

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME AÇISINDAN
DİN-KÜLTÜR-SİYASET
(1839-1960)

DOKTORA TEZİ

Nazmi AVCI

Danışman : Yrd. Doç. Dr. Osman KONUK

MALATYA - 1996

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
GİRİŞ	IV
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. TÜRK TOPLUMUNUN TARİHİ-SOSYAL YAPISI	1
1.1. TÜRK TOPLUMUNDA DİN	1
1.1.1. Sosyolojik Açıdan Din	1
1.2. TARİHİ TÜRK TOPLUMLARINDA TOPLUMSAL YAPI - DİN VE DEVLET KURUMLARI	9
1.2.1. Tarihte Türkler	9
1.2.2. Devlet	13
1.2.3. Din	16
1.2.4. Töre	20
1.2.5. Kut	22
1.3. SELÇUKLULAR DEVRİ	26
1.4. OSMANLI SİSTEMİ	38
1.4.1. Klâsik Dönem	38
1.4.2. Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi	43
1.5. Tanzimatı Hazırlayan Nedenler	49
1.5.1. Tanzimat Devri	60
1.5.2. Tanzimat Fermanı	62
1.5.3. Tanzimat Devri Fikir Hareketleri ve Cumhuriyet Rejiminin Temelleri	66

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRK TOPLUMUNDA SİYASAL KÜLTÜRÜN TARİHİ

BAĞLARI VE YAPISAL GELİŞİMİ -----	87
2. 1. Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Kültür-----	88
2. 2. Osmanlılardan Önce Türkler'de Siyasal Yapı ve Siyasal Kültürün Temelleri -----	94
2. 2. 1. Klâsik Osmanlı Devrinde Siyasal Gelenek -----	101
2. 3. Tanzimattan Cumhuriyete Türk Toplumunda Siyasal Gelenek -----	113
2.4. Cumhuriyet Dönemi -----	125
2.4. Türk Toplumunu ve Demokrasi Kültürü -----	142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TÜRKİYE'DE NORMATİF DİN İLE SOSYAL-SİYASAL POLİTİKALAR-----	158
3.1. Siyasal Modernleşme ve Din -----	159
3.2. Tek-Parti Döneminde Dinin Türk Toplumunun Siyasal ve Kültürel Hayatında Biçimlendiriliş Yöntemleri -----	171
3.3. Normatif Din ve Türkiye'de Modernleşme İçin Normatif Din İle İlgili Olan Gelişmeler -----	188
3.3.1. Kültür - Lâiklik ve C.H.P. -----	200
3.3.2. C.H.P.'nin Genel Politikaları Çerçevesinde Dinin Konumu -----	231
3. 4. Çok Partili Döneme Geçiş ve Demokrat Parti İktidarı -----	239
3.4.1. Demokrat Parti ve Siyasi Kültürde Muhalefet-----	248
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME -----	251
BİBLOGRAFYA -----	264
a-Kitaplar-----	264
b-Makaleler-----	279

ÖNSÖZ

İnsan toplulukları tarih boyunca uzun bir gelişme sonunda bugünkü seviyeye, yani millet olma seviyesine yükselmişlerdir. Her milletin geçmişindeki tecrübeleri ışığında bir toplum görüşü mevcut olup, bu görüşün geleceğe yönelişte tutulacak yönü tayin eden unsurlardan en önemlisi olduğu şüphesizdir. Biz de tarihî bütünlüğümüz içerisinde günümüz problemlerini ve geleceğimizi aydınlatacak ışıkları bulabiliriz. Gerek uzak, gerekse yakın mazimizin siyâsî, sosyal, iktisadî ve kültürel olaylarına gerçekçi bir gözle ve geniş perspektiflerle yaklaşabildiğimiz ölçüde, bugünün olaylarının ve gündemimizi belirleyen problemlerin ortak bileşimlerini, sebep-sonuç ilişkilerini tespit etmede güçlük çekmeyiz.

Toplumsal olayların devamlı değişim halinde bulunması, bu olaylardaki sebep-sonuç ilişkilerinin ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla uzak ya da yakın bir geçmişî günümüze bağlamaya çalışırken, tarihi bütünlükten uzaklaşmamak, tarihi parça parça ederek anlamsız ve içinden çıkılmaz bir hale sokmamak gerekir. Önemli olan bu bütünlük içerisinde, çeşitli zaman ve coğrafya alanlarının kendi şartları ve kendi unsurları gözden uzak tutulmadan değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle araştırmamız Türk toplumunun yakın tarihi ile bağlantı kurarak günümüz siyasal problemlerinin aydınlatılmasına da bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Tez çalışması boyunca sürekli destek ve yardımlarını esirgemeyen tez danışmanı hocam Yrd.Doç.Dr. Osman Konuk'a burada sonsuz teşekkürlerimi arzetmeyi bir borç bilirim. Ayrıca engin hoşgörü ve güler yüzlerini bizden

esirgemeyen başta değerli hocam Prof.Dr. Fügen Berkay hanımefendi olmak üzere, Sosyoloji Bölümü'ndeki çok kıymetli öğretim elemanlarına şükranlarımı sunmak isterim.

Nazmi AVCI
Malatya-1996



Kısaltmalar:

a.g.d.	: adı geçen dergi
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.g.	: adı geçen gazete
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.y.	: adı geçen yer
A.H.F.M.	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
C.H.F.	: Cumhuriyet Halk Fırkası
C.H.P.	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviri
D.P.	: Demokrat Parti
Edit.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
İ.Ü.E.F.D.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
İ.Ü.T.E.D.	: İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: sayfa
S.	: Sayı
S.B.F.	: Siyasal Bilgiler Fakültesi
T.O.D.A.İ.E.	: Türkiye Orta-Doğu Amme İdaresi Enstitüsü
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
Y.	: Yayın
yy.	: yüzyıl

GİRİŞ

Her topluluğun kendi sosyal-kültürel yapısından, organizasyon ve ihtiyaçlarından kaynaklanan bazı temel problemleri olduğu kuşkusuzdur. Özellikle, etkileyici sarsıntılar geçiren, esaslı reformlar ve inkılâplar ile karşılaşan toplumlarda meydana gelen değişmelerin, beraberinde yeni problemleri hazırladığı çok defa görülmüştür. Üstelik bu problemler, mahiyeti itibariyle belli bir toplumun ve çağının özelliklerini aksettirdiği gibi, geleceğin görünüşünü de temsil edici olmuştur. Nitekim, büyük sarsıntılar yüzünden bu tür toplumların hayat şartlarında meydana gelen değişiklikler, genellikle, ıslâhat hareketleri veya inkılâp girişimlerinin kaynağı kabul edilmiştir¹.

İşte belirtilen açılardan mevcut ya da kurulması düşünülen yeni bir toplum düzeninde istikrarın kazandırılabilmesi; fert ile toplum, yurttaş ile devlet arasındaki ilişkilerde haklı, devrin gereklerine göre uygun bir ölçütün kurulmasına; bunların birbirlerine karşı hareket tarzları ile etki ve müdahale sınırlarının çizilmesine bağlı görülür². Yani, bir ülkenin kültür geçmişinin olduğu gibi ortadan kaldırılamayacağı söz konusudur. Hatta, milletlerin ancak kültürleri sayesinde varolabildiğinden, kültürün bulunmadığı yerde milletin de mevcut olamayacağından sıklıkla söz edilmiştir. Bir milletin hayatını sürdürebilmesi için önemli kaynaklarından birinin kültürü olduğu ve onunla arasında kuvvetli bir bağın bulunduğu, dolayısıyla milletin kültürü meydana getirdiği ve kültürün de milleti yaşattığı realite olarak kabul edilmiştir.

¹ Kardaş, Rıza, "Sosyal Değişme Yönüyle Tanzimat Öncesinde Eğitim ve Yenileşme Hareketleri", Türk Kültürü, S:114, Yıl:X, Nisan 1972,s.35.

² Abadan, Yavuz,"Tanzimat Fermanının Tahlili",Tanzimat I,İstanbul 1940,s.31.

Millet, kültürü zenginleştirip yükseltmesine karşın, kültür de, topluluğa hız vererek onu yeni aksiyon ufuklarına doğru sürükleyici görülür. Çünkü kültür hayatında meydana gelen değişiklikler önemli sosyal hareketlerin başlangıcı olduğu gibi, büyük çaptaki siyasî ve iktisadî faaliyetler kültüre yeni yönler tayin etmektedir. Kafesoğlu'nun deyimiyle, "millî hamleler millet-kültür işbirliğinin ortak mahsulleridir. Milletleri ilerletme ve geliştirme gayretleri millî kültürlere dayandırılmak icap eder"³.

Bununla beraber, topluluklar arası "kültür alış-verişleri"nin, -ezilmemek şartı ile- milletlerin ilerlemesini sağlayan etkenlerden biri olarak gözönünde tutulması gerektiği belirtilmiştir⁴. Bu noktadan hareketle de, "kültür mü yoksa medeniyet mi?" problemi tartışılmaya başlanmış ve konu hakkında yükselen tartışmalar, Gökalp'in de temel konularından birini teşkil etmiştir

Gökalp'e göre kültür ve medeniyet, aynı toplumsal kurumların ayrı cepheleridir. Yani, kültür ve medeniyet farkı birbirindeki kurumların ötekinde olmamasından kaynaklanmamıştır. Kurumlar onların ikisinde de birdir. Bunlar hukuk, iktisat, teknik, sanat, dil, din ve ilmî spekülasyon faaliyetleridir. Kültür onların bir topluma ait özellikleridir. Medeniyet ise, millî özellikler dışında çeşitli toplumlarca paylaşılmış hayat şeklidir⁵.

Burada da geçtiği üzere, bazı Türk aydınları arasında "kültür-medeniyet" ayrımının sıklıkla gündeme gelmesi fikri, dolaylı olarak onların bir çıkmaz içine

³ Kafesoğlu, İbrahim, "Millî Kültürün Kudreti", Türk Kültürü, S:79, Yıl:VII, Mayıs 1969, ss. 449-452, s.449.

⁴ Kafesoğlu, a.g.m., s.449

⁵ Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet Kaplan, Ankara 1986, s.25.

sürüklenmelerine neden olmuştur. Çünkü problem; bir taraftan Batı dünyasının maddî bakımdan ezici bütün medenî vasıtalarına sahip olmak istenmesi, öbür taraftan aynı dünyanın zevkleri, aile hayatı, her türlü sosyal münasebetleri, felsefî ve dinî inançları, san'at ve eğlence hayatı ve benzerinin mevcut hayat tarzından nasıl uzak tutulacağı çıkmazdır. Kısaca, neyin değiştirilip değiştirilemeyeceği sorunudur.

Bu problem için Güngör, Gökalp'in değiştirilmesi istenmeyen bütün değerleri "kültür" adı altında toplamasını; değiştirilmesi istenenleri de "medeniyet"e dahil şeyler olarak göstermesini, pratik bir endişe olarak yorumlamıştır. Çünkü Gökalp için, birinci gruba giren değerler, milletlerin öz malı olup değişmesi değil, gelişmesi sözkonusu şeyler; ikinci, yani medenî değerler grubuna girenler ise, kültürün inkişafına imkan vermedikleri takdirde değiştirilmesi gereken şeylerdir⁶. Nitekim Gökalp'in ifadesine göre; "Medeniyet usûlle yapılan ve taklid vasıtası ile bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmûudur. Hars (kültür) ise hem usulle yapılamayan, hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır"⁷.

Gerçekte, gelişme düzeyi ne olursa olsun her insan toplumunda ortak davranış, kurallarını (normları), inanç ve değerlerini yeni kuşaklara aşılacak; toplum mensuplarını normlarda, inanç ve değerlerde bütünleştirmek; toplum yapısı ile kültürü arasında bir uyum sağlamaktır. Eğer siyasal yapı ile siyasal

⁶ Gökalp'e göre, Batı medeniyetine girmekle ne Türklüğümüzden, ne de müslümanlığımızdan birşey kaybedecektik. Onun meşhur "Türk milletindenim, İslâm Ümmetindenim, Garp Medeniyetindenim" formülündeki bu üç unsur, birbiriyle uzlaşan şeylerdi. Bkz. Güngör, Erol, **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, İstanbul 1992, s.11-12.

⁷ Gökalp, a.g.e.,s.29.

kültür arasında uyum söz konusu değilse, toplum içinde siyasal yapının çökmesine kadar varabilecek huzursuzluklar olabilmektedir. Oysa, Ortega Y Gasset'in dediği gibi, her toplum değişmektedir. Bu değişim ekonomik ve sosyal hayatta olursa; ortak normlarda, inançlarda ve değer hükümlerinde bir değişime sebep olmaktadır⁸.

Din gerçeğine gelince; o da bir toplum olayıdır. Öyle ki, içinde bulunduğumuz çağın dikkate değer entellektüel görünüşlerinden biri, kuşkusuz, dinin toplum hayatında geçirmekte olduğu sarsıntıya paralel olarak, dinî olayların bilimsel yöntemler bağlamında incelenmesinin her geçen gün artışıdır. Nitekim, Batı'da Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan dinî ve sosyal değişimler, coğrafi keşifler, matbaanın bulunuşu, pozitif bilimlerde görülen ilerlemeler ve hızla artarak devam eden teknolojik gelişmeler; etkilerini birey ve toplum hayatında oldukça geniş alanlarda göstermeye başlamışlardır. Giderek yaygınlaşan bu yenilik ve değişiklik arayışları, böylece, birey ve toplum hayatında birçok problemler de doğurmuştur.

Ortaya çıkan problemlerin bilimsel yöntemlerle aydınlatılabilmesi ve çözüm yollarının bulunabilmesi için -özellikle birey ve toplumu konu alan "Psikoloji ve Sosyoloji gibi" - yeni bilim dalları oluşmaya başlamış ve kısa zamanda taraftarlarını da bulmuştur. Doğal olarak bundan, insanların toplumla ilgili problemler karşısında belirtilen zamana kadar alâkasız kaldıkları şeklinde herhangi bir düşüncenin çıkarılmaması gerekir. Çünkü insanlar, en eski

⁸ Karayalçın, Yaşar, "Çocuk ve Gençlerin Siyasal Eğitimi", **Yeni Forum Dergisi**, C:II, S:37, Ankara (15 Mart) 1981, s.7.

çağlardan beri dikkatlerini zaman zaman toplumsal problemler üzerine çevirmişlerdir⁹. Tarihte bunun pek çok örneklerine rastlamak mümkündür.

Toplum olaylarını bilimsel düşünceye bağlı olarak incelemek amacıyla sistemleştirilen "Sosyoloji" bilimi ,artık, toplu halde yaşayan insanların oluşturduğu toplum(community) ve onların karşılıklı etkileşimini hareket noktası almış; buna göre de toplumsal görünümünün ya da sosyal olayların ilmi diye tanımlanmaya başlanmıştır¹⁰. Dolayısıyla bir toplum için belirleyici vasıflar, çeşitli faaliyet sahalarına ayırılmak sūretiyle gösterilmeye çalışılmıştır. Kùltür bütünlüğü olarak nitelendirilen bu belirleyici vasıfların neler olduğu tek tek izah edilmiş ve bunlar içerisinde "din", üzerinde en çok durulan gerçeklerden biri olmuştur. İşte bu kùltür bütünlüğü içinde yer alan unsurlardan biri olarak "din", insanlar arası ilişkileri, toplumsal hayatı belirleyen ve sürekli varlığını koruyan temel kuramlardan biri kabul edilmiştir¹¹.

Bazı sosyologların "toplum için birleştirici veya bütünleştirici" bir değer gözüyle tanımladıkları din; bazı sosyologlar tarafından da, "kùltürün bir kısmı" şeklinde yorumlanmıştır¹². Özellikle değişik bölgelerde bulunan müslüman toplumların, dinî yaşayışlarındaki farklı görünümün temel alınmış ve dinin

⁹ Kösemihal, Nurettin Ş., **Sosyoloji Tarihi**, İstanbul 1989, s.11.

¹⁰ Sosyolojinin, belli zaman ve mekandaki toplumu ve toplumsal gerçekleri vasıflayan, karşılaştıran ve yorumlayan bir bilim olduğuna dair, bkz.Taplamacioğlu, Mehmet, **Din Sosyolojisi: Giriş**, Ankara 1961, s.8; Günay,Ünver, **Din Sosyolojisi Dersleri**, Kayseri 1993, s.3,5.

¹¹ Freyer,Hans, **Din Sosyolojisi**, Çev.Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s.1-4.

¹² Türkdoğan, Orhan, **Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları**, (Yer adı ve Basım tarihi belirsiz), s.257.

yaşanması noktasından hareketle din olayının coğrafi, sosyal ve kültürel değişkenlere göre değiştiği düşüncesine varılmıştır¹³.

Görüldüğü gibi, herhangi bir toplumda her ne şekilde olursa olsun, kültür ve din birbiriyle bağıntılı bir durum arz etmektedir. Bu da yöntem olarak belirlenmesi gereken konuyu açıklık kazandırmaktadır. Yani, bir toplum için otantik kültürden bahsedilmesi gerekir ise, o zaman dininden de bahsedilmesi gerekir. Ya da bir toplumun siyasal kültürü konu edinilirse, din de konu edinilmesi gerekir. Kültür değişiminden sözedilmek istenirse, yine dinin göz ardı olunamayacağı ortaya çıkmaktadır ve bu bakış açılarını daha da çoğaltmak mümkündür.

Bilindiği üzere yapısal ve toplumsal değişmeler, etki-tepki ilişkileri, değişik toplumlarda yine değişik türlerde meydana gelmektedir. Diktatörlük, demokratik yönetim, değişimler, gelişimler veya reform hareketleri kendilerine en uygun ortamlarda gelişirler ve uygulanırlar. Bir başka deyişle bunlar kendilerini meydana getiren alt yapının üst yapı ürünleridir ve toplumu da kendilerine özgü bir şekilde etkileyip yön verirler. Böylece toplumlar arasında somut olarak gözükken farklılıklar ya da değişik davranış boyutları, o toplumların bir bütün olarak değişik sosyo-ekonomik yapısı ve davranış kalıplarından kaynaklanmaktadır¹⁴.

¹³ Mardin, Şerif, "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul 1992, s.238-239.

¹⁴ Yücekök, Ahmet N., **Siyasetin Toplumsal Tabanı**(Siyaset Sosyolojisi), Ankara 1987, s.11-12.,

Her ne kadar geçen bu ifadeler "davranışçı" (Behavioral) metodu ilgilendirirse de, sosyolojik açıdan makro bir analiz için böyle bir yaklaşım gereklilik arz etmektedir. Çünkü, genelde toplumsal hayata bir bütünlük ve beraberlik kazandıran kültürün, toplumdan ayrı ve bağımsız bir bütün olarak ele alınması imkânsızdır. Yine aynı şekilde, toplumdaki kişilerin davranışlarını, tutumlarını, vaziyet alışlarını etkileyen, toplumu bir arada tutup, bir bütün olarak kaynaştıran ve toplumun değerlerini ve normlarını içeren kültür yapısından toplumu ayırarak tek başına ele almak ta mümkün değildir¹⁵. Burada üzerinde durulması gereken sorun, toplum mu ya da kültür mü meselesi değil, birbiriyle özdeş olan bu gerçeklerin, üstten nasıl belirlendiğinin; bu belirlenme hareketlerinde etkin olan güçlerin ve sonuçta varılan noktanın, bir analizini Türk toplum örneği olarak incelemektir. Zaten Türkiye'de yarım asra yakın bir süredir meydana gelen değişmeler, ondan önceki yıllarda tartışılan kültür-medeniyet meselesine realitenin verdiği cevaplarla doludur¹⁶. Öyle ise; "Günümüz Türkiye'si'nin problemlerinden hareketle ve belli bir tarih bilgisi ile geçmişe bakılarak ne gibi devamlılık unsurları görülebilir?"

Hiç kuşkusuz, tarihe özel bir ilgi duysun duymasın bugüne kadar pek çok kişi, yaşanan problemlerin önemli bir kısmının geçmişle ilişkili olduğunda ortak bir fikre sahiptir. Ancak bunların neler olduğu ve nasıl biçimlendikleri ise, asıl tartışma konusu olmuştur. Bu araştırmanın konusu da aynı düşüncelerden hareketle belirlenmiştir. Problem; Cumhuriyet devri Türk toplumunun yüz yılı aşkın bir süredir geçirmekte olduğu derin toplumsal ve iktisadî değişim sürecinin

¹⁵ Yücekök, a.g.e., s.14.

¹⁶ Güngör, a.g.e., s.19.

(modernleşme hareketlerinin) çok partili döneme gelinceye kadar hangi yönde yoğunlaştığı ve Demokrat Parti iktidarında nasıl karşılandığıdır. İşte, sosyolojik bir yaklaşımın amaçlandığı bu çalışma, metodolojik açıdan teorik bir çalışmayı içermektedir.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, çalışmaya başlarken ilgili kaynakların daha çok anonimleşmiş bir içeriği yansıttığı karşılaşılan ilk sıkıntı olmuştu. Çünkü bu kaynaklardan içerik olarak algılanan, daha çok uygulama halindeki sistemle eşdeğer bir düşünce taşıyor olmasıydı. Eleştirel yaklaşımlar ise, eleştiri yöntemlerini mevcut toplum üzerine taşıyorlardı. Din, herşeyin ilk nedeni düzeyine yükseltiliyor, kültür de bunun tamamlayıcısı olarak görülüyordu. Bu da "resmî düşünce"nin ne kadar benimsenmiş olduğunun bir göstergesi gibiydi. Başlangıçta karşılaşılan bu tür sıkıntılara rağmen, yine de mevcut türde çalışmaların kaynak edinilmesi yoluna gidilmiş ve elde edilen veriler toplum kültürü baz alınarak değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Bunların neticesi;

Birinci bölümde, Türk toplumunun tarihî gelişiminde, geçiş dönemlerine göre, belli başlı kurumlarıyla ulaştığı nokta incelenmiş; İkinci bölüm, siyasal yapısıyla ilişkilendirilmiş; Üçüncü bölüm ise, din merkezli normatif kurallar açısından ele alınmıştır. Böylece her bölüm kendi alt başlıklarına ayrılarak, bir bütünlük içerisinde değerlendirilmek istenmiş, sonuçta çalışmanın tamamını kapsayıcı bütüncül bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili bilgiler değerlendirilirken de mümkün olduğu kadar tekrardan kaçınılmaya gayret edilmiştir.

Giriş kısmında yapılan bu açıklamalardan ve toplumumuzun içinde bulunduğu dinî, siyasî ve kültürel problemlerinin bu çalışmayla daha iyi kavranılabilmesi amacıyla hareketle, şimdi bölümlere geçilebilir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. TÜRK TOPLUMUNUN TARİHİ-SOSYAL YAPISI

1.1. TÜRK TOPLUMUNDA DİN

1.1.1. Sosyolojik Açıdan Din

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olan din, öteden beri insanlığın bir anlam vermeye çalıştığı özlemin adı olmuştur. Bu özlemden hareketle, âlemin ilk maddesinin ya da var olma sebebinin ne olduğunu anlamaya çalışan pek çok düşünür ortaya çıkmış; ateş, hava, su veya toprak gibi varlıklar yaratılışın bir sebebi olarak algılanmış ve üzerinde derinlemesine tartışmalar yapılmıştır. Bunların dışında, her şeyin kendiliğinden meydana geldiğini söyleyenler ortaya çıkmış, zaman zaman bir ilk hareket ettiriciden sözedilmiş; bazı görüşlere göre de, her şey düşünceyle başlatılmış veya varlığın sebebi "Tanrı" kavramı ile açıklamak istenmiştir. Sonuçta, insanoğlu, varlığın başlangıcını ve sonunu düşünürken, akılla kesin biçimde çözemediği evrensel problemlerini dinî değerlere yönelerek cevap aramıştır. Böylece, dinin en önemli ilkelerinden olan inançlar, kâinata ve hayata anlam vermekte insanları derin biçimde etkileyen bir faktör olmuştur. Kendisine kutsallık atfedilen değerler ise, toplumun çeşitli kültür unsurlarını yönlendirici bir görevi üstlenmişlerdir. Ulaşılan nihaî noktada kişi, hem âlemin başlangıcını ilahî güce bağlamış, hem ölümünden sonraki hayata hazırlanmaya çalışmış, hem de bu dünyada davranışlarından sorumlu olacağını idrak eder olmuştur.

Din, aslında, kendi sistemi içerisinde bir ruhsal boşluğu doldurmuş; ahlâkî açıdan insanları iyiye, güzele ve doğruya yöneltme görevini yerine getirmeye çalışmıştır. Öyle ki, din ve ahlâk insanların duygu, düşünce ve özelemlerini etkilediği gibi kültür ve sanat unsurlarını da etkilemiş, hatta insanoğlunun siyasal hayatında kendine ait normları ile yönetim biçimlerinin belirlenmesinde etkin bir paya sahip olmuştur. İşte günümüzde üzerinde çokça tartışılan konularından biri, dinin bu özelliğine bağlı kabul edilen siyasal karakteridir.

Başka bir ifadeyle, XVIII. yüzyıla kadar düşünürler tarafından "değer hükümü" çerçevesinde incelenen din hâdisesi, aynı yüzyıldan itibaren objektif açıdan görülmeye ve araştırılmaya başlanmıştır¹. Yine aynı yüzyılda yükselmeye başlayan oryantalizm ve etnografya, karşılaştırmalı araştırma metodolojisinin ortaya çıkışını hazırlamış ve neticede en doğru ya da en şerefli din anlayışı yerine, "din fikri"nin gelişmesini arama hevesleri uyanmıştır². Öncelikle din fikrinin kaynağı konusunda yoğunlaşmış çalışmalar sonucunda, değişik teoriler geliştirilmiş ve ileri sürülen fikirler, bu teoriler bağlamında kanalize edilmiştir. Nitekim klâsik Din sosyolojisi ile ilgili ortaya konulmuş olan eserlerde, bu teorilerin neler olduğu etraflıca incelenmiştir. Örneğin, dinlerin özü sayılan "kutsal" fikrinin kök ve kaynağı hakkında dört teori göze çarpmaktadır ki, bunlar; Ruhçuluk (Animizm), Tabiatçılık (Naturizm), Totemcilik (Totemizm) ve Vahiycilik (Revelationizm)'tir. İlk üç sistem, üç ilkel dinin karşılığı; sonuncusu ise evrensel ve semavî dinlerin ayırdedici niteliği olarak ele alınmıştır³.

¹ Ülken, Hilmi Ziya, *Dinî Sosyoloji*, İstanbul 1943, s. 5.

² Ülken, a.g. e., s.5-7.

³ Taplamacıoğlu, a.g.e.,s.53-69.

XIX. yüzyıl sonlarına doğru sosyal şartlardan hareketle açıklanması ve anlaşılması yönünde girişimlerin başlatıldığı 'din', özellikle Comte'un "pozitivizm" * düşüncesine paralel olarak açıklığa kavuşturulmak istenmiştir⁴. Daha sonra Durkeim'in görüşlerinde yükselen ve pozitivizmle eşdeğer anlamlar taşıyan bu konudaki çalışmalar, meselenin "kollektif bir hâdise" olduğunda yoğunlaşırken, başka bir açıdan da, iktisadî hayatın bir sonucu olarak görülmüştür⁵. Freyer, "ferdin mutlak surette bütün mevcudiyeti ile iştirak ettiği bir vakıa var ise, o dindir" tanımını yanında, Rudolf Otto'nun "din, mukaddes olanın yaşanması" tanımını ilk defa bütün dinleri kapsayıcı olarak kabul etmiştir⁶. Özetle belirtmek gerekirse, dinin doğuşu ve kaynağı hakkında çoğunlukla iki görüş etrafında birleşilmiştir:

a-Din, insan yaşantısından bağımsız tabiat üstü bir gerçektir.

b-Din, toplum hayatı ile birlikte ortaya çıkan ve onunla gelişen bir olaydır⁷.

Bilindiği gibi Durkheim, sosyoloji anlayışını "kollektif şuur" düşüncesinde bütünleştirmiş ve kollektif şuuru, toplumdaki müşterek tasavvurların bütününden ibaret saymıştır. Çünkü toplumun kollektif tasavvurlarının temelini, ona göre, dinî inanç ve tasavvurlar teşkil etmektedir. O, "Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri" (Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, 1912) ismini verdiği eserinde, insanın kendisi ile dünya hakkında edindiği tasavvurların ilk kaynağını "din" olarak tanımlamıştır. Yazara göre, dünya ve insan üzerine görüş ihtiva etmeyen bir din yoktur

* "Toplumsal olayları ferdi biyolojik ve psikolojik faaliyetlerden ayırarak, sui generis bir sistem içinde tetkik edilmeleri eğilimini kuvvetle savunan müellifler arasında Auguste Comte ön safta yer alır..." Comte, Auguste, **Pozitivizm İlmihali**, Çev. Peyami Erman, İstanbul 1986, s.11.

⁴ Mensching, Gustav, **Dinî Sosyoloji**, Çev. Mehmet Aydın, Konya 1994, s. 1.

⁵ Ülken, a.g. e., s. 7.

⁶ Freyer, **Din Sosyolojisi**, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s.29-32.

⁷ Sezer, Baykan, **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, İstanbul 1981, s.30.

ve tüm sosyal kurumların kaynağı da dindir. Dolayısıyla hukuk, iktisat, ahlâk, san'at v.b. sosyal kurumlar, kaynağını dinden almışlardır⁸.

Yukarıda geçen izahlardan da anlaşılacağı üzere, Durkheim daha çok dinin genel bir teorisini kurmak istemiştir. Dinlerin kökeni ve evrimi meselesine bir çözüm yolu bulmaya çalışmış ve sonuçta ileri dinleri, iptidaî dinlerin evrimleşmiş bir şekli olarak tanımlamıştır. Buna göre en basit ve en ilkel olanın, insanlığın en ilkel dini olması gerekir. "Totemizm" de en ilkel din olduğu için, bütün dinler oradan hareketle gelişmiş ve din toteme tapınma şekliyle başlamıştır⁹.

İlk sistematik ve bağımsız din sosyolojisinin kurucusu olarak bilinen Max Weber ise, din olaylarını öteki toplum olayları gibi birer "ideal tip" gözüyle bakmış, sınıflamasını yapmış ve "anlayış metodunu" din sosyolojisi araştırmalarına uygulama çabasında bulunmuştur. Sosyoloji kariyerine iktisatçı olarak başlayan Weber'in çalışmalarında ana tema din sosyolojisi olmuş, özellikle din ve ekonomi ilişkileri üzerinde durmuştur¹⁰.

Sosyolog, dinin özünden çok, din ve dinsel inançların toplumda ortaya çıkardıkları davranışların tetkik edilmesi gerektiği düşüncesinden hareket etmiştir. Amacı, dinsel davranışların ya da dinden kaynaklanan sosyal davranışların incelenmesi olmuştur. İncelemelerinde, dinsel olaylarla ekonomik olaylar arasındaki ilişkileri tam olarak aydınlatmak temel problemdir. Nitekim, incelemelerinin sonunda şu şekilde genel bir yargıya vardığı ortaya konulmaktadır: Dinî olaylar ekonomik olaylarla karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar, dolayısıyla, onlar-

⁸ Günay, *Din Sosyolojisi Ders Notları*, Kayseri 1986, s . 85-86 .

⁹ Günay, *a.g.e.*, s.87-88.

¹⁰ Weber'in din-ekonomi ilişkileri tetkikleri için bkz. Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, 1985.

dan birini diğzerinin basit bir fonksiyonu olarak görmek hatalıdır. Ekonomik olayları da din faktörünün basit bir fonksiyonu gibi görmek hatalıdır. Böylece, din faktörü bir "değişken" olarak ele alınmakta ve onun ekonomik olaylar ile öteki sosyal ve kültürel olaylar üzerindeki etkileri gösterilmektedir. Din faktörü metodolojik bir değişken olarak kabul edildiği için de, onun ekonomik hayat üzerindeki etkilerini gösterebilmek amacıyla, dinin ekonomik ahlâkı burada başlıca inceleme konusu yapılmaktadır. Weber'in bu şekilde bir metod izlemesi, kendi ifadesiyle, dinin öğretisi yanına önem vermekten çok, pratikteki etkisini konu edinmesinden dolayıdır¹¹.

Kısaca, Taplamacıoğlu'nun "manevî bir birlik meydana getiren topluluğun kutsal şeylerle ilgili inanma ve tapınmalarından doğan dayanışmalı bir sistem" diye tanımladığı din, kuşkusuz problemin özünü yansıtmaktadır¹². Çünkü bu konu(din) üzerine günümüze değin sürdürülen çalışmalar ve ileri sürülen fikirler, genellikle, dinin fert ve toplum hayatında derinden bağlayıcı, birleştirici ve kaynaştırıcı bir unsur olarak büyük bir etkileme gücüne sahip olduğu düşüncesini ortaya koymuştur. Özellikle bu düşüncelerde, kişinin hayatı boyunca dinin, düzenleyici ve programlayıcı bir nitelik taşıdığı; böylelikle bireysel ve sosyal hayatın güvenilir bir dayanağı olma özelliğini hissedilir derecede koruduğu ön plândadır. Çünkü, bütün değerlerin temel taşı ve bütün değerlere değer kazandırıcı kabul edildiği için; ilim, sa'nat, ahlâk, hak ve hukuk gibi pek çok değerlerin de beşiği sayılabileceğine işaret edilmektedir¹³. Zaten bir kısım düşünürler de, kültürel ve

¹¹ Weber, a.g. e., s.10,36-63.

¹² Taplamacıoğlu, a.g.e., s.52.

¹³ Yavuz, Kerim, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Çocuk ve Din Faktörü", *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 1992, s.14.

ahlâkî yaşayışın kökenlerinin ancak dinde bulunabileceğini, bunun yanında ahlâk ve kültürün ön şartının din olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, G.Le Bon, barbarlığın önlenmesini dine bağlamış; Oswald Spengler ise, kültürlerin gelişmesi, yükselmesi ve batışlarını dinle yakından ilişkili görmüştür. Sonuçta, kültür değişmelerini dinî inanç ve düşünceden dışlamanın imkânsız olduğu vurgulanmaktadır¹⁴.

Yukarıdaki ifadelerden genel olarak varılacak husus, dinsel değerlerin toplumsal kültürün bir parçasını meydana getirdiği tarzında olmaktadır. Buradan da "kültür"ün ne olduğu meselesi açıklık kazanmaktadır. Zaten kültür de, kişinin, toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgiyi, inancı, değerleri, san'atı, ahlâk anlayışını, örf ve âdetleri, yasaları içeren ve karmaşık gibi gözükken bir bütünün ortak ismidir. Böylece, fert açısından yaşantının bireysel bir ifadesi olan kültür, diğer yönden kişiliğin kolektif bir ifadesi olduğu kolayca kavranılmaktadır¹⁵.

Özetlemek gerekirse, din, bir toplumun kültür yapısı içinde yaygın bir değer ve inanç sistemi olarak etkinliğini, gerçekliğini korumakta, kısaca, toplumun bir üst-yapı kurumu olmaktadır¹⁶. Bu açıdan insanların kendi varlıklarının ve kendi varlıklarını çevreleyen toplumsal ortamın bilincine varmaları biçimlerinden birisi ve en önemlisidir. Nitekim, toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaları için "din" olmuştur¹⁷. Aynı zamanda inanç ve değerler bütünüyle bir toplum için uyumculuk, kaynaştırıcılık ve düzenleyicilik rolünü yine din üstlenmiştir¹⁸.

¹⁴ Yavuz, a.g.m., s.15-16.

¹⁵ Yücekök, Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul 1983, s.8.

¹⁶ Berkay, Fügen, "Türk Toplumunu Açısından İslamiyet", *Sosyoloji Dergisi*, S. XIX-XX, s.204.

¹⁷ Sezer, a.g. e., s.32.

¹⁸ Yücekök, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, Ankara 1971, s.63.

Toplumsal yapının karmaşılaşmaya başlaması halinde toplumu oluşturan üyeler, ortaklaşa amaç için farklı görevleri yerine getirmeye başlamakta ve böylelikle farklı iştirak dereceleri, farklı hakları, farklı zorunlulukları ortaya çıkmaktadır. Bütün bu durumlarda toplumun ortaklaşa dinsel yaşayışıyla karşılıklı bir takım ilişkileri, etki ve tepkileri sözkonusu olmaktadır¹⁹. Basit ya da az gelişmiş toplumlarda ise, farklılaşmamış sosyal yapı nedeniyle tek yaygın değer durumunda bulunan din, gelişmiş veya modern toplumlara nazaran gerek bireysel, gerek toplumsal hayatta yönlendirici olması açısından en büyük etkenlerden biri olmaktadır²⁰.

Hatırlanacağı gibi Weber, ekonomik koşullara yönlendirici olarak din faktörünü ele almıştı. Robert N. Bellah da bir toplumun siyasal değerlerinin din tarafından şekillendirildiği üzerinde çalışmış ve Shinto dini ile Japon toplumu arasında bu ilişkiyi örnek olarak göstermiştir²¹. Özellikle siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler, tüm çağlar boyunca toplumsal- siyasal hayat içinde etken olan ve tarihin değişik dönemlerinde o dönemin toplumsal yapısına göre çeşitli biçimlerde oluşan bir nitelik taşımaktadır²². Bu da göstermektedir ki, dinî unsurların siyasal iktidar ile ilişki biçimi ne şekilde olursa olsun, din, bütün toplumsal yapı üzerinde etkin ve toplumun siyasal hayatı açısından gözönünde tutulması gereken niteliğini sürdürmeye devam etmektedir²³.

¹⁹ Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.V, Erzurum 1982, s.74.

²⁰ Yücekök, a.g.e., s.71.

²¹ Mardin, Din ve İdeoloji, İstanbul 1992, s.36.

²² Özek, Çetin, Devlet ve Din, İstanbul(Tarihsiz), s.7.

²³ Özek, a.g. e., s.9.

Sosyologlar dinin devletle olan ilişkileri üzerinde de önemle durmuşlardır. Gustav Mensching, "*millî din*" anlayışına sahip toplumlarda devletin tamamen kutusal bir kurum olarak görüldüğünü; "*evrensel din*" anlayışına sahip toplumlarda ise din ile devlet arasında bir muhalefetin bulunduğunu ifade etmiştir²⁴. Taplamacioğlu, tarihsel süreç içinde din-devlet ilişkilerinin değişik şekillerde kendini göstermiş olduğunu ve iş bölümünün henüz gelişmemiş olduğu zamanlarda da san'at, ahlâk, felsefe, bilim ve siyasetin din kadrosu içinde toplandığını belirtmiştir. O'na göre, süregelen zaman içerisinde değerlerin evrimi, farklılaşma ve iş bölümünün ilerlemesi sonucu san'at, felsefe, ahlâk, bilim ve son olarak devlet, hukuk ve eğitim dinden ayrılmıştır²⁵. Bu oluşum açıkça dinin devletten ya da devletin dinden ayrıldığı anlamını vermektedir ki, günümüzde özellikle üzerinde sıkça durulan "*lâiklik*" probleminin temelini oluşturmaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan ortaya çıkan gerçeklik, dinin, toplumda yapısal bir fonksiyona sahip olduğudur. O, toplumun şekillenmesinde en etkin güçlerden biri olmaktadır. Eğer meseleyi Türk toplumuna taşımak gerekirse; tarihi gelişiminde Türkler hemen hemen toplumsal hayatlarının her boyutunda pratik olarak, dinin etkisini yaşamışlardır. Gelecek alt başlık altında incelenecek olan konu da, Türk toplumunda dinin pratikte nasıl şekillendiğinin karakteristik yönleriyle ele alınmasıdır. Tezde esas problem Türk toplumunun yakın tarihini kapsamasına rağmen, konunun temeli, onun geçirdiği tarihî safhalar içinde şekillendirilmeye çalışılacak ve böylece mesele belki tarihsel bütünlüğü içinde daha açıklayıcı ortaya konulabilecektir.

²⁴ Mensching, a.g.e.,s.116.

²⁵ Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1963, s.240.

1.2. TARİHİ TÜRK TOPLUMLARINDA TOPLUMSAL YAPI - DİN VE DEVLET KURUMLARI

1.2.1. Tarihte Türkler

Türkler, tarih sahnesine çıkışlarından bugüne kadar pek çok medeniyetle münasebetlerde bulunmuşlar; sosyal, siyasi ve kültürel hayatlarında bu medeniyetlerden izler taşımışlardır. Tarihte en eski ve devamlı topluluklardan biri olan Türkler, yaklaşık dörtbin yıllık zaman zarfında Orta Asya'dan bir çok bölgelere dağılmış ve tek bir topluluk olmak yerine, dünyanın değişik bölgelerinde hayatlarını sürdürmüş, pek çok idare ve devletler kurmuş; dili, dini, töresi ve gelenekleri ile aynı "millî kültür"ün taşıyıcıları olmuşlardır²⁶. Bunun için de "Türk" kavramı ortak bir isimi ve bütünlüğü tanımlayan bir milletin özelliği olmuştur.

Türkler'in eski tarihlerine ait bilgilerin pek çoğunun Çin tarihi ve kaynaklarından öğrenildiği belirtilmiştir²⁷. Onların ilk vatanları konusunda araştırmacılar farklı görüşleri ileri sürmüşlerse de, insanlığın ilk izlerini taşıdığı yer olarak beyan edilen Orta Asya'nın Tanrı Dağları ile Altay Dağları arasında ilk Türk topluluklarının yaşamış oldukları noktasında birleşmişlerdir²⁸. Öyle ki, Türkler'in anayurtları ile ilgili araştırmalardan aynı zamanda onların ilk kültürel özellikleri hakkında bilgiler edinildiği görülmektedir. W. Eberhard'a göre Kuzey-batı kültürü, menşei itibarıyla bir "avcı kültürü"dür. Sonraki dönemlerde bu "çoban kültürü" olmuştur.

²⁶ Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 1993, s..41.

²⁷ Güngör, *Tarihte Türkler*, İstanbul 1976, s.11; İnan, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul 1976, s.1.

²⁸ Togan, A. Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s.10; Rasonyi, L., *Tarihte Türklük*, Ankara 1993, s.2; Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s.36; İzgi, Özkan, "Asya'nın Türkleşmesi", İ.Ü.T.E.D., İstanbul 1982, s.627.

Ziraat kültürü yanında önemli hayvan "at" olduğu için, bu kültürü* yaşatanların ve asıl sahiplerinin "Türkler'in ataları" ya da "Hun'ların atası" diye ifade edilen "proto-Türkler" olduğunu beyan etmiştir²⁹.

Rasony, Türk anayurdunda gelişip, benzeri şartları taşıyan diğer bölgelere yayılmış ve nomad kültür çerçevesinin en yüksek kademesini teşkil etmiş olan kültürü, "atlı-hayvan yetiştiren kültür" diye kabul etmiş ve gerekçelerini ortaya koymuştur³⁰. Tarihte "göçebe" ya da "yarı göçebe" bir toplum olarak nitelendirilen Türkler'in, İslâmiyet öncesi kültür ve medeniyet anlayışları, belirli ekonomik ve hukuk prensipleriyle dinî sistemlere dayanan dünya görüşleri, bu arada millî evsafaftaki san'at faaliyetleri, askeri düzenleri onların dahil oldukları "Bozkır medeniyeti"nin özünü teşkil ettiği söylenilmiştir³¹. İşte, Türkler'in nasıl bir kültür ve medeniyet dairesinde yer aldığına dair ileri sürülen bu görüşler, doğal olarak pek çok tartışmanın kapısını da aralamış gibidir³².

Bütün bunların ötesinde şunu ifade etmek gerekir ki; Türk göçlerinin başlaması ve bu göç yönlerinin bazen Batı'dan Doğu'ya, bazen de Doğu'dan Batı'ya doğru olması, onların, değişik kültürlerle yoğun ilişkiler içerisinde bulduklarının en açık yanısıdır³³. Nitekim yukarıdaki görüşler, Türkler'in toprağa yerleşmeye yatkın ve yerleşik toplumun etkilerine açık bir yapıya sahip olduklarının işaretidir.

* Türk anayurdunda gelişen kültür, oradan benzeri şartlara haiz bölgelere de yayılmış ve göçebe (nomad) kültür çerçevesinin en yüksek seviyesini teşkil etmiştir. Kısaca, atlı-hayvan yetiştiren kültür adı ile anılmaktadır. İşte, Türkler'in ilk kültür kaynakları konusunda ortaya atılan "atlı kültür" ifadesinin gerekçesi; At'ın ilk ehlileştirilmesi ve bununla ilgili karakteristik atlı çoban kültürünün yaşatılması konusundaki bulguların İç Asya'da yaşayan eski Türkler'e kadar ulaşmasından dolayıdır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Rasony, a.g.e., s.3-6.

²⁹ Eberhard, Wolfram, *Çin Tarihi*, Ankara 1987, s.17.

³⁰ Rasony, a.g. e., s. 6.

³¹ Küçük, Hasan, *Türk-İslâm Düşünce Yapısı*, İstanbul 1980, s.47; Cahen, Claude, *Osmanlılar dan Önce Anadolu'da Türkler*, Çev. Yıldız Moran, İstanbul 1994, s.23.

³² Bu tartışmalar için bkz. Kafesoğlu, a.g.e.,s.201.

³³ Köymen, M.Altay, *Selçuklular Devri Türk Tarihi*, Ankara 1982, s.3.

Batılı tarihçilerin (O. Lattimore,W. Eberhard ve C. M. Kortepeter v.b.) araştırmalarında zaten, Çin ve Hindistan'ın kuzeyinde Kore'den Hazar Denizi'ne kadar uzanan pek değişik ve çetin iklim şartları gösteren uçsuz bucaksız sahaların Türkler'in hayatlarında oynadıkları rol, diğer ifadeyle olumsuz iklim şartlarına rağmen nasıl bir Türk medeniyeti meydana getirdikleri ortaya konulmuştur. Çünkü bu iklim şartlarının üstesinden gelebilmek için mücadelelik ve dayanıklılık önemli bir etkidir. Buna da sahip olan Türk toplumu gerekli tedbirleri ve özellikle en gerekli olan devlet teşkilatını kurmuş, sonuçta bir çok ülke ve topraklara sahip olmuş, çoğaldıkça da farklı yönlerle doğru dağılmışlardır. Zaten Türk Milleti'nin hareketli bir yapıda olması sahip olunan vasıfların bir delili gibidir. Böylece, Türkler için "dinamizm", tarihsel süreçte ilk özellik olarak karşımıza çıkmaktadır³⁴. Ziya Gökalp ise bu aşamaları, Türk Milleti'ninin medeniyet tarihi açısından üç devreye ayırt ederek incelemiştir:

1-Eski devir; Türk kavminin ortaya çıkışından İslâm Dini'ne girmesi zamanına kadar geçen dönem,

2-Orta devir; İslâm dinine girişten, Batı medeniyetinin kabulü zamanına kadar geçen dönem,

3-Yeni devir; Batı medeniyetini kabulden bugüne kadar olan dönem³⁵.

Burada özet olarak belirtilmesi gereken nokta, Türk toplumunun kendine özgü kültür nitelikleri ve yapısal özelliklerinin, dinî, siyasî ve ekonomik yaşantılarında önemli bir rolü olduğudur. Öyle ki, bu roller daha çok birbirinin belirleyicisi şeklinde yansımış ve siyasal örgütlenmesinde demokratik ve halkçı esaslar ola-

³⁴ Köymen, "Selçuklu Devrinin Özellikleri", *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s.355.

³⁵ Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1976, s.19.

rak korunmuştur. Türkler'in toplumsal hayatında sınıflara ayrılmış bir yapılanmadan bahsedilmesi ise gerçekleri yansıtmamak olarak kabul edilmiştir. Bu konuda özellikle İbn-i Fadlân'ın tesbitlerine yer verilmiştir. İbn-i Fadlân'a göre, kurultay üyelerinin ortak görüşleri sonucu çıkarılmış olan herhangi bir karar, eğer toplumda rahatsızlık ya da memnuniyetsizliğe sebep olmuşsa bundan derhal vazgeçilmiştir³⁶. Bu ifadelerden, Türkler'in toplumsal hayatında demokratik kuralların işlediği, güce veya soya dayalı herhangi bir zümre sisteminin egemen olmadığı çıkarımında bulunulmuştur. Onlar bağımsız ve iki yönlü bir eşitlik anlayışına sahip olmakla nitelendirilmiş, demokratik toplum anlayışına sahip oldukları yönünde bir görüş ortaya konulmuştur.

Ayrıca, Türkler'in hukuk anlayışlarında halkın hürriyeti ve eşitliği egemen unsur olduğu için, hukukta demokratik anlayış ağırlık kazanmıştır. Dolayısıyla onlar için, "*doğu despotizm*" veya "*oriental despotizm*" karakterinin yakıştırılması sözkonusu edilemez kabul edilmiştir. Yine, *merkeziyetçi despotizmin* kaynağı olarak görmek te, Marksist şemanın tekliflerini aynen Türk toplum yapısı için geçerli olabileceği savını tekrar etmek olarak belirtilmiştir. Çünkü "devlet-asker-servet dağıtımı-halkın zenginliği ve örfler" toplumsal hiyerarşiyi oluşturduğu için, devletin bulunmadığı sosyal bir oluşumda halkın zenginliğinin hiçbir anlam taşımayacağı vurgulanmıştır. Zira servet dağıtımının gerçekleştirilmediği durumlarda Türk devleti diye bir devletin varlığının söz konusu bile edilmeyeceği düşüncesi hâkimdir. Ferdî mülkiyet edinmenin yanında, destanlar ve efsanelerde geçtiği gibi,

³⁶ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1975, s.1-2.

ortak mülkiyetin varlığından bahsedilmiş, örnek olarak,otlak ve yaylakların boy-
larda ortak mülkiyet temeline dayandırılması gösterilmiştir³⁷.

Aynı zamanda bütün tarihî Türk toplumları için asıl birliktelik soy'a (urug)
dayandırılmaktadır. Buna göre; her soy bağımsız bir toplum birliğidir ve kendine
ait örf ve adetleri vardır. Benzer özellik dinî hayatları için de geçerli kılınmıştır.
Çünkü tarihî Türk toplumunun geneline ait olan mabutlardan ayrı olarak her bo-
yun, her sitenin, hatta her evin kendine ait koruyucu mabutlarının olduğu tesbit
edilmiş ve ibadet merasimlerinde onlara kurbanlar kesilip, özel törenler düzen-
lendikleri yazılmıştır³⁸. Soyların birleşmesinden ise oymaklar doğmuş, tarihî ve
ekonomik şartlar olgunlaştığı zaman güçlü bir Oğuz reisi ortaya çıkarak, diğer
Oğuzlardan bir çoğunu kendi Oğuzuna itaat etmesi için mücadele etmiştir. Eğer
verilen mücadelelerden başarıyla çıkmışsa -itaat sağlanmışsa- Türk âleminde
böylece yeni bir devlet, yani bir "I" kurulmuş demektir³⁹.

Başlangıçta boylar arası mücadeleye ve kazananın egemenliğinde boylar
birliğine dayanan devlette, toplumun birlikteliği veya toplumun bir bütün olarak
nasıl korunduğu, üzerinde durulması gereken bir konudur. İşte gelecek sayfalarda
ifade edileceği üzere, bu birlikteliğin daha çok "töre" ile sağlandığı kısaca ele
alınacaktır. Şimdi ise "devlet" anlayışları incelenecektir.

1.2.2. Devlet

Türkler'in tarih boyunca pek çok devlet kurmuş olmaları, onların, teşkilatçı
bir millet olduklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Niçin "devlet" olma

³⁷ Türkdoğan, *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, Ankara (Tarihsiz), s.127,128.

³⁸ Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul 1947, s.376.

³⁹ Arsal, a.g e., s.350,352.

mücadelesi verdikleriyse, daha çok yaşantı tarzları bağlamında ve özgürlüklerine düşkün bir karakteri yansıtmaları anlamında açıklanmıştır. Ögel, bu meseleyi değişik bir yaklaşımla incelemiştir. O, "*Türk devlet anlayışı*"nın temelinde din, devlet ve insanlık idealinin vazgeçilmez unsurlar olduğunu belirlemiştir. Atlı kavimlerde gök'ün kutluluğu ve onunla ilgili seremonilerin din anlayışında ön sırayı almaları, aile ve devlet düşüncesini de etkilediği için, Yazar, gerek üniversal devlet, gerek cihanşumûl devlet ya da evrensel devlet olarak nitelendirilen anlayışların, açıklamaların ve devlet ideallerinin kök ve kaynağının "Gök tapınması" olduğunu beyan etmiştir⁴⁰.

Eski Türklerde devlet, tabiat prensipleri üzerine kurulu, din inanışlarıyla karışık; kökleri aile kurumu ve bu kurumun daha geniş birleşimlerinden (boy ve köy gibi) meydana gelen bir sosyal yapılanma olduğu daha önce kısaca geçmişti⁴¹. Göktürk Yazıtları'nda bir Türk Devleti'nin kuruluşu ise şöyle ifade edilir ; "*Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış. İnsanoğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini, töresini tutuvermiş, düzenleyivermiş...*"⁴².

Türkler'de "İl" deyimi, bugünkü "*modern devlet*" anlayışını karşılayan bir öz olarak kabul edilmiştir⁴³. "Halk" ve "toprak" gibi iki önemli unsurun oluşturduğu "İl"de (devlette), "*kağan*" bütünleştirici bir unsur olarak görülmüştür. Ayrıca, devletin temelini oluşturan bu unsurların dışında "*töre*" ve "*bilgi*"nin de öneminden

⁴⁰ Ögel, *Türkler'de Devlet Anlayışı* (XIII. yy. Sonlarına Kadar), Ankara 1982, s.2,6-7.

⁴¹ Ögel, a.g.e., s.XI; Tanilli, Server, *Devlet ve Demokrasi*, İstanbul 1990, s.9.

⁴² "Türkler'de millet anlayışını karşılayan " Budun" deyimi vardır(...) Eski Türkler'den 'Bod' sözü, "bağımsız illi ve kağanlı" bir Türk toplumu anlamına geliyordu..." Taneri, Aydın, *Türk Devlet Geleneği*, İstanbul 1993, s.92.

⁴³ Ögel, "Göktürklerde Devlet ve Millet Anlayışı", *Tarihte Türk Devletleri I*, Ankara 1987, s.129-130.

bahsedilmiştir. Çünkü devletin gücünü ve devamını sağlayacak yönetici kadronun “*Türk töresini bilme*”si ve bilgi sahibi olması zorunlu bir kuraldır⁴⁴.

Devlet kurmakta oldukça başarılı olan Türk Milleti, kurduğu devletin uzun ömürlü olması beklentisi içindedir. Kutsallığın ön plâna çıktığı devletlerinin yöneticilerine (Kagan), aynı şekilde, kutsallık atfedilmiş ya da öylece inanılmıştır. Başka bir deyişle, devlet kutsal kabul edildiği için, yöneticisi de kutsaldır. Çünkü, kağanların ilâhi bir kaynaktan geldiğine ve kudretlerini gök’ten yani Tanrı’dan aldıklarına inanılmaktadır. Bu yüzden iktidar, gök’ten yere doğru kademe kademe dağılmıştır. Nasıl ki, gökte bir güneş varsa, yeryüzünde de bir kağanın varolmasının gerekliliği belirtilmiştir⁴⁵. En üst düzeyde bir yönetici olarak “Kağan”, mutlak hâkimiyet sahibi ilâhi bir şahsiyet olmaktan çok, törelere göre hizmet için seçilmiş bir memurdur. Devletini, törelere uygun tarzda yönetme sorumluluğu taşımaktadır⁴⁶. O, halkın üstünde, halka karşı ve görevlerinin sınırı tespit edilmemiş despotik bir kral değil, aksine, halkla devamlı işbirliği içinde olan, halka karşı görevleri belirlenmiş, halkın maddî - manevî yararlarını gözeten ve koruması gereken *demokratik* bir yöneticidir⁴⁷.

Göktürk Yazıtları’ndan da anlaşılacağı gibi, yönetici ile yönetilenler arasında mutlak bir ayırımın varlığından söz edilmesi mümkün değildir. Yönetenle yönetilenler arasında sağlam ilkelere ve temellere dayandırılmış canlı bir bütünlük vardır. Kağan, halkına yol gösterici, halkının ideallerine yön verici bir yükümlülük taşıması yanında, halkından yardım isteyen bir idareci sıfatını da taşımak-

⁴⁴ Taneri, a.g.e., s.103.

⁴⁵ Güngör, a.g. e., s.54.

⁴⁶ “İlberigme Tanrı (İlveren Tanrı) ...” Bkz.Taneri, a.g.e., s.88.

⁴⁷ Arsal, a.g. e., s.281.

tadır. Bu özelliklerden hareketle mekanik bir ayırımın geçerli olmadığı söylenilmiştir⁴⁸. Böyle olmasının altındaki gizem; “Tanrı gibi gökte olmuş(...) kağan” ya da “Tanrı gibi Tanrı yaratmış(...) kağanı” inanışlarına dayandırılmıştır⁴⁹.

Ayrıca, Türkler’de “hakanlık” kurumu devletin bir egemenlik biçimi olarak tanımlanabilir. Çünkü, devletin sosyal bir kimlik kazanması, ancak, kendine bağlı milletleri ve devletleri bir arada toplayabilmesiyle mümkün olmaktadır. Öyle ki, bu özellikler Türkler’in daha sonraki devlet hayatlarında (Selçuklu ve Osmanlılar devri) da süregelmiştir. Devletin çöküşü (yöneteni ve yönetenleri de içine alacak şekilde) bilgisizliğe, adaletsizliğe ve uyumsuzluklara bağlanmaktadır. Nitekim, Türkdoğan, “Türk Devlet Düşüncesi” nin temelinde, Platon’un “devleti yönetenler bilgili ve erdemli kişiler olursa sağlıklı bir toplum düzeni oluşabilir” görüşünden hareketle, “Meritokrası” (Yeteneklilerin yönetimi sistemi) rejiminin izlerini aramıştır⁵⁰.

1.2.3. Din

Tarihî Çin kaynaklarından edinilmiş bilgilere göre M.Ö. bin yıllarına kadar uzanan ve Kuzey Denizi’nden Akdeniz’e, Ege Denizi’ne ve Fransa’nın Orleans Şehri’ne; Rusya ortalarından Arap Yarımadası güneyindeki Hind Okyanusu’na ve Habeşistan’a kadar uzanan bölgelerde küçük büyük pek çok devletler kurmuş olan Türkler, zaman zaman bir çok dinlerle tanışmışlar ve zaman zaman da ta-

⁴⁸ Türkdoğan, a.g.e., s.112.

⁴⁹ Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1970, s.1.

⁵⁰ Türkdoğan, a.g.e., s.179-180.

nıştıkları bu dinlerin gereği olan inanç ve ibadetleri süregelen hayatlarında uygulamışlardır⁵¹.

Türkler'in İslâmiyet'ten önceki dinlerinin daha çok "Şamanizm" veya "Şamanlık" olarak görülmesi; "Şamanizm" in, totemizm ve fetişizm gibi ilkel dinlerden biri olduğu zannından hareketle bir din sayılıp sayılamayacağı, pek çok yerli ve yabancı araştırmacıların üzerinde durduğu bir tartışma konusu olmuştur⁵². Bu konu üzerinde çalışan ilk Türk sosyoloğu ise Ziya Gökalp'tir. Gökalp, eski Türkler'de dinin "nom" kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiş, ancak, sistemleştirmede karşılaştığı güçlüklerden, "şaman" lıkta, daha çok düşünce ve mantığa dayalı yöntem ve kadroları aramaya yönelmiştir. Sonuçta, şamanlığın bir din olduğunu reddetmediği gibi, onların gerçek dini de olabileceği fikrini kabullenmemiştir⁵³. O, "Avrupa âlimleri, eski Türk dinini Şamanizm'den ibaret zannederler. Halbuki Şamanizm eski Türkler'in dini sistemleri değil, sistemleridir" diyerek nihai görüşünü ortaya koymuştur⁵⁴. Başka bir kaynakta ise Gökalp'in, Türkler'in eski dini olarak "Şamanizm" i değil, "Toyonizm" i tasavvur ettiği belirtilmiştir⁵⁵.

Tarihi Türk toplumlarında "Tengri" (Tanrı) inanışına dair Orhun yazıtlarından çıkartılan bulgular, yüksek bir dinin mahiyeti olarak açıklanmıştır⁵⁶. "Tengri"

⁵¹ Günaltay, Şemsettin, Tarih I, İstanbul 1939, s.16; "Türk'ün anavatanı, Tiyaşan'ın Batı ve Kuzey yamaçları ile Aral Gölü mıntıkasıdır." Togan, a.g.e., s.10; "Türklerin anayurdunun Ural, Altay dağları arasında yayılmış geniş bölgeler olduğu ortaya konulmuştur." Rasony, a.g.e., s.2.

⁵² Batı'da eski Türkler'in dini olarak isimlendirilen "Şamanizm" in dinî ruhanilerine "Kam" denildiği için "Kamlar Dini" olarak ta ifade edilmiştir. Arsal, a.g.m., s.72..

⁵³ Şamanizm hakkında yapılan tartışmalar için bkz. Buluç, Saadettin, "Şaman" Maddesi., İslâm Ansiklopedisi, C.XI, İstanbul 1979, s. 320.

⁵⁴ Gökalp, a.g.e., s.40; Sezer, a.g. e., s.74.

⁵⁵ Gökalp, Türk Uygarlık Tarihi, İstanbul 1991, s.116-117.

⁵⁶ Gökalp, a.g.e.,s.21; "Gökalp eski Türkler'de 'Toyonizm' adını taşıyan bir din tasavvur etmiştir. Halbuki izahını yaptığı bu din Budizm'den başka bir din değildir..." İnan, a.g.e.,Giriş.

⁵⁷ Arsal, a.g.m., s.72.

ya da “*Türk Tengri*” kavramlarıyla “millî” bir Tanrı anlayışının varlığından bahs olunmuştur⁵⁷. Fakat, şamanlığın, öncelikle bir bilinçlenme ve bir dünya görüşünün ifadesi olmaktan çok, bazı günlük ve kişisel amaçların elde edilmesine yönelik olduğu kabul edilmiştir⁵⁸. Ayrıca, eski Türk dininin teşkilatlanmamış bir yapısından ve şamanlığın, tarihi Türk toplumlarında görülen tanrılar ve yer-su inançlarıyla bir ilgisinin mevcut olmadığından sözedilmiş, böylece, “*Bozkır Türkleri*”nin dinî inançları üç noktada toplanmıştır: a) Tabiat kuvvetlerine inanma, b) Atalar kültü, c) Gök Tanrı⁵⁹.

Türkler’in “*Gök-Tanrı*” inancına bağlı oldukları üzerinde durularak, Gök-Tanrı inancının Bozkır kavimleri inancında tek yaratıcı olarak görüldüğü ve din sisteminin merkezinde yer aldığı söylenilmiştir. Yine Orhun Kitabelerin’den bu inançla ilgili bazı esaslar tesbit edilmiştir. Bu esaslardan, Türkler’in İslâmlaşmasına kadar, çeşitli dinler ile olan münasebetlerinden dolayı soy kütüklerini değiştirip, “*Tevrâti*” bir soy kütüğü edinmelerine neden olmadığı gösterilmiştir⁶⁰. Çeşitli dinler ile olan temasların nedeni de, onların kendi dinlerinin yaptırıcı güçler ile korunması ve âdetleri koruyan yaptırıcı güçlerin kanun yerini alabilmesi olarak ifade edilmiştir⁶¹.

Tarihi Türk toplumlarında din, “devlet dini” ve “halk inanışları” olmak üzere iki kategoriye ayrılmış ve dinî inanışlarının asıl temelini halk inanışlarının oluşturduğu ileri sürülmüştür. Hunlar’dan itibaren bütün Türk toplumlarının Gök-

⁵⁷ Kafesoğlu, a. g. e., s.27-29.

⁵⁸ Sezer, a.g.e., s.74.

⁵⁹ Güngör, Harun, “Bahaeddin Ögel’in Türk Dini Tarihine Katkıları”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* (Bahaeddin Ögel’e Armağan), S: 65, s. 259 ; Kafesoğlu, “Eski Türk Dini”, *İ.Ü.E.F.D.*, S. 3, İstanbul 973, s.19-20.

⁶⁰ Güngör, H., a.g.m., s.253.

⁶¹ Güngör, E., a.g. e., s.63.

Tanrı'ya inanmaları ve bu inanca ulaşmalarının gerçek sebebi, onların disiplinli bir toplum ve hayat anlayışlarının oluşu ile atlı kavim özelliği taşımalarına bağlanmıştır⁶².

Orhun Kitabeleri'nde, devlet işlerinde dinî ruhanilerin veya din adamlarının herhangi bir rolünün olduğunu gösterecek tek bir cümleye rastlanmadığı ve kitabelerde "Kam" kelimesinin yalnızca bir yerde geçtiği zikrolunmuştur⁶³. Türk idarecilerinin dine karşı oldukça açık bir tutum sergilemeleri ve İslâmiyet'ten önceki Türk toplumlarında diğer dinlerin serbest bir şekilde yayılması ise, tam anlamıyla bir din ve vicdan hürriyetinin varlığına dayandırılmıştır. Din ve devlet arasındaki ilişkiler birbirine karşı hürmet çerçevesinde olduğu için yöneticiler kendilerini asla bir din reisi olarak görmedikleri belirtilmiştir. Bütün bu verilere dayanılarak, geçmişte de teokratik bir yapının olmadığı ortaya koyulmuştur⁶⁴.

Türkler'in toplumsal yaşayışları -devlet hayatlarında- ile dinî yaşayışları arasında birbirine bağımlı bir hayat anlayışının geçerli olduğu, buraya kadar yapılan izahlardan anlaşılmaktadır. Toplum sağlam ilke ve temellere dayandırılmış bir birlikteliği sergilemektedir. Çünkü toplum katmanlarından herhangi bir kesimin bozulması veya dağılması, onları bütünüyle etkileyecek bir güç olmaktadır. Zira burada sağlam temellere dayandırılmış birlikteliğin, devlet mekanizmasının işleyişindeki rolünü anlamak mümkündür. Çünkü bir yönetim mekanizmasının bütünlüğünü koruyabilmesi, yönetenler ile yönetilenlerin dayandığı temel

⁶² Ögel, a. g. e., s.17.

⁶³ Arsal, a.g.m., s.73.

⁶⁴ Arsal, a.g.m., s.75.

esaslara bağılı görülmektedir. Türk devletlerinde de bu esaslar temelde varolagelmıştır. Geçmişte ise bu bağlar "töre" ile korunmuştur.

1.2.4. Töre

"Belirli bir toplum için yapılması gerekli davranış tipi" diye tanımlanan âdetlerin, bazen yaptırıcı güçler ile korunduğu ve bu âdetleri koruyan yaptırıcı kuvvetlerin kanun yerini alarak, buradan "töre"nin doğduğu belirtilmiştir⁶⁵. İşte, tarihi Türk toplumlarının belkemiği niteliğinde olan ve toplumsal hayatı düzenleyen bu zorunlu kurallara *töre* (törü, türe) ismi verilmiştir⁶⁶. Oldukça sert ve kesin hükümler içeren töre kurallarının kaynağı; halk, kurultay ve han üçlemine dayandırılmaktadır. Özel hukuka ait kaidelerin geneli, ananevî esaslarla belirlendiği gibi, dini ilgilendiren işler alanında da ananevî esasların egemen olduğu görülmektedir⁶⁷. Bu açıdan Türkler'in kanun ve hukuk duygusuna sahip olmaları ve bağlılıkları, onların, niçin devlet kurucu bir toplum olduklarının temelinde yatan gerçekliliği ortaya koymaktadır.

Ayrıca "töre"nin, bir örf ve âdet hukuku olarak ortaya çıkmış olabileceği söylenilmektedir. Göktürk yazıtlarına göre, Göktürk devletinin kurucuları tarafından konulmuştur. Oğuz Destanı'nda ise bunun, Oğuz Kağan'ın veziri *Irkil Koca* tarafından konulduğu beyan edilmektedir. Bütün bu varyantlar göstermektedir ki, Türk töresinin, eski Yunan'da ve Çin'de olduğu gibi, Tanrılar ve gök ile bir ilgisi yoktur⁶⁸. Asıl olarak o, toplulukta disiplinin sağlanması ve protokolün belirlenme-

⁶⁵ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul 1969, s.3.

⁶⁶ Gökalp, a. g. e., s.15-17 .

⁶⁷ Arsal, a. g. e., s.290

⁶⁸ Ögel, a.g.e., s.XVI.

sine yönelik kabul edilmiştir. Yazıtlarda, Türk hakani "bütün insanlığın hakani" olarak gösterildiği için, aynı zamanda Türk töresi, bütün insanlığı düzene koyan bir hayat yolu diye tanımlanmıştır. Yine, Oğuz destanında Tanrı, dünya hâkimiyetini Oğuz Han'a ve soylarına lütfeylemiş, "*gök çadırımız ve güneş te bayrağımız olsun*" denilerek, hedef belirlenmiştir. Türk töresi, bir devlet düzeni ve V. Thomsen (Göktürk yazıtlarını okuyan)'in de açık yorumuyla "*bir devlet gücü ve otoritesi*" dir⁶⁹. Böylece Türk devlet geleneğinde önemli bir role sahip olan töre'nin, kabileler arasında oldukça titiz bir şekilde gözetilen örfî hukuktan doğuşu ve devletinin özel kanunlara (töre hükümlerine ya da töre hukukuna) bağımlı oluşu, onun, bir nevi varlığını törenin varlığına endeksli kılmıştır⁷⁰. Örneğin, Orhun Kitabeleri'nde; "*...Ey Türk Budunu (Milleti)! Devletini, töreni kim bozabilir?(...) Devletini,töresini terk etmiş(...).Töre gereğince tahta oturdu...*" sözleri bu bağımlılığının açık ifadeleri olmaktadır⁷¹.

Töre hükümlerinin oldukça sert ve kesin kurallar olmasına karşın, bu kuralların değişmez, kalıplaşmış kurallar olarak kabul edilmemesi gerekir. Çünkü bir sosyal-hukukî normlar toplamı olarak töre, çevre ve imkânlara uygun yaşayabilmenin zorunlu kıldığı yeniliklere açıktır. Dolayısıyla canlılığını değişik şartlarda bile sürekli olarak korumuş ve sürdürmüştür. Türk hükümdarları zamanın ihtiyaçlarına - kurultay üyelerinin de olurlarını almak şartıyla- töre adına yeni hükümlerin yürürlüğe konulması yetkisine sahip olmuşlardır⁷². Özetle belirtmek gerekirse, töre,Türk toplumunun sosyal, hukukî ve idarî hayatlarında etkin bir faktör olarak

⁶⁹ Ögel, a.g.e., s.XVI-XVII.

⁷⁰ Kafesoğlu, a. g. e., s.233-234.

⁷¹ Ergin, a.g.e., s.8.

⁷² Kafesoğlu, a. g. e., s.234.

tanımlanabilir. Töre ile devlet düzeninde karmaşıklıkların önüne geçilmiş, onunla yöneticiler-yönetenler arası bir kaynaşma sağlanmıştır.

1.2.5. Kut

Türkler'in geleneksel devlet hayatında, özellikle, devlet adamlarına zaman zaman öğüt vermeyi veya onlara yol göstermeyi kendisi için bir görev bilen pekçok düşünür ortaya çıkmış; görüş ve düşüncelerini kaleme almış ve kıymetli eserler meydana getirmişlerdir. Burada bilinenlerin hepsinden bahsetmek güçtür. Ancak, bunlardan ilki sayılabilecek türde olan ve Türk Milleti'nin tarihi, sosyosiyasal hayatlarından pek çok örnekler veren Yusuf Has Hâcib'in "Kutadgu Bilig" adlı eseridir. Ayrıca daha sonraki dönemlerde yazılmış olan eserlerden biri olarak Nizâmülmülk'ün "Siyaset-Nâme"si; Osmanlı dönemine ait önemli vesikalardan olan Koçibey'in "Risâle"si bunlardan birkaçıdır. Gelecek bölümlerde örnek olarak bu eserler, içerikleri açısından yazıldıkları devirler gözönünde bulundurularak değinilecektir.

Türk-İslâm kültürünün ilk dönemini kapsayan onuncu yüzyıl, Türk tarihinde, askerî, siyasî yönden dikkate değer gelişmeler devri olduğu gibi, kültür tarihimiz bakımından da büyük bir öneme sahiptir⁷³. Bu dönemde Yusuf Has Hâcib tarafından kaleme alınmış olan ve Türk-İslâm fikir ve sanat hayatının en eski bir örneğini teşkil eden *Kutadgu Bilig*^{*}, Türkler'in manevî yönlerini, siyasî ve idarî görüşlerini ortaya koyan, bundan dolayı İslâm medeniyeti çevresindeki Türk

⁷³ Kafesoğlu, "Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", İ.Ü.T.E.D., S.I, İstanbul (Ekim-1970), s.1.

* Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşit Rahmeti Arat, T.T.K. Yay., Ankara, 1991.

Devleti'nin siyasî-sosyal bünyesini tanıtmaya açısından gerekli hemen hemen bütün malzemeyi ihtiva eden bir belge niteliğindedir⁷⁴.

Kutadgu Bilig'de geçen "Kut" kelimesinin, devlet fikrinin çekirdek manâsını ifade ettiği izah olunmakta ve kavram olarak "saadet", "saadet verici" anlamına geldiği belirtilmektedir. "Manâ" denilen, saadet verici "gizli güç" kavramına bağlı, Buddha Dini'nden olan Uygur Türkleri'nden kalma bir miras diye açıklanmaktadır⁷⁵.

Eski Türk devlet anlayışına göre "kut" (siyasal iktidar), Gök -Tanrı tarafından bir tek kişiye değil, onun mensup olduğu bütün aile üyelerine, hanedâna verilmiş sayılırdı. İşte bu nedenden, eski Türk geleneklerinde kağan ailesi ya da hanedân üyeleri kutsal kabul edilmiş ve kanlarının akıtılması yasaklanmıştır. Hattâ, Türkleri'n İslâmiyet'e geçişlerinden sonraki dönemlerde hanedân veya hükümdar ailesinin kanlarının akıtılması yasağı devam etmiş; bu yasak Osmanlı İmparatorluğu devrinde de sürdürülmüştür⁷⁶. Bugünkü devlet hayatımızda olduğu gibi, dün de, eski Türk devletlerindeki "kut", yani egemenlik anlayışı, yönetilenler tarafından meşrû sayılması gerçekliliğini korumaktadır. Çünkü, "meşrûluk" unsuru taşımayan bir yönetici ya da yönetim başta bulunursa, bu "zorbalık rejimi" (despotizm) olarak kabul edilir. Türk devlet anlayışında halk için varolan ve halkı huzura kavuşturmakla yükümlü olan devlet, Yusuf Has Hâcib'in ifadesiyle, tutucu

⁷⁴ Kafesoğlu, a.g.m., s.2.

⁷⁵ Başer, Sait, Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre, Ankara 1990, s.122; "Eski Türk hakanlarına verilen 'iduk-kut' (kut sahibi) sanı da bu kavrama bağlı bulunmaktadır..." Dilâçar, A., Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara 1988, s.152.

⁷⁶ Arslan, Mahmut, Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul 1987, s.4.

değil, yeniliklere açık bir devlet olmalıdır. Çünkü, halk varsa devlet vardır ve bu devlet düzeni yeniliklere açıktır⁷⁷.

Kutadgu Bilig'de *ku*'un temsilcisi (siyasî iktidar sahibi "*Ay-toldı*,"dır. *Ay-toldı*, hükümdarın huzuruna çıkarak hizmetini bildirir, kendisinin kul ve memur, "*tabiatının hizmet, şiarının adalet*" olduğunu söyler. Hükümdar da ona, kendisine yakın bulunmasını öğütler⁷⁸. Bu, törenin tatbik sahası bulabilmesi için ihtiyacı duyulan "iktidar"ı gösterir. İktidarın da kanun emrinde olması gerekir. Çünkü "*gerçek kudret kanundur*". Sebebi ise, "*ku*"un düz yerde dahi yuvarlanan bir topa benzetilmesidir. Tabiatı kararsızdır ve ona inanmamak gerekir. Yani, iktidar her zaman değişebilen kaypak bir mahiyete sahip olduğu için devamlı surette kanun önünde kontrol altında tutulması gereklidir⁷⁹.

Kutadgu Bilig'e göre "*fazilet ve kismet ku'tan doğar(...) Büyüklüğe ve beyliğe yol ondan geçer(...) Her şey ve her imkân, yüzü güzel, huyu mülâyim olan ku'tun eli altındadır. Bütün istekler onun aracılığıyla gerçekleştirilir...*"⁸⁰. Yusuf Has Hâcib'in görüşlerinde güneş, dünya için ne kadar gerekli ve ebedi bir nesne ise, devlet de halk için o ölçüde gerekli ve ebedidir. Devlet, halka hayat hakkı tanıyan ve halk arasında asla ayırma yer vermeyen sosyal bir kurumdur. Yusuf Has Hâcib'in devletinde "*demokratik*" bir sistem anlayışı göze çarpmaktadır. O, demokratik devlet düzeni fikrini hükümdarı konuşturarak şöyle dile getirmiştir :

⁷⁷ Kutadgu Bilig, 92/2179, 92/2180.

⁷⁸ "Kılincın könilik me kılıkım topuk" (Şiarım doğruluk ve tıynetim hizmettir.) Bkz. Kutadgu Bilig, 53/590.

⁷⁹ Kafesoğlu, a.g.m., s.20-21; Kutadgu Bilig., 57/639, 58/662, 59/666-668.

⁸⁰ Kutadgu Bilig, 59/673-674-675-676.

"Ben doğruluk ve kanunum(...) İnsanları bey veya kul olarak ayırmam(...) Hüküm verirken hiçbiri beni farklı bulmaz..."⁸¹.

Kutadgu Bilig'de yöneticiler de şöyle sınıflandırılmıştır :

1. Bilge âlimler,
2. Muhtesib'ler (Başta ordu olmak üzere düzen gücünü sağlayanlar),
3. Tabugçı'lar (Yönetim Görevlileri)⁸².

Özet olarak belirtmek gerekirse; bütünüyle bu eserde ileri sürülen görüşler ideal devlet, ideal devlet başkanı, ideal yasa ve ideal yönetim esaslarında toplanmıştır. Türk Devleti'nin temel unsuru olan ve merkezî otoritenin en üst kurumunda bulunan hakan, ancak Tanrı'nın tasvip ve desteğiyle hakan olabilmekte ve öyle kabul edilmektedir. Türkler'de hükümlerlik anlayışının temelini oluşturan *Töre*, *Kut* ve *Tanrı* ilişkileriyle ilgili anlayışlar hemen hemen her dönemde değişmemesine özen gösterilmiş kurallar olarak yaşamıştır⁸³. Çin, İslâm ve Batı kültürlerinden kaynaklanan birtakım etkiler farklı uygulamalara yol açmışsa da, yerli kültürle uyuşan yönlerde bir bütünlük sağlanmıştır⁸⁴. Ayrıca günümüz Türk toplum hayatında devletin "baba" imajı ile algılanması, devlet-toplum ilişkisinin geleneksel- tarihi devamlılığının en güzel örneklerinden biridir.

Buraya kadar ele alınan konularda Türk toplumunun her yönüyle bir bütünlük yapılanmasına sahip olduğu görülmektedir. Kutsallık daha çok, manevî bir dayanak, sığınılacak bir etken olarak devlet sisteminin ön saflarında yer almış, ancak, toplumsal hayatı tamamen kuşatmamıştır. Sınıfsal bir ayırımdan

⁸¹ Kezer, Aydın, *Türk ve Batı Kültüründe Siyaset Kavramı*, Ankara 1987, s.89-90; *Kutadgu Bilig*, 68/800, 69/809, 70/818.

⁸² Dilâçar, a.g.e., s.150.

⁸³ Başer, a.g.e., s.1-3.

⁸⁴ Taneri, a.g.e, s.119.

ziyade, görev bölüşümü esas kabul edilmiş; ikaz ve ihtar müessesesi yönetici ile yönetilenler arasında karşılıklı olarak işletilmiştir. Aynı zamanda karşılıklı haklar belirlenmiş ve meydana getirilen eserlerde bunlar kamuoyuna sunulmuştur. Bilgi ve ahlâk sahibi olmak, yönetici yeteneğini geliştirmek veya halka bunu huzur ve güvenin tesisi için bütün gücüyle kullanmak yöneticide aranılan ve beklenen bir davranıştır. Kağanın kutsallığı mutlak hâkimiyet sahibi ilahî bir şahsiyet olmasından değil, devletin kutsallığından dolaydır.

Devlet sosyal adalet ile ilgili uygulamalar yanında, adaleti (könilik), kanun karşısında eşitliği, genel güvenliği sağlamasıyla da bugünkü modern devlet anlayışının niteliklerine sahiptir. Töreyle uyumlu bir durumdadır. Hakan ancak devletin başında bulunan ve törelere uygun olarak hizmet sunan bir kişidir. Törenin bittiği yerde devletin de sonu gelmiştir. Törenin uygulanması yalnızca kağana verilmiş veya kağanın iyiliğine bağlı değil, aynı zamanda halka, halkın iyiliğine bağlı olan bir görevdir. Demokratik kontrol mekanizması varlığını daima hissettirmektedir.

