüm cezasına çarptırılmak için yeter sebepti. Acele bir mahkeme kuruldu. Her yeniçeri Kadı'nın önünden geçip kendini celladın kucağında buldu. Halk bu içler acısı olayları görmemek için sokağa çıkamaz oldu. Marmara Denizi ölümlerle beneklendi. Bu facia sadece İstanbul ile çevresine de inhisar etmiyordu. Yeniçeri birlikleri bulundurulmuş bütün vilayetlere haber salındı, oralarda da ayaklanma teşebbüsleri aynı amansızlıkla bastırıldı.”

Sonuç olarak kurulduğu günden beri onlarca kez isyan eden Yeniçeri Ocağı, son isyanında hiç beklemediği bir şekilde bozguna uğramıştır. Bu günü büyük bir sabır ve istekle bekleyen Sultan II. Mahmud, saltanata çıktığı günden beri (yaklaşık olarak 18 yıldır), temkinli ve tedbirli davranmıştır. Acele etmeden, bir plan dâhilinde, sessiz ve sakin bir şekilde hareket ederek öncelikle kendi merkezi gücünü oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle Sultan II. Mahmud, o ana kadar Yeniçeri Ocağı'na karşı yapılan ıslahat teşebbüslerinden farklı olarak hem daha kapsamlı bir lobi faaliyeti sürdürmüş hem de daha kararlı ve cesur adımlar atmıştır. Devlet ve toplum çevrelerine, Yeniçeri Ocağı'nın gayrimeşru işlere tevessül ederek dinen meşruiyetini yitirdiğini, marjinalleştiğini ve tehdit unsuru haline geldiğini çeşitli şekillerde ispat etmiştir ve o çevrelerde ocağın kaldırılması gerektiğinin düşüncesini oluşturmuştur (Işık, 2017: 160). Nitekim yeniçerilerin bardağı taşıran son isyanları ile amansız bir şekilde üstüne gitmiş ve amacına ulaşmıştır. Diğer bir deyişle yeniçerilerin sürekli kaldırdığı kazan bu kez üzerlerine devrilmiş ve ocağı söndürmüştür. Yapmış oldukları eylemlerle yaklaşık olarak iki asırdır saltanat makamı ve toplum için bir tehdit haline gelen Yeniçeri Ocağı, şiddetli ve kanlı bir şekilde bertaraf edilmiştir. Dolayısıyla bu tehdidin bertaraf edilmesi, hem saltanat makamı hem de toplum için hayırlı bir olay olduğu düşüncesiyle, sonraları “Vaka-i Hayriye” diye metaforlaştırılmıştır. Devletin temel askeri unsurunun ortadan kaldırılması “hayırlı bir olay” diye kavramsallaştırılması, devletin yeniçerilere yönelik algısını net bir şekilde göstermektedir.

2.3.4. Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasının Toplumsal Yapıya Yansıması

Dönemin ünlü divan şairlerinden Keçecizade İzzet Molla (1786-1829) yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra yazmış olduğu notlarında, öncelikle devletin temelini oluşturan asli kurumların ne olduğuna değindikten sonra Yeniçeri Ocağı'nın

yapmış oldukları hataları ve bu hatalarının sonuçlarını şu cümlelerle ifade etmektedir (Akt. Yeşil, 2016: 258):

“... Bizler üç ta’ife idik: Biri ulemâ, biri ricâl û ketebe, biri ocaklı. Üçümüzde mürur-ı ezmine ile bozulmuş idik. Ocaklıdan farkımız bu ki, biz i’tirâf-ı kusûr idiüb şevketlü padişahımızın ‘afv û merhametine sığınub oturduk. Ânlar buldukları hâle mu’terif olmayub dürlü dürlü hıyânet û habâsetler eylediler. Ânınçün mevlâ-i mûte’al kahr û tedmîr eyledi. Biz i’tiraf-ı kusûr ile kurtulduk.”

İzzet Molla’nın yukarıda belirttiği üzere Osmanlı Devleti’nin en temel iktidar odakları; saray veya padişah başta olmak üzere ulema, katipler ve ocaklardır. Padişah kendi iktidarını elinde tutmak için iktidarına ortak olmaya çalışan güç odakları ile sürekli mücadele içinde olmuştur. Onların kendi iktidarı karşısında bir güç olarak ortaya çıkmasını engellemeye çalışmıştır. Çünkü “Saray’a karşı, siyasetin diğer aktörleri arasında sağlanacak geniş katılımlı bir uzlaşma” Osmanlı padişahlarının kâbusu olmuştur (Yeşil, 2016: 258-259). Yani padişah kendi iktidarını tehdit eden güç odaklarının birleşiminden her zaman korkmuştur. Dolayısıyla başta ocaklar olmak üzere, diğer güç odaklarının depolitize edilmesi⁵⁷ ve bu şekilde siyasetin karar verici öznesi olmaktan çıkartılarak sadece Saray’ın aldığı kararları hayata geçiren siyasi yapının tekrar inşa edilmesi gerekiyordu (Yeşil, 2016: 259). Nitekim siyasal iktidarın asli görevlerinden biri siyasal güç ve toplumsal düzen arasındaki birlik, bütünlük ve uyumu sağlamaktır. Bundan dolayı birlik, bütünlük ve uyumu bozmakla tehdit eden tüm unsurlar, siyasal iktidarın meşruiyetinin ötekileştirme fonksiyonu ile düşman ilan edilip ötekileştirilir. Siyasal iktidar, ötekileştirdikleri ile haklı bir mücadeleye girerek onları toplumdan ve siyasadan sökülüp atılması için çaba gösterir. Çünkü “siyasal iktidarın özü tekleşmek ve tekelleştirmektir. Bu yüzden birlik, bütünlük ve uyum bu tekleşmenin bir zorunluluğudur.” İktidarın tekleşmesi veya tekelleşmesi, “siyasal iktidara bütüncül bir iktidar alanı yaratarak total bir evrenin düzenlenmesi imkânını” verecektir. Yani kendi iktidarını mutlaklaştıracak ve kutsayacaktır (Çetin, 2003: 69). Sultan II. Mahmud da bu kapsamdan hareketle, toplumda birlik, bütünlük ve uyumu bozanları ve kendi iktidarını tehdit edenleri, ötekileştirerek İzzet Molla’nın ifade ettiği üzere “Mevla-i mûte’al” yardımıyla toplumsal ve siyasal alandan tasfiye etmiştir. Kendi siyasal iktidarını tekelleştirmek için merkezileştirme politikasını benimsemiştir.

⁵⁷ Sultan II. Mahmud saltanatının devam edebilmesinin Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasına, reformlara karşı koymakta onlarla sıkı işbirliği yapmış olan din ulemasının başını eğdirmesine ve Mısır’daki Mehmet Ali Paşa gibi İmparatorluğun çeşitli eyaletlerindeki asi idarecilere söz geçirebilmesine bağlı olduğunu iyi biliyordu (Karpaz, 2014: 94-95).

Sultan II. Mahmud, ocağın kaldırılması hakkında verilen karara müteakip ocağa ait bütün rütbe, unvan ve nişanları kaldırmıştır (Es'ad Efendi, 2005: 82-84; Uzunçarşılı, 1984: 558-559). Yeniçeri kışlaları yerle bir edilerek, yeniçeriler ile ilgili tüm hatıraların silinmesi amaçlanmıştır (Baykara, 1995: 4). Böylece toplumsal alandaki maddi varlıkları da ortadan kaldırılmış ve bütün görünür izleri silinmiştir. Onlara ait olan maddi ve manevi unsurların hepsi ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

İsyan sonrasında bütün yeniçerilere tahkikat yapılmıştır. Yeniçerilere hiçbir şekilde müsamaha gösterilmemiştir. Yeniçerilerin hemen hepsi imha edilmiştir. Yeniçeri isminin telaffuzu dahi cezai bir suç haline gelmiştir. Eski yeniçeri askerleri çevre vilayetlere dağılmıştır (Mardin, 1996: 166). Bundan dolayı yeniçeri sayısı fazla olan illere kaçak yeniçerileri yakalamak için ekipler gönderilmiştir. Yakalananların pek çoğu idam edilmiştir. Geri kalanı ise sürgüne gönderilmiştir. Öyle ki isyandan sonra İstanbul'un nüfusunun otuz bin azaldığı iddia edilmiştir (Baykara, 1995: 4).

Yeniçeri Ocağı'nın yukarıda bahsedildiği gibi tüm unsurlarıyla beraber toplumsal ve siyasal alandan tasfiye edilmesinin şüphesiz toplumsal yapıya yansımaları olmuştur. Toplumsal kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde pek çok değişimler yaşanmıştır. Çünkü yeniçeriler sadece askeri bir sınıf değildir. Toplumun hemen hemen bütün yönlerine dağılmış ve toplumsal anlamda nüfuz ettikleri yelpazesi çok geniş olan bir zümredir. Bu kapsamda ocağın kaldırılması, Osmanlı'da Batılılaşma fikrinin önündeki engelin kalkması anlamına geldiğinden pek çok tarihçi tarafından bu olay Osmanlıların "civilisation" yolunda attıkları önemli adım olarak görülmektedir (Baykara, 1995: 2). Öyle ki Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, Türkiye tarihinin büyük dönüm noktalarından biri ve modern devrin gerçek başlangıcı olarak görülmüştür. Osmanlı'nın ve Türkiye'nin büyük değişim ve dönüşüm hareketlerinden olan 1839 Tanzimat'ı ve hatta Cumhuriyet'in ilanı, "Vak'a-i Hayriye'nin" bir neticesi olarak kabul edilmiştir (Öztuna, 1989: 71-72). Kimi zaman kendi kimi zaman ise harici iktidar odaklarının çıkarları için değişim taleplerinin önünde en büyük engel olan Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla beraber toplumda değişim kaçınılmaz olmuştur (Tunaya, 1960: 28-29). Zorunlu, planlı ve yukarıdan aşağıya doğru bir toplumsal değişme süreci başlamıştır. Toplumsal yapıda yaşanan söz konusu değişimler şu başlıklar altında incelenebilir:

- Askeri nizam ve idaresinde yaşanan değişimler
- Bektaşı tarikatının ortadan kaldırılması
- Kahvehanelerin kapatılması
- Yeniçeri Ocağı'nın gelenekçi direnişinin kırılmasıyla yaşanan değişim

2.3.4.1. Askeri Nizam ve İdarede Yaşanan Değişimler

Sosyolojik perspektifte şiddet aracı olarak kabul edilen askeri güç, modernlik öncesi uygarlıkların her zaman merkezi bir özelliği olmuştur. Ancak bu uygarlıklarda siyasal otorite hiçbir zaman sürekli bir askeri destek sağlamaya yetkin olamamıştır. Kendi topraklarında şiddet araçları üzerinde tekelci bir kontrolü gerçekleştirmenin çok uzağında kalmıştır. Nitekim “şiddet araçlarının, toprak açısından kesinleşmiş sınırlar içinde başarılı bir şekilde tekel altına alınması, modern devlete özgüdür” (Giddens, 2014: 57-58). Dolayısıyla Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve yerine Batılı tarzda yeni ordunun kurulması, bir modernleşme çabası olarak şiddet araçlarının kontrol altına alınması şeklinde değerlendirilebilir. Dönemin askeri nizam ve idaresinde yaşanan değişimler bu kapsamda ele alınabilir.

Bir tehdit olarak görülen Yeniçeri Ocağı'nın başarılı bir şekilde lağvedilmesinden sonra Osmanlı Devleti'nde askeri nizam ve idaresinde köklü bir değişim yaşanmıştır (Ahmed Lûtfi Efendi, 1999: 144). Öncelikle devletin asli askeri kurumunun ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğu hemen doldurmak ve imparatorluğu bir süre dahi olsa savunmasız bırakmamak için Batı tarzı askeri model çerçevesinde “Asakir-i Mansure-i Muhammediye” (Muhammed'in Muzaffer Birlikleri) adında yeni bir ordu kurulmuştur (Moreau, 2010: 6; Lewis, 2015: 111; Orhan ve Güney, 2018: 45). Bu süreci Canning şu şekilde ifade etmektedir (Poole, 1959: 58):

Yeniçeriler ezilmiş, düzenli bir ordu kurulması zorunluluğu doğmuştu. Sultan, bütün gücüyle bu işin üstesinden gelmek üzere çalışmaya koyuldu. Yeni birliklerin yetiştirilmesinde kendi görevlendi, ordunun eğitimi için yabancı subaylar çağrıldı. İstanbul çevresinde yeni kışlalar kuruldu. Temelli kışla yapıları için yapım çalışmalarına geçildi. Kısacası, milletin başında sade bir unvan olarak değil, eskiden olduğu gibi yaptığı işle, düşündüğü şeylerle memleketin gidişine hükmeden bir padişah vardı.

Sultan II. Mahmud Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla merkezi otoritesini güçlendirdiğinden dolayı hemen harekete geçebilmiştir. Dolayısıyla yeni bir ordunun kurulması gayet çabuk gerçekleşmiştir. Kurulan yeni ordu, Fransız Devrimi'nden beri

Avrupa ordularında yaygınlaşan askeri sisteme dayanıyordu. Askerler Avrupalı eğitimci tarafından eğitiliyordu. Asakir-i Masure-i Muhammediye, topçu, süvari ve yenilenmiş diğer sınıflardan oluşmaktaydı. Yeni komutanlar özellikle III. Selim'in Nizam-ı Cedid'inde hizmet görmüş olanlar arasından seçilmişti. Ancak bunlardan yeterince verim alınmadığından önce Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'dan on iki subay gönderilmesi için talepte bulunulmuş fakat karşılık alınamamıştır. Daha sonra Sultan II. Mahmud, yabancı eğitimciye başvurarak onları yeni ordunun eğitimi için görevlendirmiştir (Moreau, 2010: 6). O dönemde Osmanlı hükümeti, siyasal açıdan Fransız, İngiliz ve Rus subaylarına göre daha az kuşku duyduğundan Prusyalı subayları çağırmıştır. Böylece Osmanlı ordusunda hemen hemen bir yüzyıl kadar sürecek olan Prusya (ve sonradan Alman) nüfuzu geleneğini başlatmıştır (Zürcher, 2016: 70).

Kurulan yeni orduda görevlendirilen yabancı subaylarla birlikte yeni bir askeri terminoloji kullanılmaya başlanmıştır (Moreau, 2010: 6). Kimi birliklerin ve rütbelerin isimleri değiştirilmiştir. Örneğin Yeniçeri ağalığı yerine yeni bir makam olan Seraskerlik makamını getirmiştir. Aslında daha önce de ordu komutanlarına verilen bir rütbe olan Seraskerlik, II. Mahmud'un getirdiği yenilik ile birlikte başkomutan ve Savaş Bakanı'nın işlevlerini bir araya getiren bir makam niteliği kazanmıştır. "Bu makam yeni kurulacak ordudan sorumlu olacaktı" (Lewis, 2015: 113). Öte yandan "Cebecibaşılık" kalkmış onun yerine "Cephanecibaşılık" kurulmuştur. "Bostancıbaşı" yerini "Muhafızpaşa", "Topçubaşı" yerini "Topçu-Paşa", "Muhzır Ağalığı" yerini ise "Tomruk Ağalığı" almıştır. Aynı şekilde yeniçeri dönemine ait olan "bayrak" kavramı yerine "sancak" kavramı getirilmiştir. Ayrıca komuta terimleri de Fransızlaştırılarak yeni orduya uygun hale getirilmiştir. Örneğin 1830'ların "eddökan"ı, "yaver-i harp" şeklinde değişmiştir (Akt. Baykara, 1995: 4-8).

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Sultan II. Mahmud, saray için yeni bir tabur (Enderun-i Humayun ağavatu) kurmuştur. Bu tabur, saray eğitiminden geçmiş büyük ailelere mensup genç Müslümanlar ile sultanın genç kölelerini bünyesinde toplayan bir taburdur. Söz konusu taburla, geleneksel Enderun Mektebi sistemi yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. Terfiler hızlı olduğundan sarayın üst görevlileri bu taburdan yararlanmışlardır (Moreau, 2010: 6-7).

Yeniçeri Ocağı kaldırıldığında tüm kışla ve talim merkezleri yıkıldığından yeni kurulan ordu için yeni kışlalar ve talim merkezleri yapılmıştır. Kurulan ordunun karargâhı olarak önce Ağa-kapusu seçilmiş daha sonra burası şeyhülislama verildiğinden eski saraya taşınmıştır. Davutpaşa, Üsküdar, Maçka ve Rami kışlası gibi pek çok yeni kışla inşa edilmiştir. Davutpaşa kışlası genellikle büyük askeri birliklerin talim yaptığı bir yer haline gelmiştir. Aynı şekilde taşradaki yeni birlikler için de kışlalar yapılmıştır. İzmir'e yapılan kışla bunun en iyi örneklerinden biri olmuştur (Baykara, 1995: 5-6).

1828-1829 yıllarında Rusya ile yapılan savaşlar oluşturulan yeni ordunun yeterince etkin bir ordu olmadığını göstermiştir. Bundan dolayı Sultan II. Mahmud, daha profesyonel bir ordu oluşturmak için farklı bir çabaya girişmiştir. Öncelikle liyakat sahibi kişilerin terfi etmesi gerektiğini ve yükselmelerde sınav yapılması zorunluluğunu getirmiştir. Orduyu yenilemenin yeni silahlarla donatılarak mümkün olacağını farkına varmıştır. Öte yandan orduda yeni bir zihniyet yaratmak amacıyla askeri okullar kurulmuş ve bu okullarda subaylara "modern bilgilerin" öğretilmesi sağlanmıştır. Bu kapsamda ilk olarak 1827'de kurulan askeri tıp mektebinden sonra 1834'de yine İstanbul'da gerçek anlamda bir askeri okul kurulmuştur. Böylece hem bilimsel hem de teknik bilgiler edinerek yetiştirilen genç subaylar, sadece ordu için değil tüm Osmanlı toplumu için önemli yeni seçkinler sınıfını ve geleceğin kadrolarını oluşturmuşlardır (Moreau, 2010: 7-8).

Yeni orduyla birlikte çoğu zaman farklılık gösteren talimler artık ortadan kaldırılarak merkezi bir talimname hazırlanmıştır. Böylece talimler arasında birlik ve bütünlük sağlanmıştır. İlk olarak İtalyancadan çevrilen talimname, daha sonra beğenilmediğinden ortadan kaldırılmış, onun yerine Fransa'dan talimname alınarak uygulanmaya başlanmıştır. Türk süvarilerinin bütün takım ve koşumları değiştirilerek Frenk usulü eyerlere yönelmişlerdir (Baykara, 2010: 7). Bundan tam yirmi yıl önce III. Selim'in, destek birliklerine Frenk tarzı giydirmeye teşebbüsü, 1807 ayaklanmasını başlatarak padişahın tahttan indirilmesine neden olmuştu. Ancak II. Mahmud Yeniçeri Ocağı'nı kaldırarak kılık kıyafet konusundaki muhafazakâr direnişi kırmıştır. 1826'da yeni ordu için ilan edilen yönetmenlik gereği, Avrupalı tünik (ceket) ve pantolondan oluşan yeni üniformalar muhalif homurtulara rağmen kabul edilmiştir (Lewis, 2015:

139). Neticede yeni ordu, modernleşmeci ve merkeziyetçi siyasal çizginin görüşleri doğrultusunda Batılı tarzda kılık kıyafet, silah ve bilgilerle donatılmıştır. Ordu, artık tekkeye girip çıkan, yüzyıllık kültürel ve toplumsal kökleri olan bir yapı olmaktan çıkmış, bütünüyle toplumdan özerk ve toplumun üstünde yer alan bir düzene dönüşmeye başlamıştır (Yıldırım, 1995: 30).

Sonuç olarak Sultan II. Mahmud'un tehdit olarak algıladığı Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla beraber kurulan Batı tarzı yeni ordu, toplumsal yapıdaki askerlik kurumunun fonksiyon alanında ve usullerinde bir değişim yaratmıştır. Başka bir ifadeyle kurulan yeni ordunun modernleşme çabasıyla inşa edilmiş olması yaşanan toplumsal değişimin en net göstergesi olmuştur. Daha merkezi bir sistemle ve modernleşmeci bir anlayışla kurulan yeni ordu, bilimsel ve teknik verilerle donatılarak modern bir ordu haline getirilmeye çalışılmıştır. Sadece askeri konularla ilgilenen, disiplinli ve işlevsel bir yapıya sahip olan yeni ordu hem saltanat makamı hem de toplum için bir tehdit olmaktan çıkmıştır. Yani saltanat işlerine müdahale etmeyen, toplum içinde düzeni bozan eylemlerde bulunmayan ve inşa edilen yeni kışlalarda sürekli talim yapan bir askeri kurum oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunda kısmen başarılı olunmuştur.

2.3.4.2. Bektaşî Tarikatının Ortadan Kaldırılması

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sadece ocaklılar yani askeri unsurlar etkilenmemiştir. Askeri unsurlarla beraber Yeniçeri Ocağı ile ilgili tüm unsurlar ortadan kaldırılmıştır. Nitekim kuruluşundan beri Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişkileri bulunduğu iddia edilen Bektaşî tarikatı da tıpkı ocak gibi tasfiyeye uğramıştır. Çünkü Yeniçeri Ocağı'na karşı algılanan güçlü tehdit algısından onların yakınında olan herkes bir tehdit olarak algılanmış ve ocakla aynı kaderi paylaşmıştır.

Sultan II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşîlikle alakasını ve Bektaşî şeyh ve babalarının ocak işlerinde önemli derecede nüfuzlu olduğunu biliyordu. Hatta bu Bektaşî babalarının Yeniçerilerin isyanlarında mühim rolleri olduğunu farkındaydı. Özellikle Alemdar Mustafa Paşa olayında ve yeniçerilerin son ayaklanmalarında Bektaşî babalarının onları cesaretlendirdiğini ve isyan çıkarmak için büyük çaba harcadıklarını görmüştür. Bundan dolayı Bektaşî tarikatını tüm unsurlarıyla birlikte

tasfiye etmek istemiştir. Sultan II. Mahmud bu konunun yakından takipçisi olmuş ve şeyhülislam gibi işi ağırdan alanlara hemen müdahale etmiştir (Uzunçarşılı, 1984: 566-574; Mardin, 1996: 166). Başka bir deyişle “siyasî otoritesini tehdit altında hisseden Sultan ve onunla birlikte hareket eden üst seviye mülkî ve dinî bürokrasi”, Bektaşî tarikatını ikinci bir “iç düşman”, resmî tabirle “din düşmanı” olarak ilan etmiştir (Yıldız, 2009: 124-127). Nitekim Sultan, o dönemde vezirine göndermiş olduğu resmi yazıda: “Bu def’aki fesâdın menşe’i Bektaşîler olmak hasebiyle... .. bu Bektaşîlik mefâsidinin ümmet-i Muhammed arasından kaldırılmasına bi’l-ittifâk gayret ve ihtimâm eyleyesiz” (Ahmed Lûtfî Efendi, 1999: 124) diyerek Bektaşî tarikatının tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini beyan etmiştir.

Sultan II. Mahmud’un Bektaşî tarikatını ortadan kaldırma noktasındaki kararlılığı sonucunda Bektaşîler hakkında tahkikat yapılmış ve bazı Bektaşî babaları idam edilmiştir. Pek çok Bektaşî tarikatı üyesi ülke içinde sürgüne gönderilmiştir (Baykara, 2010: 3). Kadim Bektaşî tekkeleri ve türbeleri hariç kalmak üzere çoğu ya yıkılmış ya da başka amaca yönelik olarak kullanılmaya başlanmıştır (Yıldız, 2009: 117). Çünkü devlet, tüm Bektaşî taifesini karşısına almamak için Hacı Bektaş Veli ve diğer eski Bektaşî şeyhlerinin gerçekte devlet için kötü işler yapmadığını dile getirerek Bektaşîliğin son elli yılda bozulduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı da kadim Bektaşî tekkelerini yıkmama kararı almıştır. Nitekim Es’ad Efendi (2005: 182), “fakat kadim olanlarının ebniyesine [binasına] tokunmayarak” diyerek o dönemde yaklaşık altmış yıllık geçmişi olan tekkelerin yıkılmadığını ifade etmiştir. Anadolu’daki diğer tekkelere ise görevliler gönderilerek yıkımları gerçekleştirilmiştir.

Sonuç olarak Bektaşî tarikatının tasfiye edilmesi Sultan II. Mahmud’un modernleşme ve merkezileşme politikalarının neticesinde ortaya çıkmıştır. Tarikatların işlevsel olarak tüm yurda yayılmış olmaları, toplumda belli bir gücünün bulunması ve bu güçle mevcut iktidarın varlığını ve iktidar alanını tehdit etme potansiyellerinden dolayı Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra dikkatler Bektaşî tarikatına çevrilmiştir. Sultan II. Mahmud, kendi iktidarını tekelleştirmek, korumak ve iktidar alanını genişletmek adına tavizsiz bir şekilde Bektaşî tarikatının ortadan kaldırılması için çaba sarf etmiştir. Her ne kadar toplumda sosyal, siyasal ve ekonomik bir karşılıkları olduğundan kimi muhalifler tarafından Bektaşî tarikatının kaldırılması

istenmemiş olsa da Sultan II. Mahmud'un kararıyla tüm unsurlarıyla beraber kaldırılmıştır.

2.3.4.3. Kahvehanelerin Kapatılması ve Toplumsal Denetim Mantığının Değişmesi

Kahve ve kahvehaneler köken olarak Arap dünyasına aittir. Türklerin kahve ve kahvehaneleri benimsemesi vakanüvis İbrahim Peçevi'ye (1574-1650) göre 1555 yıllarına dayanmaktadır. XVI. yüzyılın başlarından önce kahvehanelerin varlığını somut olarak gösterecek herhangi somut bir veri elde edilememiştir (Hattox, 1996: 67-68). Kahvehaneler toplumda kabul gördükten sonra insanların boş vakitlerini değerlendirdikleri, sohbet ederek iletişim kurdukları, eğlendikleri ve sosyalleştikleri sosyal alanlar olarak işlev görmüştür. İnsanların görüş, düşünce ve deneyimlerini paylaştıkları ve sosyal etkinliklerini gerçekleştirdikleri mekânlar haline gelmiştir.

Kamu düşünüyü yuvası ve aracı olarak görülen kahvehaneler, Osmanlı'da özellikle İstanbul'da cami ve mescidin yerini alan ilk siyasal dedikodunun yapıldığı mekânlardır (Berkes, 2013: 44). Bu anlamıyla kahvehaneler, Jürgen Habermas'ın kavramlaştırdığı bireylerin baskı ve kısıtlama olmaksızın bir araya gelerek iletişim kurduğu "kamusal alan" özelliği taşımaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla kahvehaneler o dönemde azımsanamayacak derecede siyasal bir öneme sahiptir.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra ahalinin farklı kesimlerinden kişilerin bir araya gelip boş zamanlarını değerlendirdikleri sivil kamu alanları olan kahvehaneler yasaklanmıştır. Özellikle yeniçerilere yakınlık duyanların ve muhaliflerin buluşma yeri olarak görüldüğünden ve onların tekrar örgütlenmesinden korkulduğundan kahvehaneler kapatılmıştır. Başka bir ifadeyle o dönemde "havadisın dağılmasını sağlayan vasıta" şeklinde tanımlanan kahvehaneler, (planlı bir şekilde olmasa da) şiddet kullanmaktan imtina etmeyen ve bundan dolayı müesses nizam için tehdit olarak görülen alt kesim, yeniçeriler ve işsiz güçsüz takımının toplanma yeri olmuştur. Toplanan bu kişiler sabahtan akşama hatta yatsıya kadar oturup devlet erkânını çekiştirmeye başlamışlardır (Yıldız, 2009: 83). Bu durumdan rahatsız olan Osmanlı idaresi, öncelikle kahvehaneleri kapatmıştır. Tabii kahvehanelerin kapatılması Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sonrası alınan tepkisel bir karar olduğundan geçerliliği çok uzun süreli

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. (Habermas, 2003) ve (Habermas, 2004).

olmamıştır. 1829 yılında tekrar kahvehanelerin açılmasına müsaade edilmiştir. Fakat kahvehanelerin toplum düzeni ve asayişe yönelik olarak oluşturduğu tehdit algısından dolayı Osmanlı idaresi, kahvehaneler üzerinde denetim tedbirlerinin biçimini ve yapısını değiştirerek, denetimlerini arttırmıştır. Kahvehaneye gidenler, hafiye gibi istihbarat toplayan kişiler tarafından gözetim altına alınmıştır. Artık suçlu olarak mekânın görülmesi ve yasaklanması yerine, mekânı kullanan bireylerin izlenmesi ve yasaların ihlalleri halinde de bireylere çeşitli yaptırımların uygulanması şeklinde yeni bir denetim anlayışı benimsenmiştir. Yani denetim mantığında değişim yaşanmıştır (Erdoğan, 2019: 112-113). Böylece Osmanlı idaresi toplum üzerinde siyasi tahakkümünü kurmuş ve hegemonyasını toplumun her alanına hissettirmeye çalışmıştır. Bu süreç modernleşme çabası olarak değerlendirilebilir. Zira modern toplumların en karakteristik özelliklerinden birisi de gözetim kapasitelerinin gelişmesidir. Gözetimden kastedilen “gözetime konu olan toplulukların siyasal alandaki etkinliklerinin denetimi”dir. Denetim, Foucault’un⁵⁹ bahsettiği şekliyle (hapishaneler, hastaneler, okul vb.) doğrudan da olabilir. Betimleyici bir şekilde dolaylı ve enformasyon kontrolü üzerine de olabilir (Giddens, 1994: 57). Netice itibarıyla tehdit oluşturabilecek kişilerin boş zamanlarını değerlendirmek ve sosyalleşmek amacıyla bir araya geldikleri mekân

⁵⁹ Foucault, Jeremy Bentham’ın Le Panoptique (Panoptikon) adlı eserinden hareketle geleneksel toplumdaki modern topluma değişen iktidar anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Bentham’ın Panoptikon’unda gözetimin mümkün kılındığı bir mimari yapı vardır: “Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, ... Bunların, biri içeri bakan ve kuleninikilere karşılık gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve herbir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi, veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. ... Görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluşturmaktadır. Sonuç olarak hücre ilkesi tersine döndürülmekte veya daha doğrusu onun üç işlevi –kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak- ters yüz edilmektedir, bunlardan birincisi korunmakta diğeri ikisi kaldırılmaktadır. Tam ışık altında olma ve bir gözetmenin bakışı, aslında koruyucu olan karanlıktan daha fazla yakalayıcıdır. Görünürlük bir tuzaktır” (Foucault, 1992: 251). Foucault, Bentham’ın bu optik prosedürünün iktidarı rahat ve kolay işletmeye yönelik büyük bir yenilik olduğunu düşünmüştür. Foucault, monarşik iktidarların toplumda iktidarlarını devam ettirebilmek için uyguladığı, az sayıda ki suçluya (diğerlerini korkutmak amacıyla) canice, şiddetli bir ceza sisteminin yerine silaha ve fiziksel şiddete gerek olmadan yalnızca gözetleyen bir bakış sistemiyle toplumun disiplini edilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre “gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir” (Foucault, 2012: 87-95). Bu kapsamda Foucault (1992: 270), özellikle XVIII. yüzyılda Fransa’da varolan polis sisteminin suçluların takibini yaparak adaletin yardımcıları olduğunu ve komploların, muhalefet hareketlerinin veya isyanların siyasal denetimini yaptığını ifade etmiştir. Dolayısıyla hükümdar mutlak iktidarını, toplum içine dağılmış küçük iktidar mercilerine bağlamaktadır. Polis aracılığıyla, halkı düzene ve itaate alıştırmaktadır. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra yaşanan süreç Foucault’nun dile getirdiği duruma benzerdir.

olan kahvehanelerin, hafiyeler aracılığıyla denetlenmesi bu mekânların siyasi otoriteler tarafından doğrudan gözetim altına alındığını göstermektedir.

Öte yandan kahvehanelerin kapatılmasından sonra aynı denetleme mantığından dolayı geleneksel gösteri sanatı olan meddah ve karagöz oyunları da yasaklanmıştır. Kahvehanelerin aynı zamanda berber görevi görüyor olmasından berberlik işlerinin aksamaması için o dönemde “berber gedikleri” denilen “berber dükkânları”nın açılmasına karar verilmiştir (Baykara, 2010: 4). Böylelikle kahvehanelerden bağımsız olarak yeni berber dükkânları açılmıştır. Yeni açılan berber dükkânlarının bir kısmı tekrar kahvehaneye dönüşmüştür.

2.3.4.4. Yeniçeri Ocağı'nın Gelenekçi Direnişinin Kırılmasıyla Yaşanan Değişim

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonucu yaşanan değişimler yukarıda kısaca belirtilmiştir. Söz konusu bu değişimler Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması akabinde yaşanan ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile doğrudan alakalı olan değişimlerdir. Bunlara ek olarak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından kaynaklı olmak üzere dolaylı bir şekilde yaşanan toplumsal değişim de vardır. Nitekim Yeniçeri Ocağı, kendi çıkarlarına ters düşen her türlü yeniliğe karşı mesafeli durmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın bir tehdit olarak görülmesi sonucu ilga edilmesi aslında toplumsal değişimin önünde bulunan en büyük engelin ortadan kaldırılmış olması anlamına gelmektedir. Bu kapsamda Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmış olması modernleşme yolunda atılan ilk büyük adım olmaktadır. Takip eden süreçte modernleşme süreci değişimler hız kazanmıştır.

Sultan II. Mahmud, Osmanlı Devleti'nde değişim ve dönüşümleri başlatan bir padişah'tır. Ölümüne kadar sürekli reformlar yapmış ve devleti yeniden yapılandırarak Weberci bir anlayışla “rasyonelleştirilmiş bürokrasi” modeline yaklaştırmıştır (Mardin, 1992: 54). Bundan dolayı halk tarafından “gâvur sultan” olarak, Batılı tarihçiler tarafından ise “Türklerin Deli Petro'su” şeklinde adlandırılmıştır (Karpat, 2014: 95). Sultan II. Mahmud, devleti merkezileşme ve modernleşme politikası çerçevesinde tekrar inşa etmiştir. Onun asıl amacı, öncelikle sosyo-politik alanda tüm iktidarı kendi elinde toplayarak merkezileştirmek ve ister taşrada ister başkentte olsun orta dereceli bütün güç odaklarını ortadan kaldırmak olmuştur. Ona göre kaynağı ister verasete, geleneğe, âdete ya da halkın desteğine veya bir topluluğun rızasına dayansın hiç ayırım

yapmaksızın bu iktidar türlerinin hepsinin ortadan kaldırılması gerekiyordu. İmparatorlukta yegâne iktidar kaynağı olarak padişah kalmalıydı. Aynı zamanda merkezi idarenin yetkilerini genişleterek toplumsal yapıda modernleşmenin önünü açmak istiyordu (Lewis, 2015: 125). Sultan II. Mahmud söz konusu değişimlerin önünde en büyük engel ve güç odağı olarak Yeniçeri Ocağı'nı görmüştür. Çünkü Yeniçeri Ocağı kendi varlığını ve iktidar alanını sürekli tehdit etmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla kendi iktidar alanının güvenliğini sağladığından ve kendini güvende hissettiğinden kolaylıkla düşünmüş olduğu reformları hayata geçirmeye başlamıştır. Toplumda sosyal, siyasal, ekonomik ve askeri alanda pek çok değişim ve dönüşüm hız kazanmıştır.

Osmanlı modernleşmesinin önündeki en büyük engellerden biri olan Yeniçeri Ocağı (Palmer, 1995: 144), “Osmanlı gelenekçiliğini kendi çıkarlarına göre kullanarak ocaklarının kazandığı prestiji kalkan olarak” kullanmıştır (Berkes, 2013: 118). Yeniçeri Ocağı, her türlü modernleşmeci değişimi kendi çıkarlarına ve varlığına bir tehdit olarak görmüştür. Bundan dolayı değişim taleplerine her zaman direnç göstermişlerdir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla bu direnç kırılmıştır. Dolayısıyla Türk modernleşmesinin önü açılmıştır. “Bundan sonra Türk reform faaliyetleri, gittikçe artan bir şekilde” devam etmiş ve Osmanlı idaresi başta olmak üzere modern devlet kurumlarının inşa süreci başlamıştır (Mardin, 1996: 166). Başka bir ifadeyle “Osmanlı modernleşmesinin çekirdeği ve itici ögesi” olan askeri alandaki modernleşme; kısa sürede eğitim, maliye ve diğer tüm idari sistemlere sıçramıştır (Ortaylı, 2011: 51). Devletin idari yapısı çağın gereklerine uygun bir şekilde modernleşmeci bir anlayışla inşa edilmeye başlamıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla beraber saltanat makamı ile bürokrasi arasındaki ortaklık dağılmaya başlamıştır. Bürokrasinin siyasi gücü kırılmaya başlamıştır. Sultan II. Mahmud, sadrazamlık unvanını kaldırarak onun yerine getirilen başvekilliği o tarihlerde dâhiliye nazırı olarak görev yapan kişiye ek görev olarak vermiştir. Böylece sadrazamın, sultanın “mutlak temsilcisi” olma özelliğini ortadan kaldırmıştır (Findley, 2014: 164). Öte yandan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra en ciddi sıkıntıyı ulema sınıfı yaşamıştır. Devletin modernleşme düşüncesinden dolayı ortaya çıkan bir nevi laikleşme çabası Osmanlı toplumunun işleyişini düzenleyen

merkezi kurumlardan biri olan ulema sınıfının gücünü azaltmıştır. Bu kapsamda yeni kurulan ordunun finansmanının sağlanması amacıyla vakıflar özel bir bakanlığa bağlanarak kamulaştırılmıştır (Akt. Orhan ve Güney, 2018: 45). Böylece vakıfların gelirlerinin toplanması, dağıtımı ve bu gelirlerin nereye harcanması gerekiyorsa taksimatı bakanlıkça yapılmaya başlamıştır. Dolayısıyla vakıf idarelerinden kendilerine ciddi bir getiri sağlayan ulemanın ileri gelenlerinin; gelirleri kesilmiş ve o zamana kadar vakıf gelirleri üzerindeki denetimi kaldırılarak onların siyasi gücü azaltılmıştır (Lewis, 2015: 119-132). Aynı şekilde medreselere dokunulmadan, medreseler devlet denetimine sokulmuştur. Medreselere ek olarak askeri ve sivil teknik okullar açılmıştır. Bir yanda geleneksel dini eğitim veren medreseler, diğer yanda çağdaş eğitim veren okullar ortaya çıkmıştır. Bu ikilik eğitimde tedrisat kanunun çıkışı olan 1924'e kadar devam etmiştir (Akt. Orhan ve Güney, 2018: 45).

