



Prof. Dr.
KEMAL H. KARPAT

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE

ELİTLER VE DİN

TİMAŞ



3. BASKI

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE ELİTLER VE DİN

Prof. Dr. Kemal H. Karpat

TİMAŞ YAYINLARI | 2007
Tarih İnceleme–Araştırma Dizisi | 13

YAYIN YÖNETMENİ
Emine Eroğlu

EDİTÖR
Neval Akbıyık

KAPAK TASARIMI
Ravza Kızıltuğ

1. BASKI
Şubat 2009, İstanbul

3. BASKI
Ağustos 2009, İstanbul

BASKI VE CİLT
Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul
Telefon: (0212) 482 11 01

TİMAŞ YAYINLARI
Alaybeyoğlu Caddesi, No:11, Cağaloğlu, İstanbul
Telefon: (0212) 511 24 24 Faks: (0212) 512 40 00

www.timas.com.tr
timas@timas.com.tr

Kültür Bakanlığı Yayıncılık
Sertifika No: 12364

YAYIN HAKLARI

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak
Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE ELİTLER VE DİN

Prof. Dr. Kemal H. Karpat

Yayına Hazırlayan ve Çeviren: Güneş Ayas

TİMAŞ

Prof. Dr. KEMAL H. KARPAT

Dobruca'nın Babadağ kasabasında doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra akademik çalışmalarına New York ve Washington üniversitelerinde siyasal ve sosyal bilimler üzerine devam etti. Birleşmiş Milletler Toplumsal Araştırmalar Bölümü'ndeki görevinin ardından sırasıyla Montana Devlet Üniversitesi, New York Üniversitesi, Princeton Üniversitesi, Robert Koleji, Bilkent Üniversitesi, ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi, Harvard Üniversitesi, Johns Hopkins Üniversitesi, Columbia Üniversitesi ve Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales gibi eğitim kurumlarında öğretim üyeliği ve yöneticilik faaliyetlerinde bulundu. Türk Araştırmaları Derneği ile Türk Araştırmaları Kurumu'nun başkanlıklarını yaptı. Orta Asya Çalışmaları Derneği'nin kurucu başkanlığından sonra Wisconsin Üniversitesi Orta Asya Çalışmaları Programı'nın bölüm başkanlığı görevinde bulundu (1989-1995). *International Journal of Turkish Studies, Central Asian Survey* ve *Journal of Muslim Minority Affairs* dergilerinin yayın kurullarında yer aldı. Hâlen Türk Tarih Kurumu onur üyesi olan Karpat, bilimsel çalışmaları nedeniyle, Romanya Bağımsızlık Madalyası ve Bükreş Üniversitesi Dimitri Cantemir Madalyası'yla ödüllendirildi. Kendisine Romanya Ovidius Üniversitesi ve Rusya Çuvaş Millî Üniversitesi tarafından onur doktoraları verildi. Rusya Kazan Bilimler Akademisi Onursal Üyeliği, Wisconsin Üniversitesi Hilldale Ödülü ve Türk Bilimler Akademisi Ödülü'ne sahip olan Karpat 20 ülkede yayımlanmış 100'ü aşkın makaleye ve çok sayıda kitaba imza attı. Hâlen Wisconsin Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyeliği görevini sürdüren Karpat, TBMM Onur Ödülü sahibidir.

Eserlerinden bazıları: *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Parti System* (Princeton University Ptess, 1959), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton University Press, 1964), *Türk Demokrasi Tarihi,* Alfa Yayınları (İstanbul, 1996), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (Preager, 1968, 1971), *Gecekondu Üzerine* (ODTÜ 1973), *Social Change and Politics in Turkey* (Brill Leiden 1973), *Osmanlı ve Dünya* (2000), *Turkey's Foreign Policy in Transition* (Leiden, 1975), *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics* (University of Wisconsin Press, 1985), *The Turks of Bulgaria: The Social-Political History of a Minority* (1990), Ottoman Past and Today's Turkey (Leiden 2000), *Osmanlı ve Dünya* (2000), *The Politicization of Islam: Reconstruction and Identity, State Faith and Community in the Late Ottoman State* (Oxford University Press, 2001), *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk,* (İmge Kitabevi Yayınları, 2002), *Osmanlı Modernleşmesi / Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus,* (İmge Kitabevi Yayınları, 2002), *Türkiye ve Orta Asya* (İmge Kitabevi Yayınları, 2003), *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm* (2003), *Osmanlı Nüfusu* (1830-1914) *Demografik ve Sosyal Özellikleri* (İmge Kitabevi Yayınları, 2003), *Dağı Delen Irmak ve Kemal H. Karpat Kitabı* (İstanbul, 2008), *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din* (Timaş Yayınları, 2009), *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji* (Timaş Yayınları, 2009), *Osmanlıdan Günümüze Edebiyat ve Toplum* (Timaş Yayınları, 2009).

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ: DEĞİŞİM VE OSMANLI'NIN MİLLİLEŞMESİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER 7

1. BÖLÜM
ELİTLER VE DEMOKRASİ 21

YAPISAL DEĞİŞİM, MODERNLEŞME SÜRECİNİN TARİHSEL AŞAMALARI VE TÜRK SİYASETİNDE SOSYAL GRUPLARIN ROLÜ 23

EKONOMİK ÇIKAR, SOSYAL SINIF, DEMOKRASİ VE TÜRKİYE'DE ANAYASACILIK (1850-1990) 121

SİYASAL KATILIM VE ELİTLERİN BİLEŞİMİNDEKİ DEĞİŞMELER (2000 YILINA KADAR) 153

2. BÖLÜM
DİN VE LAİKLİK 211

İFTA VE KAZA: TÜRKİYE'DE İLMİYE, DEVLET VE MODERNİZM (1820-1960) 213

LAİKLİK VE İSLAM: 19. YÜZYILDA MODERNİZM, POZİTİVİZM VE İNANÇ 239

CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE MODERNİTE VE LAİKLİK 263

İSLAMCI BİR TÜRK PARTİSİNİN MODERNİTE VE DEMOKRASİ YOLCULUĞU 283

ÖN SÖZ: DEĞİŞİM VE OSMANLI'NIN MİLLİLEŞMESİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

1. Bu kitabın ana konusu Türk toplumunun son yüz elli yıldan beri geçirdiği kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi değişimdir. Osmanlı döneminde başlayan bu süreci anlamak için her şeyden evvel temel bir soruya cevap vermek gerekir. Soru şudur: Acaba geleneksel tarihi bir toplum ve devlet, kendi iç gücü ile kendisini yenileyebilir mi? Soru göründüğünden çok daha karmaşıktır. Tarih boyunca Müslüman devletleri kuruluşlarından bir iki yüzyıl sonra dağılmış, yok olmuşlardır. Bu devletlerin eskiden yönettiği toplumlar ise bir siyasi varlığa, yani onları temsil eden bir kuruma, devlete sahip olmadıkları için gelişememiş ve 19. yüzyılda Batının müstemlekesi olmuşlardır. Din temelli devletlerin yok olmasının mukadder olduğunu İbn Haldun *Mukaddime*'sinde uzun uzadıya anlatır, çünkü bu devletler kendilerini kendi güçleriyle yenileme kabiliyetinden mahrumdurlar. Bu değişmez siyasi mukadderatın tek büyük istisnası, Osmanlı Devleti ve onun devamı olan Türkiye Cumhuriyeti'dir. Gerçekten, devlet ve toplum olarak köklü değişmeler geçirerek bugüne kadar, yedi yüzyıl süre ile varlığını devam ettiren tek Müslüman devleti Osmanlı ve bugünkü Türkiyedir.

Osmanlı 18. yüzyılda kendi iradesiyle, bilinçli olarak kendini yenilemeye karar vermiştir. Cumhuriyet, Osmanlı'nın siyasi rejimini değiştirmiş ve ancak halkın kültürüne, diline, kimliğine

dayanarak ayakta kalabilmiştir. Bir devletin ve toplumun kendi dilini, kültürünü, kimliğini muhafaza ederek ayakta kalabilmesi ancak değişimle, yani kendini kendi gücüyle, içeriden yenilemesi ile mümkündür. Özünü ve dilini muhafaza ederek değişmek bir bakıma mucizedir, çünkü Osmanlı ve Türkiye bazen birbirine karşıt olarak hareket eden Asya ve Avrupa, Müslümanlık, Hristiyanlık, Roma-Bizans ve Arap-Fars medeniyetleri ve kültürlerinden etkilendiği gibi kendi göçebelik, şamanizm, Türk kavim bilinci, gelenek ve alışkanlıklarını da muhafaza etmiş ve sonunda hepsini bağdaştırıp sentez yaparak kendine mahsus özellikleri olan bir medeniyet yaratmıştır. Gerçekten Osmanlı daha kuruluşunda kendi özelliklerine sahip olan Müslümanlığı ve Anadolu'da ve Rumeli'de bulduğu Hıristiyanlığı bir arada yaşatmıştır. Fakat Osmanlı'nın Ortodoks-Bizans Hıristiyanlığı Batı Hıristiyanlığından farklıdır. Osmanlı idaresinde bulunan dinlerin ve toplumların ayakta kalanları, kendi çerçeveleri içinde gelişmişlerdir. Bu arada Osmanlı, temelde yine Müslümanlığın ilkelerine bağlı kalarak ve Bizans-Roma kurumlarından bir derece etkilenerek kendine mahsus bir idari, siyasi ve kültürel sistem yaratmıştır. Böylece daha kuruluş zamanından beri Osmanlı Devleti ve günümüzdeki Türkiye hem Batılı hem Doğulu, yani tam manasıyla bir Avrasya devleti ve toplumu olarak gelişmiştir. Fakat Osmanlı ve Türkiye, Batıyı ve Doğuyu sinesinde birleştirmekle beraber, ne tam Batılı ne tam Doğulu olmuştur, olamaz da. Medeniyetler kökenleri ve onları etkileyen güçler ne olursa olsun kendi kimlik ve özelliklerini yaratarak bunları muhafaza etmek zorundadırlar. Özellik ve kimliklerini muhafaza edemeyen medeniyetler, başka medeniyetler içinde eriyip yok olur, giderler.

Osmanlı'nın bir medeniyet yarattığını birçok kimse inkâr etmektedir. Bu konuyu tekrar ele almadan evvel dinlerin medeniyet yaratıp yaratamayacağına kısaca temas etmek yerinde olur. Tüm dinler isimleri ne olursa olsun manevi değer, inanç, siyasi ve sosyal ahlak kaynağı olarak medeniyetlerin temel unsurlarıdır. Belirli bir dine sahip olmayan, yani manevi yönü bulunmayan

bir medeniyetin -vücut bulamayacağı gibi- uzun süre yaşaması da mümkün değildir. Diğer yandan dinler ancak siyasi-dünyevi kurumların yarattığı hukuk düzeni ve güvenlik içinde ayakta kalabilirler. Şüphesiz dinler hukuk düzenini daima etkilemişlerdir. Fakat kendi başlarına siyasi, dünyevi, idari yapı yaratamazlar; çünkü devlet, siyasi ve dünyevi güçlere, yani maddiyata dayandığı için dinin temsil ettiği manevi inançlardan ayrı bir siyasi varlıktır. Evet, din kısa süre için kendi devletini yaratabilir, fakat bu din-devlet beraberliği uzun sürmez. İslam'da Hazreti Muhammed ve Halife Ebu Bekir zamanında din-devlet ayrılığı yoktu, çünkü Müslüman toplumu farklılaşmamıştı, küçüktü. Halife Ömer zamanında ümmet genişleyince devlet de idari bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Din-devlet ikiliği İslam'da devamlı tartışma konusu olmuştur fakat sonunda İbn Teymiyye gibi köktenci düşünürler bile devletin lüzumunu-zaruretini kabul etmişlerdir.

Maddiyatı yani dünyayı, dünyeviliği inkâr eden bir din uzun zaman ayakta duramaz. Diğer yandan maneviyatı ve dini inkâr eden bir devlet de uzun süre yaşayamaz. (Orta Amerika'da Maya ve Azteklerin yarattığı medeniyetler -ki Mısır'ı andıran muhteşem yapıtları hâlâ ayaktadır- maddiyatı ve maneviyatı bağdaştırmadıkları için bir avuç İspanyol Katoliğe karşı koyamamış, bunlara köle olarak yok olmuşlardır. Yetmiş sene boyunca dini, yani maneviyatı inkâr eden Sovyet Birliği dağılmıştır. Bugün Rus devleti Ortodoksluğu diriltmek için büyük çaba sarf etmektedir.) Osmanlı maddi yaşam ile maneviyatı, yani devleti ve dini bağdaştırarak çeşitli Hıristiyan din gruplarının Müslümanlarla bir arada yaşamasını sağladığı gibi Müslümanlığın da gelişmesini garantilemiştir, fakat 17. yüzyılda din-devlet dengeleri bozulmuş, devlet dini (İslam) kendi amaçları için kullanmaya başlamıştır.

Din ile medeniyetin birbiriyle kaçınılmaz ilişkisine kısaca yukarıda işaret ettim. Fakat asıl üzerinde durmak istediğim diğer önemli nokta şu: Dinden Müslümanlık, Hıristiyanlık şeklinde söz etmek mümkün olduğu gibi medeniyetlerden de Batı, Doğu, Asya medeniyeti olarak bahsetmek olağandır. Fakat tatbikatta

dinler ve onların bağlı olduğu medeniyetler belirli bir kavmin ismi altında ortaya çıkmışlardır. Örneğin Batı medeniyeti Fransız, İtalyan vs. kavim isimleriyle ortaya çıkar. İslam medeniyetini ise Arap ve Fars kültür ve dilleri biçimlendirmiş, dünyevileştirmiştir. (Kuran Arapçasının halkın konuştuğu dil olmadığı malumdur.) Farsça ve Arapça arasında çatışma olmuştur ve bu çatışma din değil, dil etrafında dönen kavmi-milli bir çatışmadır. (Şuubiyye olarak bilinen bu çatışma Arap dilcilerinin başarısıyla sonuçlanmıştır.) Buna karşılık Osmanlı kendine mahsus bir devlet ve toplum yaratarak kendi medeniyetini kurmuşsa da bunu Arap, Fars gibi kavmi kökene bağlayamadığı -daha doğrusu bağlamak istemediği için- yarattığı medeniyetin kendine mahsus bir kimliği olduğunu dünyaya kabul ettirememiştir. Gerçi Arap ve Fars medeniyetlerinin büyük bir bölümü din kökenli, yani İslamidir, fakat dil sayesinde İslam, millileşmiştir. Osmanlı da kavmi bir dile, yani Türkçeye sahip olmakla beraber ancak 19. yüzyılda dini kavmi bir şekilde ifade etmek yolunu aramıştır. Son sultan-halifeler, Abdülhamid (1890'dan sonra) dâhil kendilerini Türk olarak görmüşlerdir.

2. Tekrar edelim: Osmanlı Eski Roma ve Bizans'ı ve bu arada Hıristiyanlığı yaşatmış ve kendi dini ve felsefesiyle birleştirerek, yani Müslüman idare şekli ve felsefesiyle bağdaştırarak Batı ve Doğu arasında bir sentez yapmış, kendi medeniyetini yaratmıştır. Osmanlı medeniyet ve kimliğine öz veren en önemli kökenler arasında -dinin yanında- sırası ile Orta Asya devlet geleneği, kavim bilinci ve dil vardır; fakat Osmanlı ne kavim ne dil kimliğini siyasileştirmiş, bunları bilinçaltında yaşatmıştır.

Meydanda diğer bir gerçek vardır. Türk kavimlerinin ve dillerinin varlığı milattan üç bin sene evvele kadar gitmektedir. Aynı zamanda bu kavimler birbirleriyle ve kendilerinden olmayan kavimlerle karışarak; durmadan doğudan batıya göç ederek; örgüt, din, yaşam değiştirerek ve nihayet 10. yüzyılda kitle halinde Müslümanlaşarak ve yeni değişmelere uğrayarak bugüne kadar gelmişlerdir. Bu arada Türk kökenli kimselerin birçok devle-

tin kuruluşunda yer aldıklarını söylemek gerek. Fakat Gazneviler olsun, İran Selçukluları veya Hindistan Baburileri vs. olsun tüm bu Türk elitleri kendi kültürlerini ve dillerini bırakarak yerli halk içinde eriyip gitmişler ve eski kavim kimliklerini kaybetmişlerdir. Çünkü bu sülaleler (Baburi, İran Selçukluları) kendi kültürel kimlikleri ve dil bilinci üzerine kurulmuş bir devlet yaratmamışlardır. Gerçi bugünkü ütopist Türk milliyetçileri Türklerin tarihte on altı devlet yarattıklarından söz etseler de bu devletlerin -Osmanlı hariç- fazla iz bırakmadan yok oldukları aşikârdır. İran'da Selçuk-Safavi devletlerinin kurucuları Farslaşmışlardır.

Bugünkü duruma gelelim. Hanedan devletlerin yerini bugün genelde milli devletler almıştır ve bunların arasında Türkiye ön planda gelir. Fakat bugünkü Türkiye'nin kökenleri büyük tartışma konusudur. Osmanlı'nın bir hanedandan başka bir şey olmadığını, onun yerini alan Cumhuriyet'in yepyeni bir toplum ve devlet kurduğunu; yani bugünkü Türkiye'nin irade ile yaratılmış bir varlık olduğunu iddia edenler vardır. "Türkiye ilk ve son Türk devletidir" diyenler, bugünkü Cumhuriyet'in Osmanlı temelleri üzerine kurulduğunu görmezlikten gelemezler. Gerçeklerle ve ilimle bağdaşmayan bu yanlış görüşlerin kökeninde zoraki "Türkleştirme", yabancılaşma vs. gibi birçok nedenler vardır. Fakat asıl neden, tarihi kültür değişmelerinin, din ve devlet ilişkilerinin doğru anlaşılmaması ve doğru anlatılmamasıdır. Kişi iradesinin devlet yaratılışında rolü inkâr edilemez, fakat bu iradenin hem tarihe hem halk kültürüne uygun olması gerektir. Kısacası, bugünkü Türkiye'nin temelinde yatan güç, hem din hem laik temellere dayanan kültür ve bunun en açık ifadesi olan dildir. Evet, çok değişmiş, zedelenmiş fakat yine de temel yapısını korumuş bir Türk dili vardır. Evet, uzun zaman devletinden mahrum kalmış (bir yazımın başlığı "Devletini Arayan Bir Dil"dir) fakat her şeye rağmen binlerce yıllık tarihi olan bir dil.

İstanbul'un 1453'te fethedilmesiyle Osmanlı Devleti Bizans'ın (Doğu Roma) mirasına sahip olmuş ve çeşitli Bizans kavimlerini (Bulgar, Sırp, Ulah, Yunanlı, vs.) bir din çatısı altında birleştirmek

için Patrikhane'yi öne sürmüştür. Müslüman kavimleri birleştirmek için de İslam'ı bizzat kendisi kullanmıştır. Din, Müslümanları ve Ortodoksları ayrı ayrı birleştirmiş ve ayrı topluluk halinde gelişmelerini sağlamıştır. Yani din, en belirleyici kimlik unsuru olmuştur. Kilisenin dili Rumca (Grek) olarak kabul edilmiş, fakat küçük yerlerde eski Slavonca ve halkın konuştuğu kavmi dil kullanılmıştır. 1767'den sonra Patrikhane Helen dilini konuşmayan Sırp, Ulah ve Bulgarları Helenleştirmeye girişmiştir. Sonunda Helen dilini konuşmayan Ortodoksları hem devletten hem de Patrikhane'den uzaklaştırmıştır, ki Ortodoks Hristiyanlar arasında milliyetçiliğin başlangıç nedeni, Patrikhane'nin dili millileştirmesi, yani Helenleştirmesidir.

Osmanlı ise kendi dilini, yani Türkçeyi ne müslimlere ne de gayrimüslimlere empoze etmiştir. Böylece Arapça, Peygamber'in ve Kuran'ın dili olarak çeşitli kavimlerden oluşan tüm Müslümanların ortak ibadet dili olarak kabul edilmiş, fakat devlet seviyesinde Türkçe ana dil olarak kalmıştır. (Bu durumun istisnaları vardır.) Böylece devletin ve idarenin dili kabul edilen Türkçenin din ile çatışması önlenmiştir. Osmanlı devlet elitini (Fatih'ten sonra ihtida edenler çoktur) birleştiren güç, din yani İslamdır. Fakat bir iki kuşak sonra ihtida edenler dil sayesinde Türkleşmişlerdir. Türkçe, Osmanlı elitinin ana dili olmuştur. Osmanlı eliti Farsça ve Arapçayı öğrenmiş ve okumuşlar (ulema dâhil) bu dillerde eserler vermiştir, fakat ana dilleri Türkçe olmuştur. Bu arada halk seviyesinde gruplar, Türkler dâhil, birbirleriyle kaynaşmış, din değiştirmiş (Karamanlılar, Gagauzlar) fakat dillerini muhafaza etmişlerdir. Bazen de içinde yaşadıkları grupların dilini almışlardır; Kürt beylerin himayesine girmiş Alevi aşiretleri gibi.

Osmanlı Devleti'nin eski sosyal yapısı 16. yüzyılın yarısından sonra değişme yoluna girmiş, iletişim arttıkça Türkçe ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu arada ekonomik alanda özel mülkiyet ve pazar ekonomisi, devletçi ekonomik görüşle durmadan çatışarak gittikçe büyüyen gerginliklere neden olmuştur. Sosyal ve ekonomik değişmeler, Müslüman toplumların birbiriyle daha ça-

buk kaynaşmasına yol açtığı gibi kişisel (ferdiyetçi) akımların güç kazanmasını da sağlamıştır. Böylece 18. yüzyılın sonlarında Osmanlı kültürünün ve kimliğinin belirgin bir şekilde ortaya çıktığı ve Osmanlı medeniyetinin daha açık bir şekil almaya başladığı söylenebilir. Osmanlı siyasi kimliğinin hanedan kimliğinden farklı bir siyasi şekil alması, yine bu dönemde oluşmaya başlamıştır ve bizzat devlet tarafından yönetilmiştir. 19. yüzyılda devleti ve onun üzerinde yaşayan her şeyi padişahın şahsi malı olarak görmek yerine, devleti kendi başına, kendi hayatı olan sosyal-siyasi bir varlık olarak görmek eğilimi başlamıştır. Toplumu devletin temeli olarak görmek, temel bir değişim olmuştur. Topluma devletin temeli olarak bakılmaya başlanınca devlet kültürü ve dilinin de toplumun çoğunluğunu oluşturan kimselerin kültür, din ve diline uygun olması gerektiği düşüncesi zamanla gelişmiştir. Bu gelişmeler de sayıları artan ve modern okullarda akılcı bir eğitim alan devlet mensuplarını, yani bürokrasiyi, toplumu millet şekline dönüştürmek ve bu yolla hakim olmak yollarını aramaya sevk etmiştir. Aynı zamanda akılcılık ve ferdiyetçilik gelişmiştir. Tanzimat ve bilhassa Islahat Fermanı (1856) din, dil, kültür farkı gözetmeksizin ortak vatandaşlık üzerine kurulmuş bir Osmanlı milleti yaratmak gayesini gütmüş; ancak bu teşebbüs başarısızlıkla neticelenmiştir. Yüzyıllardan beri temel örgütü dini cemaat olan ve ona göre kimlikler ve kültür yaratan bir devlet ve ona tabi toplum, yukarıdan gelen emirle felsefesini, değerlerini ve örgütlenme şekillerini bir anda değiştiremez. Neticede devletin Osmanlılığı yaymak gayretlerine rağmen Müslümanlar ve gayrimüslimler birbirlerinden uzaklaşmış ve sonunda ayrılmışlardır.

Osmanlılığın kavimleşmesi, yani kültür ve dil bakımından Türkleşmesi, 19. yüzyılda devletin çok daha etkin hale girmesiyle daha da hızlanmıştır. Bu değişim, din anlayışının da daha akılcı ve hatta "milli", Osmanlı bir şekil almasıyla beraber yürümüştür. Vahhabiliğin doğuşu ve Vahhabilerin 19. yüzyıl başında Mekke ve Medine'yi işgal etmelerinden sonra Mısırlı İbrahim Paşa tarafından İstanbul'un emriyle yenilgiye uğramaları, Osmanlı Müs-

lümanlığının Vahhabilikle bağdaşmadığını göstermiştir. Din üzerine kurulma fikri, Osmanlı Devleti'nin felsefesi, yapısı, gelenekleri ve kavim yapısı ile bağdaşmazdı. İslam kimliği taşımakla beraber Osmanlı'da din anlayışı farklı idi. Aynı zamanda "akılcılık", din çevrelerini etkileyerek onları İslam'ın ilimle bağdaştığını ve çağdaş medeniyetle çatışmadığını göstermeye sevk etmişti. Sultan II. Mahmud'un dinin değişmeye engel olmadığını şeyhülislamın bulduğu hadislerle ispat etmeye kalkışması, dinin yeni bir şekilde ele alındığına işaret etmekteydi. Fakat devletin dini kendi politik görüşleri uğruna kullanması, hem devlete hem dine zarar verecek bir harekettir. Aynı zamanda "millileşme" süreci, yani Türkleşme, Türkçenin okul, basın ve iletişim yolu ile yaygınlaşmasını hızlandırmıştır. Bu "millileşme"yi sultan-halife de kabul etmiştir. Abdülhamid görünürdeki İslamcı politikasına rağmen, eskiden Arapça tartışılan "huzur dersleri"nin –halk neyin tartışıldığını anlasın diye- Türkçe yapılmasını emretmiştir. Abdülhamid'in Türkçülüğü, yani Türk dilini ön plana çıkarması birkaç yazıya konu olmuştur.

Bu arada din alanındaki gelişmeler, zaten dış görünüşü itibariyle Osmanlılaşan İslam'ın "Türk biçimine" girmesini hızlandırmıştır. Değişim, bu dönemde, yani 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın son çeyreğine kadar, devlet eli ve gücü ile olmuş; bundan sonra ise değişimi sivil toplumun katılımı ile halkın kültürüne ve kimliğine uygun olarak gerçekleştirmek çabası başlamıştır. Böylece 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı ülkesi, Bizans etkileri ve geleneksel Arap kökenli İslam'ın yerine, yine dinin esaslarına sadık kalarak fakat "milli" ve "laik" bir İslam aramak yolunu tutmuştur. Ancak bu "millileşme" bir yandan akılcılığa dayanarak yapıldığı gibi diğer yandan da dünyaya açılarak diğer ülkelerin, bu arada Avrupa'nın siyasi değişmelerinden etkilenmekte idi. Bu sonradan değişmeye "modernleşme" ismi verilmiştir; oysa "muasırlaşma-çağdaşlaşma" daha isabetli bir terimdir.

Osmanlı'nın sosyal-kültürel-siyasi değişmesi de Osmanlı medeniyetinin özelliklerine göre yürümekteydi. Eski yapıların, yani çok uluslu, çok dile sahip imparatorlukların değişimi, çok kez

eski yapının yerini alan (çoğu kavmi-milli olan) yeni devletler şeklinde olur, ki her yeni devlet kendi kavmi dilini, kurumlarını ve kimliğini geliştirmek çabasına girerek başka dillerin ve kavimlerin varlığını inkâr eder. Daha evvel belirttiğimiz gibi Bizans'tan miras kalan Sırp, Bulgar, Ulah, vs. kavimler Osmanlı hoşgörüsü sayesinde etnik kimlik ve dillerini korumuş ve nihayet 19. yüzyıl'da milli devletler olarak özgürlüklerini ilan ederek Osmanlı'dan ayrılmışlardır.

1878'den sonra Osmanlı nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşmakta idi. Rumeli ve Anadolu'nun büyük kısmı Türkçe konuşmakta idi. Müslümanlar (Araplar ve kısmen Arnavutluk, kitle halinde yaşadıkları yerler hariç) birbirleriyle kaynaşmış durumda ve eski Osmanlı kültürel, siyasi kimliğini muhafaza ederek kültür birliğine dayanan bir bütün oluşturmakta idiler. Böylece Rumeli ve Anadolu'da yaşayan Müslümanlar, yani mevcut tebanın çoğunluğu, Hıristiyanlar arasında oluşan dil ve din çatışmasına kurban olmadan Osmanlı Devleti'nin "millileşmesine" rahat ayak uydurmuşlar ve "Türkleşmişler"dir. Dikkat edilmesi gereken ana nokta, bizim burada "millileşme" ve "Türkleşme"yi ırka değil; kültür, tarih, yaşam, siyasi tecrübe ve (Osmanlı idaresinde yaşayan) coğrafyaya dayandırmakta olmamızdır. Nihayet bir yerde kendine mahsus bir varlık gösteren kolektif bir kimlik vardır ve kişi buna uymaktadır.

Bugün Cumhuriyet döneminde Türkiye'de yaşayan Müslümanlar, daha 19. yüzyılda beliren modern akılcı Osmanlı kimliğini, daha kesin şekil alan "milli" kimliği paylaşmaktadırlar. Bu "milli" "Türk" kimliği başka dillerin ve dinlerin Türkiye sınırları içinde yaşamasına engel değildir. Bu ülkede gayrimüslimler vatandaş olarak kendi dil, din ve kültürlerini muhafaza etmek hakkına sahip oldukları gibi etnik farkları korumak isteyen Müslümanların da -siyasileştirmemek koşuluyla- aynı haklara sahip olmaları olağandır. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazı Türkçesi halkın konuştuğu dile gittikçe yakınlaşmış ve 1876 Anayasası tarafından resmen devlet dili olarak kabul edilmiştir. O zaman

Türkçenin devlet dili olmasına itiraz eden olmamıştır, çünkü yüzyıllardan beri öyle kabul edilmiştir. Türkçe gazetelerin, dergilerin ve kitapların sayısının artması ve İbrahim Şinasi ile başlayan modern bir edebiyatın hızla doğuşu Türkçenin toplumun ana dili haline gelmesini sağlamıştır.

3. Bu girişte çok genel olarak değindiğimiz (ve teferruatı ciltler dolduracak) konular kitabın ele aldığı Cumhuriyet dönemi değişmelerinin kökenlerini, başlangıcını anlatmak amacını güden genel bir tarihi tablodur. Kitaptaki bazı yazılar Cumhuriyet döneminde oluşan büyük sosyal ve siyasal değişmeleri anlatmakta ve bu arada din-devlet ilişkilerini ele almaktadır. Başka bir sözle, bu kitaptaki yazılar Osmanlı Devleti'nin son yarım yüzyılda çok uluslu, çok dinli bir siyasi varlıktan milli bir devlete geçişini ve bu geçişin yarattığı siyasi, kültürel, sosyal sorunları incelemektedir. Yazılar istek üzerine ya başka meslektaşların kitaplarında bölüm olarak yayınlanmış veya ilmi kuruluşlara konferans olarak sunulmuştur. Yazılar Türkiye'nin geçirdiği sosyo-politik değişmeleri aşağı yukarı bütünü ile kapsadığı gibi bazı temel konuları özel olarak vurgulamaktadır. Bu temel değişmeler arasında şüphesiz en büyük gelişme, halk kökenli ve Türkiye halklarını tanıyan, onların sorunlarını çok iyi bilen elitlerin son yirmi yıl içinde ekonomik alanda öne geçmeleri ve devlet yönetimine bir dereceye kadar sahip olmalarıdır. Bu, demokrasi sayesinde olmuştur. Aslına bakılırsa Osmanlı'da ve Türkiye'de ne ekonomik güce ne sosyal veya ırk (soy) esasına dayanan ve miras yolu ile iktidara dayanan elitler vardır. Cumhuriyet elitleri genelde halk kökenlidir ve halk adına iktidarı ele geçirdikleri halde halktan ayrı düşmüşlerdir. Sosyal kökeni ne olursa olsun devlet safına geçenler, yani devlet iktidarını paylaşmayı başaranlar, mutlak devlet fikrinin baş savunucusuna dönüşmekte ve vatandaşı devlet emrinde çalışan, yaşayan bir mahlûk gibi görme eğilimine kapılmaktadırlar. Hem de durmadan demokrasiden söz ederken. Böyle bir ortamda vicdan sahibi olarak hür yaşamak, hür düşünmek ve hür konuşmak çok güçtür. Tüm hayatım boyunca böyle hür bir insan

-aynı zamanda Türk, Müslüman olarak- yaşamak istediğim için ne gibi baskılara maruz kaldığımı yeni basılan hatıratımda anlatmaya çalıştım. (Hatta hatırat yazmamı teklif eden kurum, söylediklerimi, yazdıklarımı beğenmedi, sonunda her şey hazır hale geldiği halde hatıratı yayınlamaktan vazgeçti. Başka bir yayınevi -İmge- ise kitabı yayınlamak cesaretini gösterdi.)

Aynı şekilde mutlak güce sahip devlet fikrini savunan ve devleti ele geçirerek, kendi kafalarında taşıdıkları dini rejimi kurmak isteyen siyasi İslamcılar da vardır. Bunların arasından da beni tenkid eden ve bilhassa Atatürk'ü savunmamı yadırgayanlar çıkmaktadır. Benim gözümde Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti'ne Türk ismini vererek yüzelli yıldan beri oluşan değişmeleri ruhuna uygun olarak en isabetli şekilde sonuçlandırmış ve nihayet Osmanlı Devleti'nin 1918'de yıkılışından sonra toplumu milli devlete dönüştürmüştür. Aynı zamanda Atatürk İslam'ın canlanmasını, çağdaşlaşmasını ve millileşmesini sağlamıştır. Uygulama metodları ve elde ettiği sonuçlar tartışılabilir, fakat kurduğu devletin yaşama gücü aşikârdır ve bu güç demokratikleşme ile daha da artacaktır. Evet, söyledilerimi kabul etmeyen dinciler, liberaller, milliyetçiler vardır; çünkü bir yerde Atatürk hem Osmanlı'ya hem İslam'a karşı görülmektedir. Oysa ben olayları derinliğine ve uzun dönemli sonuçlarına göre değerlendirdiğim için Atatürk hakkında da çok farklı ve olumlu düşünüyor ve onu sahte Atatürkçülerin ve yobazların (ikisi de aynıdır) elinden kurtulmuş görmek istiyorum.

Türkiye'de devlete hakim iktidarın değişmesi, yani bir elitin yerini diğerinin alması, aynı temel, demokratik bir felsefeye sahip değilse fazla bir şey değiştirmez; çünkü yeni elit, yüz yıllardan beri hakim olmuş temel, devlet felsefesini eninde sonunda kabullenerek yerini aldığı elitlerin aynı olur. Değişmesi gereken, mutlak devlet fikri ve devlet-vatandaş ilişkileridir. Türkiye'de 1946'dan beri demokrasi uygulandığı halde, seçimlerle iktidarların değişmesine rağmen aslında devlet-vatandaş ilişkilerinde ve mutlak devlet fikrinde büyük değişmeler olmamıştır. An-

cak 2002'den beri bazı olumlu gelişmeler izlenmektedir. Bu arada, halkın temel kültür ve inancına saygı fikri de daha fazla yerleşmekle beraber tam manasıyla kökleşmemiştir. Ama hayırlı değişmeler devam etmektedir ve edecektir. Bunun için halk kültürü ile devlet kültürünün bir yerde birbiriyle uyuşması gerektir. Bu fark, din ve laiklik konularında çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Laiklik –dünyevilik- hem Osmanlı Devleti felsefesine hem halkın yaşayışına köklü bir şekilde yerleşmiş durumdadır. Dinin-inancın, toplum kültürünün bir parçası olduğunu belirttik. Fakat din ne bir siyasi rejimin ne de devletin dayandığı bir ideoloji olabilir. Diğer yandan laikliği pozitivist bir yaklaşımla maddicilik olarak gören ve bu tip laikliği korumayı baş hedef olarak belirleyen bir devlet hem gerçek laikliğe ve hem de demokrasiye karşı gelmiş olur.

4. Bu kitapta yer alan ilk yazı Türkiye'nin yapısal değişmelerini, tarihi aşamalarını teorik çerçevede, yani 1970'lerin sosyal değişim teorileri ışığında ele almaktadır. Bu yazı -kısmen de olsa- o tarihte New York Üniversitesi'nde verdiğim bir doktora seminerinde kullandığım notlara dayanmaktadır. Sosyal sınıf ve ekonomik çıkarla ilgili yazı ise Princeton Üniversitesi'ne sunulan ve çok tartışılan bir çalışmadır, çünkü Osmanlı'da demokrasinin başlangıcını yeni orta sınıfların doğumuna bağlamaktadır. Birçok araştırıcı Osmanlı'nın yeni orta sınıfı olarak bürokratları, okumuşları ve gayrimüslimleri görmektedir. Biz ise taşrada doğan ve gittikçe büyüyen bir Osmanlı Müslüman orta sınıfından söz etmekteyiz. Bu sınıfın kökenlerini ticari tarımın genişlemesine, taşrada sermaye birikiminin hızlanmasına bağladıktan sonra bu aynı sınıfın nasıl ekonomik ve siyasi güç kazandığını incelemekteyiz. Birinci Mebusan Meclisi ve 1876 Anayasası bu yeni orta sınıfın varlığını kabullendiği gibi onu siyasi alanda tanımıştır. Osmanlı'da demokrasi bu şekilde ilk olarak 1876'da ortaya çıkmış, çeşitli safhalardan geçerek ve orta sınıfların etkisiyle durmadan genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Siyasi katılım ve elitler konusundaki yazı ise Erik J. Zürcher'in derlediği *Yirminci Yüzyılda Türkiye* baş-

lıklı bir kitapta 2008 yılının son aylarında Berlin'de yayınlanmıştır, yayınlanması 7-8 yıl gibi uzun bir zamana mal olmuş bu kitap *Temel Türk Filolojisi ve Tarihi* ismiyle Paris ve Budapeşte Üniversitelerinin yayınladığı bir serinin parçasıdır. Uzun bir çalışmaya dayanan yazımız Türkiye'de elitlerin doğumunu ve fonksiyonlarını tarihi ve kavramsal bir çerçeve içinde ele almaktadır. Dikkatle okunmasını önermekle yetineceğiz.

Türkiyede laikliğin gelişmesini konu edinen yazı California Üniversitesi Davis Kampüsü'nde toplanan ve serbest düşünceyi savunmayı baş amaç edinen uluslararası bir kuruluşun tertip ettiği konferansın açılış konuşmasıdır. Konferansın amacı, pozitivizmi kabullenen ve maddiyatı ön plana çıkaran laikliği (secularism) tekrar gözden geçirmek ve gerçek anlamını canladırmaktır. *İfta ve Kaza* yazısı Londra'da toplanan uluslararası bir konferansa sunulmuştur, 19. yüzyılda değişimin dinle nasıl bağdaştırıldığını konu eder. Son yazılar 1997-2007 gelişmelerini incelemektedir.

Kitaba bir sonuç yazmak ihtiyacını duymadık, çünkü ele alıp incelediğimiz konular durmadan gelişmekte ve değişmektedir. Fakat bugünkü durumu göz önünde tutarak genel sonuç olarak söyleyeceğimiz birkaç söz vardır. Türkiye'de demokrasi, 1945/6'da kuruluşundan sonra yavaş, bazen kesintilere uğrayarak, durmadan gelişmiştir. Böylece 1945/6'dan sonra doğan kuşakların -ki bu, Türkiye nüfusunun yüzde yetmiş beşine tekabül eder- içinde yaşadıkları, benimsedikleri ve bildikleri tek rejim demokrasidir. Bir insan siyasi rejimi yalnız siyasi eğitim ve ideolojik endoktrinasyon yoluyla kabullenmez. İnsanlar, içinde yaşadıkları demokratik hayatın ve serbest düşünüp serbest konuşmanın verdiği alışkanlık sayesinde demokrat olurlar. Aşırı sağ ve sol dahi demokrat bir ortam içinde demokratlaşırlar, ki Türkiye'de olan da budur.

Halkın siyasi bilinçlenmesi ve oyunu serbestçe kullanarak ülkeyi idare edecek elitleri serbest seçebilmesi can alıcı bir gelişmedir. İdare edenlerle idare edilenlerin aynı dili konuşmaları; aynı düşünceleri, amaçları, kültürü ve felsefeyi paylaşmaları medeni-

yetin ve demokrasinin temel-kalıcı koşuludur. Türkiye 1980'den beri halkı ve elitleri birleştiren bir kültür bütünleşmesini sağlayan ve ortak demokratik değerler üreten bir yola girmiştir. Bu gelişmeleri önlemek isteyenler geçici başarılar sağlayabilirler, fakat sonunda mağlup olacaktırlar; çünkü Türkiye'de demokrasi bir elitin, bir partinin aleti olmaktan çıkmış, halkın sahiplendiği, benimsediği ve yaşatmak istediği bir yaşam şekli olmuştur. Türkiye'de demokrasi, halkın kültürünün parçası olmuştur. Laiklik, bu kitapta defalarca söylediğimiz gibi, demokrasinin kaçınılmaz koşuludur. Gerçek laiklik, yaşayan toplumu ve kişiyi daha serbest, daha verimli ve ahlaklı yapmak gayesini güder. Gerçek laiklik, hiçbir zaman inanç hürriyetini, ibadeti kısıtlamaz. Kaldı ki Türkiye gibi, binlerce yıllık tarihi kökenleri olan, çeşitli medeniyetlerle temas ederek onlardan etkilenen, fakat tüm etkilere rağmen kimliğini ve özünü koruyan bir toplum tepeden inme emirle, baskıyla değişmez. Demokrasi sayesinde, Türkiye kendi kendine en doğru yolu bulur. Yeter ki toplum ve devlet aynı kültürü, felsefeyi ve amaçları paylaşsın. Laiklik ancak sağ veya sol aşırı ideolojilerin veya siyasi iktidarı bırakmak istemeyenlerin aracı olmaktan kurtulursa özüne sadık olarak gelişir.

Türkiye Cumhuriyeti bugün üzerinde oturduğu sağlam tarihi, sosyal ve kültürel temeller sayesinde pek az ülkeye nasip olan çok büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Bazı gerilemeler, aşırılıklar olmuş; fakat sonunda dengeler kurulmuş, ülke ilerlemiştir. Bu kitabın yazarı Türkiye'nin parlak geleceğine inanmış bir kimsedir. Yeter ki Türkiye demokrasi yolundan ayrılmasın. Bu yazıların aslı -önsöz hariç- İngilizce yazılmış ve o şekilde yayınlanmış veya okunmuştur. Bu yazıları ruhunu muhafaza ederek Türkçeye çeviren Güneş Bey'e teşekkür ederim.

Kemal H. Karpat

Wisconsin Üniversitesi, Madison

1. BÖLÜM
ELİTLER VE DEMOKRASİ

YAPISAL DEĞİŞİM, MODERNLEŞME SÜRECİNİN TARİHSEL AŞAMALARI VE TÜRK SİYASETİNDE SOSYAL GRUPLARIN ROLÜ*

1960 İhtilali'nden bu yana Türkiye'de yaşanan siyasal gelişmeler, özelde ülkenin sosyal ve siyasal gelişmesi, genelde modernleşme açısından yeni bir aşamayı temsil eder. Bu çalışmada, söz konusu gelişmeleri, her biri bir öncekinden belli bir sosyal grubun eylemiyle ayırt edilen çeşitli tarihsel aşamalar içinde gerçekleşmiş büyük bir yapısal değişim sürecinin bir parçası olarak değerlendireceğiz.

Bu anlamda, okuyacağınız makale, özünde, belli bir topluma (Osmanlı-Türk) odaklanan, tarihsel ve yapısal bir siyasal gelişme incelemesidir. Tarihsel bir siyasal gelişme anlayışını benimsememizin nedeni, evrimsel gelişme yasalarının veya tek çizgili genel gelişme aşamalarından oluşan bir sürecin varlığını kanıtlamak veya çürütmek değil, belli bir toplumun siyasal yükselişine ve çöküşüne neden olan güçler hakkında teorik açıklamalar yapmaktır. Sonuç olarak, Osmanlı-Türk toplumunun tarihindeki gelişme aşamalarını "ilerlemeye" ve "modernleşmeye" doğru giden düz bir yol olarak değil, çeşitli iç ve dış güçlere bağlı olan diyalektik bir süreç olarak gördük. Bu çalışma herhangi bir iddiaya

* Bu makale Kemal Karpat'ın editörlüğünü yaptığı *Social Change and Politics in Turkey* (Brill, 1973, s.11-92) kitabında yayınlanmıştır.

sahip değil. Sadece, bir ulus devletin (Türkiye) günümüzdeki siyasal performansını belirleyen tarihsel güçleri değerlendirme çabasından ibaret.

Herhangi bir toplumda ekonomik ve siyasal gelişme düzeyinin sadece hükümet politikalarına değil, tarihsel koşulların hazır olup olmadığına da bağlı olduğu açıktır. Siyasal gelişme alanında çalışan öğrencilerin, "tarihten" faydalanma konusunda doğru bir yaklaşım geliştirememelerinin nedenlerinden biri, kanımızca, temel bir gelişme teorisinden yoksun olmalarıdır. Mevcut teorilerin bir kısmının, incelenen toplumdan farklı bir topluma uygulandıklarında veya tarihsel olarak test edildiklerinde, pek bir işe yaramadığı ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz ki teorinin rolü, sadece bilgiyi sistematik hale getirmek veya olguları bilim adamının faydalanabileceği bir mantıksal düzen içerisinde sıralamak değil, şimdi veya geçmişte yaşanan olaylara anlamlı açıklamalar getirebilmektir.

Tarihten doğru bir şekilde faydalanmak, gelişme ve modernleşmeye ilişkin temel teorik problemlerin çözülmesine yardımcı olabilir. Belli bir gelişme faktörünün değişen kapasitesi zaman içinde artar veya azalır. Belli toplumlarda büyümeyi sağlayan politikalar başka toplumlarda gerilemeye neden olabilir. Bu durum, söz konusu toplumların ya farklı gelişme aşamalarında olduklarını ya yapılarının aynı dürtülere aynı şekilde tepki göstermediğini ya da dış koşulların her birine farklı şekilde etkide bulunduğunu gösterir. Sonuçta bütün bunlar yeni bir kronolojiden ziyade yeni kavramlara ihtiyaç duyulduğuna ve niceliksel verilere dayanan bir tarihsel gelişme anlayışı geliştirilmesi gerektiğine işaret eder.[1] Osmanlı İmparatorluğu'yla Japonya'nın karşılaştırılması iyi bir örnektir. "Modernleşme" denilen sürecin Osmanlı İmparatorluğu'nda bir yüzyıl önce başlamasına karşın, Japonya Türkiye'yi hızla geride bırakmıştır. Sonuç olarak, tarihin doğru kullanımı, yani siyaset bilimiyle tarihin yeniden buluşması, bütün toplumlara ve dönemlere uygulanabilecek temel gelişme kavramlarının geliştirilmesini sağlayabilir.

Osmanlı toplumunun bir tarihsel gelişme modeli olarak incelenmesi, sadece Türkiye'deki çağdaş siyasal gelişmeleri uygun bir tarihsel çerçeveye yerleştirmek yönünden değil, Balkanlar, Ortadoğu ve hatta Kuzey Afrika'daki birçok devletin değişim ve gelişme kalıplarını açıklamaya yardım etmesi yönünden de haklı gerekçelere sahiptir. Çok iyi bilindiği gibi, bölgede bulunan yirminin üzerindeki çağdaş ulus devletin halkları yüzyıllarca Osmanlı bürokrasisinin doğrudan yönetimi altında yaşadı. Bunların sosyal yapıları ve bilhassa gelişme kalıpları, çeşitli varyasyonların ve mahalli farkların varlığına karşın, uzun vadeli bir perspektifle değerlendirildiğinde çarpıcı bir benzerlik göstermektedir.

Bu çalışmada, Osmanlı-Türk gelişme sürecinin incelenmesi, büyük ölçüde, daha önce iktisatçılar, sosyologlar ve siyaset bilimciler tarafından geliştirilen teori ve fikirlerden kaynaklanan dört hipoteze dayandırılmaktadır. Osmanlı-Türk toplumunun gelişme ve modernleşme deneyimine göre oluşturulmuş bütünlüklü bir tarihsel model çerçevesinde hem bu teorilerden hem de çeşitli ampirik çalışmalardan faydalanmaya çalışacağız. (Modernleşme burada bir gelişme aşaması olarak görülmektedir.)

Bu çalışmanın dayandığı temel hipotezler şunlardır:

1. Gelişme (siyasal olsun veya olmasın) öncelikle bütün toplumlara uygulanabilen bir sebep-faktöre dayanmalıdır.
2. Bu faktör çeşitli seviyelerde, değişimin bütün aşamalarında tarihsel olarak mevcut olmalıdır.
3. Gerek değişime katkı sağlayan güçler, gerek bizzat değişimin kendisi niceliksel olarak ölçülebilmelidir.
4. Siyasal gelişmeler ve yapısal değişiklikler birbiriyle ilişkili ve niceliksel olarak ölçülebilir olmalıdır. (Bu, siyasal sistemin bağımsız değişken olma kabiliyetine halel getirmez.)

Bu fikirler ışığında, Osmanlı İmparatorluğu ve genel olarak Türkiye'nin gelişme sürecini, öncelikle yapısal değişim veya farklılaşmadan kaynaklanan ve kendini çeşitli sosyal gruplar ara-

sındaki meslek, güç, rol ve statü farklılaşmalarıyla ortaya koyan bir süreç olarak ele aldık. İkincisi; yapısal değişimi, belli bir tarihsel sürekliliği olan ve her bir aşaması kendi içinde alt gruplara ayrılabilen çeşitli temel aşamalardan oluşan bir olgu olarak değerlendirdik. Eğer ilgili gelişme aşamasında değişim sürecine yeni bir faktör ekleniyorsa, bunu bir "temel" gelişme aşaması olarak tanımladık. Çoğu zaman görünüşte temel aşamadan daha yoğun ve yaygın olan alt aşamalarıysa özgün bir gelişme faktöründen çok, mevcut faktörlerin etkileşiminden kaynaklanan aşamalar olarak kabul ettik. Üçüncüsü; sosyal yapıdaki değişiklikleri ve dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin tarihsel gelişme çizgisini kendisini bir dizi gerçek durumda ortaya koyan ve somut faktörlerden kaynaklanan bir süreç olarak gördük. Bunun sonucunda da, her seferinde, verilere ulaşılabildiği sürece bu yapısal değişikliklerin niceliksel olarak ölçülebilir olmasını tercih ettik. Son olarak, her bir gelişme aşamasındaki siyasal etkinliği, spesifik sosyal grupların faaliyetlerinin sonucu olarak gördük. Türkiye'deki çağdaş siyasal gelişmeleri, siyasal sistemin bir bağımsız değişken olarak yapısal farklılaşmanın düzeyini belirlediği spesifik tarihsel gelişme aşamalarıyla eşleştirdik. Kısacası süreç şu nedensel paradigma içine yerleştirilebilir: Teknolojik-ekonomik dürtü; yapısal farklılaşma (mesleki çeşitlenme ve yeni grupların ortaya çıkışı); niceliksel olarak bir öncekinden daha karmaşık bir siyasal gelişme aşaması; siyasal gelişme. Şimdi, bu dört aşamanın her birini, onları koşullayan faktörlerle birlikte ele alacağız ve yukarıda bahsedilen hipotezleri analiz ederek Osmanlı-Türk tarihine uygulayacağız.[2]

1. GELİŞMENİN DİNAMİKLERİNDEN BİRİ OLARAK YAPISAL DEĞİŞİM

Başka yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de gelişme, bir yapısal değişim sürecini ve bireylerle sosyal gruplar arasında bu değişimle eşleşen fonksiyon, statü, sorumluluk ve rol farklılaşma-

sını içerir. Yapısal değişim, teknolojik veya ekonomik faktörlerin yanı sıra bu faktörlerden kaynaklanan siyasal meydan okumaya tepki olarak ortaya çıkan sosyal, siyasal ve kültürel sistemlerden kaynaklanır. Yapısal değişimin mesleklerde, üretim metotlarında, tabakalaşma kalıplarında ve bunlarla eşleşen otoriteyi meşrulaştırma ve grup dayanışması biçimlerindeki değişiklikler anlamına geldiği kabul edilir. Bu değişimin temel sonuçları yeni sosyal grupların oluşumunda, yeni güç ilişkilerinin kurulmasında ve çoğu zaman eski sosyal gruplarla rekabet halindeki sosyo-politik rol ve statülerin yeniden değerlendirilmesinde kendini ortaya koyar. Kadim gruplar, Osmanlı-Türk gelişme tarihi içerisinde, bir dizi işlevsel düzenleme aracılığıyla, yeni koşullara adapte olma eğilimindedir. Gerçekte bunlar çoğu zaman yeni grupların ortaya çıktığı beşeri temelleri oluşturur.

Teknolojik yeniliğin, temel faaliyet alanlarında yeni bir teknik maddi unsurun yürürlüğe konması anlamına geldiği kabul edilmiştir. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde, bu tip yeniliklerin devletin askeri potansiyelini arttırma ihtiyacından kaynaklandığı veya iç yapısal baskıların bir sonucu olduğu görülmektedir. Teknolojik olarak üstün bir toplum, bu üstünlüğünü çoğu zaman olgusal sebeplere değil, benzersiz bir sosyal ve kültürel sisteme sahip olmasına atfeder. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu, on beşinci yüzyılda Bizanslılara, daha sonra İranlılara ve Memlüklere karşı top ve barutu düşmanlarının bilmediği bir şekilde kullanarak kazandığı zaferleri, ilahi emirlere uymaktan kaynaklandığını iddia ettiği sosyal ve kültürel üstünlüğüne bağlamıştır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Avrupa da Osmanlılar karşısındaki üstünlüğünün, sahip olduğu teknolojik veya askeri-ekonomik güçten değil, içinde yüksek erdemler taşıyan kültüründen kaynaklandığını iddia etmiştir. Buna göre diğer faktörler sadece kültürün sonuçlarıdır.

Biz ise yapısal dönüşümü siyasal gelişmenin temel sebebi olarak görüyoruz. Bu, kısmen ekolojik bir gelişme anlayışını benimsememizden, kısmen de diğer değişkenlerin ölçülebilmesini sağ-

layan bir sabit değişken bulma ihtiyacından ve siyasal gelişmenin niteliğindeki değişikliklerin mevcut faktörlerle daha net bir şekilde ilişkilendirilebilmesini sağlama çabasından kaynaklanmaktadır. Kültürel deterministler, benimsedikleri metodoloji açısından belki de haklıydılar, çünkü bütün değişimi tek bir temel faktöre dayanarak açıklamaya çalıştılar.[3] Biz de kültürün yerine yapıyı koyarak ve kültürü ona tabi hale getirerek, benzer bir yaklaşımı benimsedik. Şüphesiz, hem "kültür" hem de "yapı" ayrı ayrı analiz edilebilecek birçok kısımdan oluşmaktadır, ancak bu kişiyi "ağaç-orman" veya "yumurta-tavuk" ikilemine sokar. Diğer taraftan, siyasal süreç içinde kişinin ve liderin rolü göz ardı edilemez. Ancak kişinin değişen koşullara uyum sağlaması (ki bu kültürel süreklilik ve yayılmanın davranışçı teorisinin temelini oluşturur ve gelişmeden kaynaklanan spesifik problem ve çatışmalara açıklık kazandırır) ve liderlik performansı sorununun yerini yapısal değişim almıştır, ki gerçekte zaten bunlar ona tabidir.

Sosyal ve siyasal dönüşümün yapısal değişimden kaynaklandığı fikri, niceliksel bir gelişme anlayışını benimseyen çoğu tarihçi ve sosyal bilimcinin zihniyetinde farklı şekillerde kendini göstermektedir. Örneğin Barrington Moore'un *Demokrasi ve Diktatörlüğün Toplumsal Kökenleri* adlı çalışmasındaki temel fikir budur. Moore'un belli tarımsal toplumların dönüşüm sürecinde köylüleri ve toprak sahiplerini temel faktör olarak aşırı derecede vurgulaması eleştirilebilir. Ne var ki bütün sosyal ve siyasal gelişmelerin kaynağının yapı olduğu şeklindeki temel düşüncesi için aynı şey söylenemez. Amerikan ve Fransız devrimlerinin temel özelliğinin "toplum içinde bağımsız bir ekonomik temele sahip bir grubun ortaya çıkışı" olduğu yönündeki tespiti, eksiksiz bir demokratik düzenin ancak bu tip bir gelişme sonucunda ortaya çıkabileceği şeklinde bir önyargıya sahip olmasına karşın, son derece önemlidir.[4]

Yapısal değişimi, gelişme sürecinde rol oynayan temel faktör olarak gören fikir, çeşitli biçimlerde diğer sosyal bilimciler tarafından da kabul edilmiştir. Karl Deutsch, toplumsal hareketlili-

ğin (sosyal mobilizasyonun) "piyasalarda, sanayi kollarında, şehirlerde ve nihayet okuryazarlık ve kitle iletişiminde gerçekleşen gelişmeye eşlik ettiğini" ifade etmiştir.[5] Başka bir yerde ise aynı kavramdan "eski sosyal, ekonomik ve psikolojik bağlılıklara dayanan temel grupların aşındığı veya çözüldüğü ve insanların yeni davranış ve sosyalizasyon kalıplarına uygun hale geldiği bir süreç" olarak bahseder.[6] Deutsch'un sosyal hareketlilik göstergesi, yani tarımsal uğraşlardan sınai mesleklere geçiş, tipik bir yapısal değişim olayıdır ve sonuç olarak bir toplumun sahip olduğu değer sistemiyle birlikte yeniden yapılanması sürecinin bir parçasıdır. Ne var ki bu tarımdan sanayiye geçiş süreci (ki daha sonra ele alınacaktır) sadece modern ve çağdaş toplumlarda bir temel gelişme göstergesidir. Tarih boyunca gerçekleşen değişimi açıklayamaz. Bu yüzden tarih boyunca süregelen değişimi açıklayabilecek daha geniş bir yapısal değişim anlayışı benimsenmelidir.

Seymour M. Lipset Latin Amerika'da yaşanan sosyal tabakalaşmayı ve siyasal rollerin orta sınıflar tarafından üstlenilmesini (bu durum ince uzun yapılı bir sosyal piramitten elmas şeklindeki bir sosyal piramide geçişte kendini gösteriyordu) sanayileşmenin etkisi olarak gördü.[7] Aslında bu, yapısal dönüşümü bir sebep-sonuç ilişkisi içinde siyasal gelişmenin temel sebebi olarak görmenin bir başka yoluydu. Bu nedenle Lipset'in sanayileşme, servet, eğitim ve kentleşme gibi demokratik bir toplumu demokratik olmayan bir toplumdan ayıran meşhur göstergeleri aynı kategori içinde değerlendirilemez. Çünkü birinci gösterge gerçekte sebeptir, diğer üçüyse yapısal dönüşümün etkileridir.

Her ne kadar Lipset'in basit göstergelerini eleştirse de Phillip Cutright'ın geliştirdiği siyasal gelişme göstergelerinin kaynağı da yapısal değişimdi.[8] Cutright'ın temel varsayımına göre, siyasal olarak gelişmiş bir ülke daha karmaşık ve uzmanlaşmış kurumlara sahip olmaktaydı ve doğru bir siyasal gelişme endeksinin diğer sosyal kurumlara ilişkin değişkenlerle ilişkili olması şarttı. Cutright'ın kullandığı, *eğitimin gelişmesi, kentleşme, iletişim, ekonomik büyüme* ve *işgücü özellikleri* gibi göstergeler bir man-

tık zincirini takip etmez. Tıpkı Lipset gibi o da yapısal değişimin temel sebebiyle etkilerini birbirine karıştırır. Bu anlamda ekonomik büyüme ve işgücü özelliklerindeki değişim, ayrılmaz surette, yapısal değişiminin orijinal sebepleridir; eğitim, kentleşme ve iletişim ise aslında ekonomik büyüme ve işgücündeki değişime bağlıdır ve bunların niteliksel ifadesidir. Belli bir gelişme aşamasından sonra eğitim, gelişmeyi daha ileri götürecek sağlam bir itici güç sağlayabilir. Ne olursa olsun, Cutright'ın siyasal gelişmenin ölçülebilir olduğu ve her ülkenin kesintisiz bir gelişme süreci içinde tahayyül edilebileceği fikri, gelişmenin tarihsel boyutunun örtük bir kabulüdür.

J. Schumpeter'in sosyal gruplar teorisine dayanarak, üretim faaliyetlerinin karmaşıklığıyla toplumsal yapı ve örgütlenmenin diğer alanlarındaki değişiklikler (ve en önemlisi sosyal tabakalaşma) arasındaki temel ilişkiden spesifik biçimde bahseden kişi Bert F. Hoselitz oldu. Sosyal tabakalaşma mesleki rollerle veya uzmanlaşmış bir topluluğa üyelikle belirlenen bir olgudur.[9] Hoselitz'e göre sanayi öncesi tabakalaşma sisteminin en karakteristik özelliği, sosyal tabakaların keskin bir şekilde kutuplaşmasında, bunun sonucunda kitle ve elit arasında bir uçurum oluşmasında ve statü kazandıran önemli bir değişken olarak ekonomik performansa itibar edilmemesinde kendini gösterir. Bu arada, bu sosyal özelliklerin Osmanlı İmparatorluğu'na uyduğunu belirtelim.

Bu sebeplerden dolayı, ancak yapısal dönüşüm bütün dönemlerde ve bütün toplumlarda yaşanan bütün gelişme aşamalarında merkezi faktör olarak kabul edilirse, zaman ve mekân yönünden kavramsal bir birlik sağlanabilir.

Bu noktada, siyasal sistemin teknolojiyi büyük çapta toplumun içine sokarak yapısal dönüşümü hızlandırmada oynadığı rolü tartışmaya dâhil etmek gerekir. Modern siyasal sistemin temel özelliklerinden biri, üretim, dayanışma, eylem denetimi, değerlerin muhafazası ve iletiminin gerektirdiği yeni şartlara göre yeni bir düzen kurma ve roller ve sorumluluklar dağıtmanın bir

aracı olarak yapısal değişimi bilinçli bir şekilde başlatma konusunda üstlendiği roldür. Ancak tarihsel olarak değerlendirildiğinde modern devletin kendisi de uzun bir yapısal dönüşüm ve işlevsel farklılaşma sürecinin bir yan ürünü olarak ortaya çıkar.

Yeni uluslar hakkındaki mevcut çalışmaların çoğu ya modern devletin kurulmasından hemen önceki siyasal süreçlerle, ya da ulusal birlik ve bütünlük, siyasal kimlik ve devlete sadakat gibi bağımsızlık sonrası dönemin siyasal sorunlarıyla ilgilenmektedir. Bu çalışmaların çoğu, aslında önceki dönemde gerçekleşen yapısal farklılaşmaya verilmiş siyasal bir cevap olarak ortaya çıkan modern devletin ardında yatan yapısal değişiklikleri göz ardı etmektedir. Etnik, dinsel ve kabilesel bağlılık ve kimliklerin ulusal-siyasal olanlara dönüşmesi ve çeşitli şekillerde ortaya çıkan ulusal devlet fikri hep yerli toplumun yapısındaki temel değişikliklerin sonucudur.

Yine de modern devlet, modernleşme sürecinde belirgin bir dönüm noktasıdır. Önceki bir dizi yapısal değişim aşamasını sona erdirir ve sosyal, ekonomik ve siyasal yapılar ile toplumsal amaçlar için planlı güç kullanımı arasındaki karşılıklı bağımlılığı arttırarak yeni yapısal değişim aşamalarının başlangıcına işaret eder. Modern devlet "modernitenin" çeşitli hazırlayıcı aşamalarıyla "modernitenin" kendisi arasında bir yerdedir. Modern bir siyasal sistem, elbette ki teknolojiyi bütün yönleriyle benimseme ve bunun sonucunda yeni ulusal amaçlar uğruna yapısal farklılaşmayı hızlandırma potansiyeline sahiptir. Bu, Deutsch'un tanımladığı şekliyle, idari imkânların ve ekonomik kaynaklara erişimin halkın taleplerinin üzerine çıktığı aşamadır. Ayrıca bu aşamada, insanın kendisi ve yaşadığı dünya hakkındaki fikirleri kutsallığın boyunduruğundan kurtulur, öyle ki insan doğayı, toplumu ve kendisini dönüştürme konusunda sınırsız kapasiteye sahip bir varlık olarak görülmeye başlanır.

Gelişmiş Batıyı Üçüncü Dünyadan ayıran farkların çoğu, bu ülkeler tamamen modern bir devlete kavuşup teknoloji ve sanayileşmeyi benimseyerek optimum ekonomik büyüme oranına

ulaştıklarında ortadan kalkmaya mahkûmdur. Gelişmiş ülkelerle Üçüncü Dünya arasındaki temel farkın Batının bir modern devlet sistemi içinde daha önce örgütlenip bunun sonucunda teknoloji ve sanayileşmeyi benimsemesinden kaynaklandığına inanmaktayız. Gerçekten de Batının ekonomik, kültürel ve sosyal üstünlüklerinin çoğu, kendi özünde bulunan kültürel değerlerin üstün oluşuna değil, sahip olduğu teknolojiye ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturulmuş siyasal sistemine bağlıdır. Fransa ve İngiltere arasında bir karşılaştırma yapıldığında kültürel ve siyasal farklar bulmak ne kadar zorsa, bu ülkelerle Asya veya Afrika'daki azgelişmiş ülkeler karşılaştırıldığında yaşam tarzı açısından benzerlikler saptamak da bir o kadar zordur. Bundan başka, Asyalı Japonya'nın, Katolikliğin ve Fransız kültürünün Batılı etkileri altında kalan bir Lübnan'a göre niye çok daha gelişmiş bir ülke olduğu anlamak da zordur. Lübnan o kadar Avrupalılaşmasına ve Batılılaşmasına karşın ancak kısmen gelişmiştir, Japonya ise "Batılılaşmamasına" karşın epey gelişmiştir. Japonya'nın Osmanlı İmparatorluğu da dâhil olmak üzere, diğer ülkelere karşı başlangıçtaki avantajı, tam bir modern ulus haline gelmesinin ve bunun sonucunda teknolojik ilerleme sağlamasının yolunu açan (özel coğrafi ve demografik şartlarla pekişmiş) yapısal koşullara sahip olmasıydı.[10]

Siyasal sistem, modern devlet çerçevesinde, sosyal grupların sisteme dâhil edilmesini ve bunların rol ve statülerinin dağıtılmasını rasyonel esaslara dayandırarak, otoritenin tanımı ve meşruiyetini bu grupların işlevsel ihtiyaç ve hedeflerine göre belirleyerek yapısal değişimi sağlama imkânlarını arttırır. Aslında bugün, "modernleşmenin" düzeyi, bir toplumun modern uluslaşma ve ekonomik gelişme sürecini başarması ve hedeflenen refah göstergelerine ulaşmasıyla orantılıdır. Gabriel Almond'un, "gelişmiş" ve "azgelişmiş" ülkeler arasındaki farkın toplumsal farklılaşma ve fonksiyonların karmaşıklık derecesinden kaynaklandığı fikri doğru olamayacak kadar basittir ve ayrıca tarihsel olarak da yanlıştır. Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu kadim Asya sis-

temleri, modern sistemlerde rastlanmayacak ölçüde çeşitli temsili ve sembolik fonksiyonlar yerine getiren aşırı derecede karmaşık yapılardı. Buna karşın, Almond ve Coleman'ın da ifade ettiği gibi, modern sistemlerin tam aksine, eski siyasal sistemlerin girdisi çıktısından çok daha fazlaydı. Kısacası biz modern devletin oluşumunu hem önceki yapısal değişimin bir sonucu, hem de derinleşen sosyal farklılaşmayı ve genel olarak gelişmeyi hızlandıran yeni bir temel itici güç olarak görmekteyiz.

Yapısal farklılaşmanın siyasal gelişmenin temel sebebi olduğu fikrinin biraz daha detaylandırılması gerekir. Yapısal değişimin, kendisini öncelikle sosyal gruplar temelinde belli ettiğini düşünmekteyiz. Siyasal eylem sosyal grupların eylemidir. Sosyal grup sosyal yeniden yapılanmanın bir sonucu olarak gelişir ve içinden bireysel liderliğin çıktığı bir kuluçka makinesi haline gelir. Liderlik tarihin bütün aşamalarında hazır ve nazırdır. Yine de bir lider spesifik bir sosyal grupla ilişkilendirilmeden anlaşılamaz. Teknoloji ve ekonomiyle yapısal farklılaşma arasında kapsamlı bir sebep-sonuç ilişkisi, sürekli olarak devam eder. Sosyal gruplar ve bunların liderleri bu yapısal farklılaşmanın doğal bir sonucudur.

Bu çalışmada, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki siyasal ve sosyal gelişmenin kaynağı olarak sosyal gruplara yapılan vurgu, sadece teorik düşüncelerden değil, toplumun gerçekte de sosyal tabakalardan oluşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Yüzyıllardan beri Ortadoğu toplumları spesifik rol, statü ve fonksiyonlar üstlenmiş dört temel tabakadan oluşmaktadır. Din adamlarını, yazarları ve hesap adamlarını içine alan *Kalemiye* ile askerlerden oluşan *Seyfiye*, kültür, din ve geleneğin sürdürülmesi ve iletilmesiyle, toprakların korunmasından sorumluydu. *Tüccarlar ve zanaatkârlar* malların üretimi ve mübadelesinden, *köylü ve çiftçilerden* oluşan dördüncü tabaka ise yiyecek sağlamaktan sorumluydu. Temelde ilk iki grubun oluşturduğu siyasal sistemin temel sorumluluğu, herkesin kendi grubu içindeki yerini korumasını ve grup fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlamaktı. Sosyal mobilite (toplumsal hareketlilik) en düşük seviyede tutuluyordu.

Yönetici elitler içindeki personel ihtiyacından dolayı dikey hareketlilik gerçekleşecekse, önceden belirlenmiş katı bir prosedüre göre hareket edilmesi gerekiyordu. Ayrıca sosyo-politik sistem, sosyal grupların karşılıklı bağımlılığı ilkesini benimsemişti. Son tahlilde siyasal sistemin temel fonksiyonu, sosyal hareketliliği ve tabakalaşmayı katı kurallarla denetleyerek statükoyu korumaktı. Değişim güçleri sabit olduğu ve dönüşüm süreci bilinen bir çevrimi takip ettiği sürece bu nispeten kolay bir işti. Ne var ki on altıncı yüzyılda Batıdan yeni teknolojiler gelmeye başlaması, ticaret yollarının değişmesi ve ülke içine bol miktarda altın ve gümüş akışının gerçekleşmesi gibi değişiklikler nedeniyle geleneksel ekonomik yapı dönüşüme uğrayıp yeni sosyal tabakalaşma kalıpları ortaya çıkınca, devlet bir meydan okumayla karşılaştı. Aslında bu, sosyal tabakalara dayanan geleneksel bir toplumun, sınıf örgütlenmesine doğru, tedrici dönüşümünün başlangıcıydı. Çok geçmeden bu dönüşümün moderniteye doğru köklü bir sosyal ve siyasal hareket olduğu ortaya çıktı. (Eski Avrupa toplumunun soylular, din adamları, kentliler ve köylüler gibi çeşitli sosyal tabakalardan oluşan yapısı Ortadoğu toplumlarından pek de farklı değildi.)

2. TARİHSEL EVRİM VEYA GELİŞME AŞAMALARI

Önceki bölümde siyasetin belli başlı iki yönüne dikkat çekmeye çalıştık. Birincisi, yapısal farklılaşma, sosyal ve siyasal gelişmenin temel nedenidir. İkincisi, bu yapısal farklılaşma çok sayıda aşamaya bölünebilecek bir tarihsel süreklilik içinde meydana gelmektedir. Her yeni aşama, gelişme sürecine yeni bir unsurun eklenmesiyle karakterize olur ve bu yeni unsur toplumun daha karmaşık ve farklılaşmış hale gelmesini sağlar. Gelişmenin aşamalardan oluştuğu fikrinin iktisatçılar ve sosyal bilimciler arasında büyük bir popülariteye sahip olduğunu daha baştan önemle kaydetmek gerekir. Bu bağlamda, Walt W. Rostow'a ait olan, sosyo-

ekonomik gelişmenin beş aşamadan (geleneksel toplum, kalkışa hazırlık, kalkış, olgunluğa yönelme ve kitlesel tüketim) meydana geldiği fikri, özünde tarihsel bir aşamalı gelişme anlayışını yansıtır.[11] S. Kuznets, Rostow'un görüşlerini eleştirmekle birlikte, tarihsel mirasın etkisinin ve bilhassa teknolojik, kurumsal ve sosyal değişim arasındaki karşılıklı etkileşimden meydana gelen ekonomik dönem (*economic epoch*) ve dönemsel yenilik (*epochal innovation*) kavramlarının özel olarak altını çizen kendi gelişme aşamaları teorisini geliştirdi. Eğitime özel bir rol atfeden başka bir gelişme aşamaları teorisi de K. Galbraith tarafından ortaya atıldı.[12]

Siyaset bilimciler ve sosyologlar da tarihsel gelişme aşamaları fikriyle ilgilendi. A. F. K. Organski modern ulusların on altıncı yüzyıldan beri dört ayırt edici gelişme aşamasından geçtiklerine inanıyordu: İlkel birlik siyaseti, sanayileşme siyaseti, ulusal refah siyaseti ve bolluk siyaseti.[13] Bütün ülkeler bu gelişme aşamalarından geçmek ve herhangi birinin içinde olmak zorundaydı. Organski, büyük ölçüde Rostow'un ekonomik gelişme aşamaları teorisini benimsemişti. Devletin ekonomik rolüne aşırı derecede önem veriyordu, buna karşılık tarihte sosyal grupların yükselişini ve etkisini göz ardı etme eğilimindeydi.

Dankwart A. Rustow, ayrıca modern ulus devletlerin oluşması bağlamında "zamanlama sorunu" ile ilgilenmeyi de gerekli buldu. Rustow'a göre modernleşen toplumların karşı karşıya kaldığı en önemli alternatifler dizisi, otorite, kimlik ve katılım ve eşitlik unsurlarının zamanlamasıdır. Rustow, modern ulus devletin bu üç siyasal bileşeninin aynı anda değil, birer birer sürece monte edilmesini savunur. Ona göre katılım ve eşitlik bütün bu sürecin taçlandırılacağı son aşama olmalıdır.[14] Bununla birlikte Rustow otorite, kimlik ve eşitlik sıralamasının zaman ve nicelik açısından belirlenmiş aşamalar olarak değil, niteliksel ifadeler olarak görülmesi gerektiğini söyleyerek aşamalar görüşünü hafifletir. Başka bir deyişle Rustow açıklamalarını belli siyasal gelişme süreçlerini ifade etmekle sınırlar, ancak bu gelişmenin tarihsel ve sosyo-ekonomik sebepleriyle ilgilenmez. Ne var ki, başka

bir yerde, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki siyasal olayları daha somut bir çerçevede değerlendirirken, beş gelişme "periyodundan" söz eder.[15] Frederich W. Frey, Türk elitleriyle ilgili bir çalışmasında, gelişme sürecindeki ülkelerin, kimi biraz ileride kimi biraz geride de olsa, aynı yolu izledikleri fikrinden hareketle, siyasal gelişme aşamalarından bir şekilde söz etmenin gerekli olduğunu ve "dünyanın dört bir tarafında ortaya çıkan yeni ulusların birçoğunda olgusal olarak gözlemlenen siyasal değişimin seyrinde düzenlilikler görüldüğünü" söyler.[16] Gelişme meselesine tarihsel bir perspektiften bakan az sayıda insandan biri olan C.E. Black, yedi modernleşme kalıbı öngörmüş, bunların her birinin de dört aşamadan oluştuğunu söylemiştir: Modernitenin meydan okuması, modernleştirici liderliğin pekişmesi, ekonomik ve sosyal dönüşüm ve sosyal entegrasyon.[17]

Son olarak, sadece aşamalar kavramına yeni bir anlam kazandırdığı için değil, Türkiye ve Ortadoğu'yla özel olarak ilgilendiği için, Daniel Lerner'in modernleşme teorisinden bahsetmemek olmaz.

Lerner "geleneksel" oldukları söylenen Ortadoğu'daki toplumların, gazete, radyo ve sinema gibi araçların kitlesel kullanımı yoluyla, birbiriyle bağlantılı yeni düşünce ve davranış kalıpları benimseyerek son nefeslerini vermekte olduğu şeklinde bir *apriori* görüşle işe başladı. Sonuç olarak az gelişmiş toplumların tek çizgili bir süreç içinde dört gelişme aşamasından geçerek Batılılaşmayı sağlayacağı genellemesine vardı. Bu aşamaların birincisi kentleşmeydi. Kentleşme okuryazarlığı arttırıyordu; artan okuryazarlık kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasını sağlıyor, bu da daha geniş ekonomik ve siyasal katılımın önünü açıyordu. Lerner'e göre bu modernleşme, Batının kamçıladığı bir süreçti ve Batının etkili-verimli toplumunu model almıştı.[18] Lerner'in temel hipotezi, yüksek empati kapasitesinin ancak belirgin bir şekilde sanayileşmiş, kentli, kültürlü ve katılımcı bir toplumda bireyin baskın kişilik özelliği haline gelebileceğiydi.[19]

Daniel Lerner'in teorisinde ciddi sorunlar vardır. Lerner modernite ve gelenekselliği, ikincisinin yok olmaya mahkûm olduğu, birbirini dışlayan iki zıt yaşam tarzı olarak görür. Batıdaki gelişme sürecini benzersiz bir modernleşme modeli olarak kabul ettiği ve çeşitli istatistiksel bilgilerden elde ettiği verileri sadece belli bir görüşü doğrulamak üzere bir araya getirdiği için etnosentriktir. Son olarak empati kavramını muğlak bir şekilde kullanır ve Ortadoğu toplumlarının da aynı kavramın başka bir versiyonuna sahip olduğu gerçeğini göz ardı eder. Bu çalışma çerçevesinde değerlendirildiğinde şu söylenebilir ki Lerner'in sanayileşme, kentleşme, okuryazarlık ve kitle iletişim araçları arasındaki korelasyona dayanan modernleşme aşamaları teorisinin temel zaafı, tarihsel olarak doğru olmamasıdır.

Birincisi, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda bir hayli yüksek bir kentleşme seviyesine sahip olmasına karşın Ortadoğu'nun fazla bir sanayisi yoktu ve okuryazarlık yaygın değildi. On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında el tezgâhlarının kapanması ve ticaret şekillerinin değişmesiyle birlikte kentleşme geriledi. On dokuzuncu yüzyıl sonunda Batıyla gelişen ticarete bağlı olarak, yirminci yüzyılda ise sanayileşme ve artan idari ve ticari faaliyetler nedeniyle kentleşme yeniden yükselmeye başladı.[20] Geçmişteki kentleşme düzeyi, okuryazarlık üzerinde pek etkili olmuşa benzemiyordu. Gerçekten de okuryazar oranı 1920'ye kadar yüzde 20'nin altında kaldı. Yakın bir dönemden örnek verirsek; 1950 sonrasında (1950-1968) Türkiye'deki kentleşme oranı yüzde 18'ten yüzde 35'e yükseldi, buna karşılık okur yazar oranı 1950-60 arasında sabit kalarak yüzde 40 civarında seyretti ve daha sonra büyük ölçüde siyasal baskılar nedeniyle yüzde 48'e yükseldi. Öte yandan 1927-45 yılları arasında toplam gazete tirajı, aynı dönemde okur yazar oranı yüzde 10'dan 29'a yükselmesine karşın, sabit kaldı ve yarım milyonun altında seyretti. 1945-46'da muhalefet partilerinin kurulmasından sonra Türkiye'deki toplam gazete tirajı yaklaşık olarak 1.5 milyona yükseldi, ama aynı dönemde okur yazarlık ancak yüzde 39.5'a ulaşmıştı. Ülkedeki rad-

yo sayısı 1945'te 176 bindi, 1960'da 1.3 milyonu geçti, 1965'te ise 2.4 milyonun üzerine çıktı. Ancak bunun tek sebebi, ucuz transistörlü radyoların piyasaya çıkması ve radyo vergisinin fiilen kaldırılmasıydı. Diğer yandan, siyasal katılım (oy kullanma oranı) daima çok yüksek oldu ve radyo ve gazetenin köylülere pek ulaşamadığı ve okur yazarlığın düşük olduğu 1950-54 arasında en yüksek noktaya çıktı. Diğer Ortadoğu ülkelerindeki veriler analiz edildiğinde de Lerner'in "modernleşme" ve "aşama" göstergelerinde bunlara benzer bağdaşmazlıklar bulunabilir.

Lerner'in kentleşme, okuryazarlık, kitle iletişim araçları ve siyasal katılım arasında bulduğu korelasyon, aslında teknolojik değişim ve yeni sosyal grupların ortaya çıkışı gibi belli ön koşullara bağlıdır. Gerçekten de bu dört gösterge aslında yeni grupların doğuşunun bir sonucu olarak ortaya çıkan özel fonksiyonları tanımlar. İletişim sürecinin kendisi köken olarak temel bir olgu gibi görünmez, daha ziyade türevdir ve Lerner'in ona atfettiği bağımsız değişken statüsünü nadiren kazanır. Türkiye'de iletişimle ilgili mevcut çalışmalardan bir hayli farklı sonuçlar çıkartılabilir.[21]

Ancak bizim burada ilgilendiğimiz şey, belli bir bilim adamının gelişme aşamalarını nasıl tanımladığından çok, bir insanı gelişme aşamaları teorisi çerçevesinde düşünmeye iten sebeplerin neler olduğudur. Gerçekten de modernleşmeyle ilgilenen araştırmacılar arasında yeniden görünen sosyal, ekonomik veya siyasal gelişim aşamaları teması fevkalade önemlidir ve yakından incelenmelidir.

Aşamalar teorisi, gelişme sürecinin tek biçimli bir eğilimi takip etmediği, niceliksel ve niteliksel olarak birbirinden farklı çeşitli dönemlere ayrıldığı fikrini üstü örtük olarak beraberinde getirir. İktisatçı Rostow ile Kuznets, hangi yaklaşımı benimserlerse benimsesinler bir konuda hemfikir görünürler: Gelişme aşamalarındaki farklılıklar büyümeden, büyüme de gelişme sürecine elle tutulur yeni sosyal (yeni gruplar) ve ekonomik (sermaye, emek, planlama) faktörlerin eklenmesinden doğar ve eklenen her yeni unsur farklı bir değişim aşaması oluşturur. Ne var ki ikti-

satçılar, bu ekonomik büyümenin, sosyal grupların etkileşimi yoluyla kendini nasıl sosyal ve siyasal durumlara dönüştürdüğünü gösteremezler. Başka bir deyişle, eksiksiz bir gelişme teorisi, yeni grupların nasıl doğduğunu ve bunların liderliklerinin ve ekonomik ve sosyal fonksiyonlarının her bir aşamada nasıl değiştiğini gösterebilmelidir. E. E. Hagen, "statü kaybının" bir ekonomik gelişme koşulu olduğunu savunduğu sosyal değişim teorisinde gelişmenin grup özellikleri üzerinde yoğunlaşmaya çalıştı. Aslında Hagen ekonomik kaynakları rasyonel bir şekilde ve muazzam ölçülerde kullanarak gelişmeyi hızlandıracak modern bir girişimci sınıfın oluşmasından yanadır. Görünen o ki E. E. Hagen ve girişimcilerin rolünü vurgulayan David McClelland, ekonomik gelişmenin sadece bugünkü aşamasıyla ilgilidirler. Schumpeter'in görüşlerine dayanarak girişimcinin gelişmede üstlendiği rolü idealize ederler, ama gerek girişimci sınıfın yükselişini hızlandıran gerekse de bu sınıfın siyasal gücünü belirleyen koşulları analiz edememişlerdir.[22]

Bize öyle görünüyor ki modern girişimcinin doğuşu, sadece psikolojik ve kültürel faktörlere değil, aynı zamanda somut ekonomik güçlere ve tarih içinde gerçekleşen sosyal yapılanmaya bağlıdır. Gelişmekte olan ülkelerde, kendine güvenen yenilikçi bir ideal girişimci tipi ortaya çıkmayabilir, en azından bu grup Batı modeline göre oluşmuş olmayabilir. Türkiye'nin bugünkü siyasal gelişme aşamasında girişimcilerin rolünü vurgulamakla birlikte, onu, aslen kişisel çabalarıyla değil, bilhassa spesifik devlet politikalarıyla doğmuş ve bu tarihsel-toplumsal sürecin kendine has özelliklerini içinde taşıyan bir grup olarak görmekteyiz.

Gelişmenin aşamalar halinde gerçekleştiğini söyleyerek görüşümüzü özetleyebiliriz. Yeni bir aşama, gelişme sürecine yeni bir unsurun eklenmesiyle başlar. Bu teknolojik veya ekonomik bir faktör olabilir. Bu faktör toplumsal yapının karmaşıklığını arttırmasına karşın ekonomik büyümeye, yani ekonomik faaliyetlerde veya üretimde bir artışa yol açmayabilir; ancak etkileri, belli sosyal grupların eylemleri aracılığıyla toplumun bütün katmanların-

da hissedilir. Bu yüzden ekonomik veya maddi faktör bir değişme sürecinde her zaman mevcuttur ve kendini çeşitli sosyal ve siyasal göstergelerde ortaya koyar.[23] Her gelişme aşaması yeni bir sosyal grubun doğuşuyla ve sosyal, ekonomik ve siyasal etkinliğe katılmaya başlamasıyla çakışır. (Modernite öncesi Ortadoğu toplumlarında siyasete katılım küçük bir elitle sınırlanmış ve önceden belirlenen katı düzenlemelere tabi kılınmıştı. Modern siyasetin başlangıcı, yeni tip ekonomik güçlerin yarattığı yeni sosyal grupların siyasal taleplerinde bulunabilir.)

Grubun mevki ve statü talepleri aracılığıyla siyasete katılımının zamanlaması, davranış şekli ve bir grup ve dayanışma bilincinin ve rasyonel bir ekonomik çıkar anlayışının gelişmesi; büyük ölçüde, yine bu grubun uyaranların etkisine açık olma düzeyine ve ideolojik hazırlığına bağlıdır. Bu suretle yeni teknolojik ve/veya ekonomik faktörler ve bunların sonucunda yeni bir sosyal grubun yükselişi her bir gelişme aşamasının ayırt edici özellikleridir.

3. GELİŞMENİN VE GELİŞME AŞAMALARININ NİCELİKSEL ÖLÇÜMÜ

Teknolojik yenilik, sosyal gruplar ve ekonomi siyasal gelişmenin birbiriyle yakından ilişkili temel faktörleridir. Bu faktörler somut, elle tutulur durumlar şeklinde ortaya çıkar, bu yüzden varlıkları ve etkinlikleri olgusal olarak belirlenmeli ve niceliksel olarak ölçülmelidir. Gelişme aşamaları ve buna ilişkin teoriler arasındaki farklar, ancak niceliksel farklılık olgusal olarak belirlenip istatistiksel yollarla ölçüldüğünde anlamlıdır. İlginçtir ki gelişme aşamaları teorisi, eldeki bazı niceliksel çalışmalar tarafından da desteklenmektedir. Örneğin *World Handbook of Political and Social Indicators*'ın yazarları, belli bir gelişme aşamaları teorisini benimsememelerine karşın, 114 ülkedeki güncel gelişme istatistiklerini kullanarak aynı sonuca ulaşmışlardır. Toplanan veriler sonucunda yazarlar beş ekonomik ve siyasal gelişme aşaması tespit etmiş-

tir: "Geleneksel ilkel" toplumlar, "geleneksel medeniyetler", "geleneksel toplumlar", "sanayi devrimi" toplumları ve "yüksek kitlesel tüketim" toplumları. Yazarların görüş birliği içinde olduğu bir diğer konu da şudur: *"Gelişme aşamalarını incelemenin daha dolaysız ve güvenilir yöntemi, yüzyıllarca süren uzun dönemlere ait gelişme verilerine bakmak ve boylamsal verilerin yerine kesitsel verileri koymaktır."*[24] Gerçekten de *World Handbook* yazarlarının niceliksel istatistiklere sıkıca bağlı kalarak tanımladıkları beş toplum biçimi veya gelişme aşaması, Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişme aşamalarıyla kabaca uyuşmaktadır. Aslında yazarlar bir gelişme aşamaları teorisi yaratma peşinde değillerdi; tek istedikleri, gelişme çalışmalarında kullanılabilecek ekonomik, siyasal ve sosyal veriler toplamaktı. Ne var ki çalışmalarının sonunda niceliksel büyüme ile gelişme aşamaları arasında yakın bir ilişki olduğunu ve gelişme sürecinin tarihsel olarak incelenebileceğini kanıtlamaya yetecek ölçüde istatistiksel veri sağladılar.

Sosyal ve siyasal gelişmenin ölçülmesiyle ilgili olarak *World Handbook*'tan başka bir dizi çalışma daha vardır. Ne var ki bunların çoğu, mevcut gelişme aşamasını, nihai olmasa bile mutlak bir aşama olarak görme eğilimindedir ve çoğu zaman tarihsel gelişme analizlerinde kullanmak için yetersizdir. Ayrıca Üçüncü Dünyadaki çoğu çağdaş toplum için geçerli değildirler.[25] Çağdaş toplumların karmaşık yapısına göre geliştirilmiş ve çoğu zaman *ex post facto* ulus devletlerin performansını ölçmek için kullanılan endekslerin yüzyıllar önceki durumlara uygulanamayacağı açıktır. Bu göstergelerin çoğu, bilhassa da siyasal olanları, aşırı derecede detaylıdır ve tarihsel gelişme çalışmalarında kullanılmaları epey zordur. Piyasa ekonomisi temelinde oluşturulmuş kişi başına gelir, kent merkezlerinin büyüklüğü veya işsizlik gibi pratikte zaten ülkeden ülkeye farklılık göstermekte olan güncel göstergeler, tarihsel gelişme çalışmalarında kullanıldığında ciddi bir hata marjına yol açacaktır.[26] Dahası, bu göstergeler, aynı siyasal birimin çeşitli bölgeleri arasındaki gelişme farklarını da çoğu zaman hesaba katamamaktadır.[27] Son olarak, tek bir Asya veya Afrika ül-

kesini gözlemleyerek formüle edilen bazı genel gelişme teorileri, farklı bölgelere veya çok yönlü tarihsel durumlara uygulandığında pek bir fayda sağlamamaktadır.[28]

Yukarıda bahsedildiği gibi, tarihsel araştırmalarda niceliksel metotların kullanımı gitgide yaygınlaşsa da, tarihsel gelişme aşamalarının incelenmesinde kullanılacak genel bir kavrama veya yaygın kabul görmüş bir göstergeler setine halen sahip değiliz.[29] Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki çalışmalar kavramsal ve niceliksel yönden daha da zayıftır. Buna rağmen, bu alanda, kullanılmaya tamamen hazır kavramların ve eksiksiz istatistiksel verilerin olmayışı, ampirik çalışmalar ve genel hipotezler formüle etmeye yetecek birkaç istatistikle kısmen telafi edilmektedir.[30] Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişme aşamalarını ele alan aşağıdaki kısa inceleme, büyük ölçüde bu tip özel çalışma ve istatistiklere dayanmaktadır. Buna karşılık modern Türkiye'yle ilgili kısımda, ekonomik ve sosyal göstergelerden, günümüzdeki diğer niceliksel araştırmalarda olduğu gibi daha geniş biçimde faydalanılmıştır.

4. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA GELİŞME AŞAMALARI

A. Uç Beyliği Aşaması

Osmanlı tarihi, yapısal farklılaşma ve her bir gelişme aşamasının spesifik özelliklerini belirleyen sosyal grupların eylemi çerçevesinde değerlendirildiğinde, şimdiye dek bahsedilen fikirlerin çoğundan köklü bir şekilde farklı görünebilir.[31] İmparatorluğun on üçüncü yüzyılın sonu ve on dördüncü yüzyılın başındaki görkemli yükselişinin kaynağı, ikinci derecedeki beylerin, göçebe aşiret liderlerinin ve mahalli aile reislerinin askeri liderlerden oluşan bir yönetici sınıf haline dönüşmesiydi. Osmanlı topraklarının doğusunda çok sayıda küçük ama gelişmiş feodal Türk devleti vardı ve bunlar önce Selçuklulara, daha sonra da daha do-

ğuda ve Orta Asya'da bulunan Türk-Moğol hükümdarlara bağlı olarak yaşıyorlardı. Osmanlı'nın batısında bulunan Bizans güçten düşmüştü ve hızlı bir şekilde zayıflıyordu, ayrıca toprağın ve halkın katı denetimine dayanan, baskıcı bir yönetime dönüşerek dejenere olmuş bir feodal sisteme sahipti. 1299'da Osman ailesinin liderliğinde yeni kurulmuş olan Osmanlı beyliği ise büyük ölçüde yukarıda sayılan gruplara dayanmaktaydı. Batıdaki toprakların fethedilmesi ve yönetilmesi görevini üzerlerine alan liderler *uç beyi* ismiyle biliniyordu. Erken Osmanlı Devleti, aslında dönemin diğer birçok Türk devleti gibi sadece bir uç beyliğiydi. Öyle görünmektedir ki esnaf ve zanaatkârlardan oluşan ahlaki örgütlenmeler biçiminde çoğu Anadolu kasabasına yayılmış olan Ahiler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynamışlardı. Osmanlı hanedanında somutlaşan merkezi otoritenin temel rolü; askeri işbirliğini sağlamak, sorumlulukları dağıtmak ve uç beyleri arasındaki sorunlarda en yüksek hakem olarak hareket etmekti. On üçüncü yüzyılın başında yaşamış uç beyleri hakkında kesin bilgilere sahip değiliz. Ancak bir sonraki yüzyılda Evrenosoğulları (Balkanlarda Vardar nehri etrafındaki geniş alan on sekizinci yüzyıl gibi geç bir tarihte bile "Evrenos diyarı" olarak biliniyordu), Çandarlılar, Turahanoğulları, Malkoçoğulları ve Mihailoğulları gibi, erken Osmanlı sosyo-politik sisteminin belkemiğini oluşturan bir dizi aileyle karşılaşmaktayız. 1357'den sonra imparatorluk topraklarının ana kısmını oluşturan Balkanlar ve Anadolu'daki geniş toprakları denetimleri altında bulunduran bu aileler özel tipte bir "soylular" topluluğu oluşturdu.

Fethedilen topraklarda çalışan köylüler beylerin denetiminde olmakla birlikte genellikle devlete bağlıydı, bu da nispi bir özgürlüğe sahip olmalarını getiriyordu. Köylü artık Bizans feodal sistemindeki gibi vassal statüsünde değil; toprağın kullanımı esas alındığında, bir çeşit kiracıydı. Beyler, genellikle kendi bölgelerinde bir ordu beslemek ve savaş sırasında merkezi otoritenin, yani tahtın emirleri doğrultusunda bu orduya komuta etmekle yükümlüydü. Sultan teorik yönden en yüksek rütbeli bey olarak

nihai karar mercii olmasına karşın, askeri ve idari fonksiyonlarını yerine getirmek için beylerin işbirliğine ihtiyaç duymaktaydı. Bu yüzden erken Osmanlı Devleti bütün beylerin işbirliğine dayanıyordu. Bu işbirliği beyin toprak üzerindeki haklarını, tahtın ise siyasal iktidarını güvence altına almaktaydı.

Bu aşamada beyler temel grup olarak belirdiler. On dördüncü yüzyılda merkezi Osmanlı Devleti'nin büyük bir düzenli orduya ve geniş bir bürokratik örgüte sahip olmayıp, büyük ölçüde beylerin işbirliğine dayandığı ifade edilmelidir. Gelecekteki geniş merkezi bürokrasinin nüvelerinin bir hayli erken bir dönemde ortaya çıktığı doğrudur. Devşirme sistemi, bürokrasideki Türk unsurların yerini, genellikle başka bir dinden İslam'a dönmüş olup sultana kişisel olarak bağlı (kul) hareket eden yüksek devlet görevlilerinin almasına yol açtı. Mülkiyeti devlete ait olan ve atanmış görevliler tarafından idare edilen timar arazileri, başlı başına yarı-feodal bir ekonomik sistem haline geldi, buna karşılık yargı sistemi kaynağını İslam hukuku ile yerel geleneklerden alan ve heterojen nitelikteki topluma uygulanabilir nitelikte bir dizi genel ama esnek kural getirmeye çalıştı. Tarımsal topraklar toplumun temeli ve beylerin iktidarının kaynağıydı.

Böylece bir tarafta kendi otoritesini arttıran merkezi devlet, diğer tarafta da özerkliklerini korumak isteyen uç beylerinden oluşan bir yapı ortaya çıktı. Bu durum sürekli bir gerilimin kaynağı olmakla birlikte Osmanlı Devleti'nin sonraki dönemleri için gelişme dinamiklerini de beraberinde getirmekteydi.

Yeni bir teori, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik gerilimler sayesinde geliştiğini ileri sürmektedir.[32] Bu teoriye göre, Marmara Denizi'nin kıyısındaki kasabalar ve onların hemen gerisindeki iç bölgeler deniz ticaretiyle tarımı birbirine bağlayan yeni bir ekonomik birim oluşturuyordu. Bu, Anadolu'nun iç kısımlarını büyük ölçüde dışarıda bırakan, kendine özgü bir dinamik yaşam geliştirmişti. Sonuçta ekonomik faaliyetlerle uğraşan çeşitli gruplar bu değişimden olumsuz etkilendi ve Batıda Osmanlı yönetimindeki yeni ekonomik birime katılmak için göç etti. Bu

gruplar Osmanlı sultanına nadir rastlanan bir ekonomik güç sağladı ve hızlı askeri genişlemeyi mümkün kıldı. Göçebeler fethedilen topraklara yerleştirildi ve yeni ekonomik alışkanlıklar kazandı. Teorinin sahibine göre Osmanlıların selefleri Selçuklular sosyo-ekonomik bir kadroydu, Osmanlılar ise siyasal-ekonomik bir kadroydu. Yazar, burada, haklı olarak Osmanlı ve Selçuklu sosyal yapılarının niteliksel açıdan farklı olduğunu ileri sürüyor ve bunu ortaya koymak için Osmanlı Devleti'nin siyasal yönüne dikkat çekiyordu.[33]

Merkezi otorite, güçlerini arttırmak ve topraklarını genişletmek için yeni savaşlara hazır olan uç beylerinin işbirliğine sürekli olarak dayanamazdı. Öte yandan beyler de merkezi otorite tarafından, sahip oldukları iktidardan yoksun bırakılmaktan çekiniyorlardı. Batıdan gelen Haçlı saldırılarının korkusu, merkezi otorite ve beyler arasında gitgide yükselen gerilimi kısmen sınırlamaktaydı. 1396'da büyük bir Haçlı ordusu Niğbolu'da kesin bir zaferle yenilgiye uğratılınca bu korku yatıştı. Sahip olduğu prestijden cesaret alan muzaffer padişah Yıldırım Bayezid (1389-1402) imparatorluk ordusunu genişletmek ve merkezi kurumların otoritesini arttırmak suretiyle uç beylerinin gücünü sınırlamaya karar verdi. Ne var ki 1402'deki Ankara Savaşı'nda uç beyleri ve onların komuta ettiği ordular Timur'a karşı kendisine pek destek vermedi. Bunun sonucunda Yıldırım Bayezid yenilerek Timur tarafından esir alındı ve esaret altındayken hayatını kaybetti.

Ankara Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu, Bayezid'in oğulları ve çeşitli beyler arasındaki iktidar mücadelesi nedeniyle bir fetret dönemi yaşadı. Elbette ki sultanın dört oğlundan her birinin arkasında beylerden oluşan çok sayıda grup bulunuyordu. Nihayet, merkezi otoriteye ve iç kesimdeki kasabaların desteğine dayanan Mehmet'in komutası altındaki Anadolu beyleri, Süleyman'ı destekleyen Balkan beylerini yenilgiye uğrattı. Bunun sonucunda Birinci Mehmet (1413-1421) son rakibi Musa'yı da devre dışı bıraktıktan sonra padişah oldu ve taht kavgasına son verdi. Süleyman'ı destekleyen beylerin Balkanlarda kendi

feodal rejimlerini kuran Latinleşmiş toprak sahipleri olduğunu önemle kaydetmek gerekir. Musa, Müslüman-Hıristiyan alt sınıfların desteğini almıştı ve taht mücadelesi sırasında rakiplerini çok kez ciddi yenilgiye uğrattı. Ne var ki bazı beylerin taraf değiştirerek Mehmet'i desteklemeye karar vermeleri nedeniyle mücadeleyi kaybetti.[34]

II. Murat (1421-1451) ve bilhassa II. Mehmet (1451-81) dönemlerinde Osmanlı sisteminin gelişmesi büyük ölçüde yukarıdaki koşullar tarafından belirlendi. II. Mehmet, *Kanunname* adı verilen bir dizi temel kanunu yürürlüğe soktu, Osmanlı İmparatorluğu'nun idari yapısının temelini oluşturan bu düzenlemeler on dokuzuncu yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Teoride İslam şeriatını tamamladığı söylense de çoğu zaman onu tadil eden *Kanunname*, büyük ölçüde beyler, merkezi otorite ve toprak sistemi arasındaki ilişkileri düzenlemek için geliştirilmişti ve gelecekteki yapısal değişikliklere temel oluşturdu.

Fatih'in yürürlüğe soktuğu bu kanunlar beyleri bürokrasi içine dâhil etmenin ve toprağı katı kurallara tabi hale getirmenin araçları olarak görülebilir. Sonuçta yarı-özerk konumdaki uç beylerinin yerine, taşradaki bürokratik yapının belkemiğini oluşturan geniş bir memurlar kadrosunu getirmek bu sayede mümkün oldu. Bürokrasinin esasını oluşturan kısım, devşirme sistemi aracılığıyla toplandı ve uç beylerinden çok daha yüksek bir prestije sahip oldu. Çoğunluğu beylerden oluşan erken Osmanlı soyluları genellikle Türk-Müslüman kökenliydiler. Bunlar on beşinci yüzyılda siyasal güçlerini yitirdiler, ama topraklarını ve kırsal kesimdeki toplumsal konumlarını korudular. Ancak tahta sadık geniş bir bürokratlar kadrosu, onların karar alma pozisyonlarına doğrudan katılmalarını engelledi.

Bu sosyo-politik sistemin temeli topraktı. II. Mehmet'in getirdiği düzenlemeler, gerçekten de, toprağı sosyal ve siyasal gelişmeleri oluşturan ekonomik temel haline getirdi. Ekonomi, sosyal yapı ve siyaset arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir:

Merkezi otorite imparatorluk ordusunu genişleterek üstünlüğünü sağladı. II. Mehmet bürokrasinin desteğiyle Yeniçerilerin sayısını, maaşlarını ve bunun yanı sıra eğitimlerini ve disiplinlerini de arttırdı. Her vilayete merkezi hükümetin temsilcilerine arka çıkacak Yeniçeri birlikleri yerleştirdi. Heyetlerden oluşan bir sistem aracılığıyla faaliyet gösteren, şahsi olmayan, hiyerarşik bir bürokrasi tipi yarattı.

Toprakların tapusu net bir şekilde belirlendi ve bürokratik etkinliğin en yüksek seviyesine ulaşmış nitelikteki tapu sicillerine devlet adına daimi olarak kaydedildi.

Devlete ait toprakların, yani timarın yöneticisi olan sipahi genellikle savaşta yararlılık göstermiş bir süvari olurdu. Sipahinin konumu mirasa bağlı değil, devletin kararına tabi olduğundan istenildiği zaman elinden timarı alınabilirdi. Sipahinin görevi devlete ait toprakları korumak, çiftçilere kiralamak, vergileri toplamak ve topraklar üzerindeki üretimin kesintiye uğramadan sürmesini temin etmekti. Ayrıca sipahi savaş zamanında timarın gelirine göre belli miktarda asker ve erzakı merkeze sağlamakla yükümlüydü.

Böylece Osmanlı Devleti yüz elli yıl içinde temel yapısını oluşturdu. Sultanın başında olduğu bir askeri-bürokratik grup iktidarı elinde tuttu. Eskiden Bizans'ın veya feodal toprak sahiplerinin vassalları olan köylüler, önce beylerin yarı-kiracısı, daha sonra devletin tam kiracısı oldu. Durumları daha sonra kötüleşti. Köylülük veya reaya geleneksel tabakalar teorisiyle uyum içinde bir sosyal grup statüsü kazandı ve böylece sisteme entegre edildi. Askeri bürokrasinin konumu da net bir şekilde tarif edilmişti, yalnız bu grup mensuplarının kimi denetleyici ekonomik işlevler üstlenmeleri, bir bakıma, sosyal tabakaların birbiriyle çakışan görevler üstlenemeyecekleri şeklindeki katı kuralı ihlal etmekteydi. Âlimler ve tüccarların toplum içindeki yerleri de daha önce bahsettiğimiz kadim sosyal tabaka sistemine göre açık bir şekilde tanımlanmıştı. II. Mehmet ayrıca belli başlı bütün dini grupların (Ortodoks, Ermeni ve bir süre sonra Yahudi), dini liderlerini ken-

dilerinin seçmelerine ve dini-kültürel ilişkilerini özerk olarak düzenlemelerine imkân sağlayan *millet* sistemini de kurdu.

B. Merkezileşmiş Yarı-Feodal Aşama

Yüz yıldan fazla süre boyunca Osmanlı'daki temel sosyal grubu oluşturan uç beylerinin yerini, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında geniş çapta bir merkezi bürokrasi aldı. Artık en stratejik konuma yerleşmiş grup, sipahiler gibi görünüyordu. Sipahiler, hiyerarşik olarak merkez ve taşradaki yönetim aygıtında bulunan devlet görevlilerinin epey altında yer almalarına karşın, üstlendikleri ekonomik ve sosyal fonksiyonlar (yani tarımsal üretimdeki rolleri ve kırsal kesimdeki lider pozisyonları) nedeniyle fevkalade etkili bir konumdaydılar. Bunun sonucunda sipahi-toprak-köylü ilişkilerinde her değişiklik, mevcut sosyopolitik sistem üzerinde çarpıcı etkilere neden oluyordu. Örneğin ateşli silahların kullanılmaya başlanması bu ilişkide temel değişikliklere yol açtı.

Osmanlı ordusunun on beşinci yüzyılın sonunda ve on altıncı yüzyılda küçük ateşli silahlar kullanmaya başlaması uzun vadeli sonuçlar yaratan bir teknolojik olaydı. Tüfek, piyadeyi askeri organizasyonun belkemiği haline getirdi. Sipahilere ve taşra ordusuna ekonomik destek sağlayan eski toprak örgütlenmesi, siyaseten işlevsiz hale gelmiş; buna karşılık ekonomik yöndense, ateşli silahlarla donanmış piyadelere dayanan merkezi ordunun masraflarını karşılayacak bir gelir kaynağı olarak önem kazanmıştı.

Toprak sistemi artık öyle düzenlenmeliydi ki devletin modern ateşli silahlar satın almasına ve sayısı gitgide artan piyadeleri, yani *Kapıkulu* denilen Sultan *kullarını* beslemesine yetecek ölçüde gelir sağlayabilmeliydi. (*Kul* sözcüğünün Batı dillerine *köle* olarak çevrilmesi yanlıştır, çünkü kul ile Sultan arasındaki ilişki efendi-köle ilişkisi değil, bir hizmet ilişkisidir.) Devletin timar toprakları üzerindeki yasal mülkiyet hakkı ve köylülüğün sosyal statüsü resmen devam etmekteydi, ancak sosyo-ekonomik yapıyla siyasal-askeri sistem arasındaki eski fonksiyonel ilişki artık varlığını sürdürmüyordu. Birkaç yıl içinde bir toplumsal çözül-

me yaşandı ve on altıncı yüzyılın sonunda Anadolu'nun tamamı büyük bir sosyal kargaşa dönemine girdi, bir daha da çıkamadı. Osmanlı tarihçisi Naima bu dönemdeki ayaklanmaları, Avusturya seferine katılmadıkları veya savaş meydanından kaçtıkları için timarları ellerinden alınan birçok sipahinin bunları geri almak üzere asker kaçaklarını ve (*sekbanlar* ve *leventler* gibi) yedek askeri birlikleri peşlerine takıp Anadolu'nun altını üstüne getirmelerine bağlar. Celali ayaklanmaları adı verilen bu kalkışmalar, aslına bakılırsa, sadece durumundan memnun olmayan sipahilerin, feodal ailelerin ve mahalli yöneticilerin çocuklarının değil, sıradan halkın da zaman zaman önderlik ettiği köylü ayaklanmalarıydı. Bu ayaklanmalar, gerçekte eski sosyal tabakalar sistemindeki çözülmenin doğal bir sonucu ve sınıf esasına dayanan yeni bir toplumsal yapılanmanın yolunu açan uzun bir evrim sürecinin başlangıcıydı.

Devletin savunma için ateşli silahlarla donatılmış piyadelere dayanmak zorunda oluşunun daha birçok önemli etkisi oldu. Öncelikle Kapıkulları denilen merkezi imparatorluk ordusunun sayıca artmasına yol açtı. Bu durum, silahlanma ve iaşe için yeni harcamalar gerektiriyordu ve bu yüzden de devlet aygıtının tepeden tırnağa bir yeniden örgütlenmeye tabi tutulmasına neden oldu. Tablo 1.1 merkezi ordu mevcudunun ve askeri harcamaların artışını en iyi şekilde göstermektedir.[35]

TABLO 1.1
Merkezi ordunun mevcudu ve askeri harcamalardaki artış (1528-1670)

	1528	1563	1582	1670
Merkezi ordunun mevcudu	21,519	38,599	44,46	888,382
Akçe cinsinden askeri harcamalar	57,707,666	117,917,392	115,039,203	236,605,688

Bir akçe iki dolara denktir.
1527'de devlet geliri yaklaşık 538 milyon akçeydi, 1653'te ise hâlâ 537 milyondu. Gerçekte enflasyona göre satın alma gücü sekizde beş ila üçte iki daha azdı.

İmparatorluk ordusu eski timar topraklarına el koyarak sipahilerin aleyhine genişledi. Devlet tarımdan en yüksek geliri elde etmek amacıyla toprağı ve köylüyü sonuna kadar kullanmak için toprak üzerindeki yasal hakkını kullandı. Devlet, artık, askerisiyasal örgütlenmeyle sosyal ve ekonomik sistemlerin birbiriyle uyum içinde hareket ettiği timar sisteminin altın çağı boyunca yaptığı gibi, toprağı doğrudan işlemek ve idare etmekten çok, nakit gelirler elde etmekle ilgileniyordu.

Timarlar biçimsel olarak 1831'e kadar varlığını sürdürse de bu yeni durum yeni bir toplumsal düzen doğurmaya adaydı. Timarların sayısı ciddi derecede düştü ve toprakların çoğu ödül olarak veya maaş karşılığı yüksek devlet görevlilerine ve padişahın gözdelerine dağıtıldı. Örneğin 653'te 5618 timara sahip olan Erzurum vilayeti 1715'te bir kerede bunun yaklaşık beşte ikisini, yani toplam 2119 timarı kaybetti. 1804'te geriye kalan timarların toplam sayısı sadece 3575 idi ve bunlar da çoğu zaman padişah tarafından Nizam-ı Cedit komutanlarını ödüllendirmek için kullanılıyordu. Profesör Halil İnalcık'a göre 1475'te timarlı sipahi sayısı 63 bin idi, 1610'da 45 bine düştü ve 1630'da sadece 7-8 bin kaldı. Aynı dönemde, tam olarak ifade edersek 1475-1630 arasında Kapıkulu sayısı, 12800'den 92206'ya çıktı. Osmanlı Devleti'nin üzerine oturduğu eski yapı neredeyse tamamen ortadan kalkmıştı.[36]

Yeni bir gelişme aşamasına damgasını vuran bir sonraki sosyal grubun kaynağı, ekonomik ve teknolojik güçlerin yarattığı bu durumda aranabilir. Bu grubu ele almadan önce incelediğimiz gelişme aşamasının birkaç özelliğine işaret etmek gerekir.

On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Osmanlı medeniyetinin yükselişine tanık olundu. Bu durum kentlerin ve kültürel kurumların hızlı gelişmesinde kendini gösterdi. Örneğin Edirne'de II. Bayezid tarafından bir hastane ve ameliyathanesi olan bir tıp okulu kuruldu; ticaret ve sanayi gelişme gösterdi. Bu sırada imparatorluğun siyasal gücü Avrupa'ya, Batı Asya'ya, Hint Okyanusu'na, Sumatra'ya, Kuzey Afrika'ya ve hatta Mombasa'ya kadar genişledi. Bu tip bir gelişme büyüme olarak da adlandırılabilir. Ama asıl

D.E.Ü. MERKEZ KÜTÜPHANESİ

önemlisi, bürokrasi içinde ve toplumun bütününde ortaya çıkan gerilimler ve farklılaşma, yani temeldeki yapısal gelişmeydi. Taşradaki yönetim aygıtı kırsal kesimin ekonomik ve sosyal problemleriyle özdeşleştirilmeye başlandı ve toprağın filli denetimini ele geçiren yeni bir sosyal grubun, *ayanların* etkisi altına girdi.

Timarlı sipahilerin düşüşü ve ayanların yükselişi aşağı yukarı aynı dönemde gerçekleşti ve Huntington'ın eşzamanlı siyasal gelişme ve çöküş olarak adlandırdığı duruma tipik bir örnek oluşturdu.[37] Sonraki yüzyıllarda bu süreç daha da yoğunlaştı.

C. Taşrada Özerklik ve Ayanlar

Yukarıda açıklanan koşullar uzun zamandır var olan bir grubun ekonomik-fonksiyonel ilişkilerinin yeniden yapılandırılıp yönlendirilmesine temel oluşturdu. Gerçekten de ekonomik faktörün, on yedinci yüzyılın sonuna doğru başlayan, farklılaşma sürecindeki sosyal ve siyasal etkisi, gitgide ayanın şahsında belirginleşmekteydi.[38] Vurgulamak gerekir ki bu niteliksel dönüşüm, yani ekonomik faktörün yarı-bağımsız bir değişken olmaktan çıkarak bağımsız bir değişken haline dönüşmesi, kişisellik faktörünün aleyhine şekillendi. Başka bir deyişle liderlik, bir şahıstan ziyade bir grupla özdeşleşmeye başladı. Bütün klasik Osmanlı tarihleri, "iyi" padişahlar döneminin bitip "zayıf" ve "kötü" padişahlar döneminin başladığı tarihin on altıncı yüzyılın ikinci yarısı olduğunda hemfikirdir. Bu değişim aynı zamanda yapısal farklılaşmanın karmaşıklığına denk düşmekteydi. Söz konusu dönem, bürokrasinin çeşitli unsurlarının merkezin temel karar alma unsurları haline geldiği, kırsal kesimde ise yeni bir sosyal grubun esasen toprak üzerindeki denetimi sayesinde ekonomik güç elde ettiği bir dönemdi.

Kırsal kesim ve kasabalardaki ileri gelenler uzun süredir Ortadoğu'da ayanlar ve eşraf olarak bilinmekteydi. Bunlar, merkezi hükümetin genellikle köylülerle ve kasaba sakinleriyle ilişkilerinde aracı olarak kullandığı mahalli idare meclislerinde ör-

gütlenmiş cemaat liderleriydiler. Timarlı sipahilerin toprağı yöneten kişiler olarak güçlerini yitirmeleri ve toprağın bir insan ve ihtiyaç maddesi kaynağı olmaktan çıkıp üzerinden toplanan vergiler nedeniyle bir nakit para kaynağına dönüşmesi ayanlara yeni bir rol kazandırdı. Nihayet ayan bir vergi toplayıcısı haline geldi. Genellikle vergi toplama hakkının (iltizam) bir kısmını başkalarına kiralıyor, devlete ait toprakların köylülere kiralanması sürecini denetliyor ve bir yandan da köylülerle bürokrasi arasındaki aracılık konumunu yerine getiriyordu. Ayan unvanı devletin özel bir beratıyla kazanılıyordu. Bu yüzden ayanlar tamamen bağımsız bir grup olarak değil, hükümetin icraatı aracılığıyla gelişti. On yedinci yüzyılın başında ayanlar, bir kısmı Anadolu'daki feodal Türk devletlerinin Osmanlı'ya katılmadan önceki yöneticileri olan eski ailelere mensuptu. Bu durum bir süreliğine merkezi hükümet aleyhine iktidarlarını sağlamlaştırmalarını sağladı, ancak on sekizinci yüzyılda daha alt seviyedeki ayanlar onları alt etmeyi başardı.[39] Bunlar genellikle merkezi ordunun vilayetlerde yerleşmiş eski askerlerinden, bir zamanlar aynı yönetim biriminde memur olup zamanla mahalli eşraf haline gelenlerden veya kasaba sakinlerinden ve hatta üst sınıf köylülerden oluşmaktaydı. Bu insanlar yeni koşullar sayesinde belli bir bölgenin vergi toplama hakkını ihaleyle satın alarak yatırım yapma ve böylelikle ekonomik konumlarını daha da sağlamlaştırma imkânına sahip olmuşlardı.

Ayanların gücü tarımsal kaynaklar üzerindeki ekonomik denetimlerine, kasaba halkı ve köylüler üzerindeki nüfuzlarına, özellikle de devlete sağladıkları faydaya dayanıyordu. Ayanlar on sekizinci yüzyılın sonunda, henüz gerçek bir sınıf haline gelmemelerine karşın, 1768'deki Osmanlı-Rus savaşında devlete borç verecek kadar zenginleşmişlerdi. Bazı ayanlar kendi bölgelerinin yönetimini fiilen ele geçirmişti. Ayanları bir feodal toprak sahibi olarak görmek doğru değildir. Ayanlar, mesleklerin çeşitlendiği ve küçük kasabaların önem kazandığı on sekizinci yüzyılda, temeli tarımsal faaliyetlerin yanı sıra ticarete ve imalata dayanan yeni bir sosyal tabakanın parçası olarak ortaya çıktı.[40] Ayan-

ların yapısal farklılaşmanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığının kanıtlarından biri, bu kurumun hem Müslümanlar hem Hıristiyanlar arasında yaygınlaşmış olması gerçeğinde görülebilir. Balkanlarda, özellikle de Bulgaristan'da *çorbacılar,* mahalli cemaatle devlet arasında aracılık ederek ayanlarla benzer bir rol üstlendiler. *Çorbacılar* toprak sahibiydiler, genellikle küçük dükkânları vardı ve mahalli ticaretle uğraşıyorlardı. On dokuzuncu yüzyılda Balkanlar'daki Hıristiyan milliyetçi hareketlerin önemli birer unsuru haline geldiler. Devlet tarafından büyükbaş hayvan yetiştirmek ve toplamak, ordu ve kasabaların et ihtiyacını karşılamakla görevlendirilmiş *Celep* (Balkanlardaki adı Jelepi) denilen diğer gruplar on sekizinci yüzyılın sonunda piyasa ekonomisinin doğuşuyla beraber bu görevden azat edildiler. Buna karşın kendi başlarına hayvan yetiştirmeye devam ettiler ve birer tüccar haline gelerek genellikle yabancı piyasalara mal sattılar.[41]

Ayanlar on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda taşra yöneticileri tarafından merkezi hükümete karşı gerçekleştirilen ayaklanmaların baş destekçisi haline geldi. Nihayet ayanlar, İstanbul dışında konumlanmış kendilerine ait özel ordularının da desteğiyle, 1808'de devlete Sened-i İttifak adında özel bir belge kabul ettirmeyi başardılar. Bu belgeyle toprak üzerindeki veraset hakları kabul edildi ve devlet görevlilerinin kendi işlerine müdahale etmemesi hükme bağlandı.

Ayanların yükselişine paralel iki hayati gelişme daha vardı. Batının teknolojik ve ekonomik üstünlüğü sonucunda on sekizinci yüzyılda Osmanlı ordusunun uğradığı yenilgiler yeni askeri birliklerin kurulmasına ve yeni silahların benimsenmesine sebep oldu. Bütün bunlar merkezi devletin ek gelire ihtiyaç duymasına yol açtı ve bunun kaynağı her zamanki gibi tarımsal kaynakların sömürülmesi olacaktı.

İmparatorluğun sosyal yapısını ve siyasetini şekillendiren en etkili ekonomik dürtü, Avrupa'yla ticaretin gelişmesiydi. Kırsal kesimde ayanlar, çorbacılar ve bunlara benzer diğer gruplar yükselişteyken, önce Balkanlarda, daha sonra da kıyı şehirlerinde bir

tüccar grup gelişme gösterdi. Ticaret gitgide tarımsal grupların üst tabakalarını etkileyerek, onları piyasa ekonomisi için tarımsal üretim yapan toprak sahiplerine veya küçük imalatçılara dönüştürdü. Ekonominin üretim kısmını kontrol eden ayanların ve çorbacıların ticaretin gelişmesinde çıkarı vardı ve bu nedenle merkezi devlete ve onun koyduğu vergilere karşı tüccarlarla ittifak kurdular. Liberalizm, tüccarların siyasal felsefesiydi.

Piyasa ekonomisinin ortaya çıkmasının arkasında, daha önce de bahsedildiği gibi, etkisi gitgide artan bir ekonomik dürtü olarak Batıyla ticaret vardı. Bu ticaret, memleket yasalarının dışında Batılı güçlere tanınan özel haklara (İngiltere'yle imzalanan 1838 tarihli ticaret anlaşması da buna dâhildir) dayanıyor ve on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Osmanlı sosyal yapısının ve bizzat devletin kaderini belirleyen Hıristiyan kasaba sakinlerinden oluşan tüccar-imalatçı sınıflar tarafından yürütülüyordu.

Ticaretteki artış ve İzmir-Marsilya arasında gerçekleşen ithalat-ihracat kalıplarındaki değişim bu durumu ortaya koymaktadır. (Tablo 1.2)[42]

TABLO 1.2
Marsilya'nın Ticareti

	İthalat (frank cinsinden)	İhracat (frank cinsinden)
1700	2,087,304	—
1750	5,629,076	(1749) 4,222,984
1766	10,611,300	(1765) 5,695,921
1789	12,805,603	9,545,793
1839	17,029,000	35,856,000
1850	31,031,000	36,227,000
1860	59,663,000	46,159,000
1872	86,846,000	121,671,000
1874	112,263,000	98,489,000
1877	77,060,000	117,051,000
1881	116,403,000	104,600,000

1700-1718 yılları arasında 600 bin kuruş civarında olan Selanik'in ticareti, 1750-1770 döneminde 2 milyon kuruşa, 1786-1800 döneminde 8 milyon kuruşa ulaştı. Grekler, geçmişte ülkedeki en önemli tüccar grubunu oluşturan Yahudi ve Ermenilerin yerini alarak bölgede ticaretle uğraşan temel grup haline geldi.[43] Nicolas Svoronos, on sekizinci yüzyılda Selanik ticareti ve bölgenin ekonomik yaşamında etkili olan sosyo-etnik gruplar hakkındaki bir çalışmasında Batıyla ticaretin kent nüfusunun artmasına neden olduğunu, burada yeni bir güçlü tüccar sınıfının doğduğunu, bu grubun serbest ticareti savunduğunu ve etnik yönden siyasal bilinç kazandığını ileri sürmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'yla toplam ticareti 1783'te 4.4 milyon pound idi. Bu rakam, ciddi toprak kayıpları yaşanmasına karşın, 1845'te 12.2 milyona, 1876'da 54 milyona, 1911'de 63.5 milyona ulaştı.[44] Ticaret hacmindeki bu yükseliş, sahil şehirlerinde nüfus artışını beraberinde getirdi. 1800'de yaklaşık 30 bin olan İzmir nüfusu 1892'de 200 bine yükseldi. Beyrut'un 1782'de 6 bin olan nüfusu 1846'da 12 bine, 1885'te 100 bine ulaştı.[45]

On sekizinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret tarafından kamçılanan sosyo-ekonomik gelişmesi, önce Balkanları, sonra Akdeniz'in kıyı kesimlerini, en son olarak da iç kesimlerdeki kasabaları etkisi altına aldı. Bu bölgedeki Hıristiyan nüfus (Yunanlar, Ermeniler, Kıptiler, Maronitler ve daha düşük seviyede Yahudiler) İngiliz ve Fransızlardan, ticari çıkarlar yönünden olumlu bir muamele gördü. Bunların birçoğu Batıyı temsil etmeye veya Batının ticari çıkarları için çalışmaya başladı. Ayrıca Akdeniz ve Karadeniz limanlarında olduğu kadar Viyana gibi Avrupa içlerindeki şehirlerde de bürolar açtılar. Balkanlardaki Hıristiyan küçük tüccarlar, imalatçılar ve toprak sahipleri nispeten zengin bir yeni yapı oluşturdu ve bu yapının içinden entelektüel-askeri bir grup çıktı. Bunlar Ortaçağ'daki sosyal tabakalarla çok az ortak noktaya sahipti ve Osmanlı yönetimi altında kalmayı hemen hemen hiç düşünmüyorlardı. Öte yandan içeriden kaynaklanan bir reform geçirmemiş ve gerek eski sosyal tabakaların ör-

gütlenme biçimini gerekse kültürel-dini manzarayı sürdürmeye meyilli olan siyasal düzen, III. Selim'in (1789-1807) kararlarının da açıkça gösterdiği gibi, gerçek bir reform düşünemiyor, sadece statükoyu yeniden tesis edecek bir değişimden medet umuyordu.

Yukarıda anlatılan durumun siyasal sonuçları beklenildiği gibi oldu. Kara George 1804'te, Miloş Obrenoviç 1815'te Sırp bağımsızlık hareketinin başına geçtiler. Her ikisi de Avusturya ile canlı hayvan ticareti yapmaktaydı. Rusya'da tezgâhlanan 1821 tarihli Yunan ayaklanması, büyük ölçüde Odesa'daki zengin Yunan ticaret kolonisinden destek almaktaydı. Balkan ulusal devletleri doğmaya başladı. Ne var ki bağımsızlığa ulaşmalarını sağlayan ve onları ulus haline getiren aynı sosyal yapı, bu kez gelişmelerini engelliyordu. Yeni devletler, eğitimli insanlarla toprak sahibi grupların siyasal iktidarı ellerinde bulundurdukları kasabalarda yoğunlaşmış tarımsal bir köylü toplumuna dayanıyordu. Toplum bir teknolojik ilerleme veya sanayileşme sağlayamıyordu, buna karşın dünyaya ve kendine ilişkin ataerkil-romantik bir bakış açısını sürdürmekten memnundu. Bölgedeki siyaset, köylülerin kurtuluşu için verilen bir mücadele olarak başlamıştı ve şimdi özgürlüklerine kavuşan köylüler kendi topraklarında çalışıp köy geleneklerini sürdürdükleri için mutluydular. Balkan edebiyatına gelişigüzelce göz gezdirmek bile entelektüel beğeninin Türk karşıtı hislerle dolu "haydut" (haiduk) hikâyelerinin ötesine geçemediğini göstermek için yeterlidir. Türkler henüz bir milli bilince ulaşmamış olsalar da Balkan halkları, Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi ulusal imajlarının penceresinden görüyorlardı. Balkanlar yakın bir zamana kadar bu köylü ruhundan kurtulamadı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer kesimleri on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar yerleşmiş bir tüccar veya entelektüel sınıf yaratamadı ve ekonomik olarak da gelişme sağlayamadı. Aslında bu durumun uzun vadede bir nimet olduğu anlaşılacaktı. Şöyle ki, sınıf ayrımlarının ve dar kafalı bir toprağa-köye bağlılık anlayışının olmayışı, modern sanayinin ve kitle toplumunun ih-

tiyaçlarına göre hızlı toplumsal hareketliliği ve yeniden yapılanmayı kolaylaştırdı.

Sonuç olarak, bu gelişme aşamasındaki temel ekonomik faktör ticaretti. Buna karşılık gerek toprak gerekse *ayanlar* ve onların alt grupları türünden toprağı denetimi altında bulundurabilanlar yapısal değişme ve siyasal gelişme sürecinde temel bir rol oynadılar.

D. Ulusal Devlet: Modern Bürokrasi ve Aydınlar

On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen siyasal gelişme konusunda çalışan bütün bilim adamları, pratikte, bu aşamayı istisnasız modernleşmenin başlangıcı olarak gördüler. Başka bir deyişle, zımni olarak, siyasal gelişmenin daha karmaşık bir farklılaşma aşamasına geçtiğini ve kendisine "modern" özellikler kazandıran yeni nitelikler edindiğini kabul ettiler. Ancak bütün "modernleşme" sürecinin bu aşamada başladığı görüşü kabul edilemez. Çünkü "modernleşme" aşaması önceki yapısal değişimlerin bir sonucudur. "Modernleşme" olarak adlandırılan bu gelişme aşamasının ayırt edici özelliği, merkezileşmiş ve çok fonksiyonlu hale gelmiş bir devlet yapısının doğuşu ve bunun sonucunda bir dizi yeni sosyal grubun ortaya çıkışıdır. Bu aşamada, siyasal sistem gitgide en etkili değişim faktörü haline gelir, yani bağımsız değişken olur. Ayrıca modern devlet ve ulusa geçiş süreci de bu aşamada başlar.

Başka bir çalışmamızda, Osmanlı Devleti'nin on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca geçirdiği siyasal dönüşümü yapısal değişim ve işlevsel uyum çerçevesinde değerlendirmiştik.[46] Burada III. Selim'in (1789-1807) içeride ayanların, dışarıda Rusya ve Avusturya'nın ortaya çıkardığı sorunları çözmek için, temelinde modern bir ordu kurulması girişiminin yer aldığı bir merkezileşme hamlesine yöneldiğini belirttik. III. Selim'in girişimi başarısızlığa uğradı, ancak II. Mahmut (1809-39) modern bir ordu kurmayı başardı, daha sonra ayanlara boyun eğdirdi ve

acımasızca mallarına el koydu. Buna karşın ayanların ortaya çıkmasına yol açan süreç bu tedbirlerden etkilenmeden olduğu gibi devam etti. 1826'da Yeniçerilerin, 1831'de timarların kaldırılması ve vakıfların devlet denetimine alınması geniş temellere sahip bir orta sınıfın doğmasına imkân hazırladı. Eğitim, tarım, sosyal hizmetler gibi alanlarda daha önce bir kısmı çeşitli şekillerde ve farklı düzeylerde gönüllü kurumlar tarafından üstlenilen, bir kısmı hiç var olmayan, şimdiyse devletin yerine getirdiği çeşitli fonksiyonlar özel eğitim görmüş personel için yeni istihdam alanları açmaktaydı. Bu girişimler çeşitli çalışmalarda "modernleşme" adımları olarak övüldü. Bunlara göre, söz konusu tedbirler, devleti ayakta tutmak için devrin en gelişmiş medeniyeti olan Batıdan çeşitli görüş ve kurumları ödünç almak zorunda olduğunu nihayet anlayan aydınlanmış bir sultan tarafından atılan adımlardı. Oysa aynı süreç, bu reformlarda somutlaşan özel fonksiyonlar açısından incelendiğinde, bu adımların, gelişmiş bir medeniyetin körü körüne taklit edilmesinden ibaret olmayıp hem sultanın etkili bir merkezi otorite ihtiyacına hem de yeni düzenlemeler isteyen ticari ve tarımsal grupların taleplerine cevap verdiği fark edilecektir. Öteden beri imparatorluğun modernleşme sürecinde bir dönüm noktası olarak alkışlanan 1839 tarihli Tanzimat Fermanı, gerçekte devletin insanların yaşam ve mülkiyet hakkına saygı duyacağını ilan eden bir taahhüttü. Sonuçta bu fermanla imparatorluğun en güçlü ekonomik gruplarına olduğu kadar Balkan köylülerine de ekonomik ve kişisel güvenliklerine dokunulmayacağına dair söz veriliyordu. Görünüşte ferman yeni padişah Abdülmecid'in bir hukuk rejimi kurmak üzere yayınladığı bir deklarasyon gibiydi. Oysa olup biten, bir önceki yüzyılda gerçekleşen çeşitli yapısal gelişmelerin kurumsallaşmasıydı.

Bu arada yapısal gelişme kendi seyrine devam etti. Batı mallarının hızla Anadolu pazarına girişi, yabancı bankaların artan etkisi ve Batıyla ticaretin daha da gelişmesi, ekonomik faaliyetleri canlandırdı. Anadolu'daki kentleşme oranı hızla arttı. Gelişme gösteren kıyı şehirleri kendine özgü Batılı özellikler kazanarak it-

halat ve ihracat merkezleri haline geldi, iç kesimlerdeki kasabalar ise esasen tarımsal bir niteliğe sahip olmaya devam etti ve geleneksel görünümünü korudu.

Tarımın temel kaynağı olan toprak hâlâ devlete aitti ve normal ticari işlemlerin dışında bırakılmaktaydı. Bu yüzden de, Batılı danışmanların ve yerel tüccarların sürekli tekrarladığı gibi, liberal ekonominin gereklerine cevap veremiyordu. Devlet arazilerinin el değiştirmesini kolaylaştırma, buralardaki üretimi geliştirme ve böylece parasal değerlerini arttırma fikri 1858'de bir toprak kanunu çıkartılmasına sebep oldu. İmparatorluk tarihinde bir dönüm noktası olarak görülen bu kanun, prensipte (büyük kısmı eski timar ve vakıf arazilerinden oluşan) miri topraklar üzerindeki devlet mülkiyetini korumakla beraber kiracıların haklarını büyük ölçüde liberalleştiriyordu. Kanun belli değişiklikler geçirdikten sonra o hale geldi ki kiracılar neredeyse özel toprak mülkiyetinin satış ve devrine ilişkin kurallara tabi oldular.[47] Aslında bu devlet mülkiyetinden özel ekonomiye geçişi sağlayan temel bir dönüşümdü.

Bu değişimlerin uzun vadeli sonuçları oldu. Irak'ta ve toprağın aşiret geleneklerine göre ortak kullanıldığı diğer yerlerde, şeyh veya aşiret reisi toprağı kendi adına kaydettirdi ve bir toprak sahibi haline geldi. Başka yerlerdeyse toprak, üreticilerin ihtiyaçlarına ve piyasa ekonomisinin arz-talep mantığına göre ipotek edildi, satın alındı veya satışa çıkartıldı. Bu nedenle kırsal kesimde toprak biçimindeki sermaye büyük ölçüde Müslüman-Türk tarımsal kasaba elitlerinin elinde toplandı. Buna karşılık Anadolu'nun ve Doğu Akdeniz'in sahil şehirlerinde ticaret ve ithalat-ihracat işleri esasen gayrimüslimlerin elinde kaldı.

Çoğunlukla Müslümanlar ve Türklerden oluşan aydınların ve bürokrasinin siyasal rolleri ve ideolojisi, ancak yukarıda açıklanan sosyal ve ekonomik arka plan çerçevesinde doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu grup, büyük ölçüde, devletin teknik eğitim almış personel ihtiyacından doğdu ve gitgide siyasal dönüşümü başlatan elit haline geldi. Üst düzey bürokrasinin esasen eski bürokrat

ailelerin çocuklarından oluştuğu doğruydu, buna karşılık bürokrasinin alt kademeleri ve bilhassa yeni devlet hizmetleri tarımsal kasaba elitleri ve daha alt seviyedeki kentli grupların çocuklarıyla doldu. Çoğu Müslüman ve Türk olan bu yeni bürokrasinin, gitgide genişleyen piyasa ekonomisinin ihtiyaçlarına göre, düzenleyici hizmetleri yerine getirmesi bekleniyordu. Piyasa ekonomisinin üst tabakasını Hıristiyan tüccarlar grubu oluşturuyordu, çoğu tarımsal faaliyetlerle uğraşan Müslümanlar ise alt tabakaya mensuptu. Bu nedenle Batılılar, gayet anlaşılır sebeplerle, imparatorluktaki Müslüman-Türk unsuru tanımlarken, onu ya siyasal bir kodaman ya da mütevazı bir köylü olarak görmüşlerdir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de 1856 Paris Anlaşması'ndan sonra Anadolu ve Ortadoğu'da yaşanan yapısal dönüşüm, bir yüzyıl önce Balkanlarda yaşanan (siyasal değil ama) sosyal değişikliklerle çarpıcı benzerlikler gösterir. Balkan devletleri kendi siyasal sistemlerini ulusal devletler biçiminde oluşturmuşlardı. Osmanlı egemenliği altındaki diğer bölgelerdeyse, tahta tabi olmaya devam eden yönetim yapısı ile sosyal tabakalar ideolojik ve kültürel olarak birbirinden ayrıştı.

Yine bu dönemde bürokrasiye memur yetiştirmenin başlıca aracı olan "modern" eğitim sistemi ortaya çıktı.[48] 1839'dan sonra kurulan ve 1869'dan sonra epey yaygınlaşan eğitim sistemi, pratik görevleri yürütmek için gereken becerilerin kazanıldığı bir yer olmaktan çok belli bir sosyal konum ve statü elde etmenin yolu olarak görünüyordu. Süreci dışarıdan gözlemleyenler yeni aydın sınıfın davranış ve felsefi anlayışlarını "modern" veya "Batılı" olarak tanımladığında, bu değerlendirmeye temel oluşturan ölçüt, onların profesyonel niteliklerinin gerçekçi bir gözle takdir edilmesi değil; kendi ulusal kültürlerine ne ölçüde yabancılaştıkları ve (başta giyim kuşam olmak üzere) Batılı yaşam tarzını ne ölçüde benimsedikleriydi. Modern eğitim yabancılaşmaya yol açtı ve bu yüzden farklı gerekçelerle muhafazakârların ve milliyetçilerin öfkesini üzerine çekti. Bürokratik aydınların "bir elit" olarak konumu gerek geleneksel Osmanlı İmparatorluğu gerekse

Avrupa açısından yeni bir durumdu. Gerçekten de faaliyet gösterdikleri sosyal ve ekonomik çevrenin yanı sıra bu çevreden kaynaklanan felsefi görüşleri de gerek kendi geleneksel geçmişlerinden gerekse Avrupa'nın sosyal ve kültürel muhitinden farklıydı. Bu grup, aslında bugünkü Üçüncü Dünya elitlerinin habercisiydi. Ama deneyim açısından onların avantajlarına sahip değildi.

Devlet kurumları, elitlerin felsefesi ve sosyal tabakaların arzu ve ihtiyaçları arasında işlevsel bir uyum sağlanamadığı için, aydınların kitlelerden kopuşu daha da belirginleşti. Sanayileşme ve tarımı modernleştirme çabaları başarısız oldu. Oysa bu yolla temel bir yapısal değişim gerçekleştirilebilirdi. Bu başarısızlık kısmen Avrupa devletlerinin kurnazca müdahalelerine; kısmen de bürokrasinin ticaret, kentleşme ve özel toprak mülkiyetinin genişlemesinden kaynaklanan problemleri işlevsel hükümet fikriyle ilişkilendirmeyi başaramamasına bağlanabilir. Bütün bunlar imparatorluğun ekonomik ve askeri olarak zayıflamasına yol açtı. Yeni bir birleştirici fikir geliştirilememesi, durumu daha da kötüleştirdi.

Osmanlı İmparatorluğu bir ulus devlet değildi. Çeşitli etnik, dinsel ve toplumsal grupların bir arada ve karşılıklı denge içinde yaşadığı çok uluslu bir devletti. Parçalanma korkusundan dolayı milliyetçiliği ve liberalizmi benimseyemedi. Etnisiteye, sınıf farklılıklarına ve ekonomik dürtülere dayanan bu fikirler Fransız Devrimi ve dine dayanan bir milliyetçilik benimseyen Ruslar tarafından geliştirilmiş ve Hıristiyan aydınlar tarafından başarılı bir şekilde ithal edilmişti.

Liberal görüşlere sahip bir bürokrat-aydın grubunu temsil eden Genç Osmanlıların, (1865-1876) siyasal ve kültürel birliğin temsili kurumlar aracılığıyla ve toplumun kültürel ve sosyal özelliklerini yansıtan bir Osmanlı-Müslüman milliyetçiliğinin benimsenmesi yoluyla sağlanmasını savunduğu doğrudur. Bu grup ayrıca görüşlerini yaymak ve halk desteği sağlamak için gazeteyi ve 1860'tan sonra geliştirilen modern edebiyatı kullandı.[49] Ne var ki bu zayıf siyasal sosyalizasyon çabaları, bürokrasi ve aydınlar

ile tarım ve ticaretle uğraşan gruplar arasında gitgide açılan yarığı kapatmaya yetmedi. Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki uçurumun derinleşmesi, durumu daha da kötüleştirdi. Uzun ömürlü olmayan bir meşrutiyet deneyiminin sonucunda ortaya çıkan parlamentoda 1876-78 yılları arasında yaşanan tartışmalar, bürokrasi ile taşra eşrafı ve kasabalardaki mesleki grupların temsilcileri arasındaki farklılıkları göstermekteydi. İkinci grup örgütlü bir kitle desteğine ve bir siyasal eylem programına sahip olmamasına karşın yasamanın yürütme üzerindeki denetimi konusunda ısrar etti. Bu parlamento 1878'de feshedildi.

Yapısal değişim bu sırada daha da hızlandı ve sonunda bizzat aydınları da etkiledi. Sadece tarım ve ticaretle uğraşan gruplar değil, aydınlar sınıfı da hızla genişledi. 1869'da Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde yürürlüğe sokulan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi hem eğitimli grupların saflarını genişletti hem de profesyonelleşmeyi ön plana çıkartarak bürokrasi ile aydınlar arasında küçük bir farklılaşma yarattı. Aşağı yukarı 1885 yılında çeşitli aydın grupları gerek kırsal kesimin kültürel ve siyasal görüşlerini gerekse bazı kentli grupların isteklerini dillendirmeye başladı. Gerçekte bu, diğer birçok ülkede olduğu gibi, biçimsel anlamda bir dil-edebiyat hareketi olarak doğan Türk milliyetçiliğinin başlangıcıydı. Bu milliyetçilik hem Batı ve Hıristiyan karşıtı unsurlara hem de liberal unsurlara sahipti. Türk milliyetçiliğinin negatif yönlerinin kaynağı; Batılı güçlerin imparatorluğun içişlerine karışması, Batının baskısı nedeniyle Hıristiyan ticaret çevrelerine tanınan özel ayrıcalıklar ve bunların kazandığı üstün konum, son olarak da Osmanlı yönetimi altındaki Hıristiyan etnik grupların bağımsızlık hareketleridir. Türk milliyetçiliğinin liberal özellikleriyse aydınların parlamentoyu ve 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koyup bir hürriyet rejimi kurmak istemelerinden kaynaklanır. Selanik ve Manastır'daki subaylar ve eşraf tarafından sultana karşı sahneye konan 1908 Jön Türk Devrimi bu yapısal-ideolojik gelişmelerin sonucuydu. Bu, imparatorluğun yaşadığı modern tipte ilk devrimdi. Devrimden sonra Jön Türk-

lerin gizli örgütü İttihat ve Terakki, hükümet üzerinde *de facto* denetim sağladı ve 1909'da II. Abdülhamid'i devirerek yerine daha uyumlu bir sultan getirdi. İttihat ve Terakki 1913'te resmen bir siyasal parti haline geldi ve karşısına çok sayıda muhalefet partisi çıkmasına karşın, modernist, milliyetçi aydınların ve imparatorluğun tarımsal kasabalarında yerel parti örgütleri kurarak kırsal kesime hâkim olan grupların baş temsilcisi olarak kaldı. İmparatorluğun Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinin ardından parti dağıldı ve yerine Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri kuruldu. Başlangıçta eşrafın, 1918-1919'da ordunun terhis edilmesinden sonra da subayların, öğretmenlerin ve mahalli aydınların liderlik ettiği bu cemiyetler, Mustafa Kemal'in başında bulunduğu Ulusal Kurtuluş Savaşı'na halk desteği sağlamanın temel aracı haline geldi.[50] Yunan, Fransız ve İngilizlere karşı yürütülen Ulusal Kurtuluş Savaşı (1919-1922), Osmanlı İmparatorluğu'nun erken dönemlerinden beri ilk kez, eşrafı, aydınları, bürokrasinin ve ordunun alt kesimlerini ve halkı bir araya getirdi. Osmanlı-Türkiye tarihindeki ilk eşitlikçi, katılımcı siyasal hareket buydu ve Cumhuriyet bu hareketten doğdu. Türk modern ulus devletinin özellikleri bu travmatik dönüşüm aşamasında şekillendi. Nihayet 1922-23'te Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri bir siyasal partiye dönüştü. 1945'e kadar Türkiye'yi yöneten Cumhuriyet Halk Partisi, hâlâ kasâba eşrafı ile kentli bürokrat ve aydınların koalisyonuna dayanıyordu. Aslında bu, daha sonraki on yıllarda çeşitli gruplara bölünecek olan bir Türk ulusal orta sınıfıydı.

1923'te kurulan Cumhuriyet yüzlerce yıllık saltanata son verdi ve yeni Türk ulus devletini sağlamlaştırmak için tasarlanmış görünen bir dizi kültürel reformu yürürlüğe soktu. Coğrafi bölgeler, merkezi bir ulusal Türk hükümeti tarafından birleştirildi, laik ve ulusal bir siyasal kimlik ve aidiyet anlayışı diğer bütün bağlılıkların üzerine çıkartıldı. Ulusal ve uluslararası hedefler yeni ihtiyaçlara göre tanımlandı. 1923-1945 yılları arasında, CHF/CHP'yi kendi örgütsel temelleri olarak kullanan bürokrasi ve aydınlar, kapsamlı ve yoğun bir siyasal sosyalizasyon kam-

panyası aracılığıyla, çeşitli kentli ve kırsal grupları modern ulus devletin siyasal kültürüne dâhil etti.[51] Bunun sonucunda siyasal sistem gerilimlere dayanıklı hale gelip en azından teorik olarak siyaset üstü bir profesyonel bürokrasi yarattı ve ileri bir kurumsallaşma düzeyine ulaştı.[52]

1920-1930 döneminde Türkiye'de yaşanan siyasal gelişmeleri izlenimci bir gözle değerlendiren biri, bunları anıtsal gelişmeler olarak görecektir. Gelişmenin düzeyi siyasal kurumlardaki değişime göre değerlendirilirse bunlar gerçekten de anıtsaldır. Ancak yapısal farklılaşma ve sosyal grupların eylemi açısından bir değerlendirme yapıldığında, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve 1908-1930 dönemi, yeni bir gelişme aşamasından çok III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde başlayan gelişme sürecinin bir sonucu olarak görünecektir.

1800'den 1945'e kadar yaşanan bütün sürece damgasını vuran şey, önce bir "modern" bürokrasinin ve aydın sınıfın doğuşu, sonra elitler arasına katılımın, eğitimin ve siyasetin tabanının genişlemesi sonucunda her ikisinin de bir dönüşüm geçirmesiydi. Kentli grupların, eşrafın ve yüksek tabakadan köylülerin çocukları, daha önce bahsedildiği gibi, bu dönemde eğitim aracılığıyla elitler arasına katıldı. Dikey hareketliliğin yoğunlaşmasına karşın, bu durum elitlerin kitlelerle ilişkisini değiştirmedi. Daha önce de söz ettiğimiz gibi, elitlerle kitleler arasındaki farklılık daha da keskinleşti ve aydınların benimsediği değerler, içinden çıktıkları sosyal grup tarafından değil, dâhil oldukları yönetici elit tarafından belirlendiği için yabancılaşma duygusu arttı.

Aydınların konumu grup ideolojisi açısından değerlendirildiğinde durum çok daha iyi kavranabilir. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından 1940'lara kadar aydınların elitist felsefesi, önceleri Hıristiyanlardan, 1923'ten sonra da esasen Türk-Müslüman gruplardan oluşan orta sınıfların pragmatist, faydacı, yarı liberal ideolojisiyle rekabet halinde oldu. Siyasal iktidarı, yönetici mevkileri ve kitle iletişim araçlarını tek başına ellerinde tutan aydınlar kendi görüşlerini yaydılar. Sık kullandıkları halkçılık fikri demokratik çağrışımlar taşısa da dış düşmana

ve nihayet imparatorluk bürokrasisine karşı halkı seferber etmeyi amaçlıyordu, ekonomik elitlere karşı değil.[53] Halkçılık daha sonra kitle desteğini ve ulusal bütünlüğü sağlamanın aracı olarak kullanıldı. Bir avuç girişimin dışında siyasal katılım ve sosyal eşitlik, halkçılığın parçası haline gelemedi.

Gerçekleşen bütün bu gelişmeler Türkiye'deki muazzam siyasal değişimin tam anlamıyla yeni bir gelişme aşamasını temsil etmediği yönündeki fikrimizi zayıflatmaz. Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformların çoğu daha on dokuzuncu yüzyılın sonunda teklif edilmiş, 1908-1918 döneminde geliştirilmiş ve kısmen uygulamaya konmuştu. Cumhuriyet dönemindeki hukuk reformlarının bir kısmı, ekonomik grupların 1840'larda dillendirdikleri taleplere cevap vermekteydi.[54] İsviçre Medeni Kanunu'nun mülkiyet ve mirasla ilgili hükümleri ve bilhassa daha önceki ticari kanunların izinden giden 1926 tarihli Borçlar Kanunu, ticari işlemlere temel oluşturacak açık ve net bir mevzuat sağladı ve özel mülkiyetin kazanılması, korunması ve transferi için tek tip ve öngörülebilir kurallar getirdi. Bu arada söz konusu kanun 1858 tarihli Toprak Kanunu'nun da yürürlükten kaldırılmış olduğunu özel bir maddeyle ilan etmekteydi.

Özel mülkiyete dayanan Avrupai bir sistemin kurulması ve ticari faaliyetlerin serbest teşebbüs ilkesine göre düzenlenmesi, yüz yılı aşkın zamandır yürürlükte olan ve ekonomik güce dayanan sosyal tabakalaşma kalıplarını hukuken tasdik etti ve pekiştirdi. Sonunda bu özel mülkiyet sistemi, Cumhuriyet döneminde yeni ekonomik faaliyetin, grup çıkarı ve bilincinin ve siyasal eylemin doğuşunu belirledi. Buna karşın yönetici elit kendi iktidarını ve hayata geçirdiği reformları, bir sosyal ve ekonomik doktrin temelinde değil, Batının temsil ettiği bir çağdaş uygarlık modeline göre meşrulaştırıyordu. Üstelik bunların pek azı Batının gerçekte ne anlama geldiğini biliyordu. Atatürk'ün bir model olarak başvurduğu Batı ile takipçilerinin Batısı arasında ince bir fark vardır. Atatürk çağdaş uygarlık seviyesine yükselmekten bahsediyor ve Batıyı çağdaş uygarlığın en gelişmiş örneği olarak görüyordu.

Onun ölümünden sonra ise Batı, şartlar dikkate alınmaksızın taklit edilecek bir model olarak görülmeye başlandı.

Cumhuriyet'in hukuk sistemi, yüz elli yıl önce başlamış olan sosyal farklılaşma ve tabakalaşma sürecine adapte edilmiş bir normatif düzenleyici mekanizma olarak ortaya çıktı. Ayrıca bir yapısal farklılaşmanın önünü açarak kendine has kafa yapılarına sahip yeni grupların gelişmesini sağlayan faktörlerden biri oldu. Avukat, yargıç ve memur yetiştirmek için, İstanbul'daki Hukuk Fakültesi genişletildi ve Ankara'da bir yenisi kuruldu. Eğitimli personel ihtiyacı mevcut kalifiye işgücünü hızla tükettiği için 1930'dan sonra ticaret ve ziraat okulları gibi mesleki eğitim kurumları süratle yayıldı. Yine de bu gelişmeler, öncekilerle karşılaştırıldığında ne kadar etkileyici gözükse de, nispeten bir kördüğümle sonuçlandı.[55]

1930'a gelindiğinde, önceki on yılın dinamizm ve yaratıcılığının yerini yöneticilerin hallerinden memnun rahatlığı ve kayıtsızlığı almıştı. Artık kendilerini sadece yeni sosyal sistemi koruma ve sağlamlaştırmaya adamaktaydılar. Gelişme sürecinin çevrimi doruğuna ulaşmıştı. Toplumu yeni bir dönüşüm aşamasına sokabilecek yeni yapısal dürtüler ortaya çıkmadığı sürece daha fazla ilerleme beklenemezdi.

Bu yapısal dürtüden bahsetmeden önce 1908-1930 döneminde yaşanan gelişmelerin ve bunların temelinde yer alan laik felsefenin, taleplerin özelliklerini belirlemede ve yeni bir gelişme aşamasına geçiş koşullarını hazırlamada temel bir rol oynadığını kaydetmek gerekir. Söz konusu talepler maddi refahın artması ve daha yüksek mesleki performans istekleri biçiminde ortaya çıkıyordu. Öbür dünyada kazanılacak ödülün peşinde koşmak şeklindeki kadim mistik eğilimin yerini bu dünyada sağlanacak maddi tatminin daha tercih edilebilir ve mümkün olduğu inancı almaya başlamış gibiydi. İktidarın hükümetin elinde yoğunlaşması ve -laik-pozitivist felsefe ve eğitim sistemine hâkim olan ampirik ve laik anlayış nedeniyle- sistemin bütün maddi talepleri tatmin edebilecek imkân ve kudrete sahip olduğu inancı en yük-

sek noktaya ulaşmış görünmekteydi. Ayrıca bana öyle geliyor ki, yerli kültürün içinde bulunan ve iş yaşamında yeni bir "Protestan ahlak" yaratma potansiyeline sahip olan çok sayıda unsur, büyük ölçüde laikliğin "kutsallığı bozan" etkisi ve başarı odaklı, maddi refahı hedefleyen çıkar anlayışı sayesinde yüzeye çıkmıştı.[56] Sonuçta, nasıl olursa olsun, herkeste bir gelişme aşamasının sona erip bir diğerinin başlamak üzere olduğu beklentisi oluşmuştu.

E. Yeni Bir Aşamanın Oluşumu: Sanayileşme, Girişimci Gruplar ve Siyasal Gelişme

1931'de başlayan sanayileşme, kademeli olarak sosyal yapıyı yeniden şekillendiren ve Türkiye'nin gelişme sürecine yeni bir niteliksel ve niceliksel görünüm kazandıran hâkim teknolojik-ekonomik güçtü. Türkiye'nin siyasal gelişme sürecinde sanayileşmeden önce ve sonra belirgin farklılıklar vardır. Tarımla uğraşan kasaba eşrafının desteğiyle ve bir bürokratik siyasal elitin öncülüğünde gerçekleşen ulus oluşum süreci, 1931'den önceki dönemin hâkim özelliğiydi. Kabaca 1931'de başlayan ve 1949-1958 ve 1962-1970 dönemlerinde gitgide ivme kazanan ikinci dönemdeyse yüksek bir ekonomik büyüme oranı ve ideolojik heyecan söz konusuydu ve bunlar yoğun bir siyasal faaliyette kendini göstermekteydi.

Bu konudaki literatürün ortaya koyduğu gibi, siyasal gelişmenin niteliğindeki farklılık aynı süreci yaşayan diğer gelişmekte olan ülkelerde de görülebilir. Bu yüzden siyasal gelişmenin ilk aşamasında yer alan toplumlarla ilgili çalışmalarda, ağırlıklı olarak, eski kabilesel, etnik ve dinsel bağlılıkları aşan yeni türde bir devlete sadakat anlayışı, ulus oluşumu, entegrasyon ve kimlik sorunları ele alınmaktadır. Bu aşamada aydınlar ve ordu çok önemli siyasal roller üstlenen temel sosyal gruplar olarak ortaya çıkar. Öte yandan Latin Amerika, Asya ve Ortadoğu'da siyasal gelişmenin ilk aşamasını yaşamış ve sanayileşmeyi gerçekleştirmiş ülkelerle ilgili çalışmalar, siyasetin hâkim özellikleri olarak siyasal katılım ve eşitliği vurgulamaya yatkındır.

Osmanlı ve Türk siyasal gelişme sürecinin kısa bir tarihsel analizi şunu göstermektedir ki, on dokuzuncu yüzyılda başlayan ve Rupert Emerson'un "imparatorluktan ulusa geçiş" olarak adlandırdığı modern uluslaşma süreci, aydınlar ve askeri bürokrasiye özel siyasal işlevler yükleyerek onların statü ve iktidarını belirlemiştir. Önce bu sürecin temel noktalarını ortaya koyup, sonra bunları daha ayrıntılı olarak tartışacağız.

İlk dönemlerde mülk sahibi gruplar, her ne kadar sisteme ekonomik destek sağlayıp bürokrat-aydın iktidarıyla ilişkilerinden ekonomik fayda elde etseler de siyasal iktidar söz konusu olduğunda geri planda kaldılar.[57] Bu grubun ekonomik performansı, 1908-1918 döneminden 1923-1930 dönemine kadar, talep ve beklentiler açısından tatmin edici değildi. Çünkü modern girişimciliğin dinamik ve yenilikçi özelliklerine sahip değildiler. Bu grup mensuplarının, sahip oldukları zenginliğe karşın, ekonomik olarak pasif olmalarının nedeni, başka şeylerin yanı sıra, temel ekonomik güç kaynağı olarak toprak mülkiyetine dayanmalarına ve teknolojiye erişimlerinin zayıf olmasına bağlanabilir.

1931'den sonra başlayan sanayileşme süreci yeni bir teknolojik-ekonomik değişim unsuru vazifesi görüp üretimi arttırdı, bir yandan da sosyal hareketlilik ve tabakalaşma kalıplarını bir hayli değiştirdi. Ayrıca bu sanayileşme süreci Türkiye'nin siyasal gelişmesini yeni bir aşamaya götürdü. Ekonomik faktör, siyasal gelişmenin seyrini belirlemede en etkili değişken haline geldi. Sanayileşmenin etkisi gerek işçi sınıfının doğuşunda ve modern girişimci sınıfın hızlı yükselişinde gerekse aydın sınıfın yapı, fonksiyon ve ideolojisindeki değişmelerde kendisini gösterdi. Aydınlar arasında mesleki ve teknik uzmanlaşma oranı arttı ve benimsedikleri felsefe belirgin bir ekonomik yönelim kazandı.

Orta sınıfın imalat ve ticaretle uğraşan girişimci kısmı ve tarımsal grupların bir bölümü hızlı bir şekilde genişledi. Başlangıçta bir ekonomik bürokrasinin denetimindeki katı, masraflı ve kısıtlayıcı tipte bir devlet kapitalizminin şemsiyesi altında başlayan sanayileşme, 1947'den sonra, kısmen Amerika'nın baskısıyla, ser-

best piyasa ekonomisinin yasa ve ihtiyaçlarına uyumlu hale getirildi. Girişimci gruplar, gitgide, gelişmekte olan ekonomik ve siyasal sistemin katılımcıları, menfaat ve imtiyaz sahipleri olarak kabul edilmeye başlandı. 1947'ye gelindiğinde Türkiye vesayetçi tek parti sistemini tamamen terk etmiş ve ekonomik grupların önemli siyasal roller elde ettikleri gayet liberal bir çok partili siyasal yaşamı benimsemişti. Bu dönüşümün genel siyasal etkileri katılım, eşitlik ve özgürlüğe yapılan vurgudan belliydi. Katılım artık vesayetçi siyaset dönemindeki gibi basit bir oy verme ritüelinden ibaret olmayıp, kişi, grup ve örgütlerin çıkar ve dayanışma temelinde bizzat siyasete katılması anlamına geliyordu. Eşitlik de sadece biçimsel haklardan ibaret bir olgu olarak değil, ekonomik ve sosyal imkânlardan bilfiil faydalanma hakkı, eğitim ve kültür alanında -görünür olmasa da- her zaman var olan ve bürokratik elitlerin iktidarının sürmesini sağlayan engellerin kaldırılması ve ekonomik başarı dâhil olmak üzere başarının bir statü ve mevki kazanma kriteri haline getirilmesi olarak görülmeye başlandı. Özgürlük ise rahatsızlıkların ifade edilmesi ve otoritelerin eleştirilmesi hakkının yanı sıra, iktidarın temellerini ve meşruiyetini sorgulama ve çeşitli görüş ve çıkarlar temelinde örgütlenerek bunları siyasal eylem aracılığıyla savunma hakkını da kapsamaya başladı. Katılım, eşitlik ve özgürlüğün, kendisini vücuda getiren sosyal ve ekonomik koşullara bağlı olarak kurumsallaşması 1960 İhtilali'nden sonra gerçekleşen en önemli siyasal gelişmelerden biriydi. Şimdi yukarıdaki noktaları biraz daha açmamız gerek.

Cumhuriyet'in sınai temeli epey zayıftı.[58] 1913 ve 1915 yıllarında bazı şehirlerde (İstanbul, Bursa, İzmir, Uşak, Manisa, Bandırma) yapılan sayım rakamlarına göre Türkiye'de 1915'te sadece 264 sanayi kuruluşu bulunuyordu. Bunların yarıdan fazlası (yüzde 55.4) gıda ve tekstil ürünleri üretmekteydi. Bu sanayi kuruluşlarının 214'ü özel şahıslara, 28'i tüzel kişilere ve sadece 22'si devlete aitti. Bu durum özel girişimcilerin ekonomideki hâkimiyetini göstermektedir. Bu kuruluşların yüzde 93.9'u bir çeşit mekanik

enerjiden faydalanmaktaydı. Toplam işçi sayısı 1913'te 16309'du. 1915'te savaş nedeniyle 13485'e kadar düştü. 1913 ve 1915 yıllarındaki 229 ve 175 kuruluşun sınai üretiminin toplam değeri sırasıyla 67.081 ve 75.704 milyon liraydı.[59]

1921'de yapılan bir ulusal sanayi sayımına göre 33058 kuruluşta 76216 işçi çalışmaktaydı. İşgal altındaki büyük sanayi merkezleri (İstanbul, İzmir, Adana ve Bursa) sayıma dâhil edilmemişti. Bununla birlikte ulusal sınırlar belirlendikten sonra gerçekleştirilen 1927 sayımına göre 65254 imalat ve ticaret kuruluşunda 256855 işçi çalışmaktaydı ve bu rakam nüfusun kabaca yüzde ikisini oluşturuyordu. Ne var ki bu kuruluşların sadece 2060'ı, yani yüzde 3'ünden biraz fazlası, 11 ve üzerinde işçi çalıştırıyordu. Geri kalanının yüzde 78'i 1 ila 3 işçi çalıştıran işletmelerdi, dolayısıyla da sanayi kuruluşu sayılmaları mümkün değildi. Makine kullanan işletmelerinin sayısının sadece 2822 olması da bu verileri destekler nitelikteydi.

1927'de dört veya daha fazla işçi çalıştıran 13683 kuruluş 10941 girişimciye aitti ve bunların 10259'u Türk, 642'si yabancıydı.[60] Kısmen, Balkanlardan göç eden ve topraklarını satmayı başarmış Türklerin getirdiği önemli miktardaki para sayesinde belli bir sermaye birikimi oluştuğunu biliyoruz. Bulgaristan hakkındaki önde gelen otoritelerden biri olan K. J. Jiricek, kısa bir süre sonra Bulgaristan'a dâhil olacak olan Doğu Rumeli'deki toprak satışlarının 1879-1883 yılları arasında 108 milyon kuruş değerinde olduğunu kaydetmektedir. Bu miktarın 72 milyonu Müslüman Türklerin Hıristiyan Bulgarlara sattığı toprakların bedeliydi. Sadece Stara Zagora bölgesinde 1877-1885 arasındaki toplam toprak satış bedeli 50.5 milyondu ve bunun da 40 milyonu Türklerin satışlarından oluşuyordu. Gerçekten de yüzyıl sona ererken Türk girişimcilerinin ve bankerlerinin dikkate değer bir kısmı Balkan kökenliydi.[61]

Yukarıdaki rakamlar 1923-27 yıllar arasında Türkiye'nin sanayi kuruluşlarının yapısal bir devrime pek elverişli olmadığını göstermektedir. Bu dönemde tarım halen ezici bir şekilde ekono-

minin hâkim sektörüydü. Buna karşın sanayi, birkaç devlet kuruluşu dışında özel kişilerin elindeydi. Faaliyet halindeki bankalara bakılırsa bu küçük özel sektörün aşırı derecede aktif olduğu görülür.[62] 1923'teki Lozan Anlaşması'nda kapitülasyonların kaldırılması özel sektöre daha da ivme kazandırdı. Özel sektör, ayrıca Lozan Anlaşması'nın gümrükle ilgili sınırlamalarının 1929'da sona ermesinden de epey faydalandı.

Ekonomik gelişmenin siyasal koşullarını sağlamaktan sorumlu olan siyasal elitler, Atatürk'ün 1923 İzmir İktisat Kongresi konuşmasının da gösterdiği gibi, umutlarını özel sektörün kendi yaratacağı imkânlara bağlamıştı.

Ekonomik bağımsızlık siyasal bağımsızlığın doğal sonucu olarak görülüyordu, ne var ki serbest teşebbüse olan inancı zayıflatan 1929 Dünya Ekonomik Buhranı ve Fethi Okyar'ın liderliğindeki Serbest Fırka'nın kazandığı büyük halk desteği, siyasal elitin özgürlük ve ekonomik kalkınmaya ilişkin fikirlerinin değişmesini sağladı. Dış baskılara karşı bir emniyet sübabı olmak üzere bizzat Atatürk'ün inisiyatifiyle kurulan Okyar'ın partisi, dört ay içinde düzene ciddi şekilde meydan okuyacak kadar güç kazanmayı başardı. Parti aynı yıl kapandı. Bu beklenmedik muhalefet nedeniyle endişelenen Atatürk, halkın rahatsızlığının nedenlerini keşfetmek için üç aylık bir Anadolu gezisine çıktı. Neyse ki bu gezi sırasında Atatürk'ün halkla ve grup liderleriyle ne konuştuğu hakkında genel bilgilere sahibiz.[63] Muhalefete önderlik eden kasaba liderlerinin belli başlı şikâyetleri arasında sınırlı ekonomik imkânlar, işsizlik, vergiler, bürokratik baskı, devlet tekellerinin getirdiği kısıtlamalar ve çeşitli grupların kurduğu hâkimiyet gibi sorunlar vardı.

Bu gelişmeler sonucunda CHP'nin 1931 Kongresi'nde yeni bir ekonomik politika oluşturulup hem bu politikaya hem de bütün olarak rejime destek olacak bir ideoloji tanımlanmaya çalışıldı. Sonuçta cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik ve inkılapçılık rejimin ideolojisini oluşturan ilkeler olarak kabul edildi. Gerçekte bu kongrenin temel sonucu, devletçi-

liğin kabul edilmesiydi. Bu ilke, devletin bir sanayileşme programı aracılığıyla ekonomik faaliyetlere yoğun olarak müdahale etmesini öngörüyordu. Bu kararı, CHP içinde Celal Bayar'ın başını çektiği bir grubun kademeli olarak iktidara yükselişi izledi. 1924 gibi erken bir tarihte devlet ve özel sektörün işbirliğine dayanan bir ekonomik faaliyet programını savunmuş olan Celal Bayar 1946'da Demokrat Parti'yi kuran isimler arasında yer aldı.

Devletçilik aracılığıyla ekonomik kalkınma, başlangıçta çok yavaş ve masraflı olsa da yapısal değişimin kapsam ve niteliğini arttıran temel faktördü.[64] 1932-39 sayımına göre, söz konusu dönemde özel sanayi kuruluşlarının sayısı 1473'ten 1144'e düşmüştü. "Sanayi kuruluşlarının" sanayi kanunundan faydalanmaları için mekanik enerji kullanımı ve çalıştırılan işçi sayısı gibi yeni kriterler kullanılmaya başlandı. Dolayısıyla bu sayım küçük aile işletmelerini kapsamıyor, daha büyük sınai teçhizata sahip kurumları dikkate alıyordu. 1941'de özel sanayi kuruluşlarının sayısı daha da düşerek 1052 oldu. Buna karşın bu kuruluşlardaki üretimin değeri üç katına çıktı. Demek ki özel kuruluşlar rasyonelleşmiş ve tamamen sınai nitelik kazanacak şekilde genişlemişti.

1934'te beş yıllık plana göre kurulan devlet teşekkülleri genellikle tüketime yönelik sanayi kollarını içine alıyordu. Kendi kendine yetmeyi amaçlayan bu politika, öncelikle üst sınıfa mensup çiftçiler arasındaki girişimci sınıfların hızlı büyüme kaydetmelerini sağladı. Hammaddelere yönelik talebin artmaya devam etmesi ve ihracat ürünlerinden elde edilen yüksek kazançlar bu sınıfları belli ürünlerde uzmanlaşmaya ve makineleşmeye başvurarak tarıma açılan toprakları arttırmaya sevk etti. Örneğin şeker pancarı üretilen toprakların büyüklüğü 1935-1941 yılları arasında 22667 hektardan 44213 hektara yükseldi. Özel işletmeler tarafından dağıtılan kamusal mallar, girişimci grupların daha da büyümesini sağladı. Tarımsal gruplar ve zanaatkârlardan oluşan orta sınıfın ekonomik sektörlerinin yapısı, imalatçıların, sınai ürün tedarikçilerinin ve bankacılık teşebbüslerinin büyümesiyle birlikte farklılaşmaya uğradı.

Köken olarak küçük tüccarlardan ve eski Osmanlı lonca üyelerinden oluşan ekonomik orta sınıf gruplarına, gitgide, imalatçılar, tüccarlar ve bir şekilde sanayiyle irtibatlı işlerle meşgul olan Cumhuriyet dönemi girişimcileri hâkim olmaya başladı. Hagen'in "itibar kaybı" teorisinden yoğun olarak etkilenen Richard D. Robinson, Türkiye'deki işgücünü incelediği ilginç çalışmasında, bütün orta sınıf gruplarını aynı kefeye koyar, oysa 1930-1960 yılları arasında birbiri ardından ortaya çıkan yeni grupların her biri kendine has özelliklere sahipti.[65] Bunların siyasal faaliyetleri, hiç şüphe yok ki yeni bir zihniyeti ve dünya görüşünü yansıtacaktı, en azından, toplumla da ilişkili olan kendi iş hayatları hakkında bir görüşe sahip olacakları kesindi.

Aynı dönemde, devletin sahip olduğu veya yönettiği işletmeler aracılığıyla gerçekleştirdiği sanayileşme, kentleşme oranını yükseltti, böylelikle sanayi kesiminde çalışan işçilerin sayısı arttı. Esasen köyden kente göç edenlerden mürekkep yeni bir alt tabaka kentli grubu oluşmaya başladı. Bu insanların birçoğunun yoksulluktan kurtulmasının, sosyal merdiven basamaklarını tırmanmasının ve çocuklarına iyi bir gelecek sağlamasının tek yolu halka ekonomik güvenlik sağlamak amacıyla girişilen cesur bir planlama, bu yönde hayata geçirilen teknik yenilikler ve girişimcilikti. Köyden kente göç edenlerin oluşturduğu gecekondu toplumu bu sosyal hareketlilik biçiminin en iyi örneğidir.[66]

Bundan başka, devlet işletmelerinin yönetimi, ulusal planlama konusunda bilgili ve yüksek teknik becerilere sahip yeni bir bürokrasi ve aydın sınıfın yaratılmasını gerektiriyordu. Bunun sonucunda mühendislik ve mimarlık gibi teknik meslekler yüksek bir gelir ve sosyal prestij sağlamaya başladı.

Bu yapısal değişikliklerin siyasal alandaki ifadesi, daha önce de bahsedildiği gibi, ilk olarak 1945'te çok partili sistemin kabul edilmesinde kendisini gösterdi. İsmet İnönü'nün muhalefet partilerinin kurulmasına izin verme kararını, ısrarla, girişimci sınıflar, köylüler ve sanayi işçileri başta olmak üzere bütün sosyal gruplar arasındaki sosyal rahatsızlığı yatıştırma ihtiyacına bağla-

maktayız. İnönü'nün çok partili sisteme geçişle ilgili kendi anlatımı da bu fikrimizi doğrulamaktadır.[67]

Türkiye'deki yoğun siyasal faaliyet ve yüksek siyasal katılım oranı (1950-57 döneminde oy kullanma oranı yüzde 89-92'ydi) sadece kentleşme veya okuryazarlık oranındaki artışla tatmin edici bir şekilde açıklanamaz. Çünkü bu korelasyon ancak 1960'tan sonra başlamıştır. Lerner'in bu noktalardaki akıl yürütmesinin doğru olmadığından bahsetmiştik. Bu yüksek düzeydeki siyasal katılımın kaynağı, orta sınıflar içinde, köylüler ve kentli alt sınıflardan yaygın destek gören yeni bir lider kadrosunun ortaya çıkışı ve siyasal eylemin etkisine olan inançtı. Gerçekten de başarı odaklı yeni bir lider tipi kasabalarda ve kentli alt sınıflar arasında gelişme göstermişti bile.[68]

1946'dan önce veya sonra kurulan Cumhuriyet Halk Partisi, Demokrat Parti ve Millet Partisi gibi belli başlı siyasal partilerin liderleri, köken olarak aydın, eski bürokrat, profesyonel ve tarımsal gruplardan geliyordu. Demokrat Parti'nin 1950'deki seçim zaferinden sonra ise nihayet toprak sahipleri ve profesyoneller iktidarı bürokratik aydınların elinden aldı. Yeni siyasal elit, başlangıçta küçük toprak sahiplerine, tüccar ve zanaatkârlara ve mahalli cemaat içinde sağlam bir sosyal statüye sahip olan etkili ailelere dayanıyordu. Ancak Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu 1950-1960 döneminde yaşanan hızlı ekonomik ve sosyal gelişme sonucunda bu grup içinde "geleneksel" liderlerin etkisi bir hayli azaldı. Buna karşılık statü taleplerini sahip oldukları servete dayandıran ve siyasal güçlerini yerel parti örgütlerinde sıkı çalışma yoluyla elde etmiş yeni bir grup ortaya çıktı.

Demokrat Parti yönetimi gerçekten de her alanda niceliksel büyümenin yaşandığı bir dönemdi. İşçiler gerçek bir sosyal sınıf oluşturacak boyutlara ulaştı ve farklılaşarak çeşitli kategoriler oluşturdu. Bu sırada kentleşme ve kitle iletişim araçlarının etkisi arttı. 1938'de 173, 1948'de ancak 208 olan bir sosyal hareketlilik endeksi 1955'te 521'e sıçramıştı.[69]

1950-1960 döneminde, üretim biçimleri ve gelir dağılımı yönünden yaşanan değişiklikleri yansıtan ve ekonomik gelişmeye esas oluşturduğu düşünülen[70] en önemli yapısal gelişme, tarımsal emeğin nispi düşüşü ve sanayi ve hizmet sektörlerindeki işgücünün yükselişiydi. Tarım, sanayi ve hizmetlerden elde edilen gelir 1950'de sırasıyla 4.5, 1.4 ve 3.6 milyar lira iken 1960'ta 7.3, 2.8 ve 6.6 milyar liraya yükseldi. İlgili istatistiklere göre tarımda makineleşme 1952'de üzücü bir başlangıcın ardından yavaş ama istikrarlı bir seyir kazandı. Tarımda teknoloji kullanılmaya başlanması, kırsal kesimdeki sosyal farklılaşma ve tabakalaşmayı arttırdı, köyden kasabalara göçü hızlandırdı ve taşrada teknik becerilere yönelik görülmedik ölçüde bir talep yarattı. Devlete ait sanayi kuruluşları ve yol yapım faaliyetleri türünden devlet hizmetleri yüksek düzeyde bilgili teknisyen gerektiriyordu. Buna karşılık tarım sektörünün makineleşmiş kesimleri ve özel girişimcilerin elindeki küçük imalathaneler, çeşitli malları işleyecek ve makineleri kullanabilecek ölçüde bilgi ve beceriye sahip orta düzey teknisyenlerle iş görüyordu. Bütün bunların sonucunda orta düzey teknisyenler, kendi kendini yetiştirmiş makine ustaları, küçük makine operatörleri ve çeşitli devlet hizmetlerinde çalışan alt sosyal tabakalardan gelmiş personel, hızla yeni bir sosyal grup oluşturmaya başladı. Sermaye ve daha gelişmiş bir yönetim ihtiyacı, girişimci ve bankacı grupların gelişmesini teşvik etti ve teknik bilgiye sahip olmanın ödülünü daha da arttırdı. Girişimciler, yöneticiler, küçük imalatçılar ve yeni işadamları; bir grup olarak, Türk siyasal elitinin belkemiğini oluşturan ve 1950'lerin ortalarına kadar Türkiye'nin kaderini elinde tutan toprak sahipleri, profesyoneller, bürokratlar ve aydınlardan daha farklı özellikler taşıyordu. Bu gelişme bir bakıma Latin Amerika'da benzer bir şekilde gerçekleşen "orta kesimlerin" yükselişini andırıyordu. J. J. Johnson'a göre, neo-feodal tarımdan yarı-endüstriyel kapitalizme geçiş sürecinde Latin Amerika siyasetine avukat, doktor, yazar, yayıncı ve benzeri kesimler hâkim olmuştu. Farklı becerilere duyulan ihtiyaç ticaret ve sanayi temsilcilerinin marjinal gruplar-

dan üye kazanarak gruplarını genişletmelerine imkân sağlamış, böylece Latin Amerika'daki durum çarpıcı bir şekilde değişmişti.[71] Latin Amerika'da ve Türkiye'de teknik bilgi ve beceri temelinde yeni tipte orta sınıfların doğuşu, yaklaşık yüz elli yıl önce İngiltere'de benzer bir şekilde yaşanmıştır.[72] Bu durum yapısal değişme süreçlerinde kimi paralelliklerin, hatta belli bir kurala uygunluğun söz konusu olduğunu göstermekte ve tarihsel gelişme aşamaları teorisini desteklemektedir.

Türkiye'de 1957 seçim kampanyası sırasında ortaya çıkan talepler (sosyal adalet, hızlı ekonomik kalkınma, sanayileşme ve siyasal yaşamın bilimsel ve ulusal bir tutuma yönelmesi) Türk siyasetinin ekonomik ve sosyal temellerinin büyük değişimler geçirdiğini ve niteliksel bir yeniden örgütlenmenin gerçekleşmekte olduğunu açıkça gösteriyordu. Rasyonel düşünme biçimleri ve siyasal felsefesi yönünden dünyadaki emsallerine benzeyen yeni orta sınıf, iktidarı ele geçirmeye çalışıyordu. 1957 seçimlerinde Demokrat Parti'nin neredeyse yenilecek noktaya gelmesinin nedeni, siyasal bağlılıkları pek kuvvetli olmayan taşradaki girişimci sınıfların muhalefet partisine yönelmesiydi. Aynı grup 1955'te parti kongresinde yönetimi ele geçirmeye çalıştı, ama başaramadı. Çünkü Demokrat Parti'nin tarımsal kesimleri hâlâ hâkimiyeti elinde tutuyordu.[73]

Bu nedenle 1960 İhtilali yukarıda bahsedilen gelişmelerin doğal bir sonucu olarak görünmektedir. İhtilal yeni orta sınıfa mensup gruplar tarafından örgütlenmemiş olmasına karşın, sonunda onların dile getirdiği bütün talepleri hayata geçirmiştir. Dolayısıyla 1960 İhtilali'ne, bir yandan teknik bilgi ve beceriye sahip kesimlerin yanında üretimle ilgilenen girişimci grupların iktidarı tam anlamıyla ele geçirmeleri, öte yandan bilim ve teknolojinin maddi ilerlemenin temel güçleri olarak kabul edilmesi damgasını vurdu. Bunları, Türkiye'nin beşinci gelişme aşamasının belli başlı belirleyici sosyal güçleri olarak görmek mümkündür.