Selçuklular devri ise yeni bir din dairesine giren Türkler'in toplumsal, siyasal, idarî, ekonomik ve kültürel hayatlarında yeni bir sürecin oluşumu açısından önemlidir. Büyük Selçuklu Devleti (1046-1157)'nin kurulması ile başlayan bu yeni süreç, ilk olarak Osmanlı Devleti'nin (1299) kuruluşuna kadar geçen bir dönemi içermektedir. Şimdi problem belirtilen dönemler içinde incelenmeye çalışılacaktır.

1.3. SELÇUKLULAR DEVRİ

Türkler'in yaşantılarını sürdürürken, aynı zamanda karşı karşıya kaldıkları tabiata bağlı zorunlu şartların da onlarda devletleşmeyi zorunlu kıldığı bilinmek-

tedir: Çünkü onların hayatlarını sürdürdükleri topraklar mecburi ihtiyaçların karşılanmasında yetersiz kaldığı gibi; kıtlıklar, kuraklıklar artmış ve en çok faydalandıkları hayvanları telef olmuştur. Karşı karşıya kaldıkları bütün bu ve benzeri olumsuzluklara rağmen nüfus yoğunluğunun artışı ve üretim azlığı gibi sebepler eklenince yaşantıları daha da güçleşmiştir. Peşpeşe gelişen olumsuzlukların üstesinden gelebilmek için birtakım dağınık ve kişisel çözüm yolları aranmış, fakat, başarısızlıklar ile sonuçlanmıştır. Bunun için devlet olmanın ve bir yönetici (Kağan) etrafında bütünleşmenin gerekliliğine inanılmıştır. Orhun Kitâbeleri'nde sıkça devlet kurmadan, devletin nasıl korunması gerektiğinden, devletin fazilet ve nimetlerinden öneri ya da örnekler sunulmuş olması belirtilen açıdan yorumlanabilir. Benzeri gelişmeler, Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönem bazında dikkate alındığında, aynı düşüncelerin, Selçuklular devri için de geçerliliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Kısaca, Türkler'in Selçuklular devri devlet hayatında, aynı ilkeler geçmişin izlerini bütünüyle taşımaktadır.

Tari kaynaklarından edinilen bilgilere göre Türkler, coğrafi bakımdan tarih boyunca Orta Asya Bölgesi'nde M.Ö.III. yüzyıllardan itibaren sırasıyla Hun, Göktürk ve Uygur devletlerini kurmuşlardır. Nitekim, onların, kendilerine ait bir din ve dünya görüşleri olduğu önceki bölümde yer verilmişti. X.yüzyıldan itibaren ise Türkler, bugünkü İran merkez olmak üzere, önce Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve onun devamı olan Harzemşahlar İmparatorluğu'nu kurmuşlar, önceden beri değişik nedenlerle tanıma fırsatı buldukları İslâmiyet'i de, artık, bu yüzyıllarda büyük kitleler halinde benimsemeye başlamışlardır. Bugüne kadar kurulmuş olan bütün Türk devletleri de, din olarak İslâm dairesinde yer almışlardır.

Onlar, uzun tarihi geçmişlerinde, karşılaştıkları çeşitli âmillerden dolayı farklı kültürlerle ya bir arada yaşamışlar ya da o kültürlerden etkilenmişlerdir. Hatta, bazan aynı çağda birbirinden farklı din ve medeniyetler çevresinde yaşadıklarından, başka toplumlara nazaran çok değişik bir tarihi oluşa ve daha özel bir toplumsal yapıya malik olmuşlardır⁸⁵. VII.asrın başlarında zuhûr eden İslâmiyet, kısa bir sürede güç kazanmış ve hızlı bir yayılma politikası izlemiştir. Sınırlarını Türk bölgelerine kadar ulaştırmasıyla ilk temaslar başlamış, Türkler'in bu dine girmeleri üzerine de yayılma politikası güçlü ve süratli olmuştur. Ancak, İslâmiyet'in zuhûrundan yaklaşık iki asır sonra tanışan ve bu din dairesinde yer almaya başlayan Türkler'in nasıl bir din (İslâm) ile karşılaştıkları yine araştırmacılar arasında bir problem olarak ele alınmıştır. Burada Cahen'in görüşleri açıklayıcı bir örnek olarak verilebilir.

Claude Cahen'e göre Türkler'in ilk olarak bu dinle karşılaşmaları, özellikle bu dinin âlimleri vasıtasıyla olmamış; daha çok halk arasında sevilen gezgin din adamları, farklı kültür düzeyindeki tüccarlar ve sınır askerleri tarafından sunulan özel bir müslümanlık olmuştur. Cahen, bu özel müslümanlığı ilkel bir müslümanlık olarak tanımlamıştır. Ona göre, "Türkmen" deyiimi, müslümanlığı kabul eden Türkler ile bu dini kabul etmeyen Türkler arasındaki ayırımı ortaya koymaktadır ki, sonraki dönemlerde gelişen olaylar da bunu doğrulamaktadır⁸⁶.

Cahen, tespitlerine şöyle devam etmektedir; "Müslümanlık önceleri, Roma geleneklerinin dışında kalmış olan Avrupalılara Hıristiyanlığın ya da başka ülkelere çeşitli dinlerin sunulduğundan çok daha büyük bir kesinlikle, yalnız

⁸⁵ Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1993, s.1.

⁸⁶ Cahen, a.g.e.,s.27-28.

bir dogma, bir ibadet şekli, özel yaşamda izlenecek bir yol olarak değil de, daha üstün bir siyasal düzen biçimi olarak sunulmuştur. Bu modern çağda da ve hattâ günümüzde de, Orta çağda olduğu gibi doğru ve geçerlidir(...) Ne varki manevî amaçlarla siyasal çıkarların ayrılmaz derecede birleştikleri ve bir oranda da bilinçli olarak birleştikleri bazı dönemlerde, hükümdarların da bu dini kabul ettikleri bir gerçektir. Hükümdarların Müslümanlığı kabul etmesi, bir dereceye kadar, halklarının da bu dine geçmelerini ya da bu dine olan bağların güçlenmesine yol açmıştır. Müslümanlığa karşı gelindiğinde, bu davranış geleneksel inançlara bağlılıktan olduğu kadar toplumsal nedenlere de dayanıyordu. Bazı Türk topluluklarının Müslümanlığa geçişinde, sözünü ettiğimiz bu çeşitli etkenlerin bir araya gelmiş olduğundan hiç kuşku yoktur⁸⁷.

X. asırdan itibaren değişik yollardan göç eden Türkler'den büyük çoğunluğu Anadolu'ya doğru yönelmiş ve artık onlar yeni bir dinin izlerini taşımaya başlamışlardır. Anadolu toprakları Türkler ile tanışmış, Malazgirt Zaferi (1071) ile de tanıştığı bu kişilerin yurdu olmuştur⁸⁸. Anadolu'nun gerek etnik ve dinî, gerekse toplumsal ve ekonomik yönü yeni bir görünüm kazanmaya başlamıştır. Sonuçta dokuz asırdır süren millî-manevî birlikteliğin temeli atılmıştır. Geçen zaman dilimleri içerisinde Anadolu topraklarına Türk-İslâm medeniyetinin damgasını taşıyacak eserler dikilmiştir. Çünkü Türk toplumu bütün yönleriyle sahip olduğu uygarlık teorilerini yeni diniyle bütünleştirmiş ve yeni yurtlarında da bunu pratik hayatta sergilemiştir⁸⁹.

⁸⁷ Cahen, a.g.e.,s.28-29.

⁸⁸ Kaymaz, Nejat, "Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesine Dair", **Malazgirt Armağanı** (900.Yıldönümü Münanasebetiyle), Ankara 1972,s.259-268.

⁸⁹ Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, İstanbul 1984, s.XXIII; Lewis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, Ankara 1988, s.12.

Selçuklu devletlerini kuran Oğuzlar, Orta ve Yakın Doğu'ya bir miras, yani bir medeniyet mirası ile gelmişlerdi. Sahip oldukları medeniyet mirasını, güçleri yettiğince, İran ve Arap kültürlerine karşı korumaya çalışmış, başarabildikleri kadarını daha sonraki dönemlere aktarabilmişlerdir. Nizâmülmülk'ün "Siyaset-Nâme" adlı eserinde yer alan aşağıdaki sözler, Büyük Selçuklu hükümdarlarının kendilerini münhasıran dünyevî hükümdar olarak görmelerine rağmen, etraflarındaki tarafından hâkimiyetlerine bir nevi kutsallık atfedilmek eğilimi vardır;

"Bilki, Yüce Allah her asırda ve çağda 'halk' arasından birini seçer, onu padişahlara lâıyk ve medhe değer hünerlerle süsler. İnsanlar onun adaleti içinde yaşasınlar, emin olsunlar ve Allah'ın kullarının huzur içinde yaşamasını ona tevdi eder..."⁹¹.

Araştırmacılar, Türkler'in plânlı ve programlı bir hayat tarzlarının, geleceği hesap eden bir devlet yönetim biçimlerinin olduğu konusunda görüş birliğindedirler. Bunun en güzel örneği, hem Malazgirt Zaferi'ne kadar olan hem de ondan sonra meydana gelen Anadolu harekâtının, önceden beri düşünülen ve uygulamaya konulan plânlı bir icraat olduğu hususudur. Zira, geçmişte Selçuklular gibi

* Nizâmülmülk'e gelince, Büyük Selçuklular döneminde en etkin bir görev üstlenmiş, görüş ve tavsiyeleri ile ülke yönetiminde oldukça büyük tesirleri bulunmuş bir devlet adamıdır. Alparslan (1063- 1072) ve Melikşah (1072-1092) zamanlarında otuz yıla yakın vezirlik görevini yürütmüş, aynı zamanda Sulçuklu İmparatorluğu'nda mülki teşkilatın üst düzey yöneticisi olarak fiilen hizmette kalmıştır. Onun devlet idaresine dair görüş ve tavsiyelerini içeren " *Siyaset-Nâme*" ya da diğer ismiyle " *Siyer'ül- Mülük*" adlı eseri günümüze kadar ulaşmıştır.

Selçuklu devletinin âdeta temel yasalarını belirleyen "Siyaset- Nâme", bu döneme ait asıl kaynaklardan biri olarak son derece önemlidir. Nizâmülmülk'ün ifadelerine göre bu eser, devlet adamları arasında, devletin içinde bulunduğu durumları, geçmişte yapılanlar ile gelecekte yapılması gerekenleri, din ve dünya işlerinin düzgün yürümesi için gerekli her türlü görüş ve tavsiyeleri konu alan bir yarışma sonucu Melikşah'a sunulmuş bir eserdir. Nizamülmülk, *Siyaset-Nâme*, Hazırlayan: Mehmet A. Kömen, Ankara 1982, s. V-XIV.

⁹¹ *Siyaset-Nâme*, s.11.

kafalarında geleneksel bir dünya egemenliği fikri taşıyan Orta Asya orijinli Türk hükümdarları, hilâfet ordularının hizmetinde, uçlarda Bizans'a karşı savaşan Türkler, Anadolu'ya hiç te yabancı değillerdi. Hattâ Selçuklular'dan önce Horasan'a göçen ve zaman zaman Batı'ya gazâ akınları düzenleyen Türkmenler, Anadolu'yu tanıyorlardı. Ancak Selçuklu hânedanından büyük komutan Çağrı Bey'in 1018 yılında Anadolu'ya düzenlediği gazâ ve keşif akını bu tecrübeler arasında başka bir anlam ifade etmektedir.

Anadolu, sürdürülen plânlar çerçevesinde ele geçirilirken, sahip olunan toprakların geçici bir akın ya da askeri bir harekât dahilinde kalmaması için sistematik yerleşim politikaları izlenmiştir. Bu şekilde bir yerleştirme politikası uygulamasının nedeni, aynı zamanda Orta Asya'daki Moğol baskılarının etkili olduğu, yaşanan yoğun göç dalgasının âdeta etrafa taşıyacak bir sel görüntüsünde olup, büyük zararlara neden olabileceği endişesinden kaynaklanmıştır. Özellikle Tuğrul Bey, Alparslan ve Süleyman Bey'in fetih hareketleri bu göç seline düzenli bir yön vermiştir. İşte bütünüyle bu hâdiselere dayanılarak, göçerler kısımlara ayrılmış ve onların değişik bölgelerde iskân edilmesi siyaseti uygulanmıştır⁹². Başka bir yönden ise; bilindiği gibi Türk toplumunun tipik karakteristiği, ailelerin aralarında kolayca birleşip, yeni güçler oluşturması ve hızlı bir şekilde kuvvet kazanması olayıdır. Büyük olasılıkla bu durum, Selçuklu hânedanına ve devletine karşı ileride herhangi bir sıkıntıya sebep olabileceği endişesi vermiştir⁹³.

Türkler'in İslâm dini ile temaslarının başladığı yüzyıllarda (900'lü yıllar), Endülüs'ten Doğu Türkistan'a kadar bütün İslâm dünyasında mevcut olan bir din-

⁹² Köprülü, Fuat, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara 1984, s.40-41.

⁹³ Köprülü, a.g.e., s.41.

devlet, İslâm-saltanat ikiliği uygulama sahasındadır. Türk tarihinde de ilk defa X. yüzyılda Karahanlılar devrinde İslâm, devletin resmi dini, dolayısıyla bir ideoloji haline gelmiştir. Böylece Osmanlılar'a kadar -ayrıca inceleneceği üzere- Türk devletleri sünnî İslâm'ı, devletin resmi ideolojisi olarak kuvvetle benimsemiş ve buna binâen her türlü muhalif akımlara karşı savunmayı, tarihi bir misyon olarak kabullenmişlerdir⁹⁴.

Selçuklular, sınırlarını genişlettikçe büyük medeniyet merkezlerini içine alan bir coğrafi konuma sahip olmuşlardır. Onların hâkimiyet sahaları içerisinde yer alan insanların tamamına yakını ise müslümanlar oluşturmuştur. Kozmopolit bir yapının daha belirgin olduğu bu dönemlerde "İslâmlaşma" sürecinin tamamlanmasında, dine bağlı olarak ortaya çıkan tarikatların propaganda ve örgütlenme gücünün etkili olduğu söylenmiştir⁹⁵. Çünkü büyük devrimler yapmış, toplum nazarında şu veya bu şekilde bir ideoloji sembolü olmuş bir halk veya vatan kahramanı kişinin durumu ne ise, aynı şekilde düşünce ve inançlarının gerçek mahiyeti ne olursa olsun, toplum içinde varlığını kabul ettirmiş, geniş halk kütlelerini arkasından sürüklemeye gücüne erişmiş kişilerin durumu da aynıdır⁹⁶. Dolayısıyla Anadolu'nun İslâmlaşması olayı da benzer özellikleri taşımaktadır. Yönetici kadroların gücü ile din adına kendini tebliğle görevli gören kişi ya da kişilerin aynı düzeyde olmamalarına rağmen elde ettikleri sonuç farklılık arzmemektedir.

⁹⁴ Ocak, A.Yaşar, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", XI.Türk Tarih Kongresi, Ankara 1994, s.1203-1204.

⁹⁵ Ortaylı, İlber, Türkiye İdare Tarihi, Ankara 1979, s.69-70.

⁹⁶ Küçük, Tarikatların Türk Toplumundaki Sosyal Fonksiyonları, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1971, s.255.

Bazı görüşlere göre, o zamanki dinî çehre bugünkünden pek farklı değildir. Çünkü Türkler, daha sonraki devirlerde olduğu gibi bugün de, çeşitli ırk ve dinden kavimler üzerinde bir hâkimiyet kurmuşlardır. Ayrıca, Selçuklular'ın devlet kurduktan sonra, akabinde, halfelikle münasebetlerinin olması da "meşrûluklarını tasdik ettirmek" diye açıklanmıştır⁹⁷. Onların kurmuş olduğu devlet, hilâfet devletine karşı saltanat devletinin ilk gelişmiş örneği olarak yorumlanmıştır⁹⁸.

Türk toplumunun tarihsel gelişiminde İslâmlık üç içerik dilimine (component) bölünerek incelenmiştir. Bunlardan herbirinin kendine özgü sosyolojik yapısının varlığından söz edilmiş ve belirlenen dilimlerden herbirinin de Kur'an'da yansıyan monoteizmin temel görüşü olarak izah edilmiştir⁹⁹. Kişinin yaşamındaki anlamı, müslüman dindarlığında kendini gösteren ahlâk olarak açıklanmış ve Orta çağ İslâmlığı ile, İslâmlığın Türk döneminde bunun "tarikat tasavufu" şeklinde bir üst düzeye yükseldiği beyan edilmiştir. Neticede tarikat kurumunun müslüman halkın düşünsel ve dinsel davranışlarına yansıyan bir araç haline geldiği belirtilmiştir¹⁰⁰.

Selçuklu devlet teşkilatının daha çok İran ve Ortadoğu devletlerinde görülen yönetim sistemlerinden etkilendiği ileri sürülmüştür. Bürokraside dahi dilin Türkçe olmaması ve bürokratik kadroların Türk olmayanlar tarafından doldurulması bunun bir sonucu olarak gösterilmiştir. Selçuklu sistemi, bir çeşit Orta Doğu toplumlarında görülen yapılanmaların tarihsel bir sentezi gibi algılanmıştır¹⁰¹. As-

⁹⁷ Köymen, *Selçuklular Devri Türk Tarihi*, s.168-188.

⁹⁸ Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s.35.

⁹⁹ Ayrıntıları için bkz. Berkes, a.g.e., s.46.

¹⁰⁰ Berkes, a.g.e., s.46-47.

¹⁰¹ Ortaylı, a.g.e., s. 69.

İnnda Selçukluların, ilk olarak kurulan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun ağırlık merkezi İran toprakları olduğu için devlet idaresini, İranlılar ile paylaşmak zorunda kaldıkları söylenebilir. Ne varki, sivil yönetim kadrolarını çoğunlukla İranlılar yerleştirildiği için, ordu diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi gulâm (köle) sistemine göre yetiştirilmiş Türkler'den meydana getirilmiştir. Bu uygulama biçimi ise devletin kuruluşunda yer almış olan göçebe Oğuzlar'ın âtil bir durumda kalmalarına meydan vermiş ve devlete karşı güvensizliğin oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Ordu içinde baş gösteren huzursuzluklar zamanla isyana varan hareketleri doğurmuş ve İran asıllı Vezir Nizâmülmülk'ün aldığı şiddetli tedbirlerle önlenmeye çalışılmıştır¹⁰². Ancak geleneksel anlayış olarak varlığını koruyan "devlet hânedan üyelerinin ortak malıdır" düşüncesi, bu dönemler için yine geçerliliğini sürdürmüştür¹⁰³.

Bu dönemde devletin takip ettiği ekonomik siyasette de özgün bir yapının olduğu göze çarpmaktadır. Savaşlarda elde edilen ganimetler öncelikle devlet hazinesine bırakılmış, ekonomik ve ticari hayatın yolunda gitmesi için gerekli olan her türlü kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır¹⁰⁴. Türkler'de uygulanan bu tür siyasetleri "gânimet devleti" diye nitelendirmek, gerçekleri yansıtmamaktadır. Her ne kadar Türk devlet anlayışında toplum disiplininin, yani toplumun bütünlüğünün korunması için temel esaslar (töre) konulmuşsa da, "zengin devlet" düşüncesi hâdisenin arka planında yer almıştır. Bunun için de ticaret güzergâhlarının güvenlik altına alınması ve güvenliği sağlayacak unsurların oluşturulması mevcut

¹⁰² Köymen, "Türk Tarihinde Kültür Mücadelesi", *Ön Asya Dergisi*, S: 18-19, Yıl:2, Ankara (Şubat-Mart) 1967, s:2.

¹⁰³ Taneri, a.g.e., s.113.

¹⁰⁴ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s.66.

ekonomik siyasetin önemini ortaya koymaktadır. Devletin zenginliğini gösteren uygulamalardan en belirgin olanı ise fakirlere, ilim ve din adamlarına yüklü oranlarda para ile yapılan yardımlardır¹⁰⁵. Devlet-Millet bütünleşmesinin de güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Siyaset-Nâme’de, Selçuklu hükümdarlarının değişik vesilelerden dolayı “şölen”ler düzenleyerek halka saray kapılarını açık tutmaları ve şöleden sonra, tarihi Türk devletlerinde olduğu gibi, “yağma” hâdisesinin davetliler tarafından yerine getirilmesinin istenmesi tavsiye olunmaktadır¹⁰⁶.

Anadolu Selçukluları döneminde ise daha bilinçli bir ekonomi siyasetinin uygulandığı anlaşılmaktadır. Daha önceki dönemlerde güvenlik altına alınan ticaret yolları, bu dönemde kervansarayların inşasıyla daha cazip hale getirilmiştir. Hatta kendi denizlerinde veya kara sınırları dahilinde, korsan ya da eşkiya tarafından ticaret mallarına zarar verilmiş olan tüccarların kayıpları tazmin edilerek bir tür “devlet sigortası” uygulanmıştır¹⁰⁷.

Medeniyetin bütün nimetleri Anadolu’nun her yerinde toplumun istifadesine sunulmuştur. Bunun en açık örneği, Konya Şehri başkent olmasına rağmen, diğer şehirlerin de hemen hemen aynı derecede imar edilmiş olmasıdır. Aynı zamanda Selçuklular, ne Türk ne de aristokratik bir görünüme sahip olan diğer yerli halk için asla taraflı uygulamalara kalkışmamışlardır. Tuğrul Bey zamanında örneklerine sıkça rastlanılan bu anlayış, devlet hayatında siyasi bir ilke olarak yükseltilmiş ve kültürel kurumlara da yansıtılmıştır. Ancak Melikşah döneminde devlet, Nizâmülmülk’ün de politikalarıyla, “kültür siyaseti” nde yanlış bir yolda

¹⁰⁵ Köymen, “Selçuklu Devrinin Özellikleri”, a.g.y., s.362.

¹⁰⁶ “...Sultan bütün dünyanın aile reisidir; bütün padişahlar onun ast(zir-dest)ıdırlar. Şu halde onun ev idaresi, himmeti, cömertliği, sofrası, hediyesi kendi çapında, daha fazla ve daha iyi olur.” *Siyaset-Nâme*, s.163-166.

¹⁰⁷ Turan, “Selçuklu Kervansarayları”, *Bellekten*, C.XXXIX, Ankara 1946, s.471-496.

oduğunu idrak etmiş ve “*Türklüğe dönüş*” adı verilen bir siyasal uygulamaya girişilmiştir. Melikşah’ın zehirlenerek öldürülmesi sonucu istenilene ulaşılamamıştır¹⁰⁸. Buna rağmen Melikşah’ın yine de oldukça mesafe katettiği Nizamülmülk’ün adı geçen eserinden anlaşılmaktadır. Çünkü Vezir, Türkler’in askeri örgütlenmelerin de haricinde sivil yönetim kadrolarını işgal etmeye başladıklarından Sultan’a şikayetçidir¹⁰⁹.

Büyük Selçuklu Devleti’nin kendi soyundan Oğuzlar tarafından yıkılışı sebepleri arasında, uygulanan kültür siyasetine bir tepki olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü devlet kendi asıl unsurlarının nazarında İran medeniyetinin inkişafına hizmet etmiş gibidir. Siyaset-Nâme’de;

“Her ne kadar -sayıları çok olan- Türkmenler’den üzüntü(melal) husule gelmişse de, onların devlet üzerinde çok hakları olmuştur. Zira, devletin başlangıcında hizmetler etmişlerdir. (Sonra) akraba cümlesindendirler. (Bu sebeple), onlar(ın) oğullarından 10.000 kişiye ekmek (nan) yazılmalı, saray gulâmları (köle) tarzında onları tutmalıdır. Çünkü daima hizmette meşgul olunca, silah ve hizmet terbiyesi öğrenirler ve halk (merdum) ile (birlikte) yerleşirler; gönül bağlarlar, tıpkı gulâmlar gibi hizmet ederler ve onların tabiatlarında (Selçuklu hanedanına karşı) hasıl sabit fikir zail olur...”¹¹⁰.

Anadolu Selçuklu Devleti’nin de, öncekilerden pek farklı sosyo-kültürel politikalar izlemediği ve yine askeri teşkilatlarında Nizâmülmülk’ün geçmişteki tavsiyelerine bağlı kalındığı ileri sürülmüştür. Hattâ, daha da ileri gidildiği ve or-

¹⁰⁸ Köymen, a.g.m., s.363-364.

¹⁰⁹ Siyaset-Nâme, XVII. ve XXIV. Fasil, s.116,129.

¹¹⁰ Siyaset-Nâme, XXVI. Fasil, s.132.

dunun hemen hemen İranlılar ile doldurulduğu izah olunmuştur¹¹¹. İzlenen politikalarda oldukça ağırlıklı Fars etkisi görülmüş, sivil örgütlenmelerde ve orduda çoğunlukla onlar yer almışlardır. Üstelik her konuda kendilerine danışmanlık yapan yerli halktan sivil yöneticilerinin de etkilemeleri ile, soydaşlarına oldukça ağır gelebilecek asayiş ve disiplinle ilgili bazı idari tedbirler aldıkları yönünde tesbitlerde bulunulmuştur. Bütün bunlara rağmen “Türkmen”lerin birdenbire, buldukları ülkenin koşullarına ve devletçe konulan kurallara uymalarına imkân olmadığı belirtilmiştir. Nedeni de, onların geçmişte olduğu gibi hâlâ göçebe ve yarı göçebe olarak yaşadıklarına bağlanmıştır. Neticede iki ayrı hayat şeklinin yaşanılması ve çelişen ekonomik ve sosyal şartlar, sürekli olarak olaylar çıkmasına yol açmakla nitelendirilmiş; devletin ise daima malî ve idarî kaygı ile yerleşik halkın tarafını tuttuğu, göçebe Türkmenleri de bu alanlar dışına sevketmeye çalıştığı açıklanmıştır¹¹². Diğer taraftan Selçuklu hükümdarlarının “sultan” ünvanı ile nitelendirilmesine rağmen, Türk halkının gözünde, ancak kendileri için bir “boy beyi”dir. Törede “boy beyi”nin asıl görevi, tebasına karşı merhametli olması ve onun iyiliğini istemesidir. Aksi durumda onun yerini alabilecek başka bir bey de vardır. Selçuklular döneminde sıklıkla yaşanan iç huzursuzlukların temelinde bu tür düşüncelerin önemli etkisi olduğu anlaşılabilir. Nitekim isyana varan huzursuzlukların temelde hânedana bir başkaldırı niteliği taşıdığı bilinmektedir. Bilindiği gibi, Anadolu Türkmenleri’nin başında Selçuklu hânedanını ortadan kaldırmak üzere harekete geçen Baba İshak ya da Baba Resûl, kesin ve başarılı bir sonuca ulaşabilmek için dinsel bir görünüme bürünerek ilk ayaklanmayı baş-

¹¹¹ Köymen, “ Türk Tarihinde Kültür Mücadelesi1, a.g.y., s.2.

¹¹² Kaymaz, a.g. m.,s.265.

latmıştır. Baba İshak, "Babaî" tarikatının kurucusu ve şeyhi olmuş, aslında kendisinin bir peygamber olduğunu çevresinde bulunanları inandırmıştır¹¹³. Çünkü siyasi amiller tek başlarına siyasi mahiyette olan hedeflere ulaşmak için bile çok defa yeterli değildir. Dolayısıyla siyasi mücadeleler aradan fazla bir zaman geçmeden, başka bir renge ve daha çok da dinsel renge bürünmüşlerdir. İslâm tarihinde bilinen Hz.Ali ve Muaviye arasındaki mücadele bunun örneğidir. Nitekim, halk kitleleri arasında derin inanış yani ideoloji farkı yaratmaya muvaffak olanlar, siyasi hedeflerine daha kolay ulaşmışlardır. Baba İshak ta geçmişten edindiği intibalarla bu şekilde bir renge bürünmüş ve Babaîler hareketinin orjinal mahiyette haiz siyasal ve toplumsal bir halk hareketi olmasına neden olmuştur¹¹⁴.

Belirgin yönleriyle özetlenmeye çalışılmış olan Selçuklular devri, gerek dinî hayat açısından, gerek devlet ve bu devletin sosyo-kültürel ya da ekonomik politikaları açısından Türk toplumunun tarihi gelişim ve değişimi sürecinde bir dönüm noktası olmuştur.

1.4. OSMANLI SİSTEMİ

1.4.1. Klâsik Dönem

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan (1299) XVIII. yüzyıla kadar geçen devreye "Klâsik Dönem" adı verilmiştir¹¹⁵. Klâsik Osmanlı Dönemi, tarihsel gelişimde yüzlerce yıllık deneyim ve birikimlerinin uygulama sahasına konulup siyasal yapının doruk noktaya ulaştığı bir çağ olmuştur. İşte bu özelliğinden, onun yönetim sistemi ve bu sistemde meydana gelen değişme ve gelişmeler, kendi yapısal

¹¹³ Köymen, a.g.m., s.3.

¹¹⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s.207-211.

¹¹⁵ Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s.32.

fonksiyonlarına göre incelenmesi gerekir. Zira bir toplumun yönetim yapısı, o toplumun temel kuruluş ve işleyişine bağlı olarak açıklanabilir.

Tarihin orjinal devlet yapılarından biri olan Osmanlı sistemi de, siyasal iktidar- din ilişkilerinin gelişimi, Cumhuriyet Türkiye'si'ne ışık tutması açısından önem taşımaktadır. Çünkü imparatorluktan cumhuriyete, din-ü devletten lâik devlete geçiş, Cumhuriyet Türkiye'sinin temel siyasal yapısının yeni ilkeleri olarak belirmiştir. Buna göre Türkiye Cumhuriyeti yeni bir devlet, yeni bir siyasal yapı biçiminde tarih sahnesine çıkmış ve bu yeni yapı da mevcut geleneksel yapı üzerinde doğmuştur. Toplumsal yapıda değişmeler, farklılaşmalar, ikincil gruplar oluşmadan siyasal biçim ve bu biçime temel olan kurallar yenilenmeye çalışılmıştır. Siyasal yapının değişmesi ve bunları kurumsallaştıracak olan siyasal düzenlemelerin hayata geçirilmesiyle toplumsal yapının değişebileceğine inanılmış, neticede toplumdan tepkiler eksik olmamıştır¹¹⁶. Bu tepkilerin kavranması, siyasal biçimi değişmeleri ve Türkiye'nin yenilenmesi açısından güdülen amaçların yorumlanıp değerlendirilmesi için de, Osmanlı toplumundaki siyasal iktidar-din ilişkileri ile değişimlerin belirlenmesi gerekir. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin son yıllarında "Islahat hareketleri" olarak adını alan ve Cumhuriyet devrine geçişle "Çağdaşlaşma" veya "Batılılaşma" diye nitelendirilen girişimlere karşı gösterilen tepkiler, siyasal iktidar-din ilişkileri bakımından önem taşımaktadır.

Selçuklular devrinin son bulması ve Anadolu topraklarına yapılan Moğol istilaları, Oğuzlar'ın "Kayı" boyuna mensup bir "uç" beyliği olan Osmanlı ailesini harekete geçirmiş, orta çağın sonlarına doğru İslâm medeniyeti sahasında yeni

¹¹⁶ Özek, a.g.e., s.361.

bir Türk devleti kurulmuştur. XIII.yüzyıldan itibaren, Anadolu ve Balkanlarda feodalleşme sürecinin başladığı bir dönemde kurulmuş olan bu yeni devlet hızla büyümeye başlamıştır¹¹⁷. Yükselişin en önemli nedeni olarak, Moğol istilâsından hemen sonra Anadolu'nun demografik ve sosyal yapısında meydana gelen büyük değişimler ileri sürülmüştür¹¹⁸. Daha önce de belirtildiği üzere Anadolu Selçukluları döneminde Anadolu topraklarına doğudan dalgalar halinde gelen göçebe Türkmen aşiretleri, Selçuklu sultanları tarafından kendilerine yurtluk olarak gösterilen uçlara, Batı Anadolu bölgelerine kaydırılmıştı. İzlenen iskân politikaları neticesi Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması yönündeki faaliyetler kolaylaşmış, ancak, nüfus yoğunluğunun artmasıyla üretim ve tüketim oranları arasında büyük farklılıklar doğmuştur.

Osmanlı, kuruluşunda ve daha sonra egemenliği altına aldığı memleketlerde daha çok toprak köleliğine dayanan bir feodalite düzeniyle karşılaşmıştı. Kendi bünyesinde oluşabilecek bu yöndeki düzensizliklerin önüne geçmek için de karşılaştığı toprak düzenine süratle müdahale etmiştir. Çoğunlukla toprağa dayalı ekonomik gelirin dağınık ve merkezî bir otoriteye bağlı olmayışından kaynaklanan toplumsal huzursuzluklar Osmanlı İmparatorluğu'nu bu yönde "mirî arazî" ve "dirlik (timar)" diye yeni bir sistem oluşturmaya sevk etmiştir. Sonuçta, derebeylik yerine timar sistemini meydana getirmiştir. Ancak oluşturulan bu sistem hususunda, tam olarak bir tespitin mümkün olmadığı belirtilirken, diğer taraftan imparatorluğun teşekkülünde rol oynayan tarihî, iktisadî ve içtimâî şartlardan

¹¹⁷ Sencer, Muzaffer, "Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi", *Amme İdaresi Dergisi*, C.17, S:2, Ankara (Haziran) 1984, s.21.

¹¹⁸ Barkan, Ö. Lütfî, "Osmanlı İmparatorluğunda İskan ve Kolonizasyon Hareketleri", *Siyasal Bilgiler Dergisi*, Yıl:6, S.69, Ankara 1936, s.33.

dolayı bu sistemin yavaş yavaş kendiliğinden ortaya çıkmış olabileceği ihtimal olarak ileri sürülmüştür¹¹⁹.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti topraklarının büyük bir kısmı mirî (devletin) dir. Devlet bu toprakları özel bir şekilde işletmekte, kısaca, toprak öncelikle devletin güdümünde bulunmaktadır. Sencer'e göre bu sistem, doğrudan kamusal mülkiyet sistemi, özgün adıyla mirî toprak rejimi ya da timar sistemidir¹²⁰. Bu sistem gereği fethedilen topraklardan bir kısmının mülkiyeti halka bırakılmış, bir kısmı hazine için alıkonulmuş ve sadece tasarruf hakkı ahaliye verilmiştir. Arazi-ler devletin askeri yapısına uygun olarak, değerlerine göre "hâs", "zeâmet" ve "timar" adını taşıyan dirliklere ayrılmış, bunların gelirleri ise, başta askerlik olmak üzere kamu görevlileri karşılığında belirli kimselere bırakılmıştır¹²¹.

Osmanlılarda hem toplum yapısı hem de askeri örgütlenmenin temelini belirleyen timar ya da dirlik sistemi, aynı zamanda, yönetim teşkilatının da temelinde yer aldığı görülmektedir. Klâsik Osmanlı döneminde toplumun, yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki zümreye ayrıldığı belirtilmiştir¹²². Buna göre askeri örgütlenmesiyle özdeşleşen yönetenler zümresi, başta padişah olmak üzere, ulemâ ile icraî işleri yerine getiren ve kul statüsünde bulunan askerî kesimi içine almaktadır¹²³. Askerî ve ilmî örgütlenmelerin dışında kalan yönetilenler sınıfı yani ahali, reâyâ sayılmıştır¹²⁴.

¹¹⁹ Cin, Halil, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, İstanbul 1985, s.45-47.

¹²⁰ Sencer, a.g.m., s.21.

¹²¹ Cin, a.g.e., s.49; Sencer, a.g.m., s.22; Barkan, "Türk Toprak Hukuk Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunu", *Tanzimat I*, s.325-329.

¹²² Akşin, Sina, "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, S.2, İstanbul 1977, s.31-32.

¹²³ Akşin, a.g.m., s.32.

¹²⁴ Kılıçbay, M. Ali, *Doğunun Devleti Batının Cumhuriyeti*, Ankara 1992, s.19.

Osmanlı toplumu için merkezî otoriteden bağımsız bir hareket alanına sahip "sivil toplum" unsurunu arzetmeyen; Aristoteles'in "zoon politikon" olarak kavramlaştırdığı örgütlü "siyasal toplum" anlayışını sergilemeyen; farklılaşmaların olmayışından dolayı sert ve otoriter bir dinin çerçevesini meydana getiren statikocu bir toplum tanımlamaları da eksik olmamıştır¹²⁵. Ayrıca Osmanlı Devleti, Mardin'e göre, Machiavelli ve Montesquieu'nin Doğu istibdadı ile Batı feodalizmi arasındaki ayrılığı belirleyen "ara" tabakalardan yoksun; Hegel'in "medeni toplum" diye adlandırdığı ve bir toplumun temel yapı unsuru olan teşkilatlanma hürriyeti ile korporasyon işlevinden uzak kabul edilmiştir¹²⁶. İkincil grupların yokluğundan kastedilenler ise, fertle devlet arasında tampon görevini yerine getiren demekler, sendikalar, çeşitli baskı grupları ve belediyelerin olmayışıdır. Bunların (ikincil gruplar) bulunmayışı, Osmanlı toplumunun pluralist ve dengeli bir görünüm kazanamaması nedeni gösterilmiştir¹²⁷.

Osmanlı toplum yapısı Batının toplum yapısıyla karşılaştırıldığı zaman bu tür görüşlerin ortaya konulması doğal görülebilir. Ancak, başta da söylenildiği üzere, Osmanlı Devlet ve toplum yapısını kendi bütünlüğü içerisinde tetkik etmek gerekir. Sistem olarak onun bütün yönleriyle ilintili bir yapısallığının olduğu gözönünde bulundurulması gereken bir husustur. Çünkü, merkezî kuvvet devlet düşüncesinde odaklandığı için, her türlü oluşumda bu gücün varlığı hissedilmiştir. Ayrıca, Osmanlı toplumu salt bir toplum olarak görülmemelidir. Onun çok hukkuklu bir sisteme sahip olması da aslında sivil toplum tipolojisini ortaya koymak-

¹²⁵ Çaha, Ömer, "Osmanlı'da Sivil Toplum", A.Ü.S.B.F.D., C.49, No:3-4, Haziran-Aralık 1994, (Basım: Ankara 1995), s.85; Yücekök, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, s.79; Mardin, Din ve İdeoloji, s.113.

¹²⁶ Mardin, a.g.e., s.115.

¹²⁷ Yücekök, a.g.e., s.79-80.

tadır. Müslüman olmayan azınlıklara kendi millet sistemi içinde hayat hakkı tanınması, bu yönüyle Osmanlı'nın etnik kökene bağlı bir millet anlayışından çok salt dinlere dayalı, özünde "çoğulcu" bir millet sistemi geliştirdiği açıkça görülmektedir. Toplum kendine özgü sivil toplum unsurları olabilecek pek çok fonksiyonel özellikleri içine almıştır. Devlete bağımlılık, neticede siyasal bir toplum anlayışını canlandıramamış kabul edilse de, toplumsal bir ideoloji bütünlüğünü oluşturmuştur.

1.4.2. Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi

Osmanlı, tarihte güçlü ve etkin siyasal iktidar düzeni kuran bir "Türk-İslâm" devleti olarak yer almıştır. Kanun ve nizâmlarında İslâm Hukuku'na bağlı kaldığı için kurallarının Kur'ân, Hadis, İcmâ ve Kıyas gibi İslâm Hukuku kaynaklarına göre tespit edildiği; bunun yanında gazâ (dinsel amaçla savaş) devlet görünüşüne sahip olduğu için ya bir "İslâm Devleti" ya da tam bir "İslâm teokrasisi" olarak nitelendirilmiştir¹²⁸. Genellikle bu bağlamda ileri sürülen görüşler; hükümdarın egemenlik hakkını Tanrı adına kullanması (zillullah), hukûkî düzenlemelerin "şeri'at"a bağlı olması gibi nedenlere dayandırılmıştır¹²⁹. Hükümdar koşulsuz, kuralsız kendisine boyun eğilen bir otorite olarak siyasal iktidarı tekelinde bulunduran bir kişi kabul edildiği için de, Osmanlı siyasal iktidarı "despotik" kabul edilmiştir¹³⁰.

¹²⁸ Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1991, s.2; Arsel, İhan, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, İstanbul 1994, s.22; Sencer, a.g.m., s.23.

¹²⁹ Tunaya, T.Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960, s.8.

¹³⁰ Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.25.

Özetle belirtmek gerekirse; Osmanlı Devleti hakkında yapılan bu tür tanımlamalar, daha çok onun İslâm teokrasisi, yani İslâm Dini'nin dayandırıldığı iktidar kuramlarıyla açıklanmak istenişinden kaynaklanmıştır¹³¹. Çünkü ileri sürülen görüşlerde, İslâm devleti olmanın şeri'atin uygulanması ve teokrasinin varlığını zorunlu kılacağı varsayımından hareket edilmiş, şematik bir anlayış içinde Osmanlı'nın ilk gününden son gününe değin bir teokrasi ve şeri'at yönetimine bağlı olduğu inancına dayandırılmıştır. Sanki Osmanlı'da ilk gününden son gününe kadar değişmeyen statik bir siyasal yapının olduğu kabul edilmiştir¹³².

Bunun gibi, Tunaya, Osmanlı Devleti'nin asıl karakterinin teokratik olduğu; Sencer, kuruluşunda rol oynayan etmenlerden dolayı bir teokratik monarşi biçimi; Arsal, kuruluş devrinden düşüş devrine kadar teokratik olmayıp, düşüş devriyle teokratikleşmesi başlayan; Berkes de, ne gerçek anlamıyla İslâm devleti, ne de Türk devleti olmuş, tarzında pek çok farklı devlet portresini çizmeye çalışmışlardır¹³³. Kısaca, Osmanlı rejimi daha çok teokrasi kavramı bütünlüğünde tartışılmıştır. Öyleyse "teokrasi" nedir?

"Teokrasi"; kelime olarak, iki Yunanca kelimedenden türetilmiştir : Theos (ilâh) ve kratos (kuvvet); ilah kuvvetiyle idare olunan devlet anlamını taşımaktadır. Sistem olarak teokratik (theokratia) ya da teokrasi: din ve dinsel kurumların devletin üstünde bulunması, devletin dine tabi olması; siyasî egemenliğin din kurumlarının başında bulunan ruhânîlere ait olması; bütün yüksek idâre kurumlarının başında da ruhânîlerin bulunması; siyasal ve toplumsal hayatın her sahasında

¹³¹ Arsal, a.g.e., s.29.

¹³² Özek, a.g.e., s.362.

¹³³ Arsal, "Teokratik Devlet ve Lâik Devlet", Tanzimat I, s.80; Berkes, Teokrasi ve Laiklik, İstanbul 1984, s.50.

dinsel kuralların hâkim olması ve bütün hukuk kurallarının dine dayanmasıdır¹³⁴. Yani, devletin dinsel örgütlerden, hukukun dinsel kurallardan ayrılmadığı, bir yönetim ya da siyasal rejimin ismidir.

Osmanlı'nın başlangıcından itibaren tamamen şer'î sisteme dayandığı savıyla ileri sürülen görüşler, tek tip İslâm anlayışının (siyasal İslâm) bir sonucu olarak yorumlanabilir¹³⁵. Bernard Lewis'in dediği gibi; "İslâmi siyasî düşünce ve devlet idaresiyle ilgili çok yanlış değerlendirilen iki nokta vardır. Birincisi Müslümanların teokratik olarak, ikincisi ise despotik hatta diktatörce algılanması. Bu yargıları yanlış anlamalara dayanmaktadır. İslâm siyasetinin teokratik olup olmadığı sorusu gerçekçi olmaktan çok semantiktir ve cevap ta büyük ölçüde teokrasiden ne anlaşıldığına bağlıdır. Eğer teokrasiyle, kilisenin yani rahiplerin yönettiği bir devlet anlatılmak isteniyorsa, İslâm gerçekte ve son zamanlara kadar böyle bir teokrasi olamaz. Tanrı ile inanan kişi arasında bir din adamı veya herhangi bir aracı olmadığı için ne teolojik açıdan, dinsel makam veya hiyerarşi olmadığı için de kurumsal açıdan, İslâm'da kilise ve ruhban sınıfı yoktur"¹³⁶.

Osmanlı, doğal olarak, kendisinden önceki Türk ve İslâm devletlerinin bir takım yönetim metodları ile siyasal kurumlarından ya etkilenmiş ya da onları devralmak yoluyla kendi devlet sistemi bütünlüğünde geliştirme becerisi göstermiş, yıllarca toplumunun ihtiyaçlarını karşılayabilmiştir¹³⁷. Onun tarih boyunca asla değişmeksizin bir hukuk sistemiyle aynı biçimde var olageldiği bir yargıya varmak ise tek yönlü olmaktadır. Barkan'ın ifadesiyle; "asırlar boyunca hiç değişmeden

¹³⁴ Arsal, a.g.m., s.59-83.

¹³⁵ Özek, a.g.e., s.363.

¹³⁶ Lewis, İslâm'ın Siyasal Dili, Çev.Fatih Taşar, Kayseri 1992, s.50.

¹³⁷ Karatepe, Şükrü, Osmalı Siyasal Kurumları, İstanbul 1990, s.85.

aynı tesirlilikle tatbik edilecek ve gökten tamamlanmış bir halde indirilmiş bulunduğu için daima kendi kendisinin aynı kalacak tek ve tam bir hukuk sistemi te-lâkkisi, tarihi ve sosyolojik türlü sebeplerle kabule şayan görülmez¹³⁸. Bu bağ-lamda, sosyolojik yönden hukukun, doktrin ve uygulama olarak, içinde yaşadığı toplumun hayat şartlarına sıkı sıkıya bağlı, canlı bir organizma gibi daima değiş-me ve gelişme göstermesi gerekir ki, aksi halde, aynı dine bağlı toplumların tek tip dinsel hukuk düzeni uygulamasından güçlükler ortaya çıkabilir¹³⁹.

Başlangıçta Osmanlı-Türk siyasal siteminde devlet, daha çok “yapısal meşrûluk” temeline veya yapılar ve normların geçerliliğine olan özgün inanca dayandırılmıştır. Dolayısıyla onun kuruluşunda, gerek yönetim ve örgütlenme biçimi açısından, gerekse devlet ve egemenlik biçimi açısından gelenek ve gö-reneklere göre biçimlenmesinde, bütünüyle dinsel bir yapının oluşmadığı farkolanabilir¹⁴⁰. Çünkü Osmanlı, devlet sistemini geliştirirken, Arap ve İran kültür - uygarlıklarından örnekler edinmiş; kendinden önceki Selçuklular ve İl-hanlılar gibi Türk devletlerinden miraslar devralmış olduğu için, İslâm kuralları dışında gözükken bazı farklı devlet ve toplumsal yapı geleneklerini sürdürmüştür. Devletten bağımsız olarak kurumsal lâikleşmeye ya da dinsel kontrolden kamu-sal yönetime geçişe ihtiyaç duyulmaması, onun belirgin bir varlık olarak “egemen”, “özerk” ve “kendini ayakta tutabilen” kaynaklarıyla varolmasından do-layıdır. “Din ü devlet” gibi çifteli sözcükle tanımlanmasında “din”in başta geldiği

¹³⁸ Barkan, “Türkiye’de Din-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Cumhuriyet’in 50. Yılı Semi-neri* (Ayrı basım), Ankara 1975, s.49.

¹³⁹ Barkan, a.g.m., s.49-50.

¹⁴⁰ Heper, Metin, “Türkiye’de İslâm, Siyasal Sistem ve Toplum: Ortadoğu’daki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma”, *Türkiye’de Siyasal Hayatın Gelişimi*, Editörler: E. Kalaycıoğlu ; A. Y. Sarıbay, İstanbul 1986, s.371

görülse de, asıl korunmaya çalışılanın devlet olduğu daha açıktır. Dinin sürekliliğinin sağlanabilmesi için güçlü bir devletin koruyucu gücünden istifade edilmesi yolunda meşrû bir savunma mevcuttur¹⁴¹. Osmanlı Devletinde örfî hukukun ve dine bağlı olmayan kuruluşların etkili oldukları saha, başlangıçta çok daha geniş tutulmuştur. Kuruluş devri düzenlemelerini tasarlamış olan ilk Osmanlı padişahları, Hıristiyan topraklarına yaptıkları fetihler için İslâm'ın kutsal "cihad" ideolojisini benimsemiş olmalarına rağmen, dünya işleri konusunda dinî düşüncelerinin geniş ölçüde etkisi altında kalacak kadar mutaassıp davranma endişelerinin olmadığı anlaşılmaktadır¹⁴².

Özellikle siyasal ve ekonomik dengelerin zirveye ulaştığı XVI. yüzyıl Osmanlı siyasal sisteminde dinin, toplumsal hayatta "farklılaşma anlamında kurumsal lâikleşme" biçiminde yer aldığı söylenilmiştir¹⁴³. Berkes'e göre, Osmanlı hükümdarları "halîfelik" ünvanına sahip oldukları halde, teokratik rejimin gereği olan din maslahatıyla değil de devlet maslahatıyla hareket etmişlerdir. Bu da Osmanlı tarihinde, bir din devleti ideolojisinin yürürlükte olmadığını göstermektedir. Hattâ halîfelik ünvanının Osmanlı padişahlarına geçişi Osmanlı devletinin kuruluşundan iki yüzyıl sonra gerçekleşen bir olaydır. İstanbul'un fethiyle de bir dinler ve milliyetler topluluğu olan Osmanlı Devleti, egemenliği altına aldığı değişik toplumları zorla ya da inandırarak müslümanlaştırmadığı için din ayırımı siyasal terminolojide daima yaşatılmıştır (Müsevî, Rum, Katolik gibi)¹⁴⁴. Sultanlar, şer'î hukukun

¹⁴¹ Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, İstanbul 1983, s.27.

¹⁴² Barkan, a.g.m., s.51.

¹⁴³ Siyasal sistemde, din kurumu olarak adlandırılabilir olan yapı devlet edestek olma ve hizmet etme durumunda olmuştur. Bkz. Heper, a.g.m., s.371.

¹⁴⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.24-29..

yanında kendi yasama yetkilerini kullanmak sūretiyle “kanunnâmeler” çıkarmışlardır. Şeyhülislâmların da, devlet yönetimiyle ilgili din dışı meseleler için, fetvâlarında; “şer’î maslahat değildir, nasıl emredilmiş ise öyle hareket edilmek lâzımgelir” diye görüş beyan etmeleri, din-devlet ilişkisi bakımından önemlidir¹⁴⁵.

Hukuksal açıdan Osmanlı Devleti, genellikle kamu hukuk kuralları (özellikle idare, maliye ve teşkilata ait olan düzenlemelerle ilgili bazı ceza işleri), doğrudan emir ve fermanlar ve bu fermanlarla belirlenen kanunlarla idare edilmiştir. Özel hukuk sahası ve bu arada özellikle evlenme, miras gibi bir kısım şahsın hukukunu ilgilendiren medenî hukuk konuları şeklen ve resmen şer’î hükümlere bağlı kalmıştır¹⁴⁶. Örneğin ceza hukuku alanında kişileri ilgilendiren konular, şer’î kurallar ile belirlenirken; devlete karşı olan hâdiselerin cezalandırılması padişahın irâdesine bağlı kalmıştır¹⁴⁷. Osmanlı Devleti’nde “devlet maslahatı” üstte tutulmuş, dinsel olmayan hukuk ve toplumsal ilişkilerinin devlet maslahatıyla varlığını sürdürdüğü bir sistem oluşturulmuştur. Hıristiyanların mezheb kavgalarına düştükleri, engizisyonun Avrupa’yı kasıp kavurduğu bir dönemde Osmanlı devletinin tebasına dinsel hoşgörüyü yaklaşması ve vicdan özgürlüğünü tanıması gözardı edilmemesi gereken bir gerçektir¹⁴⁸.

Osmanlılarda devletle din arasındaki beraberlikte ulemâların etkinliğinden de sıklıkla sözedilmiştir. Devletin güçlü olduğu dönemlerde ulemâ, yönetim konusunda kesinlikle herhangi bir ayrımcılığa yer vermemiştir. Onlar, devletle din arasında birleştirici öge görevini üstlenmişler, Batı geleneğinde olduğu gibi bir

¹⁴⁵ Özek, a.g.e., s.365; Berkes, a.g.e., s.29.

¹⁴⁶ Barkan, a.g.m., s.55-56.

¹⁴⁷ Özek, a.g.e., s.365.

¹⁴⁸ Cem, İsmail, Türkiye’de Gerikalmışlığın Tarihi, İstanbul 1989, s.105.

“kilise örgütü” değil, devletle toplum arasında hukuksal bir bağ oluşturmuşlardır. Yine onlar, siyasal dengenin korunması konusunda adaletin sağlanması, halkın devletine karşı görev ve yükümlülüklerini yerine getirmesi yönünde birlikteliklerin sürekli kılınmasında yardımcı olmuşlardır. Ancak devlet gücünün çok aşındığı zamanlarda, ulemâdan bazı kimselerin devlet ve dünya işlerinde kendi başlarına yargıyı yürütme gibi hareketleri de olmamış değildir¹⁴⁹. Ferdî düzeyde kalan bu tür girişimlerin bütünü temsil ettiği söylenemez.

Osmanlı devletinde dinî bürokrasi, gücünü, kendisini tayin eden merkezî siyasî otoriteden almış ve Batıda olduğu gibi bir din-devlet çatışmasını gerektirecek şartlar oluşmamıştır. Siyasî iktidar her zaman dinî otoritenin üzerinde, onun statüsünü tayin eden ve gerektiğinde ondan yararlanan bir konumda olmaya özen göstermiştir. Siyasî iktidarla, dinî otoriteler arasında vâki olan bu ilişki, Batı toplumlarındaki din-devlet ilişkisinde kullanılan “lâiklik” ya da “teokrasi / teokratik” gibi kavramlarla açıklanmaya çalışıldığında ise, tatmin edici bir sonuca varmak güç olmaktadır¹⁵⁰.

1.5. Tanzimatı Hazırlayan Nedenler

XV. yüzyıldan XIX. yüzyılın yenileşme hareketlerine kadar Osmanlı toplum manzarasındaki temel çizgiler şu şekillerde özetlenmiştir: Siyasî bakımdan toprağa dayalı hâkimiyet şekli, iktidarın dağılışı bakımından merkeziyetsizlik, toprağa dayalı bir rütbe ve makam hiyerarşisi; ekonomik bakımdan menkûl değerlerin

¹⁴⁹ Ulemânın bir siyasal akım karşısında “bu dinî bir iştir; bir doktrin ya da ilahiyat işidir; devleti ilgilşendirmez” dedikleri zaman da devlet adamları kendi görüşleri doğrultusunda davranmışlardır. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s.50-51.

¹⁵⁰ Karatepe, a.g.e., s.154.

ikinci plânda kalması, girişim olarak ta şehir dışında tarım, şehirde basit çarşı esnafı ve loncaları. Hayat ve cemiyet anlayışı bakımından ise toprak sistemine dayalı ağalık ve eşraflık ruhu, ağır ve hareketsiz bir servet ve kıymet anlayışı, süregelen bir san'at ve meslek anlayışı ve bütün bu değerleri din gayretinden doğan mistik bir havanın çepeçevre kuşatması¹⁵¹.

Tanzimat devrinin dirâyetli tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), Sultan II. Abdülhamid'e (1842-1918) hazırlayıp arzettiği bir lâyhada Osmanlı Devleti'nin konumunu şöyle belirlemiştir:

"Devlet-i Aliye, Yavuz Sultan Selim zamanından beri Hilâfet-i seniyyeyi hâiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azîmedir. Lâkin ondan evvel bu devleti tesis edenler Türk oldukları cihetle hakikat halde bir Devlet-i Türkiyye'dir. Ve ibtidâ bu devleti teşkil eden Al-i Osmân olduğu cihetle, Devlet-i 'Aliyye dört esâs üzerine mebnî bir hey'et demek olur. Yâni, hükümdâr-ı Osmânî ve hükümet-i Türkiyye ve Dîn-i İslâm ve pâ-yı taht-ı İstanbul. Bu dört esastan hangisine zaaf gelse binây-ı devletin dört direğinden biri sakatlanmış olur. Binâ-en âlâ zâlik, Devlet-i 'Aliyye'ye her hâl ve zamanda bu dört esası muhafaza etmek ferâiz-i hâliyedendir"¹⁵².

Anlaşılan odur ki, yenileşme veya modernleşme yolundaki hareketlerin Osmanlı Devleti'nde ihtiyaç olarak görülmeye ya da hissedilmeye başlaması, birdenbire gelişen bir hâdise değildir. Gerçekte de her türlü yenilik hareketleri, hiçbir şekilde tarihî bir boşluk içinde meydana gelmezler; tam tersine, sosyal za-

¹⁵¹ Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul 1986, s.32.

¹⁵² Yavuz, *Hulûsi, Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İstanbul 1991, s.106-107.

ruyetlerle devrinin ihtiyaçlarına uyacak biçimde sosyal ve kültürel değişmelere imkân hazırlamış olurlar¹⁵³.

XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın başlarında Avrupa'da vukû bulan Rönesans ve Reform hareketleri, Coğrafi keşifler, beraberinde bir takım düşünce akımları ve değişim modellerini de getirmiştir. Böylece müspet ilimler ile teknolojinin ve özellikle bir sanayi inkılâbının desteğinde yeni bir seviye kazanan "Batı medeniyeti", dünyanın her yerinde olduğu gibi, aynı yüzyıllarda sınırlarını Avrupa kıtasının ortalarına kadar genişletmiş bulunan ve hem dışardan, hem de içeriden kaynaklanan çeşitli sebeplerden bir bekleme ve gerileme dönemine giren Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkilemiştir¹⁵⁴. Zaten önceden beri devletin genişleme, olgunlaşma ve büyümesinden daha süratli olarak kendisini gösteren çözülme ve bitme belirtileri, onun geleceği hakkında endişeler uyandırmıştı¹⁵⁵. Çünkü devlet, kararsız politikalarıyla gittikçe etkinliği kaybetmiş; en önemli gücü olan ordu perişan, hatta zararı olmaya başlamış, dolayısıyla egemenliği altında bulunan milletler ayrılık mücadelelerine kalkışmışlardır¹⁵⁶.

¹⁵³ Kardaş, "Sosyal Değişme Yönüyle Tanzimat Öncesinde Eğitim ve Yenileşme Hareketleri", *Türk Kültürü*, S:114, Yıl:X, Nisan 1972, s.35.

¹⁵⁴ Batı Avrupa'da bu yüzyıllarda bir kalkınma hareketi başlamıştır. Siyasal, toplumsal ve ekonomik hayatta yeni değişme ve gelişmelere neden olan hareketler dalga dalga yayılıyor, başka toplumları da önemli derecede etkiliyordu (Rönesans ve Reform hareketleri gibi). XVII. ve XVIII. asırlarda ekonomiye bağlı düşünceler ile ilişkiler üzerinde meydana gelen değişme ve gelişmeler, XVIII. asırda siyâsî ve felsefî anlayışların egemen olmasıyla toplulukların siyasal ve sosyal yapılanmalarında, hukuk, egemenlik, millet, iktidar, devlet mefhumlarında etkilerini göstermiştir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu bu büyük değişikliklerden tam anlamıyla haberdar değildir. Bkz. Okandan, Recai, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", *Tanzimat I*, s.97.

¹⁵⁵ Devletin yönetiminde istikrarsızlıkların yaşanması, askerî örgütlenmesinde (yeniçeri ocağı) artan huzursuzluklar, vezirlerin entrikaları, saraydaki bozulmalar, her türlü idârî, siyâsî bilgi faziletten yoksun yöneticilerin devlett idâresine getirilmeleri, iç isyanlar idevletin her tarafında bir anarşizm havasının doğuşunu hazırlamıştır. Okandan, a.g.m., s.98.

¹⁵⁶ Ongunsu, A. H., "Tanzimat ve Amillerine Umumî Bir Bakış", *Tanzimat I*, s.4.

Olumsuzlukları sezinleyen bazı devletet adamları ve hükümdarlar bir takım düzeltme ve iyileştirme çabalarında bulunmuşlar, “Devlet-i âliye”nin geçmişteki o azâmetli günlerine tekrar kavuşması için yeniden taze can verme hareketlerine girişmişlerdir. Devletin siyasal örgütlenmesi ve bünyesinde önemli bir etkisi olan şer’î ve örfî hukuk kuralları güvenliği altında kişinin ve servetin korunması, kânun önünde eşitlik prensipleri, yerlerini, gittikçe artan bir takım entrikalara ve haksızlıklara terketmeye başlamıştır. Çöküşün ilk işaretleri görülmeye başlayınca, sebeplerin araştırılması yerine, sorumluluk genel olarak başta bulunan padişah veya mutlak vekili olan sadrâzamlara yükletilmiş, öncelikle bunların düzeltildiğinde durumun düzeleceği inancına varılmıştır¹⁵⁷. Ancak, bu tür tedbirler ile bir sonuca ulaşılamayacağı idrâk olununca, hastalığın asıl sebepleri üzerinde durulması gerektiğine inanılmıştır.

XVII. yüzyıl başlarında devletin karşı karşıya kaldığı olumsuzlukları fark edenler çare olarak, yalnızca geleneksel kurallara daha sıkı sarılmanın gerektiğini önermekten öteye bir şey düşünmemişlerdir. Özellikle devletin çeşitli kademelerinde hizmeti bulunan bazı kişiler, ne yapılması gerektiğine dair düşüncelerini hazırladıkları lâyiha (tasarı)lar ile ortaya koymuşlardır. Bunların hepsinden bahsetmek ise güçtür. Bunun için bir örnek olması hasebiyle kısaca, Koçi Bey’in “Risale” si ele alınacak ve onun nasıl bir çözüm yolu önerdiği beyan olunacaktır.

Öncelikle Risâle’nin konusu; üstün Osmanlı devlet düzeninde yaşanılmaya başlanan olumsuzlukların, kurallara olan bağlılıktaki gevşekliklerden geldiğine dayandırılmıştır. Koçi Bey’in önerileri de başlangıçta bu yönde olmuştur. O, fenâ

¹⁵⁷ Karal, E. Ziya, “Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi”, *Bellekten*, C:XXVIII, S:12, Ekim 1964, s.585.

gidişle ilgili hâdiseleri eserinde ayırt ettiği başlıklar halinde sunmuş ve aynı başlıklar altında da derdin ilacını ortaya koymuş; “bâkî fermân devletlû hünkârûmundur” diyerek sözünü bağlamıştır¹⁵⁸. Koçi Bey’in, bozuklukların sebebi olarak kaleme aldığı bazı kesitlerin konusu şu şekildedir:

“Timar sistemi düzgün idi, kânûn ve kavâid takib edilirdi. Fakat bugün bu sistem bozulmuştur. Nefer sayısı çoğalmış, işe yararları azalmış ve mevâcib verilemez hâle gelmiştir. Halk devlet işlerine karışıp, fitne ve fesat çoğalmıştır. ‘istemeyüz’ diye isyancılar sözüyle, azledilenler görülmeye başlanmıştır, Vezirler isyancıların sözlerinden çıkamaz olmuşlardır. Rüşvet kapıları açılıp, timâr, zeâmet erbabı kalmadı, zaferler son buldu. Şeri’atın bekâsı ilimle, ilmin bekâsı da ulemâ iledir. Fetva makamı azîzdir, kabul etmez, her âlim araya giremezdi, gidecek bunlar da bozuldu. Her işe hatır karışmaya ve her emirde müsâmaha olunmağa ve her iş nâ-ehle (ehil olmayana) verilmeye başlandı(...)

Ulûfeli asker ve kapu halkının kanûn ve disiplini bozuldu, ocağa taşradan girenler oldu, sayıları arttı. Zafer yerine hezimet başgösterdi. Bunların masraflarını hazineden para yetiştirmez oldu(...)Ulûfeli çoğaldıkça, masraf ta çoğalır; buna karşılık halka vergi biner, para alınır ve zulüm artar”¹⁵⁹.

Özet olarak belirtmek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu kuruluşundan III. Murat (1574/1595)’a kadar, gerek kurulu düzeni ve gerekse geliri bakımından iyi bir şekilde idare olunmuştu. III. Murat’tan sonra işler bozulmaya başlamış, vezirler ve beyler birbirine düşmüş, kul tâifesi karışmış, makam sahipleri de kendi çıkarlarını ön planda tutmuşlardır. Hattâ padişahlar bizzat sefere katılmamaya, as-

¹⁵⁸ Koçi Bey Risâlesi, Haz. Zuhuri Danışman, Ankara 1985, s.103.

¹⁵⁹ Bkz. Koçi Bey Risalesi, İstanbul 1993,s13-17.

kerin başında görülmemeye başlamıştır. Devletin ayakta kalmasında en önemli unsur olan reâyâ, hazine, asker ve adâletteki bozulmalar ekonomiye de yansımış; ulûfeleri ödenemeyen kul tâifesi aslî askerlik görevlerini bırakıp başka işlerle uğraşır olmuşlardır. Kuşkusuz bozulmaların en çok görüldüğü alan timar ve zeâmet sisteminin uygulandığı toprak yapılanmasındadır. Osmanlı devletinin ayakta tutan bu kurumların bozulmasıyla devletin çöküşü de hazırlanmış, adetâ sistem-sizlik doğmuştur. İşte Osmanlı Devleti'nin başlangıçta içinde bulunduğu bu durumlar "Siyâsetnâmeler"de iki temele dayandırılmıştır :

a)-Şer'i şerîfe riâyetsizlik,

b)-Örf, âdet ve teâmüle dayanan, kâunnâmelere riâyetsizliktir¹⁶⁰.

Koçi Bey gibi yaşanan olumsuzlukların farkında olan entellektüeller tekrar bu iki temele dönülürse Osmanlı düzeninin yeniden o eski günlerine dönebileceğine inanmışlardır.

Önceden belirtildiği üzere, Osmanlı sistemi ağırlıklı olarak askeri eşkilatlanmaya dayalı bir yapıya sahipti. Tabiki bu yapılanma sadece savaş araç ve yöntemleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bir ordu olması dışında siyasal, finansal ve dinsel kurumlarla da ilişkili olan bir temele oturtulmuştu¹⁶¹. İşte asıl sorun, devleti güçlü kılmak adına girişilen bu çabaların din ve din kurumları bakımından nasıl anlaşılacağıdır. Zaten, Tanzimat döneminin en belirgin özelliklerinden biri Batı kurumlarıyla, Osmanlı devletinin temelini oluşturan unsurlardan biri olarak din kurumu arasındaki ikilem ya da çatışmalardır. Malesef günümüze

¹⁶⁰ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fû Nizâmi'l-Ümem*, (İstanbul, 1144/1731) isimli eserinde diğer risâleler ya da lâyhâlar gibi Batının örnek alınması gerektiğini ve özellikle de bunun asker ve savaş tekniğinde olmasına dâir önerilerde bulunmaktadır. Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, Kayseri 1992, s.177-178.

¹⁶¹ Berkes, a.g.e., s.30.

değin varlığını koruyan sosyal ve siyasal hayatımızdaki ikilemlerin kaynağı bu devrin bir uzantısı olmuştur.

Şu ana kadar yapılan izahlar, meselenini bir yönünü ya da daha çok idarî yönünü ve devletin içinde bulunduğu çıkmazları belirlemektedir. Osmanlı devletini özellikle klâsik dönemi sonundan cumhuriyet dönemine kadar geçen devresi, gerek sosyologlar gerek tarihçiler hatta hukukçular tarafından daha çok bir değişme dönemi olarak bakıldığı için, modernleşme kuramlarıyla incelenmeye çalışılmıştır.

Mümtaz Turhan yaklaşık üç asırlık bir zamanı içeren bu devreyi “kültür değişimleri” açısından kendi arasında üç dilime ayırmıştır :

1-Toplumda belli başlı herhangi değişim meydana getiremeyen ve başlangıcı kesin olarak tespit olunamayan tektük unsurların getirildiği safha ile bunların şuurlu bir şekilde aktarıldığı safhadan birleşik “serbest değişmeler devri”; XIX. asra yani III. Selim’e kadar olan devir.

2- Bir geçiş devri olmak üzere III. Selim zamanı.

3- Kapsamlı ve radikal kültür değişmelerinin ancak zorunlu bir şekilde meydana getirilebileceği kanaatinin belirmeye başladığı devir. Bu kısmı da II. Mahmut’la başlatmak sûretiyle çeşitli devrelere ayırmak mümkündür; a)- I.Mahmut’tan Tanzimat’ın ilânına kadar, b)-Tanzimat’tan 1876’ya kadar, c)- 1876’dan 1908 inkilâbına kadar, ç) 1908’den 1923’e kadar, d) 1923’ten günümüze kadar olan zaman¹⁶².

¹⁶² Turhan, Mümtaz, Kültür Değişimleri, İstanbul 1987, s.136-137.

Tanzimat hareketi Osmanlı İmparatorluğunun kontamporen (çağdaşlaşma) tarihinde önemli bir yer tutar. Bu hareketin Türk toplumunu Batılılaştırmak yolunda en büyük rolü üstlendiği hep söylenegelmiştir. Ancak Tanzimat Batılılaşma sürecinde ilk hareket değildir. Zemini daha önce yapılan İslahat hareketleriyle hazırlanmıştır¹⁶³.

Engelhard'ın "La Turquie et le Tanzimat" adlı eserinden, ilk ıslahat hareketlerinin II. Mahmut devrinde başladığına dair şu satırlar tespit edilmiştir: "Geçmiş yönetim âdetâ yeniçerilerin varlığıyla ayakta kaldığından bu ocağın ortadan kalkması üzerine devlet-i âliye'nin hemen bütün kanun ve yönetmeliklerinde acilen gerekli ve kaçınılmaz değişikliklerin yapılması başgösterdi ki, bu hal sonuçta Türkiye'nin bir kat daha buhranlı bir konumda kalmasını doğurdu"¹⁶⁴.

Ahmet Refik ise "Lâle Devri" isimli kitabında, Osmanlılarla Batılılar arasında XVIII. yüzyılın ilk yarısında fikir alış-verişlerinin başladığını ve özellikle Lâle Devri'nde Fransızlarla fevkalade bir samimiyetin oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre, İbrahim Paşa'nın keskin görüşü ve siyâsi tedbirlerinin tesiriyle Paris'e, Viyana'ya gönderilen elçiler vatanlarına döndükleri zaman Avrupa medeniyetinin eserlerini sirkularize etmeye çalışmışlar ve elçilerle düşüp kalkmışlar, bu sebepten Lâle Devri Türkler için parlak bir "uyanma devri" olmuştur. Böylelikle Avrupa medeniyetinin esaslı bir şekilde doğuda yayılması için ilk safha teşkil olunmuştur¹⁶⁵. Avrupayla olan bu alış-verişler, ilk kez, kültürel ve sosyal hayat üzerinde bazı hafif etkilerini göstermeye başlamıştır. 1721'de Paris'te Türk elçiliğinin baş-

¹⁶³ Karal, "Tanzimattan Evvel Garblılılaşma Hareketleri (1718-1839)", Tanzimat I, s.13.

¹⁶⁴ Karal, a.g.m., s.15.

¹⁶⁵ Turhan, a.g.e., s.138.

lattığı moda İstanbul'da daha küçük ölçüde bir frenk tarz ve stil modasıyla karşılık bulmuş; Fransız bahçe ve dekorasyon düzenlemeleri, mobilyaları Osmanlı saray çevrelerinde kısa sürede yaygınlaşmıştır¹⁶⁶.

Lâle Devri Türk toplumu için bir uyanma devri olarak nitelendirilmiş olsa da, aslında, Osmanlı'nın Batı'yı, Batı'nın da Osmanlı'yı farketdiği bir başlangıç olmuştur. Bu devrin en önemli etkisi, şüphesiz matbaanın Türk toplum hayatına girişidir. İbrahim Müteferrika, Said Efendi'yle beraber 5 Temmuz 1827'de matbayı ilk olarak Türkiye'ye getirip işlerlik kazandıran kişiler olmuşlardır¹⁶⁷. Lâle Devri, Patrona Halil Ayaklanması (1730-1731) ile sona ermiş, ancak, başlatılanlar devam etmiştir¹⁶⁸.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti özellikle XVII. yüzyılda Batıya karşı askeri alanda toprak kayıplarına varan yenilgilerle karşı karşıya kalmıştı. Ne var ki bu hâdiselerin oluşumuna kadar nizâm-ı âlem inancıyla "Cihân İmparatorluğu" düşüncesi hep bir ülkü edinilmiş ve bu nedenle bir üstünlük duygusu ya da gururu Osmanlı'nın Batı karşısında kendi konumunu belirlemiştir¹⁶⁹. Dolayısıyla düşmanın üstünlüğü askerî teknik ve taktik üstünlüğü olarak değerlendirilmiştir. İmparatorluğun niçin gerilediği sorusu önceleri devlet yönetimindeki bozulmalar olarak ileri sürülürken daha sonra, Batı'nın askerî üstünlüğü olarak cevaplandırılmıştır¹⁷⁰. Yine de bu sahaya ait değişmeler için köklü, planlı ve programlı çözümler üretilmesi yerine gelişigüzel ve tesadüfi değişmeler ağırlıklı olmuştur¹⁷¹.

¹⁶⁶ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.47.

¹⁶⁷ Lewis, a.g.e., s.52.

¹⁶⁸ Tunaya, a.g.e., s.20-21.

¹⁶⁹ Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul 1993, s.125.

¹⁷⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 1992, s.10.

¹⁷¹ Turhan, a.g.e., s.141.

Berkes'e göre, Tanzimat'tan önceki dönemlerde geliştirilmiş olan yeniliklerin temel özelliği, Osmanlı Devleti'nin geleneksel kuruluşlarının tekrar diriltilmesi yerine, çağdaş Batı'ya yönelme eğiliminin doğuşudur. XVIII. yüzyıl sahnesinin açılmasıyla ortaya çıkan bu eğilimin başlıca iki yeni fikri de belirlemiştir : "Bunlardan biri, devlet gücünü modern yöntemlere göre yetiştirilmiş bir orduyla desteklemek, öteki de bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikri" dir¹⁷². Yazarın ifade ettiği bu iki yeni fikir Osmanlı yenileşme hareketlerinin temelinde varolan ikilemin ilk görüntüsü niteliğindedir. Çünkü Osmanlı'nın içinde bulunduğu kaostan kurtarılması yani devletin tekrar güçlendirilmesi için bir an önce harekete geçilmesi zorunluydu. Bundan dolayı sadece askerî sahaya ait yeniliklere girişmek yetersiz kalabilirdi. Askerî ıslahat girişimleri aynı zamanda ilmî ve sosyal sahalarda da yeniliklerin yapılmasını gerektiriyordu. Bir toplumu oluşturan unsurlar ve kurumlar birbirine bağlı olduğu için birinin ıslahı ötekilerin hepsinin ıslahını zorunlu kılıyordu. İlk reform hareketlerinin öncelikle askerî alanda başlatılmasına rağmen yine de dar ve yüzeysel kaldığı görülmüştür. Çünkü askerî problemlerin çözümlenebilmesi için teknoloji sorununu; onun çözümlenebilmesi için de ekonomi ve maliye sorununun ele alınması gerekiyordu¹⁷³. Silsileli olarak devam eden sorunlar yumağı gittikçe birbirine düğümlenmişti. Yücekök, Osmanlı devletinin bu yüzyıllardan itibaren gerilemesinin bütün nedenini, sanayi devrimini gerçekleştirilememesine bağlamıştır. Bu durumun varlığını da Osmanlı toplumunun sosyal yapısının hareketliliğe izin vermemesi, durgun ve yalınkat bir görünüm arzemesine dayandırmıştır. O'na göre te-

¹⁷² Berkes, a.g.e., s.69.

¹⁷³ Tunaya, a.g.e., s.21.

kelci siyasal yapının ve sosyal durgunluğun yaşandığı Osmanlı devletinde sanayileşmeye yönelemeyen geleneksel üretim ilişkilerinin varlığı yatmaktadır ki, sanayileşmemenin sonucu kaderci ve gelenekçi bir kültür yapısı da geçerliliğini sürdürmüştür¹⁷⁴.

İşte, Osmanlı Devleti'nin gelişme ve değişmelerden dolayı süratli bir şekilde düşüşe geçmesi sosyal, siyasal varlığını tehdit etmeye başlamıştır. Bütün bu olaylar karşısında Türkler, Batıyı, Batı fikirlerini ve Batı medeniyetini reddetmekle beraber, yine de Batı'dan iktibas edecek, taklid eyleyecek ve intibak edecek kadar faydalı ve çekici pek çok şey bulmuşlardır. Batılılaşma politikasına ilk isteyerek teşebbüs -yani Batı Avrupa medeniyetinden seçilmiş bazı unsurların taklidine ve benimsenmesine doğru ilk şuurlu adım- XVIII. yüzyıl başlarında ve özellikle Fransız inkılâbından sonra Avrupa'dan gelen yeni fikirlerin ilk sızmaya başlamasını takiben, geçiş kanalları daha genişlemiş, sayısı artarak damla halindeki sızıntı önce bir ırmak sonra da sel haline gelmiştir¹⁷⁵.

Tanzimat döneminden önceki yapılan askerî alandaki düzenlemelerden istenilen sonuçların alınamaması nihayet radikal çözüm yollarının arandığı yeni bir sürece geçişi kolaylaştırmıştır. Bu dönem paradoksal olarak nitelendirilebilir. Paradoksal olarak nitelendirilmesi ise Tanzimat Fermanının içeriğinden dolayıdır. Gelecek alt başlıktan hemen sonra bu problem ele alınacaktır.

¹⁷⁴ Yücekök, a.g.e., s.22-23.

¹⁷⁵ Lewis, a.g.e., s.53-57.

1.5.1. Tanzimat Devri

Tanzimat, Mustafa Reşit Paşa tarafından 3 Kasım 1839'da Gülhâne bahçesinde nazırlar, ulemâ, diğer devlet büyükleri, lonca ve esnaf temsilcileri, yabancı devletlerin elçileri ve büyük bir halk topluluğu önünde okunarak Osmanlı devletinin teb'ası için getirdiği yeni düzenlemeleri içeren ve Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu ya da Tanzimât-ı Hayriyye adı verilen yeni bir sürecin özel adıdır. Tanzimatla beraber yeni bir devir başlamıştır. Yurt içinde ve dışında farklı sûrette kabul edilmiş; devam ettiği zaman zarfında çeşitli yorumlara uğramış; kapanmasından ve tarihe mâl olmasından sonra bile çeşitli değerlendirmelere konu olmuştur¹⁷⁶. Yurt içinde o günkü şartlar gözönünde bulundurulursa, tam mânâsıyla kamu oyuna duyurulamadığı için pek çok kişi ve kişilerce farklı anlaşılmıştır. Bu yüzden, Tanzimat hareketine karşı çoğunlukla olumsuz tepkiler gösterilmiştir. Ancak gösterilen tepkileri belirli bir çerçevede düşünmemek gerekir. Çünkü XVIII. yüzyıla kadar üstün devlet anlayışının verdiği psikolojik havadan öyle birden bire sıyrılmak pek mümkün değildir. Hele Batının ön plana çıkarılmasıyla oluşan sosyo-psikolojik ortam belki daha canlanmış olabilir. Tanzimattan önceki ıslahat hareketleri döneminde de bu duygular geçerli olduğu için daha çok askerî düzenlemelere önem verilmiştir. Fakat köklü çözümler üretilmemiş ya da teoride kalmıştır. İşte Batı medeniyetini topyekün tanıma anlamında girişilen Tanzimat hareketine karşı gösterilen tepkiler belirtilen açılardan da değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle gerek kronolojik ve psikolojik bakımdan Batı hakkında ilk düşünce onun sadece "küffâr diyârı" olduğudur. Berkes'e göre, "XVIII. asra kadar Batılıla-

¹⁷⁶ Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi", a.g.y., s.581-582.

rın Osmanlı-İslâm medeniyetine karşı olan duygularıyla bu asırdan sonra bizim onlara karşı olan duygularımız aynıdır”¹⁷⁷.

Batı kamuoyunda Gülhâne Hattının alkışlarla karşılandığı ifade olunmuştur. Osmanlı kamuoyu ile Batı kamuoyu arasındaki bu farklı karşılayış, aslında medeniyet problemiyle ilgilidir. Çünkü Osmanlı kamuoyu onu kendi medeniyetine zıt; Batı kamuoyu ise kendi medeniyetinin bir parçası olarak algılamıştır¹⁷⁸.

Tanzimat fermanının gerekçesinde hangi fikirler ön plâna çıkarılmıştır ki, böyle bir ikilemin varlığından sözedilebilsin. Karal, bu fikirleri üç maddede tespit etmiştir : “1- Kur’ân’ın hükümlerine ve şeri`ât kanunlarına saygı gösterildiği sürece, Osmanlı Devleti ilerlemiş ve yükselmiştir. 2- 150 yıldan beri bu hükümlerle kanunlara gereği gibi saygı gösterilmediğinden devlet eski kuvvet ve kudretini kaybetmeye başlamıştır. 3- Şeri`ât kanunlarına göre idâre edilemeyen memleketlerin devamı mümkün olmadığından(...) Osmanlı devletinin ve memleketlerinin iyi bir sûrette idâresini sağlamak maksadıyla bazı yeni kanunların kurulmasına gerek hasil olduğu ve bunların esaslarının da hattı hümâyûnda belirtilmiş olduğuna işaret edilmiştir”¹⁷⁹.