Sultan II. Mahmud askeri anlamda giriştiği büyük çaplı yenileşme hareketinden başarı sağladıktan sonra aynı şekilde diğer alanlarda da reformlar yapmaya başlamıştır. Söz konusu reformlardaki temel amaç Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasında göze çarpan ayrılıkları gidermek olmuştur. Bu kapsamda “1838 yılında Sultan II. Mahmud, mevcut Osmanlı kurumlarının yanı sıra Batılı örnekte askeri, idari ve adli üç meclis” kurmuştur. Böylece Tanzimat Fermanına giden süreç hızlanmıştır (Karpat, 2014: 96). Öte yandan Batı çizgisinde yeni idari müesseseler kurulmuştur. Bunlara örnek olarak: Resmi gazetenin (Takvîm-i Vekâyi)⁶⁰ ve bir posta sisteminin kurulması (Ortaylı, 2011: 54), bir polis sisteminin oluşturulması gibi örnekler verilebilir. Ayrıca Maliye Nezareti gibi tamamıyla yeni bakanlıklar da buna örnek olarak eklenebilir (Mardin, 1996: 170-171). Sadaret kethüdalığı isim değiştirerek Dâhiliye Nezaretine dönüşmüştür. Eski reis-ül kütûblik ise Umur-ı Hariciye Nezareti adıyla ifade edilmiştir. Umur-ı Hariciye Nezareti, modern çağın devletler hukuku anlayışı içinde dış devletlerle ilişkilerin kurulmasında ve dış ülkelere seyahat etmek isteyenlerin pasaport almaları noktasında görev yapmıştır. Öte yandan merkezîyetçi reformlar çerçevesinde devletin mülki idare yapılanmasında öncelikle ilk iş olarak valiler maaşa bağlanarak sabit maaşlı memur

⁶⁰ Devletin, Takvîm-i Vekâyi gazetesiyle kamuoyunu bilgilendirmek ve biçimlendirmek için Avrupalı yöntemlere başvurduğu görülmektedir. Artık devlet, “klasik devirdeki gibi şehirlerin meydanlarında okunan fermanlar, yasaknameler veya camilerde verilen vaazlar, halkı devlet adına etkileyecek propagandayı yapmakla görevli duâgular, şeyhler, seyyidler yerine gazete kullanmaya” başlamıştır (Ortaylı, 2011: 53).

haline getirilmiştir. Ayrıca valileri sorumluluk altındaki bölge büyüklüğüne göre hiyerarşik bir yapıya dâhil etmiştir. Buna göre büyük bölgelerde görev yapan mareşal (müşir) rütbeli valilerin altına daha küçük bölgelerde görev yapacak ferik rütbeli valiler atamıştır. Sultan II. Mahmud döneminin mülki idarede yaptığı asıl yenilik ise köy ve mahalleler için muhtarlıkların kurulması olmuştur (Ortaylı, 2011: 54). Dolayısıyla devletin idari yapısında merkeziyetçi politikalar doğrultusunda modernleşmeci dönüşümler yaşanmış ve daha önce söz konusu olmayan yeni bürokratik örgütlenmeler oluşmuştur. Bu şekilde artan bürokratik örgütlenmeler devletin, halkın yaşamında daha büyük bir rol oynamasını sağlamıştır.

Sonuç olarak gelenekçi bir tutuma sahip olan ve değişime direnç gösteren Yeniçeri Ocağı, yapmış olduğu eylemlerden dolayı saltanat makamı tarafından bir tehdit olarak algılanması neticesinde ortadan kaldırılmıştır. Böylece değişimin önündeki en büyük engel ortadan kalkmış ve değişime yönelik direnç yıkılmıştır. Sultan II. Mahmud tehdidin bertaraf edilmesiyle öncelikle kendi iktidar alanını genişletecek ve güçlendirecek olan merkeziyetçi bir politikayı benimsemiştir. Daha sonra devletin, Batı karşısında geri kalmış yönlerini geliştirmek adına modernleşmeci bir anlayışla devletin askeri, eğitim, mali ve idari kurumlarını tekrar inşa etmiştir. Dolayısıyla Sultan II. Mahmud'un yeniçerilere yönelik güçlü tehdit algısından kaynaklanan modernleşmeci ve merkeziyetçi politikası toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon usullerinde ve alanlarında değişimlere neden olmuştur.

2.4. Şeyh Said Ayaklanmasının Bir Tehdit Olarak Algılanması ve Ayaklanma Sonrasında Yaşanan Toplumsal Değişimler

Sosyal psikolojiye göre düşmanca niyetleri olan ötekinin varlığı, tehdit algısını yükselttiğinden dolayı grup veya topluluk içerisinde bağlılığı ve uyumu artırma gibi sosyal bir işlevi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla grup veya topluluklarda sürekli tehdit algısını güçlendiren dost-düşman ayırımı vardır. Bu kapsamda özellikle siyasal alandaki dost-düşman varlığına değinen Carl Schmitt (2012: 57-58), “siyasal eylem ve saikleri açıklamada kullanılacak özgül siyasal ayırımı, dost-düşman ayırımı” olduğunu ifade etmiştir. Siyasal ayırımı yoğun ve güçlü gruplaşma biçiminde ortaya çıkması durumunda düşmanın, hemen kötü ve zararlı olarak görüldüğünü söylemiştir. Öte yandan siyasal alanda düşmanca niyetleri olan ötekinin varlığı, kendi var olma hakkının

reddi anlamına geldiğinden ve tarafların tehdit algısı yükseleceğinden kendi varlığını korumak için düşmanın, defedilmesi veya mücadele edilmesi gereken bir unsur olarak düşünüldüğünü vurgulamıştır. Daha açık bir ifadeyle düşmanca niyetleri olan ötekinin varlığı, tehdit algısını ne kadar çok güçlendiriyorsa ona karşı takınılacak tavır o denli sert olacaktır. Güçlü bir tehdit algısı oluşturan her unsur, bir an önce mücadele edilip bertaraf edilmesi gereken bir unsur olarak düşünülecektir. Bu kapsamda Yeniçeri Ocağı örneğinden sonra çalışmanın ikinci örnek olayı olarak Şeyh Said ayaklanması seçilmiştir. Her ne kadar biri devletin asli kurumu diğeri ise bölgesel bir ayaklanmayı başlatan bir oluşum olduğundan hem yapısal hem de olayların yaşandığı tarih itibariyle dönemsel olarak farklı olsalar da Yeniçeri Ocağı örneğinden sonra Şeyh Said ayaklanmasının seçilmiş olmasının en temel nedeni, benzer sebeplerden dolayı dönemlerinin siyasi otoritelerinde güçlü bir tehdit algısı oluşturmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü hem Yeniçeri Ocağı hem de Şeyh Said ayaklanması örneğinde rol alan aktörler, dönemlerinin siyasi otoritelerine başkaldırarak ve onların varlıklarına, iktidar alanlarına müdahale ederek onlarda güçlü bir tehdit algısı oluşturmuşlardır.

Yeniçeri Ocağı'nın yanında Şeyh Said ayaklanması örneğinin seçilmiş olmasının ikinci sebebi ise onların değişim talep eden yeni fikre ya da modern olana karşı sergiledikleri benzer tutumlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü hem Yeniçeri Ocağı hem de Şeyh Said ayaklanması gelenekçiliğin temsilcisi olmuş ya da öyle görülmüş ve yeni olanın değişim talebine karşı direnç göstermiştir. Ayrıca bu durum, siyasi otoritelerin onlara karşı tehdit algısını güçlendiren diğeri bir sebep olmuştur. Nitekim hem Yeniçeri Ocağı hem de Şeyh Said ayaklanması oluşturdukları güçlü tehdit algısından dolayı mücadele edilmesi gereken unsurlar olarak görülmüştür. Buradan hareketle bu başlık altında öncelikle ayaklanmanın lideri olan Şeyh Said'in kim olduğuna, neden böyle bir ayaklanmayı tertip ettiğine değinildikten sonra konjonktür şartları göz önüne alınarak ayaklanmanın dönemin siyasi otoriteleri tarafından neden bir tehdit olarak algılandığı detaylı bir şekilde incelenecektir. Ayrıca ayaklanma sonrası alınan önlemler ve yapılan düzenlemeler neticesinde, toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde yaşanan değişimler ele alınacaktır.

2.4.1. Şeyh Said'in Yaşamı ve Sosyal Çevresi

Elazığ, Palu ilçesi doğumlu olan Şeyh Said, “Nakşibendi şeyhlerinden olup, Doğu Anadolu'nun güçlü kabul edilen dini liderleri” arasındandır (Kalafat, 1992: 101; Cemal, 1955: 18). Şeyh Said'in “dedesi Şeyh Ali Septi, 200 yıl kadar önce Diyarbakır'ın Septi köyünden gelerek eski Palu'nun Kasımiye mahallesine yerleşmiş ve şeyhliğe burada devam” etmiştir. O bölgenin ağa ve beyleriyle anlaşamayınca Ali Septi Erzurum'un Hınıs ilçesine göç etmiştir. Hınıs'a yerleştikten sonra Maden ilçesinin Kelhasi köyünden biriyle evlenen Ali Septi, Hınıs beylerinin vasıtasıyla tekrar Palu'ya dönmüştür. Burada beş çocuğu olmuştur. Çocuklarından Şeyh Mahmut, Şeyh Said'in babasıdır (Toker, 2018: 34-35; Gün, 2018: 60-61; Olson, 1992: 152). Şeyh Mahmut, bir yandan din eğitimi verirken öte yandan ticaretle uğraşan biridir ve büyük hayvan sürülerine sahiptir. Zamanla sürülerini otlatmak için geniş yaylalara ihtiyaç duymuştur. “Bu ihtiyacı karşılamak için yaylalık alanlar açısından en güzel yer olan Hınıs'a göç” etme kararı almıştır (Kurbanoğlu, 2014: 32; Cemal, 1955: 18-19). Şeyh Said babasının Hınıs'a göç etmesinden önce, 1865 yılında doğmuştur. Babasının göç kararı almasıyla küçük yaşta kendisi de ailesiyle birlikte Hınıs'a gitmiştir. Orada medrese ilmi ile tekke terbiyesini birlikte edinmiştir. Medresede; bedi', istiare, usulî fıkıh, sarf ve nahiv eğitimi almıştır (Toker, 2018: 35). Şeyh Said; dedesi, babası ve amcaları gibi Nakşibendiliğin gelişmesinde ve yayılmasında etkili olmak için Hınıs tekkesinin yeni vârisi olarak yetiştirilmiştir (Kurbanoğlu, 2014: 32). Nitekim Şeyh Said'in yetiştiği çevre bu yetiştirme tarzı için gerekli olan sosyal ve kültürel sermayeye sahiptir.

Şeyh Said'in beş kardeşi vardır. Bunlardan Adil, Bahattin ve Abdurrahim ayaklanma gerçekleşmeden önce vefat etmiştir. O dönemde hala hayatta olan kardeşlerinden Şeyh Mehdi, Maden'in Kelhasi köyünde, Şeyh Tahir ise Palu'da oturmaktadır. Şeyh Said, babasının ölümü üzerine ailenin ve tekkelerin reisi olmuştur (Toker, 2018: 35; Olson, 1992: 153). Şeyh Said, iki evlilik yapmıştır. Eşlerinden biri Hamidiye Alayları Komutanı ve Azadî örgütünün ilk başkanı Cibranlı Halid Bey'in (ki kendisi aynı zamanda teyzesinin oğludur) kız kardeşi olan Fatma Hanım,⁶¹ diğeri ise Nazife Hanım'dır. Bu evliliklerinden beşi kız (Ayşe, Hayriye, Azize, Fatma ve Fahime), beşi erkek (Gıyaseddin, Ali Rıza, Selahaddin, Ahmed ve Abdülhalik) olmak üzere on

⁶¹ Robert Olson'a göre (1992: 153), Şeyh Said'in karısı Fatma Hanım, Cibranlı Halid Bey'in teyzesi veya halası olabilir.

tane çocuğu olmuştur (Gün, 2018: 63). Şeyh Said ve ailesinin, Palu'da Nakşibendi şeyhliğinden ve tekke sahipliğinden dolayı siyasi anlamda nüfuzlu olduğu iddia edilmektedir. Öte yandan ekonomik bakımdan da varlıklı oldukları bilinmektedir. Şeyh Said'in, sadece yanında çoban olarak yüz yirmiye yakın kişi çalıştığı söylenmektedir (Toker, 2018: 35). Ayrıca Şeyh Said ve diğer aile çevresinin yöredeki diğer aşiret reisleri ve şeyhleri ile kız alıp vermesi onların bölgedeki siyasal ilişkilerini daha da geliştirmesini beraberinde getirmiştir (Gün, 2018: 63).

Şeyh Said'in Zaza kabilesinin mensubu olduğu ileri sürülmektedir. Zazalar, "Kırmanço ve Babakürdilerden farklı olarak kendilerini Halidi, Abbasi, Emevi ve hatta Peygamber aleyhiselama nisbetle Haşimî addederler" (Kurbanoglu, 2014: 33). Zazalar, küçük kabileler halinde yaşamalarına rağmen, büyük aşiret birliklerine sahiptirler. Nakşiliğin bölgede yayılmaya başlamasıyla birlikte bu tarikatın temsilcileri olmuştur. Nitekim soylarının İslam hükümdarı sülalelere dayanması, şeriatın ve hilafetin savunucusu pozisyonunda olmaları onların diğer aşiretler üzerinde nüfuz kurabilmelerini sağlamıştır (Gün, 2018: 61). Başka bir ifadeyle Şeyh Said'in ve ailesinin bölgede sosyo-politik ve sosyo-ekonomik gücünün olması onu toplumda öne çıkaran ve kitleleri yönlendirebilen bir konuma getirmiştir.

2.4.2. Şeyh Said Ayaklanmasının Güçlü Bir Tehdit Olarak Algılanmasının Sebepleri

Şeyh Said ayaklanmasının güçlü bir tehdit olarak algılanma sebeplerini ortaya çıkarabilmek için öncelikle o dönemin sosyolojik ve sosyal psikolojik analizini yapmak gerekir. Daha sonra ayaklanmanın altında yatan sebeplere ve ayaklanmanın siyasi otoriteler tarafından nasıl algılandığını incelemelidir. Tüm bu unsurlar göz önüne alındıktan sonra Şeyh Said ayaklanmasının neden güçlü bir tehdit olarak algılandığının cevabı görülebilir.

Dönemin sosyolojik ve sosyal psikolojik çerçevesini doğru yorumlamak için öncelikle cumhuriyetin kurucu kadrolarının toplum ve devlet anlayışına bakmak gerekir. Cumhuriyetin kurucu kadrolarının toplum anlayışına bakıldığında Durkheim'in görüşleriyle ortaya çıkan "solidarist" düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir. Nitekim Osmanlı son dönem aydınlarından olan ve fikirleriyle cumhuriyetin kurucu kadrolarını

etkileyen Ziya Gökalp (2007: 169) “Türk kültürüne en uygun olan dizge, ‘solidarizm’ yani ‘ dayanışmacılık’tır” demiştir. “Tesanütçülük” de denilen bu anlayışa göre toplum, “kendi içinde çatışan unsurlardan ziyade, birbirlerini tamamlayan unsurların oluşturduğu bir bütünlük anlayışı üzerine temellenir. Toplumda çatışma değil, ahenk, uyum esastır.” Solidarist düşünce üzerine toplum ve siyaset tasavvurunu inşa eden kurucu kadrolara göre devlet, toplumsal ahengin garantörüdür (Karaömerlioğlu, 2017: 47-48). Dolayısıyla onlar açısından, zorlu bir süreç sonunda büyük bedeller ödenerek kurulan yeni devletin kazanımlarını tehlikeye sokan ve toplumsal uyumu ve dayanışmayı bozan her türlü unsur güçlü bir tehdittir. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanmasının güçlü bir tehdit olarak algılanmasının sebepleri şu iki başlık altında detaylı bir şekilde incelenebilir:

- Tehdit Algısını Besleyen Konjonktür Şartları
- Ayaklanmanın Siyasi Otorite Tarafından Başkaldırıcı, Ayrılıkçı ve Karşı Devrimci Nitelikte Algılanmış Olması

2.4.2.1. Tehdit Algısını Besleyen Konjonktür Şartları

Çalışmanın ilk bölümünde belirtildiği üzere konjonktür şartları tehdit algısını besleyebilmektedir. Bir olayın siyasi otoriteler tarafından bir tehdit olarak algılanmasının nedenlerini analiz etmek için öncelikle o dönemin konjonktür şartları göz önüne alınması gerekmektedir. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanmasının güçlü bir tehdit olarak algılanmasının sebeplerinden biri de dönemin konjonktür şartlarıdır. Şeyh Said ayaklanmasının modern Türk tarihinin önemli dönemlerinden birine denk geldiğini ifade eden Jwaideh (2016: 395), büyük tehlikelerin atlatıldığı ve çığır açıcı başarıların elde edildiği bu dönemin nasıl tehdit algısını beslediğini şu cümlelerle anlatmaktadır:

“...Lozan’da çok parlak bir diplomatik başarı elde etmiş ve yurtiçinde yapacakları kapsamlı reformlar için hummalı bir şekilde çalışmışlardı. Ancak, kendilerine olan tüm güvenlerine rağmen, yeni Türkiye’nin liderleri korkularını da beraber taşıyor olmalıydılar. Bu dönem şevk, başarı ve büyük umutlarla olduğu kadar geçiş sancıları, belirsizlik ve huzursuzluklarla da dolu bir dönemdi. Daha yapılacak çok şey vardı; uzakta beliren tehlikeler göğüslenip üstesinden gelinmeli, başlanan, ancak hâlâ devam edilen, işler bitirilmeli, her şeyden daha önemli görülen emellere ulaşılmalı ve zorlukla elde edilen kazanımlar pekiştirilmeliydi. Elde edilen başarıların çoğu hala deneme safhasındaydı. Yurtdışındaki düşmanlar ve yurtiçindeki büyüyen muhalefet en sağlam başarılar için bile ciddi bir tehdit oluşturuyordu.”

Devletin büyük savaşlardan çıktığı, cumhuriyetin henüz inşa edildiği ve modern anlamda toplumda yeni kurumların olduğu bu dönemde içten ve dıştan kaynaklı olarak

siyasi otoritelerin tehdit algısını güçlendiren pek çok unsur vardır. Özellikle toplumda yaşanan bu değişim ve dönüşüme direnç gösteren ve siyasi otoritelerin varlığına ve iktidar alanlarına müdahale eden gelenekçi unsurlar bulunmaktadır. Devletin varlık mücadelesi verdiği ve her şeyin âdeta pamuk ipliğine bağlı olduğu bu dönemde patlak veren Şeyh Said ayaklanması, toplumun kurumlarında yaşanan modernleşmeye karşı olduğu ve siyasi otoritenin iktidarına başkaldırdığı düşüncesinden dolayı muktedirler tarafından güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanmasının bir tehdit olarak algılanmasına neden olan konjonktür şartları şu başlıklar altında detaylı bir şekilde incelenebilir:

- Türkiye Cumhuriyeti'nin Varlık Mücadelesi
- Etnik Temelli, Ayrılıkçı Kürt Söyleminin Yükselmesi
- Şeyh Said Ayaklanmasından Önce Bölgede Yaşanan Ayaklanmalar
- Musul Meselesi ve İngilizlerin Etnik Temelli, Ayrılıkçı Kürt Söylemini Desteklemesi

2.4.2.1.1. Türkiye Cumhuriyeti'nin Varlık Mücadelesi

Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) sonrası 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması sonucunda Osmanlı İmparatorluğu yenilgiyi kabul etmiştir. Osmanlı Devleti, İtilaf Devletleri'yle 10 Ağustos 1920 tarihinde imzaladığı Sevr Antlaşmasının hükümleri gereğince de varlığını sürdüremeyecek hale gelmiştir. İmparatorluğun ordusu dağıtılmış, donanmasına el konulmuş ve toprakları İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmeye başlamıştır. İşgalden dolayı Padişah ve hükümet görevini yapamaz hale gelmiş ve Anadolu'nun büyük kısmında devlet otoritesi kalmamıştır. Devletin içinde bulunduğu bu olumsuz tablo, imparatorluğun pek çok yerinde asker kökenli tabanın liderliğinde çeşitli girişimleri beraberinde getirmiştir. Nitekim Anadolu topraklarının işgali sırasında yer yer küçük direnişler olmuştur. Daha sonra Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde bu küçük direnişler tek çatı altında toplanmış ve elde kalan ordu birliklerinin dağıtılmasına izin verilmeyerek güçlü bir Milli Mücadele kurgulanmıştır. İtilaf Devletlerine karşı toplu bir mücadele başlamıştır. Aslında toplu bir şekilde başlayan mücadele sadece İtilaf Devletlerine karşı açılan bir savaş olamamıştır. Bunun yanında "Osmanlılık ve hilafetin temsil ettiği eski düzeni yıkmaya yönelmiş bir ihtilal" de olmuştur. 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet

Meclisi açıldıktan sonra bu mücadele ve ihtilal “halkın meşru temsilcileri tarafından yönetilmeye” başlamıştır (Aybars, 1975: 13-18).

Milli Mücadele başarılı bir şekilde tamamlandıktan sonra modern anlamda yeni devletin inşa süreci başlamıştır. Bu inşa süreci sancılı bir şekilde gerçekleşmiştir. Milli Mücadele döneminde tek bir amaç uğruna ortak hareket eden toplumun çeşitli grupları, devletin inşa sürecinde fikren ayrılığa düşmüştür. Nitekim 600 yıllık köklü bir geleneği olan, saltanat ve halifelik ile yönetilen Osmanlı Devleti yıkılmış onun yerine, egemenliğin millete ait olduğu, laik ve demokratik parlamenter sistemi benimsenmiş, yeni bir devlet kurulmaya çalışılmıştır. Bu durum bir yanda geleneği savunan ve toplumsal değişime direnç gösteren gelenekçiler ile yeni fikirleri destekleyen ve değişim talep eden modernistleri karşı karşıya getirmiştir. Bu da ontolojik olarak varlık mücadelesi veren modern devletin kurucu kadrolarının, tehdit algısının güçlenmesine neden olmuştur. Bu kapsamda Şeyh Said isyanına giden tarihsel süreç içerisinde yaşanan toplumsal değişimleri ve bu değişimler sürecinde siyasi otoritelerin tehdit algılamalarına kısaca değinmek gerekmektedir.

2.4.2.1.1.1. Saltanatın Kaldırılması

Milli Mücadele bittikten sonra İtilaf devletleri, Lozan’da barış konferansı düzenlemek için çalışmalara başlamıştır. İngilizler, 27 Kasım 1922 tarihinde düzenlenecek olan Lozan Barış Konferansına hem başında padişah ve Sadrazam Tevfik Paşa’nın bulunduğu İstanbul hükümetini hem de Ankara hükümetini davet etmişlerdir. İstanbul hükümeti, Lozan Barış Konferansı’na Ankara hükümetiyle beraber katılabileceğini ifade ederek siyasi otoriteye ortak olduğunu belli etmiştir (Koçak, t.y: 87). Meclis başkanı ve başkomutan Mustafa Kemal Paşa, Tevfik Paşa’nın konferansa birlikte gidilmesi teklifine cevaben: “Barış konferansında Türkiye devleti yalnız ve ancak TBMM hükümeti tarafından temsil olunur” diyerek açık ve net şekilde teklifi kabul etmediğini ve onların siyasi otoritelerine ortak olmalarına karşı olduğunu belirtmiştir (Berkes, 2013: 504; İnan, 1998: 96). Öte yandan Mustafa Kemal Paşa’nın, Rauf Bey gibi güçlü destekçilerinin bile hala padişaha saygı duyması⁶² ortada bir iktidar

⁶² Mustafa Kemal Paşa’nın yakın çalışma arkadaşı olan Rauf Bey, Saltanat makamına bağlılığını şu cümlelerle açıklamaktadır: “Ben saltanat ve hilafet makamına vicdanen ve duygusal olarak bağlıyım... Padişaha sadakatimi korumak borcumdur. Halifeye olan bağlılığım ise terbiyem icabıdır. Bunlardan başka umumi görüşüm de vardır. Bizde genel durumu tutmak güçtür. Bunu ancak herkesin erişemeyeceği

sorununun olduğunu gösteriyordu. Bu durum Milli Mücadele savaşını başarılı bir şekilde kazanan ve ülkenin bağımsızlığını kazandıran Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarını rahatsız etmiştir. Dolayısıyla Mustafa Kemal Paşa, kendi iktidar alanlarına müdahale eden ve bir tehdit unsuru haline gelen padişaha karşı önlem alınması gerektiğini düşünmüştür. 31 Ekim’de yapılan kabine toplantısında söz konusu tehdide karşı alınacak tek çözüm yolunun Padişahlık makamının (ve böylece İstanbul Hükümeti’nin) kaldırılması olduğu vurgulanmıştır. Nitekim 1 Kasım 1922 tarihinde TBMM’de çıkan yasaya göre padişahlık makamı, halifelikten ayrılarak kaldırılmıştır.

2.4.2.1.1.2. Cumhuriyetin İlanı

Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin (1920) Ankara’da ilk kez toplanması ile egemenliğin kaynağının millete ait olduğuna ve iktidarda olanların, yetkilerini ancak milletten aldığına inanılan yeni bir yönetim anlayışı ön plana çıkmıştır. Yasama, yürütme ve yargı yetkileri kurulmuş olan bu Meclis bünyesinde toplanmıştır. Geçmiş sistemlerden bağımsız, modern temellere dayanan, ulusal bir devletin inşa süreci başlamıştır. Kurulacak devletin, halkın devleti olması ve şahıs ya da zümrelerin devleti olmaktan kurtarılması ileri sürülmüştür (Avcı, 2000: 137-138). “Türk milletinin tabiat ve şiarına en uygun olan yönetim[in], Cumhuriyet” yönetimi olacağına inanan Mustafa Kemal Paşa (Aydemir, 2011a: 133), yeni Türk devletinin cumhuriyet rejimi üzerine inşa edileceğini ifade etmiştir. “Ortaya cumhurî bir devlet ve hükümet şekli çıkabilmesi için de; yönetimle ilgili her şeyin genel seçimler gereğince belli olması, devlet organlarının seçim yoluyla kurulması ve devlet başkanının dahi genellikle bu şekilde belli olması gerekli görülmüştür” (Avcı, 2000: 139). Bu kapsamda Teşkilâtı Esasiye Kanunu’nun 1. Maddesinde “Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir. İdare usulü, halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına dayanır. Türkiye devletinin hükümet şekli cumhuriyettir” (Aydemir, 2011a: 151-152).denilerek yeni hükümet sistemi kabul edilmiştir. Aynı şekilde devletin Büyük Millet Meclisi tarafından idare edileceği de vurgulanmıştır.

Kabul edilen bu kanun teklifiyle birlikte yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin yönetim sistemi belirlenmiş olmuştur. Cumhuriyet rejimi ile birlikte “küçük bir yönetici

kadar yüksek görülmeye alışılmış bir makam temin edebilir. O da saltanat ve hilafet makamıdır. Bu makamı ortadan kaldırmak, onun yerine başka mahiyette bir varlık yerleştirmeye çalışmak felaket ve hüsrarla sonuçlanır. Asla kabul olmaz” (Lewis, 2015: 346-347).

sınıfın iktidarda bulunduğu ve büyük halk kitlelerinin onu ayakta tutmak için var oldukları anlamına gelen tüm Osmanlı toplum düzeni ortadan” kalkmıştır. Şimdi padişahlık, halifelik ve yönetici sınıf yerini cumhuriyete bırakmış, halkın kendini kendi yararına yönetme hakkını ve egemenliğini ortaya çıkarmıştır (Shaw ve Shaw, 1983: 445-446). Başka bir ifadeyle “kişisizleştirme” ölçüsünde geleneksel Osmanlı sisteminin dönüştürülmesini hedefleyen bu değişimle, babanın yani ataerkil tarzda yönetici olan kişinin rolü tedricen azalırken, kişisel bağlılık mekanizmalarının yerini de Batılı tarzda sözleşme bağları almıştır (Mardin, 1992: 26). Zira “hâkimiyet-i milliye” kavramıyla somutlaştırılan cumhuriyet rejimine göre siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı ne Osmanlı hanedanlığına ne de dinsel kaynaklara bağlıdır. Radikal bir değişimle siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı artık halka ve halkın egemenliğine dayanmaktadır (Karaömerlioğlu, 2017: 43). Öte yandan Cumhuriyet rejimiyle Osmanlı'nın; heterojen, çoğulcu, parçalı toplumsal ve siyasal yapısı yerine bütünleştirici bir mantıkla “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış” bir toplum inşa edilmesi amaçlanmıştır (Karaömerlioğlu, 2017: 44).

Netice itibariyle Cumhuriyet yönetimine geçişle Mustafa Kemal Paşa'nın, 13 Ağustos 1923 tarihinde İkinci Meclis'in açılış konuşmasında dile getirmiş olduğu “Türkiye devleti, bir halk devletidir, halkın devletidir” hedefi gerçekleşmiştir (Atatürk, 1923: 36). Sıra ikinci hedef olan çağdaş kurumların cesaretle inşasına gelmiştir (Aydemir, 2011a: 151). İçerideki çeşitli gelenekçi unsurlardan dolayı bu hedefi gerçekleştirmek çok kolay olmamıştır.

2.4.2.1.1.3. Halifeliğin Kaldırılması

Saltanat kaldırıldıktan sonra halifelik, TBMM tarafından seçilen ve din adamlığı haricinde başka bir hiçbir güce sahip olmayan bir makam haline getirilmiştir. Nitekim Mustafa Kemal Paşa saltanat makamının kaldırılması sonrasında TBMM'de yapılan ilk halifelik seçiminde “Egemenlik kayıtsız şartsız Türk milletindedir. Halifenin herhangi bir biçim, yol ya da araçla iktidara ortak olmasını Türk milleti kabul edemez” diyerek seçilecek olan halifenin kendi iktidar alanına müdahale etmesine müsaade etmeyeceğini vurgulamıştır. Yapılan seçim sonucunda seçilen ilk halife II. Abdülmecit Efendi olmuştur (Shaw ve Shaw, 1983: 434).

Saltanatın kaldırılmasından sonra halifelik sadece dinsel bir memuriyet olarak düşünülmüştür. Fakat Meclis ile halifelik makamı arasındaki ilişkileri belirleyen hukuki

bir belge olmadığından birçok kişi “halifeyi, sırf biçimsel anlamda olsa bile, devletin başı olarak görmeye” devam etmiştir. Ayrıca halifenin bütün Müslüman dünyasından sorumlu olduğu için yetki alanının Türkiye sınırlarını aşıyor olması, Halifelik Makamına ayrı bir güç katmıştır (Zürcher, 2016: 247). Bu kapsamda hilafet yanlıları Meclis’te Afyon vekili olan Şükrü Hoca etrafında toplanmıştır. Şükrü hoca “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi” adında bir risale yayınlarak Halife’nin Papa’dan farklı olarak hem ruhani hem de dünyevi otoriteleri şahsında taşıdığını iddia etmiştir (Kreiser, 2010: 271-272). Tüm bu sebepler “1923 yılı başlarında hangi merkezin (Halife’nin mi, yoksa Ankara Hükümeti’nin mi) iktidara” geleceği belirsizliğine neden olmuştur (Koçak, t.y: 88). Başka bir deyişle Saltanatın kaldırılmasından sonra Mustafa Kemal Paşa’nın iktidarına olası tek tehdit, Halifelik Makamı kalmıştır. Dolayısıyla halifeliğin kaldırılması aslında bir tehdit algısının sonucudur. Nitekim Meclis Başkanı Fethi Bey, Urfa Mebusu Saffet Efendi ile elli üç arkadaşının “Halifeliğin Kaldırılması ve Osmanlı Soyundan Olanların Türkiye Dışına Çıkarılması” hakkında verdikleri kanun teklifinde Halifelik makamının ve Osmanlı Soyundan olanların varlığının devlet açısından nasıl bir tehlike oluşturduğu açıkça vurgulanmaktadır. Söz konusu kanun teklifi şu şekildedir (Goloğlu, 2007: 33-34).

“Türkiye Cumhuriyeti’nin içinde Halifelik Makamının varlığı sebebiyle Türkiye, iç ve dış politikasını iki başlı olmaktan kurtaramadı. Bağımsızlığında ve ulusal yaşantısında ortaklık kabul etmeyen Türkiye, görünüşte ya da dolaylı ikiliğe dayanamaz. Yüzyıllardan beri Türk milletinin felaket sebebi ve sonunda fiilen ve antlaşmalı olarak Türk İmparatorluğu’nun çökmesine vasıta olan Padişah Ailesi’nin, Halifelik kılığı içinde, Türkiye’nin varlığına daha da etkili bir tehlike oluşturacağı ağır tecrübelerle kesin olarak anlaşılmıştır. Bu ailenin Türk ulusu ile ilişkili olan her durumu ve gücü, ulusal varlığımız için tehlikedir. Esasında Halifelik, ilk İslam emirliklerinde, 'hükümet' anlam ve görevinde ortaya çıkarılmış olduğundan, bütün dünya ve din görevlerini yerine getirmekle yükümlü olan çağdaş İslam hükümetlerinin yanında ayrıca bir halifelik makamı bulunmasının sebebi yoktur. Gerçek budur. Türk milleti kurtuluşunu koruyabilmek için gerçeğe uymaktan başka bir davranışı seçemez.”

TBMM’de okunan kanun sonucunda 3 Mart 1924 tarihinde Halifelik kaldırılmıştır. Halifeliğin kaldırılması, devletin laikleşme yolunda attığı önemli bir adım olarak görülmüştür. Çünkü bu kanunla beraber dinin, siyasi iktidar üzerindeki etkisi kırılmıştır. Bunun yanında siyasi iktidarın, dini temelden aldığı gücü de ortadan kaldırılmıştır.

Sonuç olarak dönemin konjonktür şartları ele alındığında ağır bir savaş ortamından çıkmış, Misak-ı Milli sınırları içerisinde yeni bir devlet kurma mücadelesine girişmiş bir durumun varlığı söz konusudur. Öte yandan modernleşmeci bir anlayışla

yapılan değişikliklere karşı güçlü bir şekilde direnç gösteren gelenekçi bir yapı vardır. Başka bir ifadeyle ülke, halifelik ve saltanat gibi uzun yıllardır kutsal kabul edilen geleneklerin yıkıldığı ve varlık mücadelesi veren yeni modern devletin inşa edildiği bir dönem içerisinde. Siyasi otoriteler açısından, çeşitli engellenmelerin olduğu bu değişim dönemi içten ve dıştan pek çok tehdit unsurunu bünyesinde barındıran bir dönemdir. Dolayısıyla dönemin siyasi otoritelerinin söz konusu tehdit unsurlarına karşı varlıklarını devam ettirmek ve iktidar alanlarını korumak için daha hassas olmaları gereken bir dönemdir. Bu kapsamda siyasi otoritelerin hassas olduğu dönemde gerçekleşen Şeyh Said ayaklanmasının, modernleşmeci anlayışın aksine gelenekçi çizgide, siyasi otoritelere karşı başkaldırılmış ve yeni kurulan devletin temel dinamiklerini tehlikeye sokmuş olması ayaklanmanın güçlü bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur.

2.4.2.1.2. Etnik Temelli, Ayrılcıkçı Kürt Söyleminin Yükselmesi

Siyasi otoritenin o dönemdeki tehdit algısını besleyen konjonktür şartlarından biri de etnik temelli, ayrılcıkçı Kürt söyleminin gelişmesidir. Çünkü bahsi geçen söylem, yeni kurulan devletin varlığını ve bütünlüğünü tehlikeye atmaktadır. Özellikle Şeyh Said ayaklanmasına katılanların bu söylemden etkilenmiş olmaları siyasi otoritelerin ayaklanmaya yönelik tehdit algılarını güçlendirmiştir. Bu kapsamda öncelikle etnik temelli, ayrılcıkçı Kürt söyleminin ortaya çıkış sürecine ve bu sürecin Şeyh Said ayaklanmasına yansıyan yönlerine bakmak gerekir.

Osmanlının sosyo-kültürel yapısında son dönemlerine kadar Avrupalı anlamda bir millet anlayışı yoktur. Başka bir deyişle Osmanlı etnik temelli bir millet anlayışına sahip değildir. Onlar, daha çok İslam birliğine dayanan, aile ve aşiretin ötesinde kabul edilen “ümme” anlayışına göre hareket etmişlerdir. Yani Osmanlı İmparatorluğu’nda kişinin hukuki durumu Müslüman, Rum (Ortodoks), Ermeni (Gregoryan) ya da Musevi olmasına bağlı olarak, üyesi olduğu dinî cemaatlere göre belirlenmiştir. Müslüman olmayan (gayrimüslim) üç cemaat belirli bir hukuki ve idari özerkliğe sahiptir. Müslüman cemaati içinde de Sünnîler ve heretik olarak kabul edilen Aleviler arasında kesin ayırım yapılmıştır. Osmanlı padişahlarının XVI. yüzyılın ortalarından itibaren tüm gerçek inananların önderi olarak halife sıfatını taşımaya başlamışlardır. Böylece hangi dili konuşursa konuşsunlar tüm Sünnî Müslümanların bağlılıklarını sağlayarak onların

yol göstericisi olmuşlardır. Dolayısıyla Osmanlı yöneticileri Sünnî Türklerin, Sünnî Arapların, Sünnî Kürtlerin ve diğer Sünnî etnik grupların birliği üzerinde durmuşlardır (Bruinessen, 2015: 392). Fakat kimi kesimler, özellikle 1789 Fransız Devrimi'nden sonra etnik temelli, ayrılıkçı milliyetçilik anlayışını benimsemeye başlamışlardır. Bu kapsamda etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söyleminin tarihsel kökenlerine bakıldığında 1800'lü yıllarda yaşayan Şeyh Ubeydullah'a dayandığı görülmektedir. Şeyh Ubeydullah, Kürtlerin farklı bir millet olduğunu iddia ederek bağımsız bir Kürt devleti kurmak için 1870'li ve 1880'li yıllarda çeşitli girişimlerde bulunmuştur (Bruinessen, 2015: 285-286; Olson, 1992: 17-25). Özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucunda imzalanan Berlin Anlaşması'nda, Ermenilerin doğu eyaletleri üzerinde hak iddia edeceğine yönelik söylentiler üzerine Şeyh Ubeydullah ve etrafındakiler hep birlikte militer bir milliyetçi hareket olan "Kürt Birliği" oluşumunu kurmuştur. Şeyh Ubeydullah 1879 yılında bağımsız bir beylik kurmak amacıyla Osmanlı'ya karşı silahlı bir ayaklanma başlatmış fakat başarılı olamamıştır (Jawaideh, 2016: 179-184).

