DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

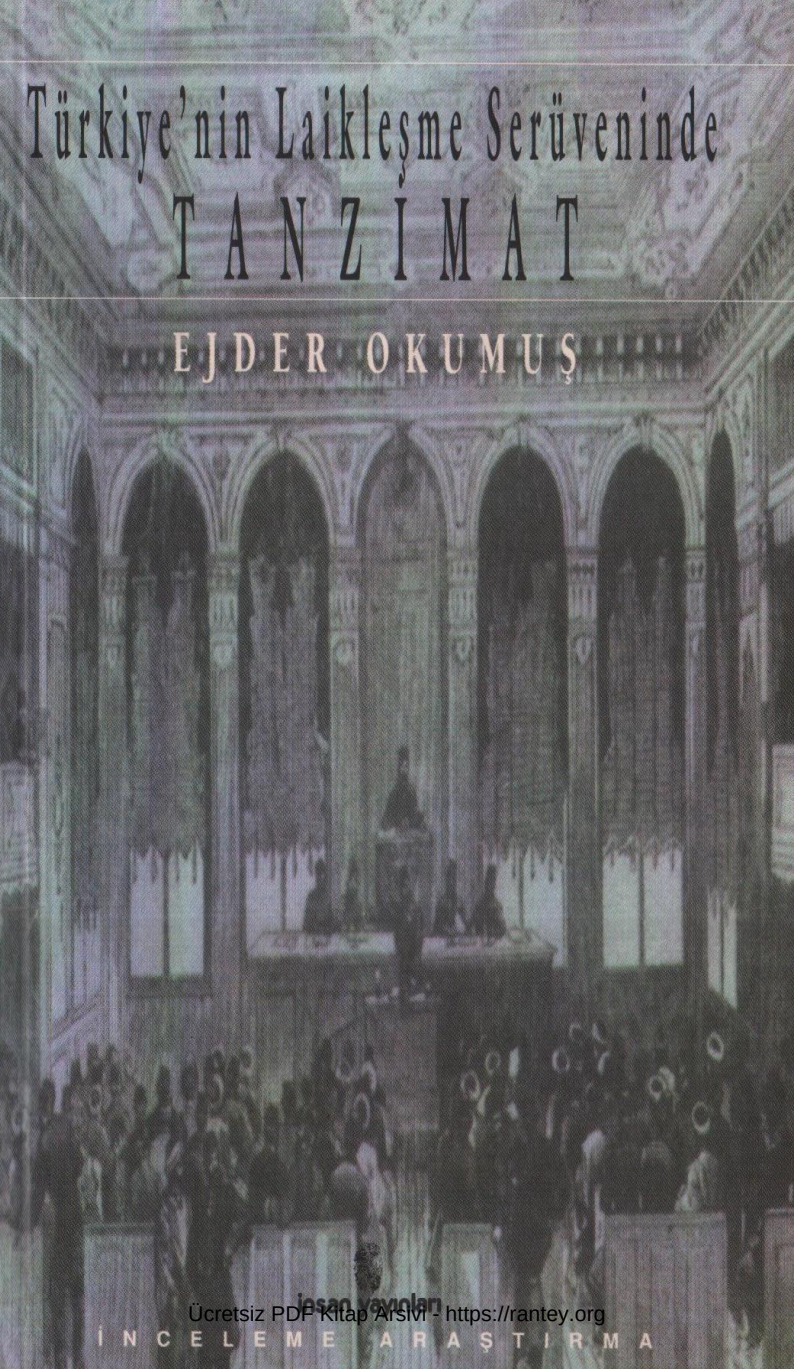
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde TANZİMAT

EJDER OKUMUŞ



İNCELEME ARAŞTIRMA

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

insan yayınları: 281
inceleme-araştırma: 130
istanbul 1999

ISBN. 975-574-255-7

türkiye'nin laikleşme serüveninde tanzimat
ejder okumuş

iç düzen
erhan akçaoğlu

kapak tasarımı
erhan akçaoğlu

baskı
çalış ofset

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sk. no: 1 merter–ist.
tel. 0212. 642 74 84 fax. 0212. 554 62 07
e-mail. insanyay@superonline.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat

EJDER OKUMUŞ

insan yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

EJDER OKUMUŞ

1967 K. Maraş/Türkoğlu doğumlu. 1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1999'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi" adlı tez çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Hâlen akademik çalışmalarını Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sürdürmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

KISALTMALAR...7

ÖNSÖZ...9

İÇİNDEKİLER...13

1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ...13

1.1. ARAŞTIRMA KONUSUNUN SEÇİM VE AMACI...15

1.2. ARAŞTIRMANIN KAVRAM VE VARSAYIMLARI...23

1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE PROBLEMLERİ...43

2. BÖLÜM: DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TEORİK ÇERÇEVESİ...71

2.1. DEĞİŞİM SÜRECİNDE DİN VE DEVLET...73
2.1.1. Din, insan ve Devlet...73
2.1.2. Din-Devlet İlişkileri...79

2.2. DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TİPOLOJİSİ...97
2.2.1. Meşrûiyetini Temelde Dinden Alan Devlet...103
2.2.2. Meşrûiyetini Temelde Dinden Almayan Devlet...106

3. BÖLÜM: OSMANLI DEVLETİ'NDE TANZİMAT DÖNEMİ DİN-DEVLET İLİŞKİSİ...141

3.1. KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİ'NDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ...145
3.1.1. Osmanlı'da Din-Devlet ilişkisinin Ana Çizgileri...145
3.1.2. Devlet Örgütünde Ulema'nın Yeri, Fonksiyonu ve İlmiye Bürokrasisi...152

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

3.2. TANZİMAT'I HAZIRLAYAN ŞARTLARIN OLUŞUM SÜRECİ...173
3.2.1. Değişim Sürecinde Devlet, Din ve Ulema...173
3.2.2. Dinin İşlev ve Etkilerinin Azalması...218

3.3. TANZİMAT FERMANI VE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ...225
3.3.1. Ferman'ın İlanının Psikolojik Arkaplanı...225
3.3.2. Din-Devlet İlişkisi Çerçevesinde Ferman'ın Anlamı...236
3.3.3. Ferman'a Muhalefet ...252

3.4. TANZİMAT'IN İCRA AŞAMASI: ŞİBİH-LAİK DÖNEM...2257
3.4.1. Tanzimat Hareketi'nin Psikolojisi...258
3.4.2. Tanzimat Aklı ...274
3.4.3. Bürokratizm, Merkeziyetçilik ve Dinin Tahdidi...278
3.4.4. Halife-Sultan'ın Yetkilerinin Sınırlandırılması...308
3.4.5. Hukuk, Eğitim ve Ekonomide Dünyevîleşme...313
3.4.6. Siyasî Düzlemde Dinin Güç Kazanması...364
3.4.7. Osmanlıcılık ve Milliyetçilik...371
3.4.8. Tanzimat Dili: Din Dilinin Çözülme Süreci...379
3.4.9. Tanzimat Hareketi'ne Muhalefet...397

•

SONUÇ...501

•

KAYNAKÇA...509

•

EK: TANZİMAT FERMANI...553

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KISALTMALAR

A.e. (a.e.)	: Aynı eser
a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.m. (a.m.)	: Aynı makale
Ans.	: Ansiklopedi
ANÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih -Coğrafya Fakültesi
AÜİFY.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.y. (a.y.)	: Aynı yazar
a. yer	: Aynı yer
bs.	: Baskı
byy.	: Baskı yeri yok
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
F.	: Fakülte
Haz	: Hazırlayan
İÜEFY.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
KBY.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
Kit.	: Kitabevi
Krş.	: Karşılaştırınız
MEBİA.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MEBTA.	: Milli Eğitim Bakanlığı Türk Ansiklopedisi
MEBY.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalararası, sayfalar
TCTA.	: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TDVY.	: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları
TTKY.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
ty.	: Tarih yok
Ü.	: Üniversite
vd.	: Ve diğer sayfalar
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

"Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi" adıyla yapılan doktora çalışmasının genişletilmiş biçimi olan bu kitap, Din Sosyolojisi'nin önemli ilgi alanlarından olan din-devlet ilişkileri olgusunu bugün gelinen noktada Türkiye bağlamında doğru anlayabilmek ve iyi tahlil edebilmek için, Türkiye'nin laikleşme serüveninde bir temel etken veya dönüm noktası olma özelliği taşıması bakımından önemli bir zaman dilimi olarak kabul edilen Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Devleti'nin din ile olan ilişkilerini objektif ölçütler içerisinde araştırmayı hedeflemektedir.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır: *Birinci Bölüm*'de, "Araştırmanın Metodolojisi" başlığıyla çalışmanın seçim, önem ve amacı; sınır, kavram ve varsayımları; yöntem, kaynak ve problemleri ele alınarak araştırma boyunca nasıl bir metodoloji izlendiği ortaya konulmaktadır.

"Din-Devlet İlişkilerinin Teorik Çerçevesi" başlığını taşıyan *İkinci Bölüm*de, genel olarak din-devlet ilişkileri, din-devlet ilişkilerinin aldığı veya alacağı biçimler, yani din-devlet ilişkilerinin tipolojisi, kuramsal çerçevede ve çeşitli örneklerle ele alınmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Üçüncü Bölüm araştırma konusunun başlığını taşımaktadır: "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi". Bu bölüm üç alt-başlık altında düzenlenmiştir. "Tanzimat'ı Hazırlayan Şartların Oluşum Süreci" adını taşıyan birinci alt-başlık altında Tanzimat Dönemi'yle mukayese imkanı vermesi bakımından Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde din ile devlet arasındaki ilişkinin ana çizgileri, devlet örgütünde Ulema'nın yeri ve fonksiyonu kısaca işlenmeye; bunun ardından da Osmanlı Devleti ve toplumunda zaman içinde değişimin nasıl seyrettiği, gerileme, dağılma ve çöküş sürecine nasıl girildiği, bu süreçte din-devlet, Ulema-devlet ilişkilerinin hangi yön ve çerçevede gerçekleştiği, reform çabalarının nasıl olduğu, Ulema'nın reformlara karşı nasıl bir tavır geliştirdiği, yönetimde dinin işlev ve etkilerinin azalıp azalmadığı gibi hususlar değişim çerçevesinde irdelenmeye çalışılmaktadır.

Üçüncü Bölüm'ün ikinci alt-başlığı ise "Tanzimat Fermanı ve Din-Devlet İlişkisi" ismini taşımaktadır. Bu isim altında Ferman'ın nasıl bir psikolojiyle ilan edildiği, din-devlet ilişkisi bağlamında Ferman'ın nasıl bir anlam taşıdığı veya Ferman'dan din-devlet ilişkisine dair nasıl bir çıkarımda bulunulabileceği gibi hususlar, yani bir bakıma Tanzimat'ın teorik boyutu üzerinde durulmaktadır.

Üçüncü alt-başlıkta, Tanzimat Dönemi'nin pratik vechesi orta yere serilmeye çalışılmaktadır. "Tanzimat'ın İcra Aşaması: Şibih-laik Dönem" ismini taşıyan bu alt-başlık altında esas itibariyle Tanzimat'ın din-devlet ilişkisi bağlamında uygulama biçimini ve bu uygulama aşamasında Tanzimat'ın, Türkiye'nin laikleşme sürecinde nasıl bir yere sahip olduğu hususu ele alınmaktadır. Bu çerçevede Tanzimat Hareketi'nin sahip olduğu psikoloji, Tanzimat aklı bürokratik merkeziyetçi bir yapının kurulmaya başlaması, dinin işlev ve etkinlik alanlarının daralması, İlmiye'nin görev alanlarının dinî alanla sınırlanmaya başlaması ve Ulema'nın bu noktada ortaya koyduğu tavır, ve Tanzimat Hareketi'ne muhalefet gibi konular çalışmanın sınırları içinde ele alınmaya gayret edilmektedir.

Üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan çalışmanın doktora boyutunun gerçekleşmesinde katkı ve yardımlarını esirgemeyen, özel-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

likle de moral destekleriyle bana güven aşılayan tez danışmanım Prof. Dr. Zeki Arslantürk Bey'e; çalışmam boyunca ortaya koyduğu tavır ve tutumlarıyla kendimde özgür bir ortamda çalıştığım hissinin oluşmasında büyük katkısı olan Prof. Dr. Yümni Sezen Bey'e; zaman zaman tezimin bazı konularını ke[illegible]iyle tartışma fırsatı vererek araştırmanın şekillenmesinde emeği geçen Dr. Ali Coşkun Bey'e; tezin yazımında teknik imkanlarından yararlanma fırsatı veren ve çalışmanın kitap olarak yayınını üstlenen İnsan Yayınları'na ve Enstitü işlemleriyle ilgili hususlarda kolaylık, işbitiricilik, nezaket ve hoşgörü örneği sergileyen Enstitümüz Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı sorumlu memuru Ökkeş Çullu Bey'e teşekkürü bir borç biliyorum.

Bu meyanda eşim Nurcan Okumuş'u zikretmeden geçmem olası görünmemektedir. Onun engin sabır ve hoşgörüsü, maddî ve manevî desteği olmasaydı, bu çalışma asla sonuçlanamazdı. Bu vesileyle kendisine gönülden teşekkür ediyorum.

Çalışmanın başarılı olmasını diliyorum

Ejder OKUMUŞ
İstanbul 1999

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCI BÖLÜM
ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.1. ARAŞTIRMA KONUSUNUN SEÇİM VE AMACI

1.1.1. Seçim

Kültür tarihimizin hemen her dalında bir dönüm noktası ve geniş anlamda bir kültürel değişme dönemi olarak nitelenen *Tanzimat*'ın[1] başlangıcından bu yana Türkiye'de din-devlet ilişkisi etrafında yapılan tartışmalar, hiç durmamış, bilakis giderek daha bir artış göstermiş, daha bir merkeze oturmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte açık bir biçimde gündeme gelerek tartışmaya açılan din-devlet ilişkisi olgusu, önce Saltanat'ın, sonra Hilafet'in kaldırılması ve daha sonra laikliğin resmen anayasaya girmesiyle birlikte başlayan süreçte Türkiye'nin en temel problemi değilse bile en temel problemlerinden biri olarak kendini göstermiştir. Türkiye'de din-devlet ilişkisi olgusunun, bu özelliğini bugün daha canlı ve daha yoğunluklu bir şekilde devam ettirmekte olduğunu söylemek, sadece sosyal bir gerçekliğe işaret etmek olacaktır.

Türkiye'nin içinde bulunduğu din-devlet ilişkisi sürecinin anlaşılması, *tarihe*; Türkiye'nin devlet anlayışı ve idaresinde modernleşme ve laikleşmenin temeli sayılan *Tanzimat Fermanı*'nın[2] (Edict of Tanzimat) 26 Şa'ban 1255/3 Kasım 1839'da Gülhane Meydanı'nda ilanı[3] ile resmen açılan *Tanzimat Dönemi*'ne[4] gitme-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yi zorunlu kılmaktadır. Yaşanılan anın temellerini ortaya koymak, daha doğrusu şimdiyi, şimdi gerçekleşmekte olanı anlayabilmek için, geçmişi açıklamak, anlamlandırmak ve anlamak, bir bakıma şart olmaktadır.[5] Esasen geçmişin şimdiki zamanı bir açıdan şartlandırdığı,[6] dünün bugünün içinde mündemiç olduğu[7] veya bir anlamda bugünün, hala yaşayan bir dün/geçmiş/tarih olduğu ve[8] toplum kavramının geçmiş birikimlerle bize geçen bir benzetme olduğu[9] düşünüldüğünde, Türkiye'yi geçiş toplumu[10] transitional society olma sürecine sokan Tanzimat'ın Türkiye'de din-devlet ilişkisi olgusunu anlama ve tahlil etmede bir *anahtar dönem* olduğu anlaşılacaktır. Tanzimat, özellikle Türkiye'nin siyasî hayatının, toplum tabanını oluşturan kitlelerce, yani halkca değil, bizzat devlet tarafından *modernleştirilmesi/batılılaştırılması ve laikleştirilmesi*[11] yolunda atılmış adımların önemli bir yanını oluşturmaktadır. Türkiye'ye Batılı anlamda laiklik anlayışının, bugünkü "kâffe-i nizâmâtın üss-i esası"[12] olan Tanzimat-ı Hayriyye'nin (Auspicious Reorganization)[13] ilanıyla ortaya çıkan süreç içerisinde girmeye başladığı[14] ve dolayısıyla Türkiye'de din-devlet ilişkisi çerçevesinde meydana gelen değişimin, batılılaşma yönünde gerçekleşmeye başladığı süreçte Tanzimat'ın önemli bir noktada durduğu söylenebilir.

Osmanlı tarihinin çok önemli ve esaslı değişimini teşkil eden;[15] Türkiye'de batılılaşma/modernleşme hareketlerinin bir dönüm noktası,[16] esaslı bir aşaması veya başlangıcı sayılan Tanzimat'ın[17] araştırılıp değerlendirilmesi, hem Osmanlı Devleti, hem de Türkiye Cumhuriyeti Devleti açısından büyük önem arzetmektedir.[18] Bundan olsa gerektir ki Cevdet Paşa (1822-1895), "Reşid Paşa, ... Tanzîmât-ı Hayriyye Fermân-ı âlîsini tanzim etmekle herkes ırz u cân u mâlinden emîn olarak Devlet, bir *asr-ı cedîde* girmiş oldu."[19] demektedir. Gülhane Hattı'nın (Edict of Gülhane)[20], diğer bir isimle Hatt-ı Şerif'in[21] (Illustrious Rescript)[22], bir değişim projesinin ifadesi olduğunu ve yeni bir devlet anlayışını ihtiva ettiğini, esasen Hatt'ın son cümlelerinden biri ızhar etmektedir: "Ve keyfiyyât-ı meşrûha, usûl-i atîkayı bütün bütün tağyir u tecdîd dimek olacağından...".

Türkiye'de bugünlere gelinirken ortaya çıkan yenileşme hareketlerinin öncülüğü, toplum tarafından değil, devlet tarafından

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

resmî düzlemde yapılmıştır. Meseleyi genel olarak ifade etmek gerekirse devlet, tarihsel olarak toplum problemlerinin aşılmasında sorumluluk üstlenen en temel sosyal kurumlar arasında yer almaktadır.[23] Bu hususun, Türkiye için özellikle Tanzimat sürecinde daha da doğru olduğu söylenebilir. Bu özelliğine bağlı olarak devlet konusu, dinle girdiği ilişkiler de düşünüldüğünde, daha doğrusu dinle ilişkileri hesaba katılmadan ele alınamayacağı düşünüldüğünde gerek tek başına devlet konusu, gerekse devletin dinle ilişkisi konusu, temel gayesi din bağlamında toplum meselelerini anlamak, tasvir etmek ve açıklamak olan din sosyolojisi için önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de de din denildiğinde, sosyal bilimcilerin ilgisini çeken husus, daha çok din-devlet veya din-siyaset ilişkileri olmuştur.[24]

İşte genelde din-devlet ilişkilerinin Türkiye açısından taşıdığı, özelde ise Tanzimat'ın Türkiye bağlamında din-devlet ilişkisi nokta-i nazarından sahip olduğu bu önem, bizim, Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi olgusunu din sosyolojisinin sınırları çerçevesinde incelememizde büyük bir etken olmuştur.

Şüphesiz bugün din-devlet ilişkilerini önemli kılan etkenlerin başında, dinin ve dinî hareketlerin, genel anlamda Dünya ölçeğinde, özel anlamda ise İslam Dünyası ve Türkiye coğrafyasında yeniden *canlanması*[25] ve apaçık bir biçimde kendini ortaya koymasıyla birlikte din-devlet ilişkileri olgusunun, en çok üzerinde durulan tarihî, sosyal, kültürel, siyasî vb. konular arasında bulunması gelmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyada dinin canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır.[26] Türkiye'de ise dinin, toplum hayatının önemli ve ayrılmaz bir realitesini meydana getirmekte olduğu vakıası, dinî ve sosyal bilimler ve özellikle din sosyolojisiyle meşgul olanların gözünden kaçmayan bir husus olduğu[27] gibi, son dönemde de bir *yeniden dinî canlanma*dan ve dindarlık artışından sözedilmektedir.[28] Doğal olarak bu canlanmalar, din-devlet ilişkileriyle ilgili meseleleri de beraberinde getirmektedir. Esasen bugün dinî unsurların siyasal iktidarla ilişkisinin boyutları ne olursa olsun, din tüm sosyal yapı üzerindeki nüfuzunu ve toplumun siyasî hayatında görmezlikten gelinemeyecek denli etkin olma niteliğini sürdürmektedir. Dün olduğu gibi bugün de

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında önemli ve dinamik bir yer tutmaktadır.[29] Hemen hemen her şeyin kısmen siyasal olduğu,[30] insan psikolojisiyle siyaset arasında yakın ilişkiler bulunduğu[31] veya insanın doğuştan siyasî bir takım özelliklere sahip bulunduğu[32] düşünüldüğünde, din-devlet ilişkisi olgusunun sosyal hayatta ne kadar önemli bir yere sahip olduğu daha net görülebilecektir.

Araştırmacıyı böyle bir araştırma yapmaya iten etkenlerden bir diğeri ise, Türkiye'de bizzat *sosyoloji* ve *din sosyolojisinin*, özellikle ve öncelikle siyasî düzlemde meydana gelen teceddüd, değişim, modernleşme ve batılılaşmaya paralel olarak ortaya çıkması ve Türkiye'nin batılılaşmasını savunan batıcı/batılılaşmacı anlayışla aynı çizgide seyretmesi, hatta din-devlet ilişkisiyle ilgili olarak modernleşme, batılılaşma, çağdaşlaşma, avrupalılaşma, laikleşme ve sekülerleşme yönünde meydana getirilen değişimleri anlamlandırma ve onlara meşrûiyet kazandırma işlevi görmesidir. Gerçekten de sosyal olanla sosyolojik olan arasında Batı'da olduğu gibi İslam Dünyası ve Türkiye'de de sıkı bir ilişkiler zinciri sözkonusudur.[33] Sosyoloji, sosyal alanda değişim ve yenileşmenin mümkün olmasıyla kurulmuş bir sosyal bilimdir. Denilebilir ki sosyal olanla sosyolojik olan birbirlerini gerektirmişlerdir.[34] Türkiye'de ve tabiatiyle İslam Dünyasında da modernleşme olgusunun kendini göstermesiyle birlikte bilimsel ve fikrî ölçütleriyle sosyal bilimler, Batı'dan ödünç alınmaya başlanmıştır. Bugünlere gelinceye kadar da bu paralelliğin devam ettiği görülmektedir. Bu noktada Ziya Gökalp'in (1876-1924) sosyolojiye yüklediği anlam ilgi çekicidir: Gökalp'e göre sosyoloji, yani "ilm-i ictimâ', emrâz-i ictimâiyyeyi bihakkın teşhis eyleyerek müdâvât ve hıfzusıhha–i millet için iktizâ eden vesâit-i şâfiye ve tedâbir-i vâkiyeyi irâe eder". Üstelik Osmanlılar, eğer çaba harcarlarsa, sahip oldukları sosyal yapı gereği, bu ilim dalında başka milletlere de üstün geleceklerdir. Kaldı ki "Osmanlılar ilm-i ictimâda mütebahhir olmağa ne kadar müsait iseler, o kadar da muhtaçtırlar". Osmanlı milletinin birliğini sağlayacak olan da "ilm–i ictimâ'ın fasl–ı Osmânîsidir".[35] Görüldüğü gibi Gökalp, sosyolojiye öyle bir anlam yüklemektedir ki esasen bu sosyolojinin Batı'daki doğuş ve gelişim serüveniyle de uyuşmaktadır. Bu manada Gö-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kalp'in, sosyolojiyi bir bakıma mehdici (mesiyanik) bir yaklaşımla ele alarak ona kurtarıcı rolü yüklediğini söylemek fazla abartılı olmasa gerektir.[36] Gökalp'in sosyolojiyi dinî ilimler arasına sokmak istemesi[37] ve aynı çerçevede *içtimâî usûl-i fıkıh bilimi* kurma çabası[38] da bu söylediklerimizi haklılaştırmaktadır.

Osmanlı Devleti'ni, girmiş olduğu gerileme ve *çöküş sürec*inden kurtarma çabası olan Tanzimat Dönemi'nde, İslam Dünyasında din-devlet ilişkisi üzerinde Batılı anlamda din-devlet ilişkilerinin etkisini göstermeye başlamasına paralel olarak sosyoloji ve sosyal bilimlerin de yavaş yavaş tohumları ekilmeye başlamıştır. Bu doğrultuda dil, zihniyet ve söylem planında da ileride yaşanacak büyük dönüşümün temelleri atılmıştır.[39]

Şu halde Tanzimat Dönemi, Türkiye'de din-devlet ilişkisi açısından bugün gelinen noktayı siyasî ve sosyolojik düzlemde anlayabilmek ve izah edebilmek için, önemli bir dönemeç olarak önümüze gelmektedir. Aksi takdirde Türkiye'de din-devlet ilişkisi olgusunu anlamak ve anlamlandırabilmek mümkün görünmemektedir.

Belirtmeliyiz ki araştırma konumuzu seçmemizde yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tarihî gerekçelere ilave olarak etkili olan önemli hususlardan biri, kökeni tarihin derinliklerine uzanan ve tarih boyunca değişik boyutlarda kendini gösteren din-devlet ilişkileri olgusunun,[40] *din sosyolojisi*nin önemli ilgi alanlarından birini oluşturmasıdır.[41] Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren din sosyolojisi alanında, din-siyaset, din-hükümetler, din ve devletler arasındaki kompleks ilişkiler önemli ve başlıca inceleme konuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern zamanlarda her ne kadar millî devletler, dini belli alanlara hasretmeye özel bir çaba harcamışlarsa da modern toplumlarda, modern halk katmanları arasında dinin ve dinî değerlerin yönlendiriciliği devam etmiş ve giderek te artmıştır. İslam Dünyasın'da meydana gelen bazı olaylar ise, bütün bir dünyanın dikkatlerini üzerine çekerek makro planda din-devlet, mikro planda ise İslam-devlet ilişkisini bütün boyutlarıyla gündeme getirmiştir. Mısır'da "İslamî grupların etkinliklerini arttırmaları", İran'da "İslamî bir cumhuriyetin kurulması", Sudan'da "İslam'ı siyasal alanda etkin kılma çabaları", Afganistan'da "Ruslara karşı yapılan ve ka-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

zanılan cihad", Lübnan ve Filistin'de "İslami grupların nüfuzlu eylemleri", İslam Dünyası'nın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan "İslamî grup ve mücadelelerin gün geçtikçe daha bir güç kazanmaları", "Sovyetler Birliği'nin dağılması sürecinde kendini gösteren bağımsızlık hareketleri", Cezayir'de FİS'in siyasî faaliyet ve kazanımları, Türkiye'de İslamî grup ve cemaatlerin faaliyetleri ve özellikle Refah Partisi'nin siyasî tırmanışı gibi olay ve olgular, din-devlet ilişkileri olgusunu çok hızlı ve etkin bir biçimde gündeme sokmuştur.[42] Bu durum, din sosyolojisinde de din-devlet ilişkileriyle ilgili alanlara yönelimi arttırmıştır. Denilebilir ki bugün din-devlet ilişkileri olgusu, genel olarak sosyal bilimlerin, özelde ise din sosyolojisinin en önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.[43] Din ile toplum ilişkilerinin tam bir sosyolojik incelemeye tabi tutulabilmesi, dinî faktör ve düşüncenin, grup ve toplumların hayatları açısından ne denli önem taşıdığının anlaşılması için, belki de toplumsal ünitelerin en karmaşığını teşkil eden, nicelik ve nitelik bakımından diğer sosyal teşkilatların önünde yer alan devletin,[44] din ile nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğunun tedkik edilmesi şarttır.[45] Kaldı ki pratik dünyamızda da dinin en çok sözkonusu edildiği, en çok tartışıldığı, en çok problemli olduğu yer, devlettir. Dolayısıyla din sosyolojisi, din ile belli ilişkileri olan ve sosyolojik ehemmiyet taşıyan bir olgu olarak görülebildiği ölçüde devletle ilişkilidir. Esasen bunun nedeni, önemli sosyal düzen biçimi olarak devletle, önemli sosyal bir olgu olarak din arasındaki ilişkilerin tarihî ve sosyolojik açıdan ayrı bir önem taşımalarıdır.[46] Öyle ise din-devlet ilişkileri olgusunun, din sosyolojisinin en doğal ve en önemli araştırma alanlarından birini oluşturduğu, açıklıkla ifade edilebilir.

Din sosyolojisi için din-devlet ilişkisi ne kadar önemli ise, Türkiye'de din-devlet ilişkisi olgusunu anlamak için de Tanzimat Dönemi o kadar önemlidir. Çünkü Tanzimat Dönemi, Osmanlı Devleti'nin, *hukukî anlamda dünyevileşmiş,* yeni ve modern bir devlet teşkilatına doğru ilk adımları atmaya teşebbüs ettiği bir noktayı oluşturmaktadır.[47] Temel kurumları bozulmaya yüz tutmuş olan Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden örgütlenme girişiminin katî safhasını teşkil eden Tanzimat'la[48] birlikte *Osmanlı kültürü*nün, Batı medeniyeti çizgi-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sine doğru kaymaya başladığı,[49] 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun (The Noble Rescript of the Rose Bower)[50] okunmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin Avrupalılaşmayı resmî bir program olarak benimsediği[51] ve Avrupa'ya açıldığı,[52] Avrupa muvazenesine dahil olmanın temellerini attığı[53] söylenebilir.

Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla birlikte Osmanlı Devleti ve toplumunun içinden geçtiği tarihî süreci dönemlendirme[54] çerçevesinde bir tipoloji yapacak olursak, Tanzimat Dönemi, Islahat Dönemi, Birinci Meşrutiyet Dönemi, İkinci Meşrutiyet Dönemi vb. tiplerden söz edebiliriz. Bizim kanaatimiz odur ki Tanzimat Dönemi, 1839 yılında Gülhâne Hatt–ı Hümâyunu'nun ilanından 1856 yılında Islahat Fermanı'nın ilan edildiği tarihe kadar geçen süreyi; Islahat Dönemi ise Islahat Fermanı'nın ilanından 1876'da Birinci Meşrutiyet'in ilanına kadar geçen süreyi kapsamaktadır.[55] Biz araştırmamızı *Tanzimat Tipi*'yle sınırlandırmış bulunmaktayız. Böyle bir tipolojiden hareketle bu sınırlandırmayı yaptığımız zaman, çalışmamızın amacına daha net bir biçimde ulaşabileceğini ve daha çok hizmet edebileceğini varsaymaktayız. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız önemli hususların Tanzimat Dönemi'nin ayırıcı özellikleri olarak kendini göstermesi, çalışmamızı sınırlandırdığımız bu dönemin konumuz bağlamında sahip olduğu önemi ortaya koymaktadır.

1.1.2. Amaç

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız hususlar, aslında araştırma konumuzun neyi amaçladığını da orta yere sermiş bulunmaktadır. Hülasa din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından olan din-devlet ilişkileri konusunu tarihî bir çerçeveye oturtarak, Türkiye'nin geçirmekte olduğu din-devlet ilişkisi sürecinin bir ayrım noktası saydığımız Tanzimat Dönemi'nde, yani Tanzimat-ı Hayriyye'nin (et-Tevkîâtü'l-Hayriyye)[56] ilanı (1839) ile Islahat Fermanı'nın ilanı (1856) arasında yaşanan süreçte kendini gösteren din-devlet ilişkisi olgusunu din sosyolojisi temelinde incelemek, çalışmamızın amacını teşkil etmektedir. Bu amaç etrafında genel olarak din-devlet ilişkileri çerçevesinde din sosyolojisi çalışmalarına katkıda bulunmayı, özel olarak ise Türkiye'de din-devlet ilişkisi olgusunun tarihî temellerini sosyolojik açıdan anlama ve izah etmeyi hedefledik.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rabiley.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.2. ARAŞTIRMANIN KAVRAM VE VARSAYIMLARI

1.2.1. Kavramlar

Sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda kavramların ne kadar önemli olduğu bilinmektedir.[57] Kavramlar pratiğin olduğu gibi anlaşılmasında, başka bir ifadeyle teorinin pratiğe uygun olarak oluşturulmasında mühim fonksiyonlar görürler ve bu açıdan da zorunludurlar.[58] Biz de bu zorunluluk gereği araştırmamız boyunca iki anahtar kavrama başvurduk. Araştırmamızın anlaşılabilmesi için bu kavramların manaları üzerinde durmamız gerekmektedir.

a— Anahtar kavramlarımızdan ilki meşrûiyettir. Meşrûiyet kavramıyla birlikte aynı kökten gelen meşrûlaştırım, meşrûlaştırıcı, dinî meşrûiyet, dinî meşrûlaştırım ve dinî meşrûlaştırıcı gibi kavramları da ele almaya çalışacağız.

Hem psikolojik hem de sosyolojik boyutları olan meşrûiyet[59] (legitimacy), siyaset bazında çoklukla üzerinde durulan bir mefhumdur. Ancak bu ifadeden de anlaşılacağı üzere meşrûiyet, sadece siyasî alana; devlete ve siyasî kurumlara özgü bir kavram değildir. Hayatın çoğu, belkide bütün alanları ve tabiatıyla siyasî olmayan ferdî ve sosyal yönleri de meşrûiyet kavramıyla ilgili olabilmektedir.[60]

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Meşrûiyet, insanın öznel yönlerine matuf olduğu gibi nesnel yönlerine de matuftur.[61] İnsan, kendi iç dünyasında meşrûiyetle çok sıkı bir ilgi kurarken[62] dış dünyasında da aynı sıklıkla ilgi kurmaktadır. Bu bağlamda ferdin diğer fertlerle, grup, kurum ve düzenle ilişkilerinde kendini gösteren meşrûiyet, hem subjektif, hem de objektif boyutlara sahiptir. Kısaca meşrûiyet, sadece hakimiyetin bir tür aseptik nötralizasyonunda, yani hükümdar, yönetici veya rejimler bazında değil, ayrıca mülkiyet, üretim, eğitim, hukuk, düşünce, kimlik, ifade, dil, sanat gibi alanlarda da kendini gösterir.[63]

Tarihsel olarak çok eskilere dayanan[64] ve çeşitli tiplerde ortaya çıkan meşrûiyet kavramının sınırlarını böylece ortaya koyduktan sonra anlamı konusunda da bazı hususlara işaret edebiliriz.

Meşrûiyet (legitimacy), genel olarak konuşmak gerekirse; sübjektif ya da objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla fert veya toplum katında geçerliliğini (validity[65]), izah olunmuşluğunu (explanation[66]) ve haklılığını (justifiability) ifade eden bir mekanizma veya kurumdur.

Bu kavramı sosyolojik düzleme taşıdığımızda meşrûiyet, sosyal düzenin, rıza, sükunet ve uzlaşma içerisinde geçerliliğinin kabul edilmesini ifade eder.

Sosyal psikolojinin yardımıyla şunu söyleyebiliriz ki meşrûiyet, bir yandan fert-toplum ilişkilerinde toplumun veya kurulu düzenin fertler katında geçerliliğini ve haklılığını ortaya koyarken bir yandan da toplum içinde yaşayan ferdin, toplum tarafından geçerli kabul edilmesini, yani içinde yaşadığı toplumun kabul ettiği hayat tarzının, kimlik veya kimliklerinin sınırları içerisinde yer alarak toplumundan elde ettiği geçerliliği-haklılığı[67] ortaya koyar.

Aynı şekilde meşrûiyet, hem sosyal düzenle hem de sosyal düzenin geçerliliğini kabul eden fert, grup veya toplumla ilgili olmak üzere iki boyutludur. Buna göre bir yandan sosyal düzen, kendisi bizzat kendisinin geçerli olduğu bilincine sahipken, öte yandan var olması ve varlığını sürdürebilmesi için o düzene katılanların bilincinde tasdik edilmeli ve tanınmalı, yani meşrûiyet kazanmalıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahtey.org/

Bu açıklamalardan sonra siyasî açıdan meşrûiyeti daha iyi anlayabiliriz. Bu demektir ki yukarıdaki açıklamaları, araştırma konumuzla ilgili olarak *sosyo-politik* bir kavram olan meşrûiyete gelebilmek için yaptık.

Başından belirttiğimiz gibi çok yönlü özellikleri olan meşrûiyet, belki de en çok siyasî bağlamı içerisinde ele alınmaktadır. Siyasî bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasî mekanizma ve kurumlarının, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar oldukları inancını oluşturup-yaşatmak yeteneğiyle ilgili olan meşrûiyet,[68] egemenliğin sükûnet içerisinde elde edilmesini sağlayan[69] sosyal-siyasî ilişki olarak tanımlanabilir. Benzer bir biçimde meşrûtiyet, belli bir siyasiî düzenin haklı ve geçerli olduğuna dair inanç olarak da kabul edilebilir. Daha geniş anlamda ifade etmek istersek siyasî bağlamda meşrûiyet, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran, yönetimin (otorite, hükümdar veya devlet), yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması (recognition) şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir.[70]

Bu tariflere göre meşrûiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan düzen veya otoriteye *meşrû (legitimate) düzen* veya *meşrû otorite* diyebiliriz.

Meşru düzen, toplumsal etkinlik veya toplumsal ilişkinin şekillenip yönlendirilmesinde merkezî öneme sahiptir. Zira toplumsal etkinlik veya ilişki, kendisine katılanlar tarafından meşrû bir düzenin (legitimate ordre-legitime ordnung) varlığı tasarımına göre yönlendirilir. Düzenin meşrû olarak görülmesi, düzenin geçerliliğini (geltung) sağlar.[71]

Meşrû düzenin geçerlilik kazanması, bizi meşrûlaştırım kavramına götürür. Düzen kendini nasıl meşrû olarak ortaya koyar?: Meşrûlaştırım yoluyla. O halde meşrûlaştırım kavramını biraz açmamızda fayda bulunmaktadır.

Meşrûiyet kazandırma anlamında *izah etme* (explaining-explanation), haklılaştırma (justifying-justification[72])ve *tasdik edip geçerli kılma* (validating-validation[73]) süreci (process) olarak meşrulaştırım (legitimation), kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder (explain); pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır (justifi-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

cate-justification)[74] ve geçerli kılar (validate). Biraz farklı kelimelerle; meşrûlaştırım, toplumda yeni durumların (situations), araştırılıp bulunduğu veya yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meziyet veya nitelikleri referans göstermek suretiyle korunduğu bir süreci ifade eder.[75] Devlet-toplum ilişkisi düzleminde meşrulaştırım, bir devlet veya siyasal sistemin içinde haklılaştırım ve geçerlilik elde ettiği süreçtir.

Şu halde otorite veya devlet düzleminde meşrûlaştırım[76] olgusunda değerler (values) ve nitelikler (qualities) önemli yer tutmaktadır. Kanun, düzen, adalet, din, vatanseverlik, sıkı sınıfsal ilişkiler, etnik veya dinî kimlik gibi olgular, yaygın meşrûlaştırıcı (legitimating) ve dolayısıyla geçerli kılıcı (validiting) değerlerdir; karizmatik liderlik, eşitlik, demokratik ortam, statüko deneyimi ve zulüm dürtüsü gibi hususlar ise yaygın meşrûlaştırıcı niteliklerdir.[77]

Meşrûlaştırım olgusuyla ilgili olarak yapmaya çalıştığımız tariflerden de anlaşılacağı üzere, *sosyo-politik bir süreç olarak meşrûlaştırım*ın objektif ve sübjektif olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Etkin olan meşrûlaştırma, gerçekliğin objektif ve sübjektif tanımlamaları arasında kurulan simetriyi ifade eder. Bu durumda meşrûlaştırımın amacı, objektif veya sübjektif düzeylerde, gerçekliğin muhafazası olarak karşımıza çıkmaktadır.[78] Sosyal olarak kurulu düzen veya sosyal gerçeklik, meşrûlaştırımla, makuliyeti (plausibility) için gerekli olan psikolojik ve sosyolojik temelin varlığını devam ettirir.[79] Buradan hareketle anlamın (meaning) ikinci düzey (second-order) nesnelleştirimi (objectivation) olarak da tanımlanabilecek olan meşrûlaştırımın, halihazırda farklı kurumsal süreçlere bağlı olan anlamları bütünleştirmeye hizmet eden yeni anlamlar üreteceğini söyleyebiliriz. Bu durumda meşrûlaştırımın fonksiyonu, kurumsallaşmış olan 'ilk-düzey' (first-order) nesnelleştirimleri nesnel olarak geçerli (available) ve öznel olarak da makul (plausible) hale getirmek[80] olarak tespit edilebilir.

Meşrûlaştırım, bu fonksiyonunu hem salt *bilgi*, hem de *değer* vasıtasıyla ifa eder. Tipik olarak meşrûlaştırımlar, karakter bakımından hem bilissel (cognitive) hem de normatiftirler.[81] Meşrûlaştırımın anlaşılması için, onun bu yönünü iyi anlamak gerek-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mektedir. Meşrûlaştırım, sadece bir "değerler" (values) meselesi değildir; o aynı zamanda bir "bilgi" de ifade eder. Dolayısıyla meşrûlaştırım, sadece ne olması gerektiğini değil, ne olduğunu da belirler; sadece fert, grup, cemaat veya toplumun niçin öyle bir eylemde bulunması gerektiğini söylemez, aynı zamanda şeylerin veya düzenin niçin öyle olduğunu da söyler.[82] Bu durumda diyebiliriz ki toplumsal olarak nesnelleşen bilgi, siyasî ve sosyal düzenin açıklama, onaylama, tanıma ve haklılaştırmalarla meşrûlaştırılması konusunda önemli bir hizmet ve işlev görür.

Buraya kadar söylediklerimize ilave olarak meşrûiyet ve meşrûlaştırımla ilgili belirtmemiz gereken önemli hususlardan biri de meşrûiyet ve meşrûlaştırımın türü veya tipolojisi konusudur.

Eflatun, Aristo, Augustinus, John locke, Joseph de Maistre, Max Weber, Carl Schmit, Guglielmo Ferrero, Berger, Luckmann gibi filozof ve bilim adamlarının üzerinde durdukları ve hatta adına, özellikle Fransa'da bir akım ve doktrinin (legitimism)[83] de ortaya çıktığı meşrûlaştırım konusunda pek çok tipolojiden söz edilebilir. Ancak biz burada bunlardan sadece bir kaçına işaret ederek kendi tipolojimizi yapmaya çalışacağız.

Bir yazar, meşrûiyet tiplerini "Meşrûiyet Tipleri" (types of legitimacy) başlığı altında *aşkın-kutsal meşrûiyet* (numinous legitimacy) ve *sivil meşrûiyet* (civil legitimacy) olarak ikiye ayırmaktadır.[84] Dolf Sternberger'in yaptığı bu tipolojide, aşkın-kutsal meşrûiyet, yönetimin veya yöneticinin özetle dinî, vahyî temelde elde ettiği meşrüiyeti ifade eder. Bu tip meşrûiyetin en baskın örneğini Eski Mısır verir. Aşkın-kutsal meşrûiyet türüyle meşrûlaştırılan egemenliğin aşkın-kutsal temeli vahiy veya ilhamdır. Bu meşrûiyet türüyle meşrû olan Firavun İmparatorluğu, Tanrı'nın İmparatorluğu'dur. Burada itaat, sadece siyasî bir gereklilik değil, aynı zamanda dinî bir mecburiyettir.

Sivil meşrûiyet tipi ise Dolf'a göre, bir yönetim sistemi, bir takım ortak iyilere kavuşmak amacıyla işbirliği yapmak için bir araya gelen eşit özerk seçmenler arasındaki muvafakata dayandığı zaman kendini gösterir. Burada devlet, sivil hakları koruma zorunluluğuyla karşı karşıyadır.

Bir diğer tipoloji, Ernest Gellner'in meşrûlaştırım tipolojisidir. Gellner'in tipolojisinde iki tip meşrûlaştırım bulunmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahtey.org

Özetle Gellner'e göre meşrûlaştırımlar (legitimations), tasdik edip-geçerli kılmalar (validations) veya haklılaştırımlar (justifications) *iç (in) meşrûlaştırım* ve *dış* (out) *meşrûlaştırım* şeklinde kabaca ikiye ayrılır: İç meşrûlaştırım, dünyevî ve beşerî düzlemde haklılaştırmalara râci iken, dış meşrûlaştırım, metafiziksel ve transandantal haklılaştırmalara matuftur.[85]

Gellner'in tipleştirmesi, T. Luckmann'ın "üst" ve "iç" tiplemesine benzemektedir. Luckman'a göre geleneksel toplum düzeni ve devletlerinde geçerli olan meşrûlaştırım, *"üst"ten tradisyonel meşrûlaştırım* (traditional legitimation from "above") tipidir. Buna belki *semavî meşrûlaştırım* da denebilir. Diğer meşrûlaştırım tipi ise içten meşrûlaştırımdır. *İçten meşrûlaştırım* (legitimation from "within"), kurumsal alanların normlarının gittikçe sekülerleştiği, sosyal yapının kurumsal olarak bölümlendiği, geleneksel olanın eridiği toplum düzenlerinde geçerlidir. Bu toplum düzenlerinde, çeşitli kurumsal, özellikle ekonomik ve siyasî alanlarda olagelen normlar, giderek fonksiyonel rasyonellikle meşrûlaştırılır. Luckmann, birinci tipe meslek ahlakı ve kralların ilahî haklarını örnek verirken, ikinci tipe ise verimlilik ve bağımsızlığı örnek vermektedir.[86]

Meşrûiyetin ele alındığı bir yerde işaret edilmeden geçilemeyecek bir tipoloji de *rasyonalizasyon sosyoloğu* Max Weber'in meşrûiyet tipolojisidir. *Siyasî meşrûiyet teorisyeni* olarak bilinen[87] ve meşrûiyeti otoriteyle ilişkilendirerek ele alan M. Weber, meşrû egemenlik sosyolojisinde, meşrûlaştırılmış veya meşrû sayılmış otoriteyi üç tipte ortaya koymaktadır: Birincisi, geleneksel otoritedir. Bu otorite, meşrûiyetini, çok eski zamanlardan beri yerleşmiş olan geleneklerden ve bu geleneklerin kutsallığına karşı duyulan inançtan alır. İkinci tip otorite *karizmatik otorite*dir. Karizmatik otoritenin[88] meşrûluğu, bir kişinin karizmasına, ona duyulan mutlak bağlılık ve güvene, onun kahramanlığına ya da başka niteliklerine inanmaya dayanır. Üçüncüsü ise *rasyonel-legal otorite*dir. Bu sonuncu otoritede meşrûiyet rasyonel kanunların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan fonksiyonel yetkiye inançla elde edilir.[89] Öyle görünmektedir ki Weber'e göre, her üç tipte de meşrû egemenliğin meşrûiyeti inanç üzerine kurulu-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

dur ve bu itaati, inanç üzere kurulu meşrûiyet sağlar.[90] Fakat be-

lirtmek gerekir ki Weber, bu üç tipin saf olarak ayrı ayrı mevcut olabileceğini iddia etmemektedir.[91] Bunlar çoğu kez, birbirlerinin içine geçerek var olurlar. Nitekim Mircea Eliade'ın editörlüğünü yaptığı ansiklopedinin "Legitimation" (Meşrûlaştırım) maddesinde, Weber'in tipolojisinin üç ayağı da Gandi'nin hareketine uyarlanmıştır. Bu maddenin yazarlarına göre, Gandi'nin hareketinde Max Weber'in üç tür meşrûiyeti de görülmektedir: Gandi, karizmatik, Hindu değerler geleneksel ve düzen rasyonel-hukukîdir.[92]

Bertnard Russel'ın (1872-1970) meşrûiyet tipolojisinden de söz etmemiz mümkündür. Russel, meseleyi üçlü tipolojiyle izah etmeye çalışır. On göre alışkanlık ve inançlara dayanarak ayakta kalan *geleneksel iktidar*; geleneğe ya da onaya değil kuvvete dayanan, korkutarak itaat ettiren ve askerî niteliği olan *yalın iktidar* ve nihayet Protestanizm, Komünizm veya millî bağımsızlık gibi yeni bir inanç, program ya da güçlü bir istek etrafında birleşmiş büyük bir guba dayanarak ortaya çıkan *devrimci iktidar* olmak üzere üç tip iktidar mevcuttur.[93]

Görüldüğü gibi çeşitli tipolojilerden söz etmek mümkündür. Biz, sözü uzatmadan kendi tipolojimize geçmek istiyoruz. Bizim tipolojimiz iki tip meşrûiyet veya meşrûlaştırım ihtiva etmektedir: Dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım ve dinî olmayan meşrûiyet/meşrûlaştırım.

Weber'in geleneksel meşrûiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde *dinî meşrûiyet*, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. Bu durumda T. Luckmann'ın "üst"ten geleneksel meşrûlaştırım (The traditional legitimation from "above")[94] tiplemesini de kapsamına alan dinî meşrûlaştırım (religious legitimation) din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma demektir.

İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasî olayları vb. anlayabilmede, dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırımı kavramak, büyük önem taşımaktadır.

Bilindiği üzere fonksiyonlarına indirgenemeyecek olan ve fakat pek çok toplumsal fonksiyonu bulunan dinin,[95] en önemli fonksiyonlarından biri meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandır-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

madır. Berger'in deyimiyle din, meşrûlaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmiştir.[96]

Din, ferdin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak[97] sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak süretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder.[98] Dinî meşrûlaştırımla meşrüiyet kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür.[99]

Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırıma başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırıma başvurmak zorunda kalmışlardır.[100]

Dinî meşrûlaştırımı devlet bazında düşündüğümüzde diyebiliriz ki devletler, varlıklarını sürdürebilmek için dinî meşrûlaştırıma şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Din, temelde toplumsal düzenin entegrasyonu ve status quo'nun meşrûlaştırımına hizmet eder.[101] Bu bütün devletler için geçerlidir. Ama dinî meşrûlaştırım, dindar Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu, İslam vb. toplumlarında devlet veya toplum düzeni için adeta bir zorunluluk olduğundan o toplumlarda meşrûiyet temelde dinden sağlanırken, dinin geri plana itildiği, laikliğin etkin olduğu devletlerde ve sekülerleşmenin yaygın olduğu toplum düzenlerinde meşrüiyet temelde dinden sağlanamamakla birlikte yine de az ya da çok dinî meşrûlaştırıma başvurmak durumunda kalmışlardır. Bu durum, dinî meşrûlaştırımın rolünün muğlaklaştığı, meşrüiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı[102] modern laik devlet düzenleri[103] için dahi geçerlidir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Tipolojimizin ikinci türü *dinî olmayan meşrûiyet/meşrûlaştırım*dır. Bu, bir bakıma Gellner'in "iç", Luckmann'ın "içten" meşrûlaştırımı anlamındadır. Bu tip meşrûiyet ve meşrûlaştırımda, esas olan din değil, din-dışı seküler bir faktördür. Dinî olmayan meşrûiyet, meşrûluğun dinin dışında başka bir etken tarafından sağlandığı bir meşrûiyettir. Bu durumda dinî olmayan meşrûlaştırım, gerçekliği din-dışı faktörlerle veya kaynalarla haklılaştırma sürecidir.

Bu meşrûiyet/meşrûlaştırımın daha ziyade modern toplum ve devlet düzenleri için geçerli olduğu söylenebilir. Ancak birinci tipi izah ederken de söylemeye çalıştığımız gibi dinî olmayan meşrûiyetin geçerli olduğu toplumlarda esas itibariyle din-dışı meşrûluk/meşrûlaştırma sözkonusu olsa bile, yine de belli alanlarda, belli zaman, mekan ve durumlarda dinî meşrûlaştırıma başvurulmaktadır.

Esasen her iki tip meşrûiyet/meşrûlaştırımda da saflıktan söz etmek güçtür. Ancak dinî meşrûiyette meşrûiyet kaynağı temelde din iken, dinî olmayan meşrûiyette temelde meşrûiyet kaynağı din-dışı kaynaktır. Fakat özellikle siyasî düzlemde konuya yaklaştığımızda belirtmeliyiz ki ikinci tipte de dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım, geri plana itilmekle birlikte, başvurulan bir yol olmuşur.

Tipolojimizi din-devlet ilişkileri bağlamına taşıdığımız zaman, meşrûiyetini temelde dinden sağlayan devlet ve meşrûiyetini temelde dinden sağlamayan devlet olarak iki tipten söz edebiliriz. Bu konu ikinci bölümde etraflıca ele alınacağı için burada ayrıca üzerinde durmayı lüzumlu görmüyoruz.

Meşrûiyet ve meşrûlaştırım konusunda meşrûlaştırıcılara dahi değinmek gerektiğini düşünüyoruz.

Meşrûiyet ve meşrûlaştırımdan söz edebildiğimize göre meşrûlaştırıcılardan da söz edebiliriz demektir. Ortada meşrûlaştırım var ise mutlaka *meşrûlaştırıcı* (legitimator) da vardır.

Meşrûlaştırımın biçimi, muhtevası ve yönü bakımından *meşrûlaştırıcı unsurlar* (legitimator elements) önemli bir yere sahiptir.

Bizim burada meşrûlaştırıcılarla kastettiğimiz, meşrûlaştırım sürecinde rol alan ferdî, sosyal ve siyasî aktörlerdir. Bu aktörler, meşrûiyetin sağlanması ve yürütülmesinde aktif roller üstlenir-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ler. Örneğin modern zamanlar öncesi bir Hıristiyan Batı toplumunda en önemli meşrûlaştırıcı aktör, *Ruhban* sınıfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruhban sınıfı, kendi denetiminde bulunan Kilise gibi kurumlarla düzenin meşrûlaştırılmasında önemli rol oynar. Bu durumda meşrûlaştırımın tipi veya rengi de elbette dinî olacaktır.

Aynı şekilde genel olarak toplum da topyekün bir tavır sergileyerek meşrûlaştırımda meşrûlaştırıcı rolü oynayabilir. Toplum dindarsa, sahip olduğu din doğrultusunda meşrûlaştırıcılık yapar. Sekülerliği ön plana çıkaran bir toplumsa, temelde seküler bir takım faktörler doğrultusunda meşrûlaştırıcı bir rol oynar.

Osmanlı temelinde *meşrûlaştırıcı aktör* konusuna baktığımızda, Osmanlı toplumunda örneğin *Ulema*yı devletin meşrûiyet kazanmasında rol oynayan bir zümre olarak meşrûlaştırıcı aktör kabul edebiliriz. Aynı şekilde Batılılaşma zamanlarında *Osmanlı Batıcı Aydınlarını* meşrûlaştırıcılar olarak görebiliriz.

Şeylerin anlam kazanmalarında zıtları önemli işlevler gördüğü gibi sosyal olay ve olguların anlam kazanmaları ve anlaşılmalarında da zıtlık olgusu mühim bir işlev icra eder. Dolayısıyla meşrûiyetin zıddına işaret etmek, meşrûiyeti anlamak bakımından yararlı olacaktır.

Meşrûiyetin zıddı *gayrimeşrûluk*'tur (illegitimate). Devlet veya siyasî otorite planında düşüşdüğümüzde gayrimeşrûluğu, gasp, hile ve zor ile yönetimi elde etme (*usurpation*) olarak kabul edebiliriz. Yöneticiler zor, hile ve şiddet kullanarak emretme gücünü ele geçirmişlerse, iktidarları geçerli, meşrû ve haklı sayılmaz.[104] J. Locke'a göre başkasının hakkı olan iktidarı kullanmak gayrimeşrûdur. Bu şekilde gaspla elde edilen yönetim de meşrû değildir.[105]

Dolf'a göre[106] erken Orta Çağlardan beri gasp ve hile ile yönetimi elde etme kavramı, aslında meşrûiyet kavramına eşlik etmiş ve meşrûiyeti açıklamaya yardımda bulunmuştur.

Gâsıp (usurper) yönetimler de aslında idareyi ele geçirdikten sonra gayrimeşrû bir şekilde elde ettikleri yönetimlerine meşrû bir form vermeye, başarılı olsalar da olmasalar da gasbedici iktidarlarını (usurping power) meşrûiyet kılıfıyla örtmeye çalışmışlardır. Esasen gâsıplar (*usurpes*) kendilerinin meşrû olduklarını

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ileri sürmüş veya *meşrûiyet standartlarının* (the standards of legitimacy), gerçekte verili bir toplum veya medeniyet için geçerli olduğunu söylemişlerdir.

Fakat her halükarda diyebiliriz ki ister *geleneksel meşrûluk prensiplerini* izleyen toplumlar, isterse *karizmatik* veya *devrimci meşrûiyet* prensiplerini takip eden düzenler yahut ister temelde *dinî meşrûiyete* başvuran toplumlar, isterse temelde *din-dışı meşrûiyete* sahip olan yönetimler, izledikleri sözkonusu meşrûiyet prensiplerini ihlal ettiklerinde, meşrûiyetlerini kaybeder,[107] *gayrimeşrû* (illegitimate) olurlar ve meşrûlaştırıcı aktörler, meşrûlaştırdıkları başka bir otorite veya yönetimi getirme çabasına düşerler. Belirtmek gerekir ki meşrû görülen devlet ve iktidarlarda toplumla yönetim arasında *uzlaşma* (consensus) var demektir. Gayrimeşrû görülen devlet ve iktidarlarda ise toplumla yönetim arasında tersine uzlaşmazlık mevcut demektir.[108] Bir siyasal sistemin meşrûluğu konusunda uzlaşma oranı ne derece yüksek olursa, rejim o derece kuvvetli bir temel üzerine oturmuş demektir.[109]

Meşrûiyet ve meşrûlaştırımla ilgili buraya kadar söylediklerimizden anlaşıldığı gibi devlet ve toplum düzeninin *istikrar* kazanmasıyla meşrûiyet arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Meşrûluk, yönetimi kolaylaştıran, sağlamlaştıran, daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktördür.[110] Eğer düzen veya iktidar, meşrûiyet elde etmiş ve meşrûlaştırıcıların haklılaştırımını almışsa o takdirde sözkonusu düzen ve iktidarın istikrarından söz edebiliriz. Aksi halde bir meşrûiyet krizinden söz edebiliriz. Meşrûluğun düzeyi yüksekse istikrar da o oranda yüksektir. Meşrûiyetin düzeyi düşükse istikrar da o oranda düşüktür.

Genellikle hızlı değişim ve farklılaşım zamanlarında kendini gösteren ve daha çok modern toplumların bir özelliği veya modern politik sistemlerin bir eğilimi olarak karşımıza çıkan *meşrûiyet krizi*,[111] siyasî düzen hakkıyla yönetimde bulunabilmek için vatandaşları üzerinde yeterli düzeyde ilgi ve bağlılık oluşturmada başarı gösteremediği, benimsenen meşrûiyet prensipleri veya standartları ihlal edildiği, devlet yeni bir yapılanmaya geçtiği ve yeni yapılanmada mevcut aktif meşrûlaştırıcı aktörlere -yeterince- yer vermediği zaman ortaya çıkacağı gibi[112] toplum içindeki farklı kutupsal, sınıfsal vb. meşrûlaştırıcıların birbirinden farklı

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://fantey.org

meşrûiyet kaynak veya faktörlerine sahip oldukları ve meşrûiyet uyumsuzluğu nedeniyle çatışmaya girdikleri zamanlarda da ortaya çıkar. Meşrûiyet krizinin olduğu bir toplumda *meşrûiyet kaybı*, meşrûiyet kaybı oranında da *istikrarsızlık* başgösterir.

Meşrûiyet krizinden söz açmışken *meşruiyet-muhalefet ilişkisine* de değinmemiz yerinde olacaktır.

Bir devlet veya yönetim için meşrûiyet krizi sözkonusu ise ve toplumun yönetimi meşrû görmesini sağlayacak özellikler ortadan kalkmışsa, o takdirde toplum, meşrû olma özelliğini kaybeden yönetime veya iktidara karşı çıkma ve onun yerine geçme hakkı olan bir *muhalefet* çıkaracaktır. İfadelerden de anlaşılacağı üzere muhalefete geçenlerin de meşrû sayılması gerekmektedir. Muhalefetin muhalefetinin geçerli olabilmesi, meşrû görülmesi ve haklılaştırılmasına bağlıdır. Meşrû bir tarzda ortaya çıkmayan muhalefet başarılı olsun ya da olmasın, toplum tarafından olumlu karşılanmayacaktır. Meşrû sayılmayan muhalefet, çeşitli toplumlarda farklı şekillerde isimlendirilerek mahkum edilebilir. Meselâ İslam tarihinde meşrû olmayan muhalefetlere *fitne* ve *fesat* nitelmeleri yapılmıştır.[113]

Sonuç olarak bir siyasî sistemin veya devletin var olabilmesi, yönetimde varlık gösterebilmesi, geçerliliğini sağlayabilmesi ve iktidarını sürdürebilmesi, meşrûlaştırım kaynaklarının olmasına, insanlar nezdinde meşrûiyet sağlamasına bağlıdır.[114]

Diğer siyasî kurumlar gibi insanın insana egemenliği ilişkisi olan devletin var olabilmesi için yönetilenlerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerekir. Bu itaat nasıl sağlanır? Otorite altındakilerin otoriteyi meşrû görmeleriyle sağlanır.[115]

İnsanların meşrû olduğuna inanmadığı bir siyasî sistemin veya iktidarın istikrarlı olması, halkla uyum ve uzlaşma içinde bulunması ve daha da önemlisi ayakta kalabilmesi mümkün görünmemektedir. O halde diyebiliriz ki otoritenin iktidarını ve tabiatıyla otoritesini sürdürebilmesi, kendini yönetilenler katında bir şekilde meşrûlaştırmasına bağlıdır.[116] Bunu biraz açarak şöyle ifade edebiliriz:

Siyasî sistemin varlığını sürdürebilmesi için meşrûiyete ve *meşrûlaştırıcı desteğe* ihtiyacı bulunmaktadır.[117] Devletin, meşrû-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

iyet ve destek olmadan otoritesini ve iktidarını yürütmesi zordur. İşte bu meşrûiyet ve desteği siyasî sistem, çeşitli meşrûlaştırıcılarla çeşitli vasıtalardan, sözgelimi bir kurum, örgüt veya grup gibi meşrûlaştırıcılarla, gelenek, inanç, din, yasa, hukuk, ideoloji, rasyonel bir gerekçe, karizma,[118] herhangi bir kültürel öğe gibi meşrûiyet vasıtalarından alabilir.[119] Devlet, meşrûiyetini sağladığı kaynak, faktör veya unsurlar vasıtasıyla toplumun, siyasî grup ve kurumların desteğini alarak muşrû bir iktidara sahip olur. Devlet meşrûiyetini sözkonusu unsurların bir kaçıyla, hepsiyle veya temelde birini öne çıkararak sağlayabilir. Meşrûiyet aracı toplum katında ne kadar bağlayıcı ise devlet de varlığını o kadar uzun sürdürür.

Devletin meşrûiyet aracı olarak aldığı unsurları, yani meşrûlaştırım kaynaklarını gerçekten devlet ve toplum içselleştirerek kabul edebileceği, yani sahiden inanarak meşrûiyet vasıtası olarak benimseyebileceği gibi devlet, sırf varlığını koruyabilmek ve toplum katında meşrûiyet elde edebilmek için alabilir, siyasî bir araç olarak da değerlendirebilir. Yani meşrûiyette tabiîlik ve sahicilik olduğu gibi manipülasyon veya pragmatizm de olabilir. Kuşkusuz burada bizi asıl ilgilendiren, meşrûiyetin varlığının önemi hususudur.

Meşrûiyetle ilgili hususlardan bir diğeri ise, siyasî sistemin yahut devletin kendisini meşrûlaştırmada tam olarak başarılı olabilmesi için hem hukukî hem de sosyolojik düzlemde meşrû kabul edilmesinin şart olduğu konusudur. Bir devlet veya bir idare, hukukî veya kanunî (legal) anlamda meşrûluk kazanabilir, ancak bu yeterli değildir. Devlet için asıl gerekli olan toplumdan meşrûiyet (*sosyolojik meşrûiyet*) elde edebilmektir. Başka bir ifadeyle legality (kanunîlik) ile *legitimacy* (meşrûiyet-meşrûluk) aynı şey değildir.[120] Bu durumda *kanunlaştırma* (legislation) ile *meşrûlaştırmanın* (legitimation) da aynı şeyler olmadıklarını zikretmek gerek. Şu halde bazen hukukî ve kanunî manada kendini meşrû gören bir yönetim, sosyolojik ve siyasî anlamda meşrû sayılmayabilir.[121] Dolayısıyla hukukîlik ile toplumsal meşrûluğu birbirine karıştırmamak gerek. Siyasî iktidar, pozitif hukuka, yani yürürlükteki hukuk kurallarına uygun olan kanunî bir yönetime sahip olabilir. Fakat bu yönetim halk katında meşrûluk kazana-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mayabilir. *Meşrû iktidar*, yöneticilerin meşrû olarak kabul ettiği iktidardır. Bu anlamda meşrûiyet, siyasal iktidarın sağlanması ve elde tutulması bakımından son derece önemli faktörlerdendir. Bir siyasî sistemde yönetilenler, iktidarın meşrûluğuna inandıkları ölçüde ou kabul eder ve kararlarına uyarlar. [122]

b— Araştırmamızın ikinci anahtar kavramı, *şibih* (quasi)–*laiklik*tir. Şibih-laiklik, ilk kez İngiliz sosyologu Ginsberg tarafından kullanılmış olan quasigruppe, yani şibih grup kavramından esinlenerek üretilmiş bir kavramdır. Bilindiği gibi şibih grup tabiri, zahiren grupmuş gibi görünmekle birlikte kuruluşu ve dolayısıyla *sosyal roller sistemi* teessüs etmemiş olduğu ve o grubu oluşturan fertlerde bir *birlik hissi* oluşmadığı için hakikatte grup olmayan sosyal bir ilişkiyi ifade etmektedir. Mesela toplum içinde okula gitme yaşında olan çocukların oluşturduğu yekün, şibih grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların ortak vasıfları, okula gitme yaşında olmalarıdır. Fakat yukarıda belirttiğimiz sebeplerle bu çocuklar, sırf bu ortak vasıflarından dolayı gerçek grup olmazlar. Ancak ortak vasıflar, bazen birlik hissinin doğmuna sebep olabilir ve bu durumda şibih grup, hakiki grup haline gelebilir. Yani şibih grupta ortak vasıflar vesilesiyle meydana gelen birlik ve mensubiyet hissi, grupta bulunan fertlerin örgütlenerek bir kuruluş gerçekleştirmeleri ve gerçek grubu oluşturmalarına yol açabilir. Sonuç itibariyle şibih grupların kendilerinden gerçek grupların doğup yetiştiği tarlalar olabileceğini[123] söyleyebiliriz.

Şimdi şibih-laikliği daha iyi anlayabiliriz: Şibih-laiklik (quasi-laiklik), sureta laiklik, laiklik gibi veya laiklik benzeri demektir. Şibih grup gibi şibih-laiklik de görünüşte laiklik gibi olup gerçekte laiklik olmayan, laik gibi görünen siyasî olay, olgu, sistem veya devleti ihtiva eder. Fakat şibih-laiklik, tıpkı şibih grubun hakiki gruba yol açma potansiyeline sahip olması gibi gerçek laikliğe yol açabilecek potansiyeldedir. Bu anlamda şibih-laikliğin gerçek laikliğe yol açma ihtimalinin her zaman çok yüksek olduğu söylenebilir. Sosyal ve siyasî değişim çerçevesinde düşündüğümüz zaman quasi-laiklik, laikliğe geçiş sürecinde önemli bir aşamadır ve devlet örgütünün laikleşmesinin zeminini oluşturmaktadır. Söylenilenlerden anlaşılacağı üzere şibih-laiklik, yarı-laiklik veya nim-teokrasiden farklı bir olguyu ifade eder.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

1.2.2. Varsayımlar

Öncelikle belirtelim ki biz, Tanzimatçıların giriştikleri hareketlerin, o dönemde de kabul edildiği ve ifade edildiği gibi *reorganizasyon, reform* veya *ıslahat* hareketleri olduğuna inanıyoruz. Yani sözkonusu çabalardan, bazı yazar ve araştırmacıların kabul ettiği gibi[124] bir *inkılab* veya *devrim* ya da bir *rönesans* olarak söz etmek mümkün görünmemektedir. Tanzimat, bir *ihtilal* de değildir.[125] Zaten o dönemin insanı da bu ifadeleri kullanmamıştır.[126] Gerçekten de bu dönem yeni bir dönemdir[127] ama bir inkılab veya rönesans dönemi de değildir. Şüphesiz bu dönem, modernleşme, batılılaşma ve din-devlet ilişkisi açısından çok önemli bir zaman dilimini kapsamaktadır. Ne ki o dönemin ve o dönemde yapılan yeniliklerin sahip olduğu bu önem, o dönemin yenilikleri için devrim demeye yetmemektedir. Bilindiği gibi *devrim,* mevcut düzenin yerine yenisini getirmeyi,[128] yani sosyal bir dönüşümü ifade eder.[129] Üstelik Tanzimat Hareketi, devlet müdahaleleriyle yürütülmüştür; yani bir halk hareketi ve toplumsal dönüşüm hareketi değildir.[130] Tanzimat Dönemi'nde bu anlamda bir olgudan, bir devrimden söz etmek mümkün görünmemektedir. Şu halde o dönemdeki yönetim eliyle yürütülen yenilikler için reorganizasyon, ıslah veya reform kavramlarını kullanmak daha uygun düşmektedir.

Biz, reformcuların bir umut[131] ve bir ütopya[132] ile, Osmanlı'yı çöküşten kurtaralım umuduyla ve Batı karşısındaki yenilgilerin üstesinden gelerek gelecekte tıpkı eskisi gibi çok güçlü bir devlet kuralım ütopyasıyla başlattıkları Tanzimat Hareketi'nin, Osmanlı Devleti tarihinde din-devlet ilişkisi olgusunun ayrı bir tipine doğru atılmış adımların bulunduğu tarihî bir dönüm noktası olduğu, yani Tanzimat'ın, *devletin laikleşmesi* yolunda atılmış önemli bir adım olduğu,[133] tarihimizde önemli bir temel etkeni[134] ve sınır çizgisini oluşturduğu[135] varsayımından hareket etmekteyiz. Tanzimat Hareketi, Devlet'i *usûl-ü cedîde-i Avrupa'ya tevfikan tanzim etmek* amacındaydı.[136] Böyle bir varsayımı; sözkonusu dönemde, muhtelif sebeplerle kendini gösteren yeni bürokratik egemenliğin, çok yönlü sosyal *fonksiyonel uzmanlaşma ve farklılaşma*nın, bilimsel ve teknik değişimin, *siyasî sekülerleşme*ye veya laikleşmeye yol açtığı, dinî meşrûlaştırımı araçlarıyla bir-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

likte tahrip etmeye ve kültürel geleneği dünyevîleştirmeye başladığı;[137] Osmanlı toplumsal tabakalaşma ve yönetim hiyerarşisindeki ilişkileri, bu ilişkilerdeki istikrarı değiştirmeye başladığı;[138] dolayısıyla din-devlet ilişkilerinde meşrûiyetini (legitimacy) temelde dinden alan Devlet'in, bu meşrûiyetini din ekseninden sağlamakla birlikte *haklılaştıran Din*'in kamusal alanda nispeten güç kaybettiği ve *dinî-ilmî bürokrasi*nin eski siyasî etkinlik ve statüsünde zayıflama başladığı şeklindeki varsayımımızla desteklemekteyiz. Bu ikinci varsayımımız bağlamında belirtelim ki din ile dinin bir sosyal grup olarak görünen en önemli temsilcisi konumundaki *Ulema*'nın, toplum katındaki meşrûiyetini esas itibariyle İslamiyet'ten alan Klasik Osmanlı siyasî yapılanmasında sahip olduğu dinî, siyasî ve bürokratik güç, Tanzimat Dönemi'nden itibaren dünyevîleşmenin temellerini atan *Tanzimatçı tekno-bürokrat sınıfın* lehine niteliksel ve niceliksel değişimlere uğramış; reformlarla gelen dünyevîleşme, önemli kurumları İlmiyye'den alma sürecini başlatmıştır.[139] Kuşkusuz Tanzimat Hareketi ve reformlarının toplum nezdindeki meşrûiyetini yine Din ve Ulema sağlamış; ancak Devlet, modern anlamda *devletleşme* yönünde istikamet tutturmanın ilk adımlarını atarken meşrûiyet kaynağı olarak dine ve *İlmiyye zümresi*ne Klasik Dönem'e nazaran daha az dayanmaya başlamış ve Ulema sınıfının siyasî-idarî alandaki etkinliği azalmıştır. Bir başka ifadeyle Devlet, bu dönemde meşrûiyetini sağlamada, Din ve Ulema sınıfına, kısa bir süre sonra sözgelimi bürokratik otoriteyi ve Batı'yla ilişkiler unsurunu ortak yapacak değişimlerin doğmasına yol açacak davranışlar geliştirmiştir.[140] Yani Tanzimat Dönemi'nde her işin ya da teamülün sonuçta belli bir merkezî dine izafe olunduğu sürecin sona erişi anlamında bir *laikleşme* olmasa da böyle bir laikleşmenin tohumları atılmıştır; *dinî meşrûlaştırım* sona ermemiş, fakat dinî meşrûlaştırımda bir gevşeme başlamıştır.[141] Hatta Tanzimat Devri'nde bir geçiş dönemi özelliği taşıyan Osmanlı Devleti, meşrûiyet kaynakları arasına dünyevî araç ve servetler vasıtasıyla bu dünyada elde edilebilecek, ama aynı zamanda bir *mesiyanik* niteliği de bulunacak köklü dönüşümleri içeren gelecek bir başarı veya kazanımı da katmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu noktada Ulemâ'ya ilişkin bir hususun altını çizmemiz gerekmektedir: Yeri gelince de üzerinde duracağımız gibi biz, Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislam'ın, Ulema'nın, *İlmiyye bürokrasisi*nin ("dinî bürokrasi") ve bu bürokrasi içerisindeki hiyerarşik yapılanmanın, devletten bağımsız, devletin karşısında veya dışında bir konumda yer almadığını, tersine devletin içinde yer aldığını, devletin kurumları içerisinde kendilerine verilen görevi yapmakla yükümlü tutulduğunu ve devletin genel bürokratik ve hiyerarşik yapılanması içerisinde kendisinden istenen yerde durduğunu[142] düşünmekteyiz. Çünkü Osmanlı Devleti, *Hilafet-saltanat* sistemini benimsemiş bir siyasî yapı olarak zaten dinî bir içeriğe sahip olduğundan bu sistem içerisinde İlim Tarîki'nin başı Şeyhülislam, devletin bir memuru, *Halife-sultanı* veya Padişah'ın vekili, diğer Ulema da Şeyhülislamlığın çatısı altında devleti sahiplenerek görev yapan yetkililerdir. Bu gerekçelerle biz Osmanlı Devleti'nde Ulema'yı "*Resmî Ulema*"[143] olarak tavsif etmekteyiz. Yani araştırmamız boyunca Ulema dediğimiz zaman kastettiğimiz "*Resmî Ulemâ*"dır. İfadelerimizden de anlaşılacağı üzere Resmî Ulema'yı, *sivil ulemâ* gibi bir ifadenin karşıtı olarak kullanmıyoruz. Her ne kadar bazı araştırmacılar, Osmanlı Devleti ve toplumunda "Resmî Ulema"nın dışında bir de "*halk uleması*" veya "*sivil ulema*"dan (gayriresmî, devlet-dışı ulema) söz etseler de[144] esasen objektif bir gerçeklik olarak Osmanlı devlet ve toplum yapısı içerisinde Devlet'e ve "*Resmî Ulema*"ya rağmen bir "gayr-i resmî ulemâ" gerçekliği gözlemlemek hemen hemen mümkün değil gibidir. Osmanlı'da Ulema kategorisine giren kimseler, doğal olarak devletin içinde ve merkezinde yer almışlardır. Ancak Osmanlı toplum düzeninde "*gayr-i resmî* veya *devlet-dışı dinî liderler*"in varlığından söz etmemiz bir ölçüde mümkün gözükmektedir. Burada gayr-i resmî dinî lider, genel anlamda bir liderliği veya öncülüğü ifade etmektedir, yani ulemalık vasfıyla öne çıkmış bir şahsiyet sözkonusu değildir. Osmanlı toplumsal gerçekliğinde mevcut gözüken bu "gayr–i resmî veya sivil dinî liderler"in çevresinde toplanıp örgütlenmiş "*sivil" örgüt ve cemaatler* diyebileceğimiz, devlet örgütünün ve İlmiyye teşkilatının dışında bulunan tarikat ve cemaatler, çeşitli merkez ve mahfillerde kendi anlayışları doğrultusunda ilim ve irşad gibi muhtelif faaliyetlerle

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

meşgul olmuş, bir kısmı Devlet'e ve "Resmî Ulema"ya yakın dururken, bir kısmı ise uzak durmuş, zaman zaman da Devlete zor anlar yaşatmışlardır.[145] Hülâsâ biz, Osmanlı Devleti'nde sivil ulema ifadesine karşılık gelecek bir kesimin veya sivil ulema diye bir geleneğin mevcut olmadığı kanaatindeyiz. Bu nedenle Ulemâ'nın Osmanlı Devleti'ndeki yerini belirlemek bakımından "Resmî Ulema" kavramını kullanmanın uygun olacağı görüşündeyiz.

Ulemâ'nın devletin içinde ve devletin yetkili/etkili-görevlisi olduğu şeklindeki varsayımdan hareketle araştırmamız boyunca din-devlet ilişkisi ele alınırken, devletle din arasındaki ilişkiler vurgulanmış, Devlet'le Ulema arasındaki ilişkilere bu çerçevede değinilmiş ve devletin din karşısında daha serbest tutuma girerek *dünyevîleşme çizgisine* doğru kaymaya başladığının altı çizilerek *laikleşme sürec*inin alt yapısının oluşmasından söz edilmiştir.

Weberci anlamda statü grubu[146] (status group) olarak vasıflandırabileceğimiz Ulemâ, devletin dışında olmadığına göre *modernleşme hareketinin*, Tanzimat Fermanı'nın ilanının ve Tanzimat Dönemi'nde girişilen reform ve restorasyon çabalarının karşısında yer alamazdı. Nitekim tarihî veriler göstermiştir ki İlmiyye teşkilatı bazı itiraz ve eleştirilere sahip olmakla birlikte modernleşme çabalarının ve Tanzimat Hareketi'nin içinde bizzat bulunmuş,[147] Tanzimat Dönemi'nde yapılmak istenen yenilikleri dinî yönden meşrûlaştırmış ve Tanzimat'ın önüne bir engel olarak çıkmamışlardır. Bu nokta da varsayımlarımızdan birini teşkil etmektedir.

Varsayımlarımızdan bir de diğer varsayımlarımızla ilintili olarak Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğuna veya nasıl isimlendirileceğine dairdir. Kanaatimizce Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini, kavramlar bahsinde tanımlamaya çalıştığımız *şibih-laiklik* (quasi-laiklik) tabiri iyi tasvir etmektedir.[148] Tanzimat Dönemi'nde, *laiklik gibi* görülen bir takım uygulamalar yapılmış, dünyevî bir takım kurumlar oluşturulmuş, hukuk, ekonomi, eğitim vb. bir çok alanda *laikleşmenin işaretleri* görünmeye başlamış, devletin bazı alanları dinden soyutlanmıştır.[149] Ne ki bunlardan hareketle o dönemde laik bir devletin yürürlüğe girdiğini söyleyebilmek mümkün görünmemektedir; zira bir sistem olarak Osmanlı Devleti, dinle ilişkileri bakı-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mından Klasik Dönemindeki özelliklerini muhafaza etmektedir.[150] Ancak bu dönemin Klasik Dönem'den farkı, devletin din ile ilişkilerinin gevşemeye başladığı, Müslümanlarla Gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde dinin değil, eşitlikçi, seküler hukukun belirleyici olmaya başladığı, laikliğe ya(t)kın bir takım uygulamaların gerçekleştirildiği, gelecekte devletin laikleşmesini sağlayacak önemli temellerin ve *laiklik tohumlarının* atıldığı bir geçiş dönemi devleti oluşudur. Bu özelliğinden dolayı biz bu geçiş döneminde din-devlet ilişkisi açısından Osmanlı Devleti'nin şibih-laik bir görünüm arzettiğini varsayıyoruz. Tanzimat'ın şibih-laik vechesi, siyasal sistemin din karşısında farklılaşarak dinden bağımsızlaşma, farklılaşan siyasal sistemin genişleyerek din tarafından düzenlenen sosyal alanlara devletin nüfuz etmesi, siyasî kültürün dünyevîleşmesi, siyasal sürece katılmada dinî kimliğin öneminin azalması gibi boyutlara sahip olan laikleşmeye[151] zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Tanzimat Dönemi'nde din-devlet ilişkisi açısından yeni bir rejim[152] sözkonusudur; fakat bu yeni rejim temelde Klasik Dönemden kesin bir çizgiyle ayrılabilecek özellikte de değildir, bir geçiş ve bir belirsizlik sözkonusudur ve bunu da en iyi ifade edecek kavramlardan biri, şibih-laikliktir.

Mezkur belirsizlikten dolayı, ara dönem olarak da nitelendirilebilecek olan Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı toplumu bir *geçiş toplumu* özelliği taşımaktadır. Geçiş toplumunda din-devlet ilişkisi çerçevesinde meşrûiyet konusunda bazı değişiklikler gerçekleşir. Bu toplumda, geleneksel meşrûiyet, devam etmekle birlikte gevşemeye ve yavaş yavaş gelecek bir başarı veya kazanım umuduna dayalı hale gelmeye başlamaktadır. Geçiş toplumunda sözkonusu başarının çok radikal bir dönüşüm gerektirdiğine inanılır ve o inançla hareket edilir; fakat bu dönüşümün, dinî bir takım muhtevalara sahip olsa da bu dünyalık araç, gereç ve maddî kazanımlar vasıtasıyla bu dünyada elde edileceği düşünülür. Yalnız geçiş toplumu, bu dünyalık dönüşüm bakımından bizzat kendisi meşrû olan, fakat bu dönüşümün dinî unsurlarla bezendiği, dinî umutlar ihtiva ettiği *dinî mesiyanik toplum* özelliği taşır. [153]

Şu halde diyebiliriz ki Tanzimat Dönemi Osmanlı toplumunda Devlet, meşrûiyetini sağlarken dinî mesiyanik özellikler taşıyan gelecek bir başarı ve kazanım umuduna başvurmuştur. Bu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

umut, belli bir zaman sonra *meşrûiyet kaynağının laikleşmesine* ve laik bir devletin kurulmasına giden yolun açılmasını temin etmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi, *meşrûiyet krizi veya bunalımının* da başlangıcını teşkil eder. Tam bir meşrûiyet krizinden söz etmek mümkün olmasa da yavaş yavaş *meşrûiyet kaybı* ve krizinin sinyal vermeye başladığı söylenebilir. Yani *meşrûlaştırım araçlarının* ortaya çıkarılması ve fakat eskinin devam etmesi, en azından meşrûiyet bakımından *bunalımın* temellerini atmıştır.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız hususlardan hareketle araştırmamızın konusunu teşkil eden olgunun, önem ve amacıyla sınır ve varsayımlarını ortaya koymaya çalıştığımız manada daha önceden çalışılmamış olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz Osmanlı Tarihi kaynaklarında ve genel olarak Osmanlı Tarihi, özel olarak ise Tanzimat Dönemi (1839-1876) üzerine çeşitli bilim dallarında yapılan araştırmalarda 1839-1856 yılları arasındaki dönem çeşitli açılardan incelenmiştir. Ancak bu incelemelerde sözünü ettiğimiz döneme özgü din-devlet ilişkisi olgusu, çizdiğimiz çerçevede müstakil bir çalışma olarak ele alınmadığı gibi[154] kısmî, özet ve parçalı olarak incelendiğinde ise din sosyolojisi bağlamında ele alınmamıştır. Bu nedenle çalışmamızın kendi alanında özgün bir çalışma olduğu söylenebilir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE PROBLEMLERİ

1.3.1. Yöntem

Din-devlet ilişkisi bağlamında, tarihin belli bir dönemine özgü olan çalışma konumuzu araştırırken izlediğimiz yöntem,[155] *dolaylı gözlem tekniğiyle* elde ettiğimiz veriler ışığında, Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi olgusunu tarihi bakışaçısıyla ve din sosyolojisinin sınırları dahilinde vasıflamak, karşılaştırmak, anlamak, manalandırmak ve açıklamak şeklinde özetlenebilir. Her ne kadar sosyoloji ilk etapta *vasıflayıcı* (tasvirci) bir bilim dalı olma özelliğine sahip olsa da konuyu araştırmanın iyi bir şekilde sonuçlanabilmesi, sadece *vasıflama*yla yetinmemeyi, bunun yanında *anlama*[156], *açıklama*[157] ve *karşılaştırma*yı[158] da işin içine katmayı gerekli kılmaktadır. Anlama ve açıklama hakkında farklı yaklaşım ve kuramlar olsa da bunları birbirinin tamamlayıcısı olarak görmek, daha tutarlı gibi görünmektedir. Araştırmamızın önemli bir yöntemsel aşaması olan *karşılaştırma*,[159] bilindiği üzere sosyolojide olduğu gibi din sosyolojisinde de önemli bir husustur. Araştırmacıya, belli bir veriyi çözümlemek, ondan belirli bazı somut ve genel unsurları çıkarmak imkanını veren,[160] konuyu daha iyi kavramaya, farklılıkları tanımaya, benzerlik ve paralellikleri tespit etmeye hizmet eden[161] bir usül olarak karşı-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

laştırma aslında *açıklama*yla içiçedir. Açıklama olmaksızın karşılaştırmadan söz etmek mümkün değildir. Sosyoloji ancak vasıfladığı olguları anlayıp açıklamalara giderek karşılaştırmalarda bulunduğu, olay ve olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi kurabildiği ölçüde amacına erişebilmiş sayılır.

Kuşkusuz çalışmamız, din sosyolojisinin sınırları içerisinde, bütünüyle din-devlet ilişkisi ekseninde yapılmış, elden geldiğince bu eksenin dışına çıkılmamış, sözkonusu ilişki ele alınırken "resmî düzlemde varlık gösteren din" esas alınmış, din-devlet ilişkisi olgusunu izah etmeye yardımcı olacağı düşünülen diğer husus ve alanlara zorunlu hallerde başvurulmuş; sınırlar, diğer sosyal bilim dallarına kapanmamış, bilakis onlardan yararlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızın belirleyici özelliklerinden biri bu noktada kendini göstermektedir. Araştırmamız din sosyolojisi merkezli olmakla birlikte, anlama ve açıklamada katkıda bulunmalarını ve araştırmada elde ettiğimiz bulguları pekiştirmelerini sağlamak amacıyla gerekli görüldükçe bazı komşu bilim dallarının yöntem, bakış açısı ve verilerinden yararlanma yoluna gidilmiştir. Sözgelimi *tarih* disiplini veya biliminden[162] çalışmamızın tarihî bir çalışma olması hasebiyle çok yararlandığımızı söylememiz gerek. Kaldı ki sosyolojiyle tarih, tarih felsefesi vb. arasındaki tarihî ilişkiler[163] dikkate alındığında din sosyolojisi merkezli bir çalışmanın tarihe başvurmasından daha doğal bir şey olmasa gerektir. Bu yüzden de pek çok sosyolog ve din sosyoloğu tarihe, tarih felsefesine yeri geldikçe başvurmuş, kuramlarını oluştururken tarihî argümanlar kullanmışlardır.[164] Ancak tarihe başvururken dikkat etmemiz gereken husus, kuşkusuz tarihçinin objektif değerlendirmelerini esas almaktır.[165]

Araştırmamızda ayrıca *psikoloji* ve sosyal psikolojiden de yararlanma yoluna gittik. Zira sosyal hadiselerin iyi anlaşılabilmesi ve izah edilebilmesi için yeri geldikçe psikolojik ve sosyal psikolojik yöntemlere başvurmak gerektiğini[166] düşünmekteyiz. Tanzimat Dönemi Din-Devlet ilişkisi olgusunu elbette sosyolojik perspektiften incelemekteyiz; ancak sosyal olay ve olgular, her ne kadar kendine özgü toplumsal özelliklere sahip iseler de fertlerden ayrı ele alınamayacak özelliktedirler. Fertler de toplumdan soyutlanarak ele alınamazlar. Bu gerçekten ötürü, ferdî psikoloji,

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

daha başından, bir bakıma toplum psikolojisi kimliğine sahip olmaktadır.[167] Bu açıdan psikolojinin verileri araştırmamız için işlevsel olabilir. Aynı şekilde psikoloji ile sosyoloji arasında bir geçiş noktasında bulunan sosyal psikolojinin verileri, araştırmamız açısından önem arzetmektedir. Bilindiği gibi sosyal psikoloji, toplumların kurumsal teşkilatları ile münasebetleri yönünden şahsiyet ve motivasyon süreçleriyle ilgilenen,[168] başka bir ifadeyle toplum içindeki ferdin davranışlarını, fert-grup, fert-toplum ilişkilerini konu edinen bir bilim dalıdır.[169] Dolayısıyla sosyolojinin sosyal psikolojiyle yakın ilişkisi sözkonusudur.[170] Çünkü fertler ancak bir toplum ortamında diğer fertlere ve gruplara karşı sosyal davranışlarda bulunabilirler. Her insan sosyal bir muhitte yaşadığı için psikologların asosyal bir insan bulabilmeleri mümkün değildir. Şu halde psikologlar, insanı sosyal bir varlık olarak da incelemek zorunda oldukları gibi, sosyologların da ferdi toplumsal bir varlık olması hasebiyle dikkate almaları gerekmektedir. Fertlerin sosyal ilişkilerden bağımsız, sosyal ilişkilerin de ferdî psikolojiden tamamen bağımsız olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir.[171]

Bunların dışında hukuk kurallarıyla toplum arasındaki ilişkileri;[172] hukuk hayatında yürürlükte bulunan normların oluşum sebeplerini ve sosyal hayat içindeki uygulanımlarından doğan sonuçları kendisine araştırma konusu yapan *Hukuk sosyolojisi*[173], tabiatı gereği toplumsal bir olgu olan siyasetle toplum veya siyasal olanla sosyal olan arasındaki ilişki ve etkileşimi sosyolojik açıdan araştırmayı ve çözümlemeyi ilgi alanına alan *siyaset sosyolojisi*[174] ve siyasî , başka bir ifadeyle iktidarla ilgili olayları nesnel bir biçimde incelemeyi ve olaylar arasındaki zorunlu ilişkileri tespit etmeyi konu edinen *siyaset bilimi*[175] gibi bilim dallarına da yeri geldikçe başvurulduğunu belirtmeliyiz.

Kısaca yöntemimizi izleyerek araştırmamızı yürütürken yukarıda sözü edilen bilim dallarına gerektikçe başvurmaya ve *fenomenolojik, fonksiyonalist* ve *tipolojik* bakış açılarından önemli ölçüde yararlanmaya çalıştık.

Yöntem çerçevesinde ifade etmeliyiz ki araştırmamızı yaparken elden geldiğince *objektiflik* ve *tarafsızlığı* esas almaya, *normatiflik*ten, değer yargılarından uzak durmaya, olabildiğince peşin

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

hükümlerden kaçınmaya, gerekenle değil, olanla ilgilenmeye çalıştık. Bilindiği gibi sosyal olay ve olguları, yani gerçekleşen ve var olan durumları, tarafsız bir vaziyet alışla nesnel gerçeklikler olarak oldukları, kendilerini gösterdikleri[176] gibi okuyup-ele almaya çalışmak, araştırmanın yanlış sonuçlara varmasına engel olacaktır.[177] Tabii bir toplum içinde yaşadığımızın, bir inanç ve düşünce sahibi olduğumuzun, dolayısıyla tam manasıyla tarafsız olamayacağımızın[178] bilinciyle ve olayların merkezinde insan olduğu gerçeğini unutmayarak *şeyleştirme*ye, *depersonalizasyon*[179] ve *derealizasyona* izin vermeden.

Bu noktada çalışmamızın önemli bir özelliği de, belli bir önyargının ürünü olarak ortaya konan, Ulemâ'nın reformlara karşı olduğu veya Tanzimatçıların din-karşıtı oldukları gibi çok kategorize edici ve ideolojik bir takım değerlendirmelerden uzak durarak azami ölçüde objektiflik ve tarafsızlık ilkesine özen göstermesinde aranabilir.[180] Aynı hassasiyetle çok önem verdiğimiz bir husus da, Ulema'yı, Ulemanın davranışlarını, dini, dinin devlete karşı takındığı tutum ve tavırları ele alırken dini sırf bir takım görüntüleriyle açıklamak yoluna giden *indirgemeci zihniyeti* bir kenara bırakarak dini olduğu gibi, başka bir şey olarak değil kendisi olarak anlamaya çalışmak[181] olmuştur.

Araştırmamızın yöntemi kısmında son olarak işaret etmemiz gereken bir nokta da kaynaklar konusudur. *Kaynaklar konusunda* söylenmesini gerekli gördüğümüz ilk husus, çalışmamız boyunca tarihî bilgiler çerçevesinde başvurduğumuz kaynakların öncelikle tarihî belge ve bulgular olduğudur. Elbette bu tarihî belge ve bulguların *birincil kaynaklar* olması konusunda ayrı bir özen gösterdik. Ancak tarihçi olmadığımızın da bilincinde olarak kaynakların arasında boğulmamak için pek çok yerde *ikincil kaynaklara* başvurduk. Esasen bir toplumun geçmişiyle ilgili çeşitli yerlere dağılmış bilgi ve belgeleri kendine özgü yöntem ve teknikler aracılığıyla ortaya çıkarıp değerlendirmek ve tarafsız bir şekilde gerçeğe en yakın sonuçları çıkarmak tarihçiye düşen bir iştir. En azından diğer sosyal bilimciler, arşivleri ve birinci dereceden tarih belgelerini değerlendirmede tarihçiler kadar ehil olmadıkları gibi[182] sorumlu da değildirler. Kaldı ki *din sosyologlarının* Türkiye'de kendi alanlarında yapacakları pek çok çalışma

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ortada dururken ve bunun için de zamana ihtiyaçları varken, tarihî gerçekleri ortaya çıkarma işini tarihçilere bırakmaları en uygun yol olsa gerektir. Buna göre araştırmamızda ikincil kaynakları kullanmamızın araştırmamız açısından yadırganacak bir tarafı olmadığını düşünüyoruz. Kuşkusuz okunacak ve anlam kazandırılacak bir *metin* olarak geçmişi araştırırken -tabii ki metnin arkasında asıl tarihi yapan insanın olduğunu unutmadan- birincil kaynaklarla ikincil metinler arasında bir takım farklılıklar bulunduğunu biliyoruz. Ancak bu farlılıklar, ikincil kaynakları birincil kaynaklar gibi kullanmanın mümkün olduğu yerlerde ortadan kalkmaktadır.[183] Önemli olan, metinleri ve belgeleri kendi bağlamları içerisinde iyi okumak, kastedilen manaları iyi yakalamak, hatta metinlerde sadece ifade edilen şeyleri, düz anlamları değil, aynı zamanda telkin edilmeye çalışılan şeyleri, *yan anlamları* da iyi anlamaktır.[184]

Tarihî kaynakların dışında hiç şüphesiz başvurduğumuz kaynakların başında *sosyoloji* ve *din sosyolojisinin* temel referansları gelmektedir. Tarihî kaynaklardan elde ettiğimiz tarihî bilgi ve bulguları, yukarıda gerektikçe yararlandığımızı söylediğimiz alanlarla ilgili kaynaklardan da istifade edip din sosyolojisinin verileri çerçevesinde işleyerek araştırmamızı tamamladık.

1.3.2. Problemler

Çalışmamızın problemlerine gelince; öncelikle araştırmamızın tarihî bir hadise üzerine olmasının getirdiği bazı problemlerden söz edilebilir. Bu noktada evvelemirde neden tarihî bir çalışma yapma gereği duyulduğu sorulabilir. Araştırmanın tarihî olmasının, özellikle araştırmacıyı bugünün sosyolojisinden uzaklaştırma ve dolayısıyla geçmişte yaşanıp geçilmiş olan bir dönemde ortaya çıkan din-devlet olayını boşuna incelemek gibi bir konuma düşürme tehlikesinden bahsedilebilir.

Bu türden bir problem bizi ister istemez tarih mi sosyoloji mi sorusunu sormaya ya da tarihle sosyoloji arasındaki ilişkinin[185] düzeylerinin ne olduğu konusuna girmeye itecektir. Biz böyle bir problemin giderilmesine katkıda bulunmak için öncelikle geçmiş ve şimdi ilişkisi üzerinde durmak ve daha sonra tarih-sosyoloji ilişkilerine dair bazı hususları yukarıda söylediklerimize ilave olarak ortaya koymak istiyoruz.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahley.org

İnsanlar üç boyutlu zaman içerisinde hayatlarını sürdürürler: *Dün, bugün ve yarın*. Bu üç boyutu birbirinden ayırmak, birbirinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Zira insanlar, *dün*den gelen birikimlerle *geleceği* de öngörerek *bugün*ü yaşarlar. Doğal olarak sosyal olay ve olgular da bu üç boyutlu zaman içerisinde varlık gösterirler. İnsan davranışlarını zamanın bu üç boyutu dışında düşünmek, anlamak ve ele almak imkansız gibi bir şeydir. Bu anlamda bir bakıma zaman, bu boyutlarıyla insana hükmetmekte, insanı kendi sınırları dışına çıkarmamaktadır. İnsanlar tarihten gelerek anı yaşarlerken aynı zamanda ortaya koydukları anlayış, zihniyet ve eserlerle, gelecek kuşaklara bıraktıkları maddî ve manevî miraslarla, önceden görme, kestirme ve ideleştirmelerle, önceden yönetme ve yönlendirmelerle yarını da yaşamaya çalışır, aslında yarını bugüne getirirler. Bu zamansal ilişki çerçevesinde bazı takvimî zamanlar, sosyolojik boyut kazanarak insanların özel bir anlam verdikleri bazı olay ve olgularla özdeşleşir, birer tip ve model haline gelerek sosyal zaman[186] olma özelliği elde ederler. Tipleşen ve modelleşen olay ve olgular, başka bir ifadeyle sosyal zamanlar, gelecek kuşakları uzun süre etkisi altına alır ve onların hayatlarını yönlendirirler.[187] Şu halde bir olay ve olguyu sosyolojik düzlemde ele alırken onu dün ve yarından kopuk olarak incelemek olası görünmemektedir: "Fenomeni meydana getiren, süreçtir."[188] Toplumsal olaylar aynı zamanda tarihî olaylardır. Toplum olayları, zaman içinde gerçekleşen olaylardır.[189] İnsan, tarih içinde mahiyet kazanır. Yaşayan, canlı olaylar olan toplum olayları, yalnızca tasvir edilmeyi değil, bir açıklanmayı da gerektirirler. Bir toplum olayını açıklayabilmek için de tarihî boyutunun göz önünde bulundurulması gerekir.[190] Kaldı ki tamamen tarihî olan bir olay veya meselenin, büsbütün dünde kalmış bir hadise olduğunu söylemek oldukça güçtür; çünkü dün, bugünün içinde mündemiçtir.[191] Başka bir ifadeyle dün, bir bakıma bugündür[192] veya bir anlamda bugün, hala yaşayan bir geçmiştir.[193] Sosyal olayları, toplumsal değişme ve farklılaşmaları, insanlararası ilişki, alışveriş ve etkileşimleri, salt görünüşlerine, dış yüzlerine bakarak açıklamak veya anlamaya çalışmak, gerçekliği olduğu gibi yakalama çabalarını yanlış, köksüz anlamalara götürebilir. Bu bakımdan günümüzde olup bitenleri

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

anlamak için toplumsal tarihî zamanın derinliklerinde olup bitmiş olanlarla irtibat kurmak zorunlu görünmektedir.[194] Dolayısıyla tarihten soyutlanmış bir sosyoloji düşünülemeyeceği açıktır. *Günün sosyolojisini* yapmak *dünün sosyolojisiyle* mümkündür. Bugünkü davranışlarımızın, içinde yaşadığımız toplumun ve problemlerinin anlaşılmasında en önemli yöntemlerden biri, bugünü ve geleceği geçmişle birlikte anlamak ameliyesi olan tarihe[195] başvurmaktır.[196] Diyebiliriz ki *tarihî sosyoloji* bir bütün olarak sosyolojinin en temel öğelerinden olmuştur. Nitekim Marx, Weber, Durkheim gibi sosyologlar, endüstriyalizme geçiş meselesine ve sosyal yapı ile sosyal eylem arasındaki ilişkinin daha genel problemine, tarihî bir süreç meselesi olarak yaklaşmışlardır.[197] Tarihîlik bağlamında benzer bir hususu kendi çalışmamız çerçevesinde düşündüğümüzde, tarihini dünden alarak devam ettiren Tanzimat Dönemi'nin bugüne ilişkin taşıdığı hususiyetlerin ve sosyal zaman olma özelliğinin,[198] bugünkü sosyal olay ve olguları anlamada sahip olduğu sosyolojik önemin ne kadar büyük olduğu anlaşılacaktır. Belirtelim ki konumuzun bu tarihî özelliği, aynı zamanda araştırmamızın deneysel ve uygulamalı yönünü oluşturmaktadır.

Kuşkusuz bu noktada *determinizm*[199] problemiyle karşı karşıya gelmekteyiz. Geçmiş, şimdi ve gelecek, madem ki birbirleriyle çok sıkı ilişkilere sahipler, o halde sosyal olay ve olguların dünü, bugünü ve yarını arasında deterministik bir ilişki mi sözkonusu? Determinizm varsa bunun özellikleri nelerdir, yumuşak bir determinizm mi sözkonusu yoksa katı bir determinizm mi? Konumuz açısından bu sorular önem taşımaktadır.

Tarihî ve sosyal varlık alanında, doğal varlık alanında olduğu gibi, bir önceki olayın bir sonraki olayı yönetmesi, belirlemesi anlamında katı bir determinizmden söz edemeyiz. Yani bugünü dünün, geleceği de bugünün mutlak anlamda determine ettiğini kabul etmek, *kör bir determiyasyonu* kabul etmekle eşdeğerdir. İnsan davranışları, bir tek olay veya davranışla izah edilemeyeceği gibi, bugün ortaya konan davranışın da aynı şekilde dün ortaya konan davranış tarafından belirlendiğini, bugün yapılan davranışın sebebinin dünkü bir veya bir kaç davranış olduğunu da söyleyemeyiz. Tarihî ve sosyal varlık alanında, önceki olay veya

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

olguların, sonraki olay ve olguları, önceki başarıların, sonraki başarıları belirli ölçülerde etkilemesi imkan dahilinde olsa da bu katı, fatalistik ve kör bir determinizmle izah edilemez. Aksi halde fertlerin ve toplumların iradesini yok saymamız gerekir ki bu da insanı doğal varlık alanındaki varlıklarla aynı kefeye koymak anlamına gelir. Oysa ki insan irade sahibi, düşünen ve hürriyeti olan bir varlık olarak hayat sahnesinde durmaktadır. Sosyal hayatı biçimlendiren de *insan iradesi*dir. *Sosyal yasalar*la insan iradesi arasında bir uyumluluk sözkonusudur. Öyle ise bir nedensellikten veya sosyal yasalardan söz edeceksek, hakikatin gelişi-güzellik ile katı-kör determinizm arasında bir yerde bulunduğunu, yani yumuşak bir belirlenimin olduğunu söyleyebiliriz. Evet toplumsal ve tarihsel yasalar mevcuttur. Ancak bu demek değildir ki bu yasalar büsbütün insan bilinci ve iradesinden bağımsız işlemektedir. Elbette yasaları insanlar yaratamaz ve ortadan kaldıramazlar. Fakat onların işlemeleri için gerekli şartları oluşturabilir veya ortadan kaldırabilirler.[200]

Determinizm hakkında buraya kadar söylediklerimizi araştırma konumuza uyarlamak istersek şunu ifade edebiliriz: Türkiye'nin geçiş toplumu olma sürecinin hareket noktası olan Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi olgusu, Osmanlı Devleti ve Laik Türkiye Cumhuriyeti Devleti için sosyal bir zaman ve tip olma özelliğine sahiptir. Tanzimat, Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde önemli bir tarih kesitini oluştururken, bugün din-devlet ilişkisinde gelinen nokta açısından da önemli bir zaman dilimini teşkil etmektedir. Dolayısıyla ele aldığımız olgu, kendinden önceki ve kendi zamanındaki sosyal ve tarihî olaylarla karşılıklı *sebep-sonuç ilişkisi*ne sahip olduğu gibi bugün mevcut olan din-devlet ilişkisi pratiği de o dönemde mevcut olan din-devlet ilişkisi pratiğiyle yumuşak bir deterministik ilişkiye sahip bulunmaktadır. Yani din-devlet ilişkisi bağlamında bugünkü durumun gerçekleşmesinde, diğer bir çok olay ve olgunun olduğu gibi, 1839-1856 yılları arasında kendini gösteren din-devlet ilişkisi olgusunun da payı olduğunu varsaymaktayız. Ancak buradaki tarihî ilişkinin, mutlak ve sıkı bir determinizmle izah edilemeyeceği kanaatinde olduğumuzu da belirtelim.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Araştırma konumuzun tarihî olması konusunda ortaya konulabilecek probleme ilişkin zamansal ve deterministik ilişkiler çerçevesinde yaptığımız bu açıklamadan sonra yine araştırmamızın tarihîliği ile ilgili olarak vurgulamamız gereken bir husus da Türkiye'de sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarında tarihî çalışmalar yapılmasının, bu alanların yerli yapıda gelişmesine, yöntem ve teori problemlerinin çözümlenmesine büyük katkılarda bulunacağı noktasıdır.[201] Sosyolojinin, bağlamı; doğuşu ve bugünkü gelişimi itibariyle Batılı olduğu[202] gözardı edilmezse, sözünü ettiğimiz hususun önemi bir kat daha artmaktadır. Toplumların tarihî, kültürel, sosyal, dinî, siyasî vb. açılardan farklı özellikler taşıdıkları bilindiğine göre genel olarak Batılı bilginin, özelde ise sosyoloji ve din sosyolojisinin İslam coğrafyasında ve Türkiye'de yaşayan toplumlara olduğu gibi aktarılmasının getireceği sakıncalar, küçümsenemez.[203] Bu noktada aynı çerçevede vurgulanması gereken bir husus da, Osmanlı gibi kendi nev'-i şahsına münhasır olan bir devleti ve o devlet çatısı altında yaşayan insanları incelerken Batılı şablonlarla değil, kendine özgü niteliklerini dikkate alarak hareket etmenin şart olduğudur.[204] Modern zamanlara özgü toplum yapısı ile Osmanlı'nın beşeri dokusunu oluşturan cemaat ve millet sistemi arasında yakın bir ilişki ve benzerlik sözkonusu değildir. Osmanlı, özel sosyal örgütlenme biçiminden dolayı, örneğin ne bir toplum ne de bir ulus kategorisine bağlı kalınarak açıklanamaz. Osmanlı, toplum ve devlet sistemi, kurumları, dini, devleti, din-devlet ilişkileri, sosyal yapısı, ancak bağlı bulunduğu dünya görüşü, idealleri ve kendine özgü yerel şartları esas alınarak anlaşılabilir ve açıklanabilir.[205] Bu yapıldığında Osmanlı tarihini genel tarih içinde anlamlı bir şekilde yorumlayabilecek tutarlı bir tarih anlayışı ve metodolojisinin gelişmesine de katkıda bulunulacaktır.