1960 İhtilali, en yakın sebepleri açısından düşünüldüğünde, sistemin çatışma çözme kabiliyetinin sınırlı olmasından kaynak-

lanmaktaydı. İhtilal üç farklı açıdan değerlendirilebilir: Birincisi, cuntanın ihtilalden sonra ilan ettiği gibi parti çatışmasına son vermek ve demokrasiyi yeniden kurmak için gerçekleştirilen bir ordu müdahalesi olarak; ikincisi, aydınlar ve bürokratlardan oluşan kentli ve laik grupların, yani eski elitlerin yeni orta sınıfa mensup grupların yükselişine ve onların kültürel muhafazakârlığına karşı gösterdiği tepki olarak; üçüncüsü, yapısal değişimin neden olduğu ve zor yoluyla gerçekleştirilen bir siyasal, sosyal ve kültürel-ideolojik yeniden düzenleme ve gruplaşma olarak. Bu yeniden düzenleme yeni bir anayasanın ve belli kurumsal yeniliklerin yürürlüğe konması şeklinde kendini gösterdi ve bunu takiben kültürel ve ideolojik anlamda bir tutum değişikliği ortaya çıktı.[74] Bütün bunlar yeni grupların siyasal sisteme dâhil olmalarını ve anayasal güvenceler altında iktidarı paylaşmalarını sağladı. 1960'tan sonra ortaya çıkan sistemin yol gösterici prensipleri hem siyasal ve sosyal eşitlik hem de katılımdı.

1960 İhtilali, her ne kadar siyasal katılımı ve teknolojinin kullanımını genişletmiş ve bilime olan inancı yaygınlaştırmış olsa da, bizce, yeni bir gelişme aşamasını temsil etmez. Çünkü bizim kriterlerimize göre, 1960 İhtilali'nin yeni bir gelişme aşaması olarak düşünülmesi için, sisteme yeni bir teknolojik unsur katması ve siyasal yaşamda temel bir rol üstlenebilecek gerçekten yeni bir sosyal grubun oluşmasına temel hazırlaması gerekirdi. Buna karşın ihtilalin eski tarımsal ve bürokratik-profesyonel grupların iktidardan indirilmesine katkıda bulunduğu, dolayısıyla da farkında olmadan orta sınıflara mensup girişimci grupların siyasal üstünlük kazanmalarını sağladığı kesindir. Bunun açık bir göstergesi, 1961'de Demokrat Parti'nin kırsal kesimdeki örgütlerinin doğrudan devamı olarak kurulan ve selefinin tarımsal kesimin çıkarlarına dayanan siyasal tutumunu yansıtan Adalet Partisi olayıydı.[75] Ne var ki 1964 Kongresi'nde teknokratlar ve profesyoneller, Genel Başkanlığa parti ve ülke içindeki değişimi sembolize eden bir adamı getirerek hâkimiyeti ele geçirdiler. Köyde doğan (ve ailesi hâlâ köyde yaşayan) Süleyman Demirel Devlet Su İşleri'nin başındayken dikkate değer bir başarı göstermiş bir mühendisti.

İhtilal, bunların yanı sıra, ekonomik kalkınma, sosyal adalet, okuryazarlık ve teknoloji taleplerini tatmin edici bir şekilde karşılayabilecek ekonomik kurumları oluşturdu. 1960'ta ekonomik ve insani kaynakların rasyonel ve planlı kullanımı yoluyla bütün bu problemlere çözüm getirilmesi için Devlet Planlama Teşkilatı kuruldu ve gitgide muazzam büyüklükte bir kuruluşa dönüştürüldü. Son olarak ihtilal, işçi ve köylüleri siyasal siteme dâhil eden yeni bir anayasal çerçevenin yolunu açtı ve çatışma çözümü için yeni kurumlar oluşturdu.

Bütün bu siyasal gelişmeler, kendi içlerinde ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, beşinci gelişme aşamasının bir hayli ileri bir seviyesinde meydana gelmişti. Gerçekten de, barışçı olup olmadıklarına bakılmaksızın, önceki dönemlerdeki bütün siyasal değişimler (1839 Tanzimat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet) ilgili gelişme aşamasının başında değil, ileri bir seviyesinde yaşanmıştı. Genellikle her yeni aşama, pek fark edilmese de, bir önceki aşamanın temelleri üzerinde doğar. Aşamaların uzunluğu farklılık gösterir, ancak Osmanlı-Türk örneğinde her bir aşamanın ortalama uzunluğu yüz elli yıldır. Son yıllardaki eğilime göre temel değişimler bundan böyle daha kısa zaman aralıklarında gerçekleşecek gibi görünmektedir.

Türkiye'deki mevcut siyasal gelişme aşamasının henüz en üst seviyesine ulaşmadığı ve yeni orta sınıfa mensup gruplar, profesyonel zihniyete ve teknik kabiliyetlere sahip yeni tipte bir aydınlar sınıfını içine alarak kendi entelektüel düzenini yarattıkça daha da gelişmeye devam edeceği ileri sürülebilir. Gerek aydınlar gerek orta sınıflar tarımsal toplumun teknik bilgiye dayanan bir kitle toplumuna dönüşümünü onaylar görünmektedir. Buna karşın, aydınların bir kısmı kitle toplumunu kendi solcu ideolojileri çerçevesinde değerlendirirken, girişimci sınıf onu kendi gücünü ve kazancını arttıran bir kaynak olarak görmekte, bu iki grup arasındaki çatışma gitgide şiddetlenmektedir.

F. Türkiye'de Yapısal Gelişmenin Niceliksel Göstergeleri

Bizce, sosyal ve siyasal gelişmenin en önemli belirleyicisi ve göstergesi, mesleki farklılaşmadır. Geçmişte ve bugün teknolojik ve/veya ekonomik saiklerin etkisiyle yaşanan mesleki farklılaşma süreci, kendisini işlevsel olarak bu saikin özellikleriyle eşleşen yeni sosyal gruplar biçiminde ortaya koyar.

Gayrisafi Milli Hasıla (GSMH) ve kişi başına hasıla, ekonomik gelişmenin ve sosyal farklılaşmanın temel göstergeleri olmakla beraber, tek başlarına siyasal gelişmeyle ilgili niceliksel dönüşümü yaratamazlar. Kuveyt ve Suudi Arabistan'da GSMH'nin hızlı artışı, şimdiye dek, bahsetmeye değecek herhangi bir siyasal gelişme yaratmamıştır. Bu gelişme ancak mesleki değişim niceliksel ve niteliksel farklılaşmanın ileri bir seviyesine ulaştığında ortaya çıkabilir. GSMH, kentleşme, haberleşme ve okuryazarlık ancak geniş bir teknik ve profesyonel meslekler skalasında kendisini ortaya koyduğu zaman siyasal bir etki yaratabilir. Siyasal gelişme ölçüsünün, Gabriel Almond'un ileri sürdüğü gibi, "imkân ve kabiliyetlerin ve dönüşüm, sistemi sürdürme ve adaptasyon fonksiyonlarının ulaştığı düzeyden" meydana geliyor oluşu, ancak bu fonksiyonlarla ilişkili mesleki ve sosyal grupların var olması durumunda anlamlıdır.[76]

Türkiye'yle ilgili istatistik veriler bu görüşleri doğrulamaktadır. Devletin düzenli istatistikler yayınlamaya başladığı 1927 yılından sonraki veriler, bürokratik aydın elitin hâkim olduğu ulus oluşumu aşamasından girişimci orta sınıfa mensup grupların hâkim hale geldiği siyasal katılım, eşitlik ve özgürlük aşamasına geçişin gerçekleştiği kritik dönemdeki mesleki verileri kapsamaktadır. Çeşitli kaynaklardan derlenen Tablo 1.3, 1.4, 1.5 ve 1.6 devlet memurları ve idari personel oranının 1945'e kadar süren tek parti ve devlet kapitalizmi döneminde bir hayli yüksek olduğunu göstermektedir. 1945'ten sonra ise profesyonellerin, teknisyenlerin ve ticaret, sanayi ve hizmet sektörlerinde istihdam edi-

len personelin gerek yüzde gerek sayı olarak hızla arttığını görmekteyiz. Gerçekten de, Tablo 1.4'te A (profesyoneller ve teknisyenler), G (üretim sektöründe çalışanlar, zanaatkârlar ve bakım elemanları) ve I (hizmet sektöründe çalışanlar) kategorilerinin birkaç kat büyüyerek sayı ve yüzde olarak muazzam bir artış gösterdiği izlenmektedir. Tarım kesiminde çalışanların toplam oranı (Tablo 1.6) 1945-1965 yılları arasında yüzde 58 artmış olmasına karşın, bunun büyük kısmı 1945-1950 döneminde gerçekleşmiştir. Bu tarihten sonra ise tarım kesimindeki istihdam, nüfustaki büyük artışa rağmen aynı kalmış, hatta biraz azalmıştır.[77]

Tablo 1.3
On Beş Yaş Üzeri Erkeklerin Meslekleri
(Yüzde Olarak)

	Yüzde olarak meslekler					
Yıllar	*Mesleki ve Teknik*	*Devlet ve İdare*	*Tarım*	*Hizmet*	*Sanayi ve Ticaret*	*Bilinmiyor*
1927	1.3	1.6	64.2	2.5	12.7	17.7
1935	1.1	7.0	64.0	0.8	18.5	8.6
1940	1.6	10.1	68.4	0.9	14.3	4.7
1945	1.5	10.1	59.8	0.6	17.4	10.7
1950	1.5	5.8	69.3	2.3	15.2	6.0
1955	1.9	2.8	65.0	3.2	19.8	7.2
1960	2.2	3.8	60.6	4.1	21.2	8.1
1965	2.7	3.9	57.8	4.8	24.2	6.5

Kaynaklar: 1927-55: *İstatistik Yıllığı*, 1959. Yayın No: 380. Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1959), s. 87, Tablo 37.

1960: *İstatistik Yıllığı* 1963, Yayın No: 490, s. 67, Tablo 53.

1965: *24 Ekim 1965 Genel Nüfus Sayımı 0/01 Örnekleme Sonuçları*, Yayın No: 508, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1963), pp. 16-17, Tablo 14.

Tablo 1.4

On Beş Yaş ve Üzeri Ekonomik Olarak Aktif Nüfus (1927-1965)

(Bin)

M: Erkek, F: Kadın, T: Toplam. Örneklem: Yüzde 2,5.

a: Sadece serbest meslek sahipleri ve hâkimler, b: Girişimciler ve devlet memuru olmayanlar hariç, c: Girişimciler ve idareciler dahil, d: Sadece haberleşme personeli, e: Silahlı Kuvvetler mensupları ve güvenlik hizmetleri dahil, f: Otel, kahvehane ve benzeri yerler işleten kişiler, g: Serbest meslek sahipleri ve yalnız çalışanlar, h: Serbest meslek sahipleri ve yalnız çalışanlar hariç, i: tarımsal emek, liman işçileri ve sağlık hizmetleri personeli hariç, j: Bu rakam kaynakta tipografik bir hata sonucunda 551 bin olarak görünmektedir. Burada rakam düzeltilmiştir.

Meslekler		1927	1935	1940	1945	1950	1955	1960	1965
A. Teknik,	M	53	51	77	81	92	138	179	229
profesyonel vb.	F	7	11	11	16	21	29	39	60
	T	a 60	62	89	97	114	167	218	289
B. İdareciler ve	M	63	309	494	556	200	367	309	326
büro işleri	F	1	6	8	12	26	25	33	44
	T	b 64	b, e 315	b, e 502	b, e 569	g 392	h 226	a 342	370
C. Satıcı vb.	M	237	204	189	264	83	270	322	379
	F	9	f 11	f 13	f 11	4	6	4	5
	T	c 246	c 215	c 203	c 274	87	277	326	384
D. Çiftçi, balıkçı,	M	2,551	2,844	3,356	3,302	4,390	4,738	4,983	4,858
keresteci, avcı vb.	F	1,638	2,734	3,049	4,058	4,581	5,062	4,942	4,885
	T	4,190	5,578	6,405	7,360	8,971	9,800	9,925	9,743
E. Ulaşım ve	M	15	117	80	134	106	184	247	273
haberleşme hizmetleri	F	—	3	3	3	1	2	3	3
çalışanları	T	d 15	c 120	c 83	c 138	107	186	250	276

Meslekler		1927	1935	1940	1945	1950	1955	1960	1965
F. Madenci,	M		33	33	49	29	46	52	65
taş ocağı işçisi vb.	F		1	1	1	---	1	1	0
	T		c 34	c 34	50	29	29	53	65
G. Zanaatkâr, üretim	M	254	399	361	489	560	685	864	1.021
sürecinde çalışan işçiler	F	31	97	85	68	92	114	135	148
veya bakım ve tamir	T	c 286	c 496	c 446	c 557	651	799	999	1.169
elemanları									
H. Başka	M		71	39	24	185	260	261	298
kategorilerde	F		23	6	6	27	17	16	7
sınıflanan kol emeği	T		94	53	30	212	277	277	305
I. Hizmet sektörü	M	100	f 36	f 44	f 34	144	237	340	405
çalışanları	F	16	23	15	14	16	25	30	33
	T	117	f 59	f 59	f 48	160	262	370	438
J. Tanımlanamayan	M	703	382	321	592	377	525	666	550
veya bildirilmemiş	F	3.150	2.141	2.212	1.653	1.829	2.024	2.901	1
mesleklerde çalışanlar	T	e 3.853	2.523	2.443	2.246	e 2.205	e 2.549	e 3.567	j 3.551
TOPLAM	M	3.976	4.445	4.906	5.526	6.333	7.283	8.224	8.405
	F	4.854	5.050	5.412	5.842	6.595	7.306	8.104	5.181
	T	8.830	9.495	10.318	11.369	12.929	14.589	16.328	16.592

Kaynaklar: 1927-55: *İstatistik Yıllığı* 1959, Yayın No: 380, Devlet İstatistik Enstitüsü, s.87, tablo 37.

1960: *İstatistik Yıllığı* 1963, no: 490, s.67, tablo 53.

1965: 24 Ekim 1965 Genel Nüfus Sayımı Yüzde 1 Örnekleme Sonuçları, no: 508, s.16-17, tablo 14.

Verilerin tanımlanması ve sınıflandırılmasında çeşitli sayımlar arasındaki farklılıklar vardır. Sonuçları karşılaştırılabilir kılmak için bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliklerle ilgili bilgi *Bülten* No: 33'de ve *1955 Genel Nüfus Sayımı Yüzde 10 Örnekleme Sonuçları*'nda bulunabilir.

Tablo 1.5
1927 Temel Alınarak Hesaplanan Mesleki Gruplarda Değişim Oranı
(1927=100)

Meslek*	1927	1933	1940	1945	1950	1955	1960	1965
A	100.0	103.3	148.3	161.6	190.0	260.9	846.6	481.6
B	100.0	492.2	784.3	889.0	612.5	353.1	543.3	578.1
C	100.0	86.9	82.0	111.3	32.9	112.6	132.5	156.0
D	100.0	133.1	152.8	175.6	214.0	233.8	236.8	232.5
E	100.0	800.0	553.3	920.0	713.5	1240.0	1666.6	1840.0
F	—	100.0	100.0	141.1	85.2	138.1	155.8	191.0
G	100.0	173.4	155.9	159.0	227.5	279.3	349.3	409.9
H	—	100.0	56.3	31.9	225.5	294.6	294.6	324.4
I	100.0	50.4	50.4	41.1	136.7	224.0	316.2	374.3
J	100.0	65.4	63.4	58.3	57.2	66.1	92.4	92.0
Toplam op 1.4	100.0	107.5	110.6	129.0	146.4	176.5	184.9	187.9

* Kategorilere ilişkin açıklamalar için bkz. Tablo 1.4.

Tablo 1.6
Mesleklere Göre Ekonomik Olarak Aktif Nüfus
(Toplamın yüzdesi olarak)

Meslek*	1927	1935	1940	1945	1950	1955	1960	1965
A	0.68	0.65	0.86	0.86	0.88	1.15	1.34	1.74
B	0.72	3.31	4.87	5.00	3.03	1.55	2.10	2.23
C	2.78	2.26	1.97	2.41	0.67	1.90	2.00	2.31
D	47.47	58.74	62.07	64.74	69.16	67.17	60.79	58.73
E	0.17	1.26	0.83	1.22	0.83	1.27	1.53	1.67
F	—	0.37	0.34	0.45	0.23	0.32	0.32	0.39
G	3.23	5.22	4.32	4.90	5.03	5.47	6.12	7.04
H	—	0.99	0.51	0.23	1.44	1.90	1.70	1.84
I	1.32	0.62	0.56	0.43	1.34	1.80	2.26	2.64
J	43.63	26.58	23.67	19.76	17.39	17.47	21.84	21.41
Toplam	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00

* Kategorilere ilişkin açıklamalar için bkz. Tablo 1.4.

Bu istatistiklere temel oluşturan veriler, çok sayıda meslek grubunun bir kategoriden diğerine geçmesiyle birlikte, yıldan yıla değişmiştir. Örneğin silahlı kuvvetler 1927, 1950 ve 1955'de J kategorisine veya "tanımlanamayanlar" arasına alınmış, buna karşılık 1935-1940 döneminde idareciler ve devlet memurlarıyla birlikte B kategorisine dâhil edilmiştir. 1926-1965 döneminde B kategorisi yüzde 481.6 artış göstermiştir. Girişimciler B kategorisine dâhil edilmemiş, girişimci olarak değil meslek temelinde diğer kategorilere konulmuştur. Sınıflandırmadaki bu tutarsızlıklara karşın, yine de istatistikler genel olarak teknisyenlerin, profesyonellerin ve hizmet personelinin diğer mesleki kategorilere göre çok daha hızlı arttığını göstermektedir.

İşgücünde niteliksel bir gelişme yaşanmıştır. Bu durum keskinleşen siyasal bilinç, genişleyen kamusal katılım ve halk içinden çıkan toplum liderlerinde kendisini göstermektedir. Başlangıçta, 1923-1945 yılları arasında, gelişmeler birkaç şehirde yoğunlaşan modernleşme süreciyle bağlantılıydı; köylüler ve küçük kasabalar ise karar alma mekanizmasına katılmaksızın bu sürece ekonomik destek sağlamaktaydı. 1945'ten sonra kırsal kesimdeki küçük kasaba ve köyler bile siyasete ve ekonomiye tamamen katılmak istemeye başladılar ve böylece bunların yarattığı etkilere tabi oldular.

Tarım kesiminde istihdam edilen işgücünün yapısal değişimini ve mesleki farklılaşmasını gösteren güvenilir istatistiklere sahip değiliz. Yine de tarımda makineleşmeye ilişkin rakamlar kırsal kesime teknolojinin girişi hakkında doğru bir fikir verebilir. Tablo 1.7, 1944-1965 döneminde, traktör, biçer döver ve çiftçi sayısının yanı sıra traktörlerle ekilip biçilen toprakların miktarının da ciddi şekilde arttığını göstermektedir. (Sayımlara göre hâlâ var olduğu görülen ilkel tahta sabanlar gitgide daha az kullanılmaya başlanmıştır. Makineleşmenin artmasıyla birlikte makine uzmanı, teknisyen, bakım ve tamir elemanı ve çeşitli parçaları ve yakıtları satan tüccar sayısının da arttığı tahmin edilebilir. Makineler daha çok Batıda, Güneyin ve Orta Anadolu'nun belli kesimlerin-

de kullanılmaktadır. Doğu ve Güneydoğudaki makine kullanımı ise çok daha azdır.)

Kısacası mesleki değişime ilişkin rakamlar girişimci gruplar arasındaki siyasal gelişmeyle örtüşür. Bunun en iyi göstergesi 1945-46'da çok partili yaşama, 1960'tan sonra da katılım, eşitlik ve özgürlük siyasetine geçilmesidir. Bu siyaset, ekonomik ve teknik alanlarda geniş bir yelpazede kendini gösteren orta sınıf gruplarının yükselişiyle ve aydınlar arasındaki farklılaşmayla, başka bir deyişle en tepedeki profesyonel ve teknik grupların gelişme göstermesiyle ve orta, hatta alt tabakalardaki işgücü hareketliliğinin ve teknik uzmanlığın artışıyla çakışmıştır. Bu dönüşüm düşünce alanında da kendini göstermiş, uluslaşmanın başlangıç aşamalarında karşılaşılan sembolik, mitsel ve tarihsel temelli bir milliyetçilik tipinin doğuşuna ve ideolojinin bir tarafta liberalizm ve serbest teşebbüs, diğer tarafta sosyalizm şeklinde farklılaşmasına ve kutuplaşmasına yol açmıştır.

Niceliksel büyümenin ikinci göstergesi GSMH, kişi başına gelir ve gelir dağılımıdır. Tablo 1.8'de 1929-1938 dönemindeki büyümenin bir hayli yavaş olduğu görülmektedir. Oysa bunu takip eden otuz yıl boyunca, enflasyon faktörü hesaba katılsa bile, büyüme çok yüksektir. Faktör fiyatlarına göre hesaplanan safi milli hasılayı gösteren Tablo 1.9, bu büyümenin esasen sanayi ve hizmetlerin üretimindeki artışa bağlı olduğunu göstermektedir. 1950'den sonra tarımsal gelirlerde istikrarlı bir büyüme gerçekleşmesi ilginçtir. Mevsimsel faktörlere dayanan dalgalanmaları bir yana bırakırsak, bu durumun nedeni, büyük ölçüde, tarımda makineleşme ve uzmanlaşmaya bağlı olarak tarımsal üretimin artmış olmasıdır.

Bürokratik aydınlar, yani memurlar ve öğretmenler gibi devlet hizmetindeki ücretli gruplar sola yönelmiş ve grup ideolojisi olarak refah devleti temelinde bir sosyalizmi benimsemişlerdir. Birçoğu girişimci, imalatçı ve tüccar gruplara dönüşen profesyoneller ve teknisyenlerse serbest teşebbüs ilkesini savunmuş ve korumacı gümrük tarifeleri ile kredi ve kambiyo işlemlerinde devlete dayanmayı sürdüren özel tipte bir ekonomik liberalizmi benimsemişlerdir.

Tablo 1.7

Türkiye'de Tarım Kesiminde Makine, Teçhizat ve Toprak Kullanımı

	Tarımsal Makine ve Ekipman						*Kullanılan Toprak*	
Yıllar	saban (tahta)	saban (çelik)	traktörler	kültivatör	basit harman makinesi	biçerdöver makinesi	Ekili topraklar (Nadasa bırakılmış olanlar hariç) (1000 hektar)	Traktörlerle işlenen topraklar (1000 hektar)
1933		266,314			2,947			
1936		410,365	961		2,078		7,941	72
1940		432,071	1,066	2,744	7,240		9,610	80
1944		419,445	956	3,367	5,155		8,170	72
1948		537,493	1,756	6,171	11,220	1,291	9,477	132
1955	2,123,750	1,026,388	40,282	16,622	24,742	8,607	14,205	3,021
1960	1,991,259	1,159,232	42,136	38,268	28,498	11,127	15,305	3,160
1965	2,031,400	1,379,600	65,103 (1966)	47,880	54,900	15,340	15,294	4,100

Kaynaklar: *Tarım İstatistikleri Özeti*, 1966, Yayın No: 526, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1967)

İstatistik Yıllığı, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını.

Yayın No: 332 (Ankara, 1951), s.233.

Yayın No: 460 (Ankara, 1960-62), s.233.

Yayın No: 490 (Ankara, 1963), s.197, 229.

Üretim Yıllığı, Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü 1966.

Farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir mesleki ağ tarafından desteklenmeyen bir ağır sermaye yatırımı ne gerçek bir büyüme ne de siyasal gelişme yaratabilir. Öte yandan eğitimli ve uzmanlaşmış insan gücü GSMH'yi etkin bir şekilde arttırır ve daha demokratik bir siyasal gelişme biçiminin koşullarını yaratır. Türkiye belki de Ortadoğu için iyi bir örnek olarak durmaktadır. Petrol gibi Allah vergisi bir döviz kaynağına sahip olmamasına (Türkiye petrol ihtiyacının büyük bir kısmını ithalatla karşılamaktadır) ve yıllardır çeşitli ekonomik sorunlarla boğuşmasına karşın Türkiye'nin kişi başına geliri Ortadoğu ülkelerinin çoğundan daha yüksektir. Ayrıca Türkiye'deki siyasal gelişme, çeşitli standartlara göre değerlendirildiğine, kalıcı ve devamlıdır. Bu durum, bir ölçüde, 1960'tan sonra hazırlanan kalkınma planının eğitimli insan gücünü geliştirmeyi temel hedef olarak benimsemesinden kaynaklanır.

Bütün bunlara karşın, Tablo 1.11, kişi başına gelirin, 1927-1965 döneminde ancak iki katına çıkabildiğini göstermektedir. Bizce burada bir düzeltmeye gidilmeli ve söz konusu rakam yükseltilmelidir. Yine de tablo, kişilerin ortalama reel gelirinin beklenen ölçüde artmadığını göstermektedir. Bu olgu siyasal gelişmenin niteliğinde kendini göstermektedir. Gerçekten de 1960'tan sonra solcu grupların ve genel olarak sosyalizmin yükselişinin nedeni, reel gelirin yavaş artışının yanı sıra gelir dağılımının dengesiz oluşuydu. Ayrıca GSMH içinde tarımın payı artmış ve bu durum kentleri kazanılmamış gelirlerinden yoksun bırakmıştır.[78]

GSMH'nin yükselişi kamu gelir ve harcamalarının artışında da kendini göstermektedir. Tablo 1.12 devlet bütçesinin 1945-1965 döneminde yaklaşık 10 milyar liralık bir artış gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu artışın büyük kısmı 1960-65 yılları arasında gerçekleşmiş ve kamu harcamaları ekonomik faaliyetlerin temel itici gücü olmuştur. Böylece nispeten büyük ekonomik kaynakları denetimi altına alan devlet, yapısal değişimin ve siyasal gelişmenin seyrini arzu edilen istikamete yöneltebilecek imkâna kavuşmuştur. Bunun sonucunda siyasal iktidarı elinde bulundurmak, 1923'ten 1950'ye kadar olduğu gibi bir otorite ve asayiş sorunu olmaktan çıkarak patronajı kontrol altında tutmanın, işleri

Tablo 1.8
Gayrisafi Milli Hasıla ve Kişi Başına Gelir
(Piyasa fiyatlarına göre)

Yıllar	Nüfus (1000)	GSMH (1 milyon TL)	Kişi Başına Gelir (TL)
1929	14,200	1,800	127
1935	16,158	1,300	80
1938	17,016	1,953	115
1944	18,790	7,586	403
1948	20,049	10,067	502
1950	20,947	10,384	496
1955	24,065	21,059	875
1930	27,755	50,970	1,836
1965	31,391	79,779	2,541
1967	33,044	103,780	3,141

Kaynaklar: Türkiye Milli Geliri 1938, 1948-1967, Yayın No: 536, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1968), s.12. Zvi Yehuda Herschlag, *Turkey: An Economy in Transition* (The Hague, 1963), Tablo XXIV, s.163. *İstatistik Yıllığı* 1963, Yayın No: 490, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1967).

Tablo 1.9
Safi Milli Hasıla Kaynakları
(1948 faktör fiyatlarıyla, milyon Türk lirası cinsinden)

	Safi Milli Hasılanın Kaynağı			*Safi Milli Hasıla**
Yıllar	*Tarım*	*Sanayi ve İnşaat*	*Hizmetler*	
1927	2,651.5	248.1	1,639.0	4,448.6
1935	3,523.2	611.7	1,976.0	6,110.9
1940	4,428.7	923.0	2,336.6	7,690.3
1945	3,551.2	1,026.2	1,730.0	5,941.7
1950	4,551.2	1,468.8	3,098.9	9,098.3
1955	5,607.5	2,116.3	4,638.1	12,333.9
1960	7,403.5	2,776.7	6,534.9	16,677.3
1965	11,137.4	2,864.5	6,971.7	20,926.1

* Tarım, sanayi ve hizmetlerin toplamı ile safi milli hasıla arasındaki fark yurtdışı harcama ve kazançları, turizm, yabancı ülkelerdeki işçilerin birikimleri ve sermaye transferlerinden kaynaklanmaktadır.

Kaynaklar: 1950-1965: Türkiye Milli Geliri, Toplam Harcamaları ve Yatırımları, 1938, *1948-1967*, Yayın No: 536, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1968). 1927-1955: Aysel Yenal, *Türkiye'nin İktisadi Gelişmesi*, 1927-1960, s.25.

Tablo 1.10
Milli Geliri Oluşturan Sektörler

Yıllar	Sektörler							
	Tarım	Sanayi	İnşaat	Ticaret	Haberleşme ve Ulaşım	Serbest Meslekler ve Hizmetler	Gayrimenkul Vergileri	Kamu Hizmetleri
1927								
1935								
1938	3,680	890			1,980			
1948	4,360	1,040			2,470			
1950	4,660	1,100			2,530			
1955	5,607.5	1,428.3	668.0	1,205.5	923.6	626.4	357.1	1,224.3
1960	7,403.5	1,795.2	981.5	1,678.1	1,253.5	791.4	735.4	1,633.9
1965	25,434	11,743	4,250	5,671	5,139	3,676	3,325	6,869
1966	29,305	13,574	4,909	6,544	5,674	4,182	3,691	7,464

1965 ve 1966 yılına ait bütün rakamlar piyasa fiyatlarıdır.
Kaynaklar: *İstatistik Yıllığı*, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını No:332 (Ankara, 1951), s.337. Yayın No: 460 (Ankara, 1960-62), s.431.
Türkiye'nin Ekonomik Göstergeleri, 1962-66, İş Bankası Yayını (Ankara, 1967), s. 1,7,8.

TABLO 1.11
SAFİ MİLLİ HASILA, NÜFUS VE KİŞİ BAŞINA GELİR
(1948 faktör fiyatlarıyla)

Yıllar	Safi Milli Hasıla(TL)	Nüfus	Kişi Başına Gelir(TL)
1927	4,448.6	13,648,270	325.95
1935	6,110.9	16,158,018	378.20
1940	7,690.3	17,820,950	431.53
1945	5,941.7	18,790,174	316.22
1950	9,098.3	20,947,188	434.35
1955	12,333.9	24,064,763	512.52
1960	16,677.3	27,754,820	600.88
1965	20,926.1	31,3913207	666.62

Kaynaklar: 1927-1960: *İstatistik Yıllığı*, 1963, Yayın No:490, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1963), s.42.
1965: *24 Ekim 1965 Nüfus Sayımı %1 Örnekleme Sonuçları*, Yayın No: 508, Devlet İstatistik Enstitüsü, (Ankara, 1965), s.3. Ayrıca bkz. Tablo 1.9.

dağıtmanın, yüksek bir ekonomik faaliyet düzeyini sürdürmenin ve yeni ekonomik grupların ayakta kalması ve zenginleşmesi için gereken siyasal şartları oluşturmanın bir koşulu haline gelmiştir. Aslında yeni grupların çoğu bu ekonomik-siyasal sürecin ayrılmaz bir parçasıdır ve bunun devamını kendi varlık ve zenginliklerinin temel koşulu olarak görürler.

Büyümenin üçüncü göstergesi olan kentleşme, mesleki değişimi ve GSMH'deki artışı takip eder. Tablo 1.13 1927-1950 yılları arasındaki kentleşme düzeyinin çok yavaş arttığını göstermektedir. Bu oran 1960'ta yüzde 31, 1965'te yaklaşık yüzde 35 ve 1970'te daha da yüksekti. Hızlı nüfus artışı bu oranların gerçek önemini gizlemektedir. Gerçekte kent sakinlerinin toplam sayısı 1927-1960 yılları arasında üç kattan fazla artmıştır. (Tablo 1.13, sütun 4) Bu sütun, potansiyel sanayi, ticaret ve siyaset merkezleri olan on binin üzerinde nüfusa sahip şehirlerdeki reel büyümeyi göstermektedir. Bu rakam daha da detaylandırılabilir.

Tablo 1.14'e göre 1940'ta Türkiye'de 100 binin üzerinde nüfusa sahip 3 (İstanbul, Ankara ve İzmir), 50 bin 100 bin arası nüfusa sahip 6, 25 bin 50 bin arası nüfusa sahip 21 il vardı. 1955'te nüfusu 100 binin üzerinde şehirlerin sayısı 6'ya, 50-100 bin olanların sayısı 11'e, 25-50 bin olanların sayısı 26'ya yükseldi. 1960'ta bir hayli çarpıcı bir artış meydana geldi ve bu rakamlar sırasıyla 9, 18 ve 30 oldu. Dolayısıyla esas artış, nüfusu 50-100 bin arasında olan nispeten büyük şehirlerde gerçekleşti. 1940'ta bu şehirlerde yalnız 392 523 kişi yaşıyordu, 1960'ta toplam rakam 1 222 719'a ulaştı. Bu gelişmenin siyasal sonuçları da oldu. 1950'lerin ortalarına kadar taşradaki siyasal faaliyetin merkezi ve kent yerleşiminin hâkim tipi olan kırsal kesimdeki küçük kasabalar, yerlerini ekonomik ve siyasal yaşamın yeni merkezleri olan sanayi ve ticaret şehirlerine bıraktı. Defalarca vurguladığımız üzere, 1960'tan sonra, halkın geçirdiği niteliksel değişimin bir sonucu olarak Türk siyasetinin özellikleri ve kapsamı genişledi. Gerçekten de nispeten büyük şehirlerin ortaya çıkışı ve girişimcilerden, işadamlarından ve teknisyenlerden oluşan yeni grupların bu şehirlerde aktif hale

TABLO 1.12
Kamu Gelir ve Harcamaları

	Devlet Bütçesi (TL)	
Yıllar	Gelirler(Yıllık Vergiler)	Harcamalar(Yıllık Ödemeler)
1927	202,239,236	198,951,159
1935	231,391,323	259,589,193
1940	550,209,438	535,863,786
1945	658,759,214	600,676,004
1950	1,419,449,408	1,467,382,531
1955	3,148,365,193	3,308,864,355
1960	6,933,254,375	7,320,286,000
1965	13,833,000,000	14,692,000,000
1966	16,401,000,000	16,548,000,000

Kaynaklar: 1927-1960: *İstatistik Yıllığı*, 1963, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını. Yayın No: 332 (Ankara, 1951), s.337.
Yayın No: 460 (Ankara, 1960-62), s.431.
Türkiye'nin Ekonomik Göstergeleri: 1962-66, İş Bankası Yayını (Ankara, 1967), s.1,7,8.

TABLO 1.13
Kent Nüfusu

Yıllar	(1)	%*	(2)	%*	(3)	%*	(4)	%*
1927	3,305,046	24.2	3,189,339	23.4	2,782,291	20.4	2,236,085	16.4
1935	3,802,642	23.5	3,676,148	22.8	3,241,842	20.1	2,684,197	16.6
1940	4,346,249	24.4	4,201,451	23.6	3,737,305	21.0	3,202,987	18.0
1945	4,687,102	24.9	4,533,182	24.1	4,006,050	21.3	3,441,895	18.3
1950	5,244,337	25.0	5,090,666	24.3	4,358,000	21.7	3,871,834	18.5
1955	6,927,343	28.8	6,777,922	28.2	6,158,607	25.6	5,324,397	20.9
1960	8,859,731	31.9	8,714,323	31.4	7,993,011	28.8	6,999,026	25.2

*Toplam nüfusun yüzdesi.
(1) İl ve ilçelerin idari şehir merkezleri
(2) Nüfusu 2 binin üzerinde olan il ve ilçelerin idari şehir merkezleri
(3) Nüfusu 5 binin üzerinde olan il ve ilçelerin idari şehir merkezleri
(4) Nüfusu 10 binin üzerinde olan il ve ilçelerin idari şehir merkezleri
Kaynaklar: 1927-35: *İstatistik Yıllığı* 1952. Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını (Ankara, 1952), s.79.
1940-60: *23 Ekim 1960 Genel Nüfus Sayımı Kati Sonuçları*, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını (Ankara, 1964), s.xxxv.

gelmesi Türk siyasetinin niteliğindeki değişimin göstergesidir. Bu eğilim 1960'tan bu yana gitgide hızlanarak devam etti. Türkiye nüfusunun 36.2 milyona yükseldiğini gösteren 1970 sayımının ön sonuçları yukarıda ifade edilen görüşleri tamamen destekler niteliktedir.

Dördüncü büyüme göstergesi ulaşım ve haberleşmedir (Tablo 1.15). Gerçekten de fiziksel iletişim, yani otoyol sistemi, otobüs ve kamyon Türkiye'deki ekonomik, sosyal ve kültürel değişimin en etkili failleridir. Ulaşımın neden olduğu devrime tanıklık etmek için Anadolu'nun dört bir tarafında benzin istasyonlarının etrafında kümelenmiş; elektriği, suyu, tamircileri ve hatta motelleri ve restoranları olan küçük modern yerleşim yerlerini görmek gerekir. Yolların uzunluğundaki artış ilk bakışta çok etkileyici değildir. Yol çalışmalarındaki esas başarı, kırsal kesimdeki bozuk yolların bütün hava koşullarına uyumlu düzgün birer şose haline dönüştürülmesiydi. Demiryolları, ekonomik nedenler ve otoyol yapımının lehine olan özel koşullar nedeniyle otoyolların gelişimiyle yarışamadı. Ulaşım mesleki değişime sebep olan başlıca faktörlerden biriydi. Çünkü bakım ve onarım işlerinin çoğu ve birçok teknik iş ilk önce nakliye hizmetleri etrafında gelişti. Kamyon ve otobüslerin sayısındaki artış 1945'e kadar epey düşük seviyedeydi. Bundan sonraki yirmi yılda ise çok hızlı bir artış gösterdi. Gerçek artışın esasen 1960'tan sonra gerçekleştiğini vurgulamak gerekir.

Resmi olmayan bir bilgiye göre Türkiye'de 3 milyonun üzerinde insan traktör, araba ve otobüs kullanmayı biliyor. (Fiat ve Renault Türkiye'de araba üretiyor, Anadol arabalarını üreten Koç ise artık kamyon yapmaya başlamış durumda.) Nüfusun kabaca yüzde sekizini oluşturan bu rakam, ancak Türkiye'nin tarımsal geçmişi düşünüldüğünde gerçek önemini hissettirir. Buna karşın birçok Türk'ün de kabul edeceği üzere, bu büyüme düzeyi pek tatmin edici değildir.

TABLO 1.14

İl ve İlçelerin Kent Yönetim Merkezleri ve Nüfus Grupları

Nüfus Grupları	1940		1945		1950		1955		1960	
	Şehirlerin Sayısı	Nüfus	Şehirlerin Sayısı	Nüfus	Şehirlerin Sayısı	Nüfus	Şehirlerin Sayısı	Nüfus	Şehirlerin Sayısı	Nüfus
10,001- 15,000	42	151,247	41	504,133	42	509,917	35	422,538	47	55-666
15,001-20,000	14	238,590	17	292,983	19	325,956	32	550,123	22	385,185
20,001-25,000	10	229,430	11	240,165	10	224,090	11	252,216	22	475,539
25,001- 50,000	21	692,244	19	622,150	20	693-987	26	902,216	30	997,442
50,001- 100,000	6	392,523	6	396,018	16	397,275	11	763,138	18	1,222,719
100,001- +	3	1,134,953	4	1,386,446	5	1,729,609	6	2,434,166	9	3,362,475

Kaynak: 23 *Ekim 1960 Genel Nüfus Sayımı Kati Sonuçları*, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını (Ankara, 1964), s.xxxv.

Ayrıca bkz. Malcom D. Rivkin, *Area Development for National Growth* (New York, 1965). Bu çalışmada kentleşme gelişmenin temel bir göstergesi olarak ele alınmaktadır.

Nüfus üzerine bkz. Orhan Türkay, *Türkiye Nüfusu* (Ankara, 1960) ve Ruşen Keleş, *Türkiye'de Şehirleşme Hareketleri*, 1927-1960 (Ankara, 1961).

TABLO 1.13

TÜRKİYE'DE ULAŞIM VE HABERLEŞME

	Ulaşım							Haberleşme		
Yıllar	Yollar(km) (otoyollar) olarak bin)	yolcu başına km	demiryolları (km)	yolcu başına km (milyon)	kamyonlar	arabalar	otobüsler	Telefon aboneleri	Radyolar	Gazete ve dergiler
1927	22,053		4,637	224 (1925)				12,265		(Traj olarak 100)
1935	39,583		6,639	630				18,622	29,000	149
1940	41,582		7,381	2,113	3,882 (1938)	4,573 (1938)	1,044 (1938)	22,964	78,237	338
1945	43,511		7,515	1,545	4,479	3,406	988	28,875	176,262	336
1950	47,080		7,671	2,516	13,201	10,071	3,185	58,189	320,853	647
1955	55,008	12,911	7,802 (1956)	3,917	24,429	29,970	6,848	116,455	998,662	
1960	61,542	10,880	7,895	4,396	57,460	45,767	10,981	180,030	1,341,272	1,658
1965	48,638 (1963)	25,650	9,301	4,075	79,121	87,584	54,668	241,848	2,442,919	1,722 (1963)

Kaynaklar: *Statistical Yearbook of UN*, BM İstatistik Kurumu Yayını (New York, 1967), s. 755. *Economic Indicators of Turkey, 1962-1966* Türkiye İş Bankası (Ankara), s.9. *İstatistik Yıllığı*, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını.

Yayın No: 490 (Ankara, 1964), s. 474,515,526,527.

Yayın No: 460 (Ankara, 1963), s. 419,427,507,519.

Yayın No: 380 (Ankara, 1959), s. 453,482,525.

Yayın No: 342 (Ankara, 1952), s. 479,519.

Yayın No: 332 (Ankara, 1951), s. 468.

Yayın No: 255 (İstanbul, 1942-45), s. 449,526,535.

Yayın No: 88 (İstanbul, 1935-36), s. 466.

Yayın No: 77 (İstanbul, 1934-35), s. 613.

Encycloped,a Briyannica, Chicago 1947, p. 375, 11th ed., s.v. "İsmet İnönü, Turkey, 1937-1946: Ten Eventful Years."

The International Yearbook and Statesmen's Who is Who, 1967 (London, 1967), p. 492

Kemal H. Karpat. "The Mass Media," Political Modernization in Japan and Turkey (Princeton, 1964).

Radyo sayısı ve gazete tirajındaki artış kültürel reformların en yoğun olduğu 1923-1935 yılları arasında nispeten düşüktü. Ayrıca pahalı bir alet olan radyo kentli elitlerin beğenisine hitap edecek şekilde hazırlanmış müzik ve eğitim programları yayınlamaktaydı. 1950-1965 arasındaki on beş yıllık zaman aralığında, radyo sayısı çarpıcı bir şekilde artış gösterdi, buna karşılık kentleşme ve okuryazarlık oranı ona yetişemedi. 1945-46'da çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte radyo ve gazetelere yönelik ilgi arttı.

Gelişmenin beşinci göstergesi okuryazarlık ve bilhassa okullarda verilen eğitimin niteliğidir. (Tablo 1.16) Bizce okuryazar oranındaki artış, ancak teknik ve profesyonel eğitimde benzer bir artışın onu tamamlaması durumunda gerçekten dönüştürücü bir rol oynayabilir. Türkiye'de okuryazar oranı, 1927-1950 arasında, yüzde 10'dan yüzde 33'e çıkarak yüksek bir artış gösterdi, ne var ki 1965'te, GSMH, iletişim ve kentleşmedeki gelişmeye karşın sadece yüzde 48'e kadar yükselebildi. Demek ki okuryazarlığın ille de bu değişkenlerle korelasyon halinde olduğu iddia edilemez. Buna karşın profesyonel eğitim, mesleki farklılaşma, teknik uzmanlık ve siyaset arasında kesin bir korelasyon vardır. İstatistikler bu iddiayı desteklemektedir. Akademik düzeydeki en yüksek uzmanlık aşaması olarak görülen üniversitelerin mevcudu 1950-65 arasında dört katına çıktı ve 1965-70'te kendini yeniden ikiye katladı. Aynı dönemde teknik branşlara kaydolan öğrenci sayısı dört buçuk katına yükseldi. Benzer bir durum lise öğretiminde de geçerliydi. 1950-65 yılları arasında liselerin öğrenci mevcudu beş kat artış gösterdi.

1923-1950 döneminde kentli yönetici bürokratik elite eleman sağlayan temel eğitim kurumu olan lise, teorik olarak elitist zihniyetli bir okul türüdür. Aslına bakılırsa, Demokrat Parti hükümetinin 1950'den sonra genel eğitime karşı sergilediği nispeten kayıtsız tutumun nedenlerinden biri, belki de mevcut eğitim sistemi temelinde okuryazarlığın yaygınlaşmasının eski elitleri güçlendirebileceği endişesiydi. Buna karşın 1950'lerin ortalarından sonra, kamusal ve özel mühendislik projelerinin ve diğer mesleki

Tablo 1.16

Okulların Düzey ve Türlerine Göre Öğrenci Sayıları

Yıllar	Okuryazarlık	İlkokullar		Ortaokul			Lise ve dengi okullar (teknik ve profesyonel eğitim dahil)	Üniversiteler			Normal okulların dışındakiler (Halka yönelik teknik eğitim)
		Kent	Kırsal Kesim	Teorik eğitim	Teknik ve Mesleki Eğitim			Toplam	Teknik		
					Sayı	Toplamın yüzdesi			Sayı	Toplamın yüzdesi	
1927	10.7			19,858	7,718	28.0	3,819	3,918	2,821	74.2	579,010
1935	19.6	318,777	369,325	52,386	9,229	14.9	13,622	7,277	4,461	61.3	51,106 (1928)
1940	22.4	377,553	578,404	95,332	20,264	17.5	24,862	12,844	7,781	60.5	56,922
1945	29.2	437,999	919,741	65,608	54,248	45.2	25,515	19,273	11,266	58.4	90,531
1950	33.5	467,925	1,148,701	68,187	53,289	43.6	22,169	24,815	13,989	56.3	60,677
1955	40.6	686,919	1,296,749	133,217	72,675	35.3	33,412	36,998	19,534	52.8	80,446
1960	43.7	1,050,061	1,816,440	291,266	108,221	27.0	75,632	65,297	37,793	57.8	170,683
1965	48.0	1,406,818	2,517,508	433,210	182,476	29.6	114,641	97,308	59,611	61.2	39,342*

* eksik.

Kaynaklar: Milli Eğitim Hareketleri, 1927-1966, Yayın No. 517, Devlet İstatistik Enstitüsü, (Ankara 1967)

Ayrıca bkz. Turkey: *Country Projects, Mediterranean Regional Project, Organization for Economic Cooperation and Development* (Paris, 1965), s.160; Andreas N. Kazamias, *Education and the Quest for Odernity in Turkey* (London, 1966), s.271; *İstatistik Yıllığı*, Yayın No: 332, DİE Yayınları Ankara 1952), s.185.

okulların çoğalmasının da açıkça gösterdiği gibi, teknik ve mesleki eğitime yönelik ilgi gitgide arttı. Kasabalardaki nispeten zengin yeni gruplar çocuklarının eğitimi için seslerini yükselttiler ve bölgelerine lise yapılması yönünde bir baskı oluşturdular. Kökleri eski zamanlara dayanan bir alışkanlıkla eğitimi yükselmek için en iyi yol olarak görüyorlardı hâlâ. 1960 İhtilali'nden sonra halk arasında cehaletle mücadeleye girişildi ve daha demokratik bir eğitim felsefesi benimsendi. Eğitim programına uzmanlaşmaya yönelik, teknik ve mesleki eğitim eklendi. Eğitim istatistikleri söz konusu programın hayata geçirilmeye başlandığını göstermektedir. Ne var ki Türkiye'nin eğitim sistemi bir bütün olarak ülkenin pratik ve teknolojik ihtiyaçlarını karşılamaktan bir hayli uzaktır ve Türkiye'nin en eskimiş, yaratıcı olmayan ve kısır kurumlarından biri olmayı sürdürmektedir.

G. Siyasal Gelişme ve Önemi

Bu noktada siyasal gelişmelerle ekonomik ve sosyal gelişme arasındaki korelasyonu uygun bir perspektif içine yerleştirmemiz gerekir. Bu çalışmada, oy kullanmayı siyasal katılımın temel şekli olarak gören ve onu çeşitli büyüme göstergeleriyle ilişkilendiren görüşe itibar edilmemiştir. Defalarca tekrar ettiğimiz üzere, Türkiye örneğinde GSMH, okuryazarlık ve iletişimle siyasal katılım arasında doğrudan bir korelasyon yoktur. Siyasal katılımın ortaya çıkışı diğer sektörlerdeki büyümeden az ya da çok bağımsız mülahazalardan kaynaklanmıştır. Sözgelimi oy kullanma oranı 1950'de yüzde 89.3 idi, 1961'de 81.4'e düştü ve 1965'te 71.3 oldu. Buna karşılık aynı dönemlerde, bilhassa 1961-65 yılları arasında GSMH, kentleşme ve iletişim imkânları katlanarak arttı, kimisi iki veya üç katına çıktı. Bu yüzden bulgularımız büyümenin çeşitli göstergeleriyle siyasal katılım arasında otomatik bir korelasyon olduğu fikrini desteklememektedir. Yüksek oy kullanma oranı, pekâlâ, bürokratik elitist düzene karşı halkta biriken öfke ve ekonomik-girişimci grupların kitleleri buna karşı seferber edebilme yeteneğiyle açıklanabilir. Yine de ekonomik büyüme ile siyasal faaliyet ve modern bir siyasal kültürün yayılması arasında do-

laylı ve kümülatif bir ilişki vardır. Bizce belli bir zaman diliminde, seçilmiş bir sosyal grup arasında ortaya çıkan siyasal liderliğin niteliğindeki değişmeler incelenerek böyle bir ilişki kurmak mümkündür. Bu durumda mesleki farklılaşmanın, GSMH'deki büyümenin, iletişim imkânlarındaki iyileşmenin ve benzeri faktörlerin doğrudan etkisi, orta sınıfa mensup grupların siyasal faaliyetleri açısından değerlendirildiğinde sınanmış ve siyasal olarak anlamlı hale gelmiş olur. Başka bir deyişle, burada incelediğimiz büyüme ve yapısal dönüşüm, ancak siyasal liderlikle ilişkilendirildiği zaman bir siyasal anlam kazanır. Bu çalışmada defalarca vurguladığımız gibi, bu siyasal liderlik, devletçi-entelektüel elitlerle yeni ortaya çıkan ekonomik girişimci gruplar arasındaki anlaşmazlığın temel nedenini oluşturmaktaydı. Türkiye'deki yapısal ve siyasal değişmenin hak ettiği ilgiyi Batıdan çok daha fazla Sovyetler Birliği'nde görmesi ve Türkiye'ye yönelik Sovyet dış politikasının şekillenmesine dikkate değer bir katkı sağlaması ilginçtir.[79]

Şurası gayet açıktır ki, eski veya yeni elitlere dâhil olmayan diğer sosyal gruplar da sosyal ve ekonomik değişimin sonuçlarını hissederek çeşitli düzeylerde ve farklı şekillerde siyasal tepkiler gösterdiler. Ne var ki bu tepkiler kendi grup liderleri tarafından ifade edilmiş değildi. Alt tabakanın görüş ve istekleri, esasen, seçmenin yüzde doksanını temsil eden Adalet Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi içindeki orta sınıfa mensup gruplar tarafından ifade edildi. Tarihsel ve yapısal şartlar öyle bir özel geçiş durumu yarattı ki alt sınıfa mensup kentli gruplar, köylüler ve sanayi işçilerinin büyük kısmı ekonomik girişimci grupları desteklediler ve hâlâ da desteklemeye devam ediyorlar. Tarihsel koşullar bu ilan edilmemiş siyasal koalisyonun ivediliğini yitirmesine yol açtığında söz konusu destek ortadan kalkabilir veya yön değiştirebilir. Ama şu an için, halkın büyük kesimi ve yeni lider gruplar bürokratik elitlere karşı tek bir siyasal cephenin parçasıdır.

Yukarıda anlatılanlardan da açıkça anlaşılabileceği üzere, mesleki farklılaşma, GSMH'deki büyüme, iletişim imkânları ve kentleşmedeki gelişme gibi faktörler nüfusu bir bütün olarak etkilemenin yanı sıra esasen ekonomik girişimci grupların siyasal lider-

liğindeki değişmelerle korelasyon halindedir. Çalışma boyunca, önce, toprak sahibi gruplardan ve köklü ailelerden oluşan eşrafın siyasal partilerin liderliğini nasıl elde ettiğini, sonra da bu liderliğin nasıl profesyonellere, teknisyenlere ve benzeri gruplara geçtiğini anlatmaya çalıştık. Bunlar daha genç olmalarının yanı sıra, mesleki açıdan büyük farklılıklar gösteren, nispeten daha ileri bir uzmanlık seviyesinde bulunan ve hayata ilişkin daha rasyonel ve siyasal bilinci yüksek bir görüşe sahip olan insanlardı. Parlamento üyelerinin meslek ve yaşlarındaki değişme, ekonomik ve sosyal gelişmenin siyasal liderlik üzerindeki etkisinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Tablo 1.17 başlangıçta yaşları daha genç olan Adalet Partisi vekillerinin yaş ortalamasının gitgide arttığını ve sanayi ve ticaretin daha geniş bir temsil oranı elde ettiğini göstermektedir. Ayrıca 1965 seçimlerinin iki büyük partinin liderlik kademelerinde bir değişikliğe neden olduğu da açıktır. Bürokratik elitlerin geleneksel kalesi olan CHP ordunun büyük bir kısmını, eski yargı mensuplarını ve hatta çiftçileri ve sıradan toprak sahiplerini etkilemeyi başardı, ama işadamlarını kazanamadı. Bunun nedeni partinin, sol görüşlü genç aydınları ve alt sınıfları etkilemek için 1965'ten sonra "ortanın solu" politikasını benimsemiş olmasıydı. Ortanın solu girişimi, seçim sonuçları açısından başarısızdı, yalnız partiyi geleneksel bürokratik destekçileriyle yeniden birleştirdi. Öte yandan her iki partinin vekillerinin yaş ortalaması 1965'te biraz artış gösterdi, demek ki eski liderler iktidarı ellerinde tutmayı sürdürüyorlardı. Yine de vekillerin meslek ve yaşlarını ekonomik girişimci grupların liderliğinde yaşanan değişimin tek göstergesi olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Gerçek siyasal liderler, yani kendisi yerine başkasını kudret mevkiine yerleştiren kişiler, artık vekil olmakla pek ilgili değil. Vekil koltuğu bir dönem prestij ve popülarite kaynağıydı, ancak daha sonra giderek cazibesini yitirdi. Çünkü vekiller öyle ya da böyle temsil ettikleri grubun görüş ve çıkarlarının sözcüsü ve koruyucusu olarak görülmeye ve kullanılmaya başlandı. Bugün birçok vekil, zaman ve maaşlarının büyük kısmını, çeşitli devlet dairelerinde seçmenlerin işlerini takip etmeye ve kendilerini ziyaret eden çoğunluğu köylü

seçmenleri Türklere özgü gösterişli harcamalarla ağırlamaya harcamak zorunda kaldıklarından yakınmaktadır.

Tablo 1.17
Adalet Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi Vekillerinin Yaşları (yüzde olarak)

Yaşlar	AP		CHP	
	1961	1965	1961	1965
31-35	18.1	7.1	7.1	3.7
36-40	35.6	22.6	28.2	13.5
41-45	15.5	33.0	23.5	33.6
46-50	14.1	17.2	15.9	14.9
51-55	8.7	10.9	10.6	17.9
56-60	5.4	4.6	5.9	6.7
61-65	1.3	3.4	6.5	3.7
66 +	1.3	1.2	2.3	6.0
Toplam	100.0	100.0	100.0	100.0
Ortalama	43	41	46	48
Mod	40	44	43	45
Medyan	39	44	39	41

Tablo 1.18
Adalet Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi Vekillerinin Genel Meslekleri (yüzde olarak)

Meslek	AP		CHP	
	1961	1965	1961	1965
Devlet Görevlileri[a]	18.5	24.7	15.0	30.1
Diploma gerektiren meslekler	48.4	48.5	54.4	53.4
Tarım	6.6	5.0	12.6	6.8
Sanayi ve ticaret[b]	24.5	19.3	16.8	9.0
Diğer	2.0	2.5	1.2	0.7
Toplam	100.0	100.0	100.0	100.0

a. Hekimler ve mühendisler hariç, ziraat mühendisleri dahil.
b. Mühendisler dahil.
Kaynak: *Türkiye Büyük Millet Meclisi Albümü*, 2 Cilt, (Ankara, 1962-1965)

Tablo 1.19
Adalet Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi Vekillerinin Özel Meslekleri

Meslekler	AP		CHP	
	1961	1965	1961	1965
Öğretmen[a]	3.3	6.3	3.6	5.3
Asker[a]	6.0	3.8	4.8	12.0
Kamu yöneticisi[a]	9.3	14.3	6.6	12.8
Avukat, hâkim[b]	35.8	34.7	32.9	36.8
Hekim, dişçi[b], eczacı	7.9	6.7	16.1	10.5
Yayıncı, gazeteci[b]	4.6	7.1	5.4	6.0
Çiftçi[c]	6.6	5.0	12.6	6.7
Mühendis, mimar[d] (1)	2.0	2.5	1.2	1.5
Müteahhit[d]	6.0	2.9	1.2	1.5
Sanayici[d]	4.6	2.9	2.4	0.8
Tüccar[d]	11.9	10.9	12.0	5.3
Diğer (işçi liderleri)	2.0(0.7)	2.9(1.7)	1.2	0.8
Toplam	100.0	100.0	100.0	100.0

(1) Müteahhitler hariç.
a Tablo 1.4'te "devlet görevlileri" olarak sınıflandırıldı.
b Tablo 1.4'te "diploma gerektiren meslekler" olarak sınıflandırıldı.
c Tablo 1.4'te "tarım" olarak sınıflandırıldı.
d Tablo 1.4'te "sanayi ve ticaret" olarak sınıflandırıldı.

Kaynak: *Türkiye Büyük Millet Meclisi Albümü*, 2 Cilt, (Ankara, 1962-1965). Bkz. Bölüm VII, s.246-48

Siyasal liderliğin niteliğindeki değişme gerçekte en çok il ve bilhassa ilçelerdeki parti örgütlerinde meydana geldi. Toplumdaki mesleki farklılaşmayı, keskinleşen grup bilincini ve çıkar odaklı siyaseti temsil eden yeni liderler grubu işte buralarda üstünlüğü eline aldı. Eldeki eksik veriler yerel düzeydeki parti liderleri hakkında kapsamlı araştırmalarla desteklendiği takdirde bu görüşün kesinlik kazanması muhtemeldir.

Mesleki farklılaşma ve sosyo-ekonomik gelişme, bunların yanı sıra, siyasal platformda tartışılan meselelerin sayısı ve tü-

rünü büyük oranda arttırarak da siyasal süreci etkilemiştir. Tablo 1.20, 1.21, 1.22 ve 1.23, genel olarak, Türkiye'de 1927-69 yılları arasında gerçekleşen ekonomik ve siyasal gelişmeleri göstermektedir. Bunlara yer verilmesinin nedeni, çeşitli göstergeler arasındaki korelasyonu kanıtlamak değil, ekonomik girişimci grupların iktidara yükselmelerinin yolunu açan siyasal sürecin geniş bir panoramasını çıkarmaktır. Tablo 1.22, 1923-25 arasında ve 1930'da yaşanan kısa özgürlük dönemleri istisna olmak üzere, tek parti rejiminin diktatörlük benzeri bir yönetim biçiminin tüm özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Bu dönemde özgürlük sınırlanmıştı, muhalefet partileri yoktu, sol gruplar baskı altına alınmış, sağcılar (milliyetçiler) gelişme göstermişti. Dolaylı seçim sistemi nedeniyle oy kullanma oranı düşük seviyedeydi. Tek meclisli parlamentoya devlet memurları hâkimdi. 1945-50 döneminde bu tablo aniden farklılaştı. Seçim sistemi değişti ve doğrudan seçimlere geçildi, siyasal özgürlükler genişletildi, muhalefet partileri mantar gibi çoğaldı, seçimler nispeten özgür bir ortamda gerçekleştirildi, sol, sağ ve dini yayınların sayısı arttı ve oy kullanma oranı yükseldi. Böylece 1944'te, yürütmenin başındaki kişinin seçimle veya parlamento tarafından belirlenmesi, genel seçim hakkı, siyasal partiler arasında meşru bir rekabetin varlığı ve siyasal baskının olmaması gibi demokrasinin temel şartlarından[80] hiçbirini karşılamayan rejim, öyle bir dönüşüm geçirdi ki 1946'da bunların hepsine sahip oldu. Hiç şüphe yoktur ki, demokrasiye bu benzersiz ve şaşırtıcı geçiş, tarihsel arka plana ve liderlikteki değişmelere başvurmadan açıklanamaz.

Demokrasiye geçişin bu nispeten başarılı örneğinin ardında, daha önce de açıklandığı gibi, özgürlük talep eden ve bunu hayata geçirmek için gereken liderliği sağlama yeteneğine sahip olan sosyal grupları, yani orta sınıfa mensup yeni girişimci grupları meydana getiren kademeli bir yapısal dönüşüm vardı. Tek parti rejiminin sağladığı siyasal eğitim, siyasal sınırlamaların yarattığı rahatsızlık ve İkinci Dünya Savaşı'nda demokrasilerin kazandığı zafer gibi bir dizi ikinci dereceden sebep de şüphesiz Türkiye'de

demokrasiye geçişin önünü açmıştır. Ne var ki bu yöndeki esas somut baskı, kitleleri özgür bir rejim mücadelesi için seferber eden tarımsal, ticari ve girişimci gruplardan ve bir kısım aydınlardan geldi. Bütün bunların sonucunda 1946-47'de rejim liberalleşti ve Demokrat Parti 1950 seçimlerinden zaferle çıktı. Ancak bu demokratik görüntü aldatıcıydı. Sistem yürütmeye geniş yetkiler vermişti ve iktidar dışındaki grup ve ideolojilere siyasal temsil hakkı tanımıyordu. 1924 Anayasası'na dayanan tek meclisli parlamento teorik olarak bütün gücü elinde bulundurmasına karşın, devlet yönetimine hâkim olan esas güç, iktidardaki parti aracılığıyla yürütmeydi. Yasama, yürütme ve yargının birbirlerini karşılıklı olarak denetlemeleri söz konusu değildi. Sonuçta Adnan Menderes'in başında bulunduğu Demokrat Parti hükümeti 1957-1960 yılları arasında birçok özgürlüğü kısmayı başardı ve yoğun eleştiri ve muhalefete karşın iktidarını sürdürdü.

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Menderes'e karşı ilk muhalefet, 1955'te gayet anlamlı bir şekilde kendi partisinden geldi ve 1957'de neredeyse seçimi kaybetmesine neden oluyordu. 1957'de, Demokrat Parti içinde Menderes'e isyan eden sosyal gruplar hakkında Anadolu'nun dört bir yanında bizzat araştırma yürüten biri olarak şunu söyleyebilirim ki, bu muhalefetin temelini genellikle 25-40 yaş arasında tüccar, zanaatkâr, makine uzmanı, teknisyen ve profesyoneller oluşturmaktaydı. Demokrat Parti'nin alt kademelerinde bulunan bu kişiler, partinin kapatıldığı 1960 İhtilali'nden sonra kısa sürede Adalet Partisi'ni kurdular ve başarılı bir şekilde iktidar yarışına giriştiler. Adalet Partisi'nin 1961 seçimlerindeki genç adayları işte bu sürecin sonucuydu. Orta sınıfa mensup girişimci grupların siyasal yükselişi hem 1960 İhtilali sayesinde hem de askeri rejime ve radikal sosyal reformların ancak bu yolla gerçekleştirilebileceği gerekçesiyle onun sürmesinde ısrar eden bir kısım aydına rağmen gerçekleşti. Yeni anayasanın kabul edildiği 1961'de ortaya çıkan yeni sistem, farklı görüşlere özgür ifade hakkı ve çeşitli sosyal gruplara parlamenter temsil imkânı sağlayarak siyasal katılımın kapsamını genişletti ve rejime eşitlik getirdi. Bunun sonucunda ilk kez bir

Tablo 1.20

*Temel Gelişme Göstergelerinin Zincirleme Endeksi**

Yıllar	Safi Milli Hasıla[1]	Kentleşme[2]	İletişim ve Kitle İletişim Araçları		Ulaşım		Mesleki Farklılaşma[3]					Okuryazarlık[4]
			Radyolar	Gazete ve dergiler	Otoyollar	Demiryolları	Profesyonel ve teknik	Hizmet sektörü çalışanları	Sanayi ve ticaret	Devlet memurları ve kamu yöneticileri	Tarım	
1927	100.0	100.0			100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
1935	137.4	120.0	100.0	100.0	179.5	143.2	84.6	32.0	145.7	437.5	99.7	183.2
1940	125.8	119.3	269.8	226.8	105.0	111.2	145.5	112.5	82.2	147.3	106.9	114.3
1945	77.3	107.5	225.3	99.4	104.9	101.8	93.8	66.7	126.8	100.0	87.4	130.4
1950	153.3	112.5	186.2	195.2	108.1	102.1	100.0	383.3	87.4	57.4	115.9	114.7
1955	135.6	137.5	311.2		116.8	101.7	126.7	139.1	130.3	48.3	93.8	121.2
1960	135.2	131.5	134.3	256.3	111.9	101.2	115.8	128.1	107.1	135.6	93.2	107.6
1965	128.5		182.1	103.9 (1963)		117.8	122.7	117.1	114.2	102.6	95.4	109.8

*Zincirleme endeks rakamları önceki tablolara göre derlenmiş veriler temelinde, dönemden döneme yüzdelik artışı ifade etmektedir.

1 Kişi başına gelir zincirleme endeks rakamları şöyledir:

2 Bu sütundaki rakamlar 10 bin üzerinde nüfusa sahip il ve ilçelerde yaşayan insanların sayısındaki değişimi göstermektedir. 10 bin üzerinde nüfusa sahip il ve ilçelerde yaşayan insanların toplam nüfusunun yüzdelik zincirleme endeks rakamları şöyledir:

3 Rakamlar çalışanların toplam sayısındaki yüzdelik değişimi göstermektedir.

4 Bu sütundaki rakamlar toplam nüfusun yüzdesi olarak okuryazar oranındaki değişimi göstermektedir. Okuryazar nüfusun zincirleme endeks rakamları şöyledir:

Siyasal katılım oranının zincirleme endeks rakamları yüzde olarak şöyledir: 1946'ya kadar önemsiz; 1946=100; 1946=100; 1950=119.1; 1954=99.2; 1957=86.7; 1960=105.7; 1961=100.5; 1965=87.6.

Tablo 1.21

Temel Gelişme Göstergelerinin Endeks Rakamları

* 10 bin üzerinde nüfusa sahip il ve ilçeler

** Geçerli oyların yüzdesi. Sırasıyla 1946,1950,1954,1957,1960,1961,1965 seçimleri.

			Kentleşme		Ulaşım		İletişim ve Kitle İletişim Araçları		Mesleki farklılaşma (toplam çalışan nüfusun yüzdesi olarak)					okuryazarlık		
Yıllar	Safi milli hasıla	Kişi başına gelir	Şehir merkezlerinde yaşayan nüfus	Şehir merkezlerinde yaşayan nüfusun toplam nüfusa oranı	Otoyollar	Demiryolları	Radyo	Gazete ve dergi	Profesyonel ve teknik	Hizmet sektöründe çalışanlar	Sanayi ve ticaret	Devlet memurları ve kamu yöneticileri	Tarım	Okur yazar nüfus	Okur yazar nüfusun toplam nüfusa oranı	Siyasal katılım
1927	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	—	—	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	
1935	137,4	116,0	120,0	101,2	179,5	143,2	100.0	100.0	84,6	32,0	145,7	437,5	99,7	183,2	216,7	
1940	172,9	132,4	143,2	109,7	188,6	159,2	269,8	226.8	123.1	36,0	112,6	631,2	106,5	209,3	273,4	
1945	135,6	97,0	153,9	111,6	197,3	162,1	607,8	225,5	115,4	24,0	137,8	631,2	93,1	272,9	375,0	100,0
1950	204,5	133,3	173,2	112,8	213,8	165,4	1,106,4	434,2	115,4	92,0	119,7	362,5	107,9	313,6	412,0	119,1
1955	275,0	156,6	238,1	127,4	249,9	168,3	3,443,7		146,2	128,0	155,9	175,0	101,2	379,4	669,0	118,1
																102,1
1960	374,9	184,3	313,0	153,7	279,1	170,3	4,625,1	1,112,8	169,2	164,0	119,8	237,5	94,4	408,4	829,8	108,0
																108,5
1965	470,4	204,5				200,6	8,423,9	1,115,7 (1963)	207,7	192,0	190,6	243,8	90,04	48,6	1,031,8	95,1

sosyalist parti (Türkiye İşçi Partisi) meclise girdi ve bütün siyasal eğilimlerin dergileri serbestçe yayımlanmaya başladı. İki meclisli bir parlamento oluşturuldu ve yasama-yürütme-yargının birbirini karşılıklı denetlediği kurumlar meydana getirildi. Böylece asker tarafından gerçekleştirilen ve büyük ölçüde onun vesayeti altında kabul edilen 1961 Anayasası, teorik olarak ekonomik-girişimci grupların dünya görüşüyle ve ekonomik-kültürel istekleriyle örtüşen bir siyasal rejimin kurulması ve pekişmesine yol açtı. Ne var ki bu, gerçekte, sınıf mücadelesinde olduğu gibi bir sınıfın diğeri üzerindeki zaferi değil, tanınma mücadelesi veren ve sonunda bunu başaran yeni bir sosyal tabakanın doğuşuydu. Bu süreç, aslında, katı sınıf ayrımlarına ve bir aristokrasiye sahip olmayan ve Üçüncü Dünyada doğmakta olan toplum biçiminin prototipi niteliğindeki yeni bir toplum tipinin doğuşuna işaret ediyordu.

Ekonomik girişimci gruplarla devletçi gruplar ve benzerleri arasındaki ilişkiler, bu çalışmada Batılı siyaset ve toplum kavramları bağlamında ele alındı. Bununla birlikte, toplumun "geleneksel" siyasal kültüründen ve tarihinden kaynaklanan ve sosyal gruplar arasındaki ilişkileri düzenlemede geçmişte olduğu kadar bugün de etkili olmaya devam eden kurallar, gelenekler, tutumlar ve yazılı olmayan kanunlar da vardır. Bütün bunlar uzun bir analize tabi tutulabilir. Bununla birlikte, bu çalışmada analiz edilen süreç boyunca kendini belli eden bir mücadele kalıbından, "geleneksel toplumdan" miras alınan temel bir özellikten söz etmek mümkündür. Orta Asya'daki ilk zamanlarından Cumhuriyet dönemine değin Türklerin tarihine devletçi elitlerin oynadığı rol damgasını vurmuştur. Sıradan insanlar ve kitleler yöneticilerine itaat etmiş, onların iktidarına boyun eğmiştir. Kitlelerin içinden çıkmış bir sosyal hareketin meydana geldiği nadir zamanlarda -ki tarih, yönetici elitlerin bakış açısına göre yazıldığından bu hareketlerden pek söz edilmez veya pejoratif tarzda söz edilir- rejim ya bunları bastırmış ya da liderlerini asimile ederek yönetici elite dâhil etmiştir. Müesses nizam, halk liderlerini etkileyip asimile etmek ve şayet inatçılık yaparlarsa uygun bir fırsatta ortadan kaldırmak üzere inanılmaz rafine yöntemler geliştirmiştir.

Tablo 1.22. Siyasal Göstergeler: Katılım ve Özgürlük

+: Tam Özgürlük
-: Sıfır Özgürlük
A: Tek meclisli parlamento
AS: Meclis ve Senato
C: En az iki yıl kesintisiz
D: Doğrudan seçim
I: Dolaylı seçim
O: Sınırlı
M: CHP'nin tek parti yönetiminin bitişini işaret eden çizgi
O+: Özgürlük tanınmakla birlikte pratikte bir şekilde sınırlanmış
N: Milliyetçi
R: Dini
S: Münferit

Dönemler	Seçim yılları	Seçim sistemi	Dernek kurma, siyasal faaliyette bulunma ve basın özgürlüğü	Muhalefet partilerinin sayısı (parantez içindeki rakam kaç ay faaliyet göstermiştir)	Özgür seçimlerin sayısı ve özgürlüğün derecesi	Belli başlı ideolojik sol partiler	Belli başlı sol eğilimi sahibi belli başlı ideolojik sağ partiler	Belli bir program ve taraftar kitlesi sahibi belli başlı dinci gazete ve dergilerin sayısı	Belli bir program ve taraftar kitlesi sahibi belli başlı sağcı ve/veya dinci gazete ve dergilerin sayısı	Oy kullanma oranı	Yasama organının tipi
1923-1930		I	O	2(6)		2		6S		Bilinmiyor	A
1930-1935		I	O					2C	2N	"	A
1935-1940		I	O						6N	"	A
1940-1945		I	O						8N	"	A
1945-1950	1946	D	O+	3	2+	2	1	8S	4N	80.0	A
	1950								3R	89.3	
1950-1955	1954	D	+	3	1+				4N	88.6	A
									5R		
1955-1960	1957	D	O+	4	10+				3N	76.6	A
									5R		
1960-1965	1961	D	+	5	2+	1	1	5	2N	81.0[3]	AS
	1965								2R	81.4[4]	
										71.3	

1 Genellikle azınlığın görüş veya çıkarlarını temsil eden ama toplam oyların yüzde 3'üne nadiren ulaşabilen bağımsızlar dâhil değildir.
2 Sağda bu kategoriye dâhil edilebilecek sınırlı bir taraftar kitlesine sahip bir düzineden fazla parti vardır. Dini partiler buna dâhil değildir. World Handbook dindarların 1957 ve 1961'deki oylarının yüzde 10.6 olduğunu söylemektedir, ancak bu rakam tartışmalıdır.
3 Bu Anayasa referandumuyla ilgilidir.
4 Oy kullanma oranındaki düşüş, köylü oylarını keserek Adalet Partisi'nin gücünü kırmak amacıyla seçim sisteminin aşırı derecede kullanışsız hale getirilmesinin sonucudur. Bu düşüşün yapay olduğunu görmek için 1961 referandumu ve seçimiyle karşılaştırma yapılabilir.

TABLO 1.23
SİYASAL KATILIM: SİYASAL PARTİLER VE SEÇİMLER

1 Anayasa referandumuna aittir.

2 Parantez içindeki sayılar toplam geçerli oyların yüzdelik ifadesidir.

3 Geçici sonuçlar. (Partilerin oylarına Hakkari dahil değildir. Diğer bütün rakamlar ülke genelini kapsamaktadır.)

Seçim yılları	1950	1954	1957	1960[1]	İhtilal sonrası (Yeni anayasa, daha geniş temsil, ideolojik aşama)	1961	1965	1969[3]
Geçerli oylar	8,905,743	10,262,063	12,078,623	12,747,901		12,925,395	13,679,753	14,692,581
Toplam oy	7,953,085	9,095,617	9,250,949	10,321,111		10,522,716	9,748,678	9,454,581
Katılım oranı(%)	89,3	88,6	76,6	81,0		81,4	71,3	64,4
Demokrat Parti	4,241,393	5,151,550	4,372,621					
	(53.3)[2]	(56.6)	(47.3)					
Adalet Partisi						3,527,435	4,921,435	4,184,814
						(34.8)	(52.9)	(46.5)
Cumhuriyet Halk Partisi	3,176,561	3,161,696	3,753,136			3,724,752	2,675,785	2,465,554
	(39.9)	(34.8)	(40.6)			(36.7)	(28.7)	(27.4)
Millet Partisi	250,414						582,704	294,655
	(3.1)						(6.3)	(3.2)
Köylü Partisi		57,011	350,597					
		(0.6)	(3.8)					
Cumhuriyetçi Millet Partisi		434,085	652,064					
		(4.8)	(7.0)					
Hürriyet Partisi			346,881					
			(4.0)					

TABLO 1.23 (Devamı)

Seçim yılları	1950	1954	1957	1960[1]		1961	1965	1969[3]
Yeni Türkiye Partisi					İhtilal sonrası (Yeni anayasa, daha geniş temsil, ideolojik aşama)	1,391,934	346,514	202,042
						(13.7)	(3.7)	(2.2)
Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi						1,415,390	208,696	
						(14.0)	(2.2)	
Türkiye İşçi Partisi							276,101	238,741
							(3.0)	(2.7)
Güven Partisi								577,026
								(6.6)
Milliyetçi Hareket Partisi								278,220
								(3.0)
Birlik Partisi								228,586
								(2.8)
Bağımsızlar	383,282	137,318	4,994			81,732	296,528	508,733
	(4.8)	(1.5)	(0.1)			(0.8)	(3.2)	(5.6)

Kaynaklar: *1950-1965: 1950-65 Milletvekili ve 1961,1964 Cumhuriyet Senatosu Üye Seçimleri Sonuçları*, Yayın No: 513, Devlet İstatistik Enstitüsü (Ankara, 1966), s.vii.

1969: *Cumhuriyet*, 15 Ekim 1969. Walter F. Weiker, "Turkey's Elections, May Vode Ills", *Mid East*, Aralık, 1969, s.10-13, 32-34. Ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, "The Turkish Elections of 1957", *The Western Quarterly*, 14 Haziran 1961, s.459 (Türkçesi için bkz. *1957 Seçimleri, Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi içinde*, İmge Kitabevi, 2007, Esin Soğancılar çevirisi, s. 111-155.); Michael Steed ve Nermin Abadan, "Four Elections of 1965", *Government and Opposition*, Mayıs 1966, s.343; Walter F. Weiker, *The Turkish Revolution*, 1960-61: *Aspects of Military Politics* (Washington, D.C., 1963), s.166.

Günümüzde yeni bir sosyal tabaka ortaya çıkmış, halk desteğiyle iktidara gelmiş ve hâlâ da orada durmaya devam etmektedir. İktidarının temeli kitlelerdir, buna karşılık siyaset felsefesi en iyimser ifadeyle belirsizdir. Türkiye'nin siyasal geleceği devletçi elitlerle yeni yükselen gruplar arasındaki nihai iktidar mücadelesi tarafından belirlenecektir. Ekonomik girişimci gruplar kitlelerle gayriresmi koalisyonunu sürdürüp yeni bir toplum tipi mi geliştirecek, yoksa geçmişte olduğu gibi devletçi elitler karşısında diz çöküp onların siyasal üstünlüğünü kabul mü edecek? Geleneğin dayanıklılığı, güvenliğin cazibesi ve iktidarın nimetlerinden faydalanma arzusu karşı durulamayacak kadar güçlü olabilir. 1971'deki olaylar, şimdiden, bütün bu güçlerin yeni bir senteze yöneldiğini göstermektedir. Demirel'in askeri baskı karşısında istifa etmesi ve liderlik etmede başarısız oluşu da bunun göstergesidir. Öyleyse Türk halkının insan onuru ve özgürlüğünün tanınması ve manevi özgürlük uğruna bin yıldır yürüttüğü mücadele daha da keskinleşerek devam edecektir. Türkiye'de kitlelerle elitler arasındaki bu çatışmanın karmaşık siyasal ve psikolojik unsurları, Feyzi L. Karaosmanoğlu'na ait bir makaleden alınan aşağıdaki uzun pasajda her yönüyle ve cesur bir şekilde anlatılmaktadır. Eski bir feodal ailenin çocuğu olan ve liberal bir siyasetçi olarak önce Demokrat Parti hükümetinde Bakanlık yapıp sonra 1955'te Menderes'e karşı muhalefete başlayan Karaosmanoğlu şöyle demektedir:

"Türkiye'de bildiğimiz manada, iktisadi ve içtimai sebeplerle meydana gelmiş sınıf, henüz belli halde yoktur. Varsa bile, şükürler olsun ki kavgasını pek görmüyoruz. Fakat bunun ötesinde bundan tamamiyle ayrı olarak memleketimizde iki sınıf vardır ve bunlar arasında da yıllardır gizli ve bazen de aşikâr bir kavga, had safhada olmasa da için için devam etmektedir. Bu sınıfın birisi idare edenler takımı, öbürü de bunlar tarafından idare edilen, aydın olsun olmasın kendi işi ile meşgul olan büyük halk kütlesidir.

Bunlar arasındaki mücadele, idare edilenlerin öbürlerine karşı dayatması şeklinde dahi değildir. Aksine kendilerini, bu halkı gökten nazil

olan bir emirle idare etmekle vazifelendirilmiş sananların ayni biçimde taarruzları, ceberrutlukları ve hışımları halindedir. İdare edenler köyden çıkabilir, şehirden yetişebilir, fakat nasıl ve nereden çıkarsa çıksın, nasıl ve nereden yetişirse yetişsin ayni biçimde, ayni tutumda, ayni zihniyette ve huydadır. Bunlar, bir kere devlet denen otoritenin çarkına dolandılar mı artık sıraları ve yerleri en olursa olsun en küçüğünden en büyüğüne kadar hemen bir gülmez surat takınırlar, bir homurtulu ses edinirler ve koca kütleyi istedikleri gibi sevk ve idareye yeltenirler. Kütle bizar olmuş, kütlenin içinde gönül koyanlar, üzülenler bulunmuş umurlarında değildir. Ne yapmak lazımsa yapacaklar, ne söylemek lazımsa söyleyecekler ve idare etmenin onlarca başdöndürücü olan zevki ve şevki içinde ara sıra da adeta bir tasa yapar gibi bıktıklarını, usandıklarını lakin memleket hizmetinin kendilerini bırakmadığını acayip bir çalımla yüzümüze karşı haykırarak veya kısık bir sesle ifade ederek böylece devam edip giderler.

Vakıa bunlar halk içinden çıkarlar ve bununla da ömürleri boyunca övünürler. İdare etmek için okuduklarını, bunun için yetiştiklerini söylerler. Bunlar ya politikacıdır, seçim denen vasıta ile işbaşına gelirler, yahut memurdurlar, küçükten başlarlar, sıra takip ederek ilerlerler. Bir kere seçildiler, herhangi bir kurula girdiler mi, bir kere tayin edildiler, bir masaya oturdular mı, yani idare edilenler zümresinden ayrıldılar mı, o çehre, o ses, o tutum, o karar ve kumanda tavrı derhal bunları bulur, idare ediyoruz dedikleri kütlenin yanı başında kalmayıp karşısına geçerler ve bir ıslahatçı, bir terbiyeci, elinde dizgin tutan bir adam haliyle kırbacı şaklatmaya, dizgini kasmaya ve tartmaya başlarlar.....

Bu bir hastalıktır, en küçüğünden en büyüğüne kadar milleti idare etmek için yaratıldıklarını sanan, aydın geçinenlerin hastalığıdır ve sürüp gidiyor."[81]

Gerçekten de Türkiye'nin siyasal geleceğini belirleyecek olan şey, büyük ihtimalle, hem bu daimi toplum ve yönetim felsefesi hem de modern ekonomik güçlerin yarattığı yeni sosyal gruplar ve onların ulusa, eşitliğe, özgürlüğe ve modernliğe dair fikirleri olacaktır.

NOTLAR

1. Niceliksel verilerin tarihsel çalışmalarda kullanılmasına ilişkin araştırma projeleri için bkz. *Historical Methods Newsletter: Quantitative Analysis of Social, Economic and Politic Development*, Pittsburg Üniversitesi Tarih Bölümü Yayını. Tarihin işlevselci analizi için bkz. S. N. Eisenstadt, *Political Systems of Empires* (Glencoe: III, 1963). Ayrıca bkz. Guenther Lewy, "Historical Data in Comparative Political Analysis," *Comparative Politics*, October 1968, pp. 103-10.
2. Modernleşmeye ilişkin karşılaştırmalı bir tarihsel çalışma için bkz. Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, eds., Political Modernization in Japan and Turkey (Princeton, 1964.)
3. Bkz. William F. Ogburn, *Social Change* (New York, 1950) ve Otis Dudley Duncan ve Leo F. Schnore, "Cultural Behaviour and Ecological Perspectives in the Study of Social Organization", *The American Journal of Sociology* LXV (Eylül, 1959), s. 132-46.
4. Bkz. Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston, 1966). Türkçesi için bkz. *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, İmge Yayınları, Şirin Tekeli-Alaeddin Şenel çevirisi. Tabakaların sınıflara dönüşümü için bkz. Eugene ve Pauline Anderson, *Political Institutions and Social Change in Continental Europe in the Nineteenth Century* (Berkeley, 1967), s. 3-25.
5. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass., 1966), s.188. Ayrıca bkz. Bölüm 6.
6. Karl W. Deutsch, "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review* LV (Eylül 1961), s. 493-514.
7. Seymour M. Lipset, "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy," *American Political Science Review* LIII (Mart 1959), s. 76, 83.
8. Phillip Cutright, "National Political Development: Measurement and Analysis", *American Sociological Review* 28 (Nisan 1963), s.253-64. Ayrıca bkz. Leo F. Schnore, "The Statistical Measurement of Urbanization and Economic Development," *Land Economics* XXXVII (Ağustos 1961), s. 229-45.
9. Bert F. Hoselitz, "Social Stratification and Economic Development," *International Social Science Journal* XVI (2) (1964), pp. 237-51. Ayrıca bkz. William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, 1959).
10. Ward ve Rustow, *Political Modernization*, s. 259-60.
11. Walt W. Rostow, *The Stages of Ecomic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge, Mass., 1960). *Politics and the Stages of Growth* (Cambridge, 1971) taslak yayıncıya ulaştıktan sonra ortaya çıktı ve kullanılmadı.

12. Simon S. Kuznets, *Modern Economic Growth: Rate Structure, Spread* (New Haven, 1966). Ayrıca bkz. J. K. Galbraith, *Economic Development in Perspective* (Cambridge, Mass., 1962).
13. A.F.K. Organski, *The Stages of Political Development* (New York, 1965).
14. Dankwart, A. Rustow, *A World of Nations, Problems of Political Modernization* (Washington, D.C., 1967), s. 120-32.
15. Dankwart, A. Rustow, "Political Parties and Ruling Elites in Turkey", Palombara ve M. Weiner, eds., *Political Parties and Political Development* (Princeton, 1966), s.112-13 içinde.
16. Frederic W. Frey, *The Turkish Political Elites* (Cambridge, Mass., 1965), s. 407 vd.
17. Cyril E. Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History* (New York, 1966)
18. Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society (Glencoe, Ill., 1964), s.45 vd.
19. Ibid., s. 46 ve 50.
20. Meselenin tarihsel arka planı için bkz. William R. Polk ve Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago, 1968).
21. Frederic W. Frey, *The Mass Media and Rural Development in Turkey*, Report Number 3 (Cambridge, Mass., 1966), s.32 vd.
22. E.E. Hagen, *On the Theory of Social Change: How Economic Growth Begins* (Homewood, Ill., 1962), ve David C. MacClelland, *The Achieving Society* (New York, 1961).
23. Yakın zamanda yayınlanan siyasal gelişmeyle ilgili bir çalışmanın yazarı, Lipset'in zenginlik ve demokrasi arasında kurduğu korelasyona karşı çıkmakta ve anayasacılığın ve halkın siyasete katılımının kademeli olarak ekonomik gelişme düzeyine paralel ilerlediği sonucuna varmaktadır. Martin C. Needler, "Political Development and Socio-Economic Development: The Case of Latin America", *American Political Science Review*, Eylül 1968, s. 895 ve 897.
24. Bruce M. Russett, H.R. Alker, Jr. K. W. Deutsch ve H.D. Lasswell, *World Hanbook of Political and Social Indicators* (New Haven, 1966), s. 294-303.
25. S. M. Lipset, "Research Problems in Comparative Analysis of Mobility and Development", *International Social Science Journal* XVI, no 1 (1964), s.35-48. Ayrıca bkz. Philip E. Converse, "New Dimensions of Meaning for Cross-National Sample Surveys in Politics", *International Social Science Journal* XVI (1964), s.19-34. Ayrıca bkz. Paul F. Lazarsfeld ve Morris Rosenberg, eds., *The Language of Social Research* (Glencoe, 1955).
26. Donald V. McGranahan, "Comparative Social Research in the United Nations", *Comparing Nations: The Use of Quantitative Data in Cross-*

National Research, Richard I. Merritt ve Stein Rokan, eds. (New Haven, 1966) içinde, s.529-30.

27. Bu fikir İspanya'yla ilgili bir çalışmayla doğrulanabilir. Söz konusu çalışmayı yürütenler İspanya'da yedi tip bölge tespit etmişlerdir: Burjuva bölgesi, geçiş sürecindeki proleter bölgesi, geçiş sürecindeki ara sınıflar bölgesi, ara sınıflar bölgesi, geçiş sürecindeki üst sınıflar bölgesi, üst sınıflar bölgesi ve proleter bölgesi. Bu çalışmaya göre Madrid özel bir sekizinci bölgeyi oluşturuyordu. Bkz. Juan J. Linz ve Amado de Miquel, "Within-Nation Differences and Comparisons: The Eight Spains" Merritt ve Rokan, *Comparing Nations* içinde, s.267-319.

28. Bütün samimiyetimle söylemeliyim ki, bir iki Afrika ülkesindeki çağdaş gelişmelerin analizine dayanan modernleşme teorileri, bütün olarak bir kıtanın modernleşmesine değil de belli bir gelişme aşamasının veya belli bir toplumun niteliksel analizine dayandıkları vurgulanmadığı sürece, Latin Amerika ve Asya için sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Öte yandan Ortadoğu, Latin Amerika ve Asya'daki sosyal ve siyasal gelişmenin belli yönleri çarpıcı benzerlikler göstermekte ve gelişme aşamalarının birbiriyle çakıştığını düşündürtmektedir. Bunun yanı sıra, tek bir ülkedeki gelişme aşaması da bölgeden bölgeye değişiklik göstermektedir. Bu farklılıkların, tarihsel olarak az çok belirgin bir farklılaşma aşamasına denk düşen yapısal değişmelerle uyumlu olduğu varsayılabilir. Sonuçta gelişmeyi ölçmek ve bir modernleşme teorisi oluşturmak için kullanılan niceliksel ve niteliksel veriler, belli bir gelişme aşamasına göre tanımlanmadığı takdirde, hatalı sonuçlara sebebiyet verebilir.