Şeyh Ubeydullah gibi ayrılıkçı nitelikte olmasa da etnik temelli Kürt söyleminin güçlenmesini sağlayan diğer bir olay, Sultan II. Abdülhamid döneminde 1891 yılında kurulan "Hamidiye Hafif Süvari Alayları"dır.⁶³ Sultan II. Abdülhamid merkezileştirme, İslami Vahdet (Panislâmizm), denge ve ıslahat siyaseti çerçevesinde, Kürt aşiretlerini kendine daha yakın hale getirmek, merkezi otoriteyi tesis etmek, bölgedeki şeyhlerin güçlerini kırmak, İmparatorluğun Müslüman köklerine daha sıkıca bağlanmasına neden olmak ve Kürtleri, 1878 sonrasında gittikçe saldırganlaşan Ermenilere ve Rusya'ya karşı bir savunma unsuru olarak kullanılmasının önünü açmak için Hamidiye Alaylarını kurmuştur (Kızıldağ Soileau, 2018: 87; Olson, 1992: 25-28). Fakat alayların bazılarının Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarında savaşmış olması onların Balkan milliyetçiliği ile tanışmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Hamidiye Alayları, Kürtler için "dünyayı tüm genişliğiyle tecrübe etmek ve daha derinlemesine anlamaya çabalamak için fırsat olmuştur" (Olson, 1992: 33). Bu durum etnik temelli, ayrılıkçı Kürt düşüncesinin güçlenmesine neden olmuştur.

1908 yılında gerçekleşen Jön Türk ihtilali de etnik temelli Kürt düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır. Jön Türk subaylarının bu ihtilaliyle birlikte Sultan

⁶³ Her bir alay 1200 atlı süvariden oluşmak üzere, toplamda 36 alay kurulmuştur (Fırat, 1961: 95-96).

Abdülhamid, anayasayı yeniden yürürlüğe koymaya ve Meclis için seçimlere gitmeye mecbur kalmıştır. “Hafifçe değiştirilmiş anayasa tüm vatandaşlara kanun karşısında eşitlik, dil ve dinlerinde bağımsızlık ve vatandaşlık hakları konusunda önemli özgürlükler” getirmiştir (Bruinessen 2015: 395) Görece özerk bu dönemde özellikle İstanbul’da çeşitli etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemini savunan cemiyetler kurulmuştur. İlk cemiyet 1908 yılında, “Emin Ali Bedirhan, Muhammed Şerif Paşa, - Şeyh Ubeydullah’ın oğlu- Nehri Şeyh Abdülkadir ve Damat Zülküf Paşa tarafından kurulan, ‘Kürt Milli Komitesi’ olarak da bilinen ‘Kürt Terakki ve Teavün Cemiyeti’ (Kürt Dayanışma ve Gelişme Cemiyeti)”dir (Kızıldağ Soileau, 2018: 98). İkinci cemiyet ise 1912 yılında kurulan “Hevi-i Kürt Cemiyeti (Kürt Ümidi Derneği) olmuştur. İstanbul’da öğrenciler tarafından kurulan Hevi Cemiyeti, daha belirgin etnikçi çizgisi vardır (Zürcher, 2016: 252). Yine İstanbul’da Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurulmuştur. Etnik temelli Kürt düşüncesini anlatan çeşitli gazete ve dergiler çıkarılmıştır. Böylelikle etnik temelli Kürt söylemi daha bilinir hale gelmiştir. Fakat özellikle Birinci Dünya Savaşı dönemindeki anlayışı ayrılıkçı nitelikte olmamıştır. Bu süreçte etnik temelli Kürt söylemi ve faaliyetleri, “anayurdu müdafaa etmek gibi vatansever bir davaya boyun eğmek durumunda” kalmıştır (Olson, 1992: 37-40). Dolayısıyla savaş sürecinde Osmanlılık politikası çerçevesinde daha çok “kültürel bir milliyetçilik” anlayışı benimsenmiştir (Kızıldağ Soileau, 2018: 102).

Birinci Dünya Savaşı sona ermeden hemen önce 8 Ocak 1918 tarihinde Amerikan Başkanı Woodrow Wilson’un, “savaş sonrası oluşturulacak yeni düzen ve yapılanmaya dair ortaya koyduğu 14 maddede topladığı ilkelerini deklare etmesi” tüm dünyada yankı uyandırmıştır. Sonraları “Wilson İlkeleri (Prensipleri)” diye adlandırılan bu ilkelerde ayrılıkçı, etnisiteye dayalı hareketleri destekleyen ve Osmanlı Devletini yakından ilgilendiren maddeler de mevcuttur. Örneğin Wilson İlkeleri’nin üzerinde en çok tartışılan maddelerinden biri olan 5. maddesinde self-determinasyon ilkesi savunulmuş ve liberal ilkeler doğrultusunda halkların kendi kaderlerini tayin etme hakkının olduğu fikri öne sürülmüştür. Öte yandan Wilson İlkelerinin 12. maddesi “Osmanlı Devleti coğrafyasında yaşayan çeşitli etnik unsurları” yakından ilgilendirmektedir. Buna göre (Kızıldağ Soileau, 2018: 104-105):

“Bugünkü Osmanlı İmparatorluğu’nun Türk kısımlarına güvenli bir hükümdarlık sağlanmalıdır, fakat halen idaresindeki diğer milletleri tereddüt edilmez bir hayat güvenliği ile

mutlak dokunulmaz muhtar bir gelişme fırsatı tanınmalıdır. Boğazlar milletler arası garanti altında bütün milletlerin geçişine devamlı şekilde açık olmalıdır.”

Wilson İlkelerinin yukarıda belirtilen 5. ve 12. maddeleri o dönemde etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemini benimseyenler için bir destek noktası olmuştur. Nitekim Kürt Teali Cemiyeti'nin yayın organı olan Jin dergisinde Wilson İlkeleri'nden ve Başkan Wilson'dan övgü ile bahseden pek çok yazı yayımlanmıştır (Kızıldağ Soileau, 2018: 106).

Birinci Dünya Savaşı bitiminden sonra İtilaf Devletleri ile 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması, etnik temelli, ayrılıkçı faaliyetleri tekrar canlandırmıştır. “Kürt Terakki ve Teavün Cemiyeti” 1918 yılında “Kürt (Kürdistan) Teâli Cemiyeti” adıyla faaliyete geçmiştir (Zürcher, 2016: 252). Mustafa Kemal Paşa, bu cemiyeti “yabancı himayesi altında bir Kürt hükümeti vücuda” getirme amacı taşıyan ve milli varlığa düşman olan bir teşekkül olarak tanımlamıştır (Atatürk, 2015: 34). Bu cemiyet, çıkarmış olduğu çeşitli yayın organlarıyla⁶⁴ yurtiçinde etnisiteye dayalı ayrılıkçı hareketlerin propagandasını yapmaya başlamıştır. Aynı şekilde yurtdışında da bu tarzda çeşitli propagandalar yapılmıştır. Nitekim “eski bir diplomat ve Hürriyet ve İtilaf”ın eski liderlerinden olan” Şerif Paşa, Paris Barış Konferansı'nda cemiyeti temsil etmek için görevlendirilmiş ve orada “Kürt Ulusunun Talepleri”ni dile getiren bir metin sunmuştur. Bu metinde açık bir şekilde bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasını talep etmiştir. “Daha sonra, Ermeni delegeleri H. Ohanidian ve Bogos Nubar Paşa'yla imparatorluğun doğu vilayetlerinde Ermeni ve Kürt, iki ayrı devletin kurulması için anlaşmaya” varmışlardır (Bozarslan, 2011: 94-95). Dolayısıyla Mondros Antlaşması sonrasında etnik temelli, ayrılıkçı Kürt düşüncesi belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin varlığı Sevr Antlaşması'nda da kendini göstermiştir.

10 Ağustos 1920'de imzalanan ve çok ağır maddeleri olan Sevr Antlaşması, devletin geleceğini karanlığa sürüklemiştir. Bundan dolayı antlaşmayı imzalayan İstanbul Hükümeti vatana ihanetle suçlanmıştır. Antlaşmanın özellikle 62. ve 64.

⁶⁴ O dönemde siyasi ve kültürel olarak etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemini savunan Jin Gazetesi çıkartılmış ve XVII. Yüzyılda Ahmed-i Hani tarafından yazılan “Mem u Zin” destanının matbu basımı yapılmıştır (Bozarslan, 2011: 95). Bu destanda “Kürtlerin, Osmanlı ve Safevi ya da onlardan önceki İmparatorlukların boyunduruğu altına girmelerine neden olan bölünmüşlüklerinden” yakınılmış (Bruinessen, 2015: 390) ve Kürt birliğinin kurulması istenmiştir. Bu yayınlarla etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söyleminin propagandası yapılmıştır.

maddeleri⁶⁵ bağımsız bir Kürt devleti kurmayı amaçlamıştır. Antlaşmadan hemen sonra ayrılıkçı düşünceye sahip olan Kürt Teali Cemiyeti harekete geçmiştir. Cemiyet, Anadolu şubeleriyle birlikte işbirliği yaparak Dersim bölgesinde, Nuri Dersimi'nin öncülüğünde bağımsız bir Kürt devleti kurmak için “Koçgiri İsyanını” çıkarmışlardır (Olson, 1992: 53-54).

Milli Mücadele döneminde Mustafa Kemal Paşa, Kürt meselesine Misak-ı Milli çerçevesinde yaklaşmıştır. “Kürt halkı” veya “Kürt milleti” milli kurtuluş hareketinin yapısal bir ögesi olarak kabul edilmiştir. “Bu doğrultuda Kürtlerle Türklerin aynı (Turani) kökenden geldikleri, birlikte yaşama durumunda oldukları, ayrılmanın her iki taraf için de kesinlikle tehlikeli olduğu belirtilmiştir” (Akt. Kızıldağ Soileau, 2018: 129). 23 Temmuz ve 7 Ağustos 1919 tarihleri arasında düzenlenen Erzurum Kongresinin Kongre Beyannamesi'nin 1. maddesinde, Osmanlı Devleti'nin parçalanamaz bir bütün olduğu vurgulanmıştır. Osmanlı topraklarında yaşayan farklı ırksal ve toplumsal özelliklere sahip Müslümanların “Osmanlı camiası” şemsiyesi altında birbirine saygı gösteren öz kardeş halklar olduğu dile getirilmiştir (Erzurum Kongresi, 1919: 38). Nitekim Mustafa Kemal Paşa, Doğuyu Ermenistan'a bırakmamak için Milli Mücadele döneminde bölgedeki aşiretlerden destek istemiş ve pek çok aşiret bu isteğe olumlu yanıt vermiştir. “Erzurum Kongresi sırasında kurulan ve bölge temsilcilerinden oluşan komiteye (Heyet-i Temsiliye) bazı Kürt üyeler de” atanmıştır. Büyük Millet Meclisi'nde Kürtler nüfus oranlarına göre temsil edilmişlerdir

⁶⁵ Madde 62: “Fırat'ın doğusunda, ileride saptanacak Ermenistan'ın güney sınırının güneyinde ve 27. maddenin II/2. ve 3. fıkralarındaki tanıma uygun olarak saptanan Suriye ve Irak ile Türkiye sınırının kuzeyinde, Kürtlerin sayıca üstün bulunduğu bölgelerin yerel özerkliğini, işbu Andlaşmanın yürürlüğe konulmasından başlayarak altı ay içinde, İstanbul'da toplanan ve İngiliz, Fransız ve İtalyan Hükümetlerinden herbirinin atadığı üç üyeden oluşan bir Komisyon hazırlayacaktır. Herhangi bir sorun üzerinde oybirliği oluşamazsa, bu sorun, Komisyon üyelerince,- bağlı oldukları Hükümetlerine götürülecektir. Bu plân, Süryanî Geldaniler ile, bu bölgelerin içindeki öteki etnik ve dinsel azınlıkların korunmasına ilişkin tam güvenceler de kapsayacaktır; bu amaçla, İngiliz, Fransız, İtalyan, İran'lı ve Kürt temsilcilerden oluşan bir Komisyon incelemelerde bulunmak ve, işbu Andlaşma uyarınca, Türkiye sınırının İran sınırı ile birleşmesi durumlarında, Türkiye sınırında yapılması gerekebilecek düzeltmeleri kararlaştırmak üzere bu yerleri ziyaret edecektir” (Sevr Antlaşması, 1920).

Madde 64: “İşbu Andlaşmanın yürürlüğe konuşundan bir yıl sonra, 62. Maddede belirtilen bölgelerdeki Kürtler, bu bölgelerdeki nüfusun çoğunluğunun Türkiye'den bağımsız olmak istediklerini kanıtlayarak Milletler Cemiyeti Konseyine başvururlarsa ve Konsey de bu nüfusun bu bağımsızlığa yetenekli olduğu görüşüne varırsa ve bu bağımsızlığı onlara tanımayı Türkiye'ye salık verirse, Türkiye, bu öğütlemeye [tavsiyeye] uymağı ve bu bölgeler üzerinde bütün haklarından ve sıfatlarından vazgeçmeği, şimdiden yükümlenir. Bu vazgeçmenin ayrıntıları Başlıca Müttefik Devletlerle Türkiye arasında yapılacak özel bir sözleşmeye konu olacaktır. Bu vazgeçme gerçekleşirse ve gerçekleşeceği zaman, Kürdistan'ın şimdiye dek Musul ilinde [Vilâyetinde] kalmış kesiminde oturan Kürtlerin, bu bağımsız Kürt Devletine kendi istekleriyle katılmalarına, Başlıca Müttefik Devletlerce hiçbir karşı çıkışta bulunulmayacaktır” (Sevr Antlaşması, 1920).

(Bruinessen, 2015: 410). Dolayısıyla bu dönemde etnik temelli, ayrılıkçı Kürt düşüncesini benimseyenler marjinal olarak kabul edilmiştir (Kızıldağ Soileau, 2018: 136).

24 Temmuz 1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşması'ndan sonra etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemi faaliyetleri tekrar canlanmaya başlamıştır. Bağımsız bir Kürt devleti veya Ermeni devletinden bahsetmeyen bu antlaşmadan sonra ayrılıkçı düşünceye sahip Kürtler, ancak silahlı kuvvet kullanarak daha fazla hak elde edebileceklerini düşünmeye başlamışlardır. Bu düşünce neticede Şeyh Said ayaklanmasına neden olmuştur. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanmasının etnik temelde bağımsız bir Kürt devleti kurma amacına yönlendiren cemiyet; Ciwata Azadî Kurd (Kürt Özgürlük Cemiyeti)'dir. Etnik temelde ayrılıkçı Kürt söylemini benimseyenlerinin kurduğu bu cemiyet daha sonra Ciwata Xweseriya Kurd (Kürt İstiklal Cemiyeti) adını almıştır. Kısaca Azadî denilmiştir (Zürcher, 2016: 252-253). Anadolu'da çok gizli bir şekilde kurulan bu cemiyetin kuruluş tarihi kimi kaynaklara göre 1923 olduğu söylene de İngiliz İstihbarat Teşkilatı'nın elde ettiği bilgilere göre 1921 yılında kurulduğu iddia edilmiştir⁶⁶ (Olson, 1992: 72). Bu örgüt daha önce kurulan cemiyetlerden farklı olarak daha çok askeri tecrübeye sahip kişilerden oluşuyordu. Öte yandan bu örgütün merkezi diğerleri gibi İstanbul ya da Ankara'da değil 8. Ordu'nun bulunduğu Erzurum'dadır. Örgütün kurucu liderleri Cibran aşireti ağalarından ve aynı zamanda Hamidiye Alayları Komutanı olan Halid Bey ile Büyük Millet Meclisi'ne Bitlis temsilcisi olarak seçilen Yusuf Ziya Bey'dir (Bruinessen, 2015: 412). Asıl amacı bağımsız bir Kürt devleti kurmak olan bu örgüt (Bruinessen, 2015: 442) amacını yerine getirebilmek için çeşitli kongreler yapmıştır. “Şey Said, 1924'te toplanan ilk Azadî kongresinin en faal milliyetçi” üyelerinden biridir. Kendisini tanıyan Mele Hesen'in ifadesine göre “yılmaz bir milliyetçi” olan Şeyh Said, “tüm Azadî kongre ve toplantıların da en önde gelen” mensubudur (Olson, 1992: 154-155; Zürcher, 2016: 253). Kongrelerde, Hamidiye alayları komutanları ayaklanma için çekingen davranırken, Şeyh Said “Ankara hükümetinin Kürt politikasının giderek daha tehditkâr bir hale geldiğini belirterek” onları bağımsız bir Kürt devleti kurmak için mücadeleye ikna etmiştir. Bu kapsamda kongrede iki önemli karar alınmıştır. Buna göre; 1) öncelikle bölgede genel bir ayaklanma yapılacak (ayaklanma için öngörülen tarih Mayıs 1925'tir) ve ardından

⁶⁶ Teoman Alpaslan'a (2017: 65) göre Azadi örgütünün kuruluş tarihi Ekim 1920'dir.

bağımsızlık ilan edilecektir. 2) Ayaklanma için Rusya, İngiltere ve Fransa gibi devletlerden yardım talebinde bulunulacaktır (Bruinessen, 2015: 412-413).

Sonuç olarak Osmanlı döneminde İslam temelinde tanımlanan millet fikri, süreç içerisinde değişerek etnik temelli, ayrılıkçı Kürt fikrine dönüşmüştür. Bu durum Misak-ı Milli sınırları içerisinde inşa edilmeye çalışılan yeni devlet düzenine karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Nitekim ayrılıkçı bu düşüncenin sosyal yapıya yansımaları çeşitli ayrılıkçı ayaklanmaların ortaya çıkması şeklinde olmuştur. Yine bu ayrılıkçı ayaklanmaların varlığı da dönemin siyasi otoritelerinin tehdit algısını güçlendirmiştir.

2.4.2.1.3. Şeyh Said Ayaklanmasından Önce Bölgede Yaşanan Ayaklanmalar

Dünyanın her yerinde ayrılıkçı olarak nitelendirilen hareketler ulus devletlerin toprak bütünlüğünü tehdit ederler (Kalaycı, 2008: 91). Söz konusu hareketler karar verici mercilerinde bulunan aktörlerin tehdit algılarının güçlenmesine neden olur. Çünkü ayrılıkçı hareketler onların iktidar alanlarına müdahale ve kurulu kamu düzeninin bozulması ya da kurulması düşünülen yönetim sistemini tehdit anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Şeyh Said ayaklanmasının bir tehdit olarak algılanmasındaki temel sebeplerden biri de bölgede daha önce yaşanan irili ufaklı ayaklanmalardır. Osmanlı geçmişini iyi bilen kurucu kadroların zihinlerinden bu miras eksik olmamıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde gerek Osmanlı İmparatorluğu zamanında ve gerekse cumhuriyet döneminde çok sayıda ayaklanma olmuştur.⁶⁷ Ancak bu çalışmada Şeyh Said ayaklanması konu edildiğinden daha çok cumhuriyetin kurulma döneminde ki isyanlara kısaca değinilecektir. Nitekim karar verici statüleri işgal edenlerin tehdit algılarını güçlendiren sebep o dönemde yaşanan ayaklanmalar olmuştur. Çünkü bu ayaklanmalar kurulma aşamasında olan yeni devletin varlığını tehdit eder nitelikteydiler. Bundan dolayı devlet ayaklanmalara karşı daha hassas bir duruma gelmiştir ve son olarak Şeyh Said ayaklanması ise bir kırılma noktası olmuştur.

2.4.2.1.3.1. Ali Batı Olayı (11 Mayıs 1919 - 18 Ağustos 1919)

Midyat'ın güneyindeki aşiretlerden birinin reisi olan Ali Batı, mütareke sonrası oluşan düzensiz ve karışık ortamdan faydalanarak Cizre, Nusaybin, Savur ve Mardin

⁶⁷ Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde Osmanlı Devleti döneminde yaşanan ayaklanmaların geniş bilgisi için bkz. (Şemdiçli, 1980). Ayrıca Cumhuriyet'in kuruluş döneminde yapılan diğer ayaklanmalar için bkz. (Aybars, 1975: 30-35).

yörelere yönetiminin Sultan II. Abdülhamit tarafından kendisine bırakıldığını iddia ederek, Kuva-yı Milliye'nin daha tam olarak oluşmadığı bir dönemde (11 Mayıs 1919 tarihinde) isyan etmiştir. Kendi yönetiminde bağımsız ya da özerk bir bölgeye egemen olmak amacıyla İngilizlerden yardım alarak Nusaybin'de⁶⁸ ayaklanmıştır. Her ne kadar yakın zamanda yapılan kimi çalışmalara göre Ali Batı olayının “siyasi amaçtan yoksun, kişisel ve aşiretler arası olayların etkisi ile meydana gelmiş bir eşkıyalık” olayı olduğu dile getirilse de o dönemde bu olay, İngiliz destekli bir bağımsız Kürt devleti kurma amacıyla gerçekleşen bir hareket olarak algılanmıştır. Nitekim devletin resmi kurumu olan Genelkurmay kaynakları olayı bu şekilde ifade etmektedir (Kızıldağ Soileau, 2018: 140-141). Dolayısıyla siyasi otorite ve onun aygıtları isyanı, iktidar talebinden kaynaklı bir tehdit olarak algılamışlardır. Bunun üzerine hemen gerekli tedbirler alınarak isyanın çok uzun süreli devam etmesine müsaade edilmemiştir. Erzurum Kongresi'nden (23 Temmuz- 4 Ağustos 1919) sonra Temsilciler Heyeti'nin, ulusal direnişi örgütlemeye çalıştığı günlerde bastırılmıştır. İsyanın lideri olan Ali Batı ise 18 Ağustos 1919 tarihinde çıkan bir çatışmada öldürülerek etkisiz hale getirilmiştir (Özgürel, 2006: 343; Uğurlu, 2006: 56).

2.4.2.1.3.2. Cemil Çeto Olayı (20 Mayıs 1920 – 7 Haziran 1920)

Bağımsız veya özerk Kürt devleti kurma fikri yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti için her zaman bir tehdit olarak algılanmıştır. Söz konusu fikir kimi Kürt aşiretleri tarafından kabul edilirken, kimi Kürt aşiretleri tarafından ise reddedilmiştir. Bu konuda aşiretler arasında görüş ayrılığı vardır. Paris Barış Konferansı'nda Kürtlerin temsilcisi durumunda bulunan Şerif Paşa ile Ermeni Temsilcisi Bogos Nubar ve Ermenistan Cumhuriyeti delegeleri Başkan Vekili H. Ohancanyan'ın birlikte yaptıkları anlaşmaya göre: Ermeniler ve Kürtlerin aynı ırktan geldikleri, çıkarlarının ortak olduğu ve bağımsızlıklarını elde etme amacı güttüklerini belirtmişlerdir (Uğurlu, 2006: 56-57). Bu anlaşma o dönem basında ve Meclis-i Mebusan'da çok sert eleştirilere yol açmıştır. Anlaşmayı yönelik olumlu düşünceler benimseyen Kürt Teali Cemiyeti Başkanı Seyit Abdülkadir'in Ayan Meclisi üyeliğinin düşürülmesi için harekete geçilmiştir. Dolayısıyla Paris Barış Konferansında alınan bu kararlar bağımsız Kürt devleti kurma düşüncesi daha da belirginleşmiş ve kimi Kürt aşiretlerinin ayrılıkçı düşünceleri

⁶⁸ Kimi kaynaklara göre ayaklanma, Midyat, Ömerli ve Darülömer bölgesinde başlamıştır (Çelik, 2007: 586).

benimsedikleri ortaya çıkmıştır. 20 Mayıs 1920’de Diyarbakır yöresinde Hıdranlı aşireti lideri Hüseyin Paşa’nın İtilaf Devletleri’nin çok yakında Kuvay-ı Milliye’yi dağıtacağını, bölgede bağımsız bir Kürt devletini kuracağını ve bundan dolayı Kürtlerin silahlanıp hazır beklemeleri gerektiğini ifade eden Kürt Teali Cemiyeti’nin hazırlamış olduğu bildirisini bölgede dağıtmaya başlamıştır. Bahtiyar aşireti başkanı Cemil Çeto bu bildiri ışığında Garzan yöresinin yönetimini ele almak için isyana başlamıştır. Kısa bir süre ayaklanmasını sürdüren Cemil Çeto, Diyarbakır’da ki kolordunun almış olduğu önlemler karşısında fazla direnemeyip isyana son vermiştir. 7 Haziran 1920 tarihinde dört oğluyla birlikte teslim olmuştur (Uğurlu, 2006: 58; Özgürel, 2006: 354-355).

2.4.2.1.3.3. Millî Aşiret İsyanı (1 Haziran 1920 – 15 Eylül 1920)

Bağımsız veya özerk Kürt devleti kurma amacıyla güney sınırlarında yaşanan bir diğer ayaklanma ise Millî aşireti isyanı olmuştur. Millî aşireti reisleri; “Mahmut, İsmail, Halil, Bahur, Abdürrahman Beyler, güneyde düşmanlarla gizli temas ve irtibat tesis ettikten sonra Siirt’ten Dersim havalisine kadar, bütün aşiretlerin reisi sıfatını takınarak” o bölge üzerinde tahakküm kurmaya çalışmışlardır. 1920 yılının Haziran ayında Fransızların Urfa’yı ikinci kez işgal etme amacıyla harekete geçtikleri zaman, Millî aşireti de bu savaş ortamından yararlanarak Siverek bölgesinde ayaklanmıştır. Ayaklanmanın bastırılması için 5. Tümen görevlendirilmiştir. 5. Tümen’in sıkı takibi sonucu 19 Haziran 1920 tarihinde isyancılar güneye doğru Suriye topraklarına kaçmışlardır. Kaçtıkları bölge de bir müddet hazırlandıktan sonra 24 Ağustos 1920 yılında üç bin atlı ve develi ile bin piyade kuvvetiyle beraber tekrar Viranşehir bölgesine gelip o bölgede dağınık bulunan askeri birliklere saldırmış ve 26 Ağustos da Viranşehir’i işgal etmiştir. Haberleşmeyi kesmek amacıyla o bölgedeki telgraf hatlarını kesmiştir (Atatürk, 2015: 345). Bu arada Büyük Millet Meclisi’ne karşı harekete geçtiklerini ve Dersim ve Elazığ’a kadar bölgede ki bütün aşiretlerin başı olmak istediklerini ilan etmişlerdir. Fakat Dersim’deki İzoli aşireti “Türklerle din ve kan kardeşi olduklarını; İngiliz ve Fransız parasıyla araya sokulmak istenen bozgunculuğu kırmaya kararlı bulduklarını” ifade ederek bu harekete katılmadıklarını Büyük Millet Meclisi’ne bildirmişlerdir. Nitekim bölgede ki aşiretlerden destek göremeyen Millî Aşireti isyanı (Uğurlu, 2006: 59), 5. Tümen’in müdahalesiyle bastırılmıştır (Atatürk, 2015: 345).

2.4.2.1.3.4. Koçgiri İsyanı (6 Mart 1921- 17 Haziran 1921)

Sivas ve Tunceli bölgesinde bulunan Koçgiri aşiretinin çıkarmış olduğu isyanın temelinde Sevr Antlaşması'nın 62. ve 64. maddeleri ile Amerika Başkanı Wilson'un yayınladığı ilkeler doğrultusunda bağımsız bir Kürt Devleti kurma amacı yatmaktadır. Koçgiri aşiret reislerinden olan Alişan Bey ile kardeşi Haydar Bey isyanın planlanmasında ve örgütlenmesinde görev üstlenmişlerdir. Refahiye kaymakamı olan Alişan Bey, mevcut statüsünü kullanarak isyancı saflara daha fazla aşiret çekmekte hayli başarılı olmuştur. İsyana kayıtsız kalan diğer aşiret reislerini kendi saflarına çekebilmek için Hozat'a kadar olan geniş bir alanda çalışma yapmışlardır. Yapılan çalışmalar neticesinde Ankara'daki hükümete Diyarbakır, Van, Elazığ ve Bitlis illerini kapsayan müstakil bir Kürt devleti kurma taleplerini iletmişlerdir. Ankara Hükümeti ise talepleri değerlendireceğini ifade ederek zaman kazanmaya çalışmıştır. Öte yandan bölgedeki ağır kış şartlarından diğer aşiretlerden Koçgiri'ye yardım gitmesinin mümkün olamaması isyanın 1921 ilkbaharına ertelenmesine neden olmuştur. Ancak o zaman planlanan isyan programı uygulanabilecektir. Planlanan programa göre isyan, ilk olarak Dersim'de başlayacak ve diğer bölgelere yayılarak genişleyecektir ve Ankara Hükümeti'nden Kürt devletinin bağımsızlığının tanınması istenecektir. Fakat isyanın bahara ertelenmesi Ankara Hükümeti tarafından fırsata çevrilmiştir. İsyanın yayılması ve bazı aşiret reislerinin kendi saflarına katma imkânını elde etmişlerdir (Olson, 1992: 51-58).

Koçgiri aşiretinin girişmiş olduğu isyandan rahatsız olan Mustafa Kemal Paşa, aşiret reisi Alişan Bey ile büyük bir ağanın oğlu olan, kendi bölgesinde Kürt Teali Cemiyeti'nin temsilcisi görevini üstlenen ve mahalli seçkinlerle iyi ilişkiler kurabilen Nuri Dersimi'yi⁶⁹ (Olson, 1992: 54) görüşmek için Sivas valisi aracılığıyla çağırmıştır. Bu çağırma Alişan Bey olumlu, Nuri Bey ise olumsuz yanıt vermiştir (Uğurlu, 2006: 64). Koçgirili Mustafa Paşa'nın oğlu olan Alişan Bey'le görüşen Mustafa Kemal Paşa, Sevr Antlaşması'nın ve Wilson ilkelerinin bağımsız bir Kürt devleti kurmaya muktedir olamayacağını dile getirmiştir (Olson, 1992: 55). Mustafa Kemal Paşa'nın görüşme talebini olumsuz yanıtlayan Nuri Bey ise 1921 başlarında Kangal'da düzenlediği toplantılar sonucunda Diyarbakır, Van, Bitlis, Elazığ, Dersim ve Koçgiri'yi içine alan

⁶⁹ Nuri Dersimi ve Alişir, bölgede Kürt Teali Cemiyeti'nin propagandasını yaparak, aşiretlerin örgütlenmesinde ve harekete geçmesinde büyük rol oynamışlardır (Turan, 1996: 193).

bölgede bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasını kararlaştırmıştır. Bu kararın alınmasından sonra hazırlıklar tamamlanmış ve Zara'daki Culfa Karakolu ile Refahiye'de ki karakollara saldırılarak ayaklanma başlamıştır. O sırada isyanın çıkmasında büyük rol oynayan isimlerden biri olan Alişir de Kemah'ta soyguna başlamıştır. İsyân, Haydar ve Alişan Beylerin de yardımlarıyla kısa sürede tüm bölgeye yayılmıştır. İsyancı liderlerden olan Nuri Dersimi ile bölgedeki kimi asker kaçaklarının tutuklanması ve Kemah Kaymakamı ile Jandarma Komutanı'nın aşiretler tarafından esir alınması isyanın gerginliğini arttırmıştır. İsyancılara karşı askeri bir müdahale yapılmadan önce isyandan vazgeçmeleri için Danıştay üyesi Şefik Bey'in başkanlığında bir heyet gönderilmiştir. Fakat isyancılar heyetin girişimlerine karşı olumlu bir yanıt vermemiştir. İsyancıların ayaklanmayı devam ettirme noktasındaki ısrarı üzerine Ankara Hükümeti askeri müdahale dâhil gerekli önlemleri almıştır. 10 Mart'ta Elazığ, Erzincan, Zara ve Divriği bölgelerinde sıkıyönetim (örfî idare) ilan etmiştir. Sivas'ta da sıkıyönetim mahkemesi kurulmuştur. Askeri müdahale ile isyanın bastırılması için öncelikle 5. Kafkas Tümenin'in, Yarbay Cemil Cahit komutasında görevlendirilmesi düşünülmüşse de Yarbay Cemil Cahit'in hastalığından dolayı Merkez Ordusu Komutanı Nurettin Paşa görevlendirilmiştir (Turan, 1996: 193). Merkez Ordusu Komutanlığı 14 Mart 1921'de aşağıdaki bildiriye yayımlayarak harekâta geçmiştir (Uğurlu, 2006: 69-70):

“Harekâtın şiddeti, ayaklanmanın tertipçi ve tahrikçisi olan ve halkı kıskırtan kişilere yöneltilecektir. Mal, can ve namusları hükümetin teminatı altında bulunduğu ve din, mezhep ayrılığı gözetmeksizin bütün vatandaşların haklarının korunacağı ahaliye duyurulacak ve inandırılmalarına çalışılacaktır. Bu hedefe varmak için harekâta başlamadan önce her birlik komutanı durumu bu suretle halka duyurarak kanunlara uymaya çağrılacak, fesatçı ve tahrikçilerin teslimini, yağma malların geri verilmesini isteyeceklerdir. 48 saat geçmemek şartı ile verilecek sürenin bitiminde buna uymayanlar asi sayılacaktır. Tertipçi, eşkıya başları yakalandıkça tutuklu olarak ve kaçmalarına meydan verilmeyerek Sivas Merkez Komutanlığına sevk ve teslim olunacaklardır. İsyân ve eşkıyalıkla direnenlerin mallarına el konulacak ve en yakın hükümet merkezine teslim ile evleri yakılacak ve yıkılacaktır. Direnenler köy halkı oldukları takdirde bu işlem bütün köy için uygulanacaktır.”

Tenkil harekâtı (düşman ve zararlı kimseleri topluca ortadan kaldırma), asi olmayanların kişi haklarına dikkat edileceği vurgusu yapılan bu bildiri çerçevesinde başlamıştır. Koçgiri isyanı Ankara'ya yakın bir bölgede gerçekleştiğinden dolayı bölgedeki isyana ulaşmak ve ona müdahale etmek daha kolay olmuştur. Türk kuvvetleri her ne kadar Yunan askerleri ile güç bir savaşın içinde olmuş ve hatta 23 Mart 1921'de Yunanlılara karşı ikinci büyük taarruza geçmiş olmalarına rağmen isyanın bastırılması için 5-6 bin askeri bölgeye göndermeleri çok zor olmamıştı. Alınan önlemler sonucunda

pek çok aşiret isyana katılmama kararı almış ve isyana katılanların bir kısmı da isyandan geri çekilmiştir. İsyana yönelik desteğin zayıflaması neticesinde Nisan 1921’de isyan bastırılmıştır (Olson, 1992: 61-63).

2.4.2.1.3.5. Nasturi İsyanı (7 Ağustos – 26 Eylül 1924)

İstanbul patriği olan Nestorius’un İsa ile ilgili anlayışından doğmuş bir Hristiyan mezhebi olan Nasturilik, Hristiyanlar tarafından hem Tanrı, hem de insan olarak kabul edilen İsa peygamberin nitelikleri ile ilgili tartışmalardan ortaya çıkmıştır. Nasturilere göre İsa peygamber Tanrı değil, tanrısal nitelikler taşıyan bir insandır (Turan, 1995: 105). Aynı şekilde “onun annesi olan Meryem de Tanrı’nın değil, bir insan olan İsa’nın annesidir” (Uğurlu, 2006: 52-54). XVII. Yüzyılda Roma Katolik kilisesine bağlanan Nasturiler, merkez olarak kimi zaman Kuçanis’i kimi zaman ise Çölemerik (Culamerk/Hakkâri) illerini benimsemişlerdir (Turan, 1995: 105).

Nasturiler, Sultan II. Abdülhamit döneminde kendi içlerinde örgütlenerek bağımsız bir topluluk gibi davranmaya başlamıştır. Onların bu tutumu sonraları çevre aşiretlerle çatışmalar yaşamasına sebep olmuştur. I. Dünya Savaşı’nda ise bağımsızlık düşüncesiyle Ruslarla bir olarak Türklere karşı savaşılmaya başlamışlardır. Nasturiler’in, Türk yönetiminden çıkmayı amaçlayan bu ayrılıkçı politikaları sonuç olarak onların ayaklanmalarına neden olmuştur (Turan, 1995: 105). Nitekim Nasturiler, “Musul sorununun İngiltere ile bir savaş olasılığını da içeren önemli bir anlaşmazlığa dönüştüğü sırada, İngilizlerden de destek alarak” ayaklanmışlardır. “Ayaklanmayı bastıran VII. Kolordu Komutanı Cafer Tayyar (Eğilmez)’in belirlediğine göre Van’ın güneyinden, Siirt’in doğusundan ve Mardin’in kuzeydoğusundan, Irak sınırına kadar uzanan geniş alana yayılmış olan Nasturîler, İngilizlerin yardımıyla silahlanmışlardır” (Uğurlu, 2006: 54; Turan, 1995: 105).