Kaldı ki sosyolojik araştırmalarda tarihin önemi, yadsınamayacak kadar büyüktür. Toplumsal olay ve olgular tarih içinde gerçeklik kazanırlar.[206] Tarih, toplumların, toplumsal olayların bağlamıdır. Sosyal olayların sahip olduğu mekan boyutu dahi zamanın dışında değerlendirilemez. Sosyolojinin kendisi de ele aldığı toplum olayları gibi bir toplum olayı değil midir? Sosyoloji de diğer sosyal olay ve olgular gibi belli bir tarihî süreç içerisinde, bel-

li bir zaman diliminde, belli bir mekanda ortaya çıkmış[207] ve bugünlere gelmiştir. Üstelik sosyoloji, tarih birikimiyle yaptığı izahlar, bulup çıkarmaya çalıştığı sosyal yasalar ve toplumun çeşitli kesimlerine geleceğe yönelik verdiği *umutlar*la yarına da uzanmaktadır. Şu halde tarih, yukarıda zaman konusunda da belirttiğimiz gibi dünden bugüne, bugünden yarına uzanan zamansal - ilerleyen değil- çizgide nirengi noktasıdır. Tarihsiz bir fert ve toplum düşünmek mümkün değildir. İnsan istese de istemese de tarihi sırtında taşır.[208] İçinde yaşadığımız zaman dilimi içerisinde cereyan eden sosyal olayları anlama ve anlamlandırmada tarihe başvurmak zorunludur.[209] Gerçekte insan, geçmişi anlamak ve izah etmekle, yaşadığı anı temellendirmeyi ve yönelinen geleceği bir bakıma öngörmeyi amaçlamaktadır.[210] Esasen insan tarihle iki yönlü bir ilişki içerisindedir. Bir yandan bugünü yaşayan insan tarihle, anlamlı bir hayat sürmek, bugününü anlamlandırmak için ilişki kurarken, bir yandan da yaşamakta olduğu şimdiki zamandan hareketle geçmişi aydınlatır. İnsanlar, başlarına gelen bir olay sayesinde tarihte cereyan eden olayları izah eder ve olaylarla ilgili genel çıkarımlarda bulunurlar.[211]

Tanzimat bağlamında tarih-sosyoloji ilişkisine baktığımız zaman, Osmanlı'da sosyo-politik değişime ve batılılaşmaya paralel olarak gelişen bir durumla karşılaşırız. Bu durum, devletle sıkı ilişki içinde olan, daha doğrusu devletin denetiminde çalışan Osmanlı tarihçiliğinin,[212] Tanzimat'la, özellikle Cevdet Paşa ile birlikte geleneksel niteliğinden sıyrılmağa ve modern tarihçiliğe geçiş yapmaya başladığı[213] hususudur. Geleneksel zamanların vak'anüvisleri, ekseriyetle İbn Haldun'un tarih ve toplum anlayışından etkilenerek aslında Tanzimat öncesi dönemlerde sosyolojik temalarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu, Türkiye'de sosyoloji çalışmalarının kaynağına işaret etmesi açısından önemlidir. Ancak Tanzimat'la, kendisine herkesin anlayacağı bir dille tarih yazımı siparişi verilen Cevdet Paşa'nın sözkonusu sipariş üzerine sade bir Türkçe ile yazdığı Târih-î Cevdet'le birlikte modern tarihçiliğe adım atan Osmanlı tarihçiliği, Türkiye'de modern sosyolojinin temellerinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Belki daha yerinde bir ifadeyle modern tarihçiliğe ilk adımlar, modern sosyolojinin de zeminini hazırlamıştır. Bu noktada Mustafa Reşid

Paşa'nın A. Comte ile mektuplaşmasını da hatıra getirdiğimizde ve elçi ve diplomatların, mektup, risâle vb., yazılarını hesaba kattığımızda, Tanzimat Dönemi'nin sosyolojik araştırmalar için mühim bir zaman dilimi olduğunu söyleyebiliriz.

[1] Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul 1958, s. 214; Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 125

[2] Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", *Belleten*, c. XXVIII, No: 112, TTKY., Ankara Ekim 1964, s. 603

[3] Bkz. Ahmed Lütfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 6, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302, c.. 6, ss. 59-64

[4] Bkz. Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, TTKY., İstanbul 1943, s.s. 2-4

[5] Bkz. Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 8; Cevdet Paşa, Târih-î Cevdet, 2. bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet, 1309, c. 1, s. 15; Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 5. bs., Sanem Matbaası, Ankara 1981, s. 1

[6] İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, c. 1, s. 210; Léon-E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTKY., Ankara 1989, s.14

[7] F. Z. Fahri, a.g.e., s. 205

[8] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, Çev. M. Gizem Gürtürk, 4. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 28

[9] Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. M. Türköne-T. Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 204

[10] Bkz. Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", Türk Yurdu, Sayı: 462-463, Nisan-Mayıs 1997, s. 81

[11] Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 321, 322; Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 124-126

[12] İfade, Mustafa Reşid Paşa'nın (1800-1858) şu sözünden alınmıştır: "Tanzimât-ı Hayriyye ki Velî-nîmetim Padişâhım Sultan Abdülmecid efendi-

mizin asr-ı âlî-i Şâhânelerinde te'sis buyrulmuş olan kâffe-i nizâmâtın üss-i esasıdır". Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, TTKY., Ankara 1991, s.165

[13] Elizabeth Thompson, "Tanzimat", *Encyclopedia of the Modern Middle East*, Edited by R. S. Simon-P. Matter-R.W. Bulliet, c. 4, Macmillan Reference, New York 1996, s. 1738

[14] Ünver Günay-Harun Güngör-A. Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye, Adım* Yay., Ankara 1997, ss. 122-123; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994, ss. 123, 153, 186; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY., İstanbul 1981, s. 219. Ayrıca krş. Orhan Türkdoğan, "Günümüz Sosyolojisinin Dinamikleri Üzerine Söyleşi", Söyleşiyi Yapan: Ejder Okumuş, *Kitap Dergisi*, Şubat-Mart 1997, s. 41; Şerif Mardin, " Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 45; a. y., *Türk Modernleşmesi*, Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, ss. 124-130 vd.

[15] H. İnalcık, *a.g.e.*, s. 5

[16] Ahmet Davudoğlu, "Millet-i Saire, Alevilik ve Laiklik", *Yeni Şafak*, 26 Ağustos 1997, Yıl: 3, Sayı: 1003, s. 9; H. Eroğlu, *a.g.e.*, s. 34

[17] Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. bs., Hil Yay., İstanbul 1983, ss.23-26; Ekrem Üçyiğit, "Akdeniz Medeniyetleri Tarihinde Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 10. Krş. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri* (1789-1856), c. V, 5. bs., TTKY., Ankara 1988, ss. 192-195; a.y., Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861), c. VI, 4. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 289; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, YKY., İstanbul 1996, s. 67; Yavuz Abadan, *Tanzimat Fermanının Tahlili*, (Tanzimatın yüzüncü yıldönümü münasebetiyle neşredilen kitaptan alınmış ayrı baskı), Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 3

[18] Bayram Kodaman-Ahmet Turan Alkan, "Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa", *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTKY., Ankara 1992, s. 10

[19] Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 238. (Asr-ı cedîd kelimesi tarafımızdan italik yapılmıştır).

[20] E. Thompson, "a.g.m.", s. 1738

[21] Ahmed Atiyyetullah, *el-Kâmûsu'l-İslâmî*, c. 2, Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, Kahire 1966, s. 259

[22] Roderic H. Davison, "19. Yüzyılda Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", Çev. Sevcihan Ahmedoğlu, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, s. 61

[23] İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul 1997, s. 11; Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, 2. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1968, ss. 149-150

[24] Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995, s. 93

[25] Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991, ss. 17-66; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış -Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce-*, Bağlam Yay., İstanbul 1994, ss. 9-16; Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 11-40; Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, c. 3, Sayı: 2, Nisan 1989, s. 30; Ü. Günay, "a.g.m.", s. 87

[26] P. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Religion*, Edited by Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, s. 62 ("Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas, *AÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, ss. 375-385)

[27] Ünver Günay, "İktisadi Ahlâk ve Din", *AÜİFD.*, Sayı: 7, Erzurum 1986, s. 110

[28] Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 3, 136-137; Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 165-183; M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara 1997, ss. 7-8; Z. Arslantürk, "Tanrı'nın Dönüşü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 1997, ss. 119-128; Mehmet Aydın, "Değişim Sürecinde İslam", *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, (Jean-Paul Charney), Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997, ss. 135-147

[29] M. E. Köktaş, *a.g.e.*, ss. 7-8; Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul ts., ss. 7, 9

[30] Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul ts., s. 18

[31] Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni* 1, Çev. Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul1990, s. 11

[32] Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 3. bs., Remzi Kit., İstanbul 1990, ss. 9, 10, 79 vd.

[33] Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İstanbul 1996; Yılmaz Soyyer, *Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedî Nûrî* (1872-1913), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1996, ss. 3-6; Orhan Türkdoğan, "Günümüz Sosyolojisinin Dinamikleri Üzerine Söyleşi", s. 38. Ayrıca bu bağlamda modern bilimlerle Modernleşme ve Batılılaşma arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İÜEFY., İstanbul 1993, s. 57

[34] Cevâd Tabatabayî, İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî, Tarh-ı Nov, Tahran 1374, s. 9; Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992, s. 69

[35] Ziya Gökalp, *Makaleler I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976, ss. 48-49

[36] Sosyolojinin Mesiyanik bir girişim olup olmadığı hususunda bkz. Henry Desroche, *The Sociology of Hope*, Fransızca'dan Çev. Carol Martin-Sperry, Routladge-Kegan Paul, London 1979; Ejder Okumuş, "Umut ve Siyasi Manipülasyon -Umudun Sosyolojisi-, Kitap Dergisi, Sayı: 89, Yıl: 12, Ağustos-Eylül 1997, ss. 3-5

[37] Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 362

[38] Bkz. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, ss. 297-301; a.y., "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *a.g.e.*, ss. 302-305; a.y., "Hüsün ve Kubuh", *a.g.e.*, ss. 314-316; a.y., "Örf Nedir?", *a.g.e.*, ss. 317-322; R. Şentürk, *a.g.e.*, ss. 147-149; F. Z. Fahri , *a.g.e.*, ss. 79-80.

[39] Bkz. F. Z. Fahri, *a.g.e.*, s. 22

[40] Din-Devlet ilişkisiyle ilgili olarak bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, ss. 353-400; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din, Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri*, İFAV Yay., İstanbul 1988, ss. 131-145; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1993, ss. 334-350; Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1994, ss. 31-50, 116-130; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, tüm kitap. Yümni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1993, ss. 15-46; Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Lâiklik*, İFAV Yay., İstanbul 1993; Davut Dursun, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1995; Ali Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik*, 6. bs., Yağmur Yay., İstanbul 1985

[41] Joachim Wach, *a.g.e.*, s. 353

[42] Bkz. Olivier Roy, *Siyasal Islam'ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994

[43] Bkz. James A. Beckford, "1945-1989 Yılları Arasında Din Sosyolojisi", Çev. Nuri Tınaz, *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Sayı: VIII, İzmir 1994, s. 483

[44] Joachim Wach, *a.g.e.*, s. 353

[45] Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY., Ankara 1987, s.16

[46] J. Wach, *a.g.e.*, s. 5

[47] M. Turhan, *a.g.e.*, s. 153; Muzaffer Tufan, "Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumundaki Çağdaşlaşma Hareketi -Tanzimat'ın Dış Etkenleri-", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 155; Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 658; D. Dursun, ss. 34-35; Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, s. 56

[48] Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, s. 2

[49] Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. İ.Aka-K.Y.Kopraman, KBY., İstanbul 1976, s. 21; Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.bs., İÜEF Y., İstanbul 1956, s. 97; Çetin Özek, *a.g.e.*, s. 408

[50] Bernard Lewis, "The Tanzimat and Social Equality", *Economie et Sociétés dans l'Em pire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS, No: 601, s. 51

51 A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 30. Bkz. Hıfzı Tevfik Gönensay-Nihad Sami Banarlı, *Başlangıçtan Tanzimata Kadar Türk Edebiyatı Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941, s. 303; K. Birand, *a.g.e.*, s. 5

[52] *A.e.*, s. 6; Niyazi Berkeş, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul ty.s. 378

[53] Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 12, s. 220

[54] Dönemlendirme konusunda bkz. Albert Hourani, "Osmanlı İslahatı ve Seçkinlerin Politikaları", *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 87-88; İlber Ortaylı, "Tarih ve Sosyoloji", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 51, Yaz 1998, ss. 15-16; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996, ss. 11-12

[55] Tanzimat Dönemi'nin hangi yılları kapsadığı konusunda farklı görüşler için bkz. Cemil Bilsel, "Tanzimatın Harici Siyaseti", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 692-693; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri* (1789-1856), ss. XVIII, 171; M. Turhan, *a.g.e.*, s. 124; F. Z. Fahri, ss. 22, 23, 26; A. Cevat Eren, "Tanzimat", *Türk*

Ans., Milli Eğitim Basımevi, c.XXX, Ankara 1981, ss. 392, 394; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 19; Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 13

[56] A. Atiyyetullah, *a.g.e.*, c. 2, s. 537

[57] Bkz. Amiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1978, ss. 162-163; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 32; Muhammed Abid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 14

[58] Krş. Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel yay., İstanbul 1997, ss. 95-97

[59] Bkz. Peter L. Berger- Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, London 1967, ss. 110-146; Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev., Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, ss. 61-88, 138, 141 vd.

[60] James Luther Adams-Thomas Mikelson "Legitimation", *The Encylopedia of Religion*, Editor in Chief: c. Eliade, Volume 8, Macmillan Publishing Companiy, Newyork 1987, 499-500.

[61] Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, London 1947, ss. 25-26, 29; P. L. Berger-T. Luckman, a.g.e, ss. 110, 111; P. L. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", ss. 66-67, 68 vd.; P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65

[62] İnsan, şu veya bu şekilde bir davranışta bulunduğunda, o davranışın meşru olduğuna kendi kendini inandırır veya inandırmaya çalışır. Sağlıklı bir insan için bu durum şart olarak gözükmektedir. Bkz. Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yay., Ankara 1984, s. 9

[63] E. Gellner, a.g.e, s. 25

[64] Meşruiyetin tarihi boyutları ve yorumlarıyla ilgili olarak bkz. Dolf Sternberger, "Legitimacy", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Editör: David L. Sills, c. 9. The Macmillan Companiy, byy. 1968, ss. 245-248

[65] Bkz. Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge - Kegan Paul, London and Boston 1974, ss. 91, 94, 97, 102, vd.; P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s, 111 vd.

[66] Bkz. P. L. Berger-T. Luckman, a.g.e, s. 111 vd.

[67] Kimlik bağlamında fert-toplum ilişkileri için bkz. Peter L. Berger, "Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak Kimlik", Çev. Nihat Erdoğan, *Ege Ü. Edebiyat F. Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1987, ss. 203-215; P. L. Berger-T. Luckman, a.g.e, ss. 194-204

[68]S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev. Mete Tunçay, Teori Yay., Ankara 1986, s. 59

[69]E. Gellner, Legitimation of Belief, s. 24

[70]D. Sternberger, "a.g.m.", s. 244. Bkz. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul 1991, ss. 69-71, Anthony Giddens, *Sociology*, 2. bs., Polity press cambridye 1993, s. 756

[71]Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995, s. 56

[72]Bkz. E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 53, 71, 183, 184 vd.; a.y., *Contemporarry Thought and Politics*, Routledge-Kegan Paul, London and Boston 1974, ss. 22, 23; P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 111 vd.

[73]E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 22, 23, 94 vd.; a.y., *Contemporarry Thought and Politics*, ss. 22, 23, 31, 41 vd.; a.y., *Legitimation of Belief*, s. 29 vd.

[74]P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 111

[75]J. L. Adams-T. Mikelson, "a.g.m.", s. 499

[76]"A.m.", s. 501

[77]"A.m.", s. 499

[78]P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65

[79]*A.e.*, s. 81

[80]P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 110

[81]P. L. Berger, *a.g.e.*, s. 62; John D. Wisman, "Meşrulaştırma, Eleştirel İdeoloji ve İktisat", Çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 207

[82]P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 111

[83]Bkz. D. Sternberger, "a.g.m.", ss. 245-247

[84]Bu tipoloji için bkz. D. Sternberger, "a.g.m.", ss. 244-245

[85] E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 22–23

[86] Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972, s. 101

[87] Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2. bs., Sage Publication, London 1991, s. 187

[88] Karizma ve karizmatik otorite hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs., Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993, ss. 81, 217-221; a.y., *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 352-394; a.y., *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. 2-3, 25, 46-47, 77-79

vd.; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, ss. 103-104; Meredith B. Mcguire, *Religion: The Social Context*, 2. bs., Wads Wordth Publishing Company, California 1987, ss. 202-203 vd.; Michael Hill, *A Sociology of Religion*, 3. bs., Heinemann Educational Books, London 1973, ss. 140-180; Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, Çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995; Talcott Parsons, "Introduction", *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. xxxiii-xlv; William Tucker, "Charismatic Leadership and Shi'te Sectarianism", *Islamic and Middle Eastern Societies*, Edited by Robert Olson, Amana Books, Brattleboro 1987, ss. 29-40

[89] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 81; a.y., *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 315-387; M. Hill, *a.g.e.*, ss. 140-180; E. A. S., "Authority: Legitimation of Authority", A Dictionary of Sociology,Editor: G. Dûncan Mitchell, Routledge-Kegan Paul, London 1968, s. 15; Raymond Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1989, ss. 361-362, 385-389; Niyazi Öktem, Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları, Der Yay., İstanbul 1993, ss. 285-286; Richard A. Appelbaum, Toplumsal Değişim Kuramları, Çev. Tûrker Alkan, Türkiye İş Bankası Kûltûr Yay., Ankara ty., ss. 81-86

[90] D. Sternberger, "a.g.m.", s. 247

[91] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 38-42; a.y., *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 382-387. Weber'in siyasî meşrûiyet teorisi için ayrıca bkz. B. S. Turner, *a.g.e.*, ss. 187-190, 193-194

[92] J. L. Adams-T. Mikelson, *a.g.e.*, s. 503

[93] Bertrand Russel, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990, ss. 38-42

[94] T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 101

[95] Ü. Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", ss. 82-87

[96] P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65

[97] *A.e.*, ss. 66-67, 69, 70

[98] *A.e.*, 79

[99] *A.e.*, 73

[100] J.L. Adams-T. Mikelson, "a.g.m.", tamamı.

[101] T. Luckmann, *a.g.e.*, ss. 67, 61

[102] Bu noktada demokrasi-meşrûiyet ilişkisi hakkında bkz. E. Gellner, The Devil in Modern Philosophy, ss. 20-41; Seyla Benhabib, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", *Demokrasi ve Farklılık*, (Haz. Sey-

la Benhabib), Demokrasi Kitaplığı, İstanbul 1999, ss. 101-139 ; minci kapanı Politika Bilimine Geçiş, Ankara Ü. Hukuk F. Ankara 1975, ss. 44-55

[103]J.L. Adams-T. Mikelson, "a.g.m.", s. 507

[104]Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 7. bs., Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995, s. 84

[105]*A.e.*, s. 159

[106]D. Sternberger, "a.g.m.", s. 244

[107]Saint Thomas D'aquin'a (Aquino'lu Thomas) göre de yetkilerini kötüye kullanan yöneticiler, meşrûiyetini kaybederler. Bkz. A. Göze, *a.g.e.*, s. 84

[108]V. Akyüz, *a.g.e.*, ss. 70-71

[109]M. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara Ü. Hukuk F. Yay., Ankara 1975, s. 59

[110]*A.e.*, s. 58

[111]Ahmet Çiğdem, "Sosyoloji, Tarih ve Özgürleşim", *Tarih ve Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 35-36; V. Akyüz, *a.g.e.*, ss. 70-71

[112]S. M. Lipset, *a.g.e.*, s. 60; A. Gidens, *a.g.e.*, s. 756

[113]Bkz. Abdulhâlık Mustafa Nevin, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, Iz Yay., İstanbul 1990, s. 59

[114]T. Parsons, "a.g.m.", s. xl; Suna Kili, *Atatürk Devrimi*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1995, s. 18

[115]M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 80. Bkz. E. A. S., "a.g.m.", ss. 14-15

[116]Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10.bs., Beta basım Yayım Dağ., İstanbul 1990, s. 377; Hayati Hazır, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990, ss. 70-71; V. Akyüz, *a.g.e.*, s. 69

[117]Bkz. S. Dönmezer, *a.g.e.*, ss. 378-379

[118]Bkz. M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 65-68, 315-381

[119]M. B. Mcguire, *a.g.e.*, ss. 25-26; M. Hill, *a.g.e.*, ss. 140-147

[120]D. Sternberger, "a.g.m.", s. 247; M. Kapani, *a.g.e.*, ss. 55-56

[121]S. Dönmezer, *a.g.e.*, s. 360. Bkz. M. Kapani, Politika Bilimine Giriş, 6. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1992, s. 89; M. Weber, *a.g.e.*, s. 364; A. M. Nevin, *a.g.e.*, ss. 36, 313; N. Öktem, *a.g.e.*, s. 316

[122]H. Hazır, *a.g.e.*, ss. 75-76

[123]Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY., Ankara 1964, ss. 10-11

[124]Bkz. M. Cavid Baysun, "Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 1547; H. T. Gönensay-N. S. Banarlı, *a.g.e.*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941, s. 303; Kazım Yetiş, "Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, ss. 111, 129; H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", ss. 618-622; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, c. II, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, ss. 278, 281; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEBY., İstanbul 1993, c. 1, s. 686

[125]Ö. L. Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", s. 321

[126]İlber Ortaylı, "Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim yay., İstanbul 1986, s. 1545. Bkz. Bekir Karlığa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunus'lu Hayrettin Paşa ve Tanzimat*, Koba Yay., İstanbul 1995, s. 33

[127]M. C. Baysun, "a.g.m.", *TCTA.*,İletişim Yay., İstanbul 1986, c. 6, s. 1550; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 103; H. Eroğlu, *a.g.e.*, s. 34; H. İnalcık, a.g.e., s. 611

[128]Bkz. H. Eroğlu, *a.g.e.*, ss. 6-8

[129]Devrimle ilgili olarak bkz. Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi*, 14. bs., İnkılâp Kit., İstanbul 1990, s. 2

[130]Ö. L. Barkan, "a.g.m.", s. 321

[131]Umudun sosyolojik ve psikolojik anlam boyutları hakkında bkz. H. İnalcık, "*a.g.e.*,"Erich Fromm, *Umut Devrimi*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1990, ss. 20-38 vd.; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY., İstanbul 1994, s. 50

[132]Ütopya-toplum ilişkisi hakkında bkz. Karl Manheim, *Ideology and Utopia*, Çev. Edward Shils, Routledge-Kegan Paul, London and Haley 1979, ss. 173-236

[133]Sadri Maksûdî Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 93

[134]Temel etken hakkında bkz. Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kit., İstanbul 1993, ss. 94, 96

[135]Bkz. E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 192-195; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 23-25, 77, 233 vd.; Necdet Subaşı, "Türk Eğitim Sisteminin Oluşum Sürecinde Zihniyet Değişiklikleri ve Aydınlarımız" (Tebliğ), *I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Van 5-8 Ekim 1994, s. 1

[136]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Haz. Cavid Baysun), c.4, 3.bs., TTKY., Ankara 1991, ss. 23-24

[137]Teknik ve bilimsel değişme ile dünyevîleşme arasındaki ilişki hakkında bkz. Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1992, ss. 97-146; a.y., *Ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, 2. bs., Yapı Kredi Yay., İstanbul 1993

[138]Z. F. Fındıkoğlu, a.g.m., 1940, ss. 640-641

[139]Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 186

[140]Bkz. Ahmet Davudoğlu, "Millet-i Saire, Alevilik ve Laiklik", s. 9

[141]Bkz. David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1993,ss. 39-40

[142]Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996,ss. 16, 21, 27

[143]Bkz. Cevdet Paşa, Târih-i Cevdet, c. 9, ss. 12, 102; c. 11, s. 31 vd.; a.y., Tezâkir, c.4, s. 79; a.y., *Ma'ruzat*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 3

[144]J. Obert Voll, *Islam, Süreklilik ve Değişim* I, Çev. C.Aydın-C.Şişman-M.Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 77-78, 82 vd.; Ş. Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, s. 26

[145]Bkz. İ. H. Uzunçarşılı, 3. bs. TTKY., Ankara 1972 *Osmanlı Tarihi*, c. 1, s. 161

[146]M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 182-189

[147]Bkz. Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", Çev. Erbay Aydın, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 13-56

[148]Krş. A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 182

[149]Bkz. Ş. Mardin, a.g.e., s. 195

[150]Bkz. A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 182

[151]D. E. Smith, "Religion and Political Modernization, *Comparative Perspectives*", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, London 1974, s. 8'den naklen Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yay., İstanbul 1994, ss. 47-48

[152]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 104; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 197

[153]E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, s. 26

[154]Bkz. Ş. Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, ss. 186-187

[155]öntem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986; Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştıma Metodolojisi*, MEBY., İstanbul 1995, ss. 167-172; Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, 3. bs., İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1961, ss. 3-10 vd.; N. Öktem, *a.g.e.*, ss. 25-45; Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1995, ss. 47-49; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, ss. 61-84. Krş. William C. Chittick, "Bir Gelişme Teolojisine Doğru", Çev. Turan Koç, *Hece*, Yıl: 1, Sayı: 1, Kasım 1997, ss. 27-32; Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır*, Çev. Ahmet İnam, 2. bs., Ara Yay., İstanbul 1991

[156] Anlama konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 9-40 vd.; Kâmuran Birand, *Mânevi İlimler Metodu* Olarak Anlama, AÜİFY., Ankara 1960, ss. 24-50; a.y., *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜİFY., Ankara 1954, ss. 29-33; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, ss. 44-51; J. Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, ss. 141-228, 259-329; Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yay., Ankara 1983, s. 18; Theodor Adorno-Lucien Goldmann, "Betimleme, Anlama ve Açıklama", *Defter*, Sayı: 14, Temmuz-Kasım 1990, ss.38-52; Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 375-376

157 Açıklama hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*,Çev. Ünsal Oskay, 4. bs., Bilgi Yay., Ankara 1990, ss. 317-324; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, ss. 76-84

[158]Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, ss. 44-50

[159] Karşılaştırma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., İstanbul 1994, ss. 185-202; Ü. Günay, Din Sosyolojisi Dersleri, ss. 42-44; M. Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, ss. 368-391; Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV Yay., İstanbul 1990, ss. 186, 188-189; Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 21-26

[160]Ü. Günay, a.g.e., s. 43; Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, 3. bs., AÜİFY., Ankara 1983, ss. 120-121

[161]Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 3

[162]Tarihin bilim mi yoksa disiplin, sanat vb. mi olduğu konusunda bkz. Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kit.,

Ankara 1997, ss. 65-66; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yay., İstanbul 1997, 39, 102

[163]Bkz. Ümit Meriç Yazan, *Türkiye Kanatlarımızın Altında*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 67-87; H. Freyer, *a.g.e.*, ss. 41-48; S. Dönmezer, *a.g.e.*, ss. 10-11; B. Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s. 23, 68, 79, 80. Ayrıca krş. P. Burke, *a.g.e.*, ss. 1-3, 7, 9, 10, 12, 15, 17 vd.; Hans Freyer, *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, 3. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1977, ss. 234-237; Cemil Meriç, *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İletişim Yay., İstanbul 1995, ss. 135-137; Olivier Lacombe, "Tarih", Çev. Nusret Hızır, *AÜDTCF.* Dergisi, C. II, Sayı: 2, Şubat 1994, ss. 235-241

[164]Ş. Uçar, *a.g.e.*, s. 105; Mehmet Eröz, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1973, s. 34

[165]Tarihçinin objektif ve tarafsız olması gerektiği konusunda bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay. İstanbul 1988, c. 1, ss. 201-241, 248, 253-260 vd.; Naîmâ, *Târîh–i Naîmâ*, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, c. 1, ss. 6-8; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 1, ss. 4-5, 14, 15; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4. bs., Enderun Kit., İstanbul, 1985, ss. 113-119; L.-E. Halkin, *a.g.e.*, s. 13

[166]Bkz. David Krech-Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler*, Çev. Erol Güngör, 2. bs., İÜEFY., İstanbul 1970, ss. 13-24; M. Eröz, *a.g.e.*, ss. 35-36

[167]Sigmund Freud, *Toplum Psikolojisi*, Çev. Kemal Saydam, Düşünen Adam Yay., İstanbul, ss. 7-9; J. Habermas, *a.g.e.*, ss. 331-339 vd.

[168]Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s. 10

[169]D. Krech-R. S. Crutchfield, *a.g.e.*, ss. 7

[170]Bkz. H. Freyer, *Din sosyolojisi*, ss. 11-13

[171]Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982, ss. 23-24; Özer Ozankaya, *Toplumbilim*, 8. bs., Cem Yay., İstanbul 1994, ss. 116-118

[172]Bkz. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, s. 48-53, 54-69 vd.

[173]N. Öktem, *a.g.e.*, ss. 55, 71, 72 vd. Esasen hukuk sosyolojisi, konumuz açısından ayrı bir önemi bulunmaktadır. Çünkü hukuk sosyolojisi, sosyoloji kollarının Türkiye'deki sosyal değişimler bakımından en önemlilerinden birini teşkil etmektedir. (F. Z. Fahri, *a.g.e.*, s. 12, 22-23). Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi çerçevesinde meydana gelen değişimlerde hukukî değişimler en başlarda yer alırken (Bkz. F. Z. Fahri, *a.g.e.*, s. 12, 22-23; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 517. Krş. M. Tufan, *a.g.e.*, s. 155),

buna paralel olarak kavramsal bazda da fıkıhtan hukuka doğru geçişin temelleri atılmıştır. Bundan olsa gerek ki daha sonraları Ziya Gökalp, fıkhın sosyal yönü ve usulünden söz ederek sosyal fıkıh usulünün kurulması (ictimâî usûl-i fıkıh) üzerinde durmuş ve fıkıhla sosyolojiyi sentez etmeye çalışmıştır. (Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, ss. 297-301; a.y., "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *a.g.e.*, ss. 302-305; a.y., "Hüsün ve Kubuh", *a.g.e.*, ss. 314-316; a.y., "Örf Nedir?", *a.g.e.*, ss. 317-322; R. Şentürk, *a.g.e.*, ss. 147-149; Fındıkoğlu Z. Fahri , *a.g.e.*, ss. 79-80; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986, ss. 360-363)

[174]Siyaset sosyolojisi, siyaset olgusunu bir toplumsal ilişki biçimi ve sosyal bir olay olarak ele alır. Siyaset sosyolojisinin bu özelliği ve hatta ortaya çıkışında modern toplumlardaki reform bunalımları ve Sanayi Devriminin yol açtığı sonuçların büyük rolü bulunduğu dikkate alındığında, bir reform dönemi olan Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini incelerken siyaset sosyolojisinden yararlanmanın önemi daha da net olarak kendini göstermektedir. Ayrıca siyaset sosyolojisi, esasta siyasî bir örgütlenme olan devleti, sosyal çatışma ve değişimleri inceler, siyasetin disfonksiyonel ve saklı yönleriyle meşgul olur, bürokrasiyi ilgi alanına alır, toplum içinde siyasî uzlaşma, uyuşma, ayrılma, uyuşmazlık ve çatışma süreçlerini, iktidar yapısını ve meşrûlaştırım olgusunu ele almaya çalışır. (Sulhi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 365, 367; Musa Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, Kocav Yay., İstanbul 1997, s. 9). Siyaset sosyolojisinin bütün bu ilgi alanlarıyla ilgili verileri, kuşkusuz Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisi olgusunu incelerken bize önemli yardımlarda bulunacaktır.

[175]Bkz. Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 5. bs., Siyasal Kitabevi, Ankara 1993; A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, s. 3

[176]J. Habermes, *a.g.e.*, ss. 401-410

[177]Bkz. E. Durkheim, *a.g.e.*, ss. 51-88; Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, Çev. Nermin Abadan, 2. bs., Ankara Ü. Siyasal Bilgiler F., Ankara 1963, ss.17-27; O. Türkdoğan, *a.g.e.*, ss. 15-17, 23-24; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, ss. 7-8, 33-34; Sulhi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 27; M. Taplamacıoğlu, *a.g.e.*, ss. 14-18, 117-120

[178] J. Habermas, *Ideooji Olarak Teknik ve Bilim*, ss. 107-108

[179]Bkz. R. D. Laing, *Bölünmüş Benlik*, Çev. Ergün Akça, Mitos Yay., İstanbul 1993, ss. 32-33, 57-58, 61-62, 88-89 vd.

[180]Ali Fuat Başgil, örneğin *Tanzimat I* adlı eserin bir çok propoganda ya-

zısı içerdiğini ve bunun da kitabın ilmî kıymetini düşürdüğünü ileri sürmektedir: A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 181

[181] E. Özdalga, "a.g.m.", ss. 29-39

[182] Ş. Karatepe, *a.g.e.*, ss. 11-12

[183]K. Jenkins, *a.g.e.*, s. 59

[184]Bkz. L.-E. Halkin, *a.g.e.*, ss. 36, 37

[185]Bkz. Ahmet Çiğdem, "Sosyoloji, Tarih ve Özgürleşim", ss. 35-42; Orhan Türkdoğan, "Türk Tarihi Açısından Feodalizm ve Asya Tipi Üretim Tarzı Üzerine Bazı Tartışmalar", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 17, Nisan 1982, ss. 16-19; Ülgen Oskay, "Sosyoloji ve Tarih", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 1-9; Braudel, Tarih, c. 2, ss. 407-409; Philip Abrams, *Historical Sociology*, Cornell University Press, New York 1989, ss. X, XVIII; İlber Ortaylı, "Tarih ve Sosyoloji", ss. 13-16; Nilgün Çelebi, "Dün-Bugün İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 31-34; Sabahattin Güllülü, "Sosyoloji Çalışmalarında Tarihsel Boyutun Gerekliliği", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 133-138

[186]M. Rami Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı*, -Sosyolojik Bir Yaklaşım-, Akademi Kitabevi, İzmir 1994, s. 1

[187]Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992, ss. 162-164; a.y., *İnsan Felsefesi*, Remzi Kit., İstanbul 1988, ss. 140-158; Z. Arslantürk, *a.g.e.*, ss. 35-36; Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1964, ss. 4-7; Ejder Okumuş, "Okumak Bir Ayrıcalıktır", *Kitap Dergisi*, Sayı: 80, Yıl: 11, Temmuz 1996, s. 9-10

[188]Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, KBY., Ankara 1990, s. 7

[189]Baykan Sezer, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, s. 1

190P. Abrams, *a.g.e.*, s. 2; B. Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s. 68; Z. Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, ss. 21-22; İ. Ortaylı, "a.g.m.", s. 14

[191]F. Z. Fahri, İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi, s. 205; M. Eliade, *a.g.e.*, ss. 7, 57 vd.

[192]N. Çelebi, "a.g.m.", s. 34

[193]E. Hallet Carr, Tarih Nedir?, Çev. M. Gizem Göktürk, 4. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 28

[194]M. R. Ayas, *a.g.e.*, s. 3

[195]İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Dergah*, c. IX, Sayı: 105, Kasım 1998, s. 1

[196]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 263. Bkz. Z. Arslantürk, a.g.e., ss. 21-22; H. Freyer, *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, ss. 234-237. Tarihle dinler ve tarihle kutsal arasındaki ilişkiler hakkında bkz. M. Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, ss. 61-154

[197]P. Abrams, *a.g.e.*, s. 5

[198]Bkz. F. Z. Fahri, a.g.e., s. 360

[199]Ayrıntılı bilgi için bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 4. bs., Vadi Yay., Ankara 1995; Muhammed Atıf Ğays ve Diğerleri, *Kamûsu İlmi'l-İctimâ'*, el-Hey'etu'l–Mısriyyetu'l-Amme ,li:l-Kitâb, İskenderiye 1979, ss. 128-129; Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1987, ss. 126-137; Süleyman Hayri Bolay, 2. bs., Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981, ss. 61-64; E. H. Carr, *a.g.e.*, ss. 103-129; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993, ss. 89-90; Vilfredo Pareto, *Sosyalist Meslekleri*, Çev. Hüseyin Cahid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923, ss. 81-84 vd.

[200]M. S. Aydın, *a.g.e.*, 127-128; Bertrand Russel, *Din İle Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 6. bs., Say Yay., İstanbul 1994, ss. 104-121; T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, ss. 170-173; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1987, ss. 124-125; Z. Arslantürk, *a.g.e.*, ss. 41-43; Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 20, 78-87

[201]F. Z. Fındıkoğlu, a.g.e.; B. Sezer, "a.g.m.", ss. 1-8; Zeki Arslantürk, ss.13-14, 18; Amiran Kurtkan Bilgiseven, "Sosyolojinin ve Türk Sosyolojisinin Problemleri", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, s. 22; Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, Afa Yay., İstanbul 1997, 34

[202]B. Sezer, "a.g.m.", ss. 5-6; Zeki Arslantürk, Kutsalın Dönüşü, s. 51; a.y., "Nasıl Bir Sosyolog", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, s. 84

[203]Bkz. A. K. Bilgiseven, "a.g.m.", ss. 20-22; Z. Arslantürk, *a.g.e.*, s. 51; Ahmet Davutoğlu" Osmanlı Tarihinin Anlaşılması Meselesi", *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 70-72; Halil İnalcık,"Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz" (Röportaj), Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher, Çev. İzzet Akyol, İzlenim, Sayı: 35-36, Temmuz-

Ağustos 1996, ss. 43, 45. Bu noktada bilginin Batılılaştırılması, bugün yaygın olan bilginin evrensel değil Batıya özgü olduğu hususu konusunda geniş bilgi için bkz. K. Tuna, *a.g.e.*, tüm kitap; Aynı konuda farklı çalışma örneği olarak bkz. Samir Amin, *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993; Paul Harrison, *3. Dünyanın Batılılaştırılması*, Çev. Cevdet Cerit, 2. bs., Pınar Yay., İstanbul 1991; S. Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 161-188

[204]Sosyoloji ve din sosyolojisinde yerellik konusuyla ilgili olarak bkz. İzzet Er, "Genelde Din Sosyolojisine Karşı İlgisizliğin Kaynağı ve Bu İlgisizliğin Giderilmesi", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, (Ayrı Basım), Yıl: 2, Sayı: 2, Bursa 1987, ss. 195-204; a.y., "Din sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, ss. 42-46, 60 vd.; Mustafa E. Erkal, "21. Yüzyıla Girerken Nasıl Bir Türk Sosyolojisi", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 55-60; Orhan Türkdoğan, "Günümüz Türk Sosyolojisinin Dinamikleri", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 24-54; Yümni Sezen, "Bizim İçin Nasıl Bir Sosyoloji", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 87-89; Korkut Tuna, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 103-118; Z. Arslantürk, "a.g.m.", ss. 84-86; Zeki Anıt, "Türk Toplumu Karşısında Türk Sosyolojisinin Tutumu", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 76-83; A. K. Bilgiseven, "a.g.m.", ss. 20-22; Ülkü Işıkpınar, "Türk Toplumu İçin Nasıl Bir Sosyoloji", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 90-95

[205]Bkz. Orhan Türkdoğan, "Türk Tarihinin Bazı Sosyolojik Meseleleri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri* İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 10-15; İsmail Coşkun, "Batı İdeolojilerinin Türk Tarih Anlayışına Yansımaları Üzerine", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 49-51; Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İz Yay., İstanbul 1996, ss. 39-41; Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları* (Klasik Dönem), İşaret Yay., İstanbul 1989, s. 11

[206]Bkz. Ziya Gökalp, "İlm-i İçtima' Dersleri", Haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, s. 136; H. Freyer, *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, s. 237; Ü. Oskay, "a.g.m.", s. 5 vd.

[207]İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, s. 200

[208]Muhammed Abid Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 18

[209]Bkz. O. Lacombe, "a.g.m.", s. 237

[210]S. Elibol, *a.g.e.*, s. 8; Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, 2. bs., Say Yay., İstanbul 1994, ss. 61-62, 75, 93 vd.; E. H. Carr, *a.g.e.*, s. 27-28; A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 218; L.-E. Halkin, *a.g.e.*, s. 14

[211]*A.e.*, s. 13

[212]İ. Coşkun, "a.g.m.", ss. 44, 45, 52

[213]"A.m.", ss. 44, 45, 50-52 vd.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TEORİK ÇERÇEVESİ

2.1. DEĞİŞİM SÜRECİNDE DİN VE DEVLET

2.1.1. Din, İnsan ve Devlet

Din ve yöneten-yönetilen ilişkisine dayalı siyaset, ister ayrı ayrı, isterse birlikte ele alınsınlar insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan olgulardır.[1] Hemen hemen bütün sosyo-kültürel sistemlerde en basitinden en karmaşığına, en eskisinden en modernine kadar din veya siyaset/devlet adını taşıyan kurum ve kavramlara rastlanır.[2] Benzer bir ifadeyle bilinen en eski toplumlarda din ile iktidarın var olduğu ve birbirleriyle ilişki içerisinde bulundukları kabul edilmektedir. Biz de insanın, tabiatı gereği hem fert hem de toplum bazında dinden ve yönetim olgusundan bağımsız olarak ele alınamayacağını düşünmekteyiz.[3]

Din ile tabiatı gereği bir varlık olarak insan arasında çok sıkı bir ilişki olduğu herkesin malumudur. İlk insan ve ilk toplumla birlikte dinin de var olduğu, genel bir kabule mazhar olmuştur.[4] İnsanı ve toplumları dinden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir.[5] Dinî inançlar, insan kaderinin en fiilî ya da en etkili faktörüdür.[6] Din, kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabiî birliklerle hep yakın ilişki içinde bulunmuştur.[7] İnsanlarla dinin bu birlikteliği günümüze kadar şöyle ya da böyle devam etmiş ve tarihin sonuna kadar da devam edecektir. İnsanlığın din ile olan bu ayrılmazlığı, bizi, di-

nin insanın hem ferdî hem de sosyal boyutuyla ilişkisine götürmektedir.

Bilindiği üzre insanın sadece ferdî yönleri bulunmamaktadır. İnsan, aynı zamanda toplumsal yönleri olan bir varlıktır. İnsanın özel alana ilişkin özellikleri olduğu gibi *kamusal alana* özgü hususiyetleri de bulunmaktadır.[8] İnsan tabiatı gereği dinle çok sıkı bir ilişki içerisinde olduğu gibi yine tabiatı gereği toplu halde yaşamak zorundadır. İnsan, tek başına hayatını sürdürebilecek bir varlık olmadığı gibi[9] onu sadece bir fert olarak ele alıp değerlendirmek veya incelemek de mümkün görünmemektedir. İnsanlar cemiyet halinde yaşarlar ve dolayısıyla insanı cemiyet içinde bir varlık olarak görmek bir zorunluluk olmaktadır. Elbette insanların ferdî özellikleri mevcuttur, ancak ferdî özelliklerini toplumsal özelliklerini gözardı ederek ele almak mümkün görünmemektedir; insanların toplumsal özellikleri, yaratılışları icabı birarada yaşamak ve hayatı birbirleriyle paylaşmak zorunda oluşlarından gelmektedir. Kuşkusuz toplum, fertlerin; objektifleştirmeler ise sübjektif aktivitelerin ürünüdür. Ancak sübjektif deneyimin anlamlı niteliği de sosyal süreçlerin bir ürünüdür.[10]

İnsanın ferdî ve sosyal özellikleri bulunduğuna göre, insanla sıkı yakınlığı olan, daha doğrusu insanın hayatını yönlendirmek için var olan ve insanın mutluluğunu hedef edinen dinin de, doğal olarak insanla hem ferdî hem sosyal ve hem özel hem de kamusal yönleri itibariyle ilişkileri olacaktır. Başka bir ifadeyle din, sadece ferdî değil aynı zamanda sosyal bir olgudur.[11] Daha geniş anlamda din, hem kitabî (teorik-akidevî), hem davranışsal (pratik-ibâdî); hem psikolojik, hem sosyolojik; hem sübjektif, hem de objektif yönü itibariyle bir bütün olarak kendini ortaya koymaktadır.[12]

Dinin ve dinî yaşayışın pek çok boyutları vardır. Meselâ G. Y. Glock'a göre *dinî yaşayış*, dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi, dinî etkileme boyutlarına sahiptir.[13] Bütün bu yönleriyle dünyaya karşı geliştirdiği tavır çerçevesinde bir dünya görüşü ve hayat tarzına sahip olan din,[14] insanla salt fert düzleminde değil, ayrıca grup, kurum, kamu ve geniş anlamıyla toplum düzleminde de ilişki içerisine girer. Dolayısıyla din, insanlardan hem fert olarak hem de cemaat ve toplum olarak isteklerde bulunur. Bu

durumda insan gibi dini de salt ferdî yönüyle ele almak tarihî, antropolojik ve sosyolojik gerçekliklerle uyuşmayacaktır.[15] Din de insan gibi bir bütün olarak ele alındığında ancak, sağlıklı sonuçlara gidilebilir ve din-insan ilişkileri konusunda doğru verilere ulaşılabilir.

Sosyolojik anlamda din-toplum ilişkileri genel olarak karşılıklı etki esasına dayanır. Fakat din ile toplum arasındaki ilişki ve etkileşimler, yakından ve sistematik bir biçimde incelenecek olursa, dinin toplum karşısında daha etkili olduğu, toplumun dini etkilemesine nazaran dinin toplumu daha çok etkilediği görülür. Din, toplumu başta zihniyet olmak üzere çok çeşitli vechelerden etkisi altına alarak yönlendirir ve şekillendirir.[16] Teoride toplum hayatını düzenleyici esaslar getiren din, uygulamada ise toplumun içine nüfuz etmek sûretiyle ona yeni bir düzen ve biçim verir.[17] Toplumun da dini ve dinî anlayışları çeşitli açılardan ve muhtelif düzlemlerde etkilediği muhakkak.[18] Belirtelim ki dinin toplum üzerindeki etkisi veya din-toplum ilişkileri, F. de Goulanges'den Weber'e,[19] Weber'den Berger'e kadar pek çok sosyolog tarafından ele alınacak kadar önem arzeden bir konudur.

Din olgusunu hesaba katmadan toplumları ele almak mümkün görünmemektedir. Bu tespitten olsa gerektir ki Bacon, dinin insan toplumunun en önemli bağı olduğunu söylemiştir.[20] Aynı şekilde Durkheim, her ne kadar dini toplumun bir ürünü olarak görse de paradoksal olarak hemen hemen bütün toplumsal kurumların dinden doğmuş olduğunu, zihnin temel kalıplarının ve bunun sonucu olarak bilimin kategorilerinin, dinî mahiyette olduklarını ileri sürmüştür.[21] Durkheim, hiç bir toplumun dinden bigane kalamayacağını da savunmuştur.[22]

Le Bon'a göre inançlar, hayatta ve tarihte gerçek faktörü ifade ederken[23] Benjamin Kidd'in düşüncesinde insanlık din sayesinde ilerlemektedir.[24]

Charles A. Ellwood'un teorisinde din, en etkili toplumsal kontrol araçlarından biridir. Din toplumsal alışkanlıkları uyarır ve topluma aykırı temayülleri engeller. Elwood'a göre dinin ölümü bütün yüksek medeniyetlerin ölümü demektir.[25]

Max Weber de genelde din-toplum ilişki ve etkileşimlerini, özelde ise din-ekonomi ilişki ve etkileşimleri olgusunu, sosyolojisinin en önemli konuları arasına sokmuştur.[26]

Hülasa din ile insan ve tabiatiyle toplum arasında yakın ilişki ve etkileşimler bulunmaktadır. Din ile toplum arasındaki ilişki ve etkileşimler, insan topluluğunun en büyük örgütlenme şekli olan devletle din arasındaki ilişki ve etkileşimleri anlamamıza yardımcı olacaktır. Ancak öncelikle bir organizasyon olarak devletin,[27] içinden çıktığı toplumla olan ilişkilerine bakmakta yarar bulunmaktadır. Bunu yaptıktan sonra sosyal bir kurum olan ve sosyolojizmin baktığı gibi salt toplumun bir fonksiyonundan ibaret olmamakla birlikte[28] sosyolojik bir önem taşıyan din ile yine sosyal bir yapılanma ve sosyolojik önem taşıyan bir fenomen olarak devlet[29] arasındaki ilişkilere değinmeye çalışacağız.

Bilinen en eski topluluklarda, bir devletten, bürokratik ve rasyonel bir siyasî örgütlenmeden söz etmek mümkün değilse bile karizmatik, geleneksel veya bir tür yumuşak iktidar yahut yönetim olgusundan ve de siyasal davranıştan söz edilebilir.[30] Elbette bu, modern anlamda farklılaşmış, uzmanlaşmış, fonksiyonları belirlenmiş, büyük bürokratik ağla örülmüş bağımsız bir siyasî alan, kurum veya organizasyon değildir.[31] Bilindiği gibi modern anlamda devletin kökleri çok gerilere gitmez.

İnsanın, yönetim sistemi oluşturması veya devlet kurmasının altında sanki *sosyal psikolojik bir temel* bulunmaktadır.[32] Bu sosyal psikolojik temel, insanların yöneten ve yönetilen diye iki kategoride bulunmalarını intaç etmiştir.[33] Söz konusu sosyal psikolojik temele göre insanlar, kendi kendilerini idare edecek bir mekanizma geliştirmişlerdir; insanlar, çeşitli saiklerle bir yönetim mekanizması oluşturarak kendilerinden bir kısmını bu yönetim mekanizmasının başına getirip kendilerini yönetmelerini sağlarlarken bir kısmını hem de büyük bir çoğunluğunu başa getirdikleri insanların idarelèri altına vermektedirler. Böylece insanlar yönetilenler ve yönetenler diye iki kısma ayrılmaktadırlar. Esasen insanın siyasî boyutlu bir varlık olduğu[34] düşünüldüğünde bu psikoloji daha iyi anlaşılabilir. Bu noktada sözkonusu psikolojinin muhtevasının ne olduğu,[35] yönetim mekanizmasının nasıl oluştuğu, devletin tarih sahnesine nasıl çıktığı, modern anlamda devletin nasıl doğduğu[36] gibi sorular kuşkusuz önemlidir. Fakat bunları, araştırmamızın sınırlarını aşacağından burada ele almamız mümkün değildir. Her halükarda yönetim, iktidar veya

devlet olgusunun sosyal psikolojik ve sosyolojik kaynakları çerçevesinde sosyal eşitsizlik ve dolayısıyla etki ve etkileşim,[37] zorlayıcılık,[38] pratik zorunluluklar, sosyal adalet isteği, korku, güvenlik, fert ve toplum çatışmasının ahenge kavuşması, sosyal hayatın ve sosyal birimlerin dengede tutulması gibi bir takım kaynaklardan sözedilebilir.[39] Ancak konumuzun sınırları çerçevesinde sadece bu kadarını söylemekle iktifa edebiliriz.

Özetle büyük siyasal bir topluluk türü olarak devlet[40] denen olgu, toplum hayatının içinde yerini almış ve topluma o kadar nüfuz etmiştir ki devleti fert ve toplumdan ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Esasen toplum (society-societas) ve toplumsal (social) kelimelerinin anlamsal muhtevasında devlet kavramı gizil olarak mevcuttur.[41] Bu cümleden olarak toplum içinde ferdin, fertle sıkı ilişkileri bulunduğu gibi devletle de sıkı ilişkileri bulunmaktadır.[42] Nev'-i şahsına münhasır zümrevî bir varlık olan devlet[43] topluma adeta yapışmış gibi gözükmektedir.44 Modern millî devletler söz konusu olduğunda bu durum daha da net olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk, ülke ve egemenlik gibi unsurlardan oluşan devlet,[45] belli bir toprak parçası üzerinde meşrû egemenlik iddiasıyla o toprak parçası üzerinde yaşayan insanların, yani halkın hak, görev, sorumluluk ve davranışlarının kontrolünü elinde tutan siyasî bir kurum[46] olarak insanın psikolojik ve sosyolojik yönleriyle yakın ilişkiler içinde bulunmaktadır. Modern dönemlerde en büyük örgütlenme biçimi olarak devlet, insanların neredeyse bütün ilişkilerinde çok etkili bir koordinatördür; fertlerin hayatına ve sosyal süreçlere sürekli karışmakta;[47] kişilerin doğumlarından ölüp gömülmelerine kadar her şeyle ilgilenmektedir.[48]

Görüldüğü gibi sosyal bir varlık olan insanla insan ürünü karmaşık sosyal bir organizasyon olan devlet arasında ve dolayısıyla devletle toplum arasında yakın-sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Bu tespiti yaptıktan sonra şimdi devletle din arasındaki ilişkilerin boyutlarını daha net görebiliriz.

Din ile fert ve toplum arasında sıkı ilişkiler bulunduğu gibi sosyal bir örgütlenme olan devletle fert ve toplum arasında da çok yakın ve karmaşık ilişkiler ağı bulunmaktadır.[49] Bu durumda toplumda etkin bir sosyal kurum ve olgu olan din ile yine top-

lum içinde karmaşık ve güçlü bir yapılanma olan devlet arasında doğal olarak yakın ve sıkı ilişkiler olacaktır.

Dinin insanlardan hem fert hem de cemaat ve toplum olarak isteklerde bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Tabiatıyla dinin bu istekleri, Aristo'nun ifadesiyle cemaatler cemaati olan,[50] toplumun üst kurumunu teşkil eden devleti de kapsamaktadır. İnananlar, dinden aldıkları emir ve tavsiyeler doğrultusunda hareket ederek bir davranış kuralı olarak inançlarını[51] ve buna bağlı olarak pratiklerini, toplumun bütün alanlarında ortaya koymak isterler. Böyle olduğu zaman psikolojik, sosyal psikolojik ve sosyolojik kazanımları da olacaktır ki o da kendilerini dünyevî hayatta, içinde yaşadıkları sosyal grup, cemaat ve toplum veya toplumlarla ilişkilerinde güvende hissetmeleridir. Kanaatimizce bu, din-devlet ilişkisini anlamada küçümsenemeyecek bir unsurdur. Öte yandan *kendi başına var olan bir nesne düzeni*[52] konumuyla devletin de psikolojik açıdan rahatlaması, kendini güvende hissetmesi, devlet ve siyaset piskolojisi açısından önemlidir ve bu da toplumda etkin olan dinle bir şekilde ilişkiye girmesini zorunlu kılmaktadır. Bu noktada din, toplum içindeki pek çok fonksiyonunun[53] yanısıra toplum katında devlete meşrûiyet kazandırıcı bir olgu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Din-devlet ilişkilerinin ele alınmasında esasen bu son husus, yani dinî meşrûlaştırım olayı ayrı bir önem taşımaktadır.[54] Şu halde devletin veya siyasetin dinden ayrı olarak değerlendirilemeyişinin hem sosyal hem de psikolojik sebepleri bulunmaktadır. İnsanın siyasal boyutlu bir varlık olduğunu kabul edersek[55] din-devlet ilişkisi daha da netleşecektir. İnsanın *siyasal boyutlu* olması, toplumun da siyasal boyutlu olması demektir. Toplum siyasal boyutlu ise, aynı zamanda dini boyuta da sahip olduğundan toplum düzleminde din ve siyaset arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu görürürüz. Bu noktada Mahatma Gandi'nin sözü ifade etmeye çalıştığımız sosyal gerçekliği izah etmesi bakımından önem arzetmektedir: "Dinin siyasetle ilgisi bulunmadığını söyleyenler dinin ne demek olduğunu bilmeyenlerdir."[56]

Kısaca ifade etmek gerekirse; Peter L. Berger'in de belirttiği gibi her insan topluluğu bir *dünya-kurma teşebbüsü*dür. Bu teşebbüste yer alan çeşitli olgu ve unsurlar arasında din özel bir yer iş-

gal eder.[57] Dolayısıyla inşa edilen dünyada din ile insan arasında sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Dünya-kurmanın en üst ve en temel biçimlerinden biri, genel anlamıyla yönetim veya siyaset, özel anlamda ise devlet olarak kendini gösterir. Siyasal eylemleri olmayan, yönetimini sağlamak için iktidarı belli kişi veya kişilerin ellerine vermeyen bir cemaat veya toplum düşünmek mümkün görünmemektedir[58] ve bu iktidar mekanizmasında dinin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Esasen *din sosyolojisinin* araştırma konusu da din ve dünya problemi olarak özetlenebilir.[59] Din ve dünya problemi konusu içinde ise din-devlet ilişkileri önemli bir yer tutmaktadır.

2.1.2. Din-Devlet İlişkileri

Bu başlık altında amacımız, genel olarak din ve devlet olgularını birbirleriyle ilişkileri bakımından ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Kuşkusuz din-devlet ilişkisini ele alırken, bu ilişkinin şu ya da bu şekilde olması gerektiğiyle değil, olan boyutuyla ilgileneneceğiz. Konumuzu ortaya koyarken bizim için önemli olan, böyle bir ilişkinin tarihte ve bugün var olduğunu vurgulamaktır. Sosyal bir gerçeklik olarak bunu tesbit etmek, araştırma konumuz açısından yeterli ve gerekli olmaktadır. Bu bağlamda devletin yönetim biçiminin sözgelimi monarşi, despotizm, diktatörlük, feodalizm, aristokrasi, oligarşi, teokrasi, din ile savunulan demokrasi, komünizm teokrasisi, demokrasi[60] vb. olması da bizim için önem arzetmemektedir.

Gerçekten de siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler, insanlık tarihi boyunca sosyal ve siyasî hayat içerisinde güçlü bir etken olan; tarihin değişik dönemlerinde değişik biçim ve tiplerde meydana gelen bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında çok önemli ve çok dinamik bir yer işgal etmektedir.[61]

Bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler ışığında toplumların ilk biçimlenişleri sırasında siyasal iktidarın net olarak belirgin olmamasına, müstakil siyasî bir teşkilat olarak ortaya çıkmamasına rağmen, dinî iktidarın kesinlikle var olduğunu, bu iktidarın toplum hayatında başat ve yönetici rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü ilk toplumlarda felsefe, bilim, eğitim, hukuk, ahlak,

sanat vb. faaliyet alanları gibi yönetim veya siyasî sistem de dinin içinde mütalaa edilmişlerdir. Bu toplumlarda kutsal ve profan ayrımının geçerli olmadığı, yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur.[62] Başka bir ifadeyle arkaik dünyanın toplumları din dışı eylem diye bir şey tanımazlar. Belli bir anlamı olan her eylem, meselâ avlanma, tarımcılık, oyun, çatışma, cinsellik gibi hususlar, söz konusu topluluklarda şu veya bu biçimde kutsal olana bağlanmaktadırlar.[63]

Kuşkusuz buralarda kurumlaşmış ve örgütlenmiş bir devletten söz edilememektedir. Ancak dinin genel hayat üzerindeki etkilerini gündelik hayatta, şenliklerde, geleneklerde, topluluğun mevcut kurum ve kuruluşlarında gözlemlemek mümkündür.[64]

Çok tanrılı toplumlarda ("dönemlerde") ise rahiplerin siyasî yapının en üstün iktidarını sembolize ettiği, tüm sosyal yapının dinî kurallara göre belirlendiği;[65] eski dünyanın imparatorluklarının, aynı zamanda tanrılık iddiasında bulunan krallar tarafından yönetildiği bilinen bir gerçektir.[66]

Din, tabiatı gereği toplumun tüm katmanlarında, tüm kurum ve kuruluşlarında kendini şu veya bu şekilde hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca siyaset, yönetim ve devlet işlerini dinden bağımsız bir olgu olarak görmek ve değerlendirmek mümkün olmamaktadır. Din ile ilişkisi görmezlikten gelinerek yapılan devlet izahları her zaman eksik kalmak durumunda kalır.

Hakikatte günümüzde din-devlet ilişkisi meselesi, din için olduğu kadar devlet için de problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Her devlet şu veya bu şekilde üyelerinin davranışlarını yönlendiren bir dinle karşı karşıyadır. Bir tarafta farklı insan gruplarının meydana getirdiği ve üyelerinin hayatını düzenleyen, denetim altına alan siyasî bir kurum olarak devlet, öbür tarafta ise aynı grupların inanç ve vicdanından hareketle düşüncelerine, davranışlarına, hatta hayatlarına düzen veren dinler. Genel olarak meseleye bakıldığında din ve devlet, insan gruplarının hayatlarını düzenleme bakımından, haddizatında birbirine çok yakın görev ve fonksiyonları yerine getirmektedirler. Bununla birlikte her iki kurumun mahiyetleri ve etkinlikleri hususundaki farklı yaklaşımlar, çeşitli uygulamaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.[67] Fa-

kat uygulama ne olursa olsun sonuçta dinle devlet arasındaki ilişkiler, varlığını hissettirmiş ve hissettirmektedir. Bugün dini siyasal alandan uzaklaştıran veya uzaklaştırmaya çalışan modern millî devletlerde dahi dinin, başlı başına yönlendirici olduğunu söylemek mümkün görünmese de az ya da çok etkili olduğu, modern millî devlet tarafından yok sayılamadığı, modern devletin belirli oranlarda dinle ilişki kurduğu, daha uygun bir ifadeyle dinden yararlandığı ileri sürülebilir.[68]

Bunun çeşitli nedenleri bulunmaktadır kuşkusuz. Hem din, hem de devlet sosyal birer olgu olarak, sosyal ilişki ve etkileşimler ağı olan toplumda etkinlik gösterirler. Dolayısıyla birbirlerini dışlamaları veya görmezlikten gelmeleri, birbirlerinden mutlak olarak uzak kalmaları mümkün değildir. İsteseler de uzak kalamazlar. Dinin, bu dünyada mensuplarından bir takım davranışları yerine getirmelerini istediğini, bir takım ölçütler koyduğunu, kimlik oluşturduğunu vs. düşünürsek dinin genel olarak siyasetle, özelde ise devletle, biçimi ne olursa olsun, mutlaka ilişki içinde olduğu hususunu daha iyi anlayabiliriz.

Esasen iktidar veya devletin semavî kökeni genellikle kabul edilmiş gibidir. Çünkü bir sosyal örgüt olan devletin oluşmasında dinin büyük rolü bulunmaktadır. Tarihte bütün devletlerin dini olduğunu söyleyebiliriz.[69] Devletin semavî veya dinî kökeninin bulunduğu ilkesi, modern dönemin başlangıcında olduğu gibi şimdi de aslında siyasetle ilgilenenlerin ve yöneticilerin bilinç altında ve pratiklerinde, devleti ve devletin yönetim biçimlerini izah etmede sanki hala canlılığını korumaktadır. Dünyevî gücün bağımsızlık ve egemenliğinin en kuvvetli savunucuları dahi bu ilkeyi yadsımak yiğitliğini gösterememiş, daha yerinde bir ifadeyle dinî sembol, argüman ve söylemleri bir kenara atamamışlardır. Machiavelli (1469-1527) dahi bu konuda dini reddeden bir üslup benimsememiştir. O, siyaseti dinden ayırmak gibi bir amaç gütmemiştir. Kilise'ye karşı olmakla birlikte dine düşman değildir; tersine dinin, insanın toplumsal yaşamının zorunlu öğelerinden biri olduğuna inanmaktadır. Ancak onun mantığında dinin değer ve geçerliği tümüyle siyasal hayat üstündeki etkisine dayanır. Machiavelli'ye göre hükümdar gerektiğinde halkı kendisine itaat ettirmede, devlete halk katında meşrûiyet kazandırmada, iyi

bir ordu kurmada hak olsun batıl olsun dini ve dinî inançları kullanabilir, hatta kullanmalıdır da.[70]

Batı'da, bir dönem Protestanlığın da katkılarıyla ortaya çıkan laik siyasî sistemlerin varlığına ve kilise-devlet ayrılığına rağmen öteden beri ileri sürülen siyaset felsefelerinde din yokmuş gibi devlet nazariyeleri geliştirilmemiştir. Yukarıda dinle ilgili görüşlerini zikrettiğimiz Machiavelli örneğinin yanında siyaset veya devlet karşısında dinin daha az etkin olmasını savunan Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Locke, Tocqueville gibi düşünürler dahi dinin önemini yadsımamış ve dinle ilgili felsefe geliştirmişlerdir. Geleneksel dini ortadan kaldırmayı teklif eden Pozitvizm İlmihali'nin yazarı dahi dinin önemini bildiği için pozitivizm gibi yeni bir din kurarak modern toplum ve devleti dinsiz bırakmak istememiştir.[71]

Siyasal topluluğu ya da devleti sosyolojik açıdan ele alan Max Weber'in (1864-1920) konuya yaklaşımında da dinin önemi yadsınmamakta, tersine dinin belli noktalarda önemine işaret edilmektedir. Weber'e göre modern devlet, tüm siyasal birlikler gibi sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları bakımından tanımlanabilir. O da *fizikî güç ve şiddet kullanımıdır*. Şu halde Weber'in sosyolojisinde "devlet, belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşrû kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur".[72] Weber'in devlet görüşünde devletin var olmasının şartı, egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerektiğidir. Devletin, söz konusu itaati sağlamasında ise egemenliğin üç içsel gerekçesi, yani temel meşrûlaştırımı zorunlu olmaktadır.[73] Weber'in izah etmeye çalıştığı egemenliğin meşrûlaştırımı konusunda aslında dinin fonksiyonu açıkça kendini göstermektedir.[74] Tarih boyunca yönetici seçkinlerin veya devletin itaat edenler katında meşrûiyet kazanmasında din, küçümsenemeyecek bir işlev görmüştür. Tam bu noktada din-devlet ilişkisi açısından dinî meşrûlaştırım olgusuna değinmemiz yerinde olacaktır.

Dinî meşrûlaştırım, dinin devleti etkilemesi ve de devletin dini etkilemesi noktasında en önemli olgulardandır.

Siyasî iktidarın veya devletin varlığının süreklilik kazanması, toplum katındaki meşrûiyetinin devamlılığına bağlıdır.[75] Devle-

tin meşrûiyeti meselesi ise toplumun dinî sistemiyle çok yakın bir ilişki içindedir.[76] Meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırma, dinin en önemli ve etkin fonksiyonlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini meşrûlaştırım hem din açısından hem de devlet açısından önem taşımaktadır. Konumuz bağlamında dinî meşrûlaştırım, dinin, özelde kendi mensupları genelde ise toplum katında siyasî düzeni yasallaştırması, yani haklılaştırması anlamında kullanılmaktadır. Dinî meşrûlaştırım, siyasî alanda yapılan çeşitli düzenlemelerin niçin öyle yapıldıkları hakkındaki tüm sorular için dinî cevap oluşturur. Berger'in de belirttiği gibi Din, meşrûlaştırmanın tarihî bakımdan en yaygın ve etkin aracı olagelmiştir. Dinî meşrûlaştırımın yaptığı şey, aslında toplumsal ve siyasî olarak tanımlanan realiteyi korumaktır. Dinî meşrûlaştırım, beşeri açıdan tanımlanan realiteyi, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlar.[77]

Dinî meşrûlaştırım, bizzat din veya din bilginleri, Ulema ve diğer dinî önderler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi, devlet ve yönetici seçkinler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Siyasî iktidar özellikle insanların kendisine itaatini sağlamada dinî meşrûlaştırıma başvurur. Bu anlamda dinî meşrûlaştırım, devletin psikolojik otoritesini oluşturur. Psikolojik otoritesi bulunmayan bir yönetimin ise, ister istemez zorba olması zorunludur.[78] Özetle din ve devletin birbirleriyle çeşitli sebeplerle çeşitli şekil ve boyutlarda ilişki içerisine girdikleri söylenebilir.

Gerçi M. Weber, hatta Durkheim (1858-1917) ve Berger (1929-) gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda *dinin çöküşü*nü beraberinde getiren bir *sekülerleşme*nin varlığı düşüncesidir.[79] Dolayısıyla bu bakış açısında devletin dinî meşrûlaştırıma başvurma ihtiyacı ortadan kalkmış gibi görünse ve sekülerleşme modern topluma damgasını vuran bir olgu olarak dinin toplumdaki nüfuzunu olumsuz yönde etkilemişse de haddizatında bu nüfuzu ortadan kaldıramamış ve devletlerin bir şekilde dinle ilgilenmeleri olgusunu da yok edememiştir. Modern toplumda sekülerleşme veya siyasî boyutuyla modern devlette laiklik hakim paradigmayı oluştursa da, dinin toplum ve devletle ilişkileri belirli şekiller altında sürmüştür. Kaldı ki dinin canlı bir şekilde sahneye çıktığını gösteren olay ve

gelişmeler, bir çok araştırmanın konusu olmaktadır.[80] Ayrıca sekülerleşmenin toplum katında çok etkin ve yaygın olduğunun ve dolayısıyla dine galebe geldiğinin ispatını yapmak çok da kolay görünmemektedir.

Bugün iktidarla kutsal, devletle din arasındaki ilişkiler gevşek olmakla, din-devlet ilişkilerinde dinî meşrûlaştırım etkinliğini azaltmakla birlikte tamamen kesilmiş değildir ve devlet bağlamında din olgusu hala canlılığını korumaktadır. Bu nedenle "siyasal bilim, karşılaştırmalı dinler tarihidir" tezini ortaya atanlar olmuştur.[81]

Bu noktada yeri gelmişken bir hususun altını çizmekte yarar görüyoruz: Din-devlet ilişkisini ele alırken yaptığımız sosyolojik tahliller, özellikle bu ilişkide dinin işlevselliğine vurgu yaparak dinî meşrûlaştırım çerçevesinde ortaya koyduğumuz açıklamalar, dini sırf insanî, dünyevî ve kurumsal temele oturttuğumuz şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira dinin bu dünyayı ve sosyali aşan metafiziksel, maverâî/aşkın (transandantal) bir boyutu bulunmaktadır. Benzer bir şekilde din-toplum ve din-dünya/devlet ilişkilerini ele alırken, sırf toplum veya sırf dünya ve devlet gözlüğüyle değerlendirme yapmamak gerektiğini düşünüyoruz. Toplum veya devlet olayları karşısında dinin tavır ve tutumunun ne olduğunu incelemek, yani sözkonusu ilişkilere din gözlüğüyle bakmak, din-devlet ilişkilerini anlamada büyük önem taşımaktadır. Aşkın boyutunu gözardı ederek yapılan tüm din izahlarının ise eksikliklerle malul olacağı şüphesizdir. Dinin tek yanlı ve sınırlı karakteri ile yapılacak bir din sosyolojisi, sosyolojik şartlardan çıkarılacak olan dinin özünü de tamamen bozacaktır.[82] Dolayısıyla din-devlet ilişkisini ele alırken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri, dini sırf topluma, dünyaya, *sosyolojik alana* ve *sosyolojik izaha* indirgemeden, onun insan üstü-dünya ötesi boyutunun bulunduğunu ve buna bağlı olarak dünyaya ve topluma karşı aldığı tavrı akıldan çıkarmadan anlamaya çalışmak ve izah etmek olarak önümüze gelmektedir. Dinin fert ve toplumla ilişkilerini salt işlevleri açısından ele almak,[83] ancak *indirgemecilik*le (redüksiyonizm) izah edilebilir.[84] Mircea Eliade'ın (1907-1986) da vurguladığı gibi dini, sırf fert, toplum veya herhangi bir dışavurumsal boyutuyla izah etmek;[85] dinin kendine

özgü derin anlamını görmemek, dinin aşkınlığı ile kutsal boyutunu gözden ırak tutmak, dini toplumun gölgesi yapmak,[86] dini insanmerkezciliğe varacak bir indirgemecilikle açıklamaya çalışmak[87] ve dinî davranış ve tavırları kendi öz dinî muhtevalarından uzaklaştırmakla eşdeğerdir.[88] Ayrıca birden fazla din olduğu gerçeğini hesaba katarak her dini kendi özelliklerine göre anlamak ve izah etmenin de bu çerçevede yapılacak araştırmalarda büyük önem taşıdığı ortadadır.

Din ile devlet arasında zayıf veya güçlü -herhalükarda- bir ilişki olduğuna dair ortaya koymaya çalıştığımız tezin esası, dinin potansiyel olarak sosyal hayatı yönlendirmek ve tabiatiyle siyasî iktidarı elde etmek gibi bir hedefe sahip olması şeklindeki düşüncemize dayanmaktadır. Bu anlamda din, güçsüz olduğu durumlarda siyasî açıdan etkisizleştirilmekle yüzyüze gelse ve devletin güdümüne girse veya siyasî bir teşkilat olarak devletten uzaklaştırılsa da, kendisinde güç bulduğu ve fırsatını yakaladığı zaman sahip olduğu sözkonusu potansiyel gereği harekete geçerek devleti veya siyasî iktidarı ele geçirmeye çalışacaktır. Ele geçirmiştir de. Bu cümleden olarak, her ne kadar devlet, bazı durumlarda meşrûiyetini sağlamak için dinden yararlanma yoluna gitse de, din-devlet ilişkilerinde asıl etkili, hatta çoğu zaman belirleyici olanın din olduğu söylenebilir. Bu durum, dinlerin kendileri için getirdiği izahlara ve uygulamalara bakmakla açıkça görülebilir. Bunun, hemen hemen bütün dinler için geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncemizin doğruluğunu tarihi örneklerle ortaya koymamız mümkündür:

Klan veya kabile tipi toplumlarda felsefe, hukuk, bilim, eğitim, hukuk vb. faaliyet alanlarının din kadrosu içinde yer aldıklarını yukarıda belirtmiştik. Sosyal farklılaşma ve uzmanlaşmanın çok az hissedildiği bu toplumlarda kutsal ve kutsal dışı ayrımı yapılmadığı ve dinin merkezî bir yerde durduğu vurgulanmıştır. ~~Aile~~, klan ve kabilenin daha geniş sosyal ve siyasî birlik oluşturmaları olayı da dünyanın bir çok yerinde bir mabedin etrafında müşterek bir ibadet grubunun oluşturulması şeklinde gerçekleşmiştir. Örneğin Eski Yunan'da Atina site devletinin bu şekilde oluştuğunu biliyoruz.[89]

Toplumsal farklılaşma ve fonksiyonel uzmanlaşmanın biraz daha belirginleştiği ve o oranda da karmaşıklaşmaya başladığı toplumlarda Tanrı tarafından irade olunan kraliyet tipi ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Yahudilik'te başlangıçta dinle devletin bir ve özdeş olduğunu, Yahudiliğin devlete özel bir ilgi gösterdiğini, İsrail'de kralların İlahî krallıkla kral olduklarını görüyoruz.[90] Daha sonraları değişen şartlarla birlikte Yahudilik'te din-devlet ayrılığı baş göstermiş olsa da[91] dinin devletle çeşitli şekillerde ilişkili olduğu bilinmektedir. Esasen Yahudilik'te devlet ve dinî işler, birbirinden ayrılmaz olup ruhanî bir sınıf da mevcut değildir.[92] Eski Roma'da kralın tahta çıkışı benzer bir şekilde olmuştur. Yine Çin'de kralın krallık görevini yüklenmesi ve kral sıfatıyla yaptığı tüm işler ilahî bir görevlendirmenin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Çin sisteminde hangi hükümdar iktidarı ele geçirmişse onda *Tanrı fermanı* bulunduğu kabul edilmiştir.[93] Japonya'da krallığın meşrûiyeti de benzer bir mantığa dayandırılmıştır.[94] İlk Doğu medeniyetlerinde yönetici kadro ile rahipler ve din adamları aynı kişilerdi. Gerçekte de din ve devlet, Doğu toplumlarında aynı faaliyetin değişik görüntüleri olmaktadır.[95]

Mısır tarihinin değişik dönemlerinde de toplumların dinî kural ve kaidelere göre biçimlendiğini gözlemek mümkündür. Mısır tarihinin değişen dönemlerinde değişmeyen en önemli olgu, siyasî yapının dine dayanmasıdır. Bir yandan rahiplerin çok büyük bir gücü varken, öte yandan da krallar Tanrıların yeryüzündeki temsilcileri sayılmıştır.[96] Mısır Firavunları da kendilerini *Tanrı-kral* olarak addetmişlerdir.[97]

*Feodal yapıya sahip eski siyasî toplumlar*da da gerek feodal beyler, gerek monark, ellerinde tuttukları konumlarını tabiatüstü bir güce dayandırmış ve tabiatüstü güçlerin ürünü olduklarına bağlanan bir inançla iktidarlarının meşrûiyetini sağlamaya çalışmışlardır.[98]

Kabile düzeninin egemen olduğu Arabistan'da[99] da Hz. Muhammed zamanına kadar her Arab kabilesinin kendi Tanrı'sı vardı.[100]

Sasanî dönemi İran'ının hakim dini olan Zerdüştlük, Hıristiyanlığın dışında Kilise teşkilatı ve bünyesine sahip ender dinlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü yüzyıldan yedin-

ci yüzyıla kadar hüküm süren Sasaniler döneminde İran'da Zerdüştlük, bir devlet dini ve kilisesi şekli altında kendini göstermektedir.[101]

Çoğu zaman "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya vermek"[102] şeklinde tanımlanan *Hıristiyanlık*'ta da din-devlet ilişkileri çok yakın mesafeden gerçekleşmiş,[103] çeşitli dönemlerde devleti din adamları sahiplenmiş ve çeşitli biçimlerde toplumu yönetmişlerdir. Hıristiyanlar devleti ele geçir(e)mediği dönemlerde ise devletten vazgeçmemişler, devleti yakın takibe alarak dinî amaçları üstün tutmasını sağlamaya çalışmışlardır.[104] Hıristiyanlığın devletin resmî dini olduğu durumlar, teokrasi, bizantizm, sezaropapizm vb. gibi kavramlarla isimlendirilmiştir.[105] St. Augustinus'a göre Hıristiyanlık, devleti ıslah edebilir ve devlet Kilise'yle yakın ilişki kurmalıdır. Augustinus, dünyevî devletin nasıl yönetileceği konusunda bile ilkeler koyar ve laik devlet düzeninin iyi kullanılması durumunda *Tanrı Devleti*'nde yaşayanlara yararlı olabileceğini söyler.[106] St. Thomas da dinin devletle ilişkileri meselesiyle yakından ilgilenerek kralın yönetiminin Tanrı'nın doğayı yönetmesine öykünmesi gerektiğini açıklamış,[107] din adamları devletinin kurulmasına öncülük etmiştir. Esasen Martin Luther de Reform Hareketi'ni başlatmakla birlikte dini devletin dışında düşünmemiştir. Protestanlık108 dahi devletle yakın mesafeli ilişkilere girmiş, devleti tanrısal bir kurum, dolayısıyla şiddeti de bir araç olarak tam bir meşrûluğa kavuşturmuş; özellikle otoriter devleti meşrûlaştırmıştır.[109] Weber, modern devletin doğuşu ve gelişiminde Protestanlığın etki ve katkısı hakkında şöyle demektedir: "Protestanlık, devleti tanrısal bir kurum, doloyısıyla şiddeti de bir araç olarak tam bir meşrûluğa kavuşturmuştur. Protestanlık özellikle otoriter devleti meşrûlaştırmıştır. Luther, bireyi savaşın ahlaki sorumluluğundan kurtarmış ve bu sorumluluğu yetkililere devretmiştir. İnanç sorunları dışındaki tüm konularda otoriteye itaatin asla suç olamayacağı anlayışını getirmiştir." Weber, bu sözlerinin hemen akabinde Kalvinizm ve İslamiyet hakkında da şunları söylemektedir: "Kalvinizm de ilkeli şiddeti inancın korunmasında bir araç kabul etmiş, böylece İslamiyet'in baştan beri yaşamın bir parçası kabul ettiği din savaşını anlayabilmiştir"[110] Protestanlığın, modern ka-

pitalizm, modern hayat biçimi, sekülerleşme ve laikliğin meydana çıkmasında büyük bir etkisinin olduğu şeklindeki düşünce[111] iyi tahlil edilmeli ve bu etkinin ne bizzat Hıristiyanlığın nede diğer dinlerin bütün zamanlarına teşmil edilemeyeceği hususu gözardı edilmemelidir.[112] Laikliğin Batı ülkelerinde geçirdiği oluşum sürecinde[113] Hıristiyanlık'la devletler arasındaki ilişkilerde Hıristiyanlığın aldığı tavır ve tutumları o döneme özgü olarak değerlendirmek daha tutarlı gibi gözükmektedir.[114] Gerçi Weber'in kendisi de sözgelimi kapitalizmin oluşmasında gerekli ortamı sağlayıcı etken olarak Protestanlığı zikrederken bu yargının İslam için geçerli olmadığını, İslam'ın, İslam toplumlarında kapitalizmin doğmasını engelleyici bir etken olduğunu ileri sürerek[115] aslında genellemeye karşı olduğunu göstermiştir.

Japonların dini Şintoizm'in de devletle yakın ilişkisi olduğunu, bugün geleneksel bir siyasî din olarak varlığını sürdürebildiğini biliyoruz.[116]

Hintlilerin, kralın kutsallaştırılması töreni, rajasuya, ilk hükümdar Varuna'nın kendisi için icra ettiği antik kutsallaştırmanın yeryüzünde yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir.117 *Hinduizm*'in devletle sıkı ilişkileri olmuştur. Meselâ Khmer kralları Hinduizm'i resmî devlet dini yapmışlardır.[118]

Hint dini olan Brahmanizm'de evrendeki işlerin düzenlenmesinde sorumluluk sahibi olma yönünden devletle ilgilenilmiş, iyi düzenin sağlıklı bir biçimde sürdürülebilmesi için gereken hususlarla iyi yönetimin nasıl davranması gerektiğine dair hükümler yazılarak tesbit edilmiştir.[119] Kısaca Brahmanizm dini de devletle şu ya da bu şekilde yakından ilgilenmiştir.

Konfüçyanizm, gerek İlk Han Sülalesi'nin son imparatorları, gerekse *İkinci Han Sülalesi*'nin yönetimi altında devleti tamamen eline geçirerek tam bir devlet dini halini almıştır. 1912 ihtilaline kadar Çin Devleti'nin resmi temelini oluşturmuş, devletin başkanı sıfatiyle imparator, öteki dinî cemaatlerin de başı sayılmıştır.[120]

Hindistan'da ortaya çıkan ve evrensel bir din olarak vasıflanan *Budizm*'in dahi, dünyaya ve devlete karşı ilgisiz, hatta olumsuz, mistik özelliği öne çıkarılmasına rağmen[121] devletle ilişkide işi devlet dini olma noktasına kadar götürdüğünü görmekteyiz.[122] M.Ö. 272-232 yılları arasında Hindistan'da saltanat sür-

müş olan Kral Asoka, Budist devlet idealini gerçekleştirmek üzere Budizm'e destek olmuş,[123] onu resmî devlet dini haline getirmiş[124] ve böylece Hindistan'ın ilk büyük Budist kralı olmuştur.[125] Öte yandan Hinayana mezhebi Seylan, Birmanya, Siyam, Kamboçya ve Tayland'da *resmî din* haline gelmiştir. Aynı şekilde devlete karşı ilgisizlik gösterdiği belirtilen Budizm, Tibet'te bu tutumun tam karşı kutbunda yer alarak *Lamaizm* denilen tipik bir *din devleti* modelini gerçekleştirmiştir.[126]

Evrensel bir din olarak *İslam*'ın da siyasetle ve devletle sıkı ilişkileri olmuştur.[127] Gerek Hz. Muhammed'in Medine toplum düzeninde,[128] gerek Halifeler devletinde[129] ve gerekse Halife-sultanların devletlerinde bu açıkça görülmektedir.[130] İslam dini ile devlet arasındaki ilişkiler, gerek kitabî ve gerekse tarihî argümanlarla çeşitli biçimlerde izah edilmekle[131] birlikte bu aşamada bizim için önemli olan tarihî bağlamda İslam'ın devletle, siyasî gelişmelerle yakından ilgilenmesi[132] İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Medine'de kurulan toplum düzeninin başına geçmesi[133] ve daha sonraki dönemlerde şu ya da bu şekilde Halifelerin, İslam otoritelerinin ve Halife-sultanların devletle din arasındaki ilişkilerin merkezinde yer aldıkları hususunu vurgulamaktır.[134]

Görüldüğü gibi din ile devlet öteden beri çok yakın ilişkiler içerisine girmişlerdir. Kuşkusuz din-devlet ilişkisiyle ilgili örnekler çoktur ve bunlarla sınırlı değildir. Ancak konumuzun anlaşılması açısından yeterli bilgiyi sundukları için bu kadartarihi örnek yeterli görünmektedir.

Verdiğimiz örneklerden açıkça görüleceği üzere dinler, değişik yer ve zamanlarda devletlerle çok yakın ilişki kurmakla kalmamış, aynı zamanda devletlerin sahibi olmuşlardır. Gerçekte bu, sadece tarihî bir durum değil bütün zamanları kuşatacak bir olgudur. Modern millî devletlerin yaygın olduğu ve hayata dindünya, din-devlet ayrımından hareketle bakılan günümüz modern dünyasında da başta İslam ve Hıristiyanlık olmak üzere dinlerin, genel olarak dünya ve toplum, özel olarak ise siyaset ve devletle çok yakından ilgili ve etkin olduklarını söyleyebiliriz. Batı'da Hıristiyanlık'ın tek tek millî devletlerin dini olduğu söylenemezse de çeşitli Hıristiyan mezhep ve akımların, Hıristiyan kiliselerinin, Batı devletleriyle özel olarak ilgilendiklerini, siyase-

tin içinde olduklarını, parti ve dernek gibi çeşitli isimler altında örgütlenerek siyaset yaptıklarını, Batılı devletleri yakın takibe aldıklarını ve dahası Vatikan devletini görebiliyoruz.[135] Ayrıca Osmanlı Devleti'nin ortadan kalkması ve Hilafetin kaldırılmasının ardından İslam dünyasında uzun bir dönem İslamî bağlamda bir devlet görülmezken ve bu görüntüden hareketle bir daha da böyle bir devletin kurulamayacağı sanılırken, İran ve Sudan'da İslam Devletleri pratiğinden ve Afganistan'da İslam Devleti çalışmalarından söz edilmesi, bunlara ilave olarak İslam coğrafyasında siyasetin bizzat içinde olan, devletle yakın ilişkiler kuran örgüt, hareket, cemaat ve parti faaliyetlerinin olması evrensel bir din olarak İslam'ın da ona inananlar tarafından devletle ilişkilendirildiğini açıkça orta yere sermektedir. Şintoizm'in Japonya'da sahip olduğu konum da onun devletle yakın ilişkisini göstermektedir. Aynı şekilde Yahudilik'in İsrail'de devletle olan ilişkilerinin boyutları, Yahudilik ile devlet ilişkilerinin önemini ortaya koymaktadır. Şu halde devlet gibi insan gruplaşmalarının özel bir kategorisini ifade eden olguyla[136] üst düzeyde bir ilişki içinde olsun ya da olmasınlar bugün dahi dinlerin, din mensuplarının imkan doğması durumunda devlete talip olmaya kadar varan siyasî davranışlar sergiledikleri ve sergileyecekleri söylenebilir.

Buraya kadar ortaya konulan hususlardan hareketle, genel olarak din-devlet ilişkilerinin insanların hayatlarında yer tutan çok önemli bir olgu olduğunu, dinlerin tabiatları gereği devlete ilgi duyduklarını, siyasete karışmayan bir dinin hem teorik ve hem de olgusal olarak mümkün görünmediğini ifade edebiliriz. Bu çerçevede belirtmeliyiz ki büyük dinlerin, evrensel ve ferdiyetçi özelliği vurgulanarak yapılan tahliller ve dolayısıyla dinlerin de *sekülarizm*e uygun olduğuna, hatta bazı dinlerin *laikliğin* bugünkü anlamıyla doğuşunda rol oynadığına ve böylece laikliğin evrensel dinlerin ruhunda var olduğuna işaret edilerek ortaya konan din-devlet ilişkisi yorumları, ideolojik ve siyasî oldukları gibi o oranda da tartışmaya açık olan tahlil ve yorumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle dinlerin ferdîliğe doğru gittiğini savunan görüş ve kuramlara ihtiyatla yaklaşmak gerektiğine inanıyoruz. Gerek metinleri ve gerekse mensuplarının davranışları incelendiğinde Evrensel Dinlerde fert ve cemaatın birbi-

rinden bağımsız olarak ele alınmadığı görülür. Dinlerde ferdîliğin hiçbir zaman öne geçmediğini söyleyebiliriz. Evet evrensel dinlerde fert önemlidir, ama cemaat da o oranda önemlidir.[137] Bunu ibadetlerine bakarak bile rahatlıkla anlamak mümkündür. Kaldı ki evrensel olmadığı belirtilen dinlerde ferdî bilincin olmadığını savunabilir miyiz? O dinlerin egemen olduğu toplumlarda fert gerçekten fert olma özelliğini ve ferdî benini yok mu sayıyordu? Sonra evrensel olan bir dinin ferdiyetçi olması nasıl izah edilebilir? Bu türden soruların kuşkuya yer vermeyecek şekilde izahı gereklidir. Bu izah tarzı da, sanki Batı'nın geçirdiği tarihî süreci izah etmek için yapılan evrimci izah tarzı gibi görünmektedir. Ki bugün tek yönlü zaman ilerlemesine dayalı doğrusalcı-ilerlemeci/evrimci din ve toplumsal değişme izahlarının geçersizliği, tarih felsefecileri, toplum felsefecileri ve sosyologlarca ispat edilmiştir. Bazı dinlerin –dinî anlayış ve zihniyetlerin– ferdîci ve laik özellikler gösterdiğini düşünsek bile bu, bölgesel ve özel şartlara bağlı bir durum olabilir. Gerçi bir dönem bu görüşlerin savunulduğu Batı'da, sosyolojizimi esas alan ve din-toplum ilişkilerini ele alırken kutsal ve kutsal dışı ayrımı yapan Durkheim dahi, dinin bütünleştirici yönü üzerinde ısrarla durarak aslında dinin cemaat boyutuna işaret etmiştir. Dinî cemaat, oluşum ve hareketlerin kendi iç düzenlerinde, bürokratik, hiyerarşik ve kurumsal yapılanmanın olması bile onların hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle ve toplumla ilişkilerinde sosyal boyuta ağırlık verdiklerini göstermektedir.

Din-devlet ilişkilerini, devletin dine galibiyetini ve din-devlet ayrılığını izah doğrultusunda değerlendirirken altı çizilen bir husus da dinlerin dünyevîleşmeye karşı olduklarına, devlet bir dünya işi olduğundan devletle ilgilenmenin dinleri dünyevileşmeye götüreceğine ilişkindir. Aslında bu şekilde yapılan bir izah, hayata dualist bir bakış açısıyla bakmakta, din-dünya, kutsal-profan ayrımından hareket etmekte ve dinin dünya hayatında her şeyi kendine göre yorumladığı hususunu gözardı etmektedir. Elbette devlet veya siyaset dünyevî bir olgudur. Ancak dünyada olmak bakımından bütün bir hayat ve bütün ferdî ve sosyal olaylar, bütün kurum ve kuruluşlar dünyevî değil midir? Zaten dinler, bu dünyada yaşanmak üzere çıkmamışlar mıdır? Dinin bu dünyada

bulunuş amacı nedir? Dinler, bu dünya hayatında bulunmakla hayatı kendi istedikleri doğrultuda değiştirip dönüştürmek gibi bir iddiaya sahip değiller midir? Dolayısıyla dinin devlete el atmasını dinin dünyevileşmesi olarak değil, dinin dünyevi bir kurum olan devleti kendi esasları çerçevesinde dönüştürmesi olarak görmek, sosyolojik gerçeklikler olan dinleri tanımak bakımından daha objektif olacaktır. Fenomenolojik bakış açısına uygun olan da budur. Sözgelimi Hıristiyanlık ve İslam'ın özünde din-devlet ayrılığı ya da daha genel anlamda sekülarizm olduğunu söylemek, mümkün görünmemektedir. "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" sözüne dayanarak Hıristiyanlığın özünde dünyevileşmeyi ve laikliği görmek imkansız gibi bir şeydir. İncil'de belirtildiğine göre bu sözü Hz. İsa, kışkırtmacıların oyununa gelmemek için söylemiştir.[138] Dahası Hz. İsa'nın bu konudaki görüşü "iki efendiye birden gereğince hizmet edilemeyeceği" şeklindedir.[139] Dolayısıyla laikliğin ve budünyalıklaşmanın, yani sekülarizmin kökünün Hıristiyan itikadında veya İncil'de yattığı, dünyevileşmenin bizatihi İncil'in bir ürünü olduğu iddialarının tarihî hakikatten payları yok gibidir.[140] Aynı şekilde İslam'ın Kur'an'î ve tarihî bütün boyutlarında laikliğin ve dünyevileşmenin kökleri de kendisi de sözkonusu edilmemiştir. İslam'ın dünya ve devletle ilişkilerinde yakın bir mesafenin bulunmasının sebebi, dünyayı dönüştürmek ve kendine göre bir anlamla yoğurmak olarak ifade edilebilir. Özetle dinler, sadece fertleri değil, toplumları da dikkate alırlar ve toplum bilinci olarak da karşımıza çıkarlar.[141] Dünyevî işlerle ilgilenmeleri, dinlerin kendi mantalitelerinin bir gereği olarak dünyayı kendi zaviyelerinden değerlendirmelerinin bir sonucudur. Dolayısıyla din-devlet ilişkisi sosyolojik bir gerçeklik olarak her zaman canlılığını koruyacağa benzemektedir.

Din-devlet ilişkilerinin ortaya koyduğu önemli hususlardan biri de dinleri dünyaya karşı olumlu ve dünyaya karşı olumsuz gibi bir tipolojiyle genelleme yaparak izah etmenin geçersizliğidir. Dinler, bir iddiayla ortaya çıkar ve o iddianın geçerliliğini ispat için yoğun uğraş verirler. Topluma hitap eden bir dinin dünyaya karşı, dolayısıyla devlete karşı duyarsız kalması, mantıksal olarak izah edilemeyeceği gibi olgusal olarak da zaten böyle bir şey olmamıştır.

Esasen din-devlet ilişkisine, devlet ve dünya tarafını baz alarak belirli bir evrimsel süreç sonunda laik devlete erişildiğine, evrensel dinlerin, evrensellik özelliğine bağlı olarak ferdilik özelliği taşıdığına ve evrensel dinlerin tabiatında din-dünya ayrımının olduğuna dair yapılan tahlil ve izah tarzları, belirli bir tarihî süreç sonucu modern laik-millî devlete kavuşan Batı[142] esas alınarak; dini ve toplum olaylarını laiklik ve sekülarizasyon gözlüğüyle değerlendiren,[143] toplumu ve endüstriyi merkeze alarak dini çok gerilere atan, dinin aşılmasında vesile olarak görülen "Batı'ya özgü sosyoloji" baz alınarak ve de Asya, Afrika gibi Batı'nın sömürgeleştirdiği toplumları tanımlayabilmek için girişilen din incelemelerinde yapılan din izahları ile din sosyolojisi esas alınarak ortaya konulmuştur. Max Weber'in, Durkheim'in ve Karl Marx'ın dinle ilgilenmelerinin temelinde sanayii izah etmenin, sanayi ülkeleriyle öbür ülkelerin ilişkilerini tanımlamanın yattığı bilinmektedir.[144] Dine ve din-devlet ilişkisine dair bu bakışaçısının, dini indirgediğini, kutsal olanı kutsal olmayana tâbi kıldığını ve din-devlet ilişkilerini izah etmede nesnel ve tarafsız olmadığını düşünüyoruz.

Kısaca din-devlet ilişkisi toplum yaşamının olmazsa olmaz şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinle ilgilenmeyen bir devlet, devletle ilgilenmeyen bir din düşünmek güç gözükmektedir. Olgusal olarak dinlerle devletler az ya da çok, sıkı ya da seyrek mutlaka birbirleriyle ilgili olmuşlardır. Günümüz modern millî devletleri döneminde dahi devletle din şöyle veya böyle yakın ilişki içerisindedirler. Bu ilişkinin yoğunluğu şimdilik konumuzu ilgilendirmemektedir. Önemli olan böyle bir ilişkinin varlığı ve bu ilişkide dinin etkili olduğudur.

Din-devlet ilişkisinde üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biri de bu iki kurum veya olgunun birbirleriyle ilişkilerinde ortaya koydukları tavırdır. Dinle devlet birbirleriyle ilişkilerde birbirlerine karşı nasıl bir tavırla ortaya çıkmışlardır? Konumuzun anlaşılmasına katkıda bulunması açısından kısaca bu hususa değinmek istiyoruz.

Din-devlet ilişkisini dinin devleti etkilemesi ve devletin dini etkilemesi olmak üzere iki açıdan bakmak gerek. Başka bir ifadeyle dinin devlet karşısında aldığı *tavır* ve bu tavırdan devletin

etkilenmesi olgusuyla devletin din karşısında aldığı tavır ve bu tavrın dini etkilemesi olgusu, din-devlet ilişkisini daha iyi ve daha nesnel değerlendirmemizi sağlar.

Devlet, din karşısında *çeşitli tavırlar* alabilir. Sözgelimi dini kendi müdahele alanı kapsamına alarak onunla çeşitli şekillerde münasebete girebilir. Bu münasebetin türü ve biçimi konumuzun şu aşamasında bizim için önemli değildir. Önemli olan, bu noktada devletin dini etkisi altına alabilme özelliğinin bulunmasıdır. Kuşkusuz bu durumda din de devlete karşı çeşitli tavırlar takınacak ve çeşitli hareketlere girişecebilecektir. Bu tavır ve hareketler, devletin koyduğu sınırlar ve mevcut resmî yasalar çerçevesinde olursa, o takdirde devlet dinle kendi istediği anlamda iyi ilişkiler içerisine girecek ve bu da pek tabii ki dini etkileyecektir. Ancak dinin, devletin sınırlandırmalarına karşı aldığı tavır ve giriştiği hareketler, yasanın belirlediği sınırları aşar ve itirazcı-protestocu mahiyet taşırsa, o takdirde din, devletin davranışlarını beğenmiyor demektir. Ancak burada her halükarda devlet üstün konumdadır ve dine karşı bir tutum içindedir.

Diğer husus, yani dinin devlete karşı takındığı tavırlara gelince, burada din merkezdedir. Bu durumda dine, devleti merkeze alarak değil, dini merkeze alarak yaklaşmak, dinin devlete nasıl baktığını anlamak bakımından önemli olacaktır. Dinin devlete karşı takındığı tavırda dinin güçlü olup olmaması pek önemli değildir. Önemli olan dinin, kendi özünde devlete nasıl baktığı ve bu bakışına göre devlete karşı nasıl tavır takındığıdır. Din-devlet ilişkisinin bu boyutunda dinin kendi özünde ve iç dinamiklerinde devletin ne anlama geldiği, devleti nasıl gördüğü gibi hususlar ehemmiyet arzetmektedir.

Bu karşılıklı tavır ve uygulamalar sonucunda din devleti, devlet de dini etkiler ve yönlendirir. Din, devleti hukuk, fiiliyat, şekil ve muhteva gibi çok çeşitli şekillerde etkisi altına alabilir.[145] Aynı şekilde devlet de belli sosyal ve siyasî şartlar içinde ortaya çıkan dini muhtelif biçimlerde etkisi altına alabilir.[146]

Şu halde din-devlet ilişkisi olgusunu ele alırken her iki açıyı da dikkatlerden kaçırmamak, bu noktada yapılacak çalışmaların selameti bakımından gerekli görünmektedir. Aksi takdirde eksik ve tek taraflı sonuçlarla karşılaşılacağı kesindir.

Din-devlet ilişkisiyle ilgili olarak söylenmesi gereken önemli hususlardan biri de, din-devlet ilişkilerinde din ve devletin birbirleriyle bir, uyumlu ve iyi olmalarının yanısıra uyumsuz, kötü ve çatışmalı da oldukları hususudur. Elbette olumsuz ve çatışmalı durumlarda gerek din ve gerekse devlet, parçalayıcı olabilirler. Ayrıca devletin tutumuna göre din, birlik ve bütünleşmeyi sağlayan bir etken de olabilir, tersi de. Yani din devlete siyasî ve sosyal açıdan iki türlü etki yapar: Olumlu ve olumsuz. Mevcut olan şeyleri onayladığında olumlu, reddettiğinde olumsuz bir etkide bulunur.[147] Bu bağlamda belirtmek gerekir ki din, özellikle kaynaştırıcı ve bütünleştirici özelliğinden dolayı devletlerin büyük dayanağı olmuştur.[148]

Sonuç olarak değişim sürecinde din-devlet ilişkileri, karmaşık bir durum arzetmektedir. Din-devlet ilişkilerine değişim çerçevesinde baktığımızda geçmişten geleceğe doğru tek yönlü, düz çizgi halinde bir seyir izlendiğini söylemek çok zordur. Din ile devlet arasındaki ilişkiler, çeşitli zamanlarda çeşitli biçimlerde olmuştur. Bunu evrimci bir bakış açısıyla izah etmek, ancak indirgemeci bir yaklaşımla mümkün olabilir. Diyebiliriz ki din-devlet ilişkilerinin temel özelliği değişimdir. Bu değişimde; din, toplumun dinî önderleri ve diğer seçkinleri, dinî grup ve cemaatler, toplum ve devlet çeşitli biçimlerde rol alır, etkili olurlar. Dolayısıyla din-devlet ilişkileri olgusu ele alınırken bu aktör ve olgular gözönünde bulundurulmalıdır. Şu halde din-devlet ilişkileri, çeşitli zaman ve mekanlarda, farklı biçimlerde olabilir. Geçmişte kendini göstermiş olan bir din-devlet ilişkisi biçimi, bugün de aynı veya benzer tarihî-toplumsal bağlamı yakaladığında gerçekleşebilir. Sözün özü İbn Haldun'un da belirttiği gibi çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve alemin halleri, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve devletlerde de böyledir. İbn Haldun'a göre Allah'ın kulları arasındaki geçerli sünneti ve kanunu budur.[149]

2.2. DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TİPOLOJİSİ

Din-devlet ilişkileri, çeşitli tiplerde ortaya çıkmaktadır. Elbette bu tiplerin sayısı, yapılacak tipolojiye göre değişebilir; artabilir veya eksilebilir. Biz de bu noktada yapılmış olan bazı tipolojilerden yararlanarak din-devlet ilişkilerini modelleştirmeye, din-devlet ilişkilerinin hangi tipte ortaya çıktıklarını veya çıkabileceklerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Tabiatiyle din-devlet ilişkilerinin tipolojisiyle ilgilenirken, sözkonusu ilişki tiplerinin içinde gerçekleşen yönetim biçimleri,[150] bu çalışmamızın ilgi alanına girmemektedir. Çünkü bu konu, araştırma sınırlarımızın dışında bulunmaktadır.

Öncelikle yapacağımız tipolojik tasnif için en temel karakterleri seçmeye[151] ve elden geldiğince kuşatıcı/ideal bir tipoloji yapmaya çalışacağımızı belirtelim. Elbette tipolojimizin evrensel olduğunu ve bütün dinleri eksiksiz kapsadığını, dolayısıyla mükemmel olduğunu iddia edemeyiz. Fakat din-devlet ilişkileriyle ilgili yapılan bir çok tipolojinin Batı eksenli ve belli zaman dilimleri esas alınarak yapıldığı, sözgelimi İslam dünyasıyla ilgili yapılan tipolojilerin de Batılı kavramlarla geliştirildiği göz önünde tutulursa, yapacağımız tipolojinin daha kapsayıcı olduğu, daha

doğru bir ifadeyle farklılıklara da işaret ettiği görülebilecektir. Farklılıkları vurgulamayan bir tipolojinin indirgemeci olacağı açıktır.

Tipolojimizin farklılığının anlaşılması ve bir takım karşılaştırmalar yapılabilmesi için bazı tipoloji denemelerini zikretmek faydalı olabilir.

Tipoloji örneklerimizden ilki İbn Haldun'a aittir. İbn Haldun'a göre[152] devletle toplum, yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkilerin düzene girmesi ve hükümdarların sınırlandırılması için bir takım siyasî ve mefruz kanunlar çıkarmak ve bu kanunlara uymak zorunludur. Bir devletin *kanun siyaseti* olmazsa Allah'ın sünneti gereği (33/Ahzab, 38), o devletin hakimiyeti ve iktidarı düzensiz olur, istilası ve üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez. İşte bu kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olanlar tarafından düzenlenmiş ise bu dünya hayatını ölçü alan *aklî bir siyaset* olur. Eğer Allah tarafından farz kılınmış, Şâr'i vasıtasıyla düzenlenip tatbik edilmişse bu dünya ve Ahiret hayatındaki faydayı gözeten *dinî bir siyaset* olur.

Tipolojisini Kur'an ayetlerinden (33/Ahzab, 38; 23/Mü'minûn, 115; 42/Şurâ, 53; 24/Nur, 49; 30/Rum, 7) çıkardığı anlaşılan İbn Haldun, bu iki kanunlu yönetimin dışında ayrıca *siyasî mülk* ve *siyaset-i medîne*'den söz etmektedir.