29. Sten Sparre Nilson, "Measurement and Models in the Study of Stability" World Politics (Ekim 1967) çalışmasında İngiltere'de on sekizinci yüzyılda 180 bin mülk sahibinin oynadığı siyasal rolü inceleme imkânına sahip oldu. Bunu yaparken mülk sahiplerinin tercihlerinin Whigler ve Toryler arasında nasıl değiştiğini gösteren istatistikler kullandı. Nilson bu tercih değişikliklerini mülk sahiplerinin çıkarlarındaki değişime bağlamaktadır. (Ayrıca bkz. s.11)

30. Bu konudaki bilgilerimizi İstanbul Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ömer L. Barkan'ın, Ankara Üniversitesi'nden Halil İnalcık'ın, Londra Üniversitesi'nden Bernard Lewis'in ve Avrupa ve Amerika'daki çeşitli kuruluşların çalışmalarına borçluyuz. Osmanlı tarihi hakkında ayrıntılı referanslar için aşağıdaki çalışmalarıma bakılabilir: Kemal H. Karpat, "The Ottoman Parliament of 1877 and its Social Significance" *Actes du Premier Congres International des Études Balkaniques*, IV (Sofya, 1969) içinde, s.247-257. Türkçesi için bkz. *1877 Osmanlı Parlamentosu ve Sosyal Açıdan Önemi*, Dilek Özdemir çevirisi, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi 2006 içinde, s.371-392. "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", Polk ve Chambers, *Beginnings of Modernization* içinde, s.69-90. Ayrıca şu çalışmanın girişine bakılabilir: Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the*

Contemporary Middle East (New York, 1968). Bruce McGowan'ın 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki vergilerle ilgili niceliksel araştırması da önemlidir. Son olarak, şeriye sicilleri de dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklara dayanarak yürüttüğüm ve gelişmenin tarihsel boyutlarını kavramamı sağlayan Gaziantep'in (Ayıntab vilayeti) sosyal tarihine ilişkin araştırmamdan da bahsetmeliyim.

31. Osmanlı İmparatorluğu üzerine çalışan hemen hemen herkes Osmanlı tarihini esasen siyasal gelişmelere dayanarak çeşitli dönemlere ayırır. Örneğin önde gelen Türk tarihçilerinden biri olan Halil İnalcık "Osmanlı Tarihinde Dönemler" adlı çalışmasında altı dönem üzerinde durmaktadır: Kuruluş (1300-1402), konsolidasyon ve reorganizasyon (1402-1481), dünya imparatorluğu girişimi (1481-1671), kriz ve gelişme mücadelesi (1581-1699), yenilgi ve Avrupa üstünlüğünün kabulü (1699-1826), Yeniçerilerin kaldırılmasından Abdülhamid'in devrilmesine kadar olan dönem (1826-1909).

32. Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti", *Belleten* 51 (1949), s.497-571; 55 (1950), s. 319-418. Halil İnalcık'ın eleştirisi için bkz. *Belleten* 15 (1951), pp. 629-90. Ayrıca bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1968). Genişletilmiş son Türkçe baskısı için bkz. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yayınları, Babür Turna çevirisi.

33. Farklı bir görüş için bkz. Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1938). Türkçe baskısı için bkz. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Pencere Yayınları, Fatmagül Berktay çevirisi.

34. Bkz. Paul Wittek, "De la Defaite d'Ankara a la Conquéte d'Istanbul, Revue Études Islamiques, 1 (1938). Daha erken dönemler için bkz. Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London, 1968). Türkçe baskısı için bkz. *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Erol Üyepazarcı çevirisi.

35. Ö. L. Barkan, "Les Particularités du Systéme Financier Ottoman et son Évolution du XV au XVII Siécle," L'impot Dans le cadre de la vVIle et l'etat (Collection Historie-Historische Uitgaven), no: 13, (1966), s.272. Bu istatistiklerin kaynakları için bkz. "H. 933-934 Tarihli Bütçe Cetveli ve Ekleri", İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt 15, 1-4, s.1-51; "1079-1080 (1669-1670) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ek'leri" Ibid., Cilt 17, 1-4 (1961), s.1-79. Ağır silahların kullanımı için bkz. Carlo M. Cipolla, *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion* (London, 1965), ve D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (London, 1956). Ayaklanmalar için bkz. M. Akdağ, *Celali İsyanları 1550-1603* (Ankara, 1963); ayrıca bkz. B. Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *Islamic Studies* (Karachi, 1962), s. 71-87.

36. 1605-6, 1607-8, 1804 ve 1805'teki resmi *yoklamalara* dayanan toplam timar sayıları ve bir istatistik analiz için bkz. V. P. Mutafcieva ve Strazimir Dimitrov, *Sur l'état du Systéme des Timars des XVII-XVIII* ss. (Sofya, 1968).

Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "The Breakdown of the Ottoman Economic and Social Structure" (Yayınlanmamış tebliğ, 1967)

37. Samuel P. Huntington, "Political Development and Political Decay", *World Politics*, XVII, no: 3 (Nisan 1965), s. 386-430.

38. Encyclopedia of Islam, new edition, "Ayan" maddesi ve bibliyografya. Çağatay Uluçay, *Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri* (İstanbul, 1944). Eski ayan kavramı için bkz. L. Fekete, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendisinin Evi", *Belleten* 29, 116 (1965), s.615-38. 18. ve 19. yüzyılların yeni "ekonomik" zihniyetli ayanları ve toplumsal kökenleri için bkz. Cemal Gökçe, "Edirne Ayanı Dağdevirenoğlu Mehmet Ağa", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XVII, no: 22 (Mart 1967), s.97-110 ve Avdo Suceska, *Ajnai* (Sarajevo, 1965).

39. Bkz. Karpat, "Land Regime".

40. Bu konu için bkz. Christo Gandev, "L'Apparition des Rapports Capitalistes dans l'Économie Rurale de la Bulgari Edu Nord-Ouest au Cours du XVIII S" *Études Historiques* (Sofya, 1960), s. 208 vd; Traian Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *The Journal of Economic History* XX (Haziran, 1960), s. 234-313. Suriye için bkz. Herbert L. Bodman, Jr., Political Factions in Aleppo, 1760-1826 (Chapel Hill, N.C., 1963); M. D'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, 7 cilt (Paris, 1788-1824); ve Bernard Lewis, "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica* (1958), s. 111-27. Türkçesi için bkz. *Osmanlı İmparatorluğu'nun İnhitatı Üzerine Bazı Düşünceler*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cilt III, Cûz 1-2, 1959-1960, s.161-178, çev. Salih Tuğ, ayrıca bkz. *Osmanlı Geriledi mi?*, ed. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, 2006 içinde, s.59-80.

41. Balkanlardaki karmaşık ekonomik ve sosyal gelişme süreci, Doreen Warriner'in editörlüğünü yaptığı ve içinde orijinal kaynaklardan yapılmış mükemmel çeviriler bulunan *Contrasts in Emerging Societies* (Londra, 1965) isimli eserde gayet iyi sergilenmektedir. Ulus devletlerin doğuşu için bkz. Dimitrije Djordjevic, *Révolutions Nationales des Peuples Balkaniques* 1804-1914 (Belgrad, 1965)

42. Demetrius Georgiades, La Turquie Actuelle (Paris, 1892), s.224-5. Ayrıca bkz. A. Ubicini, Letters on Turkey (Londra, 1856) ve A. Velay, Essai sur l'historie Financiére de la Turquie (Paris, 1903).

43. Nicolas G. Svoronos, *Le Commerce de Salonique au XVIII siécle* (Paris, 1956), s.323. P. Mason, *Historie du Commerce Français dans le Levant* (Paris, 1911)

44. Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914* (Chicago, 1966), s.30.

45. Georgiades, *La Turquie.*, s. 223; Issawi, *Economic History.*, s. 232.

46. Kemal H. Karpat, "The Transformation of the Ottoman State", *International Journal of Middle East Studies*, 3 (Temmuz 1972), s.243-81. Türkçesi için bkz. *Osmanlı Devleti'nin Dönüşümü*, Dilek Özdemir çevirisi, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi 2006 içinde, s.7-71.

47. Karpat, "Land Regime".

48. Bu okulların dünyaya ve kendi toplumlarına ilişkin görüşü, Batı toplumlarının küçümseyici entelektüel bakışını yansıtmaktaydı. Batının eğitim sistemine, yüksek derecede farklılaşmış bir sosyal ve teknolojik düzenin ve sanayileşmiş bir ekonominin ifadesi olarak bakarsak, şurası kesindir ki, ona temel oluşturan görüşler ne yerli aydınlar tarafından doğru bir şekilde özümsenip yorumlanabilir ne de kitlelere aktarılabilir. Batı eğitiminin teknolojik, ekonomik ve sosyal dayanaklarından yoksun olan aydınlar, bu nedenle çoğu zaman Batıyı yüzeysel ve eksik bir kavrayışla ideal bir yaşam tarzı olarak yorumlamıştır.

49. 1843'te (*Ceride-i Havadis*) ve bilhassa 1860 (*Tercüman-ı Ahval*) ve 1862'de (*Tasvir-i Efkâr*) gerçek gazeteler ortaya çıktı. *Tasvir*'in tirajı 24 bindi. 1870'e gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde epey gazete ve dergi çıkıyordu. Oysa aydınlar tarafından dile getirilen eğitime ilişkin taleplere karşın, okuryazar oranı hiçbir dikkate değer artış göstermemişti. Mesleki eğitim taleplerinin, esasen, gazeteci Ahmet Mithat Efendi gibi yükselen orta sınıfın temsilcilerinden gelmesi anlamlıdır. Bkz. Kemal H. Karpat, "The Mass Media", *Political Modernization*, s. 255-282.

50. Bu, çok büyük öneme sahip bir konudur. İttihat ve Terakki'nin Gaziantep şubesine ilişkin bizzat yürüttüğüm bir çalışma taşrada siyaset ve ekonominin ne kadar iç içe geçtiğini göstermektedir. Bu meselenin arka planıyla ilgili bilgi için bkz. Marc J. Swarz, *Local-Level Politics* (Chicago, 1968)

51. Siyasal sosyalizasyon Herbert H. Hyman tarafından tanımlanan kalıba benzer bir özellik göstermektedir. Bkz. *Political Socialization* (Glencoe, Ill., 1959). Ayrıca bkz. Gerald J. Bender, "Political Socialization and Political Change", *Western Political Quarterly*, Haziran 1967, s. 390-407.

52. Bu analiz için esasen şu kaynağı kullanmaktayız: William Flanigan ve Edwin Fogelman, "Patterns of Political Development and Democratization: A Quantitative Analysis" ve Michael C. Hudson, "Some Quantitative Indicators for Explaining and Evaluating National Political Performance" (Amerikan Siyaset Bilimi Kongresi'nde okunan tebliğler, Chicago, 1967). Bu tebliğlere ulaşmamızı sağlama nezaketini gösteren yazarlara büyük teşekkür borçluyuz.

53. Türkiye'de, 1920-22 yılları arasındaki Ulusal Kurtuluş Savaşı'nı Anadolu halkının asker-aydın grupların liderliğinde gerçekleştirdiği anti emperyalist bir toplumsal ayaklanma olarak gören yeni bir düşünce ekolü bulunmaktadır. Bkz. Sabahaddin Selek, *Anadolu İhtilali*, 2 cilt, (İstanbul, 1964)

54. Bu dönem hakkındaki literatür oldukça zengindir. Bibliyografya bilgisi için bkz. Bernard Lewis, *The Emergence...* ve Kemal H. Karpat, *Turkey's Politics* (Princeton, 1959).

55. Frederick Frey Cumhuriyet Türkiyesi'nde altı siyasal gelişme aşaması tespit etmektedir: Ulusal kimliğin oluşumu, ulusal bağımsızlık savaşı, bağımsızlık sonrası yeniden örgütlenme, vesayet rejimleri, demokrasinin ilk dönemi ve demokrasinin sağlamlaşması. *Turkish Political Elites*, s. 408. Bizce, bunlar modern devletin oluşma ve pekişme aşamalarıdır.

56. Robert Bellah Japonya'yı sanayi devrimine hazırlayan dini faktörlerden bahseder. Bkz. *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* (Glencoe, Ill., 1957). Türkiye'de 1930-1950 döneminde paralel bir gelişme yaşanmamıştır. Belki de ileride başka birisi, Türkiye'yi bir çeşit orta sınıf ahlakı geliştirmek için yeni dini değerler peşinde koşan bir ülke olarak görebilir.

57. Türkiye örneği E. E. Hagen'in "statü kaybını" girişimci sınıfın doğuşunun bir koşulu olarak gören bakış açısını doğrulamamaktadır. Çünkü girişimci sınıflar eski bürokratik elitler ve mülk sahibi gruplarla doğrudan rekabet içindeki kentli ve kasabalı alt tabakalardan doğmuştur ve ordu hemen hemen 1953'e kadar prestijini kaybetmemiştir. Bizce girişimci "İşletmenin mülkiyetindeki payı nedeniyle bir şirkette nihai karar alma yetkisine sahip olan idari konumdaki kimse"dir. Bkz. Alec P. Alexander, *Greek Industrialists: An Economic and Social Analysis* (Athens, 1964), s.19.

58. Sanayinin ilk dönemleri, yani Tanzimat dönemi sanayisi hakkındaki tek çalışma için bkz. Ömer Celal Sarç, "Tanzimat ve Sanayimiz", *Tanzimat* (İstanbul, 1931), s.1123-40. İngilizce çevirisi için bkz. Issawi, *Economic History*, s.48-59.

59. Rakamlar, önde gelen iktisatçı ve sosyal bilimcilerden İsmail Hüsrev Tökin'in Türkiye ekonomisi üzerine pek bilinmeyen ama temel bir kaynak niteliğinde olan şu çalışmasından alınmıştır: *Rakamlarla Türkiye* (Ankara, 1949), s.20-38. Yakın dönemde de bu konuda mükemmel bir çalışma yayınlanmıştır. Vedat Eldem, *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, (Ankara, 1970).

60. Ibid., s.54.

61. K.J. Jlrecek, *Cesty po Bulharsku*, (Prague, 1888). Buradan çevrilmiş bölümler için bkz. Warriner, *Contrasts in Emerging Societies*, s.244-45.

62. İngiliz Yüksek Komisyonu'nun ticaret kâtibi raporunda şöyle demektedir: "Türkiye'de yıl boyunca yaşanan ciddi siyasal ve ekonomik sorunlara karşın dört yeni banka şubesi kuruldu, ayrıca 1921'de iki tane daha kurulması için gereken hazırlıklar yapıldı." O sırada 22 büyük ve 8 şahsa-ait banka vardı. C. H. Courthope-Munroe, *General Report on the Trade Economic Conditions in Turkey* (Londra, 1921), s.12.

63. Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye* (İstanbul, 1945). Ayrıca bkz. Karpat, *Turkey's Politics*, s.64 vd.

64. Bkz. Z.Y. Hershlag, *Turkey: An Economy in Transition* (The Hague, 1963), ve aynı yayının gözden geçirilmiş baskısı, *Turkey, the Challenge of Growth*

(Leiden, 1968) Bu çalışma ne yazık ki ekonomi, sosyal tabakalar ve siyaset arasında korelasyon kurmamaktadır.

65. Richard D. Robinson, *High Level Manpower in Economic Development: The Turkish Case* (Cambridge, Mass., 1967)

66. Türkiye'deki gecekondu yerleşimleriyle ilgili kapsamlı bir çalışma bu makalenin yazarı tarafından yayına hazırlanmaktadır. (Türkçe baskısı için bkz. *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*-Orijinal İsim: *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, İmge Kitabevi, Abdülkerim Sönmez çevirisi.) Ayrıca bkz. C.W.M. Hart, "Peasants Come to Town", *Social Aspects of Economic Development* (İstanbul, 1964), s. 58-71.

67. İnönü'nün konuşmasının İngilizce çevirisi için bkz. Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought*, s.315-17.

68. Gelişmekte olan ülkelerde başarı oryantasyonu listesinde Türkiye'nin endeksi 2.16'dır ve ilk sıradadır, buna karşılık diğer göstergelerde sıralamanın alt yarısında yer alır. *Handbook*, s.194.

69. Robinson, High-Level Manpower, s.5.

70. Simon S. Kuznets, "Industrial Distribution of National Product and Labour Force", *Economic Development and Cultural Change* V (Temmuz, 1957), s. 10 vd. Ayrıca bkz. Kuznets, *Modern Economic Growth: Rate, Structure and Spread* (New Haven, 1966)

71. John J. Johnson, *Political Change in Latin America, the Emergence of the Middle Sectors* (Stanford, 1958). Ayrıca bkz. Jacques Lambert, *Amerique Latine Structures sociales et Institutions Politiques* (Paris, 1968).

72. Bkz. W.J. Reader, *Professional Men: The Rise of the Professional Classes in Nineteenth Century England*, (New York, 1966).

73. Bkz. Kemal H. Karpat, "The Turkish Elections of 1957", *Western Political Quarterly* 14 (Haziran 1961), s. 436-459. Türkçesi için bkz. *1957 Seçimleri, Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi*, İmge Kitabevi, 2007 içinde, Esin Soğancılar çevirisi.

74. Yapısal değişim ve ideoloji arasındaki ilişki için bkz. Bölüm 9. George K. Park ve Lee Solton'ın çalışmasında, sosyalist bir rejimde yapı, ideoloji ve değerler arasındaki ilişki incelenmektedir. Bkz. "Politics and Social Structure in a Norvegian Village", *The American Journal of Sociology* 67 (Eylül 1961), s.152-54. Buna göre rejimin ideolojisi, tabakalaşmanın temeli olarak gelir ve zenginliği ortadan kaldırarak yerine mesleki farklılıklara dayanan yeni bir toplumsal hiyerarşi getirmiştir. Türkiye'de gerçekleşen ise bunun tam tersidir. 1960 İhtilali hakkında bir çalışma için bkz. K. H. Karpat, "The Military and Politics in Turkey, 1960-64: the Socio-Cultural Analysis of a Revolution", *American Historical Review*, Ekim 1970, s.1654-83. Türkçesi için bkz. *Türkiye'de Ordu ve Siyaset, 960-64, Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi*, İmge Kitabevi, 2007 içinde, Esin Soğancılar çevirisi.

75. Bkz. W.B. Sherwood, "The Rise of the Justice Party in Turkey", *World Politics* 20 (Ekim 1967), s. 54-65. Aralık 1968'te toplanan Genel Kongre'de muhafazakâr kasabalı grupları temsil eden parti içindeki sağ kanat geri dönüş çabalarında kesin bir yenilgiye uğradı. Sonunda Adalet Partisi'nden atılan bu grup, Menderes'in Demokrat Partisi'ne duyulan bağlılıktan faydalanmak için kendi Demokrat Partisi'ni kurdu.
76. Gabriel Almond ve G. Bingham Powel, *Comparative Politics* (Boston, 1966), s. 30.
77. Ayrıca 1955-62 rakamları için bkz. Robinson, *High Level Manpower*, Tablo 23, s. 51.
78. Abraham Hirsh ve Eva Hirsh, "Changes in Terms of Trade of Farmers and Their Effect on Real Farm Income Per Capita of Rural Population in Turkey, 1927-1960," *Economic Development and Cultural Change*, s. 440-57. Gerçi doğu ve güneydoğu bölgesi başta olmak üzere Türkiye'nin belli bölgelerindeki artış önemsemeye değmeyecek kadar azdır, ama yine de yazarlar tarımsal gelirle ilgili görüşlerini gözden geçirmek isteyebilirler. Ayrıca bkz. "Changes in Agricultural Output Per Capita of Rural Population in Turkey, 1927-1960", *Ibid., XI*, no.4 (Temmuz 1963), s. 372-394. Ayrıca bkz. Frederic C. Shorter, ed., *Four Studies on the Economic Development of Turkey* (Londra, 1967).,
79. D. I. Vdovichenko, *Natsionalnaya Burzhuaziya Turtsii* (Türk Milli Burjuvazisi) (Moskova, 1962). N. Rosaliyev, *Klassy i Klassovaya Bor'ba Turtsii*, (Türkiye'de Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi) (Moskova, 1966) Y. Rustamov, *Sovremennaya Turetskaya Burzhuaznaya Sotsiologiya* (Modern Türk Burjuva Toplumu) (Bakü, 1967). D. I. Vdovichenko, *Bor'ba Politicheskikh Partiy v Turtsii* (Türkiye'de Siyasal Partilerin Mücadelesi) (Moskova, 1967).
80. William Flanigan ve Edwin Fogelman, "Patterns of Democratic Development: An Historical Comparative Analysis" (Amerikan Siyaset Bilimcileri Derneği'nin yıllık toplantısına sunulan tebliğ, Washington, D.C., Eylül, 1968).
81. Fevzi L. Karaosmanoğlu, "İdare Edenler ve Edilenler", Dünya (Mart 31, 1962)

EKONOMİK ÇIKAR, SOSYAL SINIF, DEMOKRASİ VE TÜRKİYE'DE ANAYASACILIK (1850-1990)*

GİRİŞ

Temsili hükümet ve demokrasinin Türkiye'deki nispi başarısı birçok gözlemciyi şaşırtmıştır. Bu durum, 1990-1991 yıllarında demokrasinin on yıllık çevriminin sona erdiğini ileri süren ve askerin veya başka bir grubun 1960, 1971 ve 1980'de olduğu gibi, yeniden yönetime el koyacağı öngörüsünü yüksek sesle ifade eden kişileri de şaşırttı. Bu kez kimsenin iktidara el koymaya girişmemesinin nedeni, daha önce çeşitli yapay bahanelerle iktidara el koymayı mümkün kılan toplumsal koalisyonun nihayet dağılmış olmasıydı. Asker, aydınlar, üniversiteler ve basından oluşan bu koalisyon, eskiden Cumhuriyet Halk Partisi'nin şemsiyesi altında toplanıyordu.

Yönetime meşru olmayan yollardan el koyma girişimlerini bir demokrasiyi kurtarma, "Atatürk reformlarına sahip çıkma" ve benzeri yüksek idealleri savunma eylemi olarak meşrulaştıran bu koalisyonun dağılması, olağanüstü tarihsel öneme sahip bir

* 1 Ekim 1992'de Princeton Üniversitesi'nde düzenlenen "The Development of Constitutional and Representative Government in the Ottoman Empire and Turkey" seminerine sunulmuştur.

siyasal gelişmeydi. Bu gelişme, Jön Türklerden bu yana Osmanlı ve Cumhuriyet rejimlerine egemen olan, hükümetin devletçi bir elit tarafından boyunduruk altına alınması geleneğine son verdi. 1950-1980 yılları arasında halk tarafından seçildiği söylenen hükümetlerin tamamı (belki 1950-54 dönemi istisna olmak üzere) gerçekte değişime karşı koyan müesses nizamın boyunduruğu altındaydı. 1952'de bile sahnenin arkasındaki "devletçiler", Menderes hükümetinin son halife II. Abdülmecid'i "anavatan topraklarına" defnetme girişimlerine geçit vermediler. Halife Abdülmecid 1944'te Paris'te ölmüştü, ne var ki cansız bedeni, Türkiye'de gömülmesi izni muallakta kaldığı için on yıl boyunca soğuk muhafazada tutuldu. (Nihayet 1954 yılında, Abdülmecid'in kızıyla evli Haydarabad Nizamı'nın çabaları sayesinde, Medine'de Peygamber'in mezarı yakınlarındaki Cennet-ül Baki'de toprağa verildi. Hanedanın kadın mensuplarının geri dönmesine izin veren yasa 1952 yılında kabul edildi.)

1975 veya 1976 yıllarında, Cumhuriyet Halk Partisi'nin, nihayet "laikliğin savunucusu", "Atatürk'ün mirasçısı", "uygarlığın müjdecisi" vs. olmaktan vazgeçip, diğer siyasal partiler gibi somut pratik meseleler temelinde halkın desteğini kazanmaya karar vermesiyle birlikte devletçi koalisyon dağılmaya başladı. Parlamenter demokrasiyi kabul eden Türk siyasetinin temel sorunu, ileri ve geri arasında bir seçim yapmak değildir aslında. Problem, daha ziyade, siyasal sistemin belli başlı sosyal grupların görüş ve çıkarlarını temsil etmeye yetecek ölçüde liberalleştirilip liberalleştirilmeyeceği, genişletilip genişletilmeyeceğidir. 1992 yılı itibariyle Türk parlamentosu, ideolojik olarak, Necmettin Erbakan liderliğindeki Refah Partisi'nin temsil ettiği İslamcıları, Alparslan Türkeş'in milliyetçilerini, SHP'nin kanatları altında Meclis'e giren Kürt grubu ve belli başlı diğer partileri içerecek ölçüde geniş hale gelmiştir.

Türk siyaseti bugün ekonomik sorunlar başta olmak üzere (enflasyonun denetim altına alınması, buğdayın, tütünün vs. fiyatı gibi) çeşitli konular etrafında dönmektedir. Bu, temel bir ana-

yasal mesele haline gelen, devletin otoritesinin sınırlanması gibi konuların önemli olmadığı anlamına gelmez. Sadece, tek tük ortaya çıkan anayasal sorunların yerel değil, ulusal kapsamda olduğu ve halkın gündelik yaşamı üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmadığı anlamına gelir. Anayasal sorunların tersine, ekonomik sorunlar ise hükümete çözüm için baskı yapan kişi ve grupların gündelik ve yerel ihtiyaçlarından doğar. Elbette ki hükümet bu taleplerle diğer talep ve çıkarlar arasındaki uyumu sağlamalıdır. Demokrasiyi seçmenlerin gündelik ihtiyaçlarını tatmin etme amacına yönelik bir süreç olarak değerlendiren görüş, yüce ilkelerin önemsizleştirilmesi olarak görülebilir. Buna karşın, Türk siyasal tarihi bağlamında, ekonomik çıkarın geçerli bir siyasal tartışma konusu haline gelmesi büyük bir kazanımdır ve büyük ölçüde ülkede demokrasinin kaydettiği başarının bir göstergesidir. Unutulmamalıdır ki Türkiye'de demokrasinin başlangıcı (1945) doğrudan toprak reformu sorunuyla bağlantılıdır. Şöyle ki; Adnan Menderes'in başını çektiği ve hepsi iktidardaki Cumhuriyet Halk Partisi'nin üyesi olarak parlamentoda bulunan toprak sahipleri, 1945'te teklif edilen toprak reformu yasasına karşı çıkmışlardı. Tasarının CHP'nin devletçi kanadına mensup destekçileri, bunu sosyal adalet, eşitlik ve ilerlemeye yönelik bir girişim olarak görmekteydi. Muhalefet ise bu yasayı ve özellikle yasanın 17. maddesini tarım alanında şahsi teşebbüs ve özel mülkiyete karşı bir hükümet tertibi olarak değerlendiriyordu. Gerçek şuydu: Türkiye'de en çok kazanç getiren tarımsal işletmeler, o sırada Ege kıyılarında bulunuyordu ve Ege'deki üreticiler 5 ila 50 dönümden büyük arazilerde kârlı bir şekilde yetiştirilmesi mümkün olmayan tütün, üzüm, incir, zeytin gibi ihracat mallarında uzmanlaşmıştı. Buğday, pamuk vb. gibi ürünlerin yetiştirildiği büyük araziler ise Orta ve Güneydoğu Anadolu'da bulunuyordu ve bu işletmelerin sahipleri Ege-Marmara bölgesindekiler kadar örgütlü değildi. 1945 Toprak Reformu Yasası uygulamaya konulabilmiş olsaydı, bürokrasiye, en zorlu rakibi olan kırsal kesimdeki mülk sahiplerini ekonomik güçlerinden yoksun bı-

rakma imkânı sağlayacaktı. Ne var ki muhalefet o kadar etkiliydi ki, yasada değişiklik yapıldı ve böylece tarımsal orta sınıfların belkemiği olan küçük ve orta büyüklükteki toprak sahipleri zarar görmemiş oldu.

Bu yazının amacı, orta sınıfın yükselişini ve yönetim sürecinin bir parçası olarak ekonomik çıkarlarını savunacak bir yasal araç arayışını tarihsel bağlamı içinde analiz etmektir. Yeni orta sınıfın Osmanlı döneminde karşılaştığı sorunlar şunlardır:

a) Yeni sosyal grupların devlet tarafından açık veya örtülü olarak tanınmasını ve yönetim yapısına dâhil olmasını sağlamak;

b) Grup çıkarlarının ve görüşlerinin, baskı görme ve kötü bir damga yeme korkusu olmaksızın, rahatça ifade edilebildiği bir tartışma alanının kurulmasını ve

c) Bu türden çıkar ve görüşlerin siyasal araçlarla meşru bir şekilde ifade edilmesini ve siyasal sürecin gruba açık olmasını resmen kabul ettirmek.

A. Bir Mülk Sahibi Sınıfın Yükselişi

Bu grup, geleneksel Osmanlı toplumsal yapısının farklılaşmaya uğradığı ve devletin temel ekonomik kaynak olan toprak üzerindeki denetiminden feragat etmek zorunda kaldığı on sekizinci yüzyıl sonu ila on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıktı. Osmanlı Devleti'nin temel dayanağı, toprak sistemine sıkı sıkıya bağlı bir ekonomiydi. Ekilebilir toprakların en önemli kısmı *miri arazi* veya *arazi-i memleket* olarak bilinirdi ve pratikte devlet mülkü muamelesi görürdü. Bu yüzden toprakta temel hak ve sorumluluk sahibi olanlar bürokrasi ve sultandı. Devlet, kırsal bölgelerdeki heterojen grupları denetim altında tutmak için toprak üzerindeki denetiminden faydalanırdı. Toprak mülkiyeti sistemi, ister timara isterse malikâne veya çiftlik sistemine dayansın, sürekli değişirdi. On yedinci yüzyıl gibi erken bir tarihte Anadolu tarımındaki temel eğilim, tarımın "ticarileşmesi" yönündeydi. Bu terimi kullanırken, tarımsal üreticinin en çok rağbet gören ürü-

nü ekmesini ve bu ürünü serbest piyasada en yüksek teklifi verene satmasını kastediyorum. Devletin getirdiği düzenlemeler, belli bölgelerdeki üreticileri kent sakinlerinin ve esnaf loncalarının ihtiyaç duyduğu belli mahsül ve hammaddeleri üretmeye ve sabit bir fiyata satmaya zorladığından, bu temel arz/talep dengesi bozuluyordu. Yine üzerinde pek çalışılmamış bir konu olan, Osmanlı ordusu için yiyecek ve hayvan yemi üretimi de tarım üzerinde başka bir yük oluşturuyordu.

Tarım sektörü, ne pahasına olursa olsun, kendisine verilen görevi yerine getirdiğine göre yaşananlardan karmaşık ve külfetli bir bürokratik aygıt sorumludur. Osmanlı köylüleri, Kanuni Sultan Süleyman'a atfedilen "Köylü milletin efendisidir" sözünde ifadesini bulan idealize edilmiş köylü anlayışının aksine, hiç de cazip olmayan koşullarda yaşıyorlardı ve on yedinci yüzyıldaki Celali ayaklanmalarında yaşanan *firar* ve *kaçkunluk* olgularında görüldüğü gibi topluca topraklarını terk etmeye hazırdılar. (1950'den sonra, köylülerin kitleler halinde şehre göç etmesi de bunun bir örneğidir. Ayrıca Doğu Avrupa'daki tarımsal üretim ve fiyatlara ilişkin modern sosyalist düzenlemeler de Osmanlı sistemini andırmaktadır.)

On sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başında, Avusturya ve ardından Fransa, İngiltere ve diğer ülkelerin Osmanlı'nın tarımsal ürünlerine yönelik talebinin yükselişiyle birlikte, başta Balkanlarda ve kıyı bölgelerinde olmak üzere, Osmanlı tarımının ticarileşmesine dönük talep ve baskılar bir hayli arttı. Merkezi devletin kırsal bölgelerde, özellikle de toprağı denetleyenler ve vergi toplayanlar (bu ikisi çoğu zaman aynı kişiydi) üzerinde denetim sağlamaya gücü yetmemeye başladığında, gerek üreticilerin farklı türleri (küçük ve orta ölçekli bireysel çiftliklerin yanında, özellikle Balkanlarda, büyük işletmeler de vardı) gerekse de üreticilerle devlet arasındaki gerilim su yüzüne çıktı. Bu denetim zaafiyeti ilk kez 1768-1812 arasındaki Rus savaşları sırasında ortaya çıktı ve ondan sonra da sık sık görülmeye devam etti.

Merkezi devlet kırsal bölgeleri idare etmek için, her zaman, geniş bir sivil yöneticiler ağına başvurmaktaydı. Cemaat liderlerinden oluşan bu ağda dini liderlerin yanı sıra dinsel görev taşımayan insanlar da yer alıyordu, buna karşın kırsal bölgeler merkezi devletin belirlediği koşullar dâhilinde yönetiliyordu. Taşranın ileri gelenlerini oluşturan *ayanlar* 1808'de, devletten, mülkiyet haklarının ve bu hakların varislerine intikalinin tanınmasını sağlayan Sened-i İttifak'ı koparmayı başardılar. Ne var ki anlaşma reddedildi ve 1815'ten itibaren belli başlı ayanlar öldürülerek II. Mahmut'un emriyle mülklerine el kondu. Sened-i İttifak, Ziya Gökalp de dâhil olmak üzere, kimi Türk aydınları tarafından Türkiye'de demokrasinin başlangıcı olarak selamlandı. Buna karşın aydınların büyük çoğunluğuna göre Sened-i İttifak, devleti yok sayıp ona meydan okuyarak kendi kişisel çıkarlarını devletin ve toplumun üzerine çıkarmayı amaçlayan açgözlü *mütegallibenin* küstah bir girişimiydi. Gerçekte ise ayanlar devleti yok sayıyor değillerdi, çünkü mülkiyet haklarının yasallaşıp koruma altına alınması için, devletin onlara duyduğundan çok onlar devlete ihtiyaç duyuyorlardı. Her ne kadar ayanların elindeki toprakların çoğu devlete ait olsa da bu topraklar onların denetimi altında ekilip biçiliyor ve vergisi onlar tarafından toplanıyordu. Yine de ayanların taleplerini ileri sürerken üzerinde durdukları temel nokta, sadece toprakların mülkiyet hakkı değildi. Daha ziyade, örtük bir biçimde, kendi kişisel ve bağımsız çıkarlarını cemaatin ve devletin çıkarlarının dışında aramak arzusundaydılar. İmparatorluğun içinde ve dışında en çok talep edilen özel ürünleri yetiştirmek ve bunları en yüksek fiyatı verene satmak istiyorlardı. Bu, devleti sadece kırsal bölgeleri değil, bütün toplumu denetleme mekanizmalarından yoksun bırakacak bir talepti. Çünkü devlet şehirleri ve orduyu beslemek ve onların ihtiyaç duyduğu maddeleri temin etmek zorundaydı, aksi takdirde yaygın bir muhalefetle, hatta ayaklanmayla karşı karşıya kalırdı. (Elbette ki birçok tarımsal ürün, özellikle meyve ve sebze için bir açık pazar söz konusuydu.)

Devlet, her ne kadar 1815'ten sonra ayanlara son vermiş olsa da piyasa güçlerini sosyo-ekonomik değişim sürecini hızlandırmaktan alıkoyamadı. Gerek devlet gelirlerini arttırma ihtiyacı gerekse yabancı güçlerin ticaretin liberalleştirilmesi yönündeki talepleri nedeniyle, bu ekonomik değişim sürecinin gücünü kabul eden, bizzat devletin kendisi oldu. 1774'teki Küçük Kaynarca Anlaşması Osmanlıların Karadeniz'deki tekelini kırmış ve böylece orada yaşanan rekabet artmıştı. Avusturya'nın baskısıyla imzalanan 1829'daki Edirne Anlaşması, Moldova'nın ve bilhassa Eflak'ın payitahta sabit miktar ve fiyatlarla gıda maddesi gönderme zorunluluğunu ortadan kaldırdı. İstanbul Üniversitesi profesörü Tevfik Güran, küçük bir uzmanlar topluluğu dışında pek az bilinen bir eserinde, 1830'dan sonra Osmanlı Devleti'nin, kent nüfusuna yurtiçinde yiyecek kaynağı bulabilmek için nasıl çalışıp didindiğini göstermiştir. Devlet, hâlâ üreticileri en azından buğdayın bir kısmını piyasa fiyatından üç ila dört kat düşük fiyata devlet kurumlarına satmaya zorluyor, ancak bu fiyatlarla sevkiyatı sağlamakta son derece zorlanıyordu. Bu nedenle, belli başlı ürünleri kendi belirlediği fiyatlardan alabildiği sürece, kendisine ait toprakların en çok talep edilen ürünleri yetiştirmek için kullanılmasına göz yummaya başladı ve şu fikre gitgide alıştı: Köylü emeğinin karşılığını alır ve geçim vasıtalarının güvende olduğundan emin olursa, daha çok çalışıp daha çok yiyecek üretirdi. Bu durumda toprağın ona ait olması gerekirdi.

Toprakta özel mülkiyete geçişe örnek oluşturan durum, daha önce Bulgaristan ve Makedonya'da yaşanmıştı. Buralarda, devlete ait toprakların üreticilerin (yarı) mülkü olarak kabul edilmesinden sonra tarımsal üretim artmış ve belli bir ölçüde düzen ve huzur sağlanmıştı. Ayrıca verimli toprakların çok büyük bir kısmının bürokratik zorluklar, vergiler ve ticaretteki sınırlamalar nedeniyle işlenmeden durduğu da fark edildi. Osmanlı tarımına ilişkin en iyi ve muhtemelen tek işe yarar araştırma, 1851'de, Ahmet Mithat Paşa'nın iyi bir dostu ve Fransa'da eğitim görmüş Eflaklı bir tarım mühendisi olan Ion lenoscu de la Brad tarafından

yapıldı. Buna göre Dobruca ve Bursa'daki tarım arazilerinin yaklaşık yüzde ellisi ekilmeden duruyor, atıl kaldığından vergilendirilemiyordu. Bu koşullar altında, 1835-1845 yılları arasında Anadolu ve Balkanlardaki miri toprakların geniş bir kısmının (muhtemelen yüzde altmış ila yetmişinin) özel şahısların mülkiyetine geçmesine izin verildi. Toprakların özel mülkiyetine sahip olanlar ya köylerdeki üst sınıflara mensup insanlardı veya daha büyük ihtimalle, ele geçirdikleri toprağı yasal yollarla sipahi, ayan, kadı ve sancak beyi gibi devlet görevlilerinden aldıklarını kanıtlayan çeşitli muamele belgeleri imal etmiş kentli girişimcilerdi. 1845'ten sonra bu düzmece belgelerin hepsi, şahısların mülkiyet iddialarını soruşturmak amacıyla kurulan bir komisyon tarafından hukuka uygun sayıldı. (Romanya'da eski toprak sahiplerinin soyundan gelen kimselerin 1950'lerde kolektif çiftliklere dâhil edilmiş olan bazı topraklar üzerinde hak iddia etmek için bir kısmı hiçbir şekilde güvenilir olmayan yüzyıllık toprak senetlerine başvurduklarına Temmuz 1992'de bizzat tanık oldum.) Osmanlı Devleti'nde toprak mülkiyetinin özelleşmesi, 1856-1900 yılları arasında Balkanlardan ve Kafkasya'dan gelen ve sayıları 3-4 milyona varan çoğunluğu Müslüman göçmenlerin ekili olmayan topraklara yerleşmesiyle büyük bir hız kazandı. (1882'de Osmanlı nüfusunun kabaca yüzde 30'u göçmendi.) Göçmenlerin birçoğu kırsal bölgelerden gelmiş çiftçilerdi ve toprağa özel mülk olarak bakıyorlardı.

Tarımsal sistemdeki bu değişim dönemi boyunca, klasik Osmanlı Devleti'nin sosyal kurumlarını (klasik dört tabaka, yani erkân-ı erbaa) büyük ölçüde tasfiye eden ve korporatist yapıyı (dini-cemaat yapısı) anlamsız kılan bir sessiz devrim yürürlükteydi. Devlet otoritesinin merkezileşmesi ve yeni bir toplumsal örgütlenme prensibi olarak Osmanlıcılığın desteklenmesi -bunlar sosyal dönüşümün sonuçlarıydı- küçük toprak sahiplerinden oluşan geniş boyutlarda yeni bir sınıfın yaratılmasını sağlayan süreci bir hayli hızlandırdı. Bu yeni sınıf, çoğunlukla eğitimsiz, örgütsüz ve gelenekçiydi. Elitlerin üst tabakası ise el sanatların-

dan ticari işlere doğru bir mesleki değişimin yaşandığı küçük kasabalarda ve hatta kentlerde bulunuyordu. (1985 tarihli *Ottoman Population* isimli çalışmamda yayınladığım, iki farklı döneme ait iki meslek tablosu bu mesleki değişimi göstermektedir.) 1838 ve 1861'de İngiltere'yle yapılan ticaret anlaşmaları ve özellikle 1858'de çıkarılan Toprak Kanunu süreci hızlandırdı. Kanuni Sultan Süleyman'ın yaptıkları kadar değerli bir girişim olarak anılan Toprak Kanunu, (Abdülmecid'i övmek amacıyla ona "İkinci Kanuni" deniliyordu) başlangıçta, geriye kalan miri toprakların tapularını teyit etmek amacıyla çıkarılmıştı. Ne var ki uygulamada, devlet topraklarının mülkiyet, kullanım ve transfer koşullarını gitgide özel topraklardan farksız kılarak, toprakların özelleşmesi sürecini çabuklaştırdı. Bence, toprak sisteminde gerçekleştirilen çeşitli reformların hepsi, Osmanlı'da toprağa dayalı bir orta sınıfın yükselişini teşvik etti ve ona yasal dayanak hazırladı.

Bu "orta sınıf", Marksist anlamda gerçek bir sınıf olarak sınıf bilincinden, örgütlenmeden ve buna uygun bir temsilden yoksun olduğu için, onu gerçek bir sosyal sınıfın kriterleri açısından tanımlamak besbelli ki zordur. Yine de bir çeşit proto-sınıftı bu. Toprağın özel sahipliği, yani *mülk*, yeni mülk sahibi grupları devletten ayıran ve bir cepheleşmenin tohumlarını içinde taşıyan yeni tipte bir toplumsal hiyerarşinin, statünün ve kimliğin temeli haline geldi. Bu, aynı zamanda, Osmanlı Devleti içindeki ilk gerçek sivil gruptu. Yeni toprak sahiplerinin bir orta sınıf ve sivil grup olarak tanımlanması Osmanlı bağlamında değerlendirilmelidir. Bir sınıfta bulunan birçok geleneksel özellikten yoksun olan bu grup, yine de açık bir şekilde tanımlanmış bir amaca sahipti: Yeni kazanmış olduğu toprak mülkiyeti hakkını devam ettirmek ve son sınırlarına kadar kullanmak. Grubun üyeleri, bu amaca ulaşmak için, devletin mülkiyet haklarına saygı göstermesini ve bunları yürürlüğe koymasını sağlayacak, ve bu hakların geri alınmaması için devletin yetki ve gücünü sınırlayacak her tür siyasal düzenleme ve inisiyatifi destekleme noktasında birleşti. Tarihsel deneyim, bu yeni toprak sahiplerine, devletin istediği zaman, toprakları üzerinde kendi mülkiyet hakkını ileri sürebileceğini

öğretmişti. Geleneksel olarak üreticiye ait olan tasarruf hakkı ile devlete ait olan mülkiyet hakkı (rakabe), yeni sistemde özel mülk sahibinin şahsında birleşti. Böylece toprak, esasen sultandan kaynaklanan ve bürokrasi tarafından denetlenen seküler *kanunnamelerden* ziyade şeriata göre düzenlenen *mülk* kategorisi içine sokulmuş oldu. Toprak, mülk haline gelince, en azından teorik olarak, bürokratların hazır bir gelir kaynağı veya toplumsal denetim aracı olarak erişemeyeceği bir konuma yerleşmiş oldu. Ne var ki her ne kadar 1839'da Tanzimat Fermanı'yla mülkiyet haklarına saygı gösterileceği taahhüt edilmiş olsa da Toprak Kanunu'na göre devlet, geçmişte de örnekleri bulunduğu gibi, istediği zaman toprak üzerindeki mülkiyet haklarını yeniden ileri sürebilirdi. (Modern dönemde bile, 1926 Medeni Kanunu'nun hükümlerine karşın, özel mülk statüsündeki topraklar dokunulmaz değildir. Örneğin Türkiye'deki bütün orman arazileri devlete ait olduğu için bürokratlar belli bir toprak parçasını bir zamanlar orman arazisi olduğu gerekçesiyle bedel ödemeden kamulaştırabilirler. Kıyı şeridinde yer alan topraklar da devlet tarafından tazminat ödenmeksin kamulaştırılabilir.)

Bu sebeplerden dolayı yeni mülk sahibi orta sınıflar açısından demokrasi ve temsili hükümet ihtiyacı son derece belirgin hale geldi. Bu grup devleti ortadan kaldırmak gibi bir amaç taşımıyordu. Yerleşmiş sadakat ve itaat geleneği, orta sınıfları daha çok devlet otoritesini desteklemeye yöneltiyordu. Üstelik sadece mülkiyet haklarının korunmasına değil, tarımsal girişimlerin desteklenmesine de ihtiyaç duyuyorlardı. Ürünler ve pazar hakkında bilgi verip tavsiye bulunabilen ve çiftçilere mali destek sağlayabilen iyi bir devlet sistemine ihtiyaçları vardı. Ayrıca devlet, özel haklarını hukuki çerçeveye oturtuyor ve koruyordu.

Yeni toprak sahibi orta sınıf olarak tanımladığım grubun belkemiğini, köylülere borç veren ve devlet adına vergi toplayan, böylece sistemin her iki tarafını da bilen kasaba sakinleri oluşturuyordu. Bu grup, toprakların özelleşmesinden önce de kasaba hiyerarşisinde oturmuş bir konuma sahipti ve bürokrasiyle ilişki kurma konusunda eğitimli ve tecrübeliydi. Bu avantajlara karşın,

yine de kendi çiftliklerini kurabilecek ölçüde toprak biriktirmeyi başaramıyorlardı. Gerçi bu türde az sayıda araziye rastlanıyordu, ama kimi görüşlerin aksine Osmanlı Devleti'nde çiftlik sistemi, Irak ve Güneydoğu Anadolu'daki bazı bölgeler dışında genelleşmemişti. Yarı-bağımsız kiracı çiftçiyi ortakçıya veya ücretli tarım işçisine dönüştürmek kolay değildi. Ayrıca kırsal bölgelerde egemen olan komünal örgütlenme ve patriarkal ilişkilerin yanı sıra devletin büyük hacimli topraklar üzerindeki denetimi de çiftlik oluşumunu engellemekteydi. İnsanlar özelleşme sürecinin sunduğu fırsatlardan hemen yararlanmaya hazırdılar, ama bir yandan da devletin verdiğini geri alma konusunda sahip olduğu mutlak güç sınırlanmadıkça toprağa dayalı her tür zenginliğin kırılgan olduğunun da farkındaydılar.

Bildiğim kadarıyla, Anadolu ve Balkanlar'daki mülk sahibi kentli grupları niceliksel olarak inceleyen, H. Batatu'nun Irak'taki büyük toprak sahibi sınıflar hakkındaki çalışmasına benzer bir araştırma yok. Belli başlı parti liderlerinin toplumsal kökenlerini (aile) belirlemek için daha önce eyalet statüsünde olan Türkiye'nin üç vilayetinde (Gaziantep-Ayıntab, Erzurum, Balıkesir-Karesi) yürüttüğüm bir saha araştırması, orta sınıf mensuplarının çok heterojen bir arka plana sahip olduğunu ortaya koydu. Bunların kimi mahalli bir hanedandan, kimi Osmanlı bürokrasisinden, kimi dini kurumlardan, kimi de tüccar ve toprak sahibi ailelerden geliyordu. Yine de ortak bir özelliğe sahiptiler: Hepsinin temel gelir kaynağı topraktı. Aralarında çok önemli görünen iki "süper grup" vardı: *Zadegan* (sipahi, ayan ve çeşitli devlet görevlileri gibi devletle ilişkili gruplar) ve *eşraf* (alt sınıflardan gelen, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yükselerek merkezi devlete kafa tutan cemaat liderleri ve toprak sahipleri). 1945'ten sonra çok partili bir demokrasi kurma mücadelesine liderlik edenler işte bu iki gruba mensuptu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, mülk sahibi grupların yükselişine çok büyük öneme sahip bir dizi kültürel değişim eşlik etti. Söz konusu değişimleri bu yazıda analiz etmemiz mümkün değilse de en önemlilerinden biri olan

Nakşibendiye-Halidiye'nin yükselişinden bahsedilebilir. Bir tarikat veya kardeşlik örgütünden ziyade gevşek bir konfederasyon olan Nakşibendiye-Halidiye, bu dönemde Anadolu, Irak ve Suriye'nin küçük kasaba ve şehirlerinde ve alt seviyedeki bürokratlar arasında hâkim dini grup haline geldi. Nakşibendiye, bu insanların inançlarını sağlam tutmakla kalmıyor, aynı zamanda Müslümanların ekonomik işler de dâhil olmak üzere gündelik yaşama katılmalarını savunuyordu. Onlara göre inanç bir toplum içinde üstünlüğünü koruduğu sürece bilim, teknoloji, maddi zenginlik ve İslam birbiriyle bağdaşan şeylerdi. Bence Nakşibendiye, yeni orta sınıfın kültürel profilini temsil ederken, Ali Suavi gibi İslamcı-reformist-devrimci aydınlar da ideolojik, politik, eylemci yanını temsil ediyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın başında mülkiyet bilincine sahip ayanların, 1850'lerden sonra da onların ardılı olarak büyüklük ve nüfuz açısından hızla gelişen mülk sahibi grupların ortaya çıkışı, kanımca, Osmanlı Devleti'nde ve nihayet Türkiye'de temsili yönetimin kurulmasının dayanağını oluşturan temel toplumsal gelişmedir.

Bu yeni orta sınıfın yukarıda tanımlanan şekilde ortaya çıktığı konusunda bütün ciddi bilim adamları hemfikirdir. Halil İnalcık 1964'te yayınlanan bir incelemesinde, 1800'lerin başında belli başlı ayanların tasfiye edilmiş olmalarına karşın, grubun ayakta kalmayı başardığını ve eşraf veya başka isimler altında yeni bir sınıf haline dönüştüğünü iddia eder. İnalcık'a göre, "İsimleri değişmiş olsa da ayanların ardılları, özel çıkarları ve dünya görüşleri nedeniyle Türk siyasal yaşamının altyapısını oluşturmuşlardır. Siyasal sahnede görünmüyor olsalar da halk kitlelerine dayanmış ve ağırlıklarını hissettirmişlerdir."[1]

B. Grup Çıkarlarının ve Görüşlerinin İfade Edilebileceği Bir Tartışma Alanının Kurulması

Osmanlı'da eyalet yöneticileri ve saray, kırsal bölgelerdeki ileri gelen kişilerin görüşlerine hep başvurmuştu, ne var ki özellikle merkezi hükümet çevrelerinin karar alırken bu görüşleri dikkate

almak gibi bir zorunluluğu yoktu. On dokuzuncu yüzyılda devlet yönetimi kendisini bir temel hizmet örgütüne dönüştürmeye yönelik sancılı bir sürece giriştiğinde, yeni programlardan faydalanacağı düşünülen cemaat liderlerinin görüşlerine başvurmaya başladı. Bu, kendi çıkarını gözetmeyen veya demokratik motiflerle alınmış bir karar değildi. Ayanlar ve onların halefleri, cemaatin de desteğiyle, kendi çıkarlarına aykırı olduğunu düşündükleri uygulamalara hayli etkili bir şekilde karşı koyuyor, onayladıkları uygulamaları ise maddi ve manevi olarak destekliyorlardı. Sahadaki memurların Osmanlı yönetimine gönderdiği raporlar, bölgedeki önde gelen kişilerin inatçılığıyla ilgili yakınmalar veya devletin istekleriyle uyumlu olanlar hakkında bolca sarf edilmiş övgülerle doludur. Avrupalı ve yerli şahısların birinci dereceden tanıklığa dayanan raporlarından doğan kötü yönetilen Osmanlı resmi, bürokrasinin beceriksizliği ve yozlaşmışlığından ziyade, yerel çıkar çevrelerinin muhalefetiyle ve bu muhalefeti daha etkili kılmanın bir yolu olarak devlet görevlilerine rüşvet vermeleriyle ilişkilendirilmektedir.

Kırsal kesimin ileri gelenlerini doğrudan vilayet yönetimlerine dâhil etmeye yönelik ilk adım 1864'te kabul edilen Vilayet Kanunu idi. Bu kanun, imparatorluğu merkezi hükümetin gücünü arttıracak şekilde idare edilen küçük birimlere böldü, ancak bunu yaparken fakında olmadan yerel, kültürel ve hatta etnik farklılaşmaların gelişmesini tetikledi. Yerel yönetim ve siyasal temsil fikirleriyle birlikte sosyal ve siyasal çoğulculuk da ortaya çıkmaya başlıyordu.

Bu çalışma çerçevesinde Vilayet Kanunu'nun en önemli özelliği, yerel idare meclislerinin (vilayet heyet-i idare) kurulmasını sağlamasıydı. Valinin başkanlık ettiği bu meclisler bölgenin ileri gelenlerinden oluşuyor ve çeşitli yerel meseleleri ele alıyordu. Mahalli meclisler, belli başlı bütün idari birimlerde ilk olarak 1840 yılında kuruldu. Her bir meclisin, 6'sı memur olmak üzere 13 üyesi vardı. Reşit Paşa bu meclisleri eşrafı dengeleyecek ve reformları yürütecek bir güç olarak kullanmak istiyordu. Dola-

yısıyla bunların merkezi hükümeti frenleyecek bir güçten çok onun taşradaki birer aleti olmaları bekleniyordu. Her halükârda meclisler, geçmişle köprüleri atmadan, yerel temsil fikrinin kabul edilmesini çabuklaştırdı. İşin aslı meclisler, devletin değişmiş bir biçim içinde üstünlüğünü korumasını sağladı. Vilayetlerin durumu hakkında bilgi almak ve taşradakileri devletin yüce amaçları konusunda bilgilendirmek üzere 1845'te Abdülmecid tarafından kurulan eşraf meclisleri (Meclis-i Nevvab) bir danışma organıydı, ne var ki buradan sürekliliği olan bir kurum çıkmadı. Gerçekte bu meclisler merkezi devletin kırsal kesimle iletişim kurmak için kullandığı birer araçtı, gerçek bir temsili işlev veya yetkileri yoktu. (Bazı bilim adamları Şura-yı Devlet'i ve ondan önceki Tanzimat Meclisi türünden organları temsili yönetimin ilk örnekleri olarak görmektedir. Oysa bu kurumlar esasen reform projeleriyle ilgileniyordu ve üyeleri büyük ölçüde devlet görevlilerinden oluşmaktaydı. Dolayısıyla demokratik temsille pek bir alakaları yoktu.)

Vilayetlerdeki idare meclisleri, zımni olarak, orta sınıfların kırsal kesimde tanınmasını sağlıyor, onları yerel yönetimin bir parçası haline getirerek, sırf kendi çıkarlarını savunmakla kalmayıp merkezi hükümete de doğrudan etkide bulunabilecekleri güçlü bir konuma getirmiş oluyordu. Yine de vilayet meclisleri ve daha sonra kurulan belediye meclisleri, merkezi hükümetin ve hatta (Abdülhamid dönemine kadar taşrada bir naip gibi hareket eden) valinin keyfi kararıyla değiştirilebiliyor veya lağvedilebiliyordu. Bu nedenle merkezi devlet, her zaman olduğu gibi, üstün konumunu sürdürdü. Eşrafın gerçekten siyasal sahneye çıkıp güç kazanması, bürokrasi ile sultan arasında yaşanan ve 1876'da anayasa ve parlamentonun kabulüyle noktalanan bir iktidar mücadelesinin sonucunda gerçekleşti. Başka bir deyişle, yeni orta sınıf, belli yasama organlarına -1945'te kendisinin de bir parçası olduğu müesses nizama karşı açık bir mücadele veren Demokratlar gibi- kendi mücadelesiyle değil, yönetici elitler arasındaki mücadele ve onların kitle desteği arayışları sayesinde kabul edildi.

1870'lerde iktidar mücadelesine girişen taraflardan biri, Avrupa yanlısı Hariciye'de kümelenmiş reformcu bürokrasi mensuplarıydı; diğeri ise çeşitli geleneksel grupların yanı sıra sahiden reformcu bir zihniyete sahip olan Sait, Kamil ve Cevdet Paşalar gibi saray bürokratlarının desteğini almıştı. Reformcu-anayasacı grubun lideri, düşünce itibariyle, yerel yönetim alanında yaşadığı başarılı tecrübelerden derinden etkilenmiş olan Mithat Paşa (1822-1884) idi. Mithat Paşa, Konya ve Kastamonu'da Divan Katibi iken, merkezi hükümetin memurlarını yerel halka kötü davrandıkları gerekçesiyle eleştirmiş ve bu yüzden hem taşradaki ileri gelenlerin güvenini hem de reformcu sadrazam Reşit Paşa'nın övgülerini kazanmıştı. 1861'de vali olarak Niş'e (bugünkü Sırbistan) gittiğinde yerel halkın isteklerini öğrenmek için *ad hoc* (özel ve geçici olarak tasarlanmış) bir fikir alışverişi toplantısı düzenledi. (Toplantıya katılanlar, daha iyi yollar ve iletişim imkânları, bölgelerinde ürettikleri malları yüksek fiyata satabilecekleri mahreçler ve eşkıyalara karşı asayiş sağlanması gibi talepler dile getirdiler.) İlginçtir ki Mithat Paşa, Niş'teki problemlerin birçoğunu genellikle yapılageldiği gibi güç kullanarak değil, uzlaşma arayarak ve çözümlerin geliştirilmesi sürecine yerel liderleri de katarak halletti. 1864'te pilot reform bölgesi olarak seçilen Tuna'da da vali olarak aynı tekniği uyguladı. Birkaç yıl içinde Tuna'yı Osmanlı'nın en zengin eyaleti haline getiren Mithat Paşa, ironik bir şekilde, Bulgar orta sınıflarının ekonomik gücünü büyük ölçüde arttırarak Bulgarlar arasındaki milli uyanışı hızlandırmış oldu. Mithat Paşa'nın Tuna eyaletinde elde ettiği başarı, başka şeylerin yanı sıra bölgenin ileri gelenlerine dostça davranmasından, onları dinlerine ve milliyetlerine bakmaksızın, reformları yürütmek üzere kurulmuş çeşitli idari kurullara almasından kaynaklanıyordu. Bölgenin sakinleri idari muameleleri bizzat başlatıyor, denetliyor veya uygulamaya koyuyor, böylece diğer vilayetlerde olduğu gibi sarayın basit birer aracı olmaktan çıkarak kendi yerel yönetimlerine katılıyorlardı. (Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki on dokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı

vilayetlerindeki valilerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi, Osmanlı-Türk sosyal ve siyasal tarihinin seyrini anlamaya paha biçilmez katkılar sağlayacaktır.)

Mithat Paşa'nın taşradaki katılımcı yerel yönetim deneyiminin, 1876 Anayasası'nda ifadesini bulan halkın yönetimde temsil edilmesi fikri üzerinde derin bir etkiye sahip olduğu inancındayım. Öte yandan ne Mithat'ın ne de anayasayı kaleme almasında ona yardım eden Genç Osmanlıların, bir anayasanın imparatorluğun bütün dertlerine deva olacağını düşündüğünü sanıyorum. (Bunun aksine 1960 Anayasası'nı hazırlayan "uzman" anayasacılar, biçimsel olarak üstün özelliklere sahip bir anayasanın ülkenin sorunlarına çözüm getireceğine inanıyorlardı. Onlardan biri, 1961 Anayasası'nı överken, taslağı hazırlayan komitenin dünyadaki belli başlı ülkelerin bütün anayasalarını inceleyip "en iyi" hükümleri seçtiğini yazmıştı!) Mithat Paşa'nın esas meselesi, devlet hizmetlerinin iyi bir şekilde örgütlenmesi, yolsuzluğun engellenmesi, memurlar tarafından halka yöneltilen baskıların önüne geçilmesi ve Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki dışlayıcı rekabete bir son verilmesiydi.

Sonunda, alt etmeye çalıştığı bütün kötülüklerin, sultanın eski mutlak otoritesini yeniden tesis etme çabasından kaynaklandığı fikrine vardı. Gerçekten de bürokrasi ile sultan arasında II. Mahmud döneminde (1808-1839) başlayan iktidar mücadelesi, 1870'lerde yeni bir safhaya ulaşmıştı. 1840'larda bürokrasi ilk savaşı kazanmış ve bir bakıma Abdülmecid üzerinde özel bir etkiye sahip olan İngiliz elçisi Stratford Canning'in muazzam desteği sayesinde neredeyse eksiksiz bir hareket özgürlüğüne sahip olmuştu. Sultan Abdülaziz (1861-1876), önemsiz kişisel sorunlardan devlet ve inanca dair temel meselelere kadar uzanan geniş bir çıkarlar yelpazesine sahip dinsel ve dindışı grupların cesaretlendirmesiyle, sultanın Tanzimat öncesindeki mutlak iktidarını yeniden tesis etmeye çalıştı. Ne var ki ekonomik kaynaklar üzerinde daha yüksek derecede bir bireysel denetimin yanı sıra, eşitliğe dayanan Osmanlıcılık fikrini yürürlüğe sokan Tanzimat reformları ve bir

dizi başka faktör, sultanın siyasal iktidarını eski dayanaklarının birçoğundan yoksun bırakıyordu. Sultanın geleneksel temsilcisi ve iktidarının temel dayanaklarından biri olan bürokrasi gitgide profesyonelleşip farklılaşmakta ve devlet hizmetleri giderek şahsilikten uzaklaşmaktaydı. Abdülaziz, kazançlı görevlere getirerek ve haklarındaki haklı şikâyetlere göz yumarak belli başlı bürokratları kazanmaya çalıştı. Ne var ki bütün bu çabalarında nispeten başarısız oldu, çünkü hem ekonomik gücünü kaybetmişti; hem de en yüksek dini çevrelerin tavsiyelerini dinlemeyerek bir dizi değişikliği kabul etmiş, İslam'ın ve İslami yönetim prensiplerinin savunucusu olarak sahip olduğu geleneksel meşruiyeti de büyük ölçüde zayıflatmıştı. Söz konusu dini liderler yapılan değişikliklerin tam da geleneksel Osmanlı Devleti'nin temelini aşındırdığına inanmaktaydı. Muhafazakârların sitem dolu haykırışı bir cümlede ifade edilebilir: "Devletin esasına halel getirildi."

Sultan, "Halife" unvanını vurgulayarak, mutlak yönetimine meşruiyet sağlayacak bir ölçütü yeniden devreye sokmaya çalıştı. İslam toplumunun lideri ve siyasal temsilcisi anlamındaki bu unvanı geçmişteki Osmanlı sultanları hiç vurgulamamışlardı. Mithat, sultanı eleştirebilirdi, ama halife olarak sahip olduğu mutlak otoriteye itiraz etmeyi henüz göze alamazdı. Bir süre sonra II. Abdülhamid, gerçekliğe ve Osmanlı geleneğine tamamen meydan okuyarak, halifeliğin saltanata üstün olduğunu açıkça ve defalarca ilan edecekti. Ayrıca, 1860'lar boyunca ve 1870'lerin başında, sultan tarafından "Panislamizm" olarak bilinen bir İslamcı politika izlenmeye başlandı ve bu politika Osmanlı Devleti'nin dünyada ve bilhassa Rus Müslümanları nezdinde prestijini ve etkisini arttırmak üzere bürokrasi arasında da kabul gördü. (Ne var ki sonunda reformcu bürokrasi, bu politikanın başlıca kurbanı oldu.) İşte Osmanlı Devleti'ne bir anayasa getirme fikri bu koşullar altında ortaya çıktı. Bu fikrin savunucuları, anayasanın, hükümetin otorite ve meşruiyetinin temel kaynağı olabileceğine ve sultanı halife kisvesiyle mutlak iktidar iddiasında bulunma dayanaklarından yoksun bırakacağına inanıyorlardı.

Daha önce çeşitli yüksek görevlerde bulunmuş olan Mithat Paşa 1872'de sadrazam oldu, ne var ki Abdülaziz'in politikalarını desteklemediği için bir yıl sonra görevden alındı. Hayatının sonuna doğru saltanatı hilafetten ayıracak bir yol aramaya devam etti, hatta kimi kaynaklara göre bir Arap Hilafeti bile savundu. Mithat'a göre anayasa, aynı zamanda gayrimüslimlere de siyasal temsil hakkı vereceği için üniter bir Osmanlı devletinin yaratılmasına yardım edecek ve eninde sonunda çeşitli Hıristiyan grupların milliyetçi özlemlerini bastıracaktı. Mithat Paşa, ayrıca, Sir Henry Elliot'a da söylediği gibi, anayasanın temel bir ilke olarak adem-i merkeziyetçiliği kabul etmesi ve yerel halka hükümeti denetleme imkânı tanıması gerektiğine inanıyordu.[2]

Avrupa tipi bir anayasa ve parlamento fikrinin geçmişte bir örneği olmadığı gibi, halk nezdinde kabul edilebilir bir meşruiyet kaynağına da sahip olmadığını ifade etmek gerekir. *Meşveret* (danışma) veya *icma* (toplumun ortak görüşü) devletin karar alma mekanizmalarına bir dereceye kadar katılım sağlayacak birer araç olabilirdi, ne var ki bunlar toplumun tamamen kabul edebileceği bir meşruiyet sağlayamadı. Bu nedenle meşrutiyetçiler, anayasayı destekleyen bir kitle tabanının varlık kanıtı olarak gördükleri "efkâr-ı umumiye", yani kamuoyu fikrini ortaya atarak yeni bir meşruiyet kaynağı yaratmaya çalıştılar. Bürokrasi bu "kamuoyunu" şekillendirmek için basını mümkün olan her yola başvurarak kullandı, hatta 1870'lerin en modern teçhizatına ve en yüksek tirajına sahip *Basiret* gazetesi gibi kimi gazeteleri bizzat finanse etti. *Basiret* geniş bir okuyucu kitlesi kazanmak için sansasyonel haberler yayınladı, İslami ve vatansever duygulara hitap etti. Gerçekten de İslam, okuyucuların en çok ilgilendiği konu haline geldi. Böylece bürokrasinin kendisini destekleyecek bir kitle tabanı arayışı, sıradan halk düzeyinde bir halkçı-İslamcı uyanışın belirmesine yardım etti. Basının önde gelen kişileri, kökleri toprak sahipliğine dayanan yeni orta sınıfın çocuklarıydı. Osmanlı meşrutiyetçileri tarafından harekete geçirilmeye çalışılan "kamuoyunun", Genç Osmanlıların Fransa'da sürgündeyken ha-

berdar olmuş olabilecekleri J. J. Rousseau'nun ulusal irade kavramının bir kopyası olduğu ileri sürülebilir. Ben bu fikre şüpheyle yaklaşıyorum. Modern *millet* kavramı 1870'lerin başında hâlâ çocukluk çağındaydı. Devlet korporatist yapısını güç bela dağıtıyordu ve bireyin kimlik duygusu homojen bir siyasal ulusa ait olmaktan değil, bir dini cemaatin üyesi olmaktan geliyordu, dolayısıyla dinsel-kültürel bir niteliğe sahipti. İslam, bireyin sahip olduğu kimliğin temel kaynağıydı. Bireylerin mensubu oldukları millet içinde din ve etnisite birbiriyle karışıyor ama çatışmıyordu.

Sultan Abdülaziz, bekleneceği üzere, bir anayasa ve parlamento kabul edilmesi yönündeki bütün teklifleri reddetti ve özellikle güçlü reformist sadrazamlardan Ali ve Fuat Paşaların sırasıyla 1869 ve 1871'de ölmelerinden sonra, kişisel otoritesini arttıracak tedbirlere devam etti. Bu inat karşısında, aralarında *Serasker* (Savaş Bakanı) Hüseyin Avni Paşa'nın da bulunduğu küçük bir subay grubunun desteğini alan Mithat Paşa, 1876 baharında Abdülaziz'i devirdi ve onun yerine V. Murad'ı tahta geçirdi. Murad, akıl sağlığının bozuk olduğu anlaşılınca, üç ay sonra tahttan indirilmek zorunda kaldı. 1876 yazının sonunda onun yerine II. Abdülhamid geçti. Yeni sultan anayasayı yürürlüğe koyma ve parlamentoyu toplama şartıyla tahta geçmişti. Mithat ciddi endişelere sahip olmasına karşın, Abdülhamid'i sultan olarak kabul etti, çünkü sultan anayasayı yürürlüğe koymayı kabul ederek bir bakıma tahttaki ilahi hak iddiasından da vazgeçmiş oluyordu. Ne yazık ki Mithat Paşa Abdülhamit'in niyetini doğru değerlendirememişti. Mithat Paşa, 1877'de bir kez daha sadrazam oldu, ama bu sefer görevi çok kısa sürdü. Abdülhamid Mithat Paşa'yı tutuklattı ve bir gemiye bindirdi; fakat sultan anayasayı destekleyen bir kitle tabanının varlığına inanmaya başlamıştı. Bu nedenle gemiyi yakın bir mesafede tuttu; böylece eğer Mithat'ın tahmin ettiği gibi halk sokaklara dökülürse, Paşa'nın yaşadığı ve durumunun iyi olduğu gösterilebilecekti. Abdülhamid, anılarında, ironik bir şekilde, efkâr-ı umumiyeyi reformcuların blöf yapmak için uydurdukları bir laf olarak tanımlıyor, ama bir yandan

da ondan çekiniyordu. Daha sonra, anayasayı ve parlamentoyu kabul etmesinin tek sebebinin kendisini buna mecbur hissetmesi olduğunu söylemiş ve belli bir dönem ölüm korkusuyla yaşadığını itiraf etmişti.

Abdülhamid'in bu gizli duygularına karşın, 23 Kasım 1876'da anayasa ilan edildi, Mart 1877'de de parlamento toplandı. Bunların ikisi de kısa ömürlü oldu, yine de bu ilk meşrutiyet deneyimi, biçimsel ve hukuki açıdan, kırsal kesimin ileri gelenlerini yönetime taşıdı ve yasama yetkilerine konulan çeşitli sınırlamalara karşın görüşlerini seslendirebilecekleri bir kamusal tartışma alanı sağladı. 19 Mart 1877'de açılan yasama organı, yani Meclis-i Mebusan, 130 mebustan oluşuyordu. Buna karşın Meclis'e ilk dönem sadece 119, ikinci dönem 113 mebus katıldı. Mebuslar doğrudan değil; vilayetler, sancaklar ve kazalardaki müslim ve gayrimüslim yerel elitlerden oluşan idare meclisleri tarafından seçildi. Mebusların "seçimi" halkın sürece ilgisiz kaldığı bir atmosferde gerçekleşti. Çünkü doğrudan seçim yapılmıyordu ve birçok mebus düpedüz mahalli idareciler tarafından seçiliyordu. İstanbul'a gönderilecek mebusların meşrutiyet taraftarı bilinmesinin önemli olduğuna inanılıyor, Avrupa'ya Türklerin ne kadar eşitlikçi ve adil olduklarını kanıtlamak amacıyla gayrimüslim nüfusun aşırı derecede yüksek oranda temsil edilmesine çalışılıyordu. Bu, Türklerin gayrimüslim tebaaya ve daha sonra Kürt vatandaşlara karşı ne kadar iyi niyetli olduğunu göstermek için girişilen sayısız çabadan biriydi ve bunların hepsi Avrupa tarafından görmezden gelindi. Genel olarak Avrupa eyaletlerindeki gayrimüslimler parlamentoda haddinden fazla, Asya eyaletlerindeki Müslümanlar ise olması gerekenden az temsil ediliyordu. Örneğin Yanya'da 31 252 erkek vatandaşa bir mebus düşerken, Bağdat için bu sayı 534 825 idi.

Anayasa bile, mahalli eşrafın neredeyse hiçbir görüş ve önerisine başvurulmadan hazırlanmıştı. R. Devereux'nun verdiği listeye göre, yirmi sekiz kişilik anayasa komisyonunda on altı hükümet görevlisi, iki asker ve on ulema mensubu vardı. Buna kar-

şın parlamentodaki mebusların yüzde 70'i taşradaki elitler arasından seçilmişti. Bu mebusların toplumsal kökenlerini tam olarak ortaya koyabilmek için dört başı mamur bir çalışmaya ihtiyaç vardır. 1876 parlamentosu hakkında oldukça ayrıntılı bir çalışma yapmış olan Asım Us, söylendiğine göre, mebuslar hakkında geniş biyografik malzeme toplamış, ama bunları yayınlamamıştır. Elinde 1870-1960 dönemine ait çok sayıda hatıra ve el yazısı belgeden oluşan büyük bir koleksiyon bulunan ve muhtemelen bu dönem üzerine en çok bilgiye sahip tarihçi olan Cemal Kutay'dan aldığım bilgiler ve Devereux'un yayınladığı liste, mebusların çoğunun mülk sahibi sınıflardan geldiğini göstermektedir. Devereux'nun listesine göre birinci dönemde sadece yirmi sekiz mebus mesleğini bildirmiştir ve bunlardan on dördü kendini vilayet idare meclisi üyesi olarak tanımlamaktadır.[3]

Mebusların toplumsal kökenlerinden daha önemli olan, kısa da olsa Meclis oturumlarında ifade ettikleri görüşleriydi. Meclis-i Mebusan'daki tartışmaların gün gün analizini yapan bir makalemde, mebusların kendilerini "milletin" (dini cemaatin) vekili (temsilcisi), sözcüsü ve koruyucusu olarak gördüklerine ve yürütme üzerinde denetim hakkına sahip olduklarını iddia ettiklerine işaret etmiştim.[4] Karmaşık felsefi sorunlarla değil, kasabalarının ve köylerinin çıkarlarını yakından ilgilendiren acil pratik meselelerle ilgileniyorlardı. Yol, adil vergi ve devlet hizmetlerine daha iyi erişim talep ediyorlardı. Bürokrasinin beceriksizliğinden, küstahlığından ve rüşvetçiliğinden şikâyet ediyorlardı. Birçok mebus, Meclis'in bürokrasiyi denetleme yetkisine sahip olduğunu iddia ediyor ve uygun gördüğü devlet görevlilerini atama ve görevden alma yetkisini de taşıması gerektiğini savunuyordu. Bu görüşlerin çoğu, Meclis'e sunulan az sayıdaki yasa teklifinden biri olan bütçe yasası görüşmelerinde dile getirilmekteydi. İlk yasama dönemindeki mebuslar iyi birer Müslüman oldukları iddiasındaydılar, aynı zamanda modern uygarlığı kabul ediyor ve halife/sultana derin bir saygı duyup onu eleştirmekten kaçınıyorlardı. Ne var ki ikinci yasama dönemindeki bazı mebuslar, sul-

tanı bürokrasinin başı olarak görmekte ve ülkenin içine düştüğü felaketlerden öncelikle onu sorumlu tutmaktaydı. İçlerinden biri, sultanı 1878'de Ruslara karşı kaybedilen savaştan bizzat sorumlu olmakla suçladı. Çok geçmeden Abdülhamid parlamentoyu kapattı ve mebusları seçim bölgelerine geri gönderdi. Bunlardan bazıları, sadece "milletin" kendilerini geri çağırma hakkı olduğunu ileri sürerek gitmeyi reddetti ve bu nedenle İstanbul'dan zorla uzaklaştırıldılar.

Parlamentonun kapatılması, anayasada ifadesini bulan temsili hükümetin önemine ilişkin fikirleri zayıflatmak bir yana, daha da coşkulu bir ruh haline soktu. Gayet iyi bilindiği gibi, 1878'den sonra muhalefetin temel talebi, anayasanın yeniden yürürlüğe konulması oldu. Bugünden bakıldığında öyle görülüyor ki Abdülhamid, anayasayı askıya alarak ve böylece kendini iktidarı gasp eden bir (despot) rolüne büründürerek saltanata öldürücü bir darbe vurdu. Oysa gerçekte Abdülhamid, Tanzimat reformlarını sürdüren ve eğitim sisteminde, bürokraside, iletişimde ve başka birçok alanda modern Türkiye'nin temellerini atan büyük değişiklikler getirmiş bir sultandı.

Abdülhamid karşıtı muhalefete ve 1878'ten sonra temsili hükümetin yeniden kurulması için verilen mücadeleye liderlik etme şerefi, yurtdışında Genç Türkler olarak bilinen bir avuç entelektüele mal edildi. Avrupa'daki sürgünlerle temas halindeki Batı kaynakları ve İttihat ve Terakki literatürüne dayanan çalışmalar bu görüşün yayılmasını sağladı. Oysa daha yakın zamanda yapılan ve çeşitli orijinal kaynaklara dayanan çalışmalar göstermektedir ki Genç Türklerin önemli bir kısmı, kırsal kesimin ileri gelenlerinden veya onların çocuklarından oluşuyordu; ikincisi, oluşan geniş muhalefet ağı, Ortadoğu ve Balkan kasabalarında ve Arap milliyetçiliğinin hazırlayıcısı olan Arap gruplar arasında kurulmuştu; üçüncüsü, 1908'de anayasanın yeniden yürürlüğe konup parlamentonun açılmasını Manastır ve Selanik'teki bir avuç subayın başarmasının esas sebebi, arkalarında "hürriyet" isteyen eşrafın liderliğinde Balkan kasabalarında sokaklara dökülen kit-

lelerin bulunmasıydı. Abdülhamid'i 1908 Temmuzu'nda anayasayı yeniden yürürlüğe koymaya zorlayan şey, sonradan yüceltilerek adeta mitolojik bir statüye oturtulan subayların isyanı değil, Balkanlarda gelişmeye başlayan halk ayaklanmasının korkusuydu. Her zaman olduğu gibi, zafer kazanan subay ve aydınlar kendilerini "hürriyet kahramanları" olarak tanımladılar ve devrimin gerçek güçlerini tarihin çöplüğüne attılar. "Zinde kuvvetleri" yüceltme yönünde benzer bir çaba, Kurtuluş Savaşı sırasında ve hatta 1960 "devrimi" gibi geç bir tarihsel olayda da yinelendi.

1878-1908 yılları arasında Abdülhamid'e karşı yürütülen muhalefetin analizi, hareketin sessiz ve örgütsüz olmasına karşın kırsal kesimde gayet yaygın olduğunu göstermektedir. Bu muhalefet hareketinin içinde mülk sahibi grupların belli kesimleri, kimi ulema mensupları, kayda değer sayıda softa (medrese öğrencisi) ve çeşitli ticari ve entelektüel gruplar bulunmaktaydı. Abdülhamid'in Osmanlı toplumunu derinlemesine ve görülmedik ölçüde dönüşüme uğratan pratik uygulamalarının, kırsal kesimin ileri gelenlerinin taleplerini karşılamak ve bilhassa onların topraktan alacakları verimi arttırmalarına yardım edecek teknik imkân ve kredi kaynağını sağlamak üzere tasarlanmış çeşitli büyük hedefleri gerçekleştirmek için formüle edildiğini önemle ifade etmeliyiz. Abdülhamid, 1888'de Ziraat Bankası'nı kurdu. (Temelini daha küçük bir ölçekte Mithat Paşa'nın atmış olduğu banka, bugün Türkiye'deki en büyük kredi kuruluşlarından biri olmasının yanı sıra dünyanın da belli başlı bankaları arasındadır.) Abdülhamid, bundan birkaç yıl sonra, Halkalı'da bir Ziraat Okulu açtı. Gerek bu tip kurumlar gerekse tarıma destek olmak ve toprak sahibi sınıfın taleplerine cevap vermek üzere atılan hukuki adımlar, sultanın kırsal kesimdeki grupları hizmetine almak için kullandığı araçlardı.[5]

Mahalli idare meclislerinin, I. Meşrutiyet'in ve parlamentonun yeni orta sınıfı siyasal iktidar ve hükümetle ilişkilendirmekte hayati bir rol oynadığı pekâlâ ileri sürülebilir. Bununla birlikte şu hususu vurgulamak gerekir ki toprak sahibi sınıflar veya kır-

sal kesimin ileri gelenleri, siyasal iktidar üzerinde kendi adlarına açıkça hak iddiasında bulunmadılar ve onu kendi adlarına kullanmadılar. Üstelik bu insanlarla devlet arasındaki örtük ilişki, kişi veya grup çıkarlarının doğurduğu bir olgu olmaktan ziyade toplumun refahını sağlamak ve İslam şemsiyesi altında dayanışma ve birliği genişletmek gibi daha genel ilkeler çerçevesinde tanımlandı. Devletin özünde iyi olduğu, ama beceriksiz ve yozlaşmış bürokratlar tarafından yönetildiği şeklindeki kurgu daima sürdürüldü.

Yine de, merkezi hükümette yer alanlar, (Mithat Paşa dönemi istisna olmak üzere) Osmanlı Devleti'nin ilk sivil grubu olan bu mülk sahibi yeni orta sınıfı hep düşman olarak gördü ve ona güvenmedi. Devlet, köylüleri kendi tarafına çekmek için elinden geleni yaptı, buna karşın cemaat liderleri vergileri erteleyerek, kolay kredi koşulları sağlayarak, devlet görevlileri nezdinde onların adına aracılık ederek köylülerin desteğini kazandı. Bu nedenle eşraf, hem köylüler hem de cemaat liderleri tarafından kendi çıkarı için kırsal kesimin mevcut bütün ekonomik ve insani kaynaklarını denetimi altında tutup sömürmeye meyilli bir kurum olarak görülen merkezi hükümete karşı toplumun savunucusu rolüne büründü. O sıralar dinsel bir varlık olan "cemaat" hararetli bir şekilde kültürel kimliğinin bilincindeydi, buna karşılık ekonomik çıkar algılayışı henüz bilinçaltından bilinç düzeyine çıkamamıştı. Öte yandan Osmanlı bürokrasisi, her ne kadar adaletin hizmetinde olduğunu ileri sürse de devleti hem İslami anlamda bir meşrulaştırıcı mekanizma hem de bir iktidardan faydalanma aracı ve gelir kaynağı olarak kullanan gerçek bir sosyal sınıfa benziyordu. (Gerçekten de Osmanlı'da ve 1950'lere kadar Cumhuriyet'te, üst düzey sivil ve asker bürokrasi, ülkedeki en yüksek gelir grubunu oluşturdu, sosyal ve siyasal piramidin en tepesinde yer aldı.)

Bu koşullar altında, kırsal kesimdeki eşrafın, devlete karşı kendi çıkarlarının savunucusu olarak ortaya çıkması veya toprak sahiplerinin çıkarlarını savunmak için cemaatin gücünü kullanıyor-

muş gibi görünmesi bir intihar olurdu. (Oysa pratikte yapmakta olduğu şey, tam da buydu.) Çıkarlarının cemaat ve devletle aynı olduğu görüntüsünü yaratırlarsa, özel çıkarlarını çok daha başarılı bir şekilde savunabileceklerinin farkındaydılar. Köy ve kasaba eşrafının kendi bölgelerinde nüfuzlarını arttıran diğer faktörler; ülkeye bağlılık ideolojisinin olmayışı, akrabalık bağları, Müslüman köyünün kültürel ve dinsel liderlik açısından eşrafa geleneksel bağlılığı ve İslami erdemlerin en iyi gelişeceği yer olarak şehre atfedilen üstünlük idi. (Burada elbette ki Müslümanlardan söz ediyorum; Hıristiyan köylüleri ve onların kendi eşraflarıyla ilişkileri farklıydı, ne var ki bu ilişki, özel bir değerlendirme gerektirir.)

Müslüman köylülerle mahalli seçkinler arasındaki yakın ve neredeyse baba-oğul ilişkisini andıran ilişki, Türkiye'de ve Ortadoğu'da Jön Türk dönemi veya Cumhuriyet'te gerçek köylü partilerinin görülmeyişine kısmi bir açıklama sağlar. Özellikle Türkiye ve Balkanlardaki siyasal partiler karşılaştırıldığında garip bir durum ortaya çıkar. Sosyal tarih ve siyasal yapı her iki bölgede de aynıdır, ne var ki 1878'den ve özellikle 1918'den sonra Balkan siyasetine gerçek köylü partilerinin hâkim olmasına karşın, Türkiye'de birkaç küçük ve önemsiz örgütlenme dışında bu tip partilere hiç rastlanmamıştır. Bunun yerine, Türkiye'nin tarımsal grupları, çıkarlarını çok sayıda sosyal gruba hitap eden genel parti programları çevresinde savunmuşlardır. 1975'ten sonraki CHP, işçi ve köylülerin sınıfsal çıkarlarına hitap ederek onları kazanmaya çalışan tek siyasal partiydi. Ne var ki bu, kötü bir üne sahip başarısız bir girişim oldu; çünkü CHP, gerçekte bürokratların partisi olarak görülmekte ve eşrafın temsil ettiği sivil düzenin temel düşmanı olarak değerlendirilmekteydi.

C. Ekonomik Çıkarlar Peşinde Olmanın Meşru Bir Siyasal Araç Olarak Benimsenmesi

Kırsal kesimdeki mülk sahibi ileri gelenlerin siyasete katılımını eksiksiz bir şekilde değerlendirmek için Jön Türk döneminde-

ki (1908-1918) çalkantılı siyasal yaşamı ve bu sırada toplanan dört parlamentoyu incelemek gerekir. Bu makalede meseleyi ayrıntılı bir şekilde incelemeyeceğiz. Bu dönemdeki siyasetin, pratikte, A ve B bölümlerinde bahsedilen bütün belli başlı eğilimlerin gelişmesine ivme kazandırdığını söylemek yeterlidir. Her ne kadar bu dönemde sınıf tabanlıymış gibi görünen (örneğin sosyalist) partiler kurulmuş olsa da bu görüntü aldatıcıdır. Yine de Jön Türk dönemi siyaseti, 1876-1878 yılları arasındaki Birinci Meşrutiyet siyasetinden farklıydı. Mithat Paşa parlamentoyu taşrayı temsil eden ve mahalli eşrafın temsilcilerinden oluşan bir organ olarak görüyordu. Bunlar, birer siyasal temsilci olarak görevlerine tam olarak hazır olmasalar da ticaretin sırlarını gayet çabuk öğrenmişlerdi. Jön Türk dönemindeyse, siyasal sahneye, birçoğu taşra kökenli olmasına karşın, kentteki yönetim merkezleriyle ve onların siyasal beklentileri ve reformcu idealleriyle özdeşleşen aydın ve bürokratlar egemendi. Jön Türklerin liderleri, belki de kaçınılmaz olarak, devletçi düzenin sözcüleri ve savunucuları oldular. Ülkenin bağımsızlığını korumak ve sürdürmek için merkezi bürokrasiyi daha da güçlendirdiler ve modernleşmeyi ilerletmek uğruna ondan faydalandılar. Yönetici gruba karşı yürütülen muhalefet, kendilerini bölgesel, dinsel ve etnik gruplarla ortak bir platform içine yerleştiren kasaba eşrafının desteklediği *İtilaf* ve *Ahrar* partileri gibi merkezlerin etrafında toplandı. Bu dönem, sosyal ve siyasal altüst oluşların, savaş yenilgilerinin, toprak kayıplarının yaşandığı ve sonunda Osmanlı Devleti'nin dağıldığı bir dönemdi.

Kurtuluş Savaşı, bir kez daha kırsal kesimin ileri gelenlerini Türk siyasetinde ön plana çıkardı. Herkesin bildiği gibi, bu bağımsızlık savaşı Batı Anadolu'daki eşraf tarafından başlatılmıştı. 1919'da Erzurum Kongresi'nin toplanmasını sağlayan girişim de Doğu Anadolu eşrafı tarafından başlatıldı. Mustafa Kemal Erzurum Kongresi'nde başkan seçildi ve kongreyi yönetti. Ancak bu, askeri üniformasını çıkarıp üzerine ödünç bir sivil kıyafet giydikten sonra mümkün olmuştu. Mustafa Kemal'i buna zorlayan,

bir kısmı Prens Sabahaddin'in Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin Trabzon'daki eski üyeleri olan eşrafın ısrarıydı. Kırsal kesimin ileri gelenlerinin güçlü bir şekilde temsil edildiği Birinci Meclis, devletin İslami karakteri ve kurumlarının korunmasına çalışsa da Kurtuluş Savaşı'nı ve saltanatın kaldırılmasını destekledi. Ayrıca eşraf, ülkenin yabancı işgalinden kurtarılması amacında birleştikleri için, Atatürk'le de işbirliği yaptı ve onun peşinden gitti.

Atatürk ve İsmet İnönü dönemlerine, kırsal kesimdeki eşrafın sisteme dâhil edilmesi ve yeni rejime muhalif olanların etkisizleştirilmesi çabaları damgasını vurdu. Sistem, aynı zamanda, 1920'lere kadar olduğu gibi eşrafın aracılığı olmadan, köylülere doğrudan ulaşmak için elinden geleni yaptı. Bu iki liderin takip ettiği laik politika, başka şeylerin yanı sıra, toplum liderlerinin (toprak sahipleri, aşiret reisleri, din adamları vs.) köylü üzerindeki etkisini kırmaya yönelikti. Fethi Okyar'ın liderliğindeki Serbest Fırka'nın kırsal kesimdeki eşrafın ne kadar güçlü olduğunu kanıtlamasından sonra sistem bu politikayı tüm gücüyle hayata geçirmeye çalıştı. Serbest Fırka, 1930'da Atatürk'ün teşvikiyle kurulmasına karşın, aynı yıl, partiyi "gerici" ve "mürteci" olarak değerlendiren CHP yöneticilerinin memnuniyetsizliği nedeniyle, yine onun tarafından kapatıldı. Partinin temel desteği, tarımsal bölgelerden ve kentteki alt sınıf mensuplarından gelmekteydi. Bu gruplar, CHP tarafından temsil edilen bürokrasinin iktidarını yeniden sağlamlaştırmasına yol açan devletçiliğin cumhuriyetçilik ve milliyetçilik yaftası altında yeniden diriltilmesine karşı harekete geçmişti. CHP, halkın desteğini kazanamamasını, doğal olarak, kendi icraatlarına ve çeşitli devlet tekellerinin denetimini elinde bulunduran parti üyelerinin gayri meşru yollardan zenginleşmesine değil; kırsal kesimdeki "gericilerin" iktidar hırsına ve servet edinme arzusuna bağladı. Serbest Fırka'nın İzmir'deki en aktif destekçilerinden biri, eski bir toprak sahibi aileden gelen Adnan Menderes idi. Serbest Fırka kapatıldıktan sonra Menderes CHP'ye katıldı ve önce bölge müfettişi, sonra da milletvekili oldu. Nihayet 1945'te muhalefetin başına geçti. Menderes'in konuşma-

ları bu makalede dile getirilen görüşler çerçevesinde analiz edilirse, kırsal kesimin ileri gelenleri arasında, ilk kez bir grup çıkarı bilincinin ortaya çıktığı görülür. 1950'den sonra Menderes'in izlediği politikalar silahlı kuvvetler başta olmak üzere devletçi güçlerin iktidar üzerindeki tekelini kırmaktaydı, Menderes gösterdiği bu cüreti hayatıyla ödedi. (Tıpkı saraydaki özel bir toplantıda tutuklanan Mithat Paşa'nın Abdülhamid'e halkın kendisini koruyacağını söylemesi gibi, ironik bir şekilde Menderes de kendisini tutuklayan askeri personele "halkın" ayaklanıp kendisini kurtaracağını söylemişti.) Menderes, her ne kadar 1954'ten sonra devletçi fikirleri savunmuş olsa da hiçbir zaman müesses nizamın bir parçası olmadı. Gerçekten de yapmaya çalıştığı, devlet aygıtını kullanarak orta sınıfı genişletmekti. Bu yaklaşımın ifadesini bulduğu en meşhur sözü, "her mahalleye bir milyoner yaratma" vaadi, kendisine karşı kullanıldı ve yıkıcı sonuçlara ulaştı.