Yukarıdaki üçüncü tespitten hareketle varılan noktanın, Tanzimat fermanıyla İnsan Hakları Beyannamesi arasındaki toplumsal, siyasal ve düşünsel görüşlerdeki benzerlik hatta uygunlukların olduğuna dairdir. Bu ferman ile Osmanlı devletinin sistem olarak yeni bir modeli karşıladığı söylenebilir. Artık Osmanlının toplumsal, siyasal ve düşünsel hayatında bir kıvılcım yükselmeye başlamış, za-

¹⁷⁷ “Bizim yazılarımızda batılılara karşı bazen bir üstünlük gururu, bazen alay ve müsamahakâr bir efendi hissi taşındığını görürüz.” Berkes, “Garb Medeniyeti ve Biz”, Yurt ve Dünya, S.9, Ankara (Eylül) 1941, s.136.

¹⁷⁸ Karal, a.g.m., s.582.

¹⁷⁹ Karal, a.g.m., s.597.

man zaman bu kıvılcım alevlenmelere, bir ara küllenmelere ve tekrar varolan herşeyi yok etmek istercesine yangınlara yol açacaktır. Tanzimat dönemine kadar hep varolagelmiş devlet anlayışı, yönetim sistemi, hukukî örgütlenme, hakka hizmet için halka hizmetin yüceliği gibi temel prensipler, ne var ki bu dönemden itibaren nitelik değiştirmeye başlamıştır. Avrupa'da Fransız ihtilâlinin etkileri sonucu "içsan"a merkezde yer veren düşünceler, Osmanlı Devleti için de geçerli olmaya başlamıştır. İnsan haklarının sınırları genişletilirken, padişahın hak ve yetkilerine sınırlamalar getirilmiştir.

1.5.2. Tanzimat Fermanı

Osmanlı Devletinde padişah, devletinin ihtiyaçları için şer'î hukukun dışında bir kural koyma yetkisine de sahipti. Bu kanun ve kurallar fermanlar şeklinde çıkarılmaktaydı. "Örfî" olarak nitelendirilen kanunların, şerî'âta aykırı olmaması, İslâm cemaatinin hayrı ve yararının gözetilmesi şart idi¹⁸⁰. Nitekim Tanzimat fermanında da aynı esaslara dikkat edilmiştir. Devletin ve toplumun hayrı düşüncesiyle, olağanüstü bir durumu karşılamak için şerî'at yanında bazı yeni düzenler, düzenlemeler ve düzenleme yöntemleri meydana getirilmesine karar verilmiştir. Bu nizâm ve tanzîm fikrinin, aslında, Osmanlı Devletinde örfî hukuka bağlı eski bir fikir olduğu; bundan dolayı yeni kanunlar ile idarede ıslahat girişimlerinin, aynı kökten kelimelerle ifade edildiği beyan edilmiştir. Gülhâne Hattı'nın

¹⁸⁰ Örfî kanunlar hakkında bkz. İnalçık, Halil, "Osmanlı Hukukuna Giriş", S.B.F.Dergisi, XIII-2, 1958, s.102-106.

Osmanlı padişahlarının eskiden beri başvurdukları bir yönetimin yeni bir uygulamasından başka bir şey olmadığı görüşüne varılmıştır¹⁸¹.

Klâsik Osmanlı döneminde devletle özdeşleşmiş bir konumda hükümdarın bünyesinde toplanmış olan devlet otoritesi, devletin özünü teşkil etmiş ve bir gâye olmuştur¹⁸². Mevcut olan bu anlayış Gülhâne Hattı'nda da sergilenmiştir. Çünkü devletin emniyeti askere, asker paraya, para da reâyâ için âdil bir idare kurulmasına bağlı görülmüştür. Diğer bir ifadeyle ıslahatların asıl amacı devlet ve onun kalkınması içindir. Devletin ön plâna çıkarıldığı düzenlemeler, bu noktada gelenekçi devlet anlayışına tâbi olduğunu göstermektedir¹⁸³.

Reşit Paşa'nın hazırlamış ve ilân etmiş olduğu Tanzimat fermanında, her ne kadar devlet otoritesi ve hükümdarın konumu hakkında gelenekçi görüşlere bağlılık görünüşte varolsa da, Batı'nın devlet ve kanun anlayışına uygun bir takım yenilikçi kavramların uyarlandığı açıktır. Populizm farkedilmeye başlanmış ve öncelikle halkın can, mal ve şerefının korunmasının değişmez bir prensip olduğu duyurulmuştur. "Devletin asıl görevinin, halkın refah ve güvenliğini sağlamasıdır" düşüncesi ısrarla belirtilmiştir¹⁸⁴. Tanzimatın gayesinin yalnız din ve devlet olmadığı, mülkün ve milletin (imparatorluk teb'asının tamamının) ihyâ edilmesi gerektiği ilân olunmuştur. Reşit Paşa, halkı devlet içinde merkezî bir konuma yükseltirken, Batının devlet sistemindeki temel prensibi, yani halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğu düşüncesini yansıtmak istemiştir¹⁸⁵. Böylece, pren-

¹⁸¹ İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu", *Belleten*, C.28, No: 112, Ekim 1964, s.617.

¹⁸² Çaha, a.g.m., s.84.

¹⁸³ Özellikle Gülhane hattında bu belirgindir. Bkz. İnalçık, a.g.m., s.617-618.

¹⁸⁴ Müslüman ahalî ile müslüman olmayan ahalinin aynı hukuka haiz olduğunun belirtilmesi gibi. Bkz. Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat I*, s.47, 53.

¹⁸⁵ İnalçık, a.g.m., s.619.

sipte kanun hâkimiyetinin kayıt altına alınmak istendiği fermanla “halk”ın konumu ortaya konulmuştur. Görev ve makamı veya din ve mezhebi ne olursa olsun, bütün halkın kanun önünde eşitliği kuvvetle ifade olunmuştur. Daha da önemlisi suç ile ceza arasında adilâne bir oranın gözetilmesi ve kimseye kanunsuz ceza verilmemesi, kişi hak ve güvenliğinin korunması gerekliliğine inanılmıştır¹⁸⁶.

Tanzimat fermanıyla istenilenler;

1-Hükümdarın ve hükümetin keyfi ve idârî icraatına son vermek,

2-Halkın doğal haklarını ve devlete karşı görevlerini tespit etmek,

3-Halkın hak ve vazifeler yönünden eşitliğini kabul etmek,

4-Meclis-i Ahkâm-ı Adliye’yi, kanun tasarılarını hazırlamak ve devlet giderlerinin kontrolü ve gözetimi ile görevlendirmek.

Fermanda ortaya konulan isteklerin yerine getirilmesi için de;

1-Padişah, devlet erkanı ve bütün memurları, halk huzurunda Hattı hümayûn esaslarına riâyet edeceklerine dair yemin etmişler,

2- Hattı hümayûn, mahkemelerde tescil edilmiş, devlet dairelerine ve kanun tasarılarını hazırlamakla görevli meclis-i ahkâm-ı adliye’ye gönderilmiş, prensipleriyle tezat teşkil edecek hususları içeren kanun ve uygulamalar yasaklamıştır¹⁸⁷.

Ferman teorik açıdan paradoksal bir görünüm arzettiği için, pratikte pek başarılı olmamış ve yoğun tepkiler ile karşı karşıya kalmıştır. Fermanda belirtilen hükümlerin özellikle müslüman olmayanlar için uygulandığı hakkında, araştırmacılar arasında fikir birliği vardır. Bu da Osmanlı Devleti’ne dışarıdan kaynakla-

¹⁸⁶ Abadan, a.g.m., s.53-54.

¹⁸⁷ Karal, a.g.m., s.599.

nan baskıların gücünü belirlemesi açısından önemlidir. Çünkü toplumun bütünü-
nü içeren hukûkî düzenlemeler daha çok müslüman olmayan tebâyâ etkin kılın-
mış, yine de Batının Osmanlı Devleti üzerindeki baskılarını azaltmamıştır. Aksine
daha da artırmıştır. Bu ferdandan sonra beklenen yasaların gecikmesi üzerine -
1856 tarihli Paris anlaşmasından bir süre önce- 1839 fermanında uyruklara tanı-
nan tüm hak ve ayrıcalıkların yenilenerek ; "bunun kâmilen fiile çıkarılması
(tamamiyle gerçekleştirilmesi) için tedâbîr-i müessirenin (etkin önlemlerin) ittihâzı
(alınması)" gereğini belirten "Islahât-ı Hattı Hümayûnu" nun yayınlanması, baskı-
ların vardığı noktayı göstermektedir¹⁸⁸.

Tanzimat, Fındıkoğlu'nun ifadesiyle; "bir cihân görüşünden başka bir şey
değildir, Kendinden önceki nizâmı beğenmiyor, kendinden sonra kendi kurduğu
nizâmı görmek istiyor. İşte, Tanzimatın gerek kendisinin, gerek kendinden önceki
ve sonraki devrelerin nizâmlarını birbiriyle çarpıştırmak, mahiyetleri hakkında
hükümler vermek için cihân görüşünün aldığı şekil ve başkalaşmaları tahlil etmek
gerekir. Bu sebepten(...) herşey siyasî-idarî, içtimâî-hukûkî, dinî-fikrî, edebî-bediî,
maddî-tekniik sahalara ait anlayış ve görüşlerdeki değişimler ve başkalaşmalarla
ilgilidir"¹⁸⁹. Çünkü geleneksel hukuk kurallarının yerini Batı kaynaklı hukuk kural-
larına bırakmaya başlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun, toplumsal ve siyasal ha-
yatında' derin etkilenmelerin oluştuğu görülmektedir. Toplumdaki yapısal değiş-
melerle birlikte gelişen ve kaynağını Fransız İhtilâli'nden alan ideolojik oluşumlar,
artık yerli savunucu ve temsilcilerini de bulmaya başlamıştır. Daha çok asker ve
sivil bürokratlar tarafından benimsenerek pratik hayata geçirilmek istenen bu i-

¹⁸⁸ Okandan, *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, İstanbul 1957, s.108-109.

¹⁸⁹ Fındıkoğlu, Z. Fahri, "Tanzimatta İçtimâî Hayat", *Tanzimat I*, s.621.

deolojik tavırlar, Türk toplumunun gelişme süreci içinde yine aynı kesim tarafından sürdürülmüştür. Sencer, başlangıçtan itibaren bu halin devam etmesini, Osmanlı toplumunda burjuvazinin yeterince gelişmemiş olmasına bağlamaktadır¹⁹⁰.

Böylelikle Fransız İhtilâli temel kavramlarının sözcülüğünü üstlenen asker ve sivil bürokrasi zümresi, Osmanlı Devleti'ne karşı muhalefet hareketinin de başını çekmeye başlamışlardır. Aynı zamanda yerli ve yabancı kesimlerce korunarak etkin bir biçimde desteklenen ve giderek siyasal bir nitelik kazanan bu muhalefetin ilk örgütlü ürünü, "*Genç Osmanlılar*" ya da "*Birinci Jön-Türk*" hareketi olmuştur¹⁹¹. Türkiye'de Batıcılık cereyanına kaynaklık eden Tanzimat, sonraki dönemlerde ideolojik kutuplaşmaların odak noktası olacaktır. Bu ideolojik kutuplaşma pür-Batıcılar ile Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi farklı tepki tohumları barındıran akımlar arasında gerçekleşecek, hattâ Cumhuriyet döneminin sağ ve sol hareketleri içinde tarihi bir çıkış noktası oluşturacaktır.

1.5.3. Tanzimat Devri Fikir Hareketleri ve Cumhuriyet Rejiminin Temelleri

Tarihi bütünlüğümüz içerisinde günümüz problemlerini ve geleceğimizi aydınlatacak ışıkları bulabiliriz. Geçmiş olaylardan hareketle, günümüz problemlerine eğilmek, gerçekte problemlerimizin nedenlerini bir çeşit aramak anlamını taşımaktadır. Gerek uzak gerekse yakın mazimizin, siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel olaylarına gerçekçi bir gözle ve geniş perspektiflerle yaklaşabildiğimiz ölçüde, bugünün olaylarının ve gündemimizi belirleyen problemlerin ortak bileşimlerini, sebep sonuç ilişkilerini tespit etmekte güçlük çekmeyiz.

¹⁹⁰ Sencer, "Atatürk ve Toplumsal Değişme", *Amme İdaresi Dergisi*, C.14, S.4, Ankara, Aralık, 1981, s.14-15.

¹⁹¹ Sencer, *a.g.m.*, s.15.

Toplumsal olayların devamlı değişim halinde bulunması, bu olaylardaki sebep sonuç ilişkilerinin ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Geleceğin bir çok olaylarının ve problemlerinin nedenleri, yine bugünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, uzak ya da yakın bir geğmişi günümüze bağlamaya çalışırken, tarihi bütünlükten uzaklaşmamak, tarihi parça parça ederek anlamsız ve içinden çıkılmaz bir hale sokmamak gerekir. Önemli olan, bu bütünlük içerisinde, çeşitli zaman ve coğrafya alanlarının kendi şartları ve kendi unsurları gözden uzak tutulmadan değerlendirilmesidir.

İşte, millet(ulus)-devlet anlayışı üzerinde şekillendirilmiş yeni Türk devletinin temelleri, Cumhuriyet rejimine geçişle değil, ondan çok önceki evrelere uzanmaktadır. Bunun için önce, “yeni Türk devletinin kuruluşu sırasında izlenen siyasal politikalar ile Kemalist kadronun modernleşme girişimleri, acaba Osmanlı Devleti’nde yapılmak istenenlerinin bir devamı mı?” diye sorulabilir. Çünkü bütün toplumsal ve siyasal olguların kendi tarihsel bütünlüğü içerisinde bir bağlantısının ya da uzantısının olduğu realitedir. Bu açıdan bir toplum içinde ortaya çıkan her yeni akımın, düşüncenin, eylemlerin ve girişimlerin, boy verdiği toplumun düşünce akımlarından, evrensel kuramlardan etkilenmesi doğaldır. Dolayısıyla Türkiye’de başlatılan reform hareketleri ve bu hareketleri gerçekleştirmeye çalışan elit zümre, Osmanlıda olduğu gibi, “bu devlet nasıl kurtulur?” probleminin kendileri için de geçerli olduğuna inanmışlar ve radikal çözüm yolu olarak Batı’yı amaç edinmişlerdir¹⁹².

¹⁹² Dâver, Bülent, “Atatürk ve Sosyo-Politik Görüşü”, **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, s.247.

Türkiye’de Tanzimat’tan 1860 ve 1870’lerin Genç Osmanlılar’ına, 1908’in Genç Türkler’ine ve Kemalist harekete kadar “yukardan aşağıya” işleyen bir siyasal değişim süreci görülmektedir¹⁹³. Başlangıçta askerî alanda geliştirilmeye çalışılan reform hareketleri daha sonra idarî alana kaydırılmıştı. Özellikle II. Mahmut döneminde, “Batılılaşma”nın tek kurtuluş yolu olduğu algılanmaya başlanmış ve bu yönde ilk hareketlere geçilmişti. Ön plâna çıkan düşünce; “bozulan düzenin onarımında tek çıkış yolu Batılı bir toplum gibi olmak” idi. Neticede 1839 Tanzimat, 1856 Islahat reformlarının veya 1876 ve 1908 Meşrûtiyet hareketlerinin özünde zikredilen düşünce en etkin role sahip olmuştur. Ancak, sözkonusu düşüncenin çelişkili bir mantığa sahip olduğu da açıktır. Çünkü, geleneksel düzen üzerinde kalınarak Batıya benzeyecek reformlar yapılmak istenmiştir. Böylece mevcut sistem üzerinde gerçekleştirilebilecek reformlar ile, yine eskiye dönüşün mümkün olabileceği kanısına varılmıştır. Oysa yapılan reformlar, Batının çıkarlarına daha çok yaradığından, bozulan düzeni onarımda tam anlamıyla istenilen sonuca ulaşamamıştır¹⁹⁴.

Önemle belirtmek gerekir ki, öncelikle askerî kurumların, daha sonra idarî kurumların, Tanzimat ve I.-II. Meşrutiyet dönemlerinde somut siyasal kurumların aktarılması ile başlanmış olan Osmanlı toplumunu modernleştirme süreci, kendi iç dinamiğinin itici gücü yardımıyla vardığı bir aşamayı değil, dış dinamiklerin etkisiyle vardırıldığı aşamayı simgelemektedir. Osmanlı Devleti’nin önlenemez çöküşü ve bu çöküşün durdurulmasına karşı sunulan ya da işlerlik kazandırılma-

¹⁹³ Kazancıgil, Ali, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, s.180.

¹⁹⁴ Sarıbay, A. Yaşar, **Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası**, İstanbul 1985, s.58.

ya çalışılan reçetelere karşı tepkilerin de ortaya çıkışı gecikmemiştir. Gösterilen bu tepkilerin özünde ise, toplumsal düzeyde “kimlik problemi”nin yatmakta ve bundan kaynaklanmakta olduğu söylenilmektedir. Dolayısıyla tepki gösteren unsurların cevap aradıkları sorular; Batılılaşma'nın iyi mi, kötü mü olduğu, toplumu bu etkilere karşı korumak gerekip gerekmediği türündedir¹⁹⁵.

Yöneltilen soruların kendi içerisinde iki problemi taşıdığı da açık olarak anlaşılmaktadır. Birincisi, Batılılaşmanın yanında yer alınıp-alınmaması yönünde; diğeryse “biz kimiz?” problemidir. Bu nedenle başlangıçta oluşmaya başlayan problemlerin, içerdikleri görüşler açısından (teoride) üç noktada toplandığı görülmektedir:

- 1- Batılılaşma'nın yöntemi; Batılıların yaptıklarını yapmak, bunları olduğu gibi almak, hattâ taklit etmek görüşünü benimseyenler,
- 2- Buna karşı çıkanlar ve böyle bir yönetimin imkansızlığını ileri sürenler,
- 3- Hangi alanlarda ve ne şekilde Batılılaşma'nın ya da Batılılaşmamanın gerektiğini belirleyerek nasıl bir tutum takınılması gerektiğini savunanlar.

Bilindiği gibi bu üç temel noktada toparlanan görüşler tarihsel süreç içinde “*Batıcılık, İslâmcılık, Türkçülük*” ve bunların kendi aralarındaki birleşimlerinden doğan “*Batıcı-İslâmcılar ya da Batıcı-Türkçüler*” gibi düşünce akımları altında ifade olunmuşlardır. Fakat, “bu devlet nasıl kurtulur?” problemine çözüm olarak aranan ve bu bağlamda oluşmaya başlayan ilk örgütlü çalışmalar daha sonra “çağdaşlaşma” düşüncesinde belirginleşecek; onun adına yapılan ilk düzenleme-

¹⁹⁵ Sarıbay, a.g.e., s.59.

ler de (pratikte), tarihsel süreçte varlığını günümüze değin sürdürecektir yine üç temel olgunun startını verecektir. Bunlar;

1-Sorunların çözümünü Batılılaşmakta bulup, değişik aşamalarda değişik ölçülerde toplumdaki biçimleri Batı modeline uydurmak çabaları ve giderek uygarlık alanını tümünden değiştirme girişimleri,

2-Gereken toplumsal yapı değişimine direnip, biçimsel Batılılaşma girişimlerinin "taklitçi" nitelikte oluşu ve yığınların "siyasal katılımı" sağlanamadığından halkın dışında halk için yapıldığı savına dayanılarak tepeden inmeci kadro hareketleriyle değişimi gerçekleştirme hareketleri,

3-Doğal olarak Batıcı girişimlerin yığınlarca dinsel ilkelere göre değerlendirilip "din merkezli bir muhalefet" in oluşması¹⁹⁶.

Şimdi, Cumhuriyet rejiminin düşünce temellerini belirlemek amacıyla Tanzimat devri fikir hareketlerinden; oradan pozitivist ve elitist görüşlere bağlı görülen Jön-Türk hareketinden daha objektif bahsedilebilir. Çünkü Tanzimat hareketiyle gerçekleştirilen reformların, tarihimizde yeni bir dönemin başlangıcı olduğu kadar, daha sonraki dönemlerde yapılan reformlara kaynaklık ettiği tezi biraz önce ileri sürülmüştü. Batı düşünce akımlarının bu devirde *Osmanlı eliti* arasında tanınmaya başlanması ve süratli bir şekilde taraftar bulması Tanzimat devri aydınlarını da etkilediği ve hattâ Türk düşünce hayatında yeni bir sürecin başlangıcını hazırladığı görülmüştü.

Bir düşünür, Tanzimat'ı "*Dîvân-ı hümâyûn*"un karşısında "*Bâb-ı âlî*"yi meydana getirmekle nitelemektedir. Çünkü, otokratik bir idarenin hâkim olduğu

¹⁹⁶ Özek, a.g.e., s.388-389.

divan-ı hümâyûna karşı Bâb-ı âlî, kanûnun hâkim olduğu bir devlet zihniyetini temsil etmektedir. Tanzimatın sırf resmî bir hareket olmaktan çıkarak toplumun benimsediği sosyal bir hareket olması ise, toplumsal dayanağın doğmasına bağlı görülmüştür. Bunun için de yazara göre, asıl toplumsal hareketin başlangıcı, Tanzimatın Bâb-ı âlîden sokağa intikalinde aranmalıdır. Tanzimatta sokağın rol oynamaya başlaması ise, gazetenin, tenkidin, halk sesinin yeni zihniyeti müdafaa etmesiyle doğmuştur. *Tasvîr-i Efkâr, Basîret ve İbret* diye çıkan yayın organlarında bu devrin aydınları, halkın sesi olmak istemişlerdir. Bu sûretle Batılılaşma'nın yalnız yasal şekilcilikte kalmayıp, fikre ve ruha nüfûz etmesi arzuları uyanmıştır. Bunda birinci derecede rol oynayanlar arasında Şinâsi, daha sonra da Ziya Paşa ile Namık Kemal gelmektedir¹⁹⁷.

Bir başka açıdan, Tanzimat fermanıyla kabul edilmeye başlayan birtakım yenilik hareketleri büyük oranda "kemeralizm" den bir esinlenme diye yorumlanmıştır. Çünkü kemeralizm'in en cazip tarafı, dağınık bir ülkeyi birleştirici bir görüntü vermesidir ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun buna ihtiyacı vardır. Bu yorumlamaya göre, Osmanlı Devlet adamları (M.Reşit Paşa ve Sadık Rifat Paşa gibileri), devletin sınırları içinde yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini, ancak millî bir idare sisteminin kurulması ile "eritebilecekleri"ni ve bununla da bir "Osmanlılık" şuuru yaratabileceklerini inanmaktaydılar. Ancak, uzun vadede hedeflenen amaç gerçekleşememiş, buna karşın Batı'daki her hangi bir millî devlet

¹⁹⁷ Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, s.757-758.

* "XVIII. yüzyıl Avrupasında bazı kurallar, tebanın verimliliğini arttıracak bir koruyucu tedbirler bütünü'nün devletin olağan politikası haline getirmişlerdi. Kralî otoritenin bir temsilciler meclisiyle paylaşılmadığı ülkelerde bile millî devlet kurmak isteyen hükümdarlar tebanın mülkiyet haklarının garanti altına alınmasının kendilerine getireceği faydayı algılamışlardı... Bu idare sistemine sonradan "aydın despotizmi" denmiştir. O zamanlar Avrupa'da yeni gelişmekte olan devlet bilimlerinde ise bu öğeler "kemeralizm" adı veriliyordu." Mardin, a.g.e., s.12.

için geçerli olan bir çok kurum -bazen özünün yitirmiş bile olsa- Osmanlı'ya yerleştirilmiştir¹⁹⁸. Bütünüyle bunlar göstermektedir ki; XIX. yüzyıl Osmanlı'sında modernleşme tamamen Batılılaşmayla eş anlamlı bir seviyeye yükselmiş veya öyle kabul edilmiş; bunun için, modernleşme çabalarının motor görevini sivil toplum değil bizzat devlet yüklenmiştir. Devlet katındaysa bu görevi yüklenen, devlet seçkinlerinden başkası olmamıştır.

Bu arada kısaca modernleşme ya da "modernizm"i tanımlamak gerekirse, o; ister fert isterse toplum seviyesinde olsun, yeni düşünce ve eylem kalıpları kazanılması olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, insanın kendini yenilemesi, çağın düşünce sistemine göre kendini va'zetmesi (objektivitasyon) nasıl bir gerçekse, inanç sistemleri ve ideolojilerin de yeni durumlar karşısında, yeni tutum ve davranış biçimleri kazanması doğaldır¹⁹⁹. Bunun için de "reform hareketleri"yle toplumsal kurumların az çok değişime uğraması beklenen bir şeydir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin özellikle büyük şehirlerinde değişim rüzgarları daha fazla hissedilmeye başlanmıştır. Türk ailesinin Batılılaşma hareketi karşısında ilgisiz kalması ve sarsılmaz bir karşı tepki göstermesi ise imkânsız karşılanmıştır. Çünkü kendi değerlerini muhafaza eden aile tipinin bu harekete karşı tepki göstermesi beklenen bir şeydir. Ama, Batılılaşmayı gerekli gören yeni neslin bunu alkışlamayacağı da hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla geleneksel aile ahlâkını müdafaa etmek isteyen zihniyete karşı, aileyi Batılılaştırmak eğiliminde olan hürriyetçi ve ileri bir zihniyet kendiliğinden meydana çıkmıştır ki, bu zihniyetin başında Namık Kemal gelmektedir. Namık Kemal "İbret Gazetesi"nde aile, görenek, medeniyet

¹⁹⁸ Mardin, a.g.e., s.12-13.

¹⁹⁹ Türkdoğan, Millî Kültür-Modernleşme ve İslâm, İstanbul 1983,s.4.

isimleriyle yayınladığı değişik makalelerinde, eski ailede ana-baba ve çocuk münasebetlerini, çocuğun yetiştirilme yöntemlerini tahlil ve tenkit etmiş; buna karşın modern Batı ailesinde çocuk yetiştirilmesi ve aile saadeti noktasından üstünlüğünü izah ve müdafaa etmiştir²⁰⁰.

Görüldüğü gibi, üstünlüğünü hemen her alanda Osmanlı'ya kabul ettiren Batıya duyulan hayranlık ve özenti, Osmanlı Batıcılarında "çöküntüye karşı tedbir" olarak "Batılı kurumların" topluma ithal edilmesi tezini güçlendirmiştir. Çünkü zannedilen, Batı uygarlığı ve gücünü yansıtan modern kurumlar Osmanlı toplumuna ithal edilirse, onlar gibi uygar ve güçlü olunabileceğidir. Bu anlayışın bir yanılığı olduğu ise açıktır. Öyle ki, Avrupadaki siyasal ve sosyal kurumlar, o toplum bünyesinin ürettiği, yeni gelişen sanayici ve üretici sınıfların çıkarlarına ve sorunlarına cevap olarak oluşan kurumlardır. Yani toplum içerisinde beslendikleri ve yaşamak için güç buldukları taraftar kitleleri vardı²⁰¹. Osmanlıda ise bu Batı kurumlarını yaşatacak toplumsal güçler ile çıkar grupları henüz Batı toplum normlarına göre oluşmamıştı. Toplumun yapısal özellik ve niteliklerini bir tarafa bırakıp, kerameti bu kurumların kendilerinde arayan Osmanlı Batıcılarının yanıldıklarını anlayana kadar da, Batılaşma hareketi Osmanlı toplumunda sarsıcı ve parçalayıcı etkisini kabul ettirmiştir.

Hilmi Ziya Ülken, Burhan Belge'nin "Tanzimat, Batı kültürünün köklerine inmesini bilmedi, bilseydi işler düzelirdi. Tanzimat, daha ilk gününden Batılı kültür ve Batılı medeniyete geçme kararını verecekti" sözlerine karşı çıkararak, "Bençe Tanzimat, Batı kültürünün köklerine inmedi ve inemezdi. Bugüne kadar

²⁰⁰ Ülken, a.g.m., s.758-759.

²⁰¹ Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı* (Siyaset Sosyolojisi), Ankara 1987, s.173.

ikilik (kompromi) buhranı Tanzimattan sonraki Osmanlı cemiyetinin zarûrî neticesiydi” görüşlerini ileri sürmüştür. Çünkü Ülken’e göre Osmanlı saltanatı bütün kapitalizm öncesi toplumlar gibi biriken kapital ve emperyalizm karşısında yok oluşa mahkumdu. Bu yok oluş gittikçe büyümüş ve fikir buhranı da o nispette artmıştır. Yazar, önceki dönemlere nazaran, Osmanlının içinde bulunduğu bu dönemlerde görüşleri sistemleşmeye başlayan bir aydın zümresinin doğduğunu belirtmekte ve bu zümrenin, Batının çıraklığına karşı olduğunu ifade etmektedir. Belirtilen zümreden (Namık Kemal, Ali Suavi, Akçora (Yusuf), Ziya Gökalp, Muallim Naci gibi) bazıları, kültürde mükemmel olmanın yamasız bir toplum şekli içinde mümkün olabileceğini sezmişlerdir. Aslında Osmanlı bütün olumsuzluklara rağmen hayatını sürdürmekte oluşu, onların karşı kültür yanında yer alışlarını bir nevi engellemiştir. Çünkü aksi bir durum, onların kendi kendilerinin inkarı olacaktır²⁰².

Modernizm akışı içinde, XIX. yüzyıl Osmanlı sivil toplum-devlet ilişkisi konusunda çok farklı bir gelişme kaydedilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Devletin itici gücü haline gelen bürokratik elitlerden dolayı, devletle toplumun amaçları arasında keskin bir ayrışma göze çarpmaktadır. Bu öncü kesimin elinde, devlet modernleşme aygıtı olarak telâkki edilirken, toplum değişim alanı olarak kabul edilmiştir. Yine aynı süreçte kendini modernleştirmenin sembolü olarak tanımlayan bu kesimin elinde devlet, toplumu değiştirmenin öncü bir kurumu haline gelmiştir. Bu sürece karşı çıkan kesimler ise; cahil, gerici ve ilerlemeye karşıymış

²⁰² Ülken, “Tanzimat ve Humanizma”, İnsan Mecmuası, S:9, Yıl:1, İstanbul, 1 Şubat, 1939, s.692.

gibi tanımlanarak dışlanma yoluna gidilmiştir²⁰³. Diğer tarafta ise memleketin her geçen gün yoksullaşmasını, Batıdan alınan yeni kurumların varlığına bağlayan geniş bir muhalefet oluşmaya başlamış ve yaşanan buhranın sebepleri şer'i kurallardan ya da dinden uzaklaşma sebep gösterilmiştir. Sonuçta ülke bir kaos ortamına doğru sürüklenmiştir. Çünkü hem İslâm kültürünün dinamikliği savunulmuş, hem de toplumun kalkınmasının bu bağlamda mümkün olamayacağı ileri sürülmüştür. Artık Batının salt teknik olarak değil, düşünce olarak tümünden alınması gerektiği baskın olmuştur. Bu hareketin temsilcilerinin "Baticılık" inancında ne kadar açık oldukları edebî eserlerinde bile hararetle yazılıp çizilmiştir²⁰⁴.

Batılı kurumların ve Batı ekonomik gücünün zamanla toplum üzerinde etkin olmaya başlaması, Osmanlı toplumunun o güne dek muhafaza etmeye çalıştığı mevcut düzenini parçalamış, ekonomik hareketlilik ve kapitalizmin güç haline gelmesiyle halkın yaşamında büyük değişimler yaşanır olmuştur. Toplum hayatında sosyo-ekonomik dengelerin büyük uçurumlar yaratmaya başlaması, halkın çoğunluğunu tedirgin etmiş ve halk nazarında Batılaşma "gâvurlaşma" olarak nitelendirilmiştir. Halkın karşı karşıya kaldığı bütün bu olumsuzluklar Batılılaşmanın sebep olduğu sosyal bir hastalık türünde kabul edilmiştir²⁰⁵.

Gerçek olan şudur ki, günümüze kadar uzanan dinsel hareketlerin ya da akımların propaganda ve söylemlerinde genellikle sahip olunan din, toplum ve devlet hayatımızda en önemli güç olarak algılanmıştır. Bu anlamda ortaya çıkan dinî görünümlü akımlar da, gerek Osmanlı devletindeki çöküşün, gerekse Cum-

²⁰³ İnel; Aktar, "Devletin Bekası İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları", *Toplum ve Bilim*, 31/(Bahar 1985-Bahar 1987) s.22.

²⁰⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.369-375.

²⁰⁵ Yücekök, a.g.e., s.174-175.

huriyet Türkiyesi'ndeki bozuk düzenin en önemli sebeplerinden biri olarak, dinî ilkelerden uzaklaşılması ve bünyemize uymayan Batı'nın taklîd edilmesi siyasetine bağlanmıştır. Neticede, Osmanlı toplumunda mutsuz insan yığınlarının artışıyla, yönetime ve yönetimin Batı'dan getirdiklerine karşı toplumsal tepkiler, dinsel duygularla örtüşerek muhalefete veya başkaldırlara dönüşmüş, bu tepkiler "dinsel muhalefet" olarak nitelendirilmiştir. Böyle bir muhalefetin ortaya çıkışını hazırlayan temel gerçeklik, Osmanlı siyasal iktidarın bölünmesi ve dinsel gücün bağımsız kalmasına bağlanmıştır²⁰⁶.

XIX. yüzyıl Osmanlı'sında devlet, ekonomik, kültürel ve siyasal gelişme alanlarında bir öncülük görevi üstlenmiştir. Modernlik adına getirilen kurumların Osmanlı'ya yerleştirilmesinde, en büyük pay devlet seçkinlerine ait olmuştur. Örneğin, ilk fabrikanın III. Selim tarafından yaptırılması, bu çabanın somut bir örneğini teşkil etmektedir²⁰⁷. III. Selim'in öncü bir devlet seçkini sıfatıyla oynadığı rol, bugün bile Türkiye'de temel atma, fabrika açma gibi törenlerinde devlet adamlarının, kurdeleyi kesen taraf olmasında sürdürülmektedir. Bu, aynı zamanda değişme süreci içindeki modern Türkiye'nin devlet-toplum ilişkisinde öncülüğü devlete veren XIX. yüzyıl Osmanlı'sının devam eden yapısal bir yüzünü göstermektedir. Denilebilir ki, Türkiye'de modernleşme süreci bizzat siyasal iktidarın üstünlüğüne zemin hazırlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan entellektüel-bürokratik kesimin iktidarıyla bereber sivil toplum giderek canlılığını kaybetmiş ve 1950'ye

²⁰⁶ Özek, a.g.e., s.386-387.

²⁰⁷ Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul 1969, s.63.

kadar sahneden tamamen çekilerek, meydan tümüyle merkezîyetçi-bürokratik yönetime bırakılmıştır²⁰⁸.

Aynı şekilde Cumhuriyet devrine kadar yapılan ıslahat ve ya reform hareketlerinin hemen hepsinin dışardan gelen tesirlerin bir neticesi olduğu yargısına varmak ta, tarihi gerçeklere aykırı düşmeyebilir. Ancak ıslahat veya reform gibi girişimlerin, toplum zümreleri ya da toplumun kendisi tarafından destek görmeden yapılmış olmasına imkan yoktur. Ne var ki, Cumhuriyete dek yapılan ıslahat hareketleri yukardan aşağıya tatbik edilen yüzeysel birer mahiyetten kurtulamamışlardır. Hemen hemen bütün girişimler halk kitlelerine mâledilememiş, yapılanların korunması için başka kuvvetler aranmış, yabancı devletlerin himayesi yeğâne garanti sayılmıştır. Reşit Paşa'nın Tanzimatı yabancı devletlerin kefâleti altında ilân etmesi ve Fuat Paşa'nın; "Bir devlette iki kuvvet olur, biri yukardan, öteki aşağıdan gelir. Bizim memleketimizde yukardan gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise bir kuvvet hasıl etmeye ihtimal yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya muhtacız. O kuvvetler de sefaretlerdir" sözleri dikkat çekicidir. Siyasal özgürlükler hakkında oldukça ateşli bir düşünür olan Namık Kemal bile Reşit Paşa'nın Tanzimat'ı, Batı devletlerinin kefâleti altında duyurmasını gerekli görmüş, onu bu konuda savunurken, "Tanzimat'ı o zaman efkâr-ı umûmiyye himâyesine vermek cellât eline teslim kâbilinden olmaz mıydı?" demiştir. Mithat Paşa da yapılan reformları "Hükümdar tarafından millete bahşedilmiş" bir lütûf gibi göstermiştir²⁰⁹.

²⁰⁸ Çaha, a.g.m., s.95 vd.

²⁰⁹ Berksoy, İhsan, "İnkılap Tarihimizde Bir Safha", Yurt ve Dünya, C:4, S.35, Ankara 1943, s.436-437.

Devrin entellektüel-bürokrat kesimi tarafından yukarıdaki gibi görüşlerin beyan edilmesi, onların bu hususlarda halktan kuvvetli bir hareket beklemediklerinin açık bir göstergesidir. Ancak Tanzimattan I. Meşrûtiyete kadar geçen devrede yapılan reformlarda az da olsa halk hareketlerinin önemli bir payı olmuştur. Örneğin, Abdülmecid zamanında Gülhâne Hattı'ndan ve 1786 fermanından sonra halkın beklediğini bulamayışı, genellikle toplumun sosyo-ekonomik hayatında kendi lehine herhangi bir iyileşmenin sağlanamayışı bazı örgütlü hareketlere yol açmıştır ki, "Genç Türkiye" cemiyeti bunun önemli bir örneğini teşkil etmektedir. "Kuleli Vâkıası"ndan sonra dağıtılmış olan bu hareket, daha sonra Mithat Paşa'nın girişimleri ve başa geçmesiyle Abdülaziz devrinde "Genç Osmanlılar" olarak tekrar kurulmuştur²¹⁰. Örgütün I. Meşrûtiyet'in ilânında büyük etkisi olduğu bilinmektedir. "Jön-Türkler" diye de tarihe geçen bu örgüt, siyasî elit meydana getirme çabalarını temelde Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısına dayandırmakta mümkün görmüştür. Nedeni, insanların "yönetenler" ve "yönetilenler" olarak iki kesin gruba ayrıldıkları bir sistemin varlığı ve bu tür bir sistemde böyle bir "elit" kavramının ortaya çıkışının doğal oluşudur. Zira, Jön-Türkler'in ortaya koydukları siyasî fikirlerin, devirlerinde Avrupada tartışılmakta olan fikirlerden izler taşıdığı inkar edilemez. Gerçekte ise önceleri Osmanlı Devleti'nde yabancılara verilen ayrıcalıklara karşı meydana çıkan gücenme duygusu, zamanla emperyalist düşünceye karşı muhalefete dönüşmüştür. Yine önceleri "ittihat"ı meydana getirmekte millî kültürün oynayabileceği yol kavranamazken, daha sonra Avrupa'da milliyetler sorununun bir millî kültür sorunuyla sıkı sıkıya bağlı olduğunun ve bu

²¹⁰ Berksoy, a.g.m., s.438.

uğurda etkili çalışmalar yapıldığının görülmesi, Jön-Türkler'i bu yöne kaydırmıştır²¹¹. Çünkü onlar Osmanlı bürokratlarından farklı olarak lâik okullarda eğitim görmüşler, Batıdan gelen fikir akımlarına, lâikliğe, milliyetçiliğe bağlı kalmışlardır. Nitekim, Kemalistler de aynı yapıdadır. Dikkat edildiğinde bu iki tip seçkin arasında çok önemli bir noktada devamlılık göze çarpmaktadır, bu da; devletin sivil topluma egemen olduğu anlayışı, meşrûiyet ve otoritenin devlet seçkinlerinin tekelinde oluşu ve onun sivil seçkinlerle paylaşılamayacağı patrimonyal kökenli gelenek²¹².

Anlaşılacağı üzere, entellektüel-bürokratik kesim, bir çok Batı toplumu entellektüel sınıfının örneğinde görüldüğünün aksine, siyasal otoriteye karşı değil, siyasal otoritenin bir parçası olarak topluma karşı tavır takınmıştır. Çünkü amaç devleti kurtarmak ve toplumu değiştirmektir. Bunlar, devletin kurtuluşunu kendilerine özgü bir "aydın kadro" hareketinde algılamışlar; halkı "avam", "cahiller yığını" olarak görmekten kurtulamamışlardır²¹³. Sonuç ise beklenildiğinin aksine olmuştur. Çünkü değişmesi istenen toplumun kendi yapısallığı bir kenara bırakılmış, onun değişmesi doğal dinamiklerinden uzak entellektüel-bürokratların elinde gerçekleştirilmeye kalkışılmıştır. Aslında bu durum zikrolunan kesim için bir trajediyi ortaya çıkarmıştı. Bu trajedi yaşadıkları toplumsal realiteyle kafalarında taşıdıkları ideal toplum arasındaki çelişkiden kaynaklanmıştır. Böylece toplum, XIX. yüzyıl Osmanlı'sından Cumhuriyet Türkiye'sine, oradan devlet ile

²¹¹ Mardin, *Jön-Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul 1992, s.302-303.

²¹² Kazancıgil, *a.g.m.*, s.181.

²¹³ Özek, *a.g.e.*, s.432.

uzlaşmaya çalıştığı 1950'li yıllara kadar Batılılaştırıcı kesimin hükümranlık alanı ve deneme tahtası olmuştur²¹⁴.

Nihayet, II.Abdülhamit devresinden Meşrûtiyet devresine, mütareke ve T.B.M.M. hükümeti kanalıyla Türkiye Cumhuriyeti rejimine geçilmiştir²¹⁵. II. Meşrûtiyetin fikir cereyanları ise, yeni bir devlet kurabilecek bir siyasî personelin yetiştirilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. II. Meşrûtiyet, Türk siyasal hayatında bir siyasî laboratuvar özelliğine sahip olmuştur. Bu devrede yetişmiş kişiler ve onların düşünceleri T.B.M.M.'de toplanmış, Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluşunu sahip oldukları tecrübeler ışığında düşünmüşlerdir²¹⁶. Nitekim, Türk inkılabı, T.B.M.M. hükümeti ve Cumhuriyet rejimi içinde, Meşrûtiyet devri fikir ve siyaset adamlarının etkin rolleri bulunduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Gökalp, Günaltay, Köprülü, Celal Nuri ve Dr. Abdullah Cevdet ile Mehmet Akif Ersoy gibi kişilerin isimleri zikredilebilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları ile Jön-Türklerin fikirleri arasında birbirinin uzantısı bağlantılar açık bir biçimde sürdürülmüştür. Bu bağlantı noktalarının buldukları ortak zemin "pozitivizm" ve "halkçılık" düşüncesi olarak kabul edilmiştir. Mardin, Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilmeye çalışılan reformların dinamiğinin "yeni onurluluk" anlayışı olduğunu ve bu onurluluk anlayışının "pozitif bilim" ile "halk" kavramları anlayışında biçimlendiğini belirtmiştir. Ona göre millî devlet oldukça farklı ve dış dinamiğin ağır bastığı bir sürecin sonucudur. İşte Atatürk te, Osmanlı kurumlarının, Tanzimat'ın, XIX. ve XX. yüzyıl Avru-

²¹⁴ Savaşır, "Aydınların Kibiri", *Toplum ve Bilim*, S.24, (kış 1984), s.32.

²¹⁵ Tunaya, a.g.e., s.77.

²¹⁶ Tunaya, a.g.e., s.97-98.

pa'sının, İttihat ve Terakki döneminin etkilerinin odak noktasında görülmektedir ki, bunun başka türlü olması mümkün değildir²¹⁷.

Osmanlı bürokrasisi içinden gelen Jön-Türkler ve Kemalistler mevcut geleneğe bağlı kalarak, kendilerini devletin temel direği gibi görmüşler ve görünüşte de bu rolün yerine getirilmesi için çaba harcamışlardır. Mesela 1920'de ilk B.M.M.'ni oluşturan milletvekillerinin meslekî bağlantıları gözönüne alınırsa, tümünün %38'ini askerî ve sivil bürokratların oluşturduğu tespit olunmuştur. Bunlara Osmanlı eliti olarak kabul edilen din görevlileri %17 ile, eğitimciler de %5 ile takip etmektedir. Tamamen bu oranlar bir araya getirildiğinde ilk meclisin bürokratik kökenli üyelerinin %60'a ulaştığı görülmektedir. Böylece bürokratik devamlılık anlayışının Cumhuriyet devrinde de sürdürüldüğü aşikârdır²¹⁸.

1923'te Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulduğunda, Cumhuriyete miras kalan asırlarca İslâm kültürüyle yoğrulmuş Osmanlı geleneğidir²¹⁹. Yeni devletin bütünüyle devraldığı bu mirası birden ortadan kaldırması beklenemezdi. Zaten cumhuriyeti kuranlar da başlangıçta halifeliğin ve saltanatın kurtarılması gayesi etrafında toplanmışlardı. Ancak, daha sonra gelişen olaylar ve istenilen sonuçlardan dolayı sosyo-psikolojik tavırların önünün dereceli bir yöntem takınılarak aşılımaya çalışıldığı görülmektedir. Aslında teorik ya da pratik hayatta gerçekleştirilmek istenen değişimler, 1923'de kendiliğinden veya başka nedenlerle ortaya çıkan problemler değildir. Bu bağlamda "lâiklik" problemini, diğer bir ifadeyle din-

²¹⁷ Mardin, "Atatürk ve Pozitif Düşünce", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, s. 46-47.

²¹⁸ Timur, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası (1919-1946)*, Ankara 1971, s.140.

²¹⁹ Toprak, Binnaz, *İslam and Political Development in Turkey*, Leiden, E.J. Brill 1981, s.1.

devlet ilişkileri bütünlüğünde yoğunlaşan hemen hemen bütün problemlerin başlangıcını yine XVIII. yüzyıla kadar dayandırmak mümkündür²²⁰.

Cumhuriyet döneminde dinî organizasyonun Osmanlı'da olduğu gibi devletin yönetim yapısına bağlı olduğu görülmektedir. Geçmişte devlet sistemi bütünlüğünde geniş bir etkileme alanına sahip olan din adamları; Cumhuriyet'in kurulmasından sonra siyasi gidişâtın resmen kontrolünü kaybettikleri belirtilmiştir. Devleti ve camiye birbirinden ayırmaya yönelik kabul edilen Kemalist tasvir de, böylelikle genel olarak anlaşılmanın dışında farklı bir boyut kazanmıştır²²¹. Dodd, Cumhuriyet ile beraber saltanatın kaldırılışı ve Cumhuriyet rejimine geçişi bir nevi radikal siyasî ve sosyal devrimin gerçekleşmesi olarak ifade ederken, halifeliğin kaldırılışı olayını yeni bir sürecin işletilmesine neden olarak açıklamıştır. Çünkü bu durumda din otoritelerinin işlevi yeni bir boyut kazanmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında halifelik ve saltanatlık kurumları üzerinde başlatılan reform hareketlerinin; göreceli olarak, gerek anayasal gerek sivil toplum çerçevesinde yapılan devrimlerin, işleyen süreçte İslâm'ın somut sembolleri şeklinde görülen objeler üzerinde yoğunlaştığı açıktır²²².

Yukarıda geçen izahlardan da anlaşılacağı üzere din, Türk siyasal hayatında siyasal bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bunun nedenlerinden biri, onun "denetim işlevi" ile ilgili görülmüştür. Çünkü, dinsel çıkarların meşrû bir baskı grubu oluşturabileceği Kemalist aydınlar tarafından kabul edilmemiş ve siyasal

²²⁰ Karatepe, **Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme**, İstanbul 1993, s.159; 1923 ise bu problemlerin radikal bir sonucu olarak algılanmış; başka bir ifadeyle, din ile devlet arasındaki tarihi bağların tamamen ayrılmak ve koparılmak istendiği bir başlangıç diye açıklanmıştır. Toprak, **a.g.e.**, s.1vd.

²²¹ Toprak, **a.g.e.**, s.1-2.

²²² Dodd, **C.H., Politics and Government in Turkey**, Manchester University Press, London 1969, s.21.

mekanizmayı denetleyenler arasında, özellikle dine hiç yer verilmemiştir. Böyle olması da Kemalist elitin abartılı tutumuna bağlanmıştır. Bu ise Kemalist elitin Türk toplumuna vermek istedikleri yön açısından son derece geçerli nedenlere dayandırılmıştır. Zira, Cumhuriyet kurulduktan sonra lâik bir programın hemen uygulanmaya konması ve yapılan inkılâplar, dinin bir tehlike sayılması düşüncesinden ileri geldiği belirtilmiştir. Dinin neden tehlike sayıldığını anlamak için de milliyetçi hareketlerin amaçlarına dönülmesi gerektiği belirtilmiştir. Böylece Mustafa Kemal'in önderliğindeki milliyetçi hareket şu amaçlar çerçevesinde sıralanmıştır :

- 1-Millî devlete ve millî devletin amaçlarına meşru'iyet sağlayacak bir ideolojinin belirlenmesi,
- 2-Toplumdaki bireylerin ve etnik, dinsel ya da başka grupların üzerinde devlet otoritesinin sağlanması,
- 3-Kitleleri mobilize etmek amacıyla ulusal bilincin oluşturulması²²³.

Yeni Türk devletinin kuruluşunda ve izlenen siyasal politikalarda, Kemalist kadronun modernleşme girişimlerinde Osmanlı Devleti'nin yapmak istediklerinin bir devamı olarak görülüp görülemeyeceği yöneltilebilir. Özellikle Türk düşünce tarihi üzerine, yakın zamanlarda yapılan ve gittikçe artan araştırmalar bu sorulardan hareketle önemli bulgular içermektedir*. Bütün toplumsal ve siyasal olguların kendi tarihsel bütünlüğü içerisinde bir bağlantısının ya da uzantısının olduğu realitedir. Bu açıdan bir toplum içinde ortaya çıkan her yeni akımın, düşüncenin,

²²³ Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, s.360.
Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", a.g.y., s.21-48; Kafesoğlu - Saray, **Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Temeller**, İstanbul 1983.

eylemlerin ve girişimlerin boy verdiği toplumun düşünce akımlarından ve evrensel kuramlardan etkilenmesi doğaldır. Dolayısıyla Türkiye’de başlatılan reform hareketlerinin ve bu hareketleri gerçekleştirmeye çalışan elit zümrenin Osmanlı tarihinden yani Osmanlının sosyal sınıflarından, kültüründen ve ideolojilerinden izler taşıması kaçınılmazdır. Belirttiği gibi Tanzimat aydınının asıl problemi, “bu devlet nasıl kurtulur?” sorusunda biçimlenmişti²²⁴. Çünkü Tanzimat adamı ülkesinin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesi düşüncesinden hareket etmiş ve bu yönde çareler aramıştı²²⁵.

Özetlemek gerekirse; Osmanlı bürokrasisi içinden gelen Jön-Türkler ve Kemalistler, bu geleneğe bağlı olarak kendilerini devletin temel direği olarak görmüşler ve görünüşte de bu rolün yerine getirilmesi için çaba harcamışlardır. Her iki zümre de “siyasal elit” yaratma gayesi etrafında birleşmiş ve bunun mücadelesini vermişlerdir. Bu anlayış kitlelerden kopuk bir özelliği yansıttığından dolayı da beklenen sonuçları oluşturmasında, derin sancılar ve ikilemlere sebebiyet vermiştir. Kemalist elit çözümü, ancak, militarizm yoluyla başarmak istemiştir. Toplumun esas unsurlarına karşı alınan tavırlar ile yine toplumun kendi katılımı beklenmiş, ancak, bir huzur ortamının sağlanması güç olmuştur. Baskın çıkan her zaman oluşturulmak istenen bu elit zümreler olduğu için yoğun olarak toplumun gözaltında tutulmasını sağlayacak türde siyasal programlar devreye girmiştir. Karşıt oluşumlara karşı demokratik zemin daha çok siyasal elit lehinde geçerli görülmüştür. Karşılaşılan tepkilere yine militer kuvvetlerle karşılık veril-

²²⁴ Dâver, a.g.m.,s.247.

²²⁵ Güngör, a.g.e., s.26.

miştir. Malasef 1950'li yıllara kadar "halk için halka karşı/rağmen" anlayışına mârûz bir toplum yaratılmış gibidir.

Jön-Türkler'in ve daha sonra Kemalist zümrenin nasıl bir fikrî düşünceye sahip oldukları ise ortadadır. Otantik kültüre hem yabancı, hem getirenlerce tam olarak sindirilememiş fikrî akımlar, kendi haline terk edilmeye başlanmış ve zamanla mahiyeti anlaşılamayan yeni ve yapay bir ilim-fen kargaşasına yol açılmıştır. Şiyasal oluşum olguları çerçevesinde sahip olunan bir anlayış tarzı ortaya konulmuştur. Ne var ki, özellikle tevhid fikrinin merkezî bir önem taşıdığı müslüman bir toplumda sadece din-dışı öğelere dayandırılarak yürütülen bir analiz, siyasî dinamiği açıklamakta yetersiz kalmış ve kalmayada mahkûm adedilmiştir²²⁶.

Bütün bunların neticesinde yaklaşık iki asra aşkın bir süredir varılan nokta, Türk toplumsal hayatında hâlâ geleneksellik-modernlik çatışmasının yaşanmasıdır. Bu çatışmanın belirleyicileri daha çok toplumun üst katmanlarında yer alan kesimler olmuştur. Mardin'in "*kültürel dönüşüm süreci*" diye tanımladığı reform hareketlerinin toplumsal sahada algılanış biçimi de, geleneksellikle içiçe görülen din ve modernleşme arasında ters bir ilişkinin olduğu varsayımına dayandırılmıştır²²⁷. Aslında herhangi bir kültürdeki dinî inanç ve pratiklerin, yabancı güçlerin istilâlarıyla veya sosyal ve kültürel hareketlilikler ya da benzeri şartların tesiriyle derinden etkilenecek yeni biçimler alması mümkündür. Diğer taraftan modernleştirici unsurların dine tesir etmesi beklenebilir, ancak onu ortadan kal-

²²⁶ Vergin, Nur, "Siyaset Biliminde Kültüre Giriş", *İlim ve Sanat*, S:15, Eylül-Ekim 1987, s.14.

²²⁷ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul 1995, s.22.

dırması imkânsızdır²²⁸. Bütün bunlara bağılı olarak Türkiye’de “modernleşme” çabaları yukardan bir baskı unsuru taşıdığı için “modernleştirme” çabalarına dönüşmüştür. Toplumun asıl değerleri görmezlikten gelinerek pozitivist yaklaşımlarla çözüm yolları aranmıştır. Çoğunlukla sıkıntıların kaynağı bu anlayışlara dayandırılabilir. Tanzimatla hız kazanan hareketler Abdülmecid’in vefatıyla birlikte kesilmemiş, zaman zaman değişmek üzere Cumhuriyet’e kadar devam etmiştir. Cumhuriyet devrindeki radikal değişmeler, Tanzimatla açılan modernleşme çığırını o güne kadar anlaşılardan bütünüyle farklı bir alana sokmuş bulunmaktadır²²⁹. İlerleyen bölümlerde bu problem “siyasal modernleşme ve din” başlığı altında, özellikle Cumhuriyet devri tek parti dönemi içerisinde ele alınmaya çalışılacaktır.

²²⁸ Bodur, Hüsnü E., “Modernleşme ve Din”, *Türk Yurdu*, 7. Devre, C.11, S.42, Ankara (Şubat 1991), s.14.

²²⁹ Güngör, a.g.e., s.26-27.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRK TOPLUMUNDA SİYASAL KÜLTÜRÜN TARİHİ

BAĞLARI VE YAPISAL GELİŞİMİ

Asırlarca Türk toplumunun sosyo-siyasal ve kültürel hayatında, merkezi bir role sahip olan en etkin unsurlardan biri (İslâm öncesi ve sonrası) , içinde buldukları din olmuştur. Dolayısıyla, Türk toplumunun siyasal tarihini, İslâmiyet'le tanışıp, toplumsal organizasyonlarında ve dünya görüşlerinde bu dinin naslarının etkisinin görülmeye başladığı VIII. ya da IX. yüzyıl ile başlatmak mümkün değildir. Kuşkusuz, din değiştirmek, yeni bir medeniyet dairesine girmek, bir millet için elbette çok büyük bir olaydır. Ancak o toplumun daha önceki sosyo-siyasal ve kültürel birikimlerini olduğu gibi bir kenara bırakıp, asla etkisini taşımadığı veya bu devre ait hiç bir kalıcılığın olmadığı söylenemez. Çünkü toplumsal yapıların, bir kere şekillendikten sonra milletlerin hayatlarında şu veya bu şekilde devam ettiği bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle, Türk siyasal hayatının herhangi bir yanı ele alınırken, tarihi bütünlük daima gözönünde bulundurulması gerekmektedir.

Bugüne kadar, özellikle son iki yüzyıldır, Türkiye'nin siyasal tarihinde din-devlet ilişkilerinin ortaya koyduğu tablo, neredeyse üzerinde en çok tartışılan bir konu özelliğini taşımış ve bu özelliğini hâlâ sürdürmektedir. Onun ilişkili olduğu bütün unsurlar, genel ve özel nitelikleriyle ya da olumlu veya olumsuz diye kabul edilen fonksiyonlarıyla, farklı ortamlarda ve sayısız denilecek kadar kesin-

tisiz bir tartışma konusu olmuştur. Niçin böyle olduğu da, ileriki cümlelerde daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

2. 1. Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Kültür

Bugün gelişmekte olan ülkelerin toplumsal alanda karşı karşıya kaldığı en önemli sosyal olayların başında, "siyasallaşma" probleminin olduğu açıktır. Çünkü yoğun bir şekilde "politik siyasallaşma" mücadelesi verilmektedir. Siyasallaşma ise, mutlaka politika yapmaktan ibaret görülmemiş; gerçek anlamı ile, "bir toplumun hem kişisel, hem toplumsal bütün manevî ve maddî kuvvetlerini bilinçli hale sokarak kurumlaştırmasından ve millî devletin dayanağı olan yeni siyasî benliği oluşturmasından ibaret" kabul edilmiştir. Bu benliğin ortaya çıkmasında da, toplum kültürü ve dinin etkilerinin büyük bir değere sahip olduğu bilinmektedir¹.

"Siyaset"e gelince, bir toplumda devlet ve hükümetle temsil edilen güce (iktidar) sahip olmak yoluyla, toplum problemlerini çözmeye çalışan faaliyetler bütünü olarak tanımlanmıştır². Buna rağmen objektif bir tanımlama ortaya konulamamış, sebebi de tümüyle objektif bir siyaset anlayışının olmamasına bağlanmıştır³. Fakat bu kavram hakkında ileri sürülen ifadelerin genelinde, iktidarı elde etme, iktidarı kullanma ve iktidarı kullanmaya katılma uğraşı şeklinde ortak

¹ Bunları inkar eden bir liderin de çok geçmeden başarısızlığa uğrayacağına dair, bkz. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul 1967, s.VII.

² Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, s.258; Aynı şekilde; kamuyu ilgilendiren sorunlarda kendi tercihlerini kabul ettirmek, uygulamak, başkalarının tercihlerinin gerçekleşmesini engellemek üzere çeşitli aktörlerin yürüttükleri mücadeleler; maddî ve manevî değerlerin otoriteye dayalı olarak dağıtılması süreci; devlet kurma şuuruna yükselmiş en basit toplumdaki en karmaşık topluma kadar, halkın yönetilmesi sanatı; İnsan ve toplum ilişkilerinin, üstün bir otorite (devlet) tarafından yönlendirilmesi gibi bazı tanımlar da yapılmıştır. Bkz. Turan, **İlter, Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış**, İstanbul 1976, s.7 ; Kezer, a.g.e., s.22.

³ Ünsal, Artun, **Siyaset ve Anayasa Mahkemesi**, Ankara 1980, s.6.

bir noktanın geçerli olduğu anlaşılmaktadır⁴. Ortak noktanın gözüktüğü tek yer ise, "iktidar olgusu" dur.

İktidar; kuvvet, gelenek, itibar, otorite veya zenginlik üzerine kurulmuş bir kimse veya bir zümrenin üstünlüğü şeklinde açıklanmıştır. Belirtilen faktörler üstünlük ve tabîlik münasebetlerinin kurulmasında etkili olduğu için, dolayısıyla iktidar; dinî kuvveti temsil edenlerin elinde, üstünlük kazanmış bir ailede; doğrudan doğruya toplumda veya onun seçtiği kimselerden ibaret bir heyette olabilir miştir⁵.

Belli türde insan ilişkisinin ortaya konulmasıyla belirginleşen bu olay, kurumsallaşmış ve herkes tarafından kabul edilerek meşrû-hukukî bir içerik almışsa, meydana gelen iktidar yapısı "otorite" niteliği almıştır. Eğer iktidar, toplumsal kaynaklar ile toplumsal gruplar arasındaki temel dağılımın biçim ve kontrolünde belirlenmiş ise, bu tür iktidar yapısı "siyasal iktidar" niteliğine bürünmüştür⁶. Böylece, toplumda kurumsallaşmış olan siyasal iktidar devleti oluşturmakta; yapısı ve kullanılış biçimi de siyasal sistemi belirlemektedir.

Her siyasal sistemin, çözümülemesi gereken belirli problemler vardır ki, bunlar; taleplerin belirlenmesi, taleplerin azaltılması, siyasal sistemin destekleri ve bu desteklerin geri tepici etkileri olarak sıralanmıştır. Siyasal sistemi çevresine bağlayan asıl unsur olarak, "destek" kavramı ele alınmış ve bu da: siyaset grubu, rejim ve otorite şeklinde üç gruba ayrılmıştır. Bir siyasal sistemin yaşa-

⁴ Şaylan, Gencay, **Çağdaş Siyasal Sistemler**, Ankara 1981, s.2.

⁵ Ülken, a.g.e., s.140.

⁶ Şaylan, a.g.e., s.2-4.

yabilmesi için de, bir siyaset grubu ve toplumu tarafından desteklenmesi kaçınılmaz görülmüştür⁷.

Siyasal sistemin esaslarını belirleyen özelliklere gelince, bunlar; toplumsal sistemin yapısı, toplumun kaynak yaratabilme kapasitesi ve toplumsal grupların konumları ile karşılıklı ilişkileri şeklindedir⁸.

Siyasal sistemden kastedilen, daha çok, "*siyasal kültür*"dür. Bir toplumun siyasal kültürü denilince; toplum üyelerinin siyasal nesnelere karşısındaki değerleri ve diğer yönelimleriyle tanımlanabilir semboller hakkındaki ampirik inançlarından oluşan bütünlüktür. Bu bağlamda, bir siyasal sistemin kolektif tarihinin, belli bir anda sistemi oluşturan bireylerin hayat tarihçelerinin ürünü olabileceği çıkarımında bulunulmuştur. Kısaca bir toplumun siyasal kültürü için, köklerini hem kamusal olaylardan, hem de özel deneyimlerden alan; böylece toplumun temel siyasal değerlerine biçim veren bir etki olarak kabul etmek mümkündür⁹. Gabriel Almond ve Verba; bir toplumun siyasal kültüründen söz ederken, o toplumun tüm nüfusunun duyuş, düşünüş ve değerlendirişlerinde içselleştirilmiş olan siyasal sistemi kasteddiklerini ortaya sürmüşlerdir¹⁰. Bundan ötürü, siyasal kültür, siyasal etkileşim ve siyasal kurumların görüntüleri hakkındaki inançlar dizinini karşılamakta ve siyaset dünyasında neler olup-bittiğine değil, insanların bu olup-bitenler hakkında nasıl bir inanç beslediklerine tekabül etmektedir¹¹.

⁷ Dönmezer, Sulhi, **Sosyoloji**, Ankara 1984, s.378.

⁸ Şaylan, a.g.e., s.5.

⁹ Huntington, Samuel P.; Dominguez, Jorge I., **Siyasal Gelişme**, Çev.Ergun Özbudun, Ankara 1985, s.20.

¹⁰ Altındal, Aytunç, **Siyasal Kültür ve Yöntem**, İstanbul 1982, s.14.

¹¹ Altındal, a.g.e., s.21.

Toplum ve kültürün, salt olarak birbirinden ayrımlaştırılması ise imkânsızdır. Sosyologlar bu realiteyi ‘toplumsallaşma’ olarak ele almışlardır. Siyasal kültürden bahsedebilmek için de önce sosyalleşmenin (toplumsallaşma) , sonra da siyasal sosyalleşmenin ne olduğunu tanımlaması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Çünkü siyasal kültür ile siyasal yapılar arasında bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır¹². Nitekim, en çok kullanılan tanım, sosyalleşmenin bir süreç olarak görülmesidir. Örneğin; toplumsal-siyasal çevre ile birey arasında, hayat boyu süren dolaylı ve doğrudan etki ve tepkiler neticesinde, bireyin siyasal sistemle ilgili görüş, davranış, tutum ve değerlerinin gelişmesi siyasal sosyalleşme olarak tanımlanmıştır.

O zaman, herhangi bir toplumdaki değerlerin, inançların ve davranışların birey tarafından benimsenmesi *sosyalleşme* (socialisation) ; siyasal inanç, davranış ve değerlerin yine birey tarafından benimsenmesi ise *siyasal sosyalleşme* demektir¹³.

Siyasal sosyalleşmede, fonksiyonu bakımından ailenin, okulun, toplumsal olayların ve basının değişik bağlam ve oranlarda oynadığı etkin rol, her geçen gün bir ilgi ve araştırma alanı haline gelmeye devam etmektedir¹⁴. Ancak bugün ağırlıklı olarak üzerinde durulan nokta, siyasal sosyalleşmenin gelişiminde daha etkin rol sahibinin siyasal partilere ait olması ve önemli bir fonksiyonu yerine getirmesi hâdisesidir. Yine de siyasal sistemdeki rollerin öğrenilmesi,

¹² Huntington ; Dominguez, a.g.e.,s.21.

¹³ Alkan, Türker, **Siyasal Toplumsallaşma**, Ankara 1979, s.5-8.

¹⁴ Alkan, ‘Demokrasinin Denetim Mekanizması ve Siyasal Toplumsallaşma’, **A.Ü.S.B.F.D.**, C.33, No:1-2, Ankara (Mart-Haziran) 1978, s.151.

siyasal kültürün benimsenmesi ve sürdürülmesi sürecinde yukarıdaki fonksiyonların büyük payı görülmüştür¹⁵.

Siyasal partilerce yerine getirilen sosyalleşme fonksiyonunun; mevcut siyasal kültürün süregelen değer ve inançları pekiştirmesi; siyasal kültürün değiştirilmesiyle de, yeni değer ve inançların meydana getirilmesi tarzında iki yönlü olabileceği belirtilmiştir. İşte, 'totaliter' rejimlerde ve 'radikal tek-parti' sistemlerinde teşkilatlanma, daha çok, siyasal sosyalleşmenin bu ikinci yönünü gerçekleştiren bir aracı olarak kabul edilmiştir¹⁶.

Böylece siyasal partilerin asıl fonksiyonlarının, toplumun siyasal kültürünün hızlı bir değişme içinde olduğu, geleneksel kültür kalıplarının etkisini kaybettiği dönemlerde ortaya çıktığı görülebilmektedir. Buna karşın siyasal kültürün daha yerleşmiş, daha istikrarlı olduğu toplumlarda, siyasal partiler, mevcut kültürün pekiştirilmesi yönünde faaliyet göstermeye çalışmışlardır. Siyasal kültürün nisbeten birbiriyle benzer özellikler taşıdığı toplumlarda ise, partiler, mevcut kültürü pekiştirici, siyasal istikrarı artırıcı ve millî bütünleşmeyi geliştirici bir etken olmuştur¹⁷.

Özetlemek gerekirse, toplum ve onun siyasal kültürü, parti fonksiyonlarını belirleyebildiği gibi, partilerin fonksiyonları da, toplumun ve kültürün değişmesi yönünde bir etken olabilmektedir. Bu da tek yönlü bir ilişkiyle değil, karşılıklı bir etkileşim ile söz konusu olmaktadır. Bunların dar veya geniş kapsamlı olabileceği yönünde bir tartışmaya girmek mümkündür. Oysa, siyasal toplumsal-

¹⁵ Özbudun, Ergun, *Siyasal Partiler*, Ankara 1979, s.108.

¹⁶ Fransız toplumu ve Amerikan partileri örnekleri hakkında bkz. Özbudun, a.g.e., s.108-109.

¹⁷ Özbudun, a.g.e., s.109.

laşmanın gereği olan, yöneten-yönetilen arasındaki karşılıklı ilişkide ifadesini bulduğu açıktır.

Neticede, bir toplum için, gerek dışarıdan gerekse içeriden kaynaklanan değişimler sonucu, kültürle yapı arasındaki ilişkide gerginliklerin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu gerginliklerin siyasal değişim yolunu açması sonucu, birtakım yerli liderler ve kurumlar, topluma daha köklü değişimler empoze etmeye kalkışacaklardır. Eğer bu değişimler köklü bir duruma kavuşursa, o zaman kültürle yapılar arasındaki eski uyum, tamamen ortadan kalkabilir. Bunların da ötesinde, ister dıştan kaynaklansın ister içten, her değişim mutlaka kültür değişimi demek değildir. Kültürde bir değişim söz konusu olduğunda, siyasal sistem büyük istikrarsızlıklar gösterir ve kültürle yapı arasındaki uyumu yeniden kurmaya yönelik bir siyasal değişim ihtimali belirecektir¹⁸.

Eğer problem ideolojik bazda ele alınırsa; her ideolojinin belirli sosyal, siyasî kaynaklardan ortaya çıktığını zikretmek gerekir. Zaten gerçek değere sahip bir ideolojiden, yani gerçek bir ideolojiden bahsedebilmek için, onun toplum olaylarından doğması ve onlarla beraber değişen relatif bir özelliğe sahip olması ileri sürülmüştür. İşte günümüzün en büyük sosyal olaylarının merkezinde yer alan problemlerde de, bu ideolojik düşüncelerin etkin bir payı sözkonusudur¹⁹.

¹⁸ Huntington;Dominguez, a.g.e., s.22.

¹⁹ Karpat, a.g.e., s.V-VI.

2. 2. Osmanlılardan Önce Türkler'de Siyasal Yapı ve Siyasal Kültürün Temelleri

İnsanlar yerleşik düzene geçtikleri ilk dönemlerden beri kendi toplumsal örgütlenmeleri içerisinde "yöneten-yönetilen" ilişkisiyle hep varolagelmışlerdir. Bu ilişkiler de farklı şekillerde sergilenmiş; ya felsefelerinin somut bir göstergesi olmuş, ya da siyasal sistemlerini düzenlemiş, hatta gelenekselleştirmiştir. Türk toplumu da, tarihinin en eski dönemlerinden itibaren pek çok devlet kurmuş ve sayısız kültürlerle temaslarda bulunmuş bir maziye sahiptir. Onun bu tarihi gelişiminde dikkate değer en önemli özelliklerinden biri, zengin kültürünü sürdürebilmesidir. Öyle ki, münasebetlerde bulunduğu diğer kültürlerden, kendi kültürünün özünden hiçbir şey kaybetmeyerek ya etkilenmiş ya da o kültürleri kendine uydurmayı başaramamıştır. Bununla birlikte kendisinin uyması yolunda sarfedilen çabalara karşı direnmiş veya muhalefetini göstermiştir.

Bazı oryantalistler tarafından sıklıkla, "Türklerin aslında uygarlıktan tamamen uzak göçebe topluluklar olduğu ve Bizans kültürünü alarak medenileştikleri" yolunda birtakım bilimsellikten uzak varsayımların ortaya atılması eksik olmamıştır²⁰. Gerçekte ise Türkler, kendi devletlerinin yönetimini hep hukuki esaslara dayandırmış ve hayatlarının her safhasına ait bir hukuk kuralları olmuştur. Devletin ve siyasî hayatın işleyişini düzenleyen bu kurallara "töre" denildiği ve ne kadar etkili olduğu önceki bölümde öz olarak bahsolunmuştu.

²⁰ Nöldeke, Houtsman, Rambaut gibi oryantalistlerin Türkler hakkında ileri sürdükleri görüşler ve bu görüşlere karşı eleştirileri hakkında bkz. Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul 1983, s.5.

Türkler gerek ilk vatanları olan orta Asya'da gerekse oradan çeşitli sebeplerden dolayı göç ederek yerleştikleri yeni topraklarda kurmuş oldukları devletleri, rastgele kanun ve kurallarla yönetmemişlerdir. Kişi ve devlet yönetimini belirleyen objektif hukuk kurallarını belirlemişler, siyasi birlikteliklerini sağlayacak olan yöneticilerini seçmişler ve ona kutsal bir bağ ile bağlı kalmışlardır²¹. Bu anlayış Selçuklular ve Osmanlılarda da varlığını hep korumuştur.

Devleti ilgilendiren önemli kararlar, kağanın başkanlığında toplanan aşiret ve boy beyleri ile din adamlarının katıldığı kurultayda alınmıştır²². Hân'ın ölümü durumunda ise, yerine kimin geçeceği kesin bir ilke olarak kabul edilmediğinden dolayı, geçerli olan en olağan uygulama kurultay toplanması ve yeni yöneticinin bu kurultay tarafından belirlenmesi olmuştur. Ancak bu kurultay tam yetkiye haiz olmadığından, bazen bölünmelere fırsat verilmiş ve sonuçta, bağımsızlığını ilân eden beylikler ortaya çıkmıştır. Bu geleneğin Altınordu Devleti'nde, Kırım Hanlıkları'nda devam ettiği ve Selçuklular'da sınırlı da olsa bir uygulamanın bulunduğu kabul edilmektedir²³.

Devlet üzerinde, tüm hükümdar ailesinin müşterek hakkı olduğu inancına bağlı kalınarak, aile üyeleri arasında "han" olma mücadelesi de zaman zaman etkisini göstermiştir. Mevcut anlayış doğrultusunda bazı hükümdarlar ölmeden önce, devleti oğulları ve kardeşleri arasında paylaşmışlardır. "Ülüş" adı verilen bu siyasal gelenek ise, hem İslâmlıktan önceki Türk devletlerinde hem de

²¹ Divitçioğlu, Sencer, "Kök Türk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık", *Toplum ve Bilim*, S.42, (Yaz) 1988, s.43-63.

²² Kurultaya katılanlar statülerine göre belirlenmiş olan oturma yerlerinde hazır bulunmasına "Orun" sistemi denilmekteydi. Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları*, İstanbul 1990, s. 54.

²³ İnalçık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi", *S.B.F.Dergisi*, C:14, S.1, Ankara 1959, s.81.

daha sonraki Selçuklular'da ve Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında uygulanmıştır²⁴. Zamanla, saltanat konusundaki bu siyasal geleneğin, yerini, 'İslâmî Bey`at' kurumuna bıraktığı belirtilmiştir²⁵.

Türkler'in İslâm dinini kabul edişleri, kuşkusuz, onlarda yeni ufukların doğmasına vesile olmuştur. Togan'ın deyişle 'İslâmiyet'ten önce Türkler, muhtelif medeniyetlerin tesirleri altında bulduklarından mânen daimî dengesizlik içinde çırpınıyorlardı. Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlere mensup feodallar, Türk milletinin kuvvetli bir kültür etrafında metin bir devlet olarak teşekkülüne mâni oluyorlardı. Türkler'in tek dine mensup mütecânis bir millet sıfatıyla, asırlarca yaşayan sağlam devletler kurabilmeleri İslâmiyet devrinde başlamıştır²⁶. Bundan sonra yavaş yavaş onların sosyal, siyasal ve hukuksal kurumlarında bazı değişmeler olmuş, İslâm ve medeniyetinin geliştirdiği kurumlar yerleşmeye başlamıştır. Sonuçta, muhafaza edilmek istenen bazı âdet ve kurumlar İslâmî bir cilâ altında, kısmen de olsa, mahiyetlerini korumuş veya eski şekillerini aynen koruyarak yeni bir mahiyet kazanmaya başlamışlardır²⁷. Meselâ, onlarda askerî yeteneklerinin gururuna dayalı bir üstünlük duygusu canlılığını sürdürmüş ve dilleri ile savaşçı ruhlarını korumuşlardır. İslâmiyeti ilk doğduğu günlerdeki saf dinî coşku ile benimsemişler ve İslâm dünyasında yeni bir hevesin uyanmasına yol açmışlardır. Kısaca, mevcut coğrafi, dinî ve

²⁴ Karatepe, a.g.e., s.55.

²⁵ Bazen fiilen kuvvet ve menfaat hesapları da etkili olmuş, ancak sonucu Tanrı'nın tayin ettiği kabul edilerek tahta geçene bey`at edilmiş ve bağıllık yemini yapılmıştır."Bkz. İnalçık, a.g.m., s.82.

²⁶ Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s.80.

²⁷ Köprülü, a.g.e., s.6.

kültürel şartların, Türkler'in kitleler halinde İslâm'a girmelerini kolaylaştırdığı söylenebilir.

Öyle ki, İslâm yöneticileri ile İslâm ordularının çoğunluğu XI. yüzyıldan sonra Türkler tarafından sağlanmış ve gerek Hıristiyanlığa, gerekse Hindistan'a doğru genişlemenin etkili kılıcı olmuşlardır. Bütün bunlara rağmen, XI. ve XII. yüzyıllarda İslâm dünyasında kurulan Türk devletleri kısa ömürlü olmuştur. En istikrarlı sayılan Selçuklular, birlikteliklerini ancak elli yıl kadar sürdürebilmişler (1037-1092) ve sonunda başka isimler altında beyliklere ayrılmışlardır²⁸.

İslâm dinini kabul etmekten öteye, bu dinin gerekliliklerinin başlangıçtan itibaren yaşantılarının her düzeyinde uygulamaya çalışan Türkler, kısa zamanda bunun karşılığını almışlardır. Selçuklular devrinde Tuğrul Bey'in Dandanakan Savaşı'ndan hemen sonra Halife'ye bağlılığını bildirmesi ve ondan destek istemesi; daha sonraki dönemlerde Selçuklu Hükümdarlarının Abbâsi halifelerini korumaları altına alıp, Şiîliğe karşı manevî alanda bağımsızlıklarını vurgulamak için Sünniliği savunur olmaları, dine bağlılığın en belirgin örneklerini teşkil etmektedir²⁹. Selçuklu Devleti'nin uyguladığı dinî siyaset bu seviyeye ulaştığı halde, tarihi Türk devlet teşkilatlarından ve örfî yargı kurumlarından pek çoğu canlılığını korumuş ve yaşatılmıştır³⁰.

Selçuklular devri, özellikle Türkler'in İslâm dinine girişlerinden hemen sonra en büyük devlet teşkilatlarını oluşturdukları bir dönem olması bakımından da önemlidir. Çünkü, muhafaza ettikleri pek çok şey, yeni bir din ile tanışmış ve

²⁸ Sander, Oral, *Siyasi Tarih (İlk Çağlardan -1918'e)*, Ankara 1992, s.39.

²⁹ Turan, O., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1984, s.17.

³⁰ Ateş, Toktamış, *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*, Ankara 1994, s.47.

geçen sürede bu dinin etkisini taşımış, neticede, devlet yönetimindeki geleneksel kurumlarında İslamî değerlere yer verilmeye başlanmıştır. Ancak Oğuz gelenekleri, yine de ağırlığını sürdürmüştür. Meselâ, Tuğul Bey, Oğuz geleneklerine göre hükümdar seçilmiş (büyük kurultay tarafından) tir. Tuğrul Bey'in ölümünden sonra yerine geçen Alparslan'ın hükümdarlığı, bütün ailece kabul edilmiş olsa da, sonuçta tahta çıkmış ve o da Tuğrul Bey gibi Oğuz aşiret içinde yetiştiği için törelerine bağlı kalmış, hürmet etmiştir³¹.

Bir görüşe göre, Selçuklular'ın İslâm âleminde yaptıkları inkilâbın iç cephesi, yeni bir toplumsal nizâm yaratan devletçilik siyasetidir ki, menşeyini, eski Türk devlet telâkkisinden ve zamanın buna lüzum gösteren şartlarından almıştır. İlmî, içtimaî, iktisadî ve ticarî bütün işler ve müesseseler devlet tarafından ya idare, ya müdahale veya bir himayeye konu teşkil etmiştir. Mesela, Selçuklu devletçiliğinin en karakteristik bir örneğini teşkil eden toprak sisteminin, Tanzimat'a kadar Osmanlı Devleti tarafından devam ettirilmesi de, bunun ne kadar sağlam esaslara dayandığını anlayabilmek için bir fikir verebilir³².