İbn Haldun'a göre *tabiî mülk*, sosyal hayatta tabiî olan, dine ihtiyaç göstermeyen, halkı belli bir maksat ve arzunun icabına göre sevk ve idare etme siyaseti güden yönetimdir.[153] *Siyaset-i medîne* veya *siyaset-i medeniyye* ise filozofların *medine-i fazılası*nda geçerli olan bir siyasettir. Ancak medine-i fazıla, ideal bir şehir olup ya nadiren gerçekleşir veya gerçekleşmesi uzak bir ihtimaldir.[154] Şu halde özetle İbn Haldun'a göre dört tip siyasetten söz etmek mümkündür:

1. Dinî siyaset, 2. Aklî siyaset, 3. Tabiî mülkî siyaset, 4. Medenî siyaset.

İbn Haldun, tipolojisi içinde Peygamberlerle Halifelerin yönetimlerini dinî siyasete dahil eder. Ayrıca İbn Haldun, İslam'ın, tabiî mülk ve siyasî mülkün de dinî esaslara göre tanzimini istediğini belirtir.[155]

Batı siyaset felsefelerine dayanarak da bir din-devlet ilişkileri tipolojisi yapabiliriz. Bu çerçevede din-devlet ilişkilerini dört tipte ele almak mümkündür. Birincisi, Kilise devletidir. Bu, Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı düşünürlerin görüşlerinde ifadesini bulur. Onlara göre devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur ve devlet, dinden neşet eden ilke ve normlar uyarınca hayat bulan bir müessesedir. Devlet gücünü dinden aldığı için vardır ve dinden aldığı sürece hayatını sürdürür. Dolayısıyla devlet adeta bir Kilise devletidir ve siyasi iktidara karşı gelmek Tanrı'yı inkarla eşdeğerdir. İkincisi, bir nevi devlet dini diyebileceğimiz dinin, devlet ve siyasetin hizmetinde olduğu modeldir. Meselâ Machiavelli'e göre gerekli olan, devlet dinidir. Din, devletin ihtiyaçlarına cevap vermeli, devletin dini olmalı.[156] Hobbes'a göre din, insanlara ve topluma olduğu gibi devlete de lazımdır. Rousseau'ya göre vatandaşların tek bir otoriteye itaatlerini sağlayan bir sivil din gereklidir. Üçüncü tip, din ile siyasetin, Kilise ile devletin birbirinden bağımsız kaldığı modeldir. Mesela J. Locke, din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. Tocqueville de devletin din konusunda yetkisizliğini iddia ederek dinin özerk bir alana sahip olması gerektiğini ileri sürer. Dördüncüsü ise insanlık dinine göre şekillenmiş bir devlettir. Bu yaklaşım, Pozitivizmde ifadesini bulan, geleneksel dini toplumdan atıp yerine pozitif bir din kurmayı öneren felsefî bir yaklaşımdır. A. Comte, dinsiz bir toplumun yaşayamayacağını, ancak Hıristiyanlığın artık topluma can verecek manevi gücü temsil edemediğini ileri sürerek yeni bir dinin gerekli olduğunu savunur. Bu dinin adı insanlık dinidir. Bu din, aşkınlığı ve Tanrı'yı dışlayan laik bir dindir.[157]

Max Weber'in egemenlik tipolojisini din-devlet ilişkilerine uyarlayabilir veya din-devlet ilişkileri tipolojisi olarak kabul edebiliriz. M. Weber, meşrû otoriteyi üç ideal tipte ele alır: Geleneksel, Karizmatik ve rasyonel-legal. Geleneksel otorite, meşrûiyetini, çok eski zamanlardan beri yerleşmiş olan geleneklerden ve bu geleneklerin kutsallığına duyulan inançtan alır. Görüldüğü gibi geleneksel otoritede din merkezî bir yerde durmaktadır. Karizmatik otoritede dinî ağırlık hissedilse de hem dinî hem de laik bir meşrûlaştırım söz konusu olabilir. Rasyonel-legal otorite ise modern devletler için geçerli olup laikliğin merkezde olduğu ve

meşrûiyetin laik öğe, kaynak ve faktörlerden sağlandığı bir otorite tipidir.

Weber'in dışında *Jacques Robert'in de din-devlet ilişkileriyle ilgili bir tipleştirme denemesi* bulunmaktadır. Tipolojisinde Kilise-devlet ilişkilerini baz alan Robert, din-devlet ilişkilerinin üç modelde kendini gösterdiğini ifade etmektedir. Birincisi Kilise ile devletin içiçe olduğu (confusion) model, yani teokrasidir. Robert, Müslümanların kurdukları devletleri de bu kategoride ele alır. İkinci model, Kilise ile devletin ayrı ayrı fakat birlikte olduğu (union) sistemi ifade eder. Robert bu modeli üç kısımda ele alır: Dini tanıma (Reconnaissance), dinin devlet dini olması (Religion d'etat), dinin benimsenmesi (confessionalisme). Üçüncü ve son model, din ve devletin birbirinden ayrılmasıdır (séparation). Bu model de umumi ilgisizlik (L'indifference totale), düşmanca ayrılış (Séparation hostile) ve sempatizanca müsamaha (Tolérance sympathsante) şeklinde üç kısımda mütalaa edilir. Robert'in tipolojisi, kaynaşma (fusion), birleşme (union) ve ayrılma (séperation) olarak özetlenebilir.[158]

Din-devlet ilişkileriyle ilgili bir başka tipleştirme A. P. Stokes'e aittir. Stokes'ın formülasyonu şöyledir:1. Devlet, Kilise'ye hakimdir. 2. Resmî Kilise gevşek olarak yerleşmiştir ve diğer dinî topluluklara özgürlük verilmiştir. 3. Birden fazla mezhep aynı haklara sahip olarak birlikte var olurlar. 4. Devletle Kilise birbirinden ayrılırlar.[159]

Bir diğer tipoloji, *Mehmet Taplamacıoğlu'nun yaptığı devlet tiplemeleri*ni ihtiva eder. Taplamacıoğlu'na göre dünü ve bugünü gözönünde tutarak altı devlet biçimi düşünülebilir: 1- Teokrasi (théocratie): bu modelde devletin temeli din ilkelerine dayanır. İslam'da devlet de saf şekliyle en aydınlatıcı bir teokrasi örneğidir. Günümüzde teokratik devletlerin sayısı çok azdır. 2- Bizantizm (Byzantinisme) veya Sezaropapizm (Caesaro-Papism): bu tip, devletin dini himayesine alması demektir. Osmanlı Devleti de Yavuz'un hilafeti ele geçirmesinden sonra bu sisteme çok yalın bir şekil almıştır. Timuçin siyasî güce sahip olduğu halde dinî önder Gökçe'nin elinden bu yetkiyi alarak dini devlet otoritesine bağlamış, bir tür Bizantinizme girmiştir. 3- İmparatora tapınma (Cesérisme): Roma Devleti'nde bütün din mensuplarının imparatora ve

yurda bağlılıklarını sağlayan bir inanma ve tapınma sistemidir. Sistem, Jül Sezar'ın ölümünden sonra kurulmuştur. Halen Japonya'daki Mikado kültü bu türdendir. 4- Konkordato sistemi (Régime Concordataire): bir devlet başkanı, ülkesinde yaşayan kimselerin ilgili bulunduğu dinin önderleriyle bir anlaşmaya varır ve bu anlaşma hükümlerine göre bir yönetim kurulur. Buna konkordato rejimi denir. 5- Laiklik (laicite): din ile devletin ayrılması ilkesidir. Demokrasi eşitlik ve özgürlük temeline dayanır. 6- Sosyalist sistem: bu sistemde din ve vicdan özgürlüğü ile birlikte dinsizlik ve tanrıtanımazlık özgürlüğü de vardır.[160]

*Gustav Mensching'in (1901-1978) tipleştirmes*ini de zikretmemiz gerekmektedir. Mensching'e göre din ile ilişkileri bakımından egemenlik ve devlet biçimleri özetle şu şekildedir: 1- Millî dinî[161] egemenlik: Bu, ilkel karizmatik krallık, Tanrı tarafından istenen krallık ve teokrasi şeklinde üç kısımda ele alınmaktadır.[162] Millî dinde devlete karşı bir tutum söz konusu değildir. 2- Evrensel din ve devlet: Çeşitli biçimlerde ortaya çıkan evrensel dinlerle devlet ilişkileri, dinin devlet karşısında ilgisizliği, hakimiyet şekli olarak din (Tibet Lamaizmi, tartışmalı da olsa İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi), din ile devletin rekabeti, devlet dini ve devletin tanrılaşması şeklinde dört biçimde ele alınmaktadır.[163]

Din-devlet ilişkileriyle ilgili olarak yapılan *tipoloji denemelerinden bir diğeri de Yümni Sezen*'e aittir. Y. Sezen'e göre din ile devletin karşılıklı durumları şu tiplere ayrılabilir: 1–Din ile devletin aynı olması hali (tarihte bütün teokratik devletler gibi). 2–Devletin dini ideal edinmesi hali (dinî mahiyette kurulan ve büyüyen imparatorluklar gibi). 3–Din ile siyasî otoritelerin aynı devlette ayrı temsil edilmesi hali (yarı teokrasiler, Osmanlı Devleti gibi). 4–Dinlerin devlette temsil edilmesi hali (örneği yoktur). 5–Devletin dine müsamaha etmesi ve onu ferdî vicdanlara bırakması hali (modern Batı cemiyetleri ve Türkiye Cumhuriyeti gibi). 6–Devletin din ile ilgilenmemesi hali (örneği yoktur). 7–Devletin dine karşi menfi tavır alması hali (Sovyet Rusya ve birçok Komünist ülke gibi).[164]

Bir diğer tipoloji, *Ünver Günay-Harun Güngör-A. Vehbi Ecer üçlüsünün geliştirdiği devlet tipler*inden oluşmaktadır. Bu tipolojiye göre devletler, devlete ve topluma dinin egemen olduğu dine

tâbi devlet, devletin din üzerinde egemenlik kurduğu, yani dinin devlete tâbi olduğu devlet ve din ile devletin birbirinden ayrıldığı devlet olarak basitçe tasnife tabi tutulabilir. Ancak yazarlara göre bu oldukça vulgarize edilmiş bir tasniftir. Zira bu tiplerin her birinin içinde bir çok alt tip ayırdetmek mümkündür ve de bu tiplerin ve alt tiplerin birine veya bir kaçına bir toplumun tarihi içerisinde rastlanmıştır. Yazarlar, bu tipolojiyi ihtiva edecek şekilde tarihî panorama çerçevesinde makro-sosyolojik perspektiften hareketle ve evrimci-ilerlemeci bir yaklaşımla şöyle bir tipleme yapmaktadırlar: Her biri insanlık tarihinin üç ana merhalesine tekabül eden bu üç tip, arkaik ve antik toplumlarda din ve devletin özdeş olduğu biçim; ortaçağ toplumlarına özgü din ve devletin birleştirildiği biçim; modern toplumlara özgü din ve devletin ayrıldığı biçimdir. Bu üç tip, özetle ara ve alt tiplerle birlikte mezkur üç yazar tarafından etraflıca ele alınmıştır.[165]

Ayrıca din-devlet ilişkileri bağlamında devlet tipolojisi, saf dinî yönetim (pure teocracy), mutedil dinî yönetim (modified teocracy), diktatörlük düzeni (totolitarion system), mutedil diktatörlük, din ile devletin, din ile siyasetin tam olarak ayrıldığı (total seperation) devlet vedin ile devletin cüzî olarak ayrıldığı (partial seperation) yöneti biçimi şeklinde yapanlarda olmuştur.[166]

Son olarak yaygın olan *üçlü bir tasnif denemesi*nden söz edebiliriz. Bu üçlü tipleştirme; dine bağlı yönetim sistemi olarak teokrasi, yönetime bağlı dinî sistem olarak nîm teokrasi (yarı dinî sistem) ve din ile yönetimin birbirinden ayrıldığı devlet biçimi olarak laik sistem olmak üzere üç tipi ihtiva etmektedir.[167]

Bu kısa tipoloji örneklerinden sonra kendi tipolojimize geçebiliriz. Tipolojimize göre din-devlet ilişkilerinin ortaya çıkardığı tipler öncelikle iki ana sınıfta tasnif edebilebilir: Birincisi meşrûiyetini temelde dinden alan devlet, ikincisi ise meşrûiyetini temelde dinden almayan devlet. Birinci devlet tipi kendi içinde dinle yönetimin bir olduğu devlet, dine tâbi devlet, dinin yönetime bağlı olduğu devlet ve şibih-laik (quasi-laik) devlet şeklinde dört kısımda tasnif edilebilir. İkinci tip ise siyasetin din işlerinden ayrıldığı devlet (laik devlet) şeklinde tek isim altında ele alınabilir.

2.2.1. Meşrûiyetini Temelde Dinden Alan Devlet

Meşrüiyetini temelde dinden alan devletten kasdımız, toplumda egemen olan devletin toplum katındaki meşrûiyetini temelde dinden almasıdır. Bu tip devlet, varlığını esas itibarıyla dinî meşrûlaştırıma borçludur. Dinî meşrûlaştırım, onun varlığının teminatıdır. Dinin, herhangi bir şey veya devletin meşrûiyet kazanmasında ne kadar etkili bir olgu olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Meşrüiyetini temelde dinden alan devlet, dört tipte ortaya çıkmaktadır: Bunlardan din ile yönetimin bir olduğu devlet, devlet anlayışında din ve din-dışı, din ve dünya işleri gibi bir ayrımın olmadığı siyasi sistemdir. Bu devlet sisteminde biçimleri nasıl olursa olsun düalist bir bakış açısı sözkonusu değildir. Tevhid esasına dayanan bu devlet tipinde din ve siyaset diye iki özerk alan mevcut olmadığı gibi yöneten ve yönetilen kesimler de birbirinden bağımsız olarak düşünülmezler. Bu sistemde ruhanî ve cismanî diye iki ayrı sınıf veya otorite mevcut değildir.[168] Din ile devletin, din ile siyasetin iki ayrı kurum olarak düşünülmediği bu tip devlete örnek olarak bazı ilk ve eski dönem toplumlarının devletini, Hz. Muhammed'in kurduğu Medine Toplum Düzeni'ni[169] ve daha sonra tarih sahnesinde yerini alan Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Yönetimlerini (Râşid Halifeler Hilâfeti)[170] verebiliriz.[171] Bunlardan karizmatik lider olarak Hz. Muhammed'in başında yer aldığı karizmatik toplum düzenine Nebevî (Peygamberî) model,[172] ikincisine ise Hilâfet modeli[173] denebilir.[174] Burada toplum düzeni veya devlet, meşrüiyetini temelde İslam'dan ve İslamî değerlerden sağlamıştır.[175]

Meşrûiyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden ikincisi olan dine tâbi devlet ("din devleti"), teokrasi [176] sistemi ve Hilâfet-saltanat devleti diye iki kısımda ele alınabilir. Teokratik sistemde devlet büsbütün dine bağlıdır. Teokratik devlette hiç şüphesiz din ve devlet içiçedir; ancak din ve dünya diye iki ayrı gücün, yani din ve devlet, ruhanî ve cismanî, Tanrı ve Sezar diye iki ayrı kurumun mevcut olduğu bu devlette ruhanî olan cismanî olana üstün gelmiş ve cismanîyi temsil eden devleti kendisine tabi kılmıştır. Bu özelliği bu devlet Medinemodelini din ile devletin bir olduğu devlet modelinden ayırır. Teokrasinin geçerli oldu-

ğu devlet sistemine örnek olarak Tibet Lamaizmi'ni[177], Batı Roma Kilise Devletini,[178] Konfüçyanizm'i,[179] Vatikan Site Devleti'ni[180] vb. verebiliriz.

Hilafet-saltanat tipi devlete gelince; bu devlet tipi İslam'ın tarihi tecrübesinde kendini gösteren Emevî, Abbasî,[181] Selçuklu ve Klasik Osmanlı[182] gibi devletleri ifade için uygun düşmektedir. Çünkü bu devletlerde hem mülk (saltanat) hem de hilâfet kurumlarının bileşimi sözkonusudur.[183] Hulefâ-i Râşidîn, Peygamber'in halifesi ünvanını kabul ederken,[184] Halife-sultanlar, Emevîlerden itibaren Halifetullah kavramını kullanmışlardır.[185] Bu nedenle bu sistemlere uygun olan isimlendirmenin bu olacağına inanıyoruz. Osmanlı Devleti'nin bu tipe uygunluğu konusunda ikinci bölümde ayrıntılı olarak durmaya çalışacağımızı belirterek tipolojimize devam edelim.

Meşrûiyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden dinin yönetime bağlı olduğu devlet, bir başka ifadeyle devlet dini veya devlet kilisesi[186] adını verdiğimiz devlet tipi de, din-devlet ilişkilerini ifade eden tipolojik bir çerçevenin kapsamına girmektedir. Bu devlet tipi Bizantinizm veya Sezaro-papizm (césaro-papisme) modeli olarak da ifade edilebilir. Bu model, Doğu Roma Kilisesi'nin Ortodox mezhebi çerçevesinde kendini göstermiştir.[187] Bu tipte din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, Katolikliğin tam aksi bir yönde dini devlete tabi kılmış ve böylece devlet dini veya devlet kilisesi ortaya çıkmıştır. Bizans pratiğinde Miladî 313'de ortaya çıkan ve bir bakıma Sezar'ın Tanrı'ya egemen olduğu bu modelde din resmen devlete bağlıdır. Patrik, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilen ve hem dinin hem de devletin başkanı olan imparatorun iktidarını ve siyasî kararlarını destekler. İmparator da dini sahiplenir ve Kilise'yi korur.[188] Bu devlet tipine ayrıca Sasaniler döneminde Zerdüştlüğün devlet dini veya kilisesi olmasını ve MÖ. 272-232'de Hindistan'da saltanat sürmüş olan Kral Asoka'nın Budizm'i devlet dini haline getirmesini,[189] Eski Mezopotamya krallıklarını, geleneksel Japon Devleti'ni, Mısır Firavunlarının yönetimlerini, gerçek kralın Tanrı Yahve kabul edildiği İsrail monarşisini[190] de örnek verebiliriz.

Meşrûiyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden dördüncüsü, siyasetin dinden ayrıldığı devlete (laik devlete) geçiş devle-

ti olan *şibih-laik* (quasi-laik) siyasal sistemdir. Biz bu devlet modeline, laik bir sisteme zemin hazırlayacak şekilde ortaya çıkarak laikliğe benzer özellikler taşıdığı için bu adı veriyoruz. Bu devlet modelinin diğerlerinden farkı, bir sistem olarak laiklik uygulaması olmasa da, laikliğe benzer bir takım kurumların oluşturulduğu, ileri bir tarihte sistem olarak laikliği doğuracak uygulamaların yapıldığı, siyasî bir sistem olarak laikliğe zemin hazırlandığı devlet türü olmasıdır. Bu modelde devlet yine meşrûiyetini temelde dinden almakta, ancak dünyevîleşmenin başlamasıyla birlikte dinin ve "dinî bürokrasi"nin etkinlik alanları sınırlandırılmakta, din sahip olduğu merkezî ağırlığını kaybetmeye başlamakta, laik bir takım kurumlar tesis edilmekte, dinin karşısında yavaş yavaş laik siyasal alan ve soyut bir devlet anlayışı oluşmaktadır. Biz bu tip devlete, en uygun örneğin, din-devlet ilişkisi bağlamında üzerinde çalıştığımız Tanzimat Dönemi'ni de içine alan 1839-1924 yılları arasında hüküm süren Osmanlı Devleti olduğunu düşünüyoruz. Elbette bu yıllar arasında çeşitli aşama ve dönemler sözkonusudur ve tabii ki bu yılların tamamını tek düze ve tek model olarak ele alamayız. Nitekim biz de gerekçelerini Metodoloji kısmında açıklayarak 1839-1856 yılları arasında geçen sürecin, kendine has özellikleri nedeniyle Tanzimat Dönemi olarak adlandırılabileceğini belirtmiştik. Özetle bizim kanaatimize göre sosyolojik bakışaçısıyla Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839'dan Hilafet'in kaldırıldığı 1924'e kadar geçen süre, çeşitli dönemlere ayrılarak incelenebilecekse de genel olarak bu süre zarfında hakim olan devlete genel karakteristiğini veren özellik *şibih-laiklik*tir. Ali Fuat Başgil, bu dönemdeki devlet modeline *yarı dinî devlet* ve laikliğe doğru gidiş demektedir[191] ki laikliğe doğru gidiş ifadesi, bizim kastettiğimiz manaya çok yakındır.

Şibih-laik dönemde Osmanlı Devleti, her işini ya da teamülünü nihayette belli bir merkezî inanca, yani dine veya İslam hukukuna izafe ettiği süreci sona erdirmiş[192] değildir; ancak bu sona erişe zemin hazırlamıştır. Denilebilir ki bu dönemde din-devlet ilişkisinde nisbî bir *gevşeme* olmuştur.

Belki bu tip devlet, meşrûiyetini temelde dinden almakla birlikte laikliğe de zemin hazırlayan devlet gibi farklı bir isimlendirmeyle meşrûiyetini temelde dinden alan devletten bağımsız bir

kategoride ele alınabilirdi; ancak biz, meşrûiyetin temelde dinden alınmaya devam etmesi nedeniyle şibih-laik devleti, meşrûiyetini temelde dinden alan devlet tipi içinde değerlendirmeyi daha uygun bulduk.

2.2.2. Meşrûiyetini Temelde Dinden Almayan Devlet

Meşrûiyetini temelde dinden almayan devlet modeli, *laik devlet* olarak kendini göstermektedir. Laik, yani *siyasetin dine karıştırılmadığı* devlet, modern ve postmodern devletlerin önemli bir özelliğini ifade eden laiklik olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok çeşitli şekillerde tanımlansa da biz, olgusal dünyada var olan uygulamalarına fenomenolojik bir zaviyeden bakarak *laikliği,* dinin siyasete ve devlet işlerine karıştırılmadığı toplum düzeni, yani devletin, dini kendi işleyişine karıştırmadığı ve dine belirli alanlar tahsis ederek müdahelede bulunduğu, dini siyasetin dışında tutmaya çalıştığı siyasî sistem olarak tarif edebiliriz. Bu tanımda sözü edilen müdahelenin dozu, devletten devlete değişebilir; kiminde çok az, kiminde çok fazla olabilir. Ama laiklikte mutlaka devletin dine bir müdahelesi sözkonusudur.[193] İlber Ortaylı'nın laik devlet tarifi, bu söylediğimizi, bir başka açıdan ifade ediyor olabilir. İ. Ortaylı'ya göre *laik devlet,* ülkenin her yanında her cins, her dinî grup, kısaca her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve hukukî kuralların standardize edildiği merkeziyetçi bir devlettir.[194]

Esasen bir zihniyet olarak tüm çağlarda var olabilen ve fakat bir sistem olarak Batı'nın öncülüğünde modern zamanlara özgü bir devlet sistemi olarak karşımıza çıkan laiklik,[195] yaptığımız tanımdan da anlaşılacağı üzere -yerine göre- bir devlet dinini ya da devletin Kilise'nin yerine geçtiği bir kilise yönetimini veya bir devlet kilisesini çağrıştıracak nitelikler taşıyabilir. Nitekim bazen laiklik adı altında yürütülen politikaların devlet dini özelliği taşıdığı belirtilmiştir.[196] Bunun nedeni, laik devletin merkeziyetçi özelliğinin de etkisiyle dinle mutlak anlamda ayrılmayıp, yani ilişkileri büsbütün kesmeyip -ki bu devletin varlığı açısından mümkün de gözükmemektedir- dinin de üzerinde egemenlik kurması, dinin alanlarını daraltması, dinin bazı uygulamalarına müdahelede bulunmasıdır. Bu müdahele bazı yerlerde çok açık

ve etkili hale geldiğinde laiklik adı altında yapılan uygulama devlet dini olarak adlandırılmıştır. Belirtmek gerekir ki Laik devletin egemen olduğu toplum kurumlarında evrensel dinin etkisinde bir azalma sözkonusudur.[197]

Laiklik adı altında yapılan uygulamaların egemen olduğu sistemlerde bazen dinle, müdahele bazında çok ilgilenilmiş, hatta toplumun benimsediği dine karşı çeşitli hareketlerde bulunularak, din üzerinde tasarrufta bulunma yoluna gidilmiş, bazen toplumun yaşamaya çalıştığı din reddedilerek, ama o dinden de belli ölçülerde yararlanılarak laikliğin kendisi *laisizm* şeklinde bir din haline sokulmak istenmiş olduğundan sözedilmektedir.[198]

Bu noktada üzerinde durulan ilginç hususlardan biri de İslam toplumlarında egemen olan devletlerin laiklik uygulamalarının, din ile devletin kesin ve bağımsız olarak birbirlerinden ayrılmaları şeklinde olmaması gerektiğine dairdir. İslam toplumlarında egemen otoritelerin, İslam'ın siyaseti de kapsaması hususunu dikkate alarak dinle yakın ilişki kurmaları, dinî düzenlemeler yapmaları, toplumun din işlerine müdahelede bulunmaları gerektiği belirtilmektedir.[199]

Bugün var olan uygulamaları itibariyle laiklik, dine karşı genel bir ilgisizlik, dinden düşmanca ayrılış ve dine karşı sempatizanca müsamaha gibi çeşitli tiplerde ortaya çıkabilmektedir. Mesela Amerika'da devletin kilise ve diğer dinî kurumlara ilgisiz olması anlamında bir laiklik uygulaması vardır.[200] Ancak bunun, Amerika'da devletin dine karşı ilgisiz olduğu anlamında olmadığını unutmamak gerek.[201] Bu bağlamda A.B.D.'de devlet dinden fonksiyonel olarak yararlandığı gibi bazı siyaset bilimciler A.B.D.'nin çok yönlü fonksiyonlara sahip olan dinden yararlanması gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunmuşlardır.[202] Kaldı ki devlet direkt olarak kendi adına ve kendi katında dinle ilgilenmek istemese de toplumun dinle devlet arasında ilişki kurmak istemesi devleti ister istemez böyle bir ilişkiye sevketmektedir. Yine örneğin A.B.D.'de Protestan ve Katolik Hıristiyan gruplarla Yahudi grupların siyaset, siyasî partiler, devlet, dış politika vb. alanlarda etkili oldukları bilinmektedir.[203] Bugün yapılan araştırmalar da, seçmenin partilere oy vermesinde dinin veya dinî anlayışın önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır.[204] Din-devlet

ilişkilerini ele alırken din ile devletin karşılıklı tavır alışlarını hesaba katmak gerektiğini daha önce vurgulamıştık.

Laiklik uygulaması bunların dışında Fransa örneğinde olduğu gibi de çıkmaktadır. Fransa anayasasında Fransa Devleti'nin laik olduğu resmen yazılıdır ve bu şekilde laikliği anayasasında belirleyen tek ülke Fransa'dır.[205] Yukarıda A.B.D. için söylenen şeylerin hemen hemen, Fransa için de geçerli olduğu söylenebilir.[206]

Bu noktada Almanya'da din-devlet ilişkisi başka bir örnektir. Alman anayasasında din ve devletin örgütsel olarak birbirinden ayrılması sözkonusu ise de bu ülkede inanç ve dünya görüşünün, din ve Kilise'nin siyasetle ilişkili olduğu, siyaseti etkilediği bilinmektedir.[207]

Laiklik uygulamasının görünümlerinden biri ise devletin mevcut toplum dinine karşı sert olduğu ve ateizmi egemen kılmaya çalıştığı sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu modelde devlet, ateizmi resmî bir politika ve bir ideoloji haline dönüştürmüştür. Kısa bir zaman öncesine kadar Sovyet Rusya'yı, günümüzde Küba ve Çin'i buna örnek olarak verebiliriz.[208] Fakat burada her ne kadar toplumun benimsediği dine karşı düşmanca bir tavır alış sözkonusu ise de devlet, gerek kendisinin sahip olduğu inancı, ideolojiyi, hatta ateizm vb. dinini topluma dayatması, gerekse toplumun din adına kendisiyle yaptığı mücadelesi nedeniyle din ile ilgili olmak durumundadır. Bu devlet tipinde yönetimin dinlerden düşmanca ayrıldığını varsaysak dahi -ki bize göre bu mümkün değildir- bu geçici bir durumdur ve kalıcılığı yoktur. Kaldı ki örneğin komünist bir devlet planında da söz konusu komünist ideoloji bir din konumunda kendini gösterebilir.[209] Orada da devlet, meşrûiyetini sağlamada komünizm dinine başvurduğu gibi, toplumun önemli dinî inanç ve sistemlerine de başvurmak zorundadır.

Laiklikle ilgili örnekler çoğaltılabilirse de konumuzun sınırları çerçevesinde bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada önemli olan laiklik uygulamalarının dine karşı en katı olanının dahi dinle şu ya da bu şekilde bir ilişkiye girmesidir. Elbette laikliğin egemen olduğu devletlerde dinî meşrûlaştırım, diğerlerine oranla daha azdır; ancak bu modelde de dinî meşrûiyetten nisbeten az olsa da yararlanılmaktadır. Bu, dinin toplumsal

açıdan sahip olduğu güçten kaynaklanmaktadır. Toplumun dinî inanç ve kabullerini ortadan kaldırmaya çalışan devletin bile mutlaka onun yerine bir din ikame etmek gibi bir zorunluluğu bulunmaktadır.[210] Öyle ise devletin dine karşı ilgisiz olması mümkün olmadığı[211] gibi dinin de tabiatı gereği bir dünyevî olgu olan devlete karşı ilgisiz olması gibi bir durum mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle laiklik, dinle devletin mutlak manada birbirinden ayrılması şeklinde tanımlansa bile dinle devletin bu anlamda birbirinden ayrıldığı bir ülke görmek imkansız gibidir. Dinin devlete, devletin de dine karışmadığı bir ülke varsaysak bile orada da mutlaka devletin bir *din politikası* var demektir. Bundan uzak kalması mümkinattan değildir. Zira en başta devlet, dine müdahele ederek onu kendi işlerine karıştırtmamakla din işlerine karışmış olmaktadır. Ayrıca toplumun sosyal münasebetler ağı olduğunu hatırlarsak, bir toplum kurumu olarak devletin, bir toplum kurumu olan dinden bigane kalmasının imkansız olduğunu anlayabiliriz. Öte yandan dinin bu duruma sessiz kalmaması durumunda devletin din politikasının yoğunluğu da bir o kadar artacak demektir. Özetle *saf laiklik* düşünülemeyeceği gibi, devletin toplum hayatında çok etkin bir rol ve işlevi olan dini görmezlikten gelmesi, toplumda din yokmuş gibi davranması olası değildir.[212] İbn Haldun'un ifade ettiği manada devleti ellerinde bulunduranların haktan ayrılmalarını ve halka zulmetmemelerini sağlamak için çıkarılması gerekli siyasi "kanunların, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan zevat tarafından düzenlenmiş olduğu aklî bir siyaset"in[213] icra edildiği devletin dahi, uhrevî amaç ve gayesi olmadığı halde sosyal bir kurum olarak dini dikkate aldığı bilinmektedir. Reel ve olgusal gerçeklikler, verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi bunun böyle olduğunu ortaya koymaktadır.[214]

Tipoloji konumuzun bu aşamasında bir sonraki bölümde ele alacağımız Osmanlı Devleti'nin devlet yapısı ve sistemiyle asıl inceleme konumuz olan Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi olgusunun daha iyi anlaşılması için İslamî bağlamda din-devlet ilişkisi üzerinde ana hatlarıyla durmak faydalı olabilir.

İslamî perspektiften din-devlet ilişkisi sözkonusu olduğunda üzerinde durulması gereken önemli meselelerden biri, hiç kuş-

kusuz yönetim bağlamında İslam tarihindeki devletlerin hangi devlet tipine girdiği hususudur. Hatırlanacağı üzere biz tipolojimizde, İslam'ın tarihi tecrübesinde Hz. Peygamberin başında bulunduğu Medine site yönetimini (Nebevî model), Râşid Halifeler Devletini (Hilâfet Devleti) ve de Emeviler, Abbasiler ve Osmanlılar'ın kurmuş oldukları devletleri (Hilafet-saltanat Devleti), meşrûiyetini temelde dinden alan devlet tipine dahil etmiş; ilk ikisini din ile yönetimin bir olduğu devlet, Hilafet-Saltanatdevletini ise dine tâbi devlet modeli içinde mütalaa etmiştik. Bu tasniften açıkça anlaşılmaktadır ki İslam tarihinde ortaya çıkan sözkonusu devletler, laik, yarı laik ve teokratik devlet modellerine girmedikleri gibi diğerlerine de girmemektedir.

Genel olarak din-devlet ilişkilerini ele alırken vurguladığımız gibi dinler, özünde dünya ve devleti dışlamaz, din ile devlet ayrılığını, yukarıda tanımını verdiğimiz manada bir sistem olarak laikliği kendi içlerinde benimsemezler. Yani laik tutumlu bir dinden söz etmek hemen hemen imkansızdır. "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya Caesar'ın hakkı Caesar'a" diyen Hıristiyan dininin de temelde böyle bir felsefe ve toplum tarzı üzerine kurulmadığı ve dinî toplumun, Avrupa tarihinin uzun yüzyıllarını kapsadığı bilinmektedir.[215] Dolayısıyla laikliğin kaynağını bir dinin içinde aramak veya dinin bizatihi kendisinden laikliğe destek bulmak oldukça zordur. Laikliği dinle açıklamak, dinin içinde aramak olsa olsa redüksiyonizm olur. İslam ve Hıristiyanlık da dahil dinlerin kendi içinde laiklik ilkesine benzer bir şey taşıması, kendini inkar manasına gelir. Dinler tabiatları gereği toplumun bütün yönlerini, bütün kurum ve kuruluşlarını etkisi altına alabilecek özellikler taşır. Dolayısıyla din-devlet ilişkilerinin ayrılığı veya dinin belli alanlarla sınırlandırılması gibi bir durumu dinin bizzat kendisinin kabullenmesi, dinin varlık sebebine aykırı görünmektedir.[216] Hıristiyan Batı dünyasında bir dönem ortaya çıkan gelişmeler, Rönesans ve Reform Hareketiyle kendini gösteren Protestanlığın laiklik ve sekülarizmin doğuşuna katkıda bulunması,[217] laikliğin Hıristiyanlığın ve başka bazı dinlerin özünde olabileceğini düşünmemizi zorunlu olarak gerektirmez.[218] Nitekim Protestanlık'ta devlete ilginin ne kadar çok olduğu bilinmektedir.[219] Protestanizm devleti bir şiddet aracı, mutlak İlahî bir kurum ve

özelde de meşrû güç-devleti olarak haklılaştırıp geçerli kılmıştır.[220] Bugün dahi Laik Batı devletlerinin din ile ne kadar ilişkili olduklarını yukarıda gördük. Kaldı ki Protestanlık'la başlayan ve bugünlere gelinen süreçte kendini gösteren din ile devlet ilişkilerinin ayrılığı meselesi, Avrupa'da aslında Kilise ile devlet ayrılığı şeklinde olup dinin devletten veya devletin dinden ayrılması diye bir şey sözkonusu değildir.[221] İslam dini sözkonusu olduğunda da gerek kuramsal olarak dinin devlete karışmaması, devletin de dine karışmaması diye tanımlandığı şekliyle, gerekse olgusal evrende görüldüğü gibi devletin dini kendi işlerine karıştırmaması anlamında laiklik konusuyla bağlantılı olarak meseleye bakıldığında, İslam'ın sosyal ve tarihî özelliklerini gözardı etmemek gerekmektedir. Laiklik ve İslam konusu ele alınırken laikliğin içinden çıktığı şartları ve İslam toplumlarının şartlarını iyi anlamak zorunludur. Hıristiyan din anlayışının, Hıristiyan zihniyetinin veya Hıristiyanlığın Ruhban tabakasının din anlayışı ve zihniyetinin ve nihayet Protestanlığın belirli bir süreç sonunda sekülelerleşme ve laiklikle uyumlu gibi görünmesi hadisesinden hareketle İslam'ın -ve diğer dinlerin- de benzer süreçlerden geçebileceğini, hatta Protestanlaşabileceğini ve dolayısıyla laikleşebileceğini ya da laikliği kabullenebileceğini söyleyebilmek, fenomenolojik ve nesnel bakış açısıyla mümkün görünmemektedir. Laiklik ve laiklikle ilgili kavramlar İslam dini, düşüncesi ve geleneğine yabancı kavramlardır.[222] İslam geleneğinde devlet-Cami ikiliği olmadığı gibi olması için bir alt yapı da oluşmamıştır.[223] İslam'da ve İslam'ın toplumsal pratiğinde Câmi Hıristiyanlıktaki Kilise karşılığı değildir.[224] İslamiyet'te laik bir kesim olmadığı gibi bağımsız bir sınıf olarak clergy de mevcut değildir. İslam'da, laikliğin varlık nedeni olan clericalisme mevcut değildir. İslam dünyasında ve İslam hukukunda Laicus-Clericus ayrımı bulunmamaktadır.[225] İslam toplumlarında ideal bir tip olarak Ulemâ çok önemli bir işlev ve etkinliğe sahiptir; ancak Ulemâ, Allah'la inananlar arasında bir aracı kurum değildir. Cennet ve Cehennemin anahtarları da onların elinde değildir. Ulemâ İslam'da ve İslam toplumlarında Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri de olamaz. Ulemâ, Hıristiyanlıktaki gibi mü'minin Tanrı'ya yaklaşmak için gidip başvurması gerektiği Kilise hiyerarşisinden de oldukça

farklı bir yapıya sahiptir.[226] Her şeyden önce İslam'da maddî ve manevî, dinî (religious) ve dünyevî (this-worldly veya secular)[227] ayrımı geçerli değildir;[228] nitekim İslam dünyasında sacerdotium (ruhanî iktidar) ve regnum (dünyevî iktidar) ayrımı geçerli olmamıştır. Dinî ve dünyevî otorite ikileminin görüldüğü Hıristiyan düşüncesinin aksine, İslam iki otoritenin ayrılmazlığını savunmuş, ikilemi değil, ayrılmazlık ilkesini benimsemiştir.[229] İslam siyasî geleneğinde din-devlet, din-siyaset ikilemleri üzerine dayalı bir anlayış olmadığı[230] gibi bu anlayışın oluşması için gerekli itikadî, fikrî, sosyal, tarihî ve siyasî arkaplan da yoktur. Bu yüzden İslam'ın tarihi tecrübesinde, Orta Çağ Hıristiyanlığında Kilise ile devlet, Kilise ile kral arasında olanlara benzer bir mücadele olmamıştır.[231] Bu noktada şu hususun altını çizmekte yarar görmekteyiz: Hıristiyanlıkta her ne kadar bu şekilde bir mücadele olmuş ve bazı Hıristiyan anlayış ve mezheplerinde din-dünya ve din-devlet ayrılığıyla ilgili bir takım şeyler söylenmiş ve ileri sürülmüşse de gerçekte, insan ve toplumlar hakkında bilgisi bulunmayanların kolayca kabul edebildikleri bir şey olan 'din hayatıyla dünya hayatının ayrılığı hususu, Hıristiyanlıkta dahi geçerli olmamıştır. Hıristiyan dünyasında din ile dünya birbirinden ayrılmamış, sadece dinin siyasî ve idarî otorite üzerindeki etkisi bazen daha az, bazen daha çok olmuştur.[232] Tekrar İslamiyet'e dönecek olursak, din-devlet bileşimi doğal, olağan bir biçim olarak görülmüştür İslamiyet'te. İslam'da din ile mülk, yani devlet/dünya birleşmiştir.[233] Hilafet-saltanat tipi devlet dönemlerinde dahi din ve devletin birbirinden ayrılması ya da ikisinin birer kendine buyruk otorite, birbirinden bağımsız iki özerk alan olarak ortaya çıkması sözkonusu olmamıştır.[234]

İslâm dini ve onun örgütlenişi, insanı manevî ve dünyevî diye ikiye ayırıp toplumsal örgütlenmede manevi gücü bir kuruma, dünyevî gücü diğer bir kuruma vermiş değildir.[235] Hz. Muhammed, hem Peygamber, hem de Medine Toplumu'nun başkanı idi.[236] İslam, salt bir takım ibadetler manzumesinden ibaret olmayıp, aynı zamanda bir hayat tarzı,[237] bütünsel bir hayat görüşü ve hukukî bir temeldir.[238] İslam hukuku, hem din, hem sosyal hayat ve toplum yönetimi kurallarını kapsamına alan çok geniş bir hukuk sistemidir.[239] Başka bir ifadeyle İslâm hukukunun, biri ruhanî

işler ve kişinin Rabb'iyle ilişkisi ile ilgili olan ibadetlere veya şeâire, öteki kişinin başkalarıyla ve devletle ilişkisine dair muamelata veya şerâie özgü iki boyutu bulunmaktadır.[240] Klasik İslam Ulemâsı da İslamî siyasi nazariyelerinde daima din ve devleti birlikte anmakta (ed-dîn ve'd-devle) ve Hz. Peygamber'e sadece manevî misyon değil, bunun yanısıra dünyevî istikrarı tesis etme ve siyasî yönetimi gerçekleştirme görevini de vermektedirler.[241]

İslamiyet çerçevesinde din-devlet ilişkilerinin anlaşılmasının belki de en iyi yollarından biri, onun dünyayı nasıl gördüğünü anlamaktan geçmektedir:[242] İslamiyet dünyayı benimser, ancak onu var olan konum ve şartlarıyla olduğu gibi benimseyip-içselleştirmez, ona kendi gözlüğüyle bakarak yaklaşır, kendi istediği şekilde onu hayatın tüm aşamalarında biçimlendirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle İslam, dünyayı şartlı olarak kabul eder.[243] Denilebilir ki İslâm, dünyevîdir, ama bu ne dünyevîlik, ne laiklik ve ne de sekülerliktir.[244] Tarihi pratiğinde de görebileceğimiz gibi, evrensel bir din olarak İslam, İlahî kanunla hayatın kutsal dışı olarak adlandırılan alanlarını bile düzenlemeyi[245] ve yeni bir dünya kurmayı hedef alır.[246]

Bir din olarak İslam, bütün beşeri faaliyetlerin etkinlik alanlarını kapsar. Daha vulgarize bir ifadeyle; Kur'an, Sünnet ve tarihin şehadetiyle sosyal bir din olduğu belli olan İslâm dini, yalnız Ahiret selametini değil, dünya saadetini de ihtiva eder. Bu yargı ve önermenin doğruluğuna insanlığın hafızası olan tarih, İslam medeniyetine ait sayfalarıyla tanıklık eder.[247] İnsanın yeryüzünde halife olarak yaratılmış olması,[248] emaneti insanın yüklenmesi,[249] yeryüzündeki diğer varlık ve nimetlerin insanın hizmetine verilmesi[250] gibi hususlar, gerçekte İslam'ın dünyaya bakışını da orta yere sermektedir.[251] Buna göre İslam'da dünya hayatının Ahiret'in tarlası olduğu ve dolayısıyla dünya hayatında insanların yapmaları gereken şeylerin temelde belirlendiği söylenebilir.

Esasen İslam'ın dünya ile ilişkilerinde belirleyici olan, Tevhid'dir; İlahî yasa, tüm insan hayatını düzenleyen, kendi bütünlükleri ve kuşatıcı özelikleri içinde bizzat İslam'ın hakim prensibine, yani Tevhid'e uygun olarak insan ve toplumun, madde ve mânânın birleşmesini sağlayan emir ve davranışlar ağına benzer.[252] İslam'ın Tevhid inancı hayatta bölünmeyi kabul etmemek-

tedir. İslam'ın böyle bir inanca sahip olması, uygulamada da ruh-beden, din-dünya ve din-devlet ayrımını veya ikilemini kabul etmemesini gerektirmiştir.[253] Bu bağlamda İslam'da din ile devletin ikiz oldukları, birbirinden ayrılmayacakları belirtilmiştir.[254] İslam memleketlerinde, gerek Nebevî model ve Hilâfet Devleti tiplerinde, gerekse Emevî, Abbasî ve Osmanlı gibi devletlerin dahil olduğu Hilâfet-salatanat devlet tipinde sözkonusu din-devlet birliğinin açıkça görülmekte olduğu söylenebelir.

İslam'ın dünyaya ve devlete bakışını ele alırken, onun kendine özgü dilinin olduğunu ve bu dilin iyi kavranılması gerektiğini unutmamak gerek.[255] Din dilinin, dini anlamamızı büyük oranda kolaylaştıracağı açıktır. Bu dili anlayarak İslam'a bakıldığında onun insan hayatının bütün yönlerini, fert, cemiyet ve devlet hayatını kucakladığı,[256] toplum ilişkilerini İlahî mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslamî ideale yaklaştırmaya çalışan bir din olduğu[257] görülecektir. Diğer evrensel dinler gibi siyasî boyutları da bulunan bir din olarak İslam'ın[258] Kutsal Kitabı Kur'an, belli bir devlet biçimi ortaya koymamakla birlikte kendine özgü din diliyle siyasete ve devlete ilişkin esaslı bir çerçeve çizmektedir.[259] Bu anlamda İslamî bağlamda kendine özgü siyasî bir anlayışın bulunduğundan söz edilebilir. İslam ve devlet ilişkisi, İslam'ın, iman, akide, fiil, hareket ve sosyal ilişkiler nizamı olduğu[260] ve hayatın bütününe hitap ettiği[261] hususu gözönünde bulundurularak ele alınıp anlaşılabilir. Çünkü Kur'an, insanların siyasî hayatından gündelik hayatına kadar bütün bir hayatlarını tanzim edecek genel hükümler içermektedir.[262] Bu bağlamda Kur'an'ın söyleminde özel ve kişisel alanı kamusal alandan ayırmanın da çok güç göründüğünü, Batı'ya özgü ***kamu hukuku-özel hukuk ayrımının*** karşılığının, İslam'da görülmediğini,[263] dolayısıyla İslam hukukunda kamu ve özel hukuk ayrımının olmadığını[264] belirtmek gerek. İslam dini kişinin bütün faaliyetlerini, onun Allah'la ve toplumla olan her türlü ilişkisini içine almış olduğundan onda hukukî, ferdî ve sosyal kurallar, fıkıh ve şeriat denilen bir düzenleme içiçedir.[265] İslam, sosyal, siyasî ve ekonomik hayatı, kuşatıcı bir dinî dünya görüşü çerçevesinde bütünleştirmeye çalışır.[266] İslam'ın, sözkonusu özelliklerini, bizatihi Kur'an'ın Din'e yüklediği anlamın içerisinde topladığını unutma-

mak gerekir. Kur'an'ın İslamî bağlamda Din'e verdiği anlam, bütün bir hayatı kuşatmaktadır.[267]

Kur'an'da devlet kavramı bir yerde ("dûleten" şeklinde) geçmesine[268] ve belli bir devlet sistemi öngörülmemesine[269] rağmen, Kur'an'ın getirdiği bazı hükümler ve siyasî ifadeler[270] nedeniyle sosyal bir organizasyon olarak devletin varlığının zorunlu görüldüğü anlaşılmaktadır. Bir yönetim mekanizması veya devlet olmadan bu hükümlerin hayata geçirilmesi çok zor, hatta imkansız gibi bir şeydir. Bu zorunluluktan olsa gerektir ki Sahabe Hz. Peygamber'den sonra hemen harekete geçerek Hilâfet yöntemini devreye sokmuş ve yönetim mekanizmasının varlığını sürdürmüşlerdir. Aynı zorunluluğun taşıdığı öneme binaen de İslam mezhepleri devlet yönetimi konusu üzerinde çok fazla durmuşlar, hatta bu mezheplerin oluşmasında bu konu temel bir etkiye sahip olmuştur. Sözgelimi iki büyük ekolden Şiiler, devlet yönetimini İmâmet ve velâyet-i fakih, Sünniler ise Hilâfet adı altında bahis konusu etmişlerdir. Bu iki farklı bakış açısı, tarih içinde iki ekol arasında çeşitli farklılıkların oluşmasına neden olmuştur.[271]

Evrensel bir din olan İslam'ın siyasî dilinin ve özünde devlete karşı ilgisizlik, devlet ve kamu işlerine karışmama, devletin dini belli alanlara hasretmesi vb. anlamlarda laikliği barındırmamasının anlaşılması, İslam'ın toplumu çeşitli alanlara bölerek bazı alanlardan çekilmesi, seküler bir takım bölgeler oluşturması ve hayatın bazı alanlarına karışmaması gibi bir özelliğinin olmadığının iyi kavranılmasına bağlı bulunmaktadır. İslam'da, seküler, sekülarizm, sekülerleşme (sekülarizasyon-dünyevîleşme) ve beşerileşmeye olumlu bakılmamıştır.[272] Sekülerleşmeyle kastettiğimiz, dünyevîleşmenin sosyolojik bir süreç olarak hayata geçmesi, özellikle modern sınaî kültürlerde dinin sosyal hayatın çeşitli kesimleri üzerindeki etkilerinin giderek azalması,[273] başka bir ifadeyle toplumun dinî kurum ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması,[274] gerçekliğin dinî tanımından farklı olarak ve yeniden tanımlanması, hatta dinin kendisinin de bu yeni tanımlamanın içine sokulması,[275] kısaca toplum hayatının cisimleşmesi,[276] beşere ve dünyaya özgü hale getirilmesidir. Görüldüğü gibi sekülerleşme, laikliği de kuşatacak bir anlama sahiptir. Şu halde laiklik sekülerleşmenin bir kurum olarak devlete ilişkin yönünü ifa-

de ederken sekülerleşme devleti de içerecek şekilde toplumun bütününe ilişkin olmaktadır. Genel olarak sosyo-kültürel bazda sekülerleşmeyi benimsemeyen İslam'ın, siyasî hayata ilişkin olarak sözünü ettiğimiz manada laikliği ihtiva etmediği görülmektedir. İslamiyet bir yönüyle dünya dini olma özelliğine sahip olmakla birlikte ahiret boyutu olması itibariyle dünyevîleşmeye olumsuz yaklaşmıştır.[277]

Herhalükârda din-devlet ilişkisi çerçevesinde laikliği ele alırken Hıristiyanlık'la İslam'ın kendilerine özgü tarihî serüvenlerinin ve değişimlerinin olduğu gerçeğini de gözardı etmemek gerek.[278] Hıristiyanlığın belli bir dönemi üzerine yapılan çalışmalar sonucu elde edilen verilerin İslamiyet'e ve İslam toplumlarına uygulanması, sosyolojik gerçekliklerden ve olgusal düzlemden uzaklaşmayı beraberinde getirecektir. Dolayısıyla din sosyolojisinin, dinleri ele alırken bu gerçekten hareket etmesi, dini din olarak olduğu gibi ele alması, indirgemeciliğe düşmemesi[279] ve Hıristiyanlığın tarihî tecrübesini bütün dinlere ve İslam'a, hatta Hıristiyanlığın belli bir zaman ve mekanda yaşadığı deneyimi bütün bir Hıristiyanlığa teşmil eden bir pozisyona düşmekten kaçınması gerekir.[280] Başka bir ifadeyle din sosyoloğu, müslümanların yaşadıklarını sanayileşmiş Hıristiyan toplumlarından çıkmış olan din sosyolojisinin genel kategorileri vasıtasıyla açıklamaktan sakınmalı; kısaca İslamiyet ve İslam dünyası üzerine yapılacak bir din sosyolojisinin kendine özgü yönleri bulunduğunu unutmamalıdır.[281] Bizim de burada yaptığımız, bundan başka bir şey olmasa gerektir. Bizim İslam ve laikliğe ilişkin olarak söylediklerimiz, ideolojik ve sübjektif yargılardan hareketle değil, fenomenolojik, objektif ve tarafsız bakış açısından hareketle İslam'ın Kutsal Kitabı Kur'an'ın metni, İslam'ın son Peygamberi Hz. Muhammed'in Sünneti ve Dört Halife'den itibaren ortaya konan tarihî İslamî devlet tecrübesini anlamaya çalışmamızın sonucu olarak ortaya koyduğumuz hususlardır. Şu halde gözlemci araştırmacı, hem İslamî inanç ve davranışlar konusunda peşin değer hükümleriyle hareket etmekten, hem de bu inanç ve davranışları Hıristiyan Batı toplumlarının inanç ve davranışlarından hareketle ortaya çıkarılmış bulunan din sosyolojisinin genel kategorileri aracılığıyla açıklamaktan sakınmak gibi bir takım zorunluluklarla

karşı karşıya bulunduğunun bilincinde olmalıdır.[282] Hiç şüphesiz Osmanlı Devleti'yle ilgili yapacağımız izah ve analizlerin anlaşılması, bu hususların, yani İslamî perspektiften din-devlet ilişkisinin anlaşılmasına bağlıdır ve bu yüzden İslam'la devlet konusu üzerinde özellikle durmaktayız.

Buraya kadar İslam ve laiklikle ilgili olarak söylemeye çalıştığımız hususlardan İslam'ın teokrasi olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bazen Batı'da yapılmış din-devlet ilişkileri tipolojileri esas alınarak İslam'ın teokratik veya yarı-teokratik bir rejim öngördüğü söylense de İslam'ın, kendine özgü yapısı ve özellikleri nedeniyle teokrasi olarak adlandırılamayacağı açıktır. Teokrasinin temelinde ruh-beden; din-devlet; Kilise-devlet; Tanrı-Sezar; din adamları sınıfı-laik halk kesimi ayrımı ve bu ayrımları oluşturan unsurlar arasındaki mücadelede Tanrı'nın Sezar'a galip gelerek devleti ele geçirmesi, Ruhban sınıfının Tanrı hakimiyetini kurması yatmaktadır. Böyle bir ayrım ve mücadele İslam'da bulunmadığına göre İslam'a teokrasi denemez.[283] İslamî siyasî toplumun devleti, tanımı gereği İlâhî hukuka dayanır, başka bir ifadeyle İslam'da mülk ve hakimiyet Allah'a aittir;[284] ancak bu hakimiyetin gerçekleşmesinde yetkili olan unsur, bir sınıf değil, İslam ümmeti veya toplumudur. Bu da ümmetin hür iradesinin beyanı olan seçim, şüra ve biatla gerçekleşir.[285] Ümmet veya toplum yönetimde tamamen söz sahibidir. Halife, imam, başkan vs., İslam hukukunun sınırları çerçevesinde kaldığı sürece toplum katında meşrûiyetini sağlar, aksi halde toplum veya ümmet müdahelede bulunur.

Kısaca İslamî bağlamda din-devlet ilişkisinin anlaşılması için İslam'ın ve İslâm toplumlarının kendine özgü niteliklerinin esas alınması gerek. Teokrasi, nim-teokrasi, teo-demokrasi ve laiklik gibi kavramlarla İslam'ın tarihsel deneyiminde ortaya çıkan devlet yapılarını ve teşkilatlarını değerlendirebilmemiz çok güçtür.[286]

İslamî bağlamda din-devlet ilişkisiyle ilgili olarak üzerinde durmamız gereken bir husus da, Hilafet-saltanat terimiyle neyin kastedildiği ve bu tip devletin neden dine tâbi devlet modelinin kapsamına sokulduğu meselesidir. Evvelemirde ifade edelim ki Hilafet-saltanat demekle Saltanat-hilafet demek arasında, anlam

yönünden fark gözetilmemiştir.[287] Ancak gözetilen husus, daha önce var olan Hilafet'e, saltanat geleneğinin başlatılmasıyla birlikte saltanatın da ilave edilmiş olmasıdır. Hilâfet-saltanat Devleti'nin dine tâbi devlet modeline dahil edilmesi meselesine gelince; bu devlet tipinde din çok etkin olduğu, Halife-sultanlar, meşrûiyetlerini esas itibarıyla dinden, İslam Hukuku'ndan aldıkları, Saltanat önemli olmakla birlikte meşrûiyet temelde dinden sağlandığı için Hilâfet-saltanat sistemi dine tâbi devlet modeli içinde değerlendirilmiştir. Esasen bu tip devlette saltanat var olmakla birlikte ruhanî ve dünyevî iktidar ayrımı sözkonusu olmamış; fakat bu, Nebevî Toplum Düzeni ve Hilâfet Devleti tiplerinden farklı gerçekleşmiştir.

Buraya kadar yapmaya çalıştığımız tipolojik izahların, en azından araştırma konumuzun anlaşılması ve değerlendirilmesinde bize önemli yardımlarda bulunacağını söyleyebiliriz. Tipolojimizin mükemmel olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi konuyla ilgili yukarıda zikrettiklerimizin yanısıra pek çok tipolojinin yapılabileceğini de kabul ediyoruz. Belirtmek gerekir ki yapılan ve yapılacak olan herhangi bir tipolojinin, bütün din ve devlet tiplerini kapsamına alabileceği düşünülemeyeceği gibi her tipoloji belli oranlarda görecelilik özelliğine de sahip olacaktır.

[1]Bertrand Russell, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990, s. 50; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından* Din, İFAV Yay., İstanbul 1988, ss. 131-145; Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997; Bertrand de Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İstanbul 1997, ss. 89- 418. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 4. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984, s. 111. Dinlerin doğuşu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1982; Emile Durkheim, Din Hayatının İbtidâî Şekilleri, c. 1-2, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1924; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY., İstanbul 1981, ss. 29-83; David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, KBY., Ankara 1979

[2]B. Güvenç, *a.g.e.*, s. 111

[3]6Bkz. Y. Sezen, *a.g.e.*, ss. 131-145

[4]Bkz. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972, ss. 41-49, 51 vd.; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kit., İstanbul 1982, s. 31

[5]Bkz. E. E. Evans-Pritchard, *a.g.e.*, tüm kitap. Krş. D. Hume, *a.g.e.*, ss. 5-6

[6]Bkz. Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, c. 2, s. 185 vd.

[7]Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY., Ankara 1987, ss. 17-30; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10.bs., Beta Basım Yayım Dağ., İstanbul 1990, s. 260

[8]Özel ve kamusal alanla ilgili olarak bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul 1994, ss. 39-112

9Yâsincizâde Abdulvahhab Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî İttâati's-Sultan*, İstanbul 1247, s. 17

[10]T. Luckmann, *a.g.e.*, ss. 44-45

[11]Dinin sosyal boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, ss. 29-259 ; O. Pazarlı, *a.g.e.*, ss. 31-42, 52-59; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDVY., Ankara 1993 , ss. 73-78 vd.

[12]Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, ss. 61; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 3. bs., AÜİFY., Ankara 1983, ss. 176-192; Ü. Günay, *a.g.e.*, 167-183; Y. Sezen, *a.g.e.*, ss. 27-47;

Bertrand Russel, *Din İle Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 6. bs., Say Yay., İstanbul 1994, s. 12; O. Pazarlı, *a.g.e.*, ss. 31-33; Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York 1958, ss. 27-143 vd.; T. Luckmann, *a.g.e.*, ss. 40-49, 50, 76 vd.

[13]Bkz. Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995, ss. 12-14

[14]Bkz. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1993, ss. 182-183

[15]Bkz. Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, ss. 4-10, 15, 20

[16]J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, ss. 17--30

[17]*A.e.*, s. 7

[18]*A.e.*, ss. 31-47

[19]Bkz. P. A. Sorokin, *a.g.e.*., c.2, ss. 185-222

[20]J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 29

[21]E. Durkheim, *a.g.e.*, c. 2, ss. 338-339, 351-354, 367-384 vd.; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2. bs., Sage Publications, London 1991, s. xi

[22]Sorokin, *a.g.e.*, c. 2, s. 190

[23]P. A. Sorokin, *a.g.e.*, c. 2, s. 190

[24]*A.e.*, c. 2, ss. 194-197

[25]*A.e.*, c. 2, ss. 188-189

[26]Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; a.y., *Sosyoloji Yazıları*,(Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs., Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993; a. y., *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston 1964; P. A. Sorokin, *a.g.e.*, c.2, ss. 197-207

[27]A. Vierkandt, "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten", Çev. Beyhan Ergene-Nezihe Üçer, *İstanbul Ü. Edebiyat F. Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 3, 1945-46, ss. 158, 159

[28]Bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, ss. 5, 31

[29]*A.e.*, s. 5; Tahir Çağatay, *Günün sosyolojisine Giriş*, 2. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1968, ss. 144-151, 258-264

[30]Bkz. Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni* 1, Çev. Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul 1990, ss. 35-36, 41; Ma'ruf Devalibi, *Islam'da Devlet ve İktidar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 30

[31]S. Dönmezer, *a.g.e.*, s. 369

[32]Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, 2. BS., YKY., İstanbul 1995, ss. 94, 127 vd.; G. Deleuze-F. Guattari, *a.g.e.*, s. 11

[33]Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 3. bs., Remzi Kit., İstanbul 1990, s. 220; Y. Abdulvahhab Efendi, *a.g.e.*, s. 17

[34]Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 9, 10, 79 vd.

[35]Devletin psikolojik temelleriyle ilgili olarak bkz. Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, ss. 132-133; Y. Abdulvahhab Efendi, *a.g.e.*, s. 17

[36]Bkz. İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul 1997; T. Hobbes, *a.g.e.*, ss. 94, 127-131 vd.; Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yay., İstanbul 1995, ss. 11-65; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İstanbul 1983, ss. 27-62; Abdulvahhab el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, Çev. Hasan T. Kösebalaban, İlke Yay., İstanbul 1994, ss. 15-34 ; A. Ş. Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*,Turhan Kitabevi, İstanbul 1995, ss. 10-11; J. J. Rouseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, 4. bs., Say Yay., İstanbul 1990, ss. 87-178; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 354-355; İsmail el-Kîlâmi, *Faslu'd-Dîn ani'd-Devlet*, 2. bs. el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1987, ss.63-74 vd.

[37]Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul ty., ss. 21-22, 123-125; Henri Laborit, *İnsan ve Kent*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yay., İstanbul 1990, ss. 15-20, 28-60 vd.

[38]M. Duverger, *a.g.e.*, ss. 124-125

[39]Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 5. bs., Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, ss. 79-162 vd.; Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 133; T. Hobbes, *a.g.e.*, ss. 94, 127-131 vd.; Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye, İslam'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, Çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1976, s. 5

[40]Aristoteles, a.g.e., İstanbul 1990, s. 7

[41]H. Arendt, *a.g.e.*, s. 41. Ayrıca bkz. W. G. Runciman, *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1986, s. 21-27 vd.

[42]Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, s. 140

[43]T. Çağatay, *a.g.e.*, s. 147

[44]S. Dönmezer, *a.g.e.*, s. 366

[45]Bkz. B. Dâver, *a.g.e.*, ss. 176-183

[46]Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 90

[47]Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992, ss. 63-68

[48]S. Dönmezer, *a.g.e.*, s. 369

[49]Bkz. Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'deDin-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Alkan Matbaası, İstanbul 1998, ss. 52-60

[50]Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 7-29; Hilmi Ziya Ülken, İçtimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1941, ss. 23, 25

[51]Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yay., İstanbul 1997, ss. 27-29

[52]M. Foucault, *a.g.e.*, s. 57

[53]Dinin fonksiyonlarıyla ilgili olarak bkz. Davut Dursun, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2. bs., İşaret Yay., İstanbul 1989, ss. 36-43; a. y., Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi, İşaret Yay., İstanbul 1992, ss. 25-32; S. Dönmezer ,*a.g.e.*, ss. 262-264

[54]Dinî meşrulaştırım konusunda bkz. James Luther Adams-Thomas Mikelson, "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief: Mircea Eliade, C. 8, Macmillan Publishing Companiy, Newyork 1987, ss. 500-508; Dolf Sternberger, "Legitimacy", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Editör: David L. Sills, Volume: 9. The Macmillan Companiy, byy. 1968, ss. 244-248; Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, London 1947, ss. 24-45 vd. P. L. Berger, *a.g.e.*, ss. 61-88 vd.

[55]Aristoteles, *a.g.e.*, 9, 10; M. Duverger, *a.g.e.*, s. 18; M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 79-80; H. Arendt, *a.g.e.*, ss. 40-46 vd.

[56]C.Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s.179

[57]P. L. Berger, *a.g.e.*, s. 29

[58]Bkz. Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yay., İstanbul 1990, ss. 7-23; Cevdet Paşa,*Târîh-i Cevdet*, 2.bs., Matbaai Osmaniyye, Dersaâdet 1309, c.1, s. 13, c.2, s. 97; Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1987, ss. 39-41; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 40-42. Krş. C. N. Parkinson, *a.g.e.*,ss. 17-25

[59]J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 14

[60]Kavramlar ve çeşitli devlet biçimleri için bkz. C. N. Parkinson, *a.g.e.*,ss. 7-15, 29-280; Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 7. bs., Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995

[61]Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 7

[62]E. Durkheim, *Dinin Hayatın İbtidaî Şekilleri;* Maurice Duverger, *a.g.e.*, s. 279; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 356-364; Ünver Günay, *a.g.e.*, ss.

334-335; Ünver Günay-Harun Güngör-A. Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara 1997, ss. 9-10

[63]Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara 1994, ss. 41-46

[64]J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 21

[65]Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 19

[66]C. N. Parkinson, *a.g.e.*,s. 113, 29-39, 52 vd.

[67]İzzet Er,"Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkileri", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu: Bildiriler*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss.131-132

[68]M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 37

[69]Y. Sezen, *a.g.e.*, s. 136

[70]Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kit., İstanbul 1984, ss. 140-143; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul 1996, s. 141; H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s. 50. Machiavelli'nin siyasî düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Niccoló Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. Mehmet Özay, Şûle Yay., İstanbul 1997; W. Ebenstein, *a.g.e.*,134-145; E. Cassirer, *a.g.e.*,134-164; J. R. Hale, "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. A. Y. Aydoğan, Cengiz Şişman vd., Şule Yay., İstanbul 1996, ss. 22-39; Hüseyin Hatemî, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yay., İstanbul 1989, ss. 178-180; H. Z. Ülken, *a.g.e.*, ss. 46-51; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, ss. 157-159

[71]Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 6-12

[72]Krş. G. Deleuze-F. Guattari, *a.g.e.*, s. 26

[73]M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss.80-81

[74]M. E. Köktaş, *a.g.e.*, ss. 39-40

[75]M. Taşdelen, *a.g.e.*, s. 31

[76]Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 75

[77]P. L. Berger, *a.g.e.*, s. 61-93

[78]B. Russell, *a.g.e.*, s. 121

[79]Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev.Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, ss. 201-225; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yay., İstanbul 1994, s. 30. Sözgelimi Durkheim, adeta toplum hayatında bulunan

her şeyin, sosyal ilişkilerin, akrabalığın, biçimsel plastik sanatlara varıncaya kadar bir çok sınai değişimin, hukukun ve kısaca medeniyetin kökeninde hep din olduğunu ileri sürmekte, fakat dinin yeni dönemde yerini yeni sosyal biçimlere bırakması gerektiğini söylemektedir: "... Din ile ilgili sosyolojiye verdiğimiz önem, dinin bugünkü toplumlarda eski rolünü oynamasını gerektirmez. Bir anlama göre bunun tersi sonuç, daha geçerli olur. Gerçekte din, ilkel bir olay olduğu için, doğurduğu yeni sosyal biçimlere yerini giderek bırakmalıdır. Bu yeni biçimleri anlamak için onları gerçek dinsel olaylara karıştırmaksızın, dinsel köklerine bağlamak gerekir". Emile Durkheim, "Uygarlığın Dinsel Kökenleri", *Sosyoloji'nin Unsurları*, Der. C. B. - J. R. Çev. Kâzım Nami Duru, 3. bs., MEBY., İstanbul 1975, ss. 344-345. Ayrıca bkz. E. Durkheim, *a.g.e.*, tüm kitap; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; Peter L. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, ss. 157-259; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)", *AÜİFD.*, Sayı: 10, Erzurum 1991, ss. 87-95; S. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 1995, 44-45

[80]N. Mert, *a.g.e.*, ss. 9-17, 22-28

[81]M. Duverger, *a.g.e.*, s. 279

[82]Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1994, ss. 1-3

[83]Meselâ E. Durkheim'in (1858-1917) dini bu şekilde izah etme çabası hakkında bkz. E. Durkheim, *a.g.e.*, tüm kitap; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1989, s. 244; İlyas Ba-Yunus, *Niçin İslam Sosyolojisi?*, Çev. Ilım Güner, Akabe Yay., İstanbul 1988, s. 31; İlyas Ba-Yunus-Ferid Ahmet, *İslam Sosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İstanbul 1986, s. 23; Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 261; Ü. Günay, *a.g.e.*, s. 261

[84]*A.e.*, a.y.; M. Weber, *a.g.e.*, ss. 229-230

[85]Tarihî materyalizm dini toplum kaynaklı olarak ve sırf sosyolojik açıdan izah eder. Bkz. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY., Ankara 1964s. 65. Marx'ın indirgemeci din yaklaşımı için bkz. Karl Marx, *Kapital*, ss. 94, 95, 97, 387, 634-635, 638, 762 vd. Max Weber'in indirgemeci din yaklaşımı için bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İstanbul 1981, ss. 49-54, 59-61

[86]Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, KBY., Ankara 1990, ss. 6-7, 19, 39 vd.; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 27

[87]F. Schwarz, *a.g.e.*, ss. 246-247

[88]Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, C.:3, Sayı: 2, Nisan 1989, s. 31; M. Emin Köktaş, Türkiye'de Dinî Hayat, İşaret Yay., İstanbul 1993, ss. 12-13, 34

[89]J. Wach, *a.g.e.*, ss. 366-367; Ü. Günay, *a.g.e.*, ss. 334-335; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 9-10

[90]Bkz. T. Hobbes, *a.g.e.*, ss. 286-292; B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 92-113; Ömer Faruk Harman, "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 60

[91]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 42-43

[92]İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş, Turhan Kit.*, Ankara 1996, s. 45

[93]C. N. Parkinson, *a.g.e.*, ss. 267-269

[94]Ü. Günay, *a.g.e.*, ss. 336-337; J. Wach, *a.g.e.*, ss. 367-370

[95]B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 43

[96]Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, 3. bs., Varlık Yay., İstanbul 1994, ss. 33-47; C. N. Parkinson, *a.g.e.*,ss. 32, 57; Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 21

[97]Ö. F. Harman, "a.g.m.", s. 60

[98]A. Özek, *a.g.e.*, s. 20

[99]Ü. Günay, *a.g.e.*, s. 343

[100]C. N. Parkinson, *a.g.e.*, s. 120

[101]J. Wach, *a.g.e.*, s. 370; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 37-38

[102]Matta, 22/21; Markos, 12/17; Luka, 20/25

[103]T. Hobbes, *a.g.e.*, ss. 263-276, 373-375, 378 vd.; Sadri Maksûdî Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 63-67; Günay Tümer, "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 53-55; Ö. F. Harman, "a.g.m.", ss. 57-69

[104]A. Özek, *a.g.e.*, ss. 34-38; Ü. Günay, *a.g.e.*, ss. 339-342; Altan Ünaltay, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Boyutu", *Kitap Dergisi*, Sayı: 33, Kasım 1989, ss. 12-16

[105]Bkz. Ö. F. Harman, "a.g.m.", ss. 58-62, 64, 65 vd.

[106]C. N. Parkinson, *a.g.e.*, ss. 131-136

[107]Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992, s. 55

[108]Bkz. John Kent, "Christianity: Protestantism", *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs., Hutchinson of London 1964, ss. 117-149; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul 1996, ss. 146-154

[109]M. Weber, *a.g.e.*, s. 122; J.Wach, *a.g.e.*, ss. 394-400

[110]M. Weber, *a.g.e.*, s. 122. Weber'in devlet görüşüyle ilgili olarak bkz. İ. Coşkun, *a.g.e.*, ss. 69-77

[111]Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)", *AÜİFD.*, Sayı: 9, Erzurum 1990, ss. 80-108; Orhan Türkdoğan, *İslam Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler*, Turan Yay., İstanbul 1996 ; Oral Sander, *Siyasi Tarih, İlkçağlardan-1918'e*, 3. bs., İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 64; Ralp Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996, ss. 141-161

[112]Esasen Weber, modern kapitalizmin doğuşuyla protestan ahlakı arasında bir anlam ilişkisinin olduğunu savunmuşsa da, dini sırf bu çerçeveye indirgememiş, dinin kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil ettiğini; kesinlikle ekonomik, politik veya ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini de belirtmiştir: "Bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir "işlevi" olduğu ya da o tabakanın "ideolojisini" temsil ettiği, ya da o tabakının maddi ya da manevi çıkar konumunu "yansıttığı" bizim tezimiz değildir. Öyle olduğunu düşünmek, burada söylemek istediklerimizin tamamen ve temelden yanlış anlaşılması demektir. Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların dini ahlak üzerinde belli koşullardaki etkisi ne kadar ağır olursa olsun, asıl baskı yine dinsel kaynaklardan, en başta da o dinin açıklanan amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelir....". Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 229-230. Yorum için bkz. E. Özdalga, a.g.m., ss. 35-36

[113]Laikliğin ortaya çıkışı konusunda bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz–Ağustos 1994, ss. 35-76

[114]Weber'in bu konudaki görüşlerine farklı bir yaklaşım olarak bkz. B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*,ss. 136-142; Erol Güngör, İs-

lâm'ın Bugünkü Meseleleri, 8.bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991, s. 63; Krş. Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, Afa Yay., İstanbul 1997, ss. 13; H. Ezber Bodur, "a.g.m.", AÜİFD., Sayı: 10, Erzurum 1991, ss. 87, 93-95

[115]A. Yücekök, *a.g.e.*, ss. 12-13; B. S. Turner, *a.g.e.*, ss. 13, 150-152, 165 vd.

[116]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, s. 36; J. Wach, *a.g.e.*, ss. 371-372; F. Challaye, *a.g.e.*, ss. 90-97

[117]M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 43

[118]Louis Renou, *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 35

[119]B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 47-49

[120]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*,ss. 38-39; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 386

[121]G. Mensching, *a.g.e.*, 116; Ünver Günay, "İktisadi Ahlâk ve Din", *AÜİFD.*, Sayı: 7, Erzurum 1986, s. 119

[122]J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 39; L. Renou, *a.g.e.*, s. 35

[123]F. Challaye, *a.g.e.*, s. 77

[124]L. Renou, *a.g.e.*, s. 96

[125]F. Schwarz, *a.g.e.*, s. 87; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 390-394

[126]Ü. Günay, *a.g.e.*, ss. 338-339; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*,ss. 40- 41; J.Wach, *a.g.e.*, ss. 386-394; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, s. 114. Buda dini ile devlet arasındaki ilişki hakkında bkz. J. Wach, *a.g.e.*, ss. 386-394

[127]EBkz. Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yay., Ankara 1994, s. 23; Hayreddin Karaman, "Kitap Hakkında", *Hilafetin Salatanata Dönüşmesi*, (Vecdi Akyüz), Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 5

[128]Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdleri*, Çev. Kemal Kuşçu-Salih Tuğ-Fuat Sezgin-Bülent Davran, Bir Yay., İstanbul 1984, ss. 16, 23-48 vd.; a.y., *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, c.1, çev. Salih Tuği 5. bs., İrfan Yay., İstanbul 1991, ss. 186-213; a.y.; *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev, Kemal Kuşçu, İstanbul 1963; a. y., "Islam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi-Abbasîler)", Çev. Vecdi Akyüz, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, ss. 18-26; a. y., "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İslam Devlet Başkanı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, ss. 151-166; Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998, ss. 3-6, 20-30; İştar Tarhanlı, "Hz. Peygamber'in İmamet Ta-

sarrufu (Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları)", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 99-110; S. M. Arsal, "a.g.m.", s. 76; Akif Köten, "Asr-ı Saadette İdarî Hayata Bakış", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 83-98; i. *el-Kîlânî*, *a.g.e.*, ss. 75-83 vd.

[129]Bkz. Muhammed Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, Çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yay., İstanbul 1992, ss. 36-37, 39-44; a. y., "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İslam Devlet Başkanı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, ss. 166-172 ; i. el-Kîlânî, *a.g.e.*, ss. 83-93

[130]Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul 1991; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, ss. 120-128, 270

[131]Bkz. Ma'rûf Devâlibî, İslamda Devlet ve İktidar, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985, ss. 13-78; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, tüm kitap; Ü. Günay, *a.g.e.*, ss. 342-350; B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 179-184; G. Mensching, *a.g.e.*, s. 84; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, s. 131; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet*, Çev. Cemâl Arzu, 2.bs., Düşünce Basım Yayım, İstanbul 1978, ss. 18-62 vd.

[132]B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 162-169, 177, 178, 184 vd.

[133]Bkz. Bernard Lewis, *Ortadoğu*, Çev. Mehmed Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul 1996, ss. 42-43, 109 vd.; M. Ziyauddin Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yay., İstanbul 1990, ss. 43-58 vd.

[134]İslamî bağlamda din-devlet ilişkileriyle ilgili çeşitli izah tarzları ve bakış açıları hakkında bkz. N. Vergin, "a.g.m.", tamamı; Ahmet Arslan, "İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü, Temmuz–Ağustos* 1994, ss. 121-131; M. Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, tüm kitap; a.y., *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti*, c.1, ss. 186-213; Hayreddin Karaman,"Osmanlı ve İslâm", *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 4-5; Ömer Dinçer, "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 3-7; W.Montgomery Watt, "Din-Siyaset Bağlantısı", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 76-100; a.y., *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998; a.y., *Muhammad–Prophet and statement–*, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1974; Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, Çev. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yay., İstanbul 1988; Ebu'l-A'la Mevdudi, "İslam'da Siyaset Anlayışı", *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, (Erol Güngör), 8.bs., Ötüken Yay., İstanbul

1991, ss.281-302; a.y., *İslam'da Hükûmet,* Çev. Ali Genceli, Hilâl Yay., Ankara ty.; el-Mâverdî, *a.g.e.*, tamamı; Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, Çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, Endülüs Yay., İstanbul 1991; Ali Abdurrâzık, "el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm", Dirâseh ve Vesâikun biKalemi Muhammed Ammâra, 1. bs., el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât ve'n-Neşr, Beyrut 1972 (Türkçesi: *İslamda İktidarın Temelleri,* Çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995); Lüey Safi, "İslâmî Devlet Anlayışı", *İslâmî Devlet ve Hakimiyyet,* Çev. Abdullah Yönsel -F. Mehveş Kayanî, İnkılab Yay., İstanbul 1998, ss. 7-32; Sâlim Ali el-Behnesâvî, *Tehâfütü'l-Almaniyye fi's-Sahâfeti'l-Arabiyye,* 2. bs., Dâru'l-Vefâ, byy., 1992; Zekeriya Fâyid, *el-Almaniyye, en-Neş'e ve'l-Eser fi'ş-Şark ve'l-Ğarb,* Kahire 1988; Ebu'-Necîb Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk-Yönetenlerin Yönetimi,* Çev. Nahifî Mehmed Efendi, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.; Ahmed Selim (Zeki Önal), *Din-Medeniyet ve Laiklik*, Timaş Yay., İstanbul 1991; M. Z. Rayyıs, *a.g.e.*, tüm kitap

[135]M. E. Kôktaş, *a.g.e.*, tüm kitap

[136]M. Taşdelen, *a.g.e.*, s. 57

[137]Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din,* ss. 42-44; H. Freyer, Din sosyolojisi, ss. 32-38

[138]Matta, 22/15-22; Markos, 12/13-17; Luka, 20/20/26

[139]Matta, 6/24

[140]S. Nakib Attas, *a.g.e.*, ss. 48-78; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm,* Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, ss. 34-37 vd.

[141]B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı,* ss. 222-223

[142]Batı'da modern devletin nasıl doğduğuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu,* Der Yay., İstanbul 1997; Ali Bulaç, Modern Ulus Devlet, İz Yay., İstanbul 1995, ss. 11-65; A.Vierkandt, "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten", Çev. Beyhan Ergene-Nezihe Üçer, Sosyoloji Dergisi, İÜEFY., Sayı: 3, 1945-46, s. 176; Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim,* Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 186-187 vd.

[143]Bkz. N. Mert, *a.g.e.*, ss. 29, 107,110; F. Schwarz, *a.g.e.*,ss. 261-262; E. Gellner, *a.g.e.*, ss. 17-18

[144]Bkz. B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 11-17

[145]J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş,* s. 21

[146]*A.e.*, s. 37

[147]*A.e.*, s. 9

[148]Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, c. 1, ss. 485-487

[149]*A.e.*, c. 1, 241

[150]Bkz. T. Hobbes, *a.g.e.*, ss. 139-154, 164-174 vd.; Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 7-194; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, tüm kitap

[151]Bkz. Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., İstanbul 1994, ss. 130-131

[152]İ. Haldun,*a.g.e.*, c. 1, ss. 541-543, 739-740. Yorum için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *a.g.e.*, ss. 123-159; Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Nâimâ* (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l–Ahbari'l–Hafikeyn), Matbaa–i Amire, 3.bs., İstanbul 1283, c. 1, s. 33

[153]İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, s. 542

[154]*A.e.*, c. 1, ss. 739-740

[155]*A.e.*, c. 1, ss. 542-543

[156]Bkz. W. Ebenstein, *a.g.e.*, ss. 140-142

[157]N. Vergin, "a.g.m.", ss. 6-12

[158]J. Robert, *a.g.e.*, ss. 18-40

[159]Ronalt Robertson, *Einführung in die Religionssoziologie*, Almanca'ya Çev. S. Strehlke, München 1973, ss. 237-242'den naklen M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, ss. 50-51

[161]Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 3. bs., AÜİFY., Ankara 1983, ss. 299-301

[161]Millî din hakkında bkz. G. Mensching, *a.g.e.*, ss. 12-54

[162]Millî dinî egemenlik tipleri için bkz. *a.e.*, ss. 39-50

[163]*A.e.*, ss. 116-130

[164]Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

[165]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 12-108 vd.

[166]Sâmiye Mustafa e-Haşeb, Dirâsût Ffi'l-İcmitâ'i'd Dînî, I. Kitab, İlmü'l-İctimâ'i'd-Dînî, 2. bs. 116-117, Dûru'l-Mağrif Kâhire 1993, ss. 116-117

[167]Bkz. S. M. Arsal, "a.g.m.", ss. 59-95; Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, tüm kitap; D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 46-52

[168]Cevdet Paşa, Târih-î Cevdet , Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309, c. 8, s. 19-20; Haydar Bammat, *İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri*, Çığır Yay., İstanbul 1977, s. 44

[169]Bkz. H. A. R. Gibb, "Islam", The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs., Hutchinson of London 1964 ss. 178-

179, 180; P. K. Hitti, c. 1, ss. 173, 178, 209; Hasan İbrahim H., *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985, c. 1/1, ss. 134-139 vd.

[170]Bkz. Abdulhâlık Mustafa Nevin, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, ss. 150-157; W. M. Watt, "Din-Siyaset Bağlantısı", ss. 77-78

[171]Bkz. Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, ss. 105-451

[172]Bu modelde karizmatik lider olarak Hz. Peygamber, meşrûluğun kaynağıdır. Burada liderden ayrı bir sistemden söz etmek mümkün değil gibidir veya lider olarak Peygamber ile sistem arasında tam bir uygunluk-içiçelik mevcuttur. Dolayısıyla Nebevî modelde bir lider olarak Peygamber, meşrûiyet kaynağı olmaktadır. Ancak diğer model veya tiplerde meşrûiyet sisteme dayanır. Şunu da belirtmeliyiz ki Peygamber, meşrûiyet kaynağı olsa bile, bunu sağlayan da dindir. Zira Peygamber'in Peygamberliğini meşrû sayan dinin kendisidir. Öyleyse sonuçta Nebevî toplum düzeninde meşrûiyet, temelde dinden sağlanmaktadır.

[173]Ziya Gökalp'e göre İslam tarihinde hilâfet dört biçimde tecelli etmiştir. Mukayese yapmak bakımından bunları vermek istiyoruz: 1. Halife-sultan (Hulefâ-i Râşidîn): Bunların asıl vazifeleri halifelikti. Saltanatı da asıl memuriyetleri olan halifeliğe eklemişlerdir. 2. Sultan-halife (Emevî, Abbasî, Osmanlı halifeleri): Bunların asıl görevleri sultanlık olmakla birlikte halifeliği sultanlıklarına ilave etmişlerdir. 3. Teşkilatsız halifeler (Selçuklular zamanında Bağdat'ta, Kölemenler zamanında Mısır'da hilafete sahip halifeler): Bunlar saltanata ve dini teşkilata sahip değildi. 4. Müstakil ve teşkilatlı halifeler (Türkiye'de saltanatın kaldırılmasından itibaren gelen ve gelecek halifeler). Bkz. Ziya Gökalp, "Hilâfetin Vazifeleri", *Hilâfet ve Milli Hakimiyyet*, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 58-62

[174]Nebevî model ve Hilafet modeli konusunda bkz. A. Bulaç, *a.g.e.*, ss. 136-138. Hilafet modeli hakkında bkz. İ. Haldun, *a.g.e.*, ss. 541-546, 594-596. Hilâfet ve hilâfet modeli konusunda bkz. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, ss. 59-66; el-Mâverdî, *a.g.e.*, 5-25; H. İbrahim H., *a.g.e.*, c. 1/2, ss. 121-139

[175]Meşrûlaştırıcı bir etken olarak İslam hakkında bkz. Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, 2. bs., Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford 1991, ss. 160-

179. İslam toplumunda meşrûiyet-devlete itaat ilişkisi hakkında bkz. B. Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, s. 10

[176]Aslen İlah/Tanrı anlamına gelen "Théos" kelimesiyle kuvvet ve hakimiyet anlamlarına gelen "Kratos" kelimesinden oluşan Teokrasi kavramı Tanrı hakimiyeti veya "Tanrı tarafından yönetilme" anlamına gelmektedir. Teokrasi ve teokratik devlet konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ö. F. Harman, "a.g.m.", tamamı; D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 46-47; İ. Er, "a.g.m.", ss. 132-133; Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları (Klasik Dönem)*, İşaret Yay., İstanbul 1989, ss. 142-143; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, ss. 12, 113 vd.

[177]Bkz. Ü. Günay, *a.g.e.*, ss. 338-339; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, s. 13-14, 40-41; J. Wach, *a.g.e.*, ss. 386-394; M. Taplamacıoğlu, *a.g.e.*, s. 299; C.N. Parkinson, *a.g.e.*, s. 114 ; Ö. F. Harman, "a.g.m.", ss. 58, 59

[178]Bkz. A. Bulaç, *a.g.e.*, ss. 130-132; Bekir Karlığa, "Tartışma ve Katkılar", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 49; İ. Er, "a.g.m.", s. 132; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, 3. bs., TTKY., Ankara 1991, ss. 42-45 vd.; S. M. Arsal, "a.g.m.", s. 63; Ö. F. Harman, "a.g.m.", s. 59

[179]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 38-39

[180]Bkz. J. Robert, *a.g.e.*, ss. 18-19

[181]Krş. M. A. Cabirî, *a.g.e.*, ss. 455-713 730

[182]Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nin dine bağlı devlet sistemi olduğu hususunda bkz. A. F. Başgil, ss. 178-190. Krş. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul ts., s. 15

[183]Krş. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 546; A. Ünaltay, "a.g.m.", ss. 20-21

[184]H. İ. Hasan, *a.g.e.*, c. 1/2, s. 134

[185]A. M. Nevin, *a.g.e.*, s. 164; V. Akyüz, *a.g.e.*, s. 74

[186]Bkz. René Guénon, *Maddî İktidar Ruhanî Otorite*, Çev. Birsel Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992, ss. 63-64;

[187]Bkz. Arnold J. Toynbee, *Tarih Bilinci*, c. 1, Bateş Yay., İstanbul 1978, ss. 202-203 vd.; Ö. F. Harman, "a.g.m.", s. 60

[188]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 13-14, 47, 49-50; A. Bulaç, *a.g.e.*, ss. 132-133; G. Ostrogorsky, *a.g.e.*, ss. 27-28, 51-56 vd.

[189]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, s. 13-14, 38, 40-41; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, s. 114

[190]Bkz. Ö. F. Harman, "a.g.m.", s. 60

[191]A. F. Başgil Türkiye'de din-devlet ilişkilerini üç kısımda ele almaktadır: Birincisi Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan, daha doğrusu, Hilafetin

Osmanlı'ya geçmesinden itibaren 1839 Gülhane Hattı'nın ilanına kadar geçen sürede egemen olan dine bağlı devlet sistemi; ikincisi 1839'dan 1924 yılına kadar sürede egemen olan yarı-dinî sistem ve laikliğe geçiş devleti; üçüncüsü ise 1924'ten beri egemen olan devlete bağlı din sistemidir. Bkz. A. F. Başgil, *a.g.e.*, ss. 178-190

[192]David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s 39

[193]Bkz. Yümni Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997, ss. 151-155

[194]İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. bs., Hil Yay., İstanbul 1983, s. 156. Laiklik konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, tüm kitap; D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 49-52; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, YKY., İstanbul 1996, ss. 258-277; A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 152, 161-162; Ç. Özek, *a.g.e.*, ss. 13, 14, 15, 17, 67, 86 vd.; N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 16-17; M. Taplamacıoğlu, *a.g.e.*, ss. 252-281; Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Lâiklik*, İFAV Yay., İstanbul 1993; Yümni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1993, ss. 15-35; a.y., *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, ss. 142-169, 273-308; A. Bulaç, *a.g.e.*, ss. 71-125; İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hereketleri Üzerine", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 173-184; Aytunç Altındal, *Laiklik*, Süreç yay., İstanbul 1986; Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 27-40; Durmuş Hocaoğlu, "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz–Ağustos 1994, ss. 35-76; S. A. el-Behnesâvî, *a.g.e.*, tüm kitap; Z. Fâyid, *a.g.e.*, tüm kitap; Toktamış Ateş, *Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*, 6. bs, Ümit Yay, Ankara 1994, ss. 21.36 vd.

[195]Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 71-79

[196]Bkz. A. F. Başgil, *a.g.e.*, ss. 178-190; Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 29-30; Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunay, YKY., İstanbul 1997, s. 59

[197]Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 28

[198]Laikliğin bir din haline getirildiği hususu konusunda bkz. Olivier Abel, a.g.m., ss. 29-30; Ernest Gellner, Postmodernizm, İslam ve Us, ss. 128; Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernizm, Sivil Toplum ve Islâm*, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 47; Y. Sezen, *a.g.e.*, ss. 43-44

[199]Bkz. Ç. Özek, *a.g.e.*, ss. 15 vd.

[200]Bkz. İ. Er, "a.g.m.", ss. 135-137; Ç. Özek, *a.g.e.*,s. 86; R. C. Macridis, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-Din ve Devlet Münasebetleri", Çev. Münir Koştaş, *ANÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, s. 244

[201]kz. "a.m.", ss. 245-251; B. E. Browne, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A.B.D.'de Dini Gruplar ve Siyasi Partiler", Çev. Münir Koştaş, *AÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, 251-259; J. P. Roche, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A.B.D.'de Din ve Politika", Çev. Münir Koştaş, *AÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, ss. 259-264; M. E. Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, ss. 110-121, 124-138

[202]J. P. Roche, "a.g.m.", ss. 259-264; Peter L Berger.-Thomas Luckmann "Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, *AÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, s. 375

[203]B. E. Browne, "a.g.m.", ss. 251-259; J. P. Roche, "a.g.m.", ss. 259-264

[204]Bkz. M. E. Köktaş, *a.g.e.*, ss. 45-273

[205]M. E. Köktaş, *a.g.e.*, s. 45; İ. Er, "a.g.m.", ss. 135-137

[206]Bkz. B. E. Browne, "a.g.m.", ss. 258-259; R. C. Macridis, "a.g.m.", ss. 250-251

[207]M. Emin Köktaş, "Çağdaş Batı'da Kilise-Siyaset İlişkileri: Almanya'da Katolik Kilisesinin Seçim Bildirileri", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 20-30

[208]Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 138-139; İ. Er, "a.g.m.", ss. 135-137; Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

[209]Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, bu bağlamda şunları söylemektedirler: "Din sosyolojisinin, geçerli kılan başka sistemlerle de ilgilenmesi gerekecektir (Bunları insan, ister "dinî isterse -bilimcilik, psikolojizm, komünizm vb. gibi-laikleşmiş bir toplumda gittikçe önem kazanan "sözde dinî" diye adlandırmak istesin). Şüphesiz yalnız ikincisi dahi yapılırsa, geleneksel din sistemlerinde devam eden olgunun elverişli bir sosyolojik anlayışını elde etmek mümkün olacaktır." (P. L Berger.-T. Luckmann, "a.g.m.", ss. 381-382). Aynı çerçevede sosyalizm hakkında Weber'e atfedilen bir sözü de getirebiliriz: "Böyle kiliselere katılmayacağım?" (Eduard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen 1964, s. 607'den naklen Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara 1992, s. 30. Vilfredo Pareto da materyalizm için din ifadesini kullanmıştır. Bkz. Vilfredo Pareto, *Sosyalist Meslekleri*, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923, c. 1, s. 82

[210]Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 56; P. L. Berger-T. Luckmann, "a.g.m.", s. 382

[211]Y. Sezen, Sosyoloji Açısından Din, s. 138; T. Ateş, *a.g.e.*, ss. 23-24 vd.

[212]*A.e.*, s. 145

[213]Bkz. İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss.739-740; Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, c. 1, s. 33

[214]Konumuz çerçevesinde Batılı teokrasilerle ilgili olarak Parkinson şöyle demektedir: "Avrupa Teokrasisi tarihinin, Reform Hareketi ile sona erdiğini söylemek bütünüyle yanlış olacaktır. Dinsel cezalandırma Protestan kılığı altında süregelmiştir ve hala da sürmektedir. Yasaları mantık ilkeleriyle değil de vahiy yoluyla gelen dinlere dayanan bütün devletler hala teokratiktirler". C. N. Parkinson, *a.g.e.*, ss. 136-137

[215]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 151

[216]Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 33

[217]Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, tüm kitap; D. Hocaoğlu, "a.g.m.", ss. 35-44; Arnold j. Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, Çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1978, ss. 233-234 vd.; A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 135; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, s. 49; H. Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, ss. 106-108; N. Subaşı, *a.g.e.*, s. 259; A. Y. Sarıbay, *a.g.e.*, İletişim Yay., İstanbul 1994, ss. 71-84

[218]Baykan Sezer, ne İslamiyet'in ne de Hıristiyanlığın özünde laikliğin olmadığını, laikliğin şu ya da bu dinin özünde olmaktan çok siyasî gelişmelerin sonucu olduğunu söylemekte ve laikliğin Batı tarafından Doğu toplumlarına karşı siyasî bir etki altına alma aracı olarak kullanıldığını ileri sürmektedir. Sezer'e göre "Din, toplumların değerlendirilmesi ve toplum bilinci olarak da karşımıza çıkınca Batı, Doğu'nun kimliğini belirleyebilmesini engelleyebilmek için laikliği ortaya çıkaracaktır..." B. Sezer, *a.g.e.*,ss. 221-222. Ayrıca bkz. B. Karlığa, "a.g.m.", s. 49

[219]Bkz. Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 70; G. Mensching, *a.g.e.*, s. 129; A. Y. Sarıbay, *a.g.e.*, ss. 75-84

[220]A. Giddens, *Max Weber Sosyolojisinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 31

[221]Bkz. A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 135; M. E. Köktaş, *a.g.e.*, tüm kitap; Fehmi Baykan, "Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi, ("Şeriatçılık") Üzerine Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 46, Yaz 1997, ss. 20-22; Kadir Canatan, "Hollanda'daki Laiklik Anlayışı ve Uygulaması", *Kitap Dergisi*, Sayı: 33, Kasım 1989, ss. 30-33

[222]Fehmi Baykan, "a.g.m.", ss. 19-27; N. Berkes, *a.g.e.*, s. 15; M.E.Köktaş, *a.g.e.*,41-42; S. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*,Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 52-53

[223]E. Gellner, Postmodernizm, İslam ve Us, s. 23

[224]Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Rey Yay., İstanbul 1992, s. 10

[225]B. Karlığa, "a.g.m.", s. 49, 50; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri* (1856-1861), c. VI, 4. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 140; M. Devâlibî, *a.g.e.*, s. 41; Niaz Faizi Kabuli, *Democracy According to Islam*, Dorrance Publishing CO., Inc. Pitsburgh, Pennsylvania 1994, s. 73; B. Lewis, *Ortadoğu*, ss. 109, 173 vd.

[226]Michael Gilsenan, *Recognizing Islam*, I. B. Tauris Co Ltd., London-New York 1990, ss. 30-31

[227]Arapça dinî ve dünyevî kavramlarının anlamları hakkında bkz. W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, s. 29

[228]E. Güngör, *a.g.e.*, s. 58, 59; İ. Haldun, *Mukaddime*, Haz. S. Uludağ, c. 1, ss. 616-617, 624-625 vd.; J. Robert, *a.g.e.*, s. 20; N. F. Kabuli, *a.g.e.*, ss. 72-82; Doğu Ergil, Secularism in Turkey, Foreign Policy Institute, Ankara ty., s. 3 Harun Han Şirvanî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdâre*, Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay, İstanbul 1965, s. 176

[229]H. T. Mücâhid, *a.g.e.*, s. 43

[230]W. M. Watt, "Din-Siyaset Bağlantısı", s. 78; B. Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, ss. 9-10

[231]J. Wach, Din Sosyolojisi, s. 373; D. Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 66

[232]Erol Güngör, *a.g.e.*, 59

[233]İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 616-617, 624-625 vd.; Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İslam Devlet Başkanı", s. 173 vd.

[234]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 15; H. Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, ss. 19, 197; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 8, s. 19-20 Ümid Meriç Yazan, Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 69-73; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 67-68

[235]D. Dursun, *a.g.e.*, s. 66

[236]S. M. Arsal, "a.g.m.", s. 76; W. M. Watt, *a.g.e.*, ss. 20-30, 3-6 ; a. y., *Muhammad –Prophet and Statement–*, tüm kitap; Muhammed Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, Çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yay., İstanbul 1992; Philippe K. Hitti, Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980, s. 209 vd.; İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 541-543, 594-595 vd.; A. Zeydan, *a.g.e.*, ss. 18-62 vd.; Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İrfan Yay., İstanbul 1969, ss. 29, 48; M. A. Cabirî, İslam'da Siyasal Akıl, ss. 105-451

[237]A. M. Nevin, *a.g.e.*, s. 57 vd.; Ömer Dinçer, "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 3 vd.; Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *TDVİA.*, c. 9, İstanbul 1994, ss. 236-237

[238]Roderic H. Davinson, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, c. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997, s. 26

[239]Neşet Çağatay, *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, TTKY., Ankara 1994, s. 39

[240]H. T. Mücâhid, *a.g.e.*, s. 43

[241]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, s. 68

[242]İslam-dünya ilişkisi hakkında bkz. S. F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, ss. 55-73

[243]Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995, s. 100

[244]D. Hocaoğlu, "a.g.m.", s. 71

[245]G. Mensching, *a.g.e.*, s. 84

[246]Mehmet Aydın, "İslam Dini", *Din Fenomeni*, (Çev. Mehmet Aydın), Tekin Kit., Konya 1993, s. 390

[247]Ziya Gökalp, *Makaleler I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976, ss. 113-114

[248]2/Bakara, 30; 6/En'am, 165

[249]33/Ahzab, 72

[250]2/Bakara, 29; 7/A'raf, 31; 45/Casiye, 12, 13; 31/Lokman, 20; 16/Nahl, 12, 14, 15, 18; 28/Kaaas, 77; 27/Neml, 86 vd.

[251]Ünver Günay, "İktisadi Ahlâk ve Din", *AÜİFD.*, Sayı: 7, Erzurum 1986, ss. 120-124

[252]Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam, İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996, s. 122

[253]Bkz. H. Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, ss. 194-196; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, s. 131; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, ss. 139-146; Jean-Paul Charnay, "İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri", Çev. Ünver Günay, *AÜİFD.*, Sayı: 7, Erzurum 1986, s. 493; Titus Burckhardt,"Önsöz", *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, (Seyyid Hüseyin Nasr), Çev. Ahmet Özel, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996, 8

[254]el-Birûnî, Şeydana,7a'dan naklen Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 147; İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kit., Ankara 1996, s. 45; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Erciyes Ü. Yay., Kayseri 1992, s. 18

[255]Bkz. Seyyid Nakib el-Attas, "İslamî Dünya Görüşü", *Yeni Şafak*, 26 Nisan 1996, (Düşünce Günlüğü), s. 10; Jean-Paul Charnay, "a.g.m.",ss. 496-505. Krş. a.y., *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997, ss. 11-27, 124-126

[256]S. H. Nasr, *a.g.e.*, ss. 118-120; H. Bammat, *a.g.e.*, ss. 39-40; İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 45; B. Lewis, *a.g.e.*, 175

[257]Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 12; a.y., Din ve İdeoloji, 5. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, ss. 67- 104

[258]B. Russel, *a.g.e.*, s. 121; H. Bammat, *a.g.e.*, s. 34

[259]Bkz. 3/Al-i İmran, 26; Fetih, 10; Mümtahine, 12 vd. Yorum için bkz. A. M. Nevin, *a.g.e.*, ss. 84, 85 vd.; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yay., İstanbul 1991, ss. 213, 216.

[260]A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 229

[261]B. Lewis, *a.g.e.*, s. 175

[262]B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, ss. 162-170; C. N. Parkinson, *a.g.e.*, ss. 121, 125 vd.; A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 162; Ahmet Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. bs., Gerçek Yay., İstanbul 1983, s. 18; N. Çağatay, *a.g.e.*, s. 39

[263]Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 34; A. Yücekök, *a.g.e.*, s. 50

[264]Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, Dicle Ü. Hukuk F. Yay., Diyarbakır 1986, s. 803

[265]N. Çağatay, *a.g.e.*, s. 39. Bkz. J.-P. Charney, *a.g.e.*, s.128

[266]S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 120; H. H. Şirvanî, s. 17 b

[267]Bkz. 40/Mü'min, 26, 64-65; 39/Zümer, 2-3, 11, 15-17-18; 16/Nahl, 52; 3/Al-i İmran, 19, 83, 85; 98/Beyyine, 5; 10/Yunus, 104-105; 30/Rum, 26-30; 24/Nur, 2; 9/Tevbe, 29, 36; 12/Yusuf, 76; 6/En'am, 136; 42/Şura, 21; 109/Kâfirûn, 6; 51/Zariyat, 5-6; 107/Ma'un, 1-3; 82/İnfitar, 17-19; 8/Enfâl, 39; 110/Nasr, 1-3; 4/Nisâ, 125 vd. M. Watt, İslam'da dinin ingilizce religion'dan çok farklı olduğunu ve hayatın bütün alanlarını kuşattığını söylemektedir.: W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, s. 29. Ayrıca bkz. Mevdudi, *Kur'an-ı Kerim'de Dört Terim*, Çev. Cahit Koytak, Yedi Gece Kitapları, İstanbul 1992, ss. 137-154; S. Nakib, İslâm, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, ss. 81-120; Ö. Dinçer, "a.g.m.", s. 3

[268]59/Haşr, 7

[269]M. A. Cabirî, *a.g.e.*, ss. 730, 732

[270]Bkz. 3/Al-i İmran, 32, 139; 47/Muhammed, 35; 2/Bakara,114, 193, 213, 217; 4/Nisâ, 59, 64, 65, 80, 83; 24/Nur, 47–53; 8/Enfal 65, 73; 9/Tevbe, 36, 73; 2/Bakara, 102, 251, 258; 4/Nisâ, 54; 12/Yûsuf, 10; 20/Tâhâ, 102; 38/Sâd, 20, 35, 36, 39 vd.

[271]Süleyman Uludağ, "Kur'an'da Devlet-Din İlişkisi", *Ülke*, Sayı: 27,Temmuz 1997, ss. 51-57. İslam tarihinde devlet kavramının anlamı ve geçirdiği aşamalar hakkında bkz. A. Davutoğlu, "a.g.m.", ss. 234-240

[272]Bkz. S. Nakib Attas, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, ss. 52-53; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, s. 42

[273]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 7-8; Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 26; E. Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, ss. 17-18; H. Freyer, Din Sosyolojisi, s. 76

[274]P. L. Berger, *a.g.e.*, s. 162. Sekülerleşme kavramının doğuşu ve gelişimiyle ilgili olarak bkz. *a.e.*, ss. 159-259; S. N. el-Attas, "a.g.m.", s. 10; S. Nakib Attas, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, s. 44

[275]N. Mert, *a.g.e.*, s. 110

[276]Bkz. Daryush Shayegen, *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, s. 26

[277]E. Gellner, *a.g.e.*, ss. 48-49

[278]Bu çerçevede İslam'la Hıristiyanlık arasındaki farklar konusunda bkz. B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 201; B. Karlığa, "a.g.m.",s. 49

[279]Bkz. E. Özdalga, "a.g.m.", ss. 29-39

[280]B. Sezer, *a.g.e.*, ss. 202-203

[281]J.-P. Charnay, *a.g.e.*, s. 493-505

[282]*A.e.*, ss. 503-504

[283]Bkz. İ. Er, "a.g.m.", s. 133; M. Devâlibî, *a.g.e.*, s. 51

[284]Bkz. 3/Al-i İmran, 26, 154; 5/Maide, 17, 50; 7/A'raf, 54; 12/Yûsuf, 40; 18/Kehf, 26 vd. Yorum için bkz. A. Uğur, *a.g.e.*, s. 19; H. H. Şirvânî, *a.g.e.*, ss. 178-179

[285]48/Fetih, 10; 60/Mümtahine, 12 vd. Yorum için bkz. Hayreddin Karaman, İslam Hukuku, İstanbul 1994, c. 1, s. 59 A. Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s. 138; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, s. 26; M. Devâlibî, *a.g.e.*, s. 53

[286]M.E.Köktaş, *a.g.e.*, ss. 41-42

[287]Krş. Z. Gökalp, "a.g.m.", ss. 58-62; İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 546, 566-57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ'NDE TANZİMAT DÖNEMİ DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

İkinci bölümde araştırmamızın sınırları kapsamında din-devlet ilişkisiyle ilgili teorik çerçeve üzerinde durmaya çalıştık. Bu bölümde ise temel konumuz, Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi'dir. Fakat Tanzimat Dönemi'ne geçiş yapabilmek, Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini ele alıp açıklayabilmek, o dönemde ortaya çıkan değişim ve farklılaşmaları farkedebilmek ve mukayase imkanı bulabilmek için öncelikle Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin ana çizgilerini ele almaya çalışacağız. Ondan sonra Cevdet Paşa'nın da belirttiği gibi bir asrın olayları, önceki asırların hazırladığı zincirleme ve çok yönlü sebeplerin sonuçları veya etkisi altında olduğundan,[1] sözkonusu araştırma konumuzu inceleyebilmemiz için, araştırma dönemimize kadar geçen süreçte yaşanan değişim ve farklılaşmaları ortaya koymaya, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat Dönemi'ne kadar ne gibi bir sosyal ve tarihî süreçten geçtiğine genel olarak bakmaya gayret edeceğiz.