İngilizler tarafından silahlandırılan ve Türkiye sınırları içerisinde isyan çıkarmaları istenen Nasturiler’in, ayaklanmalarını önlemek için ellerindeki silahları almak gerekiyordu (Şadillili, 1980: 59). Bunun için de aşiretler yeterli olmadığından ordudan yardım almak gerekmiştir. Böyle bir harekete girişildiğinde İngilizler karışmasalar dahi Nasturiler açısından iki olasılık vardır; ya kısa bir direnmeden sonra sınır dışına çıkması ya da sınır dışındaki muntazam örgütlenmiş ırkdaşlarının yardıma gelmesidir. Bundan dolayı her iki olasılık göz önüne alınarak ona göre hazırlanmak

gerekmektedir. O bölgede Türk hükümetinin henüz ne idari ne de askeri bir kuvveti bulunduğundan öncelikle bu eksikliklerin giderilmesi için çaba harcamışlardır. “Bunun için de Beytüşşebap’a bir piyade alayı ile bir dağ bataryası, Çölemerik’e bir piyade taburu ile bir dağ bataryası” gönderilmiştir. Askeri ve idari anlamda yapılan bu ön hazırlıklar neticesinde bölgedeki aşiretlerden de yararlanarak Nasturilere yönelik harekât başlamıştır. Kısa bir direnişten sonra Nasturiler sınır dışına çekilmiştir. Fakat 7 Ağustos 1924 tarihinde Hakkâri valisinin Nasturilerin kuvvetlerini ve yerlerini yakından görmek için İl Jandarma Komutanı ile birlikte denetime çıktığında saldırıya uğraması sonucu Nasturi ayaklanması fiilen başlamış olmuştur. Saldırı sonucu vali esir olarak alınmış ve Jandarma Komutanı dâhil birkaç er şehit düşmüştür (Kolektif, 2012: 57-58). Bu kapsamda “Hakkari’nin Çukurca ve Habur yöresinde başlayan isyan, yeni ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti için içte birliği ve huzuru, dışa karşı da ülke bütünlüğünü, bağımsızlığını” tehdit eden bir ayaklanmadır (Uğurlu, 2006: 54).

Hükümetin varlığını ve iktidar alanını tehdit eden Nasturi ayaklanması genişleyerek siyasi bir nitelik kazanmadan başarılı bir şekilde bastırılması için harekete geçilmiştir. Çünkü isyanın bastırılması hem “devletin aşiretler üzerindeki söz geçerliğini kuvvetlendirmesi bakımından iç siyasetle” hem de “çözümlenmek üzere bulunan Musul sorununa etkisi bakımından” dış siyasetle ilgili olduğundan önem arz ediyordu. Dolayısıyla devlet ayaklanmanın bastırılmasını ciddiye alarak Bakanlar Kurulu kararıyla 7. Kolordu Komutanı görevlendirmiş ve harekâtın başarılı bir şekilde sonuçlanması için gerekli önlemlerin alınmasını istemiştir. Sonuç olarak İngilizlerin kışkırtması sonucu başlayan isyan alınan önlemler vasıtasıyla çok güç şartlar altında 26 Eylülde tümüyle bastırılmıştır (Kolektif, 2012: 61; Turan, 1995: 106). İsyanın bastırılması sırasında asilerin bir kısmı yok edilmiş, pek azı yakalanmış ve büyük çoğunluğu ise İran’a⁷⁰ kaçmayı başarmıştır. Kimi kaynaklara göre Türkiye’nin kritik döneminde başlatılan bu isyanın büyük bir başarı ile bastırıldığı ifade edilse de (Şemdillili, 1980: 67) gerçekte asilerin çoğunun sınır dışına kaçtığından dolayı Türk kuvvetlerinin ne asiler üzerinde ne de Musul meselesinin nihaî çözümünde etkili olacak bir başarı elde edemediği bilinmektedir (Kolektif, 2012: 127). Başka bir ifadeyle

⁷⁰ Kaçan asiler, kimi kaynaklara göre ise İngilizler’in yönetimi altında ki Irak’a sığınmışlardır (Turan, 1995: 106).

ayaklanmanın bastırılmasıyla Nasturiler kaçarak çekilmişlerdir. Fakat Türkler umdukları siyasal amaçları gerçekleştirememişlerdir (Tunçay, 2015: 118-119).

2.4.2.1.3.6. Beytüşşebap Ayaklanması (3 - 4 Eylül 1924)

Türk ordusu içerisinde görev alan ve Azadi örgütü üyesi olan kimi subaylar 1921'deki Koçgiri isyanından çok daha geniş bir ayaklanma planlamak istemişlerdir. Hükümete karşı ayaklanmayı düşünen bu subaylar ayaklanmanın nedenlerini aşağıda belirtilen 11 maddede açıklamışlardır. Buna göre (Olson, 1992: 74-75):

- (1) Azınlıklara ilişkin yeni bir kanun hali hazırda Hristiyanlar için uygulanmıştır; Türk Hükümeti'nin niyeti, Doğu vilayetlerindeki bütün Kürt nüfusu Batı Anadolu'ya nakletmek, yerlerine göçmenleri ve Türk ırkından olanları yerleştirmek, böylece Akdeniz ve Anadolu, Kafkasya ve Hazar-ötesinden Türkistan'a uzanan geniş Turan bölgesindeki kesintiyi ortadan kaldırmaktır (Kaynaklara göre, birçok Kürt aydını Doğu Anadolu'dan sürülmüş ve yerlerine kademeli olarak Türk çoğunluğunun oluşturulmasının ilk basamağı olarak Türk göçmenler yerleştirilmiştir).
- (2) Türk Hükümeti'nce halifeliğin kaldırılması; bu, Türkler ve Kürtler arasındaki çok az bağdan birini ortadan kaldırmıştır.
- (3) Mahkemelerde ve okullarda dilin Türkçe'yle sınırlandırılması ve okullarda Kürtçe'nin öğretilmesinin yasaklanması. Bu tedbirlerin Kürtler arasında eğitimi fiiliyatta tamamen sona erdirmiş olduğu ifade edilmektedir. Türkler, Kürt ırkının halen tek eğitim kaynağı olan tekke ve medreseleri de kapatmıştır (Bu baskıcı uygulamalara rağmen bir eğitim vergisi hâlâ bütün Kürdistan'da toplanmaktadır).
- (4) "Kürdistan" kelimesi bütün eğitim kitaplarından çıkartılmıştır ve bütün ülkedeki Kürtçe coğrafi isimler kademeli olarak Türkçe isimlerle değiştirilmektedir.
- (5) Türkiye Kürdistan'ındaki bütün üst düzey yöneticiler, yani vekiller ve mutasarrıflar, uygulamada tamamen Türkler'dendir ve kaymakamların yarısı Türk ve yarısı Kürttür. Küçük memurların çoğunluğunun Kürt olmasına rağmen, Türkler, kimi istihdam ettikleri konusunda aşırı dikkatlidir ve bütün şüpheli Kürt milliyetçilerini dışlamaktadırlar. (Kürtler, Türkiye Kürdistan'ının Erzurum, Erzincan, Bitlis, Van, Diyarbakır ve Harput vilayetlerinden oluştuğunu düşünürler ve hiç şüphesiz buna Hakkari vilayeti de eklenmelidir)
- (6) Vergilerin yılda birden çok kez toplanmasına rağmen, ödenen vergilerden yarar sağlanamamaktadır. Rüşvet olmadan mahkemelerde adalet sağlanamamaktadır.
- (7) Hükümetin Kürdistan vilayetlerinde Türkiye Millet Meclisi mebus seçimine müdahale etmesi. Sonuçta bütün mebuslar halkın serbest oyuyla değil Türk Hükümeti'nin emirleri doğrultusunda "seçilmişlerdir".
- (8) Hükümetin siyasi karar ve uygulamalarına karşı bir direniş kudreti mâmâsına da gelebilecek olan (Kürt) ırksal birliğini engellemek maksadıyla sürekli olarak bir Kürt aşiretini bir diğerine karşı kışkırtmaya yönelik Türk politikası.
- (9) Hayvanların götürülmesi ve el konulan şeylerin karşılığının verilmemesi, Kürt köylerinin askerlerce yağmalanması.
- (10) Orduda Kürt askerlerinin ve zabitelerinin rütbelerinin düşük tutulması ve onları zor ve hoş olmayan görevlere seçme alışkanlığı.
- (11) Türk Hükümetinin, Alman sermayesi yardımıyla Kürtler'in maden zenginliklerini sömürme girişimleri.

Beytüşşebap ayaklanmasının başında İhsan Nuri ve arkadaşları vardır. İhsan Nuri, 1908'de Hevi Cemiyeti'nin bir üyesi olduktan sonra, İstanbul'daki Askeri İdadiden 1910'da mezun olmuştur. İstihbarat raporlarına göre Gelibolu'da ordu içinde

bir ayaklanma çıkardığı için Bitlis'e sürülmüş ve Bitlis'e gitmeden önce Kürt Teali Cemiyeti'ne üye olmuştur. Bitlis, Diyarbakır ve Siirt'te ayrılıkçı Kürt etnikçiliğini destekleyen faaliyetler içerisinde yer almıştır (Olson, 1992: 77-78). İhsan Nuri ve Yusuf Ziya Bey'in kardeşi Rıza da dâhil olmak üzere içinde Azadi'nin önemli üyelerinin bulunduğu 7. Ordu'ya bağlı bir alay, Ağustos 1924'te Hakkari'de başlayan Nasturî'lerin başlattığı ayaklanmayı bastırmak için görevlendirildiğinde, hükümete bağlılık duymadığını açıklamıştır. İhsan Nuri, o sırada Türk muhalif çevrelerin durumunu kolaçan etmek üzere İstanbul'da bulunan Yusuf Ziya Bey'den şifreli bir telgraf almıştır. Telgrafi yanlış yorumlayarak ayaklanmanın başlaması için bir işaret verildiğini düşünmüşlerdir. Bunun üzerine hemen hemen hepsi Kürtlerden oluşan dört bölüğü silahlandırıp, 3-4 Eylül 1924 gecesini Beytüşşebap'ta ayaklanmayı başlatmışlardır (Bruinessen, 2015: 417-418). Aşiretlerin desteğini almadan sadece Azadi örgütünün kendi çabalarıyla başlayan ayaklanma, Beytüşşebap Garnizon Komutanı tarafından derhal müdahale edilerek bastırılmıştır. İhsan Nuri dâhil, ayaklanmanın önde gelen liderleri Irak'a kaçmak zorunda kalmışlardır (Olson, 1992: 81).

Türk ordusu içerisinde gerçekleşen bu ayaklanma Türk hükümetinin etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemi tehdidinin ciddiyetini kavramasına yardımcı olmuştur. Ayaklanma sonrası Azadi örgütünün faaliyetleri ve üyeleri takibe alınmıştır. Ayaklanma ile bağlantıları olduğundan Azadi örgütünün kurucu liderleri olan Yusuf Ziya Bey ve Cibranlı Halid Bey tutuklanmışlardır. Hacı Musa Bey de tutuklanarak hapse gönderilmiştir. Her ne kadar Yusuf Ziya Bey ve Cibranlı Halid Bey'i tutuklandıkları Bitlis'teki hücrelerinden kaçırma planları yapılmış olsa da başarılı olunamamıştır. Yusuf Ziya Bey ve Cibranlı Halid Bey tutuklu oldukları hapisanede öldürülmüştür.⁷¹ Hacı Musa Bey ise serbest bırakılmıştır (Bruinessen, 2015: 417-418). Cibranlı Halit Bey'in Bitlis Harp Divanında görülen davasında Şeyh Said'in de tanık olarak ifadesinin alınması gerektiği düşünülmüştür. Mahkeme heyeti elinde hiçbir delil olmamasına rağmen, Şeyh Said'in Azadi örgütüne yakınlığından dolayı böyle bir tasarrufta bulunmuştur. Şeyh Said mahkemenin bu çağrısına karşılık olarak: hasta ve yaşlı olduğundan Bitlis'e kadar gidemeyeceğini ve ifadesinin Hınıs'ta alınmasını istemiştir.

⁷¹ Metin Toker'e (2018: 39) göre Cibranlı Halit Bey, önce tevkif edilmiş sonra bazı aşiret reisleri tarafından jandarmanın elinden kaçırılmıştır. Nitekim Toker'in iddiasına göre Şeyh Said'in de bu olayda parmağı bulunmaktadır. Bundan dolayı Şeyh Said, bu olaydan sonra sürekli tutuklanma korkusu yaşamıştır. Hatta ayaklanmanın planlanandan önce patlak vermesi de bu korkusundan kaynaklanmıştır.

Çünkü Şeyh Said, Bitlis'te tutuklanabileceği endişesinden dolayı böyle bir talepte bulunmuştur. Hınıs'ta Şeyh Said ve ailesi daha nüfuzlu olduğundan böyle bir ihtimali ortadan kaldırmış olacaktı (Gün, 2018: 67). Nitekim öyle de olmuştur. Bitlis Harp Divanı ifadenin Hınıs'ta alınmasına olumlu yanıt vermiştir. İfade Hınıs'ta alınmıştır. Mahkemenin elinde her hangi bir delil olmadığından ve Şeyh Said'in hiçbir suçlamayı kabul etmemesinden dolayı bir tutuklama kararı çıkmamıştır. Fakat o günden sonra Şeyh Said, her an tutuklanabilirim korkusunu yaşamıştır. Şeyh Said'in bu korkusu Piran'daki ayaklanmanın planlanandan önce başlamasına neden olmuştur (Toker, 2018: 39).

Sonuç itibariyle Şeyh Said ayaklanması öncesinde yaşanan ayaklanmaların, siyasi otoriteye başkaldırıcı ve ayrılıkçı nitelikte olması dönemin siyasi otoritelerinin ayaklanmalara karşı tehdit algısının güçlenmesine neden olmuştur. Özellikle Azadi örgütünün planlamış olduğu Beytüşşebap ayaklanması devlete; etnik temelli, ayrılıkçı Kürt düşüncesinin ne kadar tehlikeli boyutlara varabileceğini göstermiştir. Siyasi otoritelerin ayaklanmalara karşı tehdit algısının yükseldiği bir dönemde gerçekleşen Şeyh Said ayaklanması, var olan tehdit algısının daha da yükselmesine neden olmuştur.

2.4.2.1.4. Musul Meselesi ve İngilizlerin Etnik Temelli, Ayrılıkçı Kürt Söylemini Desteklemesi

Türk heyeti, Lozan Barış Antlaşması'na ulusal iradenin yasal göstergesi olan Misak-ı Milli'nin geniş bir yorumunu İtilaf Devletlerine kabul ettirmek amacıyla katılmıştır. Buna göre Türk heyeti "İskenderun Sancağı, Fırat nehrine kadarki Suriye, Musul vilayeti ve Anadolu kıyılarına bitişik Ege adalarının yeni Türkiye'ye dâhil edilmesi ve Batı Trakya'da bir halk oylamasında ısrarcı olunmasını" istiyordu. Zorlu diplomasi mücadelesinden sonra Antlaşma imzalanmıştır. Esas itibariyle Misak-ı Milli'nin amaçlarına, her hususta olmasa da erişilmiş ve Türkiye Misak-ı Milli dâhilinde tamamıyla egemen bir devlet olarak ortaya çıkmıştır (Zürcher, 2016: 240-241). Uzun süredir Türk egemenliği altında yönetilen ve yöre halkının çoğunluğu Müslümanlardan oluşan Musul, Türkiye'nin hak iddia etmesine rağmen İngilizlerin işgali altında bulunan Irak'ın bir parçası olarak kalmış ve Antlaşmada çözümlenemeyen hususlardan biri olmuştur. Lozan Antlaşmasınının 3. maddesinin 2. fıkrasında yer alan ibareye göre Musul meselesi, dokuz ay içerisinde Türkiye ile İngiltere arasında

yapılacak ikili görüşmelerle halledilmesine karar verilmiştir. Ancak bu görüşmeler neticesinde anlaşma sağlanamazsa konu, Milletler Cemiyeti'ne götürülecektir (Türkmen, 2011: 93-95).

İngiltere, Musul'un petrol kaynakları açısından zengin ve stratejik öneme sahip bir bölgede olması sebebiyle Türkiye'ye verilmesine karşı çıkmıştır (Türkmen, 2011: 94; Jwaideh, 2016: 409). Bölgede sürekli kışkırtmalar yaparak çeşitli ayaklanmaların çıkmasına neden olmuştur. Her ne kadar İngiltere'nin Şeyh Said ayaklanmasına doğrudan yardım ettiği konusu tartışmalı olsa da (İnönü, 1987: 202) bölgedeki diğer ayaklanmaları desteklediği bilinmektedir. İngiltere, bu ayaklanmalarla bölgedeki huzursuzlukları dünya kamuoyuna göstererek Türkiye'nin Musul üstünde hak iddia etmesini engellemeyi amaçlamıştır. Neticede bu amacında başarılı olmuştur⁷².

İngiltere'nin, Türklere karşı Kürtleri diplomatik, siyasi ve askeri bir araç olarak kullanma siyaseti Eylül 1924'teki Beytüşşebap ayaklanmasından kısa bir süre öncesinden düşünülmüş ve tatbik edilmiştir. Nitekim Beytüşşebap ayaklanmasından sonra İngiliz Özel Hizmetler Bürosu Başkanı; etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söyleminin "teşvik edilmesiyle sağlanacak sessiz tehdidin hiçbir şekilde küçümsenmeyecek bir diplomatik unsur olacağını", etnisiteye dayalı Kürt söyleminin bir tehdit unsuru olarak geçmiş yıllarda kayda değer bir öneminin olduğunu ve Irak sınırlarındaki önemli Kürt nüfusu sebebiyle bu önemin daha da etkili olduğunu ifade etmiştir (Olson, 1992: 82). Bu ifade onların etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemine yönelik güttükleri siyasetin altında yatan amacını ortaya koymuştur. Sonuç olarak İngiltere'nin Musul meselesinden dolayı bölgedeki etnik temelli, ayrılıkçı Kürt düşüncesini ve faaliyetlerini desteklemesi Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarını tedirgin etmiştir. Bölgede İngilizlerin kimi zaman doğrudan kimi zaman ise dolaylı olarak desteklediği ayaklanmaların patlak vermesi ve huzursuzlukların yaşanması onların tehdit algılamalarının güçlenmesine neden olmuştur.

⁷² Musul meselesi, 1925 yılı Temmuz ayında Milletler Cemiyetinde görüşülmüş fakat Türkiye aleyhine sonuçlanmıştır. Türkiye beklemediği bir sonuçla karşılaşınca bu duruma itiraz ederek, konuyu Milletler Arası Adalet Divanına taşımış fakat buradan da beklediği sonucu alamamıştır. Nitekim bölge üzerinde hâkimiyet iddiasını sürdüren Türkiye Cumhuriyeti, Şeyh Said ayaklanmasıyla Musul üzerindeki hak iddiasına dayandığı tezin zayıfladığını anlayınca, üyesi dahi olmadığı Milletler Cemiyetinin verdiği kararı esas alarak İngilizlerle anlaşma yoluna gitmiştir. Sonuç olarak 5 Haziran 1926 tarihinde İngiltere ile Türkiye arasında Ankara Antlaşması imzalanmış ve bu antlaşmaya göre Musul, Irak'taki İngiliz manda idaresine verilmiştir (Türkmen, 2011: 96-97).

2.4.2.2. Ayaklanmanın Siyasi Otorite Tarafından Başkaldırıcı, Ayrılıkçı ve Karşı Devrimci Nitelikte Algılanmış Olması

Şeyh Said ayaklanmasının niteliğini kesinkes bir şekilde tanımlamak gayet zordur. Çünkü literatürde olay üzerine yazılanlar çeşitlilik göstermektedir. Bu konuda kimileri ayaklanmanın “ulusal-ayrılıkçı” olduğunu iddia ederken kimileri “dinsel kaynaklı irticai” bir hareket olduğunu ifade etmektedir. Hatta ayaklanmanın “karşı-devrim” niteliğinde olduğunu dile getirenler de vardır (Tunçay, 2015:136). Bu kapsamda ayaklanmanın olduğu dönemde Başbakan olan Fethi Bey, ayaklanmayı bölgesel mahiyette ortaya çıkan, irticai bir ayaklanma olarak değerlendirmiştir (Toker, 2018: 26). Fakat Mustafa Kemal Paşa, içinde bulunulan konjonktür şartları gereğince ayaklanmanın daha kapsamlı, köklü ve karşı devrimci bir ayaklanma olarak düşünmüştür. Bundan dolayı Mustafa Kemal Paşa, Fethi Bey’in istifasını istemiş ve kendisiyle yakın düşünceye sahip İsmet İnönü’nün Başbakan olmasını sağlamıştır. Nitekim İsmet İnönü ve arkadaşları ayaklanmayı, memleketin bütününe tehdit eden, rejimi devirmeye yönelik ortaya çıkan (Cemal, 1955: 53) dinsel gericilik ve karşı-devrim niteliğine sahip bir ayaklanma olarak yorumlamışlardır (Tunçay, 2015:136). İsmet İnönü (1987: 200-202) Hatıralar’ın da Şeyh Said ayaklanmasını şu şekilde değerlendirmiştir:

“Şeyh Sait hareket esnasında dini kurtarmak davasını açıktan ortaya atmış bulunuyor. ‘Hilafet kalkmıştır, din tehlikededir. Dini kurtarmak lazımdır.’ Davaları bu. Şeyh Sait, isyan hareketini, böylece bütün memlekete milli bir hareket olarak değil bir din hareketi olarak gösteriyor. ... Herhalde bunu bir milli bir hareket olarak kabul etmemek lazımdır. Milli Mücadele esnasında ve Lozan müzakereleri devam ederken Kürtler umumi olarak Türk camiasında bulundular ve memleket birliğini muhafaza etmek milli hükümeti kuvvetli bulundurmak için arzu ile yardımcı oldular... Lozan Muadelesi yapılırken de Kürtler vatansever olarak Türklerle beraber bulunmuşlardır. Kürtler Ermeniler gibi Lozan’a gelip bize müracaat etmediler. Hatta biz Lozan’daki konuşmalarımızda, milli davalarımızı ‘biz Türkler ve Kürtler’ diye bir millet olarak müdafaa ettik ve kabul ettirdik. Şeyh Sait isyanı, Kürtlerin bu umumi tutumundan ayrılan ilk işarettir.”

Yukarıda görüldüğü üzere İsmet İnönü Kürtler ile Türklerin Kurtuluş Savaşı ve sonrasındaki birliğine dikkat çekerek ayaklanmayı daha çok dinsel kaynaklı irticai bir ayaklanma olarak görmektedir. Fakat yukarıda belirttiği son cümlesinde, Şeyh Sait isyanı ile Kürtlerin Türklerle birlikteliğine yönelik genel tutumunun bu ayaklanmayla birlikte ilk olarak değiştiğini dile getirmiştir.

Şeyh Said, ayaklanma sonrası Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne göndermiş olduğu bildiriye, aslında ayaklanmanın niteliği hakkında genel bilgiyi vermiştir.

Başbakan Fethi Bey tarafından Meclis'te okunan bildiride Şeyh Said, öncelikle bağımsız bir Kürt devletinin kurulacağını müjdelemiştir. Daha “sonra halifenin döneceğini, şeriatın tekrar toplum hayatına hâkim olacağını, dinsiz olan bugünkü hükümetin ortadan kaldırılması gerektiğini” bildirmiştir (Toker, 2018: 26).

Şeyh Said, ayaklanmanın bastırılmasından sonra yakalanıp İstiklal Mahkemelerinde yargılanmasında, ayaklanmanın asıl sebebinin şeriattan kaynaklandığını dile getirerek “Hepimiz hamdolsun Müslümanız, Kürd, Türk yoktur” demiştir⁷³ (Gün, 2018: 76). Ayaklanmada Kürtlük davası gütmeyi ısrarla dile getirmiştir (Örgeevren, 2002: 20). Nitekim Şeyh Said'in yargılamasını yapan İstiklal Mahkemesi Savcısı Ahmet Süreyya Örgeevren, onun her suçlu gibi kendini temize çıkarma adına; “Ben bu işin ne önünde, ne de ardındayım. Herkes gibi içindeyim” diyerek ayaklanmanın başında olmadığı, isyanın daha önceden planlanmadığı ve etnik temelli, ayrılıkçı bir anlayışı olmadığı gibi ifadeler beyan ettiğini vurgulamıştır (Örgeevren, 2002: 13-20). Fakat yargılama sonrası Örgeevren (2002: 40-41) ayaklanma ile ilgili gerçek düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Şeyh Said isyanı denilen o köklü, dallı budaklı ayaklanma; bir zamanlar sanıldığı ve denildiği gibi, cahil, mütaasıp, geriye, kötüye bağlı, sapık dinli ve çarpık şuurlu bir insanın şahsî bir endişe veya maksadıyla meydana gelmiş bir isyan değildi! Şarktaki o ayaklanma; dış görünüşü itibarıyla güya sadece dinci ve şeriatçı idi. Sanki şeriat “Dinî Amhedî” namına harekete geçenlerin müsellaah bir hareket idi. Fakat; asıl hüviyeti, iç bünyesi, ruhu ve tertipçilerinin maksat ve gayesi bakımından ise; tastamam bir Kürt milliyetçiliği, Kürt devleti ve hükümetçiliği olmaktan başka bir şey değildi!”

Dolayısıyla yargılamayı yapan savcı, ayaklanmanın ayrılıkçı nitelikte, etnik temelli bağımsız bir Kürt devleti kurması amacıyla yapıldığını iddia etmiştir. Aynı şekilde ayaklanmanın bastırılmasında görev almış olan 3. Ordu Müfettişliği de ayaklanmanın niteliğini şu şekilde açıklamıştır: her ne kadar olay, padişahlık, hilafet,

⁷³ Necip Fazıl Kısakürek (2018: 53-69), Şeyh Said'in İngilizlerin adamı ve müstakil Kürtlük ideali olmadığını dile getirerek, Onu dini hassasiyetlerle ayaklanmaya zorla itilmiş bir “din mazlumu” olarak görmüştür. Benzer düşüncelere sahip Fahrettin Gün (2015: 78-79) Şeyh Said'in İstiklal Mahkemesi yargılamalarında beyan ettiği söylemleri göz önüne alarak “ayaklanmanın etnik, yani ‘Kürdçü’ değil, tamamen ‘dini’ bir karakter taşıdığı, İslami hassasiyetle” gerçekleştirildiği çıkarımında bulunmuştur. Ayaklanmanın başlamasıyla Büyük Millet Meclisi'nden “Hıyânet-i Vataniyye Kânûnu'a” dini cemiyetlerin kurulmasını yasaklayan ve bu cemiyetlere dâhil olanların ise vatana ihanetle suçlayan bir kanun maddesinin eklenmesini, Şeyh Said ayaklanmasının dini bir anlayışla başladığının göstergesi olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde Yaşar Kalafat (1992: 101) ise Şeyh Said'in “şeriat ve halifelik diriltmek, Sultan Abdülmecid'in oğullarından birini halife yapmak ve hükümetin politikalarına karşı çıkmak için Piran'da” ayaklandığını ifade ederek, “isyana Kürtçülük motifi de karışmış olmakla beraber aslında isyan dinî içerikli olup, şeriatı uygulama alanına sokmak ve halifelik tekrar kurmak amacıyla” başladığını söylemiştir.

şeriat ve Abdülhamid'in oğullarından birinin saltanatını temin gibi irticakâr bir propaganda maskesi altında ortaya çıkmış olsa da asıl gaye tamamen Kürtçülüktür (Kolektif, 2012: 158; Kreiser, 2010: 282).

Olson (2002: 229-230), Şeyh Said ayaklanmasını, temel amacı bağımsız bir Kürt devleti kurmak olan Azadi örgütünün liderliğinde şekillenmiş, “ilk geniş boyutlu milliyetçi Kürt isyanı” olarak değerlendirmiştir. Ayaklanmanın dini bir karaktere bürünmüş olmasını, “Azadî teşkilatının, isyanın başarıya ulaşması ve kitlesel bir çapta olması için gerekli gördüğü strateji ve” taktiği olmasına bağlamıştır. Benzer düşüncelere sahip Mete Tunçay'da (2015: 136) “söz konusu ayaklanmanın, daha çok, dinsel bir giysi altında ulusal bir başkaldırı olduğunu” dile getirmiştir. Şeyh Said'in Azadî örgütü içerisinde etkinliği bu söylemleri destekler niteliktedir.

Şeyh Said'in bağımsız bir Kürt devleti ve birliği için o dönemde kendi el yazısı ile yazmış olduğu iddia edilen şu mektup, etnik temelli, ayrılıkçı Kürt düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

“Din ve Halifelik bahanesi altında Türkler ve Osmanlılar, 400 yıldan daha uzun zamandır, bizi, adım adım köleliğe, karanlığa, cehalet ve yok olmaya itiyorlar [...] Aramıza göçmen olarak geldiler. Hile ve komplolarla, ülkemizi işgal ettiler ve yıkıntıya çevirdiler. Kürdistan, tarihinde, hiçbir zaman böyle bir yıkıntı görmedi. Turaniler ve Bozkurtlar, kuku kuşu gibi yuvalarını kurdular. Ellerinizin savaşta titremesine izin vermeyin. Ölümden korkmayın; adaletsizlik, korku, elem, keder ve zulüm dolu bir hayatı kabul etmek herkes için bir utançtır. Özgürlük için ölmek, kölelik içinde yaşamaktan daha iyidir. Açıktır ki, Türkler Kürtlere karşı zalim ve kindardırlar. Sözlerini tutmuyorlar. Onlara öyle bir ders vermeliyiz ki, bütün dünya onların ikiyüzlülüğünü, kan dökücülüğünü ve barbarlıklarını anlasın. Hak ve özgürlük yolunda paylaşılmış bir ölüm, bu insan olmayan yaratıklar arasında yaşamaktan iyidir” (Bozarslan, 2011: 105).

Sonuç olarak yeni kurulan devletin modernleşme ve laikleşme politikalarına karşı olarak başlayan Şeyh Said ayaklanmasının “hazırlık, başlama ve yargı safhaları dikkate alındığında ayaklanmada dinî motiflerle birlikte milli taleplerin de belirleyici olduğu görülmektedir” (Çağlayan, 2014: 80; Jwaideh, 2016: 407). Zaten ayaklanmaya katılanlar açısından dinî ve milli bağlılıklar birbirine özdeş kabul edildiğinden bu iki unsurun iç içe girdiği görülmektedir (Bruinessen, 2015: 443). Azadi örgütü “etrafında toplanan milliyetçi Kürtler ‘bağımsız bir Kürdistan’ için mücadele ederken, şeyhlerin ve tarikatların etkisindeki geleneksel halk tabakası ise ‘şeriat hükümlerinin yeniden tesisi’ için hareket” etmektedir (Çağlayan, 2014: 80; Zürcher, 2016: 253). Netice itibarıyla hem etnik temelden hem de dini hassasiyetlerden hareket eden bu ayaklanma siyasi otoriteler tarafından ayrılıkçı ve karşı devrimci bir ayaklanma olarak algılanmıştır. Tesis

edilen yeni düzene karşı gelenekçi bir tutumla başlamış olan ayaklanma, siyasi otoritelerin hedefe giden yolunda bir engel olarak karşılarına çıkmıştır.⁷⁴ Dolayısıyla ayaklanma, siyasi otoritenin iktidar alanlarına müdahale ettiğinden, otoritelerine başkaldırdığından ve kurulu düzeni yıkmayı amaçladığından güçlü bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur.

2.4.3. Şeyh Said Ayaklanmasının Patlak Vermesi ve Tehdit Olarak Algılanması

Sosyolojide toplumsal hareketler bağlamında değerlendirilen ayaklanma, “çoğunlukla mülkiyete, bazen de otoriteyi elinde bulunduranlara yönelik, birdenbire patlak veren bir kolektif şiddet” biçimidir (Marshall, 2009: 48). Toplumsal hoşnutsuzluklardan kaynaklanan toplumsal hareket; “parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek ya da bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan bir insan topluluğunu ifade eder. Değişmeyi engellemeye yönelik hareketlere daha çok karşı-hareketler adı verilmektedir (Akt. Erkilet Başer, 2000: 31). Bu kapsamda modernleşmeci bir anlayışla inşa edilen yeni düzene karşı başlayan Şeyh Said ayaklanması sosyolojik açıdan karşı hareket niteliğindedir.

2.4.3.1. Ayaklanma Öncesi Hazırlık

Şeyh Said, ayaklanma öncesinde artık her sene gelenek haline getirdiği Hınıs'tan Palu'ya, dedesinin mezarını ziyarete gitmek için yola çıkmıştır. Ancak bu yolculuğunda önceki yolculuklarından farklı olarak yanına sayıca çok fazla silahlı atlı muhafız almıştır. Her zaman birkaç silahlı muhafızla ve en kısa yoldan giden Şeyh Said, bu yolculuğunda yol boyundaki veya dışındaki köylere uğramış, oralarda kalmış ve Ankara Hükümeti'nin gerçekleştirdiği modernleşmeci ve laik politikalara karşı olduğunu beyan eden vaazlar vermiştir. Kaldığı köylerde, civar köylerin reis ve ağalarını huzuruna çağırıp, onlara bir şeyler söyleyip, onlardan atlı muhafızlar toplamıştır (Toker, 2018: 36-37). Adeta ayaklanma için ön hazırlık yapma girişimlerine başlamıştır. Nitekim iddialara göre Beytüşşebap ayaklanmasından sonra Hınıs'ta 22 Aralık 1924 tarihinde

⁷⁴ 1 Kasım 1925 yılında Büyük Millet Meclisinin toplantı açılış konuşmasında Şeyh Said ayaklanmasını “Cumhuriyete karşı gericilik olayı” olarak niteleyen Mustafa Kemal Paşa, ayaklanmayı çağdaşlaşmanın önüne çıkan bir engel olarak düşünmüştür. Mustafa Kemal Paşa, “ulusun, ‘çağdaş uygarlığın bütün uluslara sağladığı hayatı ve araçları esasta ve şekilde olduğu gibi bütünüyle gerçekleştirmek’ kararında olduğunu, yenilik ve düzenleme alanında harcanan çabaların, yüzyıllardan beri yapıldığı gibi çeşitli bahaneler yüzünden bir an bile durdurulmasına izin verilmeyeceğini” açıklamıştır (Uğurlu, 2006: 2012).

ifade veren Şeyh Said, geri dönerken Cibranlı Halit Bey'den haber almıştır. Halit Bey, Ondan ayaklanmanın derhal başlatılmasını istemiştir. “Şeyh'in Diyarbakır üzerinden Suriye ile temasa geçmesini ve her aşiretin kendi bölgesindeki hükümet merkezlerini işgal etmelerini” bildirmiştir (Fırat, 1961: 129). Şeyh Said de tutuklanma korkusundan dolayı hemen harekete geçmiştir. Ayaklanma öncesinde bölgedeki aşiretleri ziyaret etmek için yolculuğa çıkmıştır.

Şeyh Said yolculuğu boyunca çeşitli aşiretlerin önde gelen isimleri ile toplantılar yapmış, ayaklanma için aşiretlerden ve halktan destek istemiş ve ayaklanmanın planını hazırlamıştır. Bu kapsamda Kanıreş köyünde Cibranlı Kamil Bey'in evinde toplanmışlar ve bu toplantıda Şeyh Said, “her aşiret ağasının kendi aşireti başında kalmasını ve isyan patlarsa buradaki kuvvetlerin kendilerine uymayan Hormek aşireti üzerine yürümelerini tembih” etmiştir. Melakan köyünde Şeyh Abdullah ve firari Kerem ile görüşen Şeyh Said, gerekli ön hazırlıklar yapıldıktan sonra Çapakçur'da bir ayaklanma çıkarıp, Diyarbakır'a doğru ayaklanmanın genişletilmesi kararı almıştır. Öte yandan başta çocuğu Ali Rıza olmak üzere ayaklanmada görev alacakların yerleri de bu görüşmede belirlenmiştir (Fırat, 1961: 130-132). Bu şekilde gittiği her yerde ayaklanma için gerekli hazırlıkları yapan Şeyh Said, en sonunda Kardeşi Abdurrahim Efendi'nin köyüne varmıştır. Kardeşi Abdurrahim Efendi'nin evinde hükümetin İslam dinine aykırı bazı hareketlerini gündeme getirerek hükümeti eleştiren şu vaazı vermiştir (Cemal, 1955: 24; Kolektif, 2012: 146):

“Medreseler kapatıldı, Din ve Vakıflar Bakanlığı kaldırıldı ve din mektepleri Millî Eğitime bağlandı. Gazetelerde bir takım dinsiz yazarlar dine hakaret etmeğe, Peygamberlerimize dil uzatmağa cür'et ediyorlar. Ben bugün elimden gelse bizzat dövüşmeğe başlar ve dinin yükselmesine gayret ederim.”

Şeyh Said, Ocak ayında gerçekleştirmiş olduğu seyahatle, ayaklanma için silah ve mühimmat alımında kullanılabilecek maddi kaynak elde etmiştir. Öte yandan ayaklanmanın tarihinin belirlenmesi, ayaklanmaya liderlik edecek kişilere gerekli bilgilerin verilmesi, halkın desteğinin sağlanması ve en önemlisi de ayaklanmada benimsenecek strateji, cephe ve kuvvetlerin mevzilerinin tespiti gibi ayaklanma öncesi hazırlık bu seyahat süresince yapılmıştır (Olson, 1992: 142).

Şeyh Said üç dört aydan beri yapmış olduğu propagandalarla (Cemal, 1955: 25), dinin elden gittiğini, hilafetin kaldırılmasıyla dinsizlerin hükmü altına düşüldüğünü ve

bundan dolayı cumhuriyet hükümetine karşı ayaklanmak gerektiğini ifade etmiştir (Toker, 2018: 37). Bu kapsamda Şeyh Said hazırlamış olduğu fetvanesinde çevresindekilere şöyle seslenmiştir: “Cumhuriyetin mevcudiyetine karşı yapılacak bu cihadın, vakti-risalette yapılmış bütün gazalardan daha sevaplı olduğunu cennetin artık zahmetsiz olarak bütün müvehitlerin kapılarına kadar geldiğini ve şu birkaç günlük fani dünya için boynuna haç takıp yaşamaktansa din ve Allah uğrunda ölümün daha hayırlı olduğunu” ifade etmiştir (Fırat, 1961: 130). Nitekim Şeyh Said’in tüm bu propaganda çabaları ve onun altında yatan gerçek amacı Çapakçur öğretmenlerinden Mehmet Zeki tarafından anlaşılmıştır. Mehmet Zeki ile eski Genç Milletvekili Hamdi, İçişleri Bakanlığı’na ayrı ayrı bu konu hakkında şikâyetle bulunmuşlardır (Cemal, 1955: 24-25). Bunun üzerine İçişleri Bakanlığı, Genç Valisi İsmail Hakkı’dan söz konusu şikâyetin gerçekliği hakkında bilgi istemiştir. Sonradan Şeyh Said ve adamlarıyla birlikte yargılanıp hapis cezası alacak olan Vali İsmail Hakkı, İçişleri Bakanlığına şu cevabı vermiştir: “Şeyh Said her sene olduğu gibi bu sene de Palu’da bulunan ecdadının mezarını ziyarete gidiyor. Alışılmışın dışında ve asayiş bozan bir hal yoktur.” Bu cevap Şeyh Said’in daha rahat bir şekilde hareket etmesini (Toker, 2018: 37) ve Piran’a gidene kadar aşiretlerden kendi kafilesine daha çok taraftar toplamasını sağlamıştır (Örgeevren, 2002: 39).