1920'den sonra, rejimin niteliğine ve o yılların çeşitli olaylarına bağlı olarak, eşrafın siyasal gücü azaldı. Buna karşın mülkiyet haklarını güvence altına alan ve ekonomik kalkınmayı teşvik eden yasaların kabul edilmesiyle ekonomik gücü arttı. Ne var ki meşru bir siyasal amaç olarak ekonomik çıkar peşinde olma fikri kötü bir damga yedi ve Dernekler Kanunu, sınıf esasına göre örgüt kurulmasını yasakladı. 1947'de sendikaların kurulmasına izin veren bir kanun çıktı. Ancak bunun amacı, esasen, Türkiye'deki sistemin demokratikleştiğini göstermek üzere vitrine bir malzeme daha koymaktı. Aynı zamanda Sendikalar Kanunu, hükümete, işçiler üzerinde denetim kurmak için de bir araç sağlıyordu. (Bu makalenin yazarı, bir İstanbul Üniversitesi öğrencisiyken, sendikaları demokratik rejimin bir göstergesi olarak övdüğü için "toplum için tehdit oluşturan" biri olarak polis kayıtlarına geçtiğinde, hükümetin bu yasayı çıkarttırken ne kadar dürüst olduğunu gayet açık bir şekilde tecrübe etmiştir.) Ekonomik motifin herhangi bir tehlikeyle karşılaşmadan kamuoyu önünde ifade edilmesine izin verilmesi ancak 1961'de mümkün oldu. Her ne kadar çok belirgin ve doğrudan ifade edilmiş olmasa da rejimin verdi-

ği bu onay, her biri kendi özel çıkarlarının peşinde koşan çeşitli meslek örgütlerinin kurulmasına izin verecek ölçüde açıktı.

1970'lerin ortalarından sonra, eğitimin yaygınlaşması, sanayileşme, köyden kente göç ve iletişim olanaklarının gelişmesi kırsal kökenli oyların önemini ve eşrafın etkisini azalttı. Grev hakkının kabul edilmesiyle birlikte, işçi sendikaları kayda değer bir güç elde etti. Gerçi DİSK açıkça sosyalist partileri destekledi, ama yine de sendikalar kendi siyasal partilerini kurmadılar. Öte yandan İşveren Sendikası en güçlü örgütlü çıkar grubu olarak ortaya çıktı ve çeşitli yayınlar, basın açıklamaları ve lobi faaliyetleri aracılığıyla hükümeti etkilemeye çalıştı. (Bir keresinde Süleyman Demirel, İşveren Sendikası'nı, sanki hükümet kendisiymiş gibi davranmakla suçlamıştı.)

Nihayet, 1982 Anayasası'nın kabul edilmesi ve özellikle de Anavatan Partisi'nin ortaya çıkmasıyla birlikte, siyasal araçları kullanarak ekonomik çıkar peşine düşmek meşrulaşmış oldu. Ayrıntılı ve derinlemesine bir analizi hak eden Anavatan Partisi, yeni tipte bir Türk orta sınıfı partisiydi. Hem kırsal kesimdeki toprak sahiplerinden oluşan eski eşrafın modern bir versiyonuydu, hem de çeşitli İslamcı-modernist ve milliyetçi grupları kucaklıyordu. Eşraf daha önce Demokrat Parti ve Adalet Partisi'ni desteklemişti. (Diğer büyük grup olan *zadegan* ise CHP'yi desteklemekteydi.) 1970'lerde iki grup da dağılmaya başladı ve 1980'lerde Türkiye'nin yeni siyasal partileri olarak yeniden ortaya çıktılar. Anavatan Partisi, sonunda, devletçileri reformcu ve ilerici olarak gören, buna karşın İslamcıları ve kırsal kesimdeki grupları, modernist ve cumhuriyetçi olmalarını hesaba katmaksızın, gerici olarak damgalayan sosyal-siyasal çerçeveyi yıktı. Bu çerçeve tarafından yaratılmış yapay imajlar, hiç şüphe yok ki 1920'lerden itibaren Türk siyasetine bir deli gömleği giydirmişti. Becerikli bir lider olan Turgut Özal'ın başkanlığındaki Anavatan Partisi, kendisini iktidardaki partinin ve/veya devletçi siyasetin eleştirisiyle sınırlamak yerine, kentteki ve kırsal kesimdeki grupların kendilerine has görüşlerini dikkate alıp onların çıkarlarını sa-

vunarak, hem başarılı bir şekilde bütün orta sınıflara hem de çeşitli ideolojilerin destekçilerine hitap etti. Siyasal araçlarla ekonomik çıkar peşine düşmenin meşrulaştırılması, herkesten önce Özal'ın başarısıdır. Özal, Türk siyasetinin alışıldık ritüel ve geleneklerine pek önem vermeyen pragmatik bir liderdi. 1983'te Başbakan olduktan sonra, sürekli ve bir bakıma kapsamlı olarak tekrarladığı şey, bireysel başarıya, artan ulusal refaha ve uluslararası etki sahibi olmaya giden yolun ekonomik kalkınma ve ekonomik güçten geçtiğiydi. Bu görüş başlangıçta herkesi şaşırttı. Çünkü Türkiye'deki politikacılar, geleneksel olarak kendilerini kişisel çıkarlarının savunucusu olarak değil, ulusal refah yolunda benliğini feda eden devlet/ toplum savunucuları olarak sunmuşlardı. Ne var ki çok geçmeden herkes, siyasetin gerçekte her zaman, daha geniş kamusal çıkarlarla uyum içinde olması ümit edilen grup çıkarlarının peşine düşmek anlamına geldiğini fark etti.

Sonuç olarak kırsal kesimin ileri gelenlerinin, Türkiye'nin ilk sivil grubu ve bir muhalefet gücü olarak kritik bir rol oynadığı ve özellikle 1870'lerden sonra temsili demokrasinin ilk adımlarının atılmasını hızlandırdığı söylenebilir. Bugün Türk demokrasisinin temsil kabiliyeti daha genişledi, siyasal sürecin bir parçası olarak ekonomik çıkarın savunulması meşrulaştı ve bu grup da önemini ve gücünü kaybetti. Buna karşın, kimi zaman yönetenlerle işbirliği içinde ama çoğu zaman onlara karşı, kendi ekonomik çıkarlarını savunan bir sivil güç olarak bir sosyal grubun yükselişi, Türk temsili demokrasisine özel bir anlam ve güç kazandırdı. Demokrasinin ve bir sivil grubun ayakta kalması birbirinden ayrılmaz iki olgu haline geline geldi. Yeni Türk orta sınıfı, bürokratların yaptığı gibi "kutsal" bir misyonu (İslam, modernleşme vs...) gerçekleştirmek uğruna, bütün ekonomik kaynaklara ve siyasal iktidara sahip olma iddiasında bulunmadı; onların yaptığı, kademeli olarak, toplumun sözcüsü ve temsilcisi olmasına yetecek ölçüde ekonomik güç ve nüfuz sahibi olmaktı.

NOTLAR

1. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten*, 28 (1964), s. 609.
2. Sir Henry Eliot, *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences*, London (1922), p.44.
3. Robert Devreaux, *The First Ottoman Constitutional Period-A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, 1965, pp.259-275.
4. Bkz. Kemal H. Karpat, *1877 Osmanlı Parlamentosu ve Sosyal Açıdan Önemi*, çev. Dilek Özdemir, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi 2006 içinde, s.371-392.
5. Bu sorunu, çok da uzun olmayan bir makalede ele aldım: Kemal H. Karpat, *Abdülhamid'in Panislam Politikası; Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Kasım, 1987.

SİYASAL KATILIM VE ELİTLERİN BİLEŞİMİNDEKİ DEĞİŞMELER (2000 YILINA KADAR)*

GİRİŞ

Cumhuriyet Türkiyesi'nin ve son yüz elli yılında Osmanlı Devleti'nin siyasal tarihine, halkın siyasete katılımını genişleten bir elitler arası mücadele damgasını vurmuştur. Bu olgu kısmen bir ilke meselesiydi, buna karşılık, çoğu kez, elitlerin önce sultanın mutlak iktidarına karşı, daha sonra da (gerçek demokrasi, seçmenlerin kendi modernite anlayışlarını bizzat talep etmelerine izin verene dek) kendi modernite tercihlerini hayata geçirmek üzere halk desteğine ihtiyaç duymalarından kaynaklanıyordu.[1] Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse de Türkiye Cumhuriyeti'nde (en azından başlangıçta), servetin özel ellerde toplanması mümkünse de, soydan veya servetten kaynaklanan haklara ve konuma sahip, kemikleşmiş bir statüsü ve kabul görmüş bir meşruiyeti olan bir elit yoktu. Buna karşılık, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi siyasal yapılarının ayırt edici özelliği, siyasal sisteme girişi ve siyasal elitleri (yani kendisini) ödüllendirecek ekonomik kaynakları denetimi altında tutan bürokratik bir elitin iktidar üzerindeki merkezileşmiş tekeliydi.

---

* Derleyen Erik-Jan Zürcher, "Turkey in the Twentieh-century" (Berlin, Paris: Klaus Schwarz in Kommission, 2008) *Philologiae Turcicae Fundamenta*; t 4.

İmparatorluk döneminde, devlet üzerinde mutlak bir kontrole sahip olan bu siyasal elit, sultan-bürokrasi idi ve onun arkasında devlet otoritesini meşrulaştırmak ve halkın itaatini temin etmek için ihtiyaç duyulan argümanları sağlayan yerleşik İslam'a mensup dinsel elitler vardı. On dokuzuncu yüzyılda toplum daha karmaşık hale gelip farklılaşınca, siyasal elitlerin yapısı ve ideolojisi de değişti. Kapitalizmin ve modern bir eğitim sisteminin ortaya çıkışının yanı sıra hizmet temelli bir bürokrasinin yükselişi alt sınıfların toplumsal basamakları tırmanarak yönetici elitlerin bir parçası haline gelmesine olanak sağladı.

Bu süreç 1839 ve 1856 reformlarını ve Osmanlıcılık adıyla bilinen siyaseti yarattı. Osmanlıcılık vatandaşlık temelinde bir Osmanlı milleti yaratmayı, yani tebaayı sultana bağlayan eski kişisel bağları bireyi devlete bağlayan bir dizi kişisel olmayan hak ve yükümlülükle değiştirmeyi amaçlıyordu. Bunun sonucunda Osmanlıların klasik toplumsal durağanlık fikrinin yerini, siyasal ve sosyal sistemin değişimini kendi aracı addeden yeni bir kavram, çağdaşlaşma aldı. Başlangıçta *ıslahat* gibi mütevazı bir terimle ifade edilen değişim fikri, yani *muasırlaşma*, gitgide *ihtilal*, *devrim*, *modernleşme* ve tek kelimeyle *medeniyet* şekline dönüştü. Osmanlı aydınlarının Arapça *medine* (şehir) sözcüğünden türettikleri *medeniyet*, bilime dayanan ve kendisini aydınlanmaya ve ilerlemeye adamış bir elit tarafından denetlenen sistemli bir yaşam tarzı anlamına geliyordu.[2]

Sonunda modernizm, inanca benzer bir ideoloji haline geldi ve iktidardakilere has bir sosyal zihinsel anlayışın meyvesi olarak görülmeye başlandı. Modernizm, bir süre, Avrupalı olan her şeyin eşdeğeri olarak görüldü ve elitlerin ayırıcı özelliği çoğu zaman "Avrupa görmüş birisi" olmaktı. Ancak paradoksal olan şuydu ki, kısa bir süre Amerika'da kalan Süleyman Demirel ve Turgut Özal dışında Türkiye'nin belli başlı liderlerinden hiçbirisi Avrupa'da uzun bir dönem yaşamış veya çalışmış değildi. Avrupa'nın model alınarak Türkiye'nin modernleştirilmesi, gerçekte, kendi iktidarlarını meşrulaştırmak için "Avrupalı" fikirlerden faydalanan bir elit tarafından hayata geçirilen yerli bir projeydi.

Buna karşılık modernizm, her ne kadar herkes onu kendi geçmiş ve gelecek vizyonuna göre yorumlasa da, hem gelenekçilerin

(çoğu çağdaş İslamcı da dâhil) hem de modernistlerin düşünme tarzlarına nüfuz etti. Sonuç olarak elitlerin ayırıcı özelliği, mesleki uzmanlıktan ziyade ideoloji haline geldi. 1908'de ordu kendi kendini "demokrasinin" (meşrutiyetin), modernizmin ve milliyetçiliğin koruyucusu ilan etti. 1924'ten sonra buna laiklik de eklendi ve her biri modernist ideolojinin vazgeçilmez meşrulaştırıcı unsurları oldu. Neticede, ordu ve lütufkâr bir basın tarafından desteklenen küçük bir aydın grubu, laiklik ve onun yaratıcısı olduğu varsayılan Atatürk adına kendisini Türk siyasetinin hakemi haline getirdi.

Ordu siyasal konumunu bir iktidar arzusuna veya ekonomik ödül beklentisine değil, Türkiye'de elitlerin oluşumunu ve siyasal katılımı belirleyen bir dizi kendine özgü tarihsel ve sosyal şarta borçluydu. Jön Türk döneminden itibaren ordu, tarihsel sürekliliği olan, geçmişi bugüne bağlayan ve kendisini ulusal bağımsızlık ve (Kemalist anlamda) modernizme adamış tek kurum olduğunu iddia etti. Askerler, kendilerini sivil siyasal elitin çıkarcı dürtüleriyle lekelenmemiş, kendine özgü bir elit grup olarak gördüler ve vatandaşlardan bu ordu imajını ve ordunun modernleşme sürecindeki rolünü fazla itiraz etmeden benimseyip içselleştirmelerini beklediler.

Buna karşın, 1960 ve 1980 yılları arasında ordunun gerçekleştirdiği üç müdahale, gerçekte halkın siyasete katılımını ve elitler içindeki hareketliliği arttırdığı için askeri kendi kendisini siyaseti düzenlemekle görevlendirmiş, tarafsız ve siyaset üstü bir elit olarak görmek de mümkündür. Bu rol çerçevesinde ordu sivil siyasal elitler arasındaki rekabeti düzenlemekte ve siviller, çatışmanın üstesinden gelemediklerinde çoğu zaman ideolojiye bakmaksızın müdahale ederek durumu düzeltmektedir. Örneğin 1980 askeri müdahalesi, Milliyetçi Hareket Partisi'ni kapatmış ve kendisini devletin "sivil savunucusu" ve "tarafsız dostu" olarak gören Alparslan Türkeş'i tutuklamıştır. Silahlı Kuvvetlerin bütünü tarafından yapılan bir müdahale olarak tarif edilen 1960 İhtilali'nin baş aktörü olan emekli Albay Türkeş, siyasete atıldıktan sonra ordu içinde kendisine pek bir destek bulamamıştır.

Ordu sık sık siyasete müdahale etse de hiçbir zaman hükümet üzerinde doğrudan bir denetim hakkı olduğunu iddia etmedi, sivil hayatın gündelik işleyişini idare etmeye kalkmadı veya (her ne kadar kimi zaman onlara tavsiyelerde bulunsa da) politikacılarla cari ilişkiler kurmadı. Hiyerarşinin sembolik jestlerine riayet etmesi, ehemmiyetsiz konularla arasına bir mesafe koyması ve zaman zaman sarf ettiği veciz sözlerde ifadesini bulan maksatlı bir asalet sergilemesi, ordunun, "kendisini devletin ve ulusal çıkarların savunulmasına adamış elitler üstü bir kurum" imajını sürdürmesine yardımcı oldu. Özellikle altı çizilmelidir ki, ordunun sahip olduğu "elitlerin eliti" konumu, esasen ekonomi, edebiyat ve benzeri diğer alanlarla değil, temel devlet meseleleriyle ve devletin bizzat kendisiyle ilgilidir.

Türkiye'de halkın büyük bir çoğunluğu ve birçok siyasal aktör, ordunun görünmeyen ama her zaman var olmaya devam eden siyasal rolünü özel olarak eleştirmekle birlikte, hakem olarak yerine getirdiği işlevin gerekli ve kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir.[3] Bugün Türkiye devletin "kutsal" niteliğinin sorgulanmaya başlandığı ve piyasa ekonomisinin ihtiyaçlarına cevap verebilen, hizmet temelli bir bürokrasiye olan talebin gitgide arttığı çok önemli bir geçiş dönemi yaşamaktadır. Eski elitler gözden kaybolmaya veya dönüşüme uğramaya başlarken, iş eliti de dâhil olmak üzere, yeni sivil elitler ortaya çıkmaktadır. Bu koşullar altında ordunun en yüksek siyasal elit olarak oynadığı rol yeniden değerlendirilip revize edilebilir. Hiç kimse bunun nasıl yapılacağını bilmiyor, ne var ki Kemalizm ve laiklik kavramlarının tekrar gözden geçirilip yeniden tanımlanmasının bu işin merkezinde yer alacağı kesindir. İlerleyen sayfalarda, elit oluşumunun ve siyasal katılımın geçirdiği evrimin Türkiye'de bugünkü durumun oluşmasına etkisi analiz edilecektir.

TARİHSEL VE YAPISAL TEMELLER

Klasik Osmanlı siyasal eliti, sultan ve kullarından oluşan yekpare bir varlıktan, yani patrimonyal bir bürokrasiden ibaretti.

Kendisi dışında herhangi bir grubun iktidar mücadelesiyle karşılaşmadı. Statükoyu sürdürmek için, kendi üyeleri de dâhil olmak üzere, servetin belli kişi veya grupların elinde birikmesine izin vermedi. İran devletinde, farklı etnik kökenlerden gelmelerine karşın ortak dil olarak Farsçayı kullanan kültürel elitler, toprak sahipleri ve kabile şefleri, sisteme "milli" bir renk verdiler, Osmanlı bürokrasisiyse etnik, sosyal ve kabilesel bağlarla değil, sadece devlete bağlılık temelinde varlığını sürdürüyordu. Liyakat ve sisteme sadakat, Osmanlı siyasal elitinin sistem içinde elde edeceği konum ve ödül için temel kriterdi. Bürokrasi içindeki mevkiler çoğu zaman bilgi ve beceri temelinde tanımlanıyordu. Adliye teşkilatında görev almak için resmi eğitim önemliydi ve hâkimler (kadılar) göreve gelebilmek için İslam hukuku bilgilerine sahip olduklarını kanıtlamak zorundaydılar. Her ne kadar on sekizinci yüzyılda yüksek mevkideki kişilerin aileleri ve taşradaki idareciler bürokrasiye kadro sağlayan kanallar haline gelse de bu durum geçiciydi ve kendisine atfedildiği ölçüde bir sosyo-politik etki yaratmadı.[4]

Osmanlı sultanları Kazan ve Kırım'daki Cengiz soyundan gelen hükümdarlar gibi bir şecereye sahip olmadıkları için, bürokrasiyle sultan birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıydılar. 1396'ya kadar sultan, savaş zamanı kılıç sallayan, barış zamanında ise tarım ve ticaretle uğraşan sınır boylarındaki gazilerin başkomutanı olarak görüldü. Erken dönem Osmanlı toplumunun ikili askerisivil statüsü ve askeri hiyerarşinin pek katı olmayışı, ordu ile siviller arasında, devlet etrafında meydana gelen sürekli bir kaynaşma olduğu hissi yarattı. Gerçi on beşinci yüzyılda II. Mehmet (1451-81) gibi merkeziyetçi sultanlar, devletin ve Osmanlı toprakları üzerinde bulunan her şeyin tek sahibi haline geldiler, yine de devletin temelinde ortak değerlerin bulunduğu anlayışı varlığını sürdürdü. II. Mehmet eski uç beylerini merkezi bürokrasiye dâhil etti ve onların topraklarını devlet mülkiyetine geçirerek kendisine ve devlete yönelik halk desteğini güvence altına aldı. Bunun yanında hanedan, devlet iktidarının, geleneğin ve sürekli-

liğin kaynağı, sultan da bunun temsilcisi, sözcüsü ve yürütücüsü haline geldi. Dini bürokrasi bu düzenlemeye Kurani meşruiyet sağladı. İktidarın bu şekilde hanedan-devlet elinde toplanması, otoriteyi kurumsallaştırdı (bu kilit öneme sahip bir başarıdır) ve *reaya* (yiyecek sağlayıcılar) tarafından desteklenen sultanın, bürokrasi ve ilmiyenin, kısacası *askeri* sınıfın başında yer aldığı katı bir hiyerarşi kuruldu.

Sultan devletin yüce sahibi konumundaydı, buna karşın kendisinin de bürokrasinin yardımıyla işleyen devlet-hanedanlığa kendine özgü yollarla bizzat hizmet ettiği anlayışına sahipti. Bürokrasi de sultana, elde ettiği konumun, meşruiyetin ve ödülün kaynağı olarak bakıyordu. Bürokrasideki mevkileri hanedan-devletin temsilcisi olan sultana mutlak itaat, sadakat ve bağlılık belirliyordu. Sultanın tahta çıkışı ve tahttan indirilişine ordu, dini liderler ve hatta pazar esnafından oluşan bir heyet tarafından karar verilse de bu tercihi resmileştiren ve ona son halini veren kişi şeyhülislamdı. Şeyhülislamlığın, on beşinci yüzyılda devlet kararlarının dini hükümlere uygun olup olmadığını denetleyen kendine özgü bir Osmanlı kurumu olarak ortaya çıktığında sahip olduğu geniş yetkiler, sonraki yüzyıllarda devlet lehine sınırlandırıldı.

Nihayet modernleşme süreci ve 1876 Anayasası, sürece birlikte etkide bulunarak, "halk" veya "milletin" otoritenin kaynağı ve meşrulaştırıcısı haline gelmesini sağladı. Sonuçta şeyhülislamın "kendisi yerine bir başkasını kudret mevkine yerleştiren kişi" olarak oynadığı rol, özellikle 1876 ve 1909 yılları arasında çeşitli memurların görevine son verilmesini sağlamak için ordu tarafından sıklıkla kullanılmasıyla birlikte, daha da geriledi ve şeyhülislam kendisinden bekleneceği gibi yüzlerce yıllık İslami teamüllere göre değil, siyasal tercihlere tahta sultan geçirmeye başladı. Bu bağlamda modernleşme süreci, dinsel kuralların devlet otoritesinin kullanılmasına getirdiği sınırlamaları ortadan kaldırarak, merkezin gücünü bir hayli arttırdı. Merkezi bürokrasi aşağı yukarı on dokuzuncu yüzyıla kadar sadece Müslüman-

lardan oluşuyordu. Bunların önemli bir kısmı asker olarak devşirilip Enderun'da sivil görevler için yetiştirilen mühtedilerdi. Bu sistem askeri bir kisveyle ortaya çıktığı için sivil yönleri gözden kaçan devletçi bir uygulamaydı. Devletin inançla özdeşleşmesi Müslümanların kaynaşmasını sağlarken, gayrimüslimleri birbirinden ayrı tuttu.

Osmanlı dini elitlerinin sistem içindeki yeri ve rolü konusu, hem tartışmalı bir meseledir, hem de bir o kadar eleştirel ve nesnel bir analizi gerektirmektedir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde İslam, halk düzeyinde harekete geçirici bir güç olarak temel bir işlev yerine getirdi ve aynı zamanda bir ideoloji, hukuk ve meşruiyet kaynağı olarak devlete hizmet etti. Devlet bir yandan kendi amaçları için dini kullanırken, bir yandan da onu savunup destekleyerek, dine saygılı görünmeye özen gösterdi. Osmanlı sultanları, on beşinci yüzyıl gibi erken bir tarihte, devlet yönetmenin pratik kurallarıyla dinin normatif kuralları arasında, veya popüler jargonla ifade edersek, dünya ile ahiret arasında bunların özünden kaynaklanan bir çatışma olduğunu anlamıştı. Sultan, İstanbul müftüsünü devlet ve inanç arasındaki çatışmanın hakemi olarak görevlendirse de bu deneme başarılı olmadı.[5] Devletin şeyhülislamlık kurumunu oluşturmasının ardında yatan saikler ve bunun sonuçları, on dokuzuncu yüzyıldaki hukuk reformları sırasında daha ateşli tartışmalara konu oldu. Bu karmaşık konu hakkında benim görüşüm, on beşinci yüzyıl Osmanlı sultanlarının devletin kararlarını dine uygun hale getirmekten çok, devletle din arasındaki kaçınılmaz çatışmanın önüne geçmek amacıyla her biri için özerk bir faaliyet alanı yaratmaya çalıştıkları şeklindedir. Bu uygulama, pratikte tersi geçerli olsa da, teoride dini devletin üzerine yerleştiren bir laikleşme biçimiydi.

Devletin ve inancın *de facto* özerkliği I. Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) devirlerine kadar işlerliğini sürdürmüş görünmektedir. On altıncı yüzyılda İran'daki Şii Safevilere karşı girişilen mücadele sonucunda, Suriye, Mısır ve Hicaz'ın fethedilmesi ve halifeliğin Osmanlı sultanları tarafından

devralınıp sahiplenilmesi Osmanlıları Sünniliğin ve yerleşik dinin savunucusu haline getirdi ve Osmanlı Devleti'nin başlangıçtaki dayanağı olan popüler İslam alt sınıflara hapsoldu. Nihayet devlet, otoritesini genişletti ve toplumsal rahatsızlıktan ve halk ayaklanmalarından (örneğin Celaliler) kaynaklanan düzene yönelik tehdidin önüne geçmek için inancı kendi hizmetine koştu. Bu amaç uğruna devlet, İstanbul müftülüğünü şeyhülislamlığa dönüştürdü ve *meşihatı* kendi eylemlerinin şeriata uygun olduğunu tasdik eden, istenmeyen hareketleri ise şeriat adına mahkûm eden bir araç olarak kullandı.

Müslüman dini elitler bu durum karşısında üç gruba bölündüler. Birinci grup, merkezi devlet hazinesinden maaş alan, sağlam bir konuma ve devlet tarafından desteklenen bir prestije sahip olan, şeyhülislam etrafında toplanmış yerleşik elitler, kadılar ve bunların alt gruplarından oluşuyordu. İkinci grupta genellikle taşra merkezlerinde yer alan, mahalle mekteplerinde hocalık ve vakıflarda idarecilik yapan ve çoğu zaman biraz kişisel servete de sahip olan yüksek ve orta düzey ulema mensupları vardı. Düşünce ve eylemlerinde nispeten bağımsız olan bu ikinci grup dini elitler, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yükselişe geçen ve güçlerini özel toprak mülkiyeti ve yerel ticaretten alan mahalli sivil elitlere son derece önemli bir destek sağlayacaklardı. Üçüncü dini grup, merkezi ulemaya karşı olan popüler tarikat liderlerinden oluşuyordu. Bunlar her ne kadar farklı öğretilere sahip olsalar da, birinci gruptaki devletçi ve bürokratik dini elitlere karşı, ikinci gruptaki taşra uleması ile işbirliği içinde hareket ediyorlardı.

On altıncı yüzyılda birinci grubun konumunu ve devletle ilişkisini tanımlamak için bir siyasal literatür meydana geldi. Kınalızade Ali (1510-1572) adında bir kadı tarafından 1564'te Şam'da kaleme alınan *Ahlak-ı Alai* bunun bir örneğidir.[6] Kınalızade'ye göre, insan topluluklarının temel özelliği karşılıklı bağımlılık olduğundan, yöneticiler uygun danışmanlar seçerek insanların eğilimlerini düzene sokmak zorundaydı.[7] Kınalızade devletin ve si-

yasal elitlerin üstünlüğünü kabul ediyor, yalnız kendisinin de mensup olduğu ulemayı devletin varlığını sürdürmesi için vazgeçilmez bir kurum olarak görüyordu. Çünkü sadece ulema, devlet işlerinin meşru bir istikamette işlemesi için gerekli olan dini bilgilere sahipti.

Şu kadarını söylemek kâfidir ki Kınalızade, İran'daki Şii din adamlarının aksine, inancın yüceliğini savunmak adına paradoksal bir şekilde ulemayı devletin hizmetine koşarak ona ikincil bir rol atfetmiş oluyordu. *Ahlak-ı Alai* Osmanlı medreselerinde ve yönetici kadrolar arasında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutuldu. 1830'da yeniden basılan ve yeni kurulan okullar aracılığıyla yaygınlaştırılan kitap, bugün, eseri yeniden basan *Tercüman* gazetesi tarafından Türk "klasikleri" arasında görülmektedir.[8]

Devletin uzun ömürlü oluşu ve nispi istikrarı, devletle hanedanın, sultanla bürokrasinin ve Müslüman yöneticilerle yönetilenlerin inanç temelinde birbirleriyle kaynaşmış olmalarına atfedilebilir. Yine bu kaynaşma "devletin" belli başlı ekonomik kaynakları denetimi altında tutmasını ve toplumsal hareketliliğe ilişkin kuralları, devlet hizmetine alınma koşullarını ve ulemayla hangi şartlar altında işbirliği yapılacağını tayin etmesini mümkün kıldı. Osmanlı'nın din ve devlet arasında kurduğu sağlam ilişkiyi ve otoritesinin meşruiyetini, ne on yedinci yüzyıldaki Kadızadeler ve sonraki yüzyıllardaki Vahhabi hareketi gibi sisteme yönelik dinsel meydan okumalar, ne de sosyal ve ekonomik sebepli ayaklanmalar zedeleyebildi.[9] Ne var ki on sekizinci yüzyılda kapitalizm, kırsal kesimde ve cemaat içinde ekonomik kaynakların denetimi uğruna merkezi devletle rekabete girişen yeni tipte bir elit olan ayanları yarattı.[10]

Mevcut literatür göstermektedir ki modern ayanlar, on sekizinci yüzyılda devlete ait toprakların idarecileri ve vergi tahsildarları olarak üstünlük elde etmeye başladılar ve 1786-1812 tarihleri arasında Osmanlı Devleti'nin Rusya ve Avusturya karşısında uğradığı yenilgiler sonucunda merkezi devlet otoritesinin birkaç şehirle sınırlı hale gelmesinden sonra, kendi bölgelerinin *de facto*

efendileri oldular. Bunun yanı sıra, hinterland üzerindeki merkezi devlet otoritesinin zayıflaması ve ayanların girişimciliği, tarımın ticarileşmesi sürecini hızlandırdı ve dış piyasalara bağımlılığı arttırarak özel toprak mülkiyetinin devlet mülkiyeti aleyhine genişlemesine yol açtı. Bu modern ekonomik güçlerin toplumsal ürünü olan on sekizinci yüzyıl ayanları, merkezi hükümetin ve bürokrasinin otoritesini sınırlayarak, yeni elde ettikleri zenginlik ve konumu sağlama almaya çalıştılar. Bunun aksine III. Selim'in (1789-1807) reformları ise, ayanların eski siyasal sisteme yönelttiği tehdidi frenlemek için, Fransız modeline göre oluşturulmuş ve Fransız subaylarının komutası altında bir ordu tarafından desteklenen güçlü bir merkezi otorite yaratmaya çalışıyordu. Bu açıdan III. Selim ve II. Mahmud tamamen devletin (hanedanın) felsefesi ve çıkarlarına göre hareket ettiler ve dinsel otoritenin veyahut sivillerin görüşlerini dinlemediler. Paradoksal olan şudur ki III. Selim'in reformları ve açtığı değişim yolu, tam da denetim altına almak istediği ayanlar tarafından genişletildi. Devlet "reformlarla" kendini güçlendirmeyi amaçlıyordu, ayanlar ise bu reformların, temsil etme iddiasında bulundukları cemaate maddi ve manevi anlamda can vermesini istiyorlardı.

IV. Mustafa muhafazakâr "devrimciler" tarafından tahta çıkartıldıktan sonra çok sayıda ayan, kuvvetlerini İstanbul'da toplayarak IV. Mustafa'yı tahttan indirdi ve bu kez II. Mahmud tahta çıkartıldı. Bu süreçte ayanlar sultandan Sened-i İttifak (1808) adında bir anlaşma belgesi koparmayı başardılar. Sultan adına sadrazam tarafından imzalanan bu belge, ayanların sahip oldukları mülklerin tapuya bağlanmasını ve varislerinin bu mülkleri miras olarak devralma haklarını güvence altına alıyordu. Aşağıdan yukarıya gerçekleşen ilk sivil hareket olan ayanların kalkışması, iktidardaki siyasal elitleri, ikinci derecedeki elitlerin görüşlerini dikkate almaya zorladı. Hareket halkçı veya eşitlikçi bir felsefenin veya bir halk ayaklanmasının değil, konumlarının ve zenginliklerinin devlet tarafından güvence altına alınmasını sağlamak için kısmen taşra ulemasının desteğiyle harekete geçen

ayanların eseriydi. Osmanlı sivil elitinin kazandığı bu ilk zaferin sembolü sadrazamlık makamına yükselen Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa idi. Bu sürecin yine de kalıcılıktan yoksun olması şunu göstermekteydi: Taşrada oluşan bir sivil grup örgütlenip yeterli güç elde edebilirse, sultan-bürokrasinin iktidarını paylaşabilirdi, ama bu durumda bile hanedan-devlete mutlak sadakatini sürdürmek durumundaydı. Velhasıl ayanlar, eski toplumsal düzendeki askeri sınıflar-reaya ayrımı içinde orta noktada bulunduğundan, devletin kitleler içindeki gözlemcilerinden ayrışması süreci de başlamış oldu.

II. Mahmud "devletin" düşmanlarını fiziksel olarak ortadan kaldırmak şeklindeki sağlam yönteme başvurdu. Belli başlı ayanları cezalandırıp mülklerine el koydu, ama onları merkezi otoriteye karşı destekleyen cemaat içindeki şebekeyi yok etmeyi veya ayanların toprak biriktirmelerini mümkün kılmış olan ekonomik süreci geriye çevirmeyi başaramadı. Osmanlı toplumunun güç denkleminde temel bir değişim meydana gelmişti. Artık devlet, değişim ihtiyacına cevap vermek ve ayanlara sempati duyan taşra cemaatini denetimi altına almak için, ayanları ve onların takipçilerini sisteme entegre etmek zorundaydı. Bütün bu değişiklikler olup biterken, bir yandan da devletin bir yolunu bulup hâlâ eski İslami özünü koruduğunu kanıtlaması gerekiyordu.

Merkez ve taşra arasında ortaya çıkan bu siyasal çatışmanın arka planında temel bir yapısal gelişme vardı: Modern kapitalizmin girişiyle birlikte, tarımsal mahsullerin üretiminde ve fiyatlandırılmasında piyasa güçlerinin etkisi bir hayli artmıştı. Ayanlar ve onları destekleyen ilişkiler ağı, başka bir deyişle müstakbel yeni orta sınıf, yüzyıllardır devlet adına ekilip biçilmesinden sorumlu oldukları ve üzerinden vergi topladıkları miri toprakların sürekli ve güvenceli denetimini ele geçirdiler. Kısacası yetiştiricisi ve yöneticisi olarak fiili denetimini ellerinde bulundurdukları toprağın sahibi haline geldiler. Bu topraklardan elde edilecek tarımsal gelire son derece ihtiyaç duyan sultan ve bürokrasi ise fiziksel olarak toprağa sahip olmasa da siyasal gücü ve devlet

otoritesinin meşruiyet kaynaklarını (hukuk, mahkemeler ve saltanat) elinde bulunduruyordu. Merkez ile (kültür ve inancı kullanarak cemaat üzerindeki denetimini arttıran) ayanlar arasındaki çıkar çatışması, belli yönlerden birbirlerine bağımlı olmaları nedeniyle, uzlaşmaya yöneldi. Birinci grup ekonomik kaynaklar için, ikinci grup ise güvenlik, yasallık ve meşruiyet için bu uzlaşmaya ihtiyaç duyuyordu.

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

II. Mahmud'un yerine geçen I. Abdülmecid (1839-61), nazırlarının teşvikiyle, taşra eşrafını 1845'te bir danışma organı olarak kurulan Meclis-i Nevvab'a almaya çalıştı.[11] Çoğu tarihçi tarafından göz ardı edilen bu meclis, merkezi otoritenin eşrafı devlet yönetimine dâhil etmek üzere gerçekleştirdiği ilk resmi girişimdir. Küçük olmasına karşın, demokrasiye doğru atılmış ilk çekingen adımdı bu. Osmanlı tarihi boyunca çeşitli düzeylerde bir dizi danışma meclisi kurulmuştur. Örneğin on altıncı yüzyılda kurulan Kadı Meclisi, diğer mahalli eşrafın yanı sıra kimi "ayanları" da içine alıyordu. Ne var ki bunların "ayan" olarak görülmelerinin nedeni, on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi zenginlikleri ve cemaat üzerindeki nüfuzları değil, sahip oldukları derin bilgi ve devlet nezdinde gördükleri kabuldü. Sonuçta bu eski kurum, sınırlı bir özerkliğe sahipti ve bir grup veya sınıf bilinci neredeyse hiç yoktu.

Meclis-i Nevvab ise farklıydı. Burada tartışılan temel konulardan biri, devletin eşrafın onayıyla yürürlüğe sokmak istediği ve tam da ayanların göz dikmiş olduğu miri topraklar üzerinde-

ki devlet mülkiyetini sağlama alan yeni bir toprak kanunuydu.[12] Osmanlı hükümeti, tarihinde ilk kez muhtemel devlet politikaları hakkında cemaat elitlerine danışıyordu. Gerçi devletin, cemaat temsilcilerine danışması *meşveret* ve *şura* kavramlarına uygundu, ancak bu İslami "açıklamalar", uygulama yürürlüğe sokulduktan sonra onu meşrulaştırmak için gündeme getirilmişti.

Benzer bir şekilde Mithat Paşa da taşradaki grupları yönetime dâhil etmek ve sultanın gücünü sınırlamak için Meşrutiyet'i (anayasayı) bir araç olarak kullandı. Birçok anlatımda, 1877'de parlamentonun kurulmasıyla sonuçlanan Meşrutiyet hareketi, ya Aralık 1876'daki Tersane Konferansı'nda büyük devletlerin reform taleplerinin önüne geçmek için devletin başvurduğu bir hileye ya da bir avuç Osmanlı aydınının siyasal özgürlük ve halkın yönetimde temsil edilmesi gibi Batılı ideallere bağlılığına atfedilmektedir. Oysa Mithat Paşa, modernleşme sürecinin pilot bölgesi olarak düşünülen Tuna vilayetinde valilik yaptığı 1860'larda, Hıristiyan ve Müslüman eşrafı vilayet yönetimine dâhil etmek konusunda zaten hatırı sayılır bir başarı elde etmişti. Gayrümislimlerin milliyetçi özlemlerinin önüne geçmek için buradaki deneyin ülke çapında hayata geçirilmesini amaçlayan Meşrutiyet, bu açıdan homojen bir Osmanlı milleti yaratmaya yönelik Osmanlıcı projenin bir parçasıydı.

1877 parlamentosunda Meclis-i Mebusan, vilayetlerdeki ayan ve ulema kökenlilerin de içinde olduğu, taşra eşrafından oluşan idare meclisleri tarafından seçiliyordu.[13] Vekiller aslında halkın vekaletiyle mecliste bulunuyor sayılmazdı, buna karşın "milletin" temsilcileriymişçesine hareket ettiler ve bürokrasiyi bir yandan devlete ve saltanata sadık olduğunu iddia edip diğer yandan devlet gücünü kendi çıkarları için kullanmak ve kötü yönetim sergilemekle suçladılar.[14] Açıkça sultanı eleştirme noktasına gelen 1878 parlamentosu, kısa bir süre sonra dağıtılsa da vekillerin halk tarafından seçilmesi için bir temel oluşturmayı başardı. Aynı zamanda Türk demokrasisinin daimi ikilemini, yani bürokrasinin hem devletin kişileşmiş hali ve sahibi olarak haiz olduğu statüyü

devam ettirip hem de vatandaşların pratik ihtiyaçlarına hizmet etmesinin nasıl sağlanacağı sorununu ilk kez gündeme getirdi.

Mithat'ın anayasayı yürürlüğe koyup parlamentoyu açmak istemesinin ardında yatan nedenlerden biri de, "devleti" reformdan geçirmek amacıyla, Hariciye'de ve Ordu'da yoğunlaşan reformcu bürokratların üstün pozisyonunu güvence altına almak ve padişahın yetkilerini sınırlamaktı. Bürokrasinin reformcu ve geleneksel kanatları arasındaki iktidar mücadelesi Mithat Paşa'nın yol göstericiliğinde Serasker Hüseyin Avni Paşa'nın örgütlediği bir askeri darbeyle reform-meşrutiyet yanlılarının lehine sonuçlandı. Askeri okulların etkili hocalarından biri ve aynı zamanda bir Türk tarihi ders kitabının yazarı olan Süleyman Hüsnü başta olmak üzere, diğer önde gelen subayların da desteğini alan darbe, 1876 ilkbaharında Abdülaziz'i devirdi, yerine önce V. Murat'ı, üç ay sonra da II. Abdülhamid'i (1876-1909) geçirdi.[15] Abdülhamid anayasayı askıya alıp meclisi dağıttı ve otuz üç yıl sürecek bir mutlak yönetim kurdu. Bu dönem, esasen sivil gruplar tarafından desteklenen bir askeri darbe olan 1908 Jön Türk "Devrimi" ile sona erdi.

Modernist bürokratik elitin geçici zaferi, şeyhülislamlık kurumunun yozlaşması olgusunu ve dinsel elitler arasında gerçekleşen başka bir devrimi gölgede bıraktı. Üç dört ay gibi kısa bir zaman aralığında üç sultanın değişmesi, resmen Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi'nin fetvalarının ürünüydü. Abdülhamid daha sonra "Şerrullah" ismini taktığı Hasan Hayrullah Efendi'yi önce Medine'ye sürgüne, sonra da korkunç bir sefalet içinde öleceği Taif zindanına gönderdi. Yeni sultan, Meşrutiyetçilerden ve diğer yüksek rütbeli ulemayla beraber Abdülaziz'in tahttan indirilmesini desteklemiş olan kazaskerden ne kadar çekiniyorsa, Meşihat'tan da o kadar çekiniyordu. Bunun sonucunda Abdülhamid orta rütbeli ulemayı, taşra eşrafını ve popüler tarikatleri destekledi. Abdülhamid bu "popülist" dinsel devrimi kendi mutlak iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla yürürlüğe sokmuştu, ne var ki istemeden yerleşik İslam'ın marjinalleşmesine neden oldu ve ayrıca "devlet" elitlerinin rütbelerini yeniden düzenleyerek din

adamlarını devletin profesyonel denetimine tabi hale getirdi. (Jön Türk dönemi şeyhülislamı Musa Kasım Meşrutiyet taraftarı ve sözünü sakınmaz bir istibdat muhalifiydi.)

Mahalli imam, hatip, müezzin ve sairin, yani cemaate hizmet eden alt seviyedeki din adamlarının "yolsuzluk" ve "yeteneksizliğinden" rahatsız olan devlet, 1888'de Tanzimat Dairesi'ni mahalli din adamlarının atanma koşullarını ve görevlerini belirleyen nizamnameler yayınlamakla görevlendirdi. Buna göre payitahttaki Adli Teftiş Heyeti ve vilayetlerdeki idare meclisleri din görevlisini fıkıh, Kur'an ve benzeri konularda imtihandan geçirecek ve başarılı olanlara eskiden olduğu gibi *icazetname* değil, *şehadetname* verecekti. Ayrıca, devlet elitlerin resmi olarak tanınan üç kolu için (askeri, mülki ve kalemi), ilk ikisi dokuz mertebeden oluşmak üzere, yeni bir hiyerarşik sistem getirildi. Bu dokuz mertebe (birincisi askeri, ikincisi mülki rütbeyi belirtmek üzere) şöyleydi: Müşir/vezir, ferik/bala, mirliva/ula-i evvel, miralay/ula-i sani, kaymakam-saniye/mütevazı, binbaşı ve alay emini/saniye sanisi, kolağa/salise, yüzbaşı/rabia, mülazım/hamise. Kalemiye sadece yedi mertebeden oluşuyordu. Ayrıca önemle kaydetmek gerekir ki 1888'deki rütbe sistemi, ilmiye veya ulema için askeri rütbelerin eşdeğerlerini sağlamıyordu. Nihayet 1891'de Sadr Rumili, Sadr Anadolu, Haremeyn gibi benzer rütbeler getirilse de bunlar ilmiye tarafından pek kullanılmadı.[16] Böylece askeriye sadece resmi olarak değil, fiilli olarak da elit konumunu sağlamlaştırarak, İbn Haldun ve Ahmet Cevdet Paşa'nın, devletin kaderini etkileyen kriz dönemlerinde kalem ehlinden ziyade kılıç ehline ihtiyaç olduğu fikrini de doğrulamış oldu.

Sonunda sivil ve askeri elitler arasında bir yarılma meydana getiren ve eşrafın daha da yabancılaşmasına yol açan bütün bu gelişmelerin bir sınıf boyutu vardır. Osmanlı'da eski yüksek rütbeli sivil ve askeri görevliler sahip oldukları veya kullandıkları devlet mülklerinden sadece görev süreleri içinde faydalanabiliyorlardı, oysa Tanzimat reformcuları muazzam büyüklükteki mülklerin gerçek sahipleri olmaya başladılar. Örneğin reformların mimarı olan Mustafa Reşit Paşa'nın (ö.1858) varisleri 1970'ler-

de bile İstanbul civarında büyük miktarda değerli araziye sahip olmaya devam ediyordu. Modern eğitim ve bilgiler aracılığıyla sahip oldukları otorite tekeline yeni bir yasallık ve meşruiyet temeli sağlayan modernist elit de 1930'larda bir devlet ilkesi haline getirilen devletçilik uygulamasıyla bütün ekonomik kaynakların potansiyel sahibi haline geldi. Bir zamanlar, devlet eylemlerinin "yol göstericisi" ve meşrulaştırıcısı olan ulema, süreç içinde lüzumsuzlaştı, eşraf ve toprak sahipleri de önemlerini yitirdi, bundan başka, devletin temel savunucusu olmasına karşın sivil bürokrasinin denetimindeki devlet kaynaklarına erişemeyen ordu da sisteme yabancılaştı. Bu yüzden alaycı bir tona sahip olan yeni "efendi" hitabı, esasen askere değil, modern okullarda yetişmiş sivil bürokrasiye ve yüksek ilmiye mensuplarına layık görüldü.

EĞİTİM, YENİ ELİTLER VE SİYASAL TEMSİL

Sultan Abdülhamid'in uzun saltanatı (1876-1909) "karanlık" bir gerileme ve dağılma dönemi olarak hatırlanır. Oysa bu dönemde, eğitim ve okuryazarlık, kitap ve gazete yayını, sivil kurumların oluşturulması, kentleşme, haberleşmenin yaygınlaşması ve ticaret açısından hızlı bir gelişme yaşandı. Aşağıda 1850-1913 dönemi için Mehmet Ö. Alkan tarafından derlenen kimi temel büyüme göstergeleri bulunmaktadır.[17]

Bu göstergeler tek bir temel sosyo-ekonomik olaya işaret eder; o da yeni bir zihniyet yapısına ve entelektüel alışkanlıklara sahip modern tipte bir orta sınıfın yükselişidir. Şehirlerde yoğunlaşan bir kentli kesim ile köylerde tarımsal üretimi denetimi altında tutan bir kırsal kesim olmak üzere iki farklı gruba ayrılan bu yeni orta sınıf, Anadolu'da ezici bir çoğunlukla Müslümandı. Rumeli'de ise Müslüman orta sınıfın oranı o kadar yüksek değildi. Çoğunlukla devletle özdeşleşmemiş olan gayrimüslimler kendi aralarında yedi temel etnik gruba ayrılmıştı. Müslümanlar ise çok sayıda etnik ve dilsel alt gruptan oluşmalarına karşın, tek bir grup olarak görülüyorlardı.

1850-1913 DÖNEMİNE AİT BÜYÜME GÖSTERGELERİ (Büyük Kısmı Abdülhamid Dönemine Ait)

Kategori			yıl ve sayı				
OKULLAR	1851	1875-6	1884	1900-8			
a. Orta ve yüksek okul (Rüşdiye, İdadi, Sultani)	48	431	313	637			
b. "Müslüman" ilköğretim okulları ("dini" okullar)			1870-1880 18.947				
c. "Modern" okullara dönüştürülen b kategorisindeki okullar ve yeniler			1893 28.587 (849.033 öğrenci)				
YAYINLANAN KİTAP	1729-1829	1876-92	1893-1907	1908-1917			
	180	6.357	10.601	17.428			
DERGİ, GAZETE	1875	1883	1895	1903	1911	1915	
	87	144	226	365	548	855	
SİVİL DERNEKLER (sportif, kültürel faaliyetler)	1864	1876	1888	1896	1904	1908	1912
	25	49	80	116	136	252	518
DEMİRYOLLARI (km.)	1866	1884	1896	1902	1912		
	164	2.072	2.607	4.781	7.726		
KENTLEŞME (Seçilen şehirler: Bursa, Şam, Bitlis, Trabzon, Kastamonu)			1830-1912 Ortalama büyüme %15-40				
TİCARİ ŞİRKETLER	1872	1879	1892	1896	1907	1910	
	8	21	53	66	82	132	

1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği "eşitlik" gayrimüslimlere ekonomik avantajlar sağlayıp mevcut etnik-dinsel farklara bir de yeni bir sınıf boyutu ekleyince, müslim ve gayrimüslim şeklindeki temel ayrım, halk arasında karşılıklı bir soğukluk ve düşmanlığa dönüştü. 1878 Berlin Anlaşması'ndan sonra çok sayıda Hıristiyanın yaşadığı Balkan devletleri bağımsızlıklarını kazanınca, geriye kalan Osmanlı topraklarındaki Müslüman nüfusun oranı yüzde seksene yükseldi. Böylece toprak ve inanç, devlete bağlılık ve devletle özdeşleşme açısından yeni bir temel haline gelmeye başladı. Uzun zamandır oluşum sürecinde bulunan İslamcılık, devletin birliğini sağlayan *de facto* ideoloji haline geldi. Bundan başka, yukarıdaki göstergelerin ortaya koyduğu maddi ve entelektüel değişiklikler, modernizme -onu eski devletçi düzenle çatışma sürecine sokacak- bir liberal boyut kazandırdı. Sultan Abdülhamid, bürokratlara ve yeni düzenin aydınlarına karşı cemaatin ve geleneksel cemaat liderlerinin desteğini almak için devleti ve kaynaklarını kullanıyor gibi gözükmekteydi, ne var ki uygulamaya koyduğu reformlar hiç istemediği halde tam da bu tip elitlerin güçlenmesine yol açtı.

Modern okullarda yetişmiş aydınlar modernleşmeyi bir değişim ve yenilik dürtüsü olmaktan çıkararak pozitivizm ve liberalizm aşılanmış bir iktidar ideolojisine dönüştürdü. Rasyonel ve dünyevi bir yaklaşıma dayanan modern eğitim, II. Mahmud zamanında, eğitim, sağlık, ticaret ve adalet alanlarında bir dizi yeni hizmetleri yerine getirebilecek bir bürokrasi yetiştirmek için kuruldu.[18] Bu rol çerçevesinde modern eğitim kurumları, bürokrasiye, alt sınıflardan gitgide artan sayıda memur sağlamaya başladı. Bunlar her ne kadar devlete ve sultana sadakatlerini açıkça bildirmiş olsalar da içinden çıktıkları alt sınıfların alışkanlık ve özlemlerini de beraberlerinde getirdiler. Gerçi bu kişiler sonunda asimile olarak mevcut devlet felsefesini benimsediler, ne var ki modern eğitim sistemi, sadece elitlerin devşirilme yöntemlerini ve tabakalaşma biçimlerini değiştirmekle kalmadı, geleceğin yöneticilerine iktidar iddialarını meşrulaştırmak için popülist argümanlar

da sağladı. Böylece devlet iktidarı üzerindeki hak iddialarının temeli *hürriyet* oldu.

Askerleri de içine alan yeni bürokrasi ile eskisi arasındaki farklılık, en çok subaylar arasında belirgindi. Harbiye ve daha sonra Kurmay Okulu'ndaki dersler esasen pozitif bilimlerden oluşuyordu ve çoğu zaman Batının ders kitapları tercih ediliyordu. Devletin doktrinini askere aşılamak için yapılan eğitimler ve yayınlanan emirler gibi tarih dersleri de Türkçeydi. Bilhassa Süleyman Paşa'nın kaleme aldığı tarih kitabında bir etnik tarih fikri benimseniyor ve Türklerin kökeni Orta Asya'ya kadar götürülüyordu. Sivil okullarda okutulan ders kitaplarında ise tarihin başlangıcı hâlâ 622 yılındaki Hicret'ti. Uzun dönem ordu müfettişliği yapan ve askeri okullar için ders kitabı kaleme alan Colmar von der Goltz (ö.1916) subayların ideolojik formasyonunun oluşmasında önemli bir rol oynadı. Goltz, diğer Avrupalıların aksine, gerçek Batı bilimleriyle yetişmiş Osmanlı askeri elitleriyle, eski Türklerin yüksek erdemlerini ve İslam ruhunu koruyan Anadolu köylülerinin birliğini savunuyordu. Aydınlarla köylüler arasında kurulacak böyle bir birliğin gerçek bir ulusal uyanış yaratacağından emin olan Goltz, derslerinde subaylara misyoner bir modernist ruh ve milli-etnik bilincin yanı sıra halkçı eğilimler kazandırdı.[19] Gerçi her ikisi de sonunda gerçek halkı yok saydı, ama yine de askerin "popülizmiyle" sivil bürokrasinin "oportünist" popülizmi birbiriyle ciddi bir karşıtlık içindeydi.

Modern eğitim sistemi medreseyi marjinalleştirdi. Medrese eski ulemayı yetiştiren dini yüksek okul niteliğindeydi ve birçok açıdan Meşihat'ın destekleyici temeli vazifesini görüyordu. Abdülhamid modern okul sisteminin genişlemesinde önemli bir rol oynadı ve medreselerin canlandırılması için pek bir şey yapmadı. Gerçi 1892'den sonra modern okullara yoğun bir dini eğitim programı koydu, ancak esas amacı, dini bir kılık altında öğrencilerin İslami bilincini ve milli kimliğini güçlendirmekti. 1877-8'e kadar devlet, kısmen finansal zorluklar nedeniyle, kısmen de geleneksel "dini" temel eğitim kurumlarının nispi özerkliğine mü-

dahale etmek istemediği için temel eğitimi yaygınlaştırmamıştı. Dini temel eğitim kurumları finansal olarak cemaat tarafından destekleniyordu. (Kendi hocalarını kendi yetiştiren medreselerin finans kaynağı esasen vakıf gelirleriydi.) Sonuçta Osmanlı Devleti'ndeki "klasik" eğitim sistemi, eksikleri ne olursa olsun, devlet denetiminden muaftı ve alt sınıflara toplumsal basamakları tırmanmalarını sağlayan tek yolu sunarak halk nezdinde belli bir popülerlik ve itibar elde etmişti. 1880'den sonra devlet dini temel eğitim kurumlarını modern okullara dönüştürmekle kalmadı, bunların denetimini de ele aldı.

Abdülhamid döneminde devlet tarafından denetlenip finanse edilmeye başlanan temel eğitim kurumlarının ve özellikle orta ve yüksek okulların bu makalede derinlemesine incelenmesi mümkün değil.[20] Şunu söylemek kâfidir ki bu okullar, okuryazarlık oranının artmasına yol açtı ve hem laik hem de dini elitlerin temelini oluşturan orta ve yüksek öğrenim kurumlarına alınacak öğrencilerin sosyal temelini genişletti. Üst düzey modernist elitleri yetiştiren eğitim kurumlarının başlıcaları Harbiye, Mülkiye ve Tıbbiye idi. Bu okullardaki profesyonelleşme, yeni tipte bir bürokratik elit yaratarak modernleşmeye yeni bir boyut ekledi. Bunun sonucunda mesleki beceri kriteri, yeni elite mensup olmak için temel koşul haline geldi. Oysa Tanzimat döneminde, Tercüme Odası veya Hariciye'deki memurların temsil ettiği elite katılmak için Avrupa dillerini ve yaşam tarzını bilmek yeterliydi. Daha sonra 1957'de Ankara'da Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nin ve İngilizce ya da diğer yabancı dilleri eğitim dili olarak kullanan okulların kurulmaya başlamasıyla birlikte, yabancı dil bilmek elitizmin temel bir işareti olmaktan çıktı ve profesyonelleşmenin bir ön koşulu haline geldi.

Üst ve orta-düzey din adamlarının büyük kısmı değişim ve moderniteyi, İslami değerler ve cemaatin katılımı çerçevesinde kendilerini yenileme ve ilerletme aracı olarak benimsedi. Eski kuvvetini kazanmış modern bir İslam toplumu fikrini Abdülhamid de benimsiyordu. Ancak bu fikrin, cemaatin temsilcilerine

danışılarak değil devletin, yani hükümdarın denetimi altında hayata geçirilmesini istiyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Nakşibendiliğin bir modern dini elit olarak yükselişi inanç, değişim, cemaat ve moderniteye ilişkin yeni bir yorum ortaya çıkardı. Nakşibendiler, birçok yönden kırsal kesimdeki tarımsal orta sınıfın kültürel-dinsel sözcüleriydiler ve İslamcı modernist elitler olarak modernist-Batıcı elitlerle aynı zamanda ve yan yana ortaya çıktılar. Birisi "eskiyi," diğeri "yeniyi" savunuyordu, ama bu olgudan bağımsız olarak ikisi de inanca ve kültüre yeni bir anlam kazandıran ve yeni kimlikler yaratan yoğun sosyal, ekonomik ve entelektüel değişimlerin ürünüydü.

Nakşibendilik Osmanlı Devleti'nde o kadar önemli bir rol üstlenmişti ki söylendiğine göre Abdülhamid, Nakşibendi Şeyhi Ziyaüddin Gümüşhanevi'den (ö.1894) nasihat alırdı. 1890'da İstanbul'da bu tarikatin 65, Kadirilerin ise 57 dergâhı vardı, yani payitahttaki 305 dergâhın yaklaşık yarısı bu iki tarikate bağlıydı.[21] Devletçi ve dini elitler arasında yaşanan mücadele ilk olarak modernleşmenin İslami kimlik ve kültürle barışıp barışmayacağı, ikinci olarak da modernleşmenin kapsam ve içeriğini kimin (devlet mi, temsilcileri aracılığıyla cemaat mi) tanımlayacağı meselesi üzerinde döndü. Jön Türk döneminde ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde kilit bir rol oynayan dini elitlerin çoğu Nakşibendi tarikatine veya onun alt kollarına mensuptu. Tartışmada yol gösterici bir rol üstlenen birkaçını saymak gerekirse, Said-i Nursi'nin liderliğindeki Nurcuları ve Silistreli Süleyman'ın rehberliğindeki Süleymancıları örnek göstermek mümkündür. Söylemeye gerek yok ki, modernite üzerine tartışmalar felsefi değil, siyasi nitelikteydi.

Toplumun baştan başa değişime ve yeni sosyo-kültürel koşullara yönelmesiyle sultanın gitgide katılaşan mutlak yönetimi arasındaki çatışma derinleştikçe, dinsel elitler bir hayli çetin bir ikilemle karşı karşıya kaldılar. Sultan Abdülaziz (1861-1876), bilhassa Mahmut Nedim Paşa'nın istibdadın erdemlerini rasyonelleştiren ve bu yolla 1874-75'te sadrazamlık makamına gelmesini sağlayan, pek fazla kimsenin bilmediği küçük risalesini okuduktan

sonra, istibdadı otantik Osmanlı yönetim biçimi olarak görmeye dünden razı hale geldi. Bunun sonucunda Müslümanların sadakatini kazanmak ve istibdadı meşrulaştırmak için Halife unvanından faydalanmaya başladı. Ayrıca böyle olmasını istemese de dini elitlerin liberal ve istibdat yanlısı kanatlara bölünmesine sebep oldu.

Sultan Abdülhamid 1876'da tahta çıktı. 187-78'deki Rus yenilgisinden sonra, imparatorluğun karşı karşıya kaldığı dağılma tehlikesinin üstesinden gelebilmek için bütün Müslümanları güçlü bir merkezi devlet etrafında birleştirmeye çalıştı ve hilafet şemsiyesi altında İslam'ın siyasallaşmasını ve Müslümanların birliğini sağlayacak ideoloji olarak İslamcılıktan faydalandı. Savaş, daha iyi yönetim ve maddi ilerlemeye dönük bastırılmış taleplerin açığa çıkmasına yardımcı olduğundan, sultan bu talepleri yatıştırmak için bir dizi kapsamlı reformu hayata geçirmeye çalıştı. Ne var ki bunu yaparken kalkınma-ilerleme merkezli bir felsefeye dayanmaktan çok, eski düzenin değer ve geleneklerini yüceltmeye ve İslam'ın üstünlüğünü savunmaya yöneldi. İslam'ın bilime ve maddi ilerlemeye karşı olmadığını ileri süren sultan, bir yandan Batının kaydettiği başarıları övüp dogmatizmi ve bağnazlığı mahkûm etti, diğer yandan da İslam toplumlarının İslami kültür ve değerlerini zayıflatmadan yeni düzene adapte olarak yeniden canlanabileceklerini savundu. Abdülhamid'in, aydınlara hem sıradan halkın İslami ruhunu hem de Batının yaratıcı ve yenilikçi ruhunu aşılamak istemesi, bürokrasinin beslendiği temeli genişletmek ve cemaati denetimi altında tutmak amacı kadar eğitime verdiği önemle de ilgilidir.

Modernist ve dini elitler sultanın mutlak yönetimine kendi ideolojik tutumlarına göre tepki gösterdiler. Liberal bir siyasal konumdan yola çıkan modernistler istibdadı gerileme ve ataletin kaynağı olarak görüyorlardı. Sultanı istibdadı meşrulaştırmak için inancı ve hilafeti kullanmakla suçlarken, hürriyet kavramını, o meşhur şiirde açıkça ifade edildiği üzere, aralarındaki birliği sağlayan ütopyacı bir mit-ideoloji haline getirdiler. (*Ne efsunkâr*

imişsin ah ey didâr-ı hürriyet/ Esir-i aşkın olduk, gerçi kurtulduk esaretten.) Dini elitler ise hanedana ve sultan-halifeye tarihsel ve kültürel sürekliliğin aracı olarak baktılar. Sonuçta bunların bir kısmı devletin ayakta kalmasını sağlayan geçici bir araç olarak istibdada boyun eğerken, diğer kısmı da istibdada karşı çıktı ve 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe sokulmasını talep etti. Siyasal anlamda modernistler halkın yönetime doğrudan veya dolaylı katılımı fikrini benimsemiş gibi görünüyordu, buna karşılık dini elitler icma (cemaatin fikri) kavramın modern bir şeklinin sözcüsü olarak cemaatin katılımını kendi rehberlik ve liderlikleri altında sağlamaktan yanaydılar. Her ne kadar kimi yüksek devlet görevlileri, "halk" ve "millet" kavramlarına (bunları modernistlerin iktidarı ele geçirmek için başvurdukları birer araç olarak gördükleri için) net bir şekilde karşı çıksalar da siyasal katılım fikri, her iki tarafın da kendi ideolojik terimleriyle tanımladığı modernite ve ilerleme söylemine kök saldı. 1908'te Jön Türklerin iktidara gelmesiyle de yeni bir seviyeye yükseldi.

JÖN TÜRKLER

1908 Jön Türk "Devrimi" ile iktidara gelen elit, sadece modernistleri değil, gözü yükseklerde olan milliyetçi ve bürokratik-entelektüel elitleri de içine alıyordu. Köken açısından her ne kadar kimi farklılıklar taşısalar da yeni elitlerin hatırı sayılır bir kısmı taşra kasabalarında ve şehirlerinde doğmuş ve modern okullarda yetişmiş insanlardı. İktidara gelmek için kullandıkları ideolojik araçlar hürriyet ve meşrutiyetti.[22]

1908'de ortaya çıkan elit arasında, eşraf olarak isimlendirilen eski ayanların çocukları da vardı. Ayanlar, esasen kendi çocuklarını düşünerek, modern ve mesleki eğitimin taşraya dek uzanmasını sağlamışlardı. Kırsal kesimin bu önde gelen kişileri, aynı zamanda, Abdülhamid'in 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koyması için de bir hayli baskı uygulamışlardı (ve sonunda 24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet yeniden ilan edildi), ne var ki sulta-

nı devirmek veya İslam'ın kültürel sistemini değiştirmek niyetinde değillerdi. Tek istedikleri, devlet hizmetlerinin modern, profesyonel ve önceden kestirilebilir nitelikte olması, bir çeşit siyasal temsilin sağlanması ve geleneksel İslam kültürü sınırları içerisinde ekonomik ilerlemenin gerçekleştirilmesiydi. 1908 "Devrimi" askerlerin eseriydi ve onları yeni rejimin efendileri haline getirmişti, bununla birlikte arkalarında taşra ve kırsal kesimdeki elitler vardı.

1908 Devrimi zamanla başlangıçtaki "demokratik" ve "popülist" amaçlarını (şayet böyle amaçları gerçekten olmuşsa) bir yana bırakarak, bir dizi aşırı modern ideolojik yönelimli siyasal ideale yöneldi. Bu ideallerin kaynağını ve Jön Türk Devrimi'nin gerçek felsefi temelini en iyi şekilde anlamanın yolu, İttihat ve Terakki'nin resmi organizasyonunu meydana getiren orta ve yüksek okullarda gerçekleşen sosyalizasyonu ve buralarda kullanılan ders kitaplarını incelemektir. Bu okullar, her şeyden önce "vatan", "millet", "hürriyet" ve "fedakârlık" ideallerinin savunucusuydu. Aynı zamanda yeni elitlerin kültürünü de biçimlendiren bu idealler, toplumun veya bireyin maddi ve entelektüel ilerleme ihtiyacından daha çok devletin üstünlüğünü ön plana çıkarmaktaydı. İttihat ve Terakki, biçimsel olarak "halkı" iktidarının meşruiyet kaynağı haline getirmekle birlikte, halkın istek, gelenek ve özlemlerine benimsediği "terakki" (ilerleme) ilkesine uygun olmadıkları gerekçesiyle kayıtsız kaldı. Yeni elitin temel hedefi, devletin bekâsı olduğundan, Hamid döneminin Osmanlıcılık ve İslamcılığını muhafaza etti ve Türk milliyetçiliğinin özüne bunların ruhunu aşıladı. İttihat ve Terakki ve daha sonra başa geçen Cumhuriyet hükümeti, aynı zamanda, iktidarı elinde tutmanın koşulu olarak halk iradesini, yani devlet işlerinde yönetilenlerin rızasını biçimsel olarak kabul ettiği için ne kadar aldatıcı olursa olsun halkın yöneticilere verdiği vekaleti tekrar teyit eden seçimlerin periyodik olarak yapılmasını sağladı. İttihat ve Terakki, 24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonraki ilk dolaylı seçimi gecikmiş bir şekilde sonbaharda düzenledi. O zamana kadar, (ilk Osmanlı parlamentosu seçiminde kulla-

nılan) 1876 tarihli geçici seçim yasası (Muvakkat Talimat), müslim ve gayrimüslimlere getirilen kotaları kaldıracak şekilde revize edildi.[23] Bu yasa, kimi değişiklikler yapılarak, devletin gerçek bir temsili demokrasiye yönelik bir adım atıp doğrudan seçimlere geçmeye zorlandığı 1950 yılına kadar yürürlükte kaldı.

Başlangıçta yasa, sancakları (daha sonra vilayet oldu) 50 bin kişiye bir temsilcinin düştüğü seçim bölgeleri olarak belirledi.[24] Seçmenler sadece yirmi beş yaş üzeri vergi ödeyen erkeklerden oluşuyordu, bunların seçtiği ve her beş yüz seçmene bir kişi karşılık gelecek şekilde oluşturulan ikinci seçmenler heyeti ise nihai oyu veriyordu. İttihat ve Terakki'nin getirdiği, mebus adaylarının temsil ettikleri vilayette doğmuş olmaları şartı, merkezi hükümetin genellikle bürokrat ve aydınlardan oluşan kendi destekçilerini mebus yapma çabalarına sekte vurduğu için 1916'da terk edildi. Aslında gerek bu görüş değişikliği, gerekse de ikinci seçmenleri vergiyle ilgili şartlardan muaf tutan yeni yasa hükmü, besbelli ki İttihat ve Terakki merkez yönetiminin, çoğu mülk sahibi olan ve kendi bölgelerinin bütünüyle mahalli eşraf tarafından temsil edilmesini talep eden eşrafın gücünü kırmak için attığı adımların birer sonucuydu.[25]

1908'de, kırsal kesimde pek tanınmadığını fark eden İttihat ve Terakki, kendisini vatansever bir örgüt olarak tanıtmak ve benimsediği "milli" program ve ideallerin mahalli ve bölgesel kaygıların yerini aldığı konusunda halkı bilgilendirmek için seçim kampanyasından faydalandı. Eylül 1908'de bir muhalefet partisi haline gelen Prens Sabahaddin'in Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti ise iç çatışmalardan ve bilhassa savunduğu adem-i merkeziyet prensibinin milli birliği zedelemeyeceğini anlatamamasından dolayı İttihat Terakki karşıtı grupların desteğini almayı başaramadı. 1908-9'da iki ay gecikmeli olarak gerçekleşen dolaylı seçimler, kimi eksiklikleri olsa da, "halkın" ilk kez 281 vekiliyle yönetimde temsil edilmesini sağladı.[26]

Seçim sonuçları, seçmenin üç gruba bölündüğünü gösteriyordu. İttihatçıları destekleyen "modernistler" 54 sandalye elde

ederek meclisin kabaca yüzde yirmisini oluşturdu. Liberal ve muhafazakâr meşrutiyetçiler, ekonomik kalkınma taraftarları, adem-i merkeziyet prensibinin ılımlı savunucuları ve hatta sosyalistleri içine alan ılımlı modernistlerin bütün renkleri, hep birlikte 147 sandalye elde etti. Muhafazakâr gelenekçiler, saltanat taraftarları ve gayrimüslim (esasen Rum) ve müslim azınlıkların (Arnavut ve Arap) temsilcileri 74 sandalye kazandı. Etnik Türkler 153 mebusla meclisin çoğunluğunu oluşturuyorlardı. Bunların sadece 43'ü İttihatçıydı. Yahudi ve Ermenilerin çoğu İttihat ve Terakki'yi destekliyordu.[27]

Meclis-i Mebusan'ın iki zıt ucunda yer alanlar, yani İttihatçılarla saltanat taraftarları toplam 128 kişiydi, "bağımsızlar" ve ılımlı grup 153 sandalyeyle kesin bir çoğunluk oluşturuyordu. Aslında saltanatçı grup içinde yer alan birçok Arap ve gayrimüslim, "bağımsız" grubun fikirlerini benimsiyor, ancak İttihat ve Terakki'nin merkeziyetçi politikalarına karşı saltanatçıların tutumunu destekliyordu. Gerçekten de 220-230 civarında mebus ılımlı eğilimleri temsil ediyordu. İttihatçılar ise sadece milliyetçileri değil, devletçiler, liberal saltanatçılar ve İslamcılardan oluşan karma bir yapıyı da içinde barındırıyordu. Tutucu geleneksel İslamcılar, imparatorluk taraftarları ve en çok da Müslüman modernizm karşıtlarından oluşan saltanatçı kanat, en fazla 30-40 kişiyi bulan bir güce sahipti.

1908 yılının sonunda eski elit, yani sultan ve eski dini yetkililerin başını çektiği imparatorluk bürokrasisi, gücünü yitirmiş bir azınlık haline gelmişti. Devlet, bu kez, güçlü bir pozitivizmi ve sömürgecilik karşıtı özellikleri içinde barındıran bir modernist anlayışı destekleyen 60-70 kadar modernist-devletçi-milliyetçiden oluşan başka bir azınlığın eline geçti. Devletçi geleneksel kültürle yetişmiş bu yeni elitin milliyetçiliği bir etnik Türk boyutu kazandı. Benimsedikleri modernizm, fiili tutumlarını belirleyen ve onları yönettikleri toplumun kültürü açısından kabul edilebilir ve uyumlu kılan çeşitli İslami değerler ve geleneksel bakış açılarıyla bezenmişti. Aslında Atatürk bile, benimsediği laiklik, milliyet-

çilik ve modernizm anlayışına karşın, modernleştirmeye çalıştığı toplumun belli başlı kültürel değerlerini yoğun olarak paylaşıyordu. Hem bir Osmanlı paşasıydı hem de bu Osmanlı kalıbından bir Türk ulusu yaratmaya ve onu çağa taşımaya çalışan laik bir Müslümandı.

İttihat ve Terakki'nin politikalarından en çok zarar görenler orta seviyedeki dini elitlerdi. Kırsal kesimde bir zamanlar kuvvetli olan bu kesimin büyük kısmı prestij ve ekonomik güçlerini kaybederek gitgide eridi veya İttihat ve Terakki'nin din adamı olmayan muhalifleriyle işbirliği yaptı. *Volkan* gazetesinin temsil ettiği küçük bir grup ise aşırı uçlara yöneldi. Ayrıca merkezde, *Türk Yurdu*'nun etnik milliyetçiliğine ve *İçtihat*'ın pozitivizmine karşı *Sebil-ür Reşat*'ın temsil ettiği ümmetçi milliyetçiliğin modernist, gelenekçi ve evrenselci versiyonunu meydana getiren küçük bir iyi eğitimli azınlık ortaya çıktı. Buna karşılık İttihat ve Terakki de Ziya Gökalp'in çıkardığı *İslam Mecmuası* tarafından savunulan modernist-milliyetçi, Türkçü bir İslam fikrini ortaya attı. Taşra eşrafının, orta seviyedeki dini liderlerin ve onların fikirlerini benimseyen entelektüel grupların çoğu, herhangi bir İslamcı akımı desteklemiyordu, yalnız gerektiğinde İttihatçılara karşı mahalli cemaat arasında kolaylıkla etkili bir muhalefet örgütleyebiliyorlardı. Bu büyük grubun temel ideolojisi, ilîmli bir kültürel İslamcılığın sınırları içerisinde bir araya getirilmiş ekonomik liberalizm, modernizm, yarı dinsel etnik milliyetçilik ve anti-pozitivizmin bir karışımıydı.

Jön Türk dönemi boyunca politikacılar sürekli parti değiştirdiler. Kimi zaman bunun nedeni, gerçekten ilkelere ilişkin konularda fikir değiştirmeleriydi, ama çoğu zaman ortak siyasal hedeflerin eksikliği, partizanlık, etnik siyaset, rüşvet ve İttihatçıların iktidarı kötüye kullanması gibi sebeplerden dolayı duyulan rahatsızlıklardı. Hükümet, 1911'de İstanbul'da yapılan ara seçimleri Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin kazanması üzerine, işi Meclis-i Mebusan'ı dağıtmaya kadar götürdü. 1912'de İttihatçılar hileli bir seçimle oylarını yüzde 23.5'ten 35.5'e yükselttiler. İtilaf dev-

letlerini destekleyen Halaskâran-ı Zabitan (Kurtarıcı Subaylar) grubunun müdahalesi, 1914 yılında yeniden seçim yapılmasına neden oldu ve aynı yıl hükümet Almanların yanında savaşa girdi. 1914 seçimleri, İttihatçıların, savaş koşullarının zorlamasıyla, gerek mahalli ve etnik çıkarları gerekse de gelenekçilerden ve Osmanlıcı-liberal-meşrutiyetçi modernistlerden oluşan "bağımsızları" uzlaştırmaya çalışması açısından 1908 seçimlerine benziyordu. Böylece seçimler İttihatçıların "temsili meclis ve halk egemenliği mitini sürdürmelerine" izin verdi.[28] Ne olursa olsun bürokratik elitler, farkında olmadan, tam da iktidarı sultanın elinden almalarını sağlayan "halkın devlet otoritesinin kaynağı olduğu" fikrini sürdürmüş oldular.

Çok çeşitli seçmen gruplarını uzlaştırma ihtiyacı, İttihat ve Terakki'yi toplumsal hareketlilik (sosyal mobilite) kanallarını genişletmek ve desteğine ihtiyaç duyduğu azınlık elitlerinin yönetimde daha çok temsil edilmesini sağlamak zorunda bıraktı. Örneğin 1912-13'te Balkanlardaki kayıplardan sonra İttihat ve Terakki Araplara yönetimde daha fazla temsil edilme hakkı verdi.[29] Bunların yanı sıra teorik olarak devleti milliyetçi-devletçi elitlerin kendilerini özdeşleştirdikleri "halkın malı" haline getirmek için hanedanı ve saltanatı devletten biraz daha uzaklaştırdılar. İttihat ve Terakki, sultanı önemsiz bir konuma indirerek kendisini devletin ve "halkın" (veya milletin) canlı timsali konumuna yükseltti. Saltanatın siyasal anlamda gücünü yitirmesi, dini elitleri devletle aralarındaki dolaysız bağlantıdan yoksun bıraktı, bu durum karşısında devletin başında gerçek bir Müslüman hükümdar olmadığı gerekçesiyle cemaatin ve milletin meşru sözcüsünün kendileri olduğunu ileri sürdüler. Dinsel ve devletçi elitler, birçok ortak değeri paylaşmalarına karşın, şimdi tartışma halindeydiler. "Millet" siyasallaşmış ve genişlemiş bir cemaat miydi, yoksa bir etnik grupla özdeşleşen laik bir siyasal varlık mı? Ve ne olduğuna karar verilemeyen bu millet nasıl temsil edilecekti?

Devlet iktidarını ve ekonomik kaynakların denetimini gitgide elinde toplayan İttihat ve Terakki, 1914'ten sonra kentli bir milli Türk burjuvazisi yaratmaya girişti. Yusuf Akçura'ya göre bu bur-

juvazi milli Türk devletinin milliyetçi ve modernist temeli işlevini yerine getirebilir ve kısal kesimdeki grupların gücüne karşı bir denge oluşturabilirdi. Oysa İttihat ve Terakki, 1913'te gerçek bir siyasal parti olma yolunda aktif adımlar atmaya başladığında, partinin mahalli örgütlerini tam da gücünden çekindiği eşrafın desteğini alarak kurmaya girişti. İttihat ve Terakki, Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı muazzam yurtseverlik ateşinin yardımıyla, başta taşradaki şehirler ve kasabalar olmak üzere halk üzerindeki etkisini ülke çapında sağlamlaştırdı. Davaya kendini adamış sivil, asker, entelektüel ve milliyetçi eşraftan oluşan güçlü bir çekirdek oluşturdu ve nihayet ülkenin yabancı güçler tarafından işgal edilmesi sonucunda etnik Türkler arasında uyanan anti-emperyalist milliyetçilikten faydalanarak gerçek bir siyasal güç haline geldi.[30] Muhalefet payitahtta ve kendine has sorunları olan birkaç Arap bölgesinde güçlüydü.

ELİT TEORİSYENLERİ

Jön Türk dönemi, gelecek kuşaklar üzerinde büyük bir etkiye sahip olacak olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın özel elit teorilerini yarattı. Gökalp, (ö.1924) "Halk ve Güzideler" isimli kısa çalışmasında Gustave Le Bon'un fikirlerini Türkiye koşullarına uyarladı. Gökalp bir milletin fikir adamlarının hem almış oldukları eğitimle hem de millete hizmet yükümlülükleriyle özel bir grup oluşturduğunu iddia etmekteydi. Gökalp'e göre ancak siyasal ve sosyal kökenlerine ve memleketlerine bakılmaksızın her insana, istediği eğitimi alma ve kendi yetenekleri ve millete bağlılığı temelinde liderlik seviyesine yükselme imkânının sağlandığı demokrasilerde gerçek elitler ortaya çıkabilirdi.[31] Bu anlamda elitizm ve popülizm birleşmişti.

Elitler hem fikirleri halka mal etme hem de etnik kimlik, vatanseverlik ve medeniyet özlemi gibi ortak duygular yaratma yeteneğine sahiptiler. "Bu yüzden elitler bilinçaltındaki fikirleri bilinç seviyesine yükselten ve bir fikrin temsilcileri olarak kendilerini milletlerine adayan insanlardır."[32] Gökalp'e göre elitler bili-

mi, teknolojiyi ve çağın uygarlığını alt sınıflara götürmeye ve onlardan da halkın saf kültürünü almaya mecburdu. Çünkü Türklerin kendine has milli, sanatsal ve ruhsal özelliklerini ifade eden halk kültürünün ruhuna sahip değildiler. Gökalp Batı uygarlığını Türk milleti için bir model olarak gören samimi bir modernisti ve eski Osmanlı devlet elitlerinin kozmopolit kültürünün ve İslamcıların evrenselciliğinin yerine geçecek olan Türk ulusal kültürü için kapsamlı bir proje yaratmaya çalışıyordu. Gökalp eski Osmanlı elitini (*havas*) suçlamasına karşın demokrasiyi alt sınıfların (*avam*) egemenliği olarak değil, inatçı bir elitist olan Avni Doğan'ın 1960'larda formüle ettiği gibi, "halka rağmen halk için" hareket eden elitlerin yönetimi olarak gördü. Gökalp'in elit teorisi "kahraman"ın dönüştürücü ve harekete geçirici rolüne olan derin inancıyla tamamlanmaktaydı. Bu rol için önce İttihat ve Terakki lideri Talat Paşa'yı düşündü, sonra Mustafa Kemal Atatürk'ü. Kısacası Gökalp mevcut gerçekliğe, yani devletin sınıfsal dürtülerden yoksun olduğu varsayılan bir modernist milliyetçi elit tarafından yönetilmesine ideolojik meşruiyet sağladı. Buna karşın Gökalp, siyasal eylemle ilgili konularda felsefeye başvurmakla birlikte adanmış bir pozitivist değildi. Ahlakın ve kültürün kaynağı olarak İslam'ı itibarlı bir mevkide tutuyordu, bu yüzden de Cumhuriyet rejimi tarafından genellikle ihmal edildi.

Kazan'da doğan ve Fransa'da eğitim gören Yusuf Akçura (1876-1935) Ziya Gökalp'in hem arkadaşı hem de onu hor gören bir rakibiydi. Akçura, Osmanlı'nın durumunu, Gökalp'in aksine, gelişmelere doğrudan katılan biri olarak değil, dışarıdan bakan bir gözle değerlendirdi. Gerçekte Akçura, bugün Türk milliyetçiliğinin panteonunda sahip olduğu seçkin yere rağmen, Osmanlı toplumunun temel özelliklerini anlamış değildi. Osmanlı'yı sadece Harbiye'deki arkadaşlarından, Rusya'dan göçen mülteci gruplardan ve Fransa'da okumuş olduğu kitaplardan tanıyordu.

Akçura milli burjuvaziye dayanan güçlü bir milli ekonominin yaratılmasını savunuyordu. Bu ekonomik yapı içinde Müslüman-Türk sanayiciler ve tüccarlar gayrimüslim ticaret burjuvazisinin

yerine geçecek ve köylüleri geliştirecekti. Eski burjuvazinin, Osmanlı bürokratlarının, çiftçilerin ve devletin hayat kaynaklarını yiyip bitiren açgözlü eşrafın yerine bu tip bir yerli (Türk-İslam) burjuvazinin geçmesi için Avrupa sermayesi şarttı.[33]

Akçura, Osmanlı toplumunun bir Türk orta sınıfından yoksun olduğunu söylerken sadece kısmen haklıydı. Müslümanlar bir sanayi ve ticaret burjuvazisine sahip olmasalar da kırsal kesim ve şehirlerdeki nüfusun yüzde 10 ila 15'ini oluşturan hatırı sayılır bir tarımsal orta sınıfa sahiptiler. Ayrıca Akçura şu temel olguyu ihmal ediyordu ki 1860'lardan beri Osmanlı toplumu, İstanbul'da çok hissedilmemesine karşın özellikle kırsal kesimde eski Osmanlı toplumunun yapısını ve düşünce biçimlerini değiştiren yavaş ama istikrarlı bir ekonomik, sosyal, demografik, etno-milli ve siyasal dönüşüm geçirmekteydi.[34] Kendi değişim, değer aktarımı ve kimlik muhafazası kalıplarına göre ilerleyen bu dönüşüm, Jön Türkler ve entelektüellerin, kendine has İslami-modernist özelliklerinin farkına varmadan, Avrupa gözlüğüyle değerlendirdikleri yeni bir toplum yarattı.

1908 ve 1918 yılları arasında Gökalp ve Akçura'nın elit teorilerinin yanında demokrasi, İslam ve modernizmi savunan başka fikir akımları da ortaya çıktı. Gerek Kurtuluş Savaşı ve Birinci Meclis döneminde ortaya çıkan popüler siyasal kültürü gerekse halk katılımını bu diğer literatür beslediğinden Türk devletiyle ilgili önemli sorunlar gündeme geldi. 1918'de Osmanlı'nın dağılmasının ardından devlet Cumhuriyet'e dönüşmüştü. Peki Osmanlı ve Türk devletleri arasında bir süreklilik var mıydı? Ve yeni devletin gerçek kurucuları ve meşru savunucuları (veya sahipleri) kimlerdi?

CUMHURİYETÇİ TEMSİL, KURTULUŞ SAVAŞI VE TEK PARTİ

Belki de Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri boyunca, 1950'ye kadar toplanan bütün meclisler arasında en demokratik biçimde seçilen ve seçmenin ideolojik tercihlerini en iyi yansıtan parla-

mentolar son Meclis-i Mebusan ile 1920 Meclisi idi. Sultanın hükümetinin emriyle gerçekleştirilen seçimler bir tepki, ümitsizlik ve karamsarlık ortamında yapılmıştı. 1918'de yenilgiyle sonuçlanan Dünya Savaşı'nı devletin parçalanması, İstanbul'un müttefikler tarafından işgali, Fransızların Güneydoğu Anadolu'yu, Greklerin Batı Anadolu'yu istila etmesi ve Türkiye'yi Orta Anadolu'daki bir avuç kıraç toprağa hapseden Sevr Anlaşması takip etti. Bu olaylara karşı gösterilen tepki, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri isminde, çoğu eski İttihat ve Terakki Cemiyeti şubelerinden oluşan bir dizi mahalli örgütte somutlaştı ve vatanı kurtarmak amacına dönük çeşitli mahalli ve bölgesel kongrelerin toplanmasına yol açtı.

23 Temmuz - 7 Ağustos 1919 tarihleri arasında toplanan Erzurum Kongresi, merkezi İstanbul'da bulunan Vilayet-i Şarkiye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ve bilhassa bu cemiyetin Trabzon'daki şubesi tarafından örgütlenmişti. Trabzon'daki cemiyetin çoğu üyesi daha önce Prens Sabahaddin'i ve İtilaf Partisi'ni desteklemişti. Kongrede önemli bir rol oynayan Faik Ahmet Barutçu 1946'dan sonra demokratik siyasette aktif görev aldı. Mustafa Kemal'in başkanlık ettiği bu tarihi kongrede, biraz değiştirilmiş biçimiyle Cumhuriyet'in kurucu belgesi haline gelen Misak-ı Milli kabul edildi. Mustafa Kemal, yakın silah arkadaşlarıyla birlikte, Cumhuriyet'in kurulmasıyla sonuçlanacak olan Milli Kurtuluş Hareketi'nde kilit rol oynayan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerini birleştirmek amacıyla Sivas'ta 11 Eylül 1919'da bir kongre düzenlenmesine karar verdi. Direniş hareketi mahalli eşraf, ulema, öğretmenler ve birçoğu İttihat ve Terakki şubelerinin (başı değilse bile) üyesi olan terhis olmuş subaylar tarafından başlatıldı.[35] Sonuçta, kırsal kesimdeki yeni orta sınıflar Mustafa Kemal'i lider olarak kabul eden harekete geniş bir halk desteği ve ekonomik katkı sağlanmasında etkili oldu.

Sivas Kongresi'nden sonra, 1920'de yapılan seçimler, Trakya, Anadolu ve hatta işgal atındaki İstanbul'daki milliyetçilerin hakimiyetiyle sonuçlandı ve Kurtuluş Savaşı'na bu seçimler sonu-

cunda oluşan parlamento önderlik etti. İstanbul'da toplanan mebuslar İngiltere'nin Anadolu'yu parçalama planına karşı çıktı ve Türkiye'nin sınırlarını belirleyen Misak-ı Milli'yi kabul etti.[36] Sultan, İngilizlerin zorlamasıyla Meclis-i Mebusan'ı dağıttı, ancak mebusların birçoğu Ankara'ya kaçarak yeni seçilen diğer mebuslarla birlikte Birinci Büyük Millet Meclisi'ni oluşturdular. Halkı temsil eden gerçekten demokratik ilk yasama organı olan Birinci Meclis, sadece yabancı işgale karşı çıkmakla kalmadı; demokrasiyi, halkçılığı ve kalkınmayı da savundu. Bütün bunlar her görüş ve çıkarın temsil edildiği bir sistem olarak tanımlanan "halkçılık" sözcüğünde bütünleştirildi ve buna uygun olarak hükümet programı *Halkçılık Programı* olarak adlandırıldı.[37] Bu, tam demokratik nitelikteki ilk hükümet programıydı.