Devletin, hükümdar ailesinin ortak malı sayılması inancından kaynaklanan, tahta kimin geçeceği konusu Selçuklular devrinde de çözümlenememiştir. Hatta aile üyeleri arasında, daha çok tartışmalara varan görüş ayrılıklarıyla karşı karşıya kalınmıştır. Buından dolayı imparatorluğun gücü kayba uğramış ve pek çok kan dökülmüştür³³. Tarihi Türk Devletlerinde olduğu gibi Selçuklular devrinde de, idarî yetki hükümdar ailesinde toplanmıştır. Yetkiyi ailesi adına temsil

³¹ Uzunçarşılı, İ. Hakki, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal*, Ankara 1988, s.21-25.

³² Turan, O., a.g.e., s. 20-22.

³³ İnalçık, a.g.m., s.86.

eden hükümdarın tahta çıkışında adına hutbe okutulmuş, para basılmış ve halife bağılılığın sembolü olacak ünvanlar verilmiştir. Hükümdar kanunlara aykırı olmamak şartıyla her türlü kararı alabilme ayrıcalığına sahip olmuştur. Fakat bu onun kutsal, sorumsuz ve despot bir kişiliğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir³⁴.

Selçuklu Devletlerinde "divân-ı sülân" adı verilen "Büyük divân" , devlet egemenliğinin kullanılmasında hükümdardan sonra en yetkili organdır. Daha sonra da vezir gelmektedir. Aşiret içinde yetişen Selçuklu sultanlarından bir kısmı Oğuz geleneklerini çok iyi bildikleri için başarılı olmuş, bir kısmı da bunu kullanamadıkları için halktan kopmuşlardır. Hatta, kültürel yozlaşmalara meyledilmiş, devlet yönetiminde yabancılaşmalar başgöstermiştir. Ayrıca gerek ordu, gerek toprak siseminde birtakım yeniliklere girişilmiş ve bu düzenlemeler, başka isimler altında Osmanlı devrinde de sürdürülmüştür. Meselâ, hükümdarı, veziri ve bürokratları korumak amacıyla Selçuklular zamanında kölelerden ve Türk olmayan unsurlardan meydana getirilmiş olan "Hassa" ordusu, Osmanlı Devleti'nde "Kapıkulu" ismini almıştır³⁵.

Anadolu Selçukluları devrinde ise, Büyük Selçuklular'a nazaran İslâm Dini'nin, devlet yapılanmasında daha az derecede etkili olduğundan bahsolunmaktadır. Her ne kadar idare sistemlerinde teokratik bir mahiyetin bulunmadığı, İslâm Hukuk prensiplerinin bunu istilzâm (gerekirme) etmesine rağmen, devletin nazarı değil; fakat fiilî olarak kendi menfaatini ve idaresini

³⁴ Uzunçarşılı, a.g.e., s.24-25.

³⁵ Uzunçarşılı, a.g.e., s.52-54.

herşeyin önünde tuttuğu tesbit olursa da, yine de Bizans'ın etkisinden çok İslâm'ın etkilerini görmek mümkündür³⁶. Meselâ, bu devrin hükümdarlarına Bağdat'ta bulunan Abbâsi halifeleri tarafından saltanat veya hükümdarlık fermanı, yani cismâni hükümetlerini destekleyen ve onaylayan ferman ile beraber; hil'at (süslü elbise, kaftan) , sarık, âsa ve benzeri eşyaların gönderilmesi kuraldır. Aynı şekilde, I. Alâaddin Keykûbât'ın divan kararlarını imzalamadan önce abdest alması, dua etmesi türünde davranışları birer örnek olarak zikrolunabilir³⁷.

Görüldüğü üzere, Büyük Selçuklu Devletinin dağılmasından sonra kurulmuş olan Anadolu Selçuklu Devleti'nde, Oğuz geleneklerine bağlılığın daha zayıf olduğu anlaşılmaktadır³⁸. Bir görüşe göre de, Selçuklu devri Türkiye'si, toplumsal kadro bakımından Türk, kültürü ve idareci sınıfı, daha doğrusu siyasî idare yönetimi itibariyle "Türk-Fars" özelliğine bürünmüş bir durum arz etmektedir³⁹. Ancak devlet yönetimi ve ordunun teşkilatlandırılması hususunda önceki dönemden çok farklı anlayışlar görülmemektedir. İslâm Hukuku, özel hukukun her alanında uygulanmaya çalışılmış, kamu hukukunda ise fermanlar daha etkili olmuştur. 'Kâdî'l-Kuzat (Başkadi) " hem devletin en üst yargı organı görevini yerine getirmiş hem de ilmiye sınıfının başında yer almıştır⁴⁰.

³⁶ Ateş, a.g.e., s.70.

³⁷ Uzunçarşılı, a.g.e., s.67.

³⁸ Karatepe, a.g.e., s.64.

³⁹ "1308-1453 arası Türk toplumu ise, kültürü, siyasî idare yönetimi ve öteki yönleriyle millî bilincin güdümü önünde yürüyen gerçek bir Türk devleti, fakat, 1453'e doğru milletler karması bir imparatorluk yönünde gelişen siyasî ve kültürel oluşmayı önleyemediği için de, Selçuklu Türkiye'siyle Osmanlı İmparatorluğu Türkiye'si arasında kısa süreli bir geçit toplumu özelliğinde olmuştur." Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi II (1453-1559), İstanbul 1995, s.17.

⁴⁰ Uzunçarşılı, a.g.e., s.112.

Anadolu Selçukluları, bir taraftan Haçlı seferleri diğer taraftan da Moğol istilaları ile yoğun bir şekilde karşı karşıya kaldıkları için, merkezî idarenin üstünlüğüne dayanan siyasî bir rejimi tatbik etmişlerdir⁴¹. Ancak, II. Mesud'un (1302) Moğollar tarafından katledilişi, çok geçmeden bu devletin de sonunu hazırlamış ve Selçuklular devri böylece tarihteki yerini almıştır. Bu devrin süresi tamamlanmış ve Anadolu'da Beylikler dönemi'ne geçilmiştir. Beylikler de, Selçuklulardan devraldıkları siyasi gelenekleri doğrudan Osmanlılara devretmişler, kendilerine Selçuklu Sultanları tarafından verilen ikta toprak statüsünü dahi değiştirmemişler ve bu statü Osmanlılar tarafından devralındığı şekilde korunmuştur⁴².

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen zaman zarfında, Türk toplumunun, başlangıçta kendine ait değerleri çerçevesinde yön vermeye çalıştığı siyasal sistem, özellikle kurumsallaşma bağlamında ağırlık kazanmıştır. Kurumların korunması yönünde çaba harcanmış, bunun için sahip olunan devletin yaşatılması politikası uygulanmıştır. Böylece daha sonra gelişen olaylar, bir sentez noktasına ulaşmıştır. Nihayet siyasal yapılanmada gözetilmesi gereken değerlere İslâmî prensipler de eklenmiş, toplumun siyasal kültürü, hâlâ geçmişin izlerini taşımasına rağmen, durum yönetici kadroda yön değiştirmiştir. Nitekim klâsik Osmanlı sisteminde ulaşılan boyutlar daha açık bir şekilde görülebilir.

2. 2. 1. Klâsik Osmanlı Devrinde Siyasal Gelenek

Türk siyasal tarihinin Osmanlı Devleti dönemi, hem Cumhuriyet örgütlenmesine temel oluşturması, hem de önceki Türk yapılarına nazaran daha değişik

⁴¹ Karatepe, a.g.e., s.66.

⁴² Uzunçarşılı, a.g.e., s.132,141.

bir yapılanmayı temsil etmesi bakımından son derece önemli bir özelliğe sahiptir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, gerek Osmanlı öncesi Anadolu'sundaki müslüman-Türk yönetimlerin teşkilatlanmasında, gerek sözü edilen toplumların askerî ve siyasal bakımdan içinde buldukları dinamizm ile genişlemesinde, İslâmiyet en önemli işlevi gören bir faktör olmuştur. Böylece, Anadolu'da XIII. yüzyılın sonlarına doğru Selçuklu yönetiminin bir uç beyliği şeklinde teşkilatlanmaya çalışan Osmanlılılara kadar İslâmiyet, Türk boyların siyasal-toplumsal ve kültürel hayatlarına derinlemesine nüfuz etmiş ve onların tutum ve davranışlarının bir bakıma düzenleyicisi olmuştur.

Osmanlı devlet düzeni ya da devlet ve toplum sistemi üzerinde pek çok Batılı ile ülkemizde bir çok tarihçi ve siyasal bilimci, bazı teoriler geliştirmeye çalışmışlardır. Özellikle Batılı şarkiyatçı, siyasal bilimci ve sosyologların Osmanlı düzeni hakkında A. T. Ü. T. (Asya Toplum Üretim Tarzı) veya 'Doğu despotizmi' gibi kavramlar geliştirmelerinden beri, ülkemizde de bazı siyasal bilimci ve sosyologların ikinci elden verilerle benzer yorumlara kalkıştıkları görülmektedir. İlk bölümde bu konu kısaca bahsedilmiş ve yapılan araştırma ve gelişmelerin bu kuramlarla bağdaşmayan sonuçlar ortaya koyduğu belirtilmişti.

Bazı yazarlar Osmanlı Devleti'ni yönetim ve yargıda şer'î hükümlerin ege- men olduğu bir sistem olarak tanımlamışlardır. 'Devletin dini, dîn-i İslâm'dır, kanunlar İslâm dininin kaynaklarıdır' şeklinde tezleri ileri sürmüşler ve bununla da Osmanlı Devleti'nin Şer'iat'a dayalı bir devlet olduğunu nitelemeye çalışmışlardır. Buna karşılık bazı yazarlar; 'Osmanlı toplumunda gayr-ı müslim toplumlara tolerans gösterildiğini, hatta yönetimlerinin kendi cemaat örgütlerine bırakıl-

diğını, hukukî açıdan özerklik bulunduğunu ve bunların kendi mahkemelerinde yargıldıklarını” ifade ederek, bunun lâikliğin tamamen kendisi demek olduğunu ileri sürmüşlerdir⁴³.

Herşeyden önce, Osmanlı Devleti, gazi uç beylerinin yarı-bağımsız açık topluluklarından, merkezîleşmiş bir hanedanlık devletinin toplumsal, ekonomik ve siyasal yapısına geçişin büyük hünerini göstermektedir. İkinci olarak, Osmanlı Devleti, İskender ve Sezar’ın Makedonya ve Roma İmparatorluklarının gerçekleştirdiklerinin çok ötesinde, Doğu ile Batı’yı, Hıristiyanlık ile Müslümanlığı, eski ile yeniye, savaşçı ve disiplinli bir toplum ile itaat ve düzenlilik uyumunu aynı siyasal sınırlar içinde birleştirmeyi, aynı pota içinde eritmeyi denemiş ve belirli bir süre başarılı da olmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti, yeryüzünün global bir nitelik almaya başladığı bir dönemde, bu sürece katkısı olan en önemli siyasal birimlerden biri olmuştur⁴³.

Osmanlı Devleti’nin mevcut siyasal örgütlenmesi çerçevesinde, kurmuş olduğu pek çok müesseselerin kökenlerinin başka kültürlerde arandığı da görülmektedir. Özellikle Batılı araştırmacıların bu yönde, âdeta “*ispat edilmiş bir mesele*” şeklinde ortaya sürdükleri görüşler, Türk araştırmacılar tarafından reddedilmiştir⁴⁴. Akdağ, Osmanlı sisteminde sultanların tâbi oldukları gelenekler ile sistem içindeki hukukî durumlarının esas itibariyle Selçukî sultanlığındaki hükümdarlık kurumunun gelenek ve hukukî durumuna benzediğinde şüphe taşımamaktadır. Çünkü, Osmanlı ailesi Anadolu Selçuklu sultanlarının idaresi altın-

⁴³ Sander, a.g.e., s.42.

⁴⁴ Geniş açılardan bu problemin tartışıldığı hakkında bkz. Köprülü, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**, İstanbul 1981, s.220.

da uzun süre bir uç beyliği olarak yaşamıştır. Aynı zamanda onlar bir uç beyliği görevini de yerine getirdikleri için, Selçuklu sarayı ile yakından temasta bulunmuşlar, sultanın yönetiminde gerekli gördüğü vazifeleri yerine getirmişlerdir⁴⁵.

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti, Anadolu Selçukluları saltanatının idarî an'anelerine vâris olmuş ve kısmen İlhanlılar ve Memlûkler'in tesiri altında kalmış bir Türk-İslâm saltanatı olarak kabul edilmiştir. Onun hâkimiyet telâkkisi ve idare sistemi üzerinde Bizans'ın hemen hiç bir tesirinin olmadığı ve sathi benzeyişlerden çok fazla, derin ve hakiki tezatların varlığı beyan edilmiştir. Bu noktadan hareketle, Osmanlı Devleti'ni Bizans'ın İslâmlaşmış bir devamı gibi yorumlamanın imkânsızlığı ortaya konulmuştur⁴⁶.

Bizans'ın Osmanlı üzerindeki doğrudan etkileri reddedilmiş olmasına rağmen, dolaylı etkilenmelerin olabileceği kanısı da taşınmaktadır. Ancak bunun Osmanlılar dönemi içinde (İstanbul'un fethiyle beraber) algılanmasının tutarsız olacağı belirtilmiştir. Çünkü bu devreye kadar Türkler'in Bizanslılar ile üç asırlık bir geçmişe varan karşılıklı ilişkilerinin varlığına işaret edilmekte, geçen süre zarfında iki kültürün birbirini etkilemesi ise mümkün görülmektedir. Dolayısıyla Bizans siyasî kurumlarının Türk siyasî kurumlarına etkisi, İslâm tarihinin ilk dönemlerine kadar götürülebilir⁴⁷. Ancak, Bizans-Türk ilişkilerinin en yoğun yaşandığı dönem Anadolu Selçukluları devri olduğu için, etkilenmelerin karşılıklı olabileceği kabul edilmektedir. Müslümanlarla asırlarca komşuluk yapan Bizanslı-

⁴⁵ Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi I (1243-1453), s.207.

⁴⁶ Köprülü, a.g.e., s.198-205.

⁴⁷ Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları..., s.60.

lar nasıl Türk-İslâm adetlerinin kabul etmişlerse, aynı suretle Türkler de Bizanstan elbette bir çok şeyler almış olabilirler⁴⁸.

Özet olarak belirtmek gerekirse, tarihsel süreçte Türkler'in mevcut yönetim ve toplum hayatındaki pek çok pratikleri; münasebetlerin kurulduğu diğer kültürlerden ya doğrudan ya da dolaylı yollardan etkilenmiş bir durum arz etmektedir. Doğal olarak bu durumu sadece başka toplumların teşkilatçı hayatlarında aramamak gerekir. Çünkü Türk toplumunun geleneksel olarak ifade edilen siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal hayatının hangi açılardan ifade edilmesini ortaya koymak için dinsel düşünce ve yaptırımlarını da gözönünde bulundurmak gerekir. Türk toplumunun tarihsel gelişimi geleneksellik-modernlik kavramları ile tartışılmaya kalkışıldığında tam anlamıyla bir açıklık getirilememektedir. Hatta, Osmanlı tarihinin belli bir dönemiyle bu başlatıldığında problem daha başlangıcında çözümlenememektedir. Eğer problem siyasal yönden ele alınmak istenirse, zaten zamana göre bir modernleşme hareketi hep varolagelmiş; ya da toplumsal açıdan izaha kalkışılırsa yine aynı süreç geçerli olmuştur. Dinsellik ile geleneksellik sözkonusu edilirse o halde bu Türk toplumu için daha da geçersiz olmaktadır. Türkler, İslâm Dini'ni seçmekle aslında zamanına göre bir çağdaşlaşma örneği sergilemişlerdir. Hatta bu, parça parça olmaktan öteye kitleler halinde olmuştur. Problem teknik açıdan bakıldığında, Türkler, çağın gerektirdiği teknik imkânları taassuba kapılmadan en çok değer veren bir millet olmuştur. O halde, çağdaşlaşma hareketleri diye nitelenen olay-

⁴⁸ Bu devirde Bizans ve Konya sarayları arasında çok sıkı münasebetler mevcutt; Konya sarayında Bizans prenslerine ve Bizans sarayında dahi Selçuklu prenslerine rastlanıyordu. Bizans idaresinde ve hizmetinde müslüman Türkler olduğu gibi, Selçuklu idaresi ve hizmetinde de Ortodoks Rumlar mevcuttu."Bkz. Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s.220-221.

lar, süregelmiş bu anlayışların durağanlaştığı bir dönem olarak izah edilebilir. Türk toplumu için geleneksellik kavramını; devamlı açılıma, gelişmeye dönük bir anlayış şeklini yansıttığı söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyıllarda ağırlık verdiği modernleşme hareketlerini de bu anlamda, durağanlaşmış olan anlayışın yukardan bir hareketle daha hızlı bir şekilde aşılması diye nitelendirmek mümkündür. Çünkü Türkler toplum olarak gelişmeye dönük bir karakteri sergilemişlerdir. Osmanlılara kadar özellikle İslâm Dini'nin etkileri bağlamında temas edilmek istenen nokta, Türkler'in İslâmiyeti din olarak kabul edip, Onun cihanşumûl bir din şeklini almasına ve milletler arası medenî münasebetlerin kolaylaşmasına ve sadeleşmesine sebep olmalarıdır. Türkler, İranlık ve İslâmlık temâyüllerinin kuvvetine rağmen devlet idare makinesini elinde bulundurmamak hususunu ihmal etmemişlerdir⁴⁹.

Kökleri geniş Türk ve İslâm dünyasına yayılmış olan, teşkilât ve târikatlar vasıtasıyla her tarafta temas halinde bulunan Osmanlıların, önceki benzeri Türk devletleri gibi büyük bir İmparatorluk kurmak için gerekli olan her türlü unsurları keşfettikleri, kendileri dışında olan toplumların kurum ve kuruluşlarına muhtaç olmadıkları vurgulanmıştır⁵⁰. Onlar, Orta Asya'dan gelen kitlelerin ayrılmaz bir parçası, bir uzantısı olduklarını daha başlangıçta Osman Gazi'nin 'Han' seçilmesi töreniyle teyit etmişlerdir. Osman Bey'in Han seçilişine dair Lütfü Paşa'nın rivayetleri bu açıdan kayda değer gözükmektedir⁵¹. Ancak Lütfü Paşa'dan edini-

⁴⁹ Togan, a.g.e., s.104,219.

⁵⁰ Barkan, **Kolanizatör Türk Dervişleri**, İstanbul (Tarihsiz), s.11.

⁵¹ Lütfü Paşa, Osman Bey'in han seçilişini şöyle nakleder; 'Bütün o, Oğuz dedikleri (Türkler) ve o il'in beyleri ve kethüdaları (idare adamları) toplandı(...) Osman'a dediler ki, 'siz han neslindensiniz Kayı Han Oğuz Han'dan sonra bütün Oğuz Bey'lerinin ağaları ve hanları idi(...) Şimdiden sonra Selçukîlerden bize medet yoktur(...) Siz de saltanat ve hanlığa liyakat vardır (bu hususta) ittifak olunsun"dediler(...) Rahmetli Osman Gazi dahi (beylerin) sözlerini kabul etti,

len rivayetlerde dikkat çekici nokta, 'Han seçme' an'anesinin Asya Hanları devrinden Osmanlı Hanedanı devrine kadar hiç değişmeden sürdürülmesidir⁵². Bu töre'nin sürdürülmesiyle beraber Osmanlılarda göze çarpan diğer bir nokta ise, İslâmlıktaki "bi'at" davranışının uygulanışıdır.

Osmanlı Devleti'ni kuranlar, Oğuz geleneklerinin ağır bastığı kendilerine özgü bir yönetim anlayışını ortaya koymuşlardır. Bu ise, önceki Türk devletlerine nazaran daha özgün bir devlet teşkilatlanmasının meydana getirilişi tarzındadır. Osmanlılar'ın kuruluşta belki de en önemli üstünlükleri, askerî fetihlerin meyvalarını etkin bir siyasal yapı biçimine dönüştürmedeki başarıları olarak görülebilir. Çünkü, ilk önderleri iyi bir asker olmak yanında, iyi bir yönetici sıfatına da sahiptiler. Taraftarlarını kendilerine bağlayabilme becerisi göstermişlerdir. Nitekim, devlet, kuruluşunu izleyen ilk yüz yıl içinde iktidar mücadelesine sahne olmamış, sağlam bir siyasal birlik kurulmuştur. Ayrıca düşmanlarına dinsellikle yaklaşmamışlar, onları din ve kültürel benliklerini sürdürmelerine büyük bir hoş görüşle izin vermişlerdir⁵³.

Özetlemek gerekirse, Osmanlılar kurulup geliştikleri dönemde Asya ile Avrupa, Doğu ile Batı, göçebelik ile yerleşiklik değerlerini bir araya getirerek, dünya görüşünü pragmatik olan bir devleti kurmuşlardır. Klâsik Osmanlı devrinde, Fatih ve Kanûni zamanlarında yapılmış olan düzenlemeler ile doruk noktasına varan bu süreç, daha sonra durağanlaşmaya yüz tutmuş ve bu da uzun bir süre devam etmiştir. Niçin böyle bir duruma düşüldüğüne dair radikal çözüm

bundan sonra Oğuz taifesinin orada toplanmış bütün beyleri idare adamları ayağa kalkıp Oğuz resmince üç defa yükünüp itaat ettiler..." Bkz. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s.271-272.

⁵² Arsal, a.g.e., s.270-271.

⁵³ Sander, a.g.e., s.43-44.

yolları aranmaya başlanmış, uzun zaman alan bu arayışlar ile yine de istenilen sonuçlara ulaşılamamıştır.

Daha önce söylenildiği gibi, Osmanlı yönetim örgütlenmesinin Selçuklu ve İlhanlılar'ın devlet yönetiminden etkilendiği şüphesizdir. Bu örgütlenmede Beyliklerden, Selçuklu yönetiminden ve İlhanlı bürokrasisiden gelen Türk aristokratlar oldukça etkili olmuştur. Böylece, Osmanlı Devletinin kurulması için gerekli olan kan ve kol kuvvetinin, akıl ve siyaset adamının, özellikle ilk zamanlarda nereden geldiği daha net olarak görülmektedir. Fetih öncesi Osmanlı yönetim örgütlenmesinde faal kadro, Barkan'ın ifadesiyle; 'İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, Orta ve Doğu Anadolu'dan gelmiş Selçukî ve İlhanî bürokrasisine mensup şahsiyetler, muhtelif tarikatların mümessilleri, İslâm şövalye ve misyonerleri diyebileceğimiz dervişler" tarafından oluşturulmuştur. XV. yüzyıla kadar Osmanlı yönetiminde görevli bürokratların etnik köken itibariyle Türk, dinî inancı yönüyle müslüman kimseler olmalarına rağmen; bu yüzyıldan sonra (İstanbul'un fethinden sonra) "devşirme" kökenliler daha çok ön plâna çıkmışlardır⁵⁴. Sonuçta Anadolu ve Rumeli'yi tamamen elde eden Osmanlılar, Doğu Roma'nın bir çok bakımdan vârisi olmuşlar, siyasî ve kültürel kaderi iki yöne çevirmişlerdir :

"1- Doğu Roma'yı eski kanun ve geleneklere uygun bir tarzda yönetmek;

2- Abbasi halifeliğinin yıkılışından beri açıkta kalan İslâm hegemonyasını ele geçirmek"⁵⁵.

⁵⁴ Barkan, a.g.e., s.10-12.

⁵⁵ Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1992, s.24.

Bu görüşler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu aşamasında dinî otorite sağlamak gibi bir baskıyı asla hedef edinmediklerini belirlemesi açısından önem taşımaktadır. Barkan'ın ifadesiyle "Kuruluş devrinin nizâmlarını tasarlamış olan ilk Osmanlı Padişahlarının genellikle çok realist bir şekilde hareket ettikleri ve Hıristiyan memleketlerinde yaptıkları fetihler için İslâmîliğin kutsal cihad ideolojisini benimsemiş gözökmelerine rağmen, dünya işlerinde dinî düşüncelerin geniş ölçüde tesiri altında kalacak kadar mutaassıp davranmak mecburiyetini hissetmedikleri görölmektedir"⁵⁶. XV. asra ait bir timar defterinde, Osmanlıların fethettikleri ölkelerdeki askerî sınıf mensuplarından bir kısmını, müslüman olmalarını gerekli bir şart olarak öne sürmeden, hizmetine aldığı ve yerlerinde bıraktığı tesbit olunmuştur. İlk fetihler devrinde Osmanlı ordularında bu tür Hıristiyan beylerin hizmette bulunmuş olması ve fetih hareketlerinin Batıda hıristiyan ölkeler üzerinde yapılması kadar, bazen daha şiddetli bir şekilde, Türk ve İslâm toprakları üzerinde de yürütölmesi, devrin taasuptan ayrılmış bir zihniyetin örnekleri olarak zikredilmiştir⁵⁷.

Osmanlı Devleti'nin başlangıçtaki zihniyetinin yukarıda geçtiği gibi tanımlanması, onun, siyasal örgütlenmesinde din adamlarına ya da dinsel kurumlara asla yer vermemiş gibi algılanması anlamına gelebileceği belirtilmiştir. Wittek'in de belirttiği gibi bu çağda "bir yönetim sistemi geliştirecek gücü", ulemâ, yani medreseli din seçkinleri temsil etmişlerdir⁵⁸.

⁵⁶ Barkan, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyet'in 50.Yılı Semineri* (Ayrı basım), Ankara 1975, s.51.

⁵⁷ Barkan, "Timar" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, C.12/1.

⁵⁸ Wittek, P., *Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu*, Çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul 1985, s.54.

Osmanlı bürokrasisinin merkezdeki görevlileri genelde medreseli din seçkinleri arasından seçilmiştir. Öyle ki, vezirlik makamı II. Mehmet'in İstanbul fethinden hemen sonra idam edilen Çandarlı Halil Paşa'ya kadar hep ilmiye sınıfından gelenlerden, yani medreseli bürokratlardan atanmıştır⁵⁹. Hatta, hem Osmanlı yönetiminin merkezdeki teşkilâtlarında, hem de taşra teşkilâtlarında, ilmiye teşkilâtına mensup olan din adamlarının (kadıların) ve bunların dışında yine medreseli olup, sünnî din seçkinleri olarak nitelendirilen müftülerin olağanüstü etkin bir yeri olduğu izah edilmiştir⁶⁰.

XV. yüzyıla kadar, Osmanlı yönetiminde medreseli din seçkinlerinin etkinliği bu düzeydeyken, özellikle Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra bir bakıma Osmanlı Devleti'nin siyasî hayatında işleyişin yeniden düzenlenmesi anlamında "*Fatih Kanunnâmeleri*" yayınlanmıştır⁶¹. Bu kanunnâmeler klâsik Osmanlı anayasa hukukunun da temel belgelerinden sayılmıştır. Yeni düzenlemelere göre beylerin devlet egemenliği üzerindeki otoritesine tamamen son verilmiş, iktidar düşüncesinin yerini köklü bir devlet düşüncesini sağlayan gelişmelere yer verilmiştir. Bundan sonra kadılık, müftülük ve medreseler Şeyhülislâm'ın başkanlığında örgütlenmiştir⁶².

Mumcu'ya göre II. Mehmet, şahsında Osmanlı Padişahı tipini oluşturmuş olan ilk hükümdardır. Artık padişah "Hâkim-i Mutlak" olan, kanun hukuku bütünüyle onun iradesine göre düzenlenen bir yetkiye sahip kılınmıştır. Şer'î hukuk

⁵⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s.83.

⁶⁰ Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul 1992, s.136-137.

⁶¹ Nitekim Osmanlı Devleti'nin bilinen ilk kanunnâmesini II. Mehmet çıkartmış ve bundan sonra bu çeşit yazılı hukuk belgeleri birbirini kovuşturmuştur. Son derece genişleyen örfî hukuk, ceza hukuku alanına da ele almıştır."Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara 1985, s.40.

⁶² Karatepe, a.g.e., s.85; Dursun, a.g.e., s.137.

ise yalnız özel hukukta hâkim kalabilmiştir. Böylece, II. Mehmed'in attığı kuvvetli temeller üzerinde mutlak imparatorluk yapısı hızla yükselmeye başlamıştır⁶³. Yazar'a göre, I. Selim devrinde, Mısır'ın fethiyle (1515) padişah'ın yetki ve itibarı daha da artmış; 'Hâdimü'l-Haremeyni'-Şerifeyn" ünvanına sahip olunmuş ve eski halifelik alâmetleri tasarruf altına alınmıştır. Ancak bu devre ait belgelerin hiçbirinde, Osmanlı padişahının, Abbasi halifelerinin hukukî halefi olduğunu gösteren bir işaret yoktur⁶⁴.

II. Mehmet'den sonra hukuksal alanda görülen gelişmeler için, Osmanlı padişahlarının mutlak yetkilerinin arttırıldığı ve bunun da şeri'ata onaylatıldığı belirtilmiştir. Şeyhülislâmlık makamının, 'şer'i maslahat değildir, nasıl emredilmişse öyle hareket lâzım gelir" türündeki fetvaları aracılığıyla hükümdarın örfî çözümlemelere girişiminin devletin bir siyasî meselesi olarak addedildiği, dolayısıyla onlar üzerinde tartışılmaktan kaçınıldığı ileri sürülmüştür⁶⁵. Öyle ise II. Mehmet'le beraber Osmanlı Devleti'ne getirilen bu düzenlemeler nasıldır?

XVII. yüzyıla kadar devam etmiş olan Osmanlı merkezi yönetim sistemine

II. Mehmet'in getirmiş olduğu düzenlemeler şu şekilde özetlenmiştir:

1-Padişah, dinsel ve siyasal yetkiyi şahsında toplamıştır,

2-Devşirme-kul kökenlilerden meydana gelmiş olan yeniçeri ordusu devletin asıl ordusu durumuna getirilmiştir,

⁶³ Mumcu, a.g.e., s.40-41.

⁶⁴ Çünkü, halifeliğin şartı olan Kureyş kabilesinden olmak, Osmanlı padişahlarında bulunmaz. Buna rağmen Osmanlı sultanlarının kendilerini halife saymaları, hükümdarlık ve devlet anlayışının şeri'ate gittikçe daha uygun hale getirilmesine yol açmış(...) Osmanlı egemenlik anlayışı, artık gittikçe evrenselleşen imparatorluk içinde, eski Türk karakterini kaybetmiş ve daha mutlak, daha mücerred bir hale gelmiştir." Mumcu, a.g.e., s.41.

⁶⁵ Mumcu, a.g.e., s.42.

3- I. Bayezit döneminde başlatılan fetih toprakların kapıkullarına verilmesi daha da yaygınlaştırılmıştır,

4-Yönetimde ulemânın etkinliği azaltılmış, ancak, kapıkullarının etkinliği artırılmıştır,

5-Yönetimin merkez ve taşra teşkilâtlarının her alanında ehl-i örf tamamen kullardan oluşturulmuştur⁶⁶.

Klâsik Osmanlı yönetim sisteminin oluşması ve kurumsallaşması yolunda II. Mehmet'in getirmiş olduğu düzenlemeler bir dönüm noktası gibi görülebilir. Aslında getirilen düzenlemelerin fetih öncesindeki yapıyı bütünüyle değiştirmedigi açıklanmıştır. Çünkü daha çok, I. Bayezit (1389-1402) ve II. Murat (1421-1444/1445-1451) zamanında geliştirilmiş olan yapıların iyice pekiştirilmesine ve klâsik Osmanlı yönetim sisteminin merkezi bir nitelik kazanmasına çalışılmıştır⁶⁷. Bazı araştırmacılara göre yapılanlar, Osmanlı'da siyasal iktidarın kapsayıcı bütünlüğünü sağlayabilmek olarak yorumlanmış, hattâ bunun yanında başka yolların bile uygulandığı vurgulanmıştır⁶⁸. İşte bu yollardan biri, siyasal iktidarın dinsel iktidarı da kapsayacak bir egemenliği sağlama hâdisesidir. İfade edildiğine göre siyasal iktidar, dinsel nitelik görüntüsü ardında, devlet maslahatını önde tutan bir siyasal tutum izlerken, kendisine karşıt ve kendisi dışında bir dinsel iktidarın belirmesine imkân tanımamıştır. Dinsel niteliğini özellikle merkezci yönetimi kurabilmek için kullanmış, ama merkezci yönetim içinde iktidarın bölünüp,

⁶⁶ Yücel, Yaşar, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Destralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", *Bellekten*, C.38, S.152, Ankara (Ekim) 1974, s.660-661.

⁶⁷ Dursun, a.g.e., s.142.

⁶⁸ 'Osmanlı siyasal ve sınıfsal yapısı, müdahaleci siyasal iktidar yapısıyla feodalleşmeyi engellerken, reayaya adaletli davranan, tüm sorunları merkezci kararlarla çözümlenen, kapsayıcı "kerim devlet" olarak belirmiştir." Özek, *Devlet ve Din*, İstanbul(Tarihsiz), s.367.

dinsel gücün belirmesine imkân vermemiştir. Özellikle II. Mehmet'den sonra, farklı dinlere inanan milletlerden oluşan karmaşık yapının merkez yönetimi bölmemesi için, millet-din kaynaşması öngörülmüş ve milletler, dinlerine göre sistemleştirilerek bir dengeye varılmıştır⁶⁹. Akdağ'ın ifadesiyle, Osmanlı Devleti'nde Türk toplumu, özellikle siyasî yönden devletin kendisi olmaktan çıkmış, onun daha çok kuvvet kaynağı durumuna düşmüştür. Öyle ki, Kanunî devrinde; Türk cemaatinin (yazar, özellikle toplum kavramını kullanmadığını belirtmekte) devlet siyasetiyle ve hükümetle olan ilgisi Selçuklu devri Türkmen cemaatininkinden daha az derecede gerçekleşmiştir⁷⁰.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, klâsik Osmanlı sosyal ve siyasal düzeni, yöneten-yönetilen (merkez-çevre) ayrımı esasına göre düzenlenmiştir⁷¹. II. Mehmet ile bir görünüm kazanmış olan bu yönetim sistemi, XV. yüzyılın sonlarında sosyal, siyasal ve ekonomik problemlerden kaynaklanan bir takım olumsuzluklardan dolayı desantralizasyon'a doğru kaymaya başlamıştır. XV. ve XVI. yüzyıllarda ulaşılmış olduğu doruğa artık hiçbir dönemde tekrar ulaşamamıştır.

2. 3. Tanzimattan Cumhuriyete Türk Toplumunda Siyasal Gelenek

Osmanlı Devleti'nin gerilemeye başlamasından itibaren tekrar eski kuvvetli durumuna sahip olmak için, zaman zaman bir takım hamleler yaptığı önceki bölümlerde ifade edilmişti. Bu hamlelerin sonuçları ve doğurduğu anlayışlar üze-

⁶⁹ Özek, a.g.e., s.367; Ayrıca II. Mehmet dönemi "ulus-din" kaynaşması konusunda örnekler için bkz. Timur, **Osmanlı Toplum Düzeni**, Ankara 1994, s.134-142.

⁷⁰ Akdağ, a.g.e., II, s.17.

⁷¹ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, s.109-110.

rinde durulmuştu. Gelişme ve değişmelere 'modernleşme" ya da 'Batılılaşma" hareketleri yönüyle de eğinilmişti. Şimdi ise problemlerin siyasi gelenek açısından nasıl bir görünüm kazandığı ve hangi boyutlara ulaştığı ele alınacaktır.

Yeniçağ ile birlikte Batı'da ilim, san'at ve din alanında hızlı gelişmelerin yaşanması; keşifler* sonucu büyük ekonomik kaynakların ele geçirilmesi, yeni bir dünya düzeninin ilk emareleri olmuştur. XVII-XVIII. yüzyıllarda ise bu gelişmelerin daha da hız kazanması, çok geçmeden etkilerini göstermiş ve başka toplumları bu etki çemberine çekmiştir. Batıda yükselen yeni değerler, yavaş yavaş devrin en güçlü devletlerinden biri olan, ancak, sahip olduğu gücünden kayıplar vermeye başlayan Osmanlı Devleti'ni de etkilemeye başlamıştır.

Savaşlar ve siyasi dengelerle ayakta kalabilme çabası verirken, ilk sarsıntıları kapısında gören Osmanlı, kendisinden bir adım öne geçen Avrupa'ya karşı öncelikle sınırlarını koruma mücadelesiyle karşı karşıya kaldığından, derin bir skolastiğin içine doğru dalmaktan kurtulamamıştır. XVI-XIX. yüzyıllar arasında esaslı fikrî faaliyet gösterememiş; dışa dönük anlayışlar, yerini içe dönüklülüğe bırakmış, ardarda gelen askerî alandaki başarısızlıklar, gerilemeler çok geçmeden ilk toprak kayıpları verilmesine yol açmış ve herşeye rağmen gerileyişin önüne geçilememiştir⁷². Sonuçta, yaşanan durum hem siyasi iktidar, hem de toplum açısından psikolojik sarsıntılara neden olmuştur. Devam etmesi muhtemel gözükken bu gerilemelerin asıl sebepleri farkedilememiş gibi gözükse de, çok geçmeden, Osmanlı yönetici ve asker-bürokrat zümrelerin harekete geçişine

* 1492'de Colombe'in Amerika kıtasını keşfi, 1502'de Megellan'ın Pasifik'i dolaşması gibi. Bkz. Ülken, a.g.e., s.24.

⁷² Ülken, a.g.e., s.24-25.

vesile olmuştur. Devletin içinde bulunduğu mevcut durum, daha çok askerî düzeyde sorgulanmış; problemin tüm yapısal alanı kapsayabileceği yönünde herhangi bir çözüme gidilmemiştir. Bu nedenle başlangıçta tek çözüm yolu 'brdu'da aranmış ve dikkatler bu yöne çekilmiştir. Problemlerin asıl yüzünün, madalyonun öbür tarafında olduğunun farkolunamayışı ise, 'gurur' duygusuna bağlı görülmüştür. Zaten, niçin gerilediği konusunda yapılan açıklamalar da bu kavrama bağlı olarak sıralanmıştır. Bunlar;

1-Yüzyıllarca süren cihan egemenliğinin verdiği 'gurur' ile Avrupa'lılardan geri olunduğunun kabul edilmemesi;

2-Hem devşirme unsurundan kaynaklanan problemler, hem de savaşlarla ekonomik durum iyice sarsılmış olması ve devamlı 'gurur duygusu' ilk sebebin doğurduğu çöküntüyü önlemek için Batı medeniyetinin farkedilmesini engellemiştir;

3-Aydınlar yalnız 'fethedilen ülkelerin geri alınması ve eski güce kavuşulmasının' çarelerini aramışlar; Batıda yalnız ordunun kuvvetlenmesi karşısında, üstünlüğün kaybolduğuna inanmışlardır. Bu yüzden II. Mahmut'a kadar, Batı'nın hukuk, müspet ilim gibi prensiplerine başvurulması yerine, 'brdunun Batı usullerine göre düzenlenmesi' anlayışı egemen olmuştur. Benzer çabalar III. Mustafa ve I. Abdülhamit dönemlerinde de sürdürülmüştür⁷³.

Başlangıçta Osmanlı'nın Batı'ya yönelmesi ve bu amaçla yapılan 'islâhat' girişimlerinin, toplumdan gelmeyip, sultanın iradesinin bir ürünü olarak yukar-

⁷³ Mumcu, a.g.e., s.166.

dan aşağıya doğru geldiği ifade olunmuştu⁷⁴. Bu itibarla Osmanlıdaki değişimler, Batıdaki gibi bir zümre hareketinin sonucu ve yığınların gereksinimlerinin bir ürünü olmadığı anlaşılmaktadır. Değişimler geleneksel yapıyı -mevcut yapı- eski gücüne kavuşturmak özlemi peşinde yapılmış; toplumsal yapının ve ekonomik ilişkilerin bir düzen içinde, yeni çözümlere ulaştırılması amaç edinilmiştir. Bunun için de "tepeden inme" değişimler gâye olmuştur. Bu tür tespitlerin günümüze değin süren ve savunulan "yukardan aşağı", "kadrocu" inkılâpçılık geleneğinin oluşması açısından da bir başlangıç noktası olabileceği sonucuna ulaştırılmıştır⁷⁵.

XIX. yüzyıl Osmanlı reformunun yeni ve modern bir siyasal iktidarı hedeflediği söylenebilir. Ancak Osmanlılar için hem idarî hem de siyasî iktidar açısından iki türlü ele alınması gereken merkezîyetçilik, bütün çabalara rağmen dengesiz bir başarı elde etmesine neden olmuştur. Çünkü devlette merkezîleşme denilince en tepedeki siyasî iktidarın merkezîleşmesi olarak algılanmıştır. Bu açıdan toplumun istikrarı ya da refahı başta bulunan hükümdarın gücü ve kuvvetine endeksli görülmüş; modernite anlamında bir merkezîleşme, her alanı yani toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel bütün alanları içine alan bir ilişkiler ağı olmak zorunda kalmıştır⁷⁶.

⁷⁴ Karal'a göre, Osmanlı aydınları senelerce Batılıların kafirliğinden, medeniyetlerinin küfür olduğundan bahsederek müslüman kitleleri kökeni Batı olan herşeyi hedef göstererek hakir görmeye alıştırmıştı. Bundan dolayı da, böyle bir durumda herhangi bir reform girişiminin halktan ya da halkın bir kesiminden çıkamayacağı gayet doğaldı. Sonuçta, Osmanlı Devletinde ıslahat, klâsik bir ifadeyle, ancak yukardan aşağı gelebilirdi. Karal, "Tanzimattan Evvel Garblılaştırma Hareketleri" Tanzimat I, s.2.

⁷⁵ Özek, a.g.e., s.386.

⁷⁶ Behar, B.Ersanlı, İktidar ve Tarih, Türkiye 'Resmî Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937), İstanbul 1992, s.47.

Tanzimat'tan önceki 'Batılılaşma' hareketlerinin genel olarak tetkikinde varılan ilk sonuç; Osmanlı toplumuna Batı etkilerinin Tanzimat'tan yaklaşık bir asır önce girmeye başlamış olmasıdır. Bu etkiler II. Mahmut devrine kadar, hükümdarlık hukuk ve yetkileriyle, devlet örgütlenmesinde görülmemiştir; askerî, sosyal ve kültürel sahalarda izler bırakmıştır⁷⁷. Ancak siyasal gelenek, bütün bu gelişmelere rağmen hâlâ korunmaya çalışılmıştır. XIX. yüzyılın başlarında ise, Osmanlı Devleti'nde modern tekniğin memlekete sokulması için yapılan reformlarla yetinmeyip, yeni bir girişim ve girişimcilerin varlığı gözükmemektedir. Batılılaşma yolunda bu yeni girişimcilerin, aynı zamanda modern Avrupa devletlerinin dayandığı siyasî zihniyeti hazırlayan ilmî öğretimi de girdirmek istemeleridir. Toplumsal kurumları yenileştirmek için yapılan her türlü girişim daha çok padişahın iktidarından geldiği için de, demokratik sonuçların alınamadığı görüşüne varılmıştır⁷⁸.

Öyle ise, Türkiye'de ciddi anlamda ilk Batılılaşma hareketlerinin, Tanzimat fermanı ile yürürlüğe girdiği söylenebilir. Nitekim bu fermanın yayınlanmasındaki nedenler, getirdikleri ve götördükleri üzerinde önceki bölümde etraflıca durulmuştu. 1839 yılında Mustafa Reşit Paşa tarafından hazırlanan ve Sultan Abdülmecid'in onayıyla Gülhâne bahçesinde halka duyurulan Tanzimat fermanının, Türkler'in kontamporen tarihi içerisinde yeni bir sürecin başlangıcı ve kendi bünyesinde önemli bazı dönüm noktalarını içerdiği açıktır⁷⁹. Tanzimat dönemi

⁷⁷ Karal, a.g.m., s.29-30

⁷⁸ Ülken, Türkiye'de Batılılaşma Hareketleri, T.T.K. Yay., (A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VIII, Yıl: 1960'dan ayrı basım), Ankara 1961, s.4.1

⁷⁹ Bunlar :

Osmanlı siyasal geleneğinden bahsedilirken genel olarak bu dönüm noktaları gözönünde bulundurulmaktadır. Her dönüm noktası kendi dahilinde bir ayrıcalığa sahip görülmekte ve deneme-yanılma kuralının işletildiği; daha sonra gelişecek olaylara geçişin hazırlandığı devreler olarak nitelendirilmektedir.

Tanzimat hareketinin, aslında, yıllardır Osmanlı İmparatorluğu'nun devamlılığı ve varlığının tekrar güçlendirilmesi yolunda denenmiş bütün hamlelerin, nihai açıdan radikal bir çözüme kavuşturulması isteğini taşıdığı kuşkusuzdur. Her ne kadar dışardan kaynaklanan baskılar ile içteki gelişmeler bir sebep olarak gösterilmişse de girişilen hareketlerin sonuçta devletin güç kaybetmesinin bir neticesi olarak anlaşılması gerekir. Özellikle padişahın yetkileri ve o güne dek mevcut devlet yönetimi hakkında getirilmiş olan yeni düzenlemelerin, yine aynı temel üzerinde düzenlenmeye çalışılması, bu kaygının varlığına bir açıklama olabilmektedir. Çünkü Batı'nın askerî, sınaî, diplomatik, ticarî ve çok etkili bir şekilde pratiğe dönüştürülmüş ilmi baskısı altında Osmanlı toplumu ve devleti Viyana kaybından beri gündemi belirleme üstünlüğünü Batıya kaptırmış bulun-

1- Dar anlamda Tanzimat Devri : Geniş çerçevede 3 Kasım 1839'da başlayıp, Cumhuriyet'e kadar ki devre veya 1876 tarihine kadar geçen devre, İttihat ve Terakki bu devrin bir ürünü olarak kabul edilmiştir.

2- Islahat Fermanı : Bazı devletlerin baskıları neticesinde 18 Şubat 1856 tarihiyle yayımlanan bu ferman, bütünüyle müslüman olmayan tebanın hak ve imtiyazlarını arttırmak için kabul ve ilân edilmiştir. Yani daha önce Tanzimat Fermanında müslüman olmayan halka verilen hak ve imtiyazların te'yididir.

3- Meşrûtiyet Dönemi : 1876-1878 tarihleri arasında geçen dönemdir.

4- 1895 Fermanı : 1878'de meclisin feshedilmesi üzerine, Osmanlı Devleti'nde bir nevi eski yönetim usullerine tekrar dönülmek istenmiş ancak gerek ülke içinde ve gerekse dışında fikrî ve siyâsî alanlarda bir muhalefet havası yükseltilmiştir. 1892'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulması ve 1894, 1895 yıllarında Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı siyâsî buhranlar, padişahı devlet yönetiminde yeniden değişiklikler yapmaya sevk etmiştir. Bundan dolayı padişah, Batıdan bir takım kurumlar alacağı yolundaki vaadlerini içeren 17 Ekim 1895 tarihli bir "İrâde" yayınlamak zorunda kalmıştır.

5- II. Meşrûtiyet Dönemi : Osmanlı tarihinin 1908'den sonraki dönemidir ve bu dönemde, tanzimat hareketinin zamanın gereklerine göre gelişerek devam etmesi gerçekleştirilmiştir. Bkz. Cin, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku", 150. Yılında Tanzimat, Haz. H.Dursun Yıldız, Ankara 1992, s.12-13.

yordu. Bu yüzden gerilemenin sebeplerini ilmin ışığında yeniden yapılanma ve kendi kültür zemininden hareket etme yerine, idârî ve hukûkî düzenlemelerde aramıştı⁸⁰.

Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurum ve siyaset etme şeklinin artık değişmesi gerektiğini farketmiş bir devlet adamı olarak kendinden sonraki reformcu nesillerin öncüsü sayılmaktadır. Reşit Paşa karşılaştığı problemleri çözebilmek için bir aydın grubunun desteğini ve elverişli bir sosyal zeminin gerekliliğini sezinleyerek, 'Bâb-ı âli' bürokrasisinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Tanzimat Fermanı'nın pratikteki en önemli sonuçlarından birisi olarak 'Bâb-ı âli bürokrasisi' diye adlandırılan yeni güç odağının doğuşu gösterilmiştir⁸¹.

Ferman ile padişah tarafından hem müslüman, hem müslüman olmayan bütün tebanın can, mal ve ırz emniyetinin sağlanacağı, bununla beraber bazı reformların da hayata geçirileceği va'd edilmiştir. Ferman, hazırlanışı itibariyle gerek dışardan, gerekse içerden gelecek tepkilere karşı âdetâ oldukça dikkatli olduğunu göstermektedir. Nitekim, Osmanlı Devleti'nin başlangıcından beri şeri'at hükümlerine ri'ayet etmesinin neticesi olarak bir inkişâfa mazhar olduğu ve son birbuçuk asır zarfında şeri'atin hükümlerine uymadığı için sonuçta kuvvet ve refahın yerine, güçsüzlüğün ve yoksulluğun varolduğu belirtilmiştir. Bunun

⁸⁰ Kodaman, Bayram;Alkan,Turan, "Tanzimatın Öncüsü Mustafa Reşid Paşa", 150. Yılında Tanzimat, s.1.

⁸¹ "Bu zümre özellikle II. Abdülhamit'in 1876 Kanun-i Esâsi"sini askıya aldığı tarihe kadar, devletin kaderi üzerine birinci derecedeki etkili olmuş ve bu dönem içinde yönetimde ağırlığını kuvvetle hissettirmiştir". Kodaman;Alkan, a.g.m., s.4, 7.

için de uygulamadan kaynaklanan olumsuzlukların giderilmesi yolunda şer'î hükümlere uygun örfî düzenlemelerin yapılması gerektiği ısrarla zikrolunmuştur⁸².

Ne var ki, fermanında Sultan Abdülmecid'in va'dettiği birtakım reformlar, özellikle 1853'te Osmanlı-Rus Savışı'nın ortaya çıkışıyla gerçekleştirilememiştir. Avrupa devletleri'nin bu fermanında müslüman olmayan tebâ için va'dedilen düzenlemeleri fırsat bilerek tekrar baskılarını artırmaları, Sultan Abdülmecid'i 18 Şubat 1856 tarihinde "İslahât Hatt-ı Hümayûnu" adıyla Tanzimat devrinin ikinci büyük merhalesini teşkil eden yeni bir fermanı yayınlamasına sebep olmuştur.

Özellikle hıristiyan tebânın hukukunu artırma düşüncesiyle ilân olunan ıslahat fermanı, temelde bütün din ve mezheblere serbestlik tanınması açısından önemlidir. Bu ferman da neticede önceki fermanlar gibi çeşitli sebep ve amillerden dolayı, ne memleketin toplumsal ve siyasal çehresinde bir değişim getirmiş, ne de girilen düzenlemeler kesin ve olumlu sonuçların alınmasını sağlayabilmiştir. Yayınlanan fermanlar ile köklü değişiklikler yapılamamıştır⁸³. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Osmanlı Devleti bu fermanlardan önce tebasını zulüm ile yöneten, haksız uygulamalara yer veren bir devlet de değildir. Tanzimat Fermanı'nın yayınlanmasını gerektiren sebepler ortaya konulurken, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri uyguladığı siyaset ile hangi seviyeye ulaştığı ve bugün nerede bulunduğu daha önce ifade olunmuştur. Bu arada mevcut uygulamadaki bozuklukların, dışardan ve içerden kaynaklanan baskıların sonucu bir takım düzenlemeleri zorunlu kılması belki ihmal edilmişlerin bir sonucu olarak anlaşılabilir.

⁸² Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", *Tanzimat I*, s.106.

⁸³ Okandan, *a. g.m.*, s.108 -110.

Girişilen bütün reform ve düzenleme hareketleri yine de Batıyı memnun bırakmamış, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kötü gidişâtına set olamamıştır. Ülke için gerekli olan ihtiyaçları karşılayacak Batıdaki bazı kurumlar basit bir taklitçilik örneği olarak Türkiye'ye taşınmıştır. Mevcut siyasi gelenek te, yoğunlaşan baskılar sonucu sarsıntıya uğramıştır. Hükümdarlığa dayalı yönetim sistemi yanında müslüman olan ve olmayanların da temsil edildiği bir meclise yer vermiştir. Kısmen de olsa, bu temsili meclisin veya uygun görülen kişi ve kurumların, yasa, yürütme ve yargıda payları oluşmaya başlamıştır⁸⁴.

Görünen odur ki, Türk toplumunda yapılan düzenlemelerin uygulama sahasına konulmasıyla birlikte, geleneksel olarak süregelen yönetimin siyasal çizgileri de bir değişime uğramıştır. Ancak bu değişim, kökten bir çözümün sonucu olmaktan öteye mevcut ortamın korunmaya çalışılması üzerinde halledilmek istenmiştir. Ortam böyle bir görünüme sahip olduğu için, dualist bir yönetim anlayışı kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Sadece yönetimde de bulunmayan bu dualizm Türk toplumunun günümüze değin karşı karşıya kaldığı problemlerin önemli bir kaynağını teşkil etmektedir. Örneğin, hazırlanan kanunların şer'î hükümlere, anayasa hükümlerine ve temel esaslara uygunluğu şart koşulurken; diğer yandan bu kanunların dönemin şartları altında yeni düzenlemeleri de içermesi gözetilmiştir. Tesbitlere göre, 1876'da kabul edilen Kanûn-ı Esâsî'nin bir

⁸⁴ Meşrûti bir rejimi kabul ve ilân etmek şartıyla tahta çıkarılmış olan II. Abdülhamit (19 Ağustos 1876) şûrâ meclisi mahiyetinde bir yasama meclisi kurmuş ve bunun esaslarını düzenleyen bir Kanûn-ı Esâsî hazırlatmıştır. Avrupaî izler taşıyan Kanûn-ı Esâsî, 1876 yılında kabul ve ilân edilmiştir. Ancak bu anayasa, Osmanlı Devleti'nin şer'î bir devlet ve padişahın da halife olma özelliğini ortadan kaldırmamıştır." Bu ifadeler için bkz. Cin, a.g.m., s.17.

çok maddeleri eğer maksatlı (gâî) yorum yapılmazsa şer'î hukuka ters düşmektedir. Padişahın dokunulmazlığı ile ilgili hüküm buna örnek olarak verilebilir⁸⁵.

Osmanlı'yı temsilî parlementer sisteme daha da yakınlaştıran olaya gelince; İttihat ve Terakki Cemiyeti (hükümeti) 'nin 1878 yılında toplanan ve Kanûn-ı Esâsî uygulamalarının gereği olarak padişaha kabul ettirilen ilk meclisin dağıtılması, tekrar 10 Temmuz 1908'de Kanun-ı Esâsî'nin uygulamaya konulması, yani II. Meşrûtiyet'in ilanı ve toplanan meclistir.

Padişahlık yönetimine bağlı ve uzun yıllardan beri de böyle bir sistem ile yönetilmiş Türk toplumu niçin siyasal toplumsallaşmanın somut bir görünümü olan partilileşmeye ihtiyaç duyduğu dikkat çekicidir. Bu konuya bir açıklık getirmeye çalışan ifadeler problemi daha çok; *din = din + toplum* ve *din + siyaset* bağlamında birbiriyle ilintili tarihi bir gelişim yöntemini takip etmişler ve *modernleşme # din + toplum* ve *din + siyaset* neticesine ulaşmışlardır⁸⁶.

⁸⁵ Cin, a.g.m., s.17-18.

⁸⁶ Osmanlı İmparatorluğu kurulduğu zaman, İslâm medeniyetinin aydınlık ve rasyonalist devresi kapanmış, imparatorluk, İslâm medeniyetinin skolastiği içinde doğmuştur. XIV. yüzyılda bu devreyi en iyi şekilde ifade eden olay, içtihad kapısının kapanmış olduğunun kabulü olmuştur. Osmanlı Devleti'nin fikir hayatı da İslâm skolastiğinin tesirinden kendisini kurtaramamıştır(...) Osmanlı'da ferdi ve toplumun düşüncesi dinî-siyâsî bir vesayet altındaydı(...) Bu zihniyetin mahsulü olabilecek devlet görüşü, esrarlı ve teokratik bir sistemin devam ettirilmesinde toplanmıştır. Skolastik, Kur'ân prensiplerinden sonuçlar halinde çıkarılmış siyâsî fiiller doğmuştur(...) Daha sonra Osmanlı Devleti'nin uğradığı her yenilgi ve başarısızlık, hatta bütün bir yıkılma devrinin sebepleri şer'îattan uzaklaşımakla açıklanmıştır(...) XVIII. yüzyıldan itibaren, imparatorluğun maruz kaldığı sarsıntıları karşılamak üzere, devlet teşkilatında hiçbir değişiklik yapılmamış, gelenekçi yürüyüş devam etmiştir. Bozuk düzen XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar süregelmiştir(...) Bu devlet nasıl kurtulabilir? Bu devlet böyle nasıl olur? (... soruları ile) İmparatorluğun niçin çökmekte, Batı karşısında niçin gerilemekte olduğunu, ne gibi tedbirlerle kalındırılabilirliğini araştırmışlardır.

Nizâm-ı Cedid ricâli (adamları), Batı'nın askerî üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Bu fikir davranış, imparatorluğun otarşik siyâsetinden verilmiş ilk taviz olmuştur(...) Batılılaşma'nın tek kurtuluş yolu, bir ölüm kalım meseli olduğunun kabulü II. Mahmut ile başlamıştır. Bu padişahın kurduğu sistem XVIII. yüzyıla has, bu çağın düşüncesiyle ilgili bir siyâsî felsefeye bağlanabilir(...) Tanzimat Fermanı, dayandığı siyâsî felsefe bakımından(...) ferdi, hükümdar karşısında taraftar olarak kabul edilmiştir. Fertlere tanıdığı haklar, tabii hukuk doktriniyle açıklanamazsa da böyle bir eğilim, Osmanlı Devleti'nin aydınlık felsefesine katılması, XIX. yüzyıl

Tanzimat sonrası, Osmanlı Devleti'nin yönelmiş olduğu merkezi iktidar anlayışı, toplumun her yönüyle denetlenebileceği merkezileşmiş yeni bir sistem olarak ortaya konulmuştur. Bu yeni sistem ile, bürokrasi daha da etkili ve güçlü olmuş, eski ile yeni bir arada korunmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda radikal değişiklikler yapma konusunda "geleneksel reform" hareketini yürüten tanzimat adamları'ndan farklı bir yönetici sınıfı doğmuştur⁸⁷. Tanzimat devri içerisinde en çok dikkati çeken ve Türkler'in geleneksel olarak varlığını sürdüren siyasetlerinde, görüş açısının yönünün bir çeşit değişmesine neden olan bu kesim, Jön-Türkler'dir.

Osmanlı modernleşme hareketleriyle beraber gelişen olaylar, "yeni yönetici sınıf" olarak ta güçlü bir bürokrasi yaratmıştı. İşte onun bir ürünü olan Jön-Türk ideolojisinin öğeleri de, cumhuriyetle birlikte düşünce mirasını Kemalizm'e devretmiştir⁸⁸. Devam eden bu düşünce boyutu, Cumhuriyet dönemi Türk toplumunun pek çok açıdan farklı bir görünüm kazanmasında etkili olmuştur. Başlangıçta yeni bir rejime geçiş, yeni bir siyasal yapılanma programını ortaya koymak isteyen Kemalizm ideolojisi, toplumu idealleriyle, hem teorik hem de pratik hayatta uyumlu kılmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet Türki-

liberalizmi'nin ardında yatan ideolojiyi benimsemesi demektir. Tanzimatçılar, devletin gayesinden en küçük teşkilatına kadar ikici kalmışlardır. Yalnız muhafazakar ve telifçi olmakla değil, yeniyi eskinin yanında öğreti bıraktıkları için taklitçilikle de itham edilmişlerdir(...) Meşrûtiyetin, demokratik bir gerçekleştirme olarak halka dayanması gerekir, oysa ki Tanzimatçılar halkı ne kendileriyle beraber ne de kendilerine karşı bulmuşlardır.

Jön-Türkler Osmanlı İmparatorluğundaki ıslahat hareketlerini Batının ihtilal ideolojisine bağlamışlardır. Programları şu iki esasa dayanmıştır: Osmanlı Devleti'nin dış politikası sonra da Osmanlı saltanatı mutlak hüviyetinden kurtarılarak, meşrûti bir yapıya sahip kılınmalıdır(...) Genç Osmanlılar, Osmanlı siyasi tefekkürüne bir hayli yenilik getirmişlerdir. Teokratik gaye yanında, Osmanlılığın ikinci bir gaye haline çıkarılması, din bağları yerine Osmanlılık fikrinin birleştirici bir unsur olarak teklifi onların eseridir."Bütün bu izahlar için bkz. Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul 1960, s.53-68.

⁸⁷ Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s.129.

⁸⁸ Köker, a.g.e., s.132.

ye'sinin karşı karşıya kaldığı iki temel problem de, önce, siyasal rejim ile iktisâdî kalkınma hâdisesidir. Çok partili döneme kadar da en çok bu iki problem üzerinde durulmuştur.

Cumhuriyet dönemine geçmeden özetlemek gerekirse;19. yüzyılda Osmanlı Devleti iç bünyede oldukça etkisini kaybetmeye başlamış bir görünüm arz etmektedir. Aynı zamanda dışarıdan kaynaklanan baskılar neticesinde birbirine karışmış problemler yumağının çözüm yollarını kendi sosyal teşkilatı ve mevcut idarî mekanizması ile çözümlene girişimlerinde bulunmaktadır. Bu ise sahip olunan siyasî sistemin çatısı altında güçler arası bir denge sağlama prensibine dayanmaktaydı. Bunun için de bir taraftan sosyo-kültürel sistem, diğer taratan siyasi sistem kendi otonom alanlarına ayrı birer yöntemle uygulanmaya çalışılmıştır. Etkin bir güce sahip bürokrasi ise pratikte, bu ayrımlaşmadaki önemli yönü en temel özelliklerinden birisi olan kültürel yabancılışmanın sorumluluğuna teknik ve işlevsel bakış açıları getirmiştir⁸⁹.

Osmanlı Devleti, dinî ve sosyal grupları birleştirebilecek ve onları tek bir yapıya kavuşturacak ya da en azından aralarındaki farkı asgarî düzeye indirgeyecek sosyal ve ideolojik çözümlerden uzak kaldığı içindir ki, 19. yüzyılda problemlerine nihai çözüm bulmakta başarı sağlayamamıştır. Osmanlı bürokrasisinin ideolojik kusurlarının üstesinden gelmek zorunda olduğu fakat bazı çözümler üretmekten de alıkoymayan dinî ve siyasî çalışmaların ekonomik ve sosyal kökenlerini fark etmekten alıkoymamıştı⁹⁰.

⁸⁹ Karpat, 'Political Developments in Turkey,1950-70', *Middle Eastern Studies*, London 1972, s.349.

⁹⁰ Karpat, a.g.m., s.350.

Osmanlı'da devletin merkezîleşmesi karşısında Tanzimat'ın ilânı ile padişahın yetkilerini kısıtlayıcı bir anayasa kabul edilmiş, toplumsal alanda devlet gücü kullanılmış ve bu yönde düzenlemelerin yapılması faaliyetlerine girişilmişti. Sonuçta devletin parçalanıp, hilafet kurumunun da fiilen işlevinin son verilmesi üzerine yerine kurulan ve millî devlet düşüncesine dayandırılan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, toplum-devlet birlikteliğini pekiştirmek amacıyla çalışmış, tümüyle kamuya ait olan her alanı 'resmî'leştirmiştir. Ancak din -ileriki kısımlarda değinileceği üzere- bu alanların dışında bırakılmış, dinî bürokrasi iktidar odağından uzaklaştırılmıştır⁹¹. Sonuçta, yüzyıllar boyu hükümdarlık sistemiyle yönetilmiş Türk toplumu Tanzimat devrinde ilk ödünleri vermeye başlamış ve cumhuriyet rejimiyle yeni bir sistemi karşısında bulmuştur. Bu yeni sistem toplumsal hayatta getirdikleri ve götürdükleri açısından pek çok olayların gelişimine neden olmuştur. Dolayısıyla üzerinde durulması gereken konuları içermektedir.

2. 4. Cumhuriyet Dönemi

Osmanlı'da uzun zamandan beri yoğun olarak sürdürülen devleti kurtarma hareketleri, tam anlamıyla herhangi bir sonucun alınmasını sağlayamamıştı. Hatta merkezi otoritenin zayıflamasının önü alınamamış, toplumsal ve ekonomik düzenin de onarımı mümkün olamamıştı. Böyle bir ortamda I. Dünya Savaşı ile de karşı karşıya kalınca, geriye kalanlar üzerinde yeni bir rejime dayalı devlet kurma plânları devreye girmiştir. Önce "Ulus-Devlet" modeline dayandırılmak istenen ve savaş sonrası cumhuriyet rejimi olarak zikredilmeye başlayan bu sü-

⁹¹ Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul 1995, s.168,188.

recin temsilcileri ise, modern ve ulusal bir devletin oluşturmak düşüncesiyle, o güne kadar topluma ait olanların tasfiyesi ile başlamışlardı.

T. B. M. M. 'nin (1920) Ankara'da ilk kez toplanması ile egemenliğin kaynağının millete ait olduğuna ve iktidarda olanların, yetkilerini ancak milletten aldığına inanılan yeni bir yönetim tarzı ön plâna çıkarılmış ve gerekli düzenlemelere bir an önce geçilmesi zorunlu görülmüştür. Yasama, yürütme ve yargı yetkileri kurulmuş olan bu meclis bünyesinde toplanmıştır⁹².

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin kuruluş amacı 'modern bir devlet' temelinde dayandırılmıştır. Modern bir devletin kurulabilmesi için de geçmiş sistemlere bağlı kalınmamasının ve an'anelerden sıyrılmasının gerekliliği başlangıçta ilke olarak kabul edilmiştir⁹³. Kurulacak devletin, halkın devleti olması ve şahıs ya da zümrelerin devleti olmaktan kurtarılması ileri sürülmüştür⁹⁴. Gerçekte ise bütün toplumsal/siyasal olguların belirli bir tarihi önceliği, tarihi geçmişi ile ilişkileri vardır. Tarihinden kopuk olabileceğini ileri sürmek mümkün değildir. Bu açıdan Türk inkılabının ve Kemalist kadronun; Osmanlı tarihi, yani sosyal sınıfları, kültürü ve ideolojilerinden izler taşıması kaçınılmaz olmaktadır⁹⁵. Dolayısıyla yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmek realiteye aykırıdır⁹⁶. Yeni rejim kendi kurumlarıyla yürümüş; eskileri ortadan kaldırmış,

⁹² T.B.M.M.'ne verilmiş olan bütün yetkilere "güçler birliği", eski adıyla "vahdet-i kuvva" deniliyordu. Ünsal, a.g.e., s.53.

⁹³ Karal, Atatürk'ten Düşünceler, Ankara 1956, s.151.

⁹⁴ Söylev Demeçler, II, s.320.

⁹⁵ Sarıbay, "Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı : Sosyo-Ekonomik Bir Çözümleme Denemesi", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, s.195,196.

⁹⁶ Tunaya, "Hakimiyet-i Siyâsiye ve Millî Egemenlik : Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşrûluğunun Dayandığı Temeller", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, s.215.

kendi organlarıyla yapısını geliştirmiş, etkin bir gerçekleştirme gücü ve gerilimiyle hedefine ulaşmış kabul edilse de tarihinden soyutlanamaz⁹⁷.

Cumhuriyet rejimine geçişle birbirini takip eden siyasal ve anayasal düzenlemeler, hemen işlerlik kazandırılmaya başlanmıştır. 1921 Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun birinci maddesiyle 'millî hâkimiyet' ilkesi, bir numaralı anayasal kural olarak ilân edilmiştir. 1/2 Kasım 1922 tarihlerinde 'saltanat', 307 ve 308 sayılı T. B. M. M. kararıyla kaldırılmış; 29 Ekim 1923 tarihinde ise siyasal rejimin adı ve biçimi açıklanarak 'Cumhuriyet' ilân edilmiş; 3 Mart 1924 yılında 'halifelik' kaldırılarak varılmak istenilen hedeflere adım adım yürüyüşler sürdürülmüştür.

Heper'e göre, Mustafa Kemal'in devlet düşüncesinde cumhuriyet, egemenliğin tümüyle halkta olduğu bir halk yönetimi sayılamaz. Çünkü Onun cumhuriyet fikrinde egemenliğin bir bölümü halkta, diğer bölümü ise devlet başkanlığı makamındadır. 'Hâkimiyet-i milliye'nin bir biçim olmadığı bu yoldan açıklık kazanmıştır. Aslında hâkimiyet-i milliye cumhuriyet devri öncesinde/ içinde az da olsa vardır. Ancak cumhuriyet devrinde halkın esenliği söz konusu olduğu için bu kavram daha çok etkili olmuştur⁹⁸. Nitekim Cumhuriyet rejimi de, 'fazilet-i ahlâkiyye'ye müstenid bir idaredir (. . .) Fazilettir (. . .) İdaresi, faziletli ve namuskâr insanlar yetiştirir" sözleriyle halka tanıtılmaya çalışılmıştır⁹⁹.

Rejim tarzı olarak cumhuriyeti seçmiş olan yeni Türk Devletinde, bu rejimin nitelikleri daha başlangıçta ortaya konulmuştur. Ortaya cumhurî bir devlet ve

⁹⁷ Tunaya, "Tarihin Yolu Nasıl Keşfedilir? Atatürk Ve Osmanlı Mirası", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, s.18.

⁹⁸ Heper, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, s.239.

⁹⁹ Söylev ve Demeçler, II, s.231.

hükümet şekli çıkabilmesi için de; yönetimle ilgili herşeyin genel seçimler gereğince belli olması, devlet organlarının seçim yoluyla kurulması ve devlet başkanının dahi genellikle bu şekilde belli olması gerekli görülmüştür¹⁰⁰. Böylece, yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yönetim sistemi belirlenmiş ve belirlenen bu yönetim sistemi de ancak ilân edilmiş olan siyasal rejim gereği bir hükümet biçimiyle sürdürüleceğine karar verilmiştir. Nitekim 1 Aralık 1921 günü Mustafa Kemal, bakanlar kurulu'nun görev ve yetkisini bertilen kanun teklifi" münasebetiyle T. B. M. M. 'de yaptığı konuşmada şu sözleri sarfetmiştir:

'Bu hükümet demokrat bir hükümet midir, sosyalist bir hükümet midir (. . .) Efendiler bizim hükümetimiz demokratik bir hükümet değildir, sosyalist bir hükümet değildir (. . .) Fakat hâkimiyet-i milliye'yi, irade-i milliye'yi yegâne tecelli ettiren bir hükümettir, bu mahiyette bir hükümettir! İlmî, içtimaî noktasından bizim hükümetimizi ifade etmek lâzım gelirse'halk hükümeti" deriz. Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'muzun birinciden dördüncüye kadar olan maddeleri hükümetin ne olduğunu kimin tarafından idare olunduğunun, idare eden hey'etin kuvvet ve selâhiyetini tasrih etmiştir"¹⁰¹.

Mustafa Kemal'in bu sözleri hükümet biçiminin bir 'halk hükümeti" olduğunu belirtmekte ve; fakat ne yapalım ki demokrasiye benzemiyormuş, sosyalizme benzemiyormuş, hiçbir şeye benzemiyormuş! Efendiler biz benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz! Çünkü biz bize benziyoruz" sözleriyle görüntüyü ortaya koymaktadır¹⁰².

¹⁰⁰ Arsel, a.g.e.,s.556.

¹⁰¹ Söylev ve Demeçleri, II, s.211.

¹⁰² Söylev ve Demeçler, II, s.211-212.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk T. B. M. M. başkanlığı, ilk Cumhurbaşkanlığı görevlerini üstlenmiş bulunan Mustafa Kemal, pek çok konuşmalarında siyasal durum ve hükümet biçimiyle ilgili görüş ve düşüncelerini beyan etmiştir. Onun 8 Mart 1923 günü "Le Matin" gazetesi muhabirine verdiği bir demeçte ;

"Türk demokrasisi Fransa ihtilâlinin açtığı yolu takip etmiş, lâkin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişâf etmiştir. Zira, her millet inkilâbını içtimaî muhitinin tazyîkât ve ihtiyacına tâbi olan ve hâl ve vaziyetine ve bu ihtilâl ve inkilâbın zaman-ı vuku'una göre yapar. Her zaman ve mekanda aynı hadisenin tekerrürüne şahit değil miyiz?" diyerek, Türk inkilâbının her ne kadar Fransız ihtilâlinden esinlenmiş olsa da, aynen bir kopyası olmayıp, Türk toplumunun millî ve tarihî karakteriyle uyumlu bir tarzda doğup geliştiğini, sonuçta kendine ait bir demokrasi meydana getirdiğini ifade etmiştir¹⁰³.

Mustafa Kemal'in sözlerinden anlaşıldığı üzere, 1923'e kadar süregelen Batılılaşma konusundaki tartışmalar Cumhuriyet'in kurulmasıyla bir nevi çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Neticede galip çıkanlar Batıcılar olmuş ve yeni cumhuriyetçi elitin paradigması "tam Batılılaşma" olarak gündeme getirilmiştir. Uzun süreden beri Türkiye'nin siyasal gündemini belirleme tartışmaları aşılmış ve yeni bir siyasal gelenek işlerlik kazanmaya başlamıştır. Bundan sonra yeni Türkiye'nin siyasal, sosyal, ekonomik ve saire hayatını düzenlemenin, Batı'nın normları çerçevesinde ele alınması gerekli görülmüş olup, "Cumhuriyetçi" kadro için "uygarlık", farklı toplumların kültürleri içinde görülen bir kavram olarak değil, ancak Batı dünyasına ait bir milleti oluşturmak hedefi şeklinde tayin olunmuştur.

¹⁰³ Söylev ve Demeçler, III, s.120.

Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, Cumhuriyet döneminin başlangıçta inkılâpçı tutumu ve topluma radikal bir değişiklik olduğu inancını işlemesi, aslında Osmanlının son zamanlarında belirginleşen "devlet-toplum" arasındaki "seçkincilik" ilişkisini bilinçli bir şekilde sürdürmesi diye ifadelendirilmiştir¹⁰⁴. Doğal olarak, Cumhuriyetçi kadronun Türk toplumu adına üretmiş olduğu teorik plân ve programların bu dönemde daha çok pratiklik kazanması sözkonusu olmuştur. Buna karşın dinî görünümün ön plâna çıktığı kişi ve gruplarca muhalif tavırlar sergilenmiş; bu tavırlar 1920'ler ve 1930'larda başkaldırlara kadar varmıştır. Cumhuriyetçi kadro ise, kısa süre içinde yönetim hâkimiyetini elinde bulundurmuş, âcilen iktidarlarını pekiştirecek uygulamalara yönelinmiştir.

Cumhuriyet rejimine geçişle beraber yapılmak istenen reformların daha önceki reformlardan ayrıldığı noktayı burada bütün politik alanı kapsamı olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü reformcular, memleketin siyâsî yapısının değiştirilmesi, halkın Fransız ihtilâli ile doğan ve Batı Avrupa'nın bir çok ülkelerinde gelişen "millî hâkimiyet" kavramına çekilmesi gerektiğini istemekteydiler. Böyle bir değişikliğin ise pek çabuk olmayacağına inanılmakta; sebebi de, yüzyıllardır toplumsal hayatta etkin bir rol üstlenmiş din ile ilişkili görülmekteydi. Bir yönüyle din, demokrasinin yerleşmesinde karşı bir güç gibi algılanıyor, dolayısıyla siyâsî devrim her şeyden önce bir inanç devrimi kabul ediliyordu¹⁰⁵

Cumhuriyet sistemine geçişi sağlayanların, dini niçin devlet yönetiminden uzaklaştırmaya çalıştıkları ise, başlangıçta onun daha çok bir "üst yapı" biçimi

¹⁰⁴ Behar, a.g.e., s.161.

¹⁰⁵ Giritli, İsmet, **Kemalist İdeoloji**, (Basım yeri belirsiz) 1981, s.21.

olarak kabul edilmesine bağlanmıştır. Dolayısıyla dinî kurumların, yaşatılmak istenen siyasal rejimi, tehlikeye sokabilecek -kaçınılması gereken- bir unsur şeklinde görüldüğü beyan edilmiştir. Onların, kendi toplumlarındaki olağanüstü toplumsal fonksiyonları fark edemeyişlerinin bir sonucu olarak ta, dini, bir "vicdan" meselesi yönünde değerlendirdikleri ve bu tutumun bir çıkış yolu gibi inanıldığı ileri sürülmüştür. Oysa, izlenen politikalarla getirilmek istenen sistemin yerleşik bir hâl alabilmesi, yeni bir kişilik sistemine olan ihtiyaca dayandırılmış, ancak başlangıçta buna yeterince değer verilmediği için büyük bir ihmâlin varlığı söz konusu edilmiştir¹⁰⁶.

Çok geçmeden Türkiye'nin yeni siyasal sistem ve siyasal geleneğinin korunması, sürdürülmesi yolunda peşpeşe konulan yasa ve ilkeler tüm yurt sathında uygulanmaya konulmuştur. Aynı zamanda, Cumhuriyet rejiminin temel özelliklerinden biri kabul edilen siyasal örgütlü yönetim anlayışı, yani siyasal parti örgütlenmesinin önemi bilinen bir gerçekliktir. İşte Cumhuriyetçi elit hemen harekete geçip, Cumhuriyet devrinin ilk siyasal partisini kurmuşlardır. Kurulmuş olan bu parti yani C. H. P. , Türkiye'nin 1923-1945 yılları arasında "Tek Parti" devri diye tarihe geçen bir dönemin iktidarı olmuştur.

1920'de bünyesinde dinî, siyâsî ve sosyal grupları temsil eden bir meclis Ankara'da kurulmuş, böylece "memleketin kurtulması, hilâfet ve saltanat mekanının kurtarılması" amaç edinilmişti. Düşmana karşı verilen mücadeleler sırasında başgösteren görüş ayrılıkları, ülke geleceğinin de kaderi üzerinde plân ve programların zeminini hazırlamaya başlamıştı. Mustafa Kemal ve arkadaşla-

¹⁰⁶ Mardin, "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.241-242.

rının öncülüğünü yaptığı "Müdâfâ-i Hukuk" grubunun, başlangıçtaki bu düşüncesinden ferâgât edip, yerine yeni bir sistemin mücadelesini vermeye başladıkları ve zaman içerisinde verilen mücadelenin de lehlerine sonuçlandığı ileri sürülmüştür¹⁰⁷.

1924'te bu zümre tarafından yeni bir anayasa yürürlüğe konulmuş, sonuçta yeni Türk Devleti'nin yönü tayin olunmuştur. Yapılan inkılâplarla, Osmanlıdan devralınan siyâsî ve sosyal kurumların yerini, Batı hukuk normlarıyla uyuşan uygulamalar ve kurumlar almış; değişiklikler, önceki dönemlerde yapılan reformlar gibi siyâsî ve idârî alanlarla sınırlı kalmayıp; aile, miras, eğitim, giyim-kuşam gibi sivil hayatı ve geleneksel hayat tarzını da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Osmanlı yönetim sisteminden, Cumhuriyet sistemine geçişe öncülük edenler, neticede "tek parti" yönetimini meydana getirmişlerdir.

Bir çok araştırmada "tek parti" sisteminin ne ve nasıl olduğu geniş olarak ele alınmış, demokrasi çerçevesi içinde doğmuş olan genel bir yönetimin diktatörlüğe uydurulmasından başka bir şey olmadığı ortaya sürülmüştür¹⁰⁸. Tek parti bakımından pratiğin, teoriden önce geldiği belirtilmiş ve hem bir elit, hem bir bağ olarak nitelendirilip, amacın da yeni elitler, yeni bir yönetici sınıfı oluşturmak, ülkeyi örgütlendirebilecek yetenekte siyasal liderleri bir araya getirmek ve yetiştirmek olduğu açıklanmıştır. Böyle olmasının nedeni ise, kitlelerin kendile-

¹⁰⁷ "1920-1921 yıllarında zayıf olan sol muhalefete karşı başarı sağlandı. Yurt dışındaki ittihatçı önderlerin harekete müdahale imkanları ortadan kaldırıldı. 1923 yılında yapılan seçimlere "muhafazakar" kanadın temsilcileri sokulmadı ve 1926'da Mustafa Kemal'e karşı düzenlenen süikast girişiminin ardından İzmir'de kurulmaya başlayan "İstiklâl mahkemeleri" muhaliflerin hepsinin tasviyesini kolaylaştırmıştı." Karatepe, **Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme**, İstanbul 1993, s.159-160.

¹⁰⁸ Duverger, M., **Siyasal Partiler**, Çev. Ergun Özbudun, II. Baskı, İstanbul 1986, s.335.

rini yönetmeyecekleri inancına bağlanmıştır. Bu sistemin en orjinal yanı, yönetim örgütünün emirlerinin halk arasında yayılması ve hükümetin propagandasının yapılması olarak tanımlanmıştır. Kamuoyunun kalıba sokulması, şekillendirilmesi, örgütlenmesi, yönetilmesi ve yönetmesi bakımından yine bu sistemin hayranlığa değer bir araç olarak görüldüğü; ikna etme ve sabit fikir aşılama her zaman yeterli olmadığı için, casusluk ve cezalandırmaya yer veren bir polis organı olması yönüyle orjinal bir karaktere sahip olduğu izah edilmiştir¹⁰⁹.