Kimi kaynaklara göre Mart 1925’te (Akt. Kalafat, 1992: 103; Jwaideh, 2016: 398), kimi kaynaklara göre Mayıs 1925’te (Bruinessen, 2015: 412), kimi kaynaklara göre ise 1926 yılında (Cemal, 1955: 22) yapılması planlanan ayaklanma, Şeyh Said’in tutuklanma korkusundan dolayı planlanandan daha önce patlak vermiştir. 8 Şubat 1925’te kardeşinin köyü olan Piran’da yaşanan ufak bir olay⁷⁵, ayaklanmanın vakitsiz bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur (Bruinessen, 2015: 422).

2.4.3.2. Ayaklanmanın Patlak Vermesi

Alan yazında “Şeyh Said İsyanı, Şeyh Said Kıyamı, Genç Hadisesi, Piran Hadisesi, Şark [Doğu] İsyanı, İrtica Hareketi, 1925 Kürt Hareketi, 1925 Kürt İsyanı ve Kürt-İslam Ayaklanması gibi isimlerle” anılan bu ayaklanmanın (Çağlayan, 2014: 71) nasıl patlak verdiğine değinilmeden önce Şeyh Said’in neden ayaklanmanın lideri olarak ortaya çıkışına değinmek gerekmektedir. Beytüşşebap ayaklanması sonrası Azadi

⁷⁵ Kimi kaynaklara göre olayın patlak verdiği tarih 13 Şubat 1925’tir (Toker, 2018: 41).

liderlerinin çoğunluğunun tutuklanması Şeyh Said'in liderliğini bir mecburiyet haline getirmiştir (Olson, 1992: 155). Öte yandan Şeyh Said'in Nakşibendi şeyhi olması ve bölgedeki etkin nüfuzunun olması da liderliğinin önünü açan diğer bir etken olmuştur. Bu kapsamda Şeyh Said'in bölgedeki insanlar üzerindeki etkisini anlamak için o dönemde şeyhlik ve tekke olgusunun ne anlama geldiğine bakmak gerekmektedir. Söz konusu bölgede o dönemlerde (1920'li yıllarda) şeyhlik bir statü göstergesi olarak görülmektedir. Toplumsal yapıdaki bu statüyü yalnızca dini vasıfları olan bir statü olarak görülmemelidir. Çünkü “şeyhler sadece tekkelerinde oturan, müritlerin getirdikleri hediyelerle geçinen yaşlı başlı kimseler değildi. Şeyhler, ata binen silah ve kılıç kullanmakta usta, vuruşkan gözü pek derebeylerlerdi. Halkın üzerinde ayrıca bir de dini etkileri vardı. Müritlerini zikrettirirlerdi ve üzerlerinde tam bir egemenliğe sahiptiler” (Toker, 2018: 25-26). Dolayısıyla Şeyhler, aşiret reislerinden çok daha güçlü bir konuma sahip olan (Bruinessen, 2019: 139) ve çoğuna karizmatik bazı güçler atfedilen kişilerdir (Mardin, 1992: 87). Toplum tarafından siyasi lider olarak görülmesi ve karizmatik güçler atfedilmesi şeyhlere; kitleleri örgütleme, harekete geçirme ve yönlendirme gücünü vermektedir. Bu bağlamda özellikle o bölgedeki Nakşibendi ve Kadiri tarikatları ve şeyhleri, aşiret ayrımlarını aşarak Kürtleri bir araya getirebilen tek unsurlardır (Findley, 2012: 250). Diğer taraftan tekkeler de sosyolojik açıdan önem arz eden, birey ve toplum üzerinde pek çok işlevi olan mekânlardandır. Dönemin tekkelerinin sosyolojik analizini Abdülillah Fırat şu şekilde aktarmaktadır (Akt. Kurbanoglu, 2014: 33)

“Tekke, toplumun nabzını tutan, onu yönlendiren, kendisine bağlı olsun olmasın, bölge halkı tarafından saygı ve ihtiram gören, dini, sosyal ve siyasi işlevleri olan popüler bir halk eğitim müessesidir. Tekke deyince akla sadece hatm-i hâcelerin ve zikir halkalarının gelmesi yanlış olur. Bu yüzden tekke şeyhleri de nüfuz, ilim, karizma ve güçlerine göre halk üzerinde etkinliği olan, kimi zaman halk üzerindeki nüfuzu, merkezi yönetimin nüfuzundan daha fazla olan kanaat önderleridir. Şeyh Said kıyamının bu kadar etkili ve katılımlı olmasının nedeni bu misyonun gücünde aranmalıdır. Şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki, Şeyh Said'in nüfuzu olmamış olsaydı, bu kıyam, benzeri birçok küçük çaplı inzibat vakası gibi unutulup giden sıradan olaylardan biri olacaktı. Bu olay aynı zamanda Ankara'nın gözünü açmıştır. Bundan sonra, halk arasında herhangi birinin dini bir otorite elde etmesinin önüne geçmiş, bu istidat ve liyakate sahip olarak gördüklerini daha nüfuz sahibi olmadan etkisiz hale getirmiştir.”

Şeyh Said'in lider olarak ayaklanmanın başına geçmesinin nedenleri ve o dönemde şeyhlik statüsünün ve tekkelerin bölge insanı üzerindeki etkilerini gördükten sonra ayaklanmanın nasıl patlak verdiğine bakılabilir. Şeyh Said ayaklanması, kardeşinin köyü olan Piran'da başlamıştır. Piran köyü o dönemde Genç vilayetine bağlı

Ergani ilçesinin bir köyüdür. Bugün Piran, Diyarbakır'ın ilçesi olan Dicle'nin eski adıdır. Ayaklanmanın olduğu dönemde Piran köyünün nüfusu 2 bin 500 kadardır. Şeyh Said, Piran'a kardeşinin yanına geldikten sonra Jandarma komutanı Hasan Hüsnü Efendi ve 15 kişilik müfrezesi, Şeyh'ten yanında bulunan, aranan 12 kişinin teslimini istemiştir. Bunlar çok önceden suç işlemişler ve hapse girmemek için dağa çıkmışlar veya başka yerlerde saklanmışlardır. Sonradan içlerinden bazıları Şeyh Said'in maiyetine katılmıştır. Arananlardan 4'ü cinayetten arandığından, ağır hükümlüydü (Toker, 2018: 40). Şeyh Said, İstiklal Mahkemesi'nde olayın patlak vermesini şu şekilde ifade etmiştir (Örgeevren, 2002: 13):

“Bir jandarma müfrezesi ziyaret kafilesi içinde bulunan iki kişiyi yakalamak istemiş. Onlar da bir haneye girerek teslim olmamışlar, “silâhla mukabele ederiz” demişler. Bunun üzerine müfrezenin başındaki zabıt efendi bana geldi: “Bunlara siz söyleyiniz teslim olsunlar” dedi. Ricasını kabul ettim, gitti. Sonra o adamlara haber gönderdim. Teslim olmayız. Biz andığımız demişler. Zabite söyledim, rica ettim. “Bunlara dokunma ziyaret esnasında” diye. O da kabul etmedi. Sonra silah patladı bir nefer vurulmuş, diğer jandarmalar da tutulmuşlar. İşte bu vak'a üzerine oldu bu hadise.”

Şeyh Said, olayın planlanandan önce patlak vermiş olmasından ve ortamın ayaklanma için henüz olgunluğa ulaşmadığından bir anda gerçekleşen hadiseyi yatıştırmaya çalışmıştır. Ancak Şeyh Said'in, silahlar ateşlendikten sonra ayaklanmanın önüne geçme imkânı olmadığından ayaklanmayı engelleyememiştir (Bruinessen, 2015: 423). Nitekim silahlar patladıktan sonra tutuklanırm korkusu yaşayan Şeyh Said (Toker, 2018: 41), ayaklanmadan en iyi biçimde yararlanma kararı almıştır. Böylece ayaklanma fiilen başlamıştır.

Ayaklanmaya, Lice, Hani ve Çapkur bölgesinde yaşayan Zaza aşiretleri destek vermiştir. Babakürdi aşiretlerinin çoğunluğu ayaklanmaya katılmamıştır. Kurmanci'lerden ise Mil aşiretleri ayaklanmaya katılırken, Zil aşiretlerinin çoğunluğu ayaklanmaya katılmadıkları gibi hükümet saflarında savaşmışlardır. Şeyh Said'e “emir el mücahidin” (yani kutsal bir ülkü uğruna savaşanların komutanı) unvanı verilmiştir (Olson, 1992: 144-146). Ayaklanma bölgede hızla yayılmıştır. Öncelikle Hani ilçesindeki resmi görevliler sürgüne gönderilmiştir. Lice yakınlarında bir posta arabası yağmalanmıştır. Daha sonra Darahini ele geçirilmiş ve geçici karargâh yapılmıştır. Lice ve Hani ilçeleri ayaklanmacılar tarafından tamamen kontrol altına alınmıştır (Bruinessen, 2015: 423). Dokuz gün içinde Hani'de devletin bir süvari alayını bozguna uğratarak, teslim alan Şeyh Said, Diyarbakır üzerine yürümek için cesaret kazanmıştır

(Uğurlu, 2006: 103). Dolayısıyla ayaklanmacılar, Lice ve Hani'den sonra Diyarbakır istikametine doğru harekete geçmişlerdir. Ayaklanmacıların sayısı artarak birkaç bine ulaşmıştır. Ağır silahları bulunmadığından Diyarbakır'a saldırıya geçmemişlerdir. Diğer cephelerden Diyarbakır cephesine takviye kuvvet istenmiştir (Bruinessen, 2015: 423). Öte yandan ayaklanmacılar, bazı ordu kuvvetlerini dağıtmış, Palu ilçesini ve Elazığ merkezini almışlardır (Tunçay, 2015: 135). Bu süreçte operasyonların koordinasyonunu sağlamak için ayaklanmacılar tarafından "Savaş Komitesi" kurulmuştur. Bu komitede Şeyh Said'in yanı sıra şu kişiler yer almaktadır: "Fehmi Bilal Efendi, Medraglı Sadık Bey, Şeyh İsmail, Tekranlı Raşit Ağa, Hanili Salih Bey, Piranlı Sadık ve Liceli Molla Mustafa". Diyarbakır için istedikleri takviye Silvan bölgesinden geldikten sonra 29 Şubat'ta Diyarbakır'a saldırıya başlamışlardır (Bruinessen, 2015: 423). 7 Mart'ta Diyarbakır'ı kuşatmışlardır (Tunçay, 2015: 135). Şiddetli çatışmalar yaşanmış fakat şehrin sağlam surları aşılammıştır (Gün, 2018: 86).

Olaylar, üç hafta boyunca ayaklanmacılar lehine gelişmiştir (Tunçay, 2015: 135). Ancak Diyarbakır kuşatması onlar için sonun başlangıcı olmuştur. Diyarbakır'a yönelik ilk saldırı başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen Diyarbakır'ı ele geçirmek için 11 Mart'ta tekrar saldırıya geçmişlerdir. Fakat yine başarılı olamamışlardır. Diyarbakır saldırısının başarısız olması ayaklanmanın gidişatını değiştirmiş ve kalan güçler geri çekilmek zorunda kalmıştır. İşte bu çekiliş ve başarısızlık, ayaklanmayı tamamıyla zaafa uğratmış ve "gün geçtikçe teşkilatsız, hazırlıksız ve tecrübesiz birlikler mevzi kaybetmeye ve hükümet birlikleri ise bölgede hükümranlığı ele geçirmeye" başlamıştır. Diyarbakır başarısızlığı Şeyh Said'e olan güveni ve aşiretlerin ona desteğini azaltmıştır (Gün, 2018: 86). Sonuç olarak kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılan ve güçlü bir tehdit haline gelen Şeyh Said ayaklanması, Ankara Hükümeti, tarafından alınan sert önlemler karşısında bastırılmıştır. Bu kapsamda öncelikle ayaklanmanın gerçekleştiği dönemde Ankara'da oluşan algıya ve alınan önlemlere değinerek ayaklanmanın nasıl bastırıldığı ele alınabilir.

2.4.3.3. Ankara'nın Ayaklanmayı Bir Tehdit Olarak Algılaması ve Ayaklanmanın Bastırılması

Şeyh Said ayaklanması, devletin zorlu bir dönemden geçtiği süreçte patlak vermiştir. Başka bir ifadeyle "Musul sorununun tırmandığı, içte huzursuzluğun arttığı,

Cumhuriyet Halk Fıkrası ile Terakkiperver Cumhuriyet Fıkrası (TCF) arasındaki tartışmaların yoğunlaştığı günlerde, Nasturi İsyanı'nın çıktığı Doğu Anadolu” bölgesinde yeni ve daha büyük bir ayaklanma haberi Ankara'ya ulaşmıştır. Şeyh Said ve destekçilerinin Cumhuriyet'in ilkelerine, ülkenin birliğine ve bütünlüğüne yönelik Genç ilinin Ergani ilçesine bağlı Piran köyünde ayaklandığı görülmüştür (Uğurlu, 2006: 95). Ayaklanma başladıktan sonra 16 Şubatta, İçişleri Bakanı Cemil Bey (Uybadın), Bakanlar Kurulu'na olayı basit bir asayiş olayı olduğunu ve bölgedeki güvenlik güçlerine verilen emirle olayın bastırılmış olduğunu aktarmıştır. Fakat aradan iki gün geçtikten sonra Cemil Bey, olayın ciddiyetini kısmen anlamıştır. Büyük Millet Meclisi'ne ayaklanma için şu izahatı vermiştir: “Genç vilayetinde Şeyh Said namında bir eşkiya (!) nın türemiş olduğu ve avanesi ile birlikte yağmaya koyulmuş buldukları, ancak hükûmetin ittihaz ettiği tedbirler, verdiği emirlerle pek az zaman içinde bertaraf edileceğini” ifade etmiştir (Örgeevren, 2002: 47). Aynı şekilde 24 Şubatta Başbakan Fethi Bey, Büyük Millet Meclisi'nde olayın nasıl gerçekleştiğini anlattıktan sonra mukaddes dini alet ederek halkı; millet, vatan cumhuriyet aleyhine teşvik edenleri engellemek için bölgede Malatya'yı da içine alan sıkıyönetim ilan edilmesini öngören kanun teklifini sunmuştur (Örgeevren, 2002: 55). Başbakan Fethi Bey, hadiseyi daha çok mahalli bir ayaklanma olarak görmüş, olayın büyütülmesine, gazetelerde büyütülmüş şekliyle verilmesine ve kamuoyunun heyecanlandırılmasına karşı çıkmıştır. Bundan dolayı olayın bastırılması için sadece mahalli tedbirlerin alınmasını yeterli bulmuştur (Uğurlu, 2002: 116). Fethi Bey, “Aldığımız tedbirler kâfidir. Lüzumsuz şiddetlerle ben elimi kana boyayamam” demiştir (Aydemir, 2011a: 207). Fakat Mustafa Kemal Paşa, Başbakan'dan farklı olarak ayaklanmayı, devletin bütünlüğünü ve Cumhuriyet'in ilkelerini tehdit eden “karşı devrim” olarak görmüştür (Uğurlu, 2002: 113). Ayaklanmanın niteliği, genişliği ve dönemin konjonktür şartları böyle algılamasına neden olmuştur.

Mustafa Kemal Paşa, ayaklanmaya karşı güçlü tehdit algısına sahip olduğundan daha sert önlemlerin alınması gerektiğini düşünmüştür (Zürcher, 2016: 254). Bundan dolayı İstanbul'da Heybeli Ada'da hastalığı sebebiyle istirahatte bulunan İsmet Paşa'yı, acilen Ankara'ya davet etmiştir (Kolektif, 2012: 157-158). 21 Şubat'ta İsmet Paşa, Ankara'ya gelmiştir. Mustafa Kemal Paşa, teamüllere aykırı olarak İsmet Paşa'yı tren istasyonunda karşılamıştır. Şeyh Said ayaklanması hakkında detaylı bir görüşme

yapmak için beraber Çankaya'ya çıkmışlardır. Ayaklanmaya karşı güçlü tehdit algısına sahip olan Mustafa Kemal Paşa, olayın vahametini anlatıp, ayaklanmanın genişliği ve bastırılması için alınması gereken tedbirler noktasında görüş alışverişinde bulunmuştur. İsmet Paşa, ayaklanmanın süratle genişlediğini ve Fethi Bey'in ayaklanmayı basit bir mahalli ayaklanma olarak gördüğünü bundan dolayı hükümet içinde münakaşalar yaşandığının farkındadır. Ayaklanmayı Mustafa Kemal Paşa'yla beraber takip eden İsmet Paşa, asilerin yapmış olduğu yıkıcı şiddet eylemleri neticesinde ayaklanmaya karşı endişesi artmıştır. Zira İsmet Paşa'nın şu cümleleri olaya yönelik nasıl güçlü bir tehdit algısına sahip olduğunun en net göstergesi olmuştur: “Bugünlerde asilere karşı harekete geçmiş olan bir süvari fırkasını, bulunduğu karargâhta asiler gece basıyor ve kâmilen dağıtıyorlar. Bu haber harekâtın bundan sonraki neticeleri bakımından endişelerimiz üzerinde büyük etken oluyor ve işin ehemmiyeti bizim gözümüze açık bir süratte görünüyor” (İnönü, 1987: 198). Dolayısıyla hem ayaklanmanın ciddiyetini gören hem de Fethi Bey Hükümeti'nin içine düştüğü itilafı gören İsmet Paşa, hemen harekete geçmiştir.

İsmet Paşa yükselen tehdit algısından ve artan endişelerinden dolayı Mustafa Kemal Paşa'ya destek vermek için (22 Kasım'da Başbakanlıktan ayrılmasına rağmen) Cumhuriyet Halk Partisi Genel Başkan Vekilliği sıfatıyla Meclis'teki müzakerelere katılmış, orada ayaklanmanın önemi ve mahiyeti hakkında düşüncelerini dile getirmiştir. Nitekim İsmet Paşa, ayaklanma ile alakalı olarak Mustafa Kemal Paşa'yla aynı düşünceye sahiptir. Meclis'te sertleşen tartışmalar sonucunda Fethi Bey Başbakanlık'tan istifa etmiş ve görevinden ayrılmıştır. Bu durum üzerine Mustafa Kemal Paşa, hükümeti kurma yetkisini İsmet Paşa'ya vermiştir. İsmet Paşa, 3 Mart'ta hükümet programını Meclis'te okuyarak (İnönü, 1987: 198-199), 23 muhalif ve 2 çekimsere karşı 155 kabul oyuyla güvenoyunu almıştır (Tunçay, 2015: 146). Meclis'te, Şeyh Said ayaklanmasını süratle yok etme isteğini dile getiren İsmet Paşa, konuşmasına şöyle devam etmiştir: “Memleketin fesat hareketlerden korunması, huzurun ve sükûnun muhafazası için seri müessir hususi tedbirler almaya gidiyoruz. Yalnız bu hadiseyi önlemek için değil, bütün memlekette muhtemel hadiselerle karşı hususi tedbirler alacağız” (İnönü, 1987: 199). İsmet Paşa'nın ayaklanmayı bir “fesat” hareketi olarak değerlendirmesi önemlidir. Çünkü Osmanlı döneminden beri devlet, toplumsal düzeni bozan, genel isyan durumunu ve düşmanca niyetleri olan ötekileri belirtmek için “fesat”

kavramını kullanır (Reinkowski, 217: 236). Dolayısıyla ayaklanmayı güçlü bir tehdit olarak algılayan ve fesat hareketi olarak tanımlayan İsmet Paşa, hükümeti kurduktan hemen sonra ayaklanmayı bastırmak için Takrir-i Sükûn yasası ve İstiklal Mahkemeleri gibi daha kapsamlı ve radikal önlemler almıştır.

Muhalefet partisi olan TCF, Şeyh Said ayaklanmasının karşısında yer almıştır. Fırka başkanı olan İstanbul Mebusu Kazım Karabekir Paşa, Fethi Bey'in ayaklanmayı Meclis'te ilk açıklamasından sonra Meclis kürsüsüne çıkarak şu açıklamayı yapmıştır: "... Dini âlet ittihaz ederek mevcudiyeti milliyemizi tehlikeye koyanlar her türlü lânete lâyıktır. Hükûmetimizin kanunî olan icraatına, biz de bütün mevcudiyetimizle müzahiriz". Kazım Karabekir Paşa, bu açıklamayla Fethi Bey'in Meclis'e sunduğu sıkıyönetim kanunu tam destek vermiştir. Bu kapsamda muhalefetin düşüncesi Fethi Bey'in düşüncesine yakındır. Fakat Kazım Karabekir Paşa, İsmet Paşa göreve geldikten sonra ayaklanmaya yönelik alınan önlemlere karşı çıkmıştır. Örneğin Kazım Karabekir Paşa, Takrir-i Sükûn kanununun; açık olmadığını, her tarafa çekilebilecek elastik yapıya sahip bir kanun olduğunu ve Teşkilâtı Esasiye'nin ruhuna aykırı olarak milleti baskı altına alacağını ifade ederek eleştirmiş ve kanunun kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Aynı şekilde muhalefet mebuslarından olan Rauf Bey, "Cumhuriyet'i tehlikede görmüyorum ve onun için bu kanun lazım değildir" diyerek Takrir-i Sükûn'a karşı çıkmıştır. Buna karşılık olarak İsmet Paşa, "biz Cumhuriyet evlatları, Cumhuriyeti tehlikeye atamaz" demiştir (Örgeevren, 2002: 55-83). Öte yandan İsmet Paşa, Cumhuriyetin henüz bir yılını doldurduğu şu günlerde, memleketin her köşesinde irticanın alabildiğince tahrik edildiğini ve silahlı bir irtica ayaklanmasının süratle yayıldığını dile getirerek Takrir-i Sükûn ve İstiklal Mahkemeleri gibi radikal tedbirler alınmadan Cumhuriyetin korunamayacağını ifade etmiştir (İnönü, 1987: 200). Tüm bu tartışmalar ışığında Mustafa Kemal ve İsmet Paşaların yükselen tehdit algılarından dolayı ayaklanmaya yönelik katı önlemler alınmış ve ayaklanmayı kesin bir şekilde bastırmak için kapsamlı tenkil harekâtı başlatılmıştır. Nitekim ayaklanmalar gibi kamu düzenini bozan istisnai durumlarda siyasal iktidar, (onun en önemli karakteristiği olan ve meşru kabul edilen) maddi kuvvet ve zor kullanma gücünü kullanır. Bu durum sosyal düzenin sağlanması, toplum ve devlet hayatının devamı için vazgeçilmez bir şarttır (Kapani, 2016: 58).

Ayaklanmanın bastırılması için Genel Kurmay Başkanlığı 09 Mart 1925'te tenkil harekâtı beyanını hazırlamıştır. O zamana kadar ayaklanmaya mevcut zayıf kuvvetlerle ve sadece ayaklanmanın genişlemesini engellemek için müdahale edilmiştir. Fakat hazırlanan bu beyanname ile ayaklanmaya karşı geniş kapsamlı mücadele başlamıştır. Tehdidin bertaraf edilmesi için hazırlanan beyanname; “Erzurum, Erzincan, Ergani, Dersim (Tunceli), Malatya, Urfa, Siverek, Mardin, Diyarbakır, Van, Siirt, Bitlis, Muş ve Genç” vilayetlerine ve bu bölgedeki tüm askeri birliklere gönderilmiştir. Hazırlanan beyanname şu şekildedir (Kalafat, 1992: 173-174):

Harekât ordumuz hazırlığını ikmal etmiştir. Bir kaç güne kadar harekâtı tedbiyeye başlanması mukarrerdir. Tedbiyat gayet seri ve şedit olacaktır. Harekât-ı tedbiye yalnız asiler üzerine tevcih edilecek ve Hükümet-i Cumhuriye'ye isyan etmiş olanlara şedit darbeler indirilecektir. Kiği ehalisi gibi Cumhuriyet'e sadakatlarını ve asilere muhalefetlerini fiilen izhar ve ispat edecek olan masum halkın bu şedit darbelerinden masum kalması matluptur.

Bu sebeple isyana fiilen muhalif olan köylerin derhal en yakın mülki veya askeri cumhuriyet memurlarına müracaat ederek isyanla alâkadar olmadıklarını ve gönüllü hizmete hazır olduklarını bildirmeleri lâzımdır.

... Keyfiyetten en uzak köylerin de haberdar olabilmesi için üç gün mühlet verilmiştir. Ordunun kati harekâtı başlamasından evvel asi ve masum mıntıkların iyice anlaşılması için işbu beyannamenin iblağ olduğu mahaller ve cumhuriyete irtibat ve sadakatlarını fiilen bildiren köyler serian Erkan-ı Harbiye-i Umumiye'ye bildirilecektir.

Genel Kurmay Başkanlığının yayınlamış olduğu beyanname ile öncelikle ayaklanmaya katılanlar ile masum olanların ayrımının yapılmasını istemiştir. Daha sonra ise ayaklanmaya katılanların üstüne sert bir şekilde gidileceği ifade edilmiştir. Bu kapsamda geniş kapsamlı tenkil harekâtı 26 Mart 1925'te başlamıştır. 9. Kolordu birlikleri, Varto, Elazığ ve Diyarbakır istikametlerinden harekete geçmiştir. Sırasıyla; Varto, Hani, Lice, Silvan, Palo, Piran, Çapakçur ve Genç bölgesi ayaklanmacıların elinden kurtulmuştur. Nitekim 15 Nisan 1925 tarihinde Şeyh Said ve diğer ayaklanmacı liderler Genç bölgesinde yakalanmıştır. Ayaklanma bölgesinde bulunan idare merkezleri tamamen alınmış, her yerde hükümet otoritesi tekrar tesis edilmiş ve ayaklanma bastırılmıştır (Cemal, 1955: 66-72). Sonra bölgede asayiş sağlaması için halkın elindeki silahlar toplanmış ve yeni karakollar ve yollar yapılmıştır (Çağlayan, 2014: 77-78).

Sonuç olarak alınan önlemler ve aşiretler arasındaki düşmanlık ve Sünni-Şii ayrımı (özellikle de Hormek-Cıbran aşiretleri arasındaki çatışmalar) ayaklanmanın başarıya ulaşmasını engellemiş (Olson, 1992: 233) ve ayaklanma tüm unsurlarıyla

beraber kısa sürede bastırılmıştır. Öte andan Kürt etnisitesine dayalı bağımsız bir Kürt devleti kurmayı amaçlayan ayaklanmanın, Birinci Dünya Savaşı'ndan beri güçlenen ve organize bir devletin gücüyle kurumsallaşmış Türk milliyetçiliğine karşı mücadele etmesi ayaklanmanın başarıya ulaşmasını engelleyen diğer bir sebep olmuştur. Çünkü etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemi, Türkleri ve milliyetçiliklerini dışlarken, Türk milliyetçiliği, Kürtleri de kapsayan bir milliyetçiliği savunuyordu. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği ideolojik olarak etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söylemine göre daha güçlü olmuş ve toplum tarafından daha çok benimsenmiştir (Olson, 1992: 233). Bölgedeki pek çok aşiret -Mustafa Kemal Paşa'nın onlarla kurduğu güçlü bağdan ve onlarda oluşturduğu güven hissinden ötürü- ayaklanmaya katılmamış hatta karşısında yer almıştır.

2.4.4. Şeyh Said Ayaklanması Sonrasında Yaşanan Toplumsal Değişimler

Şeyh Said ayaklanması Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleşen, toplumun tamamını etkileyen ve etkileri uzunca bir süre hissedilen en mühim olaylardan biridir. Toker (2018: 9), Şeyh Said ayaklanmasını Cumhuriyet tarihinin birkaç önemli “işaret noktalarından” biri olarak ele almaktadır. Bu olayı gereği gibi değerlendirmeden cumhuriyeti anlamak mümkün değildir. Nitekim 1925 Türkiye'si, Atatürk devrimleri olarak bilinen inkılap hareketlerinin başladığı dönemdir. Modern anlamda yeni devleti inşa etmek için yapılan bu inkılaplara karşı gelenekçi bir tutumla karşı koyan Şeyh Said ayaklanması, siyasi otorite tarafından güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır. Zira siyasi otorite, Şeyh Said ayaklanması sonrasında söz konusu tehdidi bertaraf etmek, bölgede asayişli sağlamak ve yeni kurulan devletin temel dinamiklerini güven altına almak için çeşitli idari, hukuki ve askerî tedbirler almış ve bu tedbirleri kısa sürede uygulamaya koymuştur. Bu kapsamda ayaklanma sonrası alınan tedbirler şu şekilde sıralanabilir: “bölgede sıkıyönetimin ilan edilmesi, Tahrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkarılması, İstiklal Mahkemeleri'nin yeniden kurulması, bölgeye yönelik raporların hazırlanması, 1926 ve 1934 yıllarında iki ayrı iskân kanununun çıkarılması, Şark Islahat Planı'nın hazırlanması ve 1927 yılında Umumi Müfettişliklerin kurulması” ve Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu'nun kabul edilmesidir (Çağlayan, 2014: 77). Öte yandan söz konusu tehdidi bertaraf etmek için alınan tedbirlerden sonra modern anlamda yeni devleti inşa etmek için: 4 Ekim 1926 tarihli “Medeni Kanun” devrimi, 25 Kasım 1925 tarihli “Kıyafet

Devrimi” ve 1 Kasım 1928 tarihli “Harf Devrimi” gerçekleştirilmiştir (Olson, 1992: 236). Netice itibariyle dönemin siyasi otoriteleri tarafından güçlü bir tehdit olarak algılanan Şeyh Said ayaklanması sonrasında alınan tedbirler ve çıkarılan kanunlar, toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişimler yaşanmasına neden olmuştur. Alınan önlemler sonucunda, gelenekçi unsurların kırılan direnişiyle beraber, inşa edilmek istenen modern devletin yapısında ve toplumun kurumlarında köklü değişimlerin yapılabilmesi için gerekli olan uygun ortam hazırlanmıştır. Böylece modernleşme için pek çok reform yapılmıştır. Yapılan değişimler yukarıdan aşağıya, planlı ve zorunlu bir şekilde yapılmıştır. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanması sonrası yükselen tehdit algısı sonucunda kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde yaşanan değişim şu iki başlık altında incelenebilir:

- Alınan Önlemler Neticesinde Yaşanan Değişimler
- Şeyh Said’in Gelenekçi Direnişinin Kırılmasıyla Yaşanan Değişim

2.4.4.1. Alınan Önlemler Neticesinde Yaşanan Değişimler

Siyaset sosyolojisine göre devletin varlığını ve kamu düzenini tehdit eden ya da tehlike altına sokan olağan dışı durumlar vardır. Bu durumlara “istisnai durumlar” denmektedir. İstisnai durumlarda egemen olanlar, söz konusu tehdit ve tehlikeleri ortadan kaldırmak için çeşitli önlemler almaktadır (Vergin, 2008: 110-111). Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanması, siyasi otoriteler tarafından güç bir tehdit olarak algılanmış ve istisnai durum olarak görülmüştür. Dolayısıyla Şeyh Said ayaklanmasını bastırmak, bastırdıktan sonra toplumda asayiş ve düzeni sağlamak, ayaklanmanın yaşandığı bölgede devletin otoritesini yeniden tesis etmek ve modern anlamda inşa edilmek istenen devletin temel dinamiklerini koruma altına almak için siyasi otoriteler tarafından merkezileşme politikaları çerçevesinde çeşitli askerî, hukuki ve idari önlemler alınmıştır. Başka bir deyişle siyasi otoriteler, merkezî bir anlayışla kendi iktidar alanlarını genişletmeye çalışmış ve merkezileşme bu dönemde en üst seviyeye çıkmıştır. Sonuç olarak alınan bu tedbirler neticesinde başta siyaset ve hukuk kurumu olmak üzere toplumsal yapıdaki kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişimler yaşanmıştır.

2.4.4.1.1. Devletin Dini Yapılara ve Dini Araçsallaştıranlara Yönelik Bakış Açısının Değişmesi: Hıyanet-i Vataniye Kanununa Yeni Madde Eklenmesi

Toplumsal yaşamda düzen ve uyumun sağlanması, sürdürülmesi ve sorunların çözümünde hukuk önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim hukukun, cebir kullanma gücünden ve modern dönemde giderek artan etkisinden dolayı bağımlı olduğu toplumsal yapıyı dönüştürme gücüne sahip olduğu bilinmektedir (Kocaoğlu, 2013: 98). Özellikle toplumsal alt-üst oluşların yoğunlaştığı dönemlerde hukukun meşruiyet sağlama ve toplumsal alanı değiştirme işlevi daha fazla ön plana çıkmaktadır. “Bu dönemlerde hukuk, bir taraftan toplumsal ve siyasal alanı dönüştürürken; diğer taraftan yeni toplumsal ve siyasal denge pozisyonları üretmeye yönelir” (Kocaoğlu, 2013: III). Bu kapsamda güçlü bir tehdit olarak algılanan ve toplumsal yaşamda büyük tahribata yol açan Şeyh Said ayaklanması sonrasında çeşitli hukuki önlemler alınmıştır. Ayaklanma sonrası alınan ilk hukuki önlem Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na yeni bir kanun maddesinin eklenmesi olmuştur.

Hıyanet-i Vataniye Kanunu, ilk olarak Meclis kurulduktan hemen sonra 29 Nisan 1920 tarihinde çıkartılmıştır. On dört maddelik bu kanuna göre TBMM’nin kararlarına muhalefet eden, bilerek veya bilmeyerek düşmanlara yardım edenler vatan haini olarak tanımlanmıştır (Aybars, 1975: 44-48). Fakat Şeyh Said ayaklanması sonrası Hıyanet-i Vataniye Kanununa yeni bir madde eklenmiştir. İlgili madde şu şekildedir (Toker, 2018: 32-33):

“Dini veya mukaddesatı diniyeyi siyasi gayelere esas veya alet etmek maksadıyla cemiyetler oluşturmak yasaktır. Bu tür cemiyetleri teşkil edenler veya bu cemiyetlere dahil olanlar vatan haini addolunur. Dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ederek şekli devleti değiştirme ve bozma veya emniyeti devleti ihlal veya dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ederek her ne suretle olursa olsun ahali arasına fesat ve nifak ilgası için gerek münferiden ve gerek topluca sözlü veya yazılı veya fiili bir şekilde veya nutuk iradı ve neşriyatı icrası suretiyle harekette bulunanlar vatan haini addolunur.”

Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na yukarıdaki madde eklenerek, bölgedeki nüfuzlu şeyhlerin tekrar dini hassasiyetleri kullanarak siyasi otoriteye karşı başkaldırımlarının ve onların karşılıklarına bir tehdit unsuru olarak çıkmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

2.4.4.1.2. Takrir-i Sükûn Kanunu

Toplum varlığının tamamını tehdit eden, güvenliğini ve geleceğini sarsan savaş, isyan, ekonomik kriz gibi olağanüstü durumlarda yürütme organına normal durumlardan farklı olarak geniş yetkiler verilir. Kişisel hak ve hürriyetlerin toplum yararına kısıtlanması zorunlu olur. Söz konusu tehditlerin varlığı karşısında olağanüstü durum rejimlerinin gündeme gelmesi tüm dünya devletlerinde beklenen bir sonuçtur (Aybars, 1975: 43). Bu kapsamda bir tür sıkıyönetim genelgesi olan Takrir-i Sükûn Kanunu (Akyol, 2007: 113), ciddi bir tehdit olarak algılanan Şeyh Said ayaklanması neticesinde gündeme gelmiştir. Kanun, İsmet Paşa hükümeti kurulduktan hemen sonra 4 Mart 1925 tarihinde Meclis'e sunulmuştur. Hükümetin huzuru ve düzeni sağlayabilmesi için çıkarılan bu kanun, muhalefetin sert bir şekilde karşı çıkmasına rağmen 22'ye karşı 122 kabul oyuyla yasallaşmıştır (Kalafat, 1992: 172). Takrir-i Sükûn Kanununun maddeleri şu şekildedir (TBMM, 1925: 98):

BİRİNCİ MADDE - İrtica ve isyana ve memleketin nizamı içtimaisini ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlâl eba bilumum teşkilât ve tahrikât ve teşvikat ve teşebbüsât ve neşriyatı hükûmet reiscumhurun tasdiikiyle re'sen ve idareten men'e mezundur.

İşbu ef'al erbabını hükûmet İstiklal Mahkemesine tevdi edebilir.

İKİNCİ MADDE - İşbu kanun, tarihi neşrinden itibaren iki sene müddetle mer'iyül icradır.

ÜÇÜNCÜ MADDE - İşbu kanunun, tatbikine İcra Vekilleri Heyeti memurdur.

Üç maddelik kısa bir kanun olan Takrir-i Sükûn Kanunu, muhalefet kanadından pek çok eleştiri almıştır. Mustafa Kemal Paşa, çıkarılan bu kanun için yapılan eleştirilere ve kanunun çıkarılma sebebine ilişkin düşüncelerini Nutuk'unda şu cümlelerle açıklamıştır (Atatürk, 2015: 664):

Takriri Sükûn Kanunu'nu ve İstiklal Mahkemelerini istibdat vasıtası olarak kullanacağımız fikrini ortaya atanlar ve bu fikri telkine çalışanlar oldu.

Şüphe yok ki, zaman ve vakalar, bu nefret uyandırıcı fikri telkine çalışanlar elbette utarılacak mevkie düşürmüştür.