Meclisin halkçılığın yanında ön plana çıkarttığı diğer tema milliyetçilikti. Milliyetçilik öncelikle ülkeyi işgal eden yabancı güçlere karşı anti-emperyalist bir mücadele, ikinci olarak da Türkiye topraklarında yaşayan halkın ortak tarihsel deneyimi, kültürü ve değerlerinden kaynaklanan bir kültürel sistem ve kimlik olarak anlaşıldı. Son tema ise devletten çok halkın yararını gözeten bir ekonomik kalkınma anlayışıydı.

Birinci Meclis, eski Osmanlı Anayasası'nın halen yürürlükte olmasına karşın genellikle 1921 Anayasası olarak anılan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nu kabul etti. Anayasanın ilk maddesinde "hakimiyetin bilakaydüşart (kayıtsız şartsız) millete ait" olduğundan söz ediliyor, ayrıca seçimlerin her vilayette iki yılda bir yapılacağı ve meclisin Kasım ayının başında özel bir davete gerek olmaksızın toplanacağı belirtiliyordu. Modernist milliyetçiler, gelenekçi milliyetçiler, liberal İslamcılar ve saltanat taraftarları arasındaki büyük çekişmelere karşın, 1922'de saltanatın kaldırılması kararı aynı meclis tarafından alındı.[38]

Yunanlara karşı kazanılan zafer ve Lozan Anlaşması'nda tasdik edilecek olan uluslararası tanınma vaadi, "Birinci Grup"ta toplanan modernist-pozitivistlerin iktidarı tamamen ele geçirmesini ve "İkinci Grubu" oluşturan demokratları, demokrat zihni-

yetli gelenekçileri ve İslamcıları tasfiye etmesini mümkün kıldı. Mustafa Kemal'in başkanlığındaki Birinci Grup, iki yıllık görev süresi uzatılmış olan meclisi 1 Nisan 1923'te kendini feshetmeye ikna etti. Mustafa Kemal, bir hafta sonra Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin Halk Fırkası adında bir siyasal partiye dönüştürüleceğini ilan etti. (Partinin ismi daha sonra Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi oldu.)

1924'te kabul edilen yeni anayasaya göre, artık 50 bin değil, 20 bin kişiye bir mebus düşecekti. İtinayla seçilen mebuslar, Birinci Meclis tarafından formüle edilen kalkınma ve demokrasiye yönelik sosyo-ekonomik programı savunmak yerine liderlerinin kültürel devrimini desteklemeye hazır görünüyorlardı. Hükümet, hepsi de Milli Kurtuluş Hareketi'nin temel destekçileri ve 1920-23 arasındaki halkçı katılımcı demokrasi döneminin belli başlı aktörleri olan sosyal demokratları, gelenekçileri, İslamcı ve modernist demokratları ve muhafazakârlar İslamcıları zamanla etkisiz hale getirdi. Cumhuriyet'in ilan edildiği ve Mustafa Kemal'in Cumhurbaşkanı seçildiği Ekim 1923'ten tek parti yönetimine zemin hazırlayan Takrir-i Sükûn Kanunu'nun kabul edildiği 1925'e kadar, demokrasiyi korumaya yönelik çabalar sürdü. Örneğin 1924-25'te, Kurtuluş Savaşı'nda önemli roller üstlenmiş Rauf Orbay ve Kazım Karabekir gibi kişilerin de aralarında olduğu, Mustafa Kemal'in bir grup silah arkadaşı tarafından Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kuruldu. Ama kısa bir süre sonra kapatıldı. Bu sırada CHP'nin taşradaki orta-düzey kadroları büyük kazançlar getiren devlet tekellerinin kontrolünü ele geçirdiler ve büyük servetler edindiler. Jön Türk dönemi boyunca seçim bölgelerini denetimleri altında tutmuş ve Kurtuluş Savaşı'nda aktif bir rol üstlenmiş olan gelenekçiler, muhafazakârlar, toprak sahibi ve tüccar gruplar ise ihmal edildi.

CHP liderleri, 1850'lerden beri modernistler arasındaki belirgin bir eğilimin sonucunda, artık bir elit grubu olarak tam bir hakim sınıfa dönüşmüştü. 1930'da Fethi Okyar'ın başkanlığındaki Serbest Fırka eski cemaat merkezli kasaba elitlerinin hâlâ ezi-

ci bir halk desteğine sahip olduğunu kanıtladı. Ne var ki İsmet İnönü'nün temsilcisi olduğu CHP'nin bürokratik kanadı, Mustafa Kemal'i muhalefetin bağnaz ve gerici İslami motiflerle harekete geçtiğine ikna etti ve Serbest Fırka'nın kapatılmasına yol açtı.[39] 1931 Kongresi'nden sonra CHP hem ekonominin katı bir denetim altında tutulmasına, yani ekonomik devletçiliğe hem de etnik milliyetçiliğe ve yüksek dozda pozitivizmle yüklü bir laikliğe dayanan radikal bir modernleşme politikası benimsedi. Halkçı gelenekçi bir temel üzerine, diğer ideolojik aksesuarlarla birlikte, Kemalizm olarak bilinen altı ilke eklendi.[40]

Katı bürokratik yönetim dönemi, Atatürk'e ve bir süre için İnönü'ye yönelik bir kişilik kültü yaratmasına karşın, gerek otoritenin kişisellikten sıyrılması ve hukuk düzenine geçiş konusunda gerekse yurttaşlık faaliyetleri ve sosyalleşme açısından Türk toplumunun yetişmesini sağladı. Sanayileşme programı masraflı ve hantal olmakla birlikte, Türk siyasal sistemine niteliksel bir katkı sağlayan bir işçi sınıfı yarattı. Benzer bir şekilde, eğitim sistemi de kırsal kesimde okuryazarlığı yaygınlaştırmayı başaramasa da orta ve yüksek öğretimi niteliksel olarak geliştirdi ve hayatını sürdürmek için devletten gelecek bir gelire muhtaç olmayan bir hayli geniş bir entelektüeller ve meslek sahibi insanlar sınıfı yarattı. Sonuç olarak ilk kez devletçi siyasal elitlere kafa tutmayı başarabilecek yeni bir profesyonel elit oluştu ve iktidarı talep etmek için sırasını beklemeye başladı. Dört başı mamur bir profesyonel elitin yükselişi 1950'lerin ortalarında başlayacaktı.

DEMOKRASİYE DÖNÜŞ

1945-46'da iç ve dış baskılar sonucunda, genel oy ve doğrudan seçim ilkelerine dayanan demokratik parlamenter sisteme geçildi. Profesyonel ve ticari elitlerin büyüyüp farklılaşması, çeşitli alt grupların oluşmasına yol açtı. Bu alt gruplar cemaat kültürünün ve eski grup bağlılıklarının aleyhinde bir tavır sergilemeyen ana gruplara felsefesi ve tutumları itibariyle karşı çıktı. Sanayi işçile-

ri arasında bile kişisel ilişkiler ve aile bağları, sınıf bağlarından daha önce geliyordu ve bu yüzden Türkiye İşçi Partisi (TİP) ve Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu (DİSK) gibi ideolojik yönelimli radikal örgütlere sadece küçük bir işçi grubu katıldı. Toplumun geri kalanını, milli, demokratik, "laik" ve modern boyutlara sahip bir cemaate ait olma duygusuyla eşitlikçi, çoğulcu ve halkçı bir ruh, insan onuruna duyulan inanç ve "milli" tarihiyle gurur duyma gibi hepsi "demokrasi" sözcüğünde ifadesini bulan değerler bir arada tutuyordu.

Bu çalışma boyunca Türkiye'de halkın siyasal temsilinin yüce idealler ve felsefi düşüncelerden değil, elitler arasındaki sert bir iktidar mücadelesinden ve uluslararası koşullardan kaynaklandığını açıklığa kavuşturmaya çalıştık. 1945-46'daki demokrasiye dönüş kararı da Türkiye'nin Sovyetler Birliği'ne karşı Batıyla ittifak yapması ve 1952'de NATO'ya katılmasının gereği olarak, CHP liderlerinin "Batı demokrasisinin standartlarını" karşılamaya mecbur kalması üzerine alındı.

Tek parti rejimine karşı isyan tam da CHP safları içinde başladı. Partiye kabul edilmiş olan tarımsal gruplar, merkezi organları kontrol eden devletçi grupları temsil eden bürokrat ve aydınlara karşı birleşti. Ayrışmanın temel nedeni, bir kısmı daha önce Almanya'ya yakınlık duymuş olan radikal devletçi-milliyetçi kesim tarafından hazırlanan 1945 Toprak Kanunu idi. "Topraksız köylülere" toprak dağıtma ve "sosyal adaleti" sağlama gerekçesiyle hazırlanan kanunla, 5 hektarın altındaki toprakların millileştirilmesine ve böylece Türk tarımsal orta sınıfının belkemiği olan, ihracata yönelik üretim yapan küçük ve orta büyüklükteki toprak sahiplerinin tasfiye edilmesine çalışılmaktaydı. Planlanan toprak dağıtımı tamamen gerçekleştirilse bile köylülerin yaklaşık yüzde 60'ı topraksız veya kendisine yetmeyecek kadar toprağa sahip olarak kalacaktı. Türkiye'nin tarımsal problemleri toplumsal değil, teknik ve finansal meselelerden kaynaklanıyordu.[41] Eski Başbakan Celal Bayar, toprak sahibi Adnan Menderes, yüksek bürokrat Refik Koraltan ve tarihçi Fuad Köprülü'den oluşan

dört muhalif lider demokratik özgürlüklerin savunucusu olarak ortaya çıktılar ve Şubat 1946'da Demokrat Parti'yi (DP) kurdular. Yeni parti o yıl düzenlenen seçimleri kazansa da hükümet İstanbul dışındaki yerlerde seçimlere hile karıştırdı. Yine de muhalefet, seçim sandıklarının kontrolünü elinde bulundurduğu İstanbul'da parti liderlerinin seçilip meclise gönderilmesini sağlamayı başardı.

Türkiye'nin siyasal temsil ve demokrasi tarihinde en önemli dönem, DP'nin muhalefet partilerinin güvenliğini ve oyun kutsallığını güvence altına almak için mücadele verdiği 1946-50 yıllarıydı. Bu mücadele sonucunda İnönü, 12 Temmuz 1947'de muhalefet partilerinin varlığını güvence altına alan bir beyanname yayınladı. Hemen ardından, eski bir asker olan ve partiyle özdeşleşen devletçi-milliyetçi bürokrasinin lideri konumundaki Recep Peker istifa etti. Onun yerine Başbakanlığa getirilen Şemseddin Günaltay ve Hasan Saka dönemlerinde yeni bir seçim yasası kabul edildi, seçimlerin adli makamların denetiminde, güvenli koşullarda yapılması ve dini eğitimin serbest hale gelmesi sağlandı.

Halkın yüzde 89.3'ünün parlamentoda temsil edilmesini sağlayan 14 Mayıs 1950 seçimleri, halen sürmekte olan bir sosyopolitik devrim içinde Demokrat Parti'yi iktidara getirdi. DP 4.242.381, CHP 3.165.096, Millet Partisi ve bağımsızlar aşağı yukarı 500.000 oy aldı. DP özgürlüğü her derde deva bir ilaç haline getirdiği için kazandı, CHP ise iktidardaki devletçi elitlerin ve tek parti yönetiminin aracı olarak görüldüğü için kaybetti. CHP'nin muhafazakâr Doğuda aldığı yüksek oy sisteme dâhil edilmiş olan aşiret liderleri ve eşrafın desteğinden kaynaklanıyordu. Bu da gösteriyordu ki seçimlerin sonucunu belirleyen şey, ideolojiden çok liderlikti. CHP bir daha devletçi imajından kurtulamadı ve halk ona duyduğu hıncı daha sonra da sürdürdüğünden, o zamandan beri hiçbir seçimde tam bir çoğunluk sağlayamadı. CHP yakın zamanda, eski partisinden kopmuş bir politikacı tarafından yeniden kuruldu, ama ağırlık kazanamadı. 1999 seçimlerinde yüzde on seçim barajını aşamayarak parlamentonun dışında kaldı.

Adnan Menderes 1954 seçimlerini yüzde 56.6, 1957 seçimlerini yüzde 47.3 oy oranıyla kazandı ve 27 Mayıs 1960'ta askeri müdahaleyle iktidardan indirildi. Devrilme gerekçeleri arasında "anayasayı ihlal etmek" ve laiklik ve demokrasiye tehdit oluşturmak vardı. Hiçbir zaman açıkça ifade edilmese de temel suçlama, enflasyonu yükseltip askerin yaşam standardı ve statüsünü düşürmesi, buna karşılık zenginlerin prestijini ve etkisini genişleterek orduyu "küçük düşürmesi" idi. Eski devletçi elitler, yani ordu ve CHP yeniden iktidarı ele geçirdi, bununla birlikte yeni kabul edilen liberal 1961 Anayasası ve nispi temsil sistemi elit yelpazesini genişleterek ideolojik eğilimlerin parlamentoda temsil edilmesine imkân sağladı. Ne var ki aynı nispi temsil sistemi, anlamlı bir yönetim faaliyetine girişemeyecek kadar zayıf koalisyon hükümetlerinin sürekli kurulup bozulmasının ve siyasal parçalanmışlığın başlıca sebebi oldu.

1961 seçimlerini, bütün baskı ve ikna faaliyetlerine karşın, CHP değil, her ikisi de Demokrat Parti'nin devamı olan Adalet Partisi (yüzde 39.8) ve Yeni Türkiye Partisi (yüzde 13.7) kazandı. CHP sadece yüzde 36.7 oy aldı. 1965 seçimlerinde Adalet Partisi yüzde 52.9'la net bir çoğunluk kazandı ve 1977'ye kadar bu tablo değişmedi. O sırada, *Yön* dergisi etrafında, iktidara tırmanma aracı olarak seçtikleri Devlet Planlama Teşkilatı'nı parlamentonun üzerine yerleştirmeye çalışan yeni bir devletçi-sosyalist grup meydana geldi. Yeni devletçi-sosyalist elitler ekonomik, dinsel ve liberal entelektüel elitlerden oluşan geniş bir koalisyon tarafından yenilgiye uğratıldı. Devletçi-sosyalistlerin girişimi, başarısız olsa da, ekonomik kalkınmanın ve toplumsal adaletin önemini ön plana çıkarttı ve bunun sonucunda Devlet Planlama Teşkilatı hükümetin ekonomik danışmanı olarak hareket etti.

1980 ASKERİ MÜDAHALESİ VE YENİ SİYASAL ELİTLER

Askeri müdahale, ardından gelen 1982 Anayasası ve seçim sistemindeki değişiklikler 1961-1980 arasındaki siyasal ve ideo-

lojik tıkanıklıktan kaynaklanmıştı. Sonuç olarak, 1960-1980 döneminde oluşan ve sağcıları, solcuları, dinsel grupları ve göçün ve bilhassa Kürtler arasındaki aşiret düzeninin çözülmesinin ortaya çıkardığı yeni lider kadroları içine alan yeni elitler tekrar harmanlandı. CHP'nin 1977 seçimlerindeki nispi başarısı liderlik ve ideolojisindeki önemli değişikliklerden kaynaklanıyordu. Parti 1965'ten itibaren köyden kente göç eden seçmenleri etkilemek için "ortanın solu"na kaymış, laikliği ve pozitivizmi geri plana itmişti. Sonuçta parti Kemalizmin ilkelerini, yani altı oku bayrağından çıkarttı. Ancak 1990'ların başında yeniden kurulunca altı oklu bayrağa geri döndü.[42] CHP içindeki sözüm ona kişisel iktidar mücadelesi 1971 yılında sonuçlandı ve İsmet İnönü'nün bizzat seçip himaye ettiği vekili Bülent Ecevit, hamisine karşı zafer kazandı. Bu can alıcı gelişme Ordu'yla CHP arasında her zaman var olmaya devam eden resmi olmayan işbirliğini sona erdirdi ve CHP'yi örgütlü bir siyasal-sosyal temelden yoksun bıraktı.

Partinin halka sergilediği "küçük burjuva" imajla militan ve ideolojik yönelimli üyelerinin TİP'e kaçışını engellemek için oluşturduğu "sosyalist" imajı birbiriyle çeliştiğinden, CHP'nin kendini halka sevdirme çabası başarısız oldu. Gerçekten de 1961'den sonra çeşitli Marksist, Leninist ve Maoist siyasal partiler ve radikal solcu örgütler kuruldu ve bunların birçoğu dışarıdan ciddi bir destek aldı. Aynı dönemde yayınlanmaya başlanan muazzam miktarda yeni ideolojik kitap ve dergi, yeni düşünce ve sosyal analiz biçimleriyle Türkiye'nin entelektüel ufkunu genişletmekle kalmadı, solcu elitlerin yükseliş ve meşruiyet kazanma sürecini de hızlandırdı. Siyasal laik sağ ise yüzde üç düzeyindeki oyu hemen hemen Marksist TİP'inkine eşit olan Milliyetçi Hareket Partisi çevresinde toplandı. 1972'den sonra Milliyetçi Hareket Partisi yeni bir İslami formülün etkisiyle laik tutumunu terk edince oyları arttı. Bu eğilimin sonucunda milliyetçi kesim içindeki İslamcılar, Refah Partisi'ne arka çıkan Büyük Birlik Partisi'ni kurmayı başardılar.

Sağcı "laik" sayılan grupların büyük bölümü dini, yani İslam'ı milli kültürün bir boyutu olarak gördüler. Buna karşılık dini ön

plana çıkaran İslamcılar ise "milli" kültürü tamamıyla dine tabi olarak görmekte ve Türklüğü İslam kimliği içinde eritmek istemekteydiler. "Laik" "solcu" gruplar ise tüm dinlere üst yapının "sanal" (sun'i) bir eseri olarak bakmakta ve halk tarafından dışlanmaktaydılar. Aslında ana konu, din ile kültürün, kişisel ve kamusal (dini) kimliğin ilgilerini doğru anlamak ve tanımlamaktı. Bilindiği gibi tarihsel ve geleneksel kültür ve kimlikler de şekil ve hatta içerik değiştirerek sosyal ve siyasal değişmelere ayak uydurabilmektedir. Bu değişmeleri benimseyen ve kimliği inançlarıyla bağdaştırabilen halka nüfuz etmek ve halkı kendine çekmek elitlerin temel görevidir. Elitlerin demokratik bir rejimde yaşayabilmeleri halkla birleşmeye, yani demokratikleşmeye bağlıdır.

Sonuç olarak, orta ve alt düzeydeki dini elitlerin bir kısmı, resmen kapatılmış olmalarına karşın gayriresmi olarak halk arasında faaliyetine devam eden tarikatlere katılarak halkla kaynaştı. Bu cemaatlerin liderleri, başlangıçta devletçi merkeze karşı her tür muhalefeti desteklemeye hazır olsalar da Türkiye'nin tarihsel, ekonomik, sosyal ve kültürel gerçeklerini dikkate alarak bunları modernitenin ayrılmaz parçası olarak kabul eden bir modernizm ve demokrasiden yana göründüler.[43] Öte yandan dogmatizme ve geleneğe saplanıp kalmış olan inatçı İslamcılar ise kültürel İslam'ı siyasal İslam'dan ayırmak konusunda isteksiz görünüyorlardı.[44] Siyasal İslam'ın bu türünü mühendis Necmettin Erbakan liderliğindeki eğitimli profesyonellerden oluşan küçük bir grup temsil etmeye başladı. Önce Milli Nizam Partisi'ni (1968-71), daha sonra Milli Selamet Partisi'ni (1972-1980) ve nihayet Refah Partisi'ni (1982-1997) kurdular. Ne var ki hepsi de ordu tarafından kapatıldı.[45]

Refah Partisi, kimi dini liderlerden destek almasına karşın, ne İslam'ın ve köktenciliğin tek sesiydi, ne de Türkiye'deki bütün dini grupların birleştiği bir cepheydi. Parti aşırı İslamcıları da, İslam'ı temelde bir kültür olarak gören pratik zihniyetli ılımlı üyelerini de tatmin edemedi. Erbakan hareketi, temelde, toplumun İslami kimlik ve kültürünün ve Osmanlı geçmişinin bir şe-

kilde resmi kabul görmesini arzu eden, buna karşın hilafeti, saltanatı veya imparatorluğu geri getirmek gibi bir niyete de sahip olmayan halkın bu özlemlerinden faydalanmaya çalışan kurnaz bir siyasi hareketti. Ne var ki Refah Partisi'nin ve birçok dini elit mensubunun anlayamadığı ve kabul edemediği şey, halkın İslam'ın saygı ve kabul görmesi talebinin bir şekilde laik ve modernist bir siyasal çerçeve içinde hayata geçirilmesi gerektiğiydi. Parti bu ilkeleri kabul edip etmediğini hiçbir zaman açıklığa kavuşturamadı ve bu durum modernist kesimde partinin seçim sürecini sırf meşru yollardan iktidara gelip İslami bir rejim kurmak için benimsediği şüphesini arttırdı. Öte yandan devlet elitleri ve bilhassa ordu, halkın dini inançlara saygı talebini dinsel gericiliğin başka bir şekle bürünmüş bir halinden ibaret görüyor ve mahkûm ediyordu. Bu tip devletçilerle Erbakan'ın liderliğindeki İslamcıların kavgası, temel meselelerden daha çok çeşitli ritüeller, ibadetler ve giyim-kuşam gibi biçimsel konular etrafında dönüyor ve gerek Türkiye'deki İslam gerçeğini gerekse de modernistlerle muhafazakârların (İslamcıların çoğu için en uygun terim budur) aslında birbirlerine göründüklerinden çok daha fazla yakın olduklarını göz ardı ediyordu. Her ne kadar devletle inancın *de facto* ayrılığı veya dinin özel bir inanç alanı haline gelmesi anlamındaki laiklik Türkiye'de kabul görmüş bir gerçek olsa da, dinsel ve devletçi elitlerin konumlarını ve toplumsal rollerini sağlama almak için inancı kullanmaları hâlâ devam eden bir durumdur. 1947'den bu yana İslam'ın, İslami kurum, okul ve yayınların ve tarikatlerin yaygınlaşması Türkiye'yi dünyadaki en "İslami" ülkelerden biri haline getirdi. Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye'nin İslamileşmesi ve millileşmesinde önemli bir rol oynadı, bununla birlikte çoğu zaman diğer dini gruplarla çekişerek dini faaliyetleri belli bir düzeyde kontrol etti ve yönetti.[46] Buna karşılık dini grupların çoğu cumhuriyet rejimini, demokrasiyi, kültürel çoğulculuğu ve modernizmin çeşitli yönlerini benimsedi. Son zamanlarda Diyanet, bir grup siyasallaşmış Alevi tarafından Sünniliğin aracı olmakla suçlandı.

İslami elitler moderniteye karşı tutumlarına göre rahatlıkla kategorize edilebilirler. Ne var ki üst düzey komutanlar, kimi akademisyenler ve basın mensuplarından oluşan (ve bir zamanlar zinde kuvvetler olarak ifade edilen) eski devletçi ve laik elitler İslami faaliyetlerdeki artışı laiklikten sapma olarak gördüler.[47] Buna karşılık Erbakan'ın kurduğu üç dinsel parti, devletçi elitlerin en kötü ihtimalle ateist; en iyi ihtimalle milli İslam, "gerçek" modernleşme ve demokrasi yolundan sapmış kimseler olduğunu ima etti. Erbakan'ın partisi, hem "İslami" özlemleri doğru yorumlayamadı hem de Türkiye'deki değişimin köktenciliği hangi ölçüde kabul edilemez kıldığını anlayamadı, bu yüzden de 1991'e kadar fazla bir halk desteği yakalayamadı. Erbakan kitleleri etkilemek için İslamcıların desteğinin ve devlet destekli laikliğin üstü örtülü eleştirisinin yeterli olacağına inanıyordu. Erbakan'ın halkçı, duygulara hitap eden, dindar ve milliyetçi bir söylemle maskelediği bu İslami elitizm 1991'e kadar pek bir sonuç doğurmadı. Refah Partisi liderliğinin başlangıçtaki amacı, siyasal düzenin biçimsel olarak İslamileşmesiydi. Başka bir deyişle kendi savundukları iyi tanımlanmamış, belirsiz ve ütopik İslam anlayışına göre toplumu modernize etmek ve "diriltmek" üzere iktidarı ele geçirmeyi amaçlıyorlardı. Bu ütopik İslam anlayışının kendisini en iyi ortaya koyduğu yer, Erbakan'ın hem İslam'ın maddiyata önem vermeyen "saadet dolu" ilk günlerine hem de maddi iyileşmeye akıllıca gönderme yaptığı "devr-i saadet"e dönüş vaadiydi. Bu aşamada Erbakan, Fethullah Gülen'in çevresinde toplanan ılımlı Kemalist-modernistleri değil, İskenderpaşa cemaatine bağlı olanlar başta olmak üzere, Nakşibendileri destekledi. İşin üzücü yanı, Erbakan'ın sağlam bir sosyal ve felsefi tutuma sahip olmayan ve iktidar arzusuyla yanıp tutuşan oportünist bir politikacı olmasıydı. Çoğu parti üyesi, bireysel olarak Erbakan'ı eleştirse de parti üyeleri arasındaki dayanışma ve birliği zayıflatmamak adına sessiz kaldı. 1982-1994 yılları arasında iki merkez sağ partinin (ANAP ve DYP) kazandığı başarının temelinde, Erbakan'ın İslami söylemine güvenmeyen ve özellikle de partisinin ekonomi

odaklı, halka hitap eden, demokratik bir parti programından yoksun olduğunu düşünen ılımlı kültürel İslamcılar vardı.

Turgut Özal 1983'te Anavatan Partisi'ni kurarken gerek teknoloji merkezli ılımlı İslamcıları ve milliyetçi elitleri gerekse de iş dünyasının liderlerini partisine katmayı başardı. Yeni elitler arasındaki işbirliğine dayanan bir siyasi parti kurup onların görüşlerini parti programında halka mal edebilen ilk siyasi lider Özal oldu. Tıpkı annesi gibi kendisinin de bir Nakşi olduğunu açıkça ifade eden Özal, hem ülkenin İslami kimlik ve kültürünü hem de katı kurallarla kısıtlanmamış bir demokrasiyi ve ekonomik liberalizmi benimsedi. Pratikte daha geniş bir ekonomik ve siyasal katılımın ve piyasa güçlerine uyumun sağlandığı, toplumun Batı teknolojisine tamamen açıldığı, İslami kimlik ve kültüre saygı gösterildiği ve belli başlı bütün sosyal ve etno-dinsel grupların siyasal sürece dâhil edildiği yeni bir modernleşme anlayışı vaat etti.[48] Bu yolla Erbakan'ın etkisini bir hayli zayıflattı. Muhtemelen Özal'ın halkı gerçekten temsil eden çoğulcu bir demokrasiyi ve ekonomik kalkınmayı savunmasının bir sonucu olarak Türkiye, 1983'ten itibaren, görülmemiş düzeyde bir ekonomik, sosyal ve kültürel gelişme yaşadı. Bu gelişme, 1971'de kurulan TÜSİAD'ın temsil ettiği sanayiciler, bankacılar ve ticaret çevrelerinden oluşan ekonomik elitin daha da büyümesini sağladı. TÜSİAD gitgide daha cesur siyasi faaliyetlere girişmeye başladı ve Türkiye'nin batı ekonomisine entegre olmasını, katıksız bir piyasa ekonomisinin yaratılmasını ve siyasal katılımın genişlemesini sağlayacak siyasal ve toplumsal adımlar atılmasını, söz gelimi parlamentoya girmek için gerekli olan seçim barajının yüzde 10'dan 5'e çekilmesini savundu.[49]

Başarılan "ekonomik mucize" ve Anavatan Partisi'nin modernizmi ılımlı bir İslam anlayışını da içine alan geleneğe saygı, özgürlük, ekonomik kalkınma temelinde yeniden tanımlaması, bu çözümün herkese faydalı olacağını düşünen ordu tarafından da kabul gördü. Özal'ın başarılı modernizmi, aynı zamanda, Erbakan'ın Refah Partisi'ni de marjinalleştirdi ve bu sayede Er-

bakan diğer partilerin elitizminden faydalanarak gerçekten halkçı bir ekonomik tutumu benimsemek zorunda kaldı. Bu arada Özal'ın kendi görüşlerini formüle edememesi, statü ve geleneklere açıkça meydan okuması, devlet başkanı olduktan sonra görgü kurallarına uyma konusunda birkaç hata yapması ve son olarak 1993'teki ölümü Anavatan Partisi'nin yolunu şaşırmasına ve tıpkı Türkiye gibi başsız kalmasına sebep oldu.

Merkezdeki RP liderleri, Türkiye'nin en büyük belediyelerini ele geçiren ve taşrada da halkın büyük desteğini kazanan Refah Partili belediye başkanlarının izinden gitti. Belediye başkanları etkili, dürüst ve demokratik yönetim sayesinde cemaat liderlerinin ve taşra kökenli esnafın olduğu kadar birçok laik zihniyetli yurttaşın da desteğini sağladı. Bunun sonucunda Refah Partisi halka ekonomik kalkınma, vergi desteği, uygun koşullarda kredi, İslami kimlik ve kültüre saygı ve demokrasi vaat ederek parti programını genişletti.[50] Böylece 1991'de yüzde 16.7 olan oyunu, 1995'te yüzde 22'ye çıkardı ve Türkiye'nin en büyük partisi haline geldi. Doğru Yol Partisi'yle[51] bir koalisyon kurdu, ama 1997'nin ortalarında istifa etmeye mecbur bırakıldı. 1998'de laik Cumhuriyet ilkelerini ihlal ettiği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldıktan sonra, Fazilet Partisi ismiyle yeniden kuruldu. Asker gerek Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla Erbakan'ı istifaya zorlamada gerekse de Anavatan Partisi lideri Mesut Yılmaz'ın Başbakanlığında kurulan yeni hükümet aracılığıyla laik politikaların yürürlüğe konmasını sağlamada kilit bir rol oynadı.

Elitlerin gruplaşması ve siyasal katılım açısından RP'de meydana gelen köklü dönüşüm bütün ülke çapına uzanabilirdi. RP ve seleflerinin kurucu ve liderleri, yukarıda açıkladığımız gibi, milliyetçi ve modernist kimselerdi, ne var ki İslam ve modernizm arasındaki ilişkiye tatmin edici bir tanım getiremediler. Türkiye'nin karşı karşıya olduğu meseleleri hem "laikleri" hem de "İslamcıları" tatmin edecek şekilde formüle edemedikleri için oy toplamak amacıyla İslami mit ve sloganlara, gerçeğe dayanmayan vaatlere başvurdular. RP'deki genç kuşak, gerek yaş ve

kıdemlerinden gerekse "davaya hizmetlerinden" dolayı partinin yaşlı liderlerine meydan okuyamıyordu, buna karşın liderlerin aşırılıklarından da son derece rahatsızdı. Bu sorunu, yaşlı liderleri devre dışı bırakarak, ordunun çözdüğü söylenebilir.

Yeni kurulan Fazilet Partisi'nin başına, önce Erbakan'ın itinayla seçtiği bir emanetçi olan İsmail Alptekin, ondan sonra da daha sempatik bir kişiliğe sahip Recai Kutan geçti. Beş yıl siyaset yasağı alan Erbakan, birçok genç mensubu bu durumdan rahatsız olmasına karşın, partiyi perde arkasından yönetmeye çalışıyordu. Bu grubu en iyi temsil eden kişi olan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan "laikliğe aykırı" bir konuşmasından dolayı on ay hapis cezasına mahkûm edildi. İstanbul'a Karadeniz'den göç eden bir ailenin çocuğu olan ve Bitlisli bir hanımla evlenen Erdoğan, radikal söylemine karşın, yeni popülist ve demokratik İslami elitlerin en iyi temsilcisi gibi görünüyor. Erbakan onu tehlikeli bir rakip olarak gördü. Ne var ki ordunun, bu yeni modernist İslami elitlerin parti yönetimini ele geçirmesine veya rejimin laiklik ve modernizmini toplumun İslami kültürü ve Osmanlı geçmişiyle uzlaştırmayı başaracak söylem ve programı yaratmasına izin verip vermeyeceği tartışmaya açıktır. Aslında bu İslami elitin yaşam tarzı, düşünce ve davranış biçimleri laiklerinkinden çok da farklı değildir. Örneğin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı, seçim kampanyasındaki vaatlerine karşın, mini etek giymeyi, gece kulüplerini, alkol tüketimini veya buna benzer diğer "Avrupai" alışkanlıkları yasaklamamıştır. Tayyip Erdoğan cezasını çekmek üzere Mart 1999'da muazzam bir halk desteği ve duygu seli eşliğinde hapse girdi ve böylece onu kahraman haline getirerek iktidar yolunu hazırlayan süreç başlamış oldu.

SONUÇ

Türkiye'deki elitlerin rolünü Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, genişlemesi ve modernleşmesi belirledi. Osmanlı hanedanı ve bürokrasisi kabilesel, etnik ve toplumsal bağlardan yoksun askeri bir elit olarak doğduğu için, bir insanın statüsünü belirleyen kriter, devletle kurduğu ilişkiydi. Yeni doğan devlete halk desteği sağlayan ve "gaza" ideolojisini formüle eden mistik dini elitlerin yerini, zaman içinde, yerleşik İslam'ın mensupları aldı. Üç elit grubunun her biri (dini cemaatler, yerleşik İslam ve devlet adamları) saflarına dâhil edilecek kişileri belirlemede kendilerine has metotlar benimsediler ve özerk alanlar oluşturdular. Zamanla devlet adamları grubu, iktidarı tekeline aldı ve *din ü devlet* formülüyle devletin ve inancın koruyucusu ve hakimi haline geldi.

On sekizinci yüzyıl başlarında kapitalizmin yavaş yavaş ülkeye girmesi, tarımın ticarileşmesi sürecini hızlandırdı. Merkezi otoritenin zayıflamasıyla birleşen bu ticarileşme süreci, sivil elitlere, popüler dini liderlerin desteğiyle, kendi cemaatleri üzerinde nüfuz sahibi olma imkânı tanıdı. Ayan ve daha sonra eşraf adını alan bu grup yeni bir Müslüman orta sınıfın habercisiydi.

Bürokrasinin devleti güçlendirmek için otoriteyi merkezileştirme ve reformlar yapma arzusu, devleti hem inançtan hem de hanedandan kopardı. Bunun sonucunda sultan halk desteğini sağlamak için halife olarak üstlendiği dinsel rolü ön plana çıkartmak zorunda kaldı. Artık orduya dayanmaya başlamış olan modernist bürokrasi, ideoloji olarak modernizmi benimsedi ve "milleti" kendi iktidarının ve meşruiyetinin kaynağı haline getirmek için seçimlere ve parlamenter temsile başvurdu.

Abdülhamid döneminde modern eğitim sistemine geçilmesi ve yeni sistemin hızla genişlemesi, taşra eşrafının devlet görevlerine gelmesini sağlayarak elitleri takviye eden kaynağı genişletti. Böylece modernist bürokratik grubun bilgi üzerindeki tekeli kırıldı ve yerleşik dinin temel direği olan şeyhülislamlığın gücü ve prestiji zayıfladı. Meşrutiyet ve 1876-78 parlamentosu, bürokrasi-

nin modernist kanadı tarafından girişilen sultanın mutlak yönetimini sınırlamaya yarayacak bir "üçüncü" güç (yani "halk") yaratma çabasıydı. Ne var ki bu süreç, onlar farkında olmadan, sivil taşra elitlerinin (toprak ağaları, tüccarlar ve ulema aileleri) neredeyse "milletin" temsilcisi olarak kabul edilmesine yol açtı.

1908 Jön Türk "Devrimi", mesleki yüksek öğretim kurumlarında yetişmiş modernist, liberal ve pozitivist bürokratik kanadın zaferini simgeliyordu. Devrim, belli bir işe veya mülke ve halk desteğine sahip taşra liderleri için, başta askeriye olmak üzere, iktidara tırmanma yollarını açtı. Hem bürokrasi hem de taşra elitleri, sahip oldukları gücü meşrulaştırmak için seçimlerden yanaydılar, ne var ki devletçilerin iktidarı ellerinde bulundurmaları, seçimleri kendi amaçları doğrultusunda istismar etmelerini mümkün kıldı. 1908-1918 yılları arasındaki Jön Türk yönetimi, siyasal iktidarın temel kaynağının millet iradesi olduğu fikrini yaygınlaştırmakla kalmadı, çeşitli etnik, dini, sosyal, mesleki ve entelektüel elitlerin milletin "gerçek" sözcüsü olarak kamusal kabul görmelerini sağladı.

Kurtuluş Savaşı'nın pratikte bütün elitlerin işbirliği aracılığıyla kazanılmış olmasına karşın, ordu ve diğer milliyetçi devletçiler diğerlerini yok sayarak zaferi tamamen kendilerine mal ettiler. Yine de 1920'de Birinci Meclis toplandı ve Cumhuriyet 1923'te askeri müdahaleyle değil, seçimle kabul edildi. Sonunda CHP hem devletçi elitlerin partisi, hem de modernleşmenin uygulayıcısı ve "milletin" tek sözcüsü oldu. Mustafa Kemal (Atatürk) biçimsel olduğu kadar sembolik olarak da kendini iktidardan ayırarak bütün kararları millet iradesine atfetti. Ayrıca askerin siyasete müdahale etmemesini, çoğu zaman ihlal edilse de, sembolik anlamını koruyan bir devlet prensibi haline getirdi. Ne var ki kurucusu olduğu CHP'nin partiye liderlik etmesi yönündeki ısrarı ve kendi önerisiyle kurulan Serbest Fırka'nın kapatılmasıyla, Atatürk'ün siyasal partilerin üzerine çıkarak parti çatışmaları karşısında tarafsız bir hakem olma çabası başarısızlığa uğradı.

Eğitim sisteminin yaygınlaşması, profesyonel elitlerin nispi artışı ve sanayileşme, elitlerin sayısını arttırsa da devletçilerin üstünlüğüne meydan okuyabilmelerini sağlayamadı. Ancak 1945/46'da çok partili demokrasiye ve 1950'de güvenilir bir doğrudan seçim sistemine geçilmesi, CHP iktidarını sona erdirebildi. CHP'nin temsil ettiği devletçi elitler, laiklik ve Atatürk inkılaplarının korunması gerekçesinden ve son olarak ordudan faydalanarak 1960 ve 1971'de iktidarı yeniden ele geçirdi. Devletçi elitlerin 1980'deki müdahalesiyse ordu, CHP, üniversiteler ve basın arasındaki koalisyonun dağılmasına yol açtı.[52]

Dini elitlerin yükselişi ve İslam'ın olağandışı canlanışı askeri müdahale için sürekli bir gerekçe oluşturmuştur. Ne var ki aslında sorun, devletçi ve İslamcı elitlerin hem bu süreci hem de birbirlerinin dürtü ve amaçlarını anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Devletçilerin ve bilhassa ordunun gözünde bütün İslamcı liderler demokratik kanalları kullanarak iktidarı ele geçirmeyi ve bir teokratik yönetim kurmayı amaçlayan birer gericidir. Öte yandan kimi eski dini liderlerse devletçileri ve orduyu "milletin" İslami özlemlerini sınırlayan güçler olarak görür ve çoğu zaman "milletin vicdan özgürlüğüne tecavüz eden" ve "ruhunu ayaklar altına alan" odaklar olarak tasvir eder. Aslında İslamcıların büyük kısmı ve Türk halkının ezici bir çoğunluğu genel olarak moderniteyi, özelde de Kemalist Cumhuriyet'i kabul etmektedir. Onlar dine bir manevi beslenme kaynağı olarak bakarlar ve tek istedikleri, cezalandırılma veya damgalanma korkusu duymaksızın inançlarını yaşamaktır.

Türkiye'nin belirgin ve acil bir şekilde ihtiyaç duyduğu şey "laikliğin", "İslamcılığın" ve "gericiliğin" yeniden tanımlanmasıdır. Bu yapılana kadar siyasal katılım ve elitlerin statüsü "İslamcı" ve "Kemalist" şeklinde ideolojik sınıflandırmalarla belirlenecektir. Elitler kendilerini analiz etme becerisinden yoksundur ve temelde o kadar muhafazakârlardır ki kendilerine rağmen kaydettikleri ilerlemeyi anlayamamışlardır. Birbirlerinden duydukları şüphe, halkın zihninde, sürekli olarak, taraflardan birinin ata-

cağı yanlış adım nedeniyle devletin varlığının ortadan kalkabileceği korkusunu yaratmaktadır. Bunun sonucunda halk ordunun siyasete ve inanç meselelerine müdahalesine karşı son derece eleştirel bir tutuma sahip olmuştur, ama yine de en güvendiği kurum ordudur. Çünkü ordu, kendisini devleti ve bağımsızlığı korumaya adamıştır. 1997'de yapılan bir ankette halka en güvendiği kurumlar sorulmuş, yüzde 87 ordu, yüzde 29 meclis, yüzde 32 hükümet ve yüzde 39 yargı cevabını vermişti.[53] Bu ankete katılanların yüzde 88'i, genel oy (seçmen yaşının on sekize indirilmesi), özgür seçimler ve hatırı sayılır seviyedeki özgürlüklere karşın, siyasal sistemden memnun değildi. Eleştirilerin hedefinde, despot tutumlar sergileyen, partileri tek adam olarak yöneten ve daha genç ve yeni kadroların (iş adamları, akademisyenler, gazeteciler ve buna benzer profesyonel elitler) siyasal süreç içinde anlamlı bir rol oynamasına izin vermek konusunda isteksiz davranan yaşlı parti liderleri vardı. Kısacası Türkiye'nin elitleri gerçek bir demokratik kültürden yoksundur, demokrasiyi sadece elitizmi ve kendi mutlak kişisel yönetimlerini sürdürmek için ağızlarına almaktadırlar.

NOTLAR

1. Elit teorileri için bkz. Karl Manheim, *Man and Society in An Age of Reconstruction: Studies in Moderns Social Structure* (New York, 1940); C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York, 1956), Türkçesi için bkz. *İktidar Seçkinleri*, Bilgi Yayınları (Ünsal Oskay çevirisi); Gaetano Mosca, *The Ruling Class* (New York, 1939); Suzanne Keller, *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society* (New York 1963); ve Wolfgang Reingard, ed., *Power, Elites and State Building* (Oxford, 1996). Ortadoğu için bkz. Frank Tachau, *Political Elites and Political Development in the Middle East* (Cambridge, 1975); Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite* (Cambridge, 1965); Jacob M. Landau, *Atatürk and Modernization of Turkey* (Leiden, 1984); ve Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (London, 1993), Türkçesi için bkz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları, (Yavuz Alogan çevirisi)
2. Tuncer Baykara, *Osmanlı Medeniyeti Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir, 1992), 10-12; ayrıca bkz. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980*, 2. baskı (İstanbul, 1995, yeni baskı Yapı Kredi Yayınları)
3. Kapatılan Refah Partisi'nin lideri Necmeddin Erbakan, kişisel olarak ordunun taleplerini sert bir şekilde eleştirse de orduyu memnun etmek için elinden gelenin en iyisini yaptı ve her fırsatta askerlerin gönlünü hoş tutmaya çalıştı. Bir örnek vermek gerekirse, ordunun sözcülerinden biri, hükümetin ordunun ekstra fon taleplerini görmezden geldiğini söylediğinde Erbakan "Hiç kimse aziz ordumuzu para sıkıntısı içinde bırakamaz" diyerek gerekli miktarı bir iki gün içinde cömertçe tahsis etti, ama yine de kısa bir süre sonra istifa etmek zorunda kaldı.
4. Fatma M. Göçek, *The Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire* (New York, 1996), Türkçesi için bkz. *İmparatorluğun Çöküşü, Burjuvazinin Yükselişi Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, Ayraç Yayınları. Daha iyi bir perspektif için Dankwart Rustow, "The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective" *Social Change and Politics in Turkey* içinde, ed. Kemal H. Karpat (Leiden, 1973), 93-120; Norman Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica* (1962): 73-94; ve Ellen Kay Timberger, *Revolution from Above: Military Buraucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru* (New Brunswick, 1978). Türkiye'deki anayasal gelişmelerle ilgili çeşitli makaleler için bkz. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul, 1985).
5. R.C. Repp, The Mufti of İstanbul (London, 1986), 6-20.
6. Kitap Suriye Beylerbeyi Ali Paşa'ya ithaf edilmişti ve büyük ölçüde Nasirüddin Tusi'nin (d.1200) ve Celaleddin Devvani'nin (ö.1502) devlet ve

siyaset hakkındaki fikirlerine dayanıyordu. Kitabı orijinal kılan, bu iki üstadın fikirlerini Osmanlı gerçeklerine uygun olarak tadil etmesiydi.

7. Ulema tipleri için bkz. Nikki R. Keddie, ed. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, 1972); Osmanlılar için bkz. Zilfi Madeleine, "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century," *Journal of Social and Economic History of the Orient*, 26 (1983): 318-64.

8. Kitap çok kez basılmıştır ve Batının çeşitli kütüphanelerinde sayısız nüshası bulunmaktadır. Türkçe baskılarından biri, 1980'de *Tercüman* gazetesinin Türklerin Osmanlı ve İslamî geçmişine ilgi uyandırmak için başlattığı *1001 Temel Eser* serisinin 69 numaralı kitabı olarak çıktı. (Princeton Üniversitesi'nden Baki Tezcan'a, Kınalızade hakkında hazırlamış olduğu tezi bana ulaştırdığı için teşekkür ederim.)

9. Vahhabi hareketi Kuveyt'te İngiliz desteği sayesinde ayakta kaldı ve ancak Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra Arap yarımadasının denetimini ele geçirebildi. Bu makalenin amacı on dokuzuncu yüzyıldaki köktenci-dirilişçi hareketlerinin Osmanlı Devleti karşısında neden başarısız olduğunu tartışmak değil. Kafkasya'daki müridizm, Şeyh Halid Nakşibendi ve Senusiler gibi bu tip hareketler ancak içeriklerini değiştirerek Osmanlı İslamı'na kısmen dâhil olabildiler.

10. Ayanlar ve ilgili bibliyografya için bkz. Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire*, Monograph (Princeton, 1973); Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık* (Ankara, 1977) ve bu çalışmanın içindeki bibliyografya.

11. Bu meclis, uyrukların yaşama ve mülk edinme hakkını garanti altına alan ve "eşitlik" vaatlerini sultanın bütün uyruklarını içine alacak şekilde genişleten 1839 Tanzimat Fermanı'nın, bir bakıma, doğal bir sonucuydu. Bkz. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, 1963), Türkçesi için bkz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, Agora Yayınları (Osman Akınhay çevirisi.)

12. 1858 tarihli Toprak Kanunu, mevcut ekilebilir toprakların en büyük kısmını oluşturan miri toprakları düzenliyordu. Belki de hiç istemeden devlet topraklarının özel mülkiyete geçmesinin yolunu açtı. Kanuna göre mülk ve vakıf topraklar şeriat kanunlarına tabi olduğundan devlet denetiminden muaf tutulacaktı. Oysa devlet, geçmişte, yetkisi olmamasına karşın bu tip topraklara el koymaktaydı. Bkz. Kemal H. Karpat, "Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East*, eds. W. Polk and R. Chambers (Chicago, 1968) 69-90.

13. Bu parlamento ve ilgili konular için bkz. Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Mithat Constitution and Parliament* (Baltimore, 1963); Doğu Ergil, ed., Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı: 1876-1976 (Ankara, 1976).

14. Mebusların tutumunda herhangi bir çelişki olmadığını vurgulamak isterim. Bürokrasiyi kendi çıkarları için devlet iktidarını kullanan ve toplumu yok sayarak devleti kendi mülkü addeden bir sosyal sınıf olarak görüyorlardı. Başka meselelerin yanı sıra bu meseleyi de ele aldığım bir çalışma için bkz. "The Parliament of 1876-8", *Proceedings of the First International Conference of the First International Conference of South East European Studies* (Sofia, 1968)

15. Darbenin ardında yatan karmaşık iktidar mücadelesi için bkz. Kemal H. Karpat, *The Politization of Islam: State, Nation and Faith in the Late Ottoman Empire*, Türkçesi için bkz. *İslam'ın Siyasallaşması*, Bilgi Üniversitesi Yayınları (Şiar Yalçın çevirisi.)

16. Alt düzey din adamlarının imtihanlarıyla ilgili tüzükler ve yazışmalar için bkz. Başbakanlık Arşivi (BA), Yıldız, Sadaret Resmi Maruzat (SRM), No: 41/41, Şubat 1888. Askeriye, Mülkiye ve Kalemiye'deki rütbeler ve her rütbenin kaideleri için bkz. BA, Yıldız, SRM No: 55/46 ve No:55/57, 5 ve 12 Temmuz 1891.

17. Mehmet Ö. Alkan, "Ölçülebilen Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996) 45-51.

18. Modern Osmanlı bürokrasi tarihinin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922* (Princeton, 1980) ve *Ottoman Civildom: A Social History* (Princeton, 1989). Türkçeleri için bkz. *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Babıali (1789-1922)*, İz Yayıncılık (İzzet Akyol, Latif Boyacı çevirisi) ve *Kalemiyeden Mülkiyeye, Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları (Gül Çağalı Güven çevirisi). Yeni elitler hakkında felsefi bir değerlendirme için bkz. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York, 1995).

19. Bkz. Comlar F. von der Goltz, "Starke und Schwache des Turkischen Reiches", Deutsche Rundschau 93 (1897): 95-119. Ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *Turkey's Politics* (Princeton, 1959), 9-12. bölümler; Metin Heper, ed. *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* (New York, 1991); Metin Heper ve Ahmet Evin, eds., *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s* (New York, 1988).

20. Alkan, *Ölçülebilen...*, 140, 152. 1870-1880 yılları arasında dini ilköğretim okullarının toplam sayısı 18947 idi. Abdülhamid 9649 yeni ilkokul açtı ve 1876-1893 yılları arasında 5138 eski tip okulu modern okullara dönüştürdü. 1893'te vilayetlerde 835139 öğrencinin devam ettiği 28353 "Müslüman" ilkokul, payitahtta ise 13894 mevcutlu 234 okul ile 5898 mevcutlu 20 özel okul vardı. Rum (4229), Bulgar (689), Ermeni (594), Yahudi (269) ve diğer cemaat destekli okullar, yani toplam 6433 okulun yanı sıra 430 öğrencinin devam ettiği "yabancı" destekli (Amerikan, Fransız) okullar bu sayıya dâhil değildi. M. H. Vahaboğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar* (İstanbul, 1992). Okullardaki sosya-

lizasyon ve endoktrinasyon için bkz. Nuri Doğan, *İlk ve Orta Dereceli Okul Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, (İstanbul, 1994).

21. Alkan, *Ölçülebilen*..., 102, 105. Nakşibendiyye için bkz. Mark Gaboriau et al. (eds.) *Nakshbandis* (Istanbul-Paris, 1990). Raymond Lifchez, *The Dervish Lodge* (Berkeley, 1992), 212.

22. Değerli veriler içeren yakın tarihli bir çalışma, 1906'dan 1908'e kadar Anadolu ve Rumeli kasabalarındaki karışıklıkların bir şekilde gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri tarafından çıkarıldığını söylemektedir. Elbette ki ajitatörlerin bir kısmı İttihat ve Terakki'yle ilişki içindeydi, ne var ki protestocuların çoğu bir rejim değişikliği peşinde olmayıp sadece yeni vergileri (bilhassa hayvanlar üzerine konulan vergileri) protesto eden mahalli tüccarlar, toprak sahipleri ve zanaatkârlardan oluşuyordu. Aykut Kansu, *The Revolution of 1908 in Turkey* (Leiden 1997), (Türkçesi için bkz. *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları) ve kitap hakkındaki değerlendirme yazım. (Middle East Journal) Ayrıca bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London, 1993) ve *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926* (Leiden, 1984) (Türkçesi için bkz. *Milli Mücadele İttihatçılık*, İletişim Yayınları, Nüzhet Salihoğlu çevirisi); Feroz Ahmad, *The Young Turks* (Oxford, 1969) (Türkçesi için bkz. *İttihat ve Terakki*, Kaynak Yayınları, Nuran Yavuz çevirisi).

23. 1908 seçimleriyle ilgili, yakın zamanda çıkmış en kapsamlı değerlendirme için bkz. Kansu, *The Revolution*, 187-92, 193-241.

24. Hasan Kayalı, "The Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919, *International Journal of Middle Eastern Studies* 27 (1995): 265-86 ve *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire*, 1908-1918 (Berkeley, 1997.)

25. Kanaatim şudur ki taşradaki yeni orta sınıflar, gelenekçi ve İslamcı bir bakış açısına sahip olmalarına karşın ekonomik anlamda bilimin ve teknolojinin rolünü takdir eden pragmatik ve pratik bir gruptu. Buna karşın devletçilerle rekabet edebilecek, kendilerine ait bir entelektüel katman yaratamadılar. Yeni orta sınıfın içinden çıkan aydınlar, ancak içinde muhafazakâr bir azınlık olarak kaldıkları devletçi aydınlar grubuna dâhil oldukları zaman kabul görüyor ve statü sahibi olabiliyorlardı. Muhafazakâr ve liberal aydınları eski Osmanlı ve Cumhuriyet devletinin (ki rejim değişikliğine rağmen devlet mutlakiyetçi özelliğini büyük ölçüde korumaktaydı) etrafında birleştiren temel neden, alternatif bir devlet modeline sahip olmamalarıydı.

26. Kansu, *The Revolution*..., 238-39. Seçimler, bölgeciliğin etkisi ve Arapların İttihat ve Terakki politikalarındaki rolü hakkında ek bilgi için bkz. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks*..., 64-82. Türkçesi için bkz. *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, Tarih Vakfı Yayınları.

27. Kansu mebusların etnik kökenlerini listelemektedir. The Revolution..., 244-301.
28. Kayalı, *Arabs and Young Turks*, 174-76.
29. Ruth Roded, "Ottoman Service as a Vehicle for the Rise of New Upstarts Among the Urban Elite Families of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule", *Asian and African Studies* 7 (1985): 63-90.
30. 1914-1918 yılları arasındaki savaş döneminde Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen entelektüel ve psikolojik dönüşüm, İttihat ve Terakki'nin nasıl olup da kitleleri seferber etme ve onlara kendi ideolojisini aşılama yeteneğine sahip çok etkili bir aygıt haline geldiğini anlamak açısından son derece önemlidir. İttihat ve Terakki Osmanlı'nın savaştan yenilgiyle çıkıp devletin dağılma sürecine girmesi sırasında ayakta kalan halkçı ve milliyetçi Türk özelliklerini kendisinde topladı. Aslında Batı ve Güney Anadolu'nun ve İstanbul'un müttefikler ve Yunanlar tarafından işgal edilmesi İttihatçıları güçlendiren bir gelişmeydi. Bu konu, derinlemesine bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Bkz. E. J. Zürcher, *The Unionist Factor* ve Mohammad Sadiq, *The Turkish Revolution, A Perspective on Ideological Change* (New Delhi, 1997)
31. Ziya Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, ed., S. Beysanoğlu, vol. 1 (Ankara, 1985), 174-81. Elit tartışması, *Türkçülüğün Esasları*'nda (İstanbul, 1923, s.45-50.) "Halka Doğru" başlığı altında karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte daha önce yazdıklarında da bu tartışmaya rastlanır. Bkz. Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gokalp: 1876-1924* (Leiden, 1985), 70-74.
32. Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, vol.1, 177. Beysanoğlu'na göre Gökalp elitler hakkındaki fikrini ilk kez 27 Şubat 1918'de İstanbul Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada ifade etmiştir. Editör, elitlerle ilgili bu bölüm için, Kazım N. Duru'nun *Ziya Gökalp* isimli çalışmasından (İstanbul, 1975) ve Gökalp hakkında bir kitap yazmış olan E. B. Şapolyo'nun kişisel notlarından faydalanmıştır.
33. Yusuf Akçura'nın iktisat yazıları tek kitapta toplanmıştır ve milli burjuvaziyle ilgili bölüm de bu kitabın içindedir. Bkz. *Siyaset ve İktisat* (İstanbul, 1924, yeni baskısı Sinemis Yayınları.) Bu bölüm F. Georgeon tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. *Aux Origins du Nationalism Turc: Yusuf Akcura* (Paris, 1980), 123-31. Türkçesi için bkz. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Alev Er çevirisi. Ayrıca bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de "Milli İktisat" 1908-1918* (Ankara, 1982)
34. Akçura Osmanlı taşra eşrafını "milli" fikirlerden yoksun, cahil ve açgözlü bir grup olarak görüyordu. Ne var ki sanayi devriminin ürünü olarak gördüğü Kazan'daki Tatar eşrafına hayrandı.
35. Kurtuluş Savaşı'nda siyasal katılıma ilişkin literatür Bülent Tanör'ün kitabında bulunabilir: *Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları* (1918-1920) (İstanbul, 1992, yeni baskısı Yapı Kredi Yayınları). Kitabın başlığı nedeniyle, bu yerel

kongrelerin yerel özerklik istediklerini düşünmek yanlış olur. Bu durum sadece Türkiye'nin ulusal sınırları dışındaki yerlerde toplanan kongreler için geçerlidir. Buna ek olarak, Türkiye'deki kongrelere katılmış insanlara ait olan ve kongrelerin gerçek karakteri hakkında epey iyi fikir veren hatırı sayılır miktarda hatırayı şahsen toplamış bulunuyorum.

36. 23 Nisan 1920 tarihinde alınan "Büyük Millet Meclisi'nin Kuruluşuyla İlgili Karar" uyarınca "BMM'nin milli hükümetin himayesinde seçilen mebuslar ile İstanbul'daki Mebusan Meclisi'nden katılanlar tarafından oluşturulmasına karar verilmiştir." Birinci Meclis'in temel karar ve icraatları pek bilinmeyen, ama mükemmel verilere sahip olan şu kaynakta bulunabilir: Kemal Arıburnu, ed., *Milli Mücadele ve İnkılaplarla İlgili Kanunlar* (Ankara, 1957), 310-12.

37. Ibid., 19-26.

38. Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller* (İstanbul, 1996), 50-56. Meclisin 30 Ekim 1922 tarihli 307 No'lu kararı Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kalktığını, Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin doğduğunu, Osmanlı İmparatorluğu yerine yeni Türkiye Hükümeti'nin kurulduğunu, hakimiyetin millete ait olduğunu ve İstanbul'da saltanatın artık var olmadığını ilan etti. 2 Kasım 1922 tarihli 308 No'lu karar daha polemikçi ve suçlayıcı bir üslupla saltanatın kaldırılması kararını teyit etti. Arıburnu, 311.

39. Kemal H. Karpat, *Turkey's Politics,* chapter 2; Walter Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey, the Free Party and Its Aftermath* (Leiden, 1976) ve Fethi Okyar, *Fethi Okyar'ın Anıları*, İkinci Baskı, (Ankara, 1997).

40. Türk toplumunun tabanda eşitlikçi ve halkçı özellikler geliştirmesinde rol oynayan birçok faktör vardır: Devlete ve bütün zenginliklere hükmeden bir aristokrasinin veya toprak sahibi soyluluğun olmayışı; otoritesine karşı herhangi bir meydan okumaya izin vermeyen bürokrasinin eşitleyici rolü; Cumhuriyet "laikliğinin" dini kurumların gücünü daha da zayıflatmasından sonra üstünlüğü her tarafa yayılan sufi tarikatlerin alt sınıflar üzerindeki muazzam etkisi ve toplumsal hareketliliğin (sosyal mobilitenin) hayatın bir gerçeği olarak kabul edilmesi bu faktörler arasındadır. Elitizm devlet kademelerindeki hakimiyetini korumaya devam ettiği için, Cumhuriyet rejimi de Osmanlı'ya benziyordu.

41. Kemal H. Karpat, "Socialism and the Labor Party of Turkey", *Middle East Journal* 31 (1967) ve "The Politics of Transition: Political Attitudes and Party Affiliation in the Turkish Gecekondu", E.D. Akarlı, G. Ben-Dor, eds., *Political Participation in Turkey* (İstanbul, 1975) içinde, s.89-119. Söz konusu makalelerin Türkçe çevirilerinin bulunduğu kitaplar için sırasıyla bkz. *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi*, İmge Yayınları, Esin Soğancılar çevirisi, s. 247-273 ve *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, İmge Yayınları, Abdülkerim Sönmez çevirisi, s.287-325.

42. Kemal H. Karpat, "The Military and Politics in Turkey: A Socio-Cultural Analysis of a Revolution", *American Historical Review* (1970). Türkçesi için bkz. *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi*, İmge Yayınları, Esin Soğancılar çevirisi, s. 155-209.

43. 1980'den sonra ordu Kemalizmin altı okunu yeniden canlandırmaya çalıştı ve bunun için konuyla ilgili çeşitli kitaplar hazırlayıp, ders kitaplarına altı oku soktu.

44. Bu meselelerle ilgili bir tartışma için bkz. Ersin Kalaycıoğlu, "Elections and Party Preferences in Turkey: Changes and Continuities in the 1990's", *Comparative Political Studies* 27 (1994): 402-24.

45. Bu partilerin kısa tarihi için bkz. Metin Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation", Middle East Journal 51 (1997): 32-45. Ayrıca bkz. Dipnot 22.

46. Bu meseleler için bkz. Metin Heper et al., eds., *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (London, 1993); Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul, 1991), Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm* (İstanbul, 1993); Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam* (İstanbul, 1994); Sencer Ayata, "Patronage, Party and the State. The Politization of Islam in Turkey", *Middle East Journal* 50 (1999): 40-56; R. Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey* (London, 1981); Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (İstanbul, 1990).

47. Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites", *Middle East Journal* 51 (1997): 46-58.

48. Bkz. Metin Heper ve J. Landau, eds., *Political Parties and Democracy in Turkey* (London, 1991). Türk siyasal partileri ve oy oranlarına ilişkin kısa bir tablo için bkz. Frank Tachau, *Political Parties of the Middle East and North Africa* (West Port, CT, 1994), 560-63 ve Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (London, 1993), 54-76, birçok yerde.

49. TÜSİAD, *Türkiye'nin Demokratikleşme Perspektifleri*, TÜSİAD Parlamento İşleri Komisyonu tarafından hazırlanan özel rapor (İstanbul, 22 Ocak 1997.)

50. Modernist partilerin hepsi seçmeni etkilemek için İslami bağlılıklardan ustalıkla faydalandı. Örneğin "Doğru Yol", köktencilerin temel sloganlarından biri ve 1910'larda yayınlanan meşhur bir İslamcı derginin ismi olan Arapça *Sırat-ı Müstakim* sözcüğünün Türkçesidir.

51. Erbakan'ın, Doğru Yol Partisi Lideri Tansu Çiller ile barış yaparak koallsyon hükümeti kurma kararı, Çiller'in "modernist" cazibesini kullanma yönünde kurnazca bir hareketti. Çiller'in göz kamaştırıcı bir şekilde iktidara tırmanması, başka şeylerin yanı sıra gençliğine ve bilhassa "modernite", değişim ve gelecek güzel günler için yaptığı bir hazırlık olarak sunup ustaca bir reklam malzemesi haline getirdiği Amerika'daki doktora çalışmalarına bağlıydı. Doğru Yol Partisi Genel Başkanlığı için yarışan iki erkeğin arasında televizyonlarda sergilediği etkileyici görünüm, hemen hal-

kın beğenisini kazanmasına yetti. Diğer iki kişi partinin emektar yöneticilerindendi ve her ikisi de taşradaki delegelerden sağlam bir destek almaktaydı, yine de Çiller'in modernist ulusal çekiciliği karşısında yenilgiye uğradılar. Bütün bunlar ulusal çapta liderliği elde etmek için gereken objektif kriterlerin, artık eski kişisel, yerel ve bölgesel bağların yerini aldığını göstermekteydi. Ama ne yazık ki Çiller, burada tartışılamayacak sebeplerden ötürü, liderliği ne pahasına olursa olsun elinde tutmak uğruna mahalli bağlar ve çıkarları yeniden canlandırıp kendisine dayanak yapmaya çalıştı.

52. Çoğu kişinin yanlış bir şekilde ordu savunusu olarak yorumladığı bir çalışmamda, ordunun toplumsal bir tabandan yoksun olduğunu, bu nedenle de 1980 darbesinin ordunun yönetime doğrudan el koyduğu son askeri müdahale olacağını ileri sürmüştüm. 1980-85 yılları arasında ordu "Kemalist" ideolojiyi canlandırmak ve onu yayacak bir elit oluşturmak için planlı bir çaba içine girdi. Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu vb. kuruluşları içine alan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu bünyesindeki onlarca Atatürk Enstitüsü'ne karşın kayda değer bir başarı elde edemedi. Bkz. Kemal H. Karpat, "Democracy at Impasse in Turkey: Political Instability, Terrorism and the Third Military Intervention", *International Journal of Turkish Studies* 2 (1981): 1-45.

53. "The People Have Spoken: Global Views of Democracy", USIA yayını, *Research and Media Reaction*, Ocak 1998, s.13.

2. BÖLÜM
DİN VE LAİKLİK

İFTA VE KAZA: TÜRKİYE'DE İLMİYE, DEVLET VE MODERNİZM (1820-1960)*

Giriş

Bugünün laik Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam, kayda değer bir kurumsal sürekliliğin yanı sıra, örgütlenmesi ve düşüncesi yönünden bir dizi modernist değişimi de yansıtır. Bu değişim, sadece Batılı laik özelliklerin sisteme dâhil edilmesinin değil, aynı zamanda İslami sistemin kendi içindeki düşünsel evrimin bir sonucu olarak ortaya çıktı ve Türkiye İslamı'nın, dini meselelere karışmayacağı varsayılan ve laik olduğunu iddia eden devletle bir arada yaşamasına izin verdi.

Aslında devlet, reform döneminin başlangıcından itibaren, dini yaşamın gidişatına yön vermek ve dini kendi çıkarları için kullanmak açısından aktif bir rol üstlenmişti. Gerçekten de bu dönem boyunca devlet, yani rejimi ve rejimin ideolojisini denetimleri altında tutan karar alıcılar kadrosu, reform öncesi dönemde eşine rastlanmayan bir şekilde, İslami kurumları ve *ilmiyeyi* şekillendirmeye girişti.

---

* Orijinal metin: *Ifta and Kaza: The İlmiye, State and Modernizm in Turkey, 1820-1960*, Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West, Volume I, ed. Colin Imber & Keiko Kiyotaki, s.25-42. (London, I.B. Tauris, 2005)

Kurumsal olarak değerlendirildiğinde, Diyanet İşleri Başkanlığı (kuruluş tarihi 3 Mart 1924), eski *Meşihat* veya Şeyhülislamlık kurumunun bugünkü muadilidir. Diyanet, Başbakanlığa bağlı olmakla birlikte, çeşitli dini meseleler konusunda görüşlerini bildirirken bağımsız bir organ olarak hareket eder. Aynı zamanda Osmanlı'nın maddi mirasını toplayıp değerlendirmekle ve hatta Balkanlardaki eski Osmanlı topraklarında okul açmakla ilgilenen ulusal bir Türk kurumudur. Uzun dönem boyunca Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Mehmet Nuri Yılmaz, 88 bin imam ve hatipten oluşan güçlü bir bürokrasinin başında bulunmasına karşın, beyaz sarığı, ağırbaşlı duruşu ve engin bilgisiyle modern bir bürokrattan ziyade eski günlerin müftülerine benzemekteydi.

Çeşitli işlerde Diyanet'le yakın ilişki içinde çalışmakla birlikte onun bir parçası olmayan ilahiyat profesörleri, YÖK'e bağlı belli başlı devlet üniversitelerinin bir kısmının içinde yer alan on beş kadar ilahiyat fakültesinde ders vermektedir. Diniyat değil ilahiyat ismini alan bu fakülteler, 1870'de kurulan İstanbul Darülfünunu'na bağlı benzer organlar model alınarak oluşturulmuştur. İlk ilahiyat fakültesi, Paris'te öğrenim görmüş, dinsel bağnazlığı reddederek bilim ve eğitimi esas alan bir ilerlemeyi savunan bir medrese hocası olan Tahsin Efendi'nin öncülüğünde kurulmuştur.

3 Kasım 2002 seçimlerinden sonra Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara geldi ve İzmir'deki Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin çok saygı duyulan dekanı Mehmet Aydın Diyanet'ten Sorumlu Devlet Bakanlığı'na atandı. Söylendiğine göre Aydın Diyanet İşleri Başkanı'nın ilahiyat fakülteleri, dinsel bürokrasinin üyeleri ve aydınlar tarafından seçilmesini savunuyordu. Bugünün ilahiyat hocaları, ki onlara müderris demek de mümkündür, gayet iyi eğitim almış, modernist ve Kemalist insanlardır, ama aynı zamanda iyi Müslümandırlar. İşleri İslam üzerine çalışmaktır. Tefsir ve hadis, ilgilendikleri temel konular arasındadır.

Cumhuriyet hükümeti tarafından 1924'te kapatılan medreselerin bir kısmı 1952'den sonra imam hatip okulları adı altında ye-

niden açıldı. Kapatılan diğer medreseler ise, 1940'ların sonunda, bizzat laikliğin mimarı olan CHP tarafından özel dini eğitim kurumlarına dönüştürülmüştü. Dini eğitime ilişkin bu düzenlemeler, aynı zamanda Türkiye'nin çok partili demokrasiye geçmesine temel oluşturan yasanın kabul edilmesini sağlama şerefinin de sahibi olan M. Şemseddin Günaltay'ın (1883-1961) Başbakanlığı zamanında tamamlandı. Yeni medreselerin başlangıçtaki amacı, dini hizmetleri yerine getirecek ve "laik" hayattaki manevi boşluğu bağnazlıkla ve Kemalizm karşıtı propagandayla dolduran kendinden menkul hocaları ve popülist vaizleri engelleyecek eğitimli (ve devlet kontrolünde) imam ve hatipler yetiştirmekti.[1]

2000 yılı itibariyle karma eğitim veren binin üzerinde imam hatip okulu vardı. Ancak, imam hatip okullarının bundan böyle sadece normal devlet okullarında sekiz yıllık eğitimi tamamlamış öğrencileri kabul edebileceği hükmünü getiren karar sonrasında, bu sayı ciddi derecede azaldı. Üstelik imam hatip liselerinden mezun olanlar, sınav sistemindeki değişiklik nedeniyle, artık sadece belli bölümleri tercih edebiliyorlardı. Bu tedbirler sonucunda imam hatip liselerine yönelik ilginin azalması, bu okulların daha önce kazandığı popülaritenin, İslami öğrenim vermesinin yanı sıra öğrencilere din adamlığı dışında bir meslek sahibi olmak için sağladığı olanaklardan kaynaklandığını gösterir.

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasındaki benzerlik, ilmiye için olduğu kadar tarikatler için de geçerlidir. Osmanlı dönemi boyunca ilmiye sınıfının çoğu mensubu çeşitli sufi tarikatlerine bağlıydı. Gerçi Osmanlı'daki Bektaşi, Halveti, Kadiri ve benzeri tarikatler zamanla ortadan kayboldu veya eski hallerinden pek bir eser kalmadı. Ancak çeşitli on dokuzuncu yüzyıl tarikatleri halen varlığını sürdürüyor. Bugün popüler olanlarının çoğu Nakşibendiliğin devamı olan Nurcu, Süleymancı, Fethullahçı vb. gruplardır ve bunların bir çoğu Şeyh Halid'in (ö.1827) öğretilerini benimserler. Aynı zamanda, güncel meselelerin çoğunda, yüksek derecede ortodoks bir İslami bakışı modernist ve ulusal bir Türk tutumuyla birleştirirler.

Öte yandan artık resmi bir ilmiye sınıfından söz edilemez. Tanzimat döneminde başlayan ama ironik bir şekilde on dokuzuncu yüzyılın en İslamcı Osmanlı hükümdarı olan Abdülhamid'in iktidarı sırasında daha da yoğunlaşan hukukta laikleşme çabalarının bir sonucu olarak, kadıların baktığı mahkemelerin yerini, hukuk fakültelerinde yetişen yargıçların görevli olduğu laik mahkemeler almıştır.

Bugün Türkiye'deki eski ve yeni İslam arasındaki en büyük fark, artık dinin kamusal yaşamı idame ettiren temel unsur olmamasıdır. Bunun sebebi, halkın ezici çoğunluğunun -kendisini Müslüman olarak görmesine karşın- İslamcı olmamasıdır. İlmiye sınıfı, on dokuzuncu yüzyıldan başlamak üzere Cumhuriyet döneminde *kaza* fonksiyonunu kaybetmiştir. Hükümet icraatlarının ve ilgili konuların İslam'a uygunluğuna ilişkin olmadığı sürece, dini görüş bildirme anlamına gelen *ifta* fonksiyonunu ise korumuştur. İfta fonksiyonunun yeni rolü, toplumsal ve siyasal değişimi İslami açıdan mazur göstermek ve meşrulaştırmaktır. Ortaçağa ait birçok İslam eserinde, toplumsal hayatı düzenleyen kurallarda değişiklikler yapılabileceğini savunan çeşitli argümanlar olduğu doğrudur, ne var ki bu tip argümanlar eskiden ilmiyenin esas vazifesi değildi. Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve günümüz Türkiyesi'nde ise ilmiyenin temel fonksiyonu, değişimle İslam'ı uzlaştırmak ve toplumu modern yaşama adapte etmeye dönüşmüştür.

Türkiye'deki İslami kitap, dergi ve gazetelerin (*Zaman, Akit, Yeni Şafak*) görüşlerini ortaya döktükleri muazzam malzemeye hızlı bir şekilde göz atıldığında, hâlâ modernleşmeyle, yani Cumhuriyet reformlarıyla İslam'ın birbiriyle uyumlu olup olmadığı sorunuyla meşgul oldukları görülür. İleri sürülen görüşler ve argümanlar liberal ve hümanist eğilimlerden muhafazakâr ve bağnaz olanlara dek geniş bir yelpazededir, ne var ki merkezi mesele yine de değişim ve modernite ve bunların İslam'a uygun olup olmadığıdır. Modernite Hıristiyan Batı'dan geldiği için her tür *bidat* ve yeniliğin İslam'a aykırı olduğu itirazına verilen cevap, bilim ve me-

deniyetin *akla* ve faydaya dayandığıdır. Batı'nın bilimi İslam'dan aldığı şeklindeki eski iddiaya ise pek yer verilmemektedir.

İslam'ın Türk toplumu ve çağdaş uygarlık içindeki yerine ilişkin bütün tartışmaların ardında toplumun ruhsal ve manevi bütünlüğünü koruma arzusu yer alır. Din bu amaca hizmet eden bir araç olduğu için, günümüz Türkiyesi'nde kimlik, millet temelinde tarif edilir ve her ne kadar etnik çağrışımları olsa da dinsel kimlikten ayrılamaz. Gerçi bu ikisinin hiçbir zaman birbirinden ayrı düşünülemeyeceği ileri sürülebilir, ama yine de bu yolla İslam'ın sınırları milli kimliği de içerecek ölçüde genişlemiştir. Ne olursa olsun Diyanet ve ilahiyat fakültelerinin önde gelen hocaları (yani modern Kemalist şeyhülislam ve müderrisler) kültürel-tarihsel bir çerçeve içinde İslam ve moderniteyi uzlaştıran, modern ve akla dayanan bir *ifta* fonksiyonunun kaynağıdır.

TARİHSEL ARKAPLAN

Statik bir inanç sistemiyle, değişim geçiren bir sosyal ve siyasal ortam arasındaki gerilim Osmanlı tarihinin ilk dönemlerinde de hissediliyordu. Devlet, her ne kadar bir hakem olarak kimi zaman biri veya diğerinden yana duruma müdahale etmek zorunda kalsa da, genellikle her ikisine karşı mesafesini korudu. Bu meyanda R.C. Repp'in, on beşinci yüzyılda müftülüğün ilk kuruluşunun ardında yatan sebebin "devlet içinde dünyevi iktidarın lekelemediği ...[Burada Kramer'den alıntı yapıyor] ve tabiri caizse halkın dinsel bilincini temsil eden bağımsız bir dini organ yaratma arzusu" olduğu yönündeki fikrine tamamen katılıyorum.[2]

1924'te devlet, sıradan vatandaşlara, dinlerinin emin ellerde olduğu ve hem modern ve laik hem de Müslüman kalabilecekleri güvencesini vermek için Diyanet'i İslam'ın resmi sözcüsü ve yorumlayıcısı haline getirdi. Öyle ki Binnaz Toprak tarafından yürütülen bir araştırmada halkın yüzde 81'i Diyanet'in lağvedilmesine karşı olduğunu belirtmiştir. Diyanet'in ne yaptığıyla gerçekte pek az insan ilgilenmektedir, ne var ki Diyanet yüzyıllardır inanç ve devlet arasında süren diyaloğun bir tarafı olarak algı-

lanmaktadır. Binnaz Toprak'ın araştırmasında Diyanet'in kaldırılması yönünde fikir belirtenler, büyük bir ihtimalle nüfusun sadece yüzde onunu oluşturan radikal Kemalistlerle İslamcılardır. Benzer bir paradoks da ankete cevap verenlerin -büyük bir kısmının bu kurumu çeşitli sebeplerle eleştirmesine rağmen- yüzde 86'sının orduyu en güvenilir kurum olarak desteklemesi ve inanç-devlet diyaloğunu dengede tutabilecek tek kurum olarak görmesidir.

Türkiye'de İslam ve modernite arasındaki ilişkinin doğası, temel amacı kendi varlığını sürdürmek olan bir devlet tarafından kararlaştırılmış, denetlenmiş ve belirlenmiştir. On dokuzuncu yüzyılda devlet, çeşitli cemaat ve sosyal gruplar arasında hakem ve dengeleyici pozisyonundan çıkarak kendini bir millet temeline dayandırmaya yönelince, uyrukları ile arasındaki ilişkide temel bir değişiklik gündeme geldi. Osmanlıcılık adıyla bilinen millet inşa etme politikası, devleti, uyruklarının sadakatini ve toplumsal uyumu sağlamak amacıyla, belli dini ve siyasi bağları ön plana çıkartmak zorunda bıraktı. Milletse, ortaya çıktığı andan itibaren, devletin gerek yönetim gerekse diğer bütün sosyal ve kültürel faaliyet alanlarında daha da büyük değişiklikleri yürürlüğe koymasını gerektiren, yeni tipte bir siyasal ve sosyal organizasyonu temsil ediyordu.

Devletin yürürlüğe koyduğu değişiklikler ıslahat veya reform olarak adlandırılacaktı ve tek bir kelimeyle ifade edilebilirdi: Modernleşme. İşte ilmiyenin rolü, bu bağlamda, İslam'la toplumsal değişimi uyumlu kılmak şeklinde yeniden tanımlandı ve din eskiden olduğu gibi çeşitli cemaat liderlerinin özel alanında yer almaktan çıkıp devletin modernleşme çabalarında kullandığı temel araçlardan biri haline geldi. Geçmişte İslam ve ilmiye, devletin eylemlerine meşruiyet kazandırmıştı, şimdi ise ilmiyenin görevi, modernleşmenin İslam'a uygun olduğu gerekçesiyle, toplumu ve kurumları reforma tabi tutan Sultan-Halife'nin İslami ehliyetinin zarar görmediğini kanıtlamaktı.

İslam'ın ve ilmiyenin değişim sürecine dâhil olması, II. Mahmud'un ayan ve yeniçerileri bertaraf etmesi ve 1828-9'da

Ruslarla yaptığı savaşta ciddi bir bozguna uğramasından sonra başladı. Ne var ki ilmiye mensuplarının bu süreçteki rolü yoğun tartışmalara konu oldu. Niyazi Berkes'e göre ilmiye bütünüyle değişime karşıydı, Uriel Heyd ve David Kushner ise çoğu ilmiye mensubunun aslında çeşitli reform kurullarına üye olduğuna ilişkin inandırıcı kanıtlar ileri sürmüştür.[3] Ne olursa olsun kesin olan şudur ki, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda, zoraki dini argümanlar ileri sürerek Osmanlı Devleti'nin yozlaşmasına rasyonel açıklamalar getirilmesinin önüne geçen ve böylece çok yüksek bir konum elde eden ilmiye,[4] toplum içindeki etkisini hızla yitirmiş ve yerini yükselen bürokrasiye ve modern okullardan yetişen dindışı entelektüellere bırakmıştır.

1820'de Evkaf Nezareti'nin kurulmasıyla birlikte, bütün vakıfların yönetimi devletin eline geçti ve buradan sağlanacak gelirlerin devlet tarafından kullanılmasına izin verildi. Bu durum, ilmiyenin eğitim yönünden omurgasını oluşturan medreselere büyük bir ekonomik darbe vurdu. Buna karşılık, yine II. Mahmud döneminde, askerlere dini hizmet verilmesi için ordu birliklerine sultan tarafından, imam ve hatipler gönderildi. Bunların sonucunda, ilmiyenin önemli bir kısmı II. Mahmud'un reformlarına karşı tavır aldı ve bu nedenle sürgüne gönderildi. Şeyhülislam ise maiyetiyle birlikte sultana tam destek verdi ve II. Mahmud tarafından Heyet-i Vükela'ya (Bakanlar Kurulu) alındı. İlmiyenin siyasal tercihler doğrultusunda devlet işlerine dâhil edilmesi süreci başlamıştı.

Ankara İlahiyat Fakültesi'nden Seyfettin Erşahin'in yakın dönemde yaptığı bir çalışma, II. Mahmud'un, 1821-22 ve 1828-33 dönemlerinde şeyhülislamlık yapan Yasincizade Abdülvahab'ı İslami kaynakları kullanarak, sultana mutlak itaati ve reformun gerekliliğini öngören bir teori oluşturmakla görevlendirdiğini göstermektedir.[5] Abdulvahab, yirmi beş hadise gönderme yaparak, medeni bir insan topluluğunun dayanışma ve işbirliği temelinde varlığını sürdürdüğünü, bu yüzden *şer ve fesat* nedeniyle toplumsal düzen zayıfladığında *umranı* yeniden kurmak için *ahkamın* bir tarafa konulabileceğini ileri sürmüştü. Böyle bir durum-

da koşullara uygun genel ilkeler koymak, hükümdarın üzerine düşen bir vazifeydi. Abdülvahab'ın yanı sıra Hoca İshak ve Esat Efendi gibi *icab-ı maslahat* (koşulların zorlamasıyla yapılması icap eden şeyler) üzerine çalışmalar yapmış olan ulema mensuplarına göre de, Müslümanların bu koşullarda, yeni bir siyaset ve tutum benimsemeleri caizdi. Abdülvahab, bizzat peygamberin bile kimi zaman istisnai belli kararlar almış olduğundan bahsediyor ve II. Mahmud'un, İslami yönetimin gerektirdiği bütün özelliklere sahip bir hükümdar olduğunu kanıtlamak için elinden geleni yapıyordu. Ona göre, sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesiydi (Zillullah) ve bütün uyruklarının ona itaat etmesi zorunluydu.

Abdülvahab, çeşitli İslami referanslara başvurarak, II. Mahmud'u hayatını İslam ümmetinin ve dininin devamına adamış bir "yenileyici" olarak resmediyordu. Sonuçta gazete ve kitap yayınının başlaması gibi yenilikler başta olmak üzere II. Mahmud'un giriştiği reformların hepsi, pratikte İslam'a uygundu. İlmiyenin muaf tutulduğu kıyafet reformu da iyi bir görünüm sağlaması ve israfın önüne geçmesi nedeniyle gerekliydi. Gerçekten de her nasılsa Tanzimat ve Abdülhamid dönemlerinde gerçekleşen modern bir eğitim sisteminin yükselişi, bürokrasi-aydın sınıfının hızlı bir şekilde büyümesi, medreselerin sayısının azaltılması ve vakıf gelirlerinden yoksun bırakılması, hukuk mekteplerinde yetişmiş kişilerin hakimlik yaptığı nizamiye mahkemelerinin kurulması gibi reformlar ilmiyeyi daha da zayıflattı ve parçaladı.

Gerçi şeyhülislamın başını çektiği ilmiyenin üst tabakası devletle işbirliği yapıyor ve sultan-halifenin isteklerine boyun eğiyordu, ancak bilhassa Anadolu'daki kasaba ve şehirlerde görev yapan daha alt tabakadan ilmiye mensuplarının çoğu ekonomik, ideolojik ve sosyal anlamda merkezden uzaklaştı. Bunlar aynı zamanda kendi tutumlarını İslam'dan sapmış bir devlete karşı samimi müminlerin bir protestosu olarak meşrulaştırdılar. Devletle işbirliği yapan ilmiyenin yüksek tabakası reformları İslami açıdan meşrulaştırmaya devam ediyor ve dolgun maaşlar alıyorlardı, genellikle düşük rütbeli ve devlet desteğinden yoksun olan orta tabaka ise cemaatle ve onun yüksek emeller peşinde koşan liderleri olan eşrafla işbirliği yapma eğilimindeydi.

Çeşitli faktörlerin etkisiyle, orta tabakadan mollalarla, Nakşibendiler başta olmak üzere popüler neo-sufi tarikatler arasındaki birliktelik ilerledi. Örneğin Şeyh Şamil'in Kafkaslardan gelen takipçileri Halidiye tarikatının daha da yaygınlaşmasını sağladı. Butrus Abu-Manneh'in ileri sürdüğü üzere, bu dönemde İslam'ın belli ölçüde bölgeselleştiği veya Türkleştiği söylenebilir.[6] En önemlisi de, taşradaki dini liderlerin, devlet tarafından uygulamaya koyulan "sözde" reformların toplumu gençleştirmediğine, sadece devletin gücünü arttırdığına inanmalarıydı. Onlar yenilik ve değişime karşı değildiler; tek istedikleri, bunların toplumun maddi ihtiyaçlarına ve İslam'a uygun olmasıydı. Besbelli ki değişimin inançlarıyla uyumlu olduğunu kanıtlayan mantıklı argümanlar duymak istiyorlardı. Ne var ki II. Mahmud'un ilmiyesi, bunun yerine toplumu değil, devleti güçlendirdiği belli olan reformları mazur göstermekle meşguldü. Eskiden *din ü devlet* kavramının ifade ettiği din ve devlet arasındaki birlik, savunucusu olan ilmiye içinde bölünmenin başlamasıyla birlikte çözülmüştü.

Tanzimat döneminde kırsal kesimde, nispeten mevki sahibi olmayan ulema arasında yeni bir dini liderler kuşağı ortaya çıktı. Bu kuşağın yükselişi, Osmanlı toplumunu dönüştüren ve İslam'la modernite arasında daha doğal ve yaygın kabul gören bir sentez üreten en azından iki yeni gücü ifade ediyordu. Birincisi; kırsal kesimdeki bu ulema devletten nispeten bağımsızdı; toplumsal konumları ve kazançları devlete değil, cemaate dayanan yeni orta sınıf liderlerinden oluşan eşraf tarafından destekleniyordu. Gerek eşrafın gerekse de kırsal kesim uleması tarafından savunulan görüşlerin ortaya çıkmasının kökeninde, Avrupa'yla yoğunlaşan ilişkilerin ve genişleyen ticaret fırsatlarının doğurduğu yeni ekonomik düzen vardı.

İkincisi; David Commins'in Suriye'deki İslami reformla ilgili çalışmasının da gösterdiği üzere[7] kırsal kesimdeki elitler aynı zamanda yeni ortaya çıkan toprağa yatırım yapma fırsatlarını da değerlendirmişlerdi. Başlangıçta devlete ait topraklarda devlet

denetimini güçlendirmek için düşünülen 1858 Toprak Kanunu, tersine, toprakların özel mülkiyete geçmesine neden olmuştu. II. Abdülhamid döneminde, mülk ve miri toprak sahipliği arasında pratikte hiçbir fark bırakmayan, 1877-97 Toprak Kanunu düzenlemeleriyle bu süreç daha da derinleşti. Bunu tarımsal üretimde nispi bir yükseliş takip etti. Öyle ki 1900 yılında toplanan öşür vergisi, yüzyılın ortasındakinden üç kat daha fazlaydı. Bunun sonucunda yükselen tarımsal orta sınıfın elinde bir sermaye birikimi meydana geldi.[8] Mahalli toprak sahipleri, bağışlarıyla, kırsal kesimdeki *ilmiye* ve *vaizanın* ayakta kalmasını sağladı ve mahalli medrese ve mektepleri destekledi. Sonuçta devlet her ne kadar artık en çok bilinenler dışında hiçbir mahalli medreseye önem vermiyor olsa da belli sayıda mektep ve medrese aynı müderris veya onun soyundan gelen kimselerin yönetiminde hizmet sunmaya devam etti. Yerel medreseler ve geleneksel okullar görünürde çoğu zaman, şeyhülislamlık da dâhil olmak üzere, daha büyük merkezlerin yol göstericiliğine ve tavsiyelerine başvuruyorlardı, gerçekteyse gitgide kendi yerel cemaatlerinin ve hamilerinin sözünü dinlemeye başladılar.

Orta tabakaya mensup bağımsız fikirli ulemanın ticari faaliyetlere ve esnaflığa bulaşması ve aynı zamanda fedakârca kendi başına İslam üzerine çalışmaya devam etmesi yakından incelenmesi gereken bir olgudur. Bu olgu, ilk kez, yıllar önce İstanbul'da Elazığ kökenli bir grup tüccarla karşılaştığımda dikkatimi çekmişti. Tüccarların yarısından fazlası, ticareti mahalli düzeyde birer ilmiye mensubu olan babaları ve dedelerinden öğrendiklerini ileri sürüyorlardı.[9] Türkiye'deki belli başlı Halidiye tarikatlerinden birinin kurucusu olan Ziyaüddin Gümüşhanevi, Gümüşhaneli bir tüccarın oğluydu ve başlangıçta geçimini çanta yaparak sağlıyordu. İleride daha detaylı bahsedeceğimiz Ahmed Hamdi Akseki, Ege bölgesindeki Ödemiş kasabasında Karamanlı Süleyman Efendi medresesinde eğitim görürken, yaşamını mühür kazıyarak sürdürüyordu.