Tek parti sistemleri, ayrılma ve bölünmeyle çözülemeyen dinsel ya da etnik veya ekonomik çatallamaların bir sonucu olduğu söylenilmiştir. Çoğu tek parti sistemlerinin kuruluşunun çağdaşlaşma sürecinin başlangıçlarında olduğu ve kökenindeyse mutlaka bir şeylere karşı olması (kapitalizme, emperyalizme, geleneklere vb.) gerektiği vurgulanmıştır¹¹⁰. Bu sınıfa ait partiler, toplumsal bölünme karşısındaki tutumları bakımından dışlayıcı (exclusionary) ve devrimci diye ikiye ayrılmış; dışlayıcı tek parti sistemlerinin toplumdaki bölünmeleri kabul edip, partiyi kendi tabanlarını seferber etme aracı haline getirerek siyaset tekelini ellerinde tuttıkları; karşı gruba siyasal etkenliği yasaklama ya da sınırlama yollarıyla katılmayı sınırladıkları tesbit olunmuştur. İnkılâpçı tek parti sistemlerinin de, toplumdaki ikinci grubu eritme ya da özümleme yolunu tutarak, bölünmeyi ortadan kaldırmaya çalıştıkları izah edilmiş ve bu görüşlerden hareketle, Türk tek parti deneyinin inkılâpçı değil, dışlayıcı olduğu ortaya konulmuştur¹¹¹.

¹⁰⁹ Duverger, a.g.e., s. 336-337,340.

¹¹⁰ Tunçay, Mete, Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), İstanbul 1992, s.15-16.

¹¹¹ Tunçay, a.g.e., s.16.

Tek parti konusunda yapılmak istenen bu kısa açıklamalardan sonra, "Türkiye'de Tek Parti Dönemi" olarak tarihe geçen C. H. P. 'yi, siyasal gelenek çerçevesinde ele almak bundan sonra daha açıklayıcı olabilir. Zira C. H. P. 'nin 1923-1945 dönemindeki tek parti sisteminin nasıl değerlendirilmesi gerektiği pek çok araştırmacı tarafından problem edinilmiş, nasıl bir geleneği ya da kültürü oluşturduğu şeklinde tezler ileri sürülmüştür. Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, C. H. P. 'nin gerek içinden çıktığı kendi toplum özünde, gerekse dünya siyasal konjüktüründe sahip olduğu bağıntılar gözönüne alınırsa, niçin yıllarca etkin bir konumda bulunduğu belirlenebilir. Nitekim gelecek kısımlarda bu bağıntılar ve benzeri tezler konu bütünlüğü dahilinde incelenmeye gayret edilecektir.

1930'lu yılların ortaları Türkiye için önemli bir dönem olarak kabul edilmiştir. Çünkü otoriter rejimin pekiştirilmesinin bu dönemde gerçekleştirildiği vurgulanmıştır¹¹². Parti'nin önde gelen isimlerinden biri olarak Recep Peker'in 1933-1939 yılları arasında zaman zaman yapmış olduğu beyanlar yukarıdaki ifadeyi doğrular gözükmemektedir. Bu yıllar arasında tek parti rejimi, yani C. H. P. iktidarı kendisini devlet partisi olarak ilân etmiş, muhalefetin her türlü biçimine ise izin verilmemiştir¹¹³.

Tunçay, C. H. P. 'nin 1923-1945 dönemindeki tek parti yönetimini bir diktatörlük şekli olarak nitelendirmiştir¹¹⁴. Hatta, 1924'te kabul edilen Cumhuriyet Anayasası, 1937'de birtakım değişikliklerden geçirilerek hemen hemen 1935 C.

¹¹² Behar, a.g.e.,s.161.

¹¹³ Parti Genel Sekreteri Recep Peker 1935 deki Halk Partisi Büyük Kongresi'nde şöyle demişti: "Türkiye Cumhuriyeti bir Parti Devleti'dir." Bkz.Goloğlu, Mahmut,Tek Partili Cumhuriyet(1931-1938), Ankara 1974, s.189.

¹¹⁴ Tunçay, a.g.e., s.24; Muhalif görüşe karşı (şeflik yönetiminden kaynaklanan) bir baskı politikası izlediklerine dair bkz. Behar, a.g.e., s.163.

H. P. programının ruhunu yansıtmaya başlamıştır. Buna karşın Duverger ise, C. H. P. 'nin gerek felsefesi, gerek yapısı bakımından gerçek anlamda totaliter olmadığını ve başta gelen özelliğinin de, demokratik bir ideolojiye sahip olmasından kaynaklandığını açıklamıştır. O, 'Kemalist devrim özü bakımından pragmatiktir. Ödevi (. . .) İslâmiyet'e karşı mücadele ederek, Türkiye'yi 'Batılılaştırmak"' diye tanımlamıştır¹¹⁵. Yazarın tesbitlerine göre, faşist rejimlerde hergün rastlanan otorite savunusunun yerini, Türkiye'de demokrasi savunusu almış; bu da 'halkçı' ya da 'sosyal' diye nitelendirilen 'yeni' bir demokrasi değil, geleneksel siyasal demokrasi olmuştur. Parti yöneticilik hakkını siyasal elit ya da 'işçi sınıfının öncüsü' olmaktan, yahut liderinin "Tanrı" iradesine dayanışından değil, seçimlerde kazandığı çoğunluktan aldığı düşüncesindedir.¹¹⁶

Tek parti dönemini siyasal muhalefet olgusu çerçevesinde ele alan başka incelemelere göre, C. H. P. üstlendiği rol gereği, siyaset tekeline elinde tutmuş ve hem yaptıkları (devletin kurtarılışı ve cumhuriyetin kuruluşu) hem de yapacakları (demokrasi için gerekli ortamı hazırlamak) için tehlikeli gördüğü faaliyetleri yasaklama yoluna gitmiştir. Halk Fırkası'nın siyasal sürece hâkim olan yapı ve politikası, karşısında açık, serbest ve yasal bir muhalefet partisine izin vermemesi ise doğal bir sonuç olarak kabul edilmiş; partinin ilk plânda, ekonomik temellere dokunmaksızın sosyal hayatın çeşitli alanlarında köklü değişiklikler içeren Kemalist inkılâpları kademeli olarak gerçekleştirmeyi gaye edindiği belirtilmiştir. Bu inkılâpları da, hukuksal düzenlemeler ve bunlara uyulmasını sağlamak için öngörölmüş yasaklamalar aracılığıyla yerleştirmeye çalışmıştır. İnkılâp-

¹¹⁵ Duverger, a.g.e., s.359.

¹¹⁶ Duverger, a.g.e., s.360.

larda izlenen yöntemin özünün, yıllar önce başlatılan reformların yapısal ikiciliğini tamamen ortan kaldırmak olduğu ileri sürülmüştür¹¹⁷

1923-1950 yılları arasında siyasî iktidar monopolünü elinde tutan C. H. P., büyük ölçüde bürokratlardan oluşan bir siyasî kuruluş olarak değerlendirilmiştir. O, yerel seçkinlerle asker ve sivil bürokrat ittifakı'na dayanan elit örgütlü bir kadro partisi diye tanımlanmıştır. Partinin lider kadrosu için de, parti tabanını genişletmeye ve özellikle nüfusun yoğun olarak yaşadığı kırsal kesimlerden destek almaya çalışmadıkları; aksine dikkatleri sınırlı sayıda olan ve 'Batılılaşmış' kabul edilen elit üzerine yoğunlaştırdıkları izahında bulunulmuştur¹¹⁸.

1921 yılında C. H. P. kurultayında kabul edilen ve altı okla somutlaştırılan altı ilke, 1935 yılındaki kurultay sonunda millî ideolojinin temelleri olma niteliği kazanmış; böylece gerek program, gerekse örgüt yönünden devlet ve parti birbirine kaynaştırılmıştır. 1937'de İsmet İnönü ve 153 arkadaşının getirdiği önerge ile bu altı temel ilke, 315 sayılı kanun olarak Anayasa'nın ikinci maddesine girmiş, böylece lâiklik bir "ana ideoloji" olma özelliği kazanmıştır¹¹⁹. C. H. P.'nin 'altı ok'la formüle edilen ideolojisi, toplumsal sınıf ve çatışmalar olgusunu reddetmesi görüşünü taşıdığı, bu görüşün asıl kaynağının da Ziya Gökalp olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü Gökalp, ayrıcalıksız fakir insanların ızdırabına anlayışla bakmakla beraber, sınıf zıtlaşmasını kesin olarak reddetmekte; özel mülkiyete taraftar olmakla birlikte endüstrileşmeyi devletin yürütmesini önermekte;

¹¹⁷ Turgut, Nükhet, **Siyasal Muhalefet**, Ankara 1984, s.361.

¹¹⁸ Turhan, Mustafa, **Siyasal Elitler**, Ankara 1991, s.125.

¹¹⁹ Sencer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, İstanbul 1974, s.237.

bütün toplumsal sınıf ya da grupların bu çerçeve içinde bir beraberlik ve dayanışma içinde bulunması gerektiğini vurgulamaktadır¹²⁰. Dolayısıyla devlet için, tüm milletin yararlarını gerçekleştirmeye çalışmak, zengin-fakir- aydın dayanışmasını oluşturmak vazifesiyle mümkündür. Ancak, bu yönetim anlayışının C. H. P. ya da bürokratik ideolojide tam aksini bulduğu; iktidarın, Türk toplumunun sosyal sınıflarından değil, farklı meslek gruplarına mensup kişilerden meydana geldiği, hatta, sosyal sınıf esasına göre dernek kurmayı bile yasakladığı ortaya sürülmüştür¹²¹.

Tek parti döneminde yönetenler ile yönetelinler arasında çok açık bir kopukluğun varlığından söz etmek mümkündür. Çünkü, devlet ve millet adına yapılmak istenen bütün girişimlerde asıl belirleyici kesim halktan çok devletle özdeşleştirilen parti olmuştur. Mardin'e göre, tepeden inme bütünleştirmeyi sağlama davranışı, Kemalizm'in karakteristik özelliklerinde ağırlığını koruyan bir olgudur. Zira bu durum, Cumhuriyet'in resmî tutumunu da ortaya koymaktadır. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar ise, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp, karşı çıkmışlar ve karşılaştıklarında onlara birer kalıntı gözüyle davranmışlardır. Yazar, bu durumda merkezin 'büyük eşitleştirici' rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktığını; kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergilediğini belirtmiştir¹²².

¹²⁰ Gökalp'in bu ve benzeri görüşleri için ayrıca bkz. *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mehmet Kaplan, Ankara 1986.

¹²¹ Şaylan, a.g.e., s.77.

¹²² Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul 1991, s.52-53.

C. H. P. 'nin gelecekte yapması gereken işin örgütlenme ve harekete geçme olacağı yerde, eski ideallerin korunmasına sımsıkı bir şekilde bağlanıp kaldığı beyan edilmiştir. Bürokratlar da onu, en iyi işbirliği kurabilecekleri parti olarak seçmişler ve onun 'bürokratik" merkezi temsil eden bir görünüme sahip olmasına neden olmuşlardır¹²³. Bu dönemde bürokrasi, topluma karşı teşekkür eden bir kast sistemine dönüşmüş, kendisini bütün sınıfların dışında ve üstünde hissetmiştir. Öyle ki, toplumun büyük bir kısmı tarafından bürokratların partisi olarak nitelendirilen C. H. P. , bir düşünürün sözüyle 'Frenk Meşreblerin partisi" gibi ağır ithamlarla karşı karşıya kalmış; halkın gözünde her yönüyle kendi toplumuna yabancı olanların iktidarı şeklinde görülmüştür. Halk onları "Ankara Pa-las'ın yanındaki yıkıntıdan, çullar çaputlar içinde, onlar kürkleri ve fraklarıyla dans etmeye gelirken ancak görebilmektedir" ¹²⁴.

Buraya kadar tek parti döneminin siyasi konjüktürü hakkında ortaya konulmuş bazı görüşlerden istifade edilmiş, tek parti sistemi ve C. H. P. 'nin tek parti olarak siyasal arenadaki konumu ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Buraya kadar ileri sürülen görüşlerin iki yönde toplandığı tesbit edilmiştir. Bunlar;

1) Tek parti dönemi demokratik değil, despotik, totaliter ve otoriter sistem örneği vermektedir¹²⁵.

¹²³ Mardin, a.g.e., s.59.

¹²⁴ Yücekök, Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul 1983, s.62.

¹²⁵ Karatepe, a.g.e., s.188-191.

2) Tek parti dönemi otoriter bir rejime duyulan ihtiyaçtan değil, inkılâpları gerçekleştirme ve yerleştirme ihtiyacının ortaya çıkardığı geçici bir zorunluluktur¹²⁶.

1923'te Mustafa Kemal'in kurduğu C. H. P. , 1946'ya kadar tek partili sistem içinde muhalefetsiz iktidarını sürdürmüştür. Tek partili sistemde anlamlı olan yalnızca bir tek partinin varlığı değil; daha da önemlisi partiyle devlet arasında herhangi bir ayırımın sözkonusu olmadığı strüktürel bir hâkimiyet esastır. Parti, hem hükümet demek hem de devlet demektir. 1935 yılında Recep Peker'in, partinin bir kongresindeki konuşmasında ; "Yeni parti programı kabul edildikten sonra, partinin temel ilkeleri, yeni Türk devletinin ilkeleri olacaktır" sözleri, partiyle devletin ne kadar özdeşleştirilmek istendiğinin resmî ilânı olmuştur¹²⁷. Bunun için de millî hâkimiyetin halk tarafından ve halk için kullanılmasını sağlamak; Türkiye'yi modern devletler seviyesine yükseltmek; kanun hâkimiyetini her şeyin üstünde tutmak gibi düşüncelerle Halk Partisi, mevcut programında prensip değişikliklerine gitmiş ve fakat bir zümre partisi görünümünden tam anlamıyla uzaklaşmamıştır. İktidarda bulunduğu yıllarda illerin valileri partinin il başkanları, parti genel sekreteri de işleri bakanlığı görevini üstlenmişlerdir. Hatta, genelde bütün devlet memurları parti üyesi olmayı bir çıkış yolu görmüşlerdir¹²⁸.

Partinin kurucusu ilk genel başkanı Mustafa Kemal'in, 10 Kasım 1938'de ölümünün ertesi günü, İsmet İnönü Cumhurbaşkanı seçilmiş ve 29 Mayıs

¹²⁶ Erkan, Hüsnü, Türkiye'de Demokrasi ve Demokrasi Kültürünün Gelişmesi, İzmir 1990, s.68.

¹²⁷ C.H..P. IV. Büyük Kurultay Görüşmeleri Tutanakları, Ankara 1935, s.45.

¹²⁸ Ahmad, Feroz, Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980), Çev. M.Ahmet Fethi, İstanbul 1994, s.15.

1939'da C. H. P. 'nin V. Büyük Kurultayında Cumhurbaşkanı sıfatıyla açılışta yaptığı bir konuşmada; "siyaset hayatında tecrübe geçirmiş adamlar olarak memleketimizin ihtiyacına ve bünyesine en uygun olan halk idaresi usulünü kemala erdirmek idealindeyiz. Bizden sonra gelecek vatandaşlara milletimizin siyasi hayatında ilerlemiş bir seviye terketmek başlıca emelimizdir. . . " sözleriyle hükümet sistemindeki ideallerini ve prensiplerini esaslarıyla ortaya koymuştur. Bu kurultayda mevcut parti proqramında değişiklikler yapılmış ve birtakım eklemelere gidilmiştir. Böylece;

1) "Partinin bânîsi ve ebedi başkanı Türkiye Cumhuriyeti'nin müessisi olan Kemal Atatürk'tür. " (Madde 2) .

2) "Partinin değişmez genel başkanı İsmet İnönü'dür" (Madde 3) ¹²⁹.

İkinci maddeyle İnönü, bundan sonra partinin sürekli genel başkanı olarak seçilebilecek bir özelliğe sahip olmuştur. Mustafa Kemal 'Ebedî Şef' ilân olunurken, aynı kongrede İnönü'ye 'Millî Şef' ünvanı verilmiş ve âdeta bir kurum statüsü kazandırılmıştır. Sonraki dönemlerde, 'Partinin aldığı monolitik biçim, ünlü tek parti, tek millet, tek lider" sloganıyla kendine has ifadesinde bulmuştur¹³⁰.

1945'li yıllara kadar C. H. P. 'nin siyasi hayatında görülen hadiseler oldukça kabarık sayılabilir. Çünkü inkılapların uygulanması ve sürekliliği pahasına girilen toplumsal yaptırımlar ve buna karşı oluşan tepkiler, İkinci Dünya Savaşı'ndan dolayı, özellikle yoksul, nüfusun büyük bir kısmını oluşturan köylüye uygulanan yaptırımlar, liberal ve devletçi iniş çıkışlarla artan ekonomik çıkmaz-

¹²⁹ 1923-1948 C.H.P. 25. Yıl, Ankara 1948, s.26.

¹³⁰ Ahmad, a.g.e., s.21; Ayrıca bu konuda bkz.Goloğlu, Millî Şef Dönemi, Ankara 1974.

lar, varlık vergisi olayı, devletçilik sisteminin şartları içinde çalışan bir meclisin koyduğu kanunlar yolu ile yukarıdan aşağı bir yönde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır¹³¹. Nitekim, C. H. P. 'nin iktidarda bulunduğu yıllar içerisindeki uygulamaları özellikle toplumsal kültürün belirlenmesi yönleriyle gelecek bölümlerde değinilecektir.

Başka bir yönden Türk siyaset geleneğinde "Tek parti'li dönemini, partileşme hareketlerinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü, bu sürece değin pek çok siyasi parti kurulmuş olmasına rağmen resmî bir damga vuramamıştır. Tabi ki, C. H. P. 'nin öncesi olmayan bir parti şeklinde algılanmaması gerekmektedir. Onun felsefî yönü itibariyle yüklendiği sorumluluk, bir asra aşkın süregelen değişim rüzgarlarının somut görüntüsü olmuştur. Radikal kararlarında teşkilatçılığını ve hukukun gücünü kullanmış, siyaset geleneğine yeni bir boyut katmıştır. Bunlara rağmen parti içi çekişmeler devam etmiş, her geçen gün artan bu çekişmelerle ancak 1940'lı yıllara kadar gelinebilmiştir. C. H. P. , 1946'a gelindiğinde D. P. diye isimlendirilen muhalif bir hareketi karşısında bulmuştur. Aslında her iki partinin aralarında görülen ayrılık Cumhuriyet'in temel ilkelerinden kaynaklanmamış; daha çok grupsal fikir ayrılığından kaynaklandığı belirtilmiştir. D. P. 'nin resmî yapılanması içerisinde yeni liderler kadrosu kırsal kesim mensuplarından, müteşebbis, esnaf ve orta sınıf işçi gruplarından oluşmuştur¹³².

¹³¹ Tuhaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul 1991, s.178.

¹³² 1945-46'da muhalefet partisinin kurulmasıyla birlikte sistemin bir bütün olarak kontrolünü isteyen ideolojik iddialar ya da sayısal yeterli güce sahip olmaksızın baskı grupları olarak bu yeni liderler kadrosu değişik siyasî parti ya da kendi içlerinde güç odağı oluşturmuşlardı Karpaz, a.g.m.,s.351.

Kısaca, 1945 Temmuzundan D. P. 'nin iş başına geçmesi tarihine kadar, Türkiye'de 24 siyasal parti ve teşekkül kurulmuştur. Beş yıl gibi kısa bir dönemde kurulmuş olan bu oluşumların büyük bir kısmı için din ve kültür ile lâiklik konuları parti programlarında belirleyici bir rol oynamıştır¹³³. İfade etmek gerekirse; toplum içindeki hızlı değişme, kişilerin eğitim düzeyinin yükselmesi ve toplum hayatında aktif rol oynamaları, insan ve vatandaş haklarının daha geniş ölçüde tanınması, siyasal sistemler arasında yarışma ve çatışma, dolayısıyla yalnızca yurttaşlık-vatandaşlık eğitimi ya da "belirleyici baskı" yöntemleri yeterli olmamakta; siyasal kültürün sağlanması, geliştirilmesi öncelikle önem kazanmaktadır. Sonuçta toplumun siyasi yapısı ile siyasi kültürü ve bu kültürü toplum bireylerine aşılması da bir uyuşum gerçekliğini ortaya koyabilecektir. Çünkü siyasi kültür, toplumun normları, inançları ve değerleri yönüyle şekillenmekte, toplumun siyasi yapısının özelliklerine göre değişebilmektedir. Bundan sonraki alt başlık altında "demokrasi rejimi"nin kültürel bağlamda nasıl olgunlaştığı ve meselenin Türk toplumu açısından ne şekilde pratikleştirildiğinin incelenmeye çalışılacaktır.

2. 4. Türk Toplumunu ve Demokrasi Kültürü

Demokrasi kelimesi, üzerinde değişik anlamların verildiği kelimelerden biridir. Nedeni de onun çok yönlü bir kavram oluşuna bağlanmıştır. Bazı görüşlere göre "bağımsızlık" olarak; bazı görüşlere göre de "eşitlik ya da hürriyet" olarak tanımlanmıştır. Tam bir tanımla yapılamadığı için, rejim tarzı olarak en yakın tezahürünün özgürlük ve eşitlik arasında duyarlı bir denklemin kurulduğu bir sistem diye açıklanmıştır¹³⁴.

¹³³ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1960, s.179.

¹³⁴ Nalbantoglu, Fazıl, *Demokrasi ve Rejimler Politikası*, Ankara 1950, s.31.

Demokrasi, ilk olarak ifade edildiği ve duyulduğu eski Atina filozoflarından beri, insanlığın düşünce hayatında önemli bir yer işgal etmeye devam etmektedir¹³⁵. O, her türden düşüncenin varlığına bağlı görülmekte ve düşüncenin soyut anlamıyla kendisi ve çeşitliliği, onun şartı olarak algılanmaktadır¹³⁶. XIX. yüzyılın birinci yarısındaki oluşum döneminin en önde gelen bilimsel tartışmalardan biri de, demokrasinin bir hükümet biçimi olarak ortaya çıkışının toplumsal sonuçlarıyla, toplumsal sınıfların sanayileşmeye dayalı olarak gelişmesinin siyasal anlamı olmuştur¹³⁷.

Demokrasiyle ilgili çalışmaların, onun taşıdığı tarihsel içerik ve asıl öğelerden öteye, ilkesel olarak "bir rejim tarzı" etrafında yoğunlaşmıştır. Bütün bunlara rağmen her geçen devrede geliştirilen farklı yorumlar, uygulama sahası için de geçerli olmuş ve bugün sözde demokrasi olarak nitelendirilmiş birçok yönetim tarzının varlığı, hadisenin toplumlar açısından ideolojik anlaşılış temeline dayandırılmıştır. Genelde "ideal bir rejim" şeklinde kabul edilen bu kavrama bağlı yönetim tarzının, aynı şekilde tepki de gördüğü sıkça karşılaşılmaktadır.

Gerçekte ise hâdisenin, kültürel bir boyutunun olduğu daha çok dikkat çekicidir. Çünkü kültür birliğinin bulunduğu ülkelerde demokrasi isikrarın anahtarı olarak görülmüştür. Buna karşın millî birliğin, kültür birliği ve kimliğinin net olmadığı ülkelerde demokrasi sağlam temellere dayandırılmamıştır. Kültür birliği ise bir topluma dahil olma şuurunu pekiştirici olarak kabul edilmiştir¹³⁸.

¹³⁵ Ağaoğulları, M. Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara 1989, s.23.

¹³⁶ Savcı, Bahri, "Demokrasi-Düşün-Toplum İlişkileri", *Türk Dili*, Yıl:24, C:XXX, S:276, Ankara 1 Eylül 1974, s.697.

¹³⁷ Bottomore, Tom, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev.Erol Mutlu, Ankara 1987, s.10.

¹³⁸ Erkal, Mustafa, *İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri*, İstanbul 1992, s.3.

Türkiye’de eğer demokrasinin gelişmesinden bahsediliyorsa, demokrasi kültürünün gelişmesinden de bahsedilmesi gerekir. Çünkü -yukarıda geçtiği gibi- demokrasi bir kültür ürünüdür. Bizim toplumumuz açısından uyuştığı noktalar olması da doğaldır. Ancak asıl problem onun uyuşmadığı noktalarda yatmaktadır. Meseleyi bu noktadan yaklaşıldığında farklı sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel yapıya sahip olunmasının bunda önemli bir payının olduğu görülecektir¹³⁹. Bu da, sözü edilen Avrupa ülkelerindeki gibi bir demokratikleşmenin, birbuçuk asra varan bir süredir hâlâ Türk toplum hayatında istenilen düzeye niçin ulaşamadığının açık gereklerini ortaya koymaktadır. Bu açıklamalardan sonra problemin daha anlaşılır olabilmesi için hem “demokrasi” kavramı üzerinde hem de onun rejim olarak uygulanışı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Türk toplum hayatıyla ilişkilendirilebilmesi için de öncelikle Avrupa tarihine bakmak ve nasıl geliştiğini kısaca belirtmek gerekir.

Ülkemiz bağlamında özelleştirildiğinde, formüle edilmeye çalışılan ve en çok sözü edilen kavramlardan biri, “demokrasi” olmuştur. Mevcut eleştirel yaklaşımlar, Türk toplum kültürünü gâye edinmek yerine, bütünüyle tepkilerini, demokrasi adına pratikte olanları baz alarak ya da kısa anlatımlarla kültürle ilişkilendirmek suretiyle belirlemişlerdir. Genelde problemin pratik boyutu tartışıldığı için de ortak bir fikir etrafında bir türlü birleşilememiştir. Dolayısıyla demokrasi adına yapılan incelemelerin çoğu kez duygusallığa ve subjektifleşmeye eğilim gösterdiğini sıkça rastlamak mümkündür. Bunların neler olduğu üzerinde durmanın, bir yönüyle bilinenlerin tekrarını yapmak olacağı endişesiyle, prob-

¹³⁹ Aybars, Ergün, *Türkiye’de Demokrasi ve Demokrasi Kültürünün Gelişmesi*, İzmir 1990, s.8.

lem, "hiçin" sorusu altında "antik kültür" e dayalı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Günümüzde modern demokrasinin bütün yönleriyle sunulduğu İngiltere, Fransa ve İsviçre gibi ülkelerin tarihî gelişim sürecini inceleyen siyaset bilimcileri tarafından, bu rejim tarzının bugüne kadar geldiği aşama ve uygulamalar detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu arada şu noktanın açıklığa kavuşturulması gerekir ki, bugün modern demokrasiyi toplumsal hayatlarında uygulayan ülkelerin tarihinde demokrasi, az çok uzun bir geçmişe sahiptir. Çeşitli dönemlerinde bugünkü anlamına benzeştiği varsayımına dayanan esaslardan, kısmî de olsa benzer uygulamalar mevcuttur. Bu nedenlerden dolayı, ülkemizin demokratik sisteme geçişiyle, yukarıda zikredilen ülkelerin demokratik sisteme geçişi konusunda ileri sürülen fikirler, bu durumu gözden uzak tutmaması gerekir.

Orta Çağ Avrupası'nın karanlık hürriyet anlayışı bir kenara bırakılırsa, Rönesans ve Reform hareketlerinden bugüne kadar "hürriyet" kavramının geçirdiği buhranlı aşamalar, demokrasinin tanımlanmasına yön vermiş denilebilir. İlk defa bir din adamı olan Luther (1483-1546) 'in; "dünya otorite"lerine ve içinde bulunduğu sosyal düzene uymayı bir hristiyan için mantıkî ve tabii bir durum olarak nitelemesi ile, dogmatik "hürriyet ve otorite" anlayışında bir "reform" yapılmıştır¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Luther'e göre, "bir hristiyanın iki cephesi vardır; birincisi derûnî, iç hayatı, diğeri sosyal düzen içinde sürdürmek zorunda olduğu dış yaşayışıdır. Asıl olan birincisidir. Zira ibir hristiyan her türlü dünya kanunlarının üstünde bir varlık olduğuna inanır; onun varlığına ve ruhuna hiçbir dünya kanunu hükmedemez(...) Dünya kanunları ve otoritelerine itaat edip etmemekte tamamen hürdür, mecbur değildir. Yani, bir hristiyan kendisine verilen işleri yapıp yapmamakta veya her istediğini yapmakta inanç bakımından tamamen hürdür. Fakat, birlikte yaşadığı diğerleri henüz inanmıyorlarsa, o da mecbur olmadığı halde, diğerleri gibi aynı vazifeyi yükümlenebilir." Bkz. Aksu, a.g.m., s.434.

XVII. yüzyıl siyasi akılcılığın bir akım olarak güçlenip ürünlerini vermeye başladığı dönem olarak kabul edilir. Bu yüzyıl Sabine'nin ifadesiyle dünya siyasi düşünce tarihinin en önemli iki döneminden biridir. Öbür dönem bilindiği gibi M. Ö. IV. asırdır. Thomas Hobbes, Epikür'den sonra 'toplum sözleşmesi'nin ilk toparlamasını yapmış, bu sözleşme daha sonra Locke'de gelişip J. J. Rousseau'da son şeklini almıştır¹⁴¹.

XVIII. yüzyılın en karakteristik yönü, Kösemihal'in de dediği gibi; 'ruhlarda aşırılığa kaçan bir ferdiyetçilik ve hürriyetçilik eğilimi doğurmasıdır. XIX. yüzyılın yarısında bu ferdiyetçi ve hürriyetçi düşünüşe çok güçlü bir tepki başgösterir'¹⁴². Bu tepki toplumculuktur ; ama nasıl bir toplum? İşte, Batılı düşünürlerce öncelikle gelişen olaylar karşısında ideal toplum tipleri aranmaya başlamış ve 'hür-eşit-âdil (kardeşçe) " bir sistem üzerinde birleşilmiştir¹⁴³. Asıl ayrılıklar da bundan sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü bir toplumda bu üç ana unsur hangi tip toplumsal yapılanmalar altında gerçeklik kazanabilir ve bunlar nasıl bir sistemde sunulabilir?

Düşünürlerin akılcı esaslara dayanarak geliştirmeye çalıştıkları böyle bir toplum yapılanması çok geçmeden etkilerini göstermiş ve ürünleri alınmaya çalışılmıştır. Ortak bileşkenin "demokrasi/demokratik sistem" olması etrafında

¹⁴¹ Rousseau'ya göre en iyi yönetim tarzının ne olduğunu çözümlmek mümkün değildir. Krallık zengin ulusların, aristokrasi orta hallilerin, demokrasi de küçük ve yoksul toplumların yönetimi olmalıdır. Ancak O, düzenin sürekliliği ve kişilerin mutluluğu olarak nitelendirdiği yönetim tarzını bir milletin iyi yönetilip yönetilmediği hakkında bir belirti olarak görmektedir. Rousseau, J.J., **Toplum Antlaşması**, Çev. Vedat Günyol, Ankara 1964, s.113-122; Ateş, **Demokrasi**, Ankara 1994, s.52,54.

¹⁴² Kösemihal, **Durkheim Sosyolojisi**, İstanbul 1971, s.208.

¹⁴³ Konu bu açıdan incelendiğinde, 'hürriyet'in tanımında da felsefi, sosyal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak, bir takım değişimler görülmektedir. Bu konuda Marks'ın 'Sosyal sınıflar' teorisinin etkisi hakkında bkz.Aksu, Zahit, 'Batı Demokrasilerinde Hürriyet', **Atatürk Ün. Cumhuriyet'in 50. Yıl Armağanı**, Erzurum 1974, s.434.

birleşmiş; fakat, salt olarak uygulanabilmesinin nasıl bir ideoloji ile mümkün olabileceği yolları aranmış ve sonuçta değişik demokrasi uygulamaları meydana gelmiştir. Nitekim bugüne kadar bunun birçok örneklerinin olduğu bilinmektedir¹⁴⁴.

Gerek sosyo-ekonomik şartların değişmesine gerekse politik kurumların rollerine dayandırılan uygulamadaki sonuçlar, birçok yönden farklılıklar arzetsede, temel gâyenin ya da hareket noktasının bir olduğu anlaşılmaktadır; 'Bütün insanlar hür doğarlar, hür yaşarlar ve hukuken eşit haklara sahiptirler. " 1789 tarihli 'İnsan Hakları Beyannâmesi'nin üçüncü maddesinde de aynı şekilde; 'Bütün hükümlerlik, her türlü iktidar, esas olarak milletindir" denilmekte ve kısaca 'halkın halk tarafından idaresi" ilkesi kabul edilmektedir¹⁴⁴. Bu da, demokrasinin aşlında bir zihniyet ülkesi olduğunun göstergesi şeklinde yorumlanmıştır. Daha açık ifadeyle, öncelikle çoğunluğun çoğunluğa karşı olan bir zihniyet, sonra azınlığın azınlığa karşı olan, en sonunda da ferdin ferde karşı olan bir zihniyet durumudur¹⁴⁵.

Öyle ise, bugün en geniş anlamıyla hemen bütün toplum ilişkilerini kapsayan sosyal düşünce sistemi olarak demokrasi, bir felsefî mefhum haline gelmiş bulunan ve daha çok Avrupa feodal düzeninin bitimiyle başlayan derin sosyal değişimlerin mahsulüdür. Yani, bugünkü anlamını, özellikle Avrupa'da ticaretin gelişmesi, millî devletlerin ortaya çıkmaya başlaması ve orta sınıf halkın aristokrazi ile mücadelesi sonucunda kazanmıştır. Bundan dolayı demokrasiyi meydana getiren etkenler, coğrafi keşiflerde, yeni ilim zihniyetinin doğuşunda, dinî ve

¹⁴⁴ Aksu, a.g.m., s.433.

¹⁴⁵ Smith, T. V.; Lindeman, E. C., Demokratik Yaşama Yolu, İstanbul (Tarihsiz), s.9.

siyasî sahalara karşı özgürlükçü ve hümanist düşüncenin öne çıkmasında, kısaca Avrupa 'Rönesans'ına bağlanmaktadır. Zaten bugün demokrasiye atfedilen genelde bütün unsurlar bu noktadan hareketle tanımlanmaya çalışılmıştır.

Siyasî egemenliğin büyük halk kütlesi elinde bulunduğu devlet şekline 'demokratik devlet' denilmiş, ancak, bu tanım açık olmamakla nitelendirilmiştir. Çünkü büyük halk kütlesi her devirde farklı şeylere delâlet etmiştir¹⁴⁶. Şu halde, bütün yönetimler gibi, demokrasi de bir erdem üzerinde kurulmuştur¹⁴⁷. Bir düşünce ve duygu alışkanlığı olarak görülmüştür¹⁴⁸.

Klâsik demokrasi uygulanmasında eşitlik ilkesinin, ekonomik ve toplumsal açıdan güçsüz olanların aleyhine işleyen bir düzeni de getirebileceği söylenilmiştir¹⁴⁹. Lipset, demokrasinin ekonomik gelişme düzeyi ile ilişkili olduğu düşüncesindedir. Bir milletin ekonomik düzeyi ona göre ne kadar yüksek ise, demokrasiyi yaşayma şansı da o derece yüksek olacaktır. Bu durum Aristoteles'ten bugüne kadar kaçınılmaz bir realite olarak ileri sürülmüştür¹⁵⁰.

Demokrasiyi bir uzlaşmalar rejimi olarak gören ve bir ahlâk felsefesine dayandıran Lacombe, bu rejimin öteki her rejimden daha fazla dinin yardımına ihtiyacı olduğunu belirtir. Yazar, Tocqueville'nin; 'müstebit idare imandan vazgeçebilir, fakat hürriyet değil. Din, monarşiden daha fazla cumhuriyete zarûridir ve ötekilerden çok daha fazla demokratik cumhuriyette gereklidir. Siyasî bağ zayıfladığı zaman manevî bağ kuvvetlenmeseydi toplum nasıl yok olmazdı? ve

¹⁴⁶ Ülken, *Sosyoloji*, İstanbul 1943, s.283.

¹⁴⁷ Akın, İlhan F., *Devlet Doktrinleri*, İstanbul 1964, s.172.

¹⁴⁸ Kumaş, Rahmi, *Parlamentonun Boyutları*, İstanbul 1985, s.5.

¹⁴⁹ Sencer, *Türkiye'nin Yönetim Yapısı*, İstanbul 1992, s.26.

¹⁵⁰ Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1986 s.29-30.

kendisinin hakimi bir millet, Allah'a bağılı değilse, ne yapmalı?" sözlerine ilave-
ten Laveleye'in; 'Bir milletin müesseseleri ne kadar demokrat olursa olsun, temel
olarak samimi, derin, aydın bir din duygusuna sahip olmaları o kadar lâzımdır"
sözlerini işaret etmektedir¹⁵¹. Görüldüğü gibi demokrasi rejimi, üzerinde en çok
tartışılan bir özelliğe sahiptir. Zaman zaman o bir çılgınlık olarak tasdik edilmiş,
düzensiz kalabalığın yönetimi olarak isimlendirilmiş, aynı şeylerin değil farklı
şeylerin eşitliği şeklinde aleyhte ifadelere yer verilmiştir¹⁵².

Duguit'e göre 'birkaç nesil coşturan ve namına Fransız inkılâbı yapılan
demokrasi fikri gerçekte, safsatalar örgüsünden başka birşey değildir. Kişi do-
ęal olarak hürriyet hakkına sahip olamaz. İnsan mahiyeti, özü itibari ile toplum-
saldır. Eğer bir hakkı, hukuku varsa bu ancak onun birey olmasından dolayı
değil, toplumun bir parçası bulunmasından dolayıdır"¹⁵³. Topçu'ya göre insan
cemiyetlerinin her sahada evrimini idare eden iş bölümü esasının, asrımızın ida-
re sistemi olan demokraside yeri yoktur. Çünkü devlet mesleğinden başka hiçbir
meslekte en az kültürlünün en aşağı değer tabakalarının egemen olduğu görül-
mez. Orduyu nefer, kurumu kapıcı, fabrikayı işçi, gemiyi tayfa yürütmez. Yal-
nız demokrasi idaresinde en aşağı değer, işlere hâkimdir¹⁵⁴. Dolayısıyla yazar
tarafından siyasî yönetimin daima zorla yaptırma imkanına sahip olduğu ve her
toplumda da bu kuvveti ellerine geçirerek, kendi şahsî çıkarları için kullanmak
isteyenlerin mevcut olabileceği hatırlatılmıştır¹⁵⁵.

¹⁵¹ Lacombe, *Demokrasi Buhranı*, Çev. Suat Erginer, İstanbul 1962, s.113.

¹⁵² Lindsay, A.D., *Demokrasinin Esasları*, Çev. Kemal Dirioz, Ankara 1973, s.2,27,33.

¹⁵³ Fındıkoğlu, "Siyasî Sosyoloji ve Siyasî Fırkalar", A.H.F.M., C:X, S:3-4, Ankara(tarihsiz), s.647.

¹⁵⁴ Topçu, Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul 1978, s.229.

¹⁵⁵ Lindsay, a.g.e., s.40.

Kısaca bu rejim, bilenle bilmeyenin eşit olduğu bir idare tarzı olarak algılanmıştır. Lipset ise, demokrasiyi bir sosyal sistemin tek niteliği olarak benimsemesini karşı çıkmıştır. Çünkü o, aslında bir nitelikler karmaşıklığından başka bir şey değildir¹⁵⁶. Her ne kadar demokrasi bir rejim olarak, kuvvetler dengesine dayandırılıyorsa da, halkın fiilî kontrolünün bulunmadığı bir memlekette demokrasiden sözedilemeyeceği vurgulanmıştır. Çünkü demokratik bir sistemde devlet bir gaye değil, vatandaşların doğal hak ve hürriyetlerini sağlamakla mükellef bir vasıta olarak kabul edilmiştir¹⁵⁷.

Demokratik sistemin siyasal örgütlenmeye yani partilileşmeye dayandığı bilinen bir gerçekliktir. Çoğunluk iradesinin hakim olduğu bir yönetim tarzıdır. Demokrasi adına bu yapılanma kolay ve sağlam görülmüştür¹⁵⁸. Toplumda her kesime çıkarlarını siyasal bir örgütlenme ve iktidar yarışıyla gözetme fırsatı tanıyan bu rejimde, ayrı programları olan siyasi partiler, sistemin vazgeçilmez öğeleri sayılmıştır¹⁵⁹. Lipset, demokratik bir siyaset sisteminin kurulmasından itibaren ağırlık kazanmaya başlayacağını ve sürekli olarak varolmasını sağlayacak sosyal destekleri (kurumları) de ortaya koymaya başlayacağını ifade etmiştir¹⁶⁰. Öyle ki, demokarsinin yaşaması siyasi partilere bağlanmış, ancak yine siyasi partiler tarafından yok olabileceği belirtilmiştir¹⁶¹.

Buraya kadar açıklanmaya çalışılan 'demokrasi' fikri, Batı'da Rönesans'la başlayan bir dizi ekonomik ve kültürel evrimleşmenin ürünü olarak kabul edildiği

¹⁵⁶ Lipset, a.g.e., s.27.

¹⁵⁷ Giritli, **Demokrasi Yolunda**, İstanbul 1960, s.19, 24.

¹⁵⁸ Smith;Lindeman, a.g.e., s.10.

¹⁵⁹ Sencer, a.g.e., s.26.

¹⁶⁰ Lipset, a.g.e., s.27.

¹⁶¹ Giritli, a.g.e., s.60.

için, aynı zamanda Batı haricindeki toplumlarda yerleşebilmesi, hem ekonomik düzeyin yükselmesini, hem de kültürel değişimi zorunlu kıldığı vurgulanmıştır¹⁶². Çünkü 1500'lerden 1900'lere uzanan yaklaşık dört yüz yıllık toplumsal bir değişim sorunu olarak izah edilmiştir. Bundan dolayı Batının bir ürünü olan bu düşünce sistemini Batılı olmayan toplumlar, eğer ulaşmak isterlerse, Batı için yaşanmış olan yukarıdaki süreyi çok kısa bir zaman dilimi içinde kazanmak zorundadırlar. Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerinde gözlenen insan iradesinin müdahalesi, modernleşme kuramına göre 'geleneksel toplum'dan 'modern toplum'a geçiş aşamasında zorunlu olduğu kabul edilmiştir. Geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi olayının askıya alınması, yani otoriter siyasi rejimlerin devreye girmesi kaçınılmaz görülmüştür¹⁶³.

Türk demokrasi tarihinde ilk parlamento 1876'da Kânûn-i Esâsî'nin kabulüyle açılmıştır. 23 Aralık 1876'da başlayan ve tarihe Birinci Meşrûtiyet Dönemi olarak geçen bu devre, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı Devleti meclisinde bulunan azınlık mebuslarının devleti parçalayıcı hareketler içinde bulunmaları sebebiyle, İkinci Abdülhamid tarafından meclisin kapatılmasıyla sona ermiştir. 1908'de Kânûn-i Esâsî'nin yeniden yürürlüğe konması ile aynı zamanda çok partili parlamenter sisteme de geçilmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla beraber tek parti sistemi uygulanmaya başlanmış ve bu sistem bir iki kısa süreli denemeler dışında 1945-46 yılına kadar gittikçe kuvvetlenerek devam etmiştir¹⁶⁴. Tek-parti iktidarı olarak daha önce de ifade edilen bu dö-

¹⁶² Köker, a.g.e., s.13.

¹⁶³ Batıya nazaran daha yavaş bir değişim süreci ile karşı karşıya kalan Batı dışı toplumlarda insan iradesinin aktif müdahalesi gerekli olduğuna dair, bkz. Köker, a.g.e., s.14.

¹⁶⁴ Karpát, a.g.e., s.1.

nem, topluma daima zorunlu bir geçiş (demokrasiye) olarak benimsetilmiştir. Bu hazırlık ya da geçiş dönemi anlayışı meşrûluğunu 1960, 1971 ve 1980 ihtilallerinde de sürdürüldüğü dikkat çekicidir¹⁶⁵.

Bir araştırmaya göre, tek parti döneminde, incelenen kitaplarda, demokrasi sözcüğünün bir kez bile geçmediği tesbit olunmuştur. İlk kullanıldığı yıl olan 1953'te ise birden bire öyle yüksek seviyelere kadar çıkamadığı ve D. P. dönemi kitaplarında da, sadece siyasal bir olgu değil, genel anlamda toplumsal etkileşim yöntemi olarak önemli bir yer tuttuğu belirtilmiştir¹⁶⁶.

Cumhuriyetin ilânıyla başgösteren çatışma ortamı, liberal muhalefet açısından diktatörlüğe karşı demokrasi mücadelesi görünümüne bürünmüştür. Bu eğilimin liderlerine göre, 'meşrutiyetçi monarşiden mutlakiyetçi cumhuriyete geçmek' gereksiz görülmüştür. Buna karşın kendilerini gericiliğe karşı ilerlemenin savunucuları olarak gösteren Kemalist zümre için bunlar sadece 'hain"ya da 'sapkın" idiler. Aynı safta geçmişte yer almış kişilerin şimdi ayrı saflarda yer alması birbirlerine karşı yapılan suçlamaların gerçekliğini kuvvetlendirmektedir¹⁶⁷. Cumhuriyet Türkiye'si'nin, nihai 'bir demokratikleşmeye ulaşmasını kolaylaştırıcı unsurların neler olduğunu belirtmek gerekirse şunlar sıralanabilir;

a-Rejim, tek partili olsa da sınırlı bir çoğulculuğa sahip olmuştur.

b-Cumhuriyet Türkiye'si'nin çok partili siyasal hayata geçinceye kadar tek parti olma özelliğine sahip olan C. H. P. , hep bir kadro partisi niteliğini taşımıştır.

¹⁶⁵ Behar, a.g.e.,s.92.

¹⁶⁶ Alkan, a.g.m., s.154-155.

¹⁶⁷ Yerasimos, Stefanos, "Tek Parti Dönemi", Geçiş Sürecinde Türkiye, s.95.

1945'te, 1924 ve 1930 yıllarında yaşamış olan Terakkiperver ve Serbest Cumhuriyet Fırkaları deneyimlerinden sonra, çok partili siyasal hayata başarılı ve 'yumuşak' bir biçimde geçilmiş olması, tek parti döneminin 'vesayetçi' niteliğiyle açıklanmıştır¹⁶⁸.

Hem hükümet hem de devlet olarak ikili bir işlevi sürdüren C. H. P. kadroları, kendilerini her türlü sosyal, kültürel ve ekonomik problemlerin ele alınmasında ve çözüme kavuşturulmasında tek ve en üstün otorite olarak ilân etmişlerdir. Batılı anlamda 'sivil toplum' yönünde herhangi bir adım atılmadığı gibi devletin demokratikleşmesi yönünde de bir gayret sarfedilmemiştir¹⁶⁹.

İkinci Meşrûtiyet ve Cumhuriyet rejimleri birer inkılâp rejimi olmak itibariyle eğitim hâdisesine büyük önem vermişlerdir¹⁷⁰. Bunun için de siyasî önderler otoriter bir eğitimin daha kolaylıkla işlevini yerine getirebileceğini ve millî kalkınmanın ancak otoriter yolla gerçekleşebileceğine inanıyorlardı. Bu nedenlerden dolayı da tümüyle parti-devlet işbirliği öngörülüyordu. 'Parti' kavramı Türkiye şartlarında devletle bir bütün oluşturduğundan demokratik içeriğine sahip değildi¹⁷¹.

Türkiye'de tek partili sistemin uzun yıllar yönetimi elinde bulundurması ve ilk zamanlarda güdümlü muhalefet yoluyla denenmek istenen çok partili sistemin başarısız addedilip safdışı edilmesi, millî irade temeline bağlı kalma prensibiyle toplumu çağdaş uygarlık düzeyine ulaştırabilmenin ancak tek partili bir sistem ile

¹⁶⁸ Köker, a.g.e., s.15.

¹⁶⁹ Behar, a.g.e., s.162.

¹⁷⁰ Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul 1986, s.67.

¹⁷¹ Behar, a.g.e.,s.165.

mümkün olabileceği kanısına dayandırılmıştır¹⁷².

C. H. P. nin tek partili döneminin temelinde yatan ön yargı, siyasî önderlerin toplumun her kesimi için en iyi doğruyu düşündüğü inancı olmuştur. Cumhuriyet şefleri, ahlâkî kaygılar, siyasî hırslar ve uzun dönemli hedefler arasında daima bocalamışlar; meselâ toplumdaki dinî özellikleri gözardı edemezken kendilerini otoriter eğilimlerden de kurtaramamışlardır¹⁷³. Recep Peker; 'biz liberal devlet tipinin tanıttığı, her gün bir karışıklıkla devletin durumunu, ileri gidişin hızını bozan, yurttaşları birbirine düşüren, bütün geri ve fena tohumların yeşermesine yol açan nizam ve birlik düşmanı klasik demokrasi yerine, yurttaş zekasının beslenip açılmasına da yol veren, sevgiye ve inanca dayanan dayanan disiplinli bir beraberliği üstün sayıyoruz" diye konuşmuştur¹⁷⁴.

Demokratik politika, aslında bir toplumun içindeki menfaatlerin ne suretle taksim edileceğini tayin eden bir ameliye olarak kabul edilmiştir¹⁷⁵. Böyle bir rejimde memleket idaresi farklı siyasal kanaat ve akımlara sahip partilerin güdü-mündedir. Çünkü devletin idaresi tek partinin nüfuzunda olursa o zaman düşünce ve hareketlere kaynak olarak tek bir görüş, tek menfaatin egemen olması meydana çıkacaktır. Bir düşünürün ifadesiyle, 'siyasî partiler olmaksızın demokrasinin mevcut olabileceğini iddia etmek vehme kapılmaktan, yahut iki yüzlülükten başka bir şey değildir. Bu itibarla demokrasi zarurî ve mutlak olarak bir partiler devletidir"¹⁷⁶.

¹⁷² Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet (1931-1938)*, s.3.

¹⁷³ Behar, a.g.e.,s.166.

¹⁷⁴ Recep Peker'in 8 Mayıs 1935'de Radyo ile verdiği konferanstan zikreden, Burçak,R.Salim, *İnönü ve Demokrasi*, Ankara 1950,s.7.

¹⁷⁵ Mardin, "Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti", *Forum*, C:2, S.16, 15 Kasım 1954, s.8-9.

¹⁷⁶ Nalbantoğlu, a.g.e., s.33.

'Demokrasinin gerçekleşmesi' ve 'insanlık haysiyetinin korunması' prensibiyle harekete geçen D. P. , ülkenin içinde bulunduğu demokrasiden uzak ortamı nasıl aşabileceğini, diğer bir deyişle demokrasinin nasıl gerçekleşmesi gerektiğini üç şekilde sıralamıştır;

1-Tek parti esasından vazgeçerek 'siyasî hayatımızın, birbirine karşılıklı saygı gösteren partilerle idaresi. "

2-Bütün devlet faaliyetlerinde millî iradeyi ve halkın menfaatini hâkim kılmak.

3-Seçimlerin her türlü müdahaleden uzak ve serbest olarak gizli rey ile yapılması¹⁷⁷.

1950'ler, donuk ve durgun bir sosyal yapıdaki çatlamaların müjdesini getirmektedir. Türkiye, ilginç değişimler yaşamaktadır. Oy hakkı ile birlikte -geçmişin mirası olan bütün sınırlamalara rağmen- köylü kitlelerin demokratik hakları 'geleşmiştir. Hatta toplumsal bünyeye değişimin belki ilk işaretleri olan 'köyden şehire g', beklenmedik oranlara ulaşmıştır. Demokratikleşme sürecinin ve toplumda egemen unsur olan burjuvazinin -kendi çapında- ilerlediği ölçüde, Türkiye'nin "devleti" bütün devletlerin ortak temel fonksiyonları olan 'hakim sınıfın iktidar aracılığı" görevini, şimdi yeni bir çerçevede ve şartlarda yapmaktadır¹⁷⁸. Çok partili sisteme geçişle halk kitlelerin de siyasi hayata katılımları başlamış ve yurdun her köşesinde bulunanları memleket meselelerinden haberdar olarak millî bütünün (topluluğun) birer unsuru olduklarına vesile olmuştur. Böylece yurdun tamamını kapsayan siyasî faaliyetler yeni bir siyasal kültürün

¹⁷⁷ Ağaoğlu, Samet, *İki Parti Arasındaki Farklar*, İstanbul 1947, s.62.

¹⁷⁸ Cem, "Tarih ve Tekerrür", *Milliyet Gazetesi*, 20 Kasım 1971.

ortaya çıkmasına ve yayılmasına yardım etmişlerdir. Siyasallaşma bir yandan dinamik, hareketli bir insan ve toplum oluştururken, diğer yandan millî birlik, millî hayata katılma gibi modernleşmenin temel unsurlarını da geliştirmiştir¹⁷⁹.

Topçu'ya göre ; 'Batı'dan gelen her fikir gibi, demokrasi bizde halka 'âmentü' halinde ezberletildi. Tenkit ve münakaşa edilmedi. Bugünümüze uygunluğunun şartları üzerinde düşünülmedi. Hukuk ve ahlâk yönünden tahlili yapılmadı (. . .) Bu yüzden, Rousseau'nun tabiriyle 'ilâhlar rejimi'nin (demokrasi) bir hayli kahrını çekmeye mahkum olduk"¹⁸⁰.

Duverger'e bir tek partinin bir çeşit siyasal demokrasiyle bağdaşabileceğini düşünmek mümkündür. 1946 öncesi Türkiye, bu aşamaya erişmiş değildir. Kemalist rejim, Faşist olmamakla birlikte, demokratik te sayılmaz. Çünkü temel siyasal özgürlükler çok sınırlı bir düzeyde kalmıştır¹⁸¹.

Neticede şu şekilde bir sonuca varmak mümkündür;bu da Türkiye'de gerçek demokrasinin kuruluşu tam anlamıyla tamamlanmış değildir. Yani tek partiili yönetimden çok partili yönetime geçmek bir çözüm olmamıştır. Çünkü şahsiyetlerden ideolojilere kadar uzanan bir çok yanlış hareket ve davranışlar, uygulamalar bunun en önemli engelleyici etkenidir¹⁸².

Özetlemek gerekirse, Türkiye'de demokrasi rejiminin klasik Fransız kültürü üzerinde kurulduğu ve uygulandığı söylenebilir. Ancak kendi kültürünü bırakıp ta Batı kültürünün alarak bu rejimi tatbik etmeye kalkışması tam bir muvaffakiyeti sağlayamamıştır. Buna rağmen evrensel kültür anlayışı diye meseleye yaklaş-

¹⁷⁹ Karpat, a.g.e., s.VII.

¹⁸⁰ Topçu, a.g.e., s.231-232.

¹⁸¹ Duverger, a.g.e., s.362.

¹⁸² Karpat, a.g.e., s.4.

mak daha işin başıda zıtlığı ortaya koymaktadır. Çünkü evrensel kültür diyenler sadece Batı kültürünü anlamaktalar ve bu kültürden daha büyük sahalara yayılan bir İslam kültür ve medeniyetinin ya da bir Türk kültürü ve medeniyetinin varlığını görmezlikten gelmişlerdir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TÜRKİYE'DE NORMATİF DİN İLE SOSYAL-SİYASAL POLİTİKALAR

Türkiye'nin yakın tarihinde "Tek-Parti" devri olarak nitelenen ve 1950 yılına kadar toplum hayatında etkin bir role sahip olan Cumhuriyet Halk Partili sosyo-siyasal süreç, pek çok sosyal bilimcinin araştırma konusunu teşkil etmiştir. Zikredilen dönemde, yeni bir sistem olarak Cumhuriyet rejimine dayalı bir yönetim altında, topluma ve ülkeye yön verilmeye çalışılmış; bu bakımdan genel politik kararlarla milletin değerlerine müdahalede bulunulmuş, kısaca hareketli bir ortam yaşanılmıştır. Yıllardır yaşanan sıkıntıların asıl sebebi daha çok toplumsal değerlerde aranmış, bunun için de problem olarak kabul edilen yönler, iyileştirilmekten çok kesilip atılmak istenmiş, çözüm yolunda radikalist tavırlar ön planda yer almıştır. Burada yöneltmesi gereken soru ise; "Bütün gelişmelerde temel olan sebepler ile faktör ve itici kuvvetler neler olmuştur?"

Önceki bölümlerde zaman zaman bu bölüme bir zemin olması düşüncesiyle, problem benzeri açılardan da ele alınmıştı. "Din-devlet-toplum" bütünlüğü ortak bir bileşimde, yani "kültür"de oluşturulmuştu. Kültür adına ortaya çıkan gerçekliğin; hem Türk toplumunun ve çağının bir ürünü, hem de bu toplumun ve çağının şartlarına karşılıklı olarak etki eden bir realite olduğu anlaşılmıştı. Diğer bir deyişle, toplumumuzun sahip olduğu bütün değerler aynı zamanda onun kültürünü oluşturmuş ve kendini oluşturan topluma her zaman yön ve şekil verdiği görülmüştü. Bu yön ve şekil verişte ise, öncelikle kendi gerekliliklerini ortaya koymuştu. Hammaddesi, toplumun geleneksel diye nitelendirilen maddî-manevî de-

ğerleriyle yoğrulmuştu. Bütün bunların ışığında, Türk milletinin tarih sahnesine çıktığı ilk günden beri, kendisini tamamlayan kültürüyle varolageldiği ve kimliğini belirlemede en etkili kaynağın, yine sahip olduğu kendi kültürü, gösterilmeye çalışılmıştı.

Ülkemizde yaklaşık iki asırdır 'Çağdaşlaşma / Batılılaşma' adına, gerek yönetimle ilgili gerekse toplumla ilgili sıkça problemlerin yaşandığı ve hâlâ yaşanmaya devam ettiği birkaç kez vurgulanmıştı. Yaşanılan olaylar bütün olarak ele alınmaya çalışılmış ve yoğun olarak kültürel boyutu üzerinde durulmuştu. Aynı bakış açısının burada da sürdürülmesine dikkat edilerek, bu kez normatif değerler ile politik değerler arasında gelişen toplumsal olaylar siyasal modernleşme ve din bağlamında incelenmeye çalışılacaktır. Genelde bir eksiklik olarak karşılaşılan, 'Cumhuriyet devri tek-parti döneminde dinin, Türk toplumunun siyasal ve kültürel hayatında biçimlendiriliş yöntemleri' konusu üzerinde ağırlıklı olarak durulacaktır. Sonra, 'C.H.P.'nin genel politikaları çerçevesinde dinin konumu'na değinilecek ve çok-partili dönemin ilk örneğini teşkil eden D.P. devr-i iktidarı aynı yönlerden bir karşılaştırma şeklinde ele alınmaya gayret edilecektir.

3. 1. Siyasal Modernleşme ve Din

Bugünkü dünya konjüktüründe modern toplum denildiğinde, daha çok ekonomik düzey gözönünde bulundurulmaktadır. Her ne kadar günümüzde çeşitli toplum tipleriyle karşılaşmak mümkün olsa da, modernlik adına ölçütün 'sanayileşme' bazında kabul edilmesi fikri artık gittikçe geçerliliğini kaybetmektedir. Çünkü 'sanayi ötesi' bir toplum tipinin gelişmeye başladığı görülmektedir.

Bir takım Batılı kuramcılarının, modernleşmeyi, az gelişmiş toplumların kendileriyle eş zamanlı gelişmiş Batı toplumlarına yetişmeleri, dolayısıyla Batının bazı somut kurumlarını ve yaşam biçimini benimsemeleri şeklinde algılamış olmaları, hem Batılı hem de Batılı olmayan diğer bazı yazarlar tarafından normatif bir anlayış olarak nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir. Ancak Türk toplumu açısından 'Batılılaşma (Çağdaşlaşma)' meselesi hakkında yapılan izahlara bakıldığında, Batılı kuramcılarının görüşlerine daha yakın bir içeriğin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Yapılan bu izahlara göre Türkiye'de 'Batılılaşma', XVII. asırdan beri sarsılan toplumsal yapıyı düzeltmek için ileri sürülen 'Islahat lâyhaları' ile gündeme girmiş ve XVIII. asırdan beri bu düzelmeyi Batılılaşma'dan başka bir yolda olmayacağına inanılmıştır. Bu yöndeki hareketlerin seyri, önce saltanat, sonra onun yetiştirdiği bürokrasi, ordu ve bazı elit zümre çizgisinde takip olunmuştur. 'Batılılaşma' hareketleri Batının aksine, daima üstten -saraydan, devletten, ordudan- aşağıya -sokağa, çeşitli sosyal gruplara, halka- doğru yayılmış, âdeta kabul (imposer) ettirilmiştir. Halbuki Batı inkılâp hareketleri aşağıdan yukarıya doğru olmuş ve tabii bir gelişme neticesi toplumsal değişimleri yapmıştır¹.

Sosyalbilimciler, Batılı olmayan toplumların geçirdikleri bu köklü değişim süreçlerini dile getirmek üzere, kimi zaman 'gelişme', kimi zaman da 'modernleşme' kavramlarını kullanmaktadırlar. Dikkat edilirse, yukarıda, modern toplum oluşumunun Batılı kültür çevresinde gerçekleştirildiği anlayışı açık bir şekilde görülmektedir. Aslında Batılı kültür de, diğer uygarlık çevrelerinden beslenmiş ve modernleşme sürecini daha ilerilere götürmüştür. Şimdi Avrupa bu ge-

¹ Ülken, "Batıda ve Bizde İrtica", Türk Düşüncesi, C.10, S.5, İstanbul (1 Mayıs) 1959, s.8.

nel evrim sürecini dünyanın diğer bölgelerine doğru yaymaktadır. Ancak bu aşılama, Batılı olmayan toplumlarda tek yönlü doğrusal bir yürüyüşe değil, çok yönlü doğrusal bir yürüyüşe neden olmaktadır. İnsanlığın tarihsel yürüyüşünde genel evrim sürecinin uç merkezleri bir uygarlık çevresinden diğerine doğru dolaşım durumdadır. Bu mantık çerçevesinde bakıldığında, Batılı olmayan toplumların modernleşmesi özgül bir Batılılaşma süreci olmamaktadır. Çünkü modernleşme, her toplumun kendi gelişmesine kendisinin müdahale etmesine imkan tanımaktadır.

Modernleşmeyi Batılı kültür çevresinde kabul eden bir çok yazar ve düşünür, Batılı olmayan toplumların belirtilen süreç zarfında Batılı değerleri de özümseyeceğini, yani belli bir ölçüde "Batılılaşacağını" ileri sürmektedir. Çünkü bu toplumların modernleşme yolunda attıkları her adım, onları Batı kültür çevresine daha da yakınlaştırmaktadır. Bunun için modernleşme, son planda, bir "akkültürasyon" süreci olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Batılı olmayan toplumların, Batı kültürünün kimi değerlerini kendi kültürlerine dahil ederken, aynı zamanda kendi kültürlerinin iç tutarlılığını da zorunlu olarak bozmuşlardır. Böylece Batılı değer yargılarıyla bezenmiş modern hayat tarzı, Batılı olmayan toplumlar nezdinde çoğu kez kabul edilmesi kaçınılmaz bir veri olarak algılanmaktadır².

Modernleşme sürecinin yaygınlaşması, Batı kültür değerlerini evrenselleştirdiğinden dolayı, bu anlamda bir kültür kristalleşmesinden de sözedilebilir. Kısa olarak denilebilir ki, modernleşme Batılılaşma ile özdeş değildir, ancak modernleşmekte olan toplumlar kaçınılmaz olarak belli ölçülerde Batılılaşmak zo-

² Canatan, Kadir, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, İstanbul 1995, s.42-44.

rundadır. Modern toplumun kuruluşunda ve biçimlendirilmesinde ilgili toplumların değer ve normları belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla Türkiye'nin modernleşmesinde İslâm'ın derin etkisinin gözardı edilemezliği sonuçta görülmektedir³. Bu da modernleşme süreçlerinin değişik biçimlerde olduğunu ortaya koymaktadır.

Bugün kendi toplumlarını modernleştirmek isteyen elitlerin önünde farklı ideal-tipik modeller bulunmaktadır. Sözelimi bir eşitlikçi model olduğu gibi, elitist bir model de bulunabilmektedir. Bir ülkenin modernleştirilmesi sürecinde ne oranda şiddet ve baskıya yer verileceği ya da halkın katılımının sağlanıp sağlanamayacağı, o ülkenin değer ve normları tarafından belirlenecektir. Modernleşme kuramcıları, Batılı olmayan toplumların gelişme süreçlerinde, toplumun stratejik kumanda mevkilerini işgal eden elitlere öncü bir rol tanırlar. Bunlar Batılı olmayan toplumlarda elitlerin toplumsal ve politik rolünü "yenileştirmecilik" ve "modernleştirmecilik" olarak belirlerler. Buna göre denilebilir ki, modernleşme paradigmaları elitist bir karaktere sahiptirler⁴. İşre belirtilen çerçevede, modernleşmenin siyasal sistem üzerindeki etkilerine değinilip, Türk toplumunun kültürel hayatında hangi yönlerden biçimlendirilmeye çalışıldığı ele alınabilir.

Modern bir toplumun doğuşunu genellikle, fonksiyonel açıdan, otoritenin rasyonelleşmesine, siyasal katılımın genişlemesine ve yapıların farklılaşmasına bağlayan Huntington, modernleşmenin toplumun bütün kesimlerini etkileyen bir olgu olduğunu, bu olgunun siyasal boyutlarının siyasal gelişme olarak adlandırılabileceğini söylemektedir. Yazara göre, genel anlamda bu modernleşme olayı,

³ Toprak, *İslam and Political Development in Turkey*, Leiden, E.J. Brill 1981, s.33.

⁴ Canatan, a.g.e., s.45-47.

siyasal sistemin karşısında üç temel problemin doğmasına neden olmaktadır. Bunlar sırasıyla; iktidarın toplanması, genişlemesi ve dağılması şeklindedir⁵.

Hatırlanacağı üzere, Jön-Türkler ve bir uzantısı özelliği taşıyan Kemalist zümrenin yeni bir devlet olgusuna nasıl baktıkları, önceki sayfalarda ifade olunmaya çalışılmıştı. Varolan devlette ya da kurulacak yeni bir devlette nelerin esas alınması gerektiği konusunda ileri sürülen görüşlerin kaynağı ve uzantıları özet olarak belirtilmişti. İşte Tanzimat, geçen bunca zaman zarfında hâlâ gündemde kalmayı başarabilmiş bir tartışma konusu özelliğini sürdürmektedir. Erol Güngör'ün ifadesiyle, bunun sebebi, Tanzimatla birlikte daha etkin olan Batılılaşma hareketinin hâlâ devam etmesi ve tamamlanamadığı için de her an günün konusu olmasıdır. Muhtemelen bu durum Türkiye'nin modernleşmesinin henüz başarıya ulaşamadığından olacaktır ki, zaten modernleşme akımının başında görülen Tanzimat hareketi hemen her taraftan şiddetli tenkitlere uğramış, başarısızlığın oradan kaynaklandığı iddia edilmiştir. Yazar, bu konuda yapılan tenkitlerden ikisi üzerinde durmuştur. Birincisi, Tanzimat'ın Osmanlı Devleti'ni kendisine yabancı olan kültür ve medeniyetin emrine vermesi, neticede Türk millî kültürünün, millî teşkilatın bozulması ve dağılmasına yol açmasıdır. İkincisi ise, Cumhuriyet inkılâplarının resmî tezidir⁶.

Osmanlı modernleşme hareketlerinin en somut göstergesi olan Tanzimat dönemi, temelde iki kültürün uzlaştırılması olarak ta izah edilebilir. Bu iki kültür; Fransız kültürü ve İslâm kültürüdür. XIX. yüzyılda Osmanlı kurumlarının yavaş yavaş modernleşmesine yol açan ve nihayet 1908 Genç Türk İnkılâbıyla doruğu-

⁵ Huntington; Dominguez, a.g.e, s.68-69.

⁶ Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, s.23.

na ulaşan eski ile yeni arasındaki karşılıklı etkileşimin oldukça karmaşıklıklar dizininin nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ çağdaş düzenin belirleyicisi olanlar aslında eski Osmanlı geleneksel kültüründen de izler taşımışlardır ki, Genç Türklerin seçkinlere karşı görüşlerini iddia ettikleri gibi demokratik olmadıkları burada açıkça görülmektedir⁷. Cumhuriyet devri, Tanzimattan, daha da öncesi olan II. Mahmut'tan beri gelen değişmelerin tabii bir sonucu olarak tanımlanabilir. Ne var ki Cumhuriyet, modernleşme yerine Batılı olmayı tercih etmiş ve Tanzimat geleneğini reddetme yolunu seçmiştir⁸. Ortaya çıkan bu durum bir kültür ayrılığı problemine dönüşmüştür.

Her ne kadar meydana gelen bu kültür ayrılığını gidermek yolunda gösterilen birtakım çabalar olmuşsa da seçkin tavırlardan kurtulamamışlardır. Mardin, halk kültürü ve aydınlar kültürü diye isimlendirdiği bu iki anlayış arasındaki farklılığın Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürüldüğünü ifade eder. O, Şerif Hulusi'nin "halkla alâkalan yazarlarımız bile halkla alâkalandıkları zaman onun cehaletini göstermeye çalışmışlardır" sözüne işaret ederek, Cumhuriyet rejiminin köhne kabul edilen kültürel kalıpları, cahil halktan söküp atacak olan bir kurtarıcı olarak gösterildiğini belirtmektedir⁹.

Yapılan bu tespitler aslında meselenin de özünü ortaya koymaktadır. Yıllardır süregelen kültür ikileminin belirleyicileri hep bir zümre hareketi olarak algılandığı için, tepkisel davranışlar bu yönde olmuştur. Tekrar tekrar vurgulanmaya çalışılan bu düşüncelerde Türkiye'nin sosyo-siyasal problemlerinin nereye da-

⁷ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.132-133.

⁸ Güngör, *a.g.e.*,s.27.

⁹ Mardin, *a.g.e.*, s.146-147.

yandırılması gerektiği hakkında yargılayıcı olunmadığını göstermektedir. Ülkemizde yaşanan sosyo-siyasal bunalımların normatif ve resmi anlayış ya da uygulamalar ile üstesinden niçin gelinemediği, hep görünüşü değişse de özünden hiçbir şey kaybetmeden sürdüğü açıkça anlaşılabilir. Doğal olarak din olgusu etrafında yoğunlukla yaşanmış ve genelde bu çerçeveden bakılmış olan problemlerin kaynağı aslında sekülerizasyon inancıyla aşılacağı kanısında yüceltilmiştir. Ne var ki, ilerleyen zamanlarda bu kanı tekrar bir problem olma niteliğine ulaşmış ve hemen hemen her şeyin dayandığı noktada, bu farklı kültürün savunucuları tarafından hedef edinilmiştir. Türkiye’de seküler hareketler bütün sahalarda gündem işgal ederken, dualist hayat tarzının hep demokratik zeminde paylaşımı kavgası verilmiştir. Osmanlı’da XIX. yüzyıldan itibaren kutsallığın yitirilişi anlamında başlayan normatif lâikleşme hareketi, Tanzimat döneminden itibaren devletin siyasalarının temel İslâmî kurallara uydurulması zorunluluğunun duyulmama başladığını ve bu siyasalarda da en önemli ölçütün akıl olduğu beyan edilmiştir. Osmanlı modernlik taraftarları “İslâmın kalıplaşmışlığı teorisi” yani İslâmın hayata ayak uyduramayacağı görüşünü benimsemelerinden, yıllarca izlenecek olan Batılılaşma siyasasının hangi zemine taşındığını göstermektedir¹⁰.

Bilindiği gibi, Genç Osmanlılar son derece ayrıntılı bir siyasal ve entellektüel hareketin ilk ve uzun bir süre için de tek savunucuları olmuşlardı. Genel olarak onların amaçları, devlet ve milliyet kavramlarıyla ifadelendirilmiştir. Meselâ, Ziya Paşa ve Namık Kemal ümmet, yahut dinî cemaat kavramı yerine anavatan ve vatanseverlik kavramlarını geliştirmişler; Ziya Gökalp ise, din ve

¹⁰ Heper, “Türkiye’de İslâm, Siyasal Sistem ve Toplum: Ortadoğu’daki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma”, *Türkiye’de Siyasal Hayatın Gelişimi*, s.372.

devlet ayrılmasının etkili bir savunucusu olarak ortaya çıkmıştır. Genç Türkler, Ziya Gökalp'in fikirlerinin etkisi altında devletin temeli olarak İslâmın yerine milliyetçiliği yerleştirmek üzere harekete geçmişler; beraberinde lâik bir devlet imajı getiren bir milliyetçi anlayışı geliştirmişler ve milletin, otoritenin kaynağı olduğu düşüncesini siyasal hayata sokmuşlardır¹¹.

Genç Türkler'in Osmanlı Devleti için işlevsellik kazandırmaya çalıştıkları bu düşüncelere tepkiler de gösterilmemiş değildir. Bu tepkiler arasında eleştiri yöntemini kullanmakla pratik bir sonuca ulaşan Yusuf Akçura ve onun Üç Tarz-ı Siyaset başlığı altında topladığı görüşleri zikrolunabilir. Akçura'ya göre Jön-Türkler'in uğrunda çalıştıkları Osmanlı milleti oluşturma gayretleri boş bir girişimdir. Çünkü, tek çıkar yol milliyetçiliği kabul etmektir. Bundan dolayı Akçura'nın, üzerinde durmuş olduğu ana konular :

- 1- Bir Osmanlı ulusu meydana getirmek,
- 2- İslâmcılığa dayanan bir devlet yapısını kurmak,
- 3- Irka dayalı bir Türk siyasal milliyetçiliği meydana getirmek.

Akçura, bu üç fikir akımına; " Osmanlılık, İslâmcılık, Türkçülük" adını verdiği gibi, bazen de "üç meslek-i siyasî" de demektedir¹².

Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, yeni Türk devletinin temelinde etkileri görülen düşünce akımlarının geniş ve karmaşıklığı üzerinden atamamış pek çok paradigmalara dayanmakta olduğudur. Dinsel alanı da bu bağlamda özümsemek gerekmektedir. Çünkü salt din kuralları, toplumun salt kültür unsurları ve düşünce frekansları tamamen birbirinden ayrılaşmış bir vizyon sergilememek-

¹¹ Heper, a.g.m., s.372-373.

¹² Daha geniş bilgi için bkz. Akçura, Yusuf, Üç Tarz-ı Siyaset, Ankara 1987, s.11-36.

tedir. Doğal olarak Cumhuriyet eliti için toplum adına ve kurulacak devletin hangi esaslar ile şekillenmesi gerektiği problemi oldukça karmaşıktır. Eğer modern devlet - modern toplum hedef edinilmiş ise, bunun acilen ve kökten bir çözümleme ile mümkün olabileceği inancı canlılık kazanmıştır. Ancak her iki özelliklerden de vazgeçilemeyeceğinden hareketle, istenilen amaçların toplumun refah düzeyini yükseltilmesi adına ve sözel duyurular ile önce yaygınlaştırılması, daha sonra legal tedbirler ile devamlılığın sağlanması zorunlu hissedilmiştir. Bu takınılan tavırların III. Selim ve II. Mahmut dönemleriyle de bir benzerlik taşıdığı net olarak görülecektir.

İşte, Cumhuriyet Türkiye'sinde din meselesini, bir yönden modernleşme adına aşırı tutkunluk, diğer yönden de Osmanlı Devleti'nden miras kalan problemler çerçevesi içinde ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Zaten halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki mevcut uçurumun asıl kaynağının, seçkinlerin dine önem veren kimseler olsa bile, "halk İslâmı"nın kuraldışı saymalarında görülümüştü. Ayrıca, Cumhuriyet seçkinlerinin, İslâm'ın somut olarak görülmesi mümkün olmayan bazı önemli fonksiyonları yerine getirdiğini idrak edememeleri, sonuçta, kültürel optimizm'in ortaya çıkışına sebep teşkil etmektedir. Bu nedenle onlar, İslâm'ın bireysel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceğini asıl etken olarak görmüşlerdir¹³.

Anlaşılan odur ki, Kemalist reformcuların dini kullanmaktan kaçınmış oldukları üzerinde âdeta bir fikir birliği göze çarpmaktadır. Temelde onların tek hedefleri diye ileri sürülen görüş; dinin siyasal sistemdeki ve toplum üzerindeki et-

¹³ Mardin, a.g.e., s.147.

kisine son vermek veya bunu daha aza indirmek şeklindedir. Bu anlamda Atatürk ve arkadaşları, toplumun geleneksel yönelimlerini somut içeriklerinden ve eski düzenle ya da onun herhangi bir parçasıyla özdeşlik ve bağlantılarından arındırılmış bir tarzda kullanmayı deneyen etkin seçkinler diye tanımlanmıştır. Kemalist kadronun yöneldikleri temel amaç ta, yapısal lâikleşmeyi mantıksal sonuca ulaştırmak, siyasal sistemi dinsel iradeden arındırmak olarak ileri sürülmüş; bundan dolayı İslâmın Türk siyasal sistemi için "sivil din" işlevini dahi görmekten uzak olduğu farzedilmiş; siyasal hayat içinde onun aşkın bir amaç olması reddedilmiştir¹⁴. Duverger'e göre de, Kemalist inkılâplar, özü bakımından pragmatiktir. Ödevi ise, Orta-Doğu milletlerinin modernleşmesinde bir engel kabul edilen İslâmiyet'e karşı mücadele ederek Türkiye'yi "Batılılaştırma"dır¹⁵.

Kemalist elitin bütünleştiği siyasal oluşum, bilindiği gibi C.H.P. 'dir. C.H.P., Türkiye'nin siyasi organizasyonunun sağlanmasında en baskın parti konumunda görülebilir. Çünkü temel hedefi, toplum içerisinde tedrici olarak değişiklik üreten sivil ve siyasî kurumları meydana getirmek olmuştur. Bu zümre için aynı zamanda hükümetin ve eğitim sisteminin kontrolünü ellerinde tutabilecekleri relativist bir toplum görüşü ve materyalist bir hayat anlayışı yerleştirmeye çalıştıkları ileri sürülmüştür. Bu yüzden C.H.P., bir taraftan eski elitlerin tarihi liderlik kavramına bağlılık arzederken, diğer taraftan da yeni bir siyasi mekanizma oluşturma girişiminde bulunmuştur. Yani modern bir parti teşkilatı olarak kendisini popülist ve

¹⁴ Heper, a.g.m.,s. 373.

¹⁵ Duverger, *Siyasal Partiler*, s. 359.

demokratik idealler görüntüsü vermiştir ki, bu anlayışlarını daha önceki elitlerin felsefî çatısı altında barındırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır¹⁶.

Görüldüğü üzere Türkiye'deki dini modernleştirme eğilimlerinde, İttihatçılardan başlayarak, bu ülkede bir tek din olduğu noktasından hareket edilmiştir. Dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir bütün olduğunu kabul etmemişler; yalnızca onların bir hurafeler bütünü olduğundan bahsetmişlerdir. Reformcuların çabaları da bu hurafeleri temizlemek olmuştur. Gerçekte ise, resmi kültürün yanında gizlice yaşayan, anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, ayrıca bir halk dini olduğunu görememiş olmaları, ancak, ortodoks İslâmın uzun vadede bir etkisi olarak değerlendirilmiştir¹⁷. Aslında meselenin burada bağımlı olduğu nokta siyaset meselesidir. Çünkü siyaset, toplumsal hayatın çeşitli alanlarından biri olduğu oranda, ona ilişkin kültür öğeleri de diğer alanlara ait öğelerden ayrılmaktadır. Öyle ki, toplum hayatı, katı bir biçimde bölümlere ayrılmayıp, tümüyle kaynaşmış olmasa bile öğeleri birbiriyle bağıntılı bir bütün oluşturduğundan, toplum hayatının bir alanındaki kültür öğeleri diğer alandakilerle bağlantılı ve onları etkilemektedir¹⁸. İşte Türkiye'deki siyasî perspektif, din ile siyasal kültür arasındaki ilişkinin, yani toplumsal birelikteliğin en önemli unsuru olan din ve bunun siyasal sistemi ne ölçüde biçimlendirip biçimlendiremeyeceği düşüncesidir. Gerçekte İslâm, sadece teolojik inanç ve tapınma açısından bir din olmanın dışında, aynı zamanda siyasal, ekonomik ve toplumsal davranışa yön veren bir hayat tarzı olarak da kabul edilmiştir.

¹⁶ Karpaz, "The Republican People's Party (1923-1954)", *Political Parties and Democracy in Turkey*, Edit: Metin Heper and Jacop M. Landau, London-Newyork, 1991, s.42.

¹⁷ Mardin, a.g.e., s.148.

¹⁸ Turan, İ., "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, Haz. Richard Tapper, Çev. Özden Arıkan, İstanbul 1993, s.39-40.

Berkes'in ifadesiyle "İslâmlık; Hristiyanlıktan farklı olarak bir kilise dini olmamıştır, bir devlet dini olmuştur"¹⁹.