3.1. KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİ'NDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

3.1.1. Din-Devlet İlişkisinin Ana Çizgileri

Askerî bir yapılanmaya sahip olan Osmanlı Devleti'ne[2] objektif ölçütler içerisinde kalarak bakıldığında, onun *İslamiyet'in Sünnî-Hanefî versiyonu* ile çok yakın bir ilişki içerisinde olduğu görülür.[3] Bir beylik olarak ilk kuruluş aşamasından itibaren *dinî renge* bürünen ve devletleşmesiyle birlikte bünyesinde kurumsal ve bürokratik düzlemde dine yer veren Osmanlılar, yönetimlerini Padişah'ından tutun en alt kademesine ve birimine kadar dinî alanın kapsamı dahilinde görmüş, kendilerinden önceki İslamî devletler gibi kurumlarını İslamî esaslara göre biçimlendirmeye çalışmışlardır.[4] Nitekim Tanzimat Fermanı'nın[5] ilk cümlesinde de, "Cümleye ma'lûm olduğu üzre, Devlet–i Aliyye'mizin bidâyet–i zuhûrundan berû ahkâm–ı celîle–i Kur'aniyye ve Kavânîn–i Şer'iyye'ye kemâliyle ri'âyet olunduğundan...." denilerek Osmanlı Devleti'nin dinle olan ilişkisi ifade edilmiştir. *Târîh-i Lûtfî*'de de Osmanlı Devleti, "habl-i metin-i kanun-i İlâhîye mütemessik u mütevessil olan Devlet"[6] olarak tanıtılmıştır. Osmanlı Toplumu ve Devleti'nin İslam'la sıkı ilişkisinden dolayı Osmanlı toprakları *Memâlik-i İslam*; Halife-sultan *İslam Padişa*hı, *Müslümanların Halifesi*;[7] ordular, *asakir-i İslâm* vb. nitelemelerle ifade edilmişler-

dir.[8] Bu durumda, "kökeninde, kâfirlerin topraklarını fethederek 'İslâm Dini'ni yaymaya ve i'lâ-yı Kelimetullah'a dönük kutsal emri yerine getirmeye adamış bir askerî müessese yatan"9 Osmanlı Devleti'nin dinî bir karakter arzettiğini,[10] din ile, yani İslamiyet'le; İslam Hukuku'yla, Şeriat'la içiçe geçmiş bir organizasyon olduğunu söylemek mümkündür.[11] Bu özelliğinden dolayı Osmanlı Devleti'nin *Şeriat Devleti*[12] veya *İslam Devleti*[13] olduğu da iddia edilmiştir.

Şu söylenebilir ki Osmanlı Devleti, her ne kadar eski Orta Doğu geleneklerinden, Orta Asya Türk devletlerinden, Bizanslılardan vb. etkilenmiş gözükse de,[14] yönetiminde Müslümanların egemen olduğu dinî bir devlet olma niteliğine sahiptir.[15] Bir başka ifadeyle İslam dininin temelleri üzerine kurulmuş olan Osmanlı Devleti'nde,[16] her ne kadar bizatihi devlet olgusu ve kurumu başlı başına önemli bir yer tutsa da[17] dinî kurallar iktidar yapısını belirleyici bir konumdadır.[18] Yani devlet, Osmanlılar'da önemliydi, fakat bir din olarak İslam'ın varlığını koruyabilmesi ve sürdürebilmesi için önemliydi.[19] İslam'ın toplumda yaşayabilmesinin teminatı olan devletin varlığını koruyabilmesi için de halkın korunması ve memnun edilmesi gerekmekteydi. "Allah'ın Padişaha bir vedîası olan reaya"nın[20] devleti koruması ve halkla devlet arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir zeminde gelişmesi için de halkın inanıp yaşamak istediği İslamiyet'in devlet tarafından korunması ve yaşatılması gerekliydi. Sonuçta İslam, devletle halk arasında iyi ilişkiler kurulmasında *etkin işlevler* görmekteydi. Bu işlevlerden dolayı Padişahın da yöneticiliğini Kur'anî, İslamî esaslara göre gerçekleştirme zorunluluğu bulunmaktaydı.[21] İslam kamu hukuku, tam olarak uygulanma imkanı bulamamasına rağmen Klasik Dönem boyunca devleti ayakta tutan siyasî, sosyal ve ekonomik kurumların çoğu İslam düşüncesinin ürünüydü. Bu yönüyle İslam medeniyetinin en önemli kesitlerinden birini oluşturan Klasik Dönem Osmanlı siyasî yapısı ve kurumları, esas itibariyle İslam hukuku ve siyasî kurumlarına dayanmaktadır.[22] İslam Hukuku ve dinî kararlar, Osmanlı Devleti'ne itirazları engelleyen merkezî bir referans ve meşrulaştırım kaynağıdır.[23] Kısaca geleneksel siyasî bir yapıya sahip bulunan Osmanlı Devleti, meşruiyetini temelde dinden, Sünnî İslam'dan sağlayan bir devlettir. Bu anlamda

meşruiyet ilkesi, Osmanlı siyasal mantığında büyük bir önem taşır. Meşrûiyet ilkesi, toplumun devlet icraatının geleneksel haklarını hayata geçirdiğine dair inanç sahibi olmalarını sağlar.[24]

Bu durumda Osmanlı Devleti'nin, sözünü ettiğimiz dinî yapısı gereği, ekonomik sisteminde, ekonominin alt yapısını oluşturmuş olan toprak düzeninde, vergi sisteminde, hukuk sisteminde, eğitim kurumlarında, kısaca bütün kurum ve kuruluşlarında -bazı istisnaî durumlar olmakla birlikte- dine belirleyici bir rol verdiğini söyleyebiliriz.

"*Saltanat-ı Uzmâ*"ve "*Hilâfet-i Kübrâ*"[25] *binası* olan Osmanlı Devleti'nde, kendisinden önceki İslamî-siyasî gelenekten devraldığı siyasî geleneğe[26] uygun olarak *din-devlet ikilemi* mevcut değildir.[27] Din-devlet ayrımı, pratikte olmadığı gibi zihniyet dünyasında da yoktu. Din-devlet birlikteliği doğal ve olağan bir biçim olarak algılanırdı. İkisinin veya ikisinin temsilcilerinin birbirinden ayrılması veya birbirinden bağımsız ya da başına buyruk olması gibi bir anlayışı mevcut değildi.[28] Osmanlı Halife-sultanı hem dinî hem de siyasî-dünyevibir şahsiyetti.[29] Buradan hareketle klasik veya geleneksel Osmanlı siyaset sisteminde din ile devletin ikiz olduğu,[30] şer'î siyasetle aklî siyasetin[31] birlikte icra edildiği, namus-u şer' ve tavr-ı aklın ölçülerinin birleştirilerek yönetimin sağlandığı söylenebilir.[32]

Cevdet Paşa, İslamî yönetimlerle Hıristiyan yönetimleri mukayese ederken özellikle İslamî yönetim olarak gördüğü Osmanlı Devleti'nin hilafet ve saltanatı, yani din işleriyle dünyevî/ cismanî/maddî işlerini câmi olduğunu, Padişah'ın *İslâm-hami-i Şeriat* ve *muhyî-i saltanat* olmakla bu türden tefrika ve ayrılıktan beri olduğunu söylemektedir. Gerçi Abbasî Devleti'nin sonlarında İslam topraklarında meydana gelen büyük ihtilallerden dolayı hilafet ve saltanat ayrılarak hilafet, bir dini riyaset, saltanat ise maddî riyaset derecesine vardı ise de daha sonra Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye'nin zuhuriyle millet-i İslâmiyye teceddüd ederek yine asli halini bulmuştur.[33] Cevdet Paşa'ya göre dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin hilafeti meşrû olup ona muhalefet edenlerin âsî ve bâğî olduğunda şüphe yoktur.[34]

Osmanlı Devleti'ni, saltanat özelliğinden, hatta İslamî özelliğinden dolayı iktidarın keyfiliği anlamında *istibdad* sistemi ola-

rak adlandıranlar olsa da[35] aslında böyle bir sistemin varlığından söz etmek çok kolay görünmemektedir. Zira Osmanlı Devleti, Halife-sultan dahil bütün yönetici ve yönetimiyle belli bir takım kurallarla sınırlandırılmıştır. Bu kuralları ise İslam belirlemiştir. Yetkileri en geniş olan Sultan'ın dahi, dikkatle ve objektif olarak bakıldığında, istediği gibi hareket edemediği,36 İslamî bir takım kural, kanun ve kesimlerce denetlendiği, *sınırlandırıldığı* görülür.[37] Osmanlı yönetiminin resmen bağlı bulunduğu Şeriat ve kanunlar, yönetimin ve Padişah'ın iradesini sınırlamış, *adalet* üzere hükmetmesini sağlamıştır.[38] Padişah, kendini devletin sahibi değil, başı sayıyordu.[39] Bazen sultanlık tarafını kullanıp keyfice davranabilmekte idiyse de yaptıklarının meşruiyeti için Şeyhülislam'dan fetva almaktaydı. Ancak yaptıkları kabul görmediği zaman da bizzat Şeyhülislam'ın fetvasıyla hal, edilebilmekteydi.[40]

Bu noktada Osmanlı Devleti'nde kamu hukukuna ilişkin bazı hususların altını çizmekte yarar bulunmaktadır: Bilindiği gibi Klasik Osmanlı Devleti'nde biri şer'î (şer'-i şerife uygun), diğeri örfî veya örf-i münif-i sultanî[41] ya da diğer ismiyle örf-i Padişahî (kanun-u münife uygun) olmak üzere iki ayrı hukuk uygulanmıştır.[42] Şer'î hukuk, özel hukukun tüm alanlarında geniş boyutlarda uygulanma imkanı bulurken, Padişah irade ve fermanlarından oluşan[43] örfî hukuk (örf-adet hukuku), kamu hukuku alanlarında daha etkin olarak icra edilmiştir.[44] Ancak kanaatimiz odur ki bir kanun hukuku olarak örfî hukuk[45] alanlarıyla şer'î hukuk alanlarını kesin sınırlarla birbirinden ayırmak pek mümkün görünmemektedir.[46] Kaldı ki örfî hukukun meşruiyet kaynağı da bizzat Halife-sultan'ın kendisi değil, yine İslam hukuku veya Osmanlı'da İlmî-dinî hiyerarşinin başındaki insanın, yani Başmüftinin fetvasıdır. Yani Örfî hukuk, Şer'î hukuka uygun olur.[47] "Padişah'ın mutlak sultası, şeriat hududunda durur".[48] Dolayısıyla örfî kuralların veya Örf-i Sultanî'nin mevcudiyeti nedeniyle Osmanlı Devleti'nin laik olduğunu söylemek[49] mümkün görünmemektedir.. Esasen Osmanlılar'da örf-i ma'ruf'a olan kuvvetli itibar, kaynağını dinden aldığı için, Heyd tarafından bahsedilen[50] *bid'at* kavramının laikleşmesini de önlemiştir.[51] Örfî sistemin seküler bir tarafı olsa da[52] bu böyledir. Padişahlar, çıkardığı kanun, ferman veya kanunnâmeleri[53] meşrûlaştırmak için devlet içinde

belki de en nüfuzlu ve en önemli makamda oturan Şeyhülislam'dan[54] şeriata uygun olduğuna dair -İslam hukukuna göre gerçekte doğru ya da yanlış- fetva almak zorunluluğu duymuşlardır. Elbette Padişah, devlet ihtiyaçlarını karşılamak için gerektiğinde icra otoritesine dayanarak, kendi iradeleriyle bir takım kanun[55] ve nizamlar koymuşlardır. Ancak bu örfî denilen kanunların, İslâm toplumunun iyiliği ve menfaati gereği Allah'ın emirlerine dayanan Şeriat'a aykırı olmaması şarttı.[56] "*Selâtîn-i rûy-i zemîn*",[57] *Hâdimü'l-Haremeyn-i Şerifeyn*, *Halifetü'l-Müslimîn*[58] olan Padişahlar Şeriat'a aykırı kabul edilen bir takım uygulamalarını,[59] misalen *siyaseten*[60] *katilleri*[61] dahi Din'le meşrulaştırmak yoluna başvurmuşlardır.[62] Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı Devleti'nde *toprak rejimi*nin İslamî esaslara göre düzenlenmediğini iddia etmesine rağmen, toprak rejiminin meşruiyeti için dinî izaha başvurulduğunu söyleyerek[63] bizim ifade ettiğimiz hususu, bir başka açıdan ortaya koymuş ve teyid etmiştir. Hülasa Osmanlı Devleti'nde kamu hukukunun meşruiyet kaynağının, İslam hukuku olduğu söylenebilir.[64] Bu noktada yapılan uygulamanın veya çıkarılan kanunnamelerin içeriğinin doğru olup olmadığı veya gerçekte İslam hukukuna uygun olup olmadığı konumuz açısından pek önem taşımamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin bu yönü, İslam hukukunda devlet başkanının veya yöneticinin konumuyla izah edilebilir. İslam hukukuna göre yasama, yürütme ve yargı yetkisi devlet başkanına aittir. Devlet başkanı veya yönetici bu yetkiyi dilerse doğrudan, dilerse dolaylı olarak, yani başkalarını görevlendirerek kullanabilir. Osmanlı Devleti'nin bu ilkeyi benimsediğini ve yasama, yürütme ve yargı yetkisini Padişah'a verdiğini[65] söyleyebiliriz. Bu ilkeyi benimsemekten dolayıdır ki Halife-sultan yasama, yürütme ve yargı konularında yapacağı işlerde veya çıkaracağı kanun ve fermanlarda İslam hukukunun meşrûiyetine başvurmaktadır.

Kuşkusuz Osmanlı Devleti'nde sosyal ve siyasal hiyerarşinin zirvesinde Padişah veya sultan bulunurdu. Başka bir ifadeyle geleneksel Osmanlı Devlet anlayışında devlet otoritesi, Padişah'ın şahsında toplanmıştı.[66] Fakat bu makam ve konum onun istediğini sorgusuz-sualsiz yapabileceği anlamına gelmemekteydi. Çünkü o aynı zamanda Halife, *Ulu'l-emr* veya *İmâmü'l-müslimîn*

idi.[67] Bu sıfatlar, Padişah'ın veya Sultan'ın başına buyruk davranmasını engelleyen bir mekanizma geliştirmiştir. Bu mekanizmaya göre padişah, dinî kayıtlara aykırı hareket etmemek zorundaydı,[68] yani kanunlara karşı sorumluydu. Sultan'ın saltanatı, saltanat meşrûiyetini halifelikten alıyordu. Osmanlı siyaset geleneğinde "hilâfet mesned-i Pâdişahâne"dir[69]; bu nedenle saltanatla hilâfet birlikte zikredilir.[70] Her şeyden önce İslam halifesi olan Osmanlı Padişahı,[71] halife sıfatıyla mü'minleri öteki dünyada ebedî kurtuluşa eriştirmek üzere bu dünyada her türlü amellerini Şeriat'a göre düzenlemek görev ve yetkisine sahipti.[72] Bu yetki, zorunluluk ve sorumluluğa uymadığı zaman, -istisnaları olsa da- Ulema sınıfı ve Yeniçeriler harekete geçmekte ve gerekirse Padişah tahttan indirilmekte, hatta bazen katledilmekteydi. Burada önemli olan, Halife-sultanın Şeriat'a aykırı hareket ettiğinin Ulema'ca kabul edilmesidir. Ulema bunu kabul ettiğinde, Yeniçerilerin yardımıyla Sultan'ı çeşitli şekillerde uyarmakta veya cezalandırmaktaydı. Her ne kadar Padişah, yetkilerini paylaştırarak görevlendirdiği Sadrazam ve Şeyhülislam'ı atamak, sürmek ve hatta ölüme mahkum etmek gibi hususlarda yetkili idiyse de, söylemeye çalıştığımız nedenlerden dolayı sorumsuzca davranamamakta, sorumsuzca davranmaya kalktığında karşılığını görmekteydi.[73]

Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisini incelerken değinmemiz gereken hususlardan biri de, *millet sistemi*dir. Klasik Osmanlı yönetiminde insanlar, İmparatorluğun yönetim sisteminin dinî gruplarına, başka bir ifadeyle mensubu oldukları *din ve mezheplere göre* gruplara ayrılmışlardır. Millet sistemi adı verilen bu uygulamada insanlar inanç ve dinlerine göre, İslam milleti, Rum-Ortodoks milleti, Yahudi milleti, Ermeni milleti (Katolik ve Protestan) gibi millî cemaat veya gruplara ayrılmışlardır.74 Buna göre Osmanlı yönetimi açısından sözgelimi Yunan toplumu değil, Ortodoks milleti vardır.[75] Şu halde Osmanlı'da millet, din ve mezhebi esasına dayanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynağını İslam hukukundan alan bu sistemde din ve mezheplerden her biri otonom bir topluluk kabul edilerek miras, aile ve diğer kişisel hukukî durumlarında kendi cemaatlerinin hukukuna bağlı kalmışlardır. Osmanlı millet sistemi içerisinde cemaatler bir *millet konfederasyonu* gibi yönetilmişlerdir. Osmanlılar, Fatih za-

manından itibaren her grubun, kendi dinî başkanlarının liderliği altında örgütlenmesine imkan tanımışlardır.[76] Bu şekilde örgütlenen Gayrimüslim halk devletle olan ilişkilerini bağlı bulunduğu cemaatin veya dini grubun lideri vasıtasıyla yürütmüş, liderler de cemaatlerinin devlete karşı yapmakla yükümlü oldukları şeyleri yerine getirmelerine yardımcı olmuşlardır.[77]

İslamiyet, Hıristiyanlık ve Musevîlik Osmanlı toplumunun belli başlı inanç sistemleriydi. Fakat bu sistemler de kendi aralarında bir takım mezheblere bölünmüşlerdi. Türk, Arnavut, Pomak denilen Bulgarca ve Rumca konuşan Müslümanlar, Bosnalılar, 16. yüzyıldan sonra Araplar, Doğu Anadolu ve Kafkaslardaki diğer Müslüman etnik grupların dahil olduğu aslî unsur Müslümanlar[78] Sünnî, Şiî, Vahhabî; Hıristiyanlar genel olarak Katolik, Ortodoks, Protestan; Museviler Maminler, Talmutçular, Karaimler gruplarına ayrılmıştı. Müslümanlar imparatorluk yapısı içinde diğerlerine göre çoğunluğu oluşturmaktaydı. İmpartorluk, İslamî temellere dayandığı için İmparatorluğun kamuoyunu da İslam topluluğu temsil etmekteydi.[79] Fakat Osmanlılar, İslam geleneği içinde kabul edilen Semavi Kitaplara sahip Gayrimüslimlere, yani Ehl-i Kitab'a karşı hoşgörülü davranmış,[80] onları köleleştirmeye çalışmadıkları gibi din değiştirmeye de zorlamamamışlardır.[81] Gayrimüslimler, dinlerinde serbest oldukları[82] gibi dil, kültür vb. noktalarda da özgürlerdi.[83] Ancak Osmanlı Devleti, Yahudi ve Hıristiyanlardan, Müslümanlara getirilmiş olan bir yükümlülük olarak askerlikten muaf tutulmaları gibi haklara karşılık her erkek için belli bir miktar *vergi (cizye)* almıştır.[84]

Hâkim millet olarak kabul edilen Müslümanların dışında kalan

Gayrimüslim topluluklarla devlet arasındaki ilişkilerde İslam Hukuku belirleyici olmuştur. *Askeriye* ve *reaya* (yönetenler ve yönetilenler) olmak üzere başlıca iki tabakadan oluşan Osmanlı toplum yapısında[85] bir *aristokrat* (asilzâdegân) sınıfı mevcut olmamıştır.[86] Müslümanlar hakim millet olarak kabul edilmekle birlikte Gayrımüslimlerin can, mal ve ırzları bütünüyle İslam Şeriatı'nın emniyeti altında bulunduğu gibi tarım, endüstri ve ticaret alanlarında geniş müsadelere sahip olmuşlardır. Hatta hakim millet, memleket idaresi ve askerlik hizmetinden sorumlu oldu-

ğundan bu tür ticarî ve ekonomik işlerle pek ilgilenmemiş, bunların çoğunu Gayrimüslim azınlıklara bırakmıştır.[87]

Osmanlı Devleti'nde sosyal statü bakımından Müslimlerle Gayrimüslimler arasında farklılık bulunduğunu da belirtmek gerek. Osmanlılarda statüye göre mevcut olan *tabakalaşma*, Müslüman tebaa ile Gayrimüslim tebaayı birbirinden ayırmıştır. Bu anlamda en zengin Gayrimüslim tebaa dahi cemiyetteki sosyal statüsü bakımından fakir bir Müslüman tebaadan daha aşağı bir durumdadır. Amiran Kurtkan'a göre din ayrılığından gelen bu itibar ve statü farkı, İslam olmayanların ticarî, iktisadî vb. her türlü istismarı önleyecek potansiyeli bünyesinde barındıran Tevhid akidesine inanmamalarından kaynaklanmaktadır.[88]

Her halükarda Osmanlı Devleti ve toplumunda dinî tolerans etkili ve yaygın bir biçimde kendini göstermiştir. Bu toleranstan dolayı bazı yazarlar Osmanlı Devleti'nin laik devlet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu hoşgörünün içeriğinde bulunan millet sistemi, Osmanlı Devleti'nin laik olarak adlandırılamayacağını göstermektedir. Çünkü Osmanlı'da millet sistemi, din esasına dayanmaktadır; vergiler, millet gruplamasına göre salınıp toplanmakta, yargı düzeni ve eğitim bu anlayış içinde dinî cemaat liderleri tarafından örgütlendirilip yürütülmektedir. Bu ise adlî ve yönetsel örgütlenmede dine dayalı bir tür adem-i merkeziyetçilik ve çeşitlilik demektir. Bütün bunlar, Osmanlı Devleti'nin laik olmadığını ortaya koymaktadır. Esasen egemenliğin temelini İlahî bir kaynağa dayandırması, Osmanlı Devleti'nin laik olmadığını gösteren en iyi hususdur.[89]

3.1.2. Devlet Örgütünde Ulema'nın Yeri, Fonksiyonu ve İlmiye Bürokrasisi

Meşruiyetini temelde dinden alan Osmanlı Devleti yönetim hiyerarşisi içerisinde Ulemanın yerinin büyüklüğüne, Ulema'nın devletle içli-dışlı oluşuna ve Devlet'in Ulema'ya ayrı bir önem verdiğine daha önce çok kısa da olsa işaret etmiştik. Şimdi bu hususu biraz daha ayrıntılarıyla ele almaya çalışalım. Bu konuyu ele alırken önce Ulema'nın devlet kurumundaki yeri ve fonksiyonu, daha sonra da Ulema'nın devletin genel bürokrasisi içinde oluşturduğu ilmî-dinî bürokrasi ve hiyerarşi üzerinde duracağız.

David Easton'un (1917-?) belirttiği gibi her siyasî sistemin, toplumdan gelen *talep*lere bir şekilde *cevap* verebilmesi ve hayatiyetini sürdürebilmesi için sistemden yana olduğunu açıkça gösteren, sistemin meşrû olduğuna inanan ve sisteme duygusal yakınlık gösteren bir *siyaset grubu* veya zümresi tarafından desteklenmesi şarttır.[90] Böyle bir siyaset grubuna dayanmayan devletin yıkılması kolay olur.[91] Osmanlı Devleti'nde de böyle bir siyaset grubu mevcut olmuş ve devleti destekleyerek, hatta devleti sahiplenerek siyasî sistemin korunmasında önemli işlevler görmüştür. Elbette başka bir takım destek grup ve kurumları da mevcut olmuştur; ancak Osmanlı Devleti'nin din ile olan yakın ilişkisi Ulema'yı bu noktada başat konuma yükseltmiştir.

Klasik Osmanlı devlet ve toplumunun zihniyet dünyasında Şer'-i şerif'in bekâsı *ilim*ledir. İlmin bekâsı ise Ulema iledir. İntizâm-ı hâl-i Ulemâ, mühimmât-ı din ü devlettir".[92] Bu anlayışladır ki İslam diniyle içli-dışlı bir ilişki içerisine girmiş olan Osmanlı Devleti, ilim gücünü elinde tutan ve toplumun ilmî-dinî önderliğini yürüten Ulema'ya ayrı bir önem vermiş, Padişahlar da aynı paralelde Ulema'ya büyük ilgi göstermişlerdir.[93] Din, Osmanlı Devleti'nde, Padişah ve yönetici sınıfların kendi aralarında ve halkla uzlaşma ve muvafakat içerisinde ilişki kurmalarını sağlayan çimento ise, bu çimentonun hayata geçirilmesinde temel unsur veya baş aktör ise Ulema'dır.[94]

Osmanlı Devleti'nin halkla olan ilişkisinde İslam nasıl önemli bir işlev görmüşse, İslam'la olan ilişkisinde de Ulema, önemli bir işleve ve o oranda da güçlü bir makama sahip olmuştur. Padişah veya Halife-sultan, hem kamu düzeninin hem de dinin önderi sayıldığından doğal olarak kamusal alanla dinî alan arasında sıkı kurumsal ilişkiler kurulmuş ve bu nedenle de ilmin (ve dinin) öncülüğünü yapan Ulema devlet idaresinde merkezî bir rol oynamıştır. Ulema, eğitim, adalet, hukuk ve önemli denecek derecede idarecilik alanlarını tekellerinde tutmuşlardır.[95]

Ulema ve tarikatlar Osmanlı Devleti'nde, kurulma aşamasından başlayarak (sivil dinî liderler ve tarikatlar) devlet olma aşamasına, oradan başlayarak gerileme ve çöküş dönemlerine kadar (özellikle "Resmî Ulema") çok aktif bir biçimde yer almışlardır.[96] İlk Osmanlı veziri, Ulemâ sınıfından Hacı Kemâleddin oğlu Alâ-

üddin Paşa'dır. Alâüddin Paşa'dan sonra vezirliğe uzun süre İlmiyye sınıfından olanlar gelmişlerdir. Osmanlı Divan reisliği ondördüncü yüzyılın sonlarına kadar Ulemâ'dan olanlara verilmiştir.

Esasen Osmanlı'nın kuruluşuna bizzat katılan Ulema ve dinî liderler, başlangıçta Ahî, Babaî ve Mevlevî gibi tarikatların içinden gelen sivil dinî liderler olarak faaliyet gösterirken[97] zamanla devletle bütünleşmiş ve dolayısıyla resmî hüviyet kazanmışlardır. Ancak resmî hüviyete girmeyenler, devlet organizasyonunun dışında faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin, toplumda bir bakıma *ikincil yapılar* (secondary structures) veya gruplar özelliği taşıyan tarikatlarla[98] çok yakın ilişkisi olmuştur.[99] Osmanlı Devleti'nin kuruluşu esnasında tarikatlar, çok daha etkin bir varlık göstermişlerdir.[100] Osman Gazi'nin Şeyh Edebâli ile, Orhan Gazi'nin Geyikli Baba ile, I. Murad'ın Postinpuş Baba ile, Yıldırım Bayezid'in Emir Sultan'la, II. Murad'ın Hacı Bayram Veli ile, Fatih'in Akşemseddin ile olan yakın ilgisi, *şeyh-mürid münasebetleri* bu durumun açık göstergesidirler. Osmanlıların bu ilk dönemlerinde Eşrefoğlu Rûmî Kadirîliği, Abdüllatif Kudsî Zeynîliği, Molla İlahî Nakşibendiliği Anadolu'ya getirmişlerdir. Bu dönemde Ulema ile şeyhler, İlmiyye sınıfı ile tarikatler arasında da çok yakın ilişki ve etkileşim sözkonusudur. 732/1331'de kurulan ilk Osmanlı medresesine baş müderris olarak tayin edilen Davud-ı Kayserî,[101] aynı zamanda büyük bir mutasavvıftı. İlk Şeyhülislam Molla Fenarî de ehl-i tarîkdi. Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Şeyh Vefâ'nın müridi idi. Şeyhülislam İbn Kemal'in tasavvufa ve tarikatlara karşı olumlu bir yaklaşımı mevcuttu. Ayrıca tarikatların devlet üzerindeki etkisini veya devletin tarikatlarla olan yakın ilişkisini göstermesi bakımından ilginç olan önemli olaylardan biri, Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin Mevlanâ ve İbn Arabî'nin düşüncelerine karşı çıkan görüşleri yüzünden azledilmiş olmasıdır. Tarikatların nüfuzunu göstermesi bakımından en önemli hususlardan biri de Bektaşiliğin Osmanlı ordusu olan Yeniçeri Ocağıyla çok yakın ilişkileri olduğudur.[102] Bu ilişkiler, zamanla o kadar sıkılaşmıştır ki bu iki kurum adeta tek kurum haline dönüşmüş; Yeniçeriliğin adı *Ocağ-ı Bektaşiyân*, ordudaki rütbeler *silsile-i tarîk-i Bektaşiyân*

şeklini almış, askerler ise *zümre-i Bektaşiyân* olmuştur. 1241/1826 yılında Yeniçeri Ocağı ve Bektaşiye tarikatının kapatılması ve yasaklanmasına kadar böyle sürmüştür.[103]

Elbette Osmanlı Devleti'nde devlet erkânı ve Ulema ile tarikatların ilişkisinin her zaman aynı düzey ve özelliklerde olduğu söylenemez. Okumuş bazı üst düzey görevlilerin, tarikatlarla ilgisi bulunurken, hatta bir kısmı tarikata mensup olabilirken, bazıları da özellikle 18. yüzyıldan itibaren[104] tasavvuf felsefesine ve tarikatlara karşı olmuş,[105] tekke ve zaviyelerle mücadele etmiş, hatta zaman zaman "Resmî Ulema" ile gayriresmî, yani +î lider, tarikat ve cemaatler arasında ciddi tartışma ve mücadeleleler olmuştur.[106] Bu tartışma ve çekişmelerde yöneticilerin, bazen birini, bazen ötekini tuttuklarından söz edilmektedir. Fakat her halükarda şunu söyleyebiliriz ki tasavvufî faaliyetler, tarikatlar ve dolayısıyla bunların kuruluşları olarak varlık gösteren tekke ve zaviyeler, Klasik Dönem Osmanlı Devlet ve toplumunda etkin roller oynamış, Devlet ve Ulema ile yakın ilişki ve etkileşimlere girmiş, Osmanlı siyasetini etkilemişlerdir.[107]

Osmanlı Devleti'nin merkezi yörelerinde tarikatlarla devletdışı, yani gayriresmî dinî liderler, açık siyasî hareketler üretebilecek etkinlikler gösterememiş olsa da[108] "Resmî Ulema" ve dinî çevrelerin pek etkili olamadığı çevre alanlarda önemli etkinlik alanları bulmuşlardır. Bunlardan bir kısmı devletle halk arasında bir aracı rolünü üstlenirken[109] bir kısmı ise devletin dışında veya devlete karşı olmuşlardır. Her halükarda devlet-dışı dinî lider, mürşid veya sufî liderlerin, devletin bir parçası olmadıkları, devlet kurumunun dışında yer aldıkları, resmî hiyerarşinin herhangi bir kademesiyle direkt bir ilgilerinin bulunmadıkları, toplum içinde kendi çizgilerini kendileri belirleyebilecek kadar nisbeten otonom oldukları söylenebilir.[110]

Fakat şunu ifade etmek gerekir ki Osmanlılar'ın devletleşmesinden itibaren Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin seyrinde etkin ve aktif rol oynayan grup, Resmî Ulemâ'dır.

Ulema'nın yüksek siyasî statüsü ve devlet içinde aktif bir grup olarak kendini göstermesi bizi, Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisi olgusunu Ulema/din bürokrasisi-devlet ilişkisiyle sınırlandırmak gibi bir yanlışlığa da sürüklememelidir. Osmanlı Devle-

ti'nde din-devlet ilişkisini bu şekilde ele almak; dini Ulema veya İlmiyye teşkilatı ile sınırlandırmak, hatta özdeşleştirmek ve Ulema'yı Devlet'in dışında ayrı bir sosyal grup olarak değerlendirmek, dolayısıyla Ulema zümresini Avrupa'nın yalnız kelam ilmiyle uğraşan bir Ruhbanlar sınıfı, Ulema örgütünü sırf dinî bürokrasi ve Osmanlı Devleti'ni de teokratik devlet olarak görmek anlamına gelecektir. Oysa durum böyle değildir.[111] Osmanlı Devleti'nde Ulema, devlet ve Padişah'tan bağımsız ayrı bir güç ve mevkide olmayıp devlete bağlı, devletin hiyerarşik yapısında padişahın emrinde veya yanında bulunan bir grubu temsil etmektedir. Gerçekte Osmanlı siyasal sisteminde devlet din ile birlikte olup dinin dışında değildir. Dolayısıyla Halife-sultan veya Sadrazam ne kadar dinî ise Ulema ve Şeyhülislam da o kadar dinîdir. Bu noktada Ulema'nın farkı, siyasal ve toplumsal *farklılaşma*nın veya *işbölümü*nün bir sonucu olarak Ulema sınıfının, dinî ve ilmî önderliği elinde bulundurması ve devletin bazı kurumlarından sorumlu olmalarıdır. Elbette bu durum, idare edenlerle tabi olanlar, yani 'Saray, Ulema ve Kapıkulu' ile halk ikileminin sosyal yapıyı belirlediği Osmanlı Devleti'nde [112] "resmî" dinî otoritelere, yani sosyal bir grup olarak Ulema'ya yüksek bir sosyal ve siyasal statü kazandırmıştır. Bu statü yüksekliği, Osmanlı Sultanlarının Ulema'nın üstünde değil, bilakis onlara tâbi olduklarını dedirtecek ölçüdedir.[113] Sultanlar, elbette Şeyhülislam ve Kadıları atıyorlardı; yani Ulema sınıfı Devletin bir parçasıydı; ancak Padişahlar, halife-sultanlıklarını onların fetvaları doğrultusunda icra ediyor, İslam hukukuna aykırı davranmamaya dikkat ediyorlardı. Her ne kadar Ulema devlete, devletin merkez teşkilatına bağlı olarak çalışıyor, devlet pramidinin içinde yer alıyor idiyse de esasen Osmanlı Devleti'nin İslam ile olan yakın ilişkisi, doğal olarak Osmanlı sosyal ve siyasal hayatı içinde İslam'ın önderleri konumunda yer alan İlmiye sınıfını yüksek bir mevkiye getiriyor ve dolayısıyla Ulema *özerk* ve *imtiyazlı* bir grup olmasa da özerk bir grup gibi hareket edebiliyordu.[114] İlmiyye sınıfı ve Şeyhülislamlık, yasama, yürütme ve yargı alanlarında, başka hiç bir sınıf ve kurumla karşılaştırılamayacak yetkilere sahipti.[115] Ulema, Padişah'ı sınırlandıran, Padişah'ı tahttan indirecek, tahta çıkaracak güçte bir sınıftır.[116] Ulema'nın devlet idaresinde etkin ve güçlü yere sahip oluşunun önemli

nedeni, kuşkusuz Padişah'ın hem kamu düzeninin hem de dinin önderi sayılması, başka bir ifadeyle hem maddî otoriteyi hem de manevî otoriteyi elinde tutmasıydı. Ulema bu kurumsal ilişki dolayısıyla devlet idaresinde merkezi bir rol oynuyor; eğitim, yargı, hukuk ve bir dereceye kadar idarecilik alanlarını ellerinde tutuyorlardı.[117] Bu etkin ve merkezi güçle Ulema, aynı zamanda devletle halk arasındaki ilişkilerin iyi olmasını, daha yerinde bir tabirle halkın devlete bağlılığını sağlıyor, Padişah'ın iktidarına halk arasında sağlam destek oluyorlardı.

Kısaca Osmanlı Devleti'nde bir sosyal statü grubu[118] olarak İlmiye zümresi mensuplarının sosyal ve siyasal hayatın bütün görünümlerinde nisbî bir rol aldığı söylenebilir.[119] Şimdi bunu İlmiyye'nin Osmanlı yönetim sistemi içerisindeki görev ve yetkilerini kısaca ifade ederek ortaya koymaya çalışalım:

Öncelikle Saray'ın Ulema ile ilişkisine işaret edelim. Osmanlı yönetim sisteminin önemli kurumlarından olan Saray'ın Bîrun kısmında Ulema'dan gelen görevliler ve bunların oluşturduğu örgütler bulunuyordu. Bunlar, Saray Hocalığı, Hekimbaşılık, Müneccimbaşılık ve Hünkar İmamlığı olarak dört grupta toplanabilir. Başta Saray Hocaları olmak üzere bu görevlilerin, Saray ve ülke yönetiminde Padişah'ı etkilediği açıktır.[120]

Saray'da bu şekilde varlık gösteren İlmiyye, Osmanlı Devleti'nin merkez örgütünde çok daha önemli bir nüfuza sahiptir. Askerî, malî, idarî, hukukî, örfî vb. devlet ve toplum işlerinin birinci derecede görüşüldüğü en yüksek merci olan Divan-ı Hümayun'da, Padişah (II. Mehmed'e kadar), Sadrazam (Vezir-i azam) ve Vezirler, Kadıaskerler, Rumeli Beylerbeyi, Defterdar ve Nişancı aslî üyeler olarak yer almışlardır.[121] Uzunçarşılı'nın verdiği bilgilere göre Divan'da askerî ve örfî işleri Sadrazam, şer'î ve hukukî işleri Kazaskerler, malî işleri ise Defterdar tetkik ve mütalaadan sorumluydu.[122] Bu üyelerin İlmiyye örgütüyle ilişkisi bize, İlmiyye'nin, Osmanlı yönetiminin merkezdeki en güçlü örgütü olan Divan'daki gücünü ve konumunu gösterecektir.

Bu üyelerden Padişah,[123] daha önce üzerinde durduğumuz gibi, Halife-sultan sıfatıyla birinci dereceden din ile ilişkili siyasî aktördür. Ancak Padişahlar II. Mehmed'le birlikte Divan'a katılmamaya başlamışlardır.[124] Sadrazama gelince; bu nokta Osmanlı

Devleti'nde din-devlet ilişkilerinin değişim seyrinin anlaşılması bakımından çok önemlidir. Osmanlı Devleti'nde II. Mehmed'e kadar kamu yönetimin üst seviyedeki tüm görevlileri Ulema'dan geliyorlardı. Osmanlı Devleti'nin ilk veziri olan Alaaddin Paşa'dan Çandarlı Halil Paşa'ya kadar bütün Vezir-i azamlar Ulema sınıfından, Medrese ve İlmiyye'den gelmişlerdir. Fakat II. Mehmed, Ulema'dan olan Vezir-i azam Çandarlı Halil Paşa'yı görevinden alarak katlettirmesi, Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkilerini etkilemiştir. Bu tarihten itibaren Veziriazamlık makamı Devşirme-Kul Bürokrasisine geçmiş ve böylece Din'in ve dolayısıyla İlmiyye'nin Osmanlı yönetimindeki nüfuzu kısmen azalma göstermiştir. Ancak Devlet, devlet olarak dinle sıkı ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Kısaca II. Mehmed'den sonra Divan üyesi Sadrazamlar, Ulema'dan olmamışlardır. Divan'ın diğer üyeleri Kadıaskerler, yani Rumeli Kadaskeri ile Anadolu Kadıaskeri, adlarından da anlaşılacağı üzere İlmiyye'nin yüksek tabaka alimlerindendir. Divan üyelerinden Rumeli Beylerbeyi ise, pek nadir haller hariç genellikle Kul Bürokrasisine mensup görevliler arasından gelmiştir. Dolayısıyla İlmiyye ile bağları çok zayıftır. Defterdar'a gelince; bu görevli, Ehl-i Örf kategorisi içerisinde değerlendirilmekle birlikte İlmiye sınıfından çıkıyordu. Bu aynı zamanda Osmanlı maliye sisteminde dinin etkinliğini de gösterir. Son olarak Nişancı da Ulema sınıfından gelen bir bürokrat olarak karşımıza çıkmaktadır. Devletin dış yazışmalarını yürüten ve Padişah'ın hüküm, ferman ve beratlarına Padişah Tuğrası çeken Nişancılar, genellikle Fatih Medresesi'nin Dâhil ve Sahn bölümlerinde Müderrislik yapanlardan seçilmekteydiler. Örfî hukuk metinlerinin hazırlanması ve uygulanmasında birinci dereceden etkili olan Nişancı'nın İlmiyye örgütünden gelmesi, kuşkusuz bu alanda da dinin etkili olduğunu göstermektedir. Özetle Ulema'nın, Osmanlı yönetim sisteminin merkezî örgütü olan Divan-ı Hümayun'da etkin ve çok fonksiyonlu bir konumda bulunduğu, önemli roller üstlendiği görülmektedir.[125]

İlmiyye örgütünün, Osmanlı devlet idaresinin Taşra örgütündeki yeri ve fonksiyonuna baktığımızda orada da büyük nüfuza sahip olduğunu ve önemli fonksiyonlar icra ettiğini görmekteyiz. Bilindiği gibi Osmanlı yönetiminde taşraya biri yürütme kuvveti-

ni temsil etmek üzere Bey, diğeri de yargı kuvvetini temsil etmek üzere Kadı biçiminde birbiriyle ilişkili iki değişik görevli gönderilmiştir. Dolayısıyla idarî-askerî bakımdan Osmanlı ülkesi Beylerbeylik, Sancakbeylik ve Subaşılık şeklinde örgütlenirken, kazaî bakımdan da Kaza birimleri şeklinde örgütlenmiştir. Fakat Osmanlı yönetim sisteminin taşra örgütünü, temelde kaza adı ile örgütlenen idarî kazaî yönetim biriminin oluşturduğu söylenebilir. Kazanın adlî–idarî işlerini yürütmek, Sultan tarafından atanan Kadı'nın göreviydi. Hiyerarşik olarak Anadolu veya Rumeli Kadıaskerlerine bağlı olarak görev yapan Kadılar, otoritesi altında bulunan Kaza ve buraya bağlı birimlerde idarî, malî, askerî, beledî işlere bakmış, Şeriat'a ve örfe göre hükümler vermiş yargı gücünü ellerinde tutmuş ve yürütmeyi denetlemişlerdir. Ehl-i Şer'den olan Kadı, Ehl-i Örften,[126] yani askerî ve idarî yetkililerden olan Beylerbeyi veya Sancakbeyinden emir almak gibi bir pozisyona sahip olmamıştır. Yani hiyerarşik olarak böyle bir bağlılık sözkonusu değildir. Kaza, doğrudan doğruya merkezî yönetime bağlı bir birimdi.[127] Kazanın Kadısı, özlük işleri açısından mahallî yöneticiye değil, Kazaskere bağlıdır.[128]

Osmanlı Yönetimin bel kemiğini teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz Kadılar, İlmî-dinî bürokrasiye bağlı görevliler olarak, Padişah fermanlarının uygulanmasını, vergilerin toplanmasını ve esnaf loncalarının faaliyetlerini denetler, fiyat ve kalite kontrolü yapar, zorunlu ihtiyaç maddelerine narh koyarlardı. Kurumlarını dinî esaslara göre biçimlendirmeye çalışan bir devlet olarak Osmanlı Devleti, belediye, mülkiye, adliye ve güvenlik işlerini İlmiye zümresinden olan Kadıların uhdesine vermişti. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren merkez ve taşra yönetiminde önemli roller üstlenmiş olan Kadı, vakıflar kanalıyla neredeyse bütün faaliyet alanlarıyla ilgili bulunmaktaydı.[129] Osmanlı Devleti'nde Kadılar çok geniş yetkilerle donatılmış olduklarından İslamî sınırlar içinde bağımsız bir biçimde "istedikleri gibi" hüküm verebildiklerinden dolayı Osmanlı hukukunun, Kadı mahkemelerinin işleyişinde gizli olduğu belirtilmiştir.[130] Devletin icraat ve tasarruflarını şer'î açıdan kontrol eder, örgün ve yaygın dinî eğitimi idare ederdi.[131] Çok yüksek bir statüde bulunan Osmanlı Kadısı,[132] sadece kaza merkezi şehrin değil, etrafındaki köy ve

nahiyelerin de mülkî amiri ve yargıcı idi; sözü edilen alan onun kaza dairesiydi.[133] Yani mülkî idarenin başı olan Kadılar,[134] hem hakim, hem de kaymakam durumunda idiler. Kadılar, yalnız Şeriat hukukunu değil kanun (örf-adet) hukukunu da uygulama yetkisine sahiplerdi.[135] Yani bütün davalara Kadılar bakardı. Ayrıca örfî mahkemeler yoktur.[136] Bütün bu yetki ve görevlerinde, kendi yöntem ve anlayışlarıyla İslam dininin hükümlerini esas alıyorlardı.[137] Devletin ilk yıllarında orta büyüklükteki mülkî teşkilatlar Kadılar tarafından idare edildikleri için bu birimlere kaza denilmiştir. Günümüzde ilçelere kaza denilmesi de bu uygulamadan kaynaklanmaktadır.[138]

Kazâî-idarî bölgelerde, halkın hükümetle münasebetlerini tanzim bakımından baş otorite kabul edilen Kadıların,[139] Kadılık görevlerinde kendilerine yardım edecek bir takım kimseler, kurumlar ve toplumsal gruplar da bulunmaktaydı. Kaza merkezinin ve buraya bağlı köylerin adlî–idarî yöneticisi olan Kadıların hem kaza merkezi hem de kazaya bağlı köylerde her türlü davalara bizzat kendilerinin yetişmesi zor olduğundan kendilerine yardımcılar atamaları bir zorunluluktu. Bu yardımcıları, Naib, İmam, Subaşı, Asesler (yasakçılar), Kale Dizdarları, Muhtesib, Müftî, Esnaftan ileri gelenler, Böcekbaşı, Çöplük Subaşısı, Mimarbaşı vd. olarak tespit edebiliriz. Bunlar, davalara bakmaktan genel güvenliğe, temizlikten imar düzeninin sağlanmasına kadar çeşitli alanlarda Kadıya yardımcı olmaktaydılar. Yardımcılardan meselâ Naib adı verilen görevliler, Kadıya bağlı olarak ve Kadı adına görev yapmak üzere[140] kaza dahilindeki küçük ünitelere atanmışlardı. Naib'in en önemli görevi, Kadı adına narhın uygulanmasını gözetmek, bölgelerindeki davalara bakmak, keşfe çıkıp teftişte bulunmaktı.[141]

Kadıların yardımcısı olarak görebileceğimiz mahalle ve köy İmamları da önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir. İlmiyye bürokrasisinin hiyerarşik biçimlenmesi içinde en alt tabakalarda bulunan İmamların, Kadı veya Naib gibi hukukî özellikleri yoktu.[142] 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar mahallelerin yönetimini üstlenen İmamlar, Padişah beratı ile tayin ediliyorlardı; mülkî ve beledî amir olan Kadıların mahalle düzeyindeki temsilcileri gibiydiler. Gayrimüslim mahallelerinde ise bu görev Kocabaşına ve Papaza aitti.[143]

Özetle Kadı, Osmanlı Devleti'nin taşra yönetiminde önemli bir konumda bulunmaktaydı.

Görüldüğü gibi Şeyhülislam'ın başında bulunduğu İlmiye teşkilatı içindeki dinî organ ve elemanlar, mahallî nitelikli malî ve idarî görevleri de yürütmüşlerdir. Yani hem bizzat dinî hem de idarî işlerde yetki sahibi olmuşlardır. Bunun nedeni, Devlet'in, başta belirttiğimiz gibi din ile çok yakın ilişki içerisinde olması, Devlet idaresinde kuvvetler ayrımının olmaması, dinî olan ve dinî olmayan şeklinde siyasî, kurumsal farklılaşma, uzmanlaşma ve ayrımlaşmanın bulunmamasıdır. Bu durum, Ulema'nın Osmanlı düzeni içerisinde ruhanî bir gövde, bir ruhban sınıfı oluşturmadıklarının,[144] hatta *din adamı* kategorisine sokulamayacaklarının[145] da izahıdır.

Başında Şeyhülislam'ın bulunduğu Ulema sınıfının en önemli işlevi, siyasî otorite ve iktidarı; Sultan-halife'nin makamını ve yaptıklarını, izlediği siyaseti ve aldığı kararları dinî nokta-i nazardan meşrûlaştırmasıdır. İslam'ın Sünnî yorumunun, Osmanlı siyasî rejiminin önemli esaslarından biri olması, bunu gerekli kılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Şeyhülislam ve Ulema'nın Osmanlı Devleti'ndeki etkin nüfuzu anlaşılacaktır. Osmanlı düzeninde hukukun "en yüksek makamı"[146] ve özelde "dinî kurumun başı" olarak Şeyhülislam'a[147] Padişahı azletme yetkisi tanınmıştır.[148] Dolayısıyla İlmiyye tarîkinin başında bulunan Müfti'l-En'am'ın[149] meşrulaştırıcı işlevi, Halife-sultanın iktidarda kalmasının temel şartıdır Osmanlı Devleti'nde.[150] Bu nedenle Sultan'ın, kendi örfî karar ve uygulamaları da dahil bütün kanun ve icraatlarını, dinî meşrûlaştırımdan geçirmesi gerekmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın Halife-sultan'a veya Bab-ı Ali'ye karşı giriştiği *isyan* veya *ihtilal*lerde de Ulema meşrulaştırıcı bir rol oynayarak yine önemli bir yerde durmaktaydı.[151]

Bu meşrûiyet gücünden dolayı yönetici Askerî sınıfın mensupları olarak Ulema'ya, diğer halka yapılan sıradan muamele yapılmamıştır. Fitne çıkmaması ve Ulema'yla onlara tâbi olan halkın *isyan* etmemesi için Ulema'ya karşı çok nazik ve dikkatli davranılmış, Askerî bürokrasi içerisinde yer alan diğer gruplardan, yani icraî askerî sınıftan farklı olarak İlmiye zümresi kolay kolay katledilmemiştir.[152]

Osmanlı Devlet ve toplum düzenindeki iki temel sınıftan (askeriyye ve reaya: Yöneten ve yönetilen)[153] askerî sınıf içinde yer alan Ulema, maişetlerini Devlet'ten sağlıyorlardı. Devlet, bu yolla Ulema'yı, bunlara bağlı olan eğitim sistemini ve adalet personelini kontrol altına almayı amaçlıyordu.[154] Ancak Ulema'nın ve Dinî bürokrasinin (İlmiyye bürokrasisi) konumu, devlet içinde sıradan bir konum değildi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Ulema-'nın devlet hiyerarşisi veya genel kamu bürokrasisi içinde güçlü bir konumu mevcuttu. Denilebilir ki İlmiyye, geleneksel Osmanlı siyasî-idarî sisteminde fiilen ayrıcalıklı bir gruptur.[155] Yönetici seçkinlerin diğer kesimlerine nazaran güçlü bir konumdadır. Bu nedenle de Şeyhülislam, Kazaskerler, Müderrisler vb.,yani İlmiyye sınıfı yüksek gelirlere sahiplerdi; mali konumları kendi yönetim ve kontrolü altındaki dinî vakıflar tarafından destekleniyordu. İlmiyye grubunun şahsî mal varlıkları müsadereye tabi olmadığı gibi doğrudan mirasçılarına geçebiliyordu.[156] Vergiden muaflardı. *Sosyal itibar*ları ise iktisadî seviyelerinden daha da yüksekti.[158] Ayrıca Ulema, yönetici seçkin zümre içinde yer alan tabakalar arasında medeni haklar bakımından da ayrıcalıklı bir yere sahipti.[159] Bu konum, Ulema'yı ve onlara bağlı kurumları güçlü göstermeye yetiyordu.

Fatih döneminden itibaren Kapıkulu sisteminin yerleşmesiyle birlikte Ulema'nın yetki ve fonksiyonlarında bir azalma olmakla birlikte Ulema devlet örgütü içindeki güçlü konumunu Klasik Dönem boyunca daima korumuştur.

Osmanlı toplum ve devlet düzeni içerisinde ilim ve bilgi gücünü temsil eden İlmiyye teşkilatı, yüklendiği misyonun gereği olarak Osmanlı eğitim sistemini de elinde bulundurmuştur. Osmanlı eğitiminin esasını teşkil eden Medreseler tamamen Ulema-'nın elinde bulunmuştur.[160] Gerçi idareci tabakanın yetiştirildiği bir saray mektebi olan Enderun da vardı, fakat Enderun da genel oryantasyonu bakımından Medrese ile paraleldi.[161]

Bu noktada bir hususun altını çizmemiz gerekmektedir: Nasıl Ulema, bir ruhban sınıfı teşkil etmiyorsa, aynı şekilde Ulema'nın kontrolünde olan Medrese de ruhban veya din adamı yetiştiren bir ruhban sınıfı okulu veya eğitimi değildir. Osmanlı Devleti'nde din-devlet ikilemi olmadığı, dinin dünya hayatını da

düzenlediği inancıyla siyaset yapıldığı için Medreseler de her türlü bilimlerin, hatta edebiyatın öncülük ve önderliğini yapmıştır.[162] Ayrıca Medrese mezunları Sadrazamlığa kadar her kademede idarî makamlara yükselebilmişlerdir.[163] Dolayısıyla Medreselerde din-dünya ayrımı yapılarak hareket edilmemiş, dinî eğitim-din dışı eğitim ikilemine yer verilmemiştir. Bu nedenle Medreselere dinî eğitim kurumları olarak bakmak Osmanlı eğitim sistemi gerçekliğine uygun düşmez. Buna bağlı olarak belirtmeliyiz ki Medreseler devletten bağımsız değil, devlet örgütü içinde organize olmuş eğitim sisteminin merkezleridirler.

Osmanlı eğitim sisteminde, genel hiyerarşik yapıya uygun olarak ilimler hiyerarşisi mevcuttu. Bu hiyerarşi temelinde Ulemâ, felsefe, tarih, coğrafya, aritmetik gibi aklî ilimleri (ulûm-i aklîyye) ve tıp, geometri, tarım, imâlat gibi tabiî ilimleri (ulûm-i tabîa) din ilimlerinden (ulûm-i din) ve fıkıh ilminden daha düşük bir seviyeye yerleştirmiştir.[164]

Buraya kadar söylediklerimizden Osmanlı Devleti'nde gerek merkezde, gerekse taşrada, İlmiyye Bürokrasisi'nden gelen sorumluların önemli görev ve fonksiyonlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu görev ve fonksiyonlar göstermektedir ki İlmiyye Teşkilatı, Osmanlı Devlet idaresinde başat bir etkinlik göstermişlerdir.[165]

Osmanlı Devleti'nde Ulema'nın statüsüne paralel olarak yüksek bir statüye sahip olan Şeyhülislam, Ulema'nın başı olmak itibariyle de devlet bürokrasisi içerisinde de yüksek bir konumdadır. Devlet işlerinin Padişah adına görüşüldüğü ve onun adına kararların alındığı bir kurul olan ve en temel işlevi siyasî-idarî iktidarı elinde tutan Halife-sultana yardımcı olmak olan Divan-ı Hümayun'un[166] üyesi değildi, fakat önemli konularda kanaatleri alınmak ve dinlenmek için Divan'a davet edilirdi. Ayrıca kendisi Divan üyesi olmasa da kendi örgütüne bağlı olan Kadıaskerler üye idiler. Meşihat-i İslâmiyye makamında oturan ve devlet protokolünde yeri Sadrazam'dan sonra gelen Şeyhülislam, diğer adıyla Müfti'l-En'am, Osmanlı devlet ve toplum düzeni içerisinde İslam hukukunun muhafızı, Halife-sultanın "dinî" vekili, taşıdığı misyon ve icra ettiği fonksiyon gereği devletçe en önemli ve en etkili şahsiyettir. Daha önce de belirttiğimiz gibi,

Şeyhülislam'ı her ne kadar Padişah tayin etse de Şeyhülislam göreve geldiğinde icabında onu hal' edebilecek ve idarenin karar ve eylemlerini Şeriat'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedebilecek[167] konumdadır.

Kuşkusuz Şeyhülislamlık siyasî otoriteye -resmen Sultan'ın mutlak vekili olan Sadrazama- bağlı olarak çalışan, devletin genel idaresi içinde görev icra eden resmi bir organdır. Fakat İslam hukuku alanında hüküm verme ve denetleme yetkisinin olması Şeyhülislamı, bürokrasinin en serbest hareket eden, siyasî hayatın işleyişini en fazla etkileyen devlet organı düzeyine yükseltmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde Ulema'nın da başı olarak Şeyhülislam[168] en güçlü politik figürü oluşturmuştur.

Din, siyasî rejimin önemli temellerinden biri olduğundan, Şeyhülislam, Ulema'nın başı olarak ve Ulema adına Klasik Osmanlı siyasî-idari sistemi içinde Halife-sultan'ın otoritesini meşrulaştırıcı bir işleve sahip olmuştur. Bu işlevi onu daha da güçlü bir konuma getirmiştir. Ancak ekleyelim ki bu güçlülüğü, Şeyhülislam'ı devletten bağımsız bir erk olarak algılamamıza neden olmamalıdır. Zira her halükarda Şeyhülislam Devlet örgütünün içinde yer almaktadır.

Bu noktada bir hususa işaret etmekte yarar görüyoruz: Osmanlı Devleti'nde Sadrazamı, Sultan'ın dünyevî vekili, Şeyhülislamı da dinî vekili olarak değerlendirmek, Osmanlı Devleti'nin devlet anlayışına uygun düşmez. Zira Osmanlı Devleti'nde Halife-sultan, hem dinî hem de dünyevî liderdir. Devlet örgütünde yer alan Sadrazam da dinin dışında bir yerde durmamaktadır. O da devletin bir memurudur. Ancak Sadrazam'ı Devlet'in genel idaresinin başındaki yönetici, Şeyhülislam'ı da daha özel ve fakat daha etkin ve daha güçlü bir biçimde -resmen Sadrazama bağlı bulunsa da- Padişahın vekili namıyla devleti dinî yönden kontrol eden, devletin siyasî hukukunun ve idarî icraatının şeriat hükümleri dairesinde yürütülmesi için Sadrazama ve Padişaha yardım eden bir şahsiyet olarak görebiliriz.[169] Devletin hiç bir işi, Şeyhülislam'ın Şeriat esaslarına göre karar manasına gelen fetvası alınmadan yapılmaz.[170] Şeyhülislam devlet vükelasının yalnız içinde ve yalnız onlardan biri değil, Sadrazam ile birlikte vükelanın başında bir statüde yer almaktadır.[171]

Şeyhülislamlık makamının yüksek bir yere gelmesinde 16. yüzyıl Şeyhülislamları olan Zembilli Ali Cemalî , İbn Kemal ve Ebussud Efendiler'in büyük rolleri olmuştur. Bunları uzun süre Şeyhülislamlık makamında kalmaları (toplam 60 yıl), Şeyhülislamlığın konumunu yükseltmiş, en büyük yargı mercii olan Rumeli Kadıaskerliğinin üstüne çıkartmış ve böylece Divan üyesi Kadıaskerler de dahil İlmiyye sınıfının başı ve temsilcisi Şeyhülislâm olmuştur.[172]

Bürokrasi kavramının içinde saklı bulunan belli bir örgütlenme biçimi, hiyerarşik yapı, yetki ve sorumlulukların kullanımı vb. nitelikleri taşıması nedeniyle Şeyhüyislamlığı en iyi ifade eden temel kavram *ilmî (dinî) bürokrasidir.*[173] Ulema'nın veya sonraki anlamıyla İlmiye'nin, devlet içindeki etkinliği, bir yönüyle de kamu bürokrasisi ve yönetim teşkilatı içinde onun kendi bürokrasisini oluşturmasına ve bu bürokrasi içerisinde düzenli sağlam bir hiyerarşi kurmasına bağlı olmuştur. Bu hiyerarşik yapıya *İlmiyye hiyerarşisi*[174] ("dinî hiyerarşi") ve bu hiyerarşinin içinde yer aldığı örgütlenmeye *İlmiyye bürokrasisi ("dinî bürokrasi")* denilebilir. Dolayısıyla İlmî-dinî bürokrasinin olduğu yerde İlmî-dinî hiyerarşi ve tabiatiyle *ilmî-dinî farklılaşma*dan da söz edilebilir.

Osmanlı Devleti, İmparatorluğun din işlerinin yürütülmesi için büyük ve güçlü bir hiyerarşi oluşturmuştur. Kuşkusuz bu hiyerarşinin oluşumunda rol alan aktörler, Ulema'dır. Ulemanın oluşumunda aktörlük yaptığı bu hiyerarşi ve onun içinde yer aldığı bürokratik yapı, bir yandan kendi içinde güçlü bir ilişkiler ağı geliştirirken, bir yandan da devletin diğer yöneticileri ve Padişah ile verimli bir işbirliği mekanizması sağlamış, Padişah'ın dinî meşrûlaştırımını gerçekleştirmiştir.[175]

Bu bağlamda İlmiyye'nin bürokratik ve hiyerarşik yapılanması için dinî *bürokrasi* ve *hiyerarşi* ifadesini kullanırken de dikkatli olmak gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin kendine özgü yapısı gereği bir din adamı sınıfı, bir ruhban sınıfı veya bir kilise teşkilatı olmamış,[176] devlete rağmen bir *Ulema pramidi* oluşmamış[177] ve dolayısıyla Ulema devletin dışında ve devletten bağımsız olarak varlık göstermemiştir. Öyle ise Osmanlı Devleti'nde dinî bürokrasi ve dinî hiyerarşi dediğimiz zaman kastettiğimiz,

devletin genel askerî bürokratik yapısı içerisinde yer alan İlmiyye teşkilatının kendi örgütlenme tarzı ve bu örgütlenme içindeki hiyerarşik yapı, yani İlmiyye bürokrasisidir. Bu kavramlaştırmayı yapmaktaki amacımız da kavramın İlmiyye teşkilatını daha iyi tanımamıza yardımcı olması ve dinin devlet içindeki örgütlenme gücünü daha net görmemizi sağlamasıdır.

Osmanlı resmî devlet bürokrasisi içinde yer alarak dinî ve idarî hizmetleri yürüten İlmiyye teşkilatı mensupları, devletin memuru olmakla birlikte onlardan herbirinin değişik tarikatlarla ilişkileri bulunabilir. Fakat İlmiyye'nin örgütlenmesinin tarikatlardan farklı olduğunu unutmamak gerek.[178]

Devletin merkezî idare örgütünün, başka bir ifadeyle askerî bürokrasinin önemli bir bölümünü oluşturan İlmiyye, eğitim-öğretim, sivil yargılama, hukukî ve dinî danışmanlık, kentlerin yönetimi gibi mühim hizmetleri yerine getiren kamu kurum ve kuruluşlarını bünyesinde toplamaktadır.

Osmanlı siyasî-idarî sisteminde İlmiyye, Meşihat-i İslâmiyye kurumunda örgütlenerek kazâî-idarî hizmetleri veren Kadılık, eğitim hizmetleri veren Medreseler, dinî bilgi danışma ve müşavirlik hizmetleri sunan Müftilik teşkilatlarını bünyesinde toplamıştır. Başka bir ifadeyle İlmiyye bürokrasisinin yürüttüğü hizmetler, dinî ve hukukî danışmanlık, eğitim ve öğretim, yargılama ve yönetim olmak üzere üç kısımda özetlenebilir.[179]

Bu hizmet ve görevleri bünyesinde toplayan İlmiyye bürokrasisi, hiyerarşik yapı itibariyle şu unsurları ihtiva etmektedir: 1. Şeyhülislam; 2. Kadıaskerler (Rumeli Kadıaskeri, Anadolu Kadıaskeri); 3. İstanbul Kadısı; 4. Vilayet Kadıları, Müftileri ve Müderrisleri; 5. Sancak Kadıları; 6. Naipler; 7. Cami ve mescidlerdeki din görevlileri (İmam, Müezzin, Temizlikçi vs.)[180]

İlmî-dinî hiyerarşik yapının en üstünde bulunan Şeyhülislamlar, sistem içinde İlmiyye bürokrasisinin başında bulunduklarından bir idarî şef, Padişahların hal' fetvası verme yetkisine kadar bir çok siyasî yetkiyi elinde bulundurduklarından bir *siyasî aktör* olarak rol oynamışlardır.[181]

Koçi Bey'in ifadelerine göre Klasik Dönemde adet ve kanun gereği Ulema zümresinin içinden en alim, en erdemli ve en muttaki şahsiyetler Şeyhülislam olmuşlardır. Şeyhülislam olan

alimler, devlet erkanı arasında büyük bir saygınlığa sahip olmuştur.[182]

Şeyhülislam'ın İlmiyye örgütünün yönetimine ilişkin olarak yaptığı işler, Müderrislerin, Kadıların ve Müftîlerin tayin ve terfi işlemlerini yerine getirmektir. Bu işlerin gerçekleştirilmesine yardımcı olmak amacıyla Şeyhülislamlık makamına bağlı geniş bir sekreterler kadrosu kurulmuştur.[183]

Şeyhülislam'ın görevlerini; fetva vermek, başında bulundukları İlmiyye örgütünü yönetmek, (Kadı, Müderris ve Müftilerin tayin ve terfi işlemlerini yürütmek), 1759 yılında Sultan III. Mustafa tarafından başlatılan Saray'daki Huzur Derslerine katılacak Mukarrir (Kur'an'dan ayet okuyan) ve Muhatab(soru soran)ları seçip Saray'a göndermek vs. şeklinde hülasa etmek mümkündür. Kısaca Şeyhülislam, biri idaresi altında bulunan İlmiyye mensuplarıyla ilgili, diğeri ise dinî-siyasî nitelikli fetva ve Divan-ı Hümayun'a bilgi vermeye dair olmak üzere iki fonksiyon icra etmektedir. Bunlardan ilkine idarî, ikincisine ise siyasî işlevler denilebilir.[184]

İlmî bürokrasinin ve Müftiler hiyerarşisinin tepesinde en yüksek hukukî ve dinî otoriteyi temsilen İstanbul müftisi Şeyhülislâm[185] bulunurken onun altında Rumeli ve Anadolu Kadıaskerleri yer alırdı.[186] Bir kilise veya din hükümdarlığı olmayan[187] Osmanlı Hilâfet-sultanlığı bünyesinde konumlanan İlmiyye bürokrasisi'nde Şeyhülislam, en üstün iftâ otoritesi, yani devlet işlerinde karşılaşılan bazı sorunlarda İslam hukukunun yargılarının ne olduğunu ortaya koyma otoritesi iken, Kadıaskerler devletin en üstün kaza, yani yargı otoritesidir. Başka bir ifadeyle Kadıaskerler Osmanlı Devleti'nin Adliye teşkilatının başı durumundadırlar. Yani Osmanlı yargı sistemi, tepede iki Kazaskerin yer aldığı bir hiyerarşi içinde organize edilmiştir.

17. yüzyıla kadar Sadrazamın arzı ile Padişah tarafından atanırken, bu tarihten itibaren gittikçe itibar ve etkinliğini arttıran Şeyhülislam tarafından atanmaya başlanan[188] Kadıaskerler, Sadrazam ile Şeyhülislam'dan sonra Devlet'in ve Divan'ın en büyük şahsiyetleridir. Rumeli Kadıaskeri(Sadr-ı Rum), hiyerarşik yapılanmada Anadolu Kadıaskerinden (Sadr-ı Anadolu) önde gelir. Rumeli'deki Kadılar Rumeli Kadıeskeri'nden, Anadolu'daki Kadı-

lar Anadolu Kadıaskeri'nden sorumludurlar.[189] Her iki Kadıasker de Divan-ı Hümayun'un asıl üyesidirler. Osmanlı Devleti'nde ilk defa I. Murat tarafından 764/1363'te Bursa'da ihdas edilen Kadıaskerlik kurumunun, Klasik Dönem boyunca Osmanlı merkez ve taşra yönetim hiyerarşisi içerisinde önemli yer, işlev ve rolleri olduğunu söylemek mümkündür. Kadıaskerlerin, Osmanlı yönetiminde güçlü olmalarının temelinde, Divan-ı Hümayun'un asıl üyeleri olmaları ve Sultan'a arzda bulunma yetkisine sahip bulunmaları yatmaktadır.[190]

Kadıaskerlerin hiyerarşik yapısında en üstte Rumeli Kadıaskerliği onun altında Anadolu Kadıaskerliği, bir altta İstanbul Kadılığı, onun altında ise Mevleviyet denilen Osmanlı yönetiminin Bursa, Edirne, Halep, Kahire, Şam gibi şehirlerin Kadılıkları bulunuyordu. Bu Kadılardan sonra sancak ve kaza Kadılıkları yer alıyordu.[191] Yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi adlî, malî, beledî ve mülkî pek çok alanda görev icra eden Kadı, Naib, İmam, Subaşı gibi yardımcı elamanların yardımıyla yerine getirdiği fonksiyonları açısından Padişahın temsilcisi olduğu gibi, yetki alanındaki icraî gücünü de Padişah'ın otoritesinden almaktadır.[192]

Klasik Osmanlı yönetiminde Kadıların belediye veya mahkeme gibi kurumsallaşmayı temsil eden ofisleri mevcut olmamıştır. Hangi binaya yerleşirlerse orası mahkeme veya belediye binası sayılırdı aynı zamanda.[193] Bu, Klasik Dönem boyunca sözünü ettiğimiz "dinî bürokrasi" ile hiyerarşinin katı ve sert bir özellik taşımadığını göstermektedir.

"Dinî bürokrasi"de şeriat ve fıkıh uzmanları olarak sorulan sorulara fetva vermekle yükümlü olan kimseler olan Müftilerin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi İlmiyye Bürokrasi'sinin hiyerarşik yapısında Müftiliğin en yüksek makamı, İstanbul Müftiliği, yani Şeyhülislam'dır. En alt seviyedeki Müftilikler ise kasaba-kaza müftilikleriydi. Kasaba Kadılığı seviyesindeki Müftilikten Uleman'ın, Şeyhülislamlığa kadar yükselmesi mümkündü. Dinî-hukukî bir müşavir olarak işlev gören Müftiler ve Şeyhülislam fetva verirlerdi; ancak yargı işlemine müdahelede bulunma hakkına sahip değillerdi.[194] Özetle "Din bürokrasisi" içinde Müftilik örgütü, bu bölümde en yüksek makam olan İstanbul Müftiliği, yani Şeyhülislamlık ile en alt seviyedeki

kaza-kasaba Müftilikleri arasındaki müftilikleri ihtiva eden yapıyı[195] ifade etmektedir.

Osmanlı Devleti'nde konumu ve yüklendiği misyon gereği Ulema, medreselerden de sorumluydu. Çoğunlukla Padişahlar, Şehzadeler, Padişah hanımları ve anneleri, yüksek tabaka dinî ve askerî görevliler tarafından yaptırılan ve Vakıf esasına göre kurulmuş olan Medreseler, bu özelliğine rağmen, devlet gelirleriyle faaliyet gösteren, idarî ve malî özerkliğe sahip eğitim kuruluşlarıdır. Vakıf kurumlar olan Medreselerde Müderrisler önemli bir işleve sahiptirler. Önemli Müderrisler, Şeyhülislam tarafından atanırdı. Müderrislerin görevi öğrencilere ders vermek, eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek ve bunun dışında Medresenin yönetimi ile ilgilenmek vs. idi.

Medreselerde Müderrisin yardımcısı olarak Mu'id de tedris heyeti içinde yer almış ve önemli bir işlev icra etmiştir. Mu'id, akademik kariyerin en alt basamağında bulunan, Müderrislerin derslerini öğrencilere tekrar ettiren ve Tetimme'de ders veren yardımcı öğretim üyesiydi.

Kadılar tarafından denetlenen Medreselerde eğitim açısından en önemli unsur olarak görünen Müderrisler, XVI. yüzyıla kadar Kadıaskerlerin Padişah'a arzları ile görevlerine atanırken, bu tarihten itibaren Ellili Medreselerin üstündeki Müderrisler Şeyhülislam'ın isteği ve Sadrazamın inhası ile, Ellili Medreselerin altındaki Müderrrisler ise Kadıaskerler tarafından atanmıştır.[196]

Sonuç olarak Şeyhülislâmlığın veya İlmî Bürokrasinin bünyesinde, Müşavirlik Örgütü olan Müftilik, Yargı örgütü olan Kadılık ve Eğitim örgütü olan Medreseler şeklinde üç örgüt bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu örgütler, bir bütün olarak İlmiyye Bürokrasisini oluşturmakta ve bu bürokrasinin zirvesinde Şeyhülislam yer almaktadır. Örgütler, Şeyhülislam'a bağlı olarak hiyerarşik bir yapıya sahiptirler. Ancak bu hiyerarşik yapının, aralarında geçiş olmayan, kendi içine kapanan katı tabakalar şeklinde olmadığını görmekteyiz. Tersine İlmiyye hiyerarşisi içerisinde bir mobilite olduğunu, hiyerarşik yapıyı oluşturan tabakalaşmanın donuk değil, akışkan ve hareketli olduğunu gözlemlemekteyiz. Bir sosyal grup olarak İlmiyye'de yer alan görevliler, devletin çeşitli kurum ve kuruluşlarında görev yapmışlar, sözgelimi Müderrisler, seviye-

sine uygun Kadılıklara geçebilmiş, devletin çeşitli memuriyetlerinde önemli fonksiyonları yerine getirmişlerdir. Mesela Semaniye veya daha yüksek bir Medrese Müderrisi 500 akçelik bir Mevleviyet Kadılığına yükselebilirdi. Daha sonra buradan İstanbul Kadılığına, oradan da Kazaskerlik ve Şeyhülislamlık makamına çıkabilirdi. Bunun yanında Dahil ve Sahn Müderrisleri Divan-ı Hümayun'da Nişancı olabilmektedirler.[197] Hülasa İlmiyye teşkilatındaki hiyerarşi, Medrese, Kadılık ve Müftilik örgütlerinin kendi içlerinde ve aralarında belli bir takım kriterlerle geçişlerin rahatlıkla yapılabildiği bir yapıya sihiptir.[198]

Araştırmanın sınırları dahilinde buraya kadar verilen bilgilerden Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet ilişkisinin ana çizgilerinin ortaya çıktığını düşünüyoruz. Özetle Klasik Dönem Osmanlı Devleti, din-devlet ayrımı öngörmemiştir. Hilafet-saltanat sistemine sahip olan Devlet'in en üstünde hem siyasî-maddî hem de dinî otoriteyi elinde tutan Halife-sultan bulunmaktadır. Devletin bütün kurum ve kuruluşlarında temelde dinî esasların etkinliği hüküm sürmektedir. Ulema, Din'in ve ilmin önderliğini yürütmek sıfatıyla devlet içinde önemli işlev ve rolleri olan bir sınıftır. Ulema, dini tekelinde tutan bir grup olmadığı gibi devletten bağımsız veya devletin dışında bir örgütlenme de değildir. Dolayısıyla İlmiyye sınıfı, Hıristiyanlıkta olduğu vechile bir din adamı veya Ruhban sınıfı özellikleri taşımadığı gibi Ulema'nın oluşturduğu İlmiyye Bürokrasisi, devlet kamu bürokrasisi içinde yer alan bürokratik-hiyerarşik bir yapılanmayı ifade etmek için kullanılmaktadır.[199] Dinî bürokratik örgüt, devletle din arasında dengeli ilişkiler kurulması ve dinî çerçevede halkla devlet arasındaki ilişkilerin sağlıklı yürütülmesinde büyük roller üstlenen aktörlerin oluşturduğu bir teşkilattır.

Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisi sözkonusu olduğunda daha önce de ifade ettiğimiz gibi bunu sırf Ulema-devlet ilişkisi olarak anlamamak gerekmektedir. Ulema-devlet ilişikisi, din-devlet ilişkisinde sadece sınırlı bir alanı ifade etmektedir.

Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisi, Batı yönetim biçimleri baz alınarak yapılan din-devlet ilişkisi tipolojilerinden hareketle izah edilemeyecek özellikler taşımaktadır. Kanaatimizce Osmanlı Devleti'ni kestirmeden bir sezaro-papizm, teokrasi, nim-

teokrasi veya laiklikle izah etmeye girişmek, bizi ancak Osmanlı Devlet gerçekliğini anlama imkanından uzaklaştırmaya yarayacaktır.[200] O nedenle Osmanlı Devleti'ni kendi gerçekliği içerisinde anlamaya çalışmak gerekmektedir ve bize göre Osmanlı Devleti, kendine özgü sosyal ve siyasal yapısıyla Hilafetle Saltanatı birleştiren ve meşrûiyyetini dini eksene oturtarak sağlayan Hilafet-saltanat devletidir.

Şu halde Birinci Bölüm'de yapmaya çalıştığımız din-devlet ilişkisi tipolojimize göre Osmanlı Devleti, *meşrûiyetini temelde dinden sağlayan, din ile yönetimin bir olduğu geleneksel hilafet-saltanat devleti* olmaktadır.

3.2. TANZİMAT'I HAZIRLAYAN ŞARTLARIN OLUŞUM SÜRECİ

3.2.1. Değişim Sürecinde Devlet, Din ve Ulema

Yönetim aygıtında yeni bir örgütlenme veya yapılanmaya, devlet ve halk arasındaki ilişkilerin farklı bir biçim almasına, çeşitli toplumsal kesimlerin hiyerarşik yapısında yeni durumların doğmasına, toplumsal ilişkilerin yeniden inşasına ve dinî, fikrî veya kültürel alanlarda yeni şartların oluşmasına yol açan değişmeye, *siyasî değişme* diyebiliriz.[201] Bu çerçevede her toplumda, iç ve dış şartların etkisiyle ortaya çıkan yeni durumlara cevap olarak sürekli bir siyasî değişim gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Siyasî değişim, toplumların, tabiatla ve diğer toplumlarla ilişkilerini, her bir toplumun kendi içindeki sosyal grup veya kümelerin karşılıklı ilişki ve etkileşimlerini, eski kuşakların yok olup yenilerinin meydana gelmesi sonucu durmadan devam eden personel dolaşımlarını kapsamına alır. Teknolojik yenilik, değişim ve farklılaşmalar, ticarî ve ekonomik değişimler, savaşların getirdiği şartlar, hanedan değişimi, saray darbesi, müstesna ve karizmatik bir siyasî liderin ortaya çıkması, ilmî, kültürel veya fikrî hareketler, farklı toplumsal çıkarları temsil eden seçkin kesimlerle dinî, kültürel grup veya sınıfların içinde yer aldığı sosyal kümelerin yükseliş ve düşüşü, toplumda oldukça önemli siyasî ve

sosyal değişimlere yol açabilir. Belirtmek gerekir ki siyasî değişim, tedrici ve ansızın, küçük ve büyük, barışçı ve çatışmacı/savaşçı, hoşgörülü ve şiddete dayalı, yumuşak ve sert gibi farklı niteliklerde olabilir.[202] Tek yöntemin veya tek türün geçerli olduğu bir siyasî değişim düşünmek olası görünmemektedir.

Siyasî değişimler, niteliklerine göre bir toplumun, kendi içinde büyük dönüşümlere neden olabileceği gibi, parçalanıp dağılmasına, küçülüp büyümesine, başka bir toplumun hegomanyası altına girmesine veya tersine başka bir toplumun bağımsız kimliğine son vermesine, hatta başka devlet veya devletlerin yok olmasına yol açabilirler. Siyasî değişimler, bir toplum ve devleti büyültüp güçlendirebileceği gibi, zayıflatıp geriletebilir, hatta *çöküşle* yüzyüze getirebilir. Bu durumda siyasî değişim, nötr bir kavram olup, devlet veya toplumun varlığını sürdürmesi noktasında hem olumlu hem de olumsuz gidişatı objektif olarak ifade eden bir kavramdır.

Siyasî değişim, yukarıda ifade ettiğimiz gibi devleti çeşitli şekillerde etkileyerek onun varlığını daha bir kuvvetle devam ettirmesine vesile olabileceği gibi, parçalanıp dağılmasına veya çöküp yok olmasına da yol açabilir. Bu noktada dinin önemli rolünü hatırlamak gerek. Din, sosyal ve siyasî değişimlerde başat rol oynayan olgulardandır. Dinin, dinî grup, cemaat, kurum ve kuruluşları, toplumu, siyaseti, iktidar seçkinlerini, devlet sistemini nasıl etkilediği, siyasî değişimlerin gerçekleşmesinde çok büyük fonksiyonlar gördüğü bilinmektedir. Dinin bu etkin varlığından dolayıdır ki din-devlet ilişkileri, sıkı ya da gevşek, ama hep canlı olmuştur.

Din-devlet ilişkileri, her zaman aynı yönde seyretmemiş, sürekli olarak değişim içerisinde olagelmiştir. Bu nedenle din-devlet ilişkilerinin temel özelliğinin değişim olduğunu söyleyebiliriz. Değişim, özellikle ondokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesi ve biliminin *doğrusalcı tarih anlayışının* iddia ettiği gibi hep ileriye doğru değil, geriye doğru da olabilir. Zaman akıp gittiği için zamansal bir ilerlemeden söz edilebilirse de sosyolojik olarak toplum, kültür, medeniyet ve devletler, çökebilmekte ve yerlerine başkaları gelebilmekte, geçebilmektedir. Din-devlet ilişkileri noktasında belirleyici olan, devletlerin dine veya dinlere karşı or-

taya koydukları tavır ve davranışlarla dinlerin devletlere karşı sergiledikleri tavır ve davranışlardır. Ayrıca devletin güçlü olduğu dönemlerle, zayıf olduğu ve çöküş sürecine girdiği dönemler, din-devlet ilişkilerinin seyrini etkileyebilmektedir. Dinin, dinî düşüncenin veya dinî davetin etkin olduğu dönemlerle zayıf olduğu dönemler de din-devlet ilişkisinin seyrini çeşitli biçimlerde etkileyebilir.

Değişim sürecinde din-devlet ilişkilerinin seyri, dinin lehine olabileceği gibi devletin lehine de olabilmektedir. Dinin değişmesine, reformasyonuna, modernizasyonuna veya etkinliğinin azalmasına sebep olabileceği gibi devletin olumsuz yönde değişmesine ve yıkılmasına da sebep olabilir. Veya her iki olgunun da birlikte güçlenip varlık sürdürmelerine meydan verebilir. Ayrıca din-devlet ilişkileri çerçevesinde din aktiviteli veya devlet aktiviteli değişimler, toplumun yükselmesine de vesile olabilir, çökmesine de. Özetle değişim çok yönlüdür ve siyasî ve sosyal değişimlerde din büyük roller oynar.

Osmanlı Devleti'nde genel olarak değişim Siyasî değişimle ilgili bu kısa girişle birlikte Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'a gelinceye kadar geçen süre içerisinde Devlet ve Dinde meydana gelen değişimleri din-devlet ilişkisi bağlamında ele alarak *Tanzimat'ın oluşum sürec*inin anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalışacağız.

Öncelikle şu tespiti yapmamız gerekmektedir: Osmanlı devleti ve toplum hayatında değişimin merkezinde siyasî yapı, yani devletin kendisi bulunmaktadır. Elbette devlet katında meydana gelen değişmeleri, toplumdan ayrı ele almak mümkün değildir. Ancak Osmanlı'da değişimde devletin halka nazaran çok daha önde olduğunu, toplumun değişiminde, iktidarın öncü rolü oynadığını görmekteyiz. Osmanlı Devleti, değişen şartlarla birlikte kendini gösteren bir takım problemleri aşmak için bazı çaba ve yenilik hareketlerine girişmiş, bu çaba ve hareketleri devlet olarak bizzat kendi yürütmüş, yapılan yeniliklerin konusunu da kendisi belirlemiş[203] ve bu düzlemde topluma öncülük etme yolunu seçmiştir. Bu, Osmanlı toplumunun inanç ve pratiğinde *büyük adamlara* verilen değerle izah edilebilir.[204]

Osmanlı Toplumu ve Devleti'ne baktığımız zaman, "İnsanlar, meliklerinin dini üzeredir", "Baş düzgün olursa beden de düzgün

olur", "Balık baştan kokar" ve "Yönetici iyi olursa yönetilen de iyi olur" gibi sözlerin[205] bir yansıması olarak devlet merkezli bir anlayış ve yapılanmanın var olduğunu, siyasî, sosyal, kültürel vb. değişimin devlet ve yönetici elit öncülüğünde seyrettiğini görürüz. Bu yüzdendir ki Osmanlı toplumunda değişim yukarıdan başlatılmış ve devam ettirilmiştir. Devletin yükselişi, Padişah, Şeyhülislam, Ulema, Sadrazam, Vezirler, Kalemiyye vb. üstte bulunan elit veya seçkinlerin önderliğinde gerçekleştiği gibi çöküşten kurtuluş çabaları da yine bu elitlerce yürütülmüştür. Naîma'da görüldüğü gibi Osmanlı tarihçi ve düşünürleri de aynı doğrultuda büyük adam anlayışına sahiptirler.[206] Devletin ve siyasî elitlerin kendileri devletçi ("seçkinci"); ama toplum da bunu kabullenmiş, hatta böyle olmasını istemiş gibi görünmektedir. Mecburî kültür değişmesinin gerçekleştiği Tanzimat Dönemi'nde[207] de bu açık bir biçimde görülebilmektedir. Bu dönemde de günümüze kadar geldiği haliyle modernleşmeyi, batılılaşmayı ve ıslahat çabalarını devlet ve yönetici sınıf bizzat kendi eliyle organize etmeye, gerçekleştirmeye çalışmış, toplum ise zaman içinde bir kısmıyla devleti taklit izleme veya etme yoluna gitmiştir.

Osmanlı toplumsal ve siyasal değişme sürecinde, gerçekten de özellikle siyasal elitlerin değişimdeki rol ve etkileri büyük olmuştur. Osmanlı tarihi boyunca, önderler tabakası, siyasî olayların şekillenmesinde en esaslı amil olmuştur. Osmanlı Devleti'nin oluşumu, varlığını sürdürmesi, toplumla ilişkisi vb. hususlarda ortaya çıkan olaylar ve bu çerçevede meydana gelen değişiklerde, seçkinler tabakasında meydana gelen değişmelerin büyük rolü olmuştur.[208]

Yukarıda Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin temel özelliklerini ve İlmiyye Bürokrasisinin devlet içindeki görev, yetki ve sorumluluklarını ortaya koymaya çalışmıştık. Fakat orada toplu bir bakış açısı söz konusuydu. Burada ise Tanzimat'a nasıl gelindiğinin ortaya konulması bakımından zaman içinde din-devlet ilişkisinde meydana gelen değişimin seyrini göstermeye çalışacağız.

Esasen Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin temel özellikleri, Gülhane Hattı'nın ilanına kadar değişiklik göstermemiş, genel çizgiden sapma olarak adlandırılabilecek temel değişimler-

le karşılaşmamıştır. Fakat öyle değişim ve değişiklikler olmuştur ki, bunlar, din-devlet ilişkisinin temel özelliklerinin değişmesine ve Tanzimat zihniyetinin oluşumuna zemin hazırlamışlardır. O açıdan bu değişimleri ana hatlarıyla ortaya koymamız, *şibih-laik-Tanzimat Devleti*'ni anlamamıza yardımcı olacaktır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti, daha beylik olarak kuruluşundan itibaren din ile çok sıkı ilişkiler kurmuş, dinî esaslara büyük önem vermiş ve dine verdiği önemden dolayı da din seçkinleri ve Ulema kendisine, kendisi de Ulema'ya sahip çıkmış, Ulema'nın devlet yönetiminde etkin konuma gelmesini sağlamıştır. Meselâ Osman Bey, Şeyh Edebâli'yi ilk Müftî olarak atamıştır. Ondan sonra Osmanlı Devleti'nin ilk Kadısı olan Dursun Fakih, Müftiliğe getirilmiştir.

Osmanlı Beyliği, gaza ve cihad anlayışıyla yaptığı savaşlarda zafer kazanıp topraklarını genişlettikçe yönetim sistemini daha iyi örgütleme ihtiyacı duymuş ve bu nedenle Orhan Bey zamanında yapılan siyasî düzenlemelerle devletleşerek Osmanlı Devleti haline gelmiştir. Osmanlının devletleşmesinde Osmanlı yöneticilerinin din anlayışlarının ve sufî liderlerle Ulema'nın, özellikle Medreseli din seçkinlerinin önemli katkıları olmuştur. Sözgelimi Orhan Bey zamanında kurulan ilk Medrese'ye bir mutasavvıf olan Davud-ı Kayserî getirilmiştir. Ulema'dan Alaaddin Paşa, Orhan Gazi tarafından Osmanlı Devleti'nin ilk veziri olarak atanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde ilk örgütlenme yıllarında Bursa Kadılığı, daha sonra da Kadıaskerlik makamı kurulmuş ve Kadıaskerler Divan-ı Hümayun'da görev almışlardır. Bursa Kadısı Cendereli Kara Halil, Vezir-i azam Alaaddin Paşa ile birlikte Osmanlı yönetimin örgütlenmesiyle ilgili temel easları belirlemişlerdir.

Osmanlı Devleti örgütlenirken faal görevler üstlenen Ulema, *meşrûiyetini temelde dinden alan devlet* anlayışının sürdürülmesinde etkili olmuştur.

Aynı şekilde Ulema, Osmanlı Devleti tarihinde çok önemli bir yeri olan Yeniçeri Ocağı'nın kurulup kurumlaşmasında ve güçlü bir siyasî yapı olarak ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti, 15. yüzyıla gelindiğinde, yepyeni bir döneme girmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in 1453 yılında İstanbul'u fet-

hiyle birlikte Osmanlı Devleti'nde önemli siyasî, dinî değişimler gerçekleşmiş, merkeziyetçi bir devlet anlayışı gelişmiş, Sultan'ın gücü önceki dönemlere nazaran daha da artmıştır.

Bazı tarihçilere göre[209] Osmanlı Devleti'nde tam manasıyla saltanat dönemini başlatan Fatih, Osmanlı yönetiminde devşirme yöntemini devreye sokarak yeni bir anlayış getirmiştir. İstanbul'un fethini müteakip Halil Paşa öldürülüp diğer Türk beyleri iş başından uzaklaştırılınca meydan devşirmeden yetişmiş olanlara kalmış ve bundan sonra tam anlamıyla Osmanlı saltanatı başlamıştır. II. Murad da dahil baştan beri 1451'e kadar gelen Osmanlı Padişahları sürekli halkla temas eder, Divan–ı Hümayun'da bizzat bulunur, dava dinler, devlet işlerini görür, savaş meydanlarında askerlerine silah arkadaşları muamelesi yaparken Fatih, Bizanslıları takliden salatanat usulünü benimsemiş, kurumsal bir takım icraatlar yapmış, Divan müzakeresini terkederek halkla teması kesince, millet-lerle Sultan arasına ince bir perde çekilmiş ve zamanla daha sonraki Sultanların dönemlerinde de bu perde kalınlaşarak tebaa ile hükümdar birbirleriyle ilişki kuramaz olmuşlardır.

Fatih dönemi, Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin değişim seyri, daha doğrusu din-devlet ilişkisinde Ulema'nın yetki ve fonksiyonlarının gidişatı açısından, önemli bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nde II. Mehmed'e kadar kamu yönetimin üst seviyedeki tüm görevlileri Ulema'dan geliyordu. Osmanlı Devleti'nin ilk veziri olan Alaaddin Paşa'dan Çandarlı Halil Paşa'ya kadar bütün Vezir-i azamlar Ulema sınıfından, Medrese ve İlmiyye'den geliyorlardı. Ancak II. Mehmed'in, Ulema'dan olan Vezir-i azam Çandarlı Halil Paşa'yı(ö. 857/1453) görevinden alarak katlettirmesi, Osmanlı Devleti'nde Ulema'nın devlet içindeki konumunu ve dolayısıyla nisbeten din-devlet ilişkisini etkilemiştir. Bu tarihten itibaren Veziriazamlık makamı Devşirme-Kul Bürokrasi'sine geçmiş ve böylece İlmiyye'nin Osmanlı yönetimindeki nüfuzu nisbeten azalma kaydetmiştir.[210] Ancak ifade edilmelidir ki Osmanlı Devleti, sahip olduğu yapı gereği, devlet olarak dinle sıkı ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Yani bu aşamada İlmiyye'nin yetki ve görev alanlarının nisbeten bir daralmaya maruz kalması, devletin dinden uzaklaşması anlamında değildir.

Fatih döneminden itibaren yine devşirme sisteminin ve Kul bürokrasisinin gelişmesi sonucu sarayın yönetim merkezi haline dönüştüğü ve İlmiye zümresi mensupları dışında ayrı bir askeri ve sivil bürokrasinin oluşmaya başladığı görülmektedir. 16. yüzyılın sonlarında gruplar arasındaki fonksiyonel farklılaşmanın daha da belirgin hale geldiğini ve askerî-yönetici zümrenin önplana çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu durumun ise gene İlmiyenin merkezi yönetimdeki rolü ve etkinliğinin nisbeten azalmasına neden olduğu ileri sürülebilir.

II. Mehmed, daha önceki Hükümdarların kullandıkları Sultan ünvanının yanısıra Padişah ünvanını da benimseyerek[211] bu ünvanın Osmanlı Devleti'nde yerleşip umûmileşmesini sağlamıştır.[212] 1517'den itibaren Halife sıfatı resmen Osmanlı yönetimine geçmişse de halifelik makamının Osmanlı yönetimine geçmeden önce de Osmanlı Sultanlarının Halife ünvanını kullandıkları bilinmektedir.[213] Bu çerçevede Kanunî, kendisinin *Halifetü'l-Kübrâ* makamında oturduğunu belirtirken ondan sonraki Sultanlar, *Halife-i Rûy-i* Zemîn ve *Halîfetü'l-Müslimîn* vb. ünvanlar kullanmışlardır.[214]

Osmanlı Devleti'nde Padişah'ın güçlü olması, daha önce de ifade ettiğimiz gibi mutlaklığı ve başına buyrukluğu anlamına gelmez.[215] Onu denetleyen, sınırlandıran önemli bir unsur mevcuttu ki o da İslam Hukukudur. İslam Hukukundan meşrûiyetini almadığı zaman Halife-Sultan'a, gerek Örfî, gerekse Şer'î yönetici seçkinler gerekli müdaheleyi yapmakta gecikmemişlerdir.

XVII. yüzyıla kadar Kadıaskerlerin atanmaları Veziriazamın arzı ile yapılırken bu tarihten itibaren Şeyhülislamlar tarafından atanmaya başlamışlardır. Şeyhülislam, Veziriazamın da muvakatını alarak Kadıaskerler ile Mevâli denen yüksek derecedeki İlmiyelilerin atanması için arzda bulunabilirdi.[216] Bu uygulama Osmanlı Devlet idaresinde Şeyhülislamlığın ve İlmiyye Bürokrasisi'nin kendi içinde güçlendiğini ifade etmesi bakımından önemli bir gelişmedir. Ancak daha önceleri İlmiyye teşkilatında Kadıaskerlerin üstünde bir makam yokken, bu dönemden sonra Şeyhülislamlar, İlmiyyenin başına geçmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nde İlmiyye'nin siyasî düzlemde sahip olduğu işlev, rol ve statünün durumuna bakıldığında, Fatih'in bir ta-

kım düzenlemelerine rağmen 17. yüzyılın başlarına kadar Ulema grubunun siyasî arenada, devletin çeşitli mevkilerinde ve siyasî sistem içinde baştan aşağı etkin ve güçlü iken, Ulema'nın bu güçlülük ve etkinliğinin, bu tarihten itibaren siyasal sistemde meydana gelen bürokratik yapılanma ve fonksiyonel uzmanlaşma dolayısıyla nisbeten azalmaya başladığını görmekteyiz.[217]

Ama her halükarda Klasik Dönem boyunca dinin Osmanlı Devleti'nde güçlenip kök saldığını, buna paralel olarak İlmiyyenin de II. Mahmud dönemine, hatta –II. Mahmud döneminde Klasik Dönem'e nazaran yetki, görev ve fonksiyonlarında daralma olmakla birlikte– Tanzimat'a kadar Osmanlı yönetiminde önemli bir güce sahip olduğunu söyleyebiliriz.[218]

Ulema, Osmanlı Devleti'nde Din'in önemli bir güce sahip bulunduğunun ve pek çok fonksiyon icra ettiğinin bilincinde bir sınıf olduğunu, devlet içinde gösterdiği etkinlik ve nüfuzuyla ortaya koymuştur. Osmanlı toplumunda meydana gelen her siyasî ve sosyal olay, İlmiyye veya Şeyhülislamlık örgütünü az ya da çok ama mutlak surette ilgilendirmiştir. İki açıdan ilgilendirmiştir: Ya olayın merkezinde İlmiyye bulunmuştur ya da olay, İlmiyye'ye başvurmayı gerektiren bir olaydır. Bu durum Şeyhülislam'ın ve örgütünün devlet içindeki siyasî gücünü göstermektedir. Bu durum gerileme, ihtiyarlık ve çöküş dönemlerinde dahi geçerlidir. Nitekim Lale Devri Patrona Halil isyanında, III. Selim'in iktidardan düşürülmesi ve öldürülmesinde, IV. Mustafa'nın ve ondan sonra II. Mahmud'un otoriteyi ellerine almalarında vb. Şeyhülislamlık ve Ulema, büyük rol oynamıştır.[219]

Osmanlı Devleti 16. yüzyılın başlarına kadar yükselişini sürdürmüş, topraklarını genişletmiş, fakat bu tarihten itibaren yavaş yavaş duraklama dönemine girmiş ve düşüşe geçmeye başlamıştır. 16. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Klasik Osmanlı yönetim sistemi, kurumsal yapısı ve toplum örgütlenmesi *bozulma* ve *çöküş* sinyalleri vermeye başlamıştır.[220] Halil İnalcık'a göre zamanla Osmanlı Devleti'nin aslî yönetim sistemi gerilemiş[221] ve 16. Yüzyılın sonunda çökmüştür. Klasik Osmanlı Devleti, böylece temelinden değişmiştir.[222] 16. Yüzyıl Tezkirelerinde makam ve mevkiyle, ilim adamlarına değer verilmeyişiyle, zamanın durumuyla ve görevi kötüye kullanma ve rüşvetle ilgili bir çok şika-

yetlerde bulunulmuştur. Bu şikayetler, Meâlî Çelebi, Celâli Çelebi (Sultan Selim dönemi), Haydar Çelebi, Kıyâsî, Latifî, Şânî, Refikî, Sehî Bey, Emânî, Fuzûlî gibi divan şairlerinin şiirlerinde dile getirilmiştir.[223] 17. Yüzyıldan itibaren kötüye gidiş bütün hızı ile devam etmiştir.[224] Osmanlı Devleti'nin bu kötüye gidiş ve düşüş sürecinin başlangıç ve gelişim noktalarını, uluslararası andlaşmalarla ortaya koyabiliriz. Osmanlıların açıkça gerilemeye başladığını gösteren ilk andlaşma 1606 yılında Avusturya ile imzalanan *Zitvatoruk Andlaşması*dır. Bu ilk kez olarak, İstanbul'da Viyana Kralına dikte edilip yapılan bir andlaşma değil, sınırda müzakere edilip Roma İmparatoru ile uzlaşılan ve Osmanlı Padişahı'nın, Habsburg monarkına İmparator sıfatını tanımağa ve ona kendisine eşit olarak muamele etmeğe razı olduğu bir andlaşmadır. Osmanlı Devleti, bu *eşitlik tavizi*yle girdiği süreçte, Köprülüler'in reformlarıyla bir süre kendini toparlamıştır. Fakat 26 Ocak 1699'da Avusturya ile yaptığı *Karlofça Andlaşması*, Osmanlı tarihi açısından bir temel etken ve ayrım çizgisi özelliğinde olup Osmanlı Devleti'nin kesin yenilgisinin, en azından Batı için ciddî bir tehlike olmadığının ifadesidir.[225] Bu andlaşma,[226] açıkça Osmanlı Devleti'nde *bir devrin bittiğini ve bir diğerinin başladığını* ortaya koyar. İlk kez Osmanlı Devleti, kendi idaresi altında bulunan ve Daru'l-İslam'ın parçası sayılan geniş toprakları düşmanlarına bırakmak zorunda kalmıştır. Bu açıdan andlaşma, Osmanlı Devleti'nin ilk taksimi, *Osmanlı Devleti'nin çöküş devrini gösteren* önemli bir belge[227] olma niteliği taşımaktadır. Bu tarihte Osmanlı Devleti, Batı'ya karşı en azından askerî bakımdan geri olduğunun *bilincine* varmaya başlamıştır.

Siyasî değişimlerde rol oynayan pek çok etkenden söz edilebilir. Savaş da bunlardan biridir ve bize göre savaş, Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin batılılaşma yönünde seyretmesinde temel etkenlerdendir. İlginçtir: Savaş, Osmanlı Devleti'nin siyasal hayatına, hem içe dönük hem de dışa, Batı'ya dönük olmak üzere iki yönde etki etmiştir. Bir yandan savaş, uzun bir dönem Osmanlı Devleti ile Batı arasında uzak mesafelerin oluşmasında etkili olurken, öbür yandan özellikle 18. yüzyıldan itibaren Batı ile Osmanlı Devleti'nin ilişkilerini yumuşatan, Osmanlı'nın Batı'dan etkilenmesine vesile olan ve dolayısıyla batılılaşma sürecine gir-

mesinde rol oynayan önemli faktörler arasına girmiştir. Osmanlı Devleti, savaşlarda Batılı ordulara yenik düşmeye başladığı zaman Batı'yı tanımak gereğini duymuştur. Osmanlılar, savaş yenilgileriyle birlikte Batı'yla girdikleri ilişkilerde güçlü ve egemen kanat olan Batı'nın kültüründen hem akkültürasyon hem de benzeşme[228] yoluyla etkilenmiş ve ileride din-devlet ilişkisinde ve sosyal hayatta meydana gelecek olan büyük değişimlerin temelini o dönemde atmıştır.

*Yenilgi ve gerileme sürec*inde boy gösteren andlaşmaları izlemeye devam ettiğimizde, 1718 *Pasarofça Andlaşması*'nın da önemli bir yer tuttuğunu görürürüz. Bu andlaşma,[229] Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da savunma durumunda bulunan ve insiyatif alamayacak bir devlet olduğunu açıkça orta yere sermiştir.[230] Daha sonra 1774 *Küçük Kaynarca Andlaşması*, dinî yönüyle de Osmanlı Devleti'ne önemli bir güç kaybı getirmiştir. Bu andlaşmayla Osmanlı, Kırım'daki eski Müslüman toprağını da terketmiş ve Rus İmparatoriçesi'ne, bizzat kendi Ortodoks tebaası üzerinde fiilî bir himaye haline gelen bir müdahele hakkı da tanımıştır.[231]

Gerçi bu andlaşmayla Osmanlı devleti bir takım tavizler vermişti, ama bunun karşılığında kendisi de Tatar Müslümanlarının himayesini üzerine alan bir maddeyi andlaşmaya koydurtmuştu. Böylece Sultan, Rusya'nın Hıristiyan halkları üzerindeki hak iddialarına karşı Halifelik ünvanını kullanmak ihtiyacı duymuştu.[232] O maddeye (3. madde) ve daha sonra ona yapılan açıklamaya göre Sultan, *İmamü'l-Mü'minîn* ve *Halifetü'l-Muvahhidîn* sıfatıyla Tatarların da İmamı ve Halifesi oluyordu. Bu ise Osmanlı Devleti için önemli ve yeni bir durumdu.[233]

Osmanlı Devleti'nin *ihtiyarlık ve gerileme belirtileri* açıkça ortaya çıkmış,[234] siyasî çözülme başgöstermiş; hülasa Osmanlı Devleti, gerileme sürecine girmiş ve böylece 17. Yüzyıl, Osmanlı Devleti için bunalım dönemi olarak kendini göstermiştir.[235] Sözkonusu gerileme ve bunalım sürecine girilmesiyle birlikte bu olumsuz değişime neden olan sebep ve etkenleri konu edinen, problemlere çözüm önerileri sunan ve yetkilileri uyaran çeşitli çalışmalar yapılmış, kitap ve risaleler hazırlanmıştır. Bunlar arasında en önemlilerinden olarak Ali Aynî, Veysî, Mustafa Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Naîma gibi düşü-

nürlerin çalışmalarını sayabiliriz. Bu çalışmalarda kötü gidişten kurtulmak için çeşitli önlemlerden söz edilmiş,[236] *çöküş ve çöküşten kurtulma teorileri* geliştirilmiş; sonuç itibariyle devletin zevalini engellemek için Kanun ve Şeriat'a boyu eğmek gerektiği, Şeriat'ın uygulanmasının din ve devletin maslahatı için gerekli olduğu[237] vurgulanmıştır.[238]

Değişim sürecinde Osmanlı "Resmî Ulema"sı da Devlet'in genel gidişine paralel olarak değişim geçirmeye başlamış ve doğal olarak bu değişim olumsuz yönde gerçekleşmiştir. Devlet ricalinin içine düştüğü lüks, israf ve ihtişamdan İlmiye teşkilatı da etkilenmiş, İlmiye tarîkine mensup olanlar, arpalık ve maişetler ile adamlarına ve yakınlarına tevcih ettirdikleri Kaza makamlarını, arttırma yoluyla, fazla para verenlere naiplikle devretmişlerdir. Bu nedenle taşralarda okumasını bilmeyen nâibler peyda olmuş; devletin kadri ve şanı gibi Şeriat'ın namusu dahi berbat olmuştur. Tabiatıyla bu durumda kulların haklarını elde etmek gibi en önemli iş, Ayan ve Derebeyinden olan mütegallibenin eline geçmiştir.[239]

Yeri gelmişken işaret edelim ki Ayan ve Eşraf olgusu Osmanlı Devleti ve toplumu için önem arzeden konulardandır. Osmanlı'nın gerileme, siyasal çözülme, dağılma ve çöküş dönemlerinde, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra etkili bir varlık göstermeye başlayan Ayan, Osmanlı toplumunda devlet ve halk arasında, hem halkın temsilcisi, hem de devletin halka ulaşmasında resmî görevlilere yardımcı olan bir sınıf biçiminde belirmiştir. Denilebilir ki Osmanlı Devleti'nin 18. Yüzyıl siyasî tarihine yerel Ayanların hızla artan siyasal gücü, damgasını vurmuştur.[240] Taşrada dinî şahsiyetlerden bazılarının da içlerinde bulunduğu Ayanlar, devletin taşra üzerindeki otoritesi zayıflamaya başladığında ve taşrada özellikle vergi toplayıcılar tarafından *zulüm*ler yapılınca, siyasî güç kazanmış, reformlara karşı koyarak mahallî yönetimde merkezi tanımayarak[141] özerk yöneticiler gibi hareket etmeye başlamışlardır. Gerileme ve çöküş sürecinde Devlet'e zor anlar da yaşatmış ve taşra yönetimini önemli ölçüde yönlendirmiş olan Ayan,[242] II. Mahmud'dan ağır darbe yemişse[243] de Tanzimat Dönemi'nde varlığını çeşitli şekillerde sürdürmüştür.