Biz, fevkalade olarak alınan ve fakat kanuni olan tedbirleri, hiçbir vakit ve hiçbir suretle kanunun üstüne çıkmak için vasıta olarak kullanmadık; bilakis, memlekette sükûn ve asayiş tesisi için tatbik ettik; devletin hayat ve bağımsızlığını temin için kullandık. Biz, o tedbirleri, milletin medeni ve toplumsal gelişmesinde istifadeli kıldık.

Tehlike altında bulunan cumhuriyeti koruma adına çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu, Hükümete, kanuna ve düzene zarar veren yayın ve örgütleri yasaklama yetkisi gibi geniş yetkiler vermiştir (Findley, 2012: 251). Takrir-i Sükûn Kanunu ilk önce iki

yıllığına çıkartılmıştır. Fakat daha sonra görülen lüzum üzerine iki yıl daha uzatılarak 4 Mart 1929'a kadar yürürlükte kalmıştır (Akyol, 2007: 113; Ahmad, 2002: 81). Siyasi otoriteler, kanunun yürürlükte olduğu 4 yıllık sürede toplumsal kurumların pek çoğunda modernleşmeci bir anlayışla değişimler yapmıştır. Takrir-i Sükûn Kanunu'nun oluşturmuş olduğu ortam ve vermiş olduğu geniş yetkiyle siyasi otoriteler, iktidarlarına ve yeni kurulan devletin temel dinamiklerine tehdit oluşturabilecek her türlü unsurun üstüne rahatlıkla gitmişlerdir. Bu dönemde hızlı bir şekilde merkezileşme süreci başlamıştır.

6 Mart 1925 tarihinde Takrir-i Sükûn Kanununun ilk maddesine göre hareket edilerek, “Aydınlık”, “Tevhid-i Efkar”, “Orak Çekiç”, “İstiklal”, “Sebi’ür Reşat” ve “Son Telgraf” isimli dergi ve gazeteler, bölücü ve yıkıcı etkileri olduğundan kapatılmıştır (Albayrak, 2016: 138). Nitekim Şeyh Said İstiklal Mahkemelerinde yargılamasında söz konusu gazete ve dergilerden etkilendiğini dile getirmiştir (Örgeevren, 2002: 247).

2.4.4.1.3. İstiklal Mahkemelerinin Tekrar Kurulması

Takrir-i Sükûn Kanunu Meclis'te onaylandıktan sonra yeni bir hükümet tezkeresi daha okunmuştur. Buna göre ayaklanmanın yaşandığı bölgede ve Ankara'da birer İstiklal Mahkemesi kurulması teklif edilmiştir. Böylece “Şark İstiklal Mahkemesi” ve “Ankara İstiklal Mahkemesi” olmak üzere iki adet istiklal Mahkemesi kurulmuştur. Şark İstiklal Mahkemesi, askeri harekâtın yapıldığı bölgeden sorumlu olurken, Ankara'da kurulan İstiklal Mahkemesi ise askeri harekâtın yapıldığı bölge dışında kalan yerlerle ilgilenmiştir. Ankara İstiklal Mahkemesi almış olduğu idam kararlarını Meclis'te onaylatmak zorundayken, Şark İstiklal Mahkemesi almış olduğu idam kararlarını durumun acilliğine ve özelliğine bakarak Meclis'e onaylatmadan uygulama yetkisine sahiptir (Kalafat, 1992: 172).

İstiklal Mahkemeleri ilk 1920 yılında daha çok asker kaçakları ve Büyük Millet Meclisi yönetimine karşı çıkanları yargılamak için kurulmuştur. Şeyh Said ayaklanması sonrası kurulan İstiklal Mahkemeleri, “ikinci dönem” İstiklal Mahkemeleri'dir. İkinci dönem İstiklal Mahkemeleri'nde Şeyh Said davası, İzmir Suikastı davası, Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasına ve Şapka Kanununa muhalif olanların davaları gibi yapılan inkılaplara karşı çıkanların yargılamaları yapılmıştır. İki yıl boyunca yargılamalar yapan

İstiklal Mahkemeleri, 7 Mart 1927’de alınan kararlarla fiilen varlığına son verilmiştir (Gün, 2018: 51-54). 1927 yılında Şark ve Ankara’daki İstiklal Mahkemeleri lağvedildiğinde yedi binden fazla kişi tutuklanmış ve 660 kişiye ölüm cezası verilmiştir (Findley, 2012: 253).

Şeyh Said, 15 Nisan’da yakalandıktan sonra Şark İstiklal Mahkemesinde yargılanmıştır. Şeyh Said ve ayaklanmaya katılan 39 arkadaşı Diyarbakır’da kurulan İstiklal Mahkemesi’ne sevk edilmiştir. Yapılan yargılamalar sonucunda, “yalan yere, din ve şeriatî âlet ederek, hakikatte ‘müstakil bir İslâm Kürt hükûmeti’ kurmak” ithamıyla suçlanan Şeyh Said ve arkadaşları idam cezasına mahkûm edilmiştir (Örgeevren, 2002: 275-278). 29 Haziran 1925 tarihinde Şeyh Said’le beraber ayaklanmanın önde gelenlerinden çoğu şeyh, molla ve müftü olan kırk yedi kişi Dağkapı Meydanı’nda idam edilmiştir⁷⁶ (Çağlayan, 2015: 73).

2.4.4.1.4. 885 Sayılı İskân Kanunu ve Zorunlu Göç Uygulaması

Göç, sadece fiziksel olarak mekânın değiştirilmesi değil, sosyal yapının bütün unsurlarını da dönüştüren önemli bir sosyal olgudur. Göçler, tarih boyunca toplumsal değişimde önemli bir etken olmuştur. Çünkü göçler, farklı topluluklar ve toplumlarla sosyal temasın gerçekleşmesini sağlamak gibi bir işlevi yerine getirmektedir. Değişik toplumsal formasyonların, tecrübelerin ve uygulamaların birbiri ile karşılaşması fırsatını sunduğundan göçler, ayrıca kültürler arası etkileşim için de önemli bir kaynak sağlamaktadır. Bu çerçevede göç süreci, aslında bir toplumsal değişim sürecidir. Zira “göçün oluşturduğu hareketlilik toplumsal yapıdaki değişimler için önemli bir temel etken oluşturmaktadır” (Sunar, 2018: 31). Göçün toplumsal değişime etkisini anlamak için şu üç faktöre bakmak gerekir: a) göç eden kitlenin sayısı, b) göç hareketinin süresi ve c) göç eden kitlenin sosyo-kültürel özellikleri (Portes, 2010: 1545). Dolayısıyla Şeyh Said ayaklanması sonrası çıkarılan 885 Sayılı İskân Kanunu ve Zorunlu Göç Uygulaması bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Söz konusu kanunun ve uygulamanın toplumsal değişime etkisini anlamak için öncelikle kanunun çıkarılış sürecine ve uygulama şekli incelenmelidir.

⁷⁶ İdam edilenlerin detaylı açıklamaları için bkz. (Örgeevren, 2002: 274-280).

Şeyh Said ayaklanması sonrasında devlet bölgede tekrar otoritesini sağlamlaştırmak ve bölgede bir daha ayaklanma olmasını önlemek için çeşitli idari tedbirler ve düzenlemeler yapmıştır. Bu kapsamda çeşitli iskân kanunları ve zorunlu göç uygulamaları başlatmıştır. Bölgedeki birçok nüfuzlu kişi ve aileyi Batı illerine sürgüne göndermiştir (Çağlayan, 2014: 77-78). Nitekim ayaklanma sonrasında bölge hakkında detaylı rapor hazırlayan dönemin İçişleri Bakanı Cemil Uybadin Bey, raporunda; “mütegallibe, meşayih, eski derebeyler, şaki, asi, ecnebi taraftarı ve Kürtçülükle seramedan olanları” Batı illerine gönderilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Aynı şekilde “24 Eylül 1925 tarihli Şark Islahat Planında” da bu durum dile getirilmiştir (Çağlayan, 2014: 150). Bu kapsamda 20 Nisan 1925 tarihinde 134 sayılı Heyet-i Umumiye Kararı’yla “İsyân sahası teşkilât-ı mülkiyesinde tadilât icrası için hükümete salâhiyet” verilmiştir. Bunun üzerine “19 Haziran 1927 tarihinde 1097 sayılı Bazı Eşhâsın Şark Menâtıkından Garp Vilâyetlerine Nakillerine Dair Kanun” çıkartılmıştır. Çıkartılan Kanun gereği 80 asi aileden yaklaşık bin dört yüz kişi Batı illerine gönderilmiştir (Tunçay, 2015: 178). Bu şekilde kişileri bulunduğu yerden uzaklaştırarak hem onları cezalandırmışlardır (Songur ve Sırtkaya, 2018: 6) hem de onların bölgede sahip oldukları nüfuzlarını kırmışlardır.

Cumhuriyet döneminin “çıkartılan ilk İskân Kanunu, 31 Mayıs 1926 tarih ve 885 sayılı İskân Kanunu’dur.” Bu kanunun yasallaşmasıyla yurtdışından gelen göçmenler doğu vilayetlerine yerleştirilmiştir. Böylece çıkartılan bu kanunla hem ulus inşa süreci ivme kazanmıştır (Çağlayan, 2014: 117) hem de bölgede tekrar yaşanabilecek bir ayaklanmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Sonuç itibariyle bir yandan bölgedeki nüfuzlu kişilerin Batı illerine zorunlu göçle gönderilmesi diğer taraftan çıkartılan İskân Kanunu ile ülke dışından gelen göçmenlerin bölgeye yerleştirilmesi bölgede bulunan irili ufaklı nüfuzlu kişilerin otoritelerini kırmıştır. Öte yandan yapılan bu göçlerle yalnızca mekânsal bir değişim yaşanmamıştır. Bunun yanında toplumun demografik kompozisyonunda siyasi, sosyal, ekonomik ve sosyo-kültürel bir değişim yaşanmıştır.

2.4.4.1.5. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın Kapatılması

Şeyh Said ayaklanması başladıktan sonra hükümetin tek muhalif partisi olan TCF’na yönelik eleştiriler başlamıştır. Hâlbuki TCF’nın ayaklanma bölgesinde teşkilatı dahi yoktur (Aydemir, 2011a: 205) ve ayaklanma başlar başlamaz ayaklanmayı

desteklemediğini ve ayaklanmaya şiddetle karşı olduğunu açıklamıştır (Olson, 1992: 236). Ancak Fırka programında yer alan: “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası efkâr ve itikadar-ı diniyeye hürmetkârdır” cümlesi, bir irtica hareketi olarak değerlendirilen Şeyh Said ayaklanmasını körükleyen bir sebep gibi yorumlanmıştır (Aydemir, 2011a: 205-206). Nitekim Mustafa Kemal Paşa, Nutuk’unda “dini fikirlere ve inançlara hürmetkârdır” bayrağını eline alanlardan iyi niyet beklenilmeyeceğini, Cumhuriyet’i doğduğu gün boğmak isteyenlerin bir araya gelerek kurdukları TCF’nin “memlekette suikastçıların, mürtecilerin kalesi” haline geldiğini ifade etmiştir. Şeyh Said ayaklanmasının en önemli sebeplerinden birinin “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın dini vaatleri” olduğunu dile getirmiştir. Öte yandan Mustafa Kemal Paşa, idam edilen asilerden olan Kadri’nin, Şeyh Said’e yazmış olduğu bir mektuptaki şu cümlelerine dikkat çekerek: “Kazım Karabekir Paşa’nın fırkası, şer’i hükümlere riayetkâr ve dindardır. Bize yardım edeceklerine şüphe etmem” ayaklanmacılar ile TCF arasındaki bağlantı olduğunu ileri sürmüştür (Atatürk, 2015: 660-663)

İsmi oluşturulan kelimelerin aksine, muhafazakâr bir yapıya sahip olan TCF, Cumhuriyet’in ilanını da erken bulmuştur. Bundan dolayı padişahçılar, hilafetçiler ve devrim karşıtları fırka içine sızmışlardır. Onlar, fırkanın alt tabakalarında “dinimizi kurtaralım” diye sloganlar atarak o çevreleri kışkırtmışlardır. Karşı ihtilali düşünenler TCF’nin arkasına saklanmaya çalışmışlardır. Öte yandan Hüseyin Cahit Yalçın’ın çıkardığı Tanin ve Eşref Edip’in çıkardığı Sebilürreşat gibi gazetelerde Ankara’nın idareci kadrolarını küçümseyen ve onların artık memleket idaresini bırakmaları gerektiğini söyleyen yazılar yayınlanmaya başlamıştır. Mustafa Kemal Paşa’nın, elinden memleket idaresinin alınması ve bu görevin “yetişkin aydınlar”a bırakılması dillenmeye başlamıştır. Başka bir deyişle Mustafa Kemal Paşa’nın iktidar alanına müdahale edilmeye ve onunla adeta iktidar mücadelesine girilmeye başlanmıştır. Tüm bu sebepler Mustafa Kemal Paşa’nın ve onun etrafında toplananların, TCF’na yönelik tehdit algısını yükseltmiş ve onlara karşı tavır almasına sebep olmuştur (Toker, 2018: 28-29). Bunun üzerine Başbakan Fethi Bey, TCF Başkanı Kazım Karabekir Paşa, Umumî Kâtip Ali Fuat Paşa ve Rauf Bey’i davet etmiştir. Onlara fırkalarını kendi kendilerine dağıtmaları gerektiğini iletmekle görevlendirilmiştir. Bu durumdan memnun olmasa da onlara tebliği yapmıştır. Kazım Karabekir Paşa, bu tebliğe sert bir şekilde karşı çıkarak, “Kanun dairesinde fırka kurmak elimizdedir. Ama bunu dağıtmak

elimizde olmayan bir şeydir. Hükümete siniz. Her nevi kuvvetiniz, türlü vasıflarınız vardır. Fırkamızı mutlaka dağıtmayı arzu ediyorsanız, onu yapmak elinizdedir” demiştir (Toker, 2018: 49). Netice itibarıyla TCF, hükümetin 3 Haziran 1925’te çıkarmış olduğu bir kararnameyle kapatılmıştır (Aydemir, 2011a: 2013). Böylece tehdit algısından dolayı siyaset kurumunun temel unsurlarından birisi olan siyasi partiye müdahale edilmiştir.

2.4.4.1.6. Umumi Müfettişliklerin Kurulması

Umumi Müfettişlikler, Cumhuriyet yönetiminin homojen bir toplum yaratmak ve devlet otoritesinin zayıf olduğu yerlerde otoriteyi sağlamak amacıyla kurulmuştur. Umumi müfettişlikler kendi bölgelerinde bulunan en üst makamı belirtmektedirler. Buldukları bölgelerdeki sivil, askeri ve yargı makamlarının üzerinde ve geniş yetkilere sahip bir teşekküldür. Her ne kadar ilk kez 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanununun 22. ve 23. maddelerinde yer almışsa da Umumi Müfettişlik, hemen fiiliyata geçirilmemiştir. Şeyh Said ayaklanması sonrasında tekrar gündeme getirilmiştir. Bu kapsamda “25 Haziran 1927’de 1164 sayılı beş maddelik Umumi Müfettişlik Teşkilatı Dair Kanun’un kabul edilmesiyle resmen” kurulmuştur. Akabinde 25 Aralık 1927 tarih ve 5977 sayılı kararname gereği sekiz ili kapsayan Birinci Umumi Müfettişliği bölgesi belirlenmiştir. Bu kararnameye göre Diyarbakır, Elazığ, Mardin, Urfa, Van, Siirt, Hakkâri ve Bitlis illeri Birinci Umumi Müfettişliği bölgesidir. Umumi Müfettişlikler sahip olduğu geniş yetkilerden dolayı bulunduğu bölgede “siyasetten yönetime, ekonomiden eğitime, bayındırlıktan ulaşıma ve kültürden spora” kadar pek çok alanda sorumluluk sahibidir. İçişleri Bakanlığına bağlı olarak faaliyet gösteren Umumi Müfettişlikler, “bölgelerinde asayiş ve inzibatı temin etmek, kanun ve nizamların tatbik edilmesini sağlamak, iktisadi, sıhhi, içtimai, harsi, medeni ve ümrani tedbirler” almakla görevlidir. Öte yandan buldukları bölgede iskân ve arazi dağıtımından sorumlu olan Birinci Umumi Müfettişlikler, kendi bölgelerinde hükümetin vekili ve bütün bakanlıkların temsilcisi konumundadır (Çağlayan, 2014: 81-85).

2.4.4.1.7. Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu

Devletin idari anlamda yapmış olduğu önemli yeni düzenlemelerden biri: 13 Mayıs 1926’da yasalaşan Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu’dur. Bu kanunla millet ve memleketin menfaati doğrultusunda vilayet, kaza ve nahiyelerin şekil ve vaziyetlerinde

değişim yapılmıştır. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanmasının gerçekleştiği Genç, Ergani, Muş ve Dersim vilayetleri dâhil olmak üzere on bir vilayet kazaya dönüştürülmüştür. Öte yandan yirmi yedi kaza, nahiyeye dönüştürülmüş ve altmış nahiye ilga olunmuştur. Bunlara ek olarak on sekiz kaza ve yüz nahiye yeniden teşkil edilmiştir (TBMM, 1926: 136-146)

2.4.4.2. Şeyh Said'in Gelenekçi Direnişinin Kırılmasıyla Yaşanan Değişim

Sosyolojide modernlik ve gelenekçilik birbiriyle sürekli mücadele eden ve birbirini tehdit olarak algılayan karşıt unsurlardır. Gelenekçilik, modernliği en büyük düşmanı olarak görür. Modernlik ise gelenekçiliğin, önündeki en büyük engel olduğunu düşünür. Modernleşmeye belli bir noktaya kadar direnç gösteren gelenekçilik, değişimin dayanılmaz gücü karşısında bu direncinde fazla ısrarlı olamaz. Bir şekilde direnci kırılır. Bunun üzerine toplumsal yapıda gerçekleşen modernleşmeci reformlar hız kazanır. Bu kapsamda gelenekçi bir tavırla ayaklanan Şeyh Said, modern bir anlayışla yeni devleti inşa eden Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları tarafından güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır. Şeyh Said ayaklanmasının bastırılmasıyla gelenekçi direniş kırılmıştır. Böylece toplumda yapılmak istenen modernleşmeci reformların daha hızlı ve etkili bir şekilde yapılabilmesi için gerekli olan uygun ortam hazırlanmıştır. Başka bir ifadeyle gelenekçi unsurlara karşı güçlü tehdit algısına sahip olan siyasi otoriteler, toplumdaki tüm gelenekçi unsurlara yönelik olarak Takrir-i Sükûn ve İstiklal Mahkemeleri gibi çeşitli önlemler almıştır. Bu durum dini etkilerden uzak ve modernleşmeci reformların daha rahat ve hızlı bir şekilde yapılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Mustafa Kemal Paşa, kendisine hedef olarak belirlediği ülkeyi muasır medeniyetleri üstüne taşıma idealini gerçekleştirmek için gerekli olan inkılapları bu dönemde hızlı bir şekilde yürürlüğe koyma fırsatı bulmuştur. Yürürlüğe konulan inkılaplarla toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapısında değişimler gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak Şeyh Said ayaklanması Atatürk devrimlerinin yolunu açmıştır (Avcioğlu, 1994: 1344). Şeyh Said'in gelenekçi direnişinin kırılmasıyla ve Takrir-i Sükûn döneminin hazırlamış olduğu ortamda yapılan devrimlerin, kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde neden olduğu değişimler şu başlıklar altında incelenebilir:

- Çeviri Yasalarla Hukuk Kurumunun Modernleşmesi

- Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması
- Şapka Devriminin Yapılması
- Harf İnkılabının Yapılması
- Modern Saat ve Takvimin Kabul Edilmesi

2.4.4.2.1. Çeviri Yasalarla Hukuk Kurumunun Modernleşmesi

Modern bir devlet sistemi ve çağdaş bir toplum inşa etmek için öncelikle bu amaca uygun yeni hukuk sistemi oluşturmak gerekli olduğundan hukuk alanında çeşitli modernleşmeci ve laikleştirici yenilikler yapılmıştır (Bozkurt, 2006: 82). Hilafetin kaldırılmasından hemen sonra 8 Nisan 1924 tarihinde din yasalarını uygulayan Şer'îye Mahkemelerinin kaldırılmasıyla, hukukta laikleşme yönünde önemli bir adım atılmıştır. Fakat hukuk alanında başlayan laikleşme süreci Takrir-i Sükûn dönemiyle hızlanmıştır. Bu dönemde Kıta Avrupası (Roma-Germen) hukuk sistemine bağlı çeşitli ülkelerden farklı alanlara özgü yasalar çevrilip Türk hukuk sistemine dâhil edilmiştir. Nitekim “TBMM, yalnızca 1926 yılının ilk yarısında dört temel yasa kabul etmiştir: Medeni Kanun, Borçlar Kanunu, Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu. Bunların ilk ikisi İsviçre’den, üçüncüsü İtalya’dan, dördüncüsüyse Almanya ve İtalya’dan alınmadır” (Tunçay, 2014: 176). Bu noktada şuna değinmekte fayda vardır: söz konusu kanunların ilgili ülkelerden alınması gelişigüzel bir şekilde olmamıştır. Özellikle benzeri tehdit algıları yaşayan ülkelerden model alınarak hukuk kanunları oluşturulmaya çalışılmıştır. Örneğin İngilizlerin emperyalist tutumlarını kendilerine tehdit olarak gören Almanlar, Ticaret Kanunu’nu bu tehdit algısını göz önüne alarak oluşturmuştur. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin de emperyalist devletlere karşı benzer tehdit algısı olduğu için Almanya’dan Ticaret Kanunu alınmıştır. Netice itibariyle Cumhuriyete yönelik tehditleri bertaraf edebilecek hukuki düzenlemeler referans alınmak suretiyle yeni hukuk sistemi inşa edilmiştir.

17 Şubat 1926 tarihinde Medeni Kanun kabul edilmiştir. O zamana kadar, Medeni hukukta, Şer'îye Mahkemeleri ile Hukuk Mahkemeleri birlikte hareket ediyordu. Yargı sisteminde ikilik vardı. Şer'îye Mahkemeleri, dini hukuk (şeriat) esaslarına göre yargılama yaparken Hukuk mahkemeleri, kısmen Roma hukukundan ve batı esaslarından, kısmen şeriat hukukundan derlenmiş 16 kitaplık Mecelleye göre yargılamalarını yapıyordu (Aydemir, 2011b: 320). Kabul edilen yeni Medeni Kanunla,

medeni hukuk alanında radikal bir değişiklik yapılmıştır. Modern hukuk biliminin beklentilerine uygun ve çağdaş bir toplumun ihtiyaçlarına karşılık verebilen Medeni Kanun, “medenî hukuk kavramlarını ve kurumlarını dinsel bir temele dayanma zorun[luluğ]undan kurtarmış, bunları lâikleştirmiştir”. Yargıçlara geniş yetkiler veren, bireysel özgürlüğe dikkat eden ve demokratik bir ruh taşıyan Medeni Kanun, ayrıca kadın-erkek, zengin-fakir, efendi-köle ayrımı gözetmeksizin herkesin eşit bir şekilde medeni haklardan yararlanmasının da önünü açmıştır (Ataay, t.y: 49-55). Medeni kanunla “evlenme, boşanma, miras, fiil ve hak ehliyeti, velayet gibi konularda mutlak bir kadın erkek eşitliği” gelmiştir. Medeni nikâh usulüyle kurulan, tek eşliliği zorunlu kılan ve modern hayatın icaplarına uygun bir aile tipi inşa edilmiştir. Öte yandan “yeni bir gayrimenkul anlayışı, mülkiyet hakkının tanzimi, tüzel kişiler, haksız fiilde yeni prensipler” gibi çeşitli düzenlemeler de Medeni kanunun getirdiği yenilikler arasındadır (Bozkurt, 2006: 81). Dolayısıyla medeni kanunun kabulüyle toplumsal yapıdaki hukuk, aile, evlilik ve ekonomi kurumları ile toplumun sosyal ilişkilerinde değişim yaşanmıştır.

Hukuk kurumunun temel işlevlerinden biri toplumu ve bireyi değiştirebilme işlevidir. Hukuk, toplumsal değişimin bir aracı olarak işlev görmektedir (Funk, 1972: 288). Bu açıdan hukuk kurumunun modernleşmesi demek aslında toplumsal yaşamın modernleşmesi anlamına gelmektedir. Bu kapsamda hukuk kurumunun modernleşmesini sağlayan diğer bir hukuk değişikliği ise İsviçre’den alınan Borçlar Kanunu’dur. Medeni Kanunun devamı niteliğinde olan ve ondan yaklaşık iki ay sonra kabul edilen Borçlar Kanunu, modern toplumun gereksinimlerini karşılar niteliktedir. Aynı şekilde Türk Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu ve Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanununun kabulüyle birlikte toplumun demokratik rejime geçişi ve çağdaş gelişmelere ayak uydurması sağlanmıştır. Ayrıca laikleştirilen Türk hukuk sisteminde görev alabilecek hukukçuları yetiştirmek için 1925 yılında “Ankara Hukuk Okulu” açılmıştır (Bozkurt, 2006: 82-83). 1928’de anayasa değiştirilerek devletin dininin İslam olduğunu belirten madde kaldırılmıştır (Findley: 2012: 252). Sonuç olarak hukuk kurumu vasıtasıyla ve Batı’dan alınan çeviri yasalarla Türk toplum yapısında modernleşmeci ve sekülerleştirici değişimler olmuştur.

2.4.4.2.2. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması

Şeyh Said ayaklanmasında, özellikle Nakşibendi şeyhlerinin ön planda olmasından ilmiye sınıfına yani sarıklı hocalar zümresine bir düzen verilmeye çalışılmıştır. Nitekim Şark İstiklal Mahkemesi, yapmış olduğu yargılamalarda ayaklanmada “şeyhlerin, müritlerin, din ve tarikat ticareti ile geçinenlerin oynadıkları menfi rolleri nazara alarak, kendi bölgesindeki tekke ve zaviyelerin kapatılması” gerektiği kararına varmıştır. Aynı düşünce Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından da benimsenmiştir. Bunun üzerine hükümete bu yolda başvuru yapılmıştır. Başvuruyu olumlu karşılayan hükümet, 13 Aralık 1925 tarih ve 677 sayılı kanun ile tekke ve zaviyelerin kapatılmasını yasallaştırmıştır (Aydemir, 2011a: 2016). Kanun sadece tekkelerin kapatılmasını ve zikir ayinlerini yasaklamamıştır. Bunun yanında uzun bir liste ile şeyh, derviş, dede veya baba gibi unvanların kullanımını da yasaklamıştır. Ayrıca “falcılık, büyücülük, sihribazlık veya üfleyip okuyarak iyileştirme gibi şeyhlerin birçoğunun maddî gelir sağladığı faaliyetler de yasak” kapsamına alınmıştır (Kreiser, 2010: 284). İlgili kanun şu şekildedir (Mevzuat, 1925: 289-290).

Madde 1 – Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle gerek mülk olarak şeyhinin tahtı tasarrufunda gerek suveri aharla tesis edilmiş bulunan bilümm tekkeler ve zaviyeler sahiplerinin diğer şekilde hakkı temellük ve tasarrufları baki kalmak üzere kamilen seddedilmiştir. Bunlardan usulü mevzuası dairesinde filhal cami veya mescit olarak istimal edilenler ipka edilir.

Alülümüm tarikatlerle şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dahilinde salatine ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilümm sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülgadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya ayını tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidematı ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezayı nakdiile cezalandırılır.

Yasallaştırılan bu kanun neticesinde toplumda bir statü göstergesi olan şeyhlik ve toplumu yönlendirme gücü olan tekkeler kapatılmıştır. Toplumda dini otoritelere sahip olan kişilerin güçleri kırılmıştır. Şeyhlerin ve müritlerinin, gelenekçi bir tutumla ayaklanma gibi siyasi otoritelere başkaldıran bir eylemde bulunmasının önüne geçilmiştir. Dolayısıyla onların tekrar bir tehdit haline gelmesi engellenmeye çalışılmıştır. Öte yandan toplumda modern anlamda, seküler bir yaşam tarzının

oluşturulması amaçlanmıştır. Böylece laikleşme ve modernleşme yolunda ciddi bir adım atılmıştır.

2.4.4.2.3. Şapka Devrimi ve Kılık Kıyafet Değişimi

İnsanlık tarihi boyunca giyim kuşam sürekli değişim göstermiştir. Milli gelenekler, kişisel zevkler, iklim ve coğrafi özellikler giyim kuşam farklılaşmasının altında yatan en temel sebeplerdendir. Bu kapsamda Türk milleti de giyim kuşam noktasında çeşitli aşamalardan geçtiği bilinmektedir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğunun II. Mahmut döneminde Tunuslulardan Müslümanlığın bir sembolü olarak “fes” giyimi zorunlu tutulmuştur. Fakat Mustafa Kemal Paşa, fesi bir gericilik belirtisi olarak görmüştür. Şeyh Said ayaklanması sonrasında hızlanan modernleşmeci değişimle fesi yasaklamıştır (İnan, 1998: 173). Bu kapsamda Mustafa Kemal Paşa şapka devrimini şu cümlelerle anlatmıştır:

“Efendiler, milletimizin başında, cehalet, gaflet ve taassubun ve ilerleme ve medeniyet düşmanlığının alameti farikası gibi kabul olunan fesi atarak, onun yerine, bütün medeni alemce başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle Türk milletinin medeni toplumlardan zihniyet itibarıyla de hiçbir farkı olmadığını göstermek lüzumlu idi. Bunu, Takriri Sükûn Kanunu cari olduğu zamanda yaptık. Bu kanun cari olmasaydı yine yapacaktık. Fakat bunda, kanunun yürürlükte olması da kolaylık sağladı denirse, bu çok doğrudur” (Atatürk, 2015: 664).

Doğu ve Batı uygarlıkları arasında dış görünüş açısından en belirgin farkı kıyafetler oluşturmaktadır. “Modern çağla birlikte Batı da her ülkenin kendine özgü kıyafetlerinden başka ortak bir kıyafet de ortaya çıkmıştır.” Ortaya çıkan bu görünüş, Batı’nın temsil ettiği fen, teknoloji, hür düşünüş ve bilimsel anlayış veya daha geniş anlamda medeniyetin sembolü gibi algılanmaya başlanmıştır. Bundan dolayı modernleşme hareketlerinde kılık kıyafet göz ardı edilmemiştir. Mustafa Kemal Paşa’nın yukarıda belirttiği sözlerinden anlaşıldığı gibi fesin yerine şapkanın giyilmesi sadece bir dış görünüş meselesinden kaynaklı değildir. Söz konusu değişimin altında yatan temel sebep “fesin sembolize ettiği cehalet, taassup, yenilik düşmanlığına karşı medenî dünyanın değerlerini tercih” etme mesajını vermektir. Her seviyeden medeni insan ve toplum yaratma çabası içinde olan Mustafa Kemal Paşa, “şapka giyenlerin kâfir ve onların medeniyet eserlerinin de küfür sayıldığı bir toplumda” bu anlayışı yıkmaya çalışmıştır. Bu kapsamda 25 Aralık 1925 tarihinde TBMM’de çıkarılan yasayla şapkayı Türk milletinin resmi başlığı olarak kabul etmiştir (Köstüklü, 2006: 249-255).

2.4.4.2.4. Harf İnkılabının Yapılması

Sosyal yaşam içerisinde bireyler düşüncelerini diğer kişilere bildirmek için konuşarak kulağa ve yazı ile göze hitap ederler. İnsanlık tarihi boyunca uygarlıklar kendilerine has çeşitli yazı sistemleri kullanmış ve binlerce yıllık tarihi birikim bu yazı sistemleriyle bugünlere taşınmıştır. “Konuşulan dili belirli işaretlerle tespit eden bir sistem” olarak tanımlanan yazı, Türklerde dört bin yıldan beri çeşitli şekillerde kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin Orta Asya’da devletler kurmuş Türk kavimleri, Orhon ve Uygur yazı sistemlerini kullanmıştır. İslamiyet’in kabulüyle birlikte bu eski Türk yazıları terkedilerek Selçuk ve Osmanlılar döneminde Arap harfleri kullanılmaya başlamıştır. Ayrıca dil kurallarında Arapçanın ve Farsçanın etkileri görülmeye başlamıştır. “Ancak Arap yazısında sesli harflerin az oluşu ve bir harfin başta, ortada ve sonda yazılışına göre şekil değiştirmesi öğrenme zorluğu” yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum ülkede nüfusa oranla okuma yazma bilenlerinin sayısının düşük kalmasına yol açmıştır. Nitekim Cumhuriyet döneminde (yaklaşık %10’luk gibi) düşük bir okuma yazma oranına sahip olan ülkenin okuma yazma oranını artırmak için çeşitli arayışlara girilmiştir (İnan, 1998: 181-186). Bu kapsamda Arap alfabesine nazaran Türkçe’nin ses yapısına çok daha uygun olan Latin alfabesi gündeme gelmiştir (Findley, 2012: 253). Mustafa Kemal Paşa, Latin harfleri esasına dayalı yeni Türk harflerinin kabul edilmesi gerektiğini düşünmüştür.

Mustafa Kemal Paşa, milleti cehaletten kurtarmak için tek çarenin harf devrimi olduğunu dile getirmiştir. O, Arap harflerinin Türkçeye uygun olmadığını ve Türkçe için en uygun harflerin Latin harfleri olduğunu ifade etmiştir. Tabii bu devrim hemen gerçekleşmemiştir. Atatürk ilk 1919 yılında Mazhar Müfit Kansu’ya savaşı kazandıklarında Latin harflerini kabul edeceğini ve harf devrimi yapacağını söylemiştir. O günden sonra çeşitli dönemlerde ve ortamlarda bu söylem dillendirilmiştir. Konunun akademik yönden araştırılması ve harf devriminin gerçekleşme yönteminin ortaya konulması için “Dil Heyeti” kurulmuştur. Bu heyetten harf devrimine yönelik çeşitli raporlar alınmıştır. Öte yandan halka harf inkılabı anlatılmış ve 1928 Eylül’ünden itibaren yeni harfleri öğreten kurslar açılmıştır. Mustafa Kemal Paşa, 1928 yılı TBMM açılış konuşmasında “Büyük Millet Meclisi’nin kararıyla Türk harflerinin katıyet ve kanuniyet kazanması, bu memleketin yükselme mücadelesinde başlı başına bir geçit olacaktır” demiştir. Bu kapsamda memleketin ilerlemesi için temel dayanak

noktalarından biri olarak harf devrimini gören Mustafa Kemal Paşa, 1 Kasım 1928 tarihinde TBMM'nin üçüncü devre ilk oturumunda yazı yasasını gündeme getirmiştir. Meclis görüşmeleri neticesinde 1 Kasım 1928 tarih ve 1353 numara ile “Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun” adıyla ilgili kanun kabul edilmiş ve 3 Kasımda yürürlüğe girmiştir (Turan, 2006: 111-119).

Harf devriminden önce Türk toplumunun kullandığı Arap rakamlarının kullanılmasından vazgeçilmiştir. Özellikle uluslararası ticaret alanında birçok sorunlara neden olan Arap rakamları, Mayıs 1928 tarihinde TBMM'ne gelen “Uluslararası Rakamların Kabulü Kanunu”nun yasallaşmasıyla yürürlükten kaldırılmıştır. Medeni dünya ile sosyal ve ekonomik ilişkilerini geliştirmek isteyen genç Türkiye Cumhuriyeti, uluslararası toplumun kullandığı rakamları kabul etmek durumunda kalmıştır (Köstüklü, 2006: 262).

2.4.4.2.4. Modern Saat ve Takvimin Kabul Edilmesi

Osmanlı Devleti, çok uluslu bir yapıya sahip olduğundan her cemaat kendi dini esaslarına uygun takvimlere yönelmiştir. Müslümanlar Hicri takvimi kullanırken, Ortodoks ve Katolikler Gregorien takvimi kullanmıştır. Bu durum diğer ülkelerle olan ilişkilerde çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu problemlerin ortadan kalkması için her ne kadar farklı yenileşme girişimlerinde bulunulmuş olsa da köklü değişiklikler yapılamadığından başarılı olunamamıştır. Bu kapsamda uluslararası ilişkileri kolaylaştırmak ve diğer devletlerle entegrasyonu sağlamak için TBMM'de 26 Aralık 1925 tarihinde medeni memleketlerin kullandığı miladi takvim kullanımı zorunlu hale getirilmiştir. İlgili kanun yasallaştıktan sonra o zamana kadar kullanılan Hicri ve Rumi takvimin kullanılması bırakılmış ve 1 Ocak 1926 tarihi itibarıyla miladi takvim kullanımı başlamıştır (Köstüklü, 2006: 260-261). Öte yandan günbatımı ile başlayan alaturka saat uygulamasından vazgeçilerek, uluslararası toplumun kullandığı günü 24 saat ve günün başlangıcını gece yarısı olarak kabul eden kanun yasallaşmıştır (Findley, 2012: 252).

Sonuç olarak Takrir-i Sükûn Kanununun yürürlükte olduğu 1929 yılına kadar pek çok modernleşmeçi değişimler yaşanmıştır. Mustafa Kemal Paşa, “çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke” inşa etme hedefini (Ahmad, 2002: 74) bu süreçte

hızlı bir şekilde gerçekleştirmiştir. Nitekim yapılan bu değişimler 1929 sonrası yapılacak değişimlere de uygun ortam hazırlamıştır.



SONUÇ

Tehdit ve tehdit algısı sosyal yaşam içerisinde geniş yer kaplamaktadır. Duygusal bir varlık olan insan, çevresinde kendine zarar verebileceğini düşündüğü pek çok unsuru tehdit olarak algılayabilir. Nitekim bireyin güdülenmiş bir amaca giden yolda karşılaştığı düşmanca niyetleri olan “öteki”, tehdit algısını güçlendirmektedir. Tehdit algısı başta bireyin varlığı olmak üzere, siyasi, ekonomik ve sosyal hedeflerine yönelik de olabilir. Tehdit algısı güçlenen birey tehdidi bertaraf edebilmek ve kendini güven altına alabilmek için eylemde bulunacaktır. Tehdit algısına yönelik vereceği tepkiyi tehdit algısının şiddeti belirleyecektir. Tehdit algısı ne kadar yüksek ise tehdide yönelik vereceği tepki de o oranda şiddetli olacaktır.