Devlete ekonomik bağımlılıktan kurtulmuş, İslam'ı derinlemesine bilen ve aynı zamanda toplumlarının içinde yaşadığı ko-

şulların farkında olan bu ilmiye mensupları, kendilerini modernleşmenin temsilcileri olarak gören bürokratlara nazaran sosyal reformu çok daha gerçekçi bir şekilde kavradılar. Bana kalırsa, kırsal kesimdeki ulema, reformları ekonomik ilerleme, devlet işlerinde etkinlik ve dürüst yönetim gibi kıstaslar temelinde, tam anlamıyla faydacı açıdan tanımlıyor ve bütün bunların dünyevi konulara ilgisiz olmayan ortodoks bir İslam'la bir arada var olması gerektiğini savunuyordu. Bu yüzden de mevcut devleti sergilediği kötü yönetim ve zoraki İslami argümanları nedeniyle açıkça eleştiriyordu.

1856'da Paris Anlaşması'nın bir parçası olarak Islahat Fermanı ilan edildi ve Hıristiyanlara "eşitlik" verildi. Genel olarak ulema, bilhassa da orta tabakaya mensup olanlar, başka bir durumda pek üstünde durulmayacak olan bu düzenleme karşısında öfkelendi.[10] İngiliz Büyükelçisi Stratford Canning'in ısrarı üzerine kabul edilen ferman, 1849 Kasımı'nda meseleyi iki hafta boyunca ayrıntılı olarak tartışan bir ulema kurulunun aksi yöndeki tavsiyesine karşın yürürlüğe kondu. Meseleyi tamamen şeriat açısından ele alan kurul, mahkemelerde Hıristiyanların tanıklığına başvurulamayacağını, sadece onlara danışılabileceğini ifade etmişti. Ayrıca, bu konudaki nihai kararı hükümete bırakmış olmakla birlikte, cizye toplanmaya devam edilmesini ve bu vergi yerine bedelat-ı askeriye isminde yeni bir vergi getirmekten vazgeçilmesini tavsiye ediyordu. Hıristiyanlar Müslümanlara komuta edecek mevkilere gelmemeliydi, yalnızca ordunun hizmet birimlerine kabul edilebilirlerdi.[11] Bunun yanında kurul, Hıristiyanlara daha fazla ekonomik fayda sağlanmamasını tavsiye ediyordu. Ne var ki 1856'da yürürlüğe konan ferman, kurulun itiraz ettiği bütün hükümleri kabul ederek, ekonomik bağımsızlığını elinde tutan kırsal kesim uleması arasındaki çatlağı daha da derinleştirdi. Kırsal kesim uleması ile devlet artık devletin çıkar ve görüşleriyle, kendisine taban oluşturan mahalli halkın çıkar ve görüşlerini özdeş görmüyordu.

Kurul, aslında Hıristiyanların konumunda hatırı sayılır bir değişikliği desteklemişti. Fermandaki düzenlemeler bağnaz bir

Protestan olan Büyükelçi Canning tarafından empoze edilmemiş olsaydı, ulemanın tepkisi daha da olumlu olabilirdi. Buna karşın, hem bilgisi geniş bir âlim ve tarihçi olup hem de Evkaf Vekiliği ve Sadrazamlık görevlerinde bulunmuş olan Cevdet Paşa, Dar-ül İslam ile Dar-ül Harp arasında bir ittifak olamayacağı konusunda ısrar eden ilmiyeyi eleştirmiştir. Aksine Kırım Savaşı'nın bu tip bir ittifak yarattığını ve bunun Hıristiyan haklarının genişletilmesini gerektirdiğini söylemiştir.[12]

Kırım Savaşı, Osmanlı'nın Hıristiyan Avrupa'ya açılmasında bir dönüm noktası oldu. Hindistan'daki bazı ulema mensupları bile, İslam Halifesi en amansız düşmanı olan Rusları yenmek için İngilizlerle ittifak yaptığından, İngiltere'nin artık Darül İslam'ın bir parçası olduğunu ileri sürmüştü. Ne var ki Paris Anlaşması'ndan sonra, Hıristiyanlara tanınan "eşitlikten" kendi çıkarları için istifade eden Fransa ve İngiltere'ye karşı güvensizlik ve düşmanlık yeniden canlandı. Büyük devletler Osmanlı Devleti içindeki nüfuzlarını arttırmak için, devletle kurdukları ticari ve hukuki ilişkilerde üst sınıf Hıristiyanları kullandılar. Müslümanların buna tepkisi milliyetçilik şeklinde ortaya çıktı ve Tanzimat reformlarına, Osmanlı hükümetine ve reformları onaylayan üst düzey ilmiye mensuplarına muhalefeti daha da arttırdı. *Vaizan*, Islahat Fermanı'na ve Avrupa'ya karşı etkili bir direniş oluşturmak için alt sınıflar üzerindeki muazzam nüfuzunu kullandı.

II. Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla birlikte devletin ilmiyeyle ilişkilerinde ve bir bütün olarak reform konusunda çok ciddi değişiklikler meydana geldi. Belki Abdülaziz'in son yılları istisna olmak üzere, önceki bütün sultanların aksine Abdülhamid, Osmanlı Sultanı unvanından daha çok bütün Müslümanların Halifesi unvanını vurguladı. Hilafeti ön plana çıkartıp merkezi devletin otoritesini kuvvetlendirmek için ondan faydalanarak, Osmanlı sultanlarının bütün unvanlarını tek bir başlık altında bir araya getirdi. Abdülhamid, 1878'de Balkanlarda gerçekleşen kayıplardan sonra nüfusun çoğunluğu haline gelen Müslüman te-

baa arasındaki siyasal birliği güçlendirmek için İslam'ı kullandı. Bu yolla inatçı Arapların güvenini kazanmayı ve Balkanlardan ve Kafkaslardan gelen milyonlarca mültecinin Anadolu toplumuna entegre olmasını amaçlıyordu. Bu politikanın genellikle Pan-İslamizm adıyla bilinen uluslararası yüzü, Fransız, Rus ve İngilizlerin Osmanlı toprakları üzerindeki emellerini engellemek üzere cihat tehdidine başvuran bir siyasal taktikti.

Sultan her ne kadar İslam'ın de facto siyasal lideri olsa da dini karar alma yetkisi görünüşte şeyhülislama bırakılmıştı. Abdülhamid, padişah-halifenin *ifta* (fetva verme) değil, *tazir* (devlet başkanının ihtar niteliğinde ceza verme yetkisi) hakkını elinde bulundurduğunu söyleyen eski hükmü benimsemişti. Sultan, kendini şeriatın yorumcusu değil, yürütücüsü olarak görüyordu ve bu, hem ilmiyenin çoğunluğu hem de toplum için uygun bir formüldü. Böylece şeyhülislam en yüksek fetva makamı olma konumunu geri kazandı. Ancak halifenin görüşü esas olduğu için, bu hak, sadece sultanın memuru olarak kaldığı sürece geçerliydi.

İlmiye, kendi konumu ve misyonunu güvence altına alacak en iyi çözümün, resmi olarak İslam'a bağlı güçlü bir devlet olduğuna inanmış görünüyordu. Görülen o ki sultan, ilmiyenin üst tabakasıyla bir uzlaşmaya varmış ve kendisinin devletin başı, şeyhülislamın ise İslam'ın sesi ve ilmiyenin başı olduğu konusunda anlaşma sağlamıştı. Abdülhamid, en iyi yetişmiş âlimlerden biri olan Üryanizade Ahmed Esad Efendi'den (1813-89) yakın bir destek gördü. Rumeli ve Anadolu kazaskerliğinden sonra Ayan Meclisi üyesi olan Esad Efendi 1878'den 1889'a kadar şeyhülislamlık yaptı. Sultanın hükümet üzerindeki mutlak otoritesinin ve dini meselelere karışmamasının sağlam bir savunucusuydu. "Abdülhamid'in Şeyhülislamı" olarak bilinen halefi Cemaleddin Efendi (1848-1919) eski *din ü devlet* birliğinin yeniden sağlanması gerektiğine inanıyordu.[13] Abdülhamid, hakiki bir hükümdar-halifenin bütün hasletlerini görünüşte kendinde toplamakla birlikte, aslında Tanzimat reformlarını bir hayli geride bırakan bir dizi kapsamlı sosyal, ekonomik ve eğitime ilişkin reformu hayata geçirdi.

Abdülhamid giriştiği reformlarda Evkaf ve Adliye Vekilliği yapmış olan Cevdet Paşa'dan güçlü bir rasyonel İslami destek sağladı. İnanmış bir mutlakıyetçi olmasının yanı sıra bir sosyal rölativist ve *Mukaddime*'yi Türkçe'ye çevirmiş bir İbn Haldun takipçisi olan Cevdet Paşa, ısrarla "Zamanın tagayyuru ahkamın tebeddülünü meşru kılar"* görüşünü savunuyordu. Buna uygun olarak, ulemayı, 1856 Islahat Fermanı da dâhil olmak üzere, reformlara karşı çıktığı için eleştirdi ve görüşlerini desteklemek için Kuran'dan ve hadislerden örnekler verdi.[14] Cevdet Paşa ne değişime direnç gösterilmesini ne de Batı'nın taklit edilmesini savunuyordu. Geleneksel kurumlara Batı bilimi ve teknolojisi aşılanmasıyla sağlanacak sosyal ve kültürel uyanış temelinde bir reforma inanıyordu.[15] Cevdet Paşa'nın İslam modernizmine ve Osmanlı mirasının sürdürülmesine yaptığı olağanüstü katkılar, hâlâ ehil eller tarafından yapılacak kapsamlı bir çalışmayı bekliyor.[16]

Abdülhamid'in bir diğer destekçisi, başka şeylerin yanı sıra kadın haklarını savunan ve Avrupa tarihi ve yaşamının birçok yönüyle Türkiye'de bilinmesini sağlayan gazeteci ve romancı Ahmet Mithat Efendi'ydi.[17] Ahmet Mithat, sosyal ve kültürel yönden liberal olmasına karşın siyasal olarak muhafazakârdı ve Abdülhamid'in mutlak yönetimini savunuyordu. Abdülhamid, Ahmet Mithat gibi savunucuları sayesinde, siyasal ve kültürel olarak (Tanzimat taraftarlarının adını lekeleyen) Avrupa vesayetinden kurtulmuş İslamcı bir hükümdar portresi çizerek şahsına itimat edilmesini sağladı.

Abdülhamid döneminde, demiryolları, basın, finans, ekonomi, haberleşme ve tarım (yani pratikte Osmanlı toplumunun hemen hemen bütün sektörleri) hiçbir muhalefetle karşılaşmadan, hatta herhangi bir eleştiri bile görmeden hatırı sayılır bir yenilik geçirdi. Abdülhamid'in Batı'dan aldıkları, Tanzimat'ın aldıklarından çok daha fazlaydı, buna karşın alınan her şey Arap-İslam kaynaklı olarak tasvir ediliyordu. Örneğin sultan bir yandan ce-

* Şartların değişmesi yasaların değişmesini meşru kılar.

bir ve kimya gibi birçok Batı biliminin Araplar tarafından keşfedildiğini iddia ederek siyasal anlamda Arapların gururunu okşuyor, bir yandan da çağdaş uygarlığın laik yönlerini saygıdeğer bir Müslüman kılığı altında gizliyordu. Abdülhamid böylece, daha evvel *maddiyyun ve tabiyyun*, yani materyalizm olarak suçlanan dünyevi olguları destekledi ve geliştirdi.

Abdülhamid'in en büyük başarısı, ilk kez 1863'te planlanan üç kademeli eğitim sistemini hayata geçirmesiydi. Dini mektepler modern okullara dönüştürülürken, mevcut mesleki okullar reformdan geçirildi ve bunlara yenileri eklendi. Amaç, Avrupa'nın eriştiği güce ulaşmanın ve toplumu şekillendirmenin aracı olarak eğitimden faydalanmaktı. Öğrenim camilerden okullara kaydırılmıştı, ne var ki eğitim reformlarını hayata geçirmekle meşhur Esad ve Ali Haydar Efendiler gibi ulema mensupları görevlendirildi. *Rüşdiye* ve *İdadi* gibi iki yüksek dereceli okul başta olmak üzere, okulların müfredatı dünyevi konulardan oluşturulmaya başlandı. Yalnız 1890'dan sonra, yabancı okulların ve misyonerlerin etkisini kırmak amacıyla okullara din dersleri koyuldu. Okullarda yeni olan çok şey vardı (haritalar, binalar, öğretim metotları), ayrıca birçok yönden bir süreklilik de sağlanmaktaydı ve böylece yeni bir Osmanlı İslam kimliği oluştu.[18]

Abdülhamid, gerek kırsal kesimdeki eşraf ve ulemaya gerekse birçok sufi tarikatına hoş görünmek için özel bir çaba sarf etti. Halidiyye-Ziyaiye tarikatının şeyhine sürekli akıl danışırdı ve Ziyaüddin Gümüşhanevi öldüğünde onun Kanuni Sultan Süleyman'ın türbesinin girişine defnedilmesini emretmişti. Buna karşın, pratikte, ilmiye mensuplarını ve şeyhülislamı, vaizleri kontrol altında tutan birer devlet memuru haline getirerek etkisizleştirdi. Ayrıca "imam, hatip ve diğer din görevlilerinin" dini hizmetleri yerine getirmelerine izin verilmeden önce sınava tabi tutulmaları ve bir onay belgesi almaları zorunluluğunu getirdi.[19]

Şeyhülislam hâlâ resmi olarak sultanı tahttan indirme yetkisine sahip olduğu için, büyük ihtimalle kimi memurların muhalifleriyle ilişkili olduğunu işitmiş olan Abdülhamid, meşihatı yakın

denetim altında tuttu. 1891'de Vükela Heyeti (Bakanlar Kurulu) bürokrasinin *askeriye*, *mülkiye* ve *kalemiye* kollarından oluştuğunu belirtip *ilmiye*yi bu sınıflamaya dâhil etmedi. Büyük bir ihtimalle sultanın isteğiyle bir hafta sonra tekrar toplanan heyet bu kez ilmiyeyi bürokrasi içindeki sınıflamaya dâhil etse de, şeyhülislamı ilmiyenin dışında bıraktı. Aslında, kazaskerlik makamının *Sadr-ı Rumeli-Anadolu payesi*ne dönüştürülmesinin dışında, "yeni" rütbeler eskilerine uyuyordu.[20]

Abdülhamid'e karşı yükselen muhalefet, onun reformlarına değil, mutlak yönetimine karşıydı. Bu muhalefetin kaynağı, sadece modern okullarda yetişen öğrenciler değil, aynı zamanda kırsal kesimdeki ulemaydı. Birinci gruptakiler Abdülhamid'in askıya aldığı 1876 Anayasası'nda ifadesini bulan din dışı özgürlükleri ön plana çıkarıyorlardı, ikinci grup ise 1910'dan 1918'e kadar Jön Türk döneminde şeyhülislamlık yapan Musa Kazım'ın (1858-1919) ifadesiyle "Halifenin ilah seviyesine yükseltilmesinden" rahatsızdı. Erbilli Mehmed Esad ve Şevki Celaleddin gibi taşrada yaşayan çok sayıda ulema mensubu ve birçok Bektaşi ve Kadirinin yanı sıra Raşid Rida ve Abdülhamid el-Zahravi gibi önde gelen Arap İslam düşünürleri Abdülhamid'in mutlak yönetiminin halifeliği bir baskı aracı haline getirdiği hükmüne varmışlardı. Sonuç olarak gerek Batıcılar gerekse de İslamcılar, 1908'deki Jön Türk Devrimi'ni, Abdülhamid'in geniş bir alana yayılmış reformlarına değil, mutlak yönetimine karşı gerçekleşmiş özgürlükçü bir hareket olarak görüyorlardı.

Gerçekte Jön Türk Devrimi imparatorluk sistemine ve başta eski ilmiye olmak üzere onun yerleşik bürokrasisine karşı bir orta sınıf sosyal devrimiydi. Aynı zamanda millet adına yapılmış halkçı bir devrim ve merkezi devlete karşı taşranın başkaldırısıydı. Çok iyi bilindiği gibi, devrim Makedonya'da başladı ve askeri liderlerle mahalli eşraftan oluşan bir grup tarafından başarıldı. Bununla birlikte, öncesinde, Anadolu şehirlerinde mahalli tüccar ve zanaatkârların başını çektiği bir dizi ayaklanma vardı.

Devrim, ilmiyeyi tahtın çevresinde yerleştiği konumdan söküp attı ve yerine taşradaki dini kadroları getirdi. 1916'ya kadar

Vükela Heyeti'nin üyesi olarak kalan şeyhülislam bağımsızlığını yitirdi. Eski ilmiyenin çöküşüne rağmen İslam, yeni liderlerin siyasal yaşamında ve toplum hayatında merkezi bir rol oynamaya devam etti. Her ne kadar Birinci Dünya Savaşı'nın başında ilan edilen cihat daha çok Almanların ısrarından kaynaklanmış olsa da Jön Türkler Osmanlı Halifesi'nin Müslüman dünyası üzerindeki prestijinin tamamen farkındaydı.

1908'den sonra, *ilmiye* sözcüğü yerine, bu grubu Batıcı ve Türkçülerden oluşan diğer iki temel gruptan ayırmak için, *İslamcı* sözcüğü kullanılmaya başlandı. Batıcılık, Cumhuriyet'le birlikte nihai bir zafer kazansa da, o tarihte nispeten küçük bir grup tarafından benimsendi. Türkçülük ise uzun zamandan beri tartışmaya dâhil olan bütün gruplar tarafından sahipleniliyordu. Türkçülük İslamcıları en çok uğraştıran ve aralarında en çok ihtilaf yaratan sorundu. Çünkü Ziya Gökalp'in "Üç Cereyan" isimli meşhur makalesinde gösterdiği gibi, bütün aydınlar tarafından kabul edilmiş olan modernleşme sorununun yerini almaktaydı.[21]

Jön Türk döneminde İslamcılar, dönemin birçok siyasal aktörü gibi, taşra kökenli insanlardan oluşuyordu. Önemli bir kısmı mahalli medreselerde eğitim görmüştü, yalnız başta gençler olmak üzere, bir kısmı da sadece modern okullarda yetişmişti.

İslamcılar gruplar halinde sınıflandırıldığında birinci grup, Jön Türklerle ilişki içindeki devletçi İslamcılardı. İslamcıların bu modernist ve devletçi kanadını bir arada tutan temel fikir, Abdülhamid'in mutlak yönetimine karşıtlıktı. Bu grubu en iyi temsil eden kişi, Batıdan sadece bilgi, bilim ve teknoloji alınmasını savunan Musa Kazım'dır.[22] Daha sonra sadrazamlık koltuğuna oturacak olan Said Halim Paşa (1863-1921) da Batıdan ödünç alınacak şeyler konusunda ihtiyatlı davranılması gerektiğini savunuyordu. Buna karşın modernist bir İslamcıydı ve döneminin ılımlı demokratik İslamının sesi olarak görülüyordu.[23]

İslami yelpazenin diğer tarafındaysa muhafazakâr saltanat yanlıları vardı. Taşra eşrafıyla ittifak kurmuş olan bu grup, *Ahrar* ve *Hürriyet ve İtilaf* partilerinin başını çektiği muhalefeti destek-

lemekteydi. Bu grubun belki de en iyi temsilcisi, Tokat'ta doğan ve medresede yetişmiş olan Mustafa Sabri (1869-1954) idi. Mustafa Sabri Eylül 1908'de *Beyan'ül-Hak* isminde bir dergi çıkartmış ve ilk sayısında Abdülhamid'in mutlak yönetimine son verdiği için Jön Türklere ve orduya teşekkür etmişti.

Eski ilmiyenin ortadan kaldırılmasından ve hükümetin "laik" politikalarından rahatsız olan Sabri, İttihat ve Terakki'nin sıkı bir muhalifi haline gelen *Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye*'yi kurdu. Aynı zamanda İtilaf Partisi'nin de kurucuları arasındaydı. 1913'teki hükümet darbesinden sonra ülkeden kaçtı, 1918'de Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesiyle birlikte yurda dönerek Damat Ferit hükümetlerinde iki dönem şeyhülislamlık yaptı. 1920'de Sevr Anlaşması'nı onayladı ve Kemalist direnişi eleştirdi. 1922'de yeniden Türkiye'den kaçtı ve çoğunlukla Atatürk'ün dini muhaliflerinden oluşan 150'liklerin affedilmesinden sonra bile geri dönmedi.[24]

İslamcılığın radikal militan kanadının temsilcisi ise *İttihad-ı Muhammedi* ve onun lideri Derviş Vahdedi idi. *Volkan* gazetesini yayınlayan Vahdedi, 1909'daki 31 Mart ayaklanmasının kışkırtıcısıydı. Bu grubun temel fikri, devletin İslami esaslara dayanması ve her tür muamelede ve suçluların cezalandırılmasında şeriata göre hareket edilmesiydi.[25]

Türk-İslamcılar (ılımlı laik milliyetçiler) olarak bilinen grup, Ziya Gökalp ve çeşitli edebiyatçıların yanı sıra Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya'dan göçenlerin de dâhil olduğu, birçok önemli şahsiyetten oluşuyordu.[26] Bu sadık modernistler, maddi ilerlemeden yana olan ve İslam'ı yol gösterici bir hukuk sisteminden çok toplumun kültürel ve manevi temeli olarak gören milliyetçilerdi.

Yine de, bu makale çerçevesinde değerlendirildiğinde, Jön Türk döneminin İslamcılar arasındaki en önemli grubu, daha sonra *Sebil-ür Reşad* ismini alacak olan *Sırat-ı Mustakim* dergisi çevresiydi. En fazla sayıda ılımlı ve modernist İslamcı bu çevrenin içinde yer alıyordu ve çoğu taşradan gelen bu insanlar hem geleneksel hem modern veya sadece modern okullarda yetişmişlerdi.

Derginin uzun süre yayınlanmaya devam etmesi, hatırı sayılır bir okuyucu kitlesine sahip olduğunun göstergesidir. Okurlarının büyük bir kısmı, kendilerini muhtemelen İslamcı değil, sadece Müslüman addediyordu. Dergi İslam'ı toplumun veya cemaatin inancı olarak görüyor ve düzenleyici bir kurum saydığı devletin olumlu veya olumsuz şekilde dini meselelere müdahale etmemesi gerektiğini savunuyordu. Devlet, cemaati inancının gereklerini yerine getirmek konusunda serbest bıraktığı sürece, dini konulardaki diğer kararlarının dergi için bir önemi yoktu.

Sebil-ür Reşad hiçbir zaman iyi tanımlanmış bir doktrin formüle etmedi. Böyle olmakla birlikte dergiye hakim olan görüş, devletin toplumu güçlendirecek tedbirler alıp bu yolla dine faydasının dokunabileceği yönündeydi. Aynı sebepten dolayıdır ki Abdülhamid'in mutlak iktidarını eğitimli Müslümanların sadece bir avuç kadarı desteklese de büyük bir kısmı kalkınma politikalarına razı olmuştu.

Derginin yazarları Batıyı reddetmiyor ve Batıcıları suçlamıyordu. Aksine, İslami bir kaynağa sahip olduklarını varsaydıkları bilim ve teknolojiyi güne uyarlayıp mükemmelleştirdiği için Batıya saygı duyuyorlardı. Toplumu yenilemenin hem maddi hem manevi bir iş olduğuna inanıyor ve bunu başarmak için bir yandan bilime ve maddi dünyaya açık olup diğer yandan İslam'a bağlı kalınması gerektiğini savunuyorlardı. Meşrutiyet rejiminin şeriata uygun olduğunu düşünüyorlardı. Çünkü devleti şeriatı uygulamakla değil, cemaatin kendi temsilcileri ve kurumları aracılığıyla dinsel yaşamını sürdürmesine izin vermekle yükümlü bir kurum olarak görüyorlardı. Özellikle 1922'den sonra aralarından bazıları, radikal İslamcıları büsbütün umutsuzluğa sürükleyerek, devlet ve toplumun Türk olduğu fikrini benimsedi. Başka bir deyişle ulus devletin canlı gerçekliğini kabul ettiler. Tersine, diğer İslamcılar ise hem parlamentoyu hem de sultanın yasama organlarını reddetti. 1909 gibi geç bir tarihte bunlardan bazıları anayasanın terk edilip fıkha dönülmesini bile savundu.

Sebil-ür Reşad Türkçülüğün aksine Osmanlıcı bir tutumu benimsedi. Ne var ki buradaki "Osmanlı" İslami değil, daha çok

milli bir çağrışıma sahipti. Başlangıçta Ahmet Naim ve Süleyman Nazif'in de aralarında bulunduğu belli başlı yazarlar Osmanlıcığı İslamcılığa yakın yorumladılar ve Türkçülüğü sert bir şekilde eleştirdiler. Buna karşın sonraları, derginin takipçileri, Berkes'in yerinde ifadesiyle "devletin laikleşmesi tartışmasını dinin laikleşmesi tartışmasına dönüştüren"[27] Türkçülerle fikir alışverişinin bir sonucu olarak düşüncelerini değiştirdiler.

Sonuçta *Sebil-ür Reşad*'da yazan İslamcılar, hem cemaat-milletin önceliğini savundular, hem de kişinin bir yandan bilim ve teknolojiyle kendini çağa uydururken bir yandan da dininin gereklerini yerine getirme hakkına sahip olduğu görüşünü benimsediler. Bütün bunların laikliğin tohumlarını içinde taşıyıp taşımadığı tartışmaya açıktır. Bundan daha da önemlisi şudur ki, İslami açıdan, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiyesi'ne uzanan güçlü bağ ve süreklilik, *Sebil-ür Reşad* çevresinde toplanan ılımlı milliyetçi İslamcılarla Cumhuriyet Devleti arasındaki işbirliği sayesinde sağlanmıştır. Gerçi işbirliği yapan bu grubun, İslamcıların tümü adına konuşmadığı ve Türkiye'deki İslami düşüncenin sadece belli bir katmanını temsil ettiği gerçeğinin altını çizmek gerekir, ama sonuçta arkalarında devlet desteğini bulmanın avantajını yaşamışlardır. Devletin gücü ve eğitim sistemi üzerinde kurduğu denetim sayesinde *Sebil-ür Reşad*'ın ılımlı modernist kanadının savunduğu İslam, Türkiye'de yaşayanların birçoğunun inancı haline gelmiştir.

İslam'ın sürekliliğiyle Kemalist rejim arasında bir uzlaşma sağlamayı ilk kez Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) başardı. Akseki Güzelce köyünde doğan Ahmet Hamdi Aksedi önce mahalle mektebinde, sonra da Ödemiş'teki Karamanlı Süleyman Efendi medresesinde eğitim gördü. 1905'te İstanbul'a geldi, Bayındırlı Muhammed Şükrü Efendi'den icazet aldıktan sonra İstanbul Darülfünunu'na kaydoldu ve 1918 yılında felsefe ve kelam-ilahiyat alanında uzmanlık dereceleri almış olarak eğitimini tamamladı. O sırada *Sebil-ür Reşad*'ın en aktif yazarlarındandı ve çeşitli okullarda ders veriyordu. Kurtuluş Savaşı'na katılan Ak-

seki medreselerin eğitim programlarının reformdan geçirilmesiyle görevlendirildi. 1924'te medreseler kapatıldı, aynı yıl *Tarikat-ı Salahiye*'ye üye olmak suçlamasıyla yargılandı ve beraat etti.

Akseki 1939'da, çok önemli bir modernist İslamcı olan Şerafettin Yaltkaya'nın (1887-1949) Başkanlık görevinde bulunduğu Diyanet İşleri'nde Başkan Yardımcısı oldu. 1939'dan ölümüne kadar, mevcut felsefesinin şekillenmesinde son derece etkili olduğu Diyanet'in fiilen başında bulundu. Arapça, Farsça ve İngilizce biliyordu ve 1.5 milyon adet sattığı söylenen *İslam Dini* isimli kitabı da dâhil olmak üzere, çok sayıda kitap yazdı. 1925'te yazdığı *Askere Din Dersleri* de çok sayıda baskı yaptı. Akseki, *Diyanet*'in yapısı ve felsefesinin ve devletin İslam'a yönelik politikasının şekillenmesinde kesinlikle kritik bir rol oynadı.

Cumhuriyet'in katı laikliğinin İslam'la uzlaşmaya yönelecek şekilde dönüşmesinde etkili olan kişilerden biri de M. Şemsettin Günaltay idi. Erzincan'ın Kemaliye ilçesinde doğan Günaltay İbrahim Efendi adında mahalli bir müderrisin oğluydu. İdadide öğrenim gördükten sonra, önce muallim mektebine, sonra da doğa bilimleri eğitimi görmek üzere Lozan Üniversitesi'ne gitti. Dönüşünde İstanbul Darülfünunu'nda dinler tarihi dersleri verdi ve aynı zamanda *Sebil-ür Reşad* dergisinde yazılar yazdı. 1913'te *İslam Mecmuası*'nı yayınladı ve İslamcı-Türkçü gruba katıldı. Ertesi yıl İlahiyat Fakültesi Dekanı oldu. 1923'te CHP listesinden meclise seçildi ve 15 Ocak 1949'dan 22 Mayıs 1950'ye kadar Başbakanlık yaptı. Bu dönemde İslami eğitim serbestleştirildi ve devletin inanca ilişkin politikalarıyla toplumun İslami gelenekleri arasında uzlaşma sağlayacak çeşitli tedbirler alındı. Örneğin imam hatip okulları bu politikanın bir parçası olarak kuruldu.

İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) ve Mehmet Ali Ayni (1868-1945) gibi başka İslamcılar da *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebil-ür Reşad*'da yazdılar ve Türkiye'de bugün geçerli olan resmi İslam anlayışının yaratılmasında kritik roller oynadılar. Akseki ve Günaltay örnekleri, Osmanlı İslamı'nın büyük oranda değişmiş biçiminin modern Türkiye'de nasıl devam ettiğini ve yeni bir ulusal, yarı-

laikleşmiş ilmiyenin nasıl ortaya çıktığını fazlasıyla gösteriyor. Osmanlı'da olduğu gibi, bugün de, Diyanet'in yetki alanının dışındaki birçok popüler sufi tarikatın da içinde olduğu çok sayıda İslamcı grup var. Fakat göründüğü kadarıyla resmi ve gayriresmi İslam'ın temsilcileri arasındaki ilişki iyi. Demek ki İslam'ın atanmış ve kendi kendini atamış temsilcileri arasında karşılıklı toleransa dayanan Osmanlı politikası hâlâ devam ediyor diyebiliriz.

NOTLAR

1. Eski medresenin olumsuz imajını revize etmeye yönelik talepler gitgide artıyor. Yaşar Sarıkaya, 'Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi', *İslam Araştırmaları Dergisi 3* (1999), 23-40.
2. R.C.Repp, *The Mufti of İstanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (London, 1986), 300.
3. Uriel Heyd, 'The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II', *Studies in Islamic History and Civilisation*, ed. Uriel Hyed (Jerusalem, 1961), 63-96 ve David Kushner, 'The Place of Ulema in the Ottoman Empire During the Age of Reform (1839-1918)', *Turcica* 19 (1987): 51-74. Yaklaşık 750 sayfalık, hacimli bir eser olan *İlmiye Salnamesi* özel olarak bahsedilmeye değer niteliktedir. Bu eser, ilmiyenin Jön Türk devriminden ve onun "laik" politikalarından sonra sarsılan itibarını iade etmek için İstanbul şeyhülislamlığı tarafından hazırlanmıştır. Mustafa Hayri Efendi, Şeyhülislam ve Adliye Vekili tarafından hazırlanan *İlmiye Salnamesi* üç bölümden oluşur, içinde güncel konularla ilgili çok sayıda fetvanın yanı sıra önceki dönemlerde yaşamış 124 ulema mensubunun hayat hikâyeleri yer alır. Osmanlı döneminde eğitim (içinde medreselerle ilgili bir bölüm de vardır) ve sosyal gruplarla ilgili herhangi bir çalışma için temel öneme sahip bir kaynaktır. Latin alfabesiyle hazırlanmış bir edisyonu 1998'de yayınlanmıştır.
4. Madeline C. Zilfi, 'Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Molas of the Eighteenth Century', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26:3 (1983), s.361.
5. Seyfettin Erşahin, 'The Ottoman Ulema and The Reforms of Mahmud II', *Hamdard Islamicus* 22:2 (1999), 19-40.
6. Butrus Abu-Manneh, 'Shaykh Ahmad Ziya'uddin El-Gümüşhanevi and Ziya-i Khalidi Suborder', *Shi'a, Sects and Sufism*, ed. F. De Jong (Utrecht, 1992), 104-17.
7. David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1990)
8. Bkz. Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community* (New York 2001), Bölüm 4: 'The New Middle Classes and the Nakşbandia', 89-116. Türkçesi için bkz. *İslam'ın Siyasallaşması* içinde dördüncü bölüm: "Yeni Orta Sınıflar ve Nakşibendiyye", s.161-213.
9. Benzer bir şekilde Şamlı Kasım el-Halef (1806-67) de berber iken mesleğini bırakarak âlim olmak için eğitim gördü, vaizlik ve imamlık yaptı.

Oğlu ve torunu onun konumunu ve statüsünü sürdürdü, torunu Cemaleddin'in (1914) oğulları ise tekrar normal mesleklere döndü. Kasımiler Şam'daki zanaat ve mesleklere dair bir lügat hazırlamakla kalmadılar, aç gözlülükleri ve kusurlu mal sattıkları gerekçesiyle değirmencileri, fırıncıları, hububat tedarikçilerini, kesenekçileri ve zenginleri eleştirdiler. David Commins, 'Social Criticism and Reformist Ulema of Damascus', *Studia Islamica* 78 (1993), 169-80.

10. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, 1963) [Türkçesi için bkz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, Agora Yayınları, Çev. Osman Akınhay] ve "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century', *American Historical Review* S9:4 (19S4), 844-64.
11. Zabıtlar başvekalet arşivinde bulunmaktadır. Yıldız Arşivi kısım 18, dosya 39. Ayrıca bkz Karpat, 76-7.
12. Karpat, 74.
13. Jön Türk iktidarında kısa bir süre şeyhülislamlık görevinde bulunan Cemaleddin Efendi Mısır'a gitti ve onları sert bir şekilde eleştirdi. Anıları için bkz. *Siyasi Hatıralarım* (İstanbul, 1920 & 1990) Şeyhülislamlarla ilgili en iyi kaynak *İlmiye Salnamesi*'dir. (1916)
14. Karpat, 104-6.
15. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), s.70-74. Türkçe versiyonu için bkz. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
16. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü* (İstanbul, 1992) sadece bir başlangıç. Güncel baskısı için bkz. *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Timaş Yayınları 2002.
17. Karpat, 157-8.
18. Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire* (New York, 2002), 110, 138.
19. Vaizlerin icazet alma şartlarını düzenleyen *"tevcih-i cihat nizamnamesi"* ve ilgili yazışmalar Başvekalet Arşivi'nde (B.A.) bulunmaktadır. Sadaret, Mabeyn-i Hümayun, Yıldız Sadaret Resmi Mevzuatı, No:41/34.
20. 5 ve 12 Temmuz 1891 tarihli iki rütbe listesi için bkz. B.A., Sadaret, Yıldız Resmi Maruzatı No:55/46.
21. Türk Yurdu 3 (1913); Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gokalp, 1876-1924* (Leiden, 1985) Türkçesi için bkz. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları.
22. Musa Kazım, *Devr-i İstibdat Ahvali ve Müsebbibleri* (İstanbul, 1911); Berkes, 259.
23. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız* (İstanbul, 1911).

24. Mustafa Sabri katı bir Atatürk düşmanı olarak kaldı. Bu konuda onun Saldık Albayrak tarafından yeniden yayına hazırlanan *Hilafet ve Kemalizm* (İstanbul, 1991) kitabı incelenebilir. Kemalistleri eşkıya ilan eden fetvayı yayınlayan Abdullah Dürrizade, Sabri'nin yardımcısıydı. Sabri'nin kariyerini şekillendiren, muhtemelen, ideolojisine bağlılıktan çok kişisel hırstı. Tokat vekili seçilen Mustafa Sabri sadrazam olmak istiyordu.
25. Berkes, 341.
26. Ahmet Ağaoğlu burada yapılandan daha ayrıntılı bir analizi hak ediyor. Yakın zamanda yayınlanan bir çalışma için bkz. Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey* (Ankara 1999)
27. Berkes, 377.

LAİKLİK VE İSLAM: 19. YÜZYILDA MODERNİZM, POZİTİVİZM VE İNANÇ*

GİRİŞ

Bu makalede tartışılacak sorunları daha iyi tanımlamak ve berraklaştırmak için, Türkiye'yi ve onun selefi Osmanlı'yı daha genel bir İslam tarihi ve düşüncesi çerçevesine yerleştirmek şarttır. Gerçi Osmanlı Türkleri ve modern Türkiye farklı sosyo-politik gelişme aşamalarından geçmiştir. Yine de, Cumhuriyet'in "ulusal" bir Türk yaşam tarzı yaratma yönündeki büyük çabalarına karşın, her iki yapı da İslam'ın inanç, davranış, aile ve ahlak alanındaki temel prensiplerine inanmayı sürdüren Müslüman toplumlardır. Laiklik, büyük ölçüde 1930'lardan sonra, ulusal bir Türk kültürü ve kimliği yaratma çabalarının bir sonucu olarak Türk siyasal hayatının söz dağarcığına dâhil olmuştur. Dil, folklor, gelenek ve diğer somut ifade biçimlerine dayanan bu kimliğin, otantik olarak Türk ve zımnen Anadolulu olduğu varsayılmıştır.

Türkiye'de laiklik, Osmanlı yönetici elitinin (başka bir deyişle devletin) sosyo-ekonomik değişime tepki göstermeye başladığı on altıncı yüzyılın sonlarında ortaya çıktı. Yönetici elit, bir çeşit

* Bu yazı California Üniversitesi Davis Kampüsü'nde Nisan 2005'te toplanan ve Uluslararası Entelektüel Tarih Cemiyeti tarafından düzenlenen "Laikliği Yeniden Düşünmek" isimli konferansa açılış konuşması olarak sunulmuştur.

Türk-İslam Aydınlanması ortaya koyarak rasyonalizme başvurdu ve devlet kurumlarını yeniden yapılandırmak üzere bir dizi reforma girişti. Bunu pozitivizm, milliyetçilik ve nihayet 1945-46'da demokrasi takip etti. Bu süreç, bütün bu safhaları kapsayan bir kavram olan modernleşme ismini aldı. Modernleşme, (yani eski dildeki muasırlaşma ve bugünkü çağdaşlaşma) çağdaş dünyanın bir parçası haline gelmek anlamını taşıyordu. Yürürlükteki modernleşme ise devletin somut tercihleri doğrultusunda ilerleyen bir ideolojik evrimdi ve yönetici elitin ezici çoğunluğu, gitgide, modernleşmeyi sağlayan (tek olmasa bile) en önemli yolun laiklik olduğu fikrine varmıştı.

Modern Türkiye'de hâkim güç haline gelen modernite, Batı dünyasına yetişme, başka bir deyişle giyim-kuşam, düşünce ve yaşam tarzı açısından Batılı insanlara benzeme hareketi olarak anlaşıldı. Türk milliyetçiliğin önde gelen ideologu Ziya Gökalp, moderniteyi içselleştirilmesi ve olduğu gibi kabullenilmesi gereken bir din olarak karakterize etti, buna karşın hiçbir zaman inancın ortadan kaldırılmasını savunmadı. Ancak Ziya Gökalp'in modernleşme sürecinde ve milliyetçilikte dine de yer verilmesini savunan görüşleri göz ardı edildi.[1]

Modernitenin yüzeyselmiş gibi görünen hedeflerinin ardında, bağımsız bir Osmanlı, daha sonra da Türk devletini sürdürmek şeklinde daha derin bir arzu vardı. Bunun toplumun kimliğini, kültürünü ve inancını koruyacağı varsayılıyordu, ne var ki devlet kendi bekâsıyla o kadar meşguldü ki, modernite yürüyüşünü engelleyeceği varsayımıyla, toplumun tarihini ve sosyo-kültürel özelliklerini bu uğurda feda etmekten çekinmedi. Modernliğe giden yol olarak seçilen laiklik, gitgide, devletin, kendisine yöneltilen eleştirilere modernliğin ve çağdaş uygarlığın yadsınması damgasını vurarak, kendini meşrulaştırmasının ve haklı çıkarmasının bir aracı haline geldi.

Halkın geneli açısından modernleşme arzusu, laikliğin öngördüğü gibi, toplumun kimliğini, kültürünü ve her tür geleneğini değiştirmesini gerektirmiyordu. Sıradan Müslümanlar için mo-

dernlik, daha ziyade, ekonomik gelişme, daha iyi bir haberleşme sistemi ve daha etkili bir yönetim tarzı demekti. 1923'te imzalanan Lozan Anlaşması gayrimüslimleri devletin kültürel-dinsel modernizminden korudu. Müslümanlar da devletin çıkarlarına hizmet eden bir modernleşme için kendi tarihsel kimliklerini, inanç ve kültürlerini feda etmek istemiyorlardı. Aslında devlet ne ateistti, ne de uyruklarının kültür ve kimliklerini ortadan kaldırmak niyetindeydi. Devletin milliyetçiliği kültür ve kimliğin her ikisini de korumayı amaçlıyordu. Devlet milletin veya ulusun özelliklerini yüceltmek için milliyetçiliği kullanıyordu, ne var ki modernlik konusunda olduğu gibi bu konuda da, millet kavramından devletin anladığıyla halkın anladığı arasında dağlar kadar fark vardı. Milletin anlamı dinsel bir topluluktan siyasal bir topluluğa doğru evrildikçe devlet, milliyetçiliği ırkçı çağrışımlarıyla birlikte yeni Türk ulusunun dini haline getirmeye çalıştı. Halk ise milleti kardeşlik duyguları ve ortak inançla bir arada duran bir topluluk olarak görmeye devam ediyordu.

Laiklik, milleti dinsel içeriğinden soyutlayarak siyasal bir topluluk haline getirmek için mükemmel bir araçtı. Laiklik, 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra bir felsefe ve uygulama olarak doğmaya başladığında, bununla bağlantılı ilk adımlar Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi eğitim üzerinde denetim sağlamayı amaçlayan siyasal tedbirler oldu. Bunların amacı, popüler tarikatların ve din adamlarının (ulemanın) etkisini sınırlamak ve kültürel ve dilsel olarak homojen bir ulus yaratmaktı. Türkiye'de, özellikle 1931'den sonra, laikliğin ve tek parti yönetiminin gelişmesi, daha sonra tartışılacağı üzere, bu tedbirlerle yakından ilişkiliydi.

Sekülarizm veya laiklik Kemalist ideolojiyi oluşturan altı ilkeden biri olarak 1937 yılında Türk anayasasına girdi. Diğer beş ilke (cumhuriyetçilik, devletçilik, milliyetçilik, inkılapçılık ve halkçılık) zamanla sönümlendi veya benimsenerek genel kültüre mal oldu, halbuki laiklik gitgide daha da sağlamlaştırılarak koruma altına alındı (örneğin 1961 ve 1982 anayasalarında) ve ihtilaflı bir

konu olmaya devam etti. Öyle ki 1960, 1971, 1980 ve 1997'de olmak üzere, "üç buçuk" kez rejime müdahale eden asker, darbeleri esasen laikliği koruma gerekçesiyle meşrulaştırdı.

Cumhuriyet'in yürürlüğe soktuğu diğer bütün reformların aksine laiklik eleştirel olarak pek tartışılmadı. Osmanlı zamanında, her ne kadar materyalizm ve pozitivizm gibi laiklikle ilişkili kavramlar hararetli tartışmalara konu edilmişse de laikliğin kendisinden pek bahsedilmiyordu. Türkiye'nin, tarihsel olarak, inancın ve devletin özerk yetki alanlarına sahip olduğu kendine has bir "laiklik" anlayışı vardı. Cumhuriyet döneminde yanlış anlaşılan Fransız versiyonu bir laiklik uğruna bu kendine has anlayış terk edildi.

Türkiye'de laiklik, ancak 2002 yılında, liderleri siyasal kariyerlerine İslamcı partilerde başlamış dindar Müslümanlar olan Adalet ve Kalkınma Partisi, seçmenlerin ezici bir kesimi tarafından iktidara getirildikten sonra tarihsel biçimine geri döndü. Türkiye'nin "İslami" hükümeti uzun vadeli demokratik reformları yürürlüğe soktu, kendini işlevsel bir bürokrasiye dönüştürmeye çabaladı ve enerjik hamlelerle ülkeyi Avrupa Birliği'ne tam üyelik sürecine soktu.[2] Buna karşılık, Türkiye'nin komşuları ve daha önce Osmanlı Devleti toprakları içinde bulunan Suriye, Suudi Arabistan, Mısır, Irak, Cezayir ve Tunus gibi eski dostları şimdi ya köktendinci İslamcılığı, diktatörlüğü veya yarı-askeri rejimleri destekliyor ya da bu gibi sorunlarla boğuşuyor.

Arabistan'daki Vahhabi hareketi on sekizinci yüzyılın sonunda Osmanlı reformlarına tepki olarak doğdu. Aynı zamanda evrensel İslam ümmetinin başı, yani Halife olan Osmanlı Sultanı Mekke'yi Vahhabilerin elinden almak için Mısır birliklerini kullandı ve onların kontrolünde kaldığı sürece Kutsal Topraklara hac ziyaretini yasakladı. Birçok Arap, reformcu Osmanlı sultanları II. Mahmud (ö.1839) ve Abdülmecid (ö.1861) için "gavur" ve "hain" (burada han sözcüğünü çağrıştıran bir kelime oyunu vardı) gibi sıfatlar kullanıyordu. Besbelli ki Osmanlı Devleti'nde Müslümanları derinden rahatsız eden bir şeyler olmaktaydı.

O sıralar Osmanlı Devleti (İran ve Umman dışında) Ortadoğu'nun ve (Fas dışında) Kuzey Afrika'nın neredeyse tamamına sahipti. En büyük ve en güçlü Müslüman devlet olarak İslam'ın ve Hicaz'daki kutsal toprakların koruyucusuydu. Bu satırların yazarının düşüncesine göre, bugün Türkiye'de meydana gelen siyasal-kültürel olayları doğru bir şekilde kavramak için, bunların tarihsel kökenlerini, İslam'ın özelliklerini, Osmanlı-Türk pratiğinde İslam'ı ve İslam dünyasındaki değişim sürecinde Fransa, İngiltere ve Amerika'nın oynadığı rolü anlamak gerekir. Etkileri hâlâ sürmekte olan bu olaylarla Türk deneyiminin ilintisi, devletin İslam toplumunun dönüşümünde temel bir rol oynamak zorunda kalmasından kaynaklanır. Bu makalede, devlet gücünün aşırı kullanımı eleştirilmekle birlikte, güçlü bir demokratik devletin varlığı, bu dönüşümün mutlak koşulu olarak görülmektedir.

TÜRKLER VE İSLAM

Orta Asya'daki Türk kabilelerinin büyük kısmı, İslam toplumunun ve İslami sosyo-kültürel sistemlerin ortaya çıkmasından bir hayli sonra, onuncu yüzyılda Müslümanlığı kabul etti. İslam, Roma yönetiminin nispeten yerleşmiş hukuki, idari ve siyasal sınırları içinde gelişen Hıristiyanlığın aksine, kendi kurumlarını ve devletini yaratırken sıfırdan başlamak zorundaydı ve bunların ruhunu ve fonksiyonlarını vahye göre şekillendirdi. İslam hedonist Mekke kabilelerinin materyalist aşırılıklarına sınırlamalar getirerek yola koyuldu ve daha sonra da takipçilerinin ruhsal yanını geliştirdi. Kureyş kabilesi bir devlete veya medeni kurumlara sahip değildi. Mekke yaşamı bütünüyle maddi arzuların, kabile ilişkilerinin ve buradan doğan örf ve âdetlerin çevresinde döndüğünden, İslam onu Cahiliye dönemi olarak mahkûm etti; kabile anlayışını ve onun soya dayanan üstünlük iddialarını aşan *ümmet* kavramını yarattı. Kısacası İslam, Kureyş'e, maneviyatın en yüksek konumda yer aldığı bir bütünsel dönüşüm sundu. Bütün İslam toplumlarının ideali olan ve İslam inancıyla beslenen bu

ruh, gerek yöneticilerinin zalimliği ve açgözlülüğü gerekse kendi inançlarını doğru bir şekilde anlamamaları yüzünden sefalet, cehalet ve yozlaşma çukuruna düşen toplumlarda yaşanan birçok modern diriliş hareketinin temel amacıdır.

Türk toplulukları İslam'ı kabul etmeden önce çeşitli örgütlenme biçimlerine sahiptiler. Uygur, Göktürk vb. isimlerle anılan bu bir düzine civarındaki devlet, genellikle boyun bütün savaşçı erkeklerini içine alan bir ordu etrafında örgütleniyordu. İslam öncesi Türk toplulukları Şamanizmin yanı sıra Budizm, Hıristiyanlık ve Musevilik gibi çeşitli dinler kabul etmişlerdi. Görülen o ki Tengri (Tanrı) inancı Türklerde her zaman mevcuttu.

Orta Asya seyahatlerimden birinde bozkır halklarının bu koyu dindarlığının nedenini sormuştum. Cevap şöyleydi: "Biz, bu geniş topraklarda yaşayan insanlar, hayatımızı cennet ve cehennem arasında sürdürüyoruz, bu da bize sürekli Tanrı'yı hatırlatıyor." Bugün Türkler İslam'a kendi geleneksel dindarlıklarını, tek bir Yüce Varlığa ve kutsal bir yaşamın ve devletin erdemlerine olan inançlarını aktarmış gibi görünüyorlar. Bazılarının iddia ettiğine göre Türkler, böylece bir Türk İslamı meydana getirmişlerdir. Kemalizmin ve Kemalizm tarafından benimsenen laikliğin, farkında olmadan, bu Türk İslamı'nın şekillenmesine yardımcı olduğunu söyleyebiliriz.

Bugün Türkiye muhtemelen Mekke'ye en fazla hacı gönderen ülke. Kişi başına en fazla cami de Türkiye'de bulunuyor. Bence, devletin benimsediği laikliğe karşın, hatta belki de onun sayesinde, dünyada dinine en çok riayet eden Müslüman toplum Türkiye'de yaşıyor. Müslüman ülkeleri arasında en güçlü ve nispeten en etkili devlete sahip olan Türkiye'nin -her ne kadar son elli yılda devlet ve inanç arasında sürekli bir kavgaya sahne olsa da- varlığının iki temel dayanağı hâlâ devlet ve dindir.[3]

Türklerin devlet yönetme becerilerini ve askeri güçlerini Sünni İslam'ın hizmetine sunmasını sağlayan koşulları tarih sundu. Örneğin 1055'te Tuğrul Bey hem Bağdat'taki Halife'yi Şii

Büveyhoğulları'nın esaretinden kurtardı, hem de İslam ümmetinin başı olarak ona bağlılık yemini etti. Bu sırada Anadolu Selçukluları Birinci Haçlı Seferi'ne karşı koymaktaydı. Araplar başta olmak üzere birçok kavim Türklerden önce İstanbul'u ele geçirmeye çalışmış ama başaramamıştı. Ne var ki Türkler 1396'da Niğbolu'da yine bir Haçlı ordusunu bozguna uğratmalarından elli yıl kadar sonra İstanbul'u fethetti. Bu olaylar İslam dünyasında Türklerin etkisini ve nüfuzunu arttırdı, buna karşılık Avrupa'da sürekli bir korku ve düşmanlık yarattı. Yine tesadüfi olarak bu durum, Türkleri, henüz Avrupa'nın bir parçası haline getirmese de Avrupa içlerine taşıdı.

Osman Gazi, beyliğinin temelini 1299 yılında Batı Anadolu'da atmıştı, ama ondan sonra gelenler, Osmanlı Devleti'ni, sakinlerinin çoğu Müslüman olmayan ve esasen Ortodoks Hıristiyanların yaşadığı Balkanlarda kurdular. 1454'te ayrı bir dinsel cemaat (millet) olarak kabul edilen Ortodoksları Ermeniler ve Yahudiler takip etti ve bu cemaatlere din, kültür ve eğitim alanında özerklik hakları verildi. 1516-17'de Osmanlı egemenliği, Mekke ve Medine'nin bulunduğu Hicaz da dâhil olmak üzere bütün Ortadoğu'yu içine alacak şekilde genişledi. Sultan, Halife unvanını ve bunun gerektirdiği Kutsal Toprakları koruma ve Hac yolunun güvenliğini sağlama görevlerini devraldı. Bu yolla Türkler İslam dünyasının liderliğini üstlendiler ve çok-dinli, çok-etnili bir devleti ve bu devletin uluslararası ilişkilerini idare etmeye başladılar.

Osmanlılar, etnik ve dinsel olarak karmaşık bir toplumu idare ederken bir yandan da Müslüman kalmayı başarabilecekleri bir yola ihtiyaç duyuyorlardı. En parlak zamanında Osmanlı Devleti'nin yönetimi altındaki topraklarda bütün Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman mezhepleri yaşamaktaydı. Macaristan'daki Calvenizm ve Balkanlardaki Bektaşilik gibi kimi mezhepler bizzat Osmanlı döneminde ortaya çıkmıştı, Süryanilik, Nasturilik vb. mezhepler ise Ortadoğu'nun kadim inançlarıydı. Osmanlı Devleti'ni yönetenler müslim ve gayrimüslimlerden oluşan bu karmaşık toplumu, aynı zamanda şeriata da aykırı düşmeden yönetmenin bir yolunu bulmak zorundaydılar.

Çözüm belli başlı her gayrimüslim grubu bir millet olarak düşünmek ve her birine kendi cemaat liderlerini seçebilecekleri ve inanç, dil, aile ilişkileri konusunda eksiksiz bir özgürlükten yararlanacakları mutlak bir özerklik vermekti. Bu düzenin garantörü, Müslüman olan devletti. "Osmanlı laikliği" olarak adlandırılabilecek bu sistem, devleti ve inancı birbirinden ayrı ve özerk faaliyet alanları olarak belirlemişti. II. Murat (ö.1451) dönemi gibi erken bir tarihte bile, Osmanlı sultanları, inancın ruhuna tecavüz etmeden veya onun alanına girmeden, devletin ve toplumun pratik ihtiyaçları arasında bir uyum sağlamaya çalışmaktaydı.

R. C. Repp'in gösterdiği gibi, İstanbul'daki müftülük, on beşinci yüzyılda, devletin kararlarının şeriata uygun olup olmadığını denetlemek için değil, devlet ile inancın birbirinden özerk kalmasını sağlamak için oluşturulmuştu. Kimi saygıdeğer isimler de dâhil olmak üzere birçok bilim adamı, Şeyhülislamlığı, sadece, devlet kararlarının şeriata uygun olup olmadığına ilişkin fetva veren bir makam veya ilmiye sınıfının başı olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı laikler ve modernistler Şeyhülislamlığı Osmanlı devletinin "teokratik" karakterinin kanıtı olarak nitelendirirken, muhafazakârlar aynı kurumu devletin ve toplumun İslami safiyetini koruyan bir makam olarak değerlendirmişlerdir. Halbuki Osmanlı Devleti teokratik bir devlet olmadığı gibi sultanlık da dünyevi (seküler) bir kurumdu. Osmanlı mahkemeleri yalnız Şeriat'a (dinsel kurallara) göre değil, Kanunname'ye (Sultan'ın iradesiyle yürürlüğe konulan kanun veya fermanlar) ve Örf'e (örf ve âdet hukuku) göre de karar veriyordu. Sultan mülkün sahibiydi ve onun varisleri saltanat hakkını -her ne kadar din, sultana itaati sağlamada önemli bir rol oynasa da- dinsel olarak kendilerine atfedilen bir kutsallıktan çok kan bağına dayanarak devralıyorlardı. Laik nitelikteki Kanunname ve Örf, şeriye sicillerinde de görülebileceği gibi, sosyal ve ekonomik kurumlarla ilgili yasal düzenlemelerin en önemli kısmını oluşturuyordu. Kadı ulema mensubuydu, buna karşın dinsel kuralların dünyevi düzene riayet etmek zorunda olduğunun tamamıyla farkındaydı.

"Laik" ve "dinsel" olan arasındaki farklar ilahi emirlere değil, devletle inanç arasındaki sözel anlaşmaya (modus vivendi) dayandırılıyordu. Devletle inancı birbirinden ayıran kurallar hiçbir zaman yazılı hale getirilmemişti, buna karşın yüzyıllarca yürürlükte kaldı ve toplumun siyasal kültürünün bir parçası haline geldi. Âlimler, inananlara şu güvenceyi verdi: Ulema dini gelenekleri ve inancı temsil ediyordu, devlet ise dünyevi işlerle uğraşıyor olmasına karşın Allah'a kişisel sadakat biçiminde kendisini gösteren manevi hayatın ve İslam'ın koruyucusuydu.[4] Müslümanlar, devlet inancın özerkliğini zedelemediği sürece bu düzenlemeyi kabul ettiler. Devlet anlaşmayı bozup inancın alanına girdiğindeyse toplum, sonunda hem inancın hem de devletin zayıflamasına yol açan şiddetli bir reaksiyon gösterdi.

Osmanlı'da devletle inanç arasındaki anlaşma, on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar sürdü, ancak daha sonra hem devletin hem de dini kurumların ekonomik ve sosyal değişime ayak uyduramaması nedeniyle gitgide aşındı. İki taraf da yeni düzenin varoluşsal meydan okumasıyla karşı karşıya kaldı ve ekonomik, sosyal ve ruhsal çöküşten birbirlerini sorumlu tuttu. Elbette ki değişim sürekliydi ve Osmanlılar İbn Haldun'dan habersiz değildi. Buna karşın, devlet ve inanç anlayışlarıyla değişim arasında uyum sağlayacak hiçbir mekanizma geliştirmediler.[5]

MODERNİTENİN MEYDAN OKUMASI

Kapitalizmin ve yeni piyasa güçlerinin ortaya çıkmasının Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerini başka bir yerde analiz etmiştim. Devlet, özellikle Avrupa eyaletlerinde, iç ve dış güçlerin baskısıyla iç sosyo-ekonomik sistemini yeniden şekillendirmek zorunda kaldı. Bunun sonucunda ortaya çıkan enflasyon, köylü ayaklanmaları, yerel özerklik talepleri ve on yedinci yüzyıldaki sayısız gelişme Osmanlı toplumunu ve devletin yapısını dönüşüme uğrattı. 1700-1730 yılları arasındaki başarılı ıslahat dönemini, Ruslarla ve Habsburglarla 1768'ten 1812'ye dek süren yıkıcı savaşlar takip etti. Bu, Osmanlı toplumunun hâlâ temel yapısal so-

runlardan muzdarip olduğunun göstergesiydi. Tıpkı Luther'in, Türklerin gelişini Tanrı'nın inançlarından sapan Hıristiyanlara gönderdiği bir ceza olarak görmesi gibi, Osmanlı aydınları da askeri yenilgileri ve sosyal-siyasal güçsüzlüğü dine riayet edilmemesine bağlıyorlardı.

Artık ilk Osmanlı sultanları kurnaz ve becerikli fatihler olarak değil, inanç önderleri olarak görülmeye başlanmıştı ve ulema kendisini devletle ilişkilendirmek için eski bağımsızlığından vazgeçip muğlak ve savunmacı bir Müslüman milliyetçiliği öğütlemekteydi. İhtida edenlerin sayısı ve dindarlık arttı, ama hiçbir maddi ilerleme sağlanamadı. Gerçi inancın özerkliği hâlâ sürüyormuş gibi görünüyordu, ama Şeyhülislamlık devletin bütün kararlarını hayır dualarıyla tasdik eden basit bir araç haline gelmişti. On yedinci yüzyıldan itibaren, devletin genişleyen otoritesine, dini kurumların bozulmasına ve inancın zayıflamasına karşı bir tepki olarak halkın desteklediği tarikatlar çoğalmaya başladı.

Yoğun değişiklikler artarak devam ettikçe, devlet bürokrasisi gitgide eski sosyal ve siyasal düzenin ve kurumların üstünlüğüne olan inancını yitirdi ve İslam'ı başka bir açıdan görmeye başladı. Devlet ve toplumu rasyonel ve nedensel bir paradigmayla değerlendiren küçük bir bürokrat grubu, Osmanlı modernleşmesinin habercisi oldu. Osmanlı bürokratları arasında revaçta olan İbn Haldun, devletlerin yükseliş ve çöküşlerinin kaçınılmaz döngüsünü öngörmüştü. Şimdi bu bürokratlar devletin çözülmesini engelleyerek ömrünü uzatmaya çalışıyorlardı. Modern bir merkezi ordu tarafından desteklenen güçlü bir merkezi devlet kurmayı önerdiler. Ne var ki III. Selim'in (ö.1807) bunu izleyen reformları ve bilhassa kurduğu yeni ordu, ekonomik ve siyasal bakımdan reformlardan olumsuz etkilenen kesimler tarafından ortadan kaldırıldı.

Seçkinler arasındaki ilk ayrım, ıslahat yandaşlığı ve karşıtlığı şeklinde gerçekleşti. Benzer bir ayrılık, yerel yönetimin kime dayanacağı tartışması çerçevesinde devlet ile ayanlar arasında da ortaya çıktı. Bu ayanların hayat öyküleri, hepsinin idari, ekonomik ve sosyal değişimi bir dereceye kadar desteklediklerini; an-

cak spesifik reformlara karşı tutumlarının kendi çıkarlarına, merkezi devletle aralarındaki rekabet ve ilişkilere ve taşra toplulukları içindeki hakim konumlarına bağlı olarak değiştiğini gösterir.

Ayanlar yüksek düzeyde yerel özerklik talep ettiler ve sonunda vilayetlerin *de facto* (fiili) yöneticisi, buralarda yaşayan toplulukların temsilcisi ve onların inançlarının savunucusu haline geldiler. Merkezi devletin büyümesiyle birlikte vergilerdeki artış, halkı devlete yabancılaştırdı ve toplumu bir avuç yönetici ile çok sayıda yönetilenden oluşan iki gruba ayırdı. Yöneticiler devlet iktidarını ellerinde bulunduruyorlardı, buna karşılık ayanlar da cemaati sivil düzeni temsil eden bir savunma örgütlenmesi haline getirdiler. Modern tipte bir merkezi devletin ortaya çıkması, daha önce farklı bir biçim altında bile varlığına rastlanmamış keskin bir bölünme yaratmıştı. Toplum geleneğin, mahalli kültürün, dilin ve nihayet dinin sığınağı haline geldi; toplumsal özerkliğin, milliyetçiliğin ve özerkçiliğin savunucu olarak oynadıkları rol gayet iyi bilinen eşraf ve mahalli din adamları ise toplum liderleri oldular.

Yeni gelişmeler ne kadar önemli olursa olsun, İslam'ın toplumdaki yerini veya devletin geleneksel görüşünü etkilemiş görünmüyordu. Devlet hâlâ inancın savunucusuydu, daha doğrusu, müminlerin yaşadıkları ve inançlarına uygun olarak özgürce ibadetlerini yerine getirdikleri siyasal muhitin koruyucusu olma konumunu sürdürmekteydi. Yine de 1800 yılında II. Mahmud (1808-1838) bürokrasinin "reformcu" kanadı ve III. Selim'in ayan destekçileri tarafından kurnazca örgütlenen bir karşı hareket sonucunda tahta çıkarıldı. "Reformcular"la "muhafazakârlar"ın arası iyice açıldı ve devlet, yani sultan, bizzat dinin varlığını tehlikeye atacak adımlar atmaya başladı.

BİLİMİN KEŞFİ VE DİNİN TERK EDİLİŞİ

Türklerin "Büyük Petrosu" olarak değerlendirilen ve kimileri tarafından aydın bir hükümdar denilerek yüceltilen II. Mahmud reformcuların adamı olarak tahta çıktı. Devletin daha da merkezileşmesine yönelik adımlar, bütün muhalefet kaynakları-

nın ortadan kaldırılması yönünde bir dürtüye yol açtı. Yeniçeriler, ayanlar ve bazı tarikatlar bundan nasibini aldı. Mahmud, ayrıca, genişleyen bürokrasiye kadro sağlamak amacıyla "modern" okullar açtı. Bütün bu reformları finanse etmek için ise kimsenin aklının ucundan geçmeyen bir şey yaptı ve vakıfları Evkaf Nezareti altında bir araya getirerek vakıf gelirlerinin önemli bir kısmını devlet harcamalarında kullanmaya başladı.

Vakıf, kişisel mülklerini okul, yetimhane, hastane veya kendi tercihleriyle özgürce belirledikleri diğer sağlık ve eğitim hizmetlerine tahsis eden erkek ve kadın Müslümanlar tarafından oluşturulan kendine özgü bir İslami kurumdur. Vakıf, Kuran'dan kaynaklandığı için, genellikle dini bir kurum olarak tanımlanır ve Kuran'daki hükümler vakıf mallarına el konulmasını yasaklar. Gerçekteyse vakıf, özgür bireylere, mülklerini içinde yaşadıkları toplumun gidişatıyla ilgili fikirlerine somut bir ifade kazandırmak üzere kullanma olanağı sağlıyordu ve fonksiyonları bu açıdan dünyeviydi. Yine aynı gerekçeyle Amerikan vakıflarına benziyordu. Vakfın mütevelli heyeti, kurucu tarafından belirleniyor ve genellikle toplumda en güvenilir kişiler olarak görülen ulema arasından seçiliyordu. Böylece orta düzeydeki ulema mensuplarının hatırı sayılır bir kısmı cemaatle yakın temas halinde yaşıyor, gelirini vakıftan elde ettiği için devlet denetiminden bağımsız kalıyor ve inancın özerkliğini koruyabiliyordu.

Sultan Mahmud, her ne kadar Osmanlı klasik düzenini ve İslam'ın ekonomik kurumlarını zayıflatsa da, inancı değişimin ve reformun hizmetine koşmaya çalıştı. Şeyhülislama, Umran (uygarlık-medeniyet) adına toplumsal değişim çabasını destekleyen ve meşrulaştıran hadisler bulmasını emretti. Aslında Sultan, reform karşıtı muhalefeti susturmak ve mutlak yönetimine topyekün itaati sağlamak için dini kullanıyordu. Bunu yaparken, hem nizam-ı âlem fikrine hem de elitizmin kaynağı olan ve devletin sürdürmekle yükümlü olduğu toplumsal durağanlık kavramına meydan okudu ve dinin değişime karşı olmadığını kanıtlamayı başardı. Mahmud samimi ve dindar bir Müslüman olarak

İslam sınırları içinde kalmış bir despottu. Buna karşın, 1850'lerde devletle toplum arasında gitgide büyüyen çatlak, elitleri ve tebaayı çatışma sürecinin içine sokan bir kültürel yabancılaşmayla daha da derinleşti. Bu durum dolaylı olarak Osmanlı Hıristiyanlarının milliyetçiliğini ve Rus bağlantılı Slavcıları da hareke te geçirdi.

II. Mahmud'un yerine geçen Abdülmecid (1839-1861) ve sadrazamı Mustafa Reşit Paşa, tamamen askeri ve stratejik nedenlerden dolayı İngiltere'yle ittifak yapmak (veya onun vesayeti altına girmek) zorunda kaldı. İngiliz büyükelçisi Stratford Canning'in Abdülmecid üzerinde muazzam bir etkisi vardı. Halbuki Canning, İslam'ı -kendi inandığı Protestanlık dışındaki bütün Hıristiyan inanışlarıyla birlikte- bayağı, sapkın ve ahlaken zayıf bulan biriydi. Dahası, Osmanlı devlet ve toplumunun Kuran hükümlerine göre idare edildiğini sanıyor ve gerçekte Hıristiyan ve Yahudilerin dini ve kültürel özerkliklerini güvence altına alan millet sisteminin onların özgürlüklerini engellediğini düşünüyordu.

Protestan olduğu için bireysel seçim hakkına ve "gerçek inanç özgürlüğüne" inanan Canning, Osmanlı hükümetini, milletleri (cemaatleri) ortadan kaldırmaya ve yurttaşlığı bireyi doğrudan devlete bağlayan yeni bağ haline getirmeye ikna etti. Bu hükümleri içeren Islahat Fermanı (1856) Müslim ve Gayrimüslim cemaatleri zayıflattı ve her tür Avrupa etkisine kapıları açtı. Gerçekten de Türkiye artık "uygar" uluslara uygulanan uluslararası hukuka tabi hale gelmişti. Islahat Fermanı'nın kabul edilmesini kolaylaştıran etmenlerden biri, Müslüman Osmanlı ordusunun 1853-56'da Kırım Savaşı'nda Hıristiyan Avrupa ordularıyla birlikte Çarlık Rusyası'na karşı savaşmış olmasıydı. Bu savaş Osmanlı Müslümanlarının Avrupa'ya karşı beslediği şüpheleri ve sahip olduğu ihtiyatlı tutumu hafifletmişti. (Osmanlı Sultanı, 1857'de İngiltere'nin ricasıyla Halife unvanıyla bir ferman yayınladı ve Hindistan'daki Sepoyların Müslümanların "dostu" olan İngiliz yönetimine karşı ayaklanmamalarını istedi.) Yine de ulemadan oluşan özel bir komitenin sultanın isteğiyle toplanarak İn-

gilizlerin talep ettiği "reformları" tartıştığını, bazısını kabul edip bazısını reddettiğini de söylemek gerekir.

1856 Islahat Fermanı'ndan sonra eğitimli Osmanlılar, Avrupalı olan her şeye gittikçe daha çok ilgi duymaya başladılar. İslam ve Osmanlı tarihinin ilk dönemlerinde *ilim*, dini ve dünyevi bilimleri içine alan tek bir kavramı ifade ediyordu, ancak on sekizinci yüzyıla gelindiğinde anlamı esasen dini ilimlerle sınırlandı. 1860'ların ortalarından itibaren Osmanlı devletindeki modern okullarda eğitim gören okumuşların çoğu Avrupa'yı bilimin ve ilerlemenin gerçek kaynağı; kendi toplumlarını ise geri kalmış, muhafazakâr ve değişime kapalı bir yapı olarak görmeye başladılar. Toplumsal ve bireysel sorunları vurgulayan Avrupa literatürüyle yetişen modernistler, içinde yaşadıkları toplumun dinine bağnazca bağlı olduğu ve pozitif (veya gerçek) bilimleri reddettiği gerekçesiyle, daha da fazla aşağılık duygusuna kapıldılar. Bilim ve İslam birbirine karşıt ve dışlayıcı kavramlar olarak görülmeye başlandı. Buna göre bilim ilerlemeye ve uygarlığa, İslam ise durgunluğa ve insanlıktan çıkmaya yol açıyordu. Yönetici kesimin zaten yüksek olan sosyal statüsü bilimin yarattığı aurayla pekişirken sıradan Müslümanlar inançlarıyla damgalanıp aşağılara itildi ve böylece seçkinlerle kitleler arasındaki mevcut çatlak daha da genişledi. Yalnız bilime ve Avrupa uygarlığına inananlar "aydın" idi, inancın temsilcileri değil.

Bunu takip eden entelektüel ve manevi kaos içinde İslam ve modernite birbirini dışlayan olgular olarak görüldü. Bu durumun en iyi tarifi, hatırı sayılır bir süre Balkanlarda yaşayıp Müslümanların reform ve uygarlık hakkındaki fikirlerini not etmiş olan iki İngiliz subayı tarafından yapılmıştır:

"Türkler uygarlığı reddetmiyorlar, tersine onu istiyorlar, yalnız inançlarının ve milliyetlerinin temellerinin baltalanmasına razı değiller. Onlara kendilerinin birer kara cahil, dinlerinin utanç verici, milliyetlerinin bir hayal olduğunu söyleyen; inançlarını, geleneklerini ve tarihlerini inkâr edip bunlar yerine Yunanları ve üzerlerine kötü bir Fran-

sız cilasını daha yeni çekmiş olan Jön Türkleri taklit etmelerini öğütleyen bir sistemi kabul etmeyecekler. İşte Türklerin şiddetle reddettiği şey, bu tip bir uygarlık parodisi, kendini iyi göstermeye çalışan ama özünde kötü olan bu iki yüzlülüktür. Ve bu sebepten dolayı bugünün reformcuları dokundukları her şeyi mahvetmekten başka bir şey beceremiyorlar."[6]

Modern okullarda eğitim görmüş çoğu aydın, toplumlarını ve kültürlerini terk etmiş görünüyordu. Bu yüzden, farkında olmadan, eski düzenin -ki artık merkezinde esasen din varmış gibi gözükmekteydi- gelenek ve değerlerine başvurarak güç toplayan popülist demagogların yükselişine zemin hazırladılar. Ne olursa olsun, Osmanlı toplumunun gerek içindeki gerekse dışındaki sosyo-politik muhitte yaşanan sürekli değişim, İslam'a ve mevcut düzene yönelik yeni yaklaşımlar geliştirilmesini kesinlikle zorunlu kılmaktaydı.

İSLAM VE MODERNİTEYİ UZLAŞTIRMA GİRİŞİMİ: AYDINLANMIŞ MUTLAKIYET VE İSLAM ARACILIĞIYLA MODERNLEŞME

Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) anayasayı ilan etmek vaadiyle tahta çıktı ve sözünü de tuttu. Amcası Abdülaziz'i (1861-1876) tahttan indirenler, onun yerine seçtikleri Şehzade Murat'ın akıl sağlığını yitirmiş olduğunun ve bu yüzden İslami kurallara göre tahta çıkma hakkına sahip olmadığının farkına varmışlar ve Abdülhamid'e yönelmişlerdi. Dramatik ve kimilerine göre mucizevi bir olay, Osmanlı siyasal tarihinde belirleyici bir dönüm noktası oldu ve modernite, İslam ve laiklik arasındaki ilişkilerde bir değişiklik yarattı.

Anayasa, Sultan Abdülaziz'in, Avrupa takipçisi bürokratların başlıca toplanma yeri olan Hariciye'deki "reformcuların" zararına genişlettiği saltanat yetkisini sınırlamayı amaçlıyordu. Hariciye dışındaki bütün bakanlıklar, ulemanın önemli bir kısmı gibi, toplumun İslami karakterini zayıflatmayacak bir modernlikten yana kişilerle doluydu.[7] 1856'dan itibaren değişim, modernite ve

inançla ilgili bütün konular ideolojik biçimler kazandı ve fikirlerini savunup hayata geçirmelerini sağlayacak güçlü araçları kullanmaya hazır taraftar kitleleri yarattı. Saltanat ise bu sırada muazzam bir halk desteği ve meşruiyetten faydalanmayı sürdürüyordu, bu yüzden hangi taraf sultanı etkilemeye başarırsa o taraf çeşitli tedbirleri hayata geçirme fırsatını elde ediyordu.

"Reformcu bürokrasi"nin başında Reşit, Ali ve Fuat Paşalar vardı. 1839'dan 1871'e kadar değişmeli olarak Başbakanlık ve Dışişleri Bakanlığı yapan bu üç kişi, Tanzimat adıyla bilinen bir dizi reformu hayata geçirmek için, görkemli ve lüks şeylere ilgi duyan nazik bir hükümdar olan Sultan Abdülmecid'i kullandı. Abdülaziz ise, pozitivist-materyalist içeriği fark edilen reformlara karşı yükselen halk tepkisine cevaben, mutlakıyetçiliğin bir Müslüman ülke için en uygun rejim olduğunu ileri sürerek halkın desteğini kazandı. Bunun sonucunda da modernist bürokratların gücünü sınırlamaya çalıştı. Pratikte modern okullardan mezun olan herkesi içine alan iki grup, yani modernist bürokratlar ve aydınlar, tiranlığın bir biçimi veya İslami kurallara göre tahttan indirilme sebebi olan bir zulüm yönetimi olarak gördükleri sultanın mutlak idaresini sınırlayacak en iyi aracın anayasa olduğuna inanıyorlardı.

Sultan Abdülhamid, beklenmedik bir anda tahta çıktığında, bürokrasi içinde bir mücadele yaşanmaktaydı ve alt sınıflar, önceki hükümetlerin, reformları toplumun inancını ve vatandaşların maddi ilerlemeye duyduğu gerçek ihtiyaçları hesaba katmadan yürüttüğüne inanıyorlardı. Gerçek şuydu ki temel reformlar, Avrupa modellerine dayanıyor ve devlet kurumlarını güçlendirmeyi amaçlıyordu. Devlet kendi içinde bir amaç haline gelmiş, inancın muhafaza edildiği muhite, yani halkına yabancılaşmıştı. Çok basit bir şekilde ifade edersek; halk ekmek ve Tanrı istiyordu, yönetici seçkinler ise onlara ulaşılması zor, ne zaman geleceği belirsiz bir ümit verici bir gelecek vaat ediyor, bir yandan da kendi otoritelerini güçlendiriyorlardı. Buna karşılık İslamcılar, ille de köktenci olmasa da, geleneksel bir dindar siyaseti hayata geçirmek için devlet iktidarını kullanmak istiyorlardı.

Geleneksel yaşam tarzıyla modernite arasında bir denge sağlayabilecek tek güç olan devlet, onu ele geçiren ideolojik grubun iktidar aracı olarak algılanmaya başlandı. Meşrutiyet bu duruma yeni bir boyut kazandırdı. Başlangıçta halk, anayasayı modernistlerin gelenekleri ve inancı zayıflatmak ve "kutsal" geçmişin savunucusu olan Sultan-Halife'yi etkisiz hale getirmek için kullandığı bir araç olarak gördü. Bu nedenle Ahmet Mithat Paşa (ö.1884) cemaat liderlerini yönetime taşımak için anayasadan faydalanarak, değişim ile süreklilik ve devlet ile toplum arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştı.[8]

Sultan II. Abdülhamid taht karşılığında meşrutiyeti kabul etmişti, ama ne halkın kendi kendini yönetme yeteneğine inanıyordu ne de Tanrı vergisi iktidarının kısıtlanmasına. O mutlakıyetçilikten yanaydı. Buna karşın, hayatın her alanında yaşanan değişimin, vatandaşların inancına ve geleneksel kimliklere gösterilen saygı kadar yaşamsal öneme sahip olduğunun farkındaydı. 1877-78 Türk-Rus Savaşı, tarihsel olarak devletin belkemiğini oluşturan Balkanların büyük kısmının ve Kuzeydoğu Anadolu'nun kaybedilmesine yol açmakla kalmadı, milyonlarca Türk ve Türk olmayan Müslümanın sırf inançları nedeniyle atalarının topraklarından kovulmasıyla sonuçlandı. Üstelik Sultan, Araplar arasındaki ayrılıkçı hareketlerden de endişeleniyordu. Böylece savaşı fırsat bilip anayasa ve parlamentoyu askıya aldı. Ama aynı zamanda, ülkenin Avrupa'ya borcunun çok büyük ölçülere varmasından dolayı yaşadığı mali sıkıntılara rağmen, her alanda muazzam bir kalkınma hamlesine girişti.

Abdülhamid'in hayata geçirdikleri arasında demiryolu ağları, karayolları, sağlık hizmetleri, hastaneler, deneysel tarım merkezleri, bürokratik reformlar ve hepsinden önemlisi, okur-yazar oranını arttıran ve modernist seçkinlerin saflarını genişleten üç kademeli eğitim sistemi gibi başarılar vardı. Sultan'ı eleştirmediği sürece modern basın gelişebiliyordu. Batı dillerinden tercüme edilen kitaplar yerli bir edebiyatın gelişmesine ilham kaynağı oldu ve Türkçenin mahkemelerde, okullarda ve günlük iletişimde kullanımını arttırdı. İslam ve uygarlıkla ilgili meseleler ve ka-

dının kamusal yaşama katılımı gibi konular Abdülhamid döneminde alenen tartışıldı. Kısacası bu makalenin yazarı olarak, Osmanlı Devleti'ndeki gerçek modernleşmenin Abdülhamid döneminde başladığı ve modern Türkiye'nin temellerinin yine bu dönemde atıldığı konusunda en ufak bir şüphemiz bile yoktur.

Ama her nasılsa tarih Abdülhamid'i tek bir kritere göre yargıladı, o da dine dayalı mutlakıyetçiliğiydi. Abdülhamid'in genel olarak dine ve bilhassa İslam'a yönelik siyaseti, uzun zamandır nesnel ve mesafeli bir tarzda değerlendirilmedi. Bunun yerine gerici din adamlarıyla birlikte hareket eden bir panislamist olmakla ve İslam dünyasında fanatizmi, bağnazlığı ve uygarlık düşmanlığını kışkırtmakla suçlandı. Gerçekte ise Abdülhamid, Hıristiyanlığın dogmatizminden ve ruhban sınıfının tahakkümünden kurtulduktan sonra Batı uygarlığının muazzam bir ilerleme kaydettiğini düşünüyordu ve ona hayranıydı. Aynı şekilde, İslam'ın da büyük bir medeniyet yarattığına ve dogmatizmi yenip gerçek kimliğini ve öz saygısını kazandığında ilerleme kaydedeceğine inanan dindar bir Müslümandı. Bu yüzden, bir yandan Şeyhülislamlığı reformlarını meşrulaştırmak amacıyla kullanırken, diğer yandan da sıkı bir kontrol altında tutmaktan vazgeçmedi. Türklüğüyle gurur duymasına karşın milliyetçiliğe de karşıydı.

Abdülhamid döneminde yeni bir özgür düşünceli Müslüman grup ortaya çıktı ve bu kişiler manevi-dinsel yaşamla dünyevi yaşam arasında bir uyum sağlamak için ilk kez inançla akıl arasında gerçek bir diyalog kurmaya çalıştılar. Bu yeni tip ulema mensuplarının en iyi örneği, "değişen dünya koşullarının kurallarda değişim gerektirdiği" fikrinin İslam'da bir dayanağı olduğunu savunan Sultan'ın başdanışmanı tarihçi Ahmet Cevdet Paşa (ö.1895) idi. Aynı zamanda sıkı bir diplomat olan Sultan, Halife unvanını kullanarak, İngiliz ve Fransız emperyalizmine karşı cihat çağrısı yapma tehdidine başvurdu ve dünya Müslümanlarını resmi olmayan bir cephe haline getirdi.

İslam adına emperyalizme meydan okuması, İngiliz ve Fransızların öfkesini "Kızıl Sultan" üzerine çekmeye yeterliydi. Bir grup tıp öğrencisinin anayasanın rafa kaldırılmasını protesto et-

mek üzere Avrupa'ya kaçmasının ardından, Abdülhamid'in imajı daha da kötüleşti. Mülteciler, emperyalistlerin hoşuna gidecek bir şekilde, Abdülhamid'in saltanatın dünyevi otoritesini genişletmek için Halife unvanını kullanmasını eleştirdiler.

Yurtdışında ve özellikle Fransa'da Genç Türkler (Jön Türkler) adıyla anılan öğrencilerin sayısı arttıkça Abdülhamid karşıtı yayınların sayısı da arttı. ki bunların bir kısmı muhtemelen Fransız gizli servisinin denetimi altındaydı ve onun tarafından finanse ediliyordu.[9] Tipik bir örnek, August Comte'un ateşli savunucusu Ahmet Rıza'nın çıkardığı Meşveret dergisiydi. Genel olarak bu dergiler özgürlüğe giden yol ve dinin panzehiri olarak pozitivizmi açıkça telkin ediyor, yalnız halkın tepkisinden çekindikleri için İslami erdemleri savunmaya da devam ediyorlardı.[10]

Gerçekte Abdülhamid'in İslamcı eylemleri pek azdı. Bunlar arasında, Hıristiyan misyonerlerin Müslümanları kendi dinlerine kazanmak için giriştikleri faaliyetlere karşı 1892 yılında okullara İslam dersleri koydurtması ve Kutsal Topraklar'daki yapıları tamir ettirmesi gibi halkın desteğini kazanmak üzere dikkatlerin kendi üzerinde toplanmasını sağlayan dindarlık gösterileri vardı. Sultan'ın en zayıf noktası, sadece modernist aydınların değil, gitgide ulemanın ve muhafazakârların da muhalefetiyle karşılaşan sert siyasal yönetimiydi.

Sultan'ın sunduğu sürekli maddi ve entelektüel gelişim ve din özgürlüğü, muhalefetin gelişmesine engel olamamasının yanı sıra toplumsal huzursuzluğu veya halkı rahatsız eden yolsuzlukları da alt edemedi. Abdülhamid'in inanca yaptığı vurgu ruhtan yoksundu ve bu ruh, yani siyasal özgürlük, bizzat gelişmenin yarattığı yeni bir insan ihtiyacıydı. Din de maddi ve manevi anlamda gelişmek için, en az toplum kadar, gerçek bir özgürlüğe ihtiyaç duyuyordu. O sıralar görülmeyen tek şey, dinin, bilimin, modernitenin ve özgürlüğün de, mutlak gerçeğin bir ifadesi haline getirildiklerinde, baskıcı ve kendilerini tahrip edici bir niteliğe sahip olabileceğiydi.

II. Abdülhamid, 1908'de iktidardan, 1909'da da tahttan indirildi. Toplumun niteliklerini attırmak için bizzat kendisinin kurmuş olduğu üst düzey mesleki okullardan yetişen subay ve ay-

dınların liderliğindeki bir devrim aracılığıyla hal edilmişti. Devrimciler hürriyet istiyorlardı. Aslında bunun anlamı, akla gelen bütün insan ihtiyaçları ve isteklerinin Abdülhamit'in mutlakıyetçiliğini hayata geçiren aynı devlet mekanizması tarafından yerine getirilmesiydi. Toplum ise, ümmetin organik bir parçası olarak kalmayı sürdüren ve bir yandan hissettirmeden toplumun kendisini modernliğe doğru iterken bir yandan da İslami değerlerle uyumlu fikirler ifade eden güçlü bir lidere itaat ederek geçmişi yeniden kurmaya hazır görünüyordu.

Ne olursa olsun, bütün Müslüman ülkelerde kullanılan Arapça bir sözcük olan hürriyet, modernite kavramına yeni bir boyut kazandırdı. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Abdülhamid, inancın ve bilimin uyum içinde birlikte yaşayabileceği bir toplumun liderliği için bütün koşulları yerine getiren biriydi, ne var ki onun mutlakıyetçiliği moderniteyi ruhundan yoksun bıraktı.

Modernite, özgürlük ve demokrasi kavramlarının cemaatin değer ve istekleriyle uyumlu hale getirilmesini savunan bir İslami anlayış bulunmaktadır. Hiç şüphe yok ki, Batı'yla karşılaşma, Osmanlılar ve diğer Müslümanlar arasında, İslam'ın kendi kavramlarının ve İslam tarihinin yeniden değerlendirilmesini zorunlu hale getiren yeni anlayışlar ortaya çıkartmış, gelişme sorunu hakkında çeşitli cevaplar ve yeni perspektifler yaratmıştır. Fakat bence bugün oluşum sürecindeki Müslüman modernleşmesi başarılı olmak istiyorsa herhangi bir moderniteyi taklit etmemelidir. Modernitenin, yüce bir lider tarafından bile, sırf "iyidir" diye bir topluma zorla benimsetilmesi mümkün değildir. Daha ziyade, bilimi ve inancı bir araya getirerek ve bireyde bir değişim yaratarak özgür bir şekilde ortaya çıkmalıdır. Güçlü bir lider olmadan bütün bunlar gerçekleşemez, ancak lider, toplumunun sosyo-politik davranışını, değerlerini ve dönemin uluslararası koşullarını kavrayacak kadar tecrübeli ve bilgili olmalıdır.

Ali Rıza Elavi Tabar, İran'da, 1979'da Şah'ı iktidardan indiren devrimde anahtar bir rol üstlendi ve Şah'ın yukarıdan zorladığı "modernleşmeye" tepki olarak Humeyni'yi iktidara getirdi. Sonunda Tabar, İran'ın diğer gerçek modernistleri gibi, mollaların

İslami yönetimi karşısında hayal kırıklığına uğradı, ama her zaman devrimin ruhuna ve modernite vaadine bağlı kalmayı sürdürdü. "*Devrimden önce*" der Tabar "*modernite, meyvelerini ithal ettiğimiz egzotik bir ağaçtı... Onun hakkında meyvelerinden başka hiçbir şey bilmiyorduk... Devrimden sonra ise herhangi biri tarafından empoze edilmemiş, kendi kaynağından doğmuş bir moderniteye yönelmiş durumdayız. Daha güçlü, daha otantik...(artık) özgürlüğün değerini biliyoruz ve bedelini ödemeye razıyız.*"[11]

Osmanlı Devleti'ni ve Sultan Reşad'ı avuçlarının içine alan Jön Türkler, her ne kadar halka dayanan bir meşruiyete sözde bağlılık gösterseler de önceki yönetimlerin sahip olduğu dinsel meşruiyetten yoksun olarak devletin başına geçtiler. Yeniden ilan edilen Meşrutiyet ve yeni seçilen Meclis, yönetimlerinin kabul görmesini sağlayamayınca, zaten çok sayıda partiye bölünmüş olan Jön Türkler 1913'te otoriter bir yönetimi tercih ettiler. Bir sonraki yıl ülkeyi Almanya'nın yanında Birinci Dünya Savaşı'na sokarak iktidarlarını sağlamlaştırdılar. Ne var ki savaş, yenilgiyle ve imparatorluğun dağılmasıyla sonuçlandı. Savaş sırasında Jön Türkler Sultan adına cihat ilan ederek, Fransız ve İngiliz sömürgelerindeki Müslümanlara ayaklanma çağrısı yaptılar, ama başarısız oldular.

Başlangıçta Jön Türkler, Sultan'ı -Halife konumuna dokunmadan- dini vasıflarından mahrum bırakacak bazı "laik" reformlar uygulamaya koymaya çalıştılar. Bu çabalar, Abdülhamid döneminde ülkeye egemen olan dine uygun geleneksel yaşama karşıt olduğundan, dindar sağ kesim tarafından dine aykırı ve İslam düşmanı faaliyetler olarak görüldü. Jön Türkler aynı zamanda materyalist, yani pozitivist olarak tanınıyorlardı. Halbuki 1908 devrimini gerçekleştiren insanların pek de öyle oldukları yoktu.