Tekrar Ulema'ya dönecek olursak Klasik Dönemde, yani Osmanlı Devleti'nin kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinde "eş-

râf-i tabakât-i nâs" olarak Ulema[244] hem hoca, hem devlet adamı, hem de insanlar arasında adalet ile hükme memur olarak devletin bütün kurum ve kuruluşlarına, bütün siyasî hayata adeta damgasını vurmaktaydı. Toplumu oluşturan *dört unsur* (erkân-ı erbaa: Ulema, asker, tüccar ve reaya) arasında çok yüksek bir yere sahip olan Ulema,[245] gerçekten de Osmanlı'nın yükseliş dönemlerinde her türlü ikram ve ihtirama mazhardı. Kadrükıymetleri büyüktü. Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınırdı. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibiydiler. Ne var ki devletin olumsuz yönde değişime uğramasıyla birlikte ortaya çıkan gerileme ve buhran dönemlerinde bu durum değişmiş, Ulema da bu gerilemeden payına düşeni alarak yozlaşma içerisine girmiş, yeni ilimlerden haberdar olmamış, yeni siyasî gelişmeleri izleyemeyerek devlet içinde yavaş yavaş geri plana itilmeye başlamıştır.[246] Şu halde Ulema sınıfının bozulmasını tek başına değil, devletin genel çözülme ve çökmesi yahut devletin diğer kurumlarının çözülmesi ve çökmesiyle bağlantılar kurarak anlamak, izah etmek gerekmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde din ve devlet kurumları birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığından, Halife-sultan ve Devlet "resmen" dine bağlı olduklarından devletin kabul ve istihdam ettiği Resmî Ulema da devletten bağımsız değildir. Resmî Ulema devletin kurumlarında görevli insanlardır. Ulema'nın bağlı bulunduğu veya içinde yer aldığı "dinî bürokrasi ve hiyerarşi", devletten veya devletin diğer kurumlarından bağımsız bir yapılanmaya sahip olmayıp aksine devletin sıkı hiyerarşik yapısı içerisinde bir yerde bulunmaktadır. Ulema'nın başında, başka bir ifadeyle Devlet bürokrasisi içindeki ilmî-dinî bürokrasinin başında bulunan Şeyhülislam da devletin yüksek düzeyde bir yetkilisi olup, Padişahın temsilcisi konumunda yer almaktadır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ndeki gerileme ve çöküş, otomatikman Ulema sınıfına da sirayet etmiş; mülkî ve askerî düzenin bozulması ve gerilemesiyle ilmî düzen de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve Ulema doğal olarak gerilemeye, çökmeye yüz tutmuştur.[247] Devlet'in kurumları çözülme ve çöküşle yüzyüze geldiğinde Tarîk-i İlim, daha önceleri alimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık *rüşvet, torpil* vb. yollarla ehil ve erbabı olmayan kimselerin

kuşattığı bir kurum haline gelmiş,[248] Tarîk-i Ulema cühela ile dolmuştur.[249] Nitekim devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya[250] göre Devlet'in genel çöküşü, İlmiye'nin de bozulmasını beraberinde getirmiştir.

Osmanlı Devleti'nde ekonomik açıdan gerileme ve çöküntü, sosyal açıdan dağılma, çözülme ve anarşik bir düzenin kendini göstermesine, yani Osmanlı yönetiminin genel bozuluşuna paralel olarak Ulema'nın bozulduğunu gösteren işaretler çoktur. Kadı, Müderris vb. Ulema arasında *rüşvet*,[251] *haksız makam edinme*, kayırma gibi olumsuzluklar olduğu gibi, Şeyhülislamlık makamı da bu bozulmalardan nasibini fazlasıyla almışa benzemektedir. Şeyhülislam Feyzullah Efendi veya Edirne Vak'ası (1703) bunun en iyi örneğidir. Müstakil bir çalışmanın konusu olacak kadar ilginç olan Feyzullah Efendi olayı, Osmanlı Devleti'nde İlmiye'nin ciddi bir bozulma sürecine girdiğinin en önemli işaretlerinden birini vermektedir. Verilen bilgilere göre devlet yönetiminde diğer Şeyhülislamlara nazaran çok büyük bir nüfuz kuran, hatta Padişah'ı da etkisi altına alan Feyzullah Efendi, İlmiyye teşkilatının her tarafına yakın akrabalarını doldurmuş, hatta oğlu Fethullah Efendi'ye Şeyhülislamlık payesi verdirerek kendisinden sonra Meşihat makamına oturması için Hatt-ı Hümayun dahi yayınlatmıştır.[252] Bu duruma Yeniçeriler dur demek istemiş ve Şeyhülislam'ın davranışlarını hoş karşılamayan Ulema'nın da desteğini alarak görevine son verdirtmiş ve öldürtmüşlerdir. Gerçi sosyal ve siyasal ıslahatçılığıyla bilinen ve Ulema'nın düzeltilmesiyle ilgili çeşitli fikirleri bulunan Naîma'nın,[253] Osmanlı Devleti'nde misli görülmemiş garîb bir olay, büyük fitne ve büyük gaile[254] olarak nitelediği bu olaydan, iki sonuç çıkarmak mümkündür: Birincisi yukarıda söylemeye çalıştığımız olumsuz, yani İlmiyye'nin bozulma işaretlerinden biri olduğu, ikincisi ise olumlu, yani Ulema'nın o dönemde hem kendi içindeki bozulmaya karşı duyarlı olduğu hem de aktif olarak siyasetin içinde yer aldığı sonucudur.

Devlet'in *siyasî çözülme* içerisine girmesi, Ehl–i Şer'in, Kadıların ve dinî güçlerin daha bir etkin olmalarını sağlamıştır.[255] Bu durumda o dönemde Ulema'nın, kendi konumunun ve devletin kötü düzeninin farkında olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada

Ulema'nın bozulmasıyla ilgili bir hususa işaret etmemiz gerekmektedir. Ulema'nın bozulmasıyla Yeniçeri Ocağı'nın bozulması ve aslî görev alanlarının dışına çıkması arasında önemli ilişkiler bulunmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasıyla birlikte ilmî hayatta bir duraklama ve gittikçe gerileme başlar. Kuşkusuz her iki grup ve sınıf da aslında devletin genel bozuluşuna bağlı olarak bozulmuşlardır. Dolayısıyla birinin bozulmasını diğerine bağlamak doğru değildir. Fakat Ulema için önemli bir güç kaynağı olan Yeniçerilerin bozulmasının, Ulema'yı olumsuz yönde etkilediği doğrudur.[256]

Ulema'nın, kendisini hesaba katmayan veya önemsemeyip geri plana iten hareket veya yönetim stratejisine de karşı çıktığını görüyoruz. O nedenle yukarıdaki tavrın bir benzerini, Osmanlı Devleti'nde ilk resmî batılılaşma hareketi olarak nitelenen Lale Devri'nde, iktidara egemen olma çabası ve Şeyhülislam başta olmak üzere İlmiyye'yi geri plana itmesi, İlmiyye'ye hükmetmek istemesi gibi nedenlerle Damad İbrahim Paşa'ya göstermiş ve Patrona Halil'in çıkardığı isyanı destekleyerek iktidarı düşürmüşlerdir.

Ulema, gerilemekle birlikte 18. yüzyılda siyasî elit olma özelliklerini kullanmaya devam ediyorlardı. Şeyhülislam en güçlü politik figürü oluşturuyordu ve 18. yüzyıl boyunca bu mevkiyi elinde tutanlar en önemli yönetici aktörlerdi.[257]

Her halükarda Ulema, Devlet'in düşüşüne paralel olarak düşüşe geçmişti. Ulema'nın bozulması, bir yönüyle ahlakî boyut taşırken, başka bir yönüyle de asıl misyonu olan eğitim ve ilim boyutunu ihtiva etmektedir. Gerileme ve bozulma sürecinin başlamasıyla birlikte Ulema, ilmî seviyesini gün geçtikçe düşürmüş, Medreseler, nitelikli eğitimden gittikçe uzaklaşmış, eğitimde yeni ataklar yapmak yerine daha da geri gidilmiştir. 16. yüzyılın ikinci yarısı, Medrese örgütü açısından oldukça problemli yılların başladığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemden itibaren gittikçe eğitimin düzeyi düşmeye başlamıştır. Medreselerde yüksek Ulema'nın çocuklarına haksız imtiyazlar sağlanmış, rüşvet ve yolsuzluklarla payeler kazanılmış, Ulema ilmî ve fikrî konularda gerilemiştir. Sözgelimi IV. Murad (1631-1640) İlmiyye'nin cehaletiyle mücadele adına Kadıları ve Ulema'yı zaman zaman imtihan etmiştir.[258] Bu durum o dönemde artık Ulema'ya güven kal-

madığının , Ulema'nın yönetimde etkinliğini yavaş yavaş yitirdiğinin ve yitireceğinin göstergesi olabilir. Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde Medreseler, çok iyi ve kaliteli eğitim verirken, gerileme ve çöküş dönemlerinde kötü ve kalitesiz eğitim yapmışlardır. Ziya Gökalp, daha da ileri giderek Doğu medeniyetinin en muhteşem zamanlarının, Medreselerin en feyizli bulunduğu zamanlar olduğunu ve İslamiyyet'in şevket ve ihtişamının inhitatının, öncelikle Medreselerde başladığını, Osmanlı milletinin uğramış olduğu çöküş afetinin sebeplerinin de Medreselerde aranması gerektiğini söylemektedir.[259]

Ulema'daki bu bozulma ve gerileme Osmanlı Devleti'nin çöküşüne kadar artarak devam etmiştir. İlmiyye'deki bozulmaya son vermek için çeşitli çabalar olmuşsa da bir düzelme olmamıştır.[260] Ulema'daki bozulmalar, onların yönetimdeki etkinliklerinin azalmasını beraberinde getirirken modernleşme dönemlerinden itibaren de yeni ortaya çıkan bürokrat (Kalemiyye) sınıfın siyaset sahnesinde öne geçerek ipleri ellerine geçirmelerine zemin hazırlamıştır. Esasen Kalemiyye'nin de iyi bir siyasî beceriye ve tam bir siyasî malumata sahip oldukları söylenemez. Fakat mevcut birikimleriyle, diğer yönetici sınıflara üstünlük sağlamış ve bu nedenle öne geçmişlerdir.[261]

Adâlet Dairesi

Osmanlı Devleti'nde olumsuz yönde meydana gelen değişimi ele alırken *Adâlet Dairesi*ni (The Circle of Equality) zikretmeden geçemeyiz. Osmanlı siyaset felsefesi ve yönetim geleneğinde adalet merkezî bir yere sahiptir. Adâlet kavramı Osmanlı yönetici seçkinleri katında istikrarı ifade ediyordu.[262] Osmanlı Uleması ve düşünürleri Osmanlı Devleti'nin gerileyişi üzerinde kafa yorarken genelde devletlerin, özelde ise Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasının veya çöküşten uzak yaşamasının bağlı bulunduğu esasları Adâlet Dairesi dedikleri bir formülle izah etme yoluna gitmişlerdir.[263]

Adalet dairesini Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) şöyle ifade etmektedir:

1. Adldir mucib-i salâh-ı cihan (Adalettir dünya düzenini sağlayan)

2. Cihan bir bağdır dîvarı devlet (Dünya bir bahçedir, duvarı devlet)

3. Devletin nâzımı şeriattır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur)

4. Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk (Allah kanunu ancak saltanat ile korunur).

5. Mülk zabt eylemez illa leşker (Saltanat -devlet-, ancak ordu ile zaptedilir)

6. Leşkeri cem' idemez illa mal (Ordu, ancak mal ile ayakta kalır)

7. Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır)

8. Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adl (Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adaleti alır.)

Ali Efendi bu sekiz maddeyi, Devlet ve Aile Ahlakı adlı eserinin sonuç kısmında, Aristo'nun İskender'e verdiği öğütte Adalet Dairesi olarak zikrettiğini belirtmekte ve daire halinde göstermektedir:[264]

Görüldüğü gibi Adalet Dairesi, din-devlet-toplum ilişkilerini, toplumun çeşitli sınıf ve kesimleri arasındaki *çevrimsel ilişkiler* çerçevesinde fonksiyonel bir bakış açısıyla ele almakta, formüle etmektedir.

Ali Efendi, Adalet Dairesini, başka bir yerde üç kısımda özetlemekte, adaletin korunması için toplumda bu üç şeyin gerekli olduğunu vurgulamaktadır: Bu üç şeyden birincisi *nâmus-u Rabbânî*, yani şer'-i İlahîdir. İkincisi hâkim-i insanî, yani otoriter devlet başkanı ve adaletli hakimdir. Üçüncüsü ise *dinâr-i mizanî*, yani paradır. Üçüncüsü, ikinci namusun, yani adaletli yöneticinin fermanında iken, ikinci namusun, yani adaletli hakimin hidayete ulaşabilmesi için birinci namusa uyması gerekir. Birinciye uymayan kâfir ve münafık; ikinciye itaatkar olmayan isyankar, üçüncüye uymayan ise hain ve hırsızdır. Alî Efendi, Hadîd, 25. ayeti de bu doğrultuda tefsir ederek ayette geçen "kitab" kelimesinin İlahî hükümlere işaret ettiğini, "mizan"'n dünyadaki alıp vermelerin bir adalet ölçüsüyle yapılması gerektiğine işaret ettiğini, "hadîd"in ise adaleti tahakkuk ettirecek otoriter devlet başkanına işaret ettiğini belirtmektedir.[265]

Esasen Adalet Dairesi, devletin geleceği için yönetici sınıf olan askerî zümre ile yönetilen kitle reaya arasındaki ilişkilerin adalet üzere olması gerektiğini ifade eden bir sistemdir. Osmanlı yönetici, tarihçi, Ulema ve düşünürleri, adalet dairesine çok önem vermiş, Osmanlı yönetim sistemini Adalet Dairesiyle izah etmeye çalışmış; Devlet'in olumsuz yönde bir siyasî değişime maruz kalmasının, yani gerilemeye başlamasının sebeplerini Adalet Dairesinde meydana gelen bozulma ve dengesizlikte aramışlardır.[266]

*Osmanlı çöküş teorisyenleri*nden Naîma da Adalet Dairesi üzerinde özellikle durmuş, Ali Efendi'nin sekiz madde halinde verdiği daireyi dört maddede ele alarak bu dört maddeyi rükun olarak kabul etmiş; devletin gevşemesini ve zayıflayıp-gerilemesini bu rükunların bozulmasına bağlamıştır. Ona göre; (1)mülk ve devlet asker ve rical iledir. (2)Rical mal ile varlık bulur. (3)Mal reayadan gelir. (4)Reaya ise adalet ile muntazamu'l-hal olur. Bütün bir devleti sarıp kuşatan zaaf, daima bu dört rüknun bozulmasından kaynaklanagelmiştir.[267]

Osmanlı yönetim ve düşünce geleneğinde devletin; devlet adamları ve görevlilerinin Adalet Dairesinin dışına çıkmalarının adı ise zulüm konmuş; yönetici seçkinlerin ve devlet yetkili/görevlilerinin şer'î ve örfî hukukta kabul edilmeyen bir yola başvurarak halka haksızlık yapmaları, zulüm olarak nitelendirilmiştir. Belirtelim ki Osmanlı Devleti'nde zulüm şikayetleri Divan'a yapılırdı.[268]

Bütün maddeleri birbirine bağlı olacak şekilde formüle edilen Adalet Dairesinde dikkati çeken husus, din-devlet ilişkisinin temel bir olgu olarak görülmesi; devletle dinin birlikte var olacaklarının altının çizilmesi, fakat din ve devletin sonuçta yönetilen (reaya) ile yönetici (sultan ve askeriyye) arasında adaletin sağlanmasıyla varlıklarını sürdürebileceklerinin vurgulanması; sonuçta adalet ile din arasında bir bağ kurulmasıdır.

Sosyal denge temelinde fonksiyonel bir bakış açısıyla toplum ve devleti ele alan Adalet Dairesi, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı yazarları tarafından ciddi olarak işlenmiş ve Osmanlı Devleti'nin gevşeklik, bıkkınlık ve gerilemekten kurtuluşunun bu daireyi bihakkın uygulamaktan geçtiği ifade edilmiştir.[269]

Hülasa Osmanlı Devleti gerilemeyle birlikte Adâlet Dairesinin çerçevesi dışına çıkmaya ve adaletten ayrılmaya başlamıştır.

Adalet Dairesinin bozulması ve yerini zulme bırakmasıyla Gayrimüslimlere de 19. yüzyılın sonlarına kadar gitikçe artan bir oranda zulüm yapılmaya başlanmıştır. Kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinde Osmanlı Devleti, adalet ilkesi gereği Gayrimüslimlere haksız muamelede bulunmamaya özen gösterirken, gerileme süreciyle birlikte bu durum değişmiş, Müslüman olmayan milletlere hakaret ve düşmanlıkta bulunulmaya başlanmıştır.[270] Özetle adalet ilkesinin bozulması, bütün bir halk ile devlet arasındaki nisbî barışın zarar görmesine ve gittikçe bozulmasına neden olmuştur.[271]

Osmanlı Devleti ve Batı

Osmanlı Devleti, geriler ve düşüşe geçerken Batı'da bir takım değişimler gerçekleşiyordu. Batıda Rönesans ve Reformasyon hareketleri ortaya çıkmış, bu hareketler Batı toplumlarına önemli değişimler getirmişlerdir. Batı toplumları, bu hareketlerin ardından Aydınlanma Dönemi'ne girmişlerdir. Osmanlı Uleması ve diğer yönetici seçkinlerin ise bu değişimleri takip ettiklerini söylemek oldukça zor görünmektedir. Her ne kadar Osmanlı, özellikle savaş ve fetihler nedeniyle Batı'yla çok önceleri temasa geçmişse, hatta Batı'nın teknik bir takım icadlarından alıp yararlanmışsa da Osmanlı Devleti'nin Rönesans ve Reformasyon gibi hareketlerden etkilendiğini gösteren işaretler yok gibidir.[272]

Osmanlı Devleti, Batı'daki değişimlerle tanışmaya başladığında, artık ihtiyarlama ve çöküş sürecine girmişti. O zamandan sonra da Batı'daki değişimlerden, temas, kültür iktibasları ve taklit yoluyla yararlanmaya başlamıştır. Bu ise Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinde önemli değişimleri beraberinde getirecek temellerin atılmasını sağlamıştır.

Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle de 17. yüzyılın ikinci yarısında şiddetle duyulmaya başlanan bozuklukları ve siyasal çözülmeyi gidermenin, yani değişimi olumlu yöne kanalize etmenin yolu olarak genellikle Kanunu kadîm'e ve Şeriat'a dönüşün uygun olacağı ileri sürülmüştür. Ancak 1699'da Osmanlı Devleti Batı'ya karşı, en azından askerî

bakımdan geri olduğunun, bir şeylerin yolunda gitmediğinin bilincine varmaya başlamıştır. Bu tarihten sonra düzeni reforme etmenin atıfları, önce tereddütlü, sonra açık bir biçimde Batı'ya yapılmaya başlanmıştır. Demek ki 18. yüzyılın başından Cumhuriyet Dönemine kadar olan ıslahat çabaları tarihi, bir anlamda Osmanlı batılılaşma tarihidir de ve bu noktada Osmanlı batılılaşması ile ıslahat hareketleri bir bakıma özdeştir.[273] Batılılaşma yönünde gelişen ıslahat çabaları ise din-devlet ilişkisinin değişmesine ve laikliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tanzimat öncesi yenileşmedönemlerinin tipolojisi

Osmanlı Devleti'nde gerileme ve çöküşten kurtulma, yenileşme, ıslahat, modernleşme, çağdaşlaşma veya batılılaşmanın *Tanzimat öncesi zamanlarını, Lâle Devri öncesi, Lâle Devri, III. Selim Dönemi ve II. Mahmud Dönemi* şeklinde bir tipolojiyle dört ayırdedici evrede ele alabiliriz.[274] Bu tip dönemler, Tanzimat'ın oluşum sürecinde Osmanlı Devleti'nin reform, yenileşme ve batılılaşma çabalarında dönüm noktaları olarak dikkat çekmektedirler. Başka bir ifadeyle Türkiye'nin din-devlet ilişkilerinin Tanzimat öncesi durumunun anlaşılmasında bu dört evre *hadd-i fâsıl* olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Lâle Devri Öncesi

Devletin, değişme gereği hissederek attığı Lâle Devri öncesi adımlar, meselâ Genç Osman'ın (1618-1622), IV. Murad'ın (1623-1640), Köprülü Ailesi Vezirlerinin reform niyet ve çabaları, bir kabuk değiştirme ve köklü değişim niteliği taşımaktan çok kendi yapısında taşıdığı tarihî, siyasî, kültürel, sosyal, ekonomik vb. özellikleri koruyarak kötü gidişattan kurtulma, devlet kurumlarını düzeltme, Batı medeniyetine cevap verme ve kendi siyasî, sosyal ve kültürel şartları içerisinde bir değişim gerçekleştirme amacını taşımıştır.[275]

2. Lâle Devri

Bu dönemde özellikle 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça Andlaşmaları, Osmanlı Devleti'ni Batı'ya karşı tutum değişikliğine gitme ve bazı reformlar yapmaya itmiştir.[276] 18. yüzyılda III. Ah-

med devrinde Damad İbrahim Paşa'nın sadaretiyle başlamış olan Lâle Devri, bir açıdan bu dönemin özelliklerine benzemekle birlikte, daha sonraki dönemlerde izlenen batılılaşma politikalarına zemin hazırlayacak biçimde Batı ile *temaslar* kurulan bir dönemdir. Türkiye'nin Osmanlı zamanlarında modernleşme ve çağdaşlaşmanın resmen başladığı tarih[277] olarak alabileceğimiz Lâle Devri'ni konumuz açısından önemli kılan, o dönemde Osmanlı Devleti'nin reform modeli olarak Altın Çağındaki yöntemi kullanmak yerine Avrupa tekniğini kullanmayı tercih etmiş[278] ve bunu da kendi iradesiyle yapmış olmasıdır.[279] Avrupa ile ilişkiler Osmanlı Devleti'nde ilk kez bu kadar sıkılaşmış,[280] iki düşman komşu olan Osmanlı Devleti ile Avrupa nispeten yakınlaşmıştır.[281] Kuşkusuz daha önceki dönemlerde de -hatta başından beri- Osmanlı Devleti, Batı ile ilişkiler kurmuş, kültürel temaslar sağlamış ve Batı'dan bazı askerî teknikleri almıştı. Fakat Lale Devri, ilişkilerin çok açık ve resmen yapılması, Batıdan yararlanarak ve Batı tekniklerini kullanarak Batı karşısında bir alternatif arama ve manevî sahalarda da Batı'yla temaslar sağlama gayretidir. Lale Devri'nden önce münferit yabancı kültür unsurlarının iktibas edilmesi, aslında Lale Devri'ne zemin hazırlayarak *serbest kültür değişmeleri*nin Osmanlı'da oluşmasının başlangıcını teşkil etmiştir.[282]

Lale Devri'nde reformların baş aktörü olan Nevşehirli Damad İbrahim Paşa, Avrupa ile ilişkilere büyük önem vermiş ve bu önem çerçevesinde Paris'e elçi olarak yolladığı Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e verdiği talimatta "vesâit-i umrân ve marifetine dahi layıkıyla kesb-i ıttılâ ederek kabil-i tatbik olanlarının takriri" ifadesine yer vererek Yirmisekiz Çelebi'nin bir Sefâretnâme yazmasını sağlamıştır. Batılılaşma tarihimizde çok önemli bir yer tutan[283] bu eser[284] Osmanlılar için Batı ile ilişkilerin önemli yerlerini ortaya koyarak[285] Halife-sultan ve diğer devlet erkanı üzerinde oldukça etkili olmuştur.[286]

Elçinin Paris seyahatinin Osmanlı modernleşmesi için önemli olan bir başka boyutu, beraberinde Paris'e götürdüğü oğlu Sait Mehmed Efendi'nin oradan aldığı ilhamla İstanbul'da *matbaa*nın kurulmasına çalışmış olmasıdır.[287] Daha önce Osmanlı sınırları içinde matbaa olmasına rağmen, bu matbaa ve orada basılan ter-

cüme ve telif eserlerin Osmanlı batılılaşmasındaki önemi bilinmektedir.[288]

Lale Devri, *geleneksel Osmanlı siyaset anlayışının* Batı hayat tarzının etkisine girmeye başladığı bir dönemdir. Diyebiliriz ki Lale Devri bir *hayat tarzının* ifadesidir. Lâlesi ve eğlencesiyle yeni bir zihniyeti ifade eden Lale Devri, Batı ile ilişkilerde hem Osmanlı Devlet adamları hem de Batılı elçiler rol oynamışlardır. Bir yandan Batılı ülkelere gidip gelen Osmanlı elçileri, Batı tesirlerini memlekete taşırlarken diğer yandan da Avrupa'yı İstanbul'da temsil eden elçiler, gerek girdikleri ilişkilerle, gerekse beraberlerinde getirdikleri edib, bilgin ve ressamlarla Osmanlı devlet adamlarını ve sarayı etkilemişlerdir.[289]

Bu devirde zihniyet farkının müsaade ettiği oranda bazı *Fransız ve Avrupa modaları* Osmanlı topraklarına girer.[290] Fransız bahçesi, Fransız mimarisi, değiştirici, etkileyici nispetler ve müdahelelerle uzaktan *taklid* edilir, bazı eski tezyinat geleneklerine Batılı motifler bir tür naturalist zevk getirir.[291] Halil İnalcık'a göre Batı, 18. yy.'da beğenilen, taklit edilen bir prestige-kültür haline gelmiştir. Rokoko mimarisi ile beraber o zaman ekabir evlerinde Frenk eşyası ile döşeli odaları ortaya çıkmaya, Frenk odaları ortaya çıkmaya başlamıştır.[292]

Osmanlı Devleti'nin *üstünlük duygusunun*[293] sarsılmaya başladığı Lale Devri'nde, Damad İbrahim Paşa'nın merkezî hükümetin iktidarını güçlendirmeyi de hedefleyerek giriştiği reformlar ve uyguladığı politikalar, problemleri çözememiş ve muhalefetin tüm unsurları 1730'da İstanbul'da Patrona Halil'in öncülüğünde toplanarak harekete geçmişler; Sultan ve Vezir-i azam hal' edilerek *yenileşme ve devleti kurtarma* yolundaki çabaların resmen yürütüldüğü dönem geçici de olsa sona erdirilmiştir.[794]

Patrona Halil kıyamıyla kesintiye uğrayan reform operasyonları, batılılaşma ve fikir hareketleri[295] bir yıl sonra I. Mahmud devrinde (1730-1745) yeniden başlatılmıştır. I. Mahmud döneminde, askerlikle ilgili yenilik çabaları, tercüme faaliyetleri, matbaa faaliyetleri ve bütün bu çalışmalar çerçevesinde Batı ile ilişkiler bir şekilde sürdürülmüş[296] ve daha sonraki Sultanların dönemine reform çabalarının intikali sağlanmıştır.

18. yüzyılın ikinci yarısında tahta geçen Halife-sultanlardan III. Mustafa (1757-1773) döneminde de Lâle Devri'nin başlattığı alternatif askerî reform çabaları devam etmiştir.[297] O vakte kadar dağınık girişimlerden ibaret kalan ordunun Batı düzenine göre ıslahı düşüncesi, bu dönemden sonra devamlı ve esaslı bir mesele halini almıştır. Ayrıca bu devirde Avrupa tababeti ile modern astronomi de Osmanlı Devleti'ne girmeye başlamıştır.[298]

1774 Kaynarca Muahedesi'nden sonra yenilik hareketi bir süre unutulsa da[299] kısa bir süre sonra tekrar başlatılmış ve askerî sahadaki reform çabaları I. Abdülhamid döneminde de sürdürülmüştür. Özellikle Halil Hamid Paşa'nın Sadareti esnasında yaptıkları yenilik tarihimiz açısından çok önemli bir yere sahiptir.[300]

Özetle III. Selim'e kadar geçen süre zarfında kendini gösteren reform çabalarından Lâle Devri ıslahat çabaları, Osmanlı Devleti'nde önemli bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu dönemdeki ıslahat zihniyeti, kendinden sonraki çabalara yön vermiş ve III. Selim dönemi reform çabalarının gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Kuşkusuz Lâle Devri din-devlet ilişkisi konusunda önemli bir değişim getirmemiştir; fakat daha sonraki zamanlarda gittikçe kendini göstermeye başlayan *siyasî dünyevîleşmeye temel* teşkil etmiştir.

III. Selim dönemine geçmeden önce şunu da belirtelim ki nispeten Lâle devri'nde ve özellikle de 1774 Kaynarca Andlaşması'ndan itibaren girişilen ıslahat çabalarını Hans-Ulrich Wehler'in "*savunmacı modernleşme*" kavramıyla[301] ifade edebiliriz. Bunu Osmanlı Devleti sözkonusu olduğunda, *savunmacı ıslahatçılık* veya *karşı reformasyon* kavramlarıyla izah etmemiz mümkündür. Bu, 1789 Fransız İhtilali'nin Osmanlı'yı etkisi altına almasından sonra daha da doğrudur. Fakat ifade edelim ki bu kavramsal şablonu, tam olarak Osmanlı Devleti'nde bizzat devlet eliyle yürütülen reformlara uyarlamak zor görünmektedir. Esasen mezkur dönemlerde *savunmacı reformasyon* fikri mevcuttur. Ama net değildir; taklitçilikle karışık bir durum arzetmektedir. Daha doğru bir ifadeyle *savunmacı yenilikçilik* veya *modernleşme,* kısa bir zaman içinde yerini *Batı taklitçiliğine* bırakmaktadır. Osmanlı Devleti ve gittikçe Osmanlı cemiyeti Lale Devri ve onu takip eden dönemlerde Batı karşısında aciz ve çaresizdir. Önce Batı'nın üstünlüğü-

nü teslimle başlayan Osmanlı tutumu, zamanla *hayranlığa* dönüşecek ve bunun sonucu da *aşağılık duygusu* olacaktır.[302] Kültür değişmesi açısından, III. Selim'e kadar olan değişim çabalarını *serbest kültür değişmeleri*[303] kapsamında değerlendirmemiz mümkündür. Zira bu zaman diliminde Osmanlı Devleti, serbestçe Batı kültürünün bazı unsurlarıyla kültürleşme ilişkisine girmiş ve Batı'nın bazı kültür unsurlarını iktibas veya ithal etmiştir.[304]

3. III. Selim Dönemi

Osmanlı Devleti'nde ilk ciddî reform girişiminin yapılmaya çalışıldığı[305] III. Selim döneminde (1789-1807) mezkur Padişah'ın yaptığı reformlar, Tanzimat'a zemin hazırlamaları[306] bakımından son derece önemlidirler. III. Selim'in ıslahat çabası, ayrıca sadece askerî değil, daha geniş çaplı girişimlerin başlangıcı olması[307] açısından da önemlidir. III. Selim zamanında Avrupa devletler dengesine katılmak, Hıristiyan dünyasının devletleriyle yeni biçimde ilişkiler kurmak gerektiği fikrinin icra edilmesine doğru ilk adım atılmıştır.[308] III. Selim'den itibaren yavaş yavaş devletin kabuk değiştirmesi gereği bir zorunluluk olarak kendini göstermeye başlamıştır.[309]

1789 tarihi, Osmanlı Devleti ve toplumunun yazgısında olduğu kadar, onun komşu olduğu Batı dünyasının yazgısında da bir dönüm noktasıdır. 1789'da Osmanlı Devleti, *Nizam-ı Cedîd,* yani Yeni ("Modern") düzen hareketiyle Batı medeniyetine yakınlaşmayı kesin olarak benimsemişken aynı tarihte Fransız Devrimi başlamış ve devletler bu devrimin Avrupa için ortaya attığı *insan hakları* problemiyle karşı arşıya gelmişlerdir.[310]

III. Selim Fransız İhtilali'nin yapıldığı yılda hükümdarlığa başlamıştır. Onun döneminde bir *dinî ihtilal* tarzında işleyen ve bir bakıma bir dinî ihtilal görünümünde bir siyasal ihtilal olan ve yalnızca dinî ihtilaller gibi uzaklara yayılmakla kalmayıp tıpkı onlar gibi vaaz ve propoganda yoluyla insanlar üzerinde etkili olan Fransız Devrimi'nin[311] propogandası,[312] yavaş yavaş Osmanlı Devleti'nin birliğinde açılan gediklerden sızmaya başlamıştır.[313]

Batılı askerî eğitimin ilk adımları ve onun doğal sonucu olan *Avrupa'dan bilgi ithali,* Sultan III. Selim döneminde (1789-1807)

çoğalmıştır. Fransız Devrimi de, hem bölgesel statükoda ve Avrupa güçler dengesinde, hem de siyasal fikirlerde yarattığı korkunç alt üst oluşla Osmanlı Devleti'ni etkilemeye yine bu Padişah'ın sultanlığı döneminde başlamıştır. O sürecin en dramatik olayı Napolyon'un Mısır'ı işgaliydi. Bu olay Avrupa'nın askerî üstünlüğünü tekrar gösterdi ve ondan kısa bir süre sonra Mısır'da Mehmed Ali'nin başlattığı Batılılaşma sürecine esin kaynağı oldu. Devrimci dönemin meydana getirdiği değişiklik ve farklılıklar, yeni özgürlük fikirlerini yayan ve Türklere askerî yardım sağlayan çok sayıda Fransızı İstanbul'a getirdi. Osmanlı Türkleri arasındaki tepkinin bir bölümü, hem krallara karşı devrim yapma hakkını meşru sayan Fransız siyasal öğretisine, hem de onsekizinci yüzyıl Fransası'dan gelen *laiklik* ve *tanrısızlık* atmosferine kararlı bir düşmanlık besleme şeklini almaktaydı. 1798 yılında zamanın Dışişleri Bakanı Reisülküttüb Ahmet Atıf Efendi Fransa'daki olayları Voltaire ve Rousseau gibi tanrısızların işi diye mahkum ediyor, devlet ile toplumun biricik sağlam temeli olarak Dini ve Şeriatı savunuyordu. Ama yavaş yavaş Fransız Devrimi vasıtasıyla Batı kültürü, hayat tarzı ve düşüncesi Osmanlı topraklarına girmeye ve etkisini arttırmaya devam etmiştir.[314]

Mümtüz Turhan'ın "serbest kültür değişmeleriyle mecburî kültür değişmeleri arasında bir geçiş devresi" olarak ele aldığı[315] 1789-1807 arasındaki dönemi, Batı'ya doğru gidişin ve laiklik sürecinin temeli ve önemli safhası addetmek yerinde olur. Yenileştirme ve kurumları Avrupaîleştirme düşüncesinin kökleşme zamanı ve zemini bu onsekiz yıldır.[316]

Fransa'dan etkilenen ve Batı usulü yenilikçiliği benimseyen bir Padişah olarak III. Selim'in siyaset ve diplomasi[317] alanında yaptığı bir takım düzenleme ve yenilikler, Osmanlı Devleti'ne Batı'nın etkisini kolaylaştırmıştır.[318]

III. Selim dönemine rastlayan 1789 Fransız İhtilali'nin Osmanlı Devleti'ne önemli etkileri olmuştur. Özellikle 1789'da Mısır'ın Bonaparte tarafından işgaliyle başlayan süreçle birlikte müslüman topraklarda Fransız Devrimi'nin yeni ilkeleri ve düzeninin yayılma imkanı bulduğu görülmektedir.[319] Denilebilir ki Fransız Devrimi "kafirler dünyasıyla Müslümanlar dünyası arasındaki duvarı delen" ve Müslümanların düşünce, zihniyet ve

davranışlarını derinden etkileyen Avrupa fikir hareketiydi. Rönesans, Reform, bilimsel devrim veya Aydınlanma Devrimi gibi daha önceki Avrupalı hareketler, İslam dünyasında pek etkili olmamış, bir yankı uyandırmamıştı.[320]

III. Selim iktidar ve otoriteyi eline aldığında ilk işlerden olarak devrin seçkin devlet adamlarından, Ulema ve Ayandan reform hakkındaki düşüncelerini layihalarla ifade etmelerini istemiştir (1792).[321] Başta Sadrazam olmak üzere yirmiiki layiha sunulmuştur.[322] Bunlardan yirmisi Müslüman, ikisi ise Avrupalı Hıristiyandı. Layiha sunanlar arasında Ulema'nın ağırlığı hissedilir ölçüdeydi. Bu, Ulema'nın reformlar konusundaki katılımcılığını ve etkinliğini göstermekteydi.[323] Fransız Devrim tarihindeki *Dilek Defterleri*'ne (Cahiers de doléances) benzetilen bu layihalardan[324] çıkan sonuçlardan Padişah, Batı temelinde yeni bir ordu kurulmasını kararlaştırmıştır.[325] Ancak bu layihalardan özellikle Tatarcık Abdullah Efendi'ninki konumuz açısından ayrı bir önem taşımaktadır. T. Abdullah Efendi, verdiği layihanın birinci bendinde ordunun tanzimine, ikinci bendinde ise Ulema sınıfına ait ıslahattan söz etmektedir. Abdullah Efendi, layihasında düzeltilmesi gerekli devlet adamları, Padişah'ın halktan kopukluğu vb. durumlardan söz eder; ancak farklı bir bakış açısıyla Ulema'nın bozuk durumunun düzeltilmesi, gerçek değerine ve konumuna kavuşması, ıslah edilmesi gerektiğini vurgulaması, Osmanlı reform tarihi açısından son derece önemlidir.[326] Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin gerilemeye başlamasıyla birlikte İlmiyye'de de gerileme ve çürüme baş göstermiş ve III. Selim'e kadar bu durum artarak devam etmiştir. Bu açıdan meseleye bakıldığında T. Abdullah Efendi'nin layihası cok önemli görünmektedir. Fakat III. Selim'in Ulema'nın kontrolünde olan Medrese ile mektebi ayırdığı,[327] Ulema ve Medrese maddesini hemen hemen olduğu gibi bıraktığı, onun dışında orduyla ilgili okullar açtırdığı, Batılı uzmanlardan özellikle Fransızlardan yararlanma yolunu seçtiği, Kumbarahâne (1792) ile Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun (Topçu Okulu-1794) kurduğu görülmektedir.[328]

III. Selim, tahta çıktığında İlmiyye'nin kontrolünde bulunan Medreselerde *disiplinsizlik* hakim olmuştu. Görevlere önem verilmiyor, Kadılıklar *rüşvet* ve *iltimasla* elde ediliyor, Şer'î memuri-

yetler maktu' olarak iltizam usulü ile satılıyordu. Ulema, paraya değer verir hale gelmişti. Esasen bu nedenle III. Selim, Ulema'nın durumunun düzelmesinde istiyordu.[329] Ancak icraatlarından III. Selim'in, Ulema'ya fazla önem vermediği de anlaşılmaktadır. Önemli bazı konularda onları devre dışı bırakmıştır. Sözgelimi Fransızlarla yapılacak anlaşma öncesinde konunun enine boyuna tartışılarak karar verilmesi kendisine arzedildiğinde "*bu iş Sudûr (Kazaskerler)denilen adamların bileceği bir şey değildir.*" diyerek tez elden andlaşmayı imzalamıştır.[330] Fakat "dini devletin ideolojisi olarak gören"[331] III. Selim, Ulema'ya nasıl bakarsa baksın devlet içinde önemli girişimlerde bulunmak için Ulema'nın dinî meşruiyet aracılığından yararlanmak zorundaydı. Bu ise, Ulema'nın konumunu sağlam kılmaya yetiyordu.[332]

III. Selim, döneminde kötü durumda olan devleti düzeltmek istiyordu; devletin mülkî idaresi anarşi içindeydi. Vezirler liyakat ve ahlaktan uzaktı. Rüşvet, iltimas, hatır ve gönül Vezir tayininde kuraldı. Soygunculuk, memurluğun ilk anlarında kendini gösteriyordu. Sık sık Vezir yerleri değişirdi. Ayanlar halkı soyuyorlardı. Kadılar da zulüm yapıyorlardı.[333] Bu kötü şartlar içinde III. Selim,, önce orduyu ıslahtan işe başlayarak Yeniçeri Ocağı'na dokunulmamak üzere *Nizâm-ı Cedîd* adında yeni bir ordu kurmayı hedeflemiş ve kurmuştur.

Nizam-ı Cedîd, terim olarak ilk kez Fazıl Mustafa Paşa tarafından devlete verilen iç düzen için kullanılmıştır. Fakat ondan III. Selim'e gelinceye kadar bu terime Osmanlı tarihinde rastlanmamıştır. III. Selim döneminin başlarında Viyana'ya olağanüstü elçi olarak gönderilen Ebû Bekir Râtıb Efendi, Avusturya'nın örgütleri ve siyaseti konusunda yazmış olduğu yazmada Avusturya'da mevcut idare düzenini nizâm-ı cedîd diye adlandırmıştır. Aynı şekilde Fransız İhtilali neticesinde krallığın yıkılmasını müteakip kurulan *yeni rejim* de Osmanlı Devleti'nde *Fransa Nizâmı Cedîdi* olarak kabul edilmiştir.[334]

Tanzimat'ın hazırlanmasında büyük rol oynamış olan Nizam-ı Cedîd335 (Yeni, "Modern" Düzen) dar ve geniş olmak üzere iki durumu ifade etmektedir. Birincisi, yani dar anlamda III. Selim devrinde Avrupa usulüyle yetiştirilmek istenen talimli askeri, ikincisi, yani geniş anlamda ise III. Selim'in Yeniçerileri kaldırmak, Os-

manlı Devleti'ni Avrupa'nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için teşebbüs ettiği yenilik hareketlerinin bütününü ifade eder.[336] Nitekim Cevdet Paşa, III. Selim'in ıslahatları için *nizâmât-ı cedîde* ifadesini kullanır.[337]

III. Selim'in ikincisini hedeflediğini kabul etsek[338] bile bunu başaramadığını söyleyebiliriz. Fakat askerî alandaki yenilikler, Nizâm-ı Cedîd Ordusu, Şer'-i cedîd ve küffarı takliddir denilerek[339] ortadan kaldırılsa bile[340] önemlidir. Bu dönemde açılan askerî okullar, yapılan (özellikle) askerî çeviriler[341] ve Nizam–ı Cedid anlayışı, II. Mahmud dönemi reformlarının, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın ilgasının ve nihayet Tanzimat'ın zeminini oluşturmuştur.

Bu noktada ilginç bir husus, Osmanlı Sultanı, diplomatları ve devlet erkanının, Devrim'le birlikte kurulan Fransız Devletini, Nizam-ı Cedîd (modern düzen) olarak adlandırarak, ağır bir dille eleştirdikleri halde aynı kavramı Osmanlı yenilik hareketi için de kullanmalarıdır. Bu, Fransız Devrimi'nin etkisini gösterdiği gibi,[342] Osmanlı devlet erkanının kavramı bilinçli bir şekilde kullandıklarını da ortaya koymaktadır.

III. Selim döneminde Nizâm-ı Cedîd kapsamı çerçevesinde daha sonraki dönemleri etkileyecek önemli olaylardan biri, yeni kurulan ordu çerçevesinde Fransız öğretmen, uzman ve yöntemlerinden yararlanılarak, Osmanlı'da *Batı'ya dönük bir aydın tipi*nin doğmaya başlamasıdır. Gerek askerî, gerekse askerî olmayan aydın tipi, III. Selim döneminde oluşmaya başlamıştır. Bu nedenle diyebiliriz ki Ulema'ya alternatif yeni aydın tipi III. Selim döneminde doğmaya başlamıştır.[343]

16. yüzyıldan beri Avrupa'da ne gibi değişimler olduğunun farkına varıldığı bir dönem olan III. Selim döneminin[344] yenilikler açısından önemli bir yönü de giyim, kuşam, döşeme, sanat, müzik, zevk, örf ve adetler, kadınlar, edebiyat vb. alanlarda gündelik hayatta yenilikler oluşmaya, batılılaşma görülmeye başlanmasıdır.[345] Özellikle büyük şehirlerde kadınların kıyafetlerinde örf ve adetler değişmeye başlamıştır.[346] Bu tür gündelik hayat yenilik ve değişimlerinin ise din-devlet ilişkilerine etki edeceği aşikardır.

Konumuz çerçevesinde III. Selim dönemiyle ilgili önemli konulardan biri de *milliyetçiliktir.* Fransız Devrimi'nin ihracı çaba-

ları sonucunda milliyetçilik, önce Osmanlı sınırları içideki Hıristiyan halk arasında, sonra da Napolyon Bonaparte'ın Mısır'ı işgaliyle (1798-1799) Müslümanlar arasında yayılmaya başladı. Napolyon, Rumları Osmanlı Devleti'ne karşı kışkırtmak ve ayaklandırmak için Türkçe ve Rumca bildiri ve bültenleri Osmanlı topraklarında yaymaya çalışmıştır. Milliyetçilik propogandası yapan bazı kitaplar Osmanlı sınırları içinde dolaşmaya başlamıştır.[347]

Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisini önemli ölçüde etkileyen bir akım olarak miliyetçilik, Devlet'in parçalanmasına giden yolda, bu dönemde büyük olaylara yol açmıştır. Daha sonra kendini gösterecek olan Yunan isyanı (1812-1829) bir çok bakımdan önem taşımaktadır. Milliyetçilik fikriyle başlayan bir hareket sonucu Yunanistan, Osmanlı Devleti'nde bir bölgenin koparak bölgede bağımsız yeni bir devletin kurulmasının tek örneğidir. Bu hareket bilinçli bir hareketin ürünü olmasının yanısıra Osmanlı topraklarındaki diğer unsurlara da etki eden bir harekettir.

Milliyetçilik akımının önüne geçmek için bu problemlerden sonra Osmanlı devlet adamları ve yenilikçiler bir *Osmanlı bilinci* oluşturarak *Osmanlı vatandaşlığı*na doğru adım atmaya çalıştılar. Aslında Batılılaşmacı kesimin, bir yandan Batı'nın üstünlüğünü kabul ederek Batı tipi kurumları Osmanlı Devleti'ne *ithal* etmeye çalışırlarken bir yandan da milliyetçiliğin Osmanlı İmparatorluğu'nu bölmesinin önüne geçmek amaç ve arzusuyla bir *Osmanlı ferdi* oluşturma çabalarının olduğu gözden kaçmaz.[348]

III. Selim Devrinin konumuz açısından en önemli özelliği, Osmanlı Devleti'nde belki de ilk kez bu dönemde din-devlet ilişkilerinin gündeme gelmesi ve bir bakıma tartışılmasıdır. Fransız Devrimi'nin ağır bir dille eleştirilip reddedilmesinin arkasında Devrim'in dini devletten ayırması hususu yer almaktadır. Nitekim diplomatların ve diğer devlet erkanının eleştiri metinlerinde bu hususa vurgu yapılması dikkati çekmektedir. Meselâ Reisülküttab Ahmed Atıf Efendi'nin layihasında, Halet Efendi'nin mektuplarında ve isimsiz bir bildiride Devrim'in dini reddettiğinden özellikle söz edilir. Şu halde Osmanlılar için önemli olan Fransa'da şu ya da bu rejimin kurulması değil, Devrimin laiklik, kilise-devlet ayrılığı, akla tapma gibi hususları getirmesiydi. Dolayı-

sıyla Osmanlı Devleti'nin asıl korktuğu, dinin devletin dışına çıkarılmasıydı.[349] Bu demektir ki laiklik fikirleri -bu dönemde etkili olmasa da- Osmanlı Devleti'nde III. Selim dönemiyle birlikte bilinmeye ve tartışılmaya başlanmıştır.

Kısaca din-devlet ilişkisi noktasında Tanzimat'ın ortaya çıkışı açısından önemli bir zaman dilimini kapsayan III. Selim dönemi, Lâle Devrinde işaret veren batılılaşmanın ciddi bir aşamasıdır. Fakat bilindiği gibi bu dönemde yapılan ve yapılması hedeflenen reformlara karşı hâlâ devlet içinde büyük ve etkili bir siyasî güç olan Yeniçeri Ocağı, Ayanların yardımını ve Ulema'nın meşruiyet desteğini alarak harekete geçmiş ve Şeyhülislâm'ın hal' fetvasıyla[350] III. Selim'i tahttan indirerek (29 Mayıs 1807) bu döneme son vermiştir.

III. Selim'den sonra iktidara IV. Mustafa gelmiştir. IV. Mustafa döneminde din-devlet ilişkisi açısından en önemli husus, *Şer'î Hüccet* adında bir sözleşmenin yapılmasıdır. Asker-Ulema ikilisinin, siyasî iktidarı sınırlama, iktidara bir bakıma ortak olma gayretlerinin bir sonucu olarak belirmiş gibi görünen Şer'î Hüccet'te[351] özetle devletin, dinin emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker kuralına dayanması, bunun garantisinin Yeniçeri Ocağı'nın olması ve bu ordunun halk iradesine aykırı kanunsuz işlemleri önleme hakkına sahip olması gereği gibi maddeleri kapsamaktadır.[352] Böyle bir sözleşmenin Osmanlı yönetim geleneğinde nispeten yeni olduğu açıktır.[353] Dolayısıyla yaptırımı olmamış olsa bile böyle bir sözleşmenin yapılması, *Sened-i İttifak*'ın gerçekleşmesi için zemin olması bakımından önemlidir.

4. II. Mahmud dönemi

Tanzimat öncesi reform dönemleri tipolojimizin son safhası, II. Mahmud devridir. IV. Mustafa'dan sonra Padişah olan II. Mahmud, yaptığı reformlarla, Osmanlı Devleti'nde cok önemli değişikliklerin temelini atmış ve bu değişikikler Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin seyrinde önemli bir dönüm noktası olan Tanzimat'ın oluşumuna zemin hazırlamışır.

Batılılaşmacı bir Sultan olan II. Mahmud'un[354] Hilâfet-saltanat dönemi, ıslahatlar ve din-devlet ilişkisi açısından iki dönemde ele alınabilir. Birincisi 1826 yılından önceki dönem, di-

ğeri ise 1826'dan sonraki dönemdir.[355] 1826'dan önceki dönem çok önemli bir zaman dilimini ifade etmese de konumuz açısından önem taşıyan bir olayı ihtiva etmektedir. Bu olay, Sened-i İttifak'tır.

Bir anayasa olmamakla birlikte Türk anayasacılık tarihinde önemli bir siyasî belge olan[356] Sened-i İttifak,[357] Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın çağrısına uyarak İstanbul'a gelen bazı Anadolu ve Rumeli ayan, eşraf ve hanedanının, valilerin, Ulema'nın ve Alemdar Paşa'nın biraraya gelerek yaptıkları toplantıdan, *meşveret-i âmme*den doğmuş bir belgedir. (Evâsıt-ı Şâban 1223/Eylül veya Ekim 1808). Bu belgeye merkez adına imza atanlar arasında en yüksek derecede Ulema da bulunmaktadır.[358] Sened-i İttifak'ın yaptırımı, ahlakî ve dinîdir; taraflar karşılıklı olarak vaatlerini Allah'a ve Peygamber'ine yemin ederek pekiştirmişlerdir.[359]

Alemdar'ın ve devlet merkezinde Ayân hakimiyetinin ortadan kaldırılması ile hükümsüz bir vesika haline düşmüş[360] olmakla birlikte Sened-i İttifak'ın başlıca önemi, belki de bu türden bir şeyin Osmanlı'da ilk kez olması ve daha sonraları ibtal edilmiş olsa da Tanzimatçıların işlerini kolaylaştıracak şekilde Padişah'ın otoritesini ve yetkilerini bir bakıma sınırlandırması,[361] Padişahı Ayan ve eşrafa karşı sorumlu kılması, Padişah tarafından hânedanlara emniyet[362] ve hukukî garanti verilmesidir. Nitekim bunun bu anlama geldiğini, II. Mahmud'un Enderun-i Hümayun ricaliyle Sened-i İttifak'ı müzakere ederken Eğri Boyun Ömer Ağa II. Mahmud'a ifade etmiştir: "Bu sened, sizin istiklalinize dokunur; lakin reddi dahi kabil değildir. Çaresiz tasdik olunubda sonra bunun fesh ve ilgası çaresine bakmalıdır." Sultan Mahmud da bunu bilerek imzalamış ve fakat Ayana ve onlara eğilimi olanlara öfke ve kinle dolmuştur.[363]

Sultan-halifenin güçlü otoritesini belli ölçülerde sınırlamak gayesini güden bir belge olması dolayısıyla Sened-i İttifak'ın, modern Türk devletinin oluşum süreci tarihinde ilk *âmme hukuku kaidesi* sayılabileceği ileri sürülmüştür.[364]

Nizam-ı Cedîd hareketi, Yeniçeri Ocağı'nın buna karşı ihtilali, Alemdar Mustafa Paşa dönemindeki gelişmeler gibi bir dizi önemli hadiselerin bir bakıma sonucu olarak ortaya çıkan Sened-i İttifak, Gülhane Hattı'nın ilan edilmesi sürecine girilmesinde

önemli rol oynadığı için konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Tarihî oluş içerisinde bu iki hareket birbirine sıkı şekilde bağlıdır. Sened-i ittifak ve Gülhane Hattı siyasî bir mücadelenin birbirini kovalayan iki safhasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla ölü bir vesika olarak kalmış olmasına rağmen, Sened-i İttifak'ın büyük bir tarihî manası bulunmaktadır.[365]

Siyasî tarih bakımından *Sened-i İttifak*, büyük Ayânın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebüsünü ifade eder.[366]

Araştırmamız açısından önemli hususlardan biri, bu belgeye merkez adına imza atanlar arasında en yüksek derecede Ulema'nın: Şeyhülislâm, Nakîbüleşraf ve Kadıaskerlerin yer almasıdır.[367] Bir başka önemli husus, belgede ortaya konan şartların, yapılacak işlerde esas tutulması gerektiğinden zamanla değişmesini önlemek üzere bundan sonra Sadrazam ve Şeyhülislam olacak kimselerin makamlarına geçtikleri zaman, bu senedi imzalamaları ve harfi harfine uygulamasına çalışmaları gerektiği hususudur.

Sened, Alemdar'ın teşebbüsüyle ortaya çıkmakla birlikte senedin maddelerinde dinî hususların, şeriat kurallarının ve Ulema'nın ağırlıklı olarak yer tuttuğu görülmektedir. Bu nedenle Halil İnalcık, belgenin şeklî olarak şer'î bir belge özelliği taşıdığını söylemektedir. Ona göre Sened-i İttifak şer'î bir yemin vesikası, mîsak şeklinde kaleme alınmıştır. Mîsak süresiz bir zaman dilimi için geçerli olmak üzere aktedilmiştir.[368]

Yedi şart ve bir zeylden oluşan Sened-i İttifak'ın en önemli yanlarından biri, giriş kısmında çok açık bir biçimde devlet işlerinin kötüleştiği, içte ve dışta nüfuzunun kalmadığı, gerek devlet erkanı ve vekilleri arasında ve gerekse Ayan ve hanedanlar arasında ayrılıkların başgösterdiği, Saltanat-ı seniyyenin gücünün dağıldığı ve bütün bunlardan toplumun bütün kesimlerinin olumsuz yönde etkilendiği ve yine bunlar sebebiyle saltanatın temelinin yıkılmak derecesine geldiği gibi kötü durumların küçük büyük herkes tarafından itiraf edildiği ve dolayısıyla olanlardan ders ve ibret alınması gerektiği gibi önemli hususlara işaret edildikten sonra "deâyim-i nizam–ı din u devleti ikame ve ihya–i kelimetullâhi'l-ulyâ niyyet-i hayriyyesiyle" devlet ve toplumdaki bu dağılıp çözülmenin ittifaka dönüşmesini ve devletin tam güç el-

de etme yollarının ortaya çıkmasını sağlamanın, uhde-i diyânet ve zimmet-i sadakate farz olduğunun herkese malum olduğunun zikredilmesi ve akabinde çeşitli meclisler düzenlenerek herkesin yekvücut, ittihadla ihya-i din ve devlete çok çalışması gerektiğinin vurgulanmasıdır. Görüldüğü gibi dinin ve devletin ihyası gibi çok büyük bir program ve iddiadan söz edilmektedir ki bu da din-devlet ilişkisi açısından önemlidir.[369]

Sosyolojik açıdan merkez-çevre güçlerinin karşılıklı tartılması[370] noktasında önemli bir belge olan Sened-i İttifak'ın ilk dört maddesinde Padişah'ın otoritesi tasdik edilirken, hemen beşinci maddede çok önemli ve büyük bir şart olarak hanedan ve ayanın hak ve durumlarının, devletin keyfi davranışlarına karşı emniyet altına alınması isteniyordu.[371] Bu ise Osmanlı Devleti geleneğinde yepyeni bir durumdu.

Diyebiliriz ki iki taraflı bir belge, misak ya da sözleşme olan[372] Sened-i İttifak ile, Padişah Ayana emniyet, Ayan da Padişaha sadakat veriyordu.[373]

Konumuz açısından bir başka önemli husus, belgede, devletin halkla ilişkilerinin düzenli yürümesi, halka zulüm yapılmaması, fakirlere ve reayaya haksızlık içerisine girilmemesi gibi önemli hususlar üzerinde durulması, bu tip durumların Şeriat-ı Mütahharaya ve Şeriat-ı Ğarraya aykırı olduğunun ve bu şekilde aykırı davrananların devlete haber verilerek cezalandırılması gerektiğinin vurgulanmasıdır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına giden yolda *Eşkinci Ocağı*'nın kurulması önemli bir olaydır. Mayıs 1826'da -Şeyhülislâm'dan fetva alınarak[374]- kurulmasına karar verilip oluşturulan Eşkinci Ocağı,[375] Nizam-ı Cedîd'in durumuna düşerek kısa sürede Yeniçeri Ocağı'nın hedefi haline gelmiştir. Talime başlandıktan üç ay sonra 15 Haziran 1826 tarihinde Yeniçeriler ayaklanmıştır. Bu ayaklanma, II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağının kaldırmak için kolladığı fırsat için iyi bir vesile olmuştur. Yeniçeri kışlaları yerle bir edilmiş, Yeniçeri Ocağı önce fiilen, bir süre sonra da resmen kaldırılmıştır. Bilindiği gibi Eşkinci Ocağı yerine de *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye* adıyla yeni bir ordu kurulmuştur.[376]

İşte II. Mahmud'un sultanlığının ikinci dönemi 1826'dan Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesiyle birlikte başlar. II. Mahmud'un

reformlar konusunda atak olduğu, otorite ve iktidarını güçlendirdiği, merkeziyetçi bir devlet kurmaya çalıştığı dönem, 1826-1839 yılları arasıdır.

*Siyasî çözülme*nin had safhaya ulaştığı bir zamanda[377] Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması[378] Osmanlı Devleti tarihinde çok önemli bir vak'adır. *Vak'a-i Hayriyye* olarak adlandırılan bu olayın önemli sonuçları olmuştur. Konumuz açısından en önemli sonuçlarından biri Seyfiyye'nin siyasî alanda nispeten etkisizleşmesi ve İlmiyye'nin yaptırım gücünün ve devlet içindeki yüksek düzeyinin düşmesidir.[379] Osmanlı tarihinde *laikleşme süreci ve serüveni*'nde bu durum önemli bir gelişmedir.[380] Ulemanın gücünde azalma olması, devlet bünyesindeki dengenin, Ulema aleyhine ve Sultanın otoritesi lehine bozulmasına neden olmuştur.[381]

İşin ilginç yanı Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması hareketi olan Vak'a-i Hayriyye'ye Şeyhülislâm ve diğer Ulema'nın iştirak etmiş olması, bu konuda II. Mahmud'u desteklemesi, hatta teşvik ve öncülük etmesidir.[382] Ulema, bu şekilde davranmasına rağmen, Yeniçeriliğin kaldırılması, belki de en çok onun aleyhine olmuştur. Gerçekten de Yeniçeri Ocağı'nın ilgası, Ulema için ciddî bir darbe olmuştur. Ulema'nın önemli bir destek gücü ortadan kalkmıştır. Bu olaydan dolayı denilebilir ki II. Mahmud, hesap ederek ya da etmeyerek Ulema gücünün kaynaklarını zayıflatmada selefllerinden daha başarılı olmuştur.[383]

II. Mahmud'un Ulema'ya karşı geliştirdiği tavır, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasından önce ve sonra olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Ocağın ilgasından önce ve ilgası olayında Ulema ile çok iyi ilişkiler geliştirmiş, İlmiyye sınıfını yanına almaya çalışmış, Ulema'nın dinî meşrûlaştırımından yararlanmak istemiştir.[384] Gerçekten de bu dönemde Ulema, II. Mahmud'un reform çabalarının bizzat içinde yer almış, reformların dinî meşrûlaştırımında önemli ve etkin roller oynamıştır.[385] Aynı şekilde Ulema, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasına giden süreçte ve kapatılmasında nicelik ve nitelik yönlerinden ağırlığını ortaya koymuştur.[386]

Esasen II. Mahmud, reformları yürütebilmek için Ulema'nın desteğini almanın önemini, daha doğrusu zorunluluğunu kavramış bir Sultan olarak hareket etmiştir.[387] Bunun için öncelikle Ulema'yı tam itaati altına almaya çalışmıştır. Bu doğ-

rultuda 1825'de Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi'yi, Şeyhülislâmlıktan alarak Kadızade Mehmed Tahir Efendi'yi getirmiştir. Diğer anahtar makamları -Kadıaskerlik, İstanbul Kadılığı, Hekimbaşılık ve diğerleri- da istediği, kendisine sadık kimselerle doldurmuş ve dolayısıyla Ulema'nın öncülerini kontrolü altında tutmayı başarmıştır.[388]

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra II. Mahmud'un Ulema'ya karşı tavrının değişime uğradığını, Ulema sınıfının gücünü kırma yolunda teşebbüslerde bulunduğunu[389] müşahede etmekteyiz. Askerî, siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik, sınaî, sağlık ve eğitimle ilgili pek çok alanda reform çabalarına girişen II. Mahmud,[390] Vak'a-i Hayriyye'den sonra önemli destek gücünü yitiren Ulema sınıfının görev, yetki ve sorumluluk alanlarının daralmasını beraberinde getirecek adımlar atmış ve Ulema ile ilişkilerini belli ölçülerde gevşetmiştir.

Bu durumu şöyle izah etmek mümkündür: Yeniçeriliğin kapatılmasından önce Ulema'nın nisbî gücünün artması ve II. Mahmud'un İlmiyye ile iyi ilişkiler geliştirmesi, zor durumda olan devletin, yaptığı ve yapacağı reform faaliyetlerinin meşrûiyetini sağlama ihtiyacı ile açıklanabilir. Bu meşrûiyetin sağlanmasında Ulema iyi bir araç olmuştur. Ocağın ilgasından sonra İlmiyye'nin nisbî gücünün azalması, yetki alanlarının daralması ise, çeşitli kurumsal reformların yapılmasıyla kendini gösteren fonksiyonel farklılaşma çerçevesinde izah edilebilir.[391] Şimdi Ocağın ilgası sonrası II. Mahmud'un Ulema'yı etkileyen icraatlarına bir göz atalım.

Yeniçeri Ocağı'nı kaldırdıktan sonra *Usûl-i Nizâm-i Müstahsene* ismiyle geniş bir reform hareketine başlamış olan II. Mahmud,[392] 1826'da *İhtisab Nezâreti*'ni kurdurarak şehirlerin belediye hizmetleriyle kolluk işlerinin bu kuruluşa geçmesini sağlamıştır. Bu ise daha önce mülkî, beledî ve dinî işleri hep birlikte sorumluluğunda bulunduran Kadı'nın görev alanlarının daralmasına[393] ve yalnız yargı alanı ile sınırlandırılmasına giden yolun ortaya çıkmasına neden olmuştur.[394]

II. Mahmud, Ulema'yı etkileyecek önemli adımlarından birini daha atmıştır. O zamana kadar Ulema'nın ve Şeyhülislam'ın gücünü aldığı önemli kuruluşlardan olan vakıflara müdahele

ederek Ulema'nın Vakıflar üzerindeki kontrolünü kaybetmesine ve gücünün zayıflamasına katkıda bulunmuştur. Vakıfları tek bir yetki altında toplamak amacıyla *Evkaf Müdürlüğü*'nü (daha sonra *Nezareti*'ni-1836) kurmuştur. Böylece II. Mahmud, Ulema'nın önemli bir gelir kaynağı olan Vakıfları doğrudan doğruya devletin denetimine sokarak Vakıf gelirlerinin devletin kontrolüne girmesinin ve İlmiyye'nin daha sıkı hiyerarşik bir örgüt haline gelerek *dinî işlere hasredilmesi*nin, din kurumu denetiminin merkezîleştirilmesinin yolunu açmıştır.[395]

Giriştiği reform çabalarından dolayı Büyük Petro'ya benzetilen II. Mahmud,[396] merkez örgütünde Ulema'yı etkileyecek önemli bir görev ihdas etmiştir: *Seraskerlik*. Aslında bu, daha önceleri ordu komutanlarına verilen bir ünvandı. 1835'den sonra yapılan düzenleme ile, Genelkurmay başkanlığına karşılık gelen bu kurum Sadrazamlık ve Şeyhülislamlıkla eşdeğerde kabul edilmiştir.[397] Böylece Şeyhülislamlık, Sadrazamlık ve Seraskerlik, aynı düzeye getirilmiş oldu.[398] Seraskerlik, daha sonraki dönemlerde İlmiyye'ye karşı bir denge unsuru sağlamış ve Klasik dönemdeki gibi ve fakat bu kez merkeziyetçi devlet ve hükümetin yanında yer alacak ordunun ortaya çıkmasında amil olmuştur.[399]

Yaptığı dayatmacı reformlar, kılık kıyafetle ilgili uygulamaları,[400] batılılaşma çabalarında izlediği yöntem nedeniyle halk arasında *gavur Padişah* olarak ün salan II. Mahmud'un Ulema'yı olumsuz yönde direkt etkileyen önemli uygulamalarından biri, batılılaşma yolunda eğitim faaliyetlerine müteallik uygulamalardır. Askerî okulların açılması, Rüşdiye okullarının, Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye'nin kurulması, Mekteb-i Maarif-i Adlî'nin açılması, belki de en önemlisi Harbiye ve Tıbbiye'nin açılması;[401] II. Mahmud döneminde Ulema'nın ilim ve eğitime olan nüfuzunu bölüp parçalamak veya buna zemin hazırlamak, Ulema'nın yönetimde söz hakkına sahip olacak kişilerin yetişmesinde etkisini azaltmak gibi durumları beraberinde getirmiştir.

*Türkiye'de laikleşme süreci*nde Harbiye ve Tıbbiyye'nin çok büyük payları bulunmaktadır. Batı Aydınlanma düşüncesinin ve Batı siyaset anlayışının Türkiye'ye girişinde bu okulların çok önemli etkileri olmuş ve bu etkiler, devletin dinden uzaklaşması serüveninde büyük rol oynamıştır.[402]

Eğitim alanında yapılan reformlar çerçevesinde modern bir takım terimler de Türkçe'ye girmeye başlamıştır. Yeni bilgi ve teknikler için *ilim* yerine *fen* terimi, fenlerle ilgili işler için *nâfia* (yararlı işler) terimi ve eğitim noktasında yeni ve bilinmeyen bilgilerle tanışma, hatta aydınlanma anlamında maarif terimi,[403] Medrese dışı gelişmeleri ifade etmesi ve eğitimde siyasî zihniyetin değişmeye başladığını göstermesi bakımlarından önemli yeniliklerdir. O dönemde gerek resmî dildeki değişimler, gerek tercüme eserler, gerek bazı sadeleştirme çabaları, gerekse *Takvim-i Vekâyi'* gazetesi dilin değişmesinde çok önemli işlevler görmüşlerdir.[404] Bu dil değişmesi, Osmanlı siyasî değişimlerinde önemli bir etken olmuştur.

II. Mahmud'un Hilâfet-salatanatı döneminde, Tanzimat'a zemin hazırlayacak önemli değişikliklerden biri, bürokratik uzmanlaşma doğrultusunda yapılan kurumlaşma ve yapılanmadır. Dâhiliyye, Hâriciyye, Maliye, Evkaf-i Hümâyun, Dîvân-ı Deâvî gibi nezaretlerle Meclis-i Hâss-ı Vükelâ, Meclis-i Alî-i Umûmî, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye gibi meclisler bu çerçevede zikredilebilir.[405]

Bütün bu ve benzeri değişimler, hem Ulema'yı hem de din-devlet ilişkisini etkilemiş ve Tanzimat zihniyetinin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Fakat şu hususun altını da çizmek gerekmektedir: Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra II. Mahmud, izlediği politikalarla, her ne kadar Ulema'nın görev ve etkinlik alanlarını daraltıp azaltmışsa da bu, Ulema'nın büyük güç kaybına uğradığı/uğratıldığı veya siyasî sahada tümden pasifleştiği anlamına gelmez. Ulema hala önemli bir mevkidedir. Zira devlet, toplum katında yaptıklarını meşrûlaştırmak için *Ulema desteğ*ine muhtaçtı. Daha yapılacak pek çok reform vardı ve bunun için de İlmiyye örgütü gerekliydi. Bu yüzden İlmiyye, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra da her ne kadar nisbî gücünde azalma olsa da reformları desteklemiş ve reformların içinde yer almıştır.[406] Askerî okulların açılmasında,[407] Tıbbiye'nin kurulması ve çalıştırılmasında Ulema etkinlik göstermiş, Devlet'e yardım etmiş[408] ve yapılanların meşrûlaştırıcısı olmuşlardır.

Bu noktada II. Mahmud dönemi din-devlet ilişkisinde meşrûiyet ve dinî meşrulaştırım konusuna işaret etmek faydalı olabilir.

II. Mahmud, Ulema'nın aleyhine bir takım sonuçlar doğuran icraatlarda bulunmakla birlikte devletin dinî meşrûlaştırımında (religious legitimation) meşrûlaştırıcılar (legitimators) olarak Ulema'nın önemli rolünün ortadan kalkmaması ve meşrûiyet krizi yaşanmaması veya meşruiyetin unutulmaması için gerekli *meşrûlaştırım hatırlatıcı* önlemler almıştır. Bilindiği gibi meşrulaştırım -özellikle kriz, çözülme veya çöküş dönemlerinde- unutulabilir. Bu durumda meşrûiyet kaybı ve krizi ortaya çıkabilir. Öyleyse meşrûiyyet krizini doğuracak olan unutkanlığın ortadan kalkması için meşrulaştırım tekrarlanmalıdır.[409] İşte II. Mahmud, muhtemel bir *meşrûlaştırım unutkanlığına* karşı, daha önceki Sultanların başvurduğu yöntemle, Ulema'yı görevlendirmiştir. II. Mahmud, Ulema'nın başı Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdulvahhab Efendi'yi[410] (1758-1833), *hatırlatıcı rolü* üstlenerek Devlet-i Aliyye'yi ve tabiatıyla II. Mahmud'un otoritesini haklılaştırıp geçerli kılacak dinî meşrulaştırım için bir risâle yazmakla görevlendirmiştir. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonraki yıllarda *Hülâsatü'l-Beyân fi İtâati's-Sultan*[411] (1247) adıyla Arapça ve Türkçe yazdığı risâlede Abdülvehhab Efendi, adından da anlaşılacağı üzre Sultan'a itaat hususunda deliller getirmekte, bu cümleden olmak üzere yirmibeş Hadîs ve bazı ayetler zikredip şerhederek Halifesultan'a itaatin farz olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Abdülvehhab Efendi'nin *Risâle*'sinde zikre değer en önemli hususlardan biri, kullandığı kelime ve ıstılahları özenle seçmesi ve bu çerçevede *Halife, İmâmü'l-Müslimîn, Emîrü'l-Mü'minîn*[412] gibi dinî sıfatlarla nitelediği II. Mahmud'un, yaptığı veya yapmaya çalıştığı reformları ihyâ-yı dîn, icra-yı Sünnet, siyâset-i adliyye, tecdid ü ihyâ, kavanîn-i askeriyye ve usûl-ü mülkiyye, "cism-i devlet yeniden can bulmuş", "hayr u salah-ı ümmet ve refâh u râhat-i mülk ü millet" gibi ifadeleri kullanarak[413] izah etmeye, meşrû göstermeye çalışmasıdır. Bu ifadeler de göstermektedir ki o dönemde Osmanlı Devlet diline modern unsurlar girmeye başlamış ve bu din dilini de etkilemiştir.

Bu *Risâle* ortaya koymuştur ki II. Mahmud yeniliklerini -Ulema'ya rağmen bile olsa- yaparken Ulema'nın meşrûlaştırıcı işlevinden yararlanmasını bilmiş ve toplumuna meşrûlaştırım hatırlatmasında bulunarak olası bir meşrûiyet krizi ve kaybını önlemeye çalışmıştır.

Abdülvehhab Efendi'ye ek olarak Molla Keçecizâde Mehmed İzzet'in Lâyihası ve Mehmed Esad'ın *Üss-ü Zafer*'i de dinî meşrulaştırım ve *meşrûlaştırım hatırlatmasına* örnek olarak zikredilebilir.[414]

II. Mahmud döneminde, III. Selim zamanına kadar uygulanan, Meşveret Meclisinden farklı olarak kurulan Dâr-ı Şûra-yı Bâbıalî (hükümet şurası), Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliyye (24 Mart 1838) Dâr-ı Şûra-yı Askeriyye meclisleri Osmanlı Devlet geleneğinde yeni oluşumlardı. Bunlar gördüklerle işlevlerle, hem Sultan'ın otoritesinin nisbeten *sınırlandırılmasını*, hem İlmiyyenin görev alanlarının *daralmasını* ve hem de devlet kurumlarında ilmî ve dinî yeterliliği olmayan yeni bürokrat kalemin etkin olmasını beraberinde getirmişlerdir. Bu meclislerden ilki, merkezî hükümet organı ile; ikincisi adalet organları ile; üçüncüsü ise ordu ile ilgili yeni kurallar koymak için kurulmuşlardır.[415]

Bunlardan özellikle *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-i Adliyye*, Devleti Aliyye'nin bütün önemli işlerinin konuşma ve düzenleme merkezi olup[416] gerekli kanun tasarılarını ve nizamnâmelerini hazırlamak, devlet adamlarıyla ilgili davalara bakmak, devlet ve milletin işlerini görüşmek amacıyla kurulmuştur.[417] Bugünkü Danıştay ve Yargıtay kurullarının yetkilerini kendisinde toplayan ve bir başkan ile dokuz üye ve iki sekreterden oluşan Meclis'in hazırladığı kanun projeleri, Padişah'ın Hatt-ı Hümayun ve Şeyhülislâm'ın fetvasıyla kanun haline gelirdi.[418] Her halükarda bu en üst adalet kurulu, *Tanzimat'ın oluşum sürec*inde önemli bir mevkiye sahiptir.

II. Mahmud döneminde İlmiyye'nin devlet bünyesindeki konumunu etkileyen önemli bir gelişme de Sadrazamlığı Başvekalete dönüştürerek[419] Padişah'a karşı etkin olma pozisyonundan çıkardığı gibi Şeyhülislamlığın da Padişah'ı kontrol edebilecek bir güç olmaktan çıkarılmaya çalışılması ve devlet işlerindeki etkinliğinden uzaklaştırılması çabalarının olmasıdır.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra Yeniçeri Ağasının karargahını *Meşihat Dairesi* (Bâb-ı Meşihat) olarak kullanmaya başlayan Şeyhülislam[420] bir bakıma İslam milletinin liderliğiyle ve dinî hukuk alanıyla sınırlandırılmak istenmiştir. Bu ise adalet ile Şeriatın, din ile dünyanın ayrılmasının önemli temellerinden ol-

muştur.[421] *Halife-sultan Mahmud*'un, düşünülen vergiler, Medrese softalarının askere alınması, din kurulunun iznini almadan haciz ve müsaderelere girişmesi, vakıf işlerini ele alması, Frenk adetlerine karşı aşırı ilgi göstermesi gibi konularda Şeyhülislam'ın verdiği bir muhtırayı yırtıp atarak "Ulema'nın sadece din işlerine karışması gerektiği, hükümet işlerini yönetme hakkının yalnızca Sultan'a ait olduğu" şeklindeki sözü dünyevîleşme eğiliminin ve İlmiyye'nin sınırlandırılmak istenmesinin önemli belgesidir.[422] Bu söz ve bunun doğrultusundaki eylemleri II. Mahmud'un siyaset alanında Ulema'ya karşı olumsuz tutuma girdiğini göstermektedir.[423]

II. Mahmud döneminde, Tanzimat'ın kanunlaştırma hareketlerine zemin hazırlaması bakımından önemli iki *ceza kanunnâmesi* kabul edilmiştir (1254/1838)[424] Bunlardan biri Kadıasker, Kadı ve Nüvvab'a, diğeri ise memurîne özgüdür. Özellikle *Kadıların suistimallerine* set çekmek amacıyla çıkarılmış olan *Tarîk-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kanunnâme-i Hümayunu* o dönemde İlmiyye'nin durumunun bozukluğunu da görmesi bakımından önemli bir kanundur.

Memurların işleyecekleri suçları ve bunların cezalarını kesin sayan ve keyfi cezaların kaldırıldığını belirten Memurîne mahsus ceza kanununun da Osmanlı Devleti ceza hukukundan zulüm suçu ve siyaseten katl gibi cezaların kalkması yolunda bir adım atılması yönünde önemli bir metindir.[425]

Her ne kadar bu kanunlarda belirtilen cezalar gayrimuayyen ve Şer'î ise[426] de kanun fikrinin oluşumunda, idare-halk ilişkilerinin değişmesinde ve Tanzimat'a gelinmesinde bir takım işlevler görmüşlerdir.

Din-devlet ve devlet-toplum ilişkileri açısından II. Mahmud döneminin özel bir yönü de mülkiyet hakkı, din ve vicdan özgürlüğü ve eşitlik alanındadır. Yeniçeriliğin tasfiyesinden sonra II. Mahmud, devlet hizmetinde bulunmuş kişilerin ölünce mallarına el konulması usulü olan *müsâdere*'yi kaldırarak bunların miras ve mülkiyet haklarına güvence getirmiştir. Her ne kadar bu yasak, hemen kurumsallaşmasa da o zaman için en azından ilke bazında önemli bir değişimdi.[427]

Gerek bu kanun ve usüller, gerekse idare, ceza, eğitim ve ordu alanlarında çıkan diğer bir takım kurallar, yani *nizâmât-ı esâsiyye*, kamu hukukuna doğru atılmış adımların ilk belirtileridirler. Bu alan geliştikçe Şeriat hukukunun alanı *daralmıştır.* Bunun ilk sonuçları Tanzimat Dönemi'nde görülecektir. Önemli olan, ama ancak II. Mahmud'un hükümdarlığı süresinden sonra güçlenen bir yenilik, kanun yapma işi ile görevli *kişisel olmayan yasama* mekanizmasının şekillenmeye başlamasıdır ki bu 1876'da Kanûn-i Esâsî dönemine kadar devam eden bir çizgi olmuştur.[428]

Esasen modern anlamda yasama, ancak Tanzimat Dönemi'nde *Kanunlaştırma (codification) akımı* ile başlamış olmakla birlikte bunun temelleri II. Mahmud zamanında atılmıştır. II. Mahmud'un "Bundan böyle teb'amdan Müslümanları ancak Cami'de, Hıristiyanları Kilise'de, Musevileri Havra'da tanımak isterim"[429] türünden sözleri bunların devlet katında eşit olduklarını düşüncesini getirmiş ve Tanzimat'taki eşitlik maddesinin ortaya çıkışında etkili olmuştur. Gerçi bu söz, milliyetçilik akımlarını önlemek için de söylenmiş olabilir; ancak sonuç bu noktaya varmıştır.[430]

Bu dönemde Ulema'yı ve dinî grupları ilgilendiren önemli bir gelişme de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından bir süre sonra Bektaşî Tarikatı'nın da yasaklanmasıdır.[431] Bektaşilik ile Yeniçeri Ocağı arasındaki yakınlık, Yeniçeri Ocağının kapatılmasıyla birlikte Bektaşiliğin de yasaklanmasına neden olmuştur. Yeniçeriliğin ilgasında olduğu gibi Bektaşiliğin yasaklanması olayında da Ulema ve diğer tarikatlar Halife-sultanın yanında yer almışlardır. Niyazi Berkes'e göre Ulema ve "Sünnet ehli Tarikatlar", Bektaşiliğe indirdikleri darbenin faturasını, er geç dünyevî aydın kütlesinin karşısında kalmakla ödeyeceklerdir.[432]

II. Mahmud, devlet-tarikat ilşkilerinde, Bektaşiliği yasaklamasının dışında da bir takım düzenlemelere gitmiştir. II. Mahmud dönemine kadar Osmanlı Devleti *Tarikat* ve Tekkelerin özgürlük alanlarına pek dokunmamış, bir bakıma nisbeten onları *sivil özerk* birer grup grup ve örgüt olarak telakki etmiş iken II. Mahmud döneminde durumları değişmiştir. II. Mahmud, 1227/1811 ve 1252/1836 tarihli Fermanlarında Tekke ve Tarikatlarla ilgili bir takım prensipler koymuş ve bunlara uyulmasını is-

temiştir. 1811 tarihli fermandan da anlaşıldığına göre II. Mahmud, Tekkeleri, *Şeyh seçimi*ni devletin kontrolüne almak, boşalan Tekke şeyhliklerine Şeyhülislam'ın görüşü alınarak *şeyh ataması* yapmak gibi hususları gerçekleştirmek istemiştir.[433] Kanaatimizce bu olay, Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisi bağlamında farklı bir durumdur. Bu olay, devletin "sivil dinî alan"a müdahele etmeye çalıştığını ve dolayısıyla tümden "resmî din" anlayışına adım atmak istediğini ifade etmesi bakımından çok önemlidir. Devletin toplumun gayriresmî alanlarına müdahele ve resmî din oluşturma anlayışı Cumhuriyet'e giden çizgide giderek artan oranda izlenen bir devlet politikası olmuştur.

II. Mahmud döneminde yapılan bir takım değişikliklerle, özellikle Yeniçeriliğin ilgasından sonra Kadılar, Kadılık görevlerinde yardımcıları olan bir takım kişi, kurum ve sosyal grupları ve dolayısıyla bir takım fonksiyonlarını yavaş yavaş kaybetmiş, ellerinden beledî görevleri de alınmıştır.[434]

II. Mahmud'un Kadıların fonksiyonlarında indirim doğrultusunda yaptığı işlerden biri de mahallelerin yönetiminde İmamların görevlerine ortak bir kurum olarak *Muhtarlık* teşkilatını tesis etmesidir(1829). Bilindiği gibi Klasik Dönem Osmanlı taşra yönetiminde İmam, Padişah beratı ile tayin ediliyordu; mülkî ve beledî amir olan Kadı'nın mahalle düzeyindeki temsilcisi gibiydi. Muhtarlık teşkilatının kurulmasıyla vergi salınması ve toplanması, mahalle veya köyün güvenlik işleri Muhtarların yetkisi dahiline verilmiş ve İmam da aynı derecede sorumlu tutulmuştur.[435] Dolayısıyla Muhtarlık müessesesi, -her ne kadar muhtarlar İmamların kefaletiyle seçilseler de- İmamların yetki ve sorumluluklarını almaya başlamış ve böylece İmamların görev ve işlevleri de dinî alanla sınırlandırılmaya doğru yol almıştır.[436]

Ulema, bürokrasi ve orduyu kendine tamamen bağlayarak merkeziyetçi, bürokratik, sağlam bir sultan otoritesi inşa eden ve reformlarını öyle yürütmeye çalışan Sultan Mahmud'un, *çökme sürec*ine girmiş olan devleti çeşitli çabalarıyla ayakta tutmaya çalışırken Din'e oldukça fazla yer vermesi ve Hilafet kurumunu işleterek[437] Ulema'nın gönlünü alması da zikredilmesi gereken hususlardandır. Bu yönüyle aslında II. Mahmud, tam olarak II. Abdülhamid zamanında kendini gösterecek olan İslamcılık akımına

da zemin hazırlamış olabilir. Osmanlı Devleti'nde Hilâfet kurumunun özellikle Batı'ya karşı kullanılması olayının kökeni daha gerilere gitse de II. Mahmud döneminde daha sık bir şekilde işletilmiş, devreye sokulmuştur. Sutan Mahmud, yönetiminde Hilafet vurgusuyla hem içte reformlarını gerçekleştirmiş, hem de dıştan gelen baskılara cevap verme yoluna gitmiştir.

Bu çerçevede II. Mahmud döneminde devlet için çok önemli problem haline gelen milliyetçilik meselesine kısaca değinmemizde fayda bulunmaktadır. Din-devlet ilişkileri açısından önemli olduğunu başından beri vurgulamaya çalıştığımız Gayrimüslim azınlıklar veya Yahudi ve Hıristiyan milletler meselesi, II. Mahmud döneminde önemli bir problem haline gelmişti. 18. yüzyılda Batılılarla temasa geçmeleri ve bazı andlaşmalarla da Batılı ülkelerden himaye almaları sonucunda bağımsızlık özlemi taşıyan Gayrimüslim milletlerin, 19. yüzyıldan itibaren sözkonusu özlemlerini eyleme dönüştürme çabalarına girişmeye başladıkları görülmektedir. Bağımsız Yunanistan için yapılan eylemler bunların en önemlilerindendir.[438] Bu eylemlerden Osmanlı'nın Türk olmayan Müslüman tebaasının da etkilendiğini, Araplarla Arnavutlar arasında da bu çerçevede yavaş yavaş kıpırdanmaların başladığını gören II. Mahmud, Halifelik makamını bu olumsuzlukları önlemede siyasal bir araç olarak güçlendirmeye çalışmıştır.[439]

Devlet kurumlarında *rüşvet,*[440] *zulüm, kayırma* vb. olumsuzlukların en üst düzeyde icra edildiği bir dönemde Hilafet-salatanat koltuğuna oturan II. Mahmud, yaptığı icraatlardan dolayı halkıyla da kötü bir ilişkiye girmişti. Gidişattan memnun görünmeyen ve *Mehdi beklentisi* içinde bulunan halk ondan nefret ediyordu.[441] Ancak Halife Mahmud, Hilâfet'e, Din'e ve Ulema'ya dayanarak bu olumsuz duruma rağmen polikitalarını uygulamıştır.

Özetle batılılaşmanın zorunluluğuna inanılmaya başlanan,[442] Şer'î devlet-akıl devleti ayrımı gündeme getirilip tartışılan[443] II. Mahmud dönemi, Türkiye'nin din-devlet ilişkilerinin Tanzimat öncesi tarihinde önemli *hadd-i fasıl*lardan biridir. II. Mahmud'un, devlet alanında getirdiği merkeziyetçi bürokratik anlayış, oluşturduğu yeni kurumlar, Batı ile geliştirdiği ilişkiler, devlet içinde açmaya çalıştığı dünyevî alanlar, Ulema'nın yetkilerini sınırlandırma girişimleri, Eylül 1838'de İngiltere ile imzaladığı Ticaret

Sözleşmesi, izlediği Tanzimatlı politikalar vs. Tanzimat'ın oluşumunu sağlayan önemli olaylardır.

Elbette Sultan Mahmud'un reform dönemi, din-devlet ilişkisi bağlamında *laikleşme getirmemiştir*; ancak şibih-laikliğin başgöstereceği Tanzimat Devleti'nin gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır.

Ayrıca Tanzimat, Tanzimat-ı Hayriyye, Nizâm-ı müstahsene gibi nizam kökünden gelen veya nizam'la birlikte kullanılan ve Tanzimat Dönemi'nin oluşumunda önemli işlev gören kavramlar, II. Mahmud döneminin son yıllarında kullanılmıştır.[444]

Tanzimat Fermanı'nın hazırlanması ve icrasında baş aktörlerden biri olan M. Reşid Paşa da II. Mahmud'un ıslahat mektebinde yetişmiş, Batı'yı o dönemde tanımıştır.[445]

II. Mahmud, Saltanatının son zamanlarında Tanzimat-ı Hayriyye'nin ilanı planlarını yapmış, fakat Akif Paşa'nın kendisine "hukuk-u Şâhâneniz tahdîd olunacak" sözünün de etkisiyle bundan vazgeçmiştir.[446]

Hülasa *Tanzimat'ı hazırlayan şartların oluşum sürec*inde din-devlet ilişkisinde temelde bir *değişim, başkalaşım* ve *farklılaşım* olmadığını söyleyebiliriz. Fakat belirtmeliyiz ki devlet, *gerileme ve çöküş zamanlarına* girdiğinde, uyguladığı yenileşme ve batılılaşma politikalarıyla kendi kurumları içinde önemli siyasî uzmanlaşma ve farklılaşmaların meydana gelmesini sağlamıştır. Uzmanlaşma ve farklılaşma ise zaman içinde dinin sosyal ve siyasî boyutunu kaybetmeye başlamasına, bir takım laik alanların açılmasına ve İlmiyye örgütünün ilmi ve ahlakıyla yükseliş dönemindeki seviyesini yitirmesine paralel olarak görev, yetki ve sorumluluklarının azalmasına/daralmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan bu yeni durum, Osmanlı ve Türkiye tarihinde önemli bir dönüm noktası (temel etken, hadd-i fasıl) olan ve din-devlet ilişkisinde *şibih-laikliğin hüküm süreceği Tanzimat*'ın oluşmasında büyük rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti, gerileme ve çöküş sürecini yaşarken yapmaya çalıştığı reformlara askerî alandan başlar ve öncelikle bu alan vesilesiyle Batı'yla ilişki kurarken, daha doğrusu Batı'nın askerî alandaki üstünlüğünü kabul ederken Batı'dan aldığı askerî veya teknik yeniliklerin, beraberinde kültürünü de getireceğini ve bu

yeniliklerin sözgelimi din-devlet ilişkilerini etkileyebileceğini hesaba katmamış gibidir; hesaba kattığını düşünsek bile izlenen politikaların devleti o noktaya götürdüğünü söyleyebiliriz. Askerî alanda Batı ile kurulan ilişkilerde *akkültürasyon*un zemini oluşmuş ve ardından bütün alanlarda modernleşme ve değişim sürecine, dolayısıyla Batılılaşma rotasına girilmiştir. Diyebiliriz ki Osmanlı hayatı, çeşitli alanlarındaki reformların birbirini etkileyeceği ve herhangi bir alanda kaydedilecek değişiklik veya farklılaşmaların mutlaka diğer alanlara da yansıyacağı bir yapı arzetmektedir.[447] Nitekim öyle de olmuştur. Ancak bu noktada en önemlisi de değişimlerde asıl etkileyici ve merkezî konumdaki kurum da devlettir. Osmanlı'da yenileşme çabalarının devlet eliyle yürütüldüğü[448] bilinmektedir. Ve üstelik öncelikle de Devlet, bizatihi modernleşmeye kendisinden başlamıştır. Fakat bu değişiklikler zaman içinde bütün bir topluma sirayet etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde değişim sürecinde din, devlet ve Ulema konusu ile ilgili olarak; çözülme, gerileme ve nihayet çöküş sürecine girildiği dönemlerde toplumun dine bakışının veya dinin toplum katındaki konumunun ne olduğu hususuna da kısaca değinmek istiyoruz.

Osmanlı Devleti'nde, gerileme zamanlarına girildiğinde siyasî düzlemde ve toplum katında dine daha sıkı bir biçimde sarılmak *gerektiği düşüncesi* hakim olmuştur. Osmanlı Devleti, ekonomik ve siyasal görkemliliğini yitirdikçe Osmanlı insanı ve çoğu yönetici seçkinleri de Şeriat'a giderek daha çok sarılmak gereği duymuş, *Mehdici beklentiler*e girmiş ve *bozulmanın neden*ini, Şer'-i Şerif'e uymamakta aramışlardır.[449] Bu dinin, Osmanlı devleti'nde gittikçe siyasallaşma yönünde daha da ağırlık kazanmasını beraberinde getirecektir. Gerileme ve çöküş dönemi Osmanlı Sultanları, gerektiğinde dinin siyasî yönünü öne çıkarmaya, iç ve dışa karşı Hilâfetlerine vurgu yapmaya çalışmışlardır. Bu zamanlarda Osmanlı Devleti, yaptıklarını dinî açıdan meşrûlaştırmaya dikkat etmiş ve dinî meşrûlaştırıcı olarak Ulema'ya sıkça başvurmuştur. Ulema da devletin kendilerine ne kadar muhtaç olduğunun ve dolayısıyla devlet içinde önemli bir siyasî konumda bulunduklarının farkında olmuştur.[450] Ne ki bu farkında oluş onları, bozulan durumlarını düzeltmeye, Devlet'in düzelmesi için gerekli al-

ternatif projeler geliştirmeye ve nihayet gittikçe devlet içinde daha büyük bir siyasî güç olmaya götürmemiş ve tersine İlmiyye, devletin genel inhitatına paralel olarak çöküşe yönelmiştir.

Bu noktada işaret etmeliyiz ki Keçecizade İzzet Molla'nın 1253 tarihli *Layiha*sından, Tanzimat'a çok yaklaşıldığı II. Mahmud'un son iki yılında çöküş ve gerilemeyi hisseden ve *psikolojik bir kriz* içerisine giren halkın, en azından belli kesimlerinnin, çözümü *Mehdi'yi beklemek*te gördükleri anlaşılmaktadır. Bu; kötü durumların, gerileme, çözülme ve çöküş dönemlerinin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Zor durumda kaldığını hisseden insanlar, devleti ve toplumun bozulan durumunu Mehdi'nin gelip düzelteceğine inanır ve bu inançla *intizar-ı Mehdi* içerisine girerler. İzzet Molla, layihasında çözümün, Mehdi'yi beklemek olmayıp, Mehdi gelinceye kadar durumları düzetmeye çalışmak gerektiğini söyler. Tanzimat Fermanı'nın ilanına çok yakın bir zamanda layihasını kaleme alan İzzet Molla, ayrıca durum tespiti yaparak rüşvetin, haksızlığın yaygınlaştığını ifade eder ve Nizam-ı Cedîd ordusunun faydalarını savunarak yeni bir nizam kurulmasının gerekliliğini ileri sürer.[451]

Son olarak III. Selim döneminden sonra dikkati çeken bir hususa işaret etmekte fayda bulunduğunu düşünmekteyiz. III. Selim, yapmak istediği reformlara ve dolayısıyla kurmak istediği sisteme Nizam-ı Cedîd, yani *Yeni/Modern Düzen* adını vermiş ve özellikle bu adla kurmuş olduğu ordu nedeniyle büyük tepkiler almış, Padişahlık ve hayatından olmuştu. Osmanlı Devleti, anlaşılan bu olaydan ders çıkarmış olacak ki III. Selim sonrası yenilikleri veya yeni düzen arayışları için Nizam-ı Cedîd kavramını -daha önce III. Selim ve diğer devlet erkanının Fransız İhtilali ile *Angient Regime*'nin yıkılması sonucu yeni kurulan Fransız sistemine de aynı kavramı kullandıklarını belirtmiştikpek kullanmamış onun yerine Vak'a-i Hayriyye, Usûl-ü Nizâm-ı Müstahsene, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ve daha sonra Tanzimat, Tanzimat-ı Hayriyye gibi ifadeler kullanmaya özen göstermiştir. Özellikle Nizâm-ı Cedîd'in başına gelenler Sekbân-ı Cedid'in başına geldikten sonra bu duruma çok dikkat edildiği anlaşılmaktadır. Bu, Devlet'in genel olarak meşrûiyetini devam ettirmek, özel olarak ise yaptığı yenilikleri meşrûlaş-

tırmak için, meşrûlaştırımda önemli bir işlev gören ve zorunlu olan dile, toplumun inanç ve düşünceleriyle bezediği din diline dikkat ettiğini göstermektedir.

3.2.2. Dinin İşlev ve Etkilerinin Azalması

Osmanlı Devleti, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî değişim sürecinde içine girdiği ihtiyarlama, gerileme ve çözülme şartlarında bir takım reform politikaları izlemiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi bu reform politikaları, Batı ile bir takım ilişkilere girilerek gerçekleştirilmiştir. Batı ile kurulan ilişkiler, kaba çizgilerle ifade edecek olursak, III. Selim'e kadar *yumuşak/gevşek ilişkiler* olup Osmanlı Devleti'nin kendi sosyal ve siyasî şartlarına uygun bir dönüşüm gerçekleştirerek çöküşten kurtulmasını ve yeniden canlanmasını hedeflerken III. Selim'den itibaren *sıkı ilişkiler* olup Batı'yı örnek alarak kabuk değiştirmeyi amaç edinmiştir. Fakat her halükarda Osmanlı ıslahat çabalarını batılılaşma ve modernleşme çabaları olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü birinci dönemde Batı ile ilişkilere girilerek yapılan reformlar, ikinci dönem Batı ile ilişki biçimini getirmiştir. İkinci tip ilişki biçimi ise Tanzimat'ı doğurmuştur.

Gerek yumuşak ilişkiler, gerekse sıkı ilişkiler biçiminde seyreden *Batılı değişim çizgisi,* Tanzimat'a gelinirken Osmanlı Devleti'nin, kuruluş, gelişme ve yükselme devirlerinde çok sıkı ilişkilere girdiği Din'in işlev ve etkilerinin gittikçe *azalarak* devlet bünyesinde *dünyevîleşme*nin zemin bulmasına ve buna paralel olarak devlet örgütünde geniş yetki, görev ve işlevleri olan İlmiye sınıfının yavaş yavaş *nisbî güç indirimi*ne maruz kalarak sözkonusu yetki, görev ve işlev alanlarının *daralma*sına yol açmıştır. Esasen bir önceki başlık altında zaman zaman bu konuya değindik. Fakat bu başlık altında özellikle bu konuya vurgu yaparak *Türkiye'nin laikleşme sürec*ine girmesinde ve *şibih-laik Tanzimat Devleti*'nin oluşumunda, Tanzimat öncesi değişim sürecinin rolünü kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Tanzimat Dönemi'ne kadar Osmanlı din-devlet ilişkisinde bir dönüşüm ve başkalaşım olduğunu söyleyemiyoruz. Tanzimat öncesi dönemde İlmiyye sınıfının görev alanlarının belki de en çok daraltıldığı Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sonrası dönemde dahi din-

devlet ilişkisi sıkı bir şekilde sürmüş, üstelik Ulema devletin işleyişinde ve reformların yapılmasında dinî meşrûiyet aracı olarak işlev görmeye devam etmiştir. Ancak öyle reformlar yapılmış, öyle politikalar izlenmiştir ki bunlar, sözkonusu durumun yavaş yavaş değişmesine zemin hazırlamıştır.

Islahat çabaları çerçevesinde daha ziyade III. Selim'den itibaren ve özellikle de II. Mahmud döneminde izlenen politikalar, Batı'dan esinlenerek yapılan bürokratik düzenlemeler, yeni kurumsal yapılanmalar ve aynı doğrultuda açılan yeni görev alanları, önemli farklılaşmalar doğurmuş, bu farklılaşmalar ise yeni siyasî aktörlerin siyaset sahnesinde etkin ve aktif olarak rol almalarına yardımcı olmuştur. Bu durum ise, İlmiyye'nin devlet içinde nitelik ve nicelik yönünden geri plana itilmesini, devlet kurumlarını dinî yönden denetleme işlevlerinden gün geçtikçe uzaklaşmasını ve dinî eğitim yönünden zayıf olan bürokratların Halife-sultanları etkileri altına alarak devletin dine nispeten mesafeli duruşunun alt yapısının hazırlanmasını getirmiştir.

*Batılılaşma zamanlarının Tanzimat öncesi dönemleri*nde siyasî aktörler olarak Ulema grubunun gidişattan olumsuz yönde etkilenmesi, iki koldan olmuştur. Bu kollardan biri, İlmiyye bürokrasisinin dışındaki değişim ve reformları içerirken, diğeri bizzat Ulema ile ilgili ve İlmî-dinî bürokrasinin kendi içinde ve kendisiyle ilgili yapılan düzenlemeleri kapsamaktadır.

Öteden beri yapılan -Ulema'nın da bizzat içinde yer aldığı ve desteklediği- askerî reformlar, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, birincisine en iyi örneklerden biridir. Aynı şekilde bir takım meclislerin açılması, bakanlıkların kurulması, yeni bir takım kurumların ihdas edilmesi, meselâ Seraskerliğin yeni biçimi,[452] belediye ve muhtarlığın tesisi gibi olaylar da Ulema'nın dışında gerçekleşen ve fakat bu gelişmelerin getirdiği fonksiyonel uzmanlaşma ve farklılaşmalardan dolayı özellikle Kalemiyye'nin lehine, İlmiyye'nin aleyhine meydana gelen olaylardır.

Bunların dışında bazı olaylar da vardır ki bunların bir kısmı Ulema'yı ilgilendirirken, bir kısmı ise direkt olarak Dinî-ilmî bürokrasinin kendi içinde ve kendisiyle ilgili düzenlemelerdir. Sözgelimi Adliye Nezareti ile Maarif Nezareti, aslında Şeyhülislamlık örgütünün görev alanları olan yargı ve eğitimle ilgilidir; ancak bu

nezaretlerin kurulması, İlmiyye sınıfını doğrudan etkilemiştir. Bu nezaretlerin sorumluluğunda yürütülen bir takım adliye işleri ve eğitim hizmetleri, adliyye ve eğitimde hem İlmiye'nin gerilemesini hem de dünyevîleşmenin zemin bulmasını sağlamıştır.[453]

Dinî-ilmî bürokrasinin kendi içinde ve kedisiyle ilgili yapılan bir takım ıslahat ve düzenlemeler de Ulema'yı direkt olarak etkilemiştir. Özellikle II. Mahmud tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan Ulema'nın modern anlamda *bürokratizasyonu,* II. Mahmud'un amacı ne olursa olsun, dünyevîleşmeye ve Ulema'nın işlev, görev ve etkilerinin azalmasına yol açmıştır. Bürokratizasyonla, dinin bir bakıma belli alanlara hasredilmesinin zemini hazırlanmış, Ulema'nın *küçük memurlar* haline dönüşmesinin alt yapısı kurulmuştur.[454]

İlmiyye'nin belli alanlara hasredilmesinde ilmî-dinî bürokratik alanda yapılan düzenlemelere Şeyhülislamlık dairesini örnek verebilriz. II. Mahmud döneminin Yeniçeri Ocağı sonrası zamanlarında, Yeniçeri Ağakapısı Şeyhülislamlık dairesine (Bâb-ı Meşîhat) dönüştürülmüştür. Bu dairenin kuruluşu dahi İlmiyye örgütünün devlet idaresindeki yaygın görev alanlarının daralmasına, sınırlandırılmasına, Ulema'nın devlet dairesinin sınırları içine sokulmasına doğru atılmış önemli bir adımdı. Bu, Ulema'nın popüler ve etkin gücünün temelini sarsmış, *itiraz etme yeteneğ*ini törpülemiştir.[455]

Kısaca Osmanlı Devleti çözülme ve gerileme zamanlarına girdikten sonra meydana gelen bir takım değişikliklerin de etkisiyle Din ve Ulema, iktidar görünümünde nisbeten zayıflamaya başlamıştır.[456] Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından itibaren merkezî yönetimin daha da güçlenerek yönetimde ve toplumun çeşitli kesimleri üzerinde nüfuzunu arttırmasıyla bu durumun pekişeceğinin işaretleri de verilmiştir.[457]

Bu noktada Cevdet Paşa'nın Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonraki siyasî süreç ve din-devlet ilişkisiyle ilgili ilginç bir tespitini zikretmek faydalı olacaktır. Ona göre "Vak'a-i Hayriyye, Ulemâ ve Sulehânın icmaı ile vücuda gelmiş olmak mülâbesesiyle andan sonra Bâbıâlî pek ziyade taassub yolunu tutup salâbet-i diniyye yerine taassub-i riyâkârâne kaim oldu. Erbâb-ı taassub meydan aldı. Bundan pek çok mezerret görüldü, sonra bir çıkmaz

sokak olduğu anlaşıldı. Bu merekdan vazgeçildi. Lakin sonra da pek ileru gidildi. Efkar-ı diniyyeye zaaf getürüldü. Bunun da hamyâzesi çekildi. Elhasıl Devlet-i Aliyye hayli müddet kendüsini ifrat ve tefritden tahlis edemedi. Ve Şah rah-ı itidale gidemedi."[458]

Bu ifadelerde dikkati çeken iki husus bulunmaktadır. Birincisi II. Mahmud döneminde yetkililerin Yeniçeri Ocağı'nı Ulema ile birlikte kaldırmaları sebebiyle Osmanlı hükümetinin *salâbet-i diniyye* yerine *taassub-u riyâkârâne* yolunu tuttuğunu ifade etmesidir. Buradan anlaşılmaktadır ki Ulema, Ocak kaldırıldıktan sonra önce iyice güçlendi veya Sultan Ulema'yı bir bakıma ödüllendirerek devlet içinde Ulema'nın etkinlik ve nüfuzunu arttırdı. Belki de bunu daha sonra yapacağı modernleştirmeler için de "Resmî Ulema"dan muhalefet görmemek amacıyla yapmıştır. Fakat bu amaçla da olsa dinî çevreleri rahatsız etmemek adına ve tabiatıyla din adına pek çok *bağnazlık* yapılmıştır. Ancak bu durumun, II. Mahmud'un güçlü merkezî yönetimi oluşturuncaya kadar ve kısa sürdüğünü tahmin ediyoruz. İkinci husus ise *riyakarca bağnazlık*tan vazgeçildiği ve fakat bu defa da tersine çok ileri gidildiği ve *efkar-ı diniyye*ye zaaf getirildiği, iyice esnetildiği, sulandırıldığı ve epeydir devletin kendisini ifrat ve tefritten kurtaramadığı hususudur. Bu iki husus aslında gerek II. Mahmud'a kadar geçen dönemde gerekse II. Mahmud döneminde Osmanlı Devleti'nin nasıl *bunalım, çözülme* ve *tutarsızlık* içinde olduğunu gözler önüne sermektedir. Osmanlı Devleti'nde siyasîlerin ve tutulan politikanın iki arada bir derede kaldığı, net olmadığı, yani bir *siyasal anomi*nin yaşandığı ortaya çıkmaktadır. Biz bu ikinci dönemin, II. Mahmud'un güçlü merkezî yönetim sağladıktan sonraki zamanlardan itibaren Tanzimat'ı da içine alacak şekilde sonraki dönemleri içerdiği görüşündeyiz.