Tehdit ve tehdit algısı bireyin harekete geçmesine, tepkide bulunmasına neden olur. Cemil Meriç'in, *Sosyoloji Notları* adlı eserinde bahsettiği gibi insan, kendini düşman bir dünya karşısında hissetmeseydi ne homo faber (alet yapan insan) olurdu ne de homo moralis (ahlak konusu olan insan). Yani insan, pek çok tehdit unsuru barındıran bir dünyada yaşadığından dolayı birçok üretimde bulunmuştur. İnsan, öncelikle kendisine tehdit olarak algıladığı doğal çevre ile mücadeleye girmiştir. Doğal çevreyi kendi güvenliğini ve rahatlığını göz önüne alarak şekillendirmeye çalışmıştır.

Toplumsal yapının gelişmesi, genişlemesi ve karmaşıklaşmasından dolayı gündeme gelen toplum sözleşmelerinin temelinde de yine bireylerin her türlü tehdit unsurundan uzak güvenli ve huzurlu bir yaşam alanı oluşturmak amacı vardır. Nitekim John Locke'un bahsettiği herkesin eşit ve görece özgür kabul edildiği doğa durumunda, tabi olunan doğa kanunları çiğnendiğinde müdahale edecek müşterek bir otorite bulunmadığından kaotik ortamın ortaya çıkabileceği ifade edilir. Doğa durumuna Locke'tan daha kötümser yaklaşan Thomas Hobbes ise özünde kötü olan insanın, kendi türdeşinin düşmanı olduğunu ifade ederek doğa durumunun insanlar açısından tehlikelerle dolu, güvenliksiz ve korumasız bir ortam olduğunu belirtmiştir. Her iki düşünür de doğa durumunun bu karmaşık, tehlikeli ve bireylerin tehdit algısını güçlendiren ortamına karşı belli hak ve sorumlulukları bir üst otoriteye devreden toplum sözleşmesinin yapılmasını önermiştir. Dolayısıyla toplumsal yapıyı şekillendiren toplum sözleşmeleri, toplumdaki belirsizlikleri, risk ve tehditleri minimize etme amacıyla ortaya çıkmıştır.

Tehdit ve tehdit algısı bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hızlanmasına da yol açmıştır. İnsanlar kendilerini tehdit eden unsurları bertaraf edebilmek için çeşitli icatlar yapmışlardır. Bu kapsamda modern öncesi toplumlarda vahşi doğanın tehditlerine karşı üretilen ilkel alet ve silahların altında yatan temel duygu ile modern toplumlarda askeri amaçlı geliştirilen silah endüstrisinin devasa boyutlara ulaşmasının temel sebebi aynıdır: Tehdit algısı. Uluslararası alanda devletlerin birbirini tehdit olarak algılamaları onların savunma sanayilerinde ilerlemelerine ve çeşitli güvenlik politikaları üretmelerine neden olmaktadır. Bu durum kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısına örnektir.

Tehdit algısı bireysel seviyede ortaya çıktığı gibi kurumsal seviyede de ortaya çıkabilir. Kurumların karar verici mercilerini işgal eden bireylerin tehdit algılamaları kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısını göstermektedir. Birbiriyle karşılıklı etkileşim içerisinde olan ve her biri farklı işlevleri yerine getiren kurumlar, toplumsal yapıyı oluşturmaktadır. Toplumsal yapı, bir bakıma kurumlar bütünüdür. Sahip olduğu işlevler vasıtasıyla toplumdaki çeşitli ihtiyaçları gideren kurumlar, işlevlerini yeteri kadar yerine getirdiği müddetçe toplumsal yapı denge halindedir. Ancak kurumların işlevlerini yerine getiremediği veya yerine getirmesi engellendiği durumlarda toplumsal yapıdaki denge bozulmaktadır. Dolayısıyla kurumların karar verici statülerinde bulunan aktörler açısından kurumların işlevlerini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi hayati önem taşımakta ve işlevleri ifa etmesini engelleyen her türlü kişi, olay, durum ve unsur bir tehdit olarak algılanabilmektedir. Kurumların karar verici statülerini işgal edenler genellikle siyasi otoriteler olduklarından siyasi otoritelerin tehdit algılamaları burada ön plana çıkmaktadır. Zira siyasi otoriteler toplumsal yapıda dengeyi bozan, kamusal yaşamı tehlikeye sokan ve müesses düzenin bozulmasına yol açan her türlü müdahaleyi tehdit olarak algırlar.

Kurumsal seviyede ortaya çıkan tehdit algısının toplumsal yapıda neden olduğu değişimlerin izlerini bulabilmek için tarihsel verilerden hareket etmek gereklidir. Çünkü toplumsal yapıda yaşanan değişimleri somut bir şekilde ortaya koymak güçtür. Toplumsal değişimi ortaya koyabilmek için belli bir zaman aralığında toplumun unsurlarında meydana gelen farklılaşmalar incelenmelidir. Bu bakımdan tarihsel karşılaştırmalı yöntemle, hangi dönemde ne tür tehditlerin olduğunu ve bu tehditlere yönelik alınan önlemlerin kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde nasıl değişimlere yol açtığını analiz etmek önem arz etmektedir.

Tehdit algısına neden olan unsurların farklı dönem ve toplumlarda çeşitlilik göstermesi, “tehdit algısı konjonktüre bağlı olarak değişir” hipotezini doğrulamaktadır. Nitekim hemen hemen her toplumun kendine has farklı tehdit algıları vardır. Örneğin ilk Türk yazıtları olan Orhun Kitabeleri’nde, o dönemki Türk toplumu için en büyük tehdidin Çinliler olduğu dile getirilmektedir. Kitabelerde Çin tehdidine karşı Türk beylerini ve Türk halkını uyarıcı nitelikte cümleler vardır. Orta Çağ dönemi Batı toplumu incelendiğinde ise toplumun temel iç dinamikleri olan aristokrasi ve burjuvazinin birbirini tehdit olarak algıladığı görülmektedir. Bir tarafta Orta Çağ’ın bütün gücüne sahip olan aristokrasi varken öte tarafta yeni yeni güçlenen ve değişim talep eden burjuvazi vardır. Aristokrasi, toplum üzerindeki iktidarını kaybetme korkusu sebebiyle burjuvaziyi tehdit olarak görürken burjuvazi, aristokrasiyi kendi varlığına yönelik bir tehdit olarak algılamıştır. Yani tehdit algısı karşılıklıdır. Tarihin şahit olduğu uzunca bir mücadeleden sonra modern Batı toplumunun temel dinamikleri olan demokrasi ve liberalizm kavramları doğrultusunda yeni bir toplum inşa edilmiştir. Böylelikle tehdit algısının kıvılcımıyla toplumda, makro boyutta yapısal bir dönüşüm yaşanmıştır.

Tehdit algısı, toplumsal yapıda çeşitli yeni ihtiyaçları doğurmuştur. Örnek vermek gerekirse geçmişten beri ticaret yollarındaki tehdit ve riskler, ticaret yapanlar için her zaman bir kaygılanma sebebi olmuştur. Ticaret yapan tüccarların hem can hem de mal varlığını tehlikeye sokan bu tehdit ve risklere karşı, toplumda çeşitli önlemlerin alınması gereksinimini ortaya çıkmıştır. Bu gereksinim öncelikle finans sektöründe sigortacılık anlayışının kurumsallaşmasına yol açmıştır. Daha sonra sosyal yaşamın içinde barındırdığı tehdit ve risklerin yaygınlığından ve hayatın henüz bilinmeyen yönlerinin insanlarda oluşturduğu rahatsızlıktan ötürü sigortacılık anlayışı toplumun pek çok alanına sirayet etmiştir. Dolayısıyla tehdit algısından kaynaklı olarak ekonomi kurumunun fonksiyon usulünde ve alanında bir değişim yaşanmıştır.

Ekonomi kurumuna yönelik tehdit algısından dolayı toplumun çalışma ve iş hayatında değişimlere neden olan bir başka örnek olarak İngiltere’deki işçi hareketleridir. Sanayileşmeyle beraber fabrikaların yoğunlaştığı bölgelerde toplanan işçiler, kendi haklarını korumak ve ağır çalışma şartlarını iyileştirmek için bir araya gelip kolektif eylemlerde bulunmuşlardır. Söz konusu eylemler o dönemde sermaye birikimini yavaşlattığından ve kapitalizmin aleyhine olduğundan “fesat hareketleri”

olarak tanımlanmış ve meşru görülmemiştir. Fakat işçiler kendi gelecek kaygılarından kolektif eylemlerine devam etmişlerdir. İşçilerin kapitalist sistemin devamlılığını tehdit eden sosyalist sisteme eğilim gösterebilme düşüncesinden dolayı siyasi otoriteler, işçilerin ücret ve çalışma şartlarını düzelter ve sendikalaşma faaliyetlerini kolaylaştıran çeşitli yasal düzenlemeler yapmışlardır. Bu kapsamda “işçi sendikalarına daha geniş yetkilerin tanınması (1890-1900)”, “iş güvenliği (1891)”, “kadın ve çocuk işçilerin çalışma sürelerinin sınırlandırılması (1895)”, “işçilere tazminat ödenmesi ve çocukların korunmasına yönelik yasal düzenlemeler (1906)”, yapılması gibi kanunlar söz konusu tehdit algısından sonra yapılmıştır.

Dünya tarihinde yukarıdaki örneklere benzer tehdit algısının toplumsal değişmeye etkisini gösterecek mikro ve makro boyutta pek çok örnek gösterilebilir. Ancak örneklerin hepsini analiz etmek ve tartışabilmek mümkün değildir. Bundan dolayı seçilen iki örnek olay olan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Şeyh Said ayaklanması üzerinden detaylı inceleme yapılarak çalışmanın hipotezleri test edilmiştir. Bu kapsamda her iki örnek olayda da aynı yöntem izlenmiştir. Öncelikle olaylar ve olayların içinde eylemde bulunan aktörler hakkında genel bilgiler verildikten sonra konjonktür şartları göz önüne alınarak söz konusu kişi, olay veya yapıların neden bir tehdit olarak algılandıkları incelenmiştir. Tehdit olarak algılanma sebepleri ortaya konulurken olayların içinde yer alan aktörlerin eylemlerine ve bu eylemlerin siyasi otoritelerde ve toplumda oluşturduğu algıya dikkat çekilmiştir. Olaylara yönelik dönemin sosyal psikolojik algısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Tehdit olarak algılandıktan sonra tehdidi bertaraf etmek için alınan önlemlerin neler olduğu ve bu önlemler neticesinde toplumsal yapıda yaşanan değişimlerin izleri sürülmüştür.

Seçilen örnek olaylardan ilki olan Yeniçeri Ocağı'nın, Sultan I. Murad zamanında XIV. yüzyılın son yarısında kurulduğu iddia edilmektedir. Devletin asli askeri kurumlarından biri olan Yeniçeri Ocağı, maaşlı askerlik hizmetini yerine getiren daimi muvazzaf askerlerinin yer aldığı ocaktır. Kuruluşunun ilk dönemlerinde disiplini, düzeni, başarıları ve padişaha sadakatle bağlılığı sayesinde hem içerde hem de dışarda pek çok kesim tarafından takdir edilmiştir. Yaklaşık dört buçuk asır varlığını devam ettiren Yeniçeri Ocağı, Osmanlı Devleti'nin iyi eğitilmiş ve donanımlı profesyonel ordusu olmuştur. Devletin gelişmesinde ve sınırlarının genişlemesinde büyük katkılar sağlamıştır. Savaş dönemlerinde padişahın yanında yer almıştır. Sulh zamanlarında ise

devletin asayiş ve güvenliğinden, çarşı pazarda düzenin ve adil ticaretin sağlanmasına varıncaya kadar birçok görevi yerine getirmiştir.

Uzun yıllar boyunca devlete sadakatle bağlı kalmış, büyük başarılarla imza atmış olan Yeniçeri Ocağı'nın bir tehdit olarak algılanma sebeplerini ortaya koymak için öncelikle ocağın yapı ve işleyiş bakımından döneminin gereksinimlerini yerine getirip getirmediğine bakmak gereklidir. Nitekim yaklaşık XVII. yüzyıla kadar bütün teşkilat ve yapısıyla beraber işlevsel bir tablo çizen Yeniçeri Ocağı, bu yüzyıldan sonra aşama aşama kuruluş amacından saparak ocağın düzeni bozulmaya başlamıştır. Ocağın ilk dönemlerinde evlenme ve ticaretle uğraşma yasağı gibi çeşitli katı kurallar çerçevesinde asker alınmıştır. Alınan askerlerin tamamı, padişaha ve devletin varlığına hizmet etme amacı taşımıştır. Ancak ocağın ilerleyen dönemlerinde bu katı kural ve kaidelerin aşıldığı görülmektedir. Özellikle Sultan III. Murad (1546-1595) döneminden sonra Yeniçeri askerlerinin ticaretle uğraşmaya başladıkları ve askerler arasında evli olanların sayısında artış olduğu iddia edilmektedir. Ocağa asker alımları, rüşvet ve iltimas ile yapılmaktadır. Askerler asıl amaç olan padişaha ve devlete hizmet etmek yerine kendi ticaret işleri ile uğraşmaya başlamışlardır. Savaş zamanlarında savaşa gitmeden kâğıt üzerinde savaşa gitmiş gibi gösterilerek devletten maaş almaya başlamışlardır. Kurmuş oldukları esnaf loncaları ile piyasa tekeline elinde bulundurmuş ve kriz anlarında toplumsal muhalefeti yönlendirme gücüne sahip olmuşlardır. Düzensiz ve disiplinsiz yapılarından dolayı askeri anlamda da eski itibarını yitirmeye başlamıştır. Bunun en net göstergesi 1768 ve 1787 yıllarında Ruslarla yapılan savaşlar olmuştur. Yeniçeriler artık düzenli talim yapmadıklarından askeri yeterliliklerini kaybetmiştir. İstanbul sokaklarında yapmış oldukları kabadayılık, gasp ve yağma gibi uygunsuz eylemlerinden dolayı toplum üzerinde korku salan ve çarşı ve pazara haksız müdahale eden bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla kendi çıkarları doğrultusunda düzensiz, disiplinsiz ve kontrolsüz muhalif bir güce dönüşen Yeniçeri Ocağı, kuruluş amacından saparak işlevini yerine getiremediğinden ve kamusal yaşamda korku ve kaygı kaynağı haline dönüştüğünden güçlü bir tehdit olarak algılanmaya başlamıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın güçlü bir tehdit olarak algılanmasının ikinci sebebi ise yeniçerilerin itaatsiz davranışlarıdır. Siyasal iktidar, gücünü meşru bir hakka dayandırarak yönetilenlerin rıza ve itaat göstermesini bekler. Bu durumda yönetilenler açısından meşru bir iktidara itaat edilmesi bir görev haline gelir. Dolayısıyla siyasal

İktidara itaat etmeme, başkaldırma veya isyan etme onun meşruluğunu sorgulama anlamına gelir. Siyasal iktidar tarafından hoş olmayan bir şey olarak kabul edilen meşruluğu sorgulama hâli, siyasal iktidarın tehdit algısının yükselmesine neden olmaktadır. Nitekim Osmanlı resmî ideolojisinde Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak kutsanan ve mutlak itaat edilmesi gereken padişah, teokratik temelli meşru bir siyasal iktidar anlayışına sahiptir. Padişaha itaat etme devletin en temel ilkesi olan nizam-ı âlemin sağlanması bakımından hayati bir önem taşımaktadır. Ancak yeniçeriler, özellikle kuruluş amacından saparak düzeninin bozulduğu dönemden sonra saltanat makamına yönelik itaatsiz davranışlarda bulunmuşlardır ve onların iktidar alanlarına müdahale etmişlerdir.

Yeniçerilerin güçlü bir tehdit olarak algılanmasının diğer bir sebebi ise döneminin gelenekçi unsurlarından biri olmasıdır. Yeniçeriler, gelenekçi bir tutumla kendi çıkarlarına ters düşen her türlü yenileşme hareketinin karşısında yer almışlardır. Nitekim sosyolojik olarak modern ile gelenek mücadelesi bilinen bir gerçekliktir. Modernlik ve gelenekçilik birbirini tehdit olarak algılayan karşıt unsurlardır. Aydınlanmayla ortaya çıkan modernlik, geleneksel otoriteyi reddederek akılcı, rasyonel, seküler ve ilerlemeci bir dünya görüşünü savunur. Gelenekçilik, kendi varlığını kabul etmeyen modernliği en büyük düşmanı olarak görür. Modernlik ise gelenekçiliğin, önündeki en büyük engel olduğunu düşünür. Dolayısıyla toplumsal yapıda modern olana yönelik yaşanan değişimi ifade eden modernleşme, hedefe giden yolda önüne çıkan geleneksel kurumları kendi varlığına bir tehdit olarak algılar. Yeniçeri Ocağı da sergilediği gelenekçi tutumundan dolayı güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır.

Son olarak Yeniçeri Ocağı'nın güçlü bir tehdit olarak algılanmasının en temel nedeni ise saltanat makamına yönelik yapmış oldukları isyanlardır. Yeniçeriler her ne kadar ilk dönemlerinde sadece itaatsiz davranışlar sergilemiş olsa da XVII. yüzyıldan sonra padişahı saltanat makamından indirme, hatta padişah katline neden olma gibi ciddi sonuçları olan pek çok ayaklanma gerçekleştirmişlerdir. Padişahın varlığına ve iktidar alanına müdahale eden bu ayaklanmalar aynı zamanda siyaset kurumunun işlevini yerine getirmesini de engellemiştir. Siyaset kurumunun karar verici statüsünde bulunan padişah, yeniçerilerin bu isyanlarından dolayı yapmak istediklerini yapamaz hale gelmiştir. Yeniçeriler istemediği padişahı tahttan indirip, istediği şehzadeyi tahtta çıkarır hale gelmişlerdir. Bu kapsamda yeniçeriler, kendi çıkarlarına ters düşen Sultan

II. Osman, Sultan İbrahim ve Sultan III. Selim'in katline doğrudan müdahil olmuşlardır. Hatta Sultan II. Mahmud'u da öldürmeye çalışmışlar fakat başarılı olamamışlardır. Yeniçerilerin gerçekleştirmiş olduğu padişah katli vakaları ve Sultan II. Mahmud'a yönelik eylemleri, Yeniçeri Ocağı'nın güçlü bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. II. Mahmud, toplum, devlet ve kendisi için güçlü bir tehdit olarak algıladığı Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmak için öncelikle kendi merkezi gücünü oluşturmaya çalışmıştır. Bu merkezi gücü oluşturabilmek adına saltanat makamına çıktıktan (1808) sonra yaklaşık 18 yıl beklemiştir. Bu süreçte, ana kararlar yetkisinin merkezi bürokrasi elinde toplanması anlamına gelen merkezileşme politikasını izlemiştir. Yeterli güce eriştiğini gören Sultan II. Mahmud, 1826 yılında son kez "kazan kaldıran" Yeniçeri Ocağı'nı, devletin en büyük tehdidi olan "din düşmanlarıyla" aynı kategoriye koyarak ocağa sert bir şekilde müdahale edilmesini istemiştir. Kanlı bir şekilde bastırılan bu olay, toplum ve devlet açısından hayırlı bir olay olarak kabul edildiğinden sonraları "Vakay-i Hayriyye" şeklinde metaforlaştırılmıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın güçlü bir tehdit olarak algılandığından dolayı ortadan kaldırılması sonrası toplumsal yapıda pek çok değişim yaşanmıştır. Yapılmak istenen birçok modernleşmeci değişimin karşısında yer alan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, Osmanlı modernleşmesinin kesintisiz bir şekilde kurumsallaşmasını sağlamıştır. Hem toplumda hem de devletin idari yapısında yukarıdan aşağıya doğru sosyal değiştirme süreci başlamıştır. Bu kapsamda ocağın kaldırılmasından sonra oluşan boşluğu doldurabilmek için ilk olarak askeri nizam ve idare yapısında modernleşmeci değişimler yapılmıştır. Giddens'in *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde belirttiği üzere şiddet aracı olarak görülen askeri güç, modern öncesi toplumlarda her zaman merkezi güç olarak düşünülmüş ve tekelci bir mantıkla kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Fakat bu toplumlarda şiddet araçları üzerinde tekelci kontrolü sağlamak pek mümkün olamamıştır. Şiddet araçlarının, belli bir toprak parçası üzerinde, başarılı bir biçimde tek el altına alınması modern devletlere özgü bir tutum olmuştur. Dolayısıyla Yeniçeri Ocağı'nın yerine siyasi otoriteye tehdit oluşturmayacak şekilde, batılı tarzda "Asakir-i Mansure-i Muhammediye" ordusu kurulmuştur. Bu değişim, şiddet araçlarının kontrol altına alınmaya çalışıldığı bir modernleşme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan modernleşmeci bir mantıkla kurulan yeni ordu, teşkilat yapısı ve işleyişi açısından Yeniçeri Ocağı'ndan tamamen farklılaşmaktadır.

Yeniçeri Ocağı'nın güçlü bir tehdit olarak algılanmasından sonra toplumsal yapıda yaşanan bir diğer değişim ise kahvehanelerin ve Bektâşi tarikatının kapatılması ve toplumsal denetim mantığının değişmesidir. Kahvehaneler, insanların boş vakitlerini değerlendirdikleri, sohbet ederek iletişim kurdukları, eğlendikleri ve sosyalleştikleri sosyal alanlar olarak işlev görmektedir. Ancak ocağın kaldırılmasından sonra kahvehaneler, özellikle Yeniçeri Ocağı'na yakınlık duyan, işsiz güçsüz kişilerin ve devlet erkânını eleştiren muhaliflerin buluşma mekânı haline gelmiştir. Siyasi otoriteler, yeniçerilerin buralarda tekrar örgütlenip toplumda asayiş ve düzeni bozabilme endişesinden dolayı kahvehaneleri kapatmıştır. Kahvehaneleri kapatma yasağı çok uzun süreli olamamıştır. 1829 yılında tekrar kahvehaneler açılmış ancak buraların denetim mantığında bir değişim yaşanmıştır. Artık klasik anlamda mekânlar suçlu görülmemiştir. Mekânı kullanan bireyler, hafiye gibi istihbarat toplayan kişilerle gözetim alınmış ve suç unsuru tespit edildiğinde mekâna müdahale etmek yerine bireylere yaptırım uygulanmıştır. Bu durum Foucault'cu anlamda iktidarın, siyasi tahakkümünü toplumun tüm alanına hissettirmeye çalışmasıdır. Aynı şekilde Yeniçeri Ocağı ile organik bağı olan ve toplumda yaygın bir şekilde kabul görmüş olduğundan belli bir gücü elinde tutan Bektâşi tarikatı da mevcut iktidarın varlığını ve iktidar alanını tehdit etme potansiyelinden “din düşmanı” ilan edilmiş ve tüm unsurlarıyla beraber ortadan kaldırılmıştır.

Kendi çıkarlarına ters düşen her türlü değişimin önünde engel olan Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra devletin idari yapısında modernleşmeci pek çok düzenleme yapılmıştır. Çünkü Sultan II. Mahmud kendisini ve iktidar alanını tehdit eden unsuru bertaraf edip saltanatını güvene aldığından ve değişimin önündeki büyük engel aşıldığından modernleşmeci değişimler hız kazanmıştır. Devletin yapı ve işleyişinde eksik görülen yerler, modern devletler örnek alınarak giderilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda eğitim ve maliye başta olmak üzere tüm idari ve bürokratik yapıda bir yenileşme hareketi yaşanmıştır. Maliye, Dâhiliye gibi çeşitli bakanlıklar kurularak merkezileşme politikası çerçevesinde diğer güç odaklarının gücü kırılmıştır. Sultan II. Mahmud, devletin ideolojik aygıtı gibi işlev gören ulema sınıfının elinde bulunan vakıfları özel bir bakanlığa bağlayarak, vakıfların gelir ve giderlerini kendi kontrolü altına almıştır. Medreseleri devlet denetimine sokmuş ve bunlara ek olarak askeri ve sivil teknik okullar açmıştır. Batılı devletlerde bulunan Resmi Gazete, posta sistemi ve

polis sistemi gibi idari müesseseleri kurmuştur. Bu değişimler Tanzimat Fermanı'na giden süreci hızlandırmıştır. Artık devlet, geleneksel yapısından sıyrılıp yenileşme yolunda hızla ilerleyen bir değişim politikası benimsemiştir. Netice itibariyle güçlü bir tehdit olarak algılanan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra toplumsal yapı unsurlarından olan kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde pek çok değişim yaşanmıştır.

Çalışmada seçilen ikinci örnek olayı olan Şeyh Said ayaklanması, hem yapısal hem de olayların yaşandığı tarih itibariyle dönemselsel olarak Yeniçeri Ocağı'ndan farklılaşmaktadır. Ancak olayların temel dinamikleri incelendiğinde benzer sebeplerden güçlü bir tehdit olarak algılandıkları ve olaylar sonrasında ciddi toplumsal değişimlerin yaşandığı görülmektedir. Elazığ'ın Palu ilçesi doğumlu olan ve Nakşibendi Şeyhi olmasından Doğu Anadolu bölgesinde güçlü bir dini lider kabul edilen Şeyh Said, 1925 yılında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı ayaklanmıştır. Sosyolojide hoşnutsuzluktan kaynaklı ortaya çıkan toplumsal hareketler bağlamında ele alınan ayaklanma, Gordon Marshall'ın tanımlamasına göre “çoğunlukla mülkiyete, bazen de otoriteyi elinde bulunduranlara yönelik, birdenbire patlak veren bir kolektif şiddet” biçimindedir. Özü itibariyle incelendiğinde “karşı hareket” şeklinde nitelendirilebilen Şeyh Said ayaklanması, dönemin siyasi otoritelerince güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır. Algılanmasına neden olan ilk sebep, dönemin konjonktür şartlarının tehdit algısını besliyor olmasıdır. Nitekim büyük savaşlardan çıkılan o dönemde, saltanat ve hilafet makamı gibi uzun yıllardır varlığını sürdüren kurumlar ortadan kaldırılmış ve modern anlamda Cumhuriyet temelinde yeni devletin inşa süreci devam ederken ayaklanma patlak vermiştir. Bu bağlamda etnik temelli, ayrılıkçı Kürt söyleminin güçlenmesi, Musul meselesinden dolayı bölgede ayrılıkçı hareketlerin ve faaliyetlerin İngilizler tarafından desteklenmesi, saltanat ve hilafet yanlıları tarafından Cumhuriyet yönetimine karşı ciddi muhalefetin sergilenmesi, içten ve dıştan pek çok tehdit unsurunun var olması gibi dönem hassasiyetleri, siyasi otoritelerin tehdit algısını besleyen konjonktür şartları olmuştur. Öte yandan Şeyh Said ayaklanmasının hazırlık, başlama ve yargı safhaları incelendiğinde ayaklanmanın hem etnik temelden hareketle bağımsız bir Kürt devleti kurma hem de dini kaygılarla hilafeti geri getirme amacı taşıdığından, siyasi otoriteler tarafından ayrılıkçı ve karşı devrimci bir ayaklanma olarak algılanmıştır. Bu kapsamda Şeyh Said ayaklanmasını, “Cumhuriyete karşı gericilik olayı” olarak

niteleyen Mustafa Kemal Paşa, ayaklanmayı çağdaşlaşmanın önüne çıkan bir engel olarak kabul etmiştir. Yeni düzene karşı gelenekçi bir tutumla başlamış olan ayaklanma siyasi otoritelerin hedefe giden yolunda bir engel olarak karşılına çıkmıştır. Dolayısıyla Yeniçeri Ocağı gibi Şeyh Said ayaklanması da siyasi otoritenin iktidar alanlarına müdahale ettiğinden, otoritelerine başkaldırıldığından, kurulu düzeni yıkmayı amaçladığından ve siyaset kurumunun işlevini yeterince yerine getirmesini engellediğinden güçlü bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu çerçevede her iki örnek olayda da elde edilen veriler ışığında “toplumsal yapıdaki kurumların işlevlerini yerini getirmeyi engelleyen her türlü unsur, kurumların karar verici statülerini işgal edenlerin tehdit algısını güçlendirir” hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

Şeyh Said ayaklanmasının güçlü bir tehdit olarak algılanmasının diğer bir sebebi ise yapılan modernleşmeci değişimlere karşı gelenekçi bir tutumla başkaldırılmış olmasıdır. Şeyh Said; hilafetin kaldırılmasını, Cumhuriyet yönetiminin benimsenmesini, medreselerin kapatılmasını ve Din ve Vakıflar Bakanlığı'nın ilga edilmesini toplumu dinden uzaklaştırma amacı taşıyan değişimler olarak görmüştür. Bu değişimleri yapan hükümeti “dinsiz” olarak ilan etmiş ve etrafındakilere yapılan değişimlere karşı mücadele edilmesi telkininde bulunmuştur. Yapılan değişimlere karşı gelenekçi bir tutum sergilemiştir. Aynı şekilde Yeniçeri Ocağı'nda da benzer bir tutum görülmektedir. Onlar da kendi çıkarlarına ters düşen her türlü değişimin karşında yer almıştır. Dolayısıyla her iki örnek olayda da sergilenen gelenekçi tutum, toplumu belli hedeflere götürme gayretinde olan siyasi otoriteleri engellediğinden tehdit algısını güçlendirmiştir. Bu sonuç “değişime direnç gösteren gelenekçilik, değişim isteyen modernliğin tehdit algısını güçlendirir” hipotezini doğrular niteliktedir.

Güçlü bir tehdit olarak algılanan Şeyh Said ayaklanması akabinde tehdidi bertaraf etmek için askeri, idari ve hukuki pek çok önlem alınmıştır. Ayaklanmadan sonra siyasi otoriteler, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ertesinde olduğu gibi merkezileşme ve modernleşme politikasını benimsemiştir. Alınan önlemler ve geliştirilen politikalar neticesinde toplumsal yapıda pek çok değişim yaşanmıştır. Bu süreçte özellikle hukuk kurumunun cebir kullanma gücünden dolayı toplumun altüst oluş dönemlerinde meşruiyet sağlama, toplumsal ve siyasal alanı dönüştürme işlevinden yararlanılmıştır. Bu kapsamda öncelikle Takrir-i Sükûn Kanunu çıkarılmış ve İstiklal Mahkemeleri kurulmuştur. Böylece Cumhuriyet rejimine tehdit oluşturabilecek her türlü

kişi, olay, yapı ve unsurun üstüne kolaylıkla gidilmiş ve tehdit olarak algılanan her şey hızlıca bertaraf edilmiştir. Öte yandan Takrir-i Sükûn Kanununun oluşturduğu ortamdan faydalanılarak “Atatürk devrimleri” denilen modernleşmeci değişimler seri bir şekilde hayata geçirilmiştir. Bu kapsamda yapılan değişimlere kısaca değinmek gerekirse şu şekilde sıralanabilir: 885 Sayılı İskân Kanunu çıkarılmış ve bölgede tehdit oluşturabilecek birçok nüfuzlu kişi ve aileye yönelik zorunlu göç uygulanmıştır. Dönemin ilk muhalefet partisi olan Terakki Perver Cumhuriyet Fırkası kapatılarak siyaset kurumunun temel unsurlarından biri olan siyasi partiye müdahale edilmiştir. Homojen bir toplum yaratmak ve devlet otoritesinin zayıf olduğu yerlerde otoriteyi sağlamak amacıyla buldukları bölgelerdeki sivil, askeri ve yargı makamlarının üzerinde olan ve geniş yetkilere sahip Umumi Müfettişlikler kurulmuştur. 1926’da yasalaşan Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu ile millet ve memleketin menfaati doğrultusunda vilayet, kaza ve nahiyelerin şekil ve vaziyetlerinde değişim yapılmıştır. Cumhuriyete yönelik tehditleri bertaraf edebilecek hukuki düzenlemeler referans alınmak suretiyle Medeni Kanun, Borçlar Kanunu, Ceza Kanunu ve Ticaret Kanunu hazırlanarak modern anlamda yeni hukuk sistemi inşa edilmiştir. 677 sayılı kanun ile tekke ve zaviyelerin kapatılması yasallaştırılmıştır. Böylece toplumda bir statü göstergesi olan şeyhlik ile toplumu yönlendirme gücü olan tekkeler kapatılmış ve toplumda dini otoriteye sahip olan kişilerin güçleri kırılmıştır. Çıkarılan şapka kanunu ile gericilik belirtisi olarak görülen “fes” yasaklanmış, onun yerine modern giyim tarzının bir unsuru olan şapka getirilmiştir. 1928 yılında çıkarılan Harf Kanunu ile öğrenmesi zor Arap harfleri terkedilmiş, Latin harfleri esasına dayalı yeni Türk harfleri kabul edilmiştir. Son olarak Osmanlı Devleti’nin çok uluslu yapısından her cemaatin kendi dini esaslarına göre farklı takvim kullanılmasının önüne 26 Aralık 1925 tarihinde çıkarılan bir kanunla geçilmiştir. Modern Batılı ülkelerin kullandığı Miladi takvime ve uluslararası toplumun kullandığı günü 24 saat ve günün başlangıcını gece yarısı olarak kabul eden saat kullanımına geçilmiştir. Netice itibariyle Şeyh Said ayaklanmasının güçlü bir tehdit olarak algılanmasından sonra aynı Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması akabinde olduğu gibi yukarıdan aşağıya doğru bir sosyal değiştirme süreci yaşanmıştır. Bu kapsamda tarihsel süreç içerisinde verilen örnekler vasıtasıyla tehdit algısından kaynaklanan tüm toplumsal değişimlerin izi, çalışmanın özü olan “Tehdit algısı, toplumsal yapıdaki

kurumların fonksiyon alanlarında ve usullerinde değişime neden olur” hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

Sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda tehdit ve tehdit algısı kavramlarının eksikliğinin hissedilmesinden kaynaklı olarak yapılan çalışma, bundan sonraki araştırmacılara şu önerileri sunmaktadır; farklı bir kuram ve yöntemle tehdit algısının bireylerin sosyal etkileşimlerine ve davranışlarına etkisi araştırılabilir. Örneğin bireylerin obez olma veya hastalık kapma tehditlerine karşı yeme alışkanlıklarını değiştirme, sağlıklı yaşam uygulamalarına özen gösterme ve hijyen kurallarına uyma gibi çeşitli davranış pratikleri geliştirme arasında nedensel bağlar kurulabilir. Öte yandan yakın tarihli siyasi olaylar benzer bakış açısıyla inceleyebilir. Bu kapsamda geçmişten beri Türk siyasi hayatının tartışma konusu olan “beka sorunu” meselesinin, tehdit algısı üzerinden yorumlanması doğru olacaktır.

KAYNAKÇA

- AHMAD, Feroz (2002) **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, Çev. Yavuz Alogan, Ankara: Doruk Yayıncılık
- AHMED LÛTFÎ EFENDİ (1999) **Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi 1**, Haz. Ahmet Hezarfen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- AHMET MİTHAT EFENDİ (2004) **Üss-i İnkılâp**, Haz. Tahir Galip Seratlı, İstanbul: Selis Kit. Yayınları
- AKDAĞ, Mustafa (1947) "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", **Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. 5, S. 3, ss. 291-313.
- AKDOĞAN, Ali (2004) **Sosyal Değişme ve Din**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- AKMAN, Mehmet (1997) **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- AKSAKAL, Hasan (2010) "Oswald Spengler'in Tarih, Kültür ve Medeniyet Anlayışı", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume: 3, Issue: 12, ss. 37-42.
- AKYOL, Mustafa (2007) **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?**, İstanbul: Doğan Kitap.
- ALBAYRAK, Sadık (2016) **İrtica'nın Tarihçesi IV, Devrimler ve Gericici Tepkiler, Şeyh Said İsyanı ve Gazeteciler**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- ALKAN, Ersoy Özmen (2015) "Sosyolojide Temel Metodolojik İkilikler ve Bunları Aşma Girişimleri", **İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)**, Vol. 4, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası.
- APPELBAUM, Richard P. (1970) **Toplumsal Değişim Kuramları**, Çev. Türker Alkan, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ARENDT, Hannah (2013) **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARSLAN, Mehmet (2005) "Yeniçeriler", **Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)**, Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ARSLANTÜRK, Zeki; Amman, Tayfun (2000) **Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

ARON, Raymond (2010) **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

ATATÜRK, Mustafa Kemal (2015) **Nutuk**, Ed. Nejat Bayramoğlu ve Kurtuluş Güran, Ankara: Kaynak Yayınları.

AVCI, Nazmi (2000) **Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset (1839-1960)**, İstanbul: Pınar Yayınları.

AVCIOĞLU, Doğan (1994) **Milli Kurtuluş Tarihi 1838’den 1995’e Dördüncü Kitap**, İstanbul: Tekin Yayınevi.

AYBARS, Ergun (1975) **İstiklâl Mahkemeleri**, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

AYDEMİR, Şevket Süreyya (2011a) **Tek Adam Mustafa Kemal 1922-1938 Cilt III**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

AYDEMİR, Şevket Süreyya (2011b) **İkinci Adam I. Cilt 1884-1938**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

AYDIN, Mustafa (2015) **Değişim Sosyolojisi**, İstanbul: Açılım Kitap.

AYDIN, Mustafa (2005) “Aydınlar ve Günümüzdeki İşlevleri”, **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Yayınları, ss.45-71.

AYDIN, Mustafa (2000) **Kurumlar Sosyolojisi**, Ankara: Vadi Yayınları.

BACON, Francis (2013) **Denemeler**, Çev. Akşit Göktürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BAHAR, Halil İbrahim (2009) **Sosyoloji**, Ankara: USAK Yayınları.

BAL, Hüseyin (2014) **Sosyolojide Yöntem ve Araştırma Teknikleri (Uygulamalı-Örneklili)**, Ankara: Sentez Yayıncılık.

BASALLA, George (2013) **Teknolojinin Evrimi**, Çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

BAŞAR, Emel (2013) **Demografiye Giriş**, Ankara: Gazi Kitabevi.