Güngör de, Türkiye'yi modernleştiren kadroların, yaptıkları işi bir ideolojik mesele haline getirmemiş olmalarından bahseder. Bunlar ne ideolojik bir hareket noktasından çıkmışlar, ne de özel bir ideoloji getirmişlerdir. Kendi inanışları yönünde bir kalkınma veya modernleşme doktrini ortaya koymuşlardır. Bunlar sosyal tabaka, sosyal görüş, menfaat birliği gibi konularda birbirinden farklı olan kimselerdir. Çünkü çağdaş medeniyet denince daha ziyade lâiklik ve pozitivizmi anlayan, daha önceki sıkıntıların esas âmilini Osmanlı klerikalizminde, Arap harflerinde, feste vesairede bulan bir düşüncenin sanayi medeniyeti üzerinde fazla da durması beklenemezdi. Böylece, Cumhuriyet devrinin ilk otuz yılına damgasını vuran Halk Partisi, toplumda iktisadî değişmeyi ikinci plânda düşünüyor, bu değişimin kültürel bünyedeki değişmelere bağlı bulunduğunu -açıkça olmasa bile-kabul ediyordu²⁰.

Sonuç olarak denilebilir ki, Türk toplum ve devlet hayatında dinin etkin rolünün bulunduğu gözardı edilemez. Ancak XIX. ve XX. yüzyılın başlarında bu etki gerçekleştirilmeye çalışılan reformist hareketler sonucu gittikçe azaltılmak istenmiş gibidir. Cumhuriyet'in kuruluşundan kısa bir süre sonra din, siyasal alandan önemsiz bir düzeye doğru, yani kişileştirilmeye doğru çekilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet rejimine geçişle temelde kültür alanındaki lâikleştirici reform girişimleri, dinin toplumdaki rolünün küçültmede işe yaramamış gibi gözükse de,

¹⁹ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s.48.

²⁰ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s.41-43.

rekabete dayalı siyasete geçişin gerçekleştirilmesinde tek parti olan C.H.P. 'ye karşı, onun harekete geçirilmesi ve protestolara aracı olması engellenememiştir²¹. Öyle ise D.P. dönemine kadar Türkiye'de dinin siyasal ve toplumsal hayattaki rolü nedir? ve buna karşı alınan tedbirler hangi boyutlara ulaşmıştır? ya da Cumhuriyetin tek parti döneminde dinin Türk siyasî hayatı ve kültüründe biçimlendiriliş şekli ne ölçüde olmuştur? Gelecek bölümde meselenin bu yönüyle tartışılması yapılacaktır.

3. 2. Tek-Parti Döneminde Dinin Türk Toplumunun Siyasal ve Kültürel Hayatında Biçimlendiriliş Yöntemleri

Bir düşünürce göre her devir, bir değerler düzenidir. Değerler düzeni de bir bilgi sistemi değil, bir inanış sistemidir ki, her çeşit bilgi ona dayanır. Bir medeniyetten başka bir medeniyete geçmek, bir inanıştan başka bir inanış sistemine geçmek demektir. İnanış sistemi yok olunca medeniyet te yok olur. Medeniyetler arasında bir kültür çevresinden başka bir kültür çevresine inanışlar geçmez; bilgiler, yani onların aletleri geçer. Çünkü inanç, değerlerin dinamik temeli; ideoloji onun fikrî açıklamalarından biridir. Bu açıdan, bir inanış sisteminin açıklama yöntemine o sistemin ideolojisi denilmektedir²².

Her topluluk bir temel felsefe üzerine kurulmuştur. Batı dünyası geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine geçişi yaklaşık dört asırlık zaman zarfında gerçekleştirebilmiştir. Hızını kendi iç dinamiklerinden alan ve Batı için doğal bir gelişme olarak kabul edilen bu süreci, modernleşme taraftarı olan bir çok elit ke-

²¹ Toprak, a.g.e., s.123-124.

²² Ülken, *Siyasi Partiler ve Sosyalizm*, İstanbul (Tarihsiz), s.7.

sim Batı-dışı toplumlar için de zorunlu görmüşlerdir. Ya da siyasî rejimin ve sosyal yapının yönlendirilmesinde birinci derecede etkili olan bu taraftar kesim, Batı'nın norm ve değerlerini, sahip oldukları fikir ve felsefeleri doğrultusunda aktarmaya meyletmişlerdir. Bu tür girişimler -Türk toplumu için de geçerli olan- çoğu zaman toplumsal hayatta derinden sarsıntılara neden olmuş ya da radikal akımların yoğunlaştığı odak noktalarının türemesine aracı olmuşlardır.

Başlangıç olarak belirtmek gerekirse;Türkiye'de sosyal mobilizasyon oluşmadan siyasal kültür değişimine gidilmiştir²³. Siyasal kültürde değişimi, temel değerlerle yapılar arasındaki uyumsuzluktan doğduğu belirtilmiştir. Batının etkisi, pek çok toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da geleneksel sosyal ve manevî düzeni bozmuştur. Neticede Batı kültürel örüntülerinin yayılması, eşit olmayan etkiler doğurmuştur. Batılı olmayan toplumlarda ikili bir strüktür oluşmaya başlamış, böylece nüfusun daha Batılılaşmış kesimleriyle, geleneksel kültürün ana unsurlarını koruyan kesimler arasında bir uçurum açılmıştır. Bu fark, genellikle elit-kütle farkına da bir paralellik arzetmiştir. Öyle ki, rakibi olmayan tek parti sistemlerinde elitin rolü, kütle siyasal kültürünü planlı bir biçimde değiştirmeye çalışmak olmuştur²⁴.

Türk toplumu yaklaşık iki asırdır süregelen ikilemler arenasında yaşama mücadelesi vermektedir. Bu hayat tarzı dualizmden sıyrılamamış her toplum için de bir realitedir. Nedeni, Batılı bir düşünürün deyimiyle, modernleşmenin kaçı-

²³ Bir siyasal kültür,sosyal mobilizasyon sonucu olarak, kendi içinde de değişime uğrayabilir.Sosyal mobilizasyon,eski sosyal,ekonomik ve psikolojik bağların aşınması veya yıkılması,insanların yeni sosyalleşme ve davranış örüntülerini kabule hazır hale gelmeleri sürecidir.Sosyal mobilizasyon bir halkı devlet ve siyaset hakkında çok daha bilinçli kılar.Dolayısıyla,kültürün siyasallaşma eğilimi gösteren yönleri artar.Huntington;Dominguez, a.g.e., s.34-35.

²⁴ Huntington;Dominguez, a.g.e., s.37,38,39.

nılmaz bir sonucudur²⁵. Fakat ortada daha somut, hızlı ve tehlikeyi haber veren bir bölünme vardır ki, bu bölünme Türk toplumunun konumu ile de yakından ilişkilidir. Çünkü bu bölünmeye neden olan kültürel yozlaşma, günümüz Türk toplumunun temel problemini oluşturmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti Devletinde kültür politikasının, kuruluşundan bugüne kadar, iki ana kaynağı olmuştur. İki, Cumhuriyetten önce başlayan ve onunla birlikte devam eden "Milliyetçilik" ; diğeri ise, yine Cumhuriyetten önce başlayan ve onunla birlikte devam eden "Batılılaşma" politikasıdır. Biraz sonra bu kaynakların Türk kültür hayatında ne gibi değişimler getirdiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Türkiye'de Batı kültürünün Cumhuriyetten önceki girişi esas itibariyle bir resmî politikanın eseri olduğu, yani bu değişimin devlet tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığı açıktır²⁶. XVII. asrın sonlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde Batı'ya yönelmenin gerekliliğine inanılarak başlayan değişim süreci, zamanla yeni bir zümrenin doğuşunu hazırlamıştı. Askerî alandan toplumun diğer alanlarına sıçrayan reformlar, yöneticiler tarafından başlangıçta Batı'nın sanayiine ya da teknik düzeyine ulaşmak için gerekli bir olgu olarak ele alınırken, Batı ile ilişkilerin sıklaşması değişik bir kültürün ve siyasal değerlerin gecikmeli de olsa ülkeye gelmesiyle sonuçlanmıştı²⁷. Çünkü bu medeniyetin bir üyesi olmak, onu derinden derine anlamak, medeniyetin mahsulleri karşısında hayran olacak yerde, onun zihniyetine ve ilmine sahip olmakla mümkün olabilecekti²⁸. Aslında böyle bir temessülün Avrupa kültürü içinde yerleşmiş ve onu benimsemiş millî bir kültüre

²⁵ Manzur, Perviz, *İslam ve Batı (Denemeler)*, Çev.Y.Ziya Cömert-Ihsan Durdu, İstanbul 1990,s.50.

²⁶ Güngör, *Dünden Bugünden Tarih, Kültür...*, s.101.

²⁷ Hanioglu, Şükrü, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981,s.1.

²⁸ Ülken, *Türkiye'de Batılılaşma Hareketleri*, s.4.

sahip olmaya mâni olmadığı da söylenebilir^{*}. Dolayısıyla Batı kültür çevresine yönelmenin resmî görünümü olan Tanzimat, karşısında İslâm kültür çevresinin yapısında yer almayan oluşumlardan kurulu bir Avrupa bulmuştu. Bunlar;

1-Çağdaş anlamda Aydınlanma'yı yaşamakta olan,

2-Milletleşmiş olan,

3-Sanayi uygarlığını başlatmış bir Batı.

Osmanlı Devleti ise bu üç unsurdan uzak kalmıştı²⁹. Çünkü Tanzimat döneminde yoğunlaşan reform hareketleri, aslında devleti inkırazdan kurtarmak için uygulanan iki temel politikanın gereği olarak ta nitelendirilebilir. Nitekim;

1-Devleti içeride güçlendirmek için askerî, idarî, siyasî, hukukî, malî, iktisadî ve eğitimle ilgili sahalarda reform programları uygulamak,

2-Kuzeyden gelen ve Osmanlı Devleti'nin tek başına üstesinden gelemediği tehdiye karşı güvenliğini Avrupa dengeleri içinde aramak kaçınılmaz görülmüştü³⁰.

Avrupa dengesi içinde yer almaya çalışan Osmanlı Devleti, nihayet iç işlerinde Avrupa'nın müdahalesiyle karşı karşıya kalmış ve izlediği reform ve denge politikalarını birbirine karıştırmaya başlamıştır³¹. Böylece denge gereği reform politikaları uygulamak zorunda kalan devlette, siyasal düşüncelerin geleneksel ve yeni olanlarının karışması sonucunda bütünüyle değişik, kendine özgü bir düşünce ortamının doğmasına neden olunmuştur. Batı kültürünün daha çok eği-

^{*} Bu konu Ziya Gökalp'ten sonra kültür ve medeniyetin ilişkisi, birbirinden ayrılıp ayrılmayacağı hususunda ileri sürülen düşüncelerde bir çok kişi tarafından ele alınmıştır.

²⁹ Gökber, Macit, "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, s.297-298.

³⁰ Türköne, Mümtaz'er, **İslâmcılığın Doğuşu**, İstanbul 1991, s.51.

³¹ Türköne, a.g.e., s.51-52.

tim yoluyla ülkeye her geçen gün artarak girmesiyle de, ülke aydınları geleksel düşünceyi bir kenara bırakarak bu yeni düşüncelere yönelmişler ve onların üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Reform taraftarı olan ve toplumu ileri götürebilecek bir güç olarak bu yeni düşünceyi ve onun öngördüğü kurumları farketmeye başlayan aydınlardan bir kısmı ise, kendi kültürel değerlerinin etkisi ile üstünlüğünü kabul ettikleri Batı'nın değerleri arasında bir "örtüşürme" metodu izleyip, yerel değerlere en uygun olanlarını seçmeye ve seçtiklerini değişikliklere uğratarak kendi toplumlarının şartlarına uygulamak arzusuna kapılmışlardır³².

Tanpınar, Tanzimat devrinin ilk ideolojisinin "medeniyet" kelimesi etrafında teşekkül ettiğini belirtir³³. Öyle ki, Osmanlı-Türk aydınları için medeniyet yeni bir ideal olmaya başlamıştır. Namık Kemal Batı uygarlığını "gönül çelen nazlı uygarlık" ve "cihân-ı refâhiyet" sözleri ile nitelerken, diğer taraftan da "medenileşmek için Çinlilerden sülük kebabı yemeği almaya muhtaç olmadığımız gibi, Avrupalıların dansına, nikahlanma usullerine taklid etmeye de hiç mecbur değiliz. Kendi ahlâkımızın ilcââtı (yönlendirmeleri), kendi aklımızın onaylamaları uygarlığın ürünlerinin ayrıntılarına fazlasıyla yeterlidir" ifadeleriyle içinde bulunduğu sosyopsikolojik ortamı, yani iklemi yansıtmaktadır³⁴.

Prens Sabahattin'e gelince, Türkiye'de yapılacak ıslahatın başarılı olması, toplumun kurtulabilmesi için "bütüncü yapı"dan, "bireyci yapı"ya geçilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bireyci yapı, kişisel girişkenlikle (teşebüs-i Şahsî) etkin bir üretim doğurup, sosyal yeteneğin tam bir şekilde gelişmesini hazırla-

³² Hanioglu, a.g.e., s.1.

³³ Tanpınar, A. Hamdi, 19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1988, s.152.

³⁴ Namık Kemal, "Rüya", Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II (1856-1876), Edit.: Mehmet Kaplan, İstanbul 1978, s.259; "Medeniyet", a.g.y., s.234.

maktadır. Bu yapı bütüncü yapılarda olduğu gibi, kişiyi kişiye değil, özel mülkiyeti meydana getiren çetin ve etkin bir tarımla önce toprağa sonra da diğer üretim uğraşlarına bağlıdır. Böylece dayanaklarını kendi kendilerinde bulan bağımsız ve üstün kişilerden kurulu bir etkin toplum oluşmaktadır³⁵.

Prens Sabahattin'e göre, "Tanzimat döneminden beri sayıları artan ıslahatçılarımız"ın "ilerleme şartı olarak hep Hürriyet, Meşrutiyet, Eğitim, Ahlâk ve Batılılaşmak gerektiğini öne sürmeleri aslında boşunadır. O, Doğu'nun "tümüyle bütüncü yapı", Batı'nın ise özellikle "bireyci yapı"nın etkisi altında olduğunu ve yapılacak ıslahatın başarılı olması için bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmek gerektiğini söylemektedir³⁶.

Prens Sabahattin'in toplumsal yapı ve fikrî gelişime ile ilgili söylediklerinde tam anlamıyla açıklık olmasa da, Batılılaşma ile ilgili görüşlerinde Batı'nın sadece taklîd edilmesi, maddî ve manevî her şeyin rastgele alınması anlamındaki Batılılaşma'ya karşı çıkmış; Batı'nın "yetenek ve gücünü" edinmeye taraftar olmuştur. Gerçekte onun görüşlerinde çağdaşlaşma veya çağın gerekliliği anlamında bir toplum oluşturmak yerine, yıkılmaya yüz tutmuş devletin kurtarılması yolları ortaya konulmak istenmiştir. Eserinin isminden de böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

Bu arada, Batılılaşma konusunda en keskin ve uçta bulunan bir isim olarak Doktor Abdullah Cevdet'ten özetle bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü O, "İçtihad" dergisinde yayınlanan "Şîme-i Muhabbet" başlıklı bir yazısında şu ifadelerle yer vermiştir;

³⁵ Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?*, İstanbul 1950, s.16-21.

³⁶ Sabahattin, a.g.e., s.22-23.

“Avrupa ile bizim aramızdaki ilişki kuvvet ile zayıflık ve bilim ile bilmezlik (cehl) aralarındaki ilişki demektir(...) Evet Avrupa bir yükseliştir (tefevvuktur). Ona düşmanlık beslemek benden uzak olsun! Benim bütün düşmanlığım bu yükselmeye eşit (müsavî) bir yükselmeye erişmemize engel olan cismânî ve ruhânî haller üzerine yürür”³⁷.

Abdullah Cevdet, “bir ikinci medeniyet yoktur;medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyile isticnâs etmeye mecburuz” sözleriyle taklitçilikten de ileri hem bilim ve teknik, hem de kültür bakımından bütünüyle Batılılaşmaktan yanadır³⁸.

Hanioğlu'ya göre Abdullah Cevdet ve benzerlerini siyasal muhalefete iten nedenler, inandıkları felsefî düşünceleri yayabilmek ve sonuçta dinin toplumda oynadığı bütün rollerin yerine biyolojik anlamda materyalizmin dereceli bir şekilde geçebilmesidir. Bunun için de ileri sürülen görüşler, gerekli olan hürriyet ortamının meydana getirilmesinden başka bir şey değildir. Yani bir yandan “devleti kurtarma arzusu” diğer yandan “biyolojik materyalizmin toplumda dinin yerini alması isteği” tarzında iki çelişik düşüncedir³⁹.

Açıkça belirtmek gerekirse, toplumda bir tarafta Batı düşüncesini toplumu ileriye götürecektir unsur olarak gören modern aydınların, diğer yanda tümüyle din ve geleneksel değerlere bağlı olan halk yığınlarının ikili bir yapıyı meydana getirmeleri, aydınları bir toplumsal araç olarak din kurumundan yararlanmaya yönelmiştir. Yeniçeri ocağının kaldırılmasında, ocağa karşı olanların “sancak-ı şe-

³⁷ Doktor Abdullah Cevdet, “Şîme-i Mıhabet”, İctihad, Nu. 89, 16 Kânun-i sâni 1329, s.1980.

³⁸ Abdullah Cevdet, a.g.m., s.1984.

³⁹ Hanioğlu, a.g.e., s.401.

rif" altında toplanmaları, Abdullah Cevdet'in İslâm Dini'ni biyolojik materyalizmin peygamberce anlatılan şekli olarak sunması, Atatürk'ün millî mücadele sırasında din adamlarının verdiği fetvaların desteğinden geniş olarak yararlanması hep benzer nitelikteki olaylardır. Öyle ki, Osmanlı aydınının nazarında "halk" asla güvenilen ve değer verilen bir güç olmamıştır. Abdullah Cevdet gibi Jön-Türkler'in büyük bir çoğunluğu bu duruma tam olarak uygun bir şekilde hareket etmişlerdir⁴⁰. Problemin arka planında ise aydınların başını çektiği "kültürel yozlaşma/yozlaştırma" düşüncesinin yer aldığı anlaşılmaktadır.

Kültürel yozlaşma (akkültürasyon), genelde bir kültürün ürettiklerinin diğer bir kültürün etkisiyle değiştirilmesi, böylece de iki kültür arasındaki benzerliklerin artmasını kapsayan bir süreç olarak tanımlanabilir⁴¹. Bu etkinin biçimleri ve dereceleri de değişik olmaktadır. Etki ya karşılıklı ya da birinin diğerine üstün gelmesi şeklinde olabilmektedir. Kültür alış-verişinde meydana gelen değişimler sonucunda da güçsüz olan güçlü olana benzemek zorundadır. Aynı şekilde bir kültürün diğer bir kültür içinde eriyip yok olması tarihî bir olgu olarak sıkça görülmektedir.

Daha önce "kültür" kavramından ne anlaşıldığı üzerinde durulmuş ve Türk toplumu için nasıl bir kültür oluşturulmak istendiği problemi tartışılmıştı. Burada tekrar aynı problemler ele alınmayacaktır. Ancak uzun zamandan beri kültürel bir yozlaşmaya maruz kalan Türk toplumunun özellikle tek parti dönemi politikaları nazarındaki konumu incelenmeye çalışılacaktır. Çünkü toplum ve kültürün ayrılmaz bir bütün olduğunu tekrar belirtmeye gerek yoktur. Buna göre kültür, diğer

⁴⁰ Hanioğlu, a.g.e., s.401-402.

⁴¹ Manzur, a.g.e., s.50.

çağdaş toplumlar tarafından aktarılmış etkiler altında işlevini sürdüren insanın toplumsal ürünleri olarak anlaşılabilir. Aktarılmış olan bu etkiler o toplumun siyasal yönetim kadrosu tarafından yönlendirilirse nasıl bir toplum-kültür ortamı ile karşılaşılacaktır? Ayrıca toplumsal bir tepki meydana gelirse bu tepki hangi boyutlarda olacaktır?

Türk toplumu yaklaşık on asra varan zaman zarfında bütünüyle kavranılabilen ve görülebilen bir müslüman toplum realitesine sahip olmuş ve olmaktadır. Onun tarihsel gelişiminde İslâmiyet, kültür ile uygarlık arasındaki ilişkilerinde oldukça anlamlı bir bağ kurmuş; bütün hayatını çevrelemiş; yönetim sistemlerinde bile etkin bir güce sahip olmuştur. Bütün sosyal kalıplarının kültürel biçimlemelerinde yine din odak noktası teşkil etmiştir. İşte üzerinde gerçekten durulması gereken temel husus bu noktada toplanmaktadır. Çünkü bir toplumun kimliğini ortaya koyan asıl değerlerini gözardı etmek imkânsızdır. Ama en çok gözden kaçırılan bir gerçek olmuştur.

Tek parti döneminde Türk toplumunu içinde bulunduğu siyasal ve kültürel ortamı araştırırken, burada İbni Hâldun'un "güçlünün güçsüz üzerine sürekli baskı kurması" diye nitelendirdiği görüşleri, konuya uygun bir giriş olabilir. 779/1377 yıllarında İbni Hâldun şöyle demektedir:

"Yenik düşenler daima galip olanları (onları ayıran tüm farklı özelliklerinde), giysilerinde, mezheb, diyanet ve diğer geleneklerinde taklîd etmek isterler. Bunun nedeni, nefis ve kalbin mükemmelliği daima kendine karşı üstün olan kişide görmesidir. O, galibi üstünlüğünden dolayı mükemmel olarak düşünür ve saygı duyar; çünkü mağlûp, boyun eğmesinin, yenilginin biçiminden kaynaklan-

dığını düşünmezse, galibin mükemmelliyetinin bir sonucu olduğunu zanneder. Eğer bu yanlış varsayım ruha tamamıyla yerleşirse, giderek katı bir inanç haline dönüşür. Böylece ruh galibin tüm davranışlarına kendini uydurmaya çalışarak ona benzemeye yönelir. Bu daha sonra bir taklid etme halini alır. (Ayrıca mağlûb olanın şunu düşünmesi de muhtemeldir: Galibin üstünlüğü mağlûbun sürü psikolojinden ya da büyük ölçüdeki tahammülünden gelen bir şey değil, galibin geleneklerinin ve davranışlarının bir sonucudur.) Böylece mağlûb olanın daima (galibin kullandığı) giysileri, silahları ve diğer şeyleri bütün hal ve işlerinde örnek edinir(...) Bütün etraf ve ülkelere baktığında, ahâlisinin giyim ve hükümet askerinin giyim ve kuşamını kendilerine örnek edinmiş olduklarını görürsün. Çünkü onlar kendilerini yenmişlerdir”⁴².

İbn Hâldun’un yukarıdaki ifadelerinde, her toplumda görülebilen çağdaş, kültürel taklid olgusunun bir tasviri vardır. Şu nokta çok açıktır ki, bir toplum için kültürel yozlaşma olayının yaptığı çok daha amansız ve acımasızdır. Geçmişle karşılaştırıldığında yalnızca kültürel değişimin oranı değil, tek başına yapısı da korkunç kültürel ve manevî bozulmalara neden olmaktadır. İslâmiyetle bütünleşmiş kültürlerde ise bu giderek sekülerizme doğru ilerleyen değişim akışı içerisinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır⁴³.

Cumhuriyetçiler, Güngör’ün deyimiyle, İkinci Meşrûtiyet inkılâbını yapan neslin harpten sonra ayakta kalmış olanlarıydı. Bunlar aynı çevre içinde yetişmiş, aynı düşünceleri paylaşmış ve büyük çoğunluğu İkinci Meşrûtiyet idaresinde bir konuma sahip olmuş kimselerdi. Meşrûtiyet devrinin üç büyük düşünce akımın-

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1988, s.324-327.

⁴³ Manzur, a.g.e., s.56.

dan etkilenmişlerdi. Cumhuriyetçilere, İkinci Meşrûtiyet inkılâpçılarının birbiriyle uzlaştırarak yürütmek istedikleri üç görüşten (Milliyetçilik, İslâmcılık ve Batıcılık) sadece ikisi kalmıştı ki, bunlar; Batıcılık ve Milliyetçilik⁴⁴.

Tek-parti dönemi (1923-1946), “modernleşme” felsefesine sahip Kemalist ideolojinin oluşması ve hayata geçirilmesinin dönemi olarak tanımlanmıştır. Her ne kadar Cumhuriyet döneminin temel felsefesi “ulusçuluk-pozitivizm ve lâiklik” diye belirlense de, Cumhuriyet’in “merkezî temel değerler” katında bir başarısızlığının olduğundan söz edilmiştir. Cumhuriyetin en zayıf yanı, bir felsefe eksikliği olarak açıklanmış ve bu da Kemalizm’in derin ya da çok kapsayıcı felsefi temelleri olduğunu söylemekteki güvensizliğe bağlanmıştır⁴⁵. Otoriter bir tavrın sergilendiği bu dönemde kararsız ve utangaç bir muhalefet karakteri, sürekli vicdan muhasebesine zorlanan bir muhalefet göze çarpmaktadır. Bu açıdan Cumhuriyetin kurucu ve yöneticilerinin belirleyici adımı, muhalif seçkin gruplarını tümüyle tasfiye etmek olmuş, muhalefete karşı mücadeleler askerî (istilacılarda karşı), sosyal (lâikliği istemeyen güçlere karşı), ideolojik ve ekonomik alanlarda sürdürülmüştür. 1940'lara kadar, muhalif güçlerin sindirilmesi hatta yok edilmesi bir ulusal misyon gibi kabul edilmiştir⁴⁶. Dolayısıyla mevcut elit grub tarafından her alanda tek doğru fikrin “Kemalizm” olduğu ileri sürülmüş, İnkılâpçılık'la bütünleştirilen bu düşünce bir ideolojiden ziyade, çok güçlü olan katı bir siyasa haline yükseltilmiştir. Denilmiştir ki;

⁴⁴ Güngör, a.g.e., s.102.

⁴⁵ Mardin, “Din Sorunu Yeni Düzeye Ulaşırken”, a.g.y., s.243.

⁴⁶ Behar, a.g.e.,s.90,91.

“İnkılâp, tarafsız bir nizam değildir. Onun içinde yaşayanların, taraftar, yani inkılâptan yana olsunlar veya olmasınlar, ona intibak etmeleri, uymaları lâzımdır. İnkılâp, ona taraftar olmayanların iradelerinin, ona taraftar olanların iradelerine, cebir ve zor yolu ile, kayıtsız-şartsız bağlanmaları demektir... Her inkılâp bir fikir sistemini temsil eder ve bir fikir sistemine dayanır. Türk inkılâbı, Türkiye'nin yeni şartlara ve zaruretlere göre yeniden “yapılışı” ve “kuruluşu” hareketidir”⁴⁷.

Türkiye’de dinî normların gözetildiği geleneksel hukukun yerine, dünyevî ve rasyonel ölçülerle oluşturulduğu kabul edilen, genelde Hristiyan kültür değerleriyle ilişkilendirilen Batı yasalarının alınması bir nevi “lâikleşme” olarak görülmüştür. Elbette her toplumsal ve siyasal kurum, belli bir kültür dünyasının ürünü olmuş ve yine belli bir kültür ortamı içinde yaşama imkânı bulmuştur. XIX. yüzyılda Batı’dan çeşitli kanunların aktarılması, öncelikle Batı kültürüyle bütünleşen yeni asker-sivil bürokrasinin bir ürünü ve mahareti olarak algılanmıştır. Cumhuriyet devrine kadar toplum bütünlüğü içerisinde varlığını sürdüren mevcut toplumsal ve dinsel kurumlar, bu döneme geçişle devlet düzeninden radikal yönelimlerin bir gereği olarak tasfiye edilmeye başlanmıştır⁴⁸. Bu bağlamda Cumhuriyet devri ilk dönemine ait gelişmeler, bir kısım araştırmacılar tarafından, “Kemalizm” kavramıyla simgeleştirmeye çalışılmıştır. Kemalizm’in hedefi yeni bir toplum oluşturmak şeklinde ele alınmıştır. Bazıları tarafından da bu, öncelikle “değerlerin değişmesi” diye izah edilmiştir. Radikal anlayışın bir eseri gibi görünen Cumhuriyet devri inkılâplarının amacının, çağdaş bir toplum meydana getirmek olduğu

⁴⁷ Aydemir, Ş. Süreyya, *İnkılâp ve Kadro*, İstanbul 1990, s. 73, 79, 135.

⁴⁸ Dursun, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İstanbul 1995, s.21.

sıklıkla vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu devir çok yönlü bir özelliğe sahip olup, kişilerin günlük yaşayış tarzlarını dahi içine alan bazı pratik müdahaleleri yansıtmaktadır. Atatürk'ün; "Türkiye Cumhuriyeti halkı; fikriyle, zihniyetiyle medenî olduğunu ispat ve izhar etmek mecburiyetindedir. Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı, aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medenî olduğunu göstermek zorundadır" sözleri, yaşanılacak olayların yönünü ve gerekçelerini daha başlangıçta ortaya koymuştur⁴⁹. Kasım 1925'te Ankara Hukuk Fakültesi'ni açarken yaptığı konuşmasında ise;

"Gerçi eski zihniyet hummalı inkılâp hareketleri arasında sinmeye mecbur kalmıştır. Ancak eski zihniyet sindirilmekle bu ihtilâl veya devrim yapılmış olabilirse de tam inkılâba erişilmez. İhtilâli inkılâba çevirmenin tek çaresi tepki ihtimalini tasfiye etmektir. İdarî inkılâpları kültür inkılâplarıyla bütünleştirmektir ve bunun için alfabesinden başlayarak yeni bir nesil yetiştirmektir" sözleriyle bu inkılâpların neticesinde doğabilecek tepkileri hesaba katmış ve bunun önlemlerinin alınması gerektiğini aynı şekilde vurgulamıştır⁵⁰.

Hedeflenen bütün bu köklü reform hareketlerinin yapılabilmesi için acilen rejimin de gereği olan bir siyasal yapılanmaya gidilmesi kavranılmış; böylece reformların topluma benimsettirilmesi suretiyle olgunluk kazanacağı inancına varılmıştır. Ancak amaçlanana ulaşmak için, köylü kitlelerin ya da taşralıların günlük hayatlarında yeni biçimler benimsetmek için çok az çaba harcanmış, bunun yerine resmî din kuruluşlarıyla ilgili reformlara daha çok önem verilmiştir⁵¹.

⁴⁹ 28 Kasım 1925'de "Şapka" kanununun kabulüyle ülkede yaşanan kargaşa ortamı üzerine yaptığı konuşması hakkında, bkz. **Söylev ve Demeçler**, II, s. 210.

⁵⁰ **Söylev ve Demeçler**, II, s.210-211.

⁵¹ Mardin, "Türk Devriminde İdeoloji ve Din", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s.164.

Yapılanlara karşı ilk siyasal muhalefet ortamı da, çok geçmeden oluşmaya başlamıştır⁵².

Cumhuriyetçi elit, Osmanlıdan devralınan toplumun yeniden örgütlenmesini sağlamak ve yeni toplumsal örgütlenmenin temelini "millet"e dayandırmak; milleti de dinsel olmayan öğelerle belirlenen bir kavram olarak ele almak eğilimindeydi. Böylelikle devletin millet tarafından oluşturulduğu kabul edilirken, millet kavramına kazandırılan yeni içerik sonucu devlet ve din birbirinden ayrılmaktaydı. Bu durum, daha çok, Kemalist kadronun arzuladıkları toplumsal değişiklikleri gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları "siyasal iktidar" açısından değerlendirilmişti⁵³. Ancak, Cumhuriyet yönetimi, bir tek partili rejim olarak doğmamıştır. 1924 yılında Rauf Bey, Kazım Karabekir ve Ali Fuat Paşa'nın da içinde bulunduğu bir grup "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası"nı kurmuşlardır. Fakat "Şeyh Sait" ayaklanması sebep gösterilerek çıkarılan "Takrir-i Sükûn Kanunu" ile bu partinin işlerliğine son verilmiştir. Aynı şekilde ikinci bir muhalefet partisi olarak 1930 yılında Mustafa Kemal'in Fethi Okyar'a kurdurmuş olduğu "Serbest Cumhuriyetçi Fırka" sı da yine kontrol altında tutulma zorluğu sebep gösterilerek kısa bir süre sonra kapatılmıştır. Görünürde muhalefetsiz bu süreç Demokrat Parti'nin kuruluşuna kadar devam ettirilmeye çalışılmıştır⁵⁴.

C.H.P. 'nin kuruluşundan kısaca bahsetmek gerekirse; Anayasası yürürlüğe girmeden, ilk olarak hilâfet ve saltanat kaldırılmış, cumhuriyet ilân edilmiştir.

⁵² Devletin din etkisinden kurtularak bağımsızlaşması plânları sadece "lâikleşme" alanında yapılan hukukî değişimlerle yetinildiği için, toplumun en belirleyici bir özelliği olarak varlığını sürdüren "din" ile ilgili düşüncelerini ortadan kaldıramamıştı. Bu bakımdan inkılâpların özellikle "lâiklik" alanında yoğunlaşması, ilk tepkilerin de gecikmeden oluşmasına neden olmuştur. Bu konuda bkz. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s.160 vd.

⁵³ Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s.162.

⁵⁴ Karaibrahimoğlu, Sacit, *Demokrasimizin Kronolojisi*, Ankara 1972, s.108,110.

Bu değişiklikler aralıksız gerçekleştirilmeye çalışılmış ve kaldırılan kurumların yerine yeni kurumlaşmalara gidilmemiş; ortaya çıkan hukukî boşluk 1924 Anayasasının yürürlüğe girmesiyle doldurulmak istenmiřtir⁵⁵. Siyasi mücadeleden başarıyla çıkan Cumhuriyetçi elit “bütün milletin fikir ve emellerinin hulâsası” ilânıyla 11 Eylül 1923'te Halk Fırkası'nı kurmuş ve böylece milletin partilileştirilmeye başlandığı ilk adımlar atılmıştır⁵⁶. Aydemir'in ifadesi ile, bu partide millet, bir nevi “parti millet” olarak görülmüřtür⁵⁷. Parti ilk olarak yayınladığı nizamnâmesinin birinci maddesinde hedeflerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

“A-Halk Fırkası, bir ihtilâl fırkası değil, fakat bir inkılâp fırkasıdır. Fırkanın gayesi millî hakimiyetin halk tarafından ve halk için icrasına rehberlik etmek.

B-Türkiye'yi asrî (ağdaş) bir devlet haline yükseltmek.

C-Türkiye'de bütün kuvvetlerin üstünde, kanunun velâyetini (sahipliğini) hâkim kılmaya çalışmak”⁵⁸.

Görüldüğü gibi yapılan ve daha sonra yapılması plânlanan inkılâpların, önceki “Batılılaşma” çabalarından ayırdedici en önemli özelliği radikal bir kimlik kazanmasıdır. Nihayet kendisini bir inkılâp partisi olarak tanımlayan C.H.P., bunun gereklerini de yerine getirmeye başlamıştır. Çünkü inkılâp, inkılâba karşı olanların irade ve çıkarlarının, inkılâba taraftar olanların, yani azınlığın irade ve çıkarlarına cebr ve zor yolu ile ya da bunu sağlayıcı kanunlar yolu ile bağlanma-

⁵⁵ Karatepe, a.g.e., s.167.

⁵⁶ C.H.P. 25.Yıl (1923-1948),s.18.

⁵⁷ Aydemir, Tek Adam III, İstanbul 1981, s.437.

⁵⁸ İkinci maddede şunlara yer verilmiştir: “Halk Fırkası nazarında “halk” mefhumunun herhangi bir sınıfa münhasır olmadığı, hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak eşitlik kabul eden bütün fertlerin halktan bulunduğu, halkıların hiçbir aile, hiçbir sınıf, hiçbir cemaat, hiçbir fert imtiyazı kabul etmeyen ve kanunları koymaktan mutlak hürriyet ve istiklâli tanıyan fertler olduğu”dur. C.H.P. 25.Yıl, s.20.

sıydı⁵⁹. Nitekim Mustafa Kemal'in; "İnkılâp mevcut müesseseleri zorla değiştirmek demektir. Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseseleri yıkarak yerlerine, milletin en yüksek medenî icaplara göre ilerlemesini temin edecek yeni müesseseleri koymuş olmaktadır(...) Devlet hayatında inkılâp, içtimaî vaziyetimiz de dahildir. Lâiklik, kanun-u medeni, demokrasi " sözleri bunun doğrulayıcısı olarak algılanmıştır⁶⁰.

Aydemir, Halk Fırkası'nı inkılâpçı bir parti olmaktan öteye doktrini ve programı olmayan bir parti olarak nitelemiştir⁶¹. Ancak 1924 ve 25 yıllarında Türkiye, Halk Fırkası'nın peşpeşe bir dizi uygulamalarına sahne olmuştur⁶². 1932'ye gelindiğinde -daha sora üzerinde durulacağı üzere- Türkçe ezan okunması konusunda "yukarıdan aşağıya doğru" deneyler yapılırken, bu arada İmam-Hatip okulları yok olmuş ve 1933'te İlahiyat Fakültesi Dârülfünûn'la birlikte kapatılmıştır. 1930'larda ve 1940'ların ilk yarısında, laik milliyetçiliği eğitim sistemine uygulama çabaları yoğunlaşmıştır. Yukarıdan aşağıya doğru lâik bir Türk devleti meydana getirme yolundaki bu inkılâpçı girişimler, 1940'ların ikinci yarısında çok partili siyasal sisteme geçişle birlikte gevşeyecektir⁶³.

Sonuçta özetlemek gerekirse; Tanzimat devrinde olduğu gibi, kaynağını "Batı pozivitizmi"nden alan elit zümrenin hedefleri, daha çok gündelik hayata yönelik değişimlerin yerleştirilmek istendiği "Batı uygarlığı"na girmek mücadelesi

⁵⁹ Aydemir, a.g.e., s.439.

⁶⁰ Afetinan, *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, Ankara 1984, s.259.

⁶¹ Aydemir, a.g.e., s.440.

⁶² Cumhuriyet'in ilânından sonra, 2 Mart 1924'te hilâfet kaldırılmış, Osmanlı hanedanı sınır dışı edilmiş, şer'î mahkemeler kaldırılmış, vakıf kurumları hakkında yeni düzenlemeler getirilmiş, "Tevhîd-i Tedrisat Kanunu" ile medreseler kapatılmış ve Anayasa 20 Nisan 1924'te bu değişikliklere göre yeniden düzenlenmiştir. 10 Kasım 1924 yılında ise Halk Fırkası'nın ismi "Cumhuriyet Halk Fırkası"na çevrilmiş, böylece "Cumhuriyetçilik" bir temel ilke olarak tekrar teyid edilmiştir. Kili, Suna, *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul 1982, s.150-159.

⁶³ Akşit, Bahattin, "Türkiye'de İslâmi Eğitim", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s.125.

olmuştur⁶⁴. Ancak sosyal adaletin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin ne kapsamlı bir açıklamaya gidilmiş, ne de topluma; sosyal ilkelerini itibarlı -toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahip- bir ideolojiden çıkarılan daha genel bir ahlâkî dayanak sağlanmıştır⁶⁵. Bunun içinde ilk etapta alınan kararlar ve birbiri ardınca yapılan değişikliklerin kurumsal olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü bir toplumun bağlı olduğu değerlerden çok onun toplumsal bütünlüğünü sağlayan değerlerinin somutlaştığı ve gelenekselleştiği görünümünün güç olmaktan çıkarılması bir çözüm yolu olarak algılanmıştır. Böylece, Türkiye’de ilk safha “kurumsal Batılılaşma”yla geçilmiştir.

Devletin yapısına tam bir lâik karakter vermek amacıyla girişilen hareketlerin sonucu, -başarılı oldu ya da olamadı gibi- çeşitli çevrelerce pekçok defa tartışılmıştır. Özellikle birtakım dinî hizmetler ile eğitim alanındaki uygulamaların devletin güdümüne bağlı kılınışı, yine çeşitli çevrelerin tartışma odağı olmuştur⁶⁶. Aslında sosyolojik açıdan bir değer arz eden de daha çok toplumun kültürüyle bütünleşmiş olan din ve din dışı normlar ile yukarıdan getirilmek ve ayrımlaştırılmadan pratikleştirilmek istenen Batı toplum normları arasındaki çelişki ve çatışmalardır. Bu da kendi arasında üç alanı kapsamaktadır;

a-Öncelikle normatif din ile ilgili olanlar,

b-Diğer kültür unsurlarıyla (sanat, -edebiyet gibi) ilgili olanlar,

c-Hem dinî hem örfî unsurlarla ilgili olanlar.

⁶⁴ Mardin, “Moden Türkiye’de Din ve Siyaset”, Türkiye’de Din ve Siyaset, s.141;J aschke,Yeni Türkiye’de İslâmlık, Çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972, s.19.

⁶⁵ Mardin, a.g.m., s.142.

⁶⁶ “Devletin yapısına tam bir lâiklik hiç bir zaman verilmedi. Dinî hizmetler ve dinî eğitim, daima devlet vazifesi olarak, fakat her zaman sömürülmeye hazır bir durumda kaldı.” Aydemir, a.g.e., s.159.

Tek-parti döneminin "toplum olarak ta modernleşme" adına canlılık kazandırmak istediği düşünceleri, tespit edilen bu üç esas çerçevede ele alınması mümkün gözükmemektedir. Türk toplum hayatında bir siyasal ideoloji olarak dinin rolü ise;

1-Din, bir siyasal karşı kültürün öğelerinden biri olmuş ve bu kültürün içeriği, toplumdaki sosyo-ekonomik değişmelerle birlikte farklılık göstermiştir,

2-Dinî unsurların etkili olduğu siyasal ideolojiler homojen değildir,

3-Ülkede rekabete dayalı siyasetin varlığı, merkezî hükümetin baskıcı laik yaklaşımını gevşetmesini sağlamıştır⁶⁷.

Denilebilir ki, Türkiye’de Cumhuriyet dönemi öncesi başlayan değişim hareketlerinin yoğun olarak siyasal ve kültürel bir mahiyete sahip olduğu açıktır. Yani Batı, maddî ve kültürel her türlü yenileşmenin tek kaynağı gibi görülmüştür⁶⁸. Ancak Cumhuriyetle beraber ekonomik ve sosyal alanları da kapsayan bu değişim süreci beraberinde pek çok problemleri taşımıştır.

3. 3. Normatif Din ve Türkiye’de Modernleşme İçin Normatif Din İle İlgili Olan Gelişmeler

Din, tarihin bütün evrelerinde ve bütün toplumlarda devamlı olarak, kendisi ile karşılaşılan evrensel bir olgu ve aynı zamanda insanı hem içten hem dıştan kuşatan onun düşünce ve davranışlarında kendini gösteren bir disiplindir. Birey için, bir inanç alanı olması yanında, fertleri mukaddes duygu, ortak şuur ve vicdan etrafında birleştiren bir etken olduğundan dolayı, psikolojik bir değere sahip

⁶⁷ Turan, İ., "Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye’de İslam*, s.58-59.

⁶⁸ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, s.49.

olmuştur. Zaten, psikolojik açıdan din, insanın evrende kendini “rahat” hissetmesini mümkün kılan bilişsel ve normatif bir yapı olarak tanımlanmıştır⁶⁹.

Öncelikle sosyal bir olay olarak kabul edilen din, toplumun şekillenmesinde en etkin bir güç şeklinde görülmüştür⁷⁰. Toplumun siyasal gelişmesinde dinlerin bazen süreci hızlandırıcı bazen de yavaşlatıcı işlevler gördüğü şeklinde bir takım izahlara girişilmiştir. Bu izahlar ilk bakışta doğru gibi gözükse de, gerçekte derinlemesine inildiğinde objektif bir anlayışı yansıtmadığı söylenebilir⁷¹. Toplumsal sistemler, kapalı sistemler olmadığı için, her toplumda din, siyasal kültürde içinde olmak üzere siyaseti etkilemiştir. Siyasal ideolojinin temellerinden biri kabul edilip, toplumun siyasal hedefinde ve davranışında etkili olan bir değerler kaynağı olarak zikredilmiş; bu nedenle siyasal kültürün şekillenmesinde oynadığı rolün, zamanla değiştiği ileri sürülmüştür⁷².

İslâmiyet'e gelince, yalnızca bir din olmadığı sıklıkla vurgulanmışsa da, her şeyden önce o bir dindir ve bütün dinler gibi tabiat üstü bir gücün varlığını kabul etmiştir. Temel gerçeği, mü'minlerinin hayatına manâ kazandırması; bilmediklerine, kavrayamadıklarına karşı duyduğu korkuya tatmin edici karşılıklar bulması, yani bir hayat biçimi olmasıdır.

İslâm Dini, bireyin diğer bireylerle kuracağı ilişkileri, bir bütün halinde işleteceği toplumsal normları tayin edici bir karakteristiğe sahiptir. Bu da onun, “sosyal” bir din olduğunu gösterir. Diğer dinlerin de sosyal normlar koyma iddiası vardır. Ancak İslâmın bu sahadaki tayin ediciliği, diğer dinlere göre tartışma gö-

⁶⁹ Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, s.166.

⁷⁰ Berkay, “Türk Toplumunu Açısından İslamiyet”, a.g.y., s.202-203.

⁷¹ Genelde Protestanlığın egemen olduğu toplumlarda iktisadî zihniyetin oluşmasında dinin olumlu işlevler gördüğü belirtilmiştir. Dursun, a.g.e, s.15.

⁷² Turan, İ., a.g.m., s.64.

türmez bir kapsayıcılıkta görülmüştür⁷³. Örneğin, İslâmiyet, Hristiyanlık gibi cemaat içinde bir kilise olarak değil, bu dinle bütünleşmiş bir cemaat olarak teşekkül etmiştir. Diğer semavî dinlerden veya büyük dünya dinlerinden farklı olarak, kilise gibi dini temsil eden bir kuruma veya otoriteye yer vermemesi, bir organizma gibi toplum içinde yaşaması, onun "cemaat" hayatı üzerindeki ısrarcı tutumunu göstermektedir. Zaten, İslâmın beş temel esasından dördünün (namaz, oruç, hac, zekat) cemaat hayatına yönelik olması bunu açıkça beyan etmektedir. Bunun için müslümanın dinî hayatı, hemen hemen cemaat hayatı içindeki deneyiminden.(tecrübesinden) ibaret görülmüştür⁷⁴.

İslâmiyet'te kuvvetli olan cemaat hayatının, eklektisizme dayanılarak, aynı zamanda tek bir "cemaat" tipini yansıtmadığı şeklinde birtakım izah denemelerine de gidilmiştir. Buna karşın, İslâm toplumlarında, Batı toplumlarında olduğu gibi, devletle fert arasında yer alan ikincil yapıların yokluğunun cemaat hayatının kuvvetli oluşuna neden gösterilmiştir⁷⁵. Gerçekte ise İslâm toplumlarında yüksek derecede varlığını koruyan cemaat hissi, Batı Avrupa'daki ikincil yapıların yerine geçen yapısal unsur olarak nitelendirilmiştir⁷⁶.

Müslümanlar için, Allah'ın iradesini zaman içinde gerçekleştirme yükümlülüğü (tarzı) bireysel olabileceği gibi, toplumsal da olabilmektedir. Çünkü İslâm topluluğunda (ümme) kabîle bağlarının yerini dinî dayanışma almış; dünyadaki diğer insanlara bir örnek sunmak amacıyla ümme, ilâhî emrin toplumda gerçekleştirilmesi için, dinamik bir araç olarak çaba göstermiştir. Bu haliyle Hristiyanlık

⁷³ Gibb'in, İslâm'ın bu kapsayıcılığını, "sosyal-dinî sistem" olarak isimlendirdiğine dair, bkz. Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, s.17.

⁷⁴ Türköne, a.g.e., s.17.

⁷⁵ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.76.

⁷⁶ Mardin, a.g.e., s.77.

gibi evrensel amaçlı bir dünya dini kabul edilen İslâm, gerçekliğe bakış karşısındaki birlik (tevhid) ve bütünsellikle Hristiyanlıktan ayrı görülmüştür⁷⁷. Bütünüyle bu, onun, toplumdan ayrı değil, tam tersine hayatın her alanının sanat, siyaset ve hukuk gibi toplumun ayrılmaz bir ögesi olduğunu belirlemektedir. Yalnız tevhîd öğretisinde (akîde) değil, aynı zamanda oldukça somut biçimde bir devletin ve hukukunun gelişmesine de yansımaktadır⁷⁸. Kısacası, İslâm toplumlarında din-devlet ilişkileri Batı toplumlarından oldukça farklı bir tablo ortaya koymuş, kendine özgü bir tarihî-siyasî süreç izlemiştir. Çünkü teoride din ve dünya ayrımını ilke edinen, yani Tanrı ve Sezar iklemine dayalı olarak gelişen Hristiyanlıkla, din ve dünyayı birleştirerek "*Tevhid*" ilkesi içinde bütünleştiren, "Tanrı" karşısında "Sezar"ın varlığını kabul etmeyen ve her türlü iktidar alanlarını Allah'ın otoritesine veren İslâmiyet'in toplumsal-siyasal örgütlenmesinin değişik şekillerde ortaya çıkması ve farklı bir tarihsel-toplumsal seyir izlemesi temelde bir farklılığı göstermektedir⁷⁹.

İslâmiyet'in toplum katında gördüğü fonksiyonun diğer cephesi, normların kapsayıcılığıdır. İslâmî toplumlarda, Batı toplumlarından çok daha önemli bir fonksiyonu olan "değer"lerin yerini "normlar" almıştır. İnsanlar "dışa doğru" dönük bir hal aldıkları için ne yapmaları gerektiğini, kendi vicdanlarıyla yaptıkları bir muhasebeden çok, toplumun normlarında aramak zorunluluğunu hissederler⁸⁰. Ancak bütünüyle bu, İslâmiyetin nazarî olarak hayatın bütün alanlarını içine alan

⁷⁷ Allah birdir (tevhid): O halde bütün yarattıkları da birliğe sahiptirler ve onun sünnetine bağlıdır. Allah mutlak hâkimdir ve insan onun halifesi olarak, sünnetini yeryüzünde uygulamalıdır. Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", a. g. y., s.79-80.

⁷⁸ Esposito, John I., *Güçlenen İslâmın Yankıları*, Çev.Erol Çatalbaş, İstanbul 1989, s.12.

⁷⁹ Dursun, a.g.e., s.14-15.

⁸⁰ Mardin, a.g.e., s.80.

normlar getirdiği şeklinde anlaşılmaması gerekir. Çünkü İslâm toplumlarında, âdetlerden, geleneklerden veya toplumun pratik ihtiyaçlarından çıkartılmış normların dahi dinsel kisveye bürünerek yaptırım gücü kazandıkları bir gerçektir⁸¹. İslâmın getirdiği normlar ile hayatın bütün alanların nasıl düzenlenmesi gerektiği mü'minin önüne konulmuştur. Dolayısıyla, müslümanlar için İslâmın -dinin, politika, hukuk ve toplumla sıkı sıkıya bağlı olduğu- geleneksel dünya görüşü, hayata ilişkin bütüncül bir yaklaşım sađlamıřtır⁸². İslâmın temel naslarının sosyal hayatın bütün cephelerini kucaklayacak normlar getirdiği şeklinde bir iddianın tartışmaya açık olduğu da belirtilmiştir. Ancak müslümanın onda boşluk kabul etmeyen bir bilişsel harita bulduğunun kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Çünkü, geleneksel İslâm adı verilen birikimin, İslâmın bu kapsayıcı normlara sahip olduğu tezi ile ortaya konulmuş, buradan onun teorik tezlerinin, esaslarının ötesinde, yaşayan İslâmı kavrayabilmek için cemaat hayatı içinde algılanış biçimine bakılmasının zorunlu olduğu kabul edilmiřtir⁸³.

İslâm düşüncesi, müminlerin üzerinde olduğu kadar devlet üzerinde de ağırlığını hissettirmiştir. Daha önce geçtiği gibi, bu durum, onun yalnızca bir inanç, iman sistemi olmayıp, politik, sosyal, medenî ve kültürel yönleriyle bütün hayatı kavramaya ve düzenlemeye yönelmiş bulunmasından ötürüdür. Allah, devletin ve gerçekte tüm evrenin nihaî, mutlak hâkimi kabul edilmiştir. Bu devletin hukuku da dinden ayrı düşünülmemiştir. Yani din, müslüman toplumlarda bir

⁸¹ İslâm dininin normatif niteliği bütün toplum hayatına yansımaktadır. İslâm toplumunda sosyal normlar, cezaî suçlar, haram ve günah gibi kavramlar birbiriyle çakışır. Kişiyle Tanrı arasındaki dinî ibadetler cezaî bir suçun konusu olabilir. Buna somut bir örnek olması açısından; Şafîî mezhebinde namaz kılmayana dayak cezası verilmesi, dinden dönenlere (mürtedlere) idam cezası uygulanması söylenebilir. Bkz. Türköne, a.g.e., s.18.

⁸² Esposito, a.g.e., s.13.

⁸³ Türköne, a.g.e., s.18-19.

toplum normu düzenleyicisi olarak önemli rol oynamaktadır⁸⁴. İslâm'da devlet kurumunun, vekâletnâmesini halktan, yani müslüman ümmetinden aldığı ve bu yüzden de zorunlu olarak demokratik olduğu söylenebilmektedir. Yetkisini halktan alan İslam devletinin, en önemli hedefleri ise devletin güvenlik ve bütünlüğünün korunması, hukuk ve düzeninin muhafaza edilip, memleketin, memleketteki bütün bireylerin bütün yeteneklerinden tam olarak yararlanabileceği ve bütünün refahına katkıda bulunabileceği şekilde geliştirilmesi olarak açıklanmıştır. Bunun için de alınan kararların, geçici olarak halka itici görünseler bile, ülkenin ilerlemesi yararına yürürlüğe koymaya muktedir güçlü bir merkezi otoritenin varlığına bağlı olduğu görülmüştür⁸⁵.

Dinî-ahlâkî meselelerle, siyasî meselelerin birbirine karıştırıldığı ileri sürülerek, "egemen" terimi içinde aynı yanlışın yapıldığı belirtilmiştir. Devlet idaresinin halkın iradesi ile seçilmesi gerekli görülmüş ve İslam'da ilk devlet başkanlığı, sivil, askerî ve teknik açıdan "dinî" diye nitelenen bütün yürütme güçlerinin tek elde toplandığı bir makam olmuştur. Ancak, ümmetin asırlar boyunca sürdürmüş olduğu uygulama buna aykırı bulunmuştur. Rahman'a göre, zaman içerisinde hükümdarlar, özellikle de Osmanlı sultanları, ya idarî ihtiyaçlarından dolayı ya

⁸⁴ Mardin, a.g.e., s.90.

⁸⁵ Rahman,Fazlur, "İslamda Devlet Kuramı",**Değişim Sürecinde İslam**, Haz:J.Donohue,J. Esposito, Çev. A. Y. Aydoğan- A.Ünlü, İstanbul 1991, s.276-277.

Fazlur Rahman'a göre "egemen" terimini, bütün siyaset tarihçileri, siyasî bir terim olarak telkin edilmişinin nisbeten yakın bir geçmişi olduğunu ve bir toplumda iradesine bağlılığı sağlamak için zorlayıcı kuvvet kullanımının meşrû olarak ait olduğu kesin veya belirli bir unsur (veya unsurları) ifade ettiğini bilmektedirler. Buradan hareketle, Rahman'a göre, Allah bu manâda egemen değildir ve sadece halk egemen olabilir, egemendir de, çünkü nihâî zorlayıcı güç sadece onlara aittir. Yani siyasi olarak nihâî anlamda sadece onların "sözü kanun"dur. Kur'an'da sıkça Allah'ın en yüce hakim olduğu ve göklerin ve yerin hâkimiyetinin yalnızca ona ait olduğuna dair âyetlerin bulunuşu Rahman'a göre siyasî egemenlikle hatta hukukî egemenlikle ilişkili değildir. Bildirilmiş olan bu ve benzeri ilkeler, adalet ve dürüstlüğü işaret etmektedir. Müslüman devlet te bu bağlamda müslüman toplum tarafından sadece ve sadece toplumun iradesini hâkim kılmak amacıyla kurulmuş bir kurumdur. Rahman, a.g.m., s.280.

da ülemanın şeriat kanununun yeniden gözden geçirilmesine izin vermemeleri sebebiyle kendi kanunlarını çıkarmaya zorlanmışlardır ki, sonuçta Mustafa Kemal'in lâikliği getirmesiyle neticelenen süreç te işte budur⁸⁶.

Rahman'ın etkin bir icmâ veya şûrâ kurumunun olmayışına bağladığı bu süreç -Türk toplumu için de geçerli olmak üzere- müslüman toplumların karşı karşıya kaldıkları problemlerin asıl kaynağını vurgulaması açısından dikkat çekicidir. Çünkü tarih akışında siyasî iktidarlar şer'î açıdan bir meşrûlaştırma ameliyesine uğramalarına rağmen, İslâm toplumlarında fiili bir lâikleşmenin getirilişine sebep olmuşlardır⁸⁷. Halbuki İslâm öğretisi devlet teşkilatı, çalışma ilkeleri, mü'minlerin mü'minlerle, mü'minlerin devletle olan ilişkileri, ticarî işlemler, san'at ve san'atın ilham kaynağını ve sanatta yasak sınırlarını ayrıntılarıyla belirlemiştir. Her mü'min doğrudan Allh'a karşı sorumlu ve Allah huzurundadır. Günlük hayatın çalışma alanları, namazlar, hatta temizlik ve beslenme konularında telkin edilen husus ve davranışlar, tüm hayatı kucaklayacak sevgi kuralları yazılı olarak sunulmuştur⁸⁸.

Buraya kadar, İslâmın toplum katında gördüğü fonksiyonların kapsayıcılığı ifade edilmeye çalışılmış ve siyasal yönü üzerinde bazı tesbitler bulunulmuştur. Onun siyasî gelişme yönünün, daha çok Hristiyanlıkla kıyaslanarak değerlendirildiği görülmüştür⁸⁹. Bilindiği üzere siyasal anlamda İslâm ile dinî anlamda İslâm aynı zamanda başlamıştır. Diğer din kurucularından farklı olarak, Hz. Muhammed, manevî iktidar gibi maddî iktidarın da sahibidir⁹⁰. Başka bir deyişle,

⁸⁶ Rahman, a.g.m., s.280-281.

⁸⁷ Türköne, a.g.e., s.19.

⁸⁸ Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyet I*, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Ankara 1991, s.17.

⁸⁹ Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, s.9.

⁹⁰ Hamidullah, M., *İslam Anayasa Hukuku*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1993, s.151.

siyasî ve dinî liderlik, yeryüzünde Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'de toplanmıştır. O, hem peygamber hem de İslâm toplumunun / devletinin siyasî önderi olarak tebliğde bulunmuştur. Vefatından sonra da siyasî varisleri (halife) İslâm hukukunda somutlaştırıldığı şekliyle Allah'ın iradesinin sadık biçimde izlenmesini sağlamışlardır. Hukukun kaynağı, öncelikle, Kur'an ve Sünnet'tir. Bu müslüman topluma bir yöntem sağlamıştır. Alimler (ulema) geleneğin koruyucusu olarak çalışmış ve bu yüzden, çoğu kez yöneticilerin (halifelerin) danışmanları olmuşlardır. Okulları, medreseleri düzenlemişler; hukuku geliştirip, uygulamışlar ve içtihadı bulmuşlardır. Böylelikle, toplumsal refah sisteminin işlerliğini sağlamışlardır. Müslüman topluluğunun doğasında ve amacında ilahî olarak verilen bu inanç, İslam tarihi boyunca başarı ve güçle orantılı olarak hayata yansıtılabilmiş ve o oranda desteklenmiştir. Müslüman toplumlar için İslam Hukuku, tarihleri boyunca ideal bir model olarak kalmış ve kendi yönetimleri için de "meşrûiyetin" temel ölçütü kabul edilmiş, yöneticilerinden de garanti edilmesi istenilmiştir⁹¹.

Özetle söylemek gerekirse, İslâmın, politika, hukuk ve toplumla sıkı sıkıya bağlı olduğu geleneksel dünya görüşü hayata ilişkin bütüncül bir yaklaşım sağlıyordu. Hıristiyan aleminde ise kilise ve devlet birbirinden ayrı şeyler olarak ele alınmıştı. Çünkü, değinildiği üzere, "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya". sözü bir hayat felsefesi idi. Bunun neticesinde Hıristiyan aleminin tarihi boyunca hep iki güç olarak var olan "Tanrı ve Sezar", üzerinde çokça durulan bir ayırımı temsil etmiştir. Bunlar zaman içerisinde birlikte veya ayrı olabilirler. Fakat her zaman iki tane güç olarak (manevî ve dünyevî) süregelmişlerdir. Her biri

⁹¹ Esposito, a.g.e., s.12-13.

kendi hukuk ve yetkisi, kendine özgü yapısı ve hiyerarşisi ile varolmuştur. Buna karşın İslâmiyetin kurucusu için, kendi dışında siyasi bir topluluk oluşmuştur. Onları yöneten bir peygamber olmasına rağmen, aynı zamanda, O, ülkeyi yöneten, vergi toplayan, diplomasiyi idare eden, adaleti dağıtan bir kişidir⁹². Bu da, İslâmiyet'te ilk günden beri dinî otorite dışında herhangi bir otoritenin yerinin olmadığına göstergesi gibi görülmüştür. Öyle ki, din ve siyaset özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşleşmeyle de, İslâmiyet, dünyevî otoritenin yanı başında kilise gibi ayrı bir kurum geliştirme ihtiyacı ile karşılaşmamıştır. Yine aynı sebepten klâsik İslam toplumlarında, Hristiyan Batı'da olduğu gibi, dinî-dünyevî, laik-ruhban, hatta maddî-manevî gibi ikilemler yer almamıştır⁹³.

Buraya kadar üzerinde durulmaya çalışılan noktanın konumuz açısından önemi, Cumhuriyet devrinin başlangıcından itibaren acilen uygulamaya konulan reform siyasetinin, dinin bir rol üstlenmesinin reddedildiği bir düzen içinde, yeni bir kolektif kimlik oluşturmada yoğunlaşması meselesidir. Diğer taraftan da din ile özdeşleşmiş kişinin toplum normlarından kurtarılması girişimidir. Ortaya çıkan görüntü ise, toplum için bir değer kaynağı olan din ile yeni değerler inkılâbı olarak nitelendirilen Türk inkılâbının toplum adına mücadelesidir. Çünkü Cumhuriyet dönemine kadar Türk toplumunun din ve kültüründen kaynaklanan değer normları, bu dönemin başlangıcından itibaren pozitif bilim ile belirlenmeye başlanmıştır.

Gelişmekte olan her toplumda, içinde ileriye doğru hamlelerin yer aldığı müşahhas gerginliğin iki ucu vardır ki, bunlardan birini muhafazakârlık, diğerini

⁹² Lewis, a.g.e., s.9.

⁹³ Türköne, a.g.e., s.19.

ise liberalizm veya "modernizm" diye adlandırılan şey temsil etmiştir⁹⁴. İşte yeni Türk devletinin kuruluş yıllarından önce başlayan ve süregelen çatışmaların merkezinde yer alan gerçekliklerden en önemlisi budur. Batılı bir düşünürün, 1915 yılında kaleme aldığı şu sözler olayın başlangıcı açısından değinilmesi yerinde olacaktır;

"Türkiye, ithal edilen fikirlere rağmen, tarihteki büyüklüğünü borçlu olduğu geleneklerinden vazgeçmedi. Modern Türkiye'de hem bir halife devleti hem de bir anayasa devleti vardır(...) Hukukun laiklenmesi süreci hükümet tarafından desteklenmekle birlikte, hassasiyetle halkın tepkileri dikkate alınıyor. Çünkü sağlıklı bir modernleşme ancak adım adım gerçekleşebilir"⁹⁵.

Aynı yazara göre, geçen yüzyılın başından beri Doğu, basın ve eğitim yoluyla Batı'nın, özellikle Fransız düşüncesinin etkisinde kalmış ve Avrupa düşüncesinin dalgaları Doğu ırmağını doldurmaya başlamıştır. Buna rağmen ithal düşüncelerle sağlıklı bir gelişmenin sağlanamayacağı, ancak geleneksel düşünce birikimine bağlanıldığı takdirde ilerlemenin garanti altına alınabileceği fikri yerleşmeye başlamıştır. Bununla birlikte eğitimin laikleştirilmesi için dünya ile ilgili derslere ağırlık verilmesi fikri, gelişme sürecine girmiştir⁹⁶. Yapılan bu tesbitler ışığında Türk toplumunun içinde bulunduğu ortamı anlamak güç değildir. Çünkü din ve kültürün bir bütünlük oluşturduğu homojen uygarlık merkezinde yer alan değerler, "modernizm" hareketi karşısında yaşama mücadelesi vermektedir. Konumu gereği "muhafazakâr" bir özellik taşıyan düşünce yapısına alternatif ola-

⁹⁴ Rahman, İslâm, Çev. Mehmet Dağ-Ahmet Aydın, İstanbul 1992, s.348.

⁹⁵ Türköne, M.; Özdağ, Ü., Siyasi İslam ve Pan İslamizm, VIII. Makale, Ankara 1993, s.153-173.,

⁹⁶ Türköne; Özdağ, a.g.e., s.159.

rak "muasir medeniyet seviyesine ulaşma" çabası veren düşünce yapıları yer almaya başlamıştır. Kurumsal alanlara taşınan bu iki tip düşünce tarzının Cumhuriyet dönemi Türk devlet ve toplum hayatında nasıl değerlendirilebileceği böylece daha anlaşılır olmaktadır.

1923-1950 yılları arasında Türk siyasal hayatına egemen güç ve kurum olan C.H.P. 'nin uzun yıllar iktidara sahip olması herhangi bir çatışmanın ve muhalefetin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü parti disiplini veya benzeri kurumlar içindeki ilişkiler ağı çok sıkı bir denetime ve bütünlüğe sahip gibi gözükse de, toplumsal yapıdaki mevcut sınıf ya da çıkar grup çatışmaları bu bütünlük dahilinde zamanla kendini belli edecektir. Bu bakımdan partinin nasıl bir toplumsal yapıyı yansıttığını bakmak gerekir ki, teşkilata dayalı yapının, bağlı olduğu toplumsal yapıyı ne ölçüde aksettirdiği görülebilir. Bir başka ifadeyle parti teşkilatını oluşturan zevatin ya da zümrenin sosyalitesinin ortaya konulması zorunludur ki, böylece parti yönetimi ile toplumu arasındaki ilişkiler ağının sağlıklı bir şekilde tesbit edilebilir.

Her türlü siyasal sistemin belli bir etkinlikle fonksiyonunu sürdürebilmesi için, o sistemde toplumsal güçlerin ağırlıkları oranında yer almasına bağlıdır. Çünkü toplumun genel organizeleri hesaba katılmadan en iyi siyasal sistemin tayin edilebileceği şüpheli olmaktadır⁹⁷. Bir siyasal sistemin ve temsilcilerinin toplum adına determinist bir düşünceyi benimsemesi ya da pratikte bunları kullanması ve toplumdan da bunu istemesi, karşı bir tepki unsurunu doğurabilecektir. İşte Cumhuriyet devri Türkiye'si'nin ilk yıllarında etkin güç olarak bürokratik zihni-

⁹⁷ Aron,R., **Demokrasi ve Totalitarizm**, Çev.Vahdi Hatay, İstanbul 1976, s.37.

yet ön plana çıkmaktadır. Geçerli olan bu zihniyet C.H.P. saflarında en geniş oranda yer almıştır. Bu da C.H.P. için bürokrasinin partisi tanımlamasını doğrulamıştır⁹⁸.

Kültür-medeniyet farkı üzerinde yeterince durmayanlar, Batıcılar -özellikle İctihad grubu- olmuştur. İnkılâpları daha Cumhuriyet kurulmazdan önce açık seçik teklifler halinde maddeleştiren bu grup, İslâmiyet ve Türklük adına konuşur görünmekle birlikte, bu ikisini korumak yerine, Türkiye'de Avrupa kültürünü yerleştirmek gibi bir gayret içinde bulunmuşlardır. Avrupa'nın modern ilim ve teknolojisi ile ilgili konulara öylesine değindikleri halde, âdet ve gelekleri, günlük hayatla ilgili birçok tatbiikati, bu arada bazı temel inançları değiştirmek konusunda aceleci davranmışlardır⁹⁹. Osmanlı Devleti'nin çöküşünden sonra Türkiye'ye getirilmek istenen de işte bu Batı mirasına dayalı kültürel evrenselcilik inancıdır. Neticede Batılılaşma yolunda izlenen politilkalar, Türk toplumunun kendi kendilerini özümsemeleri (asimile etmeleri) yönündeki bir strateji olmuştur denilebilir. Her ne kadar izlenen politikalar bir ölçüde lâikleşmenin gereği olarak görülse de, İslâmiyet sadece bir din olmayıp aynı zamanda bir kültür olduğu için, politika İslâm kültürün bazı görünümünün yerine Batılı yaşam biçimlerinin bazı görünümünü yerleştirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla Kemalist değişimlerin 1924'ten 1928'e kadarki ilk evresi yalnızca halifeliğin ve İslâm hukukunun uygulanış biçimi olan şer'î kuralların lağvedildiği bir dönem değil, aynı zamanda fes'in yasaklandığı ve kılık kıyafetle ilgili başka özelliklerin kısıtlandığı bir dönemin tarihi olmuştur. Hatta 1912 İsviçre Medenî Kanunu'na uydurulmuş yeni bir medenî kanun 17

⁹⁸ Şaylan, *Çağdaş Siyasal Sistemler*, s.76.

⁹⁹ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s.14.

Şu, bat 1928'de yürürlüğe girmiş;yine aynı yıl Latin harflerine geçilmiştir. Bu reformlar, Türkiye'nin ve Türk toplumunun pek çok hayati fonksiyonlarında geniş çaplı problemlerin doğmasına zemin hazırlamıştır¹⁰⁰.

3. 3. 1. Kültür - Lâiklik ve C.H.P.

Kültür; "bir cemiyetin sahip olduğu maddî ve mânevî kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi alâkaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umûmî atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alan; bütün bunlarla birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzını temin edici" olarak tanımlamıştır¹⁰¹. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kültür, bir toplum için ayrılmaz bir bütünlük arzietmekte ve iki yöne sahip olmaktadır; "iç ve dış veçheleri olarak isimlendirilmesi mümkün olan bu kısımlar, manevî ve maddî kültürdür"¹⁰². İşaret edildiği gibi, toplumsal yapının bir modelini oluşturan toplum kültürünün içerisinde, maddî unsurlar ile manevî unsurları birbirinden ayırt etmek mümkündür. Maddî kültüre toplumun üretim araçları, taşıtlar, saklama ve koruma aletleri vs. dahil olurken; manevî kültürü toplumun inançları, düşünceleri, gelenek ve görenekleri, duyguları ve davranışları, tarihi kahramanları ve mukaddes değerleri meydana getirmektedir. Buna göre toplum kültürünün içinde bilim, san'at, hukuk, iktisat, ahlâk, siyaset vb. 'nin yanında, din de çok önemli bir yere sahip olmaktadır¹⁰³ Ancak, kültür, canlı bir organizmaya benzetildiği için, onu oluşturan

¹⁰⁰ Mazruî, Ali, "Osmanlı İmparatorluğu ve Atatürk Mirası Açısından Afrika-Siyasal Kültürde Yerellik ve Evrensellik", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, s.579.

¹⁰¹ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s.48.

¹⁰² Bilgeseven, A. Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985, s.330.

¹⁰³ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.307.

unsurlar ve bunlar arasındaki dengenin, zamana ve şartlara göre gelişip değişebileceği de vurgulanmıştır¹⁰⁴. Çünkü hiçbir toplum statik değildir ve sürekli bir değişim halindedir¹⁰⁵. "Kültür değişmesi" konusunda yapılan tanımlar içerisinde Turhan, Malinowski'nin tarifini aynen almaktadır :

"Kültür değişmesi, bir cemiyetin mevcut nizamını, yani içtimâî, maddî ve mânevî medeniyetini bir tipten başka bir tipe kalbeden bir prosestir. Böylece kültür değişmesi, bir cemiyetin siyasi yapısında, idari müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskan tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, toplumsal iktisadın dayandığı üretim maddelerinin sarfında az çok meydana gelen değişimleri ihtiva eder. Terimin en geniş manâsıyla kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimi bir faktörüdür; her yerde ve her zaman vukua gelmektedir"¹⁰⁶.

Antropoloji literatüründe, genellikle maddi kültür unsurlarının, yani inançlardan çok bunların somut görüntülerinin bir başka kültür tarafından daha kolay ve çabuk benimsendiğine yer verilmiştir. Aslında bu bir öğrenme olayı kabul edilmiştir. Çünkü, somut (müşahhas) şeylerin soyut olanlardan daha kolay öğrenildiği, psikologların eskiden beri bildikleri bir gerçektir. Kültür de bir inançlar,

¹⁰⁴ Günay, a.g.e., s.308.

¹⁰⁵ Konuk, Osman, **Kültür Değişmesi ve Televizyon**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Malatya 1991, s.41.

¹⁰⁶ Turhan, kültür değişmelerinin ne şekilde olduğunu da iki kısma ayırt etmektedir :

- a) Serbest kültür değişmeleri,
- b) Mecbûrî kültür değişmeleri.

İki kısma ayrılan bu kültür değişmeleri, Türk toplum hayatı için açık bir şekilde tahlil edilmiştir. Burada dikkati çeken nokta, serbest kültür değişmeleriyle mecbûrî değişmeler arasında III. Selim devri (1789-1807)nin bir intikal devresi olarak izah edilmiş olmasıdır. 1923 devresine kadar kültür değişmelerinin yönü ise, mecburî kültür değişmeleri olarak ele alınmıştır. Bu noktadan hareketle Cumhuriyet devri ve özellikle tek parti döneminin nasıl bir kültür değişmesini devraldığı açıklık kazanmıştır. Turhan, a.g.e., s.49.

bilgiler, his ve heyecanlar bütünü olduğuna göre, maddî değildir. Maddîliği ise onun, bütün uygulama halinde maddî formlara bürünür olmasıdır. Denilebilir ki, bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil, seçerek; yani kendi yapısıyla uyuşmayacak şeylerden ziyade uyuşacak olanları alır¹⁰⁷.

Cumhuriyet ideolojisi, fikir alanında, kültürün lâikleştirilmesi diye tanımlanabilecek pozitif düşüncenin bir varyantı sayılabilir. Bu yüzden de, cumhuriyet ideolojisinin karşı karşıya kaldığı ilk önemli problem, Türk kültüründe “dinsel” olanla “millî” olanı, bu aşırı pozitif görüşe uygun olarak birbirinden ayırmak olmuştur. Aslında Gökalp’in “Türk harsı” diye nitelediği geleneksel imajlar, tasarımlar ve mitoslarla oluşan halk kültüründe “millî” olanla “dinsel” olan, Türk toplumunun uzun geçmişinde birbirini karşılıklı etkileyerek, farklı bir yapı oluşturmuştu. Dolayısıyla, bunların hangi tür çözüm yolu denenirse denensin birbirlerinden soyutlaştırılması öyle kolayca halledilebilecek bir durum arz etmiyordu. Dinî olanla millî olanın neredeyse eş anlamlı olduğu bu kültürel unsurların Cumhuriyet yıllarında özlerine dönüştürülmeye çalışılması temeldeki bütünlüğün devamını engelleyememiştir. Cumhuriyetin ilk 15 yılı da bu aşırı pozitivist tutkuların eseri olmuştur¹⁰⁸.

Hasan Ali Yücel’in Millî Eğitim Bakanı olduğu döneme kadar Batıcılığın, aşırı pozitivism ya da aşırı romantizm biçiminde de görünse, bir tek anlamı taşıdığı vurgulanmıştır. Batılı dünya görüşünden Osmanlı dünya görüşünün karşıtı anlaşılmalı, yani, kültür alanında Batıcılık, Osmanlılığı imleyen ne varsa onun karşıtını anlamak biçiminde düşünülmüştür. Başka bir deyişle Batıcılık, mefhum-u

¹⁰⁷ Güngör, a.g.e., s.15,16,17.

¹⁰⁸ Yavuz, H., *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, s.11-13.

muhalifiyle ele alınmıştır. Bu dönemde, Batıya ait klâsik yapıtların Türkçeye çevrilmesi işi büyük bir tutkuyla yürütülürken, Türk-Osmanlı kültürünün derinlemesine incelenmesi konusunda herhangi bir yaklaşım görülmemiştir. 1950'lere kadar süregelen bu durum, aynı yıllardan itibaren Batıcılığa karşı bir Doğu-Batı sentezinden (resmî ideoloji dışında) sözedilir bir düzeye ulaşmıştır. Yine de fikir alanında resmî ideoloji egemen düşünce tarzı olmuştur. Kuşkusuz Batıcılık ya da evrenselcilik tezinin geçerlilik kazanmasında tek parti yönetimi siyasasının büyük payı olduğu gibi, 1930'ların aydınlarının kültür sorunlarını bir yapı sorunu olarak ele almayı düşünmemiş olmalarındaki paylarının büyük bir rolünün de varlığıdır. Nurullah Ataç'ın görüşleri burada örnek olarak verilebilir¹⁰⁹.

Kültür kavramı hakkında başlangıçta bazı tanımlamalara yer verilmişti. Kültür olayının bir toplum için ne derecede önemli olduğu vurgulanmıştı. Tek parti döneminde gelişen olaylar bağlamında Türk toplumunun nasıl bir kültüre dönüştürüleceği veya dönüştürülmek istendiği biraz sonra ifade edilmeye çalışılacaktır. Ancak bu arada din ve kültür konusunda kısaca bahsetmek gerekir.

Kaplan, "Kültür ve Dil" adlı eserinin bir bölümünde T. S. Eliot'un din ile kültürü birbirinden ayrı iki vaki'ya olarak kabul edişini, onlar arasında hayatî bir münasebetle ele almaktadır. Eliot'a göre din, kültürü aşan ve onu besleyen bir kaynak olarak kabul edilmiş ve "kültür, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş bir şeklidir" diye tanımlanmıştır. Kaplan'a göre de din, basit olarak bir inançlar ve ibadetler bütünü olarak tarif edilmiştir. Bu inançlar ve ibadetler ise, toplum hayatında gerçekleşirken birbirini doğuran ve birbirine bağlı binbir şekli

¹⁰⁹ Yavuz, a.g.e., s.13-14.

meydana getirmektedir. İslâmiyetin bir ahlâk, bir hukuk sistemi, hatta çeşitli idare tarzları doğurduğunun hesaba katılmasıyla, Eliot'un kültürü dine bağlamasının ne kadar doğru bir fikir olduğu görüşü ortaya konulmuştur. Her dinin inanç ve ibadet şekillerinde olduğu gibi onlardan doğan kültür ve san'at faaliyetleri de birbirinden farklıdır. Eliot bu farklılığın faydalı, kültürleri zenginleştirici olduğu kanısına varmıştır. Kaplan, dışa açık bir kavim olan Türkler'in, sadece Fars ve Araplar'dan değil, Hıristiyan kavimlerin kültürlerinden de yararlandıkları hususunu doğrulamaktadır. En güzel örnek te Ayasofya modelidir¹¹⁰.

Kültürde çözülme hadisesine gelince, Eliot'a göre bu durum ihtisaslaşma olarak ele alınmıştır. Çünkü bir medeniyet ihtisaslaşarak gelişir, fakat ihtisaslaşma sosyal tabakaları ve fertleri ortak kültürden ve manevî değerlerden uzaklaştırır. Yazara göre, "kültürde çözülme, kültürde ihtisaslaşmayı takip eden bir olgudur. Bir toplumun muzdarip olabileceği en köklü çözülme ihtisaslaşmayla olur. Bu, kültürde çözülmenin yegane çeşiti ve yegane yönü değildir. Fakat, sebep ve sonuç ne olursa olsun kültürde çözülme en ciddi ve tedavisi en güç hastalıktır"¹¹¹.

Öyleyse kültürde çözülmenin başlıca sebebi sınıflaşmadır. Aynı tabakada farklılaşma bölünmeyi doğuracaktır. İşte Tanzimattan sonra Batılı kaynaklarla beslenen ve elit zümre diye nitelenen sınıf ile kendi toplumu arasında birbirine zıt, hatta kendi toplumundan uzak bir farklılaşmanın meydana geldiği görülmektedir. Kendi öz kültürüne ve kendi halk tabakasına yabancı bir zümre anlayışı etkin olmuştur. O, bin yıllık Türk-İslâm kültürünün değil, bambaşka kaynaklara dayanan Batı kültürünün temsilcisi konumda kalmıştır. Tanzimattan sonra Türk

¹¹⁰ Kaplan, Mehmet, **Kültür ve Dil**, İstanbul 1985, s.17-19.