Dünyevîleşmenin siyasî zemini oluşurken bir yandan dinin devlet katındaki işlev ve etkilerinde azalma olur, yani din-devlet ilişkisinde gevşemeye yol açacak politikalar geliştirilir ve İlmiyye sınıfının görev, yetki ve işlevleri belli alanlara hasredilirken, paradoksal bir durum olarak bir yandan da din siyasî alanda etkin bir biçimde dillendirilmiş, devlet dinî meşrulaştırıma çokça ihtiyaç duymuş ve aynı doğrultuda devlet Ulema'nın desteğine başvurmaya devam etmiştir.

Özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla birlikte *İmâmu'l-Mü'minîn* ve *Halife-sultan*lar, Halifelik sıfatını siyasî alanda kullanmaya başlamışlar ve bu olayla, Osmanlı Devleti, Batı'nın uluslararası politikasına etkili bir biçimde katılmıştır.[459] Bu durumun devletin çok kötü şartlar içerisinde bulunduğu II. Mahmud döneminde daha da geçerli olduğunu daha önce belirtmiştik. II. Mahmud hilâfeti yeri geldikçe işleyerek hem iç hem de dış politikada ondan fayda ummuştur.

Bu ise dinin siyasî boyutunun Osmanlı Devleti'nde güçlü bir şekilde gündeme gelmesini sağlamış ve sonraki zamanlarda *siyasî bir ideoloji olarak İslamcılığın ortaya çıkışına* zemin hazırlamıştır.

Bu doğrultuda II. Mahmud, dinî meşrûlaştırım aracı olarak Ulema'dan, Şeyhülislam ve diğer Müftilerin fetvalarından önemli ölçüde faydalanmış, destek almıştır.[460]

Bir yandan Din ve Ulema geri plana doğru itileceğinin işaretlerini verip bir yandan da Din'e ve Ulema'ya dayanılmasının, Ulema'nın desteğine ihtiyaç duyulmasının bir sebebi, devletin toplum katında dinî meşrûiyet elde etme zorunluluğu iken, diğer sebep de İlmiyye'nin o kötü ve bozuk durumuna rağmen devlet içinde ve toplum katında sahip olduğu siyasî ve sosyal gücün bilincinde oluşudur. Ulema'nın bu bilinçte olduğunun örnekleri çok olmakla birlikte biz sadece bir örnekle yetineceğiz.

Cevdet Paşa'nın Târîh'inde verdiği bilgilere göre II. Mahmud'un Sadrazamı Alemdar Mustafa Paşa, askerî tahsisatın, bilfiil askerî hizmette bulunanlara hasredilmesini temin etmeye çalışmıştı. Ancak bu durumdan, Tarîk-i İlmiyye veya Resmî Ulema'nın kendilerini olumsuz yönde etkileyeceği düşüncesiyle ürkmüşlerdi. Böyle bir şeyin uygulanması durumunda Tarîk-i İlmiyye Ashabı, menâsib-i İlmiyye'nin fiilî hizmetlere hasredilmiş olacağını ve bunun sonucunda da resmî hiyerarşinin hepten ortadan kalkacağını hesap ederek kalben Alemdar Paşa'nın muhalifleriyle beraberdiler.[461] Alemdar Paşa, yapmak istediği şeyin bilincinde olsun ya da olmasın burada bizim için önemli olan husus Resmî Ulema'nın Osmanlı Devleti içindeki konumun bilincinde olması ve resmî hiyerarşiyi bozacak olan icraatlara karşı olmasıdır.

Fakat vurgulamalıyız ki Ulema, konumunun ne kadar bilincinde olursa olsun gelişmeler aleyhine işlemiş ve bu gidişatta İlmiyye'nin öteden beri içine düştüğü ilmî, fikrî, siyasî vb. yetersizliğinin, bozuk durumunun,[462] gelişmeleri izleyememelerinin ve Medreselerin gelişmelere cevap vermekten uzak olmasının büyük payı olmuştur. Ayrıca III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinin önde gelen Ulema'sı, destekledikleri batılılaşmacı reformların sonuçta kendilerini zayıflatacağını ve Osmanlı Devleti ve toplumunun dinî karakterini çözeceğini kavramamışa, en azından hesap edememişe benzemektedir.[463]

Özetle Tanzimat'a kadar yürütülen reform çabalarında izlenen yöntemle İlmiyye sınıfının görev, yetki ve işlev alanları nisbî bir daralmaya maruz kalmış, Ulema devlet bünyesinde siyasî-dinî kontrol mekanizmalarını işletme gücünden uzaklaşmaya başlamış, dinin devlet katında işlev ve etkileri nisbeten azalmaya başlamıştır. Bu durum *laikleşmenin zemin bulmasına yol açacak* çizginin oluşmasına neden olmuştur. Bu çizgi Tanzimat Dönemi'ni de kapsayan uzun bir yolun açılmasını sağlamıştır.

3.3. TANZİMAT FERMANI VE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

3.3.1. Ferman'ın İlanının Psikolojik Arkaplanı

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun psikolojik arkaplanını anlayabilmek için, o esnada Osmanlı Devleti'nin konumuz açısından içinde bulunduğu şartlara kısaca bakmakta fayda bulunmaktadır.

Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği yıllarda (1844 nüfus sayımına göre) toplam olarak 35.350.000 olan Osmanlı nüfusunun etnik dağılım bakımından 12.800.000'ini Türkler; 2.000.000'unu Rumlar; 2.400.000'ini Ermeniler; 150.000'ini Yahudiler; 6.200.000'ini Slavlar; 4.000.000'unu Rumenler; 1.500.000'ini Arnavutlar; 36.000'ini Tatarlar; 4.700.000'ini Araplar; 235.000'ini Süryani ve Keldaniler; 30.000'ini Dürzîler; 1.000.000.'unu Kürtler; 85.000'ini Türkmenler; 214.000'ini Çingeneler; dinî dağılım bakımından ise 21.000.000'unu Müslümanlar; 13.000.000'unu Rum-Ortodokslar; 900.000'ini Katolikler; 50.000'ini Musevîler ve 300.000'ini diğerleri teşkil etmektedir.[464]

Böyle bir nüfus dağılımına sahip olan Osmanlı Devleti, sosyal kurumları, siyasî yapısı ve iktisadî bünyesiyle *endüstri çağı*na ayak uyduramayan bir devlet görüntüsü vermekteydi.[465] Devletin ekonomisi kötüleşmiş, tarımsal sistemi çökmeye başlamış ve

doloyısıyla ekonomik bunalım baş göstermişti.[466] Akdeniz kıyılarının yarısından çoğunu üçbüçuk asır elinde tutmayı başarmış, karadan Avrupa'nın ortalarına kadar sokulmuş, Macaristan'da birbuçuk, Balkanlarda beş asırdan çok kalmış ve kültürel ilişkiler için son derece elverişli coğrafî şartlara sahip bulunmuş olan Osmanlı Devleti,[467] bir çözülme ve çöküş sürecine girmiş, güçten düşmüş, ekonomik krizle yüzyüze gelmiş, İngiltere ile Ticaret Sözleşmesi İmzalamış[468] (1838), Mısır Olayını dahi çözemeyecek duruma gelmiş, bunun için İngiltere, Avusturya, Prusya ve Rusya ile andlaşma yaparak onların askerî yardımlarıyla Mısır meselesini çözme yoluna gitmiş[469] bir devletti.

Devletin kötü olan bu durumu topluma da yansıyordu. Toplumun morali içaçıcı bir vaziyette değildi. Toplum bir *umutsuzluk* içindeydi. Aslında yöneteni ve yönetileniyle Osmanlı toplumu, *donuk bir kitle* gibiydi.[470] Ortama *belirsizlik* ve *tedirginlik* hakimdi.[471] Halk zulüm altındaydı, vergi yükü halkın belini büküyordu.[472] Toplum içindeki din ve milletlere karşı Klasik Dönem'de gösterilen dinî, siyasî müsamaha ve hürriyet, yerini hoşgörüsüzlüğe, haksızlığa bırakmıştı.[473]

İlmiyye, Kalemiyye ve Seyfiyye'siyle devlet içindeki yönetici-askerî sınıflar ve Sultan, bir bozulma ve çözülmenin içerisine girmiş, devlet çarkını döndüremeyecek hale gelmiş, devlet bürokrasisi, bir *çürümüşlük* (corruption)[474] ile yüzyüze gelmiştir.

İlmiyye sınıfı, uzun süredir içine girdiği bozuk durumdan çıkmak şöyle dursun, daha da kötüye gitmiş, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle sadece bir kaç aklı başında Ulema kalmış, Medreseler bozulmuş, eğitimin kalitesi oldukça düşmüş, İlmiyye denetleyecek donanımdan uzaklaşmış, yeni ilmî gelişmelerden bîhaberleşmiş durumdaydı.[475]

Seyfiyye güçsüz bir halde olup savaşlarda hep yenik düşüyordu...

Kalemiyye'nin durumu da diğerlerinden pek farklı değildi. Ancak Kalemiyye'de farklı olan bir şey mevcuttu. Kalemiyye, Batı ile girdiği ilişkilerle diğer sınıflara ve tabiî ki Ulemaya karşı devlet içinde üstünlük sağlayacak alan ve imkanların açılmasını sağlamıştı. Böylece İlmiyye sınıfına karşı rekabetçi bir siyaset güden bürokrat sınıf, devlet içinde etkili bir konum elde etmeye

başlamıştı. Esasen bunlar da yeterli değillerdi, ancak diğerlerine oranla biraz daha malumat sahibi oldukları için öne geçmişlerdi.

Devlet kurumları *işlevsizleşme*nin eşiğine gelmişti... Cevdet Paşa'nın, Osmanlı Devleti'nin radikal ıslahatlara ihtiyacı olduğunu vurgulamaya çalışırken söylediği şu sözler buna delalet etse gerektir: "Umûr-i devlet saat çarkları gibi yekdiğere muttasıl u merbut ve bu dolabın hüsn-i intizâm üzere dönmesi, cümlesinin taht-ı nizam ve rabıtada bulunmasına menut olduğundan Devlet-i Aliyye her dairesince ıslahat-ı esâsiyeye muhtac idi".[476]

Böyle bir devlet görünümü altında öteden beri Fransız Devrimi'nin de etkisiyle ağırlığını arttırarak devam eden *milliyetçilik*, devleti önemli bir problemle yüzyüze getiriyordu. Devlet, *dağılma, toprak kaybı* ve *çöküş sürec*ine girmişti.[477] Devleti saran *bölgesel başkaldırılar* ve özellikle Balkan halklarını kışkırtan dış devletlerin faaliyetleri,[478] Osmanlı Devleti'ni, Müslim ve Gayrimüslimleri devlet etrafında birleştirmek gibi önemli bir açmazla karşı karşıya getirmiştir.[479]...

İşte Tanzimat-ı Hayriyye Fermanı, diğer bir ifadeyle Gülhane Hatt-ı Hümayunu, bu ağır şartlar altında bir *umutla;* Devlet'i *çöküşten kurtarmak umuduyla* Topkapı Sarayı Gülhane Meydanı'nda 26 Şaban 1255/3 Teşrîn-i Sânî 1839 (3 Kasım 1839) Pazar günü, Padişah, Bakanlar, Ulema, Devrin büyükleri, asker ve sivil büyük memurlar, Rum ve Ermeni Patrikleri, Yahudi Hahamı, Esnaf teşkilatı temsilcileri ve elçilerin huzurunda Hariciye Vekili Mustafa Reşid Paşa tarafından oloğanüstü bir debdebe[480] ile okunmuş[481] İrâde-i Seniyye'dir.[482]

Çöküşten söz etmişken bir hususa işaret etmenin yararlı olabileceğini düşünmekteyiz. Osmanlı Uleması, düşünür ve tarihçileri, gerileme sürecine girilmesiyle birlikte *çöküş olgusu*yla yakından ilgilenmişlerdir. Mezkur ilgililer, Mukaddime'sinde çöküş sosyolojisi (the sociology of decline) ve çöküş etiolojisi[483] (the etiology of decline) yapan İbn Haldun'un çöküş teorisinden, tarih ve toplum görüşünden de yararlanarak[484] Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çoküşten kurtulma yolları üzerinde kafa yormuşlardır. Diyebiliriz ki Tanzimat da bir bakıma Devlet'i çöküşten kurtarma yolunda atılmış adımlardandır ve önceki adımların bir sonucudur.

Şu halde ilanı vesilesiyle çeşitli yerlerde şenlikler de düzenlenen Tanzimat Fermanı,[485] bir umutla; gerilemekte, parçalanmakta, çöküşe doğru yol almakta olan Osmanlı Devleti'ni dağılma ve çöküş sürecinden çıkarıp kurtarmak[486] umuduyla ilan edilen bir Ferman; yani bir *kurtuluş umudu*dur. Dolayısıyla denilebilir ki Tanzimat Hareketi'nin içerdiği reformlar, André Miquel'in "Eceliyle ölmedi. O, can çekişirken Avrupa sadece ona ölümü tez olsun diye yardım etti."[487] dediği Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarma umudunun bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Bu noktadan hareketle Tanzimat Dönemi'nde bir *umut psikolojisi*nden ve bu psikolojinin dışavurumu, sosyallik kazanması ve objektifleşmesiyle de *umut sosyolojisi*nden söz etmemiz mümkündür. Bilindiği gibi insanlararası ilişkilerde umudun özel ve etkin bir yeri bulunmaktadır. Toplumsal değişimlerde de umut bazen, hatta çoğu zaman belirleyici olabilmektedir. Umudun bu etkinliğinden ötürüdür ki umut sosyolojisinden söz edilebilmekte, umut-toplum ilişkisi, toplumun umudu ile toplumun gerçekliği arasındaki karmaşık ilişki irdelenebilmektedir.[488] Elbette umut, ütopya, ideal, ideoloji vb. ile gerçek arasında mevcut bulunan karmaşık ilişkiler konusu, din sosyoloğunun önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.[489]

Erich Fromm'un (1900-1980) da ifade ettiği gibi *umut*, daha büyük bir canlılık, duyarlılık ve rasyonalite sağlamak amacıyla gerçekleştirilmek istenen her sosyal değişimin belirleyici unsurudur.[490] Binaenaleyh umutla sosyal değişim arasında sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Devrim, reform, ihtilal vb. hareketler, hep birer umudun eseridirler. Yani umutla yaşayan sadece fertler değildir. Devletler, milletler, sosyal sınıf ve gruplar da umutla varlıklarını ortaya koyarlar. Eğer bu gizil gücü yitirirlerse, yok olmaya mahkumdurlar. Esasen umut bir var olma durumudur. Ancak bilinçli umutla bilinçsiz umudu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Umut, ne yorgun bir reformculukla, ne de galip devletlere öykünmekle izah edilebilir. Umut etmek demek, henüz doğmamış şey için her an hazır olmak, ama doğumun, bizim hayat sürecimiz içinde gerçekleşmemesi halinde ümitsizliğe düşmemek demektir.[491] Ancak umudu bilinçli kılan ve ümitsizlikle sonuçlanmamasını sağlayan unsuru unutmamak

gerek. O, *inanç*tır. İnanç olmadığı zaman umut, rotasından çıkıp kötü sonuçlara yol açabilir.

İnançlı umut, reformcunun ütopyasını gerçekleştirmesi için de şarttır. Bilindiği gibi aradığımız, beğendiğimiz, özlemini çektiğimiz ilkelerle hareket eden ideal toplumu amaçlayan ütopya, *reformcu*nun veya *reformist ideolo*jinin önemli bir yönüdür. Reformcunun ütopyacı niteliğini kazanabilmesi için gelecekte olabileceğini farzettiği bir toplum imgesi meydana getirebilme yeteneğini taşıması gerekir.[492] Esasen reformcu, toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkarak topluma veya içinde yer aldığı topluluğa yeni bir biçim vermek isteyen kimse olarak[493] ütopyacı ve dolayısıyla toplum tasavvuru veya tasarımını meydana getirebilme yeteneğine sahip olmak durumundadır.

Modern bir bilinçle hareket eden Tanzimatçı reformcular, Osmanlı Devleti'ni *ihya etmek* ve Batı doğrultusunda bir devlet kurmak gibi bir ütopyaya sahiplerdi. İşte Tanzımatçılar, bu ütopyalarını gerçekleştirmek umuduyla Tanzimat Fermanı'nı ilan etmişlerdir.

Tanzimat'ın temel gayesi Devlet'i o günkü olumsuz gidişattan ve çöküşten kurtarmak olduğundan Tanzimat Hareketi'ne *kurtuluş hareketi* olarak da bakılabileceğini düşünmekteyiz. Tanzimat Dönemi'nde bir yandan din, devlet içinde yavaş yavaş geri plana itilme emareleri gösterirken öte yandan Tanzimat'ın kurtuluşçu özelliğinden dolayı dinden istifade etmek için özel bir gayret gösterilmiştir.

Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'ni çöküşe uzanan yoldan çıkarmak umuduyla ilan edilmişti; ancak Tanzimat umudu bilinçli bir umut muydu yoksa sonu ümitsizliğe varan bilinçsiz bir umut muydu, bunu Tanzimat'ın icra aşamasına bakarak anlamak mümkün olabilir.

Tanzimat Fermanı'nın ilanında söz konusu olan *umudun psikolojisi*ni yönlendiren veya etkileyen bir hususu burada zikretmemiz gerekmektedir. Bu, *Avrupa devletlerinin baskısı* meselesidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Batılı devletler, Osmanlı Devleti'nin yüzyüze geldiği zayıflık ve gerileme, milliyetçilik, Gayrimüslimlerin durumu, Mısır meselesi vb. problemlerden faydalanarak Osmanlı Devleti üzerinde politik baskılar kurmuşlardır.

Diyebiliriz ki böyle bir problemin ortaya çıkması ve sürmesinde önemli payları olan Batılı devletlerin baskıları, Tanzimat Fermanı'nın ilanının *psikolojik* arkaplanında bulunan en önemli etkenlerden biridir. Batılı büyük devletler Osmanlı Devleti üzerinde diplomatik baskılar kurarak kendi istek ve arzuları çerçevesinde böyle bir Ferman'ın çıkması ve icra edilmesine yol açacak çabalar harcamış, bunda önemli ölçüde başarılı da olmuşlardır.[494] Gerek Ferman ilan edildiğinde dış basının yazdıkları,[495] gerekse Tanzimatçıların II. Mahmud döneminden itibaren Batılı diplomatlarla kurdukları ilişkiler[496] ve Batılı diplomatların Osmanlı Devleti'ne müdaheleleri[497] de, Tanzimat'ın ilanında Batılı etki ve baskının varlığını açıkça göstermektedir. Ancak şunu da ilave etmek gerekmektedir ki Batılı baskılar var diye Tanzimat'ın ilanının ve daha sonra ifade etmeye çalışacağımız gibi Tanzimat Hareketi'nin psikolojik arkaplanında büsbütün bu baskıları ve haricî etkileri görmek, Tanzimat Fermanı'nın Avrupalıların zoru ile ilan edildiğini söylemek;[498] hem yanlış ve nesnel gerçeklikle-re aykırı, hem de yanıltıcı olabilir. Zira *değişen Dünya şartlarında* Osmanlı Devleti geç te olsa zaten kendisi değişime ve reformlara inanmıştı. Üstelik buna sadece Bürokratlar değil, Sultan ve Ulema da inanmıştı. Aslına bakılırsa Batılı devletlerin baskıları normal seyrinde gidebilecek olan değişimi, belki de genelde engellemiş ve hatta etkisiz kılmıştır. Bu baskıların, değişimin seyrini olumsuz yönde etkileyerek belki de istikrarsız, oturmamış bir yapının ortaya çıkmasına, hatta Osmanlı Devleti'nin daha çabuk çökmesine zemin hazırladığı[499] söylenebilir. Fakat herhalükarda Batılı etki ve baskıyı da görmezlikten gelmemek gerek.[500]

Ferman'ın ilanının psikolojik arkaplanında etkili olan bir başka unsur, Avrupa fikirleri,[501] Aydınlanma Felsefesi[502] ve Fransız Devrimi'dir.[503] Bu unsur, nispeten Batılı etki ve baskıyla ilgili olsa da aslında Tanzimat Fermanı'nın ilanında kendi başına önemli bir psikolojik etkendir. Çünkü reformcular, Aydınlanma Felsefesi ve Fransız Devrimi'nin ilkelerinden etkilenmiş, onların bir kısmına yürekten inanmış kimselerdi. Dolayısıyla bu zihniyet ve inançlarını bir Ferman'la da devlet düzeltimlerinde gerçekleştirmek istemişlerdir. Sözgelimi Tanzimat'ın oluşumunda önemli etkileri bulunan Mehmet Sadık Rıf'at Paşa'nın görüşlerinde Batı-

lılığın, Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesinin izlerini görmek mümkündür.[504] Teorilerinde Reşid Paşa'nın tutumunun arkasında saklı kalan Batılılığın izlerini bulabileceğimiz Sadık Rıf'at Paşa,[505] II. Mahmud'un son senelerinden itibaren Tanzimat'ın gerçekleşmesi için çaba harcamıştır.[506]

S. Rıf'at Paşa, eserlerinde Avrupa'ya sık sık atıflar yaparak Avrupalı fikirlerin alınmasını önerir. *Hisse senedi, faiz, bankacılık* gibi hususları dahi salık verir, zorunlu görür.

Avusturyalı Devlet adamı Prens de Metternich ile sıkı temaslar da kurmuş olan Rıf'at Paşa'nın devlet ve hükümetle ilgili düşünceleri, Tanzimat'ın ilanında etkili olsa gerektir. S. Rıf'at Paşa'ya göre her devletin gücünün devam etmesinin temeli adalettir. Gerileyip yıkılmasının nedeni ise zulümdür. Halkın düşüncelerinin bozulmasına sebep olan en kuvvetli etken haksızlıktır. Hükümetler halk için kurulur, halk hükümetler için değil.[507]

Görüldüğü gibi Rıf'at Paşa'nın görüşleri, Batı'dan esinlenmiş görüşlerdir.[508] Meselâ onun hükümetlerin halk için olduğuna dair görüşü, devleti, fertlerin hak ve hürriyetlerini korumak maksadıyla meydana getirilmiş bir güven vasıtası olarak anlayan Aydınlanma düşüncesinden etkilenmişe benzemektedir. Ayrıca ekonomik görüşlerinde liberalizmin etkileri açıkça göze çarpmaktadır.

Aynı şekilde Tanzimat'ın baş aktörü Mustafa Reşid Paşa'nın görüş ve düşüncelerinde de Batılı izleri, Aydınlanma ve Fransız Devrimi ilkelerinin etkilerini görmek mümkündür. Her ne kadar Reşid Paşa'nın, Padişahlık kurumu, ideal devlet biçimi, Avrupa'da Fransız İhtilali'nden sonra daha da hızlanan liberalizm akımı vb. hakkında neler düşündüğünü tespit etmek kolay görünmese de[509] devlet idaresinde aldığı tutum ve uygulamaya koymak istediği şeyler, Fransız Devrim ilkelerinden ve liberalizmden etkilendiğini göstermektedir.[510] Ayrıca Reşid Paşa'nın devlet politikasında İngiliz politikasını tutması[511] da onun Batılı fikirlere olan ya(t)kınlığını ortaya koymaktadır.

Yine Tanzimatçıların, örneğin M. Reşid Paşa'nın Pozitivistlerle ilişkileri[512] de Tanzimat'ın ilanındaki Batılı görüşlerin etkisini orta yere sermektedir.

Özetle diyebiliriz ki Aydınlanma, Fransız Devrimi ilkeleri ve Çağdaş Avrupa'nın siyasî, hukukî, sosyal, ekonomik fikir, telak-

ki ve müesseseleri,[513] Ferman'ın ilanında önemli bir psikolojik etken olarak görünmektedir.

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ilanında, devlet yetkililerinin ve özellikle Tanzimatçı aydın bürokratların umutlarını gerçekleştirmede, sözünü ettiğimiz dış baskıların sebebiyet verdiği *kompleksin* veya yıllardır zihinlerde sabit bir fikir haline gelen *Avrupa üstünlüğü*[514] anlayışının ortaya çıkardığı *taklit psikolojisi*nin de etkisi olmuştur. Tanzimatçı bürokratlar Batı'yı, Aydınlanma Felsefesini ve Fransız Devrimi ilkelerini taklit etmeye çalışıyorlardı. Ancak belirtmelidir ki bunun, doğrudan ve tam bir taklit psikolojisinin eseri olduğu da söylenemez. Yani Ferman, büsbütün bir taklit psikolojisinin eseri değildir. Ama Tanzimatçı devlet adamları tarafından en azından başlangıçta Pratik amaçlarla benimsenip ilan ettirilen Ferman, Osmanlı Devleti'nin sınırları içindeki yapısal dönüşümün yarattığı krizlere bir çözüm arama ve kurumları bozulmuş olan devleti düzeltmek ve varlığını sürdürmek[515] kaygısından doğmuştur. Esasen bu kaygıların kaynağında 19. yüzyılın başından beri devleti saran millî ayaklanmalar, bölgesel başkaldırmalar ve özellikle Balkan halklarını kışkırtan dış devletlerin faaliyetleri bulunmaktadır.[516]

Tanzimat'ın ilanının psikolojik arkaplanında, yine dış etkilerle bağlantılı olan *savunmacı psikoloji*den de söz edebiliriz. Tanzimat Fermanı'nın, bu anlamda Batı'ya karşı bir tepkinin ürünü olduğu söylenebilir. Yepyeni bir anlayışla hareket eden ve taarruza geçen Avrupa'nın ezici askerî, teknik, sınaî ve ekonomik üstünlüğü ve etkileri karşısında[517] savunma psikolojisine girilmiş ve bu savunma psikolojisi, *savunmacı modernleşme fikri*ni[518] beraberinde getirmiştir. Savunmacı psikolojileriyle Tanzimatçılar, Batı'nın yükselmesinin oluşturduğu tehdide karşı tepkiler göstererek bir tepkici reform anlayışıyla hareket etmişlerdir.[519] Fakat Batı'nın etkilerine açık olan bu savunmacı anlayış da net olmayıp yukarıda ifade etmeye çalıştığımız *kompleksli taklid psikolojisi*yle içiçe bulunmaktadır. Daha doğrusu savunmacı psikoloji, *mağlubiyet psikolojisi*ni getirmiş,[520] mağlubiyet psikolojisi, taklit pisikolojisini,[521] taklit psikolojisi de *teslimiyet psiklojisi*ni getirmiştir.

Tanzimat'ın ilanının psiklojik arkaplanına dair buraya kadar söylediklerimize ilave olarak, özellikle Tanzimatçılarla ilgili ola-

rak bir takım psikolojik özelliklerden de söz edebiliriz. Bunlardan biri Halife-Sultan Abdülmecid'in yaşıyla alakalıdır. Ferman, adına ilan edildiğinde Abdülmecid'in yaşı henüz onaltı veya onsekizdir. Bu yaşın psikolojik özelliği bilinmektedir. Bu yaşta bir insanın normal şartlarda, özgür iradesiyle Devlet'in başında bulunabilmesi ve Devleti idare edebilmesi zor görünmemektedir. Padişah işbaşına geldiğinde genç ve tecrübesizdir. Diyebiliriz ki Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinde etkin olan faktörlerden biri, belki de en önemlilerinden biri *gençlik psikolojisi*dir. Bilindiği gibi gençlik çağı, bir belirsizlikler ve arayışlar çağıdır. Bu devre, hayat için bir yön ve gaye arandığı, meslekî ve ailevî rollerin üstlenilmesi için gerekli şahsiyet özelliklerinin kazanıldığı, ferdin daha müstakil ve sorumlu bir kimse olarak hareket etmeye başladığı bir hazırlanma dönemidir. Bu dönemin en başta gelen psikolojik özellikleri, kişilik bunalımı, isyankarlık, hayat gayesi oluşturma, sorumluluk duygusunun gelişmesi, hayattan tatmin olma arayışı, macera ve hareket isteği olarak tespit edilebilir.[522] Öyle ise Ferman'ın hazırlanması ve ilanında Sultan'ın gençlik psikoloji, hem bizzat Sultan üzerinde, hem de Tanzimatçı yönetici aydınlar üzerinde etkili olmuş olabilir. Bu psikolojinin etkisiyle Halife-sultan Tanzimatçılar tarafından yönlendirilmiş, etki altına alınmış olabilir.[523] En azından inisiyatif, aktif bazı insanların elinde olsa gerektir bu zeminde. Nitekim elimizdeki bilgilere göre bu etkili kişilerin başında Mustafa Reşid Paşa'nın geldiğini söylemek mümkündür.

Tanzimat'ın ilanında rol oynayan önemli bir psikolojik özellik de *modern psikoloji* diyebileceğimiz, Tanzimatçılara dair önemli bir hususiyettir. Tanzimat, modern psikolojinin etkileriyle ilan edilmiştir. Zira Tanzimat'ın ilan edilmesinde rol alan siyasî aktörlerin önde gelenleri, *ilerlemeci* modern bir bilince sahiplerdi. Sahip oldukları söz konusu modern bilinç, onların Tanzimat'ı ilan etmesinde etkili olmuştur.

Bilindiği gibi toplum, objektif verilerle sübjektif manalar arasında kurulan diyalektik ilişkileri ifade eder. Toplum, nesnel gerçeklik ve öznel gerçeklikle birlikte ele alınabilir.[524] Başka bir ifadeyle toplum içinde, kurumlar dünyasının oluşturduğu kişinin dışındaki nesnel gerçek ile ferdin bilincinde, öznel dünyasında

denemekle, yaşamakla ve zaman içinde oluşan gerçek arasında karşılıklı etkileşim sonucu gerçekleşen bir diyalektik mevcuttur.[525] *Bilgi sosyolojisi*nin yardımıyla diyebiliriz ki her sosyal gerçeğin bir bilinç bileşeni vardır. Esasen Bu noktada fenomenolojik bakış açısı da bize fikir verebilir. Bilinç, her ne kadar öznel hayatın tabiî bir vakası ise de sosyolojik açıdan önemli unsurları, diğerleri tarafından sürekli paylaşıldığından nesnel olarak tasvir edilebilir.[526]

Tanzimatçıların gerek yukarıda ifade etmeye çalıştığımız fikirleri, amaçları ve yapmak istedikleri, gerek Batılı politikacı, diplomat ve elçilerle olan ilişkileri ve gerekse Ferman'da yer alan bazı fikirler, onların modern zihniyet ve bilince[527] sahip olduklarını, bu bilinçle hareket ederek Tanzimat'ın ilanını sağladıklarını ortaya koymaktadır. Tanzimat'ın icra aşaması boyunca bu bilincin yansımaları açık olarak görülecektir.

Hatt-ı Hümayun'un ilanında, Tanzimatçılarla ilgili psikolojik özelliklerden bir diğeri, Tanzimatçıların, halkın ve siyasetçilerin içinde bulundukları şartları iyi değerlendirmeleridir. Ferman'ın ilanı öncesi yönetimde olduğu gibi yönetilen kesimlerde de bir umutsuzluk, bir bunalım ve bir belirsizlik mevcuttu. Toplum adeta donmuştu. İşte bu halet-i ruhiyeden, böyle bir genel umutsuzluk ve yorgunluk ortamından başta M. Reşid Paşa olmak üzere reformcu tekno-bürokratlar yararlanmasını bilmiş ve Ferman'ın hazırlanıp ilan edilmesini sağlamışlardır.[528] Gerçi böyle bir ortamda yeni bir takım şeyler getirmek tehlikeli de olabilirdi. Bu tür ortamlarda toplumun güven duyduğu kimselerin öne çıkmasında fayda bulunmaktadır. Yoksa durum daha da tehlikeli bir hal alabilir, *iç ve dış proletarya*nın[529] harekete geçmesine yol açabilir. Nitekim M. Reşid Paşa ve diğer reformcular, o tedirgin ortamda, tedirginlik duyuyorlardı. Bu tedirginlik, "Ferman ilan edildiğinde, acaba nasıl karşılanırız? Toplum nasıl tepki gösterir?" gibi sorulara verilecek cevabın belirsizliğinden kaynaklanıyordu. Toplum onları öldürebilir[530] veya şeşitli şekillerde cezalandırabilirdi. Meselâ onlara *gavur* lakabını takabilirlerdi.

Fakat her halükarda Tanzimatçılar, söz konusu ortamdan yararlanmasını bilerek herhangi bir mâniaya uğramadan[531] Ferman'ı ilan ettirmişlerdir.

Ferman'ın ilanında mezkur *tedirginlik psikolojisi*yle ilintili olarak bir başka psikolojik özellikten daha söz etmek mümkündür. Bu *tereddüt psikolojisi*dir. Tereddüt psikolojisi, "devletin din ile sıkı ilişkisi ve toplumun dinî duyarlılıkları varken Batılı esasları kabul etmek, nasıl bir sonuç ve tepki doğrurur?" sorusundan kaynaklanıyordu.[532] Reformcular, bu konuda hem toplumun dinî kurumundan hem de kendilerinin net olmamasından mütevellit bir tereddüt içerisine girmiş ve Gülhane Hattı'nı bu tereddüt psikolojisinin etkisinde ilan etmişlerdir. Bu tereddüt, Tanzimat'ın bir geçiş ve buhran devri olmasında[533] etkili olmuştur.

Toplumun, Halife-sultan'ın,[534] devlet erkanının[535] ve devletin dinî özelliklerinin sebep olduğu tereddüt psikolojisinin Tanzimatçılarda bıraktığı tesir, Tanzimat'a *dinî psikoloji*nin girmesini beraberinde getirmiştir.

Gerçekten de Tanzimat'ın ilanında *dinî psikoloji*, çok önemli bir yer tutmaktadır. O dönemde Devlet'in ve dolayısıyla toplumun içinde bulunduğu kötü, umutsuz durum, dinî psikolojinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Devlet adamları, dinî cemaatler ve halk, devletin kurtulması için dine dayanmayı gerekli görüyor, adeta Allah'ın bir kurtarıcı göndermesini bekliyorlardı. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi o yıllarda halk, bir umutsuzluk, belirsizlik ve şaşkınlık psikolojisi yaşıyordu. Böyle bir atmosferde dinî psikoloji etkili olmuş ve Tanzimat'ın ilanında amil olmuştur. Bu dinî psikoloji ileride göreceğimiz gibi Ferman metnine aynen yansımıştır. Bu açıdan bakıldığında Ferman'ın kurtuluşçu ve mehdici bir psikoloji ve inançla yazılıp ilan edildiğini, en azından halkın bu psikolojisi dikkate alınarak ilan edildiğini söyleyebiliriz.

*Dinî psikoloji*yle ilgili olarak diyebiliriz ki Ferman'ın yazılması ve ilanında, İslam'ın tarihî tecrübesinde var olan *ihya* ve *teceddüt* anlayışının da etkisi olmuştur. Bu bağlamda Karlofça Antlaşması'ndan beri Osmanlı Devleti'nin ardarda yenilişlerine bir son vermek için yaptığı teşebbüslerin bir nevi sonucu olan Tanzimat,[536] –başarılı olup olmadığı hususu tartışmalı olsa da– "daha doyurucu bir kültür inşa etmek için yapılan kastî, organizeli ve bilinçli bir çaba" anlamında bir *yeniden ihya hareketi (revitalization movement)*[537] olarak yorumlanabilir.

Özetle Gülhane Hatt-ı Hümayun'u, bozulmuş devlet yapısı, siyasî, sosyal vb. kurumları ve sanayii ile endüstri çağına ayak uyduramayan bir devletin aydın bürokratlarının, söz konusu psikolojik durumlarıyla, Sultan, Ordu ve Ulema ile birlikte, iç ve dış etkilerle[538] –devleti gerileme ve çöküşten kurtarmak umudu ve amacıyla[539]– ilan ettikleri bir *siyasî vesika* ("charte"[540]) olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.3.2. Din-Devlet İlişkisi Çerçevesinde Ferman'ın Anlamı

Osmanlı Halife-sultanlarının öteden beri başvurdukları bir yöntemin yeni uygulamasından ibaret görünen[541] Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu,[542] genel olarak Osmanlı devlet yapısında ve devlet-toplum ilişkilerinde yapılması düşünülen yeni düzenlemeleri kapsamına alır. Diyebiliriz ki Ferman'da din-devlet ilişkisi konusu merkezî bir yer tutmaktadır. Ferman'ın ihtiva ettiği hususlar, daha ziyade din-devlet ilişkisiyle ilgili olup din-devlet ilişkisinin, geleneksel Osmanlı biçiminden farklı hale gelmesinin temellerini atmaktadır.

Başta Tanzimat-ı Hayriyye (Auspicious Reorganization) olmak üzere Ferman'ın dili, Ferman için kullanılan ve Ferman'da yer verilen bazı kavram, isim ve ifadeler, Tanzimat siyasetini, Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini anlamada zengin veriler sunmaktadır.

Daha önce de kullanılmış olan Tanzimat kelimesi,[543] her ne kadar ıslahat kelimesi gibi Fransızca "réformes" karşılığı olarak tercüme yollu taklit edildiğine dair imalar taşısa da[544] Tanzimatçılar tarafından Osmanlı devlet geleneğine uygun olarak bilinçli bir şekilde seçilmiş olsa gerektir. Bilindiği üzere dil ile insan, dil ile toplum;[545] isim, kavram ve ifadelerle sosyo-politik, kültürel, ekonomik vb. olaylar arasında sıkı ilişkiler mevcuttur.[546] *Kelimeler,* realite ve ihtiyaçların ifadesi için birer remizdir.[547] Devletin meşrûiyet kazanmasında *dil,* önemli bir araçtır. Şu halde Tanzimatçı devlet zihniyeti ve aklını anlamak için *Tanzimat* kelimesi önemli bir işlev görebilir.[548]

Tanzimat Dönemi'nin tarihî ve sosyal şartları gözetilerek seçilen bir kavram olarak Tanzimat kelimesi, Arapça "n-z-m"den

türemiş olup dizmek, sıralamak, nizam vermek, telif etmek, düzene sokmak, işe sahip olmak gibi anlamlara gelen tef'il bâbından tanzîm kelimesinin[549] çoğuludur ve kelime olarak tanzimler, yani sıraya koymalar, düzen vermeler, düzeltmeler demektir. Tanzim kelimesi, tef'il babı gereği mübalağa belirtir.[550] Bu durumda Tanzimat *aşırı düzenlemeleri* ifade eder.

Tanzimat'ın kelime anlamlarından da anlaşılacağı üzere bu dönemde çıkarılacak kanun ve yapılacak düzenlemeler, devlet eliyle yürütülecektir. Bu demektir ki devlet, yaptığı düzenlemelere toplumun uymasını isteyecektir.

Kelimenin çoğul olarak kullanılması, daha önceki reform hareketlerinde olduğu gibi bir veya bir kaç kurumun düzeltilmesini değil, yani parçalı bir düzen vermeyi değil, bütün bir devletin düzene konulmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla örneğin sadece orduya değil, devletin bütün teşkilat ve kurumlarına yeni bir düzen verilmek istendiği anlaşılmaktadır.[551] Bu durumda nizâm ve tanzîm değil, *nizamlar* ve *tanzimler* geçerli olacaktır.[552]

Tanzimat kavramından anlaşılan bir başka husus da Tanzimat Dönemi devlet anlayışının eskisinin devamı olacağını ima etmesidir.[553] Bilindiği gibi Tanzimat'tan önce Osmanlı Devleti'nde revaçta olan medeniyet telakkisinde Din esas alınmıştır. Uzun süreden beri kanun ve kanunnâme gibi kelimeler kullanılmışsa da dinî medeniyet görüşü, beşerî ve dünyevî hukuk fikrine engeldir. Tanzimat'ın kavramsal içerik olarak geleneğe olan atfı, Tanzimat hukuk telakkisinde dinîliği dünyevîliğe kalbetmek gibi bir amaç olmadığını göstermektedir. Tanzimat'ta nizâmlara ve tanzimlere önem verileceğe benzemektedir. Şu halde Tanzimat kelimesinin parola olarak alınması, geleneksel din-devlet ilişkisi telakkisinin, dinî medeniyet ve hukuk anlayışının yeniden inşa edilerek devam edeceğine, klasik düzenin yeniden inşa edileceğine işaret eder gibidir.[554] Ancak burada bir *manipülasyon*dan söz etmek yerinde olabilir. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra başlayan Tanzimat Hareketi, Klasik dönemi sarsacak reformlar gerçekleştirerek Avrupalılaşma yolunda ve devletin dinden uzaklaşması doğrultusunda önemli adımlar atmıştır. Bu durumda Tanzimat kelimesinin özellikle tercih edilerek bazı siyasî seçkinlerin ve toplum kesimlerinin Tanzimat'a karşı tavır almalarının önüne

geçmek[555] için bir manipülasyon yoluna gidildiğini söyleyebiliriz. Bu manipülasyonla, daha da önemlisi dinî meşrûiyet sağlanmak da istenmiştir.

Tanzımat kelimesine *hayriyye* kelimesi ilave edilerek oluşturulan *Tanzimat-ı Hayriyye* tamlamasından da kısaca söz etmekte fayda bulunmaktadır.

Tıpkı Tanzimat gibi Hayriyye kelimesinin seçimi de manidardır. Bilindiği gibi II. Mahmud döneminde de Yeniçeriliğin kaldırılması olayına *Vak'a-i Hayriyye* ve II. Mahmud'un yapmak istediği düzenlemeleri ifade etmek için *Usûl-ü Nizâm-ı Müstahsene* gibi ifadeler kullanılmıştır. II. Mahmud'un son yıllarında Tanzimat-ı Hayriyye kavramı dahi kullanılmıştır.

Hayriyye sıfatı, Tanzimat Fermanı ve Hareketi'ne muhalefet etmeleri muhtemel olan kişi, grup veya kesimleri olumlu yönde etkilemek için seçilmiş olabilir. Ayrıca Mustafa Reşid Paşa, Abdülmecid ve Tanzimat bürokratları gerçekten güzel ve hayırlı olacağına inandıkları ve doloyısıyla hâlet-i ruhiyyelerini bu şekilde ifade etmek istedikleri gibi bir anlam da çıkarılabilir.[556]

Özetle Tanzimat-ı Hayriyye'ye *Hayırlı Düzenlemeler*[557] diyebiliriz. Bizzat bu terkip göstermektedir ki yapılacak Tanzimat reformları dinî meşrûlaştırıma tâbi tutulacaktır.

Bu kelimeyle en azından böyle bir Ferman ve Hareket'in Klasik Dönem din-devlet ilişkisine zarar vermeyeceği, bilakis ihya ve tecedddüt hareketiyle devletin eskisi gibi düzelip güçleneceği mesajı verilmektedir.

Tanzimat-ı Hayriyye kavramından hareketle anlamaya çalıştığımız Tanzimat, tarihî bağlamında, reorganizasyonu, kurumların ıslahını, yeniden organize edilmesini, yeniden örgütlenmesini veya reforme edilmesini, temel düzenlemeleri;[558] idarî ve hukukî yapının ıslahını, kanun ve düzen getirilmesini (legislation) ifade eder.[559]

Ferman ve Hareket'in başlığı olarak zikredilen Tanzimat-ı Hayriyye'yi kısaca ele aldıktan sonra şimdi Ferman'ın muhtevasına geçebiliriz. Burada yapmak istediğimiz, Ferman'dan hareketle konumuz çerçevesinde Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisi olgusunu anlamaya çalışmaktır.

Bir dünya görüşü ve ideolojinin ürünü olan Tanzimat Fermanı,[560] ihtiva ettiği düşünce, retorik, söylem, ideoloji, mit, umut, ütopya vb. ile ele alındığında Tanzimatçıların anlayışı ve zihniyet dünyasının, Tanzimat Dönemi'nin siyasî, sosyal ve kültürel şartlarının ve din-devlet ilişkisinin anlaşılmasına büyük oranda yardım edecektir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki bilinçli Batılılaşma hareketinin başlangıç ilanı olan Ferman'ın genel havasından, Devlet'i Batı örneklerine göre yeniden teşkilatlandırırken[561] kendini gösteren farklılaşmanın doğurduğu İlmiye, Kalemiye ve Seyfiyye şeklindeki üçlü sınıflamada Kalemiyye sınıfının diğerlerine üstünlüğü ve etkinliği sezinlenmektedir. Esasen Osmanlı Devleti'nin güçlü dönemlerinde olduğu gibi şimdi de Seyfiyye, yani ordu çok önemli bir mevkii işgal etmekteydi. O yüzden de Osmanlı'da batılılaşma önce askerî sınıftan başlamıştı. Ne ki Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yeniden yapılandırılmaya çalışılan askerî sınıf, cephelerde kendini ispatlayamayınca otomatikman geri plana düşmüş ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışıyla önemli bir direğini kaybeden Ulema nisbeten pasif bir konumda etkinliğini sürdürmeye çalışırken yeni biçimiyle müstakil sınıf olarak varlık sahnesinde boy göstermeye başlayan Kalemiyye, yani bürokrasi sınıfı siyasî arenada öne çıkmaya, devleti istediği doğrultuda idare etmeğe başlamıştır. Bürokrasi sınıfının bu etkinliğini, hatta zaferini, Tanzimat Fermanı'nın bizzat kendi metnindeki konudan, konuyu ele alış biçiminden anlamak mümkündür. Bu konumda devletin Kalemiyyenin kontrolüne gireceğinin işaretlerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Aslında Devlet, içinde bulunduğu zayıf pozisyonda tabiatı gereği orduya daha çok ihtiyaç duymakta, ordunun başarılı olmasını istemekte, ama ne var ki ordu bu yetenek ve güçten yoksun olduğu ve bürokrasi, aktif diplomasi ve siyasetin içinde olduğu için doğal olarak Devlette önemli bir sınıf haline gelmekte, hatta bu sınıf orduyu da etkisi altına almaktadır.

Tanzimat'ın teorik zeminini oluşturan Ferman'daki ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki Osmanlı Devleti, yeni dönemde Şeriat'a ve Kanun-i Kadîme uymaya devam edecektir. Din-devlet ilişkisinde değişiklik olmayacağı ifade edildiği gibi, memleketin siyasî ve sosyal vaziyetindeki bozukluğun hakiki sebeplerini Şe-

riat'ın hükümlerinden uzaklaşmakta arayıp[562] 150 yıl önceki dönemlerin devletine dönülmesi gereğinden söz edilerek dinin devlet içinde daha da sağlam bir yer bulacağının işaretleri verilmiştir. Devletin kurtarılması esas alınarak *Adalet Dairesi*'ne vurgu yapılmıştır. Devletin emniyeti askere, askerinki paraya, paranınki reayaya, reayanınki ise adil bir idare kurulmasına bağlı kabul edilmiştir.[563] Bu, Klasik Dönem Osmanlı yönetim anlayışındaki Adalet Dairesi'nin Ferman'da yerini aldığını göstermektedir.

Ferman'da gerek Dine özel bir yer verilmesi ve gerekse Adalet Dairesi'nden söz edilmesi, Osmanlı Abdülmecid yönetiminin, Devlet'in çökmemesi ve yaşayabilmesi için Dine ve Din'in içinde önemli bir yer tutan Adalet Dairesi'ne önemli bir fonksiyon atfettiğini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi bu bakış açısı, Osmanlı'nın geleneksel zamanlarının bir özelliği olup Koçi Bey, Katib Çelebi, Naîma, Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünür ve tarihçileri tarafından ortaya konmuş ve Devlet'in çökmemesinin Din ve Adalet Dairesi'nden uzaklaşmamaya bağlı olduğu savunulmuştur.

Halil İnalcık'a göre, Ferman'da kanunların Şer'iat'a uygunluğu lüzumunun sürekli belirtilmiş olması, sadece şekil bakımından bir gelenekçiliktir. Padişah'ın halife sıfatını ve başta Ulemâ olmak üzere bu geleneğe bağlı muhafazakar halk kitlelerini gözetmek amacıyla böyle bir giriş şekli tercih olunmuştur.[564] Böyle bir yorumdan, Padişah'ın, Ulema'nın, dinî çevrelerin ve İslam toplumunun *manipülasyona* maruz bırakıldıkları ve Ferman'ın ilanı ve uygulanmasının *dinî meşrûlaştırımında* Ulema'dan yararlanmak istenildiği sonucu çıkabilir.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra her ne kadar tedrici olarak Ulemanın işlev, güç ve etkinliğinde düşme ve çeşitli meclislere katılımında nicelik ve niteliksel azalma olsa da Tanzimat reformlarının başlangıcı olan Gülhâne Hatt–ı Hümâyunu'nun okunup ilan edilmesinde, ilanın ön hazırlıklarında ve Ferman'ın kabulünün sağlanması konusunda gerek Meclis-i Vükelâ ve Meclis-i Vâlâ meclislerindeki görüşmelerde, gerekse diğer çalışmalarda nitelik ve nicelik açısından güçlü bir etkinlik kazandığı söylenebilir.[565] Kuşkusuz bunun önemli bir sebebi, Ulema'nın yapılan ve yapılacak olan Tanzimat reformlarına kamuoyu nezdinde söz konusu meşrûiyet kazandırıcı işlevi olsa gerektir.

Ferman'da Şeriat'a ve geleneğe dönüşten söz edilmesi, bazı araştırmacıların Tanzimat'ın temelinde Sünnî İslamî görüşlerin bulunduğuna dair yorumlar yapmasına neden olmuştur.[566]

Her halükarda Ferman'a Şeriat'a vurguyla başlanmış olması, devletin toplum katında meşrûiyet elde etmesi ve Tanzimat'a geçerlilik (validity) kazandırması için olsa gerektir. Bilindiği üzere *dil,* meşrûlaştırımda önemli bir işlev görür.[567] Devlet, kullandığı *siyasal dil*le, toplumun inancına ve *din dili*ne uygunluğunu göstererek dinî meşrûlaştırımı sağlamayı amaçlamış olabilir.

Ferman'ın Ulema tarafından meşrûlaştırımında, sadece Ferman'da Şeriat'a yapılan vurgu değil, Ferman ilan edilmeden önceki bazı çalışmalar da etkili olmuştur. Ferman'ın Ulema tarafından meşrûlaştırımında, örneğin Abdülmecid'in Ferman'ın ilanından dört ay önce yayınlanan cülûs fermanındaki[568] ifadeleri de etkili olmuş olabilir. Orada Abdülmecid, *Emîru'l-mü'minîn* ve *Halife-i rûy-i zemîn* olduğunu, dine kayıtsızlık gösterenlere müsamaha edilemeyeceğini, Şer'iat'a göre gerekli cezaların verileceğini belirtmiştir.[569]

Görüldüğü gibi Ferman'ın ilanı, Devlet'in yapısı gereği, Ulema'nın azalan nisbî gücüne rağmen halâ toplum katında güçlü ve etkili olması nedeniyle Ulema'nın meşrûiyet kazandırmasını zorunlu kılıyordu. Bu nedenle de önce Şeyhülislam'dan fetva alınmış[570] ve akabinde Ferman ilan edilmiştir.

Fakat belirtilmelidir ki Ulema'nın Ferman'a desteği sadece onun dinî meşrûlaştırımında meşrûlaştırıcı bir aktör olmaktan ibaret değildir. Ferman'da Şer'-i Şerif'e yapılan atfı, sadece Ulema'nın olumsuz tepkisini çekmemeye bağlamak[571] da objektif olmaz.

Ulema, taşıdığı misyonun gereği olarak Devlet'in üst birimlerinde yer alan diğer gruplar gibi kötü gidişe engel olmak için kendi çapında çaba harcamış, Tanzimat'ın oluşum ve ilanında Halife-sultan ve M. Reşid Paşa'ya destek olmuştur. Yani İlmiyye sınıfı, Ferman'ın ilanı ve uygulanması sürecinin içinde bilfiil bulunmuş, Tanzimat reformlarına iştirak ederek kendi çapında gayretler sarfetmiştir.[572] Bu gayretlerin izini Ferman metninde ve Ferman'ın halk katında savunulmasında görmek mümkündür. Kuşkusuz Ferman'da Din'in ağırlığına, Ulema'nın katkısının dışında konumu da doğal ve zorunlu olarak etki etmiştir. Ancak

Ferman metninin muhtevası üzerinde olduğu gibi ilanından önceki süreçte de Ulema'nın destek ve gayretlerinin etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanından kısa bir süre önce Sultan'ın buyruklarıyla 17 Temmuz 1839 tarihli iradenin ruhuna uygun olarak çıkarılacak kanunların temellerini tartışmak için Meclis-i Şura, Bâbıâlî'de bir oturum gerçekleştirdi. Bu oturumda 38 katılımcının mührünü taşıyan bir mazbata hazırlanarak Sultan'a arzedildi. İmzacıların yarısı Ulema'dan diğer yarısı ise yüksek düzeyde bürokratlardan oluşuyordu. İmza atanların başında Sadrazam Hüsrev Paşa, altında Şeyhülislam ve onun altında diğerleri bulunuyorlardı. M. Reşid Paşa yedinci sıradaydı. Mazbata Gülhane Hattı'na çok yakın konuları işliyordu. Katılımcılar, nihaî hedefin din ve devleti, memleket ve milleti tecdid ve ihya etmek olduğu sonucuna varıyor ve ittifakla imza ediyorlardı.

Padişah, mazbatadan çok memnun kalıyor ve onun bir Hatt-ı Şerif olarak alenen ilan edilmesini istiyordu. İlmiyye'nin etkin olduğu bu mazbatanın Tanzimat Fermanı'na bir zemin hazırladığı düşünülebilir. Tanzimat Fermanı'nın hazırlanması ve ilan edilmesinde M. Reşid Paşa, öncü bir rol veya baş aktörlük ifa etmiş olabilir[573]; ancak bu demek değildir ki bazı tarihçilerin iddia ettikleri gibi[574] Tanzimat, büsbütün onun eseridir. Saray, bürokratlar, Şeyhülislam Mekkizâde Mustafa Asım Efendi (Ö. 1262/1846) ve diğer Yüksek Ulema gibi bütün siyasî güçler, Devlet'e çeki düzen vermek, onu yeniden yapılandırmak, çöküş sürecinden kurtarmak ve güçlü bir konuma yükseltmek için birleşerek Tanzimat Fermanı'nın ilanını sağlamışlardır.[575] M. Reşid Paşa'nın tek başına veya etrafındaki bir kaç kişi[576] ile Tanzimat'ı ilan etmesi ve uygulaması mümkün görünmemektedir.

Ferman'ın ilanından sonra ortaya çıkan ve çıkması muhtemel olan olayları ve muhalefet girişimlerini önlemek için Şeyhülislam Arif Hikmet Bey'in gayretleri bilinmektedir. O, Tanzimat'ın kabulü için propoganda yaptığı gibi itiraz eden halkı da Tanzimat'ın Şeriat'ın dairesi dışına çıkmadığını, aksine İslam Dini'nin öngördüğü esasları içerdiğini söyleyerek ikna etmeye çalışmıştır. Tunus yönetimini Tanzimat'ı kabul ederek uygulamaya davet etmesi[577] de bu cümledendir.

Esasen Ulema'nın Ferman'ı desteklemesinin tarihî temeli de bulunmaktadır. Ulema, tarihçi ve bürokratlar, öteden beri devlet içinde ortaya çıkan problemlerle ve devletin gerilemesiyle ilgili olarak çeşitli risale, layiha, siyasetname vb. türden eserler kaleme alarak gerekli tedbirleri ortaya koymaya ve gerekli mercileri uyarmaya çalışmış, hatta çözümün kanuna ve İslamî esaslara sarılmaktan geçtiğini vugulamışlardır.[578] Dolayısıyla İlmiyye'nin sözkonusu desteği, böyle bir geleneğe de uygun düşmektedir.

Bu noktada önemli olan bir başka husus, Osmanlı Devleti'nin dinî boyutu gereği, din konusunda en son sözü söyleyecek olanın Halife-Sultan olması ve dolayısıyla Ulema'nın Devlet içinde bir siyasî, adlî ve ilmî gücü güçlü bir şekilde elinde bulunduran grup olmasının ötesinde Devlete rağmen bir varlığa sahip olmadığı hususudur. Böyle olunca, din veya dinî değişim adına yapılacak olan şeyler, Devlet adına ve Devlet eliyle yapıldığından, Ulema'nın Ferman'a karşı çıkmak gibi bir eyleminin olması Osmanlı Devleti'nin yönetim mantığı açısından tutarsızlık olur.

Gerçekten de Osmanlı Uleması, büyük ölçüde ilmî ve siyasî açıdan geri kalmış bir durum arzetmekle birlikte reform ve yenilik çabalarına ciddi anlamda bir karşı koyuşa geçmemiştir. Karşı koyuşa geçmedikleri gibi reformları desteklemiş, meşrûlaştırımına vesile olmuş[579] ve bu özelliğinden dolayı Tanzimat'ı da destekleyip meşrûlaştırmışlardır. Bu durumda diyebiliriz ki *Osmanlı ıslahat hareketlerinde* Ulema, değişimi engelleyici bir rol oynamamış, bilakis değişimi -nispeten itirazları olsa da- takviye edici bir rol ifa etmiştir.

Ulema'nın reformlara olan ilgisi, desteği ve katılımı, Fransız İhtilali öncesinde pek çok konuda laiklerle eşit düzeyde çalışarak Devrim'in hazırlanmasına bilerek veya bilmeyerek katkıda bulunan *Piskopos* ve *Rahiplerin*[580] durumuna benzemektedir. Her iki halde de aslında Ulema ve din adamları, örgütlü dini devletten uzaklaştıracak yolların açılmasına katkıda bulunmuş ve bir bakıma kendi elleriyle yüksek konumlarının ortadan kalkmasına zemin hazırlamışlardır.

Ferman'da dine vurgu yapılmasının Ulema ile ilgili boyutunun yanında bizce daha önemli olan başka bir yönü daha mevcuttur. Bu, Osmanlı Devleti'nin, geleneksel din anlayışını hala

gözardı etmediğini ve gerçekten Ferman'a yansıdığı şekliyle Din ve Şeriat'ın devletin varlığını sürdürmede taşıdığı öneme inandığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle Ferman'da Din'e önem verilmesi, bu dönemde de Devlet'in meşrüiyetini dinden almaya devam edeceğinin işaretidir.

Ferman metninde din-devlet ilişkisiyle ilgili olarak işaret edilmesi gereken bir husus da Şeriat'a yapılan vurgunun ileride ortaya çıkacak olan *İslamcılığın* zeminini oluşturmasıdır. Çünkü Şeriat'a dönüş, dinin devletle ilişkisinde siyasîliğin ortaya veya öne çıkmasında rol oynamış olabilir. Bu ileride dinin devletten uzaklaşma zemininin oluşmasına tezat teşkil edecek şekilde dinin devlet içinde belli bir siyasî güç elde etmesine de neden olmuştur. Bunun Tanzimat Hareketi boyunca etkilerini daha sonra göreceğiz.

*Avrupa devletler hukuk*unda charte[581] (charter, carta) denen vesikalar grubuna sokulan[582] ve bir bakıma *yarı anayasal* bir belge niteliği taşıdığı ifade edilen[583] Gülhane Hatt'nın din-devlet ilişkisi açısından önemli maddelerinden ve devlet yönetimiyle ilgili ana eğilimlerinden biri de otoritenin kendi kendini sınırlaması,[584] Halife-sultan'ın bizzat kendi eliyle kendi hak ve selahiyetlerini yeni esaslara göre *sınırlandırarak* icraatında dışına çıkmayacağı çerçeveyi bizzat çizip otoritesini kullanma biçimini belli bir statüye bağlaması[585] ve bunu bir *yemin*le teyid etmesiydi. Bu, adlî, siyasî ve idarî sahalarda devlet bünyesini yeni esasların üzerinde teşekküle davet eden ve devletle fert arasındaki ilişkileri yeni bir planda düzenleyen Tanzimat Fermanı'nın en önemli noktalarındandır.[586]

Ferman'a göre Halife-sultan, iradesinin sınırlanmasını kabul ediyor, bütün tebaanın can, mal, ırz ve namusunun korunmasını, iradesinin dışında kanunların yargısına bıraktığını ifade ediyordu. Hükümet yönetiminin kendi iradesine göre değil, 'mevâdd-i esâsiyye'ye göre yapılacak kanunlarla olacağını belirtiyordu. Şer'î hükümler olduğu anlaşılan Mevadd-i Esasiyyeye göre yapılacak kanunlar, din farkı gözetilmeksizin bütün tebaaya eşit olarak tatbik edilecekti.

Esasen hükümdarın sorumsuz iradesi yerine Şeriatın ölçü alınması hususu, Osmanlı Devlet ve Toplumu için yeni bir şey

değildi.[587] Yenilik olduğunu varsaysak bile Klasik döneme dönüş anlamında bir yeniliktir. Zira Ferman'ın da vurguladığı gibi 150 yıldır şeriatten ve ataların yolundan uzaklaşılmıştı, dolayısıyla Ferman'a göre tekrar aynı yola girmek gerekiyordu Fakat belirtmek gerekir ki kanunların yapılmasında Şeriat esas alınsa da, Ferman'da *kanun devleti*ne işaret edilmesi ve hükümdarın haklarının kısıtlanmasının[588] ifade biçimi ve yemin, moderndir; bu modernleşmenin zeminini sağlamıştır.

Gülhane Hattı, *Padişah'ın otorite ve yetkilerini sınırlamak* bakımından aslında II. Mahmud Dönemi Sened-i İttifak'ıyla çok yakın bir anlam ifade etmektedir. Ancak sınırlamada aktörler değişmiştir. Sened-i İttifak'la büyük Ayân, eşraf ve hanedan Padişahın güçlü otoritesini kontrol altına alma ve sınırlandırma teşebbüsüne girişirken, Gülhane Hattı'yla diplomat aydın bürokratlar, aynı rolü üstlenmişlerdir. Ancak ikincisinin ilanında farklı ve önemli bir husus daha vardır. Gülhane Hattı, Padişah'ın otoritesini ve yetkilerini sınırlamayı ifade ederken, yeni bir devlet idare anlayışı getirerek *modern merkeziyetçi rasyonel bürokratik* bir devletin temellerini atmıştır. Sened-i İttifak, gelenekçi iken Gülhane Hattı moderndir. Birincisi o zaman eyaletlerde hakim kuvvetlerin menfaatlerinin ve hayat görüşünün ifadesi iken, ikincisi merkezî devleti ve batıcı idarecilerin idealini ifade eder.[589] Kanatimizce her iki belgede de otoritesi sınırlanan Padişahdır. Fakat Gülhane Hattı'nda Sultanın yetkileri sınırlandırılırken, Tanzimat Dönemi için yeni aydın bürokrat (yüksek rütbeli memurlar) sınıfın elinde bulunan Babıâlî'nin yetkileri artırılmış, bürokrasinin işlere el koyması sağlanmış, merkeziyetçi bir yapının, kanunî ve istişarî bir devletin oluşumuna[590] start verilmiştir. Ferman'la hakları kısıtlanacağı belirtilen Sultan'ın otoritesi *adem-i merkezî* bir niteliğe kavuşturulurken, Bâbıâlî *merkezîleştirilecektir*.[591]

İhtiva ettiği hukukî-siyasî hususlardan dolayı önemli bir siyasî vesika olan ve Türkiye'de *laik mahiyette yazılı kanunlar* devri açılmasına yol açan Gülhane Hattı'na[592] göre, hazırlanacak olan yasalar, kurullar tarafından ve kollektif usullerle hazırlanacaktır. Bu, Tanzimat'la gelen bir durumdur: Danışma yöntemi, serbest tartışma, meclislerde karar oluşturma vb. Elbette yine Padişah, kanun koyucu organ veya irade kaynağıdır; ancak kurul-

larda, danışma yöntemleri ve komisyonlardan yararlanacak, onların kararlarına saygı gösterecektir. Görülüyor ki Ferman'ın genel yönetim usulleriyle ilgili yenilik programı, kanunlara uygun yönetim ile ilgili yasaların hazırlanmasında danışma ve kurullarla çalışmadan ibarettir. Bunun idarî düzeyde sıradan bir yenilik olduğu söylenebilir; fakat yasal yönetim, kurullarla çalışma, danışma gibi hususlar küçümsenmemelidir. Bunlar, hukuk devleti ve parlemantolu rejime yönelişin habercileri olmaları bakımından önemlidirler.[593]

Tanzimat Fermanı'nın din-devlet ilişkisi bazında en önemli konusu, kuşkusuz Dönem'e de damgasını vuran, *"bilâ tefrîk-i cins ü mezheb" müsavat meselesi*nin, bütün teb'a-i Osmaniyyenin bir olacağının, Gayrimüslimlerin Müslümanlarla bir tutulacağının altının çizilmesidir. Bu konunun, Tanzimat'ın genel amacı[594] ve ana fikri[595] olduğu belirtilmiştir. Denebilir ki eşitliğin[596] gerçekleşmesi, Osmanlı devleti'nin bekasıyla ilgili bir mesele olan Tanzimat'ın pratik gayesi olmuştur.[597] Tanzimat'ta bu eşitlik, sadece Müslim-Gayrimüslim eşitliğiyle sınırlı kalmamış, zenci esir ticareti, köleliğin[598] ve köle ticaretinin kaldırılması noktasına varmıştır.[599] Abdülmecid ve Tanzimatçılar, köleliğin kaldırılması için özel çaba harcamışlardır.[600]

Gülhane Hattı'yla ortaya konan Müslümanlarla Gayrimüslimlerin eşitliği meselesi, daha ziyade Aydınlanma hareketinden esinlidir. Esasen Osmanlı Devleti, her ne kadar Müslümanları üstün görse de başından beri hükmü altına aldığı milletleri kendi gelenek ve adetlerine göre yaşamada, kendi dinî inanç ve törenlerini takip etmede tamamen serbest bırakmıştır. Ancak burada durum farklıdır. Çünkü Ferman'da belirtilen eşitlikle ilgili esaslarla, Osmanlı Devleti'nin Aydınlanmacı tesirlerle kaynaşan Müslüman olmayan tebaasının ve Batı devletlerinin gönlünün hoş edilmesi söz konusudur.[601] Burada *eşitlik meselesi, dinî temele dayanmaktan çıkmaktadır*. Oysa Klasik Dönem boyunca Müslümanlarla Müslüman olmayanların özgürce inançlarını yaşamaları hadisesi dinî temele dayanıyordu.

Yani Ferman'la birlikte tesirleri kendini gösteren Aydınlanmacı devlet görüşü, Osmanlı Devleti için yeni bir görüştü.[602]

Gayrimüslimlerin Müslimlerle bir tutulacağının ifade edilmesi, hem Müslüman kitleler, hem de Ehl-i kitap arasında ciddî tepki ve tartışmaların çıkmasına neden olmuştur.

Bu eşitlik olayına o gün için Osmanlı Padişahı ve Bâbaâlî gerçekten inanmışlar mıydı yoksa gerçekten inanmamışlardı da siyasî bir taktik ve takiyye olarak mı başvurmuşlardı? Her ne kadar Engelhardt, Hatt-ı Hümayunlarda veya irade-i seniyyelerde ilan edilmesine rağmen aslında eşitliğe inanılmadığını söylese de[603] böyle bir şeyin Tanzimat Fermanı'na girmesi, daha sonra bir çok gelişmenin temelini ve zeminini oluşturduğu için büyük bir önem arzetmektedir. Gerçekten de gerek Tanzimat Fermanı ve gerekse Islahat Fermanı'nda eşitlik konusu, Cumhuriyet'e kadar sürecek olan önemli siyasi değişimlerin temelini oluşturması bakımından dikkate değerdir.

Esasen Osmanlı Devleti'nin o gün içinde bulunduğu kötü dağılma şartlarını, milliyetçilik sürecini dikkate aldığımızda, eşitlik meselesinin milliyetçilik akımlarını önüne geçerek Osmanlı Devleti'nin vahdetini sağlamak, bütün Osmanlı tebaasının, yeni bir politikayla, -Avrupa kalıplarına uygun bir ideoloji olan[604]- *Osmanlılık* çatısı altında toplamak605 ve tabir caizse bir *Osmanlı Milleti* ve *vatandaşlığı* bilinci oluşturmak için Ferman'a sokulduğu[606] söylenebilir. Nitekim M. Reşid Paşa'nın 1846'da Padişah adına Gayrimüslim cemaat vekillerine hitaben yaptığı konuşmada söyledikleri[607] de bunu teyid etmektedir. En azından sebeplerden biri bu olmalıdır. Tanzimat'ın bu yönü, *Osmanlılık* ve *Osmanlıcılık* olarak bilinir. Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası sayılabilecek olan Osmanlıcılık ideolojisi ve siyasetinin parolası, devlet tebaasının hukuk müsavatına dayanan Osmanlı birliğidir. Gerek içteki ayaklanma, kıpırdanma ve milliyetçilik hareketleri, gerekse dıştan gelen baskılar, Devlet'i böyle bir politika izlemeye itmiştir.[608]

1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'yle benzerlikleri bulunan Ferman'ın[609] bazı kavram ve ifadelerinden, Aydınlanma Felsefesinin, Fransız Devrimi ilkelerinin ve o günkü Batı siyasî düşüncesinin Ferman'a etki ettiği anlaşılabilir.[610] Ferman'da, halkın can, mal, ırz ve namusun korunmasının değişmez bir ilke olarak ilan edilmesi, yeni kanunlar çıkarılması gerektiğinin altı-

nın çizilmesi, Tanzimat'ın gayesinin din ve devlet ile mülk ve milleti ihya etmek olduğunun belirtilmesi, vatan ve millet kavramlarının kullanılması, kanunların herkese eşit olarak uygulanacağının kabul edilmesi, idarenin suistimallerden korunması düşüncesiyle o zaman anayasalara girmiş olan mahkemelerin aleniliği, vergi mükellefiyetinin ve askerlik hizmetinin adil kanunlar çerçevesinde yerine getirilmesi ve nihayet kanunlar önünde Müslim ve Gayrimüslim bütün tebaanın aynı olduğu ilkesinin getirilmesi gibi bir çoğu *laikliğin zemininin oluşmas*ında rol oynamış olan hususlar, Ferman'a Batı etkilerinin olduğunu göstermektedir. Bu hususlar, Tanzimat'ın önceki dönemlerden farklı olacağını ve devletin halk için var olduğu ilkesini kabul ettiğini, tabiatıyla *modern devlet*in temellerini atacağını ortaya koymaktadır.

Bu noktada Tanzimat'ın uygulanması zemininde oluşturulacak merkezî bürokratik yönetimi sağlamaya ve Padişah'ı sınırlamayı hedefleyen Tanzimat yöneticilerini direkt ilgilendiren bir hususa işaret etmek gerek. Bu, can, mal, ırz ve namusun korunmasına dair Ferman hükmüdür. Bilindiği gibi Klasik Dönem'de, "kul" statüsündeki yöneticiler idam edilebilir, mal-mülkleri müsadere edilirdi. İşte Tanzimatçılar yapacakları reformlar nedeniyle canlarının ve mallarının güvensizliğine karşı Ferman'a can ve mal güvenliği, müsadere yasağı gibi maddeleri koymuş veya koydurmuşlardır. M. Reşid Paşa, Padişah otoritesini kısmak ve karar yetkisini bürokratik merkezî hükümete aktarmak istiyordu. Dolayısıyla bu güvenceler bu amaçla başta Tanzimatçı bürokratlar için gerekliydi.[611]

Her halükarda *eşitlik maddesi*nden anlaşılmaktadır ki Tanzimat Fermanı daha ziyade Gayrimüslimlerin lehine hükümler içermektedir.612 Bu, öteden beri Batılı devletlerin önem verdikleri bir konudur.613 Batılı devletlerin Osmanlı Devleti'ne baskılarının veya Osmanlı yöneticilerinin Batı karşısında sahip oldukları psikolojinin en önemli yansıması, eşitlik maddesi olmuştur. Eşitlikle, hakim millet ile mahkum millet siyaseti değiştirilecek[614] ve Gayrimüslimlerle Müslümanlar devlet katında eşit haklardan yararlanacaklardır.

Ferman'ın, Müslümanların hakim millet olma sıfatını alt üst edecek olan bu maddesi, Osmanlı yönetici elitlerinin ve toplu-

munun Batı karşısında daha da *mağlubiyet psikolojisine* garkolmalarına neden olmuştur. Esasen bunun zemini II. Mahmud'un "Bundan böyle tebaamdan Müslümanları ancak Cami'de; Hıristiyanları Kilise'de; Musevileri Havra'da tanımak isterim" sözü hazırlamıştır.

Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren Batılı elçi ve diplomatlar, eşitlik olayının peşini bırakmamış, Gayrimüslimlerle ilgili daha çok haklar isteme yoluna gitmiş ve hatta Batılı devletler, Gayrimüslimleri himaye etmede çok mesafe katetmişlerdir. Aynı şekilde Osmanlı toplumunun üyesi olan Gayrimüslim tebaa da bu maddeden istifade yoluna giderek daha çok taleplerde bulunmaya başlamış, *bağımsızlık* peşine düşmüş ve Batılı devletlere daha çok dayanır hale gelmişlerdir. Bu çerçevede Ortodokslar, kendilerini Rus, Katolikler Fransız, Protestanlar ise İngiliz addetmeye başlamışlardır.[615]

Türkiye'nin modernleşmesi, Batılılaşması ve laikleşmesinde Gayrimüslimlerin Müslümanlarla hukukî eşitliği meselesi merkezî bir yer tutar. Tanzimat'la birlikte herkes için geçerli din-dışı bir hukuk alanının oluşmaya başlamasının temelinde bu müsavât meselesi yatmaktadır. Millet-i Sâire'nin İslam milletiyle bir tutulması düşüncesi, beraberinde beşerî ve laik hukukî alanların oluşumunu getirmiştir.[617] Türkiye'de laiklik, Tanzimat geleneğiyle geldiği için de, devletin ve hatta kişilerin çeşitli dinler karşısında tarafsızlığı veya hoşgörüsü olarak anlaşılmıştır.618

Fakat bu noktada ilginç olan husus, Müslümanların ekseriyeti oluşturduğu bir toplumda, daha çok Gayrimüslim tebaanın menfaatlerini gözeten bir reform hareketinin, Şeriat ile tecviz edilmesi ve Ulema'nın bir bakıma kendi sonunu hazırlayan bu maddeye onay vermesidir. Bu, Ferman'ın en büyük çelişkisidir ve bu çelişki günümüze kadar sürecek olan *Tanzimat aklı, zihniyeti ve hareketi*nin en önemli özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik Dönem Osmanlı Devleti, meşrûiyetini temelde Din'den sağlarken bu durum, Tanzimat'ın Gayrımüslim politikasıyla birlikte değişme sinyalleri vermeye başlamış ve devletin meşrûiyetini sağlamada dine bir takım ortak veya alternatif meşrûiyet kaynaklarının çıkmasına zemin hazırlamıştır.

"Teb'a-i Saltanat-ı Seniyyemizden olan Ehl-i İslam ile Millet-i Sâire" arasındaki hassas denge/müsavât durumu, o dönem reform hareketlerinin Şeriat'la birlikte ikinci önemli kaynağının oluşmasına zemin hazırlıyordu. Şeriat formel hukuk meşrûiyetini, Millet-i Saire'nin varlığı, sosyopolitik ve uluslararası meşrûiyet zeminin oluşmasını sağlamaya başlıyordu. Bu din-dışı meşrûiyet kaynağı, din-dışı hukukun oluşumuna neden teşkil edecekti. Madem ki ülkede önemli bir Millet-i Sâire mevcut, o halde yeni ve herkes için geçerli din-dışı hukuk alanları oluşmalıydı.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e batılılaşmaya yönelik bir çok seküler reform çabası gerekçesini Gayrimüslim unsura dayandırmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları, Meşrutiyet Hareketleri, hep Gayrimüslim unsurların haklarını gözeten bir laikleşmeyi *Şeriat retoriği* içinde meşrû kılma çelişkisini sürdürmüştür.[619]

Tanzimat Fermanı'nın getirdiği eşitlik konusunun, daha önce de Osmanlı toplumunda Gayrimüslim milletlerin haklarının gözetildiği ve geniş haklarının olduğu söylenerek, çok önemli olmadığı, yeni şeyler getirmediği söylenebilir. Ancak şunu iyi görmek gerekmektedir: Tanzimat öncesinde Müslüman olmayan kesimlerin insan hakları ve dinî yaşantıları, *dinî hoşgörü* çerçevesinde korunurken, Tanzimat'ın eşitlik maddesi, kanun karşısında eşitliği, hak ve özgürlükleri getirmiştir. Yani öncekinin dayanağı *din* iken, öncekinde *dinî hukuk* belirleyici iken, sonrakinde belirleyici olan modern anlamda insan hakları ve özgürlükleri, *din-dışı kaynaklı eşitlik düşüncesi*dir ve bu çerçevede çıkarılacak kanunlardır. Bu durumda Tanzimat Fermanı ile birlikte Müslümanlarla Gayrimüslimler arasındaki ilişki, Gayrimüslimlerin dinî yaşantıları, hakları vb. hususlar, dinî temele değil, *seküler* bir temele dayanmaktadır. Bu ise laikleşmenin en önemli zeminidir.

Osmanlı Devleti'nin o zamanki hukukî kültürünü de aksettirmekte olan Tanzimat Fermanı'nın[620] çeşitli cepheleri arasında en önemlisi kuşkusuz *hukukî yönü*dür.[621] Ferman'ın muhtevasına bakıldığında, onun hukukî dogmatik bakımdan esasiye, idare, ceza ve usul hukukuna ait bazı prensipleri ihtiva ettiği[622] görülür. Bu hukukî prensipler, daha sonra onlar doğrultusunda yapılacak uygulamaların da göstereceği gibi laikleşme yolunda atılmış önemli adımlardır.

Haklar bildirgesi olmamakla[623] birlikte bir takım haklar ve kanunlar vadeden, yeni bir insan hakları ve onurluluk anlayışı getirerek devlet geleneğinden sapmanın temellerini atan Gülhane Hatt-ı Hümayunu, bir takım yanlışlıklara işaret etmesi, bazı haklar vadetmesi, bazı yeni uygulamalara girilmesi gerektiğinden söz etmesi, Gayrimüslimlere bir takım haklar getirmesi gibi hususlar yönünden ele alındığında, o dönemde Osmanlı Devleti'nin sözkonusu yanlışlıkları yaptığını, zulümde bulunduğunu, vergi zulmü yaptığını, yönetici elitin ahlakî açıdan olumsuz bir takım özelliklere sahip olduğunu, dinin önem verdiği bazı konulara riayet etmediğini, toplumun güvenlik içinde olmadığını, Halife-sultan'ın keyfi uygulamalarının olduğunu ve Gayrimüslimlere haksızlık yaptığını vs. kabul ettiği gibi bir sonuçla da karşılaşılır. Bu nedenle Ferman metni, o dönemi anlamak için önemli bir belge niteliğinde olup Osmanlı Devleti'nin gerçekten çözülme ve çökme arefesinde olduğunun ipuçlarını vermektedir. Durum bu olunca, aynı şey doğal olarak din-devlet ilişkisi için de geçerli olmalıdır. Metinden Devlet'in dinle ilişkisinde çözülmeler başladığı, Halife-sultan'ın ve yönetici elitlerin dinî açıdan Klasik zamanlardakinden farklı olduğu, Ulema'nın büyük bir gerileme sürecinde bulunduğu ve Klasik Dönem'den farklı olarak Devlet'in kontrolüne girerek Devlet'i, Halife-sultan'ı ve Bâbıâli'yi, bürokratları ve askerleri *denetleme işlevinden uzaklaşma*ya başladığı ve daha da uzaklaşacağı, kısaca devlet mekanizmasının dünyevîleştirileceği ve nihayet yönetici elit tabakasında tıkanmanın başladığı gibi hususlar anlaşılmaktadır. Bazı ifadeler, belki Batılı Devletleri memnun etmek için abartılı görünse de Ferman bu anlamları mündemiç olan kelime, kavram ve cümlelerden oluşmaktadır.

Sonuç olarak din-devlet ilişkisi bağlamında Ferman, bir bütün olarak okunduğuda anlaşılacağı üzere çelişkili, tutarsız, çok standartlı, müphem, istikrarsız ve muğlak tavırları içermektedir. En önemlisi de Ferman'da Osmanlı İslam altın çağı olan Klasik Döneme dönüşü savunan ifadelerle, devlet için yeni kanunlar ve dolayısıyla yeni kurumlar oluşturmayı içeren ifadeler arasındaki zıtlıktır. Ferman'da çelişki ve iç tutarsızlık olduğu ortadadır.[624] Bu aynı zamanda devlet içinde iki düşüncenin, batıcı anlayışla *yerlici (nativist)* anlayışın rekabet edeceği, hatta çatışacağı anla-

mına da gelmekteydi. Kısaca bu özellikler, Tanzimat Dönemi'ne damgasını vuracağa benzemektedir. Esasen Ferman'ın bu özellikleri ihtiva etmesinden, sözkonusu özelliklerin hem Halife-sultan, hem Tanzimatçı bürokrat aydınlar ve hem de İlmiyye'nin, yani bütün bir yönetici kesimin zihnine egemen olduğu sonucu da çıkarılabilir.[625]

Bu sonuçtan ise, Ferman'ın ilanıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin geleneksel din-devlet ilişkisi tutumundan uzaklaşmaya başlayarak meşrûiyetini temelde dinden almaya devam etmekle birlikte bunun eski niteliğini yitirmeye başladığını, *dine alternatif meşrûiyet kaynakları* ve Ulema'ya alternatif meşrûlaştırıcı ve meşrûlaştırım araçlarının oluşum zemininin hazırlandığını ve sonuçta şibih-laik dediğimiz bir *geçiş dönemi devleti*nin şekilleneceğini anlayabiliriz.

3.3.3. Ferman'a Muhalefet

Osmanlı yönetici seçkinleri, özellikle Batıcı bir tiple ortaya çıkmaya başlayan Tanzimatçı Aydın-Bürokratlar, Tanzimat Fermanı'nı büyük umutlarla ilan etmiş ve başlangıçta memleketin içinde[626] ve dışında önemli destekler görmekle birlikte, ciddiye almak zorunda kaldıkları *ikazcı* ve *protestocu muhalif toplumsal hareket ve teşebbüsler*le de karşılaşmışlardır. Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisinin anlaşılması için Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanına karşı girişilen bu sosyal *ikaz, protesto* ve *muhalefet* hareketlerine, konumuzun sınırları çerçevesinde kısaca temas etmekte fayda görüyoruz.

Ferman'a muhalefet olgusu ele alınırken önemli olan halkın Ferman'a nasıl baktığı hususunun gözden uzak tutulmamasıdır. Hatt'ın gerçek anlamını veya değerini halk arasında oluşturduğu etkide aramak gerekir.[627] *Ferman'a gösterilen olumsuz tepkiler*in anlaşılması, halkın Ferman'ı nasıl anladığının dikkate alınmasına bağlıdır.

Doğrusunu söylemek gerekirse Tanzimat gibi karmaşık bir dönemin başlangıcını ifade eden Ferman'a, kimlerin, hangi kesimlerin ne şekilde ve hangi amaçlarla muhalefet ettikleri hususu, cevabı hemen ortaya konulabilecek türden bir konu değildir. Aşağıda da görüleceği üzere biz, bu noktada yaygın bir kanaat

haline gelmiş olan başta Ulema'nın Ferman'a muhalif olduğu ve bu muhalefetlerine halkı da ortak ettikleri şeklindeki hükme katılmakta zorlanıyoruz. Elbette Tanzimat Fermanı'na muhalefet olmuştur; ancak bu muhalefetin kökeninde genellikle "geri kalmış Ulema" ve onlara tabi olan medrese ve bazı kesimleri aramak yerine, Ferman'a muhalefet eden müslüman milletin ve müslüman olmayan milletlerin niçin muhalefet etmiş olabilecekleri, bu muhalefet, ikaz ve protesto girişimleriyle, Tanzimatçıların toplum katında nasıl göründüğü, Ferman metninin nasıl anlaşıldığı, yavaş yavaş milliyetçilik duyguları güçlenen ve bağımsız olmak isteyen Gayrimüslimlerin eşitlikten ne anladıkları gibi hususlar arasındaki ilişkileri görmeye çalışmak gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere bizim tezimiz, Ulema'nın, reformlarla gerileyen otorite ve konumuna paradoksal olarak reform yanlısı ve destekçisi olduğu, hatta reformların içinde yer aldığı şeklindedir. Dolayısıyla Ferman'a gösterilen tepki ve muhalefeti Ulema'nın şahsında aramak, bu döneme özgü din-devlet ilişkisi noktasında bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Halktan ve bazı cemaatlerden gelen olumsuz tepkilerle Ulema'dan gelen eleştirilerde ise Tanzimatçıların, Özellikle M. Reşid Paşa'nın kişiliğinin büyük etkisi olsa gerektir. M. Reşid Paşa'nın Hatt-ı Hümayun'u okumadan önce söylediği "akşama sağ çıkacağımdan ümidim yok" sözü de kanaatimizce buna işaret etmektedir. Bu, Tanzimatçıların toplum nezdindeki *itibarlarının* hangi düzeyde bulunduğunu da ortaya koymaktadır.[628]

Kaldı ki Ferman'a muhalefet safında Gayrimüslimler önemli bir yer tutmaktadır. Gayrimüslimlerin Ferman'ın ilan edilmesine karşı bir takım muhalefetlerde bulunmaları olayının, Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisi açısından ne kadar önemli olduğu açıktır.

Görünen o ki Tanzimat Fermanı'ndan en çok rahatsız olan, Rum Patriği'ydi. Gülhane Hattı'nın ilan ve okunuşu esnasında hazır bulunan Rum Patriği Tanzimat'tan hiç hoşlanmamıştı. Ferman okunduktan sonra torbasına konduğunda Rum Patriği'nin "İnşaallah bir daha o torbadan çıkmaz" dediği rivayet edilir.[629] Eşitlik maddesine ve bu çerçevede meselâ askerliğin bütün tebaya eşit bir şekilde uygulanması maddesine şiddetle karşı çıkılmış-

tır.[630] Çünkü Ferman'da Gayrimüslim Milletlerin eşitliği öngörülüyordu. Oysa Rum Cemaati ve Patrikhane o güne kadar diğer Gayrimüslimlerin üstünde bir statüye sahipti. Bütün Ortodoks kavimlerini, Fener Patrikhanesi kontrol ediyordu.[631] Batı devletleri dahi Rum Ortodokslarının Ferman'a olumsuz yaklaşımlarından rahatsız olmuşlardı.[632]

Ferman'ı istemeyen ve ona muhalefet edenler arasında bazı vekiller, bürokratlar ve Bâbıalî'nin bazı seçkin üyeleri, bazı taşra yöneticileri, Voyvodalar, bazı mültezimler vs. de bulunmaktadır.633 Hatta bazı vekiller,[634] Ferman'dan hoşnut olmadıkları halde Mısır işi çözümlendikten sonra Tanzimat'ı ortadan kaldırmayı düşünerek Mısır maslahatının gerçekleşmesi için Ferman'ın va'zına razı olmuşlardı.[635]

Hülasâ Ferman'a muhalefet olayı, Ulema merkeze alınarak çözümlenebilecek bir olay değildir. Kuşkusuz Ulema'nın, yenilikçiler ve bu dönemi yenilikçiler zaviyesinden okuyanlar tarafından potansiyel olarak yenilik karşıtı olarak görülmesi, Tanzimatçılara karşı rakib ve hasım bir siyasi güç olarak algılanması, Ulema'nın Devlet ve toplum içindeki konumuyla yakından ilgili olsa gerektir. İlmiyye sınıfı, sahip olduğu bu konumda, dinin, dinî düşüncenin, yerleşik zihniyetin ve geleneksel değerlerin en öndeki temsilcisi, taşıyıcısı, hatta üreticisi idi.636 Bu misyonla hareket eden Ulema'yı potansiyel olarak modernleşme veya yenilik karşıtı gören kesimler, bu bakış açısının getirdiği önyargıdan hareketle bir nevi rekabetçi bir siyaset güderek İlmiyye teşkilatının dışında bir yenilik çizgisi tutturmuş ve bu siyasetin sonucu olarak da Ulema'yı ve Ulema'nın kontrolündeki kurum ve kuruluşları olumsuz yönde etkilemiştir.[637] Bu etkileyiş, Ulema'nın devlet katındaki etkinliğinin zayıflamasını beraberinde getirmiş, bu ise din-devlet ilişkisinde Ulema'nın nisbî gücünün Cumhuriyet kuruluncaya kadar gittikçe artan bir oranda azalmasına neden olmuştur.

İşin ilginç tarafı hemen hemen her önemli değişikliğin ilk adımlarında getirilen *serbestlik* ve *eşitlikler*in gün geçtikçe yönetilenler tarafından daha fazla istenmeye başlanmasının[638] bir örneğini burada görmemizdir: Bazı Hıristiyanlar eşitliğe mezkur mantıkla karşı çıkarken, büyük bir kısmı ise daha fazla haklar ta-

lep etmeye başlamışlardı. Bu hakları elde etmek için Hıristiyanlar, yabancı devletlerden önemli destek ve himayeler görmüşlerdir.[639] Aslında Tanzimat Fermanı'nın ilanın en önemli doğal sonuçlarından biri, Yabancı devletlerin Osmanlı Devleti'ne çeşitli vesile ve bahanelerle sık sık müdahele etme hakkını kendilerinde görmeye başlamalarıdır. Ortodokslar Rusya'nın, Katolikler Fransa'nın, Protestanlar da İngiltere'nin himayesi altına girerek bir yandan Ferman'da öngörülen hakların yürütülmesini isterken öte yandan da daha çok hak istemeye başlamışlardı. Bu ise Osmanlı'nın çöküşüne kadar sürecek olan Batı müdahelesinin başlangıcını oluşturmaktaydı.

Gülhane Hattı'nın eşitlik maddesine "Resmî" Ulema karşı çıkmaz, hatta konumu ve misyonu gereği desteklerken, alt kademelerde ve taşrada bulunan dinî şahsiyetlerle Müslüman tebaanın büyük bir kısmı soğuk bakmış, muhalefet etmiştir. Onlar, Gayrimüslimlere verilen eşitlik haklarından tedirgin olmuş,[640] İslam dininin üstünlüğünün ayaklar altına alınacağından endişeye kapılmışlardı.[641] Denilebilir ki Gülhane Hattı'na İslamî muhalefetin en önemli nedeni, eşitlik konusudur.[642] Başta Şeyhülislamlar olmak üzere İlmiyye sınıfının bütün dinî meşrulaştırım ve dinî izah gayretlerine rağmen, Müslüman halk katında geçerli olan geleneksel anlayışın bu dinî izahı uzun zaman benimsememekte direndiği görülmektedir.[643] Çünkü halka göre bu eşitlik maddesi, *ahkâm-ı Şer'iyyeye muğayir* idi.[644]

Din-devlet ilişkisi açısından Müslüman halkın eşitliğe karşı endişeli olmaları hususu önemli olsa gerektir. Fakat ifade edelim ki gerek Müslüman kesimler, gerekse ve özellikle Gayrimüslim kesimler, Ferman'a muhalefet ederlerken, dolaylı ya da direkt olarak dinî temele dayanmışlardır.

Kanaatimizce gerek Ferman'a, gerekse ileride göreceğimiz gibi Tanzimat Hareketi'ne muhalefet olgusuna din veya dinî anlayışın toplumla etkileşimi açısından yaklaşmak, verimli sonuçlar almamızı sağlayabilir. Din-toplum etkileşimi açısından meseleye baktığımızda, üç önemli durumla karşılaşabiliriz: Din, toplumda sosyal değişmeyi sağlayıcı baş etken olabilir; din, toplumdan ve toplumsal değişimden etkilenebilir; din, toplumsal değişmeyi yavaşlatıcı veya engelleyici bir faktör olabilir.[645]

Bu üçünü, toplum ve toplumsal değişme bağlamında ayrı ayrı görebileceğimiz gibi yerine ve zamanına göre üçünü birarada da görebiliriz.

Osmanlı Tanzimat zamanlarında Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla ortaya çıkan süreçte Ferman'ın ilanına ve Hareket'in seyrine muhalefeti dinî ve toplumun din anlayışının sözkonusu üç durumuna göre ele almaya çalıştığımızda, özetle hâlâ İslam toplumunun önem verdiği bir dinî önder zümresi olarak İlmiyye'nin toplumsal değişmeyi hızlandırıcı olduğunu ve aynı zamanda toplumsal değişmeden, pek tabii ki konumuz bağlamında sosyopolitik değişimden etkilendiğini, Müslüman halkın da toplumsal değişmeden etkilendiğini, onu bazen yavaşlattığını, bazen hızlandırdığını ve belki en önemlisi de nötr bir tavır alarak gidişata bir bakıma teslim olduğunu söyleyebiliriz.

Her ne kadar Osmanlı reformcularının umutlarına göre Tanzimat bildirisinin tesiriyle, Avrupa'nın azınlık haklarını bahane ederek Osmanlı Devleti'nin içişlerine müdahele etmek gibi bir şansı yok olacak ve Balkanlardaki azınlık Hıristiyan unsurların faaliyetleri son bulacak idiyse de, halk olaya biraz farklı bakıyordu. Meselâ Suriye Müslümanları Ferman'ın Gayrimüslimlerin ekmeğine iyice yağ sürmek demek olduğuna inanıyor ve durumu endişeyle izliyorlardı.[646]

3.4. TANZİMAT FERMANI'NIN İCRA AŞAMASI: ŞİBİH-LAİK DÖNEM

Araştırmamızın bu bölümünde Ferman ile esasları belirlenen Tanzimat'ın uygulanma aşamasında Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin nasıl bir seyir izlediğini görmeye çalışacağız.

Biz bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin *davranış değişmesi*[647] yaşamaya; yakın bir gelecekte önemli siyasî, sosyal ve kültürel değişimler yaşayacağının sinyallerini vermeye başladığını ve din–devlet ilişkisi uygulamasının, Metodoloji bölümünde belirtmeye çalıştığımız gibi *şibih-laik* olarak nitelenebileceğini düşünmekteyiz. Şibih-laik devlet, yarı dinî devlet[648] veya nim-teokrasi ya da yarı-laik demek değildir. Bir geçiş dönemi olan Tanzimat Devri'nde din-devlet ilişkisi, Klasik Dönem'den temelde ayrılmaz. Ancak bu dönemde Devlet'i çöküşten kurtarmak için izlenen siyaset ve gerçekleştirilen uygulamalar, laikliğe benzer bir görüntü ortaya koymuş, laikliğin temellerinin oluşumunda önemli roller oynamıştır. İşte bu bölümde yapacağımız şey, laikliğe benzer görüntüleri tasvir etmek, yer yer karşılaştırmak, anlamak ve açıklamaya çalışmaktır.

3.4.1. Tanzimat Hareketi'nin Psikolojisi

Psikolojik bakışaçısının tarihî ve siyasî konuları araştırmada önemli faydalar sağlayacağı açıktır.[649] Daha önce Tanzimat Fermanı'nın ilanının psikolojik arkaplanını ele alarak Ferman'ın ilanında ne gibi psikolojik etmenlerin rol oynadığını, Ferman'ın ilanının nasıl bir psikolojiyle gerçekleştiğini anlamaya çalışmıştık. Bu başlık altında ise bir zihniyet ve uygulama biçimi olarak Tanzimat Hareketi'nin psikolojik özellikleri üzerinde duracağız. Tanzimat'la birlikte davranış değişmesi içerisine giren Osmanlı Devleti'nin yeni davranışının altında yatan sebepler[650] ve şibih-laik Tanzimat Devleti, sözkonusu psikolojik özellikler tahlil edilecek daha iyi anlaşılabilir. Bilindiği gibi Tanzimat siyasetinin önemli dayanaklarından biri siyasî davranıştır. Tanzimat hareketinin psikolojisi bize siyasî davranışı sağlarken, siyasî davranış da din–devlet ilişkisini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Tanzimat Hareketi'nin psikolojisini ele alırken Tanzimat Devlet adamlarının veya daha hususî anlamıyla Tanzimatçı aydınların ve Abdülmecid'in kişilik yapıları ve özellikleri ile Tanzimat Devleti'nin ortaya çıkışı ve işleyişi arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde meydana getirilen değişimler belli süreçlerden geçerek Tanzimat Fermanı'nın ortaya çıkmasını sağlamış ve Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve Tanzimat Hareketi'nin gerçekleşmeye başlamasıyla da yeni bir sınıf artık açıkça kendini göstermeye başlamıştır. Devlet'in kabuk değiştirme çabalarının ürünü olan bu sınıf Mustafa Reşid, Alî ve Fuad gibi Paşalardan oluşan *Bürokrat Tanzimat Aydını*dır. Bu Bürokrat Aydın tabakasının özellikleri, Tanzimat özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanzimat ve daha sonra Islahat Dönemlerinde Padişah'ın da onayını alarak bu sınıf, devletin sahibi olarak ve devleti kendi istekleri doğrultusunda değiştirmeye çalışarak adeta *devlet,* İsmet Özel'in ifadesiyle *'devlet adam'*[651] olmuşlardır.

Bu çerçevede Tanzimat Hareketi'nin psikolojik özelliklerinden öncelikle *elitizm* ve *otoriteriliği* ele alarak konuya başlangıç yapabiliriz.

Bu iki özellik, Tanzimat Hareketi'nin psikolojisini anlama bakımından büyük önem taşımaktadır. Belki de diyebiliriz ki Tan-

zimatçıları ve Tanzimat Hareketi'ni anlamak, evvelemirde bu iki psikolojik nitelemeyi kavramaya bağlıdır.

Tanzimatçılar, reformlarını yürütürken elitizmi, yani seçkinciliği bir politika olarak benimsemiş ve bir bakıma bütün yaptıklarını bu politikaları üzerine bina etmişlerdir.

Batı'yı tanımada önde olan ve Batı dillerini bilen Tanzimatçılar, kendilerinin, bütün Osmanlı Türklerinin nihaî hedefi olarak görünen geleneksel Osmanlı ihtişamını yeniden tesis edebilecek yegane insanlar olduklarına inanıyorlardı.[652] Bu inancı, başta Mustafa Reşid Paşa olmak üzere hemen hemen bütün Tanzimatçılarda -farklı tonlarda da olsa- görmek mümkündür. M. Reşid Paşa, haddinden fazla *üstünlük iddiası* taşıyan bir Tanzimatçıydı.[653] Alî Paşa, devlet işlerinin idaresini küçük bir seçkin zümresinin üstlenmesi gerektiği yolunda yeni bir fikir geliştirerek[654] siyasî anlayışını uygulamaya çalışmıştır. Bütün Tanzimatçılar, hareketlerinin başından itibaren bu seçkinci zihniyetleriyle hareket etmişlerdir.

Türkiye'nin kültür tarihinde *devamlılığı bozan*[655] ve farklı bir siyasî kültürün[656] oluşumuna zemin hazırlamış olan Tanzimatçı reformist ideoloji, benimsediği elitizmi, hem halka hem de devlet içindeki diğer yönetici kesime karşı kullanmıştır. Bu, siyasî sosyalleşmelerini[657] büyük ölçüde devlet dairesinde yaşayan[658] Tanzimatçı siyasî elitlerin, reformlarını *dayatmacı* bir mantıkla gerçekleştirmelerini beraberinde getirmiştir.

Tanzimatçılar, sözkonusu elitist ideolojileriyle, küçük bir baskı grubu görüntüsü içerisinde hareket etmiş ve reformlarını toplumа dayatmaya çalışmışlardır. Tanzimat araştırmacılarının önemle üzerinde durdukları husus, Tanzimat Hareketi'nin sosyal realite ile uyuşmaması, yukarıdan aşağıya halka dayatılmasıdır.[659]

Tanzimat'ın elitist politikalarından, Tanzimatçıların, Osmanlı toplumunun, devlet adamlarına, bilginlerine, seçkinlere verdiği değerden yararlanmasını bildikleri hükmünü çıkarabiliriz.

Osmanlı Toplumu ve Devleti'ne baktığımız zaman, daha önce de işaret edildiği gibi, "İnsanlar, meliklerinin dini üzeredir", "Baş düzgün olunca beden de düzgün olur", "Balık baştan kokar" ve "Yönetici iyi olursa yönetilen de iyi olur" gibi sözlerin[660] bir yansıması olarak devlet merkezli bir anlayış ve yapılanmanın var

olduğunu, siyasî, sosyal, kültürel vb. değişimin devlet ve yönetici elit öncülüğünde seyrettiğini görürüz. Bu yüzdendir ki Osmanlı toplumunda değişim yukarıdan başlatılmış ve devam ettirilmiştir. Devletin yükselişi, Padişah, Şeyhülislam, Ulema, Sadrazam, Vezirler, Kalemiyye vb. üstte bulunan elit veya seçkinlerin önderliğinde gerçekleştiği gibi *çöküşten kurtuluş çabaları* da yine bu elitlerce yürütülmüştür. Naîma'da görüldüğü gibi Osmanlı tarihçi ve düşünürleri de aynı doğrultuda *büyük adam* anlayışına sahiptirler.[661] Devletin ve siyasî elitlerin kendileri devletçi ("seçkinci"); ama toplum da bunu kabullenmiş, hatta böyle olmasını istemiş gibi görünmektedir. *Mecburî kültür değişmesi*nin gerçekleştiği Tanzimat Dönemi'nde[662] de bu açık bir biçimde görülebilmektedir. Bu dönemde de günümüze kadar geldiği haliyle modernleşme, batılılaşma ve ıslahat çabalarını devlet ve yönetici sınıf bizzat kendi eliyle organize edip gerçekleştirmeye çalışmış, toplum ise zaman içinde bir kısmıyla devleti izleme veya taklit etme yoluna gitmiştir. Seçkinci kuram sahibi Vilfredo Pareto'nun (1848-1923) "Tarih aristokrasilerin mezarıdır"[663] sözü, bir bakıma Tanzimat'ta ifadesini bulmuştur.

Osmanlı toplumsal ve siyasal değişme sürecinde, gerçekten de özellikle siyasal elitlerin değişimdeki rol ve etkileri büyük olmuştur. Osmanlı tarihi boyunca, önderler tabakası, siyasî olayların şekillenmesinde en esaslı amil olmuştur. Osmanlı Devleti'nin oluşumu, varlığını sürdürmesi, toplumla ilişkisi vb. hususlarda ortaya çıkan olaylar ve bu çerçevede meydana gelen değişiklerde, seçkinler tabakasında meydana gelen değişmelerin büyük rolü olmuştur.[664]

Otoriter bir yönetimin temsilcileri olan[665] Tanzimatçı elitlerin seçkinci zihniyetlerini *otoriter şahsiyet psikolojisi*[666] ile anlamak ve izah etmek de mümkündür. Tanzimatçıların, çevrelerindeki diğer siyasî seçkinlere, hatta Halife-sultan Abdülmecid'e ve halka üstten bakmaları, insanlara, halka, olay ve gelişmelere karşı *kuşkucu, vesveseci* ve *kıskanç* yaklaşımları, kendilerini üstün görmeleri, insanlara karşı güvensizlik beslemeleri, katılık, somutluk (concreteness), zorlayıcılık (compulsiveness), çevresine uyma eğilimi, kuralcılık[667] gibi özellikleri[668] otoriter bir zihniyet, kişilik ve karaktere sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla

Tanzimatçıların sosyal karakteri, sosyal psikolojide *otoriteryan* denilen tipe rahatça girebilir.[669]

Tanzimatçıların elitizmini besleyen otoriter kişilik yapıları, onların yönetimde *kanunî-otoriter* olmalarını[670] ve reformlarını zorla topluma kabul ettirmeye çalışmalarını sağlamıştır.[671] Bu özelliğinden dolayı Tanzimatçılar, özellikle Tanzimat'ın ürettiği bir hareket olan Yeni Osmanlılar tarafından da şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıları *istibdatçı* olarak görmüş, bu nedenle de onlara karşı çıkmışlardır.[672]

Tanzimatçı hareketin *elitist-otoriteryan özelliği*, Tanzimat Dönemi'nde Bâbıâlî iktidarının belli kişilerin elinde dolaşmasına neden olmuş ve böylece *siyasî elit dolaşımında* önemli bir *tıkanma* ve *duraklama* getirmiştir.[673] Bu ise iktidarda belli kişilerin etkin ve söz sahibi olmalarına ve doğal olarak Ulema'nın ve başka kimselerin geri plana itilmelerine yol açmıştır.

Tanzimatçıların elitizm ve otoriterciliklerinin kaynağında, hırslı, şan düşkünü bir kişiliğe sahip olmaları yatabilir. Elimizde Tanzimat Devlet adamlarının bu özellikleriyle ilgili önemli bilgiler mevcuttur. Şimdi bu bilgiler ışığında Tanzimatçıların psikolojik özelliklerine bakmaya çalışalım.

İnsanoğlunun sınırtanımaz istek ve arzularının en belli başlılarından olan iktidar ve şan kazanma isteği,[674] *kültürel ve siyasî uzlaşmacılar* olan Tanzimatçıların[675] önemli bir niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[676] Tanzimatçılar olarak tanınan insanların ilki ve halkın genellikle Gavur Paşa diye adlandırdığı Mustafa Reşid Paşa, kibirli ve otoriter bir kişiliğe sahiptir. Reşid Paşa'nın hareketlerine bazen korku, bazen de hırs[677] yön veriyordu. Her fırsatta batılılaşmada mümkün olan hedeflere doğru yürümeye çalışan M. Reşid Paşa'nın başlıca prensibi, "politika mümkün olanın sanatıdır" düşüncesiydi.[678] Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre Tanzimat devlet adamlarından Alî Paşa, bencil, kendini düşünen,[679] kindar[680] ve içten pazarlıklı biridir.[681] Bu özelliklerle elitizm ve otoriterlik arasında yakın ilgi bulunduğu açıktır.