Jön Türk yönetiminin ilk beş yılına geniş bir örgütlenme ve ifade özgürlüğü damgasını vurdu. Bu dönemde aşırı sağdan aşırı sola dek çeşitli görüşleri ifade eden yüzlerce dergi, gazete ve örgüt meydana çıktı. Pozitivizm, İslamcılık, milliyetçilik ve demokrasi gibi temel konuların ilk kez kamu önünde açıkça tartışıldığı ve belli bir ideoloji veya tutumu savunan örgütlerin kurulmaya başlandığı bu dönem, Türk entelektüel tarihinde fevkalade büyük

bir öneme sahipti ve Cumhuriyet'in ideolojik sentezinin oluşmasını sağlayan sıradışı gücün entelektüel mayasını meydana getirdi.[12]

Milliyetçilik, siyasal modernizmin en güçlü ifadesi olarak ortaya çıktı ve Cumhuriyet döneminde laikliğin temel bileşeni haline geldi. *Türk Yurdu, Yeni Mecmua* ve *Sebil-ür Reşat* milliyet sorununun tartışıldığı belli başlı dergilerdi ve bu tartışmaların ardında, kabaran Türk milliyetçiliği dalgası vardı. Gayrimüslim milliyetçiliği, 1820'lerde Hıristiyanlar Müslüman (Osmanlı-Türk) veya bazılarının tanımladığı üzere "Şarklı" "efendileri"ne karşı ayaklandıklarında ortaya çıkmıştı. Buna karşılık Müslümanlar, en azından, 1910'da başlayan Arnavut ayaklanmasının bağımsız bir ülke kurulmasına yol açarak birleşik bir İslam ümmeti aldatmacasını sona erdirdiği 1912 yılına kadar birleşik kaldılar. İmparatorluğun en kalabalık grubu ve ismen devletin "efendisi" olan Türklerin milliyetçiliği en son ortaya çıktı. Buna karşın sahip olduğu derin kökler onu fevkalade güçlü kıldı. Türk milliyetçiliği Osmanlıların kültürünü, dinamizmini ve tarihsel hatırasını devralıp hepsini birden "Türk" olarak adlandırırken, bir yandan da anlamsız bir şekilde, bunların yaratıcısı olan Osmanlıları reddetti.

Türk milliyetçiliği içindeki temel tartışma Türklerin kimliğine ilişkindi. Bir grup soya ve ırka öncelik tanıyor; İslamcılar inancı ve İslam birliğini ilk plana koyuyor; Türk-İslamcılar olarak bilinen üçüncü grup ise etnik ve dini kimliği modern bir ulusal kimliğin ayrılmaz bileşenleri olarak görüyorlardı. Etnisitenin (kavmiyet), İslami açıdan ele alındığında, bir hayli ihtilaf çıkaran bir kavram olduğu ortaya çıktı. Geleneksel İslamcılar etnisitenin ön plana alınmasını ırkçılıkla suçluyorlardı. Ne var ki etnisiteyi ortak bir siyasal çerçeve içinde yaşayan bir halkın kültür, soy, inanç ve tarihsel deneyimi olarak gören ılımlı ve modernist İslamcılar Kuran'daki birçok surede kavmiyetin onaylandığını iddia ediyorlardı.

Bu bir hayli uzun arka planda vurgulanmak istenen şey şudur: Türk laikliği, modernleşme arayışı içinde, demokrasinin yavaş, fakat istikrarlı gelişimiyle yan yana ilerlemiştir. Modernleşme arayışının son safhasına da Cumhuriyet döneminde girilmiştir.

NOTLAR

1. Gökalp'in fikirlerini şu kitabımda etraflı bir şekilde tartıştım: *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State* (New York, 2001), p.374. Türkçesi için bkz. *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul, 2004, çev. Şiar Yalçın, s. 693 vd. Ayrıca bkz. Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, 1988.) Türkçesi için bkz. *Kalemiye'den Mülkiye'ye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yayınları, çev. Gül Çağalı Güven. Laiklik ve milliyetçilik için bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), (Türkçe baskısı Yapı Kredi Yayınları'ndan *Türkiye'de Çağdaşlaşma* ismiyle çıktı) ve Ziya Gokalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York, 1959)
2. Günümüzde devlet ve bürokrasi hakkındaki mevcut literatürün bu kurumların İslam içindeki yerine gereken ilgiyi göstermediğini düşünüyorum. Bu durum, en iyi ihtimalle, Max Weber'in devletin İslam içindeki yeri konusunda, "sultanizm" kavramını da tartışmaya açık hale getiren, eksik kavrayışından kaynaklanmaktadır.
3. R. C. Repp, The Mufti of İstanbul (Oxford, 1986)
4. Osmanlı Devleti'nde ulema üç kategoriye ayrılmıştı. En yüksek tabakayı oluşturan müftüler çeşitli konular hakkında dini fikir belirtirlerdi, kaza kategorisinin içine mahkemelerde yargılama görevini yerine getiren kadılar girerdi, vaizan denilen din adamları ise camilerde ve dinsel törenlerde vaazlar verir, ibadeti yönetirlerdi. Bugün müftüler on beş ilahiyat fakültesinden yetişmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı emrinde çalışan vaizlerin sayısı 88 bini bulmaktadır ve sahadaki din görevlilerinin en büyük kısmı bunlardır. Kadıların yeriniyse hukuk fakültelerinden yetişen ve medeni hukuku uygulayan laik yargıçlar almıştır.
5. Sultanların ve Şeyhülislamların, bizzat kendi ifadeleri de dâhil olmak üzere, birbirlerinin özerkliklerini savunduklarını gösteren sayısız kanıt vardır. Bkz. Repp, op.cit.
6. S.G.B. St. Clair ve Charles A. Brophy, *Residence in Bulgaria or Notes on the Resources and Administration of Turkey, The Condition and Character, Manner, Customs and Language of the Christians and Mussulman Populations with Reference to the Eastern Question* (London, 1869), s. 238.
7. Avrupa'ya yönelen reformculuk için bkz. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, 1963). Türkçesi için bkz. *Osmanlı'da Reform*, çev. Osman Akınhay, Agora Yayınları. Ulemanın değişime ve reforma desteği için bkz. Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization", *Studies in Islamic History and Civilization* (Kudüs, 1961)
8. Mithat Paşa, muhafazakârlar tarafından Avrupa'nın kuklası olarak görülüp kötülenirken, Taif zindanında boğdurulduğu için reformcular tarafın-

dansa şehit ilan edilerek yüceltilmektedir. Mithat Paşa'nın yapmak istediği, Avrupa'nın vesayetine son vermek ve vilayet temsilcilerinin, yani eşrafın da içinde yer alacağı bir hükümet kurmaktı. Eşraf, 1877-78 parlamentosunda, kendi kendisini "halkın efendisi" tayin eden bürokrasinin aksine, "milletin" temsilcisi olduğunu ilan ederek son derece önemli bir rol oynamıştı. "Yeni Müslüman orta sınıfın temsilcileri" olarak adlandırdığım bu taşra eşrafı ve onların çocukları, 1908 Jön Türk döneminde, 1919-22 Kurtuluş Savaşı'nda, 1945'te demokrasinin kurulmasında ve bundan sonra yaşanan gelişmelerde de temel bir rol oynadı. Ne var ki Osmanlı ve Cumhuriyet tarihini yazan devletçi elitler, eşrafın Türkiye'nin modernleşmesinde ve demokratikleşmesinde oynadığı rolü mümkün olduğunca görmezden geldi. Bunun sebebi, büyük ölçüde, eşrafın cemaatin temsilcisi olarak ortaya çıkmış olmasıydı, ki cemaat, reformcu elitlerin gözünde İslam'ın destekçisiydi.

9. Fransa 1830'da Cezayir'i, 1881'de Tunus'u işgal etti (her ikisi de Osmanlı toprağıydı) ve 1911'de Fas'ı işgal etmeye hazırlanıyordu. Bu girişimleri sırasında İslam'dan kaynaklanan ve İstanbul'daki Halife tarafından yönlendirilen bir muhalefetle karşılaştı. Dönemin Avrupa gazeteleri, medeniyet düşmanı bir güç olarak tasvir edilen İslam'a saldırılarla doludur. Bunun nedeni büyük bir ihtimalle Müslümanların, ülkelerine yönelik Fransız veya İngiliz istilalarını uysal bir şekilde kabul etmeyi reddetmeleridir. Hatta Fransa, yanlış bir zanna kapılarak Kuzey Afrika'da işini kolaylaştıracağı inancıyla İslam'ın etkisini azaltmak üzere Jön Türkler arasında pozitivizmi yaymış bile olabilir.

10. 1908'den sonra Meclis Başkanı olan Ahmet Rıza, daha sonra Batı karşıtı oldu ve Batının ahlaki çöküşüyle ilgili, Türkiye'de hâlâ okunmaya devam eden bir kitap yazdı.

11. Christopher Bellaigue, *In the Rose Garden of the Martyrs: A Memoir of Iran* (New York, 2004), s. 69. Yazar, İran'da devrim öncesinde İslam, bilim, teknoloji ve özgürlüğe ilişkin tartışmalar sonucunda şekillenen, ancak mollaların totaliter yönetimi tarafından ortadan kaldırılan gerçek bir demokratik hareketten söz ediyor. Bu durum, eğitimi yaygınlaştıran ve kadınlara, siyasal haklardan yoksun olmakla birlikte, (başları kapalı olarak) mesleki özgürlük kazandıran Abdülhamid dönemine benziyor. Ali Şeriati'nin yazdıkları başta olmak üzere, devrim öncesi literatür, İran'daki 1979 devriminin arka planını anlamak açısından son derece aydınlatıcıdır.

12. Kürt kökenli Abdullah Cevdet'in liderliğindeki pozitivistler gelecekteki Cumhuriyet liderlerinin çoğu tarafından okunduğu besbelli olan ve 1930'ların ortalarına kadar varlığını sürdüren *İçtihad* adında bir dergi yayınladılar. 1909'daki karşı devrimi gerçekleştiren militan İslamcılar ise *Volkan* dergisini çıkartıyorlardı. Fikirlerini yaymak için merkez sağ *Beyanül Hak*, modernist İslamcılar ise *Sebil-ür Reşad* dergilerinden faydalanıyordu. Bu dergiler ve bu dönemde yayınlanan yüzlerce kitap, modern bir İslam görüşü oluşturma noktasında birleşiyordu.

CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE MODERNİTE VE LAİKLİK*

Osmanlı modernleşmesi, Cumhuriyet'e, kendini güçlendirmek ve sürdürmek için bilime ve ilerlemeye, halkı ikna etmek için gelenek ve inanca başvuran güçlü bir devlet geleneği devretti. Gerçekten de, güçlü bir devlet olmadan, ne inanç ve bilim ne de modernlik ve manevi yaşam var olabilir. Sonuç olarak bugünün militan İslam'ı Afganistan ve Suudi Arabistan gibi zayıf devlet yapılarında veya Irak gibi savaşın zayıflattığı ülkelerde görülme eğilimindedir. Öte yandan İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan bağımsız Arap ülkeleri moderniteyi yerleştirmek için devletlerini kurdular veya mevcut devlet kurumlarını güçlendirdiler, bunun meşrulaştırıcı aracı olarak da milliyetçiliği kullandılar.[1]

Savaş sonrası Türkiyesi'nde modernite ve laikliğin kaderini hem devlet, yani askeri ve sivil bürokrasi hem de mahalli eşrafın liderlik ettiği siviller belirledi. 1918'de savaştan yenilgiyle çıkmış olan Türkiye Anadolu dışındaki bütün topraklarını kaybetmişti. Anadolu'nun da güneydoğusu Fransa, güneybatısı Yunanistan tarafından işgal edilmişti. İngilizler ve Fransızlar İstanbul'u işgal etmiş, ülkenin resmi yöneticisi olan Sultan-Halife'yi İngilizlerin tutsağı haline getirmişlerdi. Buna karşılık mahalli eşraf ve çeteciler, feshedilmiş olan İttihat ve Terakki Partisi'nin yerel şubeleri tarafından kurulan Müdafaa-i Hukuk cemiyetlerinde Yunanlara ve diğer işgalcilere karşı direnişi örgütlediler.

---

* California Davis Üniversitesi'nde toplanan Uluslararası Serbest Düşünceyi Savunma Cemiyeti Konferansı'nın açılış konuşması olarak sunulmuştur. (2005)

Mustafa Kemal, Üçüncü Ordu'nun terhis edilmesi sürecini teftiş etmek için Anadolu'ya gönderildi ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri ile birlikte Erzurum Kongresi'ni topladı. Burada mücadelenin amacı "İstanbul'daki Halife'yi kurtarmak" olarak açıklandı ve Musul hariç olmak üzere bugünün sınırlarını tanımlayan Misak-ı Milli ilan edildi. Sultan, İngilizlerin taciziyle Mustafa Kemal'i İstanbul'a çağırdı, ancak o gelmeyi reddetti. Daha sonra ordu görevini iptal etti ve Şeyhülislam'dan Kemal'i bir asi olarak niteleyen ve katlinin vacip olduğunu bildiren bir fetva aldı.

Bu sırada direniş hareketi genişlemiş ve kendini güçlendirmişti. 1922 sonbaharında Yunan istilacılar tarihsel bir yenilgi aldı; Fransızlarla bir barış anlaşması imzalandı ve Moskova'daki Bolşevikler Türklerin dostu ve destekçisi haline geldi. Literatüre geçen ismiyle Türk Milli Kurtuluş Savaşı, belli bir toprak parçasında yaşayan ve ortak bir inanç ve tarihe sahip olan bir halkın vatan saydığı toprağı savunmak için verdiği mücadele olarak görülebilir. Bu olaylar Türkiye'nin siyasal geleceğini şekillendirmekle kalmadı, modernitenin ve laikliğin gelecekte alacağı hali de belirledi. Sonradan Dankwart Rustow Mustafa Kemal'in destekçilerinin İstanbul'daki Halife'yi kurtarmak isteyen dindar Müslümanlar olduğuna işaret edecekti. Ne var ki Halife, Şeyhülislam'la suç ortaklığı içinde, iktidarını "kâfir" düşman İngilizlerle işbirliği yapmak için kullanmış ve "gerçek" Müslümanları ölüm cezasına çarptırmıştı. Buna karşılık, kitlelerle doğrudan temas halinde bulunan kırsal kesimdeki ulemanın hatırı sayılır bir kısmı ise Mustafa Kemal liderliğindeki bağımsızlık hareketini destekleyen kendi fetvalarını verdi. Besbelli ki çatışma, Sultan'la işbirliği içindeki ulemanın üst tabakasıyla, Türklerin büyük çoğunluğunun yaşadığı mütevazı kasaba ve köylerdeki alt ve orta tabakadan din adamları arasındaydı.

Zaferden sonra, nispeten özgür bir ortamda seçilen Meclis tarafından desteklenen Mustafa Kemal, neredeyse hiçbir muhalefetle karşılaşmadan, 1922'de saltanatı kaldırdı ve egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu bildiren bir geçici anayasa

ilan etmeyi başardı. Kuran'da muğlak bir şekilde bahsedilen, ancak 1774'ten sonra Osmanlılar tarafından kullanılan bir siyasal kurum olan Halifelik hakkında halkın algısı garip bir dönüşüm geçirmişti. Direnişin amacı, vatanı ve Halife'yi kurtarmak olarak açıklandığı için Kurtuluş Savaşı, uluslararası bir İslami kurum olan Halifeliği Türklerin iç meselesi haline getirmişti. Ayrıca Türkler, tam da bu sıralarda, dinsel bir toplumdan siyasal bir ulusa doğru yarım yüzyıldan beri süren dönüşümü tamamlamıştı. "Türkleşmiş" Halife; Müslüman cemaatin ve "milletin" başı haline geldi, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan edilir edilmez Cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal ise devletin laik anlamda başı oldu. 1924'te Meclis Halifeliği kaldırdı ve Halife Abdülmecid sürgüne gönderildi.[2]

Mustafa Kemal, tıpkı kendisinden önceki Osmanlılar gibi, bir devletin güçlü ve kaynaşmış bir millet tarafından desteklenmediği sürece ayakta kalamayacağını biliyordu. Bu yüzden, başından itibaren, bütün kararlarını Türk milletinin ruhuna, arzularına ve geleceğe ilişkin özlemlerine uygun olarak belirledi. Bu milleti bir arada tutan başlıca bağdan daha ileride söz edeceğim.

Bunun yanında Mustafa Kemal bağnazlıktan ve sahte dindarlıktan kurtulmuş modern bir Türk ulusu yaratmak istiyordu. Onun rasyonalizmi, hem yüksek dozda pozitivizmle hem de özgür bir manevi yaşama duyulan belli bir özlemle yüklüydü. Bu iki özellik, muhtemelen kendi dindar ailesinin ve okuduğu Fransız filozoflarının mirasıydı. Başından itibaren, ulemanın gerçek İslam'ı bilmediğine, dünyadaki gelişmelerden habersiz olduğuna ve toplum üzerinde fazlasıyla olumsuz bir etkiye sahip olduğuna inanıyordu. Halife'ye bağlılığını sürdürmesi muhtemel olan ulema, ona göre, reform ve ilerlemeye karşı muhalefeti temsil ediyordu.

Cumhuriyet rejiminin geçmişle başa çıkma ve geleceğe yön vermede kullandığı temel araç olan siyasal parti, halkın görüşlerinin ifade edildiği bir tartışma platformundan ziyade zora dayanarak reformları hayata geçiren ve kitlelere yeni rejimin fikirleri-

ni açıklayan bir araca dönüştü. 1923'te kurulan Cumhuriyet Halk Partisi, çok geçmeden içindeki gelenekçi ve muhafazakârları tasfiye etti ve kendine özgü bir reformist kimlik ve ideoloji kazandı. 1940'ların başında CHP kendisini devletle özdeşleştirdi ve parti kararları devlet kararı haline geldi.

1924'te hükümet Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseleri devlet denetimine aldı, 1930'a gelindiğinde hepsini kapatmıştı. Kuran ve din eğitimi ülkenin dört bir yanına yayılmış resmi olmayan binlerce özel kuruluşa bırakıldı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu, aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da kurulmasını sağladı. Doğrudan Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak bütün din işlerinden sorumlu olan Diyanet, 88 bin kişilik personeliyle bugün de faaliyetine devam ediyor ve ordudan sonra en fazla sayıda elemana sahip olan kurum. 1924'ten sonra devlet yerleşik İslam'ı tamamen kontrol altına almış gibi gözükse de Diyanet'in belli başlı mensupları modernist İslamcılardı ve "orijinal ruhuna ve misyonuna sadık", çağdaş uygarlıkla, insan onuru ve ruhuyla uyumlu yeni bir İslam'ın savunucusuydular.[3] Başka bir deyişle devlet sıradan insanların yaşadığı İslam üzerinde sıkı bir denetim uygularken, modern düşünceli dinsel elitleri İslam'a kendi modernist görüşlerini aşılamak üzere güçlendiriyordu. Devletin dini ibadetlere karşı çatık kaşlı tutumu, her ne kadar mevcut yasalar tersini gösterse de, dine karşı bir kampanyaya girişildiği şeklinde yanlış bir algının doğmasına neden oldu.

1921'deki geçici anayasa, dine ilişkin, yandaş veya karşıt, herhangi bir tutum belirlemiş değildi, ancak muhafazakârların baskısı, şeriatı uygulamanın Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında sayıldığı bir hükmün kabul edilmesine neden oldu. Daha genişletilmiş 1924 Anayasası cömert demokratik haklar ve özgürlükler sağladı ve 2. maddede "Devletin dini İslam'dır" hükmünü getirdi.

CHP, laikliği bir ölçüde tarif etmek için programına şu maddeyi koymuştu: "Parti, devlet yönetimiyle ilgili bütün kural, düzenleme ve uygulamaların doğa ve toplum bilimlerinin gerektirdi-

ği biçim ve öze ve dünyevi ihtiyaçlara uygun olacağını ve bunlara göre hayata geçirileceğini kabul eder."[4] O sırada, Osmanlı döneminde yetişmiş ılımlı tarihçilerin elinde olan Türk Tarih Kurumu buna itiraz etti ve laikliğin "dinin dünya işlerinden ayrılmasını ve din-devlet ayrılığını açıklayan bir kavram olduğunu, laikliği dinsizlik olarak anlamanın doğru olmadığını" söyledi. Ne var ki CHP, Büyük Millet Meclisi'nin mutlak hâkimiydi ve kendi pozitivist laikliğini empoze etti. 1926'da İslam toplumlarının hukuki belkemiği olan Şeriat'ı kaldırdı ve yerine İsviçre Medeni Kanunu'nu kabul etti. 1932'de, II. Mahmud tarafından Venediklilerden alınmış olsa da İslam'ın sembolü niteliğindeki fesi kaldırdı ve yerine Batı şapkasını getirdi, türbanı yasakladı. Üç yıl sonra hayatın her alanında kadın-erkek eşitliğini getirdi, öyle ki şu an Türkiye'de iş yaşamındaki kadınlarla erkeklerin sayısı neredeyse eşittir. 1928'de Arap alfabesinin yerine Latin alfabesine geçildi. 1932'de bütün Müslüman dünyasında Arapça okunan ezan Meclis kararıyla Türkçe okunmaya başlandı.

Hükümet bu reformların Türkiye'yi hızlı bir şekilde modernleştireceğine ve Türk halkının çağdaş uygarlığı yakalamasını sağlayacağına inanıyordu. Nihai amaç, inancın ortadan kaldırılması değil, modernleşmeydi. Ne var ki bütün karar ve uygulamalar yalnız üst tabakanın ve bürokrasinin laikleşmesini veya pozitivist olmasını sağladı, toplumun büyük bir kısmı ise sadık Müslümanlar olarak yaşamayı sürdürdü.

Kültürel ve siyasal ikilik 1930'da çarpıcı bir şekilde patlak verdi. Parti içindeki yolsuzluklardan ve kişisel çekişmelerden rahatsız olan Mustafa Kemal, demokrasinin erdemlerine olan inancı sebebiyle, çocukluktan beri sadık bir dostu olan inanmış modernist Fethi Okyar'ın liderliğinde bir muhalefet partisi kurdurdu. Okyar'ın kurduğu Serbest Fırka büyük mitinglerle halkın karşısına çıktı ve belediye seçimlerinde zaferler kazandı. Paniğe kapılan CHP liderleri, Mustafa Kemal'i, Serbest Fırka'nın devleti ele geçirme, reformları ortadan kaldırma ve nihayet Halife'yi yeniden başa geçirme çabalarında gericilere meşru bir araç sağladığı konusunda ikna ettiler.

Alt sınıflara mensup Türkler, laik reformlar karşısında şaşırtıcı bir şekilde, daha da dindarlaştılar. "Millet" kendi durumunu ve inanca ilişkin kavrayışını iç gözleme dayanarak analiz etmeye ve "yeni bir İslam"ın savunucularını yaratmaya başladı. Durumu en iyi sembolize eden kişi, 1876'da doğan ve Türkiye'nin doğusunda yetişmiş olan Said-i Nursi'dir. Kendi adlandırdığı şekliyle "Eski Said" Jön Türklerin hararetli bir destekçisiydi. Birinci Dünya Savaşı'nda savaşmış ve yeni rejimin eğitim, inanç ve moderniteye ilişkin politikalarıyla ters düşene kadar Meclis'in meşhur üyelerinden biri olmuştu. 1925'ten 1960'a kadar otuz beş yıl süren dönemdeki "Yeni Said" ise eğitim, bilim ve modernitenin doğru kavranması yoluyla İslam'ın manevi temellerine geri dönüşü vaaz eden bir âlimdi. Ona göre modernite ve bilim, kişinin inancını, kimliğini ve tarihini inkâr etmek anlamına gelmiyordu; bununla birlikte yeni bir ahlak ve toplum anlayışı, akla saygı, sevgiye dayanan insan ilişkileri ve materyalist-ırkçı bir milliyetçiliğin reddedilmesi şarttı. Kürt kökenli olan Said milliyetçiliği hiçbir zaman onaylamadı.

Nursi, aynı zamanda Müslümanlar arasında eskiden beri var olan tarikatçılığın terk edilmesini istiyordu. Ona göre din, maneviyatı muhafaza etmenin bir yoluydu ve insan dinden uygun bir şekilde istifade ederek kendi kutsal yanını anlamaya muktedir olurdu. Bağnaz bir şekilde ele alınması veya siyasal amaçlar için kullanılması dinin ulviliğine zarar veriyordu. Birçok kez, "dinin düşmanlarına karşı Avrupa'nın inanan Hıristiyanlarıyla işbirliği yapmanın caiz" olduğunu ve bilimi ve teknolojiyi anlamanın Tanrı'yı kavramak anlamına geldiğini söylediği rivayet edilir. Kısacası Said-i Nursi İslam'a yönelik devrimci bir yaklaşım geliştirdi ve devletin modernite ve bilimle ilgili politikalarını eleştirdi. Orada çalışan Türklerin çoğunun inancına değer verildiğini gözlemlediği ABD'yi destekledi.

Kendisi bir Nakşibendi olmasına karşın, bir pirin liderliği altında örgütlenen bir tarikat fikrini reddetti ve topluma, yani millete mensup olmayı savundu. Risale-i Nur adıyla bilinen öğreti-

leri, gitgide büyüyen bir şakirtler ordusu tarafından Türkiye'nin dört bir tarafına yayıldı ve modern İslam'ın ana kaynaklarından biri oldu. Yaşadığı dönemde devlet Said-i Nursi'yi Cumhuriyet ve modernite karşıtı olmakla suçladı ve ölümüne kadar sürekli çeşitli cezalara çarptırdı, hapse attı, sürgüne yolladı. Defnedildiği yer hâlâ bir devlet sırrı olarak saklanmaktadır.

Sonuçta CHP, Serbest Fırka'nın elde ettiği halk desteğinde ifadesini bulan tepkiden rahatsız oldu. Bu nedenle milliyetçilik ve laikliği kullanarak kendine göre bir "modern" millet yaratmaya karar verdi. 1919'da kabul edilen, modern Türkiye'nin temeli niteliğindeki Misak-ı Milli, milleti Osmanlı Devleti sınırları içinde ortak bir kültürü, tarihi ve değerleri paylaşan insanlardan oluşan bir topluluk olarak tanımlamıştı. Dolaylı olarak inancı da milletin paylaştığı bir ortak değer olarak görüyordu, ancak inancın tanımı daha ziyade kültüre yakındı. Çağdaş Türkiye'yi yaratan çok karmaşık süreç, gelenekçiliğin, değişimin, sosyal tabakalaşmanın ve göçlerin bir araya gelmesiyle oluştu, fakat her şey bir yana, devlet, kültür ve dilde süreklilik söz konusuydu. (Osmanlı tarihi boyunca devlet dili olan Türkçe 1850'den sonra modern okullarda, basında, mahkemelerde ve kökenlerine bakılmaksızın seçkinler arasında iletişim aracı haline geldi.) Bunun sonucunda ortaya çıkan yoğun kimlik değişimleri bireylerin kendilerine ilişkin bilinçlerini geliştirdi, böylece inanç ve modernite hakkında daha sağlıklı bir anlayışın gelişme yolunu açtı. II. Abdülhamit ve Jön Türk dönemi, bütün kusurlarına karşın, uluslaşma sürecini kolaylaştırdı. Bu dönemde uygulanan kimi politikaların uluslaşmayı hızlandırmış veya geciktirmiş olması mümkünse de süreci belli bir doğrultuya sokmak üzere devlet gücü kullanılmadı, sadece bu bile, yukarıdaki yargıyı haklı çıkarır niteliktedir. Ne var ki bu görüş yaygın olarak kabul görmemektedir.

Serbest Fırka deneyimi, CHP'yi şuna inandırdı: Halk, toplum ve milleti geleneksel İslami çerçeve içinde algılamayı ve ataları olarak gördükleri Osmanlılarla gurur duymayı sürdürdükçe, az çok Avrupalı emsallerine benzeyen gerçekten modern bir Türk

ulusu yaratmak ve modernleşmeyi başarmak mümkün değildi. Modernlik ve milliyetçilik artık eşanlamlı hale gelmişti.

Gerçek bir dönüm noktası olan 1931 CHP Kongresi, parti ilkelerine devletçilik ve inkılapçılığı da ekleyerek, altı oku partinin yol gösterici ideolojik prensipleri olarak belirledi. 1937'de altı ok anayasaya geçirildi. 1928'de devletin dininin İslam olduğunu ifade eden madde anayasadan çıkarılmıştı, 1937'de ise laiklik ilkesi doğrudan anayasaya dâhil edildi.

İlk Türk Tarih Kurumu Kongresi 1932 yılında toplandı. Burada, etnik Türklerin Orta Asya'daki tarihsel vatanlarında dünya medeniyetinin yaratıcısı oldukları, ama kendi medeniyet yaratma dehalarını gerektiği gibi değerlendirememiş oldukları kararına varıldı. Kongre, Türk tarihinin en uzun süren ve muhtemelen en parlak dönemi olan Osmanlı devrini görmezden geliyordu, çünkü Osmanlılar İslam'ın bayraktarıydılar. Osmanlı padişahları, uygarlık gelişirken Türk ulusal ruhunun uykuya dalmasına yol açan, yozlaşmış ve sefahate dalmış hükümdarlar olarak görüldü ve reddedildi. İslam'ın hem ulusal kültürün gelişmesini engellediği hem de Türk kültürünün zararına Arap kültürünün yayılmasını sağlayan bir kanal açtığı iddia edildi. Oysa Osmanlı sanatı ve kültürü kendine özgü bir Türk-İslam damgası taşıyordu.

Aynı zamanda Türk tarihi yeniden değerlendiriliyordu. Büyüleyici bir girişim olan Halkevleri milletin geleneksel ruhunu ve kültürünü modern bir Türk versiyonuna dönüştürmeyi amaçlıyordu. Jön Türk döneminde, ılımlı milliyetçiler tarafından kurulan Türk Ocakları Türkçe konuşan ve aynı tarihi paylaşan insanların hars (kültür) birliğine dayanıyordu. Hareketin lideri olan Hamdullah Suphi Tanrıöver modernist bir Osmanlı ailesinden geliyordu ve Mustafa Kemal'in yakın dostuydu. Siyasal yönelimli ve daha geniş bir hareket olan Türk Yurdu (1911) ise Rusya doğumlu, Tatar kökenli bir aydın olan Yusuf Akçura'nın liderliğinde, Rusya ve Orta Asya'daki Türk halklarına özel bir önem veren, milliyetçi ve laik, ama din karşıtı olmayan bir yaklaşımı benim-

siyordu. Türk Ocaklarının "hars" anlayışı, inancı kültürün temel bileşeni olarak gördüğü için, halkın ruhuna uygun bulunuyordu. Ne var ki 1932 yılında Türk Ocakları alelacele kapatıldı ve yerlerine CHP Genel Sekreterliği'ne bağlı Halkevleri kuruldu. "Gerçek, bozulmamış Türklere" seslenen Halkevleri belli başlı bütün şehir ve kasabalarda kuruldu. Tarih, edebiyat, güzel sanatlar gibi dallara ayrılmış Halkevlerine bağlı dokuz branş, Cumhuriyet'in fikirlerini ve "modern" ruhu, yani dini içerikten yoksun laik bir kültür ve kimliği kitlelere yayıyordu. Daha sonra, folklor, örf ve âdetler, halk gelenekleri gibi mahalli olanı ulusal olana bağlayan bütün unsurları içeren ve gerçek bir ulusal ruhun somut ifadelerine dayandırılan yeni bir Türk kültürü yaratmak üzere kırsal bölgelerde Köy Odaları adında benzer kurumlar oluşturuldu.

İlhamını Sovyetler Birliği'ndeki Narodni Dom'dan alan Halkevleri mahalli kültürün standartlarını yükseltmek ve zengin taşra kültürünü kent sakinlerinin ilgisine sunmak açısından mükemmel kurumlar olarak ortaya çıktı. 1950'ye kadar kurulan 478 Halkevi ve 12 668 Köy Odası çok sayıda mahalli sanatçının yetişmesini sağladı, bunların bir kısmı ulusal çapta tanındı. Yine bu kurumlar, mükemmel antropolojik ve mahalli bilgiler içeren 90-95 civarında gazete ve dergi çıkarttı. Ne var ki Halkevleri ve Köy Odaları, mahalli halkı bir araya getirmek yerine, sergilenen oyun, konser, dans vb. şeylerle ilgilenmeyen büyük bir çoğunluk ve küçük bir "modern" azınlık olmak üzere halkı ikiye böldü. Halkevleri çok geçmeden İslam karşıtı olmakla ve halkın dilinde inanca meydan okumak olarak anlaşılan laikliği savunmakla suçlanmaya başlandı.

1934'ten sonra Atatürk ismini alan Mustafa Kemal'in vefatının ardından devletin başına geçen İsmet İnönü kendini Gazi'ye adamış (Mustafa Kemal'in bu unvanı halkın gözünde mistik bir çekiciliğe sahipti), ama CHP'ye tamamen karşı olan bir millet gerçeğiyle yüz yüze geldi. Bu koşullar altında laiklik, partinin modernite ve ulusal bütünlük adına diktatörlük benzeri bir rejim kurmasını meşrulaştıran bir acil durum teçhizatı haline geldi. Muha-

lefet eden veya hükümet politikalarını eleştiren herkes ya inancı kullanarak Cumhuriyet'i yıkmak isteyen bir İslamcı-gerici ya da Sovyetler hesabına çalışan bir komünist olarak damgalandı. Batının giyim-kuşam, yaşam tarzı ve dil yönünden taklit edilmesi modernleşmeye yönelik bir adım olarak düşünüldü ve içerikten yoksun bir biçim haline geldi. CHP kendisini devletle özdeşleştirdi ve İsmet İnönü'yü milli şef ilan etti. Yine de rejim Alman, İtalyan ve Sovyet rejimleri gibi bütünüyle ideolojik ve totaliter olmadı.

Devlet, laikliği devlet ideolojisine dönüştürmekle birlikte, ateizm ve agnostisizmi öğütlemedi ve yönetici elitlerin hor görmesine karşın, İslami ibadet, ritüel ve törenleri yasaklamadı. Modernleşmeyi başarmak amacıyla yola çıkan Türklerin değişim öyküsü, insan onuruna, inanca ve özgürlüğe saygısını yitirmedi. Taşrayı temsil etmek üzere Meclis'te bulunan birçok CHP'li vekil, devleti ve laik politikaları destekler görünmelerine karşın, dayandıkları seçmen kitlesinin geleneksel İslami kültürüne bağlı kalmayı sürdürdüler. Bu kişilerin çoğu, moderniteyi parti liderlerinden oldukça farklı biçimde anlayan cumhuriyetçi ve modernist insanlardı. Merkezi devlet, ancak, kırsal kesimdeki insanlar tarafından kabul edilmiş otantik mahalli önderler olan ve en azından yeni bir alternatif ortaya çıkana dek CHP içinde kalmayı sürdüren eşrafın, kendisiyle işbirliği yapması sayesinde taşrayı kontrol altında tutabiliyordu.

Kısacası Türk rejimi iktidarı tekelleştirdi, sert kanunlar yürürlüğe soktu, toplumun psikolojisinde derin yaralar açtı ve kültürel yabancılaşma yarattı, ama besbelli ki modernleşmeyi sağlayacak doğru yolu seçip seçmediği konusunda öteden beri bir kuşku duydu. Rejim, kendi tarihsel köklerinden kopmuş ve mutlak hakikat olarak laikliği ve ırk temeline dayanan bir milliyetçiliği benimsemesi yönünde eğitilmiş bir yeni nesil yarattı. O neslin birçok mensubu hâlâ bu zihniyete sahip. Buna karşın bu laik modernistlerin Batının liberal siyasal literatürüyle tanışmaları, siyasal rejimi, baskıcı olmakla ve tam da anayasanın garanti altına aldığı laik özgürlük ve hakları vatandaşına tanımamakla suçla-

malarına neden oldu. Böylece muhafazakârlar inanç özgürlüğünü kısıtladığı için, yeni nesil "laikler" ise halkı siyasal ve bireysel haklarından yoksun bıraktığı için rejimi eleştirmeye başladılar. 1945-6'da Türkiye bir muhalefet partisi kurulmasını, parlamenter rejime geçilmesini ve nispi bir ifade özgürlüğünü kabul etti. Kısacası, her ne kadar anlamı her grup için farklı olsa da, Türkiye demokrasiyi kabul etti.

Türkiye Sovyetler Birliği'nin toprak taleplerine karşı Amerika'nın desteğini kazandı ve nihayet 1952'de NATO'ya katıldı. Batının savunma sisteminin bir parçası haline gelen Türkiye, eski bir sadrazam ailesinden gelen meşhur bir tarihçi olan Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü'nün deyişiyle "zaten parçası olduğu bir medeniyete" dâhil oldu. Türkler, kendilerinden üstü kapalı olarak, ülkelerinin güvenliğini garanti altına alan müttefiklerin norm ve değerlerini benimsemeleri istendiğinde, Türk yazarları ve devlet adamları aracılığıyla, rejimin nihai amacının zaten her zaman demokrasi olduğunu; bu yüzden özgür seçimleri, çok partili hayatı ve basın özgürlüğünü kabul ederek Türkiye'nin aslında derinden hissettiği bu arzuya uygun hareket ettiğini iddia ettiler.[5]

Türkiye'nin 1946'dan sonraki siyasal hayatı, 1950 seçimlerinde CHP'nin yenilmesine ve Celal Bayar gibi Atatürk'ün yakın arkadaşlarının ve taşra eşrafının liderliğindeki Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine sahne oldu.[6] Bürokrasinin, ordunun ve aydınların desteğinden hâlâ faydalanmakta olan CHP, partinin altı oklu bayrağında ifadesini bulan ilkelere sadık kalmaya devam etti. 1977'de kazandığı bir çoğunluk dışında, hiçbir seçimden galip çıkamadı.

SONUÇ

Türkiye'de son elli yılda yaşanan siyasal olaylar, sayısız perspektiften değerlendirilebilir. Bu makalede bu perspektifler üç kategoriye ayrılmıştır: Gerçek bir demokrasinin işleyişini sağlamak için gereken kurumsal ve yasal sistemlerin inşa edilmesi; ülkenin

doğru bir modernite kavrayışına yöneltilmesi ve laikliğin yeniden tanımlanması; ve son olarak 2002'de İslamcı modernistlerin iktidara gelmesiyle açılan yeni dönem. Gerçekten de Türk siyasetinin son elli yılı laikliğin aşırılıkları, modernite adına yapılan hataların düzeltilmesi ve inançla aklın, dünyevi hayatla maneviyatın bir arada yaşamasını sağlayacak yeni çözümler aranması gibi meseleler etrafında döndü. Demokrasi, henüz tamamlanmamış bir süreç olan Türk İslamı'nın moderniteyle, laikliğin inançla uzlaşmasına izin verecek atmosferi ve araçları sağladı. Yukarıdan dayatılmayan, toplumun geleneklerine, değerlerine ve inancına saygı duyan ve değişime açık olan gerçek bir demokrasi diğer İslam toplumları tarafından da benimsenebilir. Türkiye bir model değil, daha yüksek bir yaşam standardına erişmek için muhtemel yollardan birini sağlamıştır.

Laiklik ve moderniteye ilişkin yeni bir kavrayışı mümkün kılan kurumsal çerçeve ve önlemlerin hayata geçirilmesi, çok liberal nitelikteki 1961 ve 1982 anayasalarının kabul edilmesiyle hızlandı. 1961 Anayasası özgürlüklerin kapsamını genişletti, 1982 Anayasası ise güçlü bir yürütme geleneğiyle liberalizmi uzlaştırmaya çalıştı. Bu anayasalar ve çok sayıdaki anayasa değişikliği üç askeri müdahaleden kaynaklandı. Seçilmiş hükümetleri deviren bu askeri müdahaleler laikliği ve Atatürk inkılaplarını korumak gerekçesiyle meşrulaştırıldı. Her birinin ardından seçimler yapıldı ve sivil hükümetler kuruldu.

Ordu CHP'ye güvendi ve başarısız bir şekilde destek verdi, seçmenler ise bütün baskılara meydan okudular ve *kendi* temsilcilerini seçtiler. 1960'larda CHP daha normal bir parti olmaya karar verdi ve laiklik de dâhil olmak üzere altı oktan vazgeçti. Sonunda CHP içinden iki farklı parti çıktı. Parti, 12 Eylül'den sonra CHP ismiyle yeniden faaliyete başladığında çok farklı bir program benimsedi. Bugün CHP meclisteki sandalyelerin üçte birini elinde bulunduruyor, geriye kalan üçte ikiyse "İslamcı" Adalet ve Kalkınma Partisi'ne ait.

Türkiye'de demokrasinin nispi başarısı, teknik olarak, 1948-50 gibi erken bir tarihte güvenilir bir seçim sisteminin kurulmasın-

dan kaynaklanır. Vatandaşlar, devletin en yüksek yasa haline getirmesine rağmen, işine geldiği gibi uyguladığı anayasal özgürlük ve haklara sahip olmak istiyordu. Türkiye'de demokrasi mücadelesi, esasen, demokratik özgürlük ve hakları ve bunun göze çarpan bir parçası olan dinsel inanç özgürlüğünü elde etme mücadelesiydi.

İslam ve demokrasi tartışmasının odağında Halifelik veya Şeriat mahkemeleri gibi İslami kurumların diriltilmesi değil, inanç özgürlüğü vardı. Dini tören ve ibadetleri serbestleştirme tartışması, devletin modernite, milliyetçilik ve laikliğe ilişkin inançlarını toplumun görüşlerini dikkate almaksızın dayatmasına karşı bir eleştiriydi aslında.

Mücadele, geniş özgürlükler vaat etmekle birlikte laikliği temel bir prensip olarak benimseyen bir anayasanın sınırları içerisinde gerçekleşti. 1961 Anayasası'nın 2. maddesi Cumhuriyet'i insan hakları temelinde kurulmuş milli, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti olarak tanımlıyordu. 19. maddede şöyle deniliyordu: *"Herkes vicdan ve dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kamu düzenine veya genel ahlâka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmıyan ibadetler, dinî âyin ve törenler serbesttir. Kimse ibâdete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlarını açıklamaya zorlanamaz. Kimse, dinî inanç ve kanaatlarından dolayı kınanamaz."* Ayrıca hiç kimsenin ibâdete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacağı söyleniyor ve devletin sosyal, iktisadî, siyasî veya hukukî temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırmak yasaklanıyordu. Aynı şekilde, kişilerin siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, dini veya dinî duyguları istismar edemeyeceği; bu yasak dışına çıkanların cezalandırılacağı; benzer şekilde davranan siyasî partilerin kapatılacağı belirtiliyordu.

153. madde "Türk toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin lâiklik niteliğini koruma amacını güden" devrim kanunlarının herhangi bir anayasal yorumla değiştirilemeyeceğini özel olarak belirtiyordu. "Daimî" nitelikteki bu kanunların en önemlileri Tevhid-i Tedrisat, tekke ve

zaviyelerin kapatılması, evliliklerin medenî hukuka göre yapılması ve Latin alfabesinin kabulünü hükme bağlayan kanunlardı. 1920'ler ve 1930'lardan itibaren bu kanunlar laikliğin belkemiği olarak görüldü.

1982 Anayasası, 1961 Anayasası'na büyük değişiklikler getirdi, buna karşın, dinî eğitimle ilgili önemli bir değişiklik dışında, laikliğe ilişkin hükümlere dokunmadı. 1961 Anayasası'nın 10. maddesindeki hükümleri tekrar eden 24. madde *"Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır,"* hükmünü getiriyor, bununla birlikte şöyle devam ediyordu: *"Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır."* 14. maddede bir hayli garip bir hüküm getiriliyor ve kişilerin *"Anayasa hükümlerini, Anayasayla tanınan temel hak ve hürriyetlerin yok edilmesi veya Anayasada belirtilenden daha geniş şekilde sınırlandırılmasını mümkün kılacak şekilde yorumlayamayacağı"* belirtiliyordu.

Her iki anayasada da laikliğin biçimsel tanımı aynıydı. Çünkü her ikisi de gerçek yönetici eliti veya popüler ismiyle derin devleti temsil eden ordu mensupları ve aydınlar tarafından hazırlanmıştı. Anayasalar, hem laikliğin biçimsel simgelerinin korunduğu, hem de -laiklik ilkesini ihlal etmediği sürece- eksiksiz bir inanç özgürlüğüne izin verildiği izlenimini yaratmaktadır. Buna karşın laikliğin ve inanç özgürlüğünün nasıl yorumlanacağı, halkın oylarıyla iktidara gelen ve onun beklentilerine cevap vermek zorunda olan partiye bağlıdır. Bu yüzden, Denizli ve Gaziantep gibi sanayi merkezlerinin bulunduğu çeşitli bölgelerde yeni bir orta sınıfın ve büyük bir girişimci grubun ortaya çıkışı ve zenginlik ve iktidar merkezini basının ve üniversitelerin kalbi olan en büyük şehir İstanbul'dan taşraya taşıması son derece önemlidir.

Sonuç olarak 1947 gibi erken bir tarihte siyasal partiler inanç özgürlüğünü genişletmek için çalışmaya başlamışlardı. Demokrat Parti 1950'de iktidara geldiğinde ezanın yeniden Arapça okunmasını sağladı ve 1951'de Halkevleri'ni kapattı. Halkevleri

1960'larda yeniden açıldı, ama etkisi çok az oldu. İmam Hatip Liseleri başta olmak üzere dinî eğitim kurumları hızla çoğaldı, inşa edilen camilerin, hacca gidenlerin, dinî yayınların, (dinî bir etikete sahip olmayan) dinî kurumların, şenliklerin ve benzeri faaliyetlerin sayısı ve kapsamı arttı. Yabancı basının "İslam'ın uyanışı" olarak tanımladığı şeyi ortaya koyabilmek için sorumluluk sahibi bir bilim adamının düzinelerce sayfaya ihtiyacı olacaktır.

Yabancı basın, İslam'ın uyanışını Türklerin moderniteyi ve inancı yeni bir gözle değerlendirmesi olarak değil, Ortaçağ'a dönüş olarak resmetti. Çoğu Türkün, laikliğin inançlarına saldırdığını düşünerek olağanüstü savunmacı bir tutum aldıkları doğrudur. Maneviyatın bu savunusu, aslında bilim ve maddi gelişmenin inançla ve toplumun kimlik ve kültürüne saygıyla çelişmediği bir modernite anlayışı talep etmek demekti. Bu sırada, bireysel yaşamda dinin yeri, olağanüstü bir irdeleme ve tartışma konusu haline geldi. Laikliğin anlamı sürekli değişiyordu.[7] Dinî kimlik ve inancın eski bağnaz ve geleneksel biçimlerine bağlı olan kesimin, Türk toplumunun yüzde 2 ila 10'u arasında değiştiği düşünülebilir; toplumun geri kalanı çeşitli düzeylerde yeni, liberal, bireyselleşmiş inanç anlayışına bağlıdır. Birçok bilimadamı eski klişelere sadık kalıp, çoğunlukla bilim-modernite ve inancın birbirlerini dışlayıcı olgular olduklarını düşünen Kemalist Türk elitlerinden bilgi alır. Ne var ki Jenny White gibi daha genç Batılı bilim adamları Türkiye'de din olgusunu yeni bir gözle değerlendirmektedir.[8]

İnanç, laiklik ve demokrasinin anlamı konusunda yaşanan değişimi en iyi yansıtan şey, belki de, Türkiye'de siyasal İslam'ın yükselişi, düşüşü ve yeni bir biçim altında yeniden doğuşudur. 1931'den ve özellikle 1938'den sonra güçlü parti yönetimi ve laiklik, moderniteyi yerleştirmenin mutlak koşulu olarak meşrulaştırıldı ve tek parti yönetimi gitgide laik modernistler ve gelenekçiler arasında bir muhalefet dalgası yarattı. 1945-6'da nispi bir özgürlük ortamı sağlanır sağlanmaz Millet Partisi adında bir parti kuruldu, ancak -tıpkı diğer bazı kurum ve yayınlar gibi- laiklik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle kapatıldı.

1967'de, bir dönem Almanya'da ders vermiş bir mühendislik profesörü olan Necmettin Erbakan Milli Görüş hareketini başlattı. Hareket bilim ve teknolojiyi, sanayileşmeyi ve milliyetçiliği savunuyordu, ancak bunların hepsini dine tabi kılıyordu. Çoğu 1950'lerden sonra köyden kente akan milyonlarca insanın yeni eğitim görmüş çocuklarından oluşan geniş bir aydın kesimini, neredeyse hemen, etkisi altına aldı. Bu alt sınıf kent sakinlerinin sıkıntıları militan Marksist ve Maoist hareketlere can verdiği gibi, daha yaygın olarak kültürel muhafazakârlığa ve ateşli bir İslamcılığa yöneldi.[9] Milli Görüş birçok muhafazakâr ve fanatik İslamcıya nazaran daha az köktenciydi ve gerek ülke içinde gerekse halen gücünü koruduğu yurtdışındaki gurbetçiler arasında daha geniş bir kabul ve önemli bir destek gördü.

Birtakım eski tip İslamcının desteklediği Erbakan, 1970'de uygun siyasal atmosferden faydalanarak Milli Nizam Partisi'ni kurdu. Parti sadece bir yıl sonra ordu tarafından kapatıldı. Erbakan Türkiye'nin ekonomik geriliğinin laiklik ve Batılılaşmadan kaynaklandığını ileri sürüyordu. (Bu kavramlar modernleşmeyle karıştırılmamalıydı.) Çok geçmeden ordu Erbakan'ı sürgünde olduğu Avrupa'dan çağırdı ve Marksizmin hızlı yükselişine karşı ondan bir İslamcı parti kurmasını istedi. Bunun sonucunda kurulan Milli Selamet Partisi, 1973-80 arasında koalisyon hükümetlerine destek olarak ve bizzat katılarak Türk siyasetinde rol oynadı. 8.6 ila 11.9 arasında değişen oy oranı Türkiye'de "İslamcıların" aldığı halk desteği açısından iyi bir göstergeydi. Parti 1980'deki askeri darbenin ardından kapatıldı ve 1983'te sivil düzene geçilmesiyle birlikte Refah Partisi adıyla yeniden kuruldu. Bir süre daha düşük seviyelerde seyrettikten sonra 1995 seçimlerinde yüzde 21 oy aldı.

Refah Partisi'nin aniden kazandığı bu halk desteği, zayıf koalisyon hükümetlerinden duyulan rahatsızlıktan ve partinin ideolojiden ziyade ekonomik kalkınmayı vurgulayan ılımlı bir yapıya dönüşmesinden kaynaklanıyordu. Parti Erbakan'ın Başbakanlığında hükümet oluşturdu ve Türkiye'nin iç ve dış politikasını

büyük ölçüde değiştireceği muhtemel olan bir siyaset benimsedi. Erbakan, Şubat 1997'de, ordunun hakim olduğu Milli Güvenlik Kurulu'nun müdahalesiyle görevden çekilmeye zorlandı.

Sert eleştirilerle karşılaşan önceki darbelerin aksine, 1997'deki "yarı darbe" Türkiye'de sessizlikle karşılandı. Yaptığım görüşmelerden ve okuduklarımdan çıkardığım sonuç, partinin birçok sıradan üyesinin Erbakan'ın politikalarından memnun olmamakla birlikte, partideki mutlak denetiminden dolayı ona meydan okumayı göze alamadığıydı. 1997 olayları sadece Erbakan'ın liderlik niteliklerinden yoksun olduğunu değil, aynı zamanda onun hayalci siyasal İslam görüşünün Türkiye'yi felakete sürükleyebileceğini de gösterdi. Erbakan'ı eleştiren genç siyasetçiler, Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül, parti yönetimini ele geçirmeye yönelik başarısız bir girişimin ardından Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdular. 3 Kasım 2002 seçimlerinde oyların yüzde 34'ünü ve Meclis'teki sandalyelerin üçte ikisini kazanan AKP, hükümet kurmaya ve hatta anayasayı değiştirmeye yetecek bir seçim zaferi elde etti. Erbakan'ın bir emanetçi aracılığıyla perde arkasından yönettiği Saadet Partisi ise sadece yüzde 2.4 oy aldı ve Meclis'e giremedi.

AKP'nin kazandığı bu olağanüstü seçim zaferinin basit, fakat Türkiye açısından yaşamsal öneme sahip üç sebebi vardır. Birincisi; parti, cumhuriyetçiliği, demokrasiyi, Atatürkçülüğü ve laikliği Türk siyasal sisteminin temel bileşenleri olarak kabul ederek, yüz elli yılda başarılan moderniteyi kucaklamıştır. İkincisi; halk, liderlerinin geçmişi ve kişisel dindarlıkları sebebiyle, AKP'nin inanca saygı göstereceğine ve Refah Partisi gibi dini partizan siyasal amaçlar için kullanmayacağına inanmıştır. Üçüncüsü; parti, Türklerin çoğu tarafından gelişme önünde bir engel olarak görülen devletçi ekonomiyi liberalleştirerek, kendini ekonomik kalkınmaya adamıştır.

Bazı küçük krizlere karşın AKP, iki buçuk yıllık iktidarı boyunca vaatlerini gerçekleştirmiştir. Milli Güvenlik Kurulu üzerinde sivil denetim sağlanması, azınlıklara televizyonda ve ba-

sında kendi dillerini kullanma hakkı verilmesi ve siyasal-kültürel standartlarına uyarak Avrupa Birliği'ne üyelik çabası, iktidardaki "İslamcı" parti sayesinde, Türk demokrasisine yeni bir derinlik ve kapsam getirmiştir. "Türban", "zina" ve "İmam Hatip Okulları" gibi konular dolayısıyla, dinin alanını genişletmeye yönelik büyük bir çaba sarf edildiği söylenemez, zaten bunlar dinsel değil, daha çok siyasal konulardır. Ülke ekonomisi AKP döneminde istikrarlı bir şekilde büyümüştür. Herkesin kabul edeceği gibi, geleneksel İslamcılarla Kemalist laikler arasındaki eski bölünme varlığını sürdürmektedir; çünkü ikinci grup, İslam ve modernitenin barış içinde bir arada yaşayabileceğini ve inançla bilimin birbirlerini dışlayıcı kavramlar olmadığını kabul etmemektedir. Ne olursa olsun, demokrasi bütün ön koşullarıyla birlikte sürdürüldüğü ve yürürlükte olduğu ve vatandaşlar istedikleri liderleri seçebildikleri sürece, büyük ihtimalle bütün Türkler modernitenin maddi ve manevi yönleriyle bir bütün olduğunu ve bunu güvence altına alan yolun gerçek bir demokrasiden geçtiğini kabul edeceklerdir.

NOTLAR

1. Ortadoğu'da devleti güçlendirme çabaları için bkz. Steven Heydemann (ed.), *War, Institutions and Social Change in the Middle East*, Berkeley, 2000. Yazar, modern Ortadoğu'da devlet oluşumunu açıklamak için 1600'den sonra Avrupa'da yaşanan devlet deneyiminden faydalanıyor. Benim kitap hakkındaki değerlendirmem için bkz. Kemal H. Karpat, "Review: Steven Heydemann. War, Institutions, and Social Change in the Middle East", *The American Historical Review*, Şubat 2002, Vol. 107, No. 1: s. 313-315
2. Halife, ölümüne yakın, Türk olduğunu ve vatanı olan Türkiye'de gömülmek istediğini söyledi. İkinci Dünya Savaşı sırasında Paris'te öldü ve varisleri onu "vatanına" gömmek için Türk hükümetinin iznini bekledi. On yıllık nafile bir bekleyişten sonra, kızıyla evli olan Haydarabad Nizamı sayesinde Medine'ye defnedildi.
3. Ahmet Akseki, Şemseddin Günaltay (CHP vekili ve Başbakan) ve 9 ciltlik muazzam bir Kur'an tefsiri olan Hak Dini Kur'an Dili'nin yazarı Elmalılı Hamdi Yazır'dan bahsedilebilir. Türkiye'deki "yeni" İslam'ı temsil eden ve laikler tarafından da saygı gören daha birçok isim vardır.
4. Bkz. Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin yayınladığı *Tarih* isimli çok ciltli çalışma, 1930, cilt 5, s. 1695. Kurum 1932'de Türk Tarih Kurumu ismini almış, 1980'lerde Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na bağlanmıştır.
5. Kemal H. Karpat, "The People's Houses in Turkey, Establishment and Growth", *The Middle East Journal*, Kış-İlkbahar, 1963, s.55-67.
6. Bu makalenin yazarı Türkiye'de demokrasinin kurulmasını analiz etti ve bu çalışma bir Türk üniversitesindeki işini kaybetmesine mal oldu. Kitap İngilizce'de *Turkey's Politic, The Transition to a Multi-Party System* (Princeton, 1959) ismiyle yayınlandı. 1967'de *Türk Demokrasi Tarihi* adıyla Türkçe'ye çevrildi ve o zamandan beri çok kez yeniden basıldı.
7. Türkiye'de ideoloji hakkında tartışmalar her tarafta kol gezmektedir. Kemal Karpat, "Türkiye'de Bugün İdeoloji Durumu", *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı:30, Kasım-Ocak 2005. Yukarıdaki dergi, diğer dergilerin çoğu gibi, birçok sayısını laiklikle ilgili konulara ayırmıştır. Türkiye'nin önde gelen gazeteci ve televizyon yorumcularından biri olan Taha Akyol, bk. Strasbourg'daki Türk-Avrupa Karma Parlamenterler Komisyonu'nda dinle ilgili bir tartışmadan söz eder. CHP temsilcisi kızgın bir şekilde sorar: "Burada neden dini tartışıyoruz? Avrupa kurumları laiktir." *Milliyet*, 2 Mart, 2005. Aslında laiklikle ilgili tartışmalar yukarıdaki alıntıdan çok daha karmaşıktır. Bugün temel tartışma konusu dini eğitimdir.

8. Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, Seattle 2003. Ayrıca bkz. "Turkey's New Muslimhood": The End of Islamism?" *Congress Monthly*, Kasım-Aralık 2003, s.6-9.

9. 1961-80 yılları arasındaki demokratik liberalizasyon, çoğu zaman değişimi meşrulaştırmak için Atatürk'ün adını kullanan "sol" kesimdeki Marksist-Leninist bilimsel sosyalistlerle, milliyetçi, İslamcı ve gelenekçilerin karışımından oluşan "sağ" kesim arasındaki sert ideolojik çatışmalar içinde sona erdi. Ülke çapında işlenen cinayetler, kurtarılmış bölgeler yaratan gerilla savaşı, "camiye karşı okul" şeklinde resmedilen "ilerici" öğretmenlerle "gerici" köylüler arasındaki çatışmalar ve daha birçok benzer şiddet eylemi 1980'de her iki tarafı da acımasızca ezip geçen askeri darbeye kadar sürdü. Yine de Türkiye'deki bu kanlı kargaşa dönemi, sol ve sağdaki aşırı uçları merkeze getiren ve gerçek bir demokrasinin savunucuları olmalarını sağlayan bir katalizör görevi yaptı. Bugün aşırı Marksistler, İslamcılar, köktenciler ve milliyetçiler nispeten küçük gruplar halinde, toplumdan izole olmuş durumdalar ve halk üzerinde pek bir etkileri bulunmuyor.

İSLAMCI BİR TÜRK PARTİSİNİN MODERNİTE VE DEMOKRASİ YOLCULUĞU*

3 Kasım 2002'de Türkiye ve dünya, beklemediği ve kimi yönlerden arzu etmediği, barışçı yollarla gerçekleşen bir sivil, politik, sosyal ve kültürel devrime tanıklık etti. Bu devrimi gerçekleştiren partinin benimsediği isim, geleneksel ve modern olanın otantiklik ve çağdaşlık arayışı içinde birleştirilmesiyle oluşmuş melez bir mizacı yansıtır. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), isminin ilk sözcüğünü Arapça *adalet* sözcüğünden alır, yakın bir zamanda türetilen ikinci sözcük ise *kalkmak* fiilinden gelir. (Eskiden kalkınma kavramını anlatmak için kullanılan Arapça kökenli *inkişaf* sözcüğünün yerine geçen öz Türkçe sözcük *gelişmek* idi.)

AKP, 14 Ağustos 2001'de, Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül'ün başını çektiği bir grubun liderliğinde kuruldu. Erdoğan, o sırada, ülkenin önde gelen bir milliyetçi aydını (Ziya Gökalp) tarafından 1920'lerin başında, Kurtuluş Savaşı sırasında yazılan ve Türkleri yabancı istilasına karşı direnişe çağıran vatansever bir şiirden bölümler okuduğu için hapisteydi. Partinin kuruluşunun ilan edilmesinden on gün sonra da, bu kez, 1994'te yaptığı ve kişinin "hem Müslüman hem laik" olamayacağını söylediği bir konuşması nedeniyle hakkında dava açıldı.

---

* Prof. Stanley Payne onuruna hazırlanan kitap için kaleme alınmıştır. *Sacred in Twentieth-century Politics: Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne, 2008*

Türk siyasal sahnesini gözlemleyenler, Erdoğan hakkındaki davanın, onu, Türkiye'nin laik düzeninin altını oyacak bir yeni İslami parti kurmaktan caydırmak için açıldığını söylemekte acele ettiler. Oysa Türk siyasetini daha dikkatli inceleyenler, bu kararı bütün İslamcıları tek bir dindar parti içinde tutmak için planlanmış, zekice bir hareket olarak yorumladılar. Refah Partisi (RP) zaten kamuoyu tarafından İslamcı rejimden yana bir parti olarak görülüyordu ve yeni parti "İslamcı", "gerici", "anti-Kemalist" vb. etiketleri taşımayı sürdürdükçe yönetici elit, halk üzerinde etkili olanlar başta olmak üzere, partinin mensuplarını rahatlıkla İslamcı faaliyetle suçlayabilir, böylece onları siyasal başarısızlığa mahkûm edebilirdi.

Kendilerinin laik ve Kemalist olduğunu iddia edenler, çoğu zaman Atatürk'ün görüşlerini kendi ideolojik duruşlarına uyacak şekilde yorumladılar. Bununla yetinmeyip, 1923'ten beri modernist rejimi kurtarmak için her tür yola başvurmaya hazır konumda durarak, iktidarı ellerinde bulundurdular ve bu süreçte kendi ayrıcalıklarını elde ettiler.

Yine de, Türkiye'de çoğu zaman olduğu gibi paradoksal bir şekilde, yönetici elitin gönüllü olarak seçmenlerin kararını kabul etmesi, bu demokratik olmayan tutumu yumuşattı. Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticileri, tıpkı Osmanlı'daki selefleri gibi, iktidardayken benimsedikleri katı otokratik devlet anlayışıyla, bireylerin özel yaşamlarında sergiledikleri olgun, insani ve eşitlikçi özlemleri çok hassas bir şekilde birleştirdi. Devlette ifadesini bulan materyalizm ve güç -her ne kadar egemen konumdaymış gibi görünse de- muhafazakârlar tarafından öğütlenen şahsi manevi yaşam, sükûnet ve gönül rahatlığının yerini tutamadı. AKP'nin 2002'deki seçim zaferi ve iktidara geldikten sonraki politikaları, uygun bir tarihsel ve kültürel perspektifle ele alan bir tarihsel çerçeve içinde sunulduğunda daha iyi anlaşılabilir.

1945-46'da çok partili sisteme geçilmesinden bu yana, Türkiye'de çeşitli İslamcı partiler faaliyet gösterdi. Bunlar arasında en önemlisi, bir dönem Almanya'da da ders vermiş bir mü-

hendislik profesörü olan Necmettin Erbakan tarafından kurulan Milli Nizam Partisi'ydi. Laikliğe aykırı eylemlerinden dolayı kapatılan Milli Nizam Partisi'nin yerine 1973'te Milli Selamet Partisi kuruldu. 1980'deki askeri darbenin ardından tekrar kapatılan parti, bundan sonra farklı isimler altında siyasi hayatına devam etti. Partinin sürekliliğinin ve sağlamlığının temelinde, 1967 gibi erken bir tarihte Erbakan tarafından formüle edilen ve gençler arasında kendine taraftar bulan oldukça dünyevi bir ideoloji niteliğindeki Milli Görüş vardı. Bu ideoloji, öncelikle, Türk-İslam kimliğine dayanan bir politik cephe veya örgütün yaratılmasını öngörüyor, ayrıca teknolojiye dayalı kalkınmayı da temel bir amaç olarak benimsiyordu. Arkasındaki gerçek itici güç, inancın kimi unsurlarını içine alan, buna karşılık laik milliyetçiliğin etnik söz dağarcığını dışlayan bir milliyetçilikti. Arap ülkeleriyle yeniden yakınlaşmayı savunuyor; Batıya, Türk modernleşmesine ve laikliğe karşı bir hayli ikircikli bir tutum sergiliyordu. Bizzat Erbakan pragmatik ve oportünist bir politika yürütüyordu ve sürekli İslami değerlere gönderme yapmasına rağmen bu durum, sonunda yıkıcı sonuçlar doğuracaktı. Erbakan, gençleri askeri yönetime tepki olarak yükselen sol ideolojilerden uzak tutmak için bir İslamcı parti kurmak üzere, kendisini sürgüne göndermiş olan askerlerin isteğiyle geri döndü. Sonuçta eski parti, yani MSP, 1983'te Refah Partisi adı altında bir kez daha ortaya çıktı. Siyasal İslam'ın başlıca sözcüsü olan Erbakan ile laikliğin başlıca savunucusu olan askerler arasındaki bu epey tuhaf yakınlaşma, Erbakan'ın ideolojik olarak İslam'a, ordunun da laikliğe bağlılığı konusunda kaçınılmaz olarak şüphe yarattı.

Refah Partisi, geçirdiği isim değişikliklerine karşın, Erbakan ve arkadaşlarının yönetiminde kaldı. Bunlardan bazıları gerçekten siyasal İslam'a ve rejim değişikliği fikrine sadıktılar. Parti, 1990'lara kadar, halktan yüzde 7 ila 11 arasında sınırlı bir destek aldığından, giderek genç üyelerinin etkisi altına girdi. Bu samimi Müslümanlar Milli Görüş ideolojisini benimsiyorlardı ve İran'daki Humeyni devriminden derinden etkilenmişlerdi. Buna

rağmen, partinin bir bakıma radikal kanadını temsil eden bu gençler, aynı zamanda 1950'lerden beri Türk şehirlerini gitgide daha çok sarmaya başlayan liberal, özgür ve demokratik atmosferde yetişmişlerdi. İdeolojik yönelimleri farklı olsa da, toplumun geri kalanının yaşam ve düşünce tarzlarını belli ölçüde paylaşıyorlardı. İslami düşünceye sahiptiler ve ibadetlerini aksatmıyorlardı, ancak aynı zamanda modernist ve seküler bir yaşam sürüyorlar ve bunlar arasında bir çelişki görmüyorlardı. Hatta ekonomik ve kültürel faktörlerden ve toplumun basit insani ihtiyaçlarından kopuk olursa, seçimlerde halkın desteğini kazanmada İslam'ın pek bir şansı olmayacağına inanıyorlardı.

Genç İslamcıların Türk seçmenine yönelik gerçekçi değerlendirmelerinin arkasında, Türk toplumunu bütün olarak etkileyen temel bir sosyal ve kültürel gelişme vardı. 1950'lerin ortalarında Türkiye, 1950'lerde yüzde 20 olan kent nüfusunu 1990'larda yüzde 50'ye çıkartan bir köyden kente göç deneyimi yaşamıştı. Bu makalenin yazarının başka bir çalışmasında[1] açıkladığı üzere göçün temel nedenleri, yoksulluk ve köydeki eğitim olanaklarının azlığıydı. Türkiye'de eğitim dikey toplumsal hareketlilik için bir yol sağladığı gibi, derin siyasal, sosyal ve ideolojik çağrışımlara gebe bir kavram olan "aydınlanma" için de bir fırsat olarak görülüyordu. Gerçi kent ortamının sağladığı en mütevazı rahatlıklardan faydalanmak bile ilk göçmenleri mutlu etmeye yetiyordu. Ne var ki bunların çocukları, bilhassa eğitim gördükten sonra, maruz kaldıkları sosyal, ekonomik ve kültürel marjinalizasyona tepki gösterdi. Bu tepki kimi zaman gayet şiddetli oldu.

Türk toplumu, temelde eşitlikçidir. İslami ilkelerle uyumlu olarak Osmanlı Devleti'nde kana dayalı bir aristokrasinin olmaması, topluma derin bir eşitlik duygusu aşılamış, önceleri Osmanlı'nın erken dönem idarecilerinde, daha sonra da yatırım-

1 K. H. Karpat, *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) Türkçesi için bkz. *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, İmge Yayınları, 2003.

cı ve sanayiciler arasında geçerli olan meritokrasi, siyasal güce veya paraya dayanan bir elit yaratmıştır. Laik eğitim, genellikle kişide toplumsal konumuna ilişkin bir siyasal bilinç uyandırdığı ve kişinin gerçek veya hayali sıkıntılarının sorumlusunu tanımlamasına yardımcı olduğundan, gecekondudaki eğitimli çocuklar, sosyal statülerini hallerinden memnun ebeveynlerinin değil, kendilerini marjinalleşmiş yarı-köylüler olarak gören kentlilerin gözüyle değerlendirmeye başladılar.

Türk demokrasisi, her ne kadar hâlâ eksik olsa da, bu marjinalleşmiş grubun rahatsızlıklarını ifade etmesi ve güç manivelalarını ele geçirmesi için mükemmel bir yol sağlıyordu. Köyden kente göçenler ve onların çocukları, Türkiye'deki kırsal kesimin standartları açısından kendilerini iyi Müslümanlar olarak görüyorlardı. Kentte de İslam'a bağlılıklarını korudular, hatta gerek psikolojik ve kültürel bir kendini savunma aracı, gerekse kent sakinlerinde gözlemledikleri "ahlaki çöküntü", "bencillik" ve "materyalizmi" eleştirmekte kullandıkları bir kıstas olarak bu bağlılığı daha da güçlendirdiler. Güç ve zenginliğin dizginlerini ellerinde tutan kentin eski sakinleri, Türklerin kimliğini laik kriterlerle tanımlıyorlardı; Refah Partisi lideri Erbakan ise kendi dar ve büyük ölçüde biçimsel İslam anlayışıyla sınırlı bir bakış açısına sahipti. İkisi de, yükselen genç neslin, Türkleri daha dindar kılmakla kalmayıp ekonomik ve teknolojik olarak ülkeyi kalkındıracak ve aynı zamanda ahlaki ve manevi değerlere daha saygılı olunmasını sağlayacak daha dinamik, dünyevi ve militan bir İslam talep ettiklerini fark edemediler. Genç nesil, bu anlayış çerçevesinde, dini, geri kalmışlığın bir biçimi olarak gören pozitivist laikliğe isyan etti. Sonuçta Refah Partisi'nde aktif rol alan kişiler üç ana grupta toplandılar: Birinci grup, Erbakan'ın çevresinde kümelenmiş eski İslamcılardan; ikinci grup, köyden kente göç edenlerin soyundan gelen genç kuşaktan ve üçüncü grup, partiye siyasal nedenlerle katılmış olan ve bir inanç olarak İslam'ın, çoğu zaman modernlik yaftası altında bir araya gelen yolsuzluk, materyalizm ve hedonizmi alt edeceğini ümit eden laik zihniyete sa-

hip modernistleri de içine alan farklı kesimlere mensup aydınlardan oluşuyordu.

Recep Tayyip Erdoğan, yirminci yüzyılda Türkiye'de ortaya çıkan yeni tip popülist İslamcı liderliği en iyi temsil eden kişidir. 1954 yılında, İstanbul'a Karadeniz'den göç eden bir ailenin oğlu olarak, Kasımpaşa'da doğan Erdoğan, İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nden mezun oldu. 16 yaşındayken Milli Görüş'ü benimsedi ve 1975'te Milli Selamet Partisi'nin Avrupa yakasındaki gençlik örgütünün başına geçti. 1984'te Refah Partisi'nin Beyoğlu İlçe Başkanı oldu ve 1994'te muazzam bir prestij ve güce sahip bir konum olan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'na seçildi.

Türkiye'deki siyasal gelişmeleri yakından takip ederken, Erdoğan'ın hızlı yükselişinden ve bilhassa da seçimler sırasında, modern İstanbul'un kalbi olan Taksim'e cami yapmak ve barları kapamak gibi İslami vaatlerde bulunmasına karşın görevdeyken bunları gerçekleştirmemesinden bir hayli etkilendim. Sırf halkın yukarıdan dayatılan bir İslamileşmeye karşı çıktığını gördüğü için böyle davrandığı inancıyla, Erdoğan'ın demokratik olmayan militan ifadelerinden ziyade temeldeki demokrat ruhuna odaklandım. Belediye Başkanı Erdoğan ile bir görüşme yapmak istediğimde, önce birkaç kez reddedildim, görünen o ki yardımcıları benim bir Amerikan kuruluşuyla bağlantılı olmamı sorun etmişlerdi. Sonra, onun da tanıdığı bir gazeteci dostum sayesinde benimle görüşmeyi kabul etti. Aşağıda yazacaklarımın çoğu, bu görüşmede ve Erdoğan'la diğer karşılaşmalarımda gözüme çarpanlara ve Mehmet Metiner'in yazdıkları başta olmak üzere yol arkadaşlarının anı ve yazılarına dayanmaktadır. Erdoğan'ın eski danışmanı olan Metiner, kimine bizzat önderlik ettiği Türkiye'deki İslami hareketleri yakından tanımakta ve tıpkı soldan ve sağdan demokrasiye dönen militanlar gibi, Türkiye'nin ideolojik dönüşümü hakkında mükemmel bir anlayış sergilemektedir.

Refah Partisi, 1990'lardan itibaren, alt kademelerdeki genç kadrolarının baskısıyla, seçmenin seslendirdiği ekonomik, kültü-

rel ve eğitime dair taleplere cevap veren daha pratik bir fikir platformunu benimsedi. Gerçi parti üstü örtülü olarak "inançsız devletin yerine" daha dindar bir düzen getireceğini vaat ediyordu, ama artık halkın geçim sorunuyla da daha yakından ilgilenmeye başlamış ve siyasal yelpazenin ortasında yer alan yeni ılımlı seçmenin ilgisini çekmeyi başarmıştı. Gerçekten de "Adil Düzen" sloganını parolası haline getiren Refah Partisi, farklı ideolojik kesimlerden geniş bir seçmen yığınını etkiledi ve 1995 seçimlerinde yüzde 21 oy alarak birinci parti oldu. Belli başlı "laik" partiler koalisyon kurmayı başaramayınca, Refah Partisi, daha kısa zaman önce partiye cepheden karşı çıkan Tansu Çiller'in liderliğindeki Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon kurdu. Koalisyona katılması karşılığında, Tansu Çiller hakkındaki yolsuzluk soruşturmasını rafa kaldıran Erbakan, 1996'da hükümeti kurdu ve ardından bir Müslüman Birliği oluşturmak üzere İslam ülkelerini ziyaret etti, Adalet Bakanlığı gibi önemli pozisyonlara radikal İslamcıları getirdi ve devlet kademelerine sadık İslamcıları yerleştirmeye çalıştı. Ayrıca önceki dönemde ekonomiye hakim olan kozmopolit finans ve sanayi çevrelerine karşı açık bir tavır olarak, *Anadolu Kaplanları* denilen Anadolu'daki küçük işletmeleri destekledi. Bu tutum, partinin halk nezdindeki cazibesini sağlayan unsurlardan biri olarak ne kadar önemli olsa da bu yazıda üzerinde daha fazla durmamız mümkün değil.

Erbakan'ın kurduğu İslami hükümetin faaliyetleri, bilhassa ölçüsüz ütopyacılığı ve küçük Arap devletlerinin liderlerinden gördüğü aşağılayıcı muamele, hem laik kesimi hem de partinin birçok üyesini aleyhine çevirdi. Bunun sonucunda, 28 Şubat 1997'de ordu muhtıra verdi ve Erbakan görevinden istifa ederek yavaş yavaş kaybolup gitti.

1997'deki bu yarı-darbe, önceki üç askeri müdahalenin tersine, pek sert eleştirilerle karşılaşmadı. Bunun sebebi, sadece bu kez hedefin "İslami" olması değil, aynı zamanda Erbakan'ın "İslami" politikalarının tam da Türkiye'nin varlığını tehdit etmesiydi. 1995-1997 yılları arasında Türkiye'de yaşanan olaylar Türk-

lerin önemli bir kısmının -dinsel inançları ve kişisel görüşleri ne olursa olsun- sivil ve kamusal alanların özerk bir varlığa sahip olduğunu ve devletin toplumun üzerinde bir nesne olarak gerçekte hem kamusal alanı hem de bireylerin inanç ve düşünce özgürlüğünü savunan bir hakem olarak hareket etmesi gerektiğini düşündüğünü gösterdi. Birçok Türk, İslam'ın bir devlet değil, din olduğunu ve laikliğin dini inkâr etmeyip bütün dinleri güvence altına aldığını gördü. İslam, demokrasi ve modernite üzerine düşünce üreten kimi yeni fikir adamlarının da ifade ettiği gibi, 1995-1997 yılları arasındaki olaylar, siyasal İslam'ın siyasal laiklik kadar kötü olduğunu göstermişti. Bunun yanı sıra, Türklerin kendi ulusal devletlerinde "Türk" olarak varlıkları, hem yeni bir siyasal kimlik hem de Türklük ve İslam arasında belli bir uyum ve uzlaşma yaratmıştı. Örneğin Türkiye'nin önde gelen gazetelerinden Milliyet'in 2 Şubat 1994'te yayınladığı bir ankete katılanların yüzde 69'u kendilerini Türk, 21'i Müslüman Türk ve yalnızca yüzde 4'ü sadece Müslüman olarak tanımlıyordu.

1995-1997 yılları arasında yaşanan olaylar ve bunun sonucunda inanç ve siyaset arasındaki çizgiyi çeken düşünce ve tutum değişikliği, Refah Partisi içinde uzun zamandır sürmekte olan çatışmayı da su yüzüne çıkardı. Kapatılan parti önce *Fazilet*, sonra da *Saadet* (20 Temmuz 2001) ismiyle yeniden kuruldu. Partinin 2000 yılındaki kongresinde genç yenilikçilerin adayı Abdullah Gül sadece 122 oyla Genel Başkanlık seçimini kaybetti. Renksiz bir politikacı olan Recai Kutan, hakkında beş yıl siyaset yasağı kararı alınan Erbakan'ın vekili olarak Genel Başkan oldu. Gerçi Erdoğan görünürde bu olayların içinde değildi (daha önce de bahsettiğimiz gibi, laikliğe aykırı konuşmalarından ötürü cezaevindeydi), ama gerçekte ilk andan itibaren partinin yaşlı liderlerine karşı yürütülen muhalefet hareketinin başındaydı. İsyan, beklendiği üzere, 14 Ağustos 2001'de AKP'nin kurulmasıyla sonuçlandı. Partinin kuruluşundan sadece on dört ay sonra yapılan seçimin sonuçları herkesi tam anlamıyla şaşkına çevirdi. AKP, açık veya zımni olarak, demokrasiyi, moderniteyi, anayasayı, Kemaliz-

mi, cumhuriyetçiliği ve laikliği devletin ilkeleri olarak kabul etmişti. Partinin yöneticileri, hem toplumun inanç ve değerlerinin bir parçası hem de bireysel bir tercih konusu olarak gördükleri İslam'la bütün bu ilkeler arasında herhangi bir bağdaşmazlık olmadığını açıkladı. Erbakan'ın perde arkasından yönettiği Saadet Partisi'nde yer alan İslamcı AKP muhalifleri, yeni kurulan partiyi İslami ideallere ihanet etmekle suçladı ve AKP'nin halkın güvenine layık olmayan bir çıkarcı acemiler partisi olduğunu söyledi. 2002 seçimleri, bütün bu iddiaların sınandığı yer oldu.

AKP, oyların yüzde 34'ünü topladı ve Türkiye'deki seçim sistemi nedeniyle meclisteki 550 sandalyenin 370'ini ele geçirdi. Türkiye'nin gerçek İslami seçmenini temsil ettiğini iddia eden Erbakan'ın Saadet Partisi ise sadece yüzde 2.5 oy aldı. Birkaç on yıldır Türkiye'yi yönetmekte olan diğer belli başlı partiler, yüzde on barajını aşamayarak meclise hiç vekil gönderemediler. (Meclisteki parti dağılımında küçük değişiklikler olsa da, AKP ezici çoğunluğunu korudu.) Muhalefetteki Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) yüzde 19 civarında oy aldı ve meclisteki sandalye sayısı 160 oldu.

AKP iktidarda bulunduğu üç yıla yakın süre boyunca herhangi bir büyük krizle karşılaşmadı. Laikler tarafından, Kemalizme yöneltilmiş küstah bir meydan okuma olarak görülen türbanın hâlâ ihtilaflı bir konu olmayı sürdürdüğü doğrudur, ne var ki İslamcılara ve birçok Türk'e göre türban, kılık kıyafet açısından, bir özgürlük ve kişisel tercih meselesidir. (Türkiye'de türbanlı kadınların, okullar da dâhil olmak üzere, resmi kurumlara girişine izin verilmiyor.) AKP hükümetinin yasağı kaldırmaya yönelik girişimleri protestolarla karşılandı. Parti içindeki radikalleri yatıştırmak için girişilen, üniversiteye girmek isteyen imam hatip lisesi mezunlarının önündeki sınırlamaların kaldırılması ve zinanın kadınların aleyhine olacak şekilde yeniden tanımlanması gibi diğer İslamcı adımların da akıbeti aynı oldu. Yine de, irticanın yükselişte olduğundan yakınan Atatürkçülük görünümü altındaki laiklerin protestolarına rağmen, bunlar gerçekte küçük meselelerdir.

AKP hükümeti, (her ne kadar bu başarının bir kısmı önceki hükümete ait olsa da) ekonomik krizi sona erdirdi ve demokratik özgürlükleri geçmişte eşine rastlanmayan düzeyde genişletti. Örneğin Kürtlere ve diğer azınlıklara gazete, kitap ve televizyonlarda kendi dillerini kullanma hakkı tanıdı. Buna ek olarak, ordunun egemen olduğu MGK'nın başına sivil birini getirdi. Bu adımların bir kısmı Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği için gereken koşulları yerine getirmek için atılmıştı. Bununla birlikte AB'ye üyelik (ayrıca küreselleşme ve uluslar, kültürler ve dinler arası diyalog) AKP hükümetinin en çok önem verdiği politika oldu. AKP Arap dünyasıyla ilişkileri geliştirmeye çalıştı ve bir hayli uygunsuz bir dayanışma adımı atıp İsrail'in Filistin'e yönelik politikalarını eleştirerek İsrail'le Türkiye arasındaki kapsamlı ve kazançlı ilişkilerin yıpranmasına neden oldu.

AKP'nin üç yıllık iktidarı, bütün bu olumlu ve olumsuz yönleriyle daha derinlemesine incelenebilir, ama bu makalenin amacı bu değil. Burada akılda tutulması gereken temel gerçek, 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesinden bu yana, Türkiye'nin yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki gruba ayrıldığıdır. Bu süreç içinde yönetici grubun sadece yapısı değişti, oysa liderliği (ordu, akademinin büyük kısmı ve yargı vb...), siyasal partilerin ve düzenli seçimlerin varlığına karşın, hemen hemen aynı kaldı. Başka bir deyişle Türkiye'de, demokrasinin bütün biçimsel ve gözle görülür teçhizatı olmasına karşın, demokrasi ruhu yok. Yönetici grup, bugüne dek, iktidar üzerindeki sürekli denetimini sadece kendisinin anlayıp hayata geçirebileceği ve kitlelerin dinsel gericiliğine karşı ancak kendisinin düzgün bir şekilde sürdürebileceği modernizm, Kemalizm ve laikliği ayakta tutmanın mutlak koşulu olarak meşrulaştırdı.

Yine de ironik bir şekilde yönetici elitlere taze kan sağlayan kesim, toplumun mazlumları, yani yönetilenler oldu. Gerçekten de ordudaki birçok subayın ve güvenlik teşkilatlarındaki üst düzey kişilerin toplumsal kökenleri gayet mütevazıdır. Yönetici grup, yönetilenleri, İslam'a bağlılıklarından dolayı, çağdaş uy-

garlığa katılmaktan veya kendi kendini yönetmekten aciz bir topluluk olarak gördü. Türkiye, bir bütün olarak, her alanda olağanüstü bir ilerleme kaydetti; buna karşın "ilerici-modernistlerle" "gerici-dindarlar" arasındaki toplumsal yarılma, yönetici gruba seçilmiş hükümetlere müdahale etme ve onları devirme olanağı sağladı. Kuşkusuz Erbakan'ın on bir ay süren istikrarsız yönetimi bu eğilimi güçlendirdi.

Demokrasinin temelindeki ruha meydan okuyan yönetenyönetilen bölünmesi ancak aşağıdan yukarı bir hareketle aşılabilir. Halkın içinden gelen ve halk için hareket eden insanlar hem kimlik, kültür ve değerlerini korumalı; hem de demokrasiye, modernliğe, ilerlemeye sahip çıkıp başka kültür ve dinlere saygı göstermelidir. Halkın 2002 seçimlerinde ülkenin İslami kimliğine, kültürüne ve değerlerine saygı gösteren ve aynı zamanda modernliğe, ekonomik kalkınmaya ve gerçek demokrasiye sahip çıkan bir hükümet seçerek başardığı şey tam da budur. Genellikle siyasal partiler seçmenleri etkilemek ve ikna etmek için bir fikir, proje ve program platformu geliştirirler; 2002 seçimlerinde ise seçmenler, sırf inanç ve modernliğin birleştirilip gerçek bir demokrasinin yolunun açılmasını isteyen çoğunluğun taleplerine en iyi cevap veren parti olduğu için ezici bir çoğunlukla AKP'yi seçti. Üstelik bu, yabancı baskı ve müdahalelerden bağımsız, içsel bir süreçti. Türkiye'deki seçim sonuçları, başlangıçta Avrupa ve Amerika'yı derinden rahatsız etti, ama sonunda süreci kabullendiler.

Böylece sıradan vatandaşların önderlik ettiği ve Türklerin büyük bir kısmının desteklediği gerçek bir halk hareketi olan AKP iktidara geldi. Başbakan Erdoğan başta olmak üzere partinin liderleri, ibadetlerini yerine getiren dindar Müslümanlar oldukları kadar modernist, cumhuriyetçi, demokrat ve laik oldukları iddiasındalar. Son tahlilde, Türkiye'de yaşanan, demokrasi ve modernitenin İslam'la, maneviyatın materyalizmle uzlaşması ve bir arada varolmasıdır. Bu durum, çeşitli gruplar, ideolojiler ve halis bireysel amaç ve hayaller arasındaki belli bir etkileşimin ve diyalektik sürecin sonucudur. Bu, diğer İslam ülkelerinde de kolaylıkla gerçekleşebilir. Öncelikle Türklerin, daha sonra da dünya-

nın geri kalanının Türkiye'de modernite ve İslam arasındaki evliliği derinden anlamasını ve değerlendirmesini samimiyetle ümit ediyorum.

Hamiş

Yukarıdaki makale 2005 yılında yazıldı. Halkın oylarıyla seçilen AKP hükümetine karşı "derin devlet"in husumeti o zamandan beri gitgide tırmandı ve sonunda bir anayasal krize dönüştü. Ordu, "laik" ve ordu dostu bir Cumhurbaşkanı olan Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin dolmasından sonra, Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanı seçilmesine karşı çıktı. Anayasa Mahkemesi TBMM'nin seçimini iptal eden keyfi bir karar aldı, bu sırada ordu da hükümete karşı bir hayli üstü kapalı bir uyarı yayınladı. Sonunda Temmuz 2007'de seçim yapıldı. AKP oyların yüzde 47'sini aldı ve Abdullah Gül Cumhurbaşkanı seçilerek türbanlı eşiyle birlikte Çankaya Köşkü'ne yerleşti. Bu durum, sadece "gerici" İslamcıların zaferi olarak yorumlanmakla kalmadı, rejimin de acil tehdit altında olduğu düşünüldü. Bunun sonucunda, Mart 2008'de Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı, AKP'nin kapatılması ve Başbakan Erdoğan başta olmak üzere yetmiş bir parti üyesine siyaset yasağı getirilmesi istemiyle Anayasa Mahkemesi'nde dava açtı. Sonunda Anayasa Mahkemesi oy çokluğuyla partinin kapatılmamasına karar verdi. Böylece AKP iktidarda kaldı. Görünen o ki ordu demokratik düzenden yana tavır aldı ve AKP'yi iktidara getiren halk iradesine saygı duydu. Sonuç, Türk demokrasisinin geleceği açısından cesaret verici bir işarettir.

indeks

I. Meşrutiyet 143

II. Mahmud 14, 136, 162, 163, 164, 170, 218, 219, 220, 221, 242, 249, 251, 267

II. Mehmet 46, 47, 157

II. Murat 46, 246

III. Selim 56, 57, 64, 162, 248, 249

IV. Mustafa 162

1876 Anayasası 15, 18, 62, 136, 158, 175, 228

1877-78 Türk-Rus Savaşı 255

1929 Dünya Ekonomik Buhranı 71

1931 Kongresi 71, 187

1945 Toprak Reformu Yasası 123

1960 İhtilali 23, 69, 76, 77, 97, 103, 119, 155

1961 Anayasası 106, 136, 190, 274, 275, 276

1964 Kongresi 77

1982 Anayasası 149, 190, 274, 276

A

Abdülaziz 62, 136-9, 166, 173, 224, 253-4

Abdülhamid 10, 14, 63, 115, 134, 137, 139-40, 142, 143, 148, 151, 166, 168-75, 198, 204, 216, 220, 222, 224-31, 253-9, 262

Abdülhamid el-Zahravi 228

Abdullah Gül 279, 283, 290, 294

Abdülmecid 58, 122, 129, 134, 136, 164, 242, 251, 254, 265

Abdülvahab 219, 220

Adalet Partisi 77, 98-101, 103, 107-8, 120, 149, 190

Adem-i Merkeziyet Cemiyeti 147, 177

Adil Düzen 289

Adnan Menderes 103, 123, 147, 188, 190

A.F.K. Organski 35

Ahmet Cevdet Paşa 167, 256

Ahmet Hamdi Akseki 232