BAUMAN, Zygmunt (2012a) **Küreselleşme**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAUMAN, Zygmunt (2012b) **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.

BAYHAN, Vehbi (2017) “Toplumsal Değişme ve Kurumlar”, **Değişim Sosyolojisi**, Ed. Zahir Kızmaz, Hayati Beşirli, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss.301-331.

BAYKARA, Tuncer (1995) “Osmanlı Reformunun İlk Zamanları: Yeniçeri Ocağının Kaldırılması ve İlk Tatbikat”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. 10, S. 1, ss. 1-11.

BEDİRHAN, Yaşar (2016) “Türkiye Selçuklu Sultanlarının Milletlerarası Ticareti Geliştirmek İçin Yürüttüğü Faaliyetler ve İzlediği Politikalar” **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9 Sayı: 42, ss. 483-502.

BENETON, Philippe (1991) **Muhafazakârlık**, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları.

BERKES, Niyazi (2013) **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BEŞİRLİ, Hayati, (2017) “Toplumsal Değişme ve Temel Kavramlar”, **Değişim Sosyolojisi**, Ed. Zahir Kızmaz, Hayati Beşirli, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss.11-36.

BEYHAN, Mehmet Ali (1999) “Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı Üzerine Bazı Düşünceler- Vak’a-yı Hayriye-”, **Osmanlı**, C.7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 258- 272.

BİLGİN, Vejdi (2010) “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, **Eskiye**, S. 17, ss. 19-27.

BLOCH, Marc (1983) **Feodal Toplum**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Savaş Yayınları.

BOTTOMORE, Thomas B. (2015) **Toplumbilim Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz**, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

BOCK, Kenneth (2014) “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Çev. Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınevi, ss. 51-92.

BOTTON, Alain De (2004) **Statü Endişesi**, Çev. Ahu Sıla Bayer, İstanbul: Sel Yayıncılık.

BOZARSLAN, Hamit (2011) “Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya (1919-1925)” , **İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma**, Der. Erik Jan Zürcher, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOZKURT, Ömer (1972) **Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı**, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları.

BOZKURT, Gülnihal (2006) “Hukuk İnkılâbı” , **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, ss. 73-96.

BOZKURT, Veysel (2012a) **Değişen Dünyada Sosyoloji, Temeller, Kavramlar, Kurumlar**, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.

BOZKURT, Veysel (2012b) **Endüstriyel & Post-Endüstriyel Dönüşüm Bilgi, Ekonomi, Kültür**, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım

BRAUDEL, Fernand (1992) **Tarih Üzerine Yazılar**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

BRAUDEL, Fernand (2017) **II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

BRUINESSEN, Martin Van (2015) **Ağa, Şeyh, Devlet**, Çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUINESSEN, Martin Van (2019) **Kürdistan Üzerine Yazılar**, Çevirenler Nevzat Kırış, Bülent Peker, Leyla Keskiner, Halil Turansal, Selda Somuncuoğlu, Levent Kafadar, İstanbul: İletişim Yayınları.

BURKE, Peter (2014) **Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu**, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

BUTCHER, James N.; Hooley, Jill M.; Mineka, Susan (2013) **Abnormal Psychology**, Boston: Pearson Education.

BÜYÜKÖZTÜRK, Şener; Çakmak, E. K. ; Akgün, Ö. E. ; Karadeniz, Ş. ; Demirel, F. (2013) **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

- CANETTİ, Elias (2006) **Kitle ve İktidar**, Çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CEMAL, Behçet (1955) **Şeyh Sait İsyanı**, İstanbul: Sel Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2005) **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- CEVİZCİ, Ahmet (2012) **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Say Yayıncılık.
- CEVİZCİ, Ahmet (2014) **Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul: Say Yayıncılık.
- CHASE-DUNN, Christopher; Lerro, Bruce (2013) **Social Change Globalization From The Stone Age To The Present**, New York: Routledge.
- CHIROT, Daniel (1999) "Marc Bloch'un Toplumsal ve Tarihsel Manzarası" **Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler**, Ed. Theda Skocpol, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 22-46.
- COMTE, Auguste (2001) **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- COSER, Lewis A. (1957) "Social Conflict and the Theory of Social Change", **The British Journal of Sociology**, Vol. 8, No. 3, ss. 197-207.
- COŞKUN, Ali (2016) **Sosyal Değişme ve Dini Normlar**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- CÜCELOĞLU, Doğan (2006) **İnsan ve Davranışı**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÇELİK, Kemal (2007) "Millî Mücadele'de İç İsyanlar, Vatana İhanet Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri" **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, S. 40, ss. 569-613.
- ÇETİN, Hasan (2003) "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti - Meşruiyetin İktidarı", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 58, S. 3, ss. 61-88.
- ÇETİN, Halis (2003-04) "Gelenek Ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", **Doğu Batı Dergisi**, S. 25, ss. 11-40.
- DAHRENDORF, Ralf (1959) **Class and Class Conflict in Industrial Society**, California: Stanford University Press.
- DAVUTOĞLU, Ahmet (2002) **Küresel Bunalım**, İstanbul: Küre Yayınları.

- DAWE, Alan (1997) “Toplumsal Eylem Kuramları”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Çev. Füsün Akatlı, Arda Uykur, Ankara: Ayraç Yayınevi, ss. 369-422.
- DEDEOĞLU, Beril (2003) **Uluslararası Güvenlik ve Strateji**, İstanbul: Derin Yayınları.
- DELİBAŞ, Kayhan; Yiğit, Emin (2005) “Siyaset Kurumu” **Kurumlara Sosyolojik Bakış**, Ed. Sevinç Güçlü, İstanbul: Birey Yayıncılık, ss. 137-248.
- DELİBAŞ, Kayhan (2017) **Risk Toplum Belirsizlikler ve Söylentiler Sosyolojisi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DEREN, Seçil (1999) “Angst ve Ölümlülük”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi –Kaygı-**, S. 6, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 111-126.
- DOĞAN, İsmail (2012) **Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar**, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- DOĞAN, Mehmet Sait; Özyurt, Selahattin; Boztoprak, Galip (2009) **Sosyoloji Çarşısı**, İstanbul: e Yazı Yayınları.
- DUMAN, Fatih (2004) “Edmund Burke Muhafazakârlık, Aydınlanma ve Siyaset”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, S. 1, Ankara: Orient Yayınları, ss.31-53.
- DUVERGER, Maurice (2002) **Siyaset Sosyolojisi**, İstanbul: Varlık Yayınları.
- ELDEM, Edhem (2018) **Mitler, Gerçekler ve Yöntem Osmanlı Tarihinde Aklıma Takılanlar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ELMAS, M. Salih (2013) **Modern Toplumun Güvenlik Çıkmazı Tehdit, Risk ve Risk Toplum Perspektifinden Güvenlik**, Ankara: USAK yayınları.
- ERDİNÇLİ, İhsan (2019) **Yenileşme Dönemi İstanbul’unda Meyhaneler ve Meyhanecilik (1826-1908)**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- ERDOĞAN, Nihat (2011) “Toplum ve Toplumsal Yapı Kavramları Üzerine”, **Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme**, Ed. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul: Kitabevi Yayınları ss. 59-72

- ERKAL, Mustafa E. (2009) **Sosyoloji (Toplumbilimi)**, İstanbul: Der Yayınları.
- ERKİLET, Alev (2015) **Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları, Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton**, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- ERKİLET BAŞER, Alev (2000) **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (2014) **İktisat Sosyolojisine Başlangıç**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ERSOY, Ersan (2012) **Değer Farklılaşmalarının Sosyolojik Boyutu**, İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- ES'AD EFENDİ (2005) **Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)**, Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- FICHTER, Joseph (2015) **Sosyoloji Nedir**, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Anı Yayıncılık.
- FINDLEY, Carter V. (2012) **Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.
- FINDLEY, Carter V. (2014) **Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform Babıâli 1789-1922**, Çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- FIRAT, M. Şerif (1961) **Doğu İlleri ve Varto Tarihi**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- FOUCAULT, Michel (1992) **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2012) **İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FREYER, Hans (2012) **Sosyoloji Kuramları Tarihi**, Haz. M. Rami Ayas, Çev. Tahir Çağatay, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- FUNK, David A. (1972) "Major Functions of Law in Modern Society Featured", **Case Western Reserve Law Review**, V. 23, I.2, ss. 257-306.
- FUREDI, Frank (2001) **Korku Kültürü Risk Almanın Riskleri**, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GALL, Andre Le (2016) **Anksiyete ve Kaygı**, Ankara: Dost Yayınevi.

GENÇTAN, Engin (1988) **Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GEVGİLİLİ, Ali (1972) “Türkiye’de Kapitalizmin Gelişmesi ve Sosyal Sınıflar”, **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, S. 24, ss. 45-96.

GEZGİN, Mehmet Fikret (1997) **Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji – Köy Sosyolojisi**, İstanbul: İ. Ü. Basımevi.

GIDDENS, Anthony (1994) **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GIDDENS, Anthony; Pierson, Cristopher (2001) **Anthony Giddens’la Söyleşiler Modernliği Anlamlandırmak**, Çev. Serhat Uyrkulak ve Murat Sağlam, İstanbul: Alfa Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2013) **Sosyoloji**, Yayına Haz. Cemal Güzel, Çev. Hüseyin Özel, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2014) **Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları.

GOLOĞLU, Mahmud (2007) **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi – I 1924-1930 Devrimler ve Tepkileri**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

GOODWIN, Robin; Willson, Michell; Gaines, Stanley (2005) “Terror Threat Perception and Its Consequences in Contemporary Britain”, **British Journal of Psychology**, Vol. 96, I. 4, ss. 389-406.

GOODWIN, Godfréy (2008) **Yeniçeriler**, Çev. Derin Türkömer, İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.

GÖKALP, Ziya (2007) **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Akvaryum Yayınevi.

GÖKBERK, Macit (2005) **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GÖKÇE, Birsen (2012) **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, Ankara: Savaş Yayınevi.

GRAMSCI, Antonio (1986) **Hapishane Defterleri Tarih, Politika, Felsefe ve Kùltür Sorunları Üzerine Seçme Metinler**, Çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur Yayınları.

GÜN, Fahrettin (2018) **İstiklâl Mahkemeleri ve Şeyh Said Kıyımı**, İstanbul: Beyan Yayınları.

GÜNGÖRMEZ, Bengül (2004) “Muhafazakâr Paradigma: ‘Dogma’ ve ‘Önyargı’” **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, S. 1, Ankara: Orient Yayınları, ss. 11-30.

GÜVENÇ, Bozkurt (2016a) **Sosyal Kültürel Değişme**, Ankara: Efil Yayınevi.

GÜVENÇ, Bozkurt (2016b) **İnsan ve Kùltür**, İstanbul: Boyut Yayıncılık.

HABERMAS, Jürgen (2003) **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (2004) “Kamusal Alan”, **Kamusal Alan**, Ed. Meral Özbek, İstanbul: Hill Yayınları.

HATTOX, Ralph S. (1996) **Kahve ve Kahvehaneler Bir Toplumsal İçeceğin Yakınoğu’daki Kökenleri**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

HEALY, Kieran (1998) **Social Change: Mechanism and Metaphors**, New Jersey: Princeton University

HEIDEGGER, Martin (2011) **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

HEINZELMANN, Tobias (2009) **Cihaddan Vatan Savunmasına Osmanlı İmparatorluğu’nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856**, Çev. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi.

HEYWOOD, Andrew (t.y) **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre Yayınları.

HEYWOOD, Andrew (2013) **Siyasi İdeolojiler**, Çev. Ahmet K. Bayram, Ankara: Adres Yayınları.

HEYWOOD, Andrew (2014) **Siyaset**, Çev. Bekir Berat Özipek, Ankara: Adres Yayınları.

İŞİK, Zekeriya (2017) **Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri**, İstanbul: Çizgi Kitabevi.

İBN HALDUN (1990) **Mukaddime I**, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İLHAN, Suat (2003) **Jeopolitik Duyarlılık**, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.

İNALCIK, Halil (2019) **Devlet-i ‘Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Tagayyür ve Fesâd (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İNAM, Ahmet (1999) “Kaygı Gülü Açarken”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi –Kaygı-**, S. 6, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 83-102.

İNAN, Afet A. (1998) **Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İRAZ, Rifat; Şimşek, Göksel (2004) “Örgütsel Değişimin Gerçekleştirilmesinde Liderliğin Rolü: Transformasyonel Liderlik İncelemesi”, **SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, S. 7, ss.99-117.

İŞÇİ, Metin (2016) **Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme**, İstanbul: Der Yayınları.

JWAIDEH, Wadie (2016) **Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi**, Çev. İsmail Çeken, Alper Duman, İstanbul: İletişim Yayınları.

JEANNIERE, Abel (2000) “Modernite Nedir?”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Nilgün Tural, Der. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, ss. 95-107.

KAFADAR Cemal (2014) **Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, İstanbul: Metis Yayınları.

KALAFAT, Yaşar (1992) **Şark Meselesi Işığında Şeyh Sait Olayı, Karakteri, Dönemindeki İç ve Dış Olaylar**, Ankara: Boğaziçi Yayınları.

KALAYCI, Hüseyin (2008) “Etnisite ve Ulus Karşılaştırması”, **Doğu Batı Dergisi Etnisite**, S. 44, ss. 91-113.

- KALAYCIOĞLU, Sibel (2006) “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, Ed. Mehmet Zencirkıran, Ankara: Nova Yayıncılık, ss. 3-16.
- KALBERG, Stephen (2017) **Max Weber’in Karşılaştırmalı-Tarihsel Sosyolojisi**, Çev. Adem Bölükbaşı, Ed. Güney Çeğin, Vefa Saygın Öğütle, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- KAPANİ, Münci (2016) **Politika Bilimine Giriş**, Ankara: BB101 Yayınları.
- KARAÖMERLİOĞLU, Asım (2017) **Orada Bir Köy Var Uzakta Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KARPAT, Kemal H. (2014) **Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- KARTAL, Çetin (2018) **Küreselleşme Sürecinde Devlet ve Ordu İlişkileri**, Ankara: Galeati Yayıncılık.
- KAYA, Yaşar (2003) **Sosyal ve Kültürel Değişme**, İstanbul: Turan Yayıncılık.
- KAYA, Yaşar (2005) “Giriş”, **Toplumsal Yapı**, Ed. Yaşar Kaya, İstanbul: Turan Yayıncılık, ss. 9-14.
- KIERKEGAARD, Soren (2013) **Kaygı Kavramı**, Çev. Türker Armaner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KIRAY, Mübeccel B. (2006) **Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme**, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- KIRGI, Salim Fikret (2018) **Osmanlı Vampirleri Söylenceler, Etkiler, Tepkiler**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (2018) **Son Devrin Din Mazlumları**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- KIZILÇELİK, Sezgin (1994a) **Postmodernizm Dedikleri**, İzmir: Saray Kitabevi.
- KIZILÇELİK, Sezgin (1994b) **Sosyoloji Teorileri 2**, Konya: Yunus Emre Yayıncılık.

KIZILÇELİK, Sezgin (2001) “Sosyal Bilimlerdeki Multidisiplinarite Yönelimleri Çerçevesinde Tarih ile Sosyolojinin Yakınlaşımı ve Baykan Sezer”, **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 25, N. 1, ss. 1-14.

KIZILÇELİK, Sezgin (2011) **Sosyoloji Tarihi 1 İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri**, Ankara: Anı Yayıncılık.

KIZILÇELİK, Sezgin (2013a) **Burjuva Sosyolojisi**, Ankara: Anı Yayıncılık.

KIZILÇELİK, Sezgin (2013b) **Marx'ın Sosyolojisi**, Ankara: Anı Yayıncılık.

KIZILDAĞ SOİLEAU, Dilek (2018) **Koçgiri İsyanı Sosyo-tarihsel Bir Analiz**, İstanbul: İletişim Yayınları.

KIZMAZ, Zahir (2017) “Toplumsal Değişme ve Güncel Yaklaşımlar: Risk ve Ağ Toplumu” **Değişim Sosyolojisi**, Ed. Zahir Kızmaz, Hayati Beşirli, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss. 199-236.

KOCAOĞLU, Ömer Faruk (2013) **Kodifikasyondan Resepsiyona: Aile Hukukundaki Değişmeler Ve Toplumsal Etkileri**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

KOÇAK, Cemil (t.y) “Türkiye Tarihi (1923-1950)”, **Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980**, Yayın Yönetmeni, Sina Akşin, İzmir: Cem Yayınevi.

KOÇI BEY (1972) **Koçi Bey Risalesi**, Haz. Zuhuri Danışman, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

KOÇU, Reşad Ekrem (2004) **Yeniçeriler**, İstanbul: Doğan Kitapçılık.

KOLEKTİF (2012) **Cumhuriyet'in Gözüyle Kürt Meselesi-6, Genel Kurmay Belgelerinde Kürt İsyanları -1, Nasturi – Şeyh Sait – Raçkotan ve Raman – Sason – Ağrı – Koçuşığı – Mutki –Bicar – Asi Resul – Tendürük – Savur – Zeylan – Oramar**, İstanbul: Kaynak Yayınları.

KONGAR, Emre (2012a) **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KONGAR, Emre (2012b) **Türk Toplum Bilimcileri 1**, İstanbul: Remzi Kitabevi

KORAY, Meryem (2011) **Kapitalizm Küreselleşirken Dünya Ahvalı**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KORKMAZ, Abdullah (2006) **Değişme ve Farklılaşma**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

KORKMAZ, Abdullah (2017) “Tehdit Algısının Sosyal Hareketlere Etkisi” **Sosyoloji Konferansları**, 2017-1, S. 55, ss.479-483.

KÖSTÜKLÜ, Nuri (2006) “Sosyal Alanda Yapılan İnkılaplar”, **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, ss. 249-267.

KRECH, David; Crutchfield, Richard S.; Ballachey, Egerton L. (1983) **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz Turhan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

KRECH, David; Crutchfield, Richard S., (1980) **Sosyal Psikoloji**, Çev. Erol Güngör, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

KREISER, Klaus (2010) **Atatürk**, Çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.

KURBANOĞLU, Bahadır (2014) **Şeyh Said Bir Dönemin Siyasi Anatomisi**, İstanbul: Ekin Yayınları.

KURTKAN BİLGİSEVEN, Amiran (1995) **Genel Sosyoloji**, İstanbul: Filiz Kitabevi.

KURTKAN BİLGİSEVEN, Amiran (1994) **Sosyal İlimler Metodolojisi**, İstanbul: Filiz Kitabevi.

KÜÇÜKŞAHİN, Ahmet (2006) “Güvenlik Bağlamında, Risk Ve Tehdit Kavramları Arasındaki Farklar Nelerdir Ve Nasıl Belirlenmelidir?” **Güvenlik Stratejileri Dergisi**, S. 4, ss. 7-40.

KÜÇÜKŞAHİN, Ahmet; Akkan, Taner (2007) “Değişen Güvenlik Algılamaları Işığında Tehdit Ve Asimetrik Tehdit”, **Güvenlik Stratejileri Dergisi**, S. 5, ss.41-66.

LEWIS, Bernard (2015) **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

LOO, Hans Van Der; Reijen, Willem Van (2006) **Modernleşmenin Paradoksları**, (Çev. Kadir Canatan), İstanbul: İnsan Yayınları.

MARDİN, Şerif (1992) **Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.

- MARDİN, Şerif (1996) **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**. Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif (2002) **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif (2012) **İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARSHALL, Gordon (2009) **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çeviren: Osman Akınbay, Derya Kömürçü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- MARX, Karl ve Engels, Friedrich (2014) **Komünist Manifesto**, Çev. Murat Demir, Ankara: Nilüfer Yayıncılık.
- MCLUHAN, Marshall ve Powers, Bruce R. (2001) **Global Köy, 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler** Çev. B. Ö. Düzgören, İstanbul: Scala Yayınları.
- MEHMED, Fatih Sultan (2003) **Kanûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin)**, Haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1999) **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, Yayına Hazırlayan Ümit Meriç Yazan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2007) **Mağaradakiler**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2008) **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERTON, Robert K. (1968a) **On Theoretical Sociology Five Essays, Old And New**, New York: Free Press.
- MERTON, Robert K. (1968b) **Social Theory and Social Structure**, New York: The Free Press.
- MILLS, C. Wright (2007) **Toplumbilimsel Düşün**, Çev. Ünal Oskay, İstanbul: Der Yayınları.
- MOORE, Wilbert E. (1963) "Introduction: Social Change and Comparative Studies", **UNESCO International Social Science Journal**, Vol. XV, No. 4, Paris, ss.519-527.
- MOREAU, Odile (2010) **Reformlar Çağında Osmanlı İmparatorluğu Askerî "Yeni Düzen" in İnsanları ve Fikirleri 1826-1914**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- MORRIS, Charles G. (2002) **Psikoloji Anlamak (Psikolojiye Giriş)**, Çev. H. Belgin Ayvaşık ve Melike Sayıl, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- MOSES, Rafael (2010) “Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz”, **Tarih Okulu**, Çev. B. Senem Çevik, S. VII, ss.99-108.
- MYERS, G. David (2015) **Sosyal Psikoloji**, Çev. Serap Akfırat, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- NEUMAN, W. Lawrence (2016) **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I**, Sedef Özge (Çev.), Ankara: Yayın Odası.
- NEUMAN, W. Lawrence (2012) **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 2**, Sedef Özge (Çev.), Ankara: Yayın Odası.
- NEWMAN, David M. (2013) **Sosyoloji Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek**, Çev. Ali Arslan, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- NICOLLE, David; Hook, Christa (1995) **The Janissaries**, Great Britain: Osprey.
- NISBET, Robert (1997) “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Çev. Erol Mutlu, Ankara: Ayraç Yayınevi, ss. 93-127.
- NİRUN, Nihat (1991) **Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- OAKESHOTT, Michael (2004) “Muhafazakâr Olmak Üzerine”, Çev. İsmail Seyrek, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, S. 1, Ankara: Orient Yayınları, ss.55-78.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2014) **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- OKUMUŞ, Ejder (2015) **Toplumsal Değişme ve Din**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- OLSON, Robert(1992) **Kürt Milliyetçiliğın Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı**, Çev. Bülent Peker ve Nevzat Kırac, Ankara: Özge Yayınları.
- ONARAN, Burak (2018) **Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)**, İstanbul: İletişim Yayınları.

ORHAN, Muhammed Emirhan; Güney, Taner (2018) “Yeniçeriliğin Kaldırılışı ve Sosyoekonomik Sonuçları” , **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, S. 20 (34), ss. 41-52,

ORTAYLI, İlber (2011) **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: Timaş Yayınları.

OUTRAM, Dorinda (2007) **Aydınlanma**, Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

OZANKAYA, Özer (1995), **Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Cem Yayınevi.

OZANKAYA, Özer (1994), **Toplumbilim**, İstanbul: Cem Yayınevi.

ÖZAKKAŞ, Tahir (2014) **Anksiyete Bozuklukları Ve Tedavisi**, İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları.

ÖZAY, Mehmet (2007) **Sekülerleşme ve Din**, İstanbul: İz Yayıncılık.

ÖZER, İnan (2003) “Toplumsal Değişme/Gelişme”, **Sosyolojiye Giriş**, Ed. İhsan Sezal, Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi.

ÖRGEEVREN, Ahmet Süreyya (2002) **Şeyh Sait İsyanı ve Şark İstiklal Mahkemesi Vesikalar, Olaylar, Hatıralar**, Yay. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, İstanbul: Temel Yayınları.

ÖZGÜREL, Avni (2006) **Ayrılkçı Hareketler Ziya Gökalp’in Kürt Dosyası Ekiyle**, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

ÖZİPEK, Bekir Berat (2011) **Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset**, İstanbul: Timaş Yayıncılık.

ÖZKAYA, Yüksel (1965) “Anadolu'daki Yeniçerilerin Düzensizliği İle İlgili Belgeler1 Ve İzmir'de Yeniçeriliğin Kaldırılması Hakkında Bir Belge”, **Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. 23, S. 1-2, ss. 75-92.

ÖZKUL, Metin (2017) **Kurumlar Sosyolojisi**, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları.

ÖZLEM, Doğan (1995) “Felsefe Geleneğimiz ve Türk Aydını”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Yay. Haz. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ÖZLEM, Doğan (1991) “Kaygı ve Tarihsellik”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi –Kaygı-**, S. 6, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 13-40.

ÖZTUNA, Yılmaz (1989) **II. Mahmud**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

PALMER, Alan (1995) **Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Bir Çöküşün Yeni Tarihi**, Çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak, İstanbul: Bilgin Yayıncılık.

PARETO, Vilfredo (2013) **Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması**, Çev. Merve Zeynep Doğan, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

PARSONS, Talcott (1954) **Essays in Sociological Theory**, United States of America: Free Press.

PARSONS, Talcott; Edward A. Shils; Gordon W. Allport; Clyde Kluckhohn; Henry A. Murray; Robert R. Sears; Richard C. Sheldon; Samuel A. Stouffer; Edward C. Tolman (1962) “The General Theory of Action”, **Toward a General Theory of Action**, Ed. Talcott Parsons, Edward A. Shills, Cambridge: Harvard University Press, ss.3-29.

PARSONS, Talcott; Gerald M. Platt (1973) **The American University**, Cambridge: Harvard University Press.

PARSONS, Talcott (1985) **On Institutions and Social Evolution**, Chicago: The University Of Chicago Press.

PARSONS, Talcott (1991) **The Social System**, Haz. Bryan S. Turner, London: Routledge.

POLOMA, Margaret M., (1996) **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev. Hayriye Erbaş, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

POOLE, Stanley Lane (1959) **Lord Stratford Canning’in Türkiye Anıları**, Çev. Can Yücel, Ankara: Yurt Yayınları.

PORTES, Alejandro, “Migration and Social Change: Some Conceptual Reflections”, **Journal of Ethnic and Migration Studies**, 2010, 36 (10), ss. 1537-1563.

RADCLIFFE-BROWN, Alfered Reginald (2006) “Toplumsal Yapı Üzerine”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, Ed.: Mehmet Zencirkıran, Ankara: Nova Yayıncılık.

- RADUSHEV, Evgeni (2008) “Peasant’ Janissaries”, **Journal of Social History**, Volume 42, Issue 2 ss.447-467.
- RASMUSSEN, Mikkel Vedby (2006) **The Risk Society at War Terror, Technology and Strategy in The Twenty-First Century**, Cambridge University Press: Cambridge.
- REINKOWSKI, Maurus (2017) **Düzenin Şeyleri, Tanzimat’ın Kelimeleri 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması**, Çev. Çiğdem Canan Dikmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- RITZER, George; Stepnisky, Jeffery (2014) **Sosyoloji Kuramları**, Çev. Himmet Hülür, Ankara: De Ki Basım Yayım.
- ROSENBERG, Nathan; Birdzell, L. E. (1992) **Batı Nasıl Zengin Oldu Endüstri Dünyasının Ekonomik Değişimi**, Çev. Erdal Güven, İstanbul: Form Yayınları.
- RUNCIMAN, W.G (1989) **A Treatise On Social Theory Volume II: Substantive Social Theory**, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAİD, Edward (2011) **Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SALECI, Renata (2014) **Kaygı Üzerine**, Çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları.
- SAYIN, Önal (1994) **Sosyolojiye Giriş**, İzmir: Üniversite Kitapları.
- SCHMITT, Carl (2012) **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.
- SHAW, Stanford J., SHAW, Ezel Kural (1983) **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye İkinci Cilt**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları.
- SHAW, Stanford J. (2008) **Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu**, Çev. Hür Güldü, İstanbul: Kapı Yayınları.
- SKOCPOL, Theda (1999) “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi”, **Tarihsel Sosyoloji Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler**, Ed. Theda Skocpol, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 1-21.
- SMITH, Anthony D. (2011) **Toplumsal Değişme Anlayışı**, Çev. Ülgen Oskay, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

SONGUR, Haluk; Sırtkaya, Fatma (2018) “Türk Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Osmanlı’dan Cumhuriyete Göç Olgusu”, **21. Yüzyılda Uluslararası Göç ve Mülteciler Bir Türkiye Perspektifi**, Ed. Hasan Hüseyin Aygöl, Erdal Eke, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık ss. 1-35.

SOROKIN, Pitirim A. (1994) **Çağdaş Sosyoloji Kuramları I**, Çev. M. Münir Raşit Öymen, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi.

SOROKIN, Pitirim (1970) **Social & Cultural Dynamics**, Boston: Porter Sargent Publisher.

SOYDEMİR, Suat (2011) “Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu” **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**, C. 3, No 2, ss. 169-178.

SPENGLER, Oswald (1997) **Batının Çöküşü**, Çev. Giovanni Scognamillo, Nuray Sengelli, İstanbul: Dergâh Yayınları.

STOLLEY, Kathy S.(2005) **The Basics Of Sociology**, London: Greenwood Press.

SUNAR, Mehmet Mert (2010) “XIX. Yüzyıl Başları İstanbul’unda Esnaf Yeniçeriler”, **Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, S.18, ss. 59-87.

SUNAR, Lütfi (2015) “Toplumsal Değişimi Açıklamak: Temel Kavramlar ve Kuramlar”, **Türkiye’de Toplumsal Değişim**, Ed. Lütfi Sunar, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, ss. 1-35.

SUNAR, Lütfi (2018) **Değişim Sosyolojisi Kavramlar, Kuramlar ve Yaklaşımlar**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

SVENDSEN, Lars Fr. H. (2017) **Korkunun Felsefesi**, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Redingot Kitap.

SWINGWOOD, Alan (2010) **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.

ŞADİLLİLİ, Vedat (1980) **Türkiye ‘de Kürtçülük Hareketi ve İsyânlar 1**, Ankara: Kon Yayınları.

ŞENEL, Alâeddin (2017) **Siyasal Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ŞENTÜRK, Ünal (2017) “Teorik Yaklaşımlar: Sosyal Değişmeyi Açıklayan Kuramsal Yaklaşımlar”, **Değişim Sosyolojisi**, Ed. Zahir Kızmaz, Hayati Beşirli, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss. 37-81.

TATAR, Taner (2005) “Kurum ve Kurumsal Yapı”, **Toplumsal Yapı**, Ed., Yaşar Kaya, İstanbul : Turan Yayıncılık, ss. 45-93.

TEKİN, Talât (2008) **Orhon Yazıtları**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TEZCAN, Mahmut (1995) **Toplumsal Değişme**, Ankara: Feryal Mat.

TOFFLER, Alvin (2008) **Üçüncü Dalga Bir Fütürist Ekonomi Analizi Klasığı**, Çev. Selim Yeniçeri, İstanbul: Koridor Yayıncılık.

TOKER, Metin (2018) **Şeyh Said ve İsyanı**, İstanbul: Thales Kitap.

TOLAN, Barlas (2005) **Sosyoloji**, Ankara: Gazi Kitabevi.

TOYNBEE, Arnold (1978) **Tarih Bilinci**, İstanbul: Bateş Yayınları.

TUNAYA, Tarık Z. (1960) **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Yedigün Matbaası.

TUNÇAY, Mete (2015) **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

TURAN, Şerafettin (1995) **Türk Devrim Tarihi, 3. Kitap (Birinci Bölüm), Yeni Türkiye'nin Oluşumu (1923-1938)**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

TURAN, Şerafettin (1996) **Türk Devrim Tarihi, 3. Kitap (İkinci Bölüm), Yeni Türkiye'nin Oluşumu (1923-1938)**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

TURAN, Refik (2006) “Eğitim ve Öğretimdeki Gelişmeler: Yeni Devlet Yeni Eğitim”, **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, ss. 99-185.

TÜFENKÇİOĞLU, Hayati; Çağlayandereli, Mustafa (2016) “Nüfus ve Toplum” **Sosyoloji Günlük Yaşamı Anlamak**, Ed. Ali Arslan, Mustafa Çağlayandereli, İstanbul: Paradigma Akademi.

TÜRKDOĞAN, Orhan (2013) **Günümüz Toplum Yapısı ve Sorunlarımız**, Konya: Çizgi Kitabevi.

TÜRKKAHRAMAN, Mimar (2006) **Toplum ve Toplumsal Kurumlar: Kurumlar Sosyolojisine Giriş**, Ankara: Alp Yayınları.

TÜRKKAHRAMAN, Mimar (2009) **Teorik Ve Fonksiyonel Açıdan Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler**, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C. 14, S. 2, ss. 25-46.

TÜRKMEN, Zekeriya (2011) **Musul Meselesi Askeri Yönden Çözüm Arayışları (1922-1925)**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

UĞURLU, Nurer (2006) **Kürt Milliyetçiliği Kürtler ve Şeyh Said İsyanı**, İstanbul: Örgün Yayınevi.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1988) **Osmanlı Tarihi 1. Cilt**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1984) **Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları 1. Cilt**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÜLGNER, Sabri F. (2006) **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, İstanbul: Derin Yayınları.

ÜNSALDI, Levent; Geçgin, Ercan (2015) **Sosyoloji Tarihi Dünya'da ve Türkiye'de**, Ankara: Heretik Yayıncılık.

VEINSTEIN, Gilles (2017) "Osmanlı Yeniçerileri Üstüne (15-19. Yüzyıllar)", **Askerlik "İşi" Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi 1500-2000**, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. Dilek Şendil, İstanbul: İletişim Yayınları.

VERGİN, Nur (1985) "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", **Toplum ve Bilim**, Bahar-Yaz 1985, (29-30), ss. 9-28.

VERGİN, Nur (2008) **Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, İstanbul: Doğan Kitap.

WALLACE, Ruth A.; Wolf, Alison (2012) **Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin Genişletilmesi**, Çev. M. Rami Ayas, Leyla Elburuz, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

WATERS, Malcolm (2008) **Modern Sosyoloji Kuramları**, Ed. Zafer Cırhinoğlu, Çev. Sevda Mutlu, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

WEBER, Max (1995) **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi.

WEBER, Max (2013) **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık.

WILLIAMS, Michael J. (2009) **NATO, Security and Risk Management From Kosovo to Kandahar**, New York: Routledge.

WILLIAMS, M. J., (2008) “(In) Security Studies, Reflexive Modernization and the Risk Society”, **Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association**, Vol. 43(1), ss. 57–79.

YAKA, Aydın (2011) **Sosyal Değişme Türk Modernleşmesi**, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

YASA, İbrahim (1970) **Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları**, Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları.

YAŞAROĞLU, Hasan (2013) “Osmanlı'da Bir Darbe ve Tahlili: Genç Osman Örneği”, **Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 8/7, Ankara, ss. 705-732.

YAZGAN İNAÇ, Banu; Bilgin, Mehmet; Kılıç Atıcı, Meral (2011) **Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi**, Ankara: Pegem Akademi.

YENEN, İbrahim (2017) “Toplumsal Değişme ve Küreselleşme”, **Değişim Sosyolojisi**, Ed. Zahir Kızmaz, Hayati Beşirli, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss. 173-197.

YEŞİL, Fatih (2016) **İhtilâller Çağında Osmanlı Ordusu Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyoekonomik ve Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir İnceleme (1793-1826)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

YILDIRIM, Ergün (1995) **Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslâm**, İstanbul: İnsan Yayınları.

YILDIZ, Gültekin (2009) **Neferin Adı Yok Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ZABUN, Beyhan (2017) “Toplumsal Değişme Üzerinde Etkili Olan Faktörler”, **Değişim Sosyolojisi**, Ed. Zahir Kızmaz, Hayati Beşirli, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss. 83-101.

ZÜRCHER, Erik Jan (2016) **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yararlanılan Web Kaynakları

ATAAY, Aytekin (t.y) “Bir ‘İnkılâp’ Yapıtı Olarak Medenî Kanun”, <https://arastirmax.com/en/system/files/dergiler/41030/makaleler/45/1-4/arastirmax-bir-inkilap-yapiti-olarak-medeni-kanun.pdf> (Erişim Tarihi: 24.05.2019).

ATATÜRK, Mustafa Kemal (1923) “Atatürk'ün Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Iı. Dönem 1.Yasama Yılıını Açılış Konuşmaları” **Millet Meclisi Tutanak Dergisi D. II, C. 1, Sayfa 36**, https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/aturk_konusma/2d1yy.htm (Erişim Tarihi: 21.10.2019).

EMECEN, Feridun (2000) “İbrâhim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim--padisah> (Erişim Tarihi: 27.11.2018).

ERZURUM KONGRESİ (1919) <http://erzurumarsivi.com/data/documents/Erzurum-Bibliyografyasiayrilmis.pdf> (Erişim Tarihi: 14.10.2019)

GENÇ, Ömür (2002) “Sigortacılık Sektörü ve Türkiye’de Sigorta Sektörünün Fon Yaratma Kapasitesi”, Ankara: Türkiye Kalkınma Bankası A.Ş. http://www.kalkinma.com.tr/data/file/raporlar/ESA/SA/2002-SA/SA-02-05-17_Turkiye_Sigorta_Sektoru.pdf (Erişim Tarihi: 03.10.2018).

KOZAK, İbrahim Erol (1992) “İşçi Sendikalarının Tarihi Gelişimi (İngiltere Örneği)”, **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, S.37-38, ss. 63-81. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9610> (Erişim Tarihi: 04.10.2018).

MEVZUAT (1925) “Tekke Ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men Ve İlgasına Dair Kanun”,

<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf> (Erişim Tarihi: 15.05.2019).

Sevr Antlaşması (1920) “Müttefik Ve Ortak Devletlerle Türkiye Arasında 10 Ağustos 1920'de Sevres'de İmzalanan Barış Andlaşması”,

http://sam.baskent.edu.tr/belge/Sevr_TR.pdf (Erişim Tarihi: 25.03.2019)

TBMM (1925) “Takrir-i Sükûn Kanunu”,

https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc003/kanuntbmmc003/kanuntbmmc00300578.pdf (Erişim Tarihi: 13.05.2019).

TBMM (1926) “Teşkilâtı Mülkiye Hakkında Başvekâletten Gelen (1/955) Numaralı Kanun Lâyihası Ve Dahiliye Ve Muvazenei Maliye Encümenleri Mazbataları”,

<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c025/tbmm02025109ss0199.pdf> (Erişim Tarihi: 14.05.2019).

Türkiye Sigorta Birliği (2018) “Sigorta Tarihi”, <https://www.tsb.org.tr/sigortanin-tarihi.aspx?pageID=438>, (Erişim Tarihi: 03.10.2018).