¹¹¹ Kaplan, a.g.e., s.19.

toplumunda görülen çözümlenin başlıca sebebi, bu sınıflaşma, farklılaşma ve zıtlaşmayla açıklanabilir. Eliot'a göre toplumsal çözümlenin önüne geçmenin en önemli çarelerinden birisi, toplumun ortak din ve kültür kaynaklarına dönmek ve onlarla beslenmektir. Türkiye'deki gelişme ise bu yönde değil, tamamen aksi yönde olmuştur. Aydınlar ilerlenmeyi bin yıllık Türk kültürünü yok saymakta aramışlardır. Bunun sonucunda benimsedikleri kültür ve ideolojiler onları içinden çıktıkları topluma düşman kılmış ve meydana gelen hadiseler de bunun en açık göstergesi olmuştur¹¹².

Türk toplumunun bu elit zümreye karşı herhangi bir tepkisinin olmadığı da söylenemez. Ancak tepki gerçekten yapılması zorunlu somut çağdaş hamlelere karşı olmaktan çok, onun örf ve adetlerinde gereksiz yere yapılan müdahalelere karşı olmuştur. Bu durum Türk toplumunun kültür bütünlüğü ve istiklâli bakımından sağlıklı bir tepki olarak karşılanmış ve modernleşmekle bir ilgisinin bulunmadığı, yani normal ve olumlu bir hareket olarak kabul edilmiştir¹¹³. Onun kendi asıl kültürünün yerine, hâkim milletin kültürünü ya da Batı toplumunun kültürünü yerleştirme iddia ve çabaları boşa gayretler olarak nitelendirilmiştir¹¹⁴.

Toplumun kendi geleneksel ilişki biçimlerini değiştirme arzuları, gerçekte, maddî/zihnî zeminin bu yönde bir ihtiyaç doğurmasıyla ortaya çıkar. Eğer bir toplum objektif olarak böyle bir ihtiyacı hissetmiyorsa, bu durumda değişimin rasyonel şartlarda gerçekleşmesi sözkonusu olamaz. Ancak baskı ve zorlama yapılarak sun'î bir farklılaşma sağlanabilir¹¹⁵. Çünkü, medeniyet ve kültür değişmesi,

¹¹² Kaplan, a.g.e., s.20-21.

¹¹³ Turhan, *Garplaşmanın Neresindeyiz?*, İstanbul 1980, s.21.

¹¹⁴ Turhan, a.g.e., s.25-26.

¹¹⁵ Bostancı, Naci, *Kültür ve Değişme*, İstanbul 1990, s.49.

toplumların hayatında çok çeşitli meseleler doğurur. Önce yüksek tabaka, yönetici sınıf, yabancı tesir altında kalmaktadır. Buna karşın halk kitlesi de genellikle önceki yaşayış tarzını, örf ve adetlerini sürdürmektedir. Sonuçta aydın zümre ile halk birbirinden kopmakta ve halk yabancı etki altında kalan aydını, dinine, memleketine ihanet etmiş saymaktadır. Diğer taraftan aydın zümre ise halkı, dinini, örf ve adetlerini beğenmemekte, zorla, kendisinin değer verdiği kültür ve medeniyeti kabul ettirmeye kalkışmaktadır. Neticede aydınla halk arasında gerginlikler anlaşmazlıklar, çatışmalar olmaktadır ki, zamanla aynı millet kendi tarihine, diline ve dinine yabancılaşmaktadır¹¹⁶.

Bu gün Türkiye'de özellikle tek parti döneminde realite bu bağlamda gelişmiştir. İnkılapların benimsenmesi konusunda Aydemir'in " İnkılâp, tarafsız bir nizam değildir. Onun içinde yaşayanların taraftar, yani inkılâptan yana olsunlar ya da olmasınlar, ona intibak etmeleri, uymaları lâzımdır. İnkılâp, ona taraftar olmayanların iradelerinin ona taraftar olanların iradelerine cebir ve zor yoluyla kayıtsız şartsız bağlanmaları demektir" sözleri dönemin sosyo-psikolojisine yerinde tercümanlık etmektedir¹¹⁷.

Bu bağlamlar altında denilebilir ki, Cumhuriyet inkılâpçıları, Avrupa medeniyetinden daha çok, esas itibariyle lâiklik ve pozitivist düşüncüyü anlıyorlardı. Önceki ıslahat hareketleri, Türk toplumunda eksik olan tarafları tamamlama gayreti içinde olmasına rağmen, Cumhuriyet inkılâpları bir medeniyet ve kültür değişmesi yönünde olmuştur. Belki bu yüzdendir ki Osmanlı ıslahatçıları pratik meselelere önem vermişler, Türk toplumunun Avrupa'ya benzemesinden ziyade,

¹¹⁶ Kaplan, a.g.e., s.32-33.

¹¹⁷ Aydemir, İnkılâp ve Kadro, s.239.

Avrupa gibi kuvvetli olmasını hedef edinmişlerdir. Nitekim İkinci Meşrutiyet devri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batıcılar, eski ıslahat hareketlerini (başta Tanzimat olmak üzere) eksik ve güdük olmakla nitelemişlerdir. Batıcılar gibi Türkçüler de, Tanzimatın klikler arasında bocaladığından, mektebin yanında medreseyi, Avrupa hukuku yanında müslüman hukukunu v. s. yaşattığından sözetmişlerdi¹¹⁸.

Mardin, dinin fonksiyonunu üç plânda gördüğünü belirtir. Birincisi, kişisel plândır ve kişi katındadır. İkincisi, dinin kültür katında olan fonksiyonudur. Dinin bu fonksiyonu ise onun bir semboller kümesi olmasındandır. Üçüncüsü de Durkheim'in görüşlerinde hareketle dini toplumsal yapı unsurlarının sabit kalması fonksiyonunu görmesirir¹¹⁹.

Mustafa Kemal de, birçok XIX. yüzyıl düşünürü gibi bilime bir ahlâkî değer atfetmiş ve "tabiat yasalarını Cumhuriyet'in temel felsefesi haline getirme" düşüncesinden dolayı, dinin yerini uygar bir din ya da "civil religion"ın almasını istemiştir¹²⁰. "Pozitivizm" olarak tanımlanan bu düşünce tarzının, Türkiye'nin düşünce hayatına Jön-Türkler ile birlikte girdiği bilinmektedir. Pozitivizm ise, elit kadro içinde lâik politikanın yerleştirilmesi açısından dogmatik ve pragmatik bir kavram olarak algılanmış ve bu durumda eğitimin belirleyici bir rol oynadığına inanılmıştır. Genel olarak eğitim ve özel olarak tarihin katı ulusal çerçevesi çizilmiş ve parti inkılâpçı-pragmatik ideolojisine uygun hale getirilmiştir¹²¹. Zaten 1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, Tanzimattan beri Batı nizamına yönelik şekilde başlayan eğilimleri kanunlaştırmaktaydı¹²².

¹¹⁸ Güngör, a.g.e.,s.40-41.

¹¹⁹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.65.

¹²⁰ Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", a.g.y., s.39,42.

¹²¹ Behar, a.g.e.,s.163.

¹²² Aydemir, *Tek Adam III*, s.181.

Anlaşıldığı gibi lâiklik, Cumhuriyetçi elite temel özelliklerini veren ve yeni Türkiye'nin toplumsal-siyasal temellerini belirleyen önemli bir ilke olmuştur. Herşeyden önce o, Cumhuriyet rejiminin ve bu rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerinin meşrûluk zeminini oluşturmaktadır. Bu açıdan güçlü bir siyasal boyutu bulunmakta ve en az siyasal yönü kadar önemli olan kültürel bir içerik te taşımaktadır. Bu yönüyle Türk toplumunda genel kabul gören, dinsel nitelikteki değerler sistemini değiştirmek anlamında bir "fıkrî inkılâp"tan söz etmek, lâiklik ilkesiyle anlam kazanmaktadır denilebilir¹²³.

Radikal biçimiyle reformcu düşünce, Cumhuriyetçi elit tarafından, "tümüyle Batılılaşmayı amaçlayan sürekli bir kültürel ve toplumsal yenilik" olarak açıklanmıştır. Bu da Türkiye'nin siyasal bağımsızlığını kazanırken, Batıya kültürel bağımlılığını da ortaya koyması olarak izah edilmiştir¹²⁴. Diğer bir ifadeyle, Türkiye'nin politik mücadelesini kendileri lehinde kazananlar, ülkenin, Batı'nın kültürel yük vagonuna bağlanmasının da temelini atmışlardır. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde uygulamaya konulan reformların çoğunlukla bir kültür inkılâbı olduğu artık kavranılmış olmaktadır. Bu reformlar İsviçre Medenî kanununun uyarlanması-dan medreselerin kapatılmasına, 1934'deki soyadı yasasından Batı tarzına uyumlu kılık ve kıyafetin şart koşulmasına, Latin alfabesinin kabulünden fesin kaldırılmasına kadar uzanır.

Lâiklik ise, doğa bilimlerinin gücünün din gücünü ortadan kaldırabilecek bir güç olarak görülmesinden ibaret kabul edilmiştir¹²⁵. Dinsel olmayan öğelerle

¹²³ Köker, a.g.e., s.161.

¹²⁴ Mazruî, a.g.m., s.580.

¹²⁵ Behar, a.g.e.,s.165.

tanımlanmış bir millet kavramı ile temellendirilen millî hâkimiyet düşüncesi ve din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak belirlenen bu ilke olmaksızın, Cumhuriyet'e geçmenin hemen hemen imkansız olduğu ve Cumhuriyet olmadan da Mustafa Kemal'in iktidarda olamayacağı vurgulanarak, lâiklik ilkesinin siyasal iktidar mücadelesi açısından nasıl bir anlamı bulunduğu ortaya konulmuştur. Din ve devleti birbirinden ayırma, millî devleti kurmanın ilk ve zorunlu adımı görülen bu ilkenin yerine dinin, yalnızca bireysel inanç alanıyla sınırlı olacağı düşünülmüştür¹²⁶. Bu açıdan bakıldığında, dini, devlet işlerinden ayrı ve bireyin vicdanıyla ilgili bir inanç sistemi olarak anlamak ve göstermek problemlerin çözümünü sağlamamaktadır. Çünkü İslâmiyet, din ve dünyanın, din ve devletin birlikteliğine, içiçe geçmiş olmasına dayandırılmaktadır. Dolayısıyla İslâm dininin egemen olduğu bir toplumda lâiklik ilkesinin gerçekleştirilmesi için, önce dinin devlet tarafından denetim altına alınması, sonra da din ve devletin birlikteliği inancının, bireysel düzeyde değiştirilmesi gerekmektedir. İfade edildiğine göre bu ilke, din ve devletin ayrılmasına değil, dinin devlet tarafından denetlenmesine ve "fikrî inkılâba" yönelmiştir¹²⁷.

Cumhuriyetçi seçkinin kültür anlayışında ağırlık, Batı'dan kaynaklanan yapı taşlarından oluşmuştur. Onların modelinde plastik sanat yapıtlarına, günlük hayatı tanımlayan tarzda bir romanın gelişmesine, çok sesli müziğe, Darwin'in evrim bilgisine ve Türk halk biliminin "museification"unu oluşturmaya yönelik bir çaba vardır. Cumhuriyet seçkinlerinin kültürel ideallerinin bugüne uzantısını işte

¹²⁶ Köker, a.g.m., s.163-165.

¹²⁷ Köker, a.g.e., s.166.

bu kültür temsil etmektedir¹²⁸. Cumhuriyet'in yerleştirilip sağlamaştırılması için zorunlu olarak dinin devlet tarafından denetim altında bulundurulması yönünde gerçekleştirilenler, yapılan yeniliklerin toplum tarafından benimsenmesini sağlamak amacıyla, toplumsal değer sistemini değiştirmeyi hedefleyen girişimlerle hemen hemen eş zamanlı olarak ortaya çıkmışlardır. Bireyin toplumsallaşma sürecinde edineceği değerleri, bu süreçte devletin aktif müdahalesini sağlayarak biçimlendirme isteği, aynı şekilde lâiklik politikasının ayıdedici özelliğidir¹²⁹. Cumhuriyet'in ilk yıllarının jakoben lâikliğin ve 1950'lerde getirilen değişikliklerin bir kısmının, dine yeni bir rol -demokratik denetim ölçütlerinden biri olma rolü vermiş olduğunun söylenebileceği vurgulanmıştır. Bu rolün bir sonucu olarak ta, İslâm'ın, Türk toplumuna, yerleşik demokrasilerde temel sayılan dinî hakların verilmesini sağlayacağı görüşüne varılmıştır¹³⁰.

Belirtildiğine göre, lâikliğin, eğitim yoluyla hedeflediği değerler dönüşümü "müsbet ve tecrübevî ilim" adı altında ilginç bir özellik göstermiştir. Pozitivizm olarak tanımlanan bu anlayışın Jön-Türk düşüncesine ve oradan da Cumhuriyetçi elite Comte'çu biçimiyle yansıdığı kabul edilmiş, bundan dolayı lâiklik anlayışı ve uygulamasının, mevcut İslâm inancının yerine yeni bir inanç sistemi (bir yeni "din") yerleştirmek istediği sonucuna varılmıştır. Çünkü pozitif evrede eğer men inanç sistemi "bilim" yani bir "bilim imanı"nın geçerli olması söz konusudur. İşte Köker'e göre, Kemalizm'in çağdaşlık anlayışının temeli "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" düstûrudur ve lâiklik, bu çerçevede, İslamî inanç sisteminin yerine

¹²⁸ Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.215.

¹²⁹ Köker, a.g.e., s.166-167.

¹³⁰ Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", a.g.y., s.360.

bilimsel inanç ve örgütlenme sisteminin geçirilmesi anlamını kazanmıştır¹³¹. Bu görüş çerçevesinde, dinsel içeriğinden arındırılmış bir millet kavramıyla halka yeni bir kimlik sunmak; ahlâkı da dinden farklılaştırarak yeni davranış kalıpları belirlemek ve sonuçta bu ikisini de içeren yeni bir "hakikat düzeni"ni, siyasal, iktisadî ve sosyal alanlarda "müsbet ve tecrübevî ilim" esasını hâkim kılmak şeklinde beliren Kemalist lâiklik, tüm bu yeniliklerin pekiştirilmesi açısından harf inkılabına yönelmiştir. Kemalizm'in Türk toplumuna kazandırmak istediği yeni kimliğin yerleşmesi açısından bu -"unutkan bir toplum" yaratmak anlamında- kolaylaştırıcı bir öge olarak düşünüldüğü ileri sürülmüştür¹³².

Bizde lâiklik denildiği zaman siyasal ve dinsel otoritenin ayrılması değil; eğitimin, ailenin, ekonomik hayatın, hukukun, hatta, görgü kuralları, kıyafet ve sairenin değişmez din kurallarından ayrılarak, zamanın ve hayatın gerek ve zorunluluklarına göre tayin ve tanzim edilmesinin anlaşıldığı vurgulanmıştır¹³³. Niye böyle anlaşıldığı ise, C.H.P. nin genel politikaları ile ilgili kısımda daha açık bir tarzda görülebilecektir. Öyle ki bu dönemde, Türk kültürünün, Kibele ve Hitit mirasını bile içerdiği yönünde denemelere kalkışılmıştır. Özellikle Cumhuriyetin inşası sırasında birtakım Türk kültüründe uzak kurumlar ve bu kurumlarda müzisyenler, tiyatrocular, balerinler ve opera sanatçıları yetiştirilmeye başlanmıştır¹³⁴.

Yukarıdaki görüşlerden hareketle denilebilir ki; Türk toplum hayatında din ve kültürün birbiriyle örtüştüğü mevcut yapı korunmuş, zaman zaman da toplu-

¹³¹ Köker, a.g.e., s.168.

¹³² Toprak, a.g.m., s.361.

¹³³ Berkes, a.g.e., s.91.

¹³⁴ Mardin, a.g.m., s216.

mun kimlik görevini üstlenmişlerdir. Hatta, Türk ve Müslüman kavramlarının aynı prosesi temsil ettikleri ve birbirinin anlamını yansıttıkları bir gerçektir. Ancak Cumhuriyet dönemine kadar yönetim, hukuk ve eğitim gibi alanlarda korunan lâiklikle dinselilik arası “değişmez” ve “değişebilir” ayırımı, uygulamada amaç olmuş; “değişenler” alanı lâik alan, “değişmezler” alanı da dinsel alan olarak görülmüştür. Yapılan bütün bu düzenlemeler aynı zamanda ikiye bölünmeyi de başlatmış ve XIX. yüzyıl ortasından itibaren gittikçe aralarındaki çatlaklıklar o ölçüde artmıştır¹³⁵. Çok partili döneme kadar “değişebilen”lerin sınırları genişletilirken, “değişmezler”in sınırları oldukça kısıtlanmaya çalışılmıştır.

Tüm bu tarihsel aşamalar, Berkes’in ifadesiyle, hem devlet, hem de din alanındaki değişikliklerle beraber giden bir devlet-din arası boşanma sürecidir. Böylelikle sekülerizasyon hareketleri ve buna karşı gösterilen tepkiler, en son aşamada sağcılık-solculuk veya gericiilik-ilericilik arası çatışmaları doğurmuştur. Ayrıca, devletin dinden kopması, bir nevi halkın da devletten kopması tehlikesi yaratabileceği endişesi duyulmuştur. Bu endişe veya tehlike karşısında devlet, biraz sonra değinileceği gibi, ulusçuluk ülküsüyle karizmatik etkisini koruyabilme gayreti göstermiştir¹³⁶. O halde, öncelikle devletin dinden kopması, sonuçta halkın devletten kopması tehlikesinin endişe uyandırması hangi nedenlere dayanmaktadır?

Tunçay’a göre; “dine karşı tutum takınmak, zorunlu olarak dünyaya karşı tutum takınmayı içerir (...) Bir yanlış bilinçlilik biçimidir diye, dini kaldırmak ve yerine hiç bir şey koymamak, insanlara eziyettir; bir başka yanlış bilinçlilik biçimi

¹³⁵ Berkes, a.g.e., s.55-56.

¹³⁶ Berkes, a.g.e., s.78-79.

koymaya kalkışmak ise, boşuna bir çabadır (...) Bizim genellikle, İslâmın özelliğine ve Türkiye'nin XX. yüzyıl başlarındaki gelişmemişliğine bağladığımız, devletin bir çok işlevini dinin üstlenmesi olgusu, bu çözümlemede evrensel bir zorunluluk olarak görülüyor. Kemalizm'in din koinusuna el atması da sanıyorum, temelinde, bundan ileri gelmektedir. Cumhuriyet; yalnızca saltanatı kaldırmakla yetinmezdi. Hilafetin simgelediği, devlete dinsel terimlerle bağlanmayı da değiştirmek zorundaydı. Eleştirilmesi gereken bir tek, Kemalist lâiklik anlayışı ve uygulama biçimidir"¹³⁷.

1924'te hilafetin kaldırılışından itibaren, 1928'de Anayasa'daki devletin "din"i kaydının kaldırılmasına varan, 1937'de ise temel bir ilke olarak anayasada yer alan "Cumhuriyet lâikliği", bir bakıma, Osmanlı Devleti'nin tersine, yapısal gereği kalmamış bir hareket olarak kabul edilmiştir. Çünkü, Türkiye Cumhuriyeti'nin nüfusu, Osmanlı tebasından çok daha türdeş (homojen) olduğu için, lâiklik inkilâbı, salt kültürel plânda Batı taklitçiliğinden kaynaklandığı söylenmiş; hatta bu inkilâp Batıya karşı, Batıya yaranma gayreti diye yorumlanmıştır¹³⁸.

Başka bir görüşe göre, lâiklik, dinin toplumsal kökenlerini yok etmeye uğraşmamıştır. Din kurumlarının devletten koparılmasından ziyade, devlet tarafından daha az ilgiye lâyık görüldüğü ifade edilmiştir. Öyle ki, lâiklik ilkesi bir tür "Kaesarizm" (mutlakiyet rejimi, emperyalizm) olarak, yani din üstünde devlet denetimini öngören bir çatışma ilkesi haline gelmesini zorunlu kılan bir anlayış olarak açıklanmıştır. Başka bir açıdan da "Cumhuriyet lâikliği", avam-havas ya da

¹³⁷ Tunçay, *Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s.211-212.

"İslamlık ve şeri'at üzerine olan hükümlerin Büyük Millet Meclisi'nce 1222 Nr. ve 10 Nisan 1928 tarihli kanunla kaldırılmasıyla, milletvekillerinin ve cumhurbaşkanının Anayasa yeminleri de (Vallahi yerine) "Namusum üzerine" diye yemin edilecekti." Bkz. Jäschke, a.g.e., s.25-26.

¹³⁸ Tunçay, a.g.e., s.213-214.

sıradan halk-seçkin aydın yabancılaştırmasını körükleyen önemli bir etmen olarak görülmüştür¹³⁹. Bu anlayış çerçevesinde Cumhuriyetçi aydınlar, Osmanlı aydınlarından daha aydın bir özelliğe sahip, kendilerini halk yığınlarından ayrı ve üstün tutan ve isteklerini dinle ilgili tavırlarında da otaya koyan zümre olarak bahsedilmiştir. İşte, jakobence bir görünüş altında, gerçekleri ve doğruları yalnız kendilerinin bildiğini zanneden; hatta içlerinde, bildiklerini topluma zorlamayla da olsa kabul ettirme misyonu taşıyan bu aydınlar için, lâiklik, halktan kopukluğun bir yolu ya da aracı gibi olmuştur. Böyle bir tutumun sergilenmesi, tepeden inmeçi dünya görüşünün kaçınılmaz bir neticesi kabul edilmiştir¹⁴⁰.

Bu elit zümrenin kendi toplumu ile arasındaki bağların ne denli ayırık olduğu açıkça anlaşılmaktadır. İnkılâpçı ideolojinin savunucuları olarak ortaya çıkan, ancak toplumun gerçeklerini yakalamaktan ve onları temsil etmekten uzak bir aydın tipiyle karşılaşılmaktadır. O zaman; "tam anlamıyla bir inkılâpçı aydının nasıl olması gerekir?" sorusu yöneltilebilir. Türker Alkan'a göre; "gerçekten devrimci olabilmek için, tüm koruyucu simgelerin etkisinden kurtularak, toplumda egemen olanın, güçlü olanın, doğa ile karşı karşıya kaldığı o zayıf noktayı algılayabilmek gerekir"¹⁴¹.

Görüldüğü üzere radikal bir lâiklik anlayışı, siyasal sistemde güçlü bir etki yapmıştır. Bu da reaksiyoner hareketleri bir yönüyle desteklemiş ve özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında elit ile toplum kültürü arasındaki gediği iyice aralamıştır. 1946'lı yılların Cumhuriyetçi aydınları da dini ve dindarlığı, reformların red-

¹³⁹ Toprak, a.g.e., s.2; Tunçay, a.g.e., s.214.

¹⁴⁰ Tunçay, a.g.e., s.214-215.

¹⁴¹ Alkan, *Aydınlar ve Siyaset*, Ankara, 1977, s.93.

dettiği bir çeşit tutuculuk ve bir nevi yarı teokratik düzene bir dönüş olarak tanımladıkları beyan edilmiştir. Bu yüzden onlar daha çok özgürlük istemlerini Kemalizm'e ve bizzat Cumhuriyet'e bir saldırı olarak yorumlamışlardır¹⁴².

Adnan Adıvar'ın Amerika'da yaptığı bir seminer konuşmasında şunları söylemiştir; "Dinciler, İslâm düşünce ve imanını, doğal ve bilimsel yasalarla uzlaştırmaya çalışarak ve lâikliğin gerçek anlamını vurgulayarak savunmaya devam ettiler. Bir bakıma, bu övülesi bir çabaydı, çünkü, şimdiye dek (1950) karşıt olan her iki yanında hoşgörüsünü gerektiriyordu. Fakat genç Cumhuriyet, halkın geleneksel din uygulamalarını hoşgörmekle birlikte, İslâm düşüncesine herhangi bir ödün vermek niyetinde değildi. O dönemde, Batı düşüncesünün, daha doğrusu Batı pozitivistiminin egemenliği öylesine yoğundu ki, buna düşünce demek bile zordur. Daha iyisi, 'resmi dinsizlik dogması' demelidir. Gibb'in imgeli deyişiyle, Türkiye pozitivist bir anıtkabir olmuştur"¹⁴³.

Halkçılık ilkesi etrafında birleşip te gerçekte halkın konumunu görmekten aciz bir anlayışın sergilendiği, yukarıdaki ifadelerin bir özeti gibidir. Avcıoğlu, "Zira, memleketimizde halka rağmen iktidara gelmek çok kolay fakat halka rağmen memleketi ileri götürmek çok zor. Halkı kazanmayan bir iktidar, zorbalıktan başka hiçbir şey yapamaz. Zorbalık uzun ömürlü olmaz. Zorba geldiği gibi gider. Geçmişteki devrimcilerin en büyük hatası, bu gerçeği anlamamak oldu. Halka rağmen ilerleme fikri, memleketimize çok değerli yıllar kaybettirmiştir" sözleri bu sıkıntının boyutunu ortaya koymaktadır¹⁴⁴. Yazar, "Bugün de, halk kitleleriyle

¹⁴² Tunçay, a.g.e., s.3.

¹⁴³ Bu ifadeler için bkz. Tunçay, a.g.e., s.215.

¹⁴⁴ Avcıoğlu, Doğan, "Cepheler Beliriyor", Yön Dergisi, S.44, 17 Ekim 1962, s.3.

halkın mutluluğunmu yürekten isteyen devrimci kuvvetler arasında bir uçurum vardır” diyerek aynı problemlerin uzantılarını vurgulamak istemiştir¹⁴⁵.

Cumhuriyetin ilk yıllarında toplumdaki en etkin güç olarak bürokrasinin geçerli olduğu bilinmektedir. Bunun için de C.H.P., saflarında bürokrakiye en geniş ölçüde yer veren bir parti kimliğini taşımış ve Türk toplumunda bürokraasinin partisi olarak nitelenmiştir. Duverger’e göre Türkiye’de tek partinin konumu eski yapılı bir otokrasinin modernleştirilmesini ifade eder ve plüralist sistemlerdeki partilerle hemen hemen aynı anlamı taşımaktadır. Bu nedenle tıpkı onlar gibi tek parti olmasına rağmen geleneksel bir aristokrasinin yerine halktan çıkmış yeni bir elit getirmeye çalışmıştır¹⁴⁶. Duverger, Türk tek parti sistemini haklı bir görünüm kazandırmayı amaç edinen görüşler ileri sürmüşse de, aslında uzun yıllar Türk siyasal seçkinleri grubunu meydana getiren C.H.P. ’nin orta ve yukarı lider kadrosunun çoğunlukla devlet bürokratlarından -halktan çıkmış yeni bir elit değil- meydana geldiğini açıkça ortaya koymuştur. Türk siyasi seçkinleri üzerinde yapılan bir araştırmayla da bu destekelenmiştir. Tespitlere göre 1924 ile 1950 yılları arasında parlamentodaki lider kadronun ikinci mecliste %66, üçüncü mecliste %61, dördüncü mecliste %60, beşinci mecliste %65, altıncı mecliste %61 ve yedinci mecliste %50 oranlarında bürokratlardan meydana geldiği beyan olunmuştur¹⁴⁷. Belirlenmiş olan bu oranlarla, 1923-1950 yılları arasında siyasi iktidar monopolünü elinde tutan C.H.P. ’nin büyük ölçüde devlet bürokratlarından olu-

¹⁴⁵ Avcıoğlu, a.g.m., s.3.

¹⁴⁶ Duverger, a.g.e., s.362-363.

¹⁴⁷ Şaylan, a.g.e., s.76.

şan bir siyasi organizasyon karakteristiği taşıdığı kanıtlanmıştır. Bu organizasyonun siyasal ideolojisi de bilindiği gibi meşhur altı ok ile formüle edilmiştir.

C.H.P. 'nin kollektif bir süreç sonucunda ya da toplumun bünyesine derinden bağlı olan halka dayalı bir hareketten ve onun kültüründen yola çıkmadığı belirtilmiştir. Böyle bir bağ kurma iddiasında bulunmaya kalkıştıkları (bir birlik gayreti içinde göründülse de), ancak elitlerden bir kısmının gerçekte, toplumun kültürel ve tarihsel birlik anlayışından mahrum olmalarından istenilen sonuca ulaşamadıkları ileri sürülmüştür¹⁴⁸. Bu partinin 1930 yılına kadar, kendi felsefesi çerçevesinde toplumun temel kimlik ve tarihi devamlılık felsefesinin korunmasını görev bildiği; Cumhuriyet rejimini ve ilericiliği iyi niyetlerinden dolayı destekleyen muhafazakârların bir kısmının görüşleriyle bir uzlaşma politikasına, eklektik bir ideolojiye sahip olduğu ortaya konulmuştur. Ne var ki bu yıldan itibaren sözde ideolojik farklılıklardan dolayı, yeni rejimin koruyucusu ve yeniliklerin temsilcisi olduğunu ileri süren C.H.P., 1931 yılından sonra kimi gerçek kimi de hayali olan bir takım tehditleri bahane edinmiş ve güç gösterisine dayalı olarak kendini haklı çıkarmaya çalıştığı bir süreci başlatmıştır. Böyle bir tutum içerisinde buldukları için de kendilerine oy veren insanlara, kendilerinin haklı olduklarını gösterebilecekleri bir imkanı ortadan kaldırmışlardır. 1932'lerde, kuvâ-i milliye heyecanı, yerini kozmopolit bir görünüme sahip olan Batı özentisine terketmiş, öyle ki topluma ait değerlere sanki bir savaş açılmıştır¹⁴⁹. Nihayet 1945-1946'da yaptıklarının karşılığı olarak pratik bir platformda bir muhalefetin canlanmasına fırsat ta-

¹⁴⁸ Karpat, a.g.m., s.43.

¹⁴⁹ Bu durum demokrasinin Türkiye'de yaptığı büyük bir tahribat olarak izah olunmuştur. Bkz. Kazdal, İsmail, *Çağdaş Truva Atı Demokrasi*, İstanbul 1980, s.84.

nınmıştır. Çünkü C.H.P., Türkiye'nin kritik, hayati ve tarihsel sayılabilecek bir süreçten geçirmeye önderlik etmek üzere ortaya çıktığı acı gerçeği anlamada yetersiz kalmıştır. Bunlara rağmen parti, sosyo-politik gerçek bir kimlikten mahrum olurken, tarihe aykırı teşkilat olmada tam aksine başarılı görülmüştür¹⁵⁰

C.H.P. 'nin kurucusu olan Mustafa Kemal, partinin halka dayalı olması gerektiğini sık sık vurgulamıştı. Çünkü, milletin geleceğini ilgilendiren fikirlerin tamamını oluşturmak için halkla beraber çalışmak ve ondan uzak durmamak şart idi. Halktan kopuk, halkı yalnızca kendi başına bırakmak, ona göre, bir adım bile yol alamamaktı. Bundan dolayı da halk içerisinde pozitif iş programını kabule yönelik ilginin derhal uyandırılması zorunlu görülmüştü¹⁵¹.

C.H.P. 'nin 1931 yılından itibaren doğrudan bir değişim ve reform mücadelesine giriştiği ve bu yüzden de halkın reformları kabul etmesine yönelik teşkilatları kurmaya başladığı bilinmektedir. Aslında, bu yıla kadar aynı idealleri taşımıştı. Zaten 9 Eylül 1923 tarihinde yayınlanan parti nizamnamesinin ilk maddesi; "Halk Fırkası bir ihtilâl fırkası değil, fakat bir inkilâp fırkasıdır" sözlerine yer verilmişti. Fırkanın gayesi, millî hâkimiyetin, "halk tarafından ve halk için" icrasına rehberlik etmek ve Türkiye'yi tam anlamıyla "asrî devlet" haline yükseltmek şeklinde ortaya konulmuştu. Yine bu fırkaya intisap edeceklerin halkçı olmalarının şart olduğu ileri sürülmüş ve " halkçılar"a göre halk mefhumu; "hiç bir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir musâvâtı kabul eden bütün fertler halktandır. Bu suretle halkçılar asrî devlet esaslarına muhalif

¹⁵⁰ Karpat, a.g.m., s.44-45.

¹⁵¹ Atatürk, İzmir İktisat Kongresini açışta yaptığı konuşmada "Halk Fırkası" adıyla zikrettiği partinin (C.H.P.) programını belirlemiştir. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II,103-116.

hiç bir ailenin, hiç bir sınıfın, hiç bir cemaatin, hiç bir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları teşri ve icrâ etmekteki mutlak hürriyet ve istiklâli tahdid ve takyit edici hiçbir an'anenin, hiçbir makamın ve hiçbir kuvvetin meşrûiyetini tanımayan fertlerdir" diye tanımlanmıştı¹⁵².

Bu anlayışlar bağlamında parti, zaman ve şartlara göre programını uygulamaya koymuş, 1927'de yapılan II. Büyük Kongresi'ne değin ne yazılı bir program ne de prensiplerini belirtir düzenlemeleri oluşturamamıştır. Nitekim partinin programı önce kâğıt üzerinde tespit edilen prensiplerin uygulanması yoluyla değil, ancak tatbik edilen ıslahattan parti prensiplerinin çıkarılması şeklinde gelişmiştir. 1927'de -123 maddeli- yazılı yeni bir program ortaya konmuş ve bu programın ilk yedi maddesi "umûmî esaslar" başlığı altında partinin vasıfları ve prensiplerini ifade etmiştir. Böylelikle halk fırkasının ismi de "C.H.P. " olarak değiştirilmiştir¹⁵³.

C.H.F. 'nin yeni nizamnâmesi, esasta C.H.P. 'nin kuruluş gayesini açık ve kesin bir şekilde tespit etmiş, cumhuriyetçi, halkçı ve milliyetçi vasıfları kabul edilmiş, din ile dünya işlerini kesin bir şekilde ayırması yönünden yeni bir boyut kazanmıştır. 10 Mayıs 1931'de toplanan C.H.F. III. büyük kongresi halk partisinin tarihinde olduğu kadar Türkiye Cumhuriyeti tarihinde de önemli bir yer tutar. Bunun nedeni partinin ortaya koyduğu program olarak açıklanabilir. Bu kongrede halkın reformlara alıştırılması gerektiği fikri üzerinde uzun tartışmalar yapılmış; eski alışkanlık ve geleneklerin hala sürdürülmesinin aktif olarak kesilmesi gerektiği vurgulanmış, ancak mesele nazik bir durum arzettiği için bir ileri aşamaya

¹⁵² C.H.P. 25. yıl, s.20.

¹⁵³ C.H.P. 25. Yıl, s.20-21.

ertelenmiştir. Gaye; "Halkı eski geleneklerinden emin bir şekilde kurtarma taktiği" olarak beyan edilmiştir¹⁵⁴. Belirtilen tarihte yapılan kurultayla "halk evleri" kurulması için esaslı hükümler getirilmiş ve 1932'de açılan 14 halk evinden sonra her yıl yeni halkevleri açılmış ve 1948 yılına kadar sayıları 470'lere ulaşmıştır¹⁵⁵.

C.H.P. 'nin bu tür girişimleri "ulusçuluk" çatısı altında kültürel modernleşmeyi ve böylece halkçılığa tam anlamıyla ulaşma isteği diye izah etmek mümkündür. Parti programı ile ortaya konulan düşünceler, onun ideolojik yönelimini de açıkça belirginleştirmektedir. Temel iki ilke olarak katı ve etkin bir şekilde varlığını sürdüren ulusçuluk ve halkçılık olmuştur. 1929'dan itibaren "Milliyetçilik" düşüncesinin tanımında değişiklikler başlamış, ilk adım olarak topluma değişikliği benimsetme misyonu üstlenilmiştir. 1911'de Türk kimlik ve kültürünün anlamı üzerine dayalı "Vatanseverlik" demek olan bir milliyetçilik tanımı yapılmış ve bu kimliğin İslâmi kökleri de korunmuştur. Fakat bu tanımın yanlış tanımlanmış olan modernizm ve sekülerizm ile gayesinden uzaklaştırıldığı belirtilmiştir. Neticede C.H.P., halkın tarihî-dinî milliyetçilik anlayışının kendi seküler milliyetçilik anlayışıyla ters düştüğünün farkına varmıştır. İşte, onun halkevlerini kurmaya karar verişinde yatan temel gerçeklik budur. Çünkü, halkın ve Türkiye'nin varolan coğrafî değerleriyle dengeli bir temel üzerinde yeni bir ulusal bilinç ve kimlik anlayışının yükseltilmesi gerektiğini anlamış, bu görevi yerine getirme işni de halkevlerine telkin etmiştir¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Karpat, a.g.m., s.52.

¹⁵⁵ C.H.P. 25. Yıl, s.25.

¹⁵⁶ Toplum hayatının hiçbir parçasının parti denetimi dışında kalmaması ve sosyal davranışların politik davranışlarda dengeli yürütülebilmesi için, halkevlerinin kurulmasına karar verildiğine dair bkz. Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet*, s.18.

¹⁵⁶ Karpat, a.g.m., s.52-53.

Milliyetçilik mefhumu, devrin entellektüel kesimi tarafından da üzerinde en çok durulan bir meseledir. Ağaoğlu Ahmet, "millî şuur" oluşmasında başlıca unsurları; "dil, din, edebiyat, güzel sanatlar ve ortak tarih" olarak sıralamıştır. "Zira, efradı toplayan müşterek fikirler, müşterek hisler, müşterek an'ane ve adetler, müşterek hatıralar bunlardan doğar ve bunlarla muhafaza edilir. Fakat bunların da millîleşerek, millet efradını muayyen ve müşterek bir mefkûreye doğru sevketmeleri lâzımdır" demektedir¹⁵⁷.

Mustafa Şekip (Tunç) ise milliyet mefkûresini ele aldığı bir yazısında onu; "bir vaki'a olmaktan ziyade bir mefkûredir. Mut'a olmaktan ziyade menşe'dir, irade mahsulüdür ve onun içindir ki, siyasî sahada demokrasi ile müttefiktir" diye bahseder¹⁵⁸.

Yine, Ağaoğlu bir başka yazısında din ile milliyetçilik cereyanını karşılaştırmaktadır. Ona göre; "din de aynı tarzda sû-i isti'male, sû-i istifadeye marûz kalmıştır. Evvelâ asırlardan beri Türk, dininden mehcûr (uzaklaştırılmış) edilmiştir. Dinin en mevsûk (inanılır) kaynağı olan Hz. Kur'an ile Türk arasında, büyük bir engel konulmuştur. Alelâde Türk arapça anlayamadığından ve Kur'an'ın Türkçeye tercümesi yasaklandığından, Türk Dini ilhamâtın bu en mukaddes menba'ından mahrûm edilmiştir (...) İşte Türk millî cereyanının başına geçmiş olanların maksatları bütün bu amilleri, va'z-ı hakîkilerine ircâ etmekten ibaretti. Yâni lisandan başlayarak devlet ve hükümete kadar Türk hayatının bütün tecelliyâtında Türk şuur ve vicdân-ı millîsinin in'ikasını ve bütün bu sahalarda

¹⁵⁷ Ağaoğlu, "Millî Şuur", (Hakimiyet-i Milliye, Numara : 1189, 8 Ağustos 1340/1924), Tarihli yazısından bkz. *Atarük Devri Fikir Hayatı I*, Ankara, 1981, s.97-101.

¹⁵⁸ Şekip, Tunç, "Milliyet Mefkûresi Nedir?", (Millî Mecmu'a, Numara : 7, 24 Kanun-ı Sani 1340/1924, s.90-101) tarihli yazısından bkz. a.g.e., s.108.

tesânüt ve vahdeti te'min edecek muntazam ve ahenkdâr bir yürüyüşü istihsâl etmekte ¹⁵⁹.

Akçura da Dârulfünûn'da verdiği bir konferansta çağdaş bir devletin nasıl olması gerektiği hakkında şu sözleri sarfetmiştir; "Asrî bir devletin en mühim unsuru olan millet, yek-cinstir : Ekseriya aynı lisanla konuşur; efradının seviye-i ilmiye ve fikriyesi, hukûkî, ahlâkî, bediî, hatta siyasî fikir ve hisleri, çok mütefavit (birbirinden farklı) değildir; asrî bir devlette millet aynı kültürün mahsûlüdür, bundan nâşî hiç olmazsa, ekseriyeti aynı ideale meclûb (tutkun)tur. Binaenaleyh asrî bir devlet, millîdir(...) Asrî bir devlet, içinde kendisinden gayrı hukûkî ve dinî ve siyâsî bir sulta (otorite) kabul etmez. Mebde' ve münteha kendisidir ¹⁶⁰.

Sadri Ertem ise, milliyetçilik meselesini, Türk inkilâbının karakteri içerisinde mütalâa etmiştir. Ona göre Türk inkilâbının seyr-i muâsır milletlerin anladığı mânâda "millîleşmek"ten başka bir şey değildir. Ertem, aslında bu gerçeğin idrak edilmesinin yeni bir şey olmadığını beyan ederek onun düstûrunun geçmişte; "Türk Milletindenim, İslâm Ümmetindenim, Avrupa Medeniyetindenim" diye bir menkîbe halinde zikredildiğini söyler. Ancak bu söz tarihî olmuştur. Çünkü dönemin hayat tarzı çağdaş milletlerin hayat tarzına uygulandığı zaman bu sözün tarihî olduğu açıkça görülecektir. O halde yaşanan hayat tarzının gelişmesi için de özellikle İslâm Ümmeti hayatına ait olan bağlantılarının sökülüp atılmasıyla başlayacaktır. Ertem, Gökalp'in yukardaki sözüyle milliyetin tarihten çıkarıldığını beyan etmiştir.

¹⁵⁹ Ağaoğlu, "Milliyetçilik Cereyanının Esasları", (Türk Yurdu, C.2, Nr.11, Ağustos 1341/1925, s.389-395), yer adlı yazısından bkz. a.g.e., s.118,120.

¹⁶⁰ Akçuraoğlu, Yusuf, "Asrî Türk Devleti ve Münevverler Düşen Vazife", (Türk Yurdu, C.2, Nr. 13, Teşrin-i Evvel 1341/1925, s.1-16), yazısından bkz. a.g.e., s.129-130.

O, "Üstad Ziya Gökalp bir taraftan tarihten milliyeti çıkarırken, günün realitesini de ifade etmek istiyordu." sözleriyle vakı'ayı zikretmiştir¹⁶¹.

Bu konularda daha pek çok görüş ve düşüncelere rastlamak mümkündür. Ancak hepsinden tek tek bahsetmek imkânsız olduğu için, Mahmut Esat Bozkurt'un "Türk Milliyetçiliği" hakkındaki görüşleri kısaca ifade edilip tekrar C.H.P. dönemine geçilecektir. Bozkurt, Türk Milliyetçiliğini bir fikir akımı, bir kültür birliği olarak ele almıştır. Ona göre milliyetçilik, kan birliğine dayandığı kadar, daha ziyade fikir akımına, bir kültür birliğine dayanmaktadır. Türk milliyetçiliğinde devlet mefhûmunu lâik, halkçı cumhuriyetle ifade eden yazar, bu devletin mukadderatında egemen ve nâzım amilin de yalnız fikirler olduğunu belirtmiştir. O, "Türk Milliyetçiliği, ne dinciliktir, ne de dinsizliktir; Lâikliktir. İrkdaşın vicdanı bir kudsiyettir ki, bunun harîmine hiç bir el değmez. Din siyasetidir ki, Türk milletinin inhitat âmili olmuştur (...) Türk Milliyetçiliği, devleti, iktisâdî, içtimâî, siyâsî sahalarda halkçı ve cumhûrî olarak kabul eder; milletdaşları arasındaki refahta neseb temini muvaffak olmak isteyen Türk Milliyetçiliğinin umde-i esâsiyesi olarak kaydedilmeye değer fikrindeyim"¹⁶².

Özetlemek gerekirse, dönemin aydınlarından bir kısmının "milliyetçilik" kavramı ve "Türk Milliyetçiliği"nden ne anladıkları konusunda zikredilen yukarıdaki görüşleri, hem Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet olarak dayandığı temellerden, hem de düşünce boyutunun kaynaklarından haber vermektedir. Yeni devletin siyasal gelişiminde en etkin role sahip C.H.P. 'nin, bu aydın sınıfının gö-

¹⁶¹ Ertem, Sadri, "Türk İnkilabının Karakteri", (Hayat, C.2, Nr. 29., 16 Haziran 1927, s. 53-54), yer adlı yazısı için bkz. a.g.e., s.196-203.

¹⁶² Bozkurt, M.Esat, "Mahmut Esat Beyefendinin Nutukları (Türk Milliyetçiliği)", (Türk Yurdu, C.21-7, Nr. 195-1, Kanun-ı Sani, 1928, s.57-59), yer adlı yazısından bkz. a.g.e., s.241-245.

rüş ve düşüncelerinden etkilenmesi doğaldır. Ancak partinin genel çizgisinde değişime uğrattığı en önemli ilke, "Milliyetçilik" anlayışı olmuştur. Milliyetçilik mefhûmunun tanımında 1929'dan itibaren nasıl bir değişikliğin başladığı daha önce zikrolunmuştu. 1931'den sonra C.H.P. 'nin yeni Türk millî ve kimlik anlayışının, yani yeni milliyetçiliklerinin yönü materyalizme kaydığı dikkat çekicidir.

Bu açıklamalar ışığında, Cumhuriyetçi elite toplumun, âdeta birbirleriyle ayrı kutuplarda yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu yer alışıdaki etken, toplumun asıl kültürü ve bu kültürle özdeşleşmiş bulunan dinsel değerlerin belirleyici olmasıdır. Kendi toplumsal değerlerinden uzaklaşan bir zümreyle, sahip olduğu değerleri koruma mücadelesi veren bir toplum vakıası ortadadır ki, belki dünyanın diğer yerlerinde görülmesi pek mümkün değildir. 1930 ve hemen sonraki yıllarda C.H.P. 'nin sözcüleri, ülkede disiplini sağlayacak, inkılâp ilkelerinden sapmayacak ve bunları topluma aşılatabilecek, sağlam bir siyasal örgütleniş biçimini gerçekleştirme mücadelesi vermişlerdir. En belirgin özellikleri de geçmişin kurumlarından arta kalan izleri silip-süpürmek olmuştur¹⁶³. Egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu bir devlet yerine partiye ait bir devlet anlayışı ön plana çıkmıştır. Zaten, C.H.P. 'nin 1935'teki büyük kongresinde parti genel sekreteri Recep Peker'in "Türkiye Cumhuriyeti bir parti devletidir" sözleri, sahip olunan düşüncenin somut bir ifadesi gibidir¹⁶⁴.

¹⁶³ Yetkin, Çetin, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, İstanbul 1983, s.41.

¹⁶⁴ Bu tek parti kurultayında; bir parti programından çok bir devlet düzeni programının hazırlandığı anlaşılmaktadır. C.H.P.'lilerin demokrasi dedikleri devlet düzenini Recep Peker şöyle açıklamıştı : "Türkiye Cumhuriyeti bir parti devletidir. Parti, devletle beraber çalışır. Demokrasi; halk tarafından, halk için devlet idaresi demektir. Fakat demokrasi, hiçbir yanına dokunulmaz, değiştirilemez olduğu gibi alınır bir rejim değildir. Her memleketin ihtiyacına göre uygulanması gereken bir kavramdır." Goloğlu, a.g.e., s.189.

Aslında tek parti adına yapılan bütün girişimlerin altında parti devlet düzeninin yattığı söylenebilir. İyimser bir ifadeyle, bu tür girişimlerden amaçlananın “ülkenin yararına en uygun olanı getirmek” olarak düşünülebilir. Ancak, bu gidişin bir gün o partinin de sonun hazırlayacağı ve sahip olduğu gücünü kaybedeceği zaman da gelecek ve gelmiştir de. O halde C.H.P. tek partili cumhuriyet düzeni ve aldığı kararlar ile partisiz cumhuriyet düzenine yönelmiştir¹⁶⁵.

C.H.P. 'nin 1935'teki “totaliter rejim”in tüm özelliklerine uygun bir bürünüş tarzı diye nitelendirilen bu özelliği, 1931 yılı kongresinde alınan “otoriteye doğru bir dönüş” kararlarının sonucu olarak görülmüştür. 1920'lerin serbest atmosferinin tersine, parti, bu yıllarda ülkede gelişen güç merkezinin odağı haline dönüşmüştür. Çünkü, reformları daha ileriye taşımak ve onları koruma altına almak için yükselen hükümet otoritesi parti temsilcileri tarafından hep haklı karşılanmıştır. Özellikle 1931'den sonra sekülerizm için gerekli olan her türlü kavramı literatüründe geniş yer vermesi aynı anlayışın bir sebebidir¹⁶⁶.

Politik otoritenin, devlet ve hükümet kavramlarında toplandığı; devlet başkanıyla hükümet başkanının bu otoritenin tek ve sarsılmaz temsilcileri ve büyük çapta sahipleri durumuna geldiği C.H.P. devri, Başgil'in deyimiyle “bir kuvvet oligarşisi” görünümündedir. Çünkü oligarşilerce, bir fikir ve kanaat ihtilâfı diye ortada önem verilmeye değer bir meselenin varlığı sözkonusu bile değildir. Böyle bir rejimde hükümet partisi kendi bildiği, işine ve menfaatine geldiği gibi bir yönetimi sergiler. Ne yapması ve nasıl yapması gerektiği konusunda başkalarının görüşü onu ilgilendirmez. Çünkü, yapılması gerekenin en iyisini kendisinin yaptığına i-

¹⁶⁵ Goloğlu, a.g.e., s.190.

¹⁶⁶ Karpat, a.g.m., s.55-56.

nanır¹⁶⁷. Ayrıca hükümet kuvvetlerinin bir şahsın veya bir zümrenin elinde ve inhisarında bulunmasıyla, yapılan işlerde açık önerilerin ve ciddi tartışmaların yerinin olamayacağı, tam tersine alınan kararlarda tek taraflı ve diktatöryal bir görüşün hâkim olacağı, dolayısıyla, ortaya konulan işlerin sonuçları memleket açısından daima karanlık ve doğruluğu şüpheli görüleceği belirtilmiştir¹⁶⁸.

Tek parti dönemi, toplum adına, yani toplumun siyasal hayata ve yönetime katılması açısından ne şekilde olumsuz özellikler sergilediği buraya kadar yapılan izahlarda açıkça görülmektedir. Peker'in, "Türk inkılâbı halktan gelerek otoritelere karşı yapılmıştır. Fakat, inkılâp iktidar mevkiini alınca otoriteden halka doğru devam etmiştir. Bu devam esnasında halkın hakikatlere uzak kalmış tabakalarından mukavemetler ve zorluklar görülmüştür" sözleri, tek parti dönemindeki anlayışın tezatlığını gösterir niteliktedir¹⁶⁹.

Sonuçta, tek parti dönemindeki toplumculuk anlayışının siyasal içerik açısından 1920'lere oranla oldukça zayıf kaldığını, buna karşılık toplumculuğun kültürel ve iktisadî boyutlarına daha çok değişim anlayışında ağırlık verildiğini söylemek mümkündür. Önceki sayfalarda, "Türk" (Millet) kavramı ile "Müslüman" kavramının birbirinin yerini tamamladığı ve aynı anlamları nitelediği belirtilmişti. Cumhuriyetten önceki dönemlerde ve hatta Kurtuluş Savaşı sırasında dinsel özelliklerle tanımlanan "millet" kavramı, 1930'larda cumhuriyetçi felsefenin tanımladığı lâiklik ilkesinin bir sonucu olarak, dinsel özelliklerden arındırılmış bir biçimde girmiştir¹⁷⁰. Cumhuriyetçi reformcuların dini kullanmaktan kaçındıkları, fa-

¹⁶⁷ Başgil, *Demokrasi Yolunda*, İstanbul 1961, s.30.

¹⁶⁸ Başgil, a.g.e., s.31.

¹⁶⁹ Peker, Recep, *İnkılap Dersleri*, İstanbul 1984, (İlk Baskı 1935), s.20.

¹⁷⁰ Köker, a.g.e., s.150-151.

kat Kurtuluş Savaşı yıllarında İslâm kitlelerini “kafir”e karşı seferber etmek ve yürütülen millî mücadeleye meşrûluk kazandırabilmek için kullanıldığı değişik şekillerde vurgulanılmıştır¹⁷¹. Buna karşın C.H.P. 1935 programının ikinci maddesinde, Türk toplumunun hususi seciyelerinin neler olduğunu şu şekilde belirtmiştir; “millet; dil, kültür ve ölkü birliğiyle birbirine bağlı yurttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütündür”¹⁷². Köker’e göre burada, dil, kültür ve ölkü birliği terimleriyle tanımlanan millet kavramında, özellikle kültür terimi içinde düşünülebilecek olan din unsurunun -parti programlarında değil, fakat başka vesilelerle yapılan açıklamalarda- açıkça dışlanmış olduğu sonucuna varılabilir¹⁷³. Kemalizm’in milliyetçilik ilkesine yansıyan millet kavramının dinsel içeriğinden ayrımlaştırıldığını gösteren en önemli örneklerden biri olarak ayrıca Mustafa Kemal’in şu sözleri de zikrolunmuştur; “... din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler, İslâm dinin kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne arapların, ne aynı dinde bulunan acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk Milleti’nin millî bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabîi idi. Çünkü,

¹⁷¹ Heper, a.g.m., s.372.

¹⁷² C.H.P.’nin 1931 yılı kurultay programında “Fırka terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimaî heyetinin hususi seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar” denilmiş ancak bu hususi seciyeler 1935 programında açıkça belirtilmiştir. C.H.P. 25. yıl, s.22,25.

¹⁷³ Köker, a.g.e., s.152.

Muhammed'in kurduğu dinin gayesi bütün milliyetlerin fevkinde, Őamil bir mmet siyaseti idi"¹⁷⁴.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kemalizm, Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayıŐ biÇimlerini değiştirmek amacıyla, onlara yeni bir kimlik sunmak istemektedir. Bu, Türk halkının kendine özgü niteliklerinin korunması olarak ifade edilen halkŐılıđın kültürel boyutuyla ŐeliŐkili olduğunu göstermektedir. Somut biÇimde aÇıklamak gerekirse, cumhuriyetÇi elitin din konusundaki hassasiyeti ve yeni bir kimlik oluŐurmada dinden ayrımlaŐma gayretleri, özellikle lâikliği Çok katı bir Şekilde uygulamaya yönelmelerinin nedeni, İslâmı bir karşıt ideoloji olarak görmeleridir denilebilir. Dolayısıyla cumhuriyetin ilk yıllarındaki reform hareketlerinin Őođu yapısal değişiklikler yerine Türk toplumdaki asıl değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. MilliyetÇilik kavramının bile millî bir konum yerine Batılı bir konum iÇinde anlaşıldığı görülmektedir. Őnk Türk Milleti ortak bir geŐmiŐi olan insanlar topluluğundan değil, Batının medeni milletleriyle ortak bir geleceği paylaŐacak insanlar topluluğundan oluŐtuđu istenci hakimdir ki, bununla yapılmak istenen Şey "unutkan" bir toplum meydana getirmektir"¹⁷⁵.

C.H.P. programlarında yer verilmiş olan "Terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümek" ifadesi, Şu ana kadar söylenmek istendiği gibi, CumhuriyetÇi elitin Türk toplumu hakkındaki gelecek tasarımını dile getirmektedir. Yani, inkılâp hareketlerinin asıl amacı modern bir devlet kurmaktır. Ama bu modern devletin

¹⁷⁴ Afetinan., a.g.e., s.22.

¹⁷⁵ Toprak, a.g.m., s.361-362.

tanımlanması Batılılaşma kavramına dayalıdır. Türk toplumunun yeni kimliği de bu çerçevede ele alınmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyetçi elit, Türkler'in İslâmiyet'ten önceki tarihini, reddedilen yakın tarihin yerine oturtmayı denemiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak en açık örnek de, 1931'de T. T. K. ve 1932'de T. D. K. 'nun kurulması, bu kurumların çalışmaları sonucunda "Güneş-Dil teorisi"nin ortaya atılmasıdır¹⁷⁶.

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde radikal Batıcılığın tutunabilmesi yolunda köklü bir kültür ihtilaline ihtiyaç duyulduğu artık açıklığa kavuşmuştur. Nitekim, Cumhuriyetçi elitin Batılılaşmış bir Türkiye oluşturma isteği geniş halk kitlelerinin değerler sistemi açısından çok fazla bir anlam ifade etmemiş olsa da; öyle bir Türkiye ki, kadınların sosyal ve siyasal haklarıyla erkeklere eşit olduğu, kadın ve erkeğin Batılı tarzda giyindiği, Batının felsefesini ve san'atını taklit ettiği, Batılı gibi dans edip, Batılı gibi yemek yediği, Batının müziğini, sahne gösterilerini izlediği ve hatta 1928'de Darülfünûn'a bağlı İlahiyat Fakültesi mensuplarınca kurulan bir komisyonun teklifleri kabul görseydi, neredeyse Batılı gibi dua ettiği bir Türkiye ve Türk toplumu meydana getirilmek istenmiştir¹⁷⁷. İşte bu istençlerden dolayı uygulamaya konan lâiklik programı, geleneksel değerlerini muhafaza eden bir toplumun değerler sistemini sarsıntıya uğratmış, bu sarsıntıların şiddetinin azaltılması yönünde halk kitleleri yararına olabilecek yapısal değişiklikler tam anlamıyla gerçekleştirilememiştir.

¹⁷⁶ Toprak, a.g.m., s.363.

¹⁷⁷ Fuad Köprülü bu komisyona başkanlık etmiş ve komisyon teklifleri arasında camilere kiliselerdeki gibi sıraların konulması ve ibadetin müzik eşliğinde yapılması yer almıştır. Jascke, a.g.e., s.40-42.

Türk toplumunu geleneksel yapısı dinsel bütünlüğü içerisinde statik olarak düşünölmüş, İslâmın bu statik yapıda en büyük etken olduğuna inanılmıştır. Gerçekte ise bu yöndeki varsayımlar, toplumun tarihi bütünlüğüne "medeniyet ve kültür değişimi" açısından bakıldığında pek tutarlı gözükmemektedir. Çünkü medeniyete açık bir toplum olarak Türkler bugüne kadar devamlı değişmenin kendi toplamları için bir ihtiyaç olduğunun dinamik olarak yaşamışlardır. Aslında Türk toplumu için statik olması varsayımı daha çok tek parti döneminde yaşanmıştır. Çünkü, 'inkılâp ideolojisine karşı direnme eğilimi toplumun içine dönük bir karakter kazanmasına neden olmuştur. Her ne kadar bir takım aydınlar "Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin statik bir toplum görüntüsünde olmadığı" nı ifade etmişlerse de; "haklı sayılabilecek bir 'cılız cumhuriyeti kurmak' kaygısıyla, devletin dışında her türlü gelişme ve birikim kuşku ile karşılanmış, devlet sadece belirli kişileri kendi eliyle kalkındırma dışında kendine rakip olması muhtemel her oluşumu önlemiştir. Ulusal egemenlik burada henüz halk egemenliği olmamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında iktidar, halk değil, fakat bürokrat sınıfın öncülüğünü yaptığı, üretim ilişkilerini kontrol eden tarım ve ticaret burjuvazisi tarafından paylaşılmıştır"¹⁷⁸.

Celal Bayar'ın "III. Selim'den buyana bütün yenilik hareketlerinin tepeden tabana, yukardan aşağıya" yapıldığını belirtir ifadeleri ve "devletin üst yapısını teşkil eden kuvvetlerin çeşitli sebepler ile Batılılaşma zorunluluğunu duyduğunu ve bunu halka kabul ettirmeye çalıştığı" nı söylemesi sonuçta özet olarak belirtilebilir¹⁷⁹. Bir takım araştırmacıların da yerinde tespit ettikleri gibi, halk tepeden inme yenilikleri kabul etmemiş ve 1950'ye kadar yenileşme adına yapılan her

¹⁷⁸ Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.58,60.

¹⁷⁹ Celal Bayar'ın ifadeleri için bkz. Yücekök, *a.g.e.*, s.60-61.

hareket ve Batılılaşma çabaları sömürüyü o ölçüde fazlalaştırmıştır. Bunun için halkın gözünde yoksullaşma ile Batılılaşma aynı değeri paylaşır olmuştur. Böylece Cumhuriyet Türkiye'si'ne kadar normatif dinin siyasal otoriteden ayrılaştırılmasının daha çok teorik çerçevede kaldığı söylenebilir¹⁸⁰. Çünkü mevcut devletin hem kuramsal hem toplumsal açıdan sahip olduğu bütünlükte hâlâ din etkilidir. Zemin hazır olmadığı için de pratiğe dönüştürülemedi. Siyasî kimlik ve dinî inançtan, yani dine bağlılıktan kaynaklanan bir sadâkat ortamı vardır. Osmanlı'nın sonları ile Cumhuriyetin ilk zamanlarında öncelikle devlet ve toplum hayatında bir geçiş ya da ara boşluk devresi yaşanmıştır. Devlet hayatı boşluğu kabul etmediği için yönetimi devralan zihniyet te sahip olduğu düşünceyi bir an önce pratikleştirmeyi amaç edinmiştir. Bu yönelimini gelecek tepkilere "üstten önlem almak" diye algılamak ta mümkündür.

3. 3. 2. C.H.P. 'nin Genel Politikaları Çerçevesinde Dinin Konumu

Çumhuriyet dönemine geçişle Türkiye'de gerek anayasal, gerek sivil toplum çerçevesinde yapılan inkılâpların yoğun olarak dinin sembolleri üzerinde gerçekleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Kemalizm'i, gerçekte büyük ve esaslı bir din reformu olarak kabul eden Falih Rifkî Atay ; "Atatürk ibadet devrimine ezan ve namazı Türkçeleştirmekle başlamıştı. Gerçekte verdiği ilk emir ezan ve namazın Türkçeleşmesi idi. Muhafazakârların sözcülüğünü yapan İnönü, Atatürk'e yalvarmış, önce ezanı Türkçeleştirelim, sonra namaza sıra gelir demişti.

¹⁸⁰ Lewis, a.g.e., s.10.

Arkadan dil ve Kur'an metni meseleleri çıkıp namazın Türkçeleşmesi gecikti idi. Atatürk sağ kalsaydı ibadet reformu olacağında da şüphe yoktu"¹⁸¹.

Mustafa Kemal'in yerine partinin genel başkanlığına getirilen İsmet Paşa, iktidarın sahibi olunca ilk olarak "Takrir-i Sükûn Kanunu" tasarı olarak meclise sunulmuş ve böylelikle Türkiye'de "tek-parti" rejimine kesin olarak geçilmiştir. Bu kanunun tek maddesine göre, "irtica ve isyana ve memleketin içtimaî nizamını, huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlâlê hâiz bilumum teşkilât ve tahrikât ve teşvikat ve teşebbüsât ve neşriyatı, hükümet, reisicumhurun tasdiki ile re'sen ve idareten men'e mezundur. "Aynı gün tekrar İstiklâl mahkemeleri yeniden kurulmuş ve bu hareketlerden sonra da reform çalışmalarına geçilmiştir. İlk reform girişimi ise "şapka inkılâbı"dır¹⁸². Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, başlangıçta Mustafa Kemal'in ve daha sonraki dönemlerde partili zümrelerin ilk hareket noktası halkın tepkisini de gözönünde bulundurmalarıdır. Ancak bu tepkilerin önünü alabilmek için yer yer halka bir çeşit gözdağı verici içerikte konuşmalar da yapılmıştır. Meselâ, Mustafa Kemal 1925 Ağustos'unda KuzeyBatı Anadolu'ya yaptığı bir hazırlık gezisi sırasında, sırasıyla şu konuşmalarda bulunmuştur:

24 Ağustos Kastamonu konuşmasında; "Millet açıkça bilmelidir;uygarlık güçlü bir ateştir ki, ona ilgisiz kalanları yakar, yok eder"¹⁸³.

27 Ağustos İnebolu konuşmasında ise sözlerini daha da sertleştiren Atatürk, bu gidişin zorunlu olduğunu ve gerekirse kurbanların da verilmesinin önemli bir mesele olmadığından söz etmektedir¹⁸⁴.

¹⁸¹ Atay, F.Rıfki, Çankaya, İstanbul 1980, s.393-394.

¹⁸² Yerasimos, "Tek Parti Dönemi", a.g.y.,s.99.

¹⁸³ Söylev ve Demeçler, II, s.68.

¹⁸⁴ Goloğlu,Devrimler ve Tepkiler, s.141.

1925'li yıllarda "şapka" nın, yeni rejimin öncüleri ile halk arasında âdeta bir fetişizm niteliği taşıdığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kılık ve kıyafete yönelik hareketlerin akabinde bu sefer gündem, toplum nazarında kutsal olarak değerlendirilen türbe ve tekke gibi yerlerin kapatılması yönünde girişimlerle belirlenmiştir. Bu reform hareketlerinin ayrıca iki hedefi olduğu göze çarpmaktadır. İlki pratik, diğeri ise Batılılaşma'dır. Tamamıyla "uygar" toplum olma inancında bütünleşen bu çabaların ismi 22 Kasım 1927 tarihinde yapılan ilk parti kongresinde kabul edilen yeni statünün, yani "devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı birbirinden ayırmayı en mühim esaslardan addeder" prensibinin habercisi olmuştur¹⁸⁵.

5 Nisan 1928'de meclise bir yasa tasarısı sunulmuş, buna göre Anayasa'nın ikinci maddesindeki "Türk Devleti'nin dini İslâmdır" ibaresi ve din ile ilgili diğer bütün izah ve ibarelerin metinlerden çıkarılması önerilmişti. Gerekçe olarak da, "çağdaş uygarlık kamu hukukunda, millî hâkimiyetin meydana çıkmasına dayanak olacak en gelişmiş devlet şeklinin lâik ve demokratik cumhuriyet olduğu kabul edilmiştir" anlayışı ortaya sürülmüştür¹⁸⁶. Daha sonra dil ve kültürün Türkçeleştirilmesi çerçevesinde dine yönelik kökten reform hareketlerine geçilmiştir. Öyle ki, yasayla yürütülen reformların sınırı belirli olsa da, bu dönemde dinle ilgisi olmadığını, hatta açıkça düşman olduğunu söylemek zarardan çok kişiye yarar getirebildiğinden söz edilmektedir¹⁸⁷.

Lâiklik ilkesi ile halkçılık arasındaki ilişkiler, özellikle Kemalizmin oluşmasından sonra birer çatışma ilişkisi olarak yorumlanmıştır. Çünkü halkın büyük bir

¹⁸⁵ Tunçay, a.g.e., s.382.

¹⁸⁶ Goloğlu, a.g.e., s.325.

¹⁸⁷ Tunçay, a.g.e., s.220.

kısmı tarafından benimsenmiş olan dinsel içerikli değerler sistemi, öncelikle siyasal iktidar bakımından, sonra arzulanan toplumsal yeniliklerin gerçekleştirilmesi açısından Kemalistlerin en etkili ideolojik rakibi olmuştur. Dolayısıyla Kemalizm, kültürel ve iktisadî programı çerçevesinde halkın duygu ve düşünüş biçimleriyle çatışmış gözükmemektedir. Bu çatışmanın aşılması ise, inkılâpçılık ilkesiyle gerçekleştirilmek istenmiştir¹⁸⁸.

Cumhuriyet, dinin devlete bağlı olduğu bir sistemin devri sayılmıştır. Başgil, 2 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılıp, 429 sayılı kanunun kabulüyle başlayan dönemi "devlete bağlı din" dönemi olarak tanımlamış ve bunun lâiklikle bağdaşmasının mümkün olamayacağı görüşünü savunmuştur¹⁸⁹. 1927'de ise C.H.F. nizamnâmesinin 3. maddesi lâikliği; "... devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından adeder" sözleriyle ilkeselleştirmiştir¹⁹⁰. Ancak Türkiye'nin siyasal anlamda lâikleşmesi 1928 yılına rastlamıştır. Çünkü 1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun 2. maddesinde "Türkiye Devleti'nin dini İslâm dinidir" ibaresi ve Meclis'in görevleri ilgili 26. maddede geçen "Ahkâm-ı Şer'iyyenin tenfizi (yürütülmesi)" kısmı yürürlükten kaldırılmış, hatta Meclis yeminlerinin de lâikleştirilmesi istenmiş ve 14 Nisan 1928'de lâiklik yasal bir zemine oturtulmuştur¹⁹¹.

Bu dönemde ilk uygulamalar birbirini izler olmuş, meselâ, Serpuş'un "Türkler ile sair medenî ve asrî devletler arasında bir alâmeti fârika olduğu" gerekçesiyle "Şapka Kanunu" tasarısı hazırlanmıştır¹⁹². Değişen iç politika şartları,

¹⁸⁸ Köker, a.g.e., s.169.

¹⁸⁹ Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1982, s.186-188.

¹⁹⁰ 1927 C.H.F.'nin Nizamnâmesi metni için bkz. Tunçay, a.g.e., s.136.

¹⁹¹ Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, s.234.

¹⁹² Sencer, a.g.e., s.235.

iktidarda olan C.H.P. 'nin genel olarak programını ve özellikle de lâiklik ilkesini yeniden ele almasına yol açmıştır. 1945 yılında C.H.P. 'de ilk olarak dinde köklü bir reform (!) yapmak üzere;

a- Lâik bir rejimde Diyanet İşleri Teşkilâtı'nın yer alması,

b- Kur'an'ın Öztürkçe düzenlenmesi,

c- İbadet yerlerinin Halkevleri şekline sokulması,

ç- Dinî giyim tarzının kaldırılması,

d-İbadet yöntem ve zamanlarının düzenlenmesi v. b. öngören bir önerge hazırlanmış, ancak bu öneriler aynı parti içinde tepkiyle karşılanmıştır. Din, inanç ve pratikleriyle ilgili birtakım düzenlemelere kalkışılmasının devletin asli görevi olmadığı, böyle bir hareketin ancak dine "müdahale" olduğu görüşünü savunan partiden bir kanat, zamanla parti içinde ağırlık kazanmaya başlamış ve 1947 Kurultay'ına gelindiğinde varlığını açıkça ortaya koymuştur. Nitekim C.H.P. 'nin VII. Kurultay'ı, lâiklik meselesinin tartışıldığı, muhaliflerin katı bir ilke olarak uygulandığına inandıkları ve yumuşatılması isteğinde buldukları bir kurultay olmuştur. İnsanlar arasındaki sosyal dayanışmanın din ile sağlanabileceği noktasından hareket eden bu muhalif kanat, dine önem verilmesi ve ilgi gösterilmesi, yeni kuşakların yetişmesinde "manevî bir gıda" olan dinden yararlanılması gerektiğini savunmuşlardır¹⁹³.

1949 yılında "son zamanlarda dincilik propaganda ve cereyanları dikkati çekecek bir mahiyet almıştır. Cemiyet nizamlarını dinî akîdelere uydurmak isteyenlerin hareket ve faaliyetleri bir tehlike teşkil etmeye başlamıştır" gerekçesiyle

¹⁹³ Sencer, a.g.e., s.245; 7. Kurultay'da gelenekçi olarak nitelendirilen kesimin önerilerinin reddedildiğine dair, bkz.Tunaya, **İslâmcılık Cereyanı**, s.198-199.

Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin yeniden gözden geçirilmesi ve ihtiyacı karşılayacak bir şekilde düzenlenmesi zorunlu sayılmıştır¹⁹⁴. Bütün bunlara rağmen C.H.P. o güne kadar taviz vermek istemediği ilkelerinde artık bir dönüş eğilimi sergilemiştir. Bunlar;

1- 1948 yılında, Hac'ca gideceklere döviz izninin verilmiş,

2- 1949'da İlkokullar'da isteğe bağlı din derslerinin konulmuş ve bu yılın sonlarına doğru İmam-Hatip kursları açılmaya başlamış,

3- 7 Ocak 1949 tarihinde Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi'nin açılmasına hükümet programına alınması sûretiyle karar verilmiş,

4- 4 Mart 1950'de, 1925 tarihli Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılmasına dair kanunun birinci maddesi değiştirilerek M. E. B. 'nin öngördüğü ondokuz türbe halka açılmıştır¹⁹⁵.

C.H.P. 'nin çok partili sisteme geçişi kolaylaştırdığı halde kominizme ve dine dayalı partilere karşı gerekli kanunların çıkarılmasına şiddetle karşı çıktığı görülmektedir. Dinsel tepkinin 1950'ye kadar gelmiş geçmiş bütün iktidarlara muhalif bir niteliği ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. O, daima muhalefetten yana çıkmıştır. Çünkü kitlelerin gözünde iktidarda olanlar, giyimi - kuşamı, hayat tarzı ve kısaca herşeyi ile "yabancı" olanların temsilcisidir. Peyami Safa'nın;

"C.H.P., mikrofonunu ikide bir dinsizlere ve solculara kaptırmağa devam ettikçe, göğsüne ve sırtına halkın yapıştırdığı dinsiz yaftasından kurtulamaz. Hele; bugüne kadar, Müslümanlık hakkında ağızından bir tek güzel söz duymadığımız muhterem dostumuz İnönü'nün Türkiye'de mevcut olmayan irtica hareket-

¹⁹⁴ Sencer, a.g.e., s.246.

¹⁹⁵ Sencer, a.g.e., s.248-249.

leri aleyhine konuşmayı, normal bir şekilde mevcut olan din hayatı ve hassasiyeti lehine konuşmaya tercih etmesi, Halk Partisi üzerinde biriken şüpheleri kuvvetlendirir” sözleri, yıllarca iktidarda bulunanlara karşı neden tepki duyulduğunu açıklar niteliktedir¹⁹⁶.

Bütün olarak bakıldığında, reformların amacının “uygar toplum” meydana getirmek olduğu söylenebilir. Ancak böyle bir toplumun meydana getirilebilmesinin, o toplumun kendi kültürüne karşı çıkılması yöntemiyle olamayacağı da açıktır. Tek partili yönetim dönemi parlamento açısından koyu bir istibdat devri olarak yorumlanmıştır. Çünkü Cumhurbaşkanıların tarihsel kişilikleri ve karizmaları, muhalefetsiz siyaset, tek parti hegemonyası ve Cumhuriyeti kurmuş sivil-asker bürokratların sınırsız iktidarı toplumu olduğu kadar parlamentoyu da büyük ölçüde vesayet altında tutmuşlardır. Özellikle 1931 yılından itibaren ülkenin diktatörlük sayılabilecek baskı dolu yıllar geçirdiği belirtilmiştir. Savaş yıllarında yokluk ve siyasal gerilim nedeniyle bu baskıların dozajının daha da artırıldığı, parti yetkilerinin genişletildiği, yaşanan ortamın büsbütün dayanılmaz bir hal aldığı vurgulanmıştır¹⁹⁷.

C.H.P. 'ye anti-tez olarak oluşturulan D.P. hareketi ise bu arada her geçen gün toplumun büyük bir kesimi tarafından oldukça yoğun ilgi görmekte ve çığ gibi büyümektedir. İktidarı devralmasıyla, yaşanan problemler bu sefer farklı bir pozisyon almıştır. Çünkü C.H.P., geniş halk kitlelerine toplumun sosyo-ekonomik şartlarından dolayı yabancı kalan, halkın çoğunluğuna bir şey kazandırmak fırsatı tanımayan, buna karşın olumlu ve yararlı olabilecek uygulamaları toplumun

¹⁹⁶ Safa, Peyami, *Din-İnkılâp-İrtica*, 4. Basım, İstanbul 1990, s.219.

¹⁹⁷ Yücekök, *Türkiye'de Parlamantonun Evrimi*, s.121-124.

büyük çoğunluğu tarafından benimsenmeyip anlamsız şeyler olarak görülen, çağdaşlaşma yolunda getirdiği kuralları tepeden inme zorunluluklarla kabul ettirmek isteyen bir parti olarak görülmüştür. Bu nedenle partinin, bünyesinde toplum tarafından üstün kabul edilen değerlerle tezada düşmüş kişileri barındırdığı ifade edilmiştir. Mehmet Akif'in Sebilürreşad Dergisi'nin 27. sayısında yazdığı gibi; "Dini taklid, dünyası taklid, âdâbı taklid, kıyafeti taklid, kelâmı taklid, hulâsa her şeyi taklid bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kâbil değil, hakiki hey'eti içtimaiye vücuda getiremez"¹⁹⁸.

Batılılaşma yolunda yapılanlara tepki duyan halkın karşısına genelde bürokrasi çıkmıştır. Dolayısıyla halkın nazarında bürokrasi ve yapılanlar aynı düzeyde olmuş, uygarlık adına atılan her yeni adıma karşı toplumda bürokrasi zaafı artmıştır. Gerek ekonomik, gerek din ile ilgili alanlarda her ne düzenlenmişse, onun tek sorumlusu olarak gördüğü kesim bu zümredir. Sonuçta elit ile toplum arasında kurulan yapay ilişkiler, çok geçmeden yeni arayışların uyanmasına zemin hazırlamış ve ilk fırsatta toplum çok partili sisteme geçişle bunu değerlendirmiştir. Kısaca D.P., söylenen bir deyimle, halkın nazarında "çirkin karılarının bile güzelleşeceğine inandıkları" bir fırsat olmuştur¹⁹⁹. Özellikle C.H.P. 'nin izlediği sosyal ve ekonomik politikalara karşı halkın hoşnutsuzluğu artmış, nitekim

¹⁹⁸ Tunaya, a.g.e., s.21.

¹⁹⁹ Yücekök, a.g.e, s.125-126.

* Tek parti döneminde halkın hoşnutsuzluğuna dair zikredilen örnek bir olay:

"Fethi Bey arkadaşları ile parti teşkilatı için seyahate çıkar. Daha ilk merhalede her şey allak bullak olur. İlk merhale İzmir'de Fethi Bey 'geliyor' diye yer yerinden oynar. Daha sekiz yıl önce başta Mustafa Kemal'in kumandasında düşmandan kurtarılan İzmir'de halk dalga dalga Fethi Bey'in neredeyse ayaklarına kapanır, haykırırlar;

-Kurtar bizi kurtar.

Hatta bu karışıklıkta bir polis kurşunu ile vurulan bir yavruyu kucağına alan yaşlı bir baba, bu kurbanı getirir. Fethi Bey'in ayaklarının önüne serer;

-Bu ilk kurbanımız, ama daha kurbanlar lazımsa vereceğiz, fakat bizi kurtar diye inler. Meydanda gözyaşı selleri çağlar. Her tarafta bir takım resimler yırtılır, parçalanır...

D.P. 'nin başlıca siyasal etkinlik araçlarından biri de, toplumun bir kısım değerleri üzerine olmuştur. Yaşanılanların ulaştığı noktayı farkederek bu muhalif parti, öncelikle toplumun dinî inanışları karşısında hoşgörülü davranmaya çalışmıştır. Artık politika, 1946'dan başlayıp 1950'den sonra bir nevi toplumun malı olmuştur. Ülkenin en ücra yerlerine kadar girmeye başlamıştır. Bu durum ve gelişen sosyopsikolojik ortam D.P. için ne kadar olumlu bir koz ise, önceki devrin şu veya bu sıkıntı ya da baskılarına maruz kalan halkın yoğun kesimindeki hatırlatıcı tarafları C.H.P. için oldukça kritik bir problem durumundadır²⁰⁰.

3. 4. Çok Partili Döneme Geçiş ve Demokrat Parti İktidarı

Türkiye'de siyasî, sosyal ve ekonomik iç gelişmelerle Cumhuriyet'in temelinde var olan liberalleşme düşünceleri, sonuçta tek parti sisteminden çok partili sisteme geçişi hazırlamıştır. İçteki bu gelişmeler yanında, aynı zamanda dış etkenler olarak nitelendirilen Birleşmiş Milletler Anayasası'nın imzalanması, İkinci Dünya Savaşı'nı kazanan ülkelerin demokratik yönetim tarzına sahip olmaları ve XIX. yüzyıldan itibaren dünyanın hâkim parolası olan demokratik ideolojilere Türkiye'nin kendi siyasî rejimini de uydurma gerekliliği gibi bir çok faktör ülkemizin demokrasiye geçişini hız kazandırmıştır²⁰¹.

Bilindiği gibi Cumhuriyet'in 1923-1945 devresi tek-parti iktidarı veya onun yönetim sistemi şeklinde geçmiştir. 1945'te çok partili sisteme geçilmiş ve günü-

Halbuki Fethi Bey, halk tarafından tanınmayan bir adamdır. Ve sonra, kim kimi, kimden kurtaracaktır? Bu İzmir daha sekiz yıl önce, düşman işgalinden kurtarılmadı mı? Ve bu şehri kurtaranlar, şimdi bu halkın;

-Bizi onlardan kurtar, dedikleri değil mi? O halde sekiz sene içinde ne oldu? Bu gözyaşları, bu kurbanlar niçin?" bu vakıyı anlatan Şevket Süreyya Aydemir'in 5/3/1969 tarihli Cumhuriyet Gazetesi'ndeki yazısına dair, bkz. Cem, a.g.e., s.369-370.

²⁰⁰ Aydemir, İkinci Adam III, s.92-93.