Tanzimat Hareketi'nin elitist-otoriteryan niteliği Tanzimatçıların, *merkeziyetçi-bürokratizm siyaseti* izlemeleriyle de örtüşmektedir. Bilindiği üzere Tanzimatçılar, M. Reşid Paşa'nın öncü-

lüğünde reformlarını uygulamak için çağdaş bir devletin, hemen hemen bütün faaliyetlerini kapsayan hükümet örgütüyle[682] merkezî ve bürokratik bir devlet yapısı kurma yoluna giderek katı bürokratizmi hakim kılmaya çalışmışlardır.[683] Bu nedenle Tanzimatçı seçkinlerin, bürokratik bilince[684] sahip olduklarını söylemek mümkündür. Diyebiliriz ki Tanzimat Dönemi Türkiye'nin siyasî yapısı, Weberci anlamda akılcı bürokratik otoritenin nispeten -sınırlı-egemen olduğu[685] bir yapıdır.

Bürokratik bilinçle hareket eden Tanzimatçılar, devlet idaresini ellerinde tutan yeni bir memur zümresinin devlet imkanlarından yararlanarak bir nevi üst tabaka[686]-bürokratik merkezî yapı oluşturmuşlardır. Bu yapıyı kuran Tanzimatçı bürokratik bilinç, modern bürokrasinin mantığına uygun bir şekilde toplumu organize edilmesi gereken şekilsiz bir realite olarak görmüş[687] ve o doğrultuda "Tanzimat" yapmıştır. Bu, Tanzimatçıların bürokratik bilince uygun olarak *teknolojik bilince* sahip olduklarını da göstermektedir. Tanzimatçılar Batı teknolojisinden hareketle devlet kalkınmasında teknolojiye önem verdikleri gibi sahip oldukları teknik bilinçle de toplumu dizayn etmeye çalışmışlardır.

Tanzimatçı tekno-bürokratik merkezî yapının oluşumuna her ne kadar Ulema sınıfı katkıda bulunmuşsa da[688] gelişmeler ve bizzat mezkur yapı, Ulema'nın ve dinî kurumların aleyhine işlemiştir.

Otoriter-Tanzimatçı siyasal elit, sahip olduğu otoriteryan psikolojinin gereği olarak *gerilim politikası* izlemiştir. *Gerilim psikolojisi*, Tanzimatçıların siyasî ilişkilerinde gergin bir tavır takınmalarını, diğer siyasî elitlere ve halka karşı gerilim içerisinde hareket etmelerini sağlamıştır. Gerilimin kaynağında Tanzimatçıların reform anlayışlarında net olmamaları, topluma dayanmamaları, eski ile yeni arasında net bir düşünce ve metodolojiye sahip bulunmamaları, kendilerinden emin olmamaları vs. yatabilir. Bu kaynaklardan gelen gerginlik, otoriter kişilikle takviye edilerek Tanzimatçı siyasette etkili olmuştur.

Tanzimat Hareketi'nin bir diğer önemli psikolojik yönü, otoriter ve elitist zihniyetle yakından ilgili olan ve Tanzimat Fermanı'nın ilanında da önemli psikolojik özellik olarak ele aldığımız *rekabet ve gösterişçi siyasî tavır*dır.

Tanzimatçı elit, kendisini üstün görerek çıktığı siyaset sahnesinde kendisini kanıtlamak ve öne geçerek devlet içinde egemen konuma gelebilmek için diğer siyasî sınıfları, devlet adamlarını ve Ulema'yı rakip olarak görmüş, onlara karşı *rekabet*[689] *siyaseti* uygulamıştır.690 Bu rekabet anlayışı o dereceye varmıştır ki sonunda Tanzimatçı M. Reşid Paşa ile onun yetiştirdiği ve siyasî işlerde iki eli olan Alî ve Fuad Paşalar691 arasında da rekabet siyaseti etkili olmuştur.[692] Rekabet ortamında yöneticiler rakip siyasî sınıflardan birini seçmeye de zorlanmış, seçim yapmayan ve mevcut sınıflara mesafeli duranlara tavır alınmıştır.[693]

Tarihî verilere bakılırsa bu rekabetçi siyaset, Tanzimat Devleti'nin siyasî aklında ve reform uygulamalarında etkili olmuştur. Tanzimatçıların rekabet siyasetlerinde etken olan başlıca psikolojik özellikler, kin, bencillik, hasetçilik, çekememezlik, içten pazarlık, iki yüzülük[694] gibi özelliklerdir.

Reşid Paşa, iktidar mevkiine karşı duyduğu hırs yüzünden Alî Paşa'nın Sadrazamlığını çekememiş, hasedini göstermekten kendini kurtaramamıştı. O, lütuf ve atıfetin yalnız kendisinden beklenmesini ister, başkalarına hulûs arzedenleri affetmezdi.[695]

Cevdet Paşa'nın verdiği bilgiler doğruysa eğer, Alî Paşa kendini düşünen, bencil birisiydi. Alî Paşa Reşid Paşa'nın yerine geçtiği zaman Ermenilere aşırı derece itibar ederek Hariciye Nezareti dairesinde oluşturulan Tahrirat-ı Hariciyye odasına Ermenileri doldurmuş ve Ermeniler de Ehl-i İslam'dan olan efendileri, hatta Devlete sadık olan Ermenileri dahi görevlerinden alarak yerlerine kendi fikirlerine uygun Ermenileri almışlardır. Cevdet Paşa'ya göre bu kötülüğü Alî Paşa tesis edip gitmiştir. Alî Paşa'nın bütün bunları yapmasının sebebi ise, müslümanlardan dışişlerine aşina insanlar yetişirse eğer, kendisine rakib olmalarından korkması idi.[696] İslam milletinin Alî Paşa hakkında buğz ve düşmanlıkta bulunmasının sebebi budur[697] Alî Paşa "gayet kindar bir zat" idi.[698]

Alî Paşa ayrıca içten pazarlıklı[699] bir Tanzimatçı olup ehil olmadığı halde sırf kendi adamı diye bazı kişileri belli makamlara getirmiş, fuhşiyyatla içiçe olan ve akşamcı olan kimselerle yakınlık kurmuş, onlardan da bazılarına makam vermiştir.

Alî Paşa, 'âdem yetişdirmek şöyle dursun, yetişecek âdemlerin yollarını uruyor' deyü beyne'n-nâs mat'ûn idi."[700]

Cevdet Paşa'nın halkın Tanzimatçıları sevmemesinin ve onlara güven duymamalarının en büyük sebeplerinden biri olduğunu söylediği[701] sözkonusu kişilik ve davranış özellikleri, Tanzimat yönetimin devlet idaresinde etkili bir şekilde kendini göstermiştir.

Tanzimatçıların, bir yandan bu şekilde *rekabet politikası* güderken, diğer yandan da yüzyüze geldiklerinde birbirlerine dalkavukluk ettikleri belirtilmiştir.[702]

Cevdet Paşa'nın şu satırları bu noktada Fuad Paşa ile Alî Paşa'nın belli yönlerini, huy ve karakterlerini ortaya koyması bakımından önemlidir: "Reşid Paşa'nın vefatından sonra fetk u ratk-ı umûr-ı devlet ikisine kaldı. Fuad Paşa, Alî Paşa'yı idare içün lüzumundan ziyade müdahene eder oldu. Hatta bir akşam Alî Paşa, liecli't-Taâm Fuad Paşa'nın yalısına geldi. Kulları da orada idim. Fuad Paşa, ana müdahene içün: "Reşid Paşa yevmiyye zuhur eden müşkilâtı hallederdi. Efendimiz ise şu kadar zaman sene sonra gelecek şeyleri düşünüp tedbir edersiniz" dediğine kanaat eylemeyüp, "Sokollu ve Köprülü gelüp de şu zamanı görseler anların zamanlarında iş görmek kolay idi. Ma'rifet şimdiki zamanın müşkilatını hall etmekdir." yolunda Alî Paşa'yı hep vüzerây-ı sâlifeye takdim edecek sözler söyledi. Bu mertebe fart-ı müdaheneye dayanamayub dedim ki: "Köprülü Mehmet Paşa fenâ fi'd-devle olmuş bir pîr-i rûşen-zamîr idi. Her arzûdan geçüb rükua varmış bir devleti kaldırmağa hasr-ı efkar etdi. Muvaffak da oldu. Şimdi de öyle bir fedakar vezir olsa, devleti ihya eder. Siz andan malumatlısınız, lakin bağçe tanzim etmek ve âdem kayırmak gibi zâtiyyât ile uğraşıyorsunuz. Anınçün Sokollu ve Köprülü gibi büyük muvaffakiyetlere nail olamıyorsunuz." Fuad Paşa vâsi'ü's-sadr ve derya-dil bir zât olub böyle sözlerden mütekeddir olmazdı. Alî Paşa ise içinden pazarlıklı tengdil bir zât olduğundan nâşî bu sözlerimden hazz etmeyüb ta'abbüs eyledi."[703]

Tanzimat Hareketi'nin önemli psikolojik aktivitelerinden biri de *gösterişçilik*tir. Tanzimatçı seçkin zümre, izledikleri rekabet siyasetine de uygun olarak *gösterişçi siyaset* tarzını benimsemişlerdir.

Tanzimatçılar, kendilerini diğer siyasî gruplardan üstün göstermek için gösterişçi siyasî strateji geliştirmişlerdir. Gösterişçi siyasetle Tanzimatçı elit bir yandan Osmanlı Devleti'nden çok üs-

tün gördükleri Avrupa devletlerinin siyasî kültür ve hayatına öykünürken öte yandan da gerek halka karşı, gerekse Ulema ve diğer yönetici sınıflara karşı üstünlük hissiyle hareket etmiş ve bu üstünlüklerini göstermek için mücadele etmişlerdir. Bu ise onların kendini beğenmişlikleri ve mevki düşkünü olmalarıyla[704] ilintili bir durumdur. Gösterişçilik, ayrıca Tanzimatçıların gerek birbirlerine gerekse diğer kesimlere ve Sultan'a dalkavukça hareket etmelerine yol açmıştır.[705]

"Ve birde ziyade meyl ü muhabbet-i şâhâneye mazhar olan kadınların masârifine hazineler mütehammil olmadığı halde Reşid ve Fethi Paşalar bu bâbda teshilat göstermek üzre yarış ederler ve bu müsâbakatla yekdiğere galebe çalmak isterlerdi. Nihayet hazinede tahammül kalmadığından Alî ve Fuad Paşalar da istikraz kapularını güşad eylediler. Sonra hazinenin itibarı kalmadığından istikraz da müşkil olarak aylıklar verilemez oldu."[706] Abdülmecid devrinde kadınların sefahati için bu kadar istikrazlar akdolundu."[707]

Tanzimatçıların gösterişçi politikaları onların gündelik hayatlarında ve devlet idaresi anlayışlarında lüks ve israfa düşkünlüklerine de aynen yansımıştır. Onların bu yöndeki gösterişçiliğine *gösterişçi tüketim* diyebiliriz.

Ekonomik refah öykülemesiyle, aynı toplum içinde bir gruptan diğerine taklit özenti vb. şeklinde gerçekleşebileceği gibi ulaslarası boyutlarda da kendini gösterebilen *gösterişçi tüketim*,[708] (con spicuous cansumption) Tanzimat devlet adamlarının -Sultan Abdülmecid de dahil- önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Gösterişçi tüketim, batılılaşmanın gündelik hayata girmesi ve dolayısıyla topluma yansıması noktasında çok büyük *işlevler* görmüştür. Tanzimat Dönemi'nde bir yandan Devlet, malî ve ekonomik kriz (buhran) içerisinde yüzerken, öbür yandan başta Saray -özellikle kadınlar- olmak üzere devlet adamları ve Tanzimat bürokratları, lüks, eğlence ve israfın içine dalmışlardır.[709] Abdülmecid içkiye düşkündü.[710] Kadınlara fazla mesai ayırmakla dikkatleri çekmişti. Kadınlara düşkünlüğün, genel olarak Tanzimatçıların belirgin özelliklerinden olduğu belirtilmektedir.[711] Saray kadınlarının lüks ve harcamaları o dereceyi bulmuştur ki Devlet büyük bir borç yükü altına girmiştir.[712]

Din ile ilişkilerini *gevşetme*ye başlayan ve dinî duyarlılığında azalma işaretleri veren Tanzimat Devleti[713] esasen israf ve lüksü bir hayat biçimi ve devlet politikası olarak benimsemişe benzemektedir. Borç altında ve ekonomik çöküntü içinde olan bir devletin yeni saray ve pahalı binalar yaptırması[714] bunu göstermektedir.[715]

Ortaya koydukları davranışlarla Avrupa, özellikle Fransa burjuvazisiyle uyumlu olduklarını gösteren Tanzimatçıların[716] Türkiye'de nasıl bir anlayışa öncülük ettiklerini şu satırlar iyi ifade etmektedir: "Eslâfımız, 'çünki vezir oldun neylersin malı, neylersin canı' derler imiş. Sonra can daha tatlı, daha kıymetli mi oldu bilmem, fakat o mertebe fedakarlık devirleri geçti. Reşid Paşa, 'neylersin malı, derim ammâ, neylersin canı diyemem' der idi. Sonraları mala muhabbet daha ziyade artdı. "Mal canın yongasıdır" sözü mesel-i sâir oldu. Ahlak bozuldu. Sermaye-i sıdk u istikamet azaldı. Sahîhan sadık ademlere nedret geldi."[717]

Başta M. Reşid Paşa olmak üzere Tanzimatçı bürokratlar, Batılı hayat tarzını *taklit* etmeye çalışmış,[718] geleneksel Osmanlı yönetiminde olmayan bir şeyi devlet idaresine sokarak pek çok bina, irad ve akar edinmiş,[719] lüks hayat yaşamayı tercih etmiş[720] ve devletle toplum arasına mesafeler girmesine, kamuoyu oluşturmamalarına, toplumun Tanzimatçılara güven duymamasına neden olmuşlardır. 1839'dan sonra yönetim, yüksek rütbeli hükümet memurlarının servetinin müsaderesi ve ölümleri halinde paralarının hazineye intikali uygulamasını bırakarak bir çok büyük Tanzimatçı bürokratın hatırı sayılır bir *servet biriktirme*sine yol açmıştır. Böylece Tanzimat yukarıda temas ettiğimiz *otoritenin dolaşımı*na duraklama getirmesinin yanı sıra servetin dolaşımını da çok küçük bir azınlığın eline bırakmıştır.[721] Bu yönüyle Tanzimat, toplumda paylaşmanın, hayır ve sevap duygularının ağırlıkta olduğu bir dünya görüşünden mala ve eşyaya karşı ilginin giderek arttığı maddeci-dünyevîci bir düşünce ve yaşayış biçimine geçişi simgeler.[722]

Gösterişçi tüketim, devlet idaresinde en üst yöneticilere varıncaya kadar pahalılığın, borçlanmanın, rüşvetin, haksız kazancın yayılmasına, hazinenin malının çeşitli dolaplarla aşırılmasına[723] neden olmuştur.[724] Bu olumsuz özelliklerden doloyı Tanzimat'a ***kültürel bozulma***[725] dönemi de denebilir.

Gerek lüks ve israf ve gerekse rüşvetin bir toplum ve devletin çöküşünde ne kadar etkili öğeler oldukları ise bilinmektedir.

Tanzimat Hareketi'nin yukarıda saydığımız psikolojik özellikleri, Tanzimatçı Bürokrat Aydınların hem Ulema'ya hem de halka karşı bir tür *simgesel şiddet*[726] uygulamalarına neden olmuştur. Tanzimatçılar söz konusu psikolojik özellikleriyle reform ve tanzimlerini halka dayatmışlardır. Bunun sebebi Tanzimatçıların kendi kültürlerini meşrû, geleneksel kültürü ise –net olmasalar da– neredeyse gayrimeşrû saymalarıdır. Tanzimatçılar böyle inandıkları gibi, Ulema'nın ve yönetilenlerin de böyle inanarak reformları içselleştirmelerini istemişlerdir. Bunu, simgesel şiddet kavramı ifade edebilir.

Tanzimatçı Harekete damgasını vuran psikolojik özelliklerden biri de *dualizm*dir. Tanzimat Hareketi'nin günümüze değin ayrılmaz bir psikolojisi olan dualizm, biri yeniye, Avrupalılığa, diğeri geleneğe temayül eden ikili bir siyasî yapıyı ifade eder.[727]

Tanzimatçı reformistler, belki kafa yapılarının, yani idarede yenilikçi olmakla birlikte *gelenekçi psikoloji*ye sahip olmalarının[728] da bir sonucu veya gereği olarak, geleneksel kurumlara dokunmamışken, özellikle Ulema'nın direkt kontrolünde olan eğitim, hukuk, yargı gibi alanları olduğu gibi bırakırken öte yandan bu alanlarda yeni bir takım kurum ve teşkilatlar meydana getirmiş ve böylece ikili bir yapının ortaya çıkmasını sağlamışlardır.[729] Fakat belirtmek gerekir ki bu ikili mantık ve uygulama biçimi, Tanzimat'ın devlet tarzının ortaya çıkmasında büyük rol oynamış ve *şibih-laik devlet*in doğmasında *işlevsel* olmuştur.

Tanzimatçılar, yeni kurumlar oluştururken dualist politikalarıyla eski kurumlara dokunmamış, ancak yeni kurumların üstlendikleri rol ve işlevler, otomatik olarak geleneksel kurumların işlev ve yetkilerini azaltmıştır. Bundan da en çok Ulema zarar görmüştür.

Fakat Ulema'nın zarar görmesinin de ötesinde bu ikili yapı, Tanzimat Dönemi'nde dünyevî bir devletleşmenin doğuşuna zemin hazırlamıştır.[730] Konumuz açısından da önemli olan budur.

Kuşkusuz, Tanzimat Dönemi'nde ne devletin ne de toplumsal kurumların laik bir biçimde tanzimi sözkonusu değildi.[731] Fakat ikilik, bir dünya görüşü ve devlet biçimi olarak laikliğin or-

taya çıkmasında etkili olmuştur. İkilik, ikili zihniyet yapıları, toplumun farklı zihniyet alanlarına bölünmesini, din-devlet ayrımını, halk-devlet kopukluğunu meşrûlaştırmıştır.

Düalist anlayış ve uygulama, karmaşık, çelişkili bir devlet anlayışı ve biçimini doğurarak siyasî kopukluk, karmaşa[732] ve anomiye, hatta bir kimlik krizine[733] yol açmışsa da bizce onun en önemli sonucunu laikleşmeye yaptığı katkıda aramak gerek.

Siyasî bir hareket olarak Tanzimat'ın önemli bir psikolojik özelliği de *istikrarsızlık* ve *plansızlık* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanzimat Hareketi'nin özelliklerini değerlendirenler, onun plansız ve hazırlıksızlığına,[734] gerekli sosyal ve fikrî alt yapısının olmayışına vurgu yaparlar. Meselâ Sıbyan, Rüşdiye ve Darulfünûn Mektepleri açılmaya karar verildiğinde, ilk iki okuldan yetişmiş öğrenci olmadan hemen Avrupa'dan da adamlar getirterek Darulfünün inşasına girişilmesi, yolları tesviye edilmeden İstanbul'a faytonlar getirilmesi gibi görülerek Tanzimat'ın plansızlığına atfedilmiştir.[735]

Plansızlık ve hazırlıksızlık doğal olarak Tanzimatçı ideolojik hareketi istikrarsız kılmıştır. Abdurrahman Şeref, (1853-1925) Tanzimat'ın en önemli yönünün istikrarsızlık olduğunu söyleyerek sık sık azil, atama, yer değiştirmelerin olmasını buna delil getirmektedir.[736]

Tanzimat Dönemi'nde Şeyhülislamlık ve diğer İlmiyye makamlarında sık sık ve istikrarsızca değişiklik ve değiştirmeler olmamıştır;[737] fakat başta Sadrazamlık olmak üzere pek çok alanda "Tanzimat-ı Hayriyye usulünce idaresi muvafık-ı maslahat olmayub" gibi gerekçelerle[738] değişiklik/değiştirmeler, azil ve atamalar gerçekleşmiştir.

Gerçekten de *siyasî istikrarsızlık* Tanzimat'ı çok etkilemiştir. Örneğin Abdülmecid döneminde 22 kez Sadrazam değişmiştir.[739] M. Reşid Paşa[740] altı kez, Alî Paşa, dört kez Sadaret makamına gelmiştir. Bu istikrarsızlık Cumhuriyet'e kadar devam edecektir.[741]

Bütüncül bir bakışaçısıyla, Tanzimat'ın devlet politikasının hemen hemen bütün uygulamalarında istikrarsızlığı görmek mümkündür.

Kuşkusuz bu plansızlık ve istikrarsızlığın kökenini, Tanzimatçı elitist bürokratların zihniyet dünyalarında aramak, daha doğru bir yol gibi görünmektedir.

Abdülmecid, karakter itibariyle hissî ve alıngan olduğundan mizacına uygun düşmeyen nüfuzlu Sadrazamları azlederdi. Çevresinin tesirlerine kapılıp kadınlarının, kızlarının ve damatlarının telkinleriyle hareket ederdi.[742] Zihniyet olarak Abdülmecid, net değildi; yarı Şark yarı Garb kültürüne sahipti.[743]

Ayrıca Tanzimat devlet adamları arasında büyük anlaşmazlık, güvensizlik ve zıtlıklar vardı. M. Reşid Paşa, bir çok kimseyle problemleri olan bir insandı.[744]

İstikrarsızlığın oluşumunda, Tanzimatçı devlet adamlarının Avrupa devletleriyle olan ilişkileri ve Batılı diplomotların etki alanına girmeleri de etkili olmuş olabilir. Tanzimat bürokratlarının özellikle İngiltere ve Fransa ile olan ilişkileri ve o ülke elçilerinin baskı ve etkileriyle yapılan azil ve atamalar[745] bilinmektedir.

Tanzimat Hareketi'nin, dualist ve istikrarsız olmalarının gerisinde yatan önemli hususlardan biri de Tanzimatçıların net olmayışları ve kuşku içerisinde yer almalarıdır. Sözkonusu kuşkuya Freud'un kavramlaştırmasıyla *karar felci*[746] denemezse de Tanzimatçıların büyük siyasî-fikrî şüpheleri olduğu açıktır.

Ferman'ın ilanının psikolojisinin bir devamı olarak Tanzimat Hareketi'nin önemli psikolojik yönlerinden biri de *kurtuluşçu ideoloji*ye sahip olmasıdır. Ferman'daki kurtuluşçuluk, Hareket'e de aynen yansımış ve Tanzimatçılar ve Osmanlı memurları, Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu çözülme, kriz, bunalım, dağılma ve çöküş sürecinden kurtarmaya çalışmışlardır.[747]

Kurtuluşçu Tanzimat Hareketi, hem geleneksel Osmanlı Devleti'nin yakın ilişki içerisinde bulunduğu İlahî dinden hem de 19. yüzyılın *kurtuluşçu modern dini Pozitivizm*'den[748] yararlanarak Osmanlı Devleti'ne nizam ve biçimler vermek istemiştir.

Tanzimat Hareketi'nin, kurtuluş ideolojisiyle yakından alakalı önemli bir psikolojik özelliği *Osmanlılık*tır. Esasen buna birleştiricilik demek daha doğru olur. Birleştirmek, milliyetçi hareketlerin önüne geçerek dağılmayı önlemek gayesiyle Tanzimatçılar, Osmanlılık kavramını geliştirmiş ve bu politikayla bütün Osmanlı Milletlerini Osmanlı çatısı altında toplamak istemişlerdir.[749]

Tanzimat'ın liberalizminden neşet eden[750] birleştiricilik psikolojisi ve dolayısıyla Osmanlılık politikası, Tanzimat Fermanı ve Hareketi'ne damgasını vurmuş olan bir konudur. Ferman'a ve

Hareket'e muhalefetlerin de kaynağında yer alan bu psikoloji ve politika, Gayrimüslimlerin milliyetçilik ve bağımsızlık faaliyetlerini önlemek ve Osmanlı çatısı altında toplamak isterken, tersine başarılı olamamış,[751] hatta parçalanmayı, Batılıların Gayrimüslimleri himayesiyle daha da arttırmış, Gayrimüslimlerin eşitlik taleplerini yoğunlaştırmalarına neden olmuş ve hatta Müslüman olan bazı kesimlerin de milliyetçiliklerini peşinden getirmiştir.[752]

Ümmetçi bir politika izleyen Klasik Osmanlı Devleti'nin "millî"lik politikasını[753] daha da siyasallaştırarak Osmanlılık siyasetini devreye sokan, modern bir paradigmadan yola çıkarak "Osmanlı Milleti" oluşturmak isteyen[754] Tanzimat Hareketi, din ve ırk ayrımı yapmadan bütün Osmanlı tebaasına aynı gözle bakmaya ve adeta bir Osmanlı vatandaşı oluşturmaya[755] çalışır. Ancak bu Tanzimat politikası başarısız olunca, daha sonraları ağırlığın Müslüman unsura verildiği *ittihad-ı İslam* siyasetine geçilecek, bunda da başarısız olunca *Türkçü-milliyetçi* bir siyasete yönelinecektir.

Tanzimat Hareketi'nin en önemli psikolojk özelliklerinden birinin, *Batı veya Avrupa kompleksi olduğu* söylenebilir. Tanzimat Hareketi'nin önemli psikolojik özelliklerinden biri olarak temas ettiğimiz otoriter kişilik, Tanzimatçı Devlet adamlarını, tutum ve davranışları dışardan yönlendirilen kimseler haline getirmiştir. Bu durumu, *Batı kompleksi* ifadesinin iyi karşıladığını düşünmekteyiz.

Ferman'ın ilanının önemli psikolojik özelliklerinden biri olarak ta üzerinde durmaya çalıştığımız Batı veya Avrupa kompleksi, Tanzimat devlet politikasının şekillenmesinde Batılı devletlerin etkin bir rol oynamalarına neden olmuştur.

Ferman'ın ilanında da etkin ve baskın bir rol oynayan Avrupa devletleri karşısında *mağlubiyet psikolojisine* kapılan Tanzimatçı Osmanlı devlet adamları, başlangıçta *pragmatik*[756]*-savunmacı* bir tepkiyle hareket ederek devleti eski ihtişamına ve Batı karşısındaki üstün gücüne kavuşturmak için çalışmışlardır. Osmanlı bürokrasisi için reformların hedefinin başlangıçta Batı üstünlüğüne karşı onun kazanımlarını kullanarak mücadele etmekti. Devleti ve oradan hareketle toplumu bütünüyle modernleştirmek için gerekli görülen şey Batı'nın tekniğinden ve giderek

kültüründen pragmatik bir yönelimle faydalanmaktı.[757] Fakat bu pragmatik-savunmacı tepki veya *savunmacı reformculuk* kısa bir süre sonra *Batı'ya hayranlığa*, bu ise Batı devletleri karşısında *aşağılık kompleksine* kapılmaya yerini bırakmış, bu kompleks de *özdeşleşme psikolojisine*;[758] Batı düşünce ve kurumlarını dış görünüşü ile *taklid* ederek[759] Osmanlı toplumuna ithal etmeye, batılılaşmaya ve batıcılığa yol açmıştır.

Batı veya Avrupa kompleksi Tanzimat Aydınlarını, batılılaşma, Batı ile ve Batılı diplomatlarla kaynaştırma noktasına getirmiş[760] ve yönlendirmiştir. Tanzimatçılar, gösterişçi tüketim konusunda belirttiğimiz gibi kendi hayatlarında batılı hayat tarzını örnek almaya ve taklit etmeye çalışarak kendi toplum ve devletlerine *yabancılaşmış*, halkın kendilerine ve Tanzimat Hareketi'ne güven duymamaları ve onay vermemelerine[761] sebep olmuşlardır.

Avrupa tarzı hayatı yaşamaya çalışan Abdülmecid,[762] Batılı diplomotlarla rahat ve sıkı ilişkiler kurmakta tereddüt etmemiştir. Daha önceleri yabancı elçilerin Padişah ile siyasî konuları konuşmaları adet değilken, Abdülmecid elçilerle görüşmeye başlamıştır. İngiliz elçisi S. Canning, randevusuz onunla görüşebiliyordu. O zamana kadar Avrupa hanedan mensuplarının ziyaretleri iade edilmezken Abdülmecid Fransız elçiliğine giderek Prens Napolyon'un ziyaretini iade etmiştir.[763] Batılı elçilerle sadece dış politika değil, iç politika dahi konuşmuştur. Onların fikirlerini almaya çalışmıştır. Bu ilişkilerin de etkisiyle Abdülmecid Osmanlı siyasal geleneğinde olmayan bir takım uygulamalara imzasını atmıştır. Sözgelimi Abdülmecid, bir *yabancı hükümdarın (Fransa İmparatoru'nun) nişanını* göğsüne takarak böyle bir olayı ilk başlatan Osmanlı Sultanı olmuştur. Ayrıca Fransız elçisinin sefarethanede verdiği baloya davet edildiğinde icabet ederek devlet erkanıyla birlikte baloya gitmiştir. Şeyhülislam ise buna karşı çıkmış ve gitmemiştir.[764] Bu örnekler çoğaltılabilir, ancak konumuz açısından bu kadarıyla yetinebiliriz. Bu tip davranış örnekleri bize, Osmanlı'daki batılılaşmanın temelleri olarak görünmektedir. Bu örnekler, aynı zamanda bize Osmanlı gibi değer sistemini görünür bütün hayat tarzında ifade etmeye özen gösteren bir kültür için çok önemli olan *sembolik kültür unsuru*[765] ve *kodlarının* geleneksel sınırlarının dışına çıkılmaya başlandığını da göstermektedir.

Avrupalı devlet adamlarıyla sıkı temaslar kurarak devlet yönetiminde taklit psikolojisi[766] içinde izledikleri *taklitçi siyaset*le[767] Avrupa'dan ithal ettikleri kanun ve kurumlar, Osmanlı toplumsal yapısı ile çelişik768 bir devlet anlayışının doğmasına vesile olmuş; bunun ise *düzenin yabancılaşması*na yol açtığı, devletin hem kendine, hem yönetilen kitlelere karşı yabancılaştığı belirtilmiştir.[769]

Tanzimatçılar, öyle bir Batı politikası izlemişlerdir ki bu politika, sonunda batıcılık olarak ortaya çıkmıştır. Nisbeten M. Reşid Paşa gibi Tanzımatçılar ve bunların çabalarının sonucu olarak ortaya çıkan Batıcılar, Batı kültürünü ve tekniğini Türkiye'ye getirmeyi, Batı'yı her halükarda örnek almayı prensip edinmiş, bunun çöküşten kurtulmanın ve ilerlemenin tek şartı olduğuna inanmışlardır. Halbuki "belli bir kültürde egemen anlamların hepsinin bir başka kültüre kolaylıkla ve hemen çevrilemeyeceği, hatta bazılarının hiç çevrilemeyeceği su götürmez bir gerçektir. Bu anlamların kimliğini belirlemek için *bağlamı* iyi bilmek gerekmektedir."[770]

Formalizm mantığıyla hareket edip Batı'yı boş bir kalıp ve soyut bir şekil olarak taklit eden,[771] Avrupa devletler ailesine girmeyi, daha ziyade Avrupa saray ve kibâr aleminin hayatını ve merasimini taklit manasında anlayan[772] Tanzimat Hareketi Avrupa ile o derece bir ilişki usulü geliştirmiştir[773] ki bu usul sonucunda Avrupa devletleri Osmanlı Devleti'nin iç işlerine,[774] -dinî konular da dahil- üst düzey görevlilerin azil ve atamalarına[775] bile karışmaya cesaret etme ve özel meclislerde konuşulanlardan haberdar olma[776] noktasına gelmişlerdir. Esasen II. Mahmud döneminde kendini gösteren Batı müdahelesi, gayesi Avrupa medeniyetine girmek gibi olan[777] Tanzimat Hareketi ile birlikte zirve noktaya ulaşarak sözkonusu olan devletlerin resmen müdahele etmelerinin yolunu açacak ve Tanzimatçılara bile gına getirecek[778] düzeye erişmiştir.

Tanzimat'ın icra aşamasında özellikle Gayrimüslim cemaat ve toplulukların Müslümanlarla hukuk müsavîliği meselesiyle ilgili olarak Batılı devletler, Osmanlı Devleti'ne müdahele etmeyi kendilerinin tabiî hakları olarak görmeye başlamışlardır. Esasen Ferman, bu hakkı bir bakıma yasal zeminde onlara vermiştir. Onlar

da bu hakları kullanmak için her türlü dayatma yoluna başvurmuş ve Gayrimüslimlerin milliyetçilik hareketlerini kışkırtmışlardır. Avrupalı devletlerin himayeci sistem ve tavırları sayesinde Osmanlı tebaasından olan Katolikler kendilerini Fransız, Ortodokslar Rus, Protestanlar da İngiliz kabul etmeye başlamışlardır. Batılı büyük devletler, Osmanlı Devleti üzerinde çatışan siyasi emelleri için bu azınlıkları maksimum derecede kullanmışlardır.

Tanzmatçıların öncülüğünde Batı'nın müdahelesine açık hale getirilen Tanzimat Devleti'nde, durum Fransız elçisinin Şeyhülislam'ın yalısına gidip görüşme noktasına kadar varıp dayanmıştır. 1271 yılının bir Pazar günü Fransız elçisi, Şeyhülislâm'ın yalısına gidip görüşmüştür. Bu Osmanlı Devlet geleneğine yabancı bir gelişmedir.[779] Gerçi bu durum, bir açıdan İlmiyye'nin gücünü gösterse de bir başka açıdan Batılı devletlerin müdahelesinin veya etkilerinin hangi noktalara ulaştığını göstermesi açısından çok önemlidir.

Özetle Ali Suavî ve Ziya Gökalp'in "imtiyâzât Fermanı" dedikleri[780] 1272/1856 Islahat Fermanı ile çok açık bir şekilde kabullenilen Batı müdahelesi, *Batı kompleksi*nin[781] bir ürünüdür. Bu kompleksle hareket eden Tanzimat bürokrat aydını ve yöneticisi, Batıyı taklit etmeyi,[782] yönetim stratejilerini Batılı devletlere göre ayarlamayı, Batılı devletlerin bütün söylediklerini dikkate almayı ve iktidara gelmede ve iktidarı kullanmada onların isteklerini kabul etme zorunluluğu hissetmeyi bir alışkanlık haline getirmişlerdir adeta.[783]

Esasen Tanzimat adamları batılılaşma hareketleri ile Osmanlı Devleti'ni Batılı bir devlet haline getirmek suretiyle yabancı devletlerin Osmanlıların iç işlerine müdahelelerine son verebileceklerini sanmışlardı. Halbuki sonuç bunun tam tersi olmuş ve yabancı devletler, çeşitli vesilelerle Osmanlı iç işlerine müdahele etmeyi gittikçe artan oranda alışkanlık haline getirmişlerdir.[784]

Ana maddelerini kısaca izah etmeye çalıştığımız *Tanzimat Hareketi'nin Psikolojisi*, *şibih-laik Tanzimat Devleti*'nin doğmasını da önemli işlevler görerek Osmanlı'da din-devlet ilişkisinin seyrinde belirleyici olmuş, *Türkiye'nin laikleşme zemininin oluşu*munda büyük rol ve fonksiyonlar icra etmiştir. Esasen Tanzimatçıların laik bir devleti amaçladıklarını söylemek çok zordur.[785]

Ancak onların din konusundaki rahatlıkları786 ve bu rahatlık temelinde yaptıkları reformlar, sonuçta din-devlet ikilemine giden yolu açmış ve meşruiyetini temelde dinden almayan bir devletin zeminini hazırlamıştır.

3.4.2. Tanzimat Aklı

Tanzimat, Osmanlılarda bir kültür değişiminin başladığı ve yeni bir sürece girildiği dönemi ifade etmektedir. 1839-1856 yılları arasında sözkonusu değişim, öncelikle saray, devlet erkanı, devlet kurumları, devlet idaresi çerçevesinde kendini göstermiş ve sonra İstanbul'un merkezî bölgelerinden başlayarak[787] bütün toplumu etkileme sürecini başlatmıştır. Başka bir ifadeyle Tanzimat'taki kültürel değişim devlet eliyle gerçekleştirilmiş; devlet, *akkültürasyon* (acculturation) sonucu elde ettiği Batı düşünce ve kültürünün bazı unsurlarını yukarıdan aşağıya yaymaya ve topluma empoze etmeye çalışmıştır. Elbette bunda Avrupa devletlerinin de bir çabası ve katkısı olmuştur. Ancak Osmanlı toplumu ve Devleti temelinde meseleye baktığımızda, Osmanlı Devleti'nin geleneksel kültürden farklı olarak Batı düşüncesiyle temasa geçtiğini,788 Batı *kültür unsurlarını ithal ve iktibas* ettiğini ve topluma empoze yoluyla kabul ettirmeye çalıştığını görürüz. Bu nedenle Mümtaz Turhan, Tanzimat Dönemi'ni *mecburî, güdümlü* veya *empoze kültür değişmeleri* 789 kapsamında ele almıştır.[790]

Kuşkusuz devlet empozeli değişim, yukarıdan aşağıya süzülerek inmiş, etkisini göstermiş, toplum içinde yayılarak zamanla zihniyetlerin değişmesine sebep olmuştur. Diyebiliriz ki bugün gelinen noktada devlet anlayışı ve toplum *zihniyetinin oluşumu*nda Tanzimat'ın büyük payı olmuştur. Zihniyet oluşumu da esasen uzunca bir süre üst katlarda beliren fikirlerin derece derece alt katlara sızma ve yayılmalarının bir tarihî sürecini verir.[791]

Sonuçta Tanzimat, kendi araştırma konumuz bağlamında, Osmanlı Devleti'nde *mecburî kültür değişimi*nin gerçekleştiği dönemdir. Önemli zihniyet değişimlerinin yaşandığı Tanzimat Dönemi'nde[792] Batı'nın pek çok kültür unsuru, dili ve zihniyeti farklı bir şekle sokacak şekilde Osmanlı Devleti'ne sokulmuştur.

Bu *ithal* veya *iktibas*la kendini gösteren kültürel değişim, Osmanlı devlet ve yönetim anlayışında bir değişim getirmiştir. En

azından geleneksel zamanların yönetiminden ayrılarak yeni yönetim ve devlet anlayışının, yeni bir *siyasî paradigma*nın oluşumuna zemin hazırlamıştır. İşte biz bu değişimle gelen Tanzimat devlet anlayışına, *Tanzimat'ın siyasî aklı*[793] adını veriyoruz.

Tanzimat aklı olarak ifade edeceğimiz bu akıl, Tanzimat kültürünün getirdiği yeni yönetim mantığı, yeni siyaset ilke ve esaslarının toplamını ifade etmektedir.[794]

Tanzimat aklı, geleneksel Osmanlı aklının bazı unsurlarını, bazı ilke ve kurallarını olduğu gibi bırakır, yani alırken bazılarını değiştirmiştir. Ama bu haliyle o *yeni bir akıl*dır. Bu akıl[795] Tanzimat zamanlarında daha sonraki zamanlarda belirleyici olacak şekilde Sultan'ın ve Tanzimatçı bürokrat devlet adamlarının onayladığı siyasî düşünce ve kurallar manzumesidir. Özetle Tanzimat'ın kendine özgü bir aklından söz edebiliriz. Bu *Türkiye'nin laikleşmesi sürec*inde önemli bir olaydır. Tanzimat aklı modernleşme ve laikleşmenin temelinin atılmasında başat işlevi görmüştür. Tanzimat'ın siyasi aklı, psikolojik, sosyal, kütürel vb. süreçlerle ilişkili ve fakat temelde modern Türkiye'nin ve de *Türk sosyolojisi*nin doğuşuna giden yolun zeminini oluşturmuştur. Batı'da da bilindiği gibi soyolojinin ortaya çıkışı *modern siyasî akıl* ve *rasyonellik*le ilintilidir.[796]

Din-devlet ilişkisinin belli ayırıcı özelliklerini taşıyan Tanzimat aklının başlıca özelliği *dualizm*dir. Dualizm, Tanzimat Devleti'nin bir yandan *geleneksel paradigma*ya tâbi olurken bir yandan da hayal dünyalarında büyük yer verdikleri Avrupa devletlerinin paradigmalarına, Batılı düşünce ve dünya görüşlerine, Batı'nın kültürel unsurlarına öykünmekten doğmaktadır. Tanzimat Devleti ve Tanzimatçı bürokrat aydınlar gelenek paradigması ile modern paradigma arasında kalmışlardır.[797] Esasen Tanzimat Hareketi modern bir bilincin ürünüdür. Ancak bu noktada bir netlikten söz etmek de mümkün görünmemektedir. Şüphesiz bir dünya görüşü olarak Tanzimat kendinden önceki nizamı beğenmiyor, sosyal hayatın hemen her alanında yeni bir nizam getirmek istiyor,[798] fakat bunda netlik göstermiyor; bir takım tereddütleri bulunmaktadır. Tanzimat aklı, bir yandan geleneksel bilgi sistemi ile bağını koparmamış, öte yandan da Batı kaynaklı bilgi anlayışları ile sıkı bağ kurmuştur. İşte bu nedenle Tanzimat'ın siyasî aklına *ara dönem aklı* diyebiliriz.

Batı ile ilişkilerinde de sözkonusu dualizm belirleyici olduğu için ara dönem Tanzimat aklını *şibih-batıcı akıl* olarak da nitelendirebiliriz. *Sosyal muhayyileler*inde Fransız İhtilali'nin Batı devlet adamları ve düşünürlerinin büyük yer tuttuğu Tanzimatçı devlet adamları Batı politikası güdüyorlardı; örneğin M. Reşid Paşa, İngiliz politikası güderken Alî ve Fuad Paşalar Fransız politikası güdüyorlardı. Rıza Paşa ise Fransız sefaretine adeta hâdim idi.[799] Bir batılılaşma hareketi olarak Tanzimat,[800] asırlarca içinde yaşadığı bir medeniyet dairesinden çıkarak asırlarca mücadele halinde bulunduğu başka bir medeniyetin dairesine girme çabasını göstermiş ve onun değerlerini kabul ettiğini ortaya koymuştur.[801] Dil bahsinde de ifade edeceğimiz gibi Tanzimatçılar Batı medeniyetinden *sivilizasyon* kavramını kullanarak söz etmiş ve sivilizasyonu ulaşılacak hedef gibi göstermişlerdir. Comte'un M. Reşid Paşa'ya mektup yazma[802] olayının, Şinasî'nin Pozitivistlerle ilişkilerinin ve meselâ Münif Paşa'nın Fénelon, Fontenelle ve Voltaire'den yaptığı çevirilerin[803] de işaret ettiği üzere *Pozitivizm*den etkilendikleri anlaşılan Tanzimat devlet adamları,[804] Batı sivilizasyonunu örnek alarak Doğulu bir düzen kurmak istemişlerdir. Yani batıcılık sözkonusu, ancak bu tam bir batıcılık da değil. Tarık Zafer Tunaya, Tanzimat kafasının Osmanlı-Batı diyaloğunun ürünü olduğunu, amacının ise sivilizasyona girmek, yani batılılaşmak olduğunu belirterek bu Batılılaşmanın, bir yandan Doğulu kalarak, bir yandan da Batı kurumlarını ithal ederek gerçekleştirilmek istendiğini söylemektedir.[805] Öyleyse yeni bir anlayış biçimi olan Tanzimat'ın[806] şibih-batıcı bir akla sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Şunu da ifade etmek lazımdır ki Pozitivizmden etkiler taşıyan *yarı-pozitivist Tanzimat aklı* dualist özelliğinden dolayı her ne kadar şibih-batıcı olsa da bu daha sonra gittikçe netleşmiş, batıcılığın oluşmasına ve *modern-laik devlet*in kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Bu noktada denilebilir ki modern Batı'nın Aydınlanmacı rasyonalist aklından etkilenerek meselelerin çözümünde sık sık Latince ratio veya Fransızca *raison* anlamında akıl kavramına göndermede bulunan Tanzimat aklı, sekülarizme, *laikliğe elverişli*-*eğilim*li bir akıldır. Türkiye'de din-devlet ilişkileri sürecinde laik-

liğin oluşumuna zemin hazırlanmasında Tanzimat aklının sekülarist özelliğinin büyük payı olmuştur. Bilindiği gibi sekülarizmin temeli öncelikle bir zihniyet değişimi ve yeni bir akıl oluşumunda yatmaktadır.[807] Tanzimat, Türkiye'de sekülarizmin temelini oluşturan bir akla sahiptir. Tanzimat'ın mimarlarının, aklen ve zihnen laikliğe meyyal olmaları; Tanzimatçıların her ne kadar Osmanlı Devleti'nin dinî yapısının etkisinden bir türlü kurtulamamış olsalar da, laikliğe zemin hazırlayan davranışlar sergilemeleri[808] ve Tanzimat'ın mevzuatının gerçekte laikliği besleyecek özellikler taşıması,[809] Tanzimat aklının laiklik ve sükarizm ihtiva ettiğini göstermektedir.

Uygulamalarıyla dünyevîleşmeyi ortaya koyan ve eğitim , hukuk, ekonomi idâre, siyaset gibi alanlara damgasını vuran Tanzimat aklı sahip olduğu profan özellik nedeniyle döneminde dinden bağımsız alanların ortaya çıkmasını sağlamış ve şibih-laik bir devlet kurmuştur; ancak bu şibih-laik devlet *modern Türkiye'nin doğuşu*na zemin hazırlamıştır.

Tanzimat'ın dualizmi bir taraftan şibih-laiklik olarak kendini gösterirken öte yandan da *dinin siyasîleştirilmesi* olarak kendi göstermiştir. Tazimat'ın şibih-laik yönü; laikliğe zemin oluştururken dinin siyasallaştırılması yönü ise İslamcılığın doğuşuna zemin hazırlamış olabilir. Ancak sonuçta devlete rengini veren laiklik olmuştur.

Modern bilinçle hareket eden Tanzimatçılar, Tanzimat aklını inşa ederken *dil*den istifade etmişlerdir. Tanzimat aklının oluşumunda Tanzimatçıların *dilde sadeleştirme çabalarıyla* dile giren yeni Batılı sözcük ve kavramların payı büyüktür. Tanzimat dilinin, Osmanlı'nın geleneksel yapısında getirdiği değişikliklere dil bahsinde ayrıntılı olarak değineceğiz. Diyebiliriz ki *Türkçe'nin sadeleştirilmesi* ve *din dilinin çözülmesi*, Tanzimat aklının önemli dinamiklerindendir. *Şibih-batıcı Tanzimat aklı*, batıcılık özelliğine paralel olarak geleneksel tarih ve toplum anlayışından da kopma sinyalleri vermiştir. Geleneksel tarih anlayışında Osmanlı Devleti'nin siyasî aklı *dinî kaynaklı* ve İbn Haldun'un *çöküş teorilerinden beslenme çevrimsel/devrevî bir tarih görüşü*ne sahipken Tanzimat Devleti'nin siyasî aklı ilerlemeci bir tarih aklına sahiptir. İlerlemeci tarih anlaşıyı ise 19. yüzyıl Batı düşüncesinin temel ilke-

lerinden birini oluşturur. Osmanlı dili ve zihniyetine ilerlemecilik, *terakki* kavramıyla girmiş ve bu kavram sözkonusu ilerlemeci anlayışın yerleşmesine zemin hazırlamıştır.

Esasen Ulema'sı ve diğer yöneticileriyle Tanzimat Devleti, Ferman'a da yansıdığı gibi devrevî tarih anlayışını terketmiş değildir. Fakat Batı ile girilen diyalog gerileyiş, hatta çöküş sürecine girmiş olan Osmanlı Devleti'nin özellikle tekno-bürokrat Tanzimat aydınları vasıtasıyla ilerlemeci tarih anlayışını kabule hazırlamıştır. Bir çok konuda olduğu gibi bu konuda da kuşkusuz dualizm mevcuttur. Gelenekle, yani çevrimsellikle Pozitivist ilerlemeci tarih anlayışı arasında kalmış olan Tanzimat aklı, Türkiye'nin "çağdaşlaşma" ve "muasır medeniyet seviyesine çıkma" çabasında devletin ilerlemeci ideolojiye sahip olması ve dinin devlet işlerinden uzaklaştırılması yönünde işlev görmüştür. Bugün Türkiye'nin, resmî din, siyaset, bilim ve eğitim anlayışının evrimci-ilerlemeci bir çizgide bulunmasında *Tanzimat aklının terakkici yönü*nün payı reddedilemez. Sonuç olarak Tanzimat aklı geleneksel siyaset mantığı ve söyleminden kopuşla modern siyasal mantık ve söyleme geçiş sürecinin başlangıcını oluşturmuştur.

3.4.3. Bürokratizm, Merkeziyetçilik ve Din'in Tahdidi

Bürokratizm ve ona bağlı olarak merkeziyetçilik, Alan Palmer'in Ruslar'ın Perestroika'sına benzettiği[810] Tanzimat'ın en belirgin özelliklerindendir. Bu iki özellik, Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisi üzerinde etkili olmuş ve dinin etkinlik alanlarının, dolayısıyla Ulema'nın işlev, görev ve yetki sınırlarının daralmasına yol açmıştır. Osmanlı tarihinde Bâbıâlî Hükümeti ve "Bâbıâlî Diktatörleri" dönemini başlatan Tanzimat'ı anlamak, aslına bakılırsa onun bu bürokratik ve merkeziyetçi yönünü iyi görmeye bağlıdır. Tanzimat, Bâbıâlî'nin egemenlik kurmaya başladığı, bürokrasinin modernleştiği, güçlendiği ve Türkiye tarihinde merkeziyetçiliğin kurulduğu dönem demektir.[811]

Bürokratim

Tanzimat Dönemi'nde siyasî açıdan değişim bağlamında dikkati çeken önemli hususlardan biri, bu devirde Saray veya Padişah'ın karşısında yeni bir siyasî güç olarak Tanzimat bürokrasisi-

nin veya yeni Kalemiyye sınıfının doğuşudur.[812] Bu dönemde devlet idaresini elinde tutan yeni bir memur zümresi, devlet imkanlarından yararlanarak bir nevi üst tabaka meydana getirmiştir.[813] Denilebilir ki Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla başlayan süreçte Osmanlı Devleti'nde yeni bir tip bürokrasi, (görece) katı bürokrasi ortaya çıkmıştır. Bu bürokrasi ise *yeni akılcı tekno-askerî bürokratik elitler*[814] tarafından oluşturulmuştur.

Tanzimat ismi, esasen bu dönemin bürokratik özelliğinin bir ifadesi olarak belirmektedir. Akılcı-bürokratik ideolojinin ürettiği bir kavram olarak Tanzimat, sözkonusu bürokrasiyi kendi içinde taşımaktadır. Bilindiği gibi Tanzimat, *düzenlemeler* anlamındadır. *Akılcı bürokratik davranış* ise hep düzenlemeye yöneliktir. Düzenleme ve düzenlilik bürokratik yapının her yönüne hakim bir özelliktir.[815] Bürokratik anlayışta toplum, organize edilmesi, düzenlenmesi gereken şekilsiz bir realitedir.[816] Dolayısıyla bürokrasi, düzenleme faaliyetinin karşısına çıkan sosyal gerçekleri kural dışı ve akıl-dışı saymak eğilimindedir.[817] Tabii ki buradaki düzenlemede esas olan dediğim-dedik anlayışıyla hareket eden bürokratın[818] kafa yapısında yer edinmiş olan şablonlardır. Bu şablonun çerçevesini, belirli bir yetki alanında her şeyin yerli yerine konulabileceği ve bu çerçevede her meselenin ele alınabileceği bir kategoriler sistemi oluşturmak gerektiğinden hareket eden bürokratik bilinç çizer.[819]

Türkiye'de modern bürokrat memurluğun başangıcını teşkil eden Tanzimatçı bürokrasi,[820] Tanzimatçıların *otoriter şahsiyet psikoloji*lerine[821] uygun olarak kuralcı, kanuncu, disiplinci katı bir bürokrasidir. Bu özellikler, Tanzimat bürokratlarını ve devleti, özellikle Islahat Fermanı'nın ilanından sonra müstebitleştirmiş, halka yabancılaştırma noktasına getirmiştir.[822] Bilindiği gibi bürokrasinin ilk ve en güçlü yerleşim alanı siyasettir.[823] Devlet eliyle yukarıdan aşağıya empoze yoluyla yapılan düzenlemelerde de bu hususa uygun olarak devlet yönetiminde yer eden bürokrasi, devlet kurum ve kuruluşlarına, bizatihi devlet geleneğine karşı hoşnutsuzlukların temelini oluşturmuştur.

Tanzimat bürokrasisinin katılığı, Tanzimat uygulamaları çerçevesinde cereyan eden olaylar ve bu noktada yapılan resmî yazışmalardan çıkarılabilir. Çevre bölgelerdeki en küçük olay-

lar bile çözülsün diye merkeze bilidiriliyor ve kırtasiyecilik ve formalitelerden dolayı çözümler de son derece yavaş gerçekleşiyordu.[824]

Lütfî, Târîh'inde, Tanzimat Dönemi'nde bürokrasinin aşırı derece arttığını, evrakların yığıldığını, bekletildiğini, zamanında işlerin görülmemesi yüzünden halkın bıktığını ve hatta bunun izalesi için 1262/1846'da irâde-i seniyye çıktığını yazmaktadır.[825]

Bu tespit de göstermektedir ki Türkiye'de bürokratik dünya görüşünün kaynağı *kırtasiyecilik*tir: Vatandaşın devlet kurumlarında işini görebilmesi, isteğinin bir çok kanallardan geçmesine bağlıdır. İmzalar, kayıtlar, damgalar, aktarmalar, havaleler derken iş uzar gider. Burada önemli olan kağıt üzerinde düzenlilik ve düzenlemedir. Toplumsal problemlerin çözümü adeta ikinci planda kalır.[826]

M. Reşid Paşa, otoriteyi tam bir emniyet içinde reformcu bürokratların elinde tutmayı amaçlamış ve bunu nispeten başarmıştır da. Reşid Paşa, Padişah'ın otoritesini fiilen bürokrasiye devrederek *akılcı teknolojik-bürokratik otorite* kurmak emelindeydi. O, Bâbıâlî'nin idarede tam egemenliğini sağlamak için Ayân ve Ulema'nın nüfuz ve tahakkümünden kurtulmuş, merkezin emirlerine bağlı bir memur kadrosu oluşturmak için çok çalışmıştır.[827] Diyebiliriz ki Tanzimat Dönemi'nde yapılan reformlar ve bürokratik yapılanmalar nedeniyle devlet idaresindeki şahsîlik unsuru yavaş yavaş kaybolmaya ve oluşturulan bürokraside yer alan memurlar, hükümdarın kulları olmaktan çıkmaya başlamış, siyasal iktidarın dizginlerini ellerine geçirip çağdaşlaşma hareketinin önderliğini üstlenerek, yavaş yavaş anlamını değiştiren ve soyut bir kavram haline gelmek üzere olan devletin hizmetkarları halini almaya başlamışlardır.[828] Bu değişimin sonuçları daha ziyade 1856 Islahat Fermanı'nın ilanından sonra görülmeye başlanacak ve giderek artan oranda kendini hissettirecektir.

Tanzimat Dönemi'nde temelleri atılan *katı bürokrasi*, sınırlı da olsa *Weberci rasyonel bürokrasi ve bürokratik otorite*[829] ile izah edilebilir.[830] Yani bu dönemde Weberci anlamda tam bir bürokrasiden söz edemesek de aslında mantalite olarak aynı bürokrasinin temellerinin inşa edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanzimat Dönemi'nde meydana gelen bürokratik ve kurumsal deği-

şimle birlikte Osmanlı Devleti, geleneksel otorite döneminden yavaş yavaş çıkmakta, modern akılcı bürokratik otorite dönemine girmektedir. Weber'e göre bürokrasi, hukuken oluşmuş otoriteler ile onlara tâbi memurlar arasında gerçekleşen ilişkileri ifade eder; memurları yazılı düzenlerle açıklanmış olan haklar ve görevler karakterize eder: Sistematik bir sıra düzenine konulmuş olan mevkiler arasındaki otorite ilişkileri sözleşmeli anlaşmalara dayanan terfi ve tayin, istihdam için şeklî bir şart olarak deney ve eğitim, belirlenmiş ücretler, mevkiinin memur tarafından tasarruf edilebilecek bir şey olmaması ve idarî işin insanın bütün zamanını alan bir uğraşı oluşturması.[831] Bu anlamda bürokrasi, Tanzimat Dönemi'nde tam olarak gerçekleşmiş değildir; ancak yakın zamanda gerçekleşmesi için gerekli alt yapı hazırlanmıştır. Tanzimat'la birlikte temelleri atılan modern sözkonusu bürokratik yönetim, Türkiye'nin modernizasyonu ve laikleşmesinde etkili olmuştur. Başka bir deyişle tam ifadesini belki de en güzel şekilde düzeltme ve düzenlemeler anlamında ettirgen bir kelime olan ve döneme ismini veren *Tanzimat* kelimesinde bulan Tanzimat Bürokrasisi,[832] Osmanlı Devleti'nin kurumsal yapısında değişimlerin gerçekleşmesini sağlayarak geleneksel Osmanlı Devlet yapısının başkalaşmasının temellerini atmıştır.

Siyasî hayatın merkezî temasını, bürokratik siyasî sistemin oluşturulması ve işlemesi olayının oluşturduğu Tanzimat Dönemi'nde,[833] III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde temelleri atılan bürokratik reformlar,[834] yerine oturacak aşamaya yavaş yavaş gelmeye başlamış ve Batı'yı taklit çizgisinde[835] rasyonel-yasal bürokrasinin oluşumunu sağlamaya yönelik adımların atılmasına vesile olmuştur.

Abdülmecid'in iş başına gelmesiyle birlikte, II. Mahmud döneminde Başvekalete çevrilen *Sadâret* makamı tekrar ihdas edilmiştir (20 Rebiülahir 1255/3 Temmuz 1839). Sadaret'e dönüldüğünde bürokraside yeni düzenlemeler gerçekleştirilerek Dahiliye Müsteşarlığı Sadaret Müsteşarlığına dönüştürülmüştür (22 Cemaziyelâhir 1255/2 Eylül 1839). Tanzimat boyunca dahili işler, Sadaret tarafından yürütülmüştür.836

Tanzimat Dönemi'nde, II. Mahmud'un Hilâfet-saltanatı esnasında kurulmuş olan *meclis* ve *bakanlıkların*[837] sayıları arttırıl-

mış; her önemli meselenin çözümü için ayrı ayrı meclisler oluşturulmuştur. Nitelik ve nicelikleri, görev ve işlevleriyle bu meclisler, Tanzimat'ın, devletin merkezî bürokratik örgütlenmesine getirdiği en esaslı yeniliklerdendir.[838] Her türlü kazaî ve idarî işlerin yüksek karar mercii olan Divan-ı Hümayun, önemini kaybetmiştir. Onun yerine Sadrazam'ın başkanlığında Adliye reisi, Hariciye nazırı, Maliye nazırı, Hazine-i Hâssa nazırı, Evkaf–ı Hümayun nazırı, Ticaret nazırı, Zabtiye müşîri, Sadaret müsteşarı ve Vâlide kethüdasından oluşan *Meclis-i Hâs* veya *Meclis-i Vükelâ* önem kazanmıştır. 1850'de bu meclise giren memurların Padişah'a ve Devlet'e sadakatle hizmet edeceklerine dair *yemin etme usulü* getirilmiştir. Bu usül giderek diğer memuriyetlere de yaygınlaştırılmıştır.

27 Zilhicce 1253/25 Mart 1838'de kurulmuş olan *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-i Adliyye*'ye,[839] Tanzimat Fermanı'nda da ifadesini bulduğu gibi geniş yetki ve sorumluluklar verilmiştir.[840] 1836'da kurulmuş olan *Meclis-i Dâr-ı Şurâ-yı Askerî*, 1843'te genişletilmiştir. Topçu sınıfını düzenlemek üzere Meclis-i Tophâne-i Amire, eğitim işlerini örgütlendirmek, yürütmek ve kontrol etmek için de 1845'de Meclis-i Maarif-i Umûmiyye kurulmuştur. 1856 yılında Maârif Nezareti'nin teşkiliyle Meclis bu nezarete devredilmiştir. 1846'da Meclis-i Mâliyye kurulmuştur.

3 Muharrem 1271/1854 yılında *Meclis-i Alî-i Tanzimat* veya kısa adıyla Meclis-i Tanzimat adında yeni bir yasama organı oluşturularak Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-i Adliyye'nin kanun ve tüzük hazırlama yetkisi, ıslahat işlerini düzenleme ve kontrol etme görevi bu meclise verilmiştir.[841]

Devletin en yüksek istişare görevini yerine getirmek üzere 1855'de Meclis-i Alî-i Umûmî adıyla yeni bir meclis oluşturulmuştur.

Bunların dışında çeşitli nezâret ve meclisler de açılmıştır.[842] Ayrıca küçük hacimli ve uzmanlaşmış çeşitli meclisler[843] kurulmuştur.

Gerek bakanlıklar gerekse bakanlıklarla bağlantılı olarak çalışan büyük ve küçük meclisler yeni merkeziyetçi bürokrasinin oluşumu ve karar kılmasında çok önemli roller ifa etmişlerdir.

Meclis ve bakanlıkların kurulmasının yanısıra devlet idaresinde yeni makam ve kuruluşların ihdas edilmesi de Tanzimatçı bürokratik devletin önemli özellilerindendir. 2 Zilhicce 1271/1855 yılında Şehremaneti adıyla Belediye teşkilatının kurulması[844], yeni okulların açılması, yeni mahkemelerin oluşturulması vb hususlar, Tanzimat bürokrasisinin önemli görüntüleri ve devlet içinde yapılaşma araçları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada bürokrasinin önemli bir özelliğini hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Modern bürokratik iktidarın önemli vasıflarından biri *uzmanlaşma*dır. Fonksiyonel rasyonaliteyi oluşturan bürokrasi, uzmanlaşma, işlevlerin ayrıştırılması ve de faaliyetlerin düzenlenmesi zorunluluğuna bağlıdır.[845] Daha doğrusu bürokrasi, düzenlemelerini yapabilmek için uzmanlaşmaya ihtiyaç duyar. Uzmanlaşma ihtiyacından dolayı modern bürokratik yönetim, çok esaslı bir uzmanlık eğitimini gerekli kılar. Çağdaş bürokratik oluşumda her görev ve bunların yürütülmesi görevi, uzmanlık eğitimi görmüş ve sürekli pratik halinde hep daha fazlasını öğrenen memurlara verilir.[846] Gelenekselliken modernliğe geçişte uzmanlaşma yoluyla izaha sık başvurulur. Sosyal bilimciler geleneksel dünyadan modern dünyaya geçişi, sık sık "farklılaşma" veya "işlevsel uzmanlaşma" kavramlarıyla tartışagelmişlerdir.[847] Bu bakışaçısından -evrimci yönü bir kenara bırakılarak- Tanzimat'ın modern bürokratik yönünü izahda yararlanılabilir.

Tanzimatçı devlet adamları da bürokrasinin uzmanlaşmacı özelliğine uyarak devlet içinde Kalemiyye sınıfı önderliğinde uzmanlık bilgisi gerektirecek ölçüde yeni kurum, kuruluş ve davranışlarla çeşitli *uzmanlık sistemleri*[848] geliştirmişlerdir.

Tanzimat Dönemi'nde ortaya çıkan yeni kurum ve kuruluşlar, doğal olarak özel uzmanlık alanlarının doğuşunu beraberinde getirmiş ve modern anlamda uzman kişilere ihtiyaca yol açmıştır. Bu durum ise yönetimde Kalemiyye'nin hareket ve güç alanını gittikçe genişletirken, diğer yönetici sınıflarınkini daraltmıştır. Sonuçta bu, Tanzimatçı bürokrat elitlerin iktidarlarının yerleşikleşmesini sağlamıştır.

Tanzimatçı Kalemiyye, rasyonel bürokrasinin zorunlu kıldığı uzmanlaşmanın bilincinde olarak bu bürokrasiye uzman memur yetiştirecek okulların açılmasına çalışmış ve dolayısıyla gelenek-

sel memurluğa girme usûlünü değiştirmiştir.[849] Tanzimat öncesi Osmanlı Devleti'nde devlet dairelerinin ihtiyacı olan memurlar, otodidaktik sistemle yerleştiriliyorlardı; her daire aynı zamanda kendi memurunu yetiştirirken birer mektepti. Fakat II. Mahmud'dan itibaren gelişen bürokratik uzmanlaşma gereği, artık okul vasıtasıyla ve diploma yoluyla imtihanla memur alımına başlanmış ve Tanzimat Dönemi'nde bu durum sistemleşerek rayına oturtulmaya çalışılmıştır.

Tanzimat'ın ilanından yaklaşık dokuz ay önce *Mekteb-i Maarif-i Adliyye* kuruldu. Bu mekteb tamamen Bâbıâlî ve Maliyenin ihtiyacı olan memurları yetiştirmek üzere kurulmuştu. Daha sonra kalemlere memur yetiştirmek üzere *Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye* kurulmuştur.

Artık Kalemlere memur alımında şu prosedür uygulanıyordu: Adayın dilekçesi üzerine mektepten mezun olup olmadığının anlaşılması için Mekâtib-i Rüşdiyye Nâzırına havale edilip mezun olduğuna dair Nazırdan gelecek cevap doğrultusunda Maliye'den verilecek telhis gereği kendisine ruûs-i hümâyunu verildikten sonra memuriyete atanmış oluyordu.[850]

Reşid Paşa, şer'î makamlardan bağımsız olarak teşkil ettiği Meclis–i Maarif–i Umûmiyye ve Rüşdiyye mektepleri[851] vasıtasıyla bilhasa merkezin emirlerine ve Tanzimat bürokrasisine bağlı yeni bir memur kadrosu oluşturmak amacındaydı. Meclis-i Maarif'e bürokratlar egemendi. Mekâtib-i Umumiyye Nâzırı Kemal Efendi, Reşid Paşa gibi Kalemiyyeden yetişmişti. Yeni mekteplerin programları ve imtihanları Bâbıâlî'nin ihtiyaçlarına göre tertip ediliyor ve mezunları Bâbıalî kalemlerine getiriliyordu. Kısaca Reşid Paşa, devlet otoritesini reformları gerçekleştirecek bir bürokrasinin elinde toplamak suretiyle Osmanlı Devleti'ni modernize edeceğini düşünüyordu. Gerçekten de Tanzimat Dönemi bürokrasi devri olmuştur. Bu durum ileride Yeni Osmanlılar tarafından bu bürokrasinin temsilcilerine karşı açılan mücadeleye bir hürriyet mücadelesi rengini vermiştir. Osmanlı Devleti tarihinin son bir asırlık döneminde ıslahat yapmak isteyen reformcular karşılarına dikilen engelleri yenmek için öncelikle merkeziyetçi bir idare ve ona hizmet eden bir bürokrasi meydana getirmeye çalışmışlardır.[852]

Görüldüğü gibi Tanzimatçı Bâbıâlî yöneticileri uzmanlaşma yoluyla devlete egemen olmak ve istedikleri reformları rahatça gerçekleştirmek istemişlerdir. Bilindiği gibi bürokratik yönetim, uzmanlaşmaya ve dolayısıyla bilgi ve eğitim temeline dayalı denetim uygulamasıdır.[853]

Tanzimat Dönemi'nde sözkonusu uzmanlaşma ile birlikte yapısal ve işlevsel farklılaşmalar kendini göstermiş, yapısal ve işlevsel farklılaşmalar ise Osmanlı Devleti'nin yeniden şekillenmesinde etkili olmuştur. Toplumda, sosyal, ekonomik, siyasî vb. fonksiyonların farklılaşması suretiyle *yapısal farklılaşma* gerçekleşir. Yapısal farklılaşmayla elit sınıfların uzmanlaşıp farklılaşmaları da sağlanır. *İşlevsel farklılaşma* ise farklılaşan faaliyetlerden her birinin temelde bir kurum tarafından yürütülmesidir.[854] Tanzimat Dönemi'nde *yapısal-işlevsel farklılaşma*yı, kurumlararası ve kurum içinde yatay ve dikey düzlemlerde[855] hiyerarşik ve işbölümü planında gözlemlemek mümkündür.

Tanzimat'ın fonksiyonel uzmanlaşma ve farklılaşması Osmanlı Devleti'nin *yerel ilişki ve etkileşim bağlamlarından çıkarılmasının856 ve Batı ile entegrasyona* sokulmasının temellerini atmıştır.

Tanzimat'la modernizasyon sürecini netleştirmenin temellerini atan Osmanlı Devleti, modernleşirken, kendi siyasal sistemine üç özellik katmıştır. Bunlar, farklılaşma, bütünleşme (entegrasyon) ve merkezîleşmedir.[857]

Batıcı bürokrat grubun teşkil ettiği Tanzimatçılar, bürokraside aşırı uzmanlaşmanın ve dolayısıyla farklılaşmanın temellerini atmış ve sözkonusu uzmanlaşmanın kendilerine sağladığı imkanlardan sonuna kadar yararlanarak tabir caizse *Bâbıâlî Diktatoryası* kurmuşlardır. Bakanlıkların ayrı ayrı ofis ve binalara kavuşması tam olarak bu dönemin ürünüdür. Denilebilir ki Bâbıâlî, Tanzimat'la birlikte Bâbıâlî olmuştur.[858] Kamusal binalar, bugünkü manada resmî daireler, Tanzimat'ın mahsulü olarak ortaya çıkmışlardır.[859]

Yönetimde resmî daire (büro) anlayışını yerleştiren Tanzimatçı bürokrasi, bu anlayışa uygun veya paralel olarak çağdaş rasyonel-yasal bürokratik egemenliğin önemli özelliklerinden biri olan işlem ve kararları yazı ile tespit ilkesini de uygulamaya çalışmış, en azından bunun temelerini atmıştır.[860]

Bilindiği gibi yasal egemenlikte yönetsel işlem ve kararlar, sözlü görüşmelerin kural, hatta zorunlu olduğu durumlarda bile yazılı olarak tespit edilip kaydedilir. Çağdaş örgütlü faaliyetin her türünün odak noktası olan *daire* (büro), yazılı belgeler ve görevlilerin sürekli olarak yaptıkları işlemlerin bileşiminden oluşur.[861]

Kalemiyye sınıfının kontrolünde şekillenen bürokratik sistem, Padişah da dahil devletin bütün alanlarında etkisini göstermiştir. Sözkonusu bürokratik sistemin Kalemiyye'nin dışındaki etki ve görüntülerini, çeşitli şekillerde gözlemlemek mümkündür. Meselâ Ferman'la hükme bağlandığı gibi Halife-sultan, Sadrazam, Şeyhülislam, Ulemâ ve daha sonra bütün memurlara yeminle göreve başlama usulünün getirilmesi,[862] Abdülmecid'in her yıl Meclis-i Vâlâ'yı bir nutukla açmayı adet haline getirmesi, Abdülmecid'in yaptığı açış konuşmasına meclis azasının teşekkür mazbatası tanzim ederek Padişah'a takdim etmesi[863] vs. husûslar, *yeni bürokrasi*nin devlet içindeki etkinliğini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Özetle askerî ve teknik olarak başlayan batılılaşmanın siyasî-hukukî bir biçim alması ve devletin *restore* edilmesi demek olan Tanzimat,[864] modern-Batılı anlamda bürokrasinin temellerinin atıldığı bir zaman dilimidir. Bu manada bürokrasi ve buna bağlı olarak oluşturulan memurlar ordusu veya tabakası, geleneksel Osmanlı sisteminde mevcut olmamıştır. Elbette geleneksel Osmanlı Devleti'nde de bürokrasi mevcuttur. Ancak geleneksel Devlet'te devamlı görev yapan ve kurumsallaşan bürokratik kadro dardır[865] ve bu da modern anlamda akılcı özelliğe sahip bir bürokrasi değildir. Üstelik Tanzimat Dönemi'nin ürünü olarak ortaya çıkan Yeni Kalemiyye sınıfının önceki dönemlerdeki bürokratik yapısı daha da sınırlıdır.[866]

Merkeziyetçilik

Gerek M. Reşid Paşa ve gerekse onun gibi düşünen Batıcı mutlakiyetçi bürokrat aydınlar, Tanzimat Dönemi'nde temellerini atmaya çalıştıkları ve önemli başarılar da elde ettikleri katı bürokrasiye uygun olarak güçlü bir *merkeziyetçi yönetimi* savunmuş, gerçekleştirmeye çaba harcamışlardır.[867] Denilebilir ki merkeziyetçilik, Tanzimat rejiminin temel niteliği olan bir olgu-

dur.[868] Ancak belirtelim ki bu merkeziyetçilik *Halife-sultan merkezli değil, Bâbıâlî merkezli* olarak düşünülmüş ve pratize edilmeye çalışılmıştır.[869] Yani bürokratik elit, kendi ellerinde bulunan siyasî erk temelinde bir merkeziyetçilik oluşturmaya çalışırken Padişah temelinde bir adem-i merkeziyetçilik düşünmüş, planlamışlardır. Başka bir ifadeyle Sultan yavaş yavaş merkezîlikten uzaklaştırılırken (de centralization), Bâbıâlî merkezileştirilmeye çalışılmıştır. Fakat ifade etmeliyiz ki M. Reşid Paşa ve Tanzimatçılar, Padişah'ı sınırlandırırken veya desantralize ederlerken bunu farkettirmemeye çalışmış ve merkeziliği savunurken, kendilerinin Sultan ve Saray üzerinde nasıl olsa etkili olacaklarını düşünerek hareket etmiş olsalar gerektir.[870] Tanzimat Hareketi'nin, Osmanlı Devleti'nin bekâ ve mevcûdiyetini korumak, memleketi eski ihtişamına kavuşturmak için Halife-sultan'ın otoritesi üzerine kurulu eski devleti, merkeziyetçiliğe müstenid bazı idarî ıslahat ve nizamât ile, ama aynı mantık ve temel üzerinde yeni bir şekle soktuğunu söylemek mümkündür.[871]

Öyle anlaşılıyor ki M. Reşid Paşa ve diğer Tanzimatçılar, oluşturmaya çalıştıkları katı bürokratik yapıyla merkezî bir yönetim kurmak istemiş, bu bürokratik merkeziyetçi yönetimle reformlarını istedikleri gibi ve kolayca gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir. Tanzimat'ın yönetim anlayışının temel özelliğini oluşturan bürokratik merkezîleşme süreciyle[872] *modernleşme* ve *laikleşme*nin sıkı ilişkisi olmuştur.[873] Esasen merkeziyetçilik II. Mahmud zamanında başarıyla uygulanmıştır. Yeniçeriliğin ilgasından sonra Padişah II. Mahmud devletin her köşesine otoritesini yaymakta başarılı olmuştur.[874] Ancak Reşid Paşa öncülüğünde Tanzimat'ta uygulanan merkeziyetçilik yukarıda belirttiğimiz gibi Padişah değil, Bâbıâlî merkezli olmuştur.

Klasik Dönem'de devlet idaresi, bazı hizmetleri yerel gruplara, dinî cemaatlere, vakıflara bırakmışken Tanzimatçılar bu gibi hizmetleri olabildiğince hükümet örgütüne devretmişlerdir. Mesela vergi daha önce cemaat yöneticileri ve şehir seçkinlerinin oyuyla salınıp mültezimler tarafından toplanırken , giderek bu usûlden vazgeçilmiştir. Kısaca Tanzimat liderleri, merkeziyetçi bir devlet mekanizması oluşturmaya çalışmış, bu noktada çok da mesafe almışlardır.[875]

Tanzimat-ı Hayriyye'nin merkezileştirme politikaları, malî alanlardan hukukî alanlara kadar bütün alanları kapsamına almıştır.[876] Sözgelimi devlete ait bütün vâridatın direkt olarak hazineye getirilerek mevcut masrafların yine hazineden düzenlenmesi, yani hazinenin gelir ve giderlerinin bir elden yapılıp mali kontrolün kurulması, Tanzimat'ın mâli işlerde temel şartlarından birini oluşturuyordu.[877]

Özetle Batılı devletler model alınarak gerçekleştirilen merkeziyetçilik, devlet bürokrasisini şubelere ayırmak, memurlara maaş vermek, hazinenin gelir ve giderlerini tek merkezde toplayıp ekonomik kontrolü sağlamak[878] şeklinde ifade edilebilir. Esasen katı bürokratik yapı, bu merkeziyetçiliğin işleyebilmesi için oluşturulmaya çalışılmıştır. Bilindiği üzere merkeziyetçi devlet uzmanlaşan ve kalabalıklaşan bir bürokrasiye, toplumun üzerindeki güçlü kontrol mekanizması nedeniyle mükemmeleşen bir bürokratik kayıt sistemine sahiptir.[879] Bu nedenle Tanzimatçı bürokrasi, merkeziyetçiliğin aracı olarak kendini göstermiştir. Başka bir ifadeyle bürokrasinin varlığını sürdürmesi için merkeziyetçi bir uygulamaya geçmesi zorunlu idi.

Tanzimatçı Kalemiyye, 16 Ağustos 1853'te hizmete sokulan *telgraf hattı*nın da desteği ile[880] merkeziyetçi bürokrasiyi gerçekleştirirken, bizzat Tanzimat Fermanı'nın can, mal ve namusun korunması ile ilgili maddesinden aldıkları cesaretle[881] rahat hareket etmiş, hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmış ve müsadere usûlünün kaldırılmasıyla zengin bir yönetici seçkin sınıf ortaya çıkarmışlardır.

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ilanını müteakip merkeziyetçiliğin önemli bir *göstergesi* ve aracı olarak eyaletlerdeki *valilerin* yetkilerini kısarak işe başlandığını görmekteyiz.

1852 yılında bir takım yetkileri arttırılmış olsa bile Tanzimat Dönemi'nde mahallî yöneticileri, bir merkeze, Devlet içinde çok etkin olan ve bünyesinde Kalemiyye'nin başrolü oynadığı Bâbıâli'ye bağlamak, vaktiyle hükümdarlık haklarına, mültezimlerin kazançlarına iştirak eden Valileri belirli miktar maaşla çalışan memurlar haline getirmekti. Ayrıca Vali, Müslüman ve Gayrimüslim halkın katıldığı idare meclisi ile istişare etmeksizin hiç bir şey yapamazdı. Valinin nüfuz ve selahiyeti bazı durumlarda

askerî kumandanların ve defterdarların yetkileriyle sınırlandırılmış ve adeta onların gözetimi altına konulmuştu.[882] Bütün bunlar güçlü merkezî bir idare oluşturmak için yapılmıştır.

Valinin yetkileriyle ilgili yapılan düzenlemeler ileride 1864'de yeni bir düzenlemeyle yapılan eyalet yönetiminden vilâyet yönetimine geçişe zemin hazırlamıştır.

Tanzimat Dönemi'nin bürokratik merkeziyetçiliğini gösteren örnekleri çoğaltmak mümkünse de bunları tek tek burada ele alacak değiliz. Bizim konumuz açısından önemli olan din-devlet ilişkisi açısından meselenin ne anlam ifade ettiğidir.

Dinin ve ilmiyye'nin tahdidi

Öncelikle belirtmek gerekir ki Tanzimat Dönemi'nde Kalemiyye'nin öncülüğünde bürokrasi ve merkeziyetçilik doğrultusunda yapılan bütün yenilik ve kurumsal değişiklikler, şöyle ya da böyle İlmiyye sınıfını ve din-devlet ilişkisini etkilemiştir. Kuşkusuz bu etkileyiş, İlmiyye sınıfı ve Din'in aleyhine gerçekleşmiştir.

Paradoksal olarak Şeyhülislamlık örgütü Tanzimat reformlarını desteklediği, yeniliklerin bizzat içinde olduğu halde, sözkonusu durum olmuştur.

Üzerinde çalıştığımız 1839-1856 yılları arasında arka arkaya Şeyhülislamlık yapmış olan Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi (ö. 1262/1846), Arif Hikmet Bey (1200/1786-1275/1859)[883] ve Meşrebzâde Mehmed Arif Efendi (1206/1791-1275/1858),[884] tarihî kaynaklara göre Tanzimat reformlarının gerçekleşmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. II. Mahmud döneminde iki kez Şeyhülislamlığa getirilip azledilen ve nihayet 8 Şubat 1833'ten 19 Kasım 1846 tarihine kadar toplam 17 yıl altı ay Şeyhülislâmlık görevinde bulunmuş olan Halidî tarikatı takipçilerinden Mekkîzâde M. Asım Efendi,[885] yenilikleri benimsemiş, hem Tanzimatçılarla hem de Tanzimat muhalifleriyle iyi geçinmeye çalışmıştır.[886]

Asım Efendi'den sonra Şeyhülislamlık makamına oturan Ahmed Arif Hikmet Bey, Şeyhülislamlığı boyunca (2 Zilhicce 1262/21 Kasım 1846-1270/11 Mart 1854) Tanzimat'ın savunuculuğunu yapmış, Tanzimat-ı Hayriyye siyasetine hizmet etmiş, Ulema'nın hizmet etmesi için de çaba harcamıştır.[887] Örneğin

Tanzimat konusunu görüşmek üzere Dersaâdet'e gelen Tunus heyetine Tanzimat'ın felsefesini uzun uzun anlatmıştır. Aynı şekilde halka da Tanzimat'ın güzelliklerini anlatarak halkın Tanzimat'a olumsuz bakmamalarında önemli rol ifa etmiştir.[888] Edebiyat, fıkıh ve biyografiye dair eserler vermiş olan şair, tezkire yazarı Arif Hikmet Bey, Şeyhülislamlıktan önce de aktif olarak Tanzimat Hareketi'nin faaliyet alanlarının içinde bulunmuştur. Sözgelimi 1839'da Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye azalığında bulunmuş, eğitimin yaygınlaştırılması maksadıyla kurulan Meclis-i Maarif-i Muvakkat azalığı yapmıştır. Bu noktada belki en önemlisi de Tanzimat'ın uygulanıp uygulanmadığını kontrol ve teftiş etmek üzere Rumeli müfettişliğine getirilmiş olmasıdır.[889]

Aynı şekilde üçüncü Şeyhülislamımız Meşrebzâde Arif Efendi de Şeyhülislamlığı boyunca (21 Mart 1854-27 Aralık 1858) Tanzimat'ın bilfiil içinde yer almıştır. Tanzimat hükümetinin kararlaştırdığı yeniliklerin hepsini kabul etmiş, zorluk çıkarmamıştır. Genel anlamda Tanzimatçıları ve Tanzimat siyasetini desteklediği gibi Tanzimat Hareketi'ne hizmet edecek ölçüde İlmiyye bürokrasisi içinde de bazı tanzim teşebbüslerine girişmiş olan Arif Efendi,[890] Mustafa Reşid Paşa'yı desteklemiş,[891] onun çalışmalarına katkıda bulunmuştur.

Ayrıca Şeyhülislamlar, konumları gereği Meclis-i Vükelâ'da, bütün önemli ve büyük meclislerde bulunmuşlardır.[892]

Açık fikirli ve Tanzimat yeniliklerini tasvip eden bir Şeyhülislam olarak Arif Efendi[893] Osmanlı Devleti'nin geleneksel yapısında çatlaklık oluşmasına büyük katkıda bulunacak bir sözün sahibidir. Bakanlar kurulunda görüşülen bir konu için bir keresinde bir bakan "Bir kerre de Şeriat bakımından gereği için Bâb-ı Fetvâ'dan sorulsun" demesi üzerine Arif Efendi *"Efendim her şeyi bize sormayınız, sormadan yaptığınız işlere karışıyor muyuz? Bizim bir ölçümüz vardır; sorulan şeyleri o ölçüye vururuz, uyarsa ne âlâ, ya uymazsa!"* cevabını vermiştir.[894] Arif Efendi, Şeyhülislamlığından önce de Tanzimat Devleti'nde Tanzimat'ın uygulanıp uygulanmadığını teftiş etmek, Tanzimat muhaliflerini susturmak için Anadolu müfettişliği görevinde bulunmuştur.

Görüldüğü gibi, Tanzimat Şeyhülislamları[895] Gülhâne Hattı doğrultusunda yapılan Tanzimat-ı Hayriyye'yi desteklemiş ve do-

layısıyla Tanzimat'ın toplum katında meşrûiyetini sağlamak gibi Tanzimatçılar için önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir.

İlmiyye örgütünün içinde yer alan diğer Ulema da tıpkı Şeyhülislamlar gibi Tanzimat doğrultusunda hareket etmiş, en azından reformların karşısında yer almamış, hatta bir çoğu aktif olarak tanzim faaliyetlerinin içinde yer almışlardır. Meselâ 1263/1847'de ihdas edilen ve Sıbyan ve Rüşdiye mekteplerine nezaret edecek olan Nezâret-i Meârif-i Umûmiyye başkanlığına Sudûr-i İzâm'dan Vakanüvis Es'ad Efendi getirilmiştir.[896] Başka bir örnek Tanzimat Dönemi'nde açılan meclislere Müftî atanması olayıdır. Örneğin 1845'de açılan Bahriye Meclisi'ne seçkin Ulema'dan Ömer Efendi Müftî olarak atanmıştır.[897] Aynı şekilde 1262/1846 yılında kurulan Zabtiye Meclisi'ne Midilli'li Şakir Efendi Müftî olarak tayin edilmiştir.[898] Bunun gibi bu dönemde açılan modern nitelikli büyük ve küçük meclislerde, nezaretlerde, okullarda vb. kurum, kuruluş ve faaliyetlerde Ulema, bilfiil hizmette bulunmuş, reformları sahiplenmiştir. Yine örneğin *Târîh*'i ile Tanzimat'ın bir bakıma ideolojisini ortaya koyan Cevdet Paşa,[899] Rüşdiye Mekteplerine öğretmen yetiştirmek üzere ilk organize kurum olarak 1848'de tesis edilen Dâru'l-Muallimîn'in ilk müdürlüğüne atanmış kimsedir.[900] Bu okulun hocaları ve ilk mensuplarının da hemen hemen tamamının İlmiyye mensubu oldukları söylenebilir.[901] Abdülmecid'in övgüyle söz ettiği[902] Cevdet Paşa, aynı şekilde Meclis-i Maarif-i Umûmiyye azalığında[903] vb. pek çok görevde yer almıştır. Yine Cevdet Paşa, gerek Fuad Paşa ile birlikte yazdıkları *Gramer*'le gerekse Târîh'iyle Tanzimat'ın içinde -nispeten muhalif de olsa- yer aldığını göstermiştir.[904] Bir çöküş teorisyeni olan Cevdet Paşa, Tanzimat'a eleştirel bir yaklaşım da getirmiş, daha iyi tanzimler yapılması için çaba harcamıştır. Geleneksel Osmanlı Devleti mantığına sahip olan ve fakat devletin de tanzim edilmesi gereğine inanan Cevdet Paşa'yı bu özelliğinden dolayı Tanpınar, Tanzimat'ın, bilhassa da Mustafa Reşid Paşa devrinin benimsediği *Medrese* olarak vasıflandırır.[905] Gerçekten de hem reformcular hem de Ulema tarafından sayılan Cevdet Paşa, Tanzimat'a büyük ve dolaysız katkılarda bulunmuştur.[906]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ne ki bizim yapmaya çalıştığımız tarihî malumatı toplayıp aktarmak değil, tersine din

sosyolojisinin sınırları çerçevesinde Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisi olgusunu araştırmaktır. Bu durumda verdiğimiz örneklerin, tezimizin şekillenmesinde gerekli bilgi ve ipuçlarını ortaya koyduklarından dolayı yeterli olduklarını söyleyebiliriz.

Şeyhülislam ve organize bir örgüt olan İlmiyye'nin diğer mensupları, bir yandan genel olarak Tanzimat Hareketi'ne destek verirken, diğer yandan da bizzat Dinî-ilmî Bürokrasinin kendi içinde tanzim çalışmaları yaparak ve yeni fikirler getirerek yönetici elit grupların en önemlisi olan Ulema'nın dirilmesini hedeflemişlerdir. Bu noktada Şeyhülislam Meşrebzâde Arif Efendi'nin bazı iç-reform çabalarından söz edebiliriz. Devletin Şeyhülislamı sıfatıyla Arif Efendi, Anadolu Kazeskeri iken *Emvâl-i Eytâm* hakkındaki usul ve kaideleri yeniden düzenlemiştir. Şeyhülislamlığı döneminde Kadılık ve Naiblik mesleğinde bir süredir görülen bozuklukların giderilmesi için yeni düzenlemeler yapmıştır. Bâb-ı Fetvâ'da ehil kimselerden oluşmuş bir meclis kurarak Osmanlı Devleti'nde görev yapan Kadıları beş sınıfa ayırmış, Kadılık mesleğine intisab edeceklere Fıkıh, Sakk-ı Şer'î ve Feraiz ilmini öğretmek için Süleymaniye Camii yakınında Muallimhâne-i Nüvvâb adında bir hukuk mektebi açılmasını sağlamıştır.[907] Ayrıca Kadılık mesleği için *imtihan usulü* getirmiştir.[908] Böylece M. Arif Efendi, ilim ehli konumunda bulunan Ulema'yı eski konumuna getirmek ve yönetimde eski aktivitesine kavuşturmak için o zamana kadar Ulema'nın elinde olan Adliye'nin reformizasyonu için çaba harcamış bir Şeyhülislam olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özetle Şeyhülislam ve Ulema, Tanzimat'ı desteklemiş, kurumsal değişim ve farklılaşımlarda rol almış, modernizasyon çalışmaları doğrultusunda tesis edilen yeni kurum ve kuruluşlarda önemli görev ve fonksiyonlar görmüştür. Bunu Tanzimat'ın Halife-sultanı Abdülmecid de görmüş ve 1262/1846 yılının Cümâdu'l-Ulâsının üçüncü Çarşambasında Rumeli taraflarına Tanzimat'ın halka nasıl yansıdığını görmek için yaptığı geziden dönüşünde verdiği Hatt-ı Hümâyun'da, Şeyhülislam ve diğer Ulema'nın halk katında yüksek bir yerlerinin olduğunu ve Tanzimat için çok iyi çalıştıklarını vurgulamıştır.[909]

İlmiyye sınıfı, Tanzimat reformlarını desteklemiştir; ancak buna rağmen Tanzimat'la birlikte oluşan *Yeni Bürokrat* sınıfın ön-

cülüğünde bürokratizm ve merkeziyetçilik çerçevesinde yapılan yenilikler, Osmanlı Devleti'nin din-devlet bütünleşmesini zedelemiş, İlmiyye sınıfının -yeni Bâbıâlî bürokratlarının nispeten hegomanyası dışında kalmasına rağmen- görev, yetki ve fonksiyon alanlarının azalıp daralmasına,[910] yönetici sınıf olarak Ulema'nın merkezî ve mahallî yönetimdeki gücünün zayıflamasına ve dinin devlet üzerindeki kontrol işlevinin, etkinliğinin azalmasına sebep olmuştur. Bu, bürokratik merkeziyetçi yapılanmanın tabii bir sonucu olarak kendini göstermiştir.

Merkeziyetçi bir anlayışla oluşturulmaya çalışılan bürokratik yapı devlet içinde *kurumsal ve kültürel uzmanlaşma* ile yapısal-işlevsel farklılaşmayı getirmiş, bu uzmanlaşma ve farklılaşma ise bir yandan dinî organizasyonları açık bir şekilde sınırlandırmaya başlayarak İlmiyye bürokrasisinin görev alanlarının daralmasına, siyasî sistem içindeki iktidar gücünün azalmasına, geleneksel dinî kurumların yeni bürokratik yapının kontrolü altına alınmasına sebebiyet verirken bir yandan da bizzat dinin devlet içindeki etkinlik alanından yavaş yavaş uzaklaşması suretiyle devletin dünyevîleşme sürecine girmesine neden olmuştur. İlmiyye sınıfının belli alanlarla sınırlandırılması, yapısal-işlevsel farklılaşma ve uzmanlaşmanın en önemli sonuçlarındandır. Yapısal-işlevsel farklılaşmayla birlikte yönetici elitler, *işlevsel elit* olmaya başlarlar; daha önce *statüsel elit* (status officialdom) iken, modernleşme çabalarıyla birlikte kendini gösteren yapısal-işlevsel farklılaşmayla, işlevsel elite (functional expertise) dönüşürler.[911] İşlevsel elit, gerek hiyerarşik düzlemde, gerekse işbölümü düzleminde kendine düşen veya uzmanlık alanına giren hususlarla ilgilenir.

Laikliğe geçiş sürecinin başlangıç noktası olarak Tanzimat Dönemi'nde temelleri atılan *kültürel uzmanlaşma*[912] zamanla etkisini belirginleştirerek kültür kollarının birbirinden ayrılıp tek tek bağımsızlaşmalarına, siyasî kurumların işlevlerine göre müstakil hale gelmelerine, bağımsızlık elde eden çeşitli kültür birimlerinin kendilerine özgü bir takım prensiplere göre örgütlenerek birbirlerinden iyice ayrılmalarına ve dolayısıyla ayrı bir kültür dalı, ayrı bir sosyal kurum olarak görmeye başladıkları dinden de bağımsızlaşmalarına ve bunun sonucu olarak da zaman içinde devletin dinin etkinlik alanının dışına çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Organik toplumsal değişimin değil, *özenilmiş-kabul ettirilmiş toplumsal değişimin*[913] geçerli olduğu Tanzimat'ın icra aşamasında yapılan yeni idarî düzenleme kapsamında kurumsal değişimler gerçekleşmiş, örneğin laik mektepler açılmış, nizamî mahkemeler kurulmuş, Adliye, Evkaf ve Maarif nazırlıkları tesis edilmiş, Belediye teşkilatı oluşturulmuş, Zabtiye Müşirliği vb. kurulmuştur. Bütün bu düzenlemeler, Şeyhülislamlığın, Medreselerin, Müderrislerin ve dinî eğitimin, Şer'î Mahkemelerin ve Kadıların hem faaliyet alanlarını daraltmış, eğitim ve yargıdaki rollerini zayıflatmış, hem de gittikçe artan bir oranda bürokraside ve siyasî hayatta itibar ve statülerini zedelemiş, zaafa uğratmış,[914] devlet üzerindeki etkinliklerini ve yönetimdeki otoritelerini azaltmıştır.[915]

İlmiyye'nin nüfuzunun azalması, görev alanlarının daraltılması ve otoritelerinin zayıflatılmasına dair bir kaç örnek vererek konunun açıklığa kavuşturulmasını sağlayabiliriz.

Tanzimat Dönemi'nde bu çerçevede meydana gelen değişikliklerin en önemlilerinden biri, Meclis-i Vâlâ'nın 1842 yılının Mart ayında aldığı kararlarla, Eyalet ve sancak yönetiminin yeniden düzenlenmesidir. Tanzimat'ın uygulandığı bölgelerde köylerin bir kaçı birleştirilerek ilk kez köyle sancak arasında idarî bir birim olarak Kazalar oluşturuldu. Kazaların yönetimi seçimle atanan ve Kaza müdürü adı verilen kimselere verildi. Sancak adı ve fonksiyonu değişmeden kaldı. Eyalet de Tanzimat öncesi ünvanını korudu. Sancak yöneticisi doğrudan doğruya hükümet merkezinden atanan Kaymakam idi. Eyalet ise yine Valilerce yönetilecekti. Bu düzenlemenin en belirgin özelliği ilk kez Kaza'nın resmen idarî bir birim olarak taşra yönetiminde yer almış olmasıdır. Klasik Osmanlı siyasî-idarî uygulamasında mahkemenin bulunduğu her yer kaza olarak adlandırılmakta ve ayrı bir yönetici atanmaktaydı. Yani kaza adı adlî bir ünite olarak geçiyordu. Ancak 1842 düzenlemesi ile kaza, ilk kez yeni bir yöneticinin yönetiminde köyden sonra gelen yönetim birimi olarak yerini almakta ve günümüze kadar bazı değişikliklerle varlığını korumaktadır.[916] Burada din-devlet ilişkisi açısından önemli bir değişiklik gerçekleşmektedir. Bir defa kaza, dinî bir isimlendirmeden çıkarılmış oluyordu. Eskiden Kaza, Kadı'nın yaptığı Kada'dan ismini alırken şimdi durum değişmiş oluyor ve Kaza adlî ünite ol-

maktan çıkarılmış bulunuyordu. Sonra bu değişikliğe uygun olarak kaza müdürünün iş başına gelmesiyle birlikte Kadı'nın görev alanı sınırlandırılmış oluyordu.

Ayrıca bünyesinde Kadı ile Müfti'nin de bulunduğu Eyalet Meclislerinin mahkeme gibi çalışarak devlet memurlarını yargılama ve gerekli cezayı verme yetkilerinin olması,[917] Kadıların yargı alanını daraltması açısından ilgi çekici bir örnektir.

İlmiyye zümresi, yasama alanında daha aktif olarak görev yapmalarına ve başta Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere yasama organlarında önemli görevler üstlenmelerine[918] rağmen bu organlarda çıkarılan kanunlarla ve sözkonusu meclis ve benzerlerinin üstlendikleri yetkilerle devletin dünyevîleşme zemininin hazırlanmasına katkıda buyunmuş ve kendi kanunlarının gerilemesinde rol oynamışlardır.

Meclisler, Tanzimat Dönemi'nde din-devlet ilişkisini etkileyen ve İlmiyye'nin devlet içindeki gücünün zayıflamasını sağlayan en önemli unsurlardandır. Bilindiği gibi Tanzimat'ın ilanıyla birlikte hemen hemen her önemli meselenin çözümü için ayrı ayrı meclisler oluşturulmuş, bunların aldıkları kararlarla öneriler Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adlıyye'de son şekline sokularak Padişah'ın onayı ile yürürlüğe konulmuştur. Meclis-i Vâlâ'nın diğerlerinden farkı, bir üst kuruluş oluşu ve çağdaş Batı ülkelerinde görülen meclislere şekil bakımından benzemesi idi. Kuruluşun en önde gelen görevi, kanun ve tüzük hazırlamaktı. Abdülmecid'in oldukça önem verdiği kuruluşun, bu görevinin yanısıra üst düzeyde suç işleyen devlet memurlarını yargılayan bir mahkeme olduğunu da unutmamak gerekir. Bu yönüyle o, *yüksek mahkeme* olarak değerlendirilebilir. İşlerinin çokluğu yüzünden kurulda bazı değişikliklere gerek duyulmuş, 24 Eylül 1854'de Meclis-i Âlî-i Tanzimat (Yüksek Tanzimat Meclisi) kurularak yasa ve tüzük hazırlama işi bu organa devredilmiştir.[919]

Görüldüğü gibi her iki meclis de sahip olduğu yetkilerle bir yönüyle Sultan'ın yetkilerini sınırlandırırken, önemli ölçüde de İlmiyye'nin görev alanlarını daraltacak mahiyettedir. Bu noktada asıl önemlisi de laik özelliklere sahip kurumların devlet içinde varlık göstermeye başlamasıdır.

Tanzimat Dönemi Ulemâ-Devlet ilişkisi açısından en önemli hususlardan biri, hiç kuşkusuz yargı olgusu ve Kadıların yetkilerinin azaltılmasıdır. Diyebiliriz ki Devlet içinde yapılan idarî ıslahatlar sebebiyle Kadıların idarî yetkileri alınmış ve Valilere verilmiştir.[920]

Yukarıda işaret ettiğimiz meclislerden başka sancak merkezi olan yerlerle kazalarda Muhassıllara yardımcı olmak üzere kurulan büyük meclisler, Muhassıl tayin edilmeyen kaza, kasaba ve köylerde oluşturulan *küçük meclisler*[921] de taşra yönetiminde Kadının, dolayısıyla Ulema'nın gücünün azalmasına yol açmıştır.[922] Esasen Tanzimat'tan önce bu meclisler mevcuttu. Fakat daha önce bu meclisler Kadıların başkanlığında toplanırlardı. İdarî-mâlî davalar Kadılar vasıtasıyla görülürdü. Tanzimat zamanlarında oluşturulan ve Kadılarla Müftilerin de katıldığı meclislerin eski meclislerden farkı, başkanlığa Kadıların, yani Ulema'nın yerine Vali, Muhassıl veya Kaza müdürleri gibi merkezî idare memurlarının getirilmesi ve Gayrimüslim tebaanın, dinî reisleri ve Kocabaşıları vasıtasıyla idarede söz sahibi olmasıdır.

Gayrimüslimlerin meclislerde söz sahibi olması da yeni bir şey değildir. 18. yüzyılda da Kocabaşıların vergi işlerinde hükümetle reâya arasında bir dereceye kadar resmî bir rol oynadığı bilinmektedir. Bununla beraber Kocabaşıların Müslümanlar yanında geniş idarî yetkilere sahip bu meclislere resmen üye olarak kabulü, Tanzimat'ın devlet içinde Müslim-Gayrimüslim eşitliği politikasının getirdiği bir yenilik olarak kabul edilmelidir. Merkez ve taşradaki meclislere, din ayrımı gözetilmeksizin bütün tebaanın girmeye başlaması, kamu hizmetine girişte dine belirleyici bir yer veren geleneksel sistemden uzaklaşmanın göstergesi olsa gerektir. Vilayet, liva, kaza, idare meclisleriyle belediye meclislerinde bütün unsurların temsilinin kabulü *İslamî meşveret prensibini* zedelemiş görünmektedir.[923]

İdare adamlarının bu meclislerde başkanlık etmeleri olayı ise, taşra idaresinin Ulema'nın nüfuzundan kurtarılarak merkezî idarenin daha sıkı kontrolü altına girmesi sonucunu doğurmuştur.[924]

Eyalet idarî teşkilatında yapılan yeniliklerden biri de Kadıların yardımcısı olan Naiblere diğer memurlar gibi maaş bağlanma-

sıdır. Bunların doğrudan doğruya görevleriyle ilgili olarak aldıkları resm–i kısmet, resm–i tereke ile ilâm, hüccet, mürasele, izinnâme, keşfiyye, seferiyye ve Şer'î diğer senetlerden aldıkları resimleri kendi namlarına toplamaları yasaklanmıştır.[925] Bu da göstermektedir ki Kadılığın ve tabiatıyla İlmiyye'nin görev ve yetki alanları daralmıştır.

Ayrıca büyük ve küçük meclislerin belli davaları görme yetkileriyle donatılması[926] da Kadıların yetkilerinin azalmasına, sadece yargı işine hasredilmekle kalmayıp, yargı işlerinin de kendi içinde sınırlanmasına yol açmıştır.

Tanzimat Dönemi'nden itibaren organize yargı kurumlarının teşekkül etmeye başlamasıyla, Kadıların sistem içindeki rolü ve nüfuzunda görülen daralmaya nazaran, Şer'i mahkemelerin fonksiyonlarının çok daha büyük ölçüde azaldığı söylenebilir.[927]

Yukarıda sözünü ettiğimiz durumlar, zaman zaman değişse, meselâ 7 safer 1257/31 Mart 1841'de yeni hükümetin işbaşına gelmesiyle Muhassıllık kaldırılsa, Naiblerin maaşlarını Muhassıllıklardan alan aylıklı memur sıfatına son verilse[928] de Ulema'nın görev ve yetkileri başka şekillerde azalma ve sınırlanmaya devam etmiştir.

Örneklerimize devam edebiliriz. Tanzimatçı bürokratik merkeziyetçiliğin gereği olarak yapılan önemli değişikliklerden biri de ordu düzleminde kendini göstermiştir. Bâb-ı Seraskerî'nin nüfuzu arttırılarak Sera*seklik rütbesi*, Sadrazamlık ve Şeyhülislamlıkla aynı seviyeye getirilmiştir.[929] Bu da bürokratik uzmanlaşmanın bir gereği olarak modern anlamda askerlik teşkilatının oluşmaya başladığını göstermektedir. Kuşkusuz bu makamın ihdası da İlmiyye örgütünü olumsuz yönde etkilemiş, bazı görevlerin Seraskerlik makamının kontrolüne verilmesini getirmiştir. Sözgelimi 1845'de Zabtiye Müşirliği kurularak İstanbul ve eyaletlerin asayişi bu makama verilmiştir.[930]

İlmiyye teşkilatını en çok ve en uzun vadeli etkileyen reformların başında belki de eğitim alanında yapılan düzenlemeler gelmektedir. Tanzimat Kalemiyye'sinin öncüleri olan M. Reşid, Alî ve Fuad Paşalar, yapacakları bürokratik düzenlemeler çerçevesinde gerekli olan uzmanlaşmış eleman ihtiyacını karşılamak üzere özellikle eğitim alanına önem vermişlerdir. Daha önce de

belirttiğimiz üzere İlmiye zümresinin de bizzat içinde yer alarak destek verdiği[931] eğitimle ilgili reform girişimleri diğer pek çok alanda olduğu gibi eğitim alanında da paradoksal olarak İlmiye'nin fonksiyon ve yetkilerini tedrici olarak daraltıp dinî alana hasretmiş ve daha sonraları İlmiyye zümresini sistemin dışına itecek ortamın oluşmasını sağlamıştır.[932]

Eğitim alanındaki reformlar, Tanzimatçıların, Ulema'nın görev ve sorumluluk alanlarının daralmasını beraberinde getirmiş olan seküler uygulamalarından en önemli olanları içerisinde yer alır. Eğitimde yapılan reformlarla, Ulema'nın ilmî durumu, daha da kötüye gitmiş, eğitimde Alim'in yerini Muallim'in almasına zemin hazırlanmış ve genel olarak da devlet ve toplum katında çok etkin bir otorite ve siyasî güce sahip olan Ulema'nın yerini Aydın almıştır.[933]

Eğitim alanında yapılan ve İlmiyeyi olumsuz yönde etkileyen gelişmelere bir örnek olması açısından Mekatib-i Umûmiye Nezaret'inin tesirini zikretmek gerek. 7 Şevval 1262/28 Eylül 1846'da Mustafa Reşid Paşa'nın Sadramzamlığa gelişinden sonra zamanın ihtiyaçlarını karşılamak ve Maarif teşkilatını geliştirmek için bu nezâretinin kurulmasıyla ilk orta ve yüksek öğretim, geleneksel İlmiyye sınıfının elinden yavaş yavaş çıkarak merkezî hükümet idaresine geçmiştir.[934]

Bunun dışında kurulan sözgelimi Meclis-i Mearif-i Umûmî (1845), Meclis-i Mearif-i Muvakkat (1261/1845), Daimî Meclis-i Mearif-i Umûmiyye (1262/1846) Darulmeârif (1850), Darulmuallimîn (1848) gibi okullar ve *eğitim sistemiyle* ilgili yeni düzenlemeler, eğitimin dünyevîleşmesine zemin hazırlamış, dolayısıyla din-devlet bütünleşmesini olumsuz yönde etkilemiş, uzmanlaşmada kendi içinde yetersiz olan Ulema'nın da yeni bürokrat sınıfın kontrolüne girmesine ve aşama aşama yönetici elit olarak sahibi olduğu siyasî erki kaybetmeye başlamasına vesile olmuştur.

Tanzimat Devleti'nin bürokratik modernleşmesi ve merkeziyetçi uygulamaları çerçevesinde gerçekleşen ve din-devlet ilişkisini yakından ilgilendiren önemli reformlardan biri de Adliye sahasında kendini göstermiştir. Tanzimat Dönemi'nde yeni kurulan mahkemeler ve yeni çıkarılan kanunnameler, Osmanlı Devleti'nde laiklik benzeri görüntünün oluşumunda çok etkili olmuş

ve aynı zamanda Ulema'nın görev alanlarının daralmasına yol açmıştır.

Tanzimat Dönemi'nde bürokratik merkeziyetçilik temelinde gerçekleşen idarî, hukukî, eğitimsel vb. reformlar ve bürokratik yapılanmanın doğal sonucu olarak kendini gösteren uzmanlaşma ile farklılaşma, uluslararası ilişkilerde, *devletin dış ilişkileri*nde İlmiyye zümresi mensuplarının aktif rol ve işlevlerinin gerilemesini de beraberinde getirmiştir. Bu durum Islahat Fermanı'nın ilanına doğru gittikçe daha belirgin hale gelmiştir. Meselâ 1855'de İngiltere, Fransa, Avusturya ve Osmanlı Devleti'nin iştirakiyle gerçekleşen Viyana Konferansı'nda, 1856'da gerçekleşen Paris Kongresi'nde Osmanlı Devleti'ni temsil eden kişiler arasında İlmiyye mensubu yer almamıştır.[935] Esasen Modernleşmeci merkeziyetçi bir yönetimin temelini atacak reformcu bürokratlardan oluşan çekirdek kadronun, Bâbıâlî'nin dışişleri bölümünde bulunması[936] Ulema'nın hariciyedeki gücünün azalmasında en önemli faktörlerdendir. Ancak bir faktör daha vardır ki o da İlmiyye'nin hariciyedeki görev ve işlevini azaltmıştır. Bu etken, söz konusu Batıcı Kalemiyye vasıtasıyla hariciyeye büyük oranda Gayrimüslim memurun yerleştirilmesi olayıdır.[937]

Eğitim ve diğer alanların dışında Tanzimat'ın bürokratik reformlarından malî sahada yapılanlar da, din-devlet ilişkisini ve İlmiyye'nin devlet içindeki konumunu geleneksel olanın aleyhine olacak şekilde etkilemiştir. Esasen malî ve ekonomik alanda tanzimat Tanzimat-ı Hayriyye'nin başlıca maddelerindendir. İdarî alanda yapılan bir çok reform, daha ziyade malî merkeziyetçilik sistemini uygulamak için bir vasıta olarak kullanılmış görünmektedir.[938] Nitekim İltizam usûlünün kaldırılarak -sonradan tekrar getirilse de- Muhasıllık örgütünün tesis edilmesi ve dolayısıyla merkezden geniş yetkilerle Muhassılların tayini, vergiyle ilgili olarak meclislerin oluşturulması vs. hep İlmiyye'yi yakından ilgilendiren hususlar olup Kadıların görev ve yetkilerinin daralmasına neden olmuşlardır.

İnsanlara kanun önünde eşit olduğu fikrini veren ve İlmiyye'nin sivil ve siyasî sahadaki otoritesini azaltarak geri dönülmesi güç bir cereyan meydana getiren Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun[939] ruhuna uygun olarak malî sahada yapılan reformlar-

dan, din-devlet ilişkisini yakından ilgilendiren hususlardanve şibih laikliğin önemli görüntülerinden biri, Gayrimüslim tebaanın devlete vermek zorunda olduğu *Cizye*[940] ile ilgili düzenlemelerdir. İslam hukukuna göre sadece Gayrimüslimlerden alınan bu baş vergisinin[941] tahsiliyle ilgili önemli değişiklikler yapmaya karar verilmiş ve bunun için öncelikle Şeyhülislam'dan her önemli konuda olduğu gibi fetva alınmıştır.[942]

Kuşkusuz Cizye konusunda yapılan reformlar, Tanzimat'ın merkeziyetçi bürokratizm ve Osmanlı(cı)lık siyasetine uygun olarak eşitlikçi bir anlayışla yapılmıştır. Şimdi göreceğimiz konu, devletin dünyevîleşmesinin, dinle ilişkisinin *gevşeme*sinin temellerini atmıştır.

Gülhane Hattı'nı çok iyi değerlendiren Gayrimüslimler, Cizyeyi, Hatt'a ilan olunan eşitlik prensibine aykırı bulduklarından kaldırılmasını istiyorlardı. Aynı şekilde Avrupa basını da onları destekliyordu. Halbuki Osmanlı Devleti İslamî hükümlerle olan ilişkisinden ötürü Cizyeden hemen vazgeçemezdi. Fakat Bâbıâlî 1851 tarihine doğru Cizyenin kaldırılmasını ve herkesten eşit olarak alınan bir baş vergi haline getirilmesini düşünmüş ve nihayet 1856 Islahat Fermanı'nda bu esas ilan olunmuş, Cizye, bedel-i askerîye çevrilmiştir.[943]

Merkeziyetçi bürokratik-Osmanlılık siyasetiyle ilan edilen Ehl-i İslam ve Milel-i sâire'nin eşitliği prensibi din esasına dayalı millet kavramı ve millet sistemi yerine kozmopolit bir Osmanlılık düşüncesini ikame etmiş ve hakim millet anlayışını ortadan kaldırmıştır.[944] Şu halde denilebilir ki Tanzimat'ın Cizyeye ilişkin yeni düzenlemeleri de Dinin önemli bir konuda sahip olduğu belirleyicilik vasfını ortadan kaldırarak din-devlet ilişkisinin geleneksel boyutlarından uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Böyle açık bir dinî konuda dahi fetva ile tanzimat yapılmasına, dinî meşrülaştırıma başvurulmasına rağmen devletin dinî meşrûiyetten de yararlanma derecesinde de zayıflama başgöstermiştir. Sözgelimi Cizye konusunda içerde dinî meşrûiyetten yararlanırken, dışa karşı Avrupalı devletlerle iyi ilişki kurma prensibinin meşüriyetinden faydalanılmaya başlanmıştır.

Tıpkı Cizye gibi yine merkeziyetçilik ve eşitlik esasına uygun olarak Gayrimüslim tebanın askere alınması meselesi de din-dev-

let ilişkisiyle yakından ilgili bir olaydır. Bilindiği üzere Tanzimat'tan önce Gayrimüslimler, askerlikten muaflardı. Devlete verdikleri Cizye, onların askerlikten muaf tutulmalarını sağlıyordu. Ancak Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla birlikte gelen eşitlik prensibi nedeniyle Gayrimüslimlerin de askere alınmaları gündeme gelmiş ve nihayet alınan kararla Cizyeden muaf tutulmak üzere askere çağrılmışlardı. Fakat Gayrimüslimler bunu istemedikleri için devlet sözkonusu kararı uygulamaktan vazgeçmiştir. II. Viyana Konferansı'ndan önce Bâbıâlî Cizyeyi kaldıracağını ve Gayrimüslim tebaayı orduya kabul edeceğini yabancı elçiliklere bildirmiş, fakat Gayri- müslim tebaa buna da karşı çıktığından bu da uygulanamamıştır. Nihayet 1857 yılında Cizye kaldırılarak yasa gereği askere alınmaları gereken Gayrimüslim tebaa için bedel askerî mecburiyeti getirilmiştir.[945]

Gayrimüslimlerin askere alınarak Müslümanlarla karışık bir şekilde askerlik yapmaları olayı, Tanzimat Dönemi'nde gerçekleşmemiş,[946] ancak bununla ilgili tartışmaları başlatarak Türkiye'nin sadece devlet planında laikleşmesinin değil, toplum planında sekülerleşmesinin de temellerini atmıştır.

Türkiye'de laikliğin oluşum sürecinde belki de en önemli husus olan müslümanlarla Gayrimüslimlerin eşitliği meselesi çerçevesinde Tanzimat Dönemi'nde yapılan uygulamalardan biri de Gayrimüslimlerin devlet dairelerinde görev yapmalarıyla ilgilidir.

Haklarda eşitlikçi bir prensiple hareket eden Tanzimat Hareketi, Tanzimat'tan önce bazı istisnalar dışında devlet hizmetlerinde resmen görev almayan Gayrimüslim tebaanın kamu hizmetlerine alınmasını sağlamıştır.[947] Eşitlikçi Osmanlıcı merkeziyetçi siyaset böyle bir sonucu getirmiştir.

II. Mahmut'tan itibaren özellikle, diplomaside önemli mevkiler elde eden Rumlar, Osmanlı Devleti'ne karşı politik hesaplar içerisine girdiklerinde Divan-ı Hümâyun tercümanlığı vb. görevlerinden uzaklaştırılsalar da,[948] Gayrimüslimler Tanzimat'ın ilanından sonra düzenli bir şekilde devlet dairelerine girerek çalışmaya başlamışlardır. Sözgelimi Ermeniler, Hariciye Nezareti'nin bürokrasisinde büyük oranda yer almışlardır.[949] Yönetimde *rekabet siyaseti*yle hareket eden Âlî Paşa'nın öncülüğünde[950] Hariciye gibi çok önemli devlet dairelerine giren Ermeniler, zamanla etkin

ve aktif roller oynayacak noktalara gelmiş ve pek çok yerde işleri kontrolleri altına almışlardır. Dolayısıyla Fenerli Rumların ağından kurtulan Osmanlı Devleti bürokrasisi bu defa da Ermenilerle dolup taşmıştır.

Islahat Fermanı'nın ilanından sonra devlet memuriyetine girişte Gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında tam bir eşitlik siyaseti uygulamaya konulmuştur. Bu tarihten itibaren bakanlığa varıncaya kadar birinci sınıf memuriyetine Ermenilerin geldiği bilinmektedir.[951]

Gayrimüslimlerin Osmanlı Tanzimat Devleti'nin önemli merkezlerinde görev yaptıklarını gösteren hususlardan biri de, Tanzimatın ilanından sonra oluşturulan büyük ve küçük meclislere üye olarak girmeleridir. Örnek olarak Muhassıl-ı emvâl gönderilen yerlerde oluşturulan büyük meclisin onüç üyesinden üçü metropolit ve iki Kocabaşı ile Gayrimüslim idi. Meclisin diğer üyeleri Muhassıl ve iki katibi, Kadı, Müfti, Umur-i Zabtiye âmiri, Müslümanlardan dört azadır.

Muhassılı olmayan kaza, kasaba ve köylerde beş kişiden oluşan küçük meslislerde ise Gayrimüslimlerden bir üye bulunmaktadır.[952]

Bunlar da göstermektedir ki Tanzimat Dönemi, eşitlikçi Osmanlıcı-merkeziyetçi bir bürokrasi anlayışıyla, Müslüman ve Hristiyanların birlikte yönetime katılmasını sağlayarak laikliğin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Gayrimüslimlerin gerek meclislerde ve gerekse diğer devlet dairelerinde görev alışlarında dikkati çeken husus, bu noktada rol oynayan aktörlerin dinî unsurlar olmasına karşın onların resmî görevlere Müslümanlara eşit olarak getirilmeye başlamalarının nedeni dinî değil dünyevî oluşudur.

Tanzimat Dönemi'nde Tanzimat Hareketi'nin öncülüğünde gerçekleşen bürokratik merkeziyetçiliğe ve bunların din-devlet ilişkisine yansıyan vechelerine ilişkin başka pek çok örnek getirilebilir. Fakat konunun anlaşılabilmesi için bu kadarı kafidir.

Özetle Osmanlı Tanzimat Devleti'nin uygulamaya çalıştığı bürokrasi ve merkeziyetçi siyaset, ihtiyaç duyduğu kurumsal özelleşme, uzmanlaşma ve farklılaşmayı beraberinde getirmiş, bu özelleşme, uzmanlaşma ve farklılaşma ise din-devlet ilişkisinin

geleneksel seyrinin değişmesine, dinin devlet içindeki etkinlik ve bağlayıcılık alanlarının daralmasına ve dolayısıyla dinî kurum ve kuruluşların Osmanlı Devleti'nde sahip olduğu görev, yetki ve fonksiyonlarının azalmasına, tabiatıyla Ulema sınıfının, devlet içindeki görev ve yetkilerinin azalmasına, otoritesinin güç kaybetmesine devleti bağlayıcı, kontrol edici ve meşrûlaştırıcı işlevlerinin yavaş yavaş kan kaybetmeye başlamasına ve sadece dini alanlarla sınırlanmalarına sebep olmuştur. Bütün bu gelişmeler, *laiklik benzeri bir yapı ve görüntü*nün ortaya çıkmasını sağlamıştır.

1839-1856 yılları arasında devletin dünyevîleşmeye başlamasına, dinî kurum ve kuruluşların belli alanlara hapsedilmeye başlanmasına ve İlmiyye sınıfının görev alanlarının daralmasına sebep olan faktörlerden biri, devletin izlediği yenilikçi, bürokratik, merkeziyetçi siyasetle, merkezî otoritenin güçlenmesi, fonksiyonel olarak organların uzmanlaşmaya ve farklılaşmaya başlaması, devletin topluma karşı devlet gücünü daha çok kullanması,[953] Kalemiyye'nin gücünü arttırması meşrûiyeti sağlamada ilmiyye sınıfının rolünün kısıtlanması, Tanzimatçıların dini ölçü almamaları, dinî konularda uzman olmayışları, yaşayış tarzlarında geleneksel Osmanlı yöneticilerinden farklı bir şekilde lüks ve israfın önemli yer tutması vs. ise, diğer önemli sebebi de Ulema'nın bizzatihi kendi iç yapısının bozulmasıdır ve bizim kanaatimize göre bu çok mühimdir. Ulema'nın Devlet'in gerileme (decadence) süreciyle birlikte gittikçe kötüye giden durumu, Tanzimat Dönemi'nde daha da bozulmuş, Ulema yüksek konumunu kaybetmeye başlamıştır. Buna parelel bir şekilde 1826'dan itibaren iyice kendini gösteren İlmiyye zümresinin nisbi gücündeki azalma, Tanzimat Dönemi'yle birlikte siyasî ve idarî alanda daha belirgin hale gelmiştir.

Ulema, Devlet'in gerileme ve çöküşten kurtulması konusunda yetersiz kaldığı, alternatif projeler geliştirmediği gibi kendi iç yapısında oluşan bozulma ve gecikmelere de çözüm bulamamıştır. Elbette Tanzimatçılar, Ulema'nın görev alanlarının daralmasını beraberinde getirmiş olan ve bizzat Ulema'nın da içinde yer aldığı seküler uygulamalarda bulunmuşlardır. Meselâ yukarıda örneklerini vermeye çalıştığımız gibi eğitim alanında, adliye'de vs. pek çok alanda yapılan reformlar, Ulema'nın geri plana düşmesi-

ni sağlamıştır. Ancak bu uygulamaların hiç birinde Ulema alternatifler geliştirmediği gibi ciddi anlamda tartışma da başlatmamıştır. Bunlar, artık Ulema'nın bilgi gücünü kullanacak donanımdan uzaklaştığının en önemli göstergeleridir. Hiç şüphesiz bunun önemli bir nedeni, Ulema'nın Osmanlı devlet geleneği içinde bir tür "görevli" statüsünde bulunması[954] olsa da bir statünün devlet içinde çok büyük bir gücü bünyesinde taşıdığı bilinmektedir. Gerilemeyle birlikte Ulema, bu büyük gücünün ve yüksek konumunun bilincinde hareket ederek kendi içindeki bozulmalara çare bulabilir, hatta devletin kurtulması için çeşitli projeler geliştirebilir ve bu projelerin uygulamaya geçirilmesini sağlayabilirdi. Fakat Ulema Devlet'e parelel olarak varlığını sürdürmeyi yeğlemişe benzemektedir. Bu durum İlmiyye'nin, Tanzimat Devleti'nin reform ve uygulamaları karşısında pragmatik bir tutum içerisine girerek[955] Tanzimatçı Kalemiyye'nin bürokratik mekanizmasından yararlanmaya çalışmasına da yol açmıştır. Şeyhülislam Meşrebzâde Arif Efendi'nin, Bakanlar Kurulunda görüşülen bir konu için fetva istendiğinde söylediği, "Efendim her şeyi bize sormayınız, sormadan, yaptığınız işlere karışıyor muyuz? Bizim bir ölçümüz vardır, sorulan şeyleri o ölçüye vururuz, uyarsa ne âlâ, uymazsa ..." sözü[956] Ulema'nın çaresiz, muhalefetsiz durumunu, teslim olmuşluğunu, dünyevîleşmeye karşı sessizliğini açıkca ortaya yere sermektedir. Konuya *semiyotik okuma yöntemi*yle yaklaştığımızda, Şeyhülislam'ın bu sözlerin İlmiyye'nin, Klasik Dönemde sahip olduğu sorumluluğu yerine getirecek güçten yoksun olduğunu da gösterdiğini söyleyebiliriz.

Bu sözler aynı zamanda İlmiyye örgütü mensubu olan Ulema'nın Tanzimat Dönemi'nde *itibar* kaybettiğini , bilgi gücünü yitirmeye başladığını, Şibih-Ulema veya Ulema taslağı haline geldiğini, bu dönmede Cevdet Paşa'nın ifadesiyle Arif Hikmet Bey ve Rüşdi Molla gibi büyük Ulema'nın yok denecek kadar az olduğunu[957] da göstermektedir. Ulema'nın bu durumunu şu iki örnek çok iyi ifade etmektedir. Birinci örneğimiz şudur : Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre 1273 senesi Cumâde'l-âhiresinin onaltıncı Pazar günü bir geminin denize indirilmesi için düzenlenen törende, gemiyi denize indirirken büyük desteklerden birinin kırılması sonucu gemi denize inmiş ve bu yüzden yaralanan

ve ölenler olmuştu. Törende bulunan İstanbul Kadısı olan Tekfurdağı Müftisi-zâde Efendi ise geminin kendiliğinden hareket ettiğini düşünerek bunu zihninde gemiyi meleklerin indirmiş olması şeklinde yorumlamış ve bu yorumunu da yanındaki zevata söyleyince onlardan biri şöyle demişti: "Evet bu kalyonu melekler indirmiş olmak muhtemeldir. Lâkin işin içine şeytan da karışmış olmalı ki birkaç kişinin helâkine bâdi oldu." Cevdet Paşa'nın ifadesiyle "işte Tarîk-i İlmiyye kibârının ekseri o zaman böyle gülünç olacak söz söyleyüp çok yerlerde düçâr-ı istihzâ olurlardı. Bu cihetle Tarîk-ı İlmiyyenin eski şan u i'tibarına külli halel geldi. Binaenaleyh mecidiyye nişânı icad olundukda "Sudûr"a ikinci ve "İstanbul pâyellüleri"ne üçüncü rütbeden birer kıt'a mecidiyye nişânı verilüb, diğer merâtib-i İlmiyyenin hiç birinde nişân yok idi."[958]

İkinci örneğimiz şudur : Yine Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre Mekâtib-ı Umûmiyye Nazırı Mevâliden Vehbi Efendi, Fıtır Bayramı bayramlaşmasında; Padişah'ın eteğini öpeceği yerde ayağını öpmüş, bunun üzerine Padişah eteğini tutup "bunu öpmeli" demiştir. Vehbi Efendi hacâlet terleri ile dönüp gidince Padişah sağında oturan Rauf ve Reşid Paşalara hitaben "bu da Ulema taklidi" demiştir.[959]

Göstergebilimsel açıdan bakıldığında bu olay göstermektedir ki Halife-sultan'ın eteğini öpmek Osmanlı Devleti'nde Sultan'a saygıyı ifade eden, *gösteren* bir eylemdir.[960] Dolayısıyla burada öpme ile *"gösterilen"*, yani *"gösteren"in işlevi* saygı olmaktadır. Bunun *sembolik* bir değeri olduğu açıktır. Fakat Vehbi Efendi'nin etek yerine ayak öpmesi hem Sultan, hemde Ulema için onur kırıcı bir davranış olarak görünmektedir. Sultan Abdülmecid'in sözlerinden o anlaşılmaktadır. Ulema'nın Padişah'ın eteğini öpmesi zaten küçülmeyi kendi içinde ihtiva etmektedir. Ayak öpüldüğünde, artık bu saygı sınırlarının da ötesine geçmekte, o bağlamda belki de yağcılık türünden bir davranış olmaktadır. Sonuçta ayak öpme olayı Vehbi Efendi'nin şahsında Ulema için onur kırıcı bir davranış olarak algılanmaktadır. Fakat asıl önemlisi bu olayın Ulema'nın bozulduğunu, fonksiyon, görev ve yetkilerini yerine getirecek özelliklerden yoksun hale geldiğini ve toplumsal statüsünün farkında olmadığını göstermesidir.

Burada sahnelenen *gösterimde* iki husus daha gösterilmektedir. Bunlardan biri Sultan'ın Vehbi Efendi için yaptığı Ulema taklidi tespiti veya tanımlamasıyla açığa çıkmaktadır. Bu tanım, gerçekten o dönem Ulema'sının genel görüntüsünü iyi çizmektedir. Ulema, Tanzimat Dönemi'nde *Şibih-Ulema* konumundadır. Sultan bu tanımlamasıyla Ulema'yı nerede gördüğünü de ifade etmiş olmaktadır. Bu olaydan ortaya çıkan ikinci husus ise, birincisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Sultan, Vehbi Efendi hakkındaki tespitini olay esnasında sağında bulunan Rauf ve Reşid Paşalara hitaben yapıyor. Bu Tanzimatçı Paşaların Sultan katındaki itibarını gösterdiği gibi, Paşaların dünyasında Ulema'nın değerini düşürdüğünü veya Paşalarla Sultan'ın Ulema hakkında konsensüste olduklarını da göstermektedir. Herhalükarda bu söz Tanzimatçı Bürokrat-Aydınlara, Şibih-Ulema olarak gördükleri grubu, yavaş yavaş dışlamalarında cesaret verici bir etkide bulunmuş olabilir. Dolayısıyla metinde anlatımı yapılan olay, yaşanmıştır; ama onu yaşayan ve görenlerin, tekrar üretip ortaya getireceklerinin işaretini de vermektedir.

Sonuçta olay, komple haliyle, *Ulema'nın sosyal statüsü*nün ve ilmî değerinin aşağı seviyelere düştüğünü göstermesi açısından ilginçtir.

İlmiyyenin gerilemesi ve bozulması konusunda işaret edilmesi gereken hususlardan biri de *ahlak* konusudur. Tanzimat Dönemi'nde Tarık-i İlmiyye'nin ahlakî açıdan büyük problemlerle karşı karşı olduğunu görmekteyiz.

Yargı sisteminde adaletsizlik, haksızlık, Medreselerde yolsuzluk, kayırmacılık, torpil, rüşvet gibi ahlakî olumsuzluklar, Devleti'n diğer birimlerine parelel olarak İlmiye örgütünün de *ahlakî çöküş*le yüz yüze geldiğini göstermektedir. Bu dönemde Devlet'in en çok uğraştığı hareketlerden biri de İlmiyye'nin ahlakî bozukluğudur. Bu durum, Ulema'nın hem devletin hem de kendisinin ahlakî bozukluğunu ortadan kaldırma misyonundan uzak kaldığının en iyi göstergesidir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin çöküşünde ahlakî bozulma büyük bir amil olmuştur. Klasik Osmanlı Devleti'nde din önemli bir yer tutarken, devletin temel esaslarını dinî kural ve prensipler oluştururken, bozulma gerileme ve çöküş dönemlerinde din konusunda gevşeklik gösterilme-

si, dinin emir ve yasaklarına aykırı işler yapılması, adaletsizlik , rüşvet ve yolsuzluğun devlet kurumları içinde yaygınlaşması, devletin çöküşünü daha hızlandırmış olmalıdır.[961] Burada kuşkusuz problemin kaynağı Ulema değil, devlet olarak gözükmektedir; fakat Ulema'nın da büyük bir sorumluluğunun olduğu açıktır.

Hülasa Tanzimat Devleti'nin Batı'nın meydan okumasını yorumlama ve içselleştirme misyonu üstlenen Kalemiyye sınıfının[962] öncülüğünde gerçekleştirdiği bürokratik merkeziyetçi reform uygulamaları devlet kurumlarında uzmanlaşma ve farklılaşmayı getirmiş, bu gelişmeler ise bizzat bu uygulamalara destek olan İlmiyye'nin nüfuzunun, siyasî güç ve otoritesinin görece zayıflamasına, hem merkezî hem mahallî yönetimde güç kaybına uğramasına, eğitimde, adliyede vs. geri plana itilmelerine ve *dejenerasyon sürec*ine girmiş olan ve modern eğitim kurumlarıyla rekabet edemeyerek devletin çeşitli organlarına yetişmiş insan gücü hazırlayan kurum olmaktan çıkmaya başlayan Medreselerin, ikinci planda kalmasına din-devlet ilişkisinin geleneksel seyrinde *çatlaklar* oluşmasına neden olmuştur.

Şunu da belirtmek gerekir ki İlmiyye sınıfının devlet içinde geri plana düşmesi ve görece gücünde azalma meydana gelmesinden, Ulema'nın büsbütün devlet içinde *etkisizleştiğini* çıkarmak ta mümkün değildir. Ulema, hâlâ bir söz hakkına sahiptir. Devlet, gerekli meşruiyeti sağlamak için Ulema'ya başvurmuştur. Şeyhülislamsa[963] devlet kademesinde en yüksek maaş (yüzbin kuruş) verilmiştir.[964] Ayrıca Dinî-ilmî Bürokraside Şeyhülislam'ın yetkileri, siyasal uzmanlaşmanın gereği olarak artmıştır. Mesala III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinden başlayarak Tanzimat'a gelinen süreçte Şeyhülislam Klasik Dönemdeki sembolik gücüne ek olarak somut maddî güç elde etmiştir. Şeyhülislam, devletin merkez örgütüne çekilmiş, yeniden düzenlenen İslam hukuk ve Şer'îyye Mahkemeleri, Şeyhülislam'ın otoritesi altına konulmuştur. Böylece Şeyhülislamlık Şer'i Mahkemelerin başı, Medreselerin nazırı konumuna gelirken, fetva yetkisini de korumaya devam ediyor; üstelik bu yetkiyi Meclis-i Vükelâ üyesi olarak devletin içinden somut makamla kullanıyordu.[965] Benzeri şeyler diğer Ulema lehine de görünürde gerçekleşir gibiydi. Hat-

ta Ulema, dinî bağlamda siyasi bir güç olarak görünmeye başlamış, bir yandan kötü zamanların psikolojisine sahip olan halk dine -siyasî duygularla karışık olarak- sarılırken, öte yanda devlet, ileride göreceğimiz gibi halkın dinî hayatı ve duygularını besleyecek tavırların içine girerek dinin siyasî düzlemde güç kazanmasında etken olmuştur.

Ancak madalyonun bir de öteki yüzü vardır: sözkonusu yetki artışı ve dinin siyasî düzlemde güç kazanması İlmiyye örgütünün genel kamu bürokrasisi içindeki gücünü arttırmamış tersine azaltmış,[966] başka bir ifadeyle Şeyhülislam'ın İlmiyye'nin başı olarak yetkilerinin nisbeten arttırılması devlet kurumlarındaki siyasi nüfuzlarının ve görev alanlarının daraltılmasını beslemiş, Vükelâ'ya dahil olan Şeyhülislam fetva bağımsızlığını kaybetmeye başlamış, devletin bürokratik-merkeziyetçi denetimi altına girmiş, dinin görev ve işlev alanları daralmış, dinî meşrulaştırım, gevşemeye başlamış, *kurumlardaki laikleşme*yle *şibih-laik* bir devlet yapısı ortaya çıkmıştır.

Sonuç itibariyle Tanzimat Dönemi, eşitlikçi-Osmanlıcı anlayış planında modern bürokratik merkeziyetçi devlet yapısının temellerinin atıldığı, dinin etkinlik alanlarının daraltıldığı, devlet meşrûyetini temelde dinden sağlamakla birlikte meşrûiyetini temelde dinden almayan laik devletin oluşum zemininin hazırlandığı ve *şibih-laik devlet*in egemen olduğu bir *geçiş dönemi* veya *ara dönem* olarak nitelenebilir.

Bu dönemde geleneksel meşrûlaştırım etkin varlığını sürdürmektedir; ancak sosyal yapı kurumsal olarak bölümlenmeye, yavaş yavaş kurumsal alanlarda geçerli olan normlar sekülerleşmeye, geleneksel olan sarsılmaya ve çeşitli kurumsal, özellikle ekonomik ve siyasî alanlarda olagelen normlar giderek Din'e ek olarak fonksiyonel rasyonellikle meşrulaştırılmaya başlamıştır. Beşerî-dünyevî, Luckmann'ın deyimiyle "içerden" meşrulaştırım,[967] bir bütün olarak yoktur henüz; fakat bunun temelleri de atılmıştır artık.

3.4.4. Halife-Sultan'ın Yetkilerininin Sınırlandırılması

Siyasî iktidarı elinde bulunduran yöneticilerin iktidar ve yetkilerinin sınırlandırılması veya devletin tahdid edilmesi[968] mese-

lesi pek çok bakımdan olduğu gibi din-devlet ilişkisi açısından da önem taşıyan hususlardandır. Özellikle yönetiminde dine özel bir yer veren Osmanlı gibi bir devlet söz konusu olduğunda bu durum daha da geçerli hale gelmektedir.

Siyasî iktidar; çeşitli dernek, cemaat, tarikat, üniversite, baro, sendika gibi kültürel, sosyal ve ekonomik nitelik taşıyan kurum ve kuruluşlar; siyasî parti ve guplar, basın, yerel yönetimler, idarî kurum ve kuruluşlar tarafından sınırlandırılabileceği gibi, seçim, kuvvetler ayrılığı, yazılı kanun ve anayasa, yargı denetimi gibi mekanizmalar tarafından da sınırlandırılabilir. Daha doğrusu sayılan bu kurum, kuruluş ve mekanizmalar, yönetimin iktidarının sınırlamasında büyük işlev görürler. Ayrıca iktidar kendi kendini de sınırlandırabilir. Yukarıdakilere *dıştan* sınırlandırma dersek, buna *içten* sınırlandırma diyebiliriz.[969]

Bilindiği gibi yöneticinin iktidar ve otoritesinin sınırlanması, yönetimde keyfiliği, haksızlık ve zulmü önlemesi bakımından önemlidir.

Sınırlama konusunun din-devlet ilişkisi açısından önemi ise yöneticinin, din adına iktidarını keyfi olarak kullanmasının önüne geçilmesi noktasında olduğu gibi Osmanlı Devleti gibi siyasî sisteminde din-devlet ayrımının geçerli olmadığı bir devlette dinin ve Halife-sultan'ın yetkilerinin tahdid edilmesi noktasında kendini göstermektedir.

İşte şimdi ele alacağımız konu, Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Halife-sultanı'nın iktidar ve yetkisinin sınırlandırılması ve bunun devletin dinle ilişkisinde getirdiği değişiklikleri ihtiva etmektedir.

Osmanlı Devleti'nde Halife-sultan'ın yetkilerinin sınırlandırılması konusu, Tanzimat'la birlikte yön değiştirmiş, devletin dünyevîleşme sürecine girmesinde rol oynamıştır.

Elbette Tanzimat'ın, Hilafet-saltanat hukukunda değişiklik getirdiğini söylemek pek güçtür. Abdülmecid, önceki Padişahlar gibi Halife-sultandır, yani hem Halife, hem de Sultan'dır. Fakat Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda ilan edilen prensipler, Padişah'ın bu prensiplere sadık kalacağına dair yemin etmesi, bu prensiplere göre kanunlar çıkması ve bu kanunların uygulamaya konulması, yazılı basının gelişmesi, bazı kurum ve kuruluşların tesis

edilmesi, Müslümanlarla Gayrimüslimlerin eşit haklara sahip olmasının kabul edilmesi, Babıâlî merkezli bürokratik merkeziyetçi bir yönetim uygulamasının yapılmaya çalışılması, iç ve dış kamuoyunun ülke siyasî hayatına baskı ve etkilerde bulunması gibi hususların, ister istemez Padişah'ın iktidarını, iradesini, yetkilerini tahdid ettiğini söylemek mümkündür. Üstelik de bu sınırlandırma, Padişahın kendi eliyle başlatılmıştır.[970]

Gülhane Hattı'nın uygulanmasının ve dolayısıyla Halife-sultan'ın yetkilerinin sınırlandırılmasının garantisi *yemin*di. And içme, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun tek yaptırım olarak manevi ve sübjektif desteğidir. And içme sadece Padişah'ı bağlaması nedeniyle bir takım kusurlara sahipse de, Osmanlı'da bir bağlayıcılık oluşturmuş, etkili olmuştur.[971] Yemin içmenin din-devlet ilişkisi noktasında önemli bir yönü, onun *din ötesi, laik* bir boyutunun bulunmasıdır. Yeminle Ferman metni birbirini tamamlamakta ve ikisi beşerî seküler kanunların temelini oluşturmaktadırlar.

Ferman çerçevesinde din-devlet ilişkisini ele alırken de üzerinde durduğumuz gibi kanaatimizce Tanzimat Dönemi'nin en önemli yönlerinden biri bu meseledir. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ve uygulamaya konulma çabalarıyla birlikte Padişah kendi yetkilerini kısıtlamış, hukuk kurallarına uygun hareket edileceğine söz vermiş, içe ve dışa karşı kendisini bağlamıştır.[972] Bürokratik merkeziyetçi bir yönetim anlayışının egemen kılınmaya çalışıldığı bu dönemde *soyut devlet* kavramı, kendini göstermeye başlamış ve buna parelel olarak Halife-sultan'ın yetkileri sınırlanmıştır. Tanzimat Devleti modern soyut devletin temellerini atarak, memurları ve diğer insanların kendilerini Padişah'ın değil, devletin hizmetkarları olarak görmelerini sağlamıştır. Diyebiliriz ki Tanzimat aracılığıyla yürütülen Batılılaşma, devlet otoritesini sağlamlaştırmanın ve merkeziyetçiliğin bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet vatandaşların hayatına müdahele eden modern devlet olma sürecine girmiştir.[973] Tanzimat devleti, sıkı bürokratik yapılanmaya uygun kurumlaşmaya önem vermiş ve kurumların tek tek yöneticilerden daha önemli olduğu düşüncesini geliştirmiştir.[974]

Kuşkusuz Halife-sultan'ın yetkileri, Klasik Dönemde de mutdeğildir. Padişah, yasama, yürütme ve yargı görevini yerine

getirirken temelde bir takım dinî esaslarla, Şer'î ve Örfî kurallarla sınırlandırılmış, İslam hukuku temelinde Divan-ı Hümayun, İlmiye-Seyfiye-Kalemiye sınıfları, Tarikatlar vb. unsurlarla kontrol altına alınmıştır.[975] Ne ki bu dönemde sınırlandırmanın esası dinî iken Tanzimat Hareketi'nin getirdiği sınırlandırma seküler-dir. Öncekinde din merkezli bir tahdid, son dönemde ise insan merkezli, pozitivist-seküler hukuk temelinde bir tahdid söz konusudur.

Bu durum, direkt din devlet ilişkisine yansıyarak etkisini göstermiştir. Halife-sultan'ın, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Din ile ilişkilerinde bir *gevşeklik* getirmiş, Din'in Halife-sultan ve Devlet üzerindeki kontrol ve görev alanlarını daraltmış, Halife-sultan'ın dünyevîleşme eğilimine girerek Hilafet-saltanat dengesinin saltanat lehine bozulmasına yol açmıştır. Diyebiliriz ki Dönemi'in en önemli özelliklerinden biri olan *dualizme* uygun olarak Tanzimat, Hilafet-saltanat görev ve yetkisini bir arada üzerinde bulunduran Halife-sultan'ın iki ayrı şahsiyet haline gelmesinde önemli rol oynamıştır.[976] Halife-sultan'ın şahsiyetinde gerçekleşen bu parçalanma daha sonra Hilafetle saltanatın birbirinden ayrılarak Halife ve Sultan diye iki ayrı şahsın oluşmasına zemin hazırlamış, bu ise Halife ve Hilafetin kalkması ve tamamen dünyevî iktidar temelinde bir otoritenin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Hükümdarın hareketlerini sınırlandıracak bazı sistem ve kurumların[977] tesis edilmesini gaye edinen Reşid Paşa'nın[978] etkili olduğu bürokratik merkeziyetçi Tanzimat Devleti'nde yönetim yetkisi, Halife-sultan'dan bürokrasiye aktarılmaya başlamıştır[979] Bu hem bir nevi şartname olan Gülhane Hattı'nda[980] ilan edilen hususlarla, hem de Tanzimat uygulamalarıyla gerçekleşmiştir.

Bu dönemde tesis edilen kurum ve kuruluşlar, doğal olarak Padişah'ın yetkilerinin beşerî bir takım esaslarla sınırlandırılmasını beraberinde getirmiştir. Mesela *Karma Mahkemeler*in kurulması ve faaliyete geçmesi, Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye vb. meclislerin açılarak temyiz vs. önemli yetkilerle donatılması, fonksiyonel uzmanlaşma temelinde oluşturulan görev dağılımları, çeşitli kanunların çıkarılması gibi gelişmelerle Osmanlı Devleti'nde meşrûtî bir idarenin temelleri atılmış,[981] merkezi devlet otoritesini Halife-sultan'da toplayan geleneksel devlet yapısı yumuşayıp gevşeyerek Halife-sultanın yetkileri sınırlanmıştır.

Halife-sultan'ın yetkilerinin ve iktidarının sınırlandırılmasında, devletin beşerî düzlemde hukukîleşmesinin, yani batıdan etkilenerek veya iktibaslar yapılarak girişilen kanunlaştırma hareketlerinin büyük payı olmuştur. Devlet Tanzimat Dönemi'nde modern anlamda kanun devleti olmaya başladığında, Halife-sultanın iktidar ve yetkileri de sınırlanmaya başlamıştır. Bu noktada 1840 tarihli *Ceza Kânunnemesi*'ni örnek verebiliriz. Bu kânunnâme Meclis-Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliyye'ye temyiz mahkemesi görevi yüklemiş, ülke yönetiminde hakimler, askerler ve muhassılların işlerini ayırarak kuvvetler ayrılığının temellerini atmış, kanunların uygulanması ve denetlenmesinde bütün toplum fertlerine görev vermiştir. Başlı başına *Kânunname*'nin kendisi ve ihtiva ettiği hususlar, Osmanlı otoritesinin iktidar ve yetkilerini sınırlandırmıştır. Bu ise Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan bir gelişmedir. Esasen Şinasi de Reşit Paşa için söylediği "Haddini bildirir Sultana senin kanunun" dizesinde zımnen beşerî kanunlaştırmaya veya insan-yapısı kanuna övgü yapmaktadır.[982] Bu aynı zamanda Reşit Paşa'nın ekibinin bilinçli olarak Padişah'ı sınırlandırmak istediğini göstermektedir. Buna paralel olarak Padişah'ın otoritesi ve karizmatik gücünde de düşüş olmuştur. Bu düşüş, Halife-sultanın bürokratlarla, Bâbıâlî ile, Meclis-i Vâlâ üyeleriyle ilişkilerinde kendini göstermiş ve söz konusu ilişkilerde Padişah'ın sıradanlaşmasının temelleri atılmıştır. Meselâ Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye Bâbıâlî'de yeni bir daire tahsisiyle bu dairenin açılış töreni münasebetiyle Halife-sultan'ın bir nutku okunmuş, Padişah açılış törenine katılarak tebrikte bulunmuş ve bu nutka karşılık Meclis azaları Padişah'a teşekkür mazbatası tanzim ederek Sultan'a sunmuştur.[983] Bunun, Osmanlı Devleti'nde yeni bir durum olduğu ortadadır.

Kanaatimizce Padişah'ın sınırlandırılmasında Tanzimat'ın eşitlikçi Osmanlı(cı)lık politikasının temel bir rolü olmuştur. Bu politikayla birlikte Halife-sultan Osmanlı Devleti'nin Padişahı olmaktan çıkarak Osmanlı toplumu veya milletinin Padişahı haline gelmiştir.[984] İkinci ifade Padişahın sınırlanmasını kendi içinde ifade eder.

Tanzimat Devleti'nin, Halife-sultan'ın yetkilerini sınırlandırmasının bir benzerini daha önce II. Mahmut'un Hilafat-saltanat

döneminde Alemdar Mustafa Paşa'nın öncülüğünde yapılmış Sened-i İttifak'ta görebiliriz.

Anayasacılık hareketleri yönünden önemli bir belge sayılan Sened-i İttifak, Padişahla fiili ve bölgesel birer iktidar olan ve Ayan denilen Beyler arasında iktidar paylaşımının düzenlenmesini amaçlayan, hukukî açıdan iki taraflı bir işlem, bir tür siyasî mukavele olmak bakımından[985] Halife-sultan'ın yetkilerini sınırlandırmış, Osmanlı Devlet geleneğine aykırı olarak otoritenin zayıflamasını sağlamıştır. Sened-i İttifak uygulanma imkanı bulanmamış olmakla birlikte[986] Osmanlı Devleti'nde Halife-sultan'ın beşeri esaslı tahdidini sağlayan Tanzimat Fermanı'na psikolojik zemin hazırlaması bakımından önemli bir belge niteliğindedir.

Fakat belirtmek gerekir ki, Sened-i İttifak din-devlet ilişkisi açısından önemli bir olay niteliği taşımazken Gülhane-Hattı ve Tanzimat uygulamaları çok önemli bir olay olup *Türkiye'de laikliğin oluşum zemini*nde büyük işlevler görmüştür.

Halife-sultan'ın yetkilerinin sınırlandırılması hususunda özetle belirtmek gerekir ki Gülhane Hatt-ı Humayun'unda devlet yönetimi ile ilgili temel eğilim, iktidarın kendi kendini sınırlaması, Halife-sultanın yetkilerini bizzat kendisinin daraltmasıdır. Bu sınırlama, yasa üstünlüğü ya da kanuna saygı ilkesini içermektedir. Yasalar, onu yapanları da uygulayanları da bağlayacaktır. Kamu hayatı yeni kanunlarla düzenlenecek, keyfi işlemlere yer verilmeyecektir. Kısaca bütün bunlarla Osmanlı Devleti'nde modern yasal yönetime geçişin temelleri atılmıştır.[987] Sınırlandırma aynı zamanda Halife-sultan'ın otoritesinin etkinliğinin azalması demektir.

3.4.5. Hukuk, Eğitim ve Ekonomide Dünyevîleşme

"Din ve mezheb farkı, tebaamın ancak şahıslarına müteallik bir iştir"[988] önermesinden hareket eden Tanzimatçı anlayış, eşitlik politikası izleyerek Osmanlı Devleti'nin bütün kurum ve kuruluşlarıyla modernleşmesi ve laikleşmesi yolunda önemli adımlar atmıştır. Osmanlı Devleti'nin Tanzimatlı zamanlarında eşitlikçilik temelinde izlenen reform siyaseti, din ile devlet arasındaki sıkı kurumsal bağların gevşeyip-çözülmesinde önemli mesafeler katetmiştir. Yeni nisbî sivil Bürokrat Kalemiyye sınıfının öncülüğü

ve Ulema, Halife-sultan ve Ordunun işbirlikleriyle, özellikle hukuk, eğitim ve ekonomi alanlarında dinin dışına çıkılmaya, dünyevileşmeye başlanmış, Ulema'nın bu alanlardaki ağırlığı veya nisbî tekeli kaldırılmış[989] ve nihayet devlet *şibih-laik* bir görünüme bürünmüştür. Diyebiliriz ki Tanzimatçılar hedeflemiş olsun ya da olmasınlar, devlet kurum ve kuruluşlarının laikleştirilmesi Tanzimat'ın en önemli cephesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[990]

Hukukta

Bütün alanları, devletin bütün kurum ve kuruluşlarını direkt etkileyen bir sistem olarak öncelikle hukukta yapılan reformları ve bu bağlamda ortaya çıkan dünyevîleşme olgusunu ele almaya çalışacağız.

Belirtelim ki Tanzimat'ta hukukî değişmeyi ve dünyevîleşmeyi ele alırken bir takım somut örnekler getireceğiz; ne ki konumuzu aydınlatmaya yetecek ölçüde tarihî bilgilere başvuracağımızı da hatırlatmamız gerekmektedir. Zira biz burada tarih değil, sosyoloji yapmaktayız. Bu durumda araştırmamızı tarihî bilgiler yığınına çevirmeyeceğimiz kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'nin modernizasyon, laikleşme ve sekülarizasyon sürecinde bir kültür değişmesi olarak hukukî değişim, Tanzimat reformlarının özünü teşkil eder.[991]

Tanzimat Dönemi'nde kendini gösteren hukukî değişimin işaretlerini, *hukuk* kavramının[992] Osmanlı'da ortaya çıkarak devlet düzleminde kullanılmaya başlamasında görebiliriz. Tanzimat'tan önce *fıkıh* kavramı geçerliyken, Tanzimat'tan sonra yarı Pozitivist Tanzimatçıların zihniyet yapısına uygun olarak modern-rasyonel hukuk kavramı yerleşmeye başlamıştır.[993] Avrupa'da modern hukuk anlayışı, Fransız İhtilali'yle başladıysa, Türkiye'de Tanzimat'la yerleşmeye başlamıştır.[994]

Dünyevîleşme mecrasına giren hukukî değişimlerde *kanunlaştırma hareketleri* önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle öncelikle bu konu üzerinde durmak istiyoruz.

Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar Osmanlı Devleti'nde hukukî davalar, Ulema'nın yetkisi dahilinde Şer'î Mahkemelerde görülürdü. Ancak Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanını müteakip, sözkonusu Hatt'a ifade edilen hususlar çerçevesinde Şer'iye Mah-

kemelerinin dışında ceza, ticaret, hukuk ve muhtelit gibi Şer'î olmayan mahkemeler kurulmaya başlanmış, daha önce yalnız Şer'iat'ın idare ve kontrolü altında olan bir çok kamu hizmetleri gittikçe laik Batı kanun ve nizamlarına tâbi kılınmış, Şer'iye Mahkemelerinin yetkileri kısıtlanmış, Suriye'yi işgal ettiği yıllarda Mısır yönetimi tarafından Suriye'de yapıldığı[995] gibi Ulema'nın faaliyet alanı gittikçe daraltılmış, Gayrimüslim cemaatler için olduğu gibi dinî hukukun ve Şer'î Mahkemelerin fonksiyonu, miras, evlenme gibi şahsî hukuk sahasına inhisar ettirilmeğe çalışılmıştır. Ticarette ve genel olarak yargı alanında ortaya çıkan yeni mahkeme ve kuruluşlar, devlet bünyesinde dünyevîleşmenin işaretleri ve *laikleşme*nin temel noktaları olarak görülebilir. Kendine özgü siyasal bir rejimin oluşturulduğu Tanzimat Dönemi[996] boyunca gelişerek yaygınlaşan ve problemleri Şer'î esasların dışında modern hukuk kurallarına uygun olarak çözme girişimini ifade eden[997] bu mahkemelerde din esas olmadığı gibi, İlmiyye örgütü de yetkisiz ve etkisizdi. Bu açıdan sözkonusu mahkeme ve kuruluşların da tıpkı çıkarılan yeni kanunnameler gibi Laik Türkiye Cumhuriyeti'ne giden yolda önemli köşe taşları olduğunu söylemek mümkündür.

Kültür tarihimizin hemen hemen her şubesinde bir dönüm noktası olarak görülen Tanzimat, hukukun önemli bir yönünü teşkil eden, hukukun kavram ve kaynaklarından olan[998] kanun[999] konusunda da yeni bir zihniyet ve yeni bir anlayış getirmiştir.[1000] Dolayısıyla Türkiye'nin pre-laik devletlerinden şibihlaik Tanzimat Devleti'nin anlaşılması için kanunlaştırma konusunu ele almamız gerekmektedir.

Hukukta batılılaşma ve tabiatıyla dünyevîleşme, belki de en yoğun biçimiyle kanunlaştırma (codification) alanında görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde ilk kez Tanzimat Dönemi'nde bu dönemin bürokratik merkeziyetçi yönetim yapısının bir gereği olarak[1001] bir hukuk dalının bütününü düzenleyen genel kanunlar hazırlanarak yürürlüğe konmuştur. Tanzimat'ın kanunlaştırmaya verdiği önemden olsa gerektir ki bazı gözlemciler Tanzimat Hareketi'ni yasa (legislation) faaliyeti olarak yorumlamışlardır. Gerçekten de Tanzimat'la kanun egemenliğini kurma ve yönetimi yeniden düzenleme önemli bir yere sahiptir.[1002] Kanun-

laştırma çağını yaşayan Batı'yı örnek alarak hazırlanan bu kanunların bir kısmı hem form hem de muhteva açısından, bir kısmı ise yalnızca form bakımından Batı kanunlarının etkisi altında kalmıştır.[1003]

Bilindiği gibi Klasik Dönem Osmanlı hukuk sisteminde *Kanunnâmeler* önemli bir yer tutmaktadır. Örfî hukuk sahasına giren bu kanunnameler, başta Fatih Sultan Mehmed[1004] ve Kanunî Sultan Süleyman[1005] olmak üzere çeşitli Halife-sultanlar tarafından/zamanında çıkarılarak[1006] onların ihtiva ettiği kanunlar Kadılar tarafından da uygulanmışlardır. Belirtmek gerekir ki Örfî hukuk ve bu çerçevedeki kanunlar, Osmanlı Şer'î hukukundan bağımsız ve ona aykırı/rağmen düzenlenmiş değillerdir. Örfî hukuk kuralları konurken zaman zaman Şer'î hukuk prensiplerine aykırı bir takım durumlar olsa bile her halükarda bunlar Şer'î hukukun onayından geçmişler; yani Şer'î hukuka zıt olarak düzenlenmemişlerdir. [1007]

Fakat Osmanlı Devleti ve İslam Dünyası tarihinde çağdaş manada kanunlaştırma hareketi ve bu hareketle ortaya çıkan kanunlar, ilk kez Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla başlar.[1008] *Kanun* kavramı, Klasik Osmanlı zamanlarında daha ziyade dinî hukuka uygun olarak örfî hukukla ilgili düzenlemeler için kullanılırken [1009] Tanzimat'la birlikte Avrupaî biçimde düzenlenmiş ve büyük ölçüde Şer'î hukukun dışında din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin tertip edilen *laik mevzuatı* ifade etmek üzere kullanılmıştır.[1010] Kanunlaştırma[1011] (taknîn, tedvin, codification) çeşitli kurallar arasında seçme yaparak veya çatışık kuralları kaldırma ya da uzlaştırma yolu ile sistemleştirmeyi, bunları yazılı seçik mecelleler (code'lar) haline sokmayı gerekli kılar. Bu iki yöntem de eski Osmanlı devlet geleneğine yabancıdır.[1012] Şu halde Tanzimat'ın modern anlamda kanunlaştırma hareketleri, Osmanlı Devleti için yeni bir dönemin başlangıcı olup devletin dünyevîleşmeye başlamasında da çok büyük etkendirler. Diyebiliriz ki Osmanlı Devleti'nin Tanzimatlı yıllarının şibih-laik niteliğe bürünmesinde, kanunlaştırma hareketlerinin yeri büyüktür.

Devlete kanunların hakim olması, Tanzimat devlet adamlarının üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Sözgelimi Tanzimat'ın mimarlarından Sâdık Rıf'at Paşa, kanunlarla devlet

arasında önemli ilişkilerin varlığından söz ederek devletin sağlamlık ve devamlılığını yönetimde şahıslar-üstülüğü getiren kanunlara riayet edilmesine bağlamakta, herkesin çıkarılan kanunlara uyması gerektiğini ifade etmektedir.[1013] Aynı şekilde S. Rıf'at Paşa'nın fikirlerinden önemli ölçüde etkilendiği anlaşılan[1014] M. Reşid Paşa, 1849 yılında yazdığı bir arz tezkeresinde herkesin hukukî konularda eşit olduğunu ve herkesin kendi hukukunu bilip ondan vazgeçmemesi gerektiğini belirtmiştir. Reşid Paşa'ya göre Tanzimat reformlarının gerçekleşmesi için kanun hakimiyeti, son derece önemliydi. Bu nedenle M. Reşid Paşa ve taraftarları Ferman'da sözü edilen kanunların çıkması için çok çalışmıştır.[1015]

Halife-sultan Abdülmecid de bir meclis mazbatasında[1016] yer alan hattında, devletin kuvvetlenmesi, asayiş ve refahın elde edilmesi için yeni kanunlar va'z etmenin şart olduğunu dile getirerek kanunlara verdiği önemi orta yere getirmiştir. Aynı şekilde mezkur mazbatada içlerinde Şeyhülislâm Mustafa Asım Efendi'nin de bulunduğu (ilk mühür), devrin vükelâ ve nüfuzlu zevatının altını mühürledikleri yazıda yeni kanunların gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur.

Zorunlu, genel ve soyut olma niteliklerine sahip olan kanunları[1017] yapma ve kanun devleti olmada en önemli husus, sözkonusu niteliklere uygun olarak bu kanunların herkes için eşit olarak uygulanması[1018] ve Tanzimat bağlamında Müslümanlarla Müslüman olmayanların kanun önünde eşitliği meselesidir. Burada aslında bir laikleşmeden, dinin devletten ayrılması hareketinin ilk adımlarının atılmış olmasından söz edilebilir.

Esasen başlı başına Gülhane Hattı'nın kendisi, 1256/1840 tarihli Ceza Kanunnâmesi, 1265/1849 Ticaret Kanunnâmesi ve diğer kanunlar, Islahat Fermanı ile beraber daha sonra gelmiş olan 1876 Kanun-i Esasi'si, 1909 Kanun-i Esasi'si, 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ve 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'na zemin hazırlayarak Esasiye hukuku sahasında önemli bir işlev görmüştür.[1019] Bir başlangıç olarak 1839 Tanzimat Fermanı, Şer'î esaslara bağlı olmayan ve İlmiye zümresi mensuplarının kontrolü dışında daha çok Batı modellerine dayanan yasama girişimlerinin temelini oluşturmuştur. Denilebilir ki siyasî ve sosyal alanda bütün Os-

manlı tebaasının eşitliğine dayanan modern yasaların hazırlanmasında 1839 Hatt-ı Hümayunu bir dönüm noktası teşkil etmektedir.[1020]

Tanzimat Dönemi'nde, Batı'da ortaya çıkmış olan *rasyonalizm ve tabiî hukuk akımları*, 18. ve 19. yüzyılarda meydana gelmiş olan sistematik hukuk nazariyatı, aynı yüzyıllarda sosyal, siyasî, ekonomik vb. ilişkilerin değişmiş ve buna bağlı olarak yeni düzenlere ihtiyaç duyulmuş olması, merkezî bürokratik idarenin güçlenmesi, dış baskıların olması, milliyetçiliğe paralel olarak hukukun millîleştirilmesi, Osmanlı Devleti'nde adaletsizlik ve düzensizlik gibi çeşitli amillerle[1021] kanunlaştırma hareketlerine girişilmiştir.

Özetle kanun, Tanzimat siyasal kültürü ve hukukunun baş tacı ettiği bir kavramdı. Tanzimat yönetiminde bir yasa kültünden bile söz edilebilir. Kanunlaştırma hareketi, hukukî meşrûluk ve geçerlilik gibi modern temel hukuk kavramlarının ülkeye girişini haber veriyordu. Merkezî devlet aygıtının etkinlik gösterebilmesinin yolunun rasyonalize edilmiş yeni kanunlar çıkarmaktan geçtiği düşünülüyordu.[1022]

Kanunlaştırma hareketlerinden ilk sırayı *Ceza Kanunnâmesi* almıştır. Bilindiği gibi Tanzimat Fermanı, şahsî masuniyet prensibi getirmiştir. Şahsî masuniyetin teminatına ait prensiplerin başında ise cezaların kanüniliği ve hâkimin hükmüne dayanmaklığı prensibi gelir.[1023] Bu nedenle öncelikle Ceza Kanunnamesi ile işe başlanmıştır. Nitekim ihtiva ettiği esaslar, tatbikinde de görüldüğü üzere liberal fikirlere dayanan[1024] Gülhane Hattı'nda "...Bundan böyle Devlet-i Aliyye ve Memâlik-i Mahrûsemizin hüsn-ü idâresi zımnında bazı kavânîn-i cedîde vaz' u tesisi lazım ve mühim görünerek işbu kavânîn-i muktaziyenin mevâdd-ı esâsiyesi dahî..." denilerek yeni bir takım kanunlar yapılacağı ifade edilmiştir. Aynı çerçevede "... Kavânîn-i Şer'iyyeye muhalif hareket idenlerin kabahat-i sâbitelerine göre te'dibât-ı lâyıkalarının hiç rütbeye ve hâtır u gönüle bakılmayarak icrası zımnında mahsûsen Cezâ Kanunnâmesi dahi tanzim itdirilsün" denilerek, öncelikle Ceza Kanunnâmesi'nin çıkarılması istenmişti. Gerçekten de Gülhâne Hattı ile başlayan modern kanunlaştırma hareketi ve modern kanunlar çerçevesinde ilk adım Ceza Kanunnamesi'yle

atılmıştır.[1025] 1 Rebiülevvel 1256/3 Mayıs 1840 yılında büyük ölçüde Batılı devletlerin ceza mevzuatından yararlanılarak çıkarılan, Batı'daki tabiî hukuk ve rasyonalizm akımlarının ve Fransız İhtilali'nin gerçekleştirdiği eşitlik umdesinin tesirleri açıkça görülen[1026] Ceza Kanunnamesi, 15 Ramazan 1267/14 Temmuz 1851 ve 28 Zilhicce 1274/9 Ağustos 1858[1027] tarihlerinde olmak üzere üç kez tadil edilerek geliştirilmiştir.[1028]

Gülhane Hattı'nın ilanından altı ay gibi kısa bir zaman sonra Tanzimat Fermanı'nın bir devamı ve gereği olarak, Avrupa fikriyatı veya mevzuatından yararlanılarak[1029] "Şer'î çerçeve içinde"[1030] düzenlenmiş olan[1031] sözkonusu Ceza Kanunnamesi incelendiğinde tebaanın kanun önünde eşitliğinin ve Padişah tarafından tebaaya verilen hakların bir tür ifadesi olduğu görülür.[1032]

Lütfî'nin *Târîh*'inde belirtildiğine göre tertip ve neşrinden önce vuku bulan bazı hususlara da hükmü teşmil kılınan Ceza Kanunnamesi[1033] Şer'î hukuk ve örgütlenmelerden ayrılışın ilk örneği olup[1034] geleneksel Osmanlı hukukunun modernleşmesi yolunda atılmış önemli adımlardandır, hatta bu adımların Gülhane Hattı'ndan sonra ilki ve en orjinalidir.

Bir mukaddime ve toplam 41 maddeyi içeren onüç fasıl ve bir hâtimeden oluşan ve sınırlı sayıdaki suçları düzenleyen[1035] Ceza Kanunnamesi bir bütün olarak okunduğunda, Tanzimat Devleti'nin önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkan *ikiliği* ihtiva ettiği görülebilir. Ferman'da olduğu gibi bir yandan Batı'dan etkilenerek ortaya konan argümanlarla modern laik hukuka zemin hazırlanırken, bir yandan da Şeriat'tan, Şer'î kanunlardan söz edilmektedir. Bu durum göstermektedir ki Osmanlı Tanzimat Düzeni, yönetimini ülke içinde Din ile meşrülaştırırken, uluslararası ilişkiler düzeyinde yavaş yavaş dünyevî bir takım kanunlar ve kurumlarla meşrülaştırmaktadır.

Dünyevîleşmeye zemin hazırlaması bakımından bu kanunnamenin önemli bir özelliği de Tanzimat'ın bürokratik merkeziyetçi devlet niteliğini yansıtmasıdır. Özellikle iki maddeden oluşan sekizinci fasılda, ülke yönetiminde siyasî uzmanlaşmanın önemine işaret edilerek eyalet yönetiminin üç bölümden ibaret olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan brincisi Şer'î ve kanunî işlerin koruyucusu olan hakimler, ikincisi memleketin huzur ve

asayişinin temini, kanun ve nizamların korunması ile görevli askerî emirler ve müşirler; üçüncüsü ise maliye işleriyle görevli muhassıllar ve defterdarlardır. Bu görev ayrımı belirtildikten sonra her kesimin kendi işini yapması gerektiği, aralarında yardımlaşma olmakla birlikte birbirlerinden habersiz birbirlerinin işlerine karışmalarının yasak olduğu ifade edilmektedir. Buna göre eyalet yönetimi birbirinden müstakil üç otoriteye ayrılıyordu. İdarî otorite, adlî otorite ve muhassıllık ve defterdarlık otoritesi.[1036]

Onüçüncü fasıl da aynı uzmanlaşma ve görev ayrımını tekid etmiştir.

Görüldüğü gibi Ceza Kanunnamesi, devlet idaresinde bürokratik uzmanlaşmayı düzenlemiş ve bu da devletin dinin etki alanından yavaş yavaş çıkmasının alt yapısını oluşturmuştur. Bu kanun maddesi, tam olarak uygulanamasa da etkilerini göstermiş, İlmiyye sınıfının görev ve yetki alanlarının *sırf dinî alanlarla sınırlandırılmasının* yolunu açmıştır.

Her ne kdar başta Şeyhülislam Mekkîzâde Asım Efendi olmak üzere Ulema'nın önde gelen mensuplarından bir kısmı bu kanunnameye mühürlerini basmışsa da[1037] diğer pek çok reformda olduğu gibi bu kanunname de Ulema'yı olumsuz yönde etkilemiş, Ulema'nın devlet içindeki gücünün azalmasına neden olmuştur. Bu olumsuz etkileyiş, hem kanunnamenin içeriğinden, hem üslubundan, hem de uygulamada getirdiği sosyal-siyasal uzmanlaşma ve farklılaşmadan kaynaklanmıştır. Meselâ Ceza Kanunuyla Meclis-i Vâlâ'nın fonksiyonlarına, ceza davalarında temyiz mercii görevi yapması fonksiyonunun eklenmesiyle dinin ve geleneksel dönemin güçlü yönetici seçkinlerinden Ulema'nın yetki ve sorumlulukları kısıtlanmıştır.

Yine kısas gibi Şer'î prensiplerden söz edilmekle, Şeyhülislam'ın bazı yetkilerine vurgu yapılmakla birlikte cezaî olayların mahallî meclislere, bir bakıma *şibih-laik otoritelere* gönderilmesi de Kanunname hükümlerindendir. Bu da Osmanlı Devleti'nin dünyevîleşme ve modernleşmesinde önemli bir role sahiptir.[1038]

1840 tarihli Ceza Kanunnamesi'nde, din-devlet ilişkisi bağlamında dikkati çeken hususlardan biri de, bizzat veya özellikle Ulema'nın zikredildiği maddelerin varlığı ve bu maddelerde ceza

hukuku çerçevesinde ele alınan konuların türü meselesidir. Meselâ üçüncü faslın birinci ve ikinci maddelerinde Ulema ile Ashab-ı Merâtib'den sövme ve hakaret konularıyla ilgili olarak söz edilmekte ve bu noktada işleyecekleri suçların davasının Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'de görüleceği ifade edilmektedir.

Aynı şekilde rüşvetin konu edildiği beşinci faslın maddelerinde de Ulema, Vekiller, Vezirler, Askerî emirler, devlet ricâli ve diğer devlet memurlarıyla birlikte ve en başta zikredilmektedir.

Yedinci faslın dördüncü faslında da Ulema'nın ismi, görev alanlarına giren hususlardaki ihmallerle ilgili olarak geçmekte ve bu noktada Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'ye karşı sorumlu olduğu hükme bağlanmaktadır.

Ulema'nın bu kanunnamede direkt olarak yer almasının çeşitli nedenleri olabilir. Ulema'nın ahlakî, ilmî vs. durumunun devletin genel bozuluş ve gerileyişine paralel olarak kötüye gittiğini daha önce yeri geldikçe ifade etmiştik. Şimdi Ceza Kanunnamesi'nde de örneğin Ulema'nın rüşvetle ilgili ceza maddesinde zikredilmesinin bir nedeni, Ulema'nın rüşvetle olan yakılığını ifade etmek olabilir. Ama her halükarda bu durum, Ulema'nın sıradanlaşlığının, yeni Kalemiyye'nin etkisi altına girerek sıradan devlet memuru statüsüne doğru düşmeye başladığının göstergesidir. Gerçi bu, Ulema'nın örnek ve güçlü konumunun tekid edildiğini de gösterebilir; ancak olumsuzluklar ve cezalarla birlikte zikredilmesinin, Ulema'nın siyasî konumunun kötüye gittiğinin ve devletin İlmiyye'yi ihtar ettiğinin göstergesi olması ihtimali daha büyüktür.

Benzer bir durum, bilindiği gibi daha önce II. Mahmud döneminde gerçekleşmişti. O dönemde idarî ve adlî reform cümlesinden olmak üzere 1254/1838 tarihinde biri Kazasker, Kadı ve Nüvvab'a, diğeri memurlara mahsus iki ceza kanunu kabul edilmişti. Birincisi "Tarîk-i İlmiyyeye Dair Ceza Kanunnamesi", ikincisi ise Memurîn Ceza Kanunu ismiyle çıkmıştı.[1039] Ulema'yla ilgili olan Ceza Kanunu Ulemanın kamu görevlisi sıfatıyla cezai sorumluluklarını düzenlemekte, rüşvet gibi olumsuz uygulamaları önlemeyi hedeflemektedir.[1040]

Ceza Kanunnamesi'nde din-devlet ilişkisi açısından önemli olan bir başka husus, eski usûlü değiştirerek yeni tanzim esasla-

rı getirmiş olan[1041] Gülhane Hattı'na uygun olarak vaz edilen kanun maddeleri ve cezaların Müslümanlara ve Gayrimüslimlere (Milel-i Sâire) bilâ istisna eşit olarak uygulanacağını hükme bağlamasıdır.(Hatime)

Kanunname'yle ilgili mühim bir husus da maddelerden açıkça anlaşılacağı üzere liberalizm, rasyonalizm ve tabiî hukuk akımları ve Fransız Devrimi'nin etkisinde kalındığıdır. Özellikle Hatimede konulan kanunların, sadece devlet memurlarının değil, bütün toplum fertlerinin (efrad-i nâs) genel denetimleri altında bulunduğunun ifade edilmesi, bunun en açık göstergesidir. Ayrıca çeşitli maddelerde kanuna ve mevadd-i hukukiyeye vurgu yapılması, hürriyet gibi bazı kavramların özellikle kullanılması, Meclis-i Vâlâ'ya büyük yetkiler verilmesi, Şer'î-adlî, askerî ve malî işlerin ayrılması, mülkiyetle ilgili düzenlemeler, kanunların Müslim ve Gayrimüslim tüm tebaaya uygulanması prensibi vb. konular da Batı etkişini gösteren hususlardır.

Hukuk sosyolojisi açısından meseleye bakıldığında Ceza Kanunnamesi'nin hükümlerinden anlaşılmaktadır ki o dönemde, haksızlık, adalet ve idare mekanizmasında bozukluk, devlete güvensizlik, devlete karşı eylemler, kişi haklarını ihlal, rüşvet, görevi kötüye kullanma gibi hususlar, yaygın bir şekilde ortaya çıkmıştır.[1042] Bunlar, devletin dinî temellerinin zayıfladığını gösterdiği gibi çöküşe yaklaştığını da göstermektedir. İşte Osmanlı Devleti'nin çöküşten kurtulmak için yaptığı çalışmalardan biri, böyle bir ceza kanunnamesiyle suçları azaltmak veya gidermektir. Başka bir ifadeyle Ceza Kanunnamesi'nin ortaya çıkmasında sözkonusu olumsuzluklar etkili olmuştur.

Özetle 1840 yılında hazırlanan ve yürürlüğe konan Ceza kanununun, Osmanlı Devleti'nde hukukî dünyevîleşmenin başlangıcını oluşturduğu, Şer'î hukuktan ayrılma sürecinde önemli bir yere sahip olduğu, daha köklü hukuk reformlarının yapılmasına zemin hazırladığı söylenebilir.[1043]

1840 tarihli Ceza Kanunnamesi için sözünü ettiğimiz hususların, onun yeni bir biçimi olan 1851 tarihli Ceza Kanunnamesi, Kanûn-i Cedîd için de hemen hemen geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'yla Klasik Dönem devlet sisteminden hukukî manada yeni, çağdaş bir devlet teşkilatına doğru ilk adımı atmaya teşebbüs eden Osmanlı Devleti'nin[1044] Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma hareketlerinde ikinci önemli kanunname, 1265 Rebiülevvel başları/1849 Mart başlarında çıkarılan ve 5 Kasım 1850'den itibaren yürürlüğe girmek üzere yayımlanan[1045] *Kânunnâme-i Ticarettir*.[1046] Özel hukuk alanında ilk çıkarılan[1047] ve 315 maddeden oluşan bu kanunnâme, Fransız hukukundan alıntılar yapılarak[1048] ve liberal nazariyelerden etkilenilerek[1049] hazırlanmış kununları ihtiva etmektedir. İslam memleketlerine Avrupa hukukunun girişinde bu kanunname çok etkili olmuştur.[1050]

Ticaret Mahkemelerinin kurulmasından sonra ve sözkonusu mahkemelerde tatbik edilmek üzere yayımlanan Ticaret Kanunnamesi[1051] kısaca her türlü ticaret davalarının Ticaret Mahkemelerinde görülmesi esasını getirmiştir. Ancak Ticaret Mahkemesi bulunmayan kazalarda bu davalar ticaret kanunu ve usullerine göre mülkiye meclislerinde görülecektir. Bu mahkemelerin üstünde İstanbul'da kurulan İstinaf Divanı bulunacaktır. Gerek mahkemeler gerekse İstinaf Divanı Ticaret Nezareti'ne bağlıdır.[1052] Ticaret hukuku kapsamında değerlendirilebilecek olan Ticaret Kanunnâmesi, Osmanlı sosyal ve siyasî kültüründen çıkmış kanunlardan oluşmamış, Fransız ticaret hukukundan alınarak hazırlanmış kanunlardan teşekkül etmiştir.[1053]

Dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak adına Fransız Ticaret Kanunu'nun adaptasyonu ile çıkarılan [1054]Ticaret Kanunnamesi,[1055] çıkarıldığı dönemi ve şartları düşündüğümüzde, Osmanlı Devleti'nin fikrî, siyasî, sosyal ve ekonomik *liberalleşme*[1056] ve *laikleşmesi* yolunda önemli bir adım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ticaret Kanununa göre Batı mevzuatına uygun şirket kurulmasına kapı aralanmış, faiz kabul edilmiş,[1057] ticarî davalarda din ve mezhep ayrımı kaldırılmıştır. Doğal olarak bunlar Türkiye'de Devlet'in modernleşmesi ve laikleşmesi yolunda önemli hususlardır.

Ticaret Kanunnamesi'nin kabul edilmesi sürecinde yaşananlar onun laiklikle ilişkisini ortaya koyması bakımından önemli

görünmektedir: Kanunlaştırma hareketlerinde aktif rol oynayan M. Reşid Paşa, Fransız modeline dayanan bu Ticaret Kanununu hazırlatıp tasarı olarak 1841'de Meclis-i Vâlâ'ya getirdiği ve Şeriat'a uygun olup olmadığı sorulduğunda, "Şeriat'ın bu konuda yapacak bir şeyi yoktur" demişti. Reformcu Tanzimatçılar, aslında Ulema'yı, Şeriata ters düşen yasalarla kışkırtmaktan kaçınmaya çalışıyor[1058] görünüyorlardı, ama yine de yeri geldikçe, düşünce ve eylemlerini planlı veya plansızca ortaya koyuyorlardı. Bu sözden dolayı Mecliste hazır bulunan Ulema "bu küfürdür" diye itirazda bulunmuş, bundan dolayı da Abdülmecid M. Reşid Paşa'yı azletmiştir. Bu aslında Osmanlı Devleti'nin *meşrûiyet ideoloğu Ulema*'nın bir zaferiydi.[1059] Fakat bilindiği gibi Ticaret Kanunnamesi, bundan sekiz-dokuz yıl sonra 1849'da kabul edilmiştir.[1060]

M. Reşid Paşa'nın yukarıdaki söz ve davranışından, onun zihniyet dünyasında bir tohum olarak din-devlet, din-dünya ayrımının -bir sistem olarak laiklik türünden olmasa da- mevcut olduğu ve bunu Osmanlı Devleti'nde uygulamak istediği sonucuna varılabilir. Aynı şekilde Ulema'nın itirazından da bozuk durumuna rağmen hâlâ İlmiyye'nin anladığı ve gücü yettiği zaman, reformlara değil dünyevîleşmeye ve batılılaşmaya karşı olduğu, yerel kanunlaştırmaların yanında olduğu sonucu çıkarılabilir. Fakat sık görülmeyen bu tür tavır alışlar da zamanla yok olacak ve Tanzimat Devleti'nin teknik-askerî bürokrat yöneticilerinin etkin çalışmaları karşısında Ulema hep gerileyecek. pasivize olacaktır. Esasen yukarıdaki davranışı bile Ulema'nın Klasik Döneme nazaran güçsüzleştiğine ve aynı zamanda devletin de dinden yavaş yavaş uzaklaşmaya başladığına işarettir. Zira burada Ulema *tepkisel-ci* bir tavır göstermiştir. Bu, Ulema'nın dışarıya doğru kaydığını gösterir.

Nitekim Kanunnamenin 1849'da kabul edilmesinden de Ulema direkt olarak etkilenmiştir. Kanunnamenin ilanı, Şeriat çerçevesi dışındaki konularla uğraşan, Ulemadan bağımsız bir hukuk ve yargı sisteminin Türkiye'de resmen ilk kez tanınması idi.[1061] Bu aynı zamanda devlet içinde dinin kapsamına girmeyen bağımsız bir siyaset alanının oluşma sürecinin başlangıcı demekti.

Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma hareketleri çerçevesinde işaret etmemiz gereken hususlar'dan biri de Kasım 1846'da Tali-

mât-ı Umûmiyye ismiyle yayımlanan kararnamelerdir. Bu kararnameler, bir çeşit idare hukuku teşkil ederek yeni polis nizamnameleri ve Devletin bütün memurlarına yönelmiş bir eğitim ve öğretim tüzükleri ihtiva etmektedirler.[1062]

Hukuk düzleminde gerçekleşen kanunî yeniliklerden biri de daha önce zikrettiğimiz askerlikle ilgili değişikliklerdir. Tanzimat Fermanı'nda bilindiği gibi, askerî hizmetin yeniden düzenlenmesi gerektiği vurgulanmış ve bu çerçevede askerlikle ilgili yeni bir takım düzenlemelere girişilmiştir.

Bu noktada bizim özellikle üzerinde durmamız gereken husus, devletin laikleşmesi yolunda askerlik meselesinin ne ifade ettiğidir. Tanzimat, en önemli ilkesi olan eşitlik ruhuna uyarak askerliğin bütün Osmanlı tebaasına eşit olarak uygulanmasını kabul etmiş ve bu doğrultuda bir takım kanunlar çıkarmıştır.

1847'de Hıristiyan tebaanın kara ve deniz ordularında askerlik yapmalarını kabul eden bir kanun tasarısı hazırlanmıştır. Buna göre Hıristiyanlar, askerlik hizmetine mukabil dinin belirlediği bir vergi türü olan Cizyeyi vermekten muaf tutulacaklardı.

Ancak buna Hıristiyanlar karşı çıkmışlardır. Hıristiyan tebaa dinî sebeplerle nefret ettiği Müslümanlarla yan yana askerlik yapmak istememiştir. Bu nedenle Bâbıâlî, Hıristiyanların askerlik mecburiyetlerini ertelemek zorunda kalmıştır.[1063]

Tanzimat Dönemi'nde askerlik eşitlik prensibiyle uygulanamamışsa da bunun zeminini oluşturmuş ve 1857'de Cizye kaldırılarak yasa gereği askere alınmaları gereken Gayrimüslim tebaa için bedel-i askerî mecburiyeti getirilmiştir. Bu ise askerliğin eşitlik prensibiyle uygulanması ve Tanzimat öncesi dönemde askerlikte dinî bakışaçısı ölçü alınmışken Tanzimat sonrası dönemde askerlik konusunda din dışı bir anlayışın esas alınması demektir.

Tanzimat Dönemi'nin kanunlaştırma çabalarını zikretttikten sonra şimdi genel olarak bu çabaların din-devlet ilişkisi açısından ne anlama geldiğine kısaca işaret etmeye çalışabiliriz.

Üzerinde çalıştığımız dönemde çıkarılan Kanunname, Nizamname, Ferman, hukukî metinler, her ne kadar çok önemli değişiklikler getirmemişlerse de esasen getirdikleri yeni anlayışla, daha sonra çıkacak olan Arazi Kanunnamesi (1274/1858), Mecelle (1285/1869), Ticaret-i Bahriyye Kanunnamesi (1280/1864),

Usûl-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi (1278/1862), Ceza Kanunnamesi (1274/1858), Usûl-i Muhakemât-ı Hukukiye Kanunu (1297/1881), Usûl-i Muhakemat-ı Cezaiyye Kanunu (1296/1280)[1064], bunların hepsinden de önemlisi Islahat Fermanı gibi kanun, nizamname ve fermanların ve bilahere 1876 Kanun-i Esasî'sinin[1065] ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak *laik anayasal devlet*in oluşumunda büyük pay sahibi olmuşlardır.

Batı hukukundan etkilenerek ve taklitte bulunularak[1066] yapılan ve daha ziyade eşitliğin sağlanması amacıyla çıkarılan kanunlar, Osmanlı Devleti'nde hukuk tekliğini bozarak ikili bir hukukun oluşmasını sağlamış, bir yandan İslam hukuku uygulanırken, bir yandan da beşerî hukuk veya din-dışı hukuk uygulama alanına sokulmuştur. Bu ikilik zamanla dinî hukukun aleyhine beşerî hukukun lehine olmak üzere tekliğe doğru yönelerek ortadan kalkmıştır.

II. Mahmut'tan itibaren yapılan hukukî reformlar ve kanun çıkarmalarla Osmanlı Devleti'nin adalet anlayışı, Klasik Döneme nazaran değişme sinyalleri vermeye başlamış ve Tanzimat Dönemi'nde çıkarılan kanunlar, Devlet'in Batı hukuku ve haklar sistemi doğrultusunda[1067] hukukîleşmesinde etken olmuşlardır. Dolayısıyla Tanzimat kanunlaştırmalarını, Türkiye'nin çağdaşlaşmasının ve Devlet'in dünyevîleşerek laik bir hüviyete bürünme sürecine girmesinin en önemli yanı olarak görmek,[1068] yanlış olmasa gerektir.

Osmanlı Devleti'nde ilk defa Şeriat dışı kanunlar yapılmaya başlandığı Tanzimat Dönemi'nde,[1069] her ne kadar Gülhâne Hattı Hümâyunu, İslam'a ve geçmişteki başarılı dönemlere atıfta bulunsa da esasında siyasî, toplumsal meselelerin hallinde klasik yöntemlerin yanında Ulema'nın elinden çıkmayan din dışı çözümler getiriyordu. Ferman'da Devlet'in hüsn-i idaresi için vaz' ve tesisine gerek olduğuna dikkat çekilen *kavânîn-i cedîde*nin çıkarılması klasik Osmanlı-İslam kanunlaştırma ve meseleyi dinî kurallara göre çözme geleneğini terkederek Batı'dan iktibas edilmesi kapısını açmıştır.[1070]

Avrupaî nizam ve kanunlarla işe başlayan Tanzimat[1071] Hareketinin çıkardığı kanunnameler, direkt olarak dinî alana inhisar etsin ya da etmesin her halükarda daha sonra çıkarılacak kanun-

lara ve laikliğin oluşumunda önemli işlevler görecek kanun ve anayasalara zemin hazırlaması bakımından oldukça önemli girişimlerdir. Direkt olarak dinî alanın içinde yer almayan hususlarda yapılan hukukî reformlar dahi sözkonusu işlevlere sahip olmuşlardır. Çünkü hukukî hadiselerin sekülarizasyonu kendine mahsus sosyal bir mantık güder. Bu mantık, hukuk tarihi ve hukuk sosyolojisinin bize verdiği malumata göre şöyle cereyan etmektedir: Hukukta devletleşme ve laikleşme öncelikle dünyevileşmeğe en müsait olay ve hususlarda, bilhassa da ekonomik ilişkilerde görülmekte ve fakat meselâ dinî düşünce ve duygunun kalmaya daha elverişli olduğu aile kurumunun dünyevileştirilmesi daha güç gerçekleşmektedir.[1072] Osmanlı Devleti'nde de böyle olduğunu söyleyebiliriz.

Şu halde diyebiliriz ki kanunlaştırma hareketlerinin gösterdiği gibi Türkiye'de bugünkü manada laikliğin temeli Tanzimat geleneğiyle atılmıştır.[1073]

Tanzimat'ın önemli bir özelliği olarak üstten empozeci politikası gereği Osmanlı toplum yapısına uymayan[1074] Batı kaynaklı kanunlaştırma çabaları, meşrûiyetini dinden alsa ve İlmiye'nin desteğine sahip olsa bile, getirdiği devlet anlayışı, fonksiyonel uzmanlaşma, Halife-sultan'ın otoritesini sınırlandırmak gibi hususlar nedeniyle Ulema'nın iktidarını, yetki, fonksiyon ve sorumluluklarını sınırlandırmış, sadece dinî alana giren hususlarda söz sahibi olacak bir dinî mekanizmanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu, Ulema'nın, sosyal sistemde ideolojik üretim rolünün, tekno-askerî Tanzimatçı elit ve Avrupalı etki gerçeklikleri tarafından azaltılması[1075] anlamına da geliyordu.

İdeolojik üretimi ve özellikle Devlet'in dinî meşrûlaştırımında oynadığı kaynak rolle İlmiyye, devletin içinde etkin yöneticilik kazanmıştı. Ancak reform ve batılılaşma hareketleriyle bu etkinliği azalmaya ve nihayet Tanzimat'ta resmen geri plana doğru itilmeye başlamıştır. Tanzimat Dönemi'nde yasaların din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin herkese uygulanması ve bu bağlamda bir hukuk birliğine doğru yönelinmesi gibi yeni bir durumu başlatan kanunlaştırma hareketleri[1076] ile de Şer'î hukukun ve Ulema'nın dinî ideolojsinin yanında etkili bir rasyonel-teknik ideoloji kendini göstermiştir. Bu yeni ideoloji ve zihniyet, zamanla

dini devlet düzleminde etkisizleştirmeye başlayacak[1077] ve laikliğe giden yolu açacaklardır.

1839-1856 yıllarını kapsayan zaman diliminde din-devlet ilişkisi bakımından önemli gördüğümüz hukukî bir konu da din değiştirme (conversion), *irtidad, din-değiştiren ve mürted*[1078] ile ilgili değişimdir. Geleneksel Osmanlı hukukunun modernizasyonu, rasyonalizasyonu ve dünyevîleşmesinde sahip olduğu paydan ve Tanzimat Dönemi'nde yeni bir hukukî uygulamaya konu olmasından dolayı din değiştirme ve dinden dönme olgusunu, *hukukun laikleşmesi* konusu içerisinde ele almakta fayda görmekteyiz.

Tanzimat Dönemi'nde irtidad ve mürtedin cezası ile ilgili gelişmeler, iki aşamalı gerçekleşmiştir. Birinci aşamada II. Mahmud döneminde Rum Patriği'nin başvurusu üzerine Gayrimüslimler arasında *mezhep değiştirme*yi yasaklayan 1834 tarihli Ferman, özellikle Fransa ve İngiltere'nin -siyasî hedeflerini gerçekleştirmeye yönelik- istekleri doğrultusunda Müslüman milleti ilgilendirmediği de düşünülerek 1844'te[1079] feshedilmiş[1080] ve dolayısıyla Gayrimüslimler arasında mezhep değiştirme serbest hale gelmiştir.

İkinci aşamanın gerçekleşmesinde ise bizce bu birinci aşama etkili olmuş olabilir. İkinci aşamada Batı devletlerinin Müslümanların içişlerini ilgilendiren mürted meselesi gündeme getirilerek, Osmanlı Devleti'nden *mürtede idam cezası*nın kaldırılmasını istemişlerdir. Batılılar, bunu, Avrupa'da kalmanın şartı olarak getiriyor[1081] ve mürtede ceza vermenin *insan hakları*na aykırı olduğunu söylüyorlardı.

Selanik'te Kâtib Muhiddin namında birinin, irtidad suçuyla idam cezasına çarptırıldığı duyulduğunda, Frankfurt, İngiltere ve Fransa gazeteleri ve Batılı devletlerin büyük tepki göstermişler[1082] ve böylece olay uluslararası bir boyut kazanmıştır. Fransa ve İngiltere'nin İstanbul elçileri harekete geçerek Bâbıâlî'den mürtedlere Şer'î cezanın tatbik edilmeyeceğine dair resmî taahhüdler verilmesi talebinde bulunmuşlardır.

Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde İslam'dan dönenlerin cezası ölümdü.[1083] Bu ceza, Klasik Osmanlı ceza hukukunun önemli bir maddesini oluşturuyordu. Osmanlı Devleti, bu olaya tamamen dinî açıdan yaklaşmakta ve büyük önem vermektedir.

Bunu, 1840'lardan itibaren yapılan irtidad cezasının kaldırılması tartışmalarında da açıkça görebiliriz. Meselâ sözkonusu mürtede verilen ölüm cezası münasebetiyle, 1844 yılında İngiltere sefiri Lord Strattford'un, mürtedlere ölüm cezası getiren Şer'î hükümlere yönelik eleştirisine verdiği cevapta Rıf'at Paşa (1807-1856/57) şöyle demiştir:

"Mesâil-i siyasiyyede Avrupa'nın nesayihini daima hüsn telakki ederiz; Fakat umür-i diniyyede istiklal-i tâmmemizi muhafaza etmeğe muhtac ve mecburuz. Din, bizim kanunlarımızın esası hükümetimizin medar-ı istinadıdır. Bizim gibi Padişah dahi bu esasa dokunamaz. Vicdanınızı cerihadar eden muamelatı men edebiliriz ve bunu size suret-i mahremânede va'd u temin eyleriz; lakin ahkam-ı Şer'iyyeden birini fesh ve ilga eder yolda bizden bir emirnâme istemek, hükümetimizin temelini kazmak, tahrib etmek demektir. Teb'amızdan hiss-i itaatı ref' eylemek, Devlet-i Osmaniyye'yi sükun ve rahata muhtac olduğu iddiasıyla karma karışık etmekdir."[1084]

Cümlelerinden de anlaşıldığı gibi meseleye siyasî meşrûiyet bağlamında devlet-toplum ilişkisi açısından bakan S. Rıfat Paşa'nın sözlerine benzer cümle ve karşı çıkışları, Paris elçisi Nâfî Efendi'nin Fransız Dışişleri Bakanı Gizo ile yaptığı görüşmede ortaya koyduğunu görüyoruz. Burada Nâfî Efendi, Gizo'ya mürtedlerin idamının Şeriatın gereği olduğunu, Osmanlı Devleti'nin *dâire-i feyz-i bahire-i Şeriat*'tan ayrılmayacağını söylemiştir.[1085]

Bu konuda en fazla çaba harcayan ve Batılı devletleri ikna etmeye en çok çalışan belki de Nâfî Efendi'den sonra beşinci kez Paris elçiliğine tayin olan M. Reşid Paşa'dır. Reşid Paşa da Rıf'at Paşa ve Nail Efendi gibi Osmanlı Devleti'nin mürtede idam cezasından vazgeçemeyeceğini, çünkü mürtedin idamının şer'an farz olduğunu ifade etmiştir. Reşid Paşa, meselâ 27 Safer 1260 tarihli mektubunda belirttiğine göre Gizo'ya, mürted meselesinin basit işlerden olmadığını, basit işlerden olsa Osmanlı Devleti'nin tereddüt etmeden vazgeçebileceğini, oysa ahkam-ı Şer'iyye'nin kavânin-i akliyye gibi tağayyür ve tadil kabul etmeyeceğini, dolayısıyla mürtede idam cezasının kaldırılmasının, hiç kimsenin yedi iktidarında olamayacağını söyleyerek Devlet'in verdiği idam cezasını savunmaya çalışmıştır. Reşid Paşa, mürted meselesi için

Fransa kralı Lui Filip ile dahi görüşmüştür. Bu görüşmede Reşid Paşa'nın söylediği şu söz konumuz açısından ise hayli ilginçtir:

"Emr-i İlâhiyye'nin sebep ve hikmetini araştırmak ve cihet-i akliyyesini düşünmek bizlere göre memnu'dur."[1086]

İngiltere sefiri, mürtede idam cezasının kaldırılıp din değiştirme ve dinden dönmelerin serbest bırakılması gerektiğini söyleyerek Osmanlı Devleti'ne baskı yaptığında da aynı mantıkla Osmanlı Vekillerinin itirazıyla karşılaşmıştır. Örneğin Alî Paşa (1230/1814-1288/1871), bunun çok önemli bir konu olduğunu, irtidadın serbestliği konusunda Batılıların istediği taahhüdü Padişah'ı kabul etmesi durumunda artık İslam Milletinin Halifesi olamayacağını, saltanatını da uzun süre muhafaza edemeyeceğini vb. söylemiş, olayın sosyal sonuçlarına da işaret ederek, mürtede idam cezasının verilemeyeceğine dair diplomasi yoluyla teminat verilebileceğini, ancak bunu ilan etmenin avam sınıfı ile Ulema arasında çok şiddetli ve önlenemez bir taassup galeyanına sebebiyet vereceğini ifade etmiştir.[1087]

Bütün bu sözlere ve savunma biçimlerine rağmen, olayı insan hakları meselesi olarak gören Avrupa, üstün gelen taraf olmuş ve 1844'te Osmanlı Devleti, Batılıların isteği doğrultusunda hâlen ve istikbâlen mürted cezasının vukua getirilmemesi yolunda müessir sebepler istihsaline teşebbüs olunacağını yazılı olarak taahhüd etmiş,[1088] bilfiil mürtede ölüm cezasını kaldırmıştır.[1089]

Sonuçta mürtede idam cezasının kaldırılması, Batılıların istekleri doğrultusunda hukukîlik kazanmış ve geleneksel Osmanlı hukuk kurallarından biri, modern hukuk doğrultusunda kaldırılmıştır.

Hem mürtede ölüm cezasının kesin bir dinî emir olduğunu söylemek, hem de diplomatik yollarla istenen taahhüdün verilebileceğini söylemek çelişkilidir. İşin dikkati çeken bir yanı, Tanzimat bürokrat ve diplomatlarının, Avrupa karşısında kendi hukuk kurallarını savunurken düştükleri acz ve çelişkili durumdur. Hem Batı'nın istekleri doğrultusunda hareket ederek Devlet'i korumaya çalışmak, hem de geleneksel irtidad ve din yorumlarından daha katı bir şekilde Şer'î hükümlerin akıl dışı olduğunu söylemek ve mürtede ölüm cezasını savunmak bir acziyetin ifadesidir. Bu, M. Reşid Paşa ve arkadaşlarının aynı zamanda dinî

tutumlarında[1090] sebatkar olmadıklarını, bu aşamada dinî inanıştan kopmamakla[1091] birlikte din konusunda yeterli donanımdan yoksun olduklarını ve Avrupa devletlerine karşı dinî bir hükmü ve Osmanlı Devleti'nin hukuk anlayışını savunmaktan öte kendi onur ve itibarlarını koruma çabasına düştüklerini göstermektedir. Ancak Tanzimat devlet adamlarının söz ve tavırları aynı zamanda onların dine, devletle ilişkisi bağlamında fonksiyonalist bakış açısıyla yaklaştıklarını da ortaya koymaktadır. Özellikle son husus, Batılı devletlerle ilişkiler arttıkça batılılaşmanın fonksiyonel olarak daha çok olumlulanmasını ve dinin işlevsel boyutunun bir kenara bırakılmasını beraberinde getirecektir.

İrtidad meselesinde ortaya koydukları tavır ve dinî tutumlarından Tanzimat devlet adamlarının ayrıca Pozitivizm, Batı hukuk ve devlet felsefesinden etkilenmekle birlikte dinin bizzat kendisine müdahele ederek onu değiştirmek, reforme etmek ve tabir caizse protestanlaştırmak gibi bir hedeflerinin olmadığını da anlayabilmekteyiz.

Osmanlı Devleti'nin mürtede ölüm cezasında direnmesinin önemli bir nedeni, siyasî olsa gerektir. Zira ölüm cezası kalktığında ve irtidad serbest olduğunda pek çok toplu dinden dönmeler, din değiştirmeler peşpeşe gelebilirdi. Kuzey Arnavutluk'ta meydana gelen irtidad, yani *Krypto-Katholik* olayı[1092] ve Girid'de ikiyüz Müslüman ailenin *tanassur etmesi* olayı[1093] gibi sosyal dinî hadiseler bu cümleden olarak zikredilebilir.

Din-devlet ilişkisi bağlamında gerçekleşen hukuk reformlarından kanunlaştırma hareketlerini ele aldıktan sonra yine hukuk planında yapılan adlî teşkilatla ilgili reformlara geçebiliriz.

Kanunlaştırma çabalarında olduğu gibi *adlî teşkilatla ilgili düzenlemeler*de de Batı'nın etki ve baskısı açıkça görülmektedir.[1094] Sözkonusu etki ve baskıyla yapılan adlî teşkilatla ilgili tanzimler de diğer hukukî düzenlemeler gibi Osmanlı Devleti'nin laikleşmesinde büyük bir paya sahiptir.

Adlî teşkilat sahasında yapılan yeni düzenlemeler bahsinde öncelikle bürokratik merkeziyetçi Bâbıâlî'nin gelişmesinin de önemli bir aşamasını teşkil eden[1095] ve *Osmanlı parlamentarizmi*nin temelini oluşturacak en önemli idarî reformlardan sayılabilecek olan Meclislere[1096] değinmekte fayda bulunmaktadır; zira

Tanzimat Dönemi'nde kurulan ve yeni görevler verilen meclisler, daha çok hukuk alanında işlev görmüş, adlî teşkilatla ilgili düzenlemelerde aktif roller üslenmiş ve sonuçta Osmanlı Devleti'nin din-devlet ilişkisinin geleneksel gidişatının değişmesininde etken olmuşlardır.

Daha önceki kısımlarda bu meclislere yeri geldikçe işaret edilmişse de burada hukukî boyutları açısından işaret etmeye çalışacağız.

Eski esasları değiştirerek yeni düzenlemeler getirmeyi vaad eden Tanzimat Fermanı'nın[1097] hükümlerini uygulama planına geçiren Tanzimat yönetimi, Tanzimat düzenlemelerini takip etme, yeni kanun ve kararlar çıkarma gibi görevleri, II. Mahmut döneminde (1838) kurulmuş olan ve Ferman metninde yeni üyelerle takviye edileceği ve yapısına yeni biçim verileceği belirtilen Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye vermiştir.[1098] Reşid Paşa'nın Avusturya ve Prusya'daki örneklere bakarak,[1099] Fransa'daki Corps Legislatif ve Rusya'daki Senato'ya benzer bir biçimde[1100] düzenlemeye çalıştığı bu meclis, bir nevi *temyiz mahkemesi* görevini görüyordu.[1101]

Padişah Abdülmecid, Tanzimat'taki meclislerin temelini oluşturan[1102] bu meclisin Tanzimat esasları çerçevesinde kararlaştıracağı kanunlara müsade edeceğine ve değiştirilmesine izin vermeyeceğine resmen yemin etmiştir. Ayrıca bu hususu, Meclis-i Ahkam-ı Adliyye'nin yeni açılan binasına kavuşması münasebetiyle yapılan açılış töreninde yaptığı konuşmada da vurgulamıştır.[1103] Dolayısıyla Meclis hiç bir tesir altında kalmadan kararlar alan bir meclis haline getirilmiştir. Böylece imkan dahilinde kanunî, istişarî ve meşrûtî bir devlet hayatının temeli atılmış oluyordu.[1104]

1838'de kurulan Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâlî adlı meclisle, 1840'da birleştirilen Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliyye'nin[1105] yaptığı işlere bakıldığında devlet adamlarını muhakeme etmek hususunda da görevli olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Tanzimat esaslarına aykırı hareket ettikleri görüldüğünde devrin tanınmış devlet adamlarından Akif ve Nâfiz Paşalarla Gülhane Hattı'nın ilanı esnasında Sadrazam olan Hüsrev Paşa'nın, Meclis-i Vâlâ'nın kararı ile mahkum edildikleri görülmektedir.[1106] Ayrıca alınan kararla-

ra göre, idam cezası son tahlilde Meclis–i Vâlâ ve Halife-sultan'ın fermanı ile tatbik edilebilecekti.[1107]

Tanzimat'ın uygulamaya konulmasından itibaren Meclis-i Vâlâ adlî, malî ve idarî alanlarda görülen dava ve problemlerin müzakere edildiği yüksek mahkeme[1108] ve son temyiz mercii idi. Bu açıdan Meclis-i Vâlâ'yı bugünkü anlamda Yargıtay, Danıştay ve Sayıştayın fonksiyonlarını birlikte üstlenen ilk organize kurum olarak kabul edebiliriz.[1109]

1271/1854'de kurulan Meclis-i Alî-i Tanzimat veya kısa adıyla Meclis-i Tanzimat, bir yasama organı olarak faaliyete başlamıştır. Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliyye'nin bir kısım vazifelerini devralan[1110] ve başlangıçta bir bakıma vergi işini Meclis-i Vâlâ'ya bırakan Meclis-i Tanzimat[1111] daha sonra kanun yapma yetkisinin yanısıra vekilleri yargılamak, kanun ve nizamların icraatında yolsuz bir şey görürse, müzakere ile Sadâret makamına ihtar eylemek yetkileriyle donatılmıştır.[1112]

4 Rebiülevvel 1278/9 Eylül 1861'de Meclis-i Ahkam-ı Adliyye ile birleştirilerek ilga edilen Tanzimat Meclisi[1113] en üstün şûra niteliğinde bir meclis olup zamanla parlemantomsu bir nitelik kazanmaya bile başlamıştı.[1114]

Sonuç olarak gerek bu meclisler gerekse büyüklü küçüklü diğer bazı meclisler üstlendikleri görev ve gördükleri fonksiyonlarla adliye teşkilatında önemli değişiklikler yapmışlardır. Bu meclisler, özellikle büyük meclisler, bir yandan Halife-sultan'ın yetkilerini sınırlayarak, diğer yandan da dinin etkinliğini kısarak ve İlmiyye zümresinin yargı alanındaki yetkilerini sınırlandırarak dinî alanın kapsamı dışında laik uygulamaların ortaya çıkmasında etken olmuşlardır.

Adlî görev, yetki ve fonksiyonları olan sözkonusu meclislerin dışında, Tanzimat Dönemi'nde bir takım mahkemelerin de kurulmuş olduğunu görmekteyiz. Bu mahkemeler Klasik Osmanlı Devleti'nde var olan mahkemelerden farklı özelliklere sahiptirler.

Divân-ı Hümâyun'u bîn kenara bırakırsak Tanzimat'a kadar Osmanlı Devleti'nde genellikle tek hakimli ve tek dereceli klasik Osmanlı mahkemesi, yargı görevini sürdürmüştür.[1115] Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde üç tür mahkeme mevcuttu:1. Müslüman halk arasındaki medenî ihtilaflardan başka Müslüman tebaa

ile Müslüman olmayan tebaa arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve din farkı gözetmeksizin cinayet davalarını görmekle yükümlü *Şeriat Mahkemeleri*, 2. Gayrimüslim tebaanın, bağlı bulundukları cemaatlerin bünyesinde kurulmuş olan *Cemaat Mahkemeleri*, 3. Kapitülasyonlardan yararlanan yabancı devletlerin kendi vatandaşları arasında çıkan ihtilafları çözmekle görevli *Konsolosluk Mahkemeleri*.[1116]

Tanzimat'tan sonra bu mahkemelere başka mahkemeler de eklenmiştir. Bunlardan ilki *Ticaret Meclisi (Mahkemesi)*dir. Kısmen değişen ticaret dünyasının Osmanlı toplumuna yansıması, kısmen de Avrupalı diplomatların baskıları sonucu kurulan[1117] bu mahkeme 1840 yılında Ticaret Nezâreti'ne bağlı olarak kurulmuştur.[1118] Bu mahkeme, Osmanlı tebaası ile yabancı tüccarlar arasında çıkan ticarî davalara bakmak üzere oluşturulmuştur.[1119] Mahkeme, tüccarlar tarafından seçilen Şehbender ve Muhtar denilen azaların huzuriyle kurulurdu.[1120] Şeyhülislamlığın yargılama alanı dışında ilk kurulan mahkemeler olarak[1121] bu mahkemelerin gördüğü davalarda verilen kararlar temyize gidemiyordu.[1122]

Ticaret Mahkemesinin dışında, sarraflar arasında çıkan ihtilafları çözmek üzere Maliye Nezareti'nde Meclis-i Muhasebe (Receb 1256/1840); deniz ticaretiyle ilgili olarak çıkan davalara bakılmak üzere Liman idaresinin başkanlığı altında özel meclis (karma Deniz Ticareti mahkemesi)[1123] oluşturulmuştur. Ayrıca 1263/1847'de taşralarda ticarî mahiyetteki davaları görmek üzere özel meclisler kurulmuştur. Böylece yabancı tüccarlarla Osmanlı tebaası arasındaki davaların bu mahkemelerde görülmesine başlanmıştır.[1124]

Başkanı, Ticaret Nâzırı, üyeleri ise loncaların temsilcileri ile yerli ve yabancı beratlı tüccarların temsilcilerinden oluşan Ticaret Mahkemesi 1847 yılında Karma Ticaret Mahkemesine dönüştü. Tedricen ticarî, polisiye ve beşerî vak'aları Ulema'nın uhdesinden alan bir dizi mahkeme teşkilatının önemli bir adımı olan bu mahkemeler[1125] yedisi Osmanlı tüccarlarından ve yedisi Osmanlı tebaası Gayrimüslim tüccarlardan olmak üzere ondört üyeden oluşmuştur. Bu mahkemeler, hukukî ve cezaî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[1126] İlk olarak İstanbul'da ve daha sonra da İzmir, Edirne, Selanik ve Beyrut gibi önemli ticaret ve liman şehirlerin-

de kurulan Karma Ticaret Mahkemelerinden sonra 1853/1854 tarihinde önce İstanbul'da sonra eyaletlerde, 1840 tarihli *Ceza Kanununu* uygulamak üzere *Meclis-i Tahkikat* adı altında ceza mahkemeleri kurulmuştur. Eyaletlerdeki bu mahkemelerin başkanlığını vali yürütecektir. Mahkeme, cinsi ve mezhebi ne olursa olsun, Osmanlı tebaası arasında cinayet, hırsızlık vb. suçlara bakacaktır. Ceza Mahkemeleri, Osmanlı tebaası arasında çıkan aynı konudaki davalara bakmakla da yetkili kılınmıştır.[1127] Aynı şekilde küçük suçlara bakmak üzere Divan-ı Zabtiye adında bir mahkeme de kurulmuştur.[1128] Adlî dünyevîleşme açısından önemli bir gelişme de Osmanlı topraklarının bir çok yerinde tedrici olarak özel komisyonlar kurulmasıdır. Bu mahkemeler, karma mahkemelerde çoktandır uygulanan Avrupa Ticaret kanununu uygulayacaklardı. Mahkemelerde görev alan hakimlerin büyük çoğunluğu, Ticaret bakanlığında çalışanlar gibi en yüksek amirin başkanlık ettiği devlet memurlarıydı. Bu gibi davalarda bakanlık kendiliğinden temyiz mahkemeleri gibi çalışacaktı. Şeyhülislam'a müracaat, sadece müslümanları ilgilendiren davalarda ve o da tarafların davanın Şer'î esaslara göre görülmesini kabul etmeleri durumunda sözkonusu oluyordu ve kararı Umûr-ı Nâfia Müftisi veriyordu.[1129] Bu mahkemeleri daha sonra *Nizamiye Mahkemeleri*nin kurulması takip edecektir.[1130]

Yukarıda genel çerçevesini ortaya koymaya çalıştığımız Mahkemeler, bir yandan Avrupa devletlerine adlî sahada hukuken Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışma imkanı verirken,[1131] öbür yandan da Şeriat dışı mahkemelerin meşrûiyetinin belirlenmesine zemin oluşturmuş, dinin yargı alanındaki etkinliğini nispeten azaltmış, Şer'iyye Mahkemelerinin görev ve yetkilerini daraltmış, böylece adlî teşkilatın dünyevîleşmesinde etkili olmuşlardır.[1132]

Hukuk bağlamında yapılan reformlarla ilgili son olarak; Tanzimat'ın hukukî yenilikleri sonucu, Osmanlı siyasî sisteminde temel bir değişimin ortaya çıktığını, egemenlik ilişkilerinde meşrûiyet ve meşrûlaştırımın geleneksel anlamından kaymaya başladığını; otorite ilişkisi açısından ise Tanzimat'la birlikte devlet-toplum ilişkisinin, yönetilenin dinî temelde yöneticiye itaat etmesi biçiminden hukuk düzenini tesis edici belirli ve kesin kural ve kanunlara göre hareket etme biçimine dönüşmeye başladığını,

Osmanlı Devleti'nde siyasî otoriteye ilişin yapının geleneksel dinî bir çerçeveden sapmaya başladığını[1133] söyleyebiliriz.

Eğitimde

Hukuk alanında yapılan reformlar ve bu çerçevede kendini gösteren laikleşme emarelerini gördükten sonra şimdi de yine laikleşme işaretlerinin çok göze çarptığı eğitim olgusuna geçebiliriz.

Bilindiği üzere Klasik Osmanlı zamanlarında eğitim, Medreseye dayalı bir sistemdi. Şeyhülislam'ın başında bulunduğu Ulema'nın kontrol ve denetiminde bulunan Medrese sistemi, Osmanlı Devleti'nin yükselme zamanlarında nitelikli eğitim hizmetleri verirken, gerileme sürecinin başlamasıyla birlikte sözkonusu niteliğini kaybetmeye ve bozulmaya başlamış; yani devletin gerilemesine paralel olarak gerileme sürecine girmiştir.

Bu gerilemeyle