²⁰¹ Karpat, a.g.e., s.123; Giritli, Demokrasi Yolunda, s.24.

müze kadar süregelen zaman zarfında ise birçok badirelerle karşı karşıya kalmıştır. Bu arada şüpheli seçim, din ile politika yapılması, darbe girişimleri, muhtıralar, tek parti hegemonyası gibi problemler gündemi yer yer belirler olmuştur. Bütünüyle bunlar, daha çok Türk toplumunun bünyesine bir türlü uyum sağlayamayan bir kültürün ithalinin yerleşik hale kavuşamamasından ileri gelen tabii mücadeleler olarak karşılanmıştır.

C.H.P. 'nin uzun yıllardan beri iktidarda bulunması ve yönetimde ortaya çıkan bir taraftan parti içi huzursuzluklar, diğer taraftan ülkenin içine düştüğü sıkıntılar, onun her geçen gün gücünden güç kaybetmesine yol açmış ve muhalefet oluşumlarına zemin hazırlamıştır. Bunun ilk göstergesi sayılan parti içi muhalefette sayının gittikçe artması, yapılan bütün kulis faaliyetlerine rağmen sona erdirilememiştir. Muhalif kanat üstünde pek çok girişimlerde bulunulmuş, bazıları kazanılmış bazıları da muhalefetlerini sürdürmüşlerdir. İşte bu muhaliflerden kazanılamayan dört milletvekili 12 Haziran 1945 günü C.H.P. meclis grubuna bir takrir vermişlerdir. "*Dörtlü takrir*" ismi verilen önergede; Celal Bayar, Fuat Köprülü, Refik Koraltan ve Adnan Menderes'in isimleri yer almıştır. Sunulan takrifle, bazı kanunlarda ve tüzükte ülkeyi demokratik rejimin gerekliliklerini kazandıracak bir takım değişiklikler istenmiştir. Bu değişiklikler yapılmadıkça çok partili sisteme geçilemeyeceği beyan edilmiştir. Saatlerce süren görüşmeler sonucu anlaşmaya varılmış ve bu olay halka derhal ilân olunmuştur. Ancak zikredilen dört milletvekilinin istekleri mecliste reddedilmiştir²⁰².

²⁰² Erer, Tekin, *Türkiye'de Parti Kavgaaları*, İstanbul 1966, s.2003-204.

Diğer taraftan Türkiye'nin tek parti rejiminden çok partili sisteme geçişi konusunda doğrudan doğruya Millî Şef İnönü'nün etkisinin olduğu belirtilmiştir²⁰³. 1 Kasım 1945 günü Meclis'in açılması ve İnönü'nün yaptığı açış konuşması bunu doğrulayıcı niteliktedir. İnönü'nün;

“Demokratik karakter, bütün Cumhuriyet tarihimizde prensip olarak muhafaza olunmuştur. Diktatörlük hiç bir zaman kabul olunmadıktan başka, zararlı ve Türk milletine yakışmaz olarak itham etmiştir. Bizim tek eksliğimiz, hükümet partisinin karşısında bir parti bulunmamasıdır. Memleketin ihtiyaçları sevki ile, hürriyet ve demokrasi havasının tabii işlemesi sayesinde, başka bir partinin de kurulması mümkün olacaktır”²⁰⁴.

İnönü'nün yapmış olduğu konuşma dışarıdan kaynaklanan siyasî bir zorunluluk diye yorumlanmıştır. Çünkü Türkiye'nin, Birleşmiş Milletler Anayasası'nı kabul etmekle bu Anayasa'nın demokratik prensiplerine uygun, daha hür bir rejime geçmeyi taahhüt ettiği ileri sürülmüştür. Bilinen de 1945 San Fransisko konferansında Türk delegesinin; *“Savaşın sonra Türkiye'de her türlü demokratik cereyanların gelişmesine izin verilecek”* sözleridir. Ayrıca, Cumhurbaşkanı İsmet İnönü 19 Mayıs 1945 te savaşın zorunlu kıldığı şartlar ortadan kalktıkça memleketin siyasal ve kültürel hayatında demokrasi prensiplerinin ilerleyen sürede daha fazla yer tutacağını söylemesidir²⁰⁵.

Bürokrasi ile özdeşleşmiş bulunan C.H.P., halkın nazarında Batılılaşma adına kendisine zarar veren bir duruma ulaşmış; D.P. ise kendisi ile bir olan, yani

²⁰³ Karpat, a.g.e., s.123.

²⁰⁴ Erer, a.g.e., s.224.

²⁰⁵ Karaibrahimoğlu, a.g.e., s.113.

halkına değer veren bir siyasal oluşumu yakalamıştır²⁰⁶. 1945 yıllar, yıkılan dünyaların, yeni oluşum ve umutların dönemidir. Türkiye'yi çeyrek yüzyıldır yöneten ve kökleri ikiyüzyıl geriye uzanan iktidar koalisyonu çözülmeye başlamıştır. Toplumun büyük çoğunluğu ise D.P. 'yi bir umut partisi değil, âdeta bir kurtarıcı gözle sarılmış; bundan böyle bürokrasinin öncelikle rengini vermiş olduğu bir devlet anlayışının tarihin derinliklerine gömüleceğine -yahut öyle sanılacak- ve dünya şartlarıyla uyum içindeki yeni bir devlet anlayışının doğacağına inanmıştır²⁰⁷.

Aslında Türk siyasi hayatında gözlemlenebilir en önemli özelliklerin başında, tek-parti sisteminden 1946 rekabetçi siyasete geçişle dinin öneminin siyasi bir problem olarak görülmesi denilebilir. Yirmiyedi yıldır iktidarda bulunan C.H.P. 'ye yöneltilen suçlamalar arasında da en çok, toplumun dinî hayatına getirilen kısıtlamalar söz konusu edilmiştir. 1945 yılına kadar Cumhuriyet rejiminin, C.H.P. nin egemenliği altında, tek-parti rejimi olarak süregeldiği ve dinin siyasal alandaki etkinliğinden soyutlanıp kişisel, yani kişi vicdanına çekilmeye çalışıldığı iddia olunmuştur. Zira, Menderes'in İnönü'ye şu seslenişi içinde bulunulan siyasal durumu ortaya koymaktadır; *"Paşa yeter artık! Millete bırakın idareyi! Bu memleketi, bizim gibi milletin içinden gelen insanlar idare etsin"*²⁰⁸.

1940'larda çok partili siyasete geçişle birlikte önemli bir değişim de gerçekleşmiştir. Çünkü siyasal partiler bunda böyle iktidara gelebilmek için, seçmenler arasında seçimi kazanmaya yeterli bir ittifak toparlayabilmek zorunda olacak-

²⁰⁶ Cem, a.g.e., s.384.

²⁰⁷ Cem, "Tarih ve Tekerrür", a.g.g.

²⁰⁸ Aydemir, a.g.e., s.124.

lar ve seçmenlerin dinsel tercihlerine kulak vermek gibi bir eğilimi de göz önünde bulundurmaya başlayacaklardır. Nitekim D.P. 'yi seçmenler arasında popüler yapan, siyasal ideolojisinin dinsel dayanakları değil, dine karşı hoşgörülü yaklaşımı olmuştur²⁰⁹. Daha önce de geçtiği gibi, 1950 yılına kadar kendi dinî gelişimini ancak gizli (yeraltı) yürütebilen kırsal yöreler, bu yıldan itibaren Türkiye'nin toplumsal ve siyasal hayatına gittikçe artan bir yoğunlukla katılmaya başlamıştır²¹⁰.

1950'de millî seçimler yapılmış; bu seçim mücadelesinden D.P. oyların büyük çoğunluğunu alarak galip çıkmıştır. Seçimi kaybeden C.H.P. 'nin, niçin böyle bir mağlûbiyetle karşı karşıya kaldığı sorusunun cevabı ise, onun toplumun dinsel hayatıyla ilgili politikalarında aranmıştır. C.H.P. 'nin yıllarca "jakoben bir lâiklik" politikası izlediği, buna karşın D.P. 'nin daha tutarlı hareket ettiği belirtilmiş ve onun iktidara gelir gelmez selefinin bu jakoben tutumunu yumaştığı vurgulanmıştır²¹¹. Öyle ki, D.P. 'nin iktidara gelişinin ilk günlerinde; "*Ezan Türkçe değil, Arapça okunacaktır!*" sözleri toplumda büyük bir heyecanla karşılanmış; sonuçta C.H.P. 'nin de bu sese kulak vermek zorunda kaldığı beyan olunmuştur²¹². Zaten ilk olarak kaldırılan yasak ezan ile ilgili yönetmeliktir²¹³.

D.P. 1950'den sonra izlenecek din politikasının temellerini programında özetlemiştir. Programında "laikliği, devletin din ile hiçbir ilgisi bulunmaması ve

²⁰⁹ Turan, İ., a.g.m., s.56.

²¹⁰ Mardin, "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", a.g.y., s.2432.

²¹¹ Mardin, "Bediüzzaman Said Nursî (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenışı", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.171-172.

²¹² Aydemir, a.g.e., s.89.

²¹³ D.P. Meclis Grubu tarafından 1950 Haziran'ında Meclis'e sunulan ve Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesini de içine alan önerge, vicdan hürriyeti ve lâikliğe aykırı olduğu için kaldırılmıştır. Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, İstanbul 1964, s.197.

hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manâsında" tanımlamış, "din hürriyetini diğer hürriyetler gibi, insanlığın mukaddes haklarından (madde:14)" saymıştır. Bununla birlikte parti muhalefetteyken, 1949'da gerçekleştirdiği İkinci Büyük Kurultay'ında dinsel görüşlere biraz daha ağırlık vermiş, Parti Genel Başkanı Celal Bayar yaptığı konuşmada; "Türk Milleti'nin müslüman olduğunu, müslüman olarak Allah'a kavuşacağını" beyan etmiştir. Bayar, bu konuşmasıyla âdeta muhafazakâr düşüncenin etkin olduğu sosyal kategorilerin desteğini kazanmak üzere ilk girişimlerde bulunmuştur. Ancak burada açıkça dini bir politika ögesi olarak kullanmaktan kaçınmıştır²¹⁴. Görüleceği üzere D.P., toplumun içinde bulunduğu olumsuzlukların ne yönde olduğunu idrak edebilmiş bir parti olmuştur. Parti, toplumun beklentilerini, ihtiyaçlarını, yakınmalarını ve hattâ geçmişten şikayetlerini siyasal arenaya taşıyabileceği bir hareket olmuştur. Zaten C.H.P. 'ye yöneltilen en şiddetli hücum da, onun 'kendi toplumundan uzak kalması" hakkındadır. Eşref Edip'in Sebilürreşad Dergisi'nde C.H.P. için 'Frenk meşreplilerin partisi" diye bahsetmesi bir şikayet örneği olarak zikredilebilir²¹⁵.

Türkiye'de daha çok din ile ilişkili olmaya özen gösteren siyasal ideolojilerin 1960'lara varıldığında oldukça çeşitlendiği, ancak bunların yer altına çekilmeye başladığı görülmektedir. Aslında dinin siyasal ideolojik bir mahiyete dönüşmesinde kültürel değişim hareketlerinin büyük bir etkisi olduğu önem kazanmaktadır. D.P. 'nin iktidara gelmesiyle birlikte ezan ve Kur'an okumada eski haline döndüğü, bir camii inşaatı koşturmacası başladığı belirtilmiştir. D.P. 'nin dinsel

²¹⁴ Tunaya, a.g.e., s.195-199.

²¹⁵ Özek, a.g.e., s.168.

alanda izlediği ılımlı politikalara ve yanında yer alan dinî grup ya da liderlere rağmen “din”i devletin tekelinden kurtaramadığı ileri sürülmüştür. Onun, başlangıçta kendini özgürlük şampiyonu olarak göstermesine karşın on yıllık bir güçle, yâni 1960'lara gelindiğinde âdeta yeni Osmanlı otokratları görünümü çizdiği belirtilmiştir²¹⁶.

D.P. iktidarında izlenen diğer önemli politikalarından biri, kuşkusuz onların ekonomik gelişmeye dair politikalarındaki genişleme ya da hürriyetçi tutumlarıdır. Parti mensuplarının daha çok kasabalarda ve öğrenciler arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Onun lider kadrosunun demokratik bir görünüm arzemesine rağmen, yıllarca onların C.H.P. kadroları arasında yer almış ve otorite düşüncesine sahip kişiler olduğu bilinmektedir. D.P. bir şahsa bağlı olmasına rağmen rasyonel temellere yönelmiş ve İnönü ile C.H.P. 'yi eylem sürecinden ziyade düşünce bazında dikkate almıştır. Seçimlerin kazanılması kendilerinin yasallıklarını ve popülaritelerini artırdığı kanısı uyandırmış, böylece daha emin ortama sahip oldukları duygusuna kapılmışlardır²¹⁷.

D.P. nin halka yönelişi, halkın *benlik* duygularını harekete getirişi şeklinde anlaşılmaktadır. Gerçi, Millî Mücadele ile Atatürk'ün açtığı millî hâkimiyet devri, yâni “hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir” devri, bunun ilk örneği olarak yorumlanmıştır. Ancak harp ve inkılaplarla ilgili politikaların tatbikinde B.M.M. ve C.H.P.'nin izlediği rejim programı otoriter bir devlet nizamı olarak kabul edilmiştir. Çünkü halkın, milletvekillerine kendisi oy verirken, fiiliyatta onları kendisi seçmemiştir. Zira bütün milletvekilleri, gerçekte devlet ve hükümet kurumunun adaylarıdır-

²¹⁶ Dodd, a.g.e.,s.24,25.

²¹⁷ Dodd, a.g.e.,s.27-28.

lar. Bunun için de siyaset halkın kendisine inememiştir. Halbuki halkın da duyguları, alınganlıkları ve arzuları vardır. İşte, 1950-54 arasında D.P. siyaseti uçlara kadar götürmüş ve halkı harekete getirmesini bilmiştir. Resmî baskılar tarihe karışmış, halk, parti liderleri ya da devletin kendisiyle içiçe olmaya başlamıştı. Bütün bunlar yalnız C.H.P. 'ye karşı değil, bütün önceki döneme karşı, ölçüsüz bir tasfiye çabası, bir küçümseme davranışıdır. Ancak D.P. 'nin 1950-1954 arasında halka yönelişi, bir taraftan halka menfaatler götürmek, diğer taraftan sosyal yapıdaki bölünmüşlükleri kuvvetlendirmek suretiyle geliştiği beyan olunmuştur²¹⁸.

D.P., iktidara gelmesinden bir yıl sonra, yâni 1951-1952 öğretim yılında M.E.B. bünyesinde orta ve lise düzeyinde yedi İmam-Hatip okulu açılmıştır. 1958'de ise bunların sayısı onsekize yükselmiş, öğrenci sayısı 1500'lere ulaşmıştır²¹⁹. İfade edildiğine göre, 1910'ların Jön-Türk medrese reformu sırasında İslâm savunmada kalmış ve Gökalp'in İslâm, modernizm ve milliyetçilik sentezi çabasında olduğu gibi uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, diğer bir ifadeyle 1920'lerle 1930'lardaki Tevhidi Tedrisat döneminde ise, İslâmiyet'in kurumsal olarak neredeyse ortadan kalktığı, ancak tarikat ağları ve simgesel kadrolar düzeyinde varlığını devam ettirdiği belirtilmiştir. İmam-Hatip okullarının 1950'lerde yeniden açılıp 1960'larda yayılması, İslâmiyet'in resmî kurumsal düzeyde yeniden ortaya çıkışının işareti olarak görülmüştür²²⁰.

D.P. iktidarının sadece dinle politika yapan ve bununla ayakta durmayı başarabilen bir iktidar olarak takdim edilmesi oldukça yanlış bir tutum kabul e-

²¹⁸ Aydemir, a.g.e., s.148-149,152.

²¹⁹ Akşit, a.g.m., s.101.

²²⁰ Akşit, a.g.m., s.124-125.

dilmiştir. Çünkü onların iktidarı sırasında, özellikle 1955'lerde, o zamana kadar Türk toplumunda görülmemiş bir hareketlilik meydana gelmiş, köylünün satın alma gücü artmış, esnafın da yüzü gülmüştür. Ekonomik çıkarlarının yeterince tatmin edildiğinin farkına varan halk kitlelerinin D.P.'yi kendilerinden bir parça sayması, onun tekrar 1954 ve 1957 seçimlerinde çoğunluğun oyunu alan bir sonuçla kazanmasına neden olmuştur²²¹.

Partinin özellikle 1957 seçimlerine bir hazırlık amacıyla "din" alanındaki faaliyetlerini yoğunlaştırması, artık "sembolikleşmiş" bir politika olarak nitelendirilmiştir. Hâlbûki pratikte lâiklik, politika alanında liderlerin halk içinde dinselîği kullanmaları, din için politik bir rol üstlenmeye göz yummaları gibi tüm faaliyetlerden uzak durmaları anlamına gelmekteydi. Ancak D.P.'lilerin düşüğe geçmiş olan iktidar güçlerini tekrar yükseltmek üzere halka açık tutum ve davranışlarında dindarlık gösterisinde buldukları ileri sürülmüştür. Doğal olarak parti, toplumun gerek kutsal gerekse kültürel değerlerine olan hoşgörölü yaklaşımıyla büyük bir başarı elde etmiştir. Ancak bunun da ötesinde burada dikkati çeken bir nokta vardır ki, o da kırsal yerleşim alanlarında hayatını sürdüren topluma zamanında ulaşması ve onların hayat tarzlarına bir değer verilmesidir. Özetle söylemek gerekirse, toplumsal barışı ya da devletle toplumun barışıklığını sağlamasıdır. Onunla birlikte bir nevi toplumun hem yaşantı tarzı hem de kültürel değerleriyle ilgili inanç ve tutumları yasallaşmıştır²²².

²²¹ Yücekök, a.g.e., s.128.

²²² Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar...", a.g.y., s.129.

3. 4. 1. Demokrat Parti ve Siyasi Kültürde Muhalefet

Tek-parti iktidarının karşısına muhalefet partilerinin de kurulmaya başlaması ve D.P.'nin en etkin muhalefeti bünyesinde toplaması ilk meyvelerini vermeye başlamıştı. Türkiye'de çok partili sisteme geçiş, aynı zamanda bir muhalefet anlayışının gerçek anlamda resmî ve bir daha vazgeçilmeyecek şekilde oluşmasının başlangıcı kabul edilmiştir. Halk, Batılılaşma'ya karşı tepkisi, dinden uzaklaşmaya bağlamış ve Batılılaşıldığı oranda yoksulluğun arttığına ya da sürdüğüne inanmıştır. Dolayısıyla Batılılaşma kötü ve ondan sakınılması gereken bir şey olarak görülmüş, dinden ve geleneklerden yozlaşıldığı oranda vaziyetin kötülediğine inanılmıştır. Ona dönüş ve ondan geriye kalanı korumak tek çıkar yol olarak benimsenmiştir²²³.

1950'li yılların ortalarına gelindiğinde Türkiye'de en çok göze çarpan kolektif olaylardan biri, halk tabakasında din coşkununun oldukça artmış olmasıdır²²⁴. Baltacıoğlu, D.P.'li yıllar için şunları söylemektedir: "Günün birinde "lâiklik" diye ne adını kolayca söyleyebildiğimiz, ne de imlâsını doğru yazabildiğimiz bir prensibi ortaya atıyoruz, din ile devleti ayırıyoruz, okullarda din derslerini kaldırıyoruz. Aradan yıllar geçiyor. Yine günün birinde kaldırdığımız bu din derslerini okullara bu sefer seçmeli olarak koyuyoruz. Yine günün birinde bu seçmeli din derslerini zorunlu yapıyoruz (...) Son yıllarda din yaşayışımızda göze çarpan değişiklikler şunlardır: Camiler dolup taşmaktadır, Kur'an'ın Türkçe doğru, yanlış çevirmeleri basılmaktadır. Bir yandan da gelişigüzel din romanları yazıl-

²²³ Cem, a.g.e., s.364.

²²⁴ Baltacıoğlu, "Din Yaşayışı Üzerine Düşünceler", Türk Düşüncesi, C:1, S:55, İstanbul 1954, s.353.

maktadır. Türkiye halkının dine karşı gösterdiği ilgi bu normal şekillerde kalmamaktadır²²⁵.

Bütün iktidarların, iktidarı etkileyen güçlerin "fıkr-i mü'şir"i Batılılaşmak olmuştur. Değişik konularda farklı görüşler ortaya sürülmüşse de, yine de hedef olarak hep Batı gaye edinilmiş; Batı'ya benzeyerek onun yüksek hayat düzeyine erişme amaç seçilmiştir²²⁶. D.P. 'ye köylünün, kasabalının ve eşrafın manen ve maddeten olanca gücüyle destek vermesi bürokrasiye bir tepki olarak nitelendirilmiştir. Çünkü yıllardan beri kollamak zorunda olduğu bürokratlardan; vali, kaymakam, mal müdürü ve benzerlerinden sıyrılmak amacı taşıdıkları için desteklemiştir. Eşraf ta bundan böyle onların denetiminden, onlara pay vermek külfetinden kurtulmayı beklemekte, Bayar'ın ifadesiyle, memur ortaklığından kurtulmasında D.P. bir araç kabul edilmektedir. Aynı zamanda bu muhalefet partisi halkın savaş yıllarında karşı karşıya kaldığı sıkıntı ve güçlüklerle bunaldığı, bunun birlikte "hükümet baskılarının" son derece yoğunlaştığı, ekonomik darlıkla sosyal ve siyasal baskının kol gezdiği bir dönemde doğmuştur. Halkın yakınmaları başlıca, yol vergisi, toprak vergisi gibi âdeta keyfileşmeye yüz tutmuş bir şekilde toplanılan vergilere karşı protestodur²²⁷. Bunları idrak eden D.P., köylüye hizmetler getireceğini, köylünün gündelik problemlerini siyasetinin gerçek meselesi olarak ele alacağını, Türkiye'yi bürokrasiden kurtaracağını ve dinî pratiği liberalleştireceğini söz vermiştir²²⁸.

²²⁵ Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Kalkınacaktır", *Türk Düşüncesi*, C:6, S:2-35, İstanbul 1 Ocak 1957, s.1-2.

²²⁶ Cem, a.g.e., s.321.

²²⁷ Cem, a.g.e.,s.377-378.

²²⁸ Mardin, a.g.m., s.128.

D.P. ile C.H.P. 'nin siyasal propandasında özellikle belirginlik kazanan görünüm "gerçek halkçılar" ile "bürokratlar" arasında bir tartışmanın yönlerini belirlemiştir. D.P. üyelerinin toplumun dinî sembol ve törenlerine yoğun ilgi göstermesi, C.H.P.'lilerin de bunları lâiklik bağlamında sert itirazlarda bulunması, sonuçta D.P.'nin çevre kültürüyle özdeş bir kuruluş gibi görülmesine vesile olmuştur²²⁹. Bilindiği üzere ezici bir çoğunlukla iktidara gelen D.P., halkın desteğiyle büyük bir siyasal güç kazanmıştır. Zaten; "Efendiler siz isterseniz hilâfeti bile getirirsinî" ve "odunu aday göstersem mebus seçilir" türünde sarfedilen sözler, elde edilen gücün sınırlarını ortaya koymaktadır²³⁰.

²²⁹ Mardin, a.g.m., s.129.

²³⁰ Eroğul, Cem, Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi, Ankara 1970, s.131.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışma boyunca çok şey söylenmeye çalışıldı. Türk toplumunun tarihî derinliklerine inildi. Onun daima yenileşmeye ve gelişmeye dönük bir düşünce sistemine sahip olduğu görüldü. Kural olarak hayatına kazandırdığı prensipleri ancak onu ifade etmekteydi. Dolayısıyla hedef edindiği noktayı elde etmek için zaman zaman güçlüklerle karşılaşmış, hatta fetret dönemleri geçirmişti. Şimdi ise yeni bir biçimlemenin dairesinde yer almakta ve yıllardan beri de bu dairede kendisine bir yer edinmeye çalışmaktadır. Kısaca o, kendi kültürel ve siyasî kimliğini oluşturmuş "modern" bir toplum olacağı zamanı aramaktadır.

Batı'da 1789 Fransız devriminin tabii bir devamı olarak nitelendirilen 'akıl'nın, XIX. yüzyıl Avrupa'sının düşünce hayatında egemen olması ve yükselen somut olaylar, düşünce sistemlerini doğurmuş; "Tanrı" kavramı ile "insan akli" tartışılma alanına çekilmiştir. Sonuçta, Tanrı inancında birtakım şüphelerin oluşmasıyla, tanrı varlığının kabul edilmediği doğal dinler ya da bilimsel (pozitif) dinler icad edilmiştir.

Bu arada Asya ve Afrika gibi kıt'alarda bulunan birtakım İslâm ülkelerinde ise, "sömürgecilik" faaliyetleri oldukça hız kazanmıştır. "Geri kalmışlara uygarlık sunmak" sloganıyla sömürgeciliğini kabul ettirmeye çalışan Batı ve buna paralel olarak ortaya çıkan Batılı bazı düşünürler de, "İslâm Dini'nin ilerlemeye engel bir din" olduğuna dair fikirleri yayan eserler kaleme almaya başlamışlardır. Oryanta-

listler de İslâm ve Müslüman ülkeleri hakkında tarihî, kültürel,ekonomik araştırmalar ve yorumlar yayınlama görevlerini ifa etmişlerdir.

Weberci bir yaklaşımla,İslâm toplumlarının geri kalmışlığını dine bağlayanları rastlamak elbette mümkündür. Çünkü bu düşünce etrafında birleşenler,protestanlığı kapitalizmin gelişimde en önemli etken olarak kabul ederlerken,müslüman toplumlar için aynı seviyenin olamayışını İslâmdan kaynaklanan bir neden olarak göstermişlerdir.

Bu planmalar sonucunda bir yandan İslâm dünyasında Batı emperyalizmine direnç gösterebilecek fikir hareketlerinin oluşması önlenirken, bir yandan da İslâm kitlelerinin rahatça yönetilebilmesi için onların kültürleri (örf,âdet ve alışkanlıkları),ekonomik durumları ortaya çıkarılmış; nihayet 'Kültür-Medeniyet' kavramlarıyla ilişkilendirilmeye çalışılan bu somut ve soyut pekçok özellikler yaklaşık iki asra varan bir problemin merkezini belirler olmuştur.Toplumun değiş-tirme,modernleştirme hareketleri sonucunda,mevcut kültür yanında ve onunla çelişen bir karşı-kültür (counter-culture) oluşmuştur.Modernleşme adına,yerleşik değer ve davranış biçimlerine karşıt değerler,inançlar,davranış biçimleri yaygınlaşmış,toplumda bir değer ve kavram kargaşası doğmuştur.Bu ise,kültürel yozlaşma olarak algılanmıştır¹.

Osmanlı Devleti'nin büyük Avrupa devletlerinin başkentlerine 1792 senesinden itibaren daimî elçiler atması neticesinde bu elçilerin geçip gördükleri

¹ Ergil,Doğu, 'Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri-Muhafazakârlık', A.Ü.S.B.F.Dergisi,C:XLI, No:1-4, (Ocak-Aralık 1986), (Basım) Ankara 1987,s.288.

Ülkelerin siyasi, idari, sosyal v.s. durumları hakkında yetkililere sunmuş oldukları sefâretnâme denilen raporlar, daha sonra gerçekleştirilen Osmanlı modernleşmesi fikrinin olgunlaşmasında önemli ölçüde rol oynamışlardır. Nihayet, Osmanlı reformcularının, Avrupa'nın değişik ülkelerinden etkilenerak uyguladıkları ıslahatlar, plânlı ve programlı olmaktan öteye, pratik ihtiyaçlara cevap verebilecek bir yapıda kalmıştır.

Zirâ, Tanzimatçılar da şu üç şeyin eksikliğini reform sürecinde sürekli hissetmişlerdir. İlki, reformları tesbit edecek ve uygulayacak bilgili ve yetişmiş insanların; ikincisi, reformlar için gerekli olan paranın ve üçüncüsü de, bu ıslahatları soğukkanlı bir şekilde düşünmek ve tatbik alanına koymak için ihtiyaç duyulan zamanın yokluğudur. Nitekim, reformlar, genelde hâriciyeden yetişmiş ve bu yüzden Batı ile sıkı temasta bulunan memurlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Kalemîye, bu bürokratlar sayesinde etkinlik alanını genişleterek önem kazanmış ve yavaş yavaş bir sivil bürokrasinin doğuşuna zemin hazırlanmıştır .

İşte, XIX.yüzyıl Fransa ve Almanya'sını örnek alan Batılılaşma hareketi, hem Osmanlılığı hem de Türklüğü kültürel politikalar teşvik etmeye çalışmıştır². Türkiye'de, başlangıcı III.Selim'e kadar dayanmış ve Batı kurumlarını almak suretiyle başlatılmış olan bu modernleşme hareketleri, zamanla siyasi yönünü de belirlemiştir. Bu yönü de entellektüel kesimle, kendi değerlerini koruma mücadelesine girişmiş geleneksel kesim arasındaki çatışmalar belirlemiştir.

² Behar, a.g.e., s.66.

Yapılan tespitler aslında meselenin de özünü ortaya koymaktadır. Yıllardır süregelen kültür ikileminin belirleyicileri hep bir zümre hareketi olarak algılandığı için, tepkisel davranışlar aynı yönde olmuştur. Tekrar tekrar vurgulanan bu düşünceler,gerçekte, Türkiye'nin sosyo-siyasal problemlerinin nereye dayandırılması gerektiği hakkında yargılayıcı olunmadığını göstermektedir. Zaten, ülkemizde yaşanan sosyo-siyasal bunalımların normatif ve resmî anlayış ya da uygulamalar ile üstesinden niçin gelinmediği, hep görünüşü değişse de özünden hiçbir şey kaybetmediği açıkça anlaşılabilir. Çünkü din olgusu etrafında yoğunlukla yaşanmış ve genelde bu çerçeveden bakılmış olan problemlerin kaynağı aslında sekülerizasyon inancıyla aşılacağı kanısında yüceltilmiştir. Ne var ki, ilerleyen zamanlarda bu kanı tekrar bir problem olma niteliğine ulaşmış ve hemen hemen her şeyin dayandığı noktada, bu farklı kültürün savunucuları tarafından hedef edinilmiştir. Türkiye'de seküler hareketler bütün sahalarda gündem işgal ederken, dualist hayat tarzının hep demokratik zeminde paylaşımı kavgası verilmiştir.

Osmanlı'da XIX. yy'dan itibaren kutsallığın yitirilişi anlamında başlayan normatif lâikleşme hareketi, Tanzimat döneminden itibaren devletin siyasalarının temel İslami kurallara uydurulması zorunluluğunun duyulmamaya başladığını ve bu siyasalarda da en önemli ölçütün akıl olduğu beyan edilmiştir. Osmanlı modernlik taraftarları "İslamın kalıplaşmışlığı teorisi" yani İslamın hayata ayak uyduramayacağı görüşünü benimsemelerinden dolayı da yıllarca izlenecek olan Batılılaşma siyasasının hangi zemine taşındığını göstermektedir³.

³ Heper, "Türkiye'de Siyasal İslam...", a.g.y., s.372.

Toplumun modernleşmesinden çok toplumu modernleştirmeye dönük bu çabalar, hep tepeden inme yöntemlerle ve elit belirlemeleriyle gerçekleştirilmek istenmiştir. Gerek Osmanlılar döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde yaşanan yenileşme hareketlerinde kaynağı itibariyle bir farklılık olmadığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle, Osmanlı dönemi Batılılaşma hareketleriyle, Cumhuriyet dönemi inkılâp hareketleri arasında yürütme olarak bir farklılık gözükmemektedir.

Özellikle Cumhuriyet devrinin ilk yıllarında (1920'lerde) yönetimi elinde bulunduran "modernleşme" taraftarı kadrolar, bu yönde karşılarında engel olarak gördükleri her türlü tepkisel harekete karşı da sıkı bir muhalefet programını devreye sokmuşlar; yürürlüğe koydukları anayasalarla, demokratik hukuk devletini yerleştirmekten çok, toplumun siyasî, idarî ve kültürel yapısını dönüştürmeyi amaç edinmişlerdir. Dolayısıyla böylesine köklü değişikliklerin gerçekleştirilebilmesi için, ilk etapta yasakları içeren kanunlar yoğun olarak çıkartılmaya başlanmış; hemen hemen yürürlüğe konuları yasaların tümü, modernleşme taraftarı elit zümrenin, toplumu değiştirme amacına hizmet eden en etkin dayanak noktası olmuştur. Nitekim, Türk inkılâbının önderlerinin reformcu faaliyetleri bütün süreç boyunca politik gözdağı vermek şeklinde olmuştur⁴.

Anayasal açıdan bakılınca 1921 ve 1924 Anayasaları, Türk tarihinde ilk olarak "Millî egemenlik" ilkesini güvence altına almalarına ve bu manâda kişi hak ve hürriyetlerini en geniş anlamda belirlemelerine rağmen, vatandaşların hakla-

⁴ Mardin, "Türk Devriminde İdeoloji ve Din", a.g.y., s.149.

rını ve hürriyetlerini koruyacak en sağlam güvence, egemenlik yalnızca Millet Meclisi'nde toplanmış ve kullanılmıştır. Yani, Cumhuriyet rejimi görünüşte kişiye bütün hak ve hürriyetleri tanımış olmasına karşın, bu hak ve hürriyetlerin gerçekleştirilebileceği vasitalardan malesef yoksun bırakmıştır. Çünkü bütün yetkiler Millet Meclisi'nin elinde toplanmıştır. Bundan dolayı herhangi bir kontrol veya denge unsuru olabilecek güçlerin olmayışı, insanla ilgili hak ve hürriyetlerin Anayasal hükümlerini de anlamsız kılmıştır. Mevcut olan bu hak ve hürriyetler hükümetin isteğine bağlı bir konum arz etmiştir.

Hükümete gelince, hürriyet sınırlarını rejimin siyasî ideolojisinin bir gereği olarak algılamak yerine, bütün yetkilerin Millet Meclisi'nde toplanmasını, inkılâp hareketinin bir zorunluluğu olarak savunmuştur⁵. Yine de Türkiye'yi modernleştirmek hamlesi özlü bir toplumsal inkılâp esasına dayanmaktan oldukça uzak kalmıştır. Yoksullukla iç içe olan toplumun hayatında köklü sayılabilecek herhangi bir değişiklik olmamış ve sosyo-ekonomik sıkıntılardan yakasını bir türlü kurtaramamıştır. Gerçek hükümet kuvveti; inkılâbı idare eden, Cumhuriyeti kuran ve tek bir adamın liderliği altında toplanan teşkilatlanmış bir partide olmuştur. Bundan dolayı da Meclis ve onun kanun yapma, yürütme yetkileri uzun süre partinin güdümünde olmuştur⁶.

Tek parti devrinin egemen düşünce tarzı olan 'Kemalizm' ve onu ideoloji edinen C.H.P., 'köylü kitleleri'ni siyasal bir mobilizasyon için kullanmamış, bu ma-

⁵ Karpat, a.g.e., s.123-124.

⁶ Thornburg, M.W., Türkiye Nasıl Yükselir?, Çev. Semih Yazıcıoğlu, İstanbul (Tarihsiz), s.30.

nâda modernleştirici seçkinlerin partisi olarak kalmıştır⁷. Toplumun büyük bir kısmı tarafından bürokratlar için varolduğuna inanılan ve 'frenk meşreplilerin partisi' olarak kabul edilen tek parti devrinde C.H.P.iktidarı,her şeyi ile içinden çıktığı topluma yabancı olanların,âdeta yeni bir sınıfın iktidarı olduğu açıktır. 'Halk bu yeni sınıfı,Ankara Palas'ın yanındaki yıkıntıdan,çullar çaputlar içinde,onlar kürkleri ve frakları ile dans etmeye gelirken ancak görebilmektedir'⁸.

Bu dönemde en göze çarpan nokta; Batılılaşma hareketleri ve değişen sosyal yapıyı elit zümre ile özdeşleştiren toplumun,ona karşı muhalefetini de daha çok dinî bir biçim vermesi ve bu çerçevede yoğunlaştırmasıdır.Bunun nedenlerini belirtmek gerekirse; Atatürk'ün ölümü ve tek adam kişiliğinin gittikçe etkisini yitirmesi; aynı zamanda üstünlüğüne inanılan Batı'nın demokratik düşünceye dayandırılmış fikirleri ile etkilenmiş yeni bir kuşağın yükselmesi; geçmişten tevarüs edilen otoriter hükümetin halk nazarında kabulünün zayıflaması ve rejimin sonuçta her geçen gün artan bir şekilde baskıya bağlanma yolunu seçmesi diye sıralanabilir⁹.

Anlaşılan odur ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk 'hüfuz edici" kurumu parti politikaları olmuştur. Frey'in ifadesiyle, "Türkiye'de politika parti politikasıdır"¹⁰. Seçim yasaları bu etkinin yerel düzeylere kadar giderek artmasına imkan vermiş, küçük yerleşim bölgelerindeki itibarlı kişiler böylece parti politikalarına çekilmişlerdir¹¹. Çok örgütlü sosyal düzen anlayışının yerine,tek partiye bağlı,tek örgütlü

⁷ Köker, a.g.e., s.15.

⁸ Yücekök,Türkiye'de Din ve Siyaset,s.62.

⁹ Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 303.

¹⁰ Turhan, Mehmet, a.g.e.,s.122.

¹¹ Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", a.g.y., s.222.

sosyal düzen anlayışının getirilmesi ve öncekilerin temizlenmesi yoluna gidilmiştir¹².

Varılan noktaya gelince; siyasî-hukukî düzeyde bir dizi değişiklik ve yeni düzenlemelerle uygulanmaya konulan Cumhuriyet dönemi lâiklik politikası, din ile çatışır bir vaziyete bürünmüştür. Lâikliğin bir gereği olarak dinsel konuların bir devlet ve kamu işi olma halinden kurtarılması gerekirken, siyasal otorite olarak nitelendirilen devlet âdeta dini yeniden düzenleme, ona belli bir şekil verme, beğenmediği yönlerini atma gayreti içinde bulunmuştur. Ezanın Türkçeleştirilmesi, din eğitiminin yasaklanması, dinin yasalarla çarpıtılarak yeniden tanımlanması, dinî ibadet ve âyinlerin sıkı denetim altına alınması gibi, kısaca birey ya da toplumun dinî hayatı, lâikliğin gerekliliğinden çok totaliter bir jakobenizmin yansıması olmuştur. Kendisini toplumdaki daha üst bir seviyede gören ve halk için ama halka rağmen kendi bildiği doğrultuda inandığını kabul ettirmeye çalışan, Batı kültür ve medeniyetini herşeye rağmen tek kurtuluş yolu olarak gaye edinen Cumhuriyet bürokrasisi ve aydınlarının, din ve lâiklik karşısındaki tutumunun tam anlamıyla yorumlanabileceği herhangi bir çerçeve gözükmemektedir. Belki, Zijderveld'in kullandığı "entellektüel totalitarizm" ve "totaliter entellektüel" olguları bunu karşılayabilir. Zijderveld, entellektüel totalitarizmi; "günlük yaşamda kaybolan bütünlüğü telafi etme amacıyla ortaya çıkmış bulunan bir olgu" diye düşünmüştür. O, totaliter entellektüeli; "peşinden gelecek olanlardan kendisine itaatkâr olmalarını istemekle yetinmeyen, aynı zaman da onlardan kendi inandıklarına

¹² Goloğlu, Tek Partili Cumhuriyet, s.7.

kendisi kadar inanmalarını isteyen” bir tip olarak tarif etmiştir¹³. Zirâ, Türkiye’de bu entellektüel totalitarizm tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan inkılaplar, köklü yapı değişimlerinin sonucu olmadıkları gibi, bu tür değişimlere paralel de yürütülmemişlerdir. Dolayısıyla köksüz kalmışlar, etkileri sınırlı olmuştur. Çünkü temelde değil, üst yapı kurumlarında gerçekleşmiştir¹⁴.

Türk toplumun asırlarca serbest kültür değişimi sürecinde sahip olduğu değerleri, lâik politikalar altında, dinî otoritenin siyasî otorite karşısındaki konumundan, siyasal iktidarla bir arada süregelen-dinî düşünce ve normlardan uzak grupların, iktidarlarını koruma, kendi dışındakileri denetim altında tutma, dine belli bir şekil verme ve dahası dinî konularda da kendini yetkili görme gayretinden doğmuş ve bu amaçlara yönelik olarak işlemiştir. Daha da önemlisi farklı düşünen kitleleri, siyasal iktidara talip olanları suçlama ve mahkum etme aleti olarak kullanılması kısa yoldan da netice alınmasıdır¹⁵.

Kuşkusuz, lâikleştirme ve modernleştirme ideolojilerinin yönü, daha çok din ve dinin etkinliğinden kaynaklanan siyasetin biçimlendirilmesindeki rolünü etkisiz kılmaya dönük olduğu açıktır. Bu da, dini bir muhalefet ve muhafazakârlık ideolojisi haline getirmiştir. Aslında lâikleşmeyle amaçlananın, halkı bilinçli vatandaşlar haline getirerek eğitim ve kültürel standartlaşma üzerinde kurulacak bir devlet tekeli yaratmak olduğu net olarak görülmüştür.

¹³ Zijderveld, Anton C., **Soyut Toplum**, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul 1985, s.128.

¹⁴ Cem, a.g.e., s.294.

¹⁵ Dursun, **Laiklik, Siyaset ve Değişim**, s.23-24.

Tek parti devrinde klikleşmeye yüz tutmuş bütün bu gelişmeler, D.P. döneminde ifade ve tartışma hürriyetini isteyen yeni bir entellektüel süreç olarak yükselmeye başlamıştır.Lâik reformların Türk milletinin dahilî yaşantısı üzerindeki gerçek etkisine yeniden değer biçmek gerektiği ortaya konulmuştur¹⁶.

İlginç olan ise,1950 seçimlerinden(ilk serbest seçimlerden) sonra,seçmen desteğine sahip olmadıkları görülen İslâmî ideolojiye sahip partilerin* hepsinin dağılmak zorunda kalmış olmalarıdır.Başka bir ifadeyle,bir parti programında İslâm unsurunun vurgulanmasının önemi, C.H.P.'nin baş rakibi olan D.P.'nin, seçim ve seçim öncesi bildirilerinde vurgulanan başka konulara nisbetle azalmıştır.Çünkü D.P., -ibadetin serbest hale getirilmesiyle uyumlu olsa da- ayrıca farklı şeyleri de önermiştir¹⁷.

Mardin'e göre çok partili hayata geçişte, Türkiye'de İslâm'ın rolünün altını çizen bazı partilerin görüşleri 'köksüzlüğe karşı koymanın genel bir ifadesi olarak görülebilir. Lâikliğin tartışılmaya başlandığı VII. C.H.P. Kongresi'de(1947),dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesi çok açık bir şekilde ileri sürülmüştür.Daha sonra D.P. zamanında yer alan din derslerinin okullara konması ve İmam-Hatip kurslarına izin verilmesi gibi gelişmeler,dine toplumda bir yer tanıma eğilimlerinin zeminini hazırlamıştır¹⁸.

¹⁶ Karpat, "Political Developments in Turkey,1950-70", a.g.y., s.351.

* Bunlar arasında;Millî Kalkınma Partisi,Sosyal Adalet Partisi,Çiftçi ve Köylü Partisi,Anıtma ve Koruma Partisi ile Muhafazakâr Parti vardı.Toprak,İslam and Political Development in Turkey,s.181.

¹⁷ Mardin," Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", a.g.y., s.132-133.

¹⁸ Mardin, "İslâmlık",Türkiye'de Din ve Siyaset,s.32.

Ayrıca,1950'lerden sonra,liberal iktisadî sistemin hükümet programlarında ve uygulamalarda ağırlık kazanması ve 'her mahallede milyonerler var olacağı" düşüncesi kısa zamanda toplumda yeni oluşumların temellerini de atmıştır.Ne var ki,bu iktisadî sistemin ideolojisini teşkil eden herhangi bir ahlâk kuralı,dinî sistem,değer ve inançlar bakımından aynı dozda manevî bir temellendirmenin de devreye konulmaması kısa sürede maddî yapı ile manevî yapı arasında bir bütünleşmenin sağlanamayışına yol açmıştır²⁰.

İnönü iktidarı devrinde Türkiye,Savaş yıllarının zorladığı bazı değişiklikler çerçevesinde,aynı hedefin(Batılılaşma) olmuş,Batı'dan ilk yardım bu dönemde alınmıştır.Bayar-Menderes yönetimindeki Türkiye'de ise,Nato'ya girmekle başlayan Batılı olmanın ispatı mücadelesi verilmiştir.Menderes'le beraber "Türkiye'nin küçük Amerika yapılması" çabasına geçilmiştir.D.P. döneminde 'Batı" kavramı ya da hedef yön değiştirmiştir.Hedef Avrupa yerine Amerika olmuştur²¹.

Tanzimat döneminde başlayan,ancak 1950'lere kadar hissedilmeyen kırsal-kentsel göç sürecinin, artık, büyük bir hız kazanmış olan 'bemaatten 'toplum'a geçiş biçimindeki genel toplumsal yaşantı değişimi olduğu ortadadır²².Neticede Türk toplumunun tarihî gelişimi içinde yerini alan 'havas-avâm" ikiliği, D.P. iktidarında, 'veto grupları" diye adlandırılan 'aydın muhalefeti"nin sertleşmesine dönüşmüştür. Hızlı sanayileşme,köy-kent dikotamisinin giderek törpülenmesi sonucu, 'taşra" kültürünün 'gecekondu" adı altında yeni bir kimlik

²⁰ Türkdoğan,Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği,Ankara 1985, s.9.

²¹ Cem, a.g.e.,s.320.

²² Meeker, M. E., "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar", Çağdaş Türkiye'de İslam, s.269.

kazanmasına neden olmuş, bu durum da, halk tabakası arasında sivrilen protesto grupları için hammaddeyi oluşturmuştur. 27 Mayıs askerî darbesi işte bu mizan- sen içinde cereyan etmiş, basit bir iktidar müdahalesinden ziyade, veto gruplarıyla -bürokrasi, entelijansiya, siyasî parti yöneticileri ve basın-yayın organları, gençlik ve "avam"dan kaynaklanan protesto gruplarının ittifakını sağlamıştır²².

Tanzimatla ithal edilen, tek parti devrinde sürdürülen D.P. ve A.P. döneminde de halkın desteğine dayandırılarak devam ettirilen Batılılaşmanın gerekçesi, Avrupa'nın ekonomik, hukukî, siyasî kurumlarını ve kültürünü aktarmak yoluyla Avrupa'nın refah düzeyine erişileceği sanısıdır. Ancak şartlar tamamen değişik olduğundan, ortaya temelsiz kurumlar, karmaşık tepkiler, yozlaşmış bir kültür ve niteliği belirsiz bir toplum çıkmaktadır²³.

Diğer yönden ise, 1950'lerden beri, özellikle günümüzde dinî hareket, çok çeşitli biçimlere bürünmüştür. Gerek entellektüel incelemeler, her ne kadar popülerliği artan din içerikli kitap ve broşürler, çeşitli dinî cemaatlerin yayını durumunda olan dergi ve gazeteler, hatta günümüzde oldukça yaygınlaşan hem mahallî hem de uluslararası düzeyde sesli ve görüntülü yayın yapan medyatik faaliyetlerde hızlı bir yükselme olmuştur.

Görülen odur ki, kırk yakın bir zamandır Türk politikasının başından geçen bir çok karışık olaya rağmen, Türk siyasal hayatını hâlâ Menderes'in söz ettiği türden konular biçimlendirmeye devam etmektedir. Sözün özü; Türk toplumunda

²² Türkdoğan, a.g.e., s.9-10.

²³ Cem, a.g.e., s.336.

oluşturulmaya çalışılan zihniyetler insanları değişik görüşlerle bir arada yaşama-ya alıştırmaktan öteye, güçsüz olanı, hep yönetimine bağlı olupta yönetimden uzak olanı daha çok ezmeye kalkışmış, onları bir engel olarak algılamıştır. Bu sebeple çeşitli dönemlerde dinamizm fakiri iktidarlar toplumsal hayatta eksik olmamıştır.

Türk toplumunun Batılılaşma-modernleşme sürecinde bir taraftan Doğu-Batı ikilemi, diğer taraftan kültüre bağlı yönetim-halk uyumsuzluğu sosyal, siyasî, kültürel problemlerin temel kaynaklarından biri durumundadır. Türk toplumunda yüksek dereceli bir sosyal bütünleşme, sosyal ve ekonomik gelişme, hâkim kültür dairesinde Doğu-Batı ikiliğinin sağlıklı bir senteze dönüştürülebilmesi siyaset, din ve kültür arasındaki çatışmayla değil, aralarında bütünleşme ve uyum kaynağının olmasına bağlıdır. Türkiye'nin tarihî tecrübeleri de kültürel yapıya uyumlu olmayan siyasî program ve uygulamaların beklenen sonuçları veremediğini göstermektedir. Bu durum ise son tahlilde kültürün, Türk toplumunda asıl tayin edici rolünü bir kere daha ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

a-Kitaplar

AFET INAN, **Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler**, T.T.K.Yay.,

Ankara 1984.

AĞAOĞLU, Samet, **İki Parti Arasındaki Farklar**, Arbas Mat., İstanbul

1947.

AĞAOĞULLARI, M. Ali, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, Teori Yay.,

Ankara 1989.

AHMAD, Feroz, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, Çev.

Ahmet Fethi, Hil Yay., İstanbul 1994.

AKÇURA, Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, T.T.K. Basımevi, Ankara 1987.

AKDAĞ, Mustafa, **Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi I-II**, Cem Yay.,

İstanbul 1995.

AKIN, İlhan F., **Devlet Doktrinleri**, Filiz Kitabevi, İstanbul 1964.

ALKAN, Türker, **Aydınlar ve Siyaset**, Ankara 1977.

-----**Siyasal Toplumsallaşma** , Kültür Bakanlığı Yay., Ankara

1979.

ALTINDAL, Aytunç, **Siyasal Kültür ve Yöntem**, Havass Yay., İstanbul

1982.

ARON, Raymond, **Demokrasi ve Totalitarizm**, Çev. Vahdi Hatay, Kültür

Bakanlığı Yay., İstanbul 1976.

ARSAL, Sadri Maksudi, **Türk Tarihi ve Hukuk**, İ.Ü.H.F.Yay., İsmail

Akgün Matbaası, İstanbul 1947.

ARSEL, İlhan, **Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet**

Anlayışına, 3. Baskı, (Yayın Yeri Yok), İstanbul 1994.

ARSLAN, Mahmut, **Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı**,

İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul 1987.

ATATÜRK'ün Söylev Demeçleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara

1992.

ATAY, Falih Rifki, **Çankaya**, Bateş Yay., İstanbul 1980.

ATEŞ, Toktamış, **Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı**, Ankara 1994.

-----**Demokrasi**, Ankara 1994.

AYBARS, Ergün, **Türkiye'de Demokrasi ve Demokrasi Kültürünün**

Gelişmesi, Dokuz Eylül Ün. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp

Tarihi Enstitüsü Yay., İzmir 1990.

AYDEMİR, Şevket Süreyya, **İkinci Adam I-III**, (3. Baskı), Remzi Kitabevi,

İstanbul 1976.

-----**İnkılâp ve Kadro**, (4. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.

-----**Tek Adam I-III**, (8. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.

BARKAN, Ömer Lütfi, Kolanizatör Türk Dervişleri, Hamle Yay.,
İstanbul (Tarihsiz).

BAŞER, Sait, Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre, Kubbealtı Yay., Ankara
1990.

BAŞGIL, Ali Fuat, Demokrasi Yolunda, Yağmur Yay., İstanbul 1961.

-----**Din ve Laiklik, Yağmur Yay., İstanbul 1982.**

BEHAR, B. Ersanlı, İktidar ve Tarih, Türkiye "Resmî Tarih" Tezinin
Oluşumu (1929-1937), Afa Yay., İstanbul 1992.

BERKES, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul
1978.

-----**Teokrasi ve Lâiklik, Adam Yay., İstanbul 1984.**

BILGESEVEN, A. Kurtkan, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.

BOSTANCI, Naci, Kültür ve Değişme, 2. Baskı, Hamle Yay., İstanbul
1990.

BOTTOMORE, Tom, Siyaset Sosyolojisi, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay.,
Ankara 1987.

BURÇAK, R. Salim, İnönü ve Demokrasi, Doğu Matbaası, Ankara
1950.

C.H.P. IV. Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tualgası, Ankara 1935.

C.H.P. 25. YIL (1923-1948), Ankara 1948.

CAHEN, Claude, **Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler**, Çev.

Yıldız Moran, E Yay., İstanbul 1994.

CANATAN, Kadir, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, İnsan

Yay., İstanbul 1995.

CEM, İsmail, **Türkiye'de Gerikalmışlığın Tarihi**, (11. Basım), Cem

Yay., İstanbul 1989.

CIN, Halil, **Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması**,

2.Baskı, Boğaziçi Yay., İstanbul 1985.

COMTE, Auguste, **Pozitivizm İlmihali**, Çev. Peyami Erman, M.E.B.,

İstanbul 1986.

DİLÂÇAR, A., **Kutadgu Bilig İncelemesi**, T.D.K.Yay., Ankara 1988.

DODD, C.H., **Politics and Government in Turkey**, Manchester

Univercity Press, London 1969.

DÖNMEZER, Sulhi, **Sosyoloji**, (9. Baskı), Savaş Yay., Ankara 1984.

DURSUN, Davut, **Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, (2. Baskı), İşaret

Yay., İstanbul 1992.

-----**Laiklik, Siyaset ve Değişim**, İnsan Yay., İstanbul 1995.

DUVERGER, **Siyasal Partiler**, Çev. Ergun Özbudun, (2.Baskı), Bilgi

Yayınevi, İstanbul 1986.

EBERHARD, Wolfram, **Çin Tarihi**, T.T.K.Yay., Ankara 1987.

ERGIN, Muharrem, **Orhun Abideleri**, M.E.B., İstanbul 1970.

ERKAL, Mustafa, **İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri**, Kuşak Ofset
(3.Baskı), İstanbul 1992.

ERKAN, Hüsnü, **Türkiye’de Demokrasi ve Demokrasi Kültürünün
Gelişmesi**, Türk Demokrasi Vakfı Yay., İzmir 1990.

EROĞUL, Cem, **Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi**, A.Ü.S.B.F.Yay.,
Sevinç Matbaası, Ankara 1970.

ESPOSITO, John I., **Güçlenen İslâmın Yankıları**, Çev. Erol Çatalbaş,
Yöneliş Yay., İstanbul 1989.

FREYER, Hans, **Din Sosyolojisi**, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964.

GIRITLI, İsmet, **Kemalist İdeoloji**, Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı Yay.,
(Basım yeri belirsiz) 1981.

-----**Demokrasi Yolunda**, Kervan Matbaası, İstanbul 1960.

GÖKALP, Ziya, **Türk Medeniyeti Tarihi**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul
1976.

-----**Türk Uygarlık Tarihi**, Haz.: Y. Çotuksöken, İnkılâp
Kitabevi, İstanbul 1991.

-----**Türkçülüğün Esasları**, Haz. Mehmet Kaplan, Kültür
ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986.

GOLOĞLU, Mahmut, **Tek Partili Cumhuriyet (1931-1938)** , Goloğlu
Yay., Ankara 1974.

----- **Millî Şef Dönemi (1939-1945)**, Goloğlu Yay., Ankara
1974.

GÜNALTAY, Şemsettin, **Tarih I** , Maarif Matbaası, İstanbul 1939.

GÜNAY , Ünver, **Din Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Ün. Yay., Kayseri
1993.

----- **Din Sosyolojisi Ders Notları** , Kayseri 1986.

GÜNGÖR, Erol, **Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik**, Ötüken
Yay., İstanbul 1986.

----- **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, Ötüken Yay., İstanbul
1992.

----- **Tarihte Türkler**, Ötüken Yay., İstanbul 1976.

HALAÇOĞLU , Yusuf, **XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet
Teşkilatı ve Sosyal Yapı**, T.T.K. Yay., Ankara 1991.

HAMIDULLAH, Muhammed, **İslam Anayasa Hukuku**, Çev. Vecdi Akyüz,
Beyan Yay., İstanbul 1993.

HANIOĞLU, Şükrü, **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal
Neşriyat, İstanbul 1981.

HUNTINGTON, Samuel P.; Dominguez, Jorge I., **Siyasal Gelişme**. Çev.

Ergun Özbudun, Ankara 1985.

İBN HALDUN, **Mukaddime I**, Çev. Zakir Kadirî Ugan, M.E.B., İstanbul

1988.

İNAN, Abdülkadir, **Eski Türk Dini Tarihi**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul

1976.

JASCHKE, **Yeni Türkiye'de İslâmlık**, Çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay.,

Ankara 1972.

KAFESOĞLU, İbrahim; Saray, Mehmet, **Atatürk İlkeleri ve Dayandığı**

Temeller, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul

1983.

-----**Türk Millî Kültürü**, (8. Baskı), Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.

KAPLAN, MEHMET, **Kültür ve Dil**, Dergah Yay., İstanbul 1985.

KARAİBRAHİMOĞLU, Sacit, **Demokrasimizin Kronolojisi**, Alkan

Matbaası, Ankara 1972.

KARAL, Enver Ziya, **Atatürk'ten Düşünceler**, T.T.K. Yay., Ankara

1956.

KARATEPE, Şükrü, **Osmalı Siyasi Kurumları**, İşaret Yay., İstanbul

1990.

KARPAT, Kemal, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul Matbaası, İstanbul
1967.

KAZDAL, İsmail, **Çağdaş Truva Atı Demokrasi**, İhya Yay., İstanbul
1980.

KEZER, Aydın, **Türk ve Batı Kültüründe Siyaset Kavramı**, Kültür Bak.
Yay., Ankara 1987.

KILIÇBAY, M. Ali, **Doğunun Devleti Batının Cumhuriyeti**, Gece Yay.,
Ankara 1992.

KILI, Suna, **Türk Devrim Tarihi**, (3. Basım), Tekin Yay., İstanbul 1982.

KOÇI BEY, **Risâle**, Haz. Zuhuri Danışman, M.E.B, Ankara 1985.

KONUK, Osman, **Kültür Değişmesi ve Televizyon**, (Yayınlanmamış
Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Malatya 1991.

KÖKER, Levent, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim
Yay., İstanbul 1993.

KÖPRÜLÜ, Fuat, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, T.T.K.Yay., Ankara
1984.

-----**Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine**
Tesiri, T.T.K.Yay., İstanbul 1981.

-----İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf

Müessesesi, Ötüken Yay.,İstanbul 1983.

-----Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,Diyanet İşleri Bşk.

Yay., Ankara 1991.

KÖSEMIHAL, Nurettin Ş.,Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi,

İstanbul 1971.

-----Sosyoloji Tarihi, remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

KÖYMEN , M.Altay ,Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, T.T.K.Yay.,

Ankara 1975.

-----Selçuklular Devri Türk Tarihi, T.T.K.Yay., Ankara 1982.

KÜÇÜK, Hasan, Türk-İslâm Sosyal Düşünce Yapısı, Fatih

Yay.,İstanbul 1980.

-----Tarikatların Türk Toplumundaki Sosyal Fonksiyonları,

(Yayınlanmamış.Doktora Tezi),İstanbul 1971.

KÜÇÜKÖMER,İdris, Düzenin Yabancılaşması, Ant Yay., İstanbul 1969.

KUMAŞ,Rahmi,Parlamentonun Boyutları,Çağdaş Yay., İstanbul 1985.

YUSUF HAS HÂCİB, Kutadgu Bilig, Çev. Reşit Rahmeti Arat, T.T.K.

Yay., Ankara 1991.

LACOMBE,Demokrasi Buhranı,Çev.Suat Erginer, Anıl Yay., İstanbul

1962.

LEWIS, Bernard ,**Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev.Metin Kıratlı,
T.T.K.Yay., Ankara 1988.

-----**İslâm'ın Siyasal Dili**, Çev.Fatih Taşar, Rey Yay.,Kayseri
1992.

LINDSAY,A.D.,**Demokrasinin Esasları**,Çev.Kemal Diriöz, Başbakanlık
Kültür Müsteşarlığı Yay., Ankara 1973.

Lipset, S. M., **Siyasal İnsan**, Çev. Mete Tunçay, Teori Yay., Ankara
1986.

MANZUR,Perviz,**İslam ve Batı**(Denemeler),Çev.Y.Ziya Cömert-Ihsan
Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1990.

MARDIN, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yay., İstanbul 1992.

-----**Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, İletişim Yay., İstanbul
1995.

-----**Jön-Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, İletişim Yay.,
İstanbul 1992.

-----**Türk Modernleşmesi**, İletişim Yay., İstanbul 992.

-----**Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yay.,İstanbul
1991.

MENSCHING, Gustav, **Dini Sosyoloji**, Çev. Mehmet Aydın, Teki
Kitabevi, Konya 1994.

MIQUEL,Andre,**İslam ve Medeniyet I**, Çev. Ahmet Fidan-Hasan

Menteş, Birleşik Yay.,Ankara 1991.

MUMCU, Ahmet, **Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl**, Birey-Toplum

Yay., Ankara 1985.

NALBANTOĞLU,Fazıl,**Demokrasi ve Rejimler, Politikası, Ulus**

Basımevi, Ankara 1950.

NIZAMÜLMÜLK,**Siyaset- Nâme** ,Hazırlayan: Mehmet A. Kömen, Kültür

ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982.

ÖGEL, Bahaeddin,**Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Kültür Bakanlığı

Yay.,İstanbul 1988.

-----**Türkler'de Devlet Anlayışı** (XIII. yy. Sonlarına Kadar),

Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982.

OKANDAN, Recai, **Amme Hukukumuzun Ana Hatları**, İ.Ü.

Yay.,İstanbul 1957.

ORTAYLI, İlber,**Türkiye İdare Tarihi**,T.O.D.A.İ.E.Yay., Ankara 1979.

ÖZBUDUN,Ergun,**Siyasal Partiler**, A.Ü.Yay., Ankara 1979.

ÖZEK,Çetin, **Devlet ve Din**,Ada Yay., İstanbul(Tarihsiz).

PEKER, Recep,**İnkilap Dersleri**,İletişim Yay., İstanbul 1984, (İlk Baskı

1935).

PRENS SABAHATTIN,**Türkiye Nasıl Kurtulabilir?**, İstanbul 1950.

- RAHMAN, Fazlur, **İslâm**, Çev.Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay.,
İstanbul 1992.
- RASONYI, L., **Tarihte Türklük**, T.T.K.Yay., Ankara 1993.
- ROUSSEAU, J. J., **Toplum Antlaşması**, Çev.Vedat Günyol,
M.E.B., Ankara 1964.
- SAFA, Peyami, **Din-İnkılâp-İrtica**, 4. Basım, Ötüke Yay., İstanbul 1990.
- SANDER, Oral, **Siyasi Tarih I-II**, (3. Baskı), İmge Yay., Ankara 1992.
- SARIBAY, A. Yaşar, **Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası**,
Alan Yay., İstanbul 1985.
- SENCER, Muzaffer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, May Yay., İstanbul
1974.
- Türkiye’nin Yönetim Yapısı**, Alan Yay., İstanbul 1992.
- Sezer, Baykan, **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, İ.Ü.E.F.Yay.,
İstanbul 1981.
- SMITH, T. V.; Lindeman, E. C., **Demokratik Yaşama Yolu**, (Çev.
Belirtilmemiş), Nebioğlu Yay., İstanbul (tarihsiz).
- ŞAYLAN, Gencay, **Çağdaş Siyasal Sistemler**, T.O.D.A.İ.E.Yay.,
Ankara 1981.
- TANERI, Aydın, **Türk Devlet Geleneği (Dün-Bugün)**, M.E.B., İstanbul
1993.

- TANILLI, Server, **Devlet ve Demokrasi**, Say Yay., İstanbul 1990.
- TANPINAR, A. Hamdi, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul 1988.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, **Din Sosyolojisi**, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1963.
- Din Sosyolojisi: Giriş**, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1961.
- THORNBURG, M.W., **Türkiye Nasıl Yükselir?**, Çev. Semih Yazıcıoğlu, Nebioğlu Yay., İstanbul (Tarihsiz).
- TIMUR, Taner, **Osmanlı Toplum Düzeni**, Ankara 1994.
- Türk Devrimi ve Sonrası (1919-1946)**, Doğan Yay., Ankara 1971.
- TOGAN, A. Zeki Velidî, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981.
- TOPÇU, Nurettin, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, Dergah Yay., İstanbul 1978.
- TOPRAK, Binnaz, **İslam and Political Development in Turkey**, Leiden, E.J. Brill 1981.
- TUNAYA, T. Zafer, **İslamcılık Akımı**, Simavi Yay., İstanbul 1991.
- Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960.

-----**Türkiye’de Siyasi Partiler**, İstanbul 1952.

TUNÇAY, Mete, **Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, (3. Basım), Cem Yay., İstanbul 1992.

Turan, Osman ,**Selçuklular ve İslamiyet**, Nakışlar Yay., İstanbul 1993.

-----**Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi**,(2. Baskı),
Nakışlar Yay., İstanbul 1984.

Turan, İlder, **Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış**, Der yay., İstanbul 1976.

TURGUT, Nükhet, **Siyasal Muhalefet**, Birey-Toplum Yay., Ankara 1984.

Turhan, Mümtaz, **Garplaşmanın Neresindeyiz?**, Yağmur Yay., İstanbul 1980.

-----**Kültür Değişmeleri**, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1987.

TURHAN, Mustafa, **Siyasal Elitler**, Gündoğan Yay., Ankara 1991.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları**, (2. Baskı),
Dede Korkut Yay., (Yer adı ve Basım tarihi belirsiz).

-----**Millî Kültür-Modernleşme ve İslâm**, Üçdal Neşriyat,
İstanbul 1983.

-----**Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği**, Ankara 1985.

-----**Türk Tarihinin Sosyolojisi**, Hasret Yay., Ankara
(Tarihsiz).

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, **Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**,
Rehber Yay., İstanbul 1991.

TÜRKÖNE, M.; ÖZDAĞ, Ü., **Siyasi İslam ve Pan İslamizm**, Rehber Yay.,
Ankara 1993.

UĞUR, Ahmet, **Osmanlı Siyâsetnâmeleri**, Erciyes Ün. Yay., Kayseri
1992.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Dinî Sosyoloji**, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1943.

-----**Türkiye'de Batılaşma Hareketleri**, T.T.K. Yay., (A.Ü.
İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VIII, Yıl:1960'dan Ayrı Basım),
Ankara 1961.

-----**Siyasi Partiler ve Sosyalizm**, Anıl Yay., İstanbul (tarihsiz).

-----**Sosyoloji**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943.

-----**Sosyoloji Sözlüğü**, M.E.B., İstanbul 1969.

-----**Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İstanbul
1992.

ÜNSAL, Artun, **Siyaset ve Anayasa Mahkemesi**, A.Ü.S.B.f. Yay.,
Ankara 1980.

UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**,
T.T.K. Yay., Ankara 1984.

-----**Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal**, T.T.K.Yay., Ankara
1988.

WEBER, Max, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep
Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985.

WITTEK, P., Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu, Çev. Fatmagül
Berktaş, İstanbul 1985.

YAVUZ, Hulûsi, Osmanlı Devleti ve İslâmiyet, İz Yay., İstanbul 1991.

YETKİN, Çetin, Türkiye’de Tek Parti Yönetimi (1930-1945), Altın
Kitabevi, İstanbul 1983.

YÜCEKÖK, Ahmet N., Türkiye’de Din ve Siyaset, Gerçek Yay., İstanbul
1983.

-----**Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**,
A.Ü.S.B.F.Yay., Sevinç Matbaası, Ankara 1971.

-----**Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)**,
A.Ü.S.B.F. Yay., Ankara 1987.

ZIJDERVELD, Anton C., Soyut Toplum, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay.,
İstanbul 1985.

b- M a k a l e l e r :

ABADAN, Yavuz, “Tanzimat Fermanının Tahlili”, Tanzimat I, Maarif
Vekaleti Yay., İstanbul 1940.

AĞAOĞLU, Ahmet, "Millî Şuur", (Hakimiyet-i Milliye, Numara : 1189, 8

Ağustos 1340/1924), **Atatürk Devri Fikir Hayatı I**,

Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1981.

-----"Milliyetçilik Cereyanının Esasları", (Türk Yurdu, C.2,

Nr.11, Ağustos 1341/1925, s.389-395), **a.g.e.**

AKÇURAOĞLU, Yusuf, "Asrî Türk Devleti ve Münevverler Düşen

Vazife", (Türk Yurdu, C.2, Nr. 13, Teşrin-i Evvel

1341/1925, s.1-16), **a.g.e.**

AKŞIN, Sina, "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir

Deneme", **Toplum ve Bilim**, S.2, İstanbul 1977.

AKŞIT, Bahattin, "Türkiye'de İslami Eğitim", **Çağdaş Türkiye'de İslam**,

Haz. Richard Tapper, Çev. Özden Arıkan, İstanbul 993.

AKSU, Zahit, "Batı Demokrasilerinde Hürriyet", **Atatürk Ün.**

Cumhuriyet'in 50. Yıl Armağanı, Erzurum 1974.

ALKAN, Türker, "Demokrasinin Denetim Mekanizması ve Siyasal

Toplumsallaşma", **A.Ü.S.B.F.D.**, C.33, No:1-2, Ankara

(Mart-Haziran) 1978.

ARSAL, Sadri M., "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", **Tanzimat I**.

AVCIOĞLU, Doğan, "Cepheler Beliriyor", **Yön Dergisi**, S.44, 17 Ekim

1962.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı, "Din Yaşayışı Üzerine Düşünceler", **Türk Düşüncesi**, S:55, C:1, İstanbul 1954.

-----"Türkiye Dinle Kalkınacaktır", **Türk Düşüncesi**, S:2- 35, C:6, İstanbul (1 Ocak) 1957.

BARKAN, Ömer Lütfi, "Timar" mad., **İslâm Ansiklopedisi**, C. 12/1, M.E.B., İstanbul 1979.

-----"Türk Toprak Hukuk Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunu", **Tanzimat I**, İstanbul 1940.

-----"Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", **Cumhuriyet'in 50. Yılı Semineri** (Ayrı basım) , Ankara 1975.

-----"Osmanlı İmparatorluğunda İskan ve Kolonizasyon Hareketleri", **Siyasal Bilgiler Dergisi**, Yıl:6, S.69, Ankara 1936.

BERKAY, Fügen, "Türk Toplumunu Açısından İslamiyet", **Sosyoloji Dergisi**, S.19-20.

BERKES, Niyazi, "Garb Medeniyeti ve Biz", **Yurt ve Dünya**, S.9, Ankara (Eylül) 1941.

BERKSOY, İhsan, "İnkılap Tarihimize Bir Safha", **a.g.d.**, C:4, S.35, Ankara, 1943.

BODUR, Hüsnü E., "Modernleşme ve Din", **Türk Yurdu**, 7. Devre,
C.11, S.42, Ankara, (Şubat1991).

BOZKURT, M.Esat, "Mahmut Esat Beyefendinin Nutukları (Türk
Milliyetçiliği)", (Türk Yurdu, C.21-7, Nr. 195-1, Kanun-ı
Sani, 1928, s.57-59), **Atatürk Devri Fikir Hayatı**, İstanbul
1981.

BULUÇ, Saadettin, "Şaman" Mad., **İslâm Ansiklopedisi**, C.11,
M.E.B., İstanbul 1979.

CIN, Halil, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku", **150. Yılında
Tanzimat**, Haz.: H.Dursun Yıldız, Ankara 1992.

ÇAHA, Ömer, "Osmanlı'da Sivil Toplum", **A.Ü.S.B.F.D.**, C.49, No:3-4,
Haziran-Aralık 1994, (Basım:Ankara, 1995).

CEM, İsmail, "Tarih ve Tekerrür", **Milliyet Gazetesi**, 20 Kasım 1971.

DÂVER, Bülent, "Atatürk ve Sosyo-Politik Görüşü", **Çağdaş
Düşüncenin Işığında Atatürk**, Dr.Nejat F. Eczacıbaşı
Vakfı Yay., İstanbul 1986.

DIVİTÇIOĞLU, Sencer, "Kök Türk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık",
Toplum ve Bilim, S.42, (Yaz 1988).

DOKTOR ABDULLAH CEVDET, "Şîme-i Miuhabbet", **İçtihad**, Nu. 89, 16
Kânun-i sâni 1329.

ERGİL,Doğu, "Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri-Muhafazakârlık",
A.Ü.S.B.F.Dergisi, C:XLI, No:1-4, (Ocak-Aralık 1986),
(Basım) Ankara 1987.

ERTEM, Sadri, "Türk İnkilabının Karakteri", (Hayat, C.2, Nr. 29., 16
Haziran 1927, s. 53-54), **Atatürk Devri Fikir Hayatı**,
İstanbul 1981.

FINDIKOĞLU ,Z. Fahri, "Tanzimatta İctimâî Hayat", **Tanzimat I.**
-----"Siyasî Sosyoloji ve Siyasî Fırkalar",**A.H.F.M.**,S:3-4, C:X,
Ankara (tarihsiz).

GÖKBERK,Macit, "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk",
Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk.

GÜNAY, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", **Atatürk Ün. İlahiyat**
Fakültesi Dergisi , S.V, Erzurum 1982.

GÜNGÖR, Harun,"Bahaeddin Ögel'in Türk Dini Tarihine Katkıları",**Türk**
Dünyası Araştırmaları Dergisi (Bahaeddin Ögel'e
Armağan), S. 65.

Heper ,Metin, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", **Çağdaş Düşüncenin**
Işığında Atatürk.

-----Türkiye’de İslâm, Siyasal Sistem ve Toplum :

Ortadoğu’daki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma”, **Türkiye’de
Siyasal Hayatın Gelişimi.**

İNALCIK, Halil, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, **Siyasal Bilgiler Fak.**

Dergisi, XIII-2, 1958.

-----“Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet

Telakkisiyle İlgisi”, **a.g.d.**, C:14, S.1, Ankara 1959.

-----“Sened-i işttifak ve gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu”, **Bellekten**,

C.28, No: 112, Ekim 1964.

İNSEL; Aktar, “Devletin bekası İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin

Toplumsal Sorunları”, **Toplum ve Bilim**, 31/(Bahar1985-
Bahar 1987).

İZGİ,Özkan, “Asya’nın Türkleşmesi”,**İ.Ü.Tarih Enstitüsü Dergisi**,

İstanbul 1986.

KAFESOĞLU, İbrahim,“Eski Türk Dini”, **İ.Ü.E.F.D.**, S. 3, İstanbul1973.

-----“Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgu Bilig ve

Kültür Tarihimizdeki Yeri”,**İ.Ü.E.F. Tarih Enstitüsü**

Dergisi,S.1, İstanbul (Ekim-1970).

-----“Millî Kültürün Kudreti”,**Türk Kültürü**,S:79,Yıl:VII,Mayıs

1969.

KARAL, E. Ziya, "Tanzimattan Evvel Garblılaşma Hareketleri (1718-1839)", **Tanzimat I.**

-----"Gülhane Hatt-ı Hümâyunda Batının Etkisi", **Bellekten**,
C. XXVIII, S.12, Ekim 1964.

KARAYALÇIN, Yaşar, "Çocuk ve Gençlerin Siyasal Eğitimi", **Yeni Forum Dergisi**, C.II, S:37, Ankara (15 Mart) 1981.

KARDAŞ, Rıza, "Sosyal Değişme Yönüyle Tanzimat Öncesinde Eğitim ve Yenileşme Hareketleri", **Türk Kültürü**, S.114,
Yıl:X, Nisan 1972.

KARPAT, Kemal, "Political developments in Turkey, 1950-70", **Middle Eastern Studies**, London 1972.

-----"The Republican 'People's Party (1923-1954)", **Political Parties and Democracy in Turkey**, Edit: Metin Hepar and Jacop M. Landau, London-Newyork 1991.

KAYMAZ, Nejat, "Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesine Dair", **Malazgirt Armağanı** (900.Yıldönümü Münanasebetiyle), Ankara 1972.

KAZANCIGIL, Ali, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", **Siyasal Hayatının Gelişimi.**

KODAMAN, Bayram ; Alkan ,Turan, "Tanzimatın Öncüsü Mustafa Reşid Paşa", **150. Yılında Tanzimat.**

KÖYMEN, Mehmet Altay, "Türk Tarihinde Kültür Mücadelesi", **Ön Asya Dergisi**, S.18-19, Yıl:2, Ankara (Şubat-Mart) 1967.

-----"Selçuklu Devrinin Özellikleri" ,**Atsız Armağanı**, İstanbul 1976.

MARDIN, Şerif, "Atatürk ve Pozitif Düşünce", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk.**

-----"2000'e Doğru Kültür ve Din", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yay., İstanbul 1992.

-----"Bediüzzaman Said Nursi(1873-1960):Bir Tebliğin Şekillenışı", **a.g.e.**

-----"Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti",**Forum**,C:2,S:16,15 Kasım 1954.

-----"Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", **Türkiye'de Din ve Siyaset.**

-----"Moden Türkiye'de Din ve Siyaset", **a.g.e.**

-----"Türk Devriminde İdeoloji ve Din", **a.g.e.**

-----"Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar:Merkez-Çevre İlişkileri", **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**,

Editörler: E.Kalaycıoğlu ; A. Y. Sarıbay, Beta Yay., İstanbul
1986.

-----"Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Çağdaş
Düşüncenin Işığında Atatürk.**

MAZRUI, Ali, "Osmanlı İmparatorluğu ve Atatürk Mirası Açısından
Afrika-Siyasal Kültürde Yerellik ve Evrensellik", **a.ge.**

MEEKER, Michael E., "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman
Aydınlar", **Çağdaş Türkiye'de İslam.**

NAMIK KEMAL, "Rüya", **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II (1856-1876)**,
Edit.: Mehmet Kaplan, İstanbul 1978.

-----"Medeniyet", **a.g.e.** OCAK, A. Yaşar, "XV-XVI. Yüzyıllarda
Osmanlı Resmi İdeoloğisi ve Buna Muhalefet Problemi",
XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1994.

ÖGEL, Bahaeddin, "Göktürklerde Devlet ve Millet Anlayışı", **Tarihte
Türk Devletleri I**, Ankara 1987.

OKANDAN, Recai, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", **Tanzimat I.**

ONGUNSU, A.H., "Tanzimat ve Amillerine Umumî Bir Bakış", **a.g.e.**

RAHMAN, Fazlur, "İslamda Devlet Kuramı", **Değişim Sürecinde İslam**,

Haz.: J. Donohue, J. Esposito, Çev. A. Y. Aydoğan-
A. Ünlü, İstanbul 1991 .

SARIBAY, A. Yaşar, "Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı :
Sosyo-Ekonomik Bir Çözümleme Denemesi", **Türk
Siyasal Hayatının Gelişimi.**

SAVAŞIR, "Aydınların Kibiri", **Toplum ve Bilim**, S.24, (Kış 1984).

SAVCI, Bahri, "Demokrasi-Düşün-Toplum İlişkileri", **Türk Dili**, Yıl:24,
C.XXX, S:276, Ankara 1 Eylül 1974, s.697.

SENCER, Muzaffer, "Atatürk ve Toplumsal Değişme", **Amme İdaresi
Dergisi**, C.14, S.4, Ankara (Aralık) 1981.

-----"Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi",
a.g.e.,C.17,S.2, Ankara (Haziran) 1984.

TOPRAK, Binnaz, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", **Türk Siyasal
Hayatının Gelişimi.**

TUNAYA, T. Zafer, "Hakimiyet-i Siyâsiye ve Millî Egemenlik : Türkiye'de
Siyasal Rejimin Meşrûluğunun Dayandığı Temeller", a.g.e.

-----"Tarihin Yolu Nasıl Keşfedilir? Atatürk Ve Osmanlı
Mirası", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk.**

TUNÇ, Şekip, "Milliyet Mefkûresi Nedir?", (Millî Mecmu`a, Numara : 7,
24 Kanun-ı Sani 1340/1924, s.90-101), **Atatürk Devri Fikir
Hayatı.**

TURAN, Osman, "Selçuklu Kervansarayları", **Bellekten**, C.XXXIX, Ankar
1946.

TURAN, İlter, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", **Çağdaş Türkiye'de
İslam**.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Batıda ve Bizde İrtica", **Türk Düşüncesi**, C.10,
S.5, İstanbul (1 Mayıs) 1959.

-----"Tanzimat ve Humanizma", **İnsan Mecmuası**, S:9, Yıl:1,
İstanbul 1 Şubat, 1939.

-----"Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimat I**.

VERGIN, Nur, "Siyaset Biliminde Kültüre Giriş", **İlim ve Sanat**, S.15,
Eylül-Ekim 1987.

YAVUZ, Kerim, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Çocuk ve Din Faktörü",
Diyanet Aylık Dergi, Haziran 1992.

YERASIMOS, Stefanos, "Tek Parti Dönemi", **Geçiş Sürecinde Türkiye**,
Derleyen: İ. Cemil Schick / E. Ahmet Tonak, İstanbul
(Ekim) 1992.

YÜCEL, Yaşar, "Osmanlı İmparatorluğunda Destralizasyona (Adem-i
Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", **Bellekten**, C.38, S.152,
Ankara (Ekim) 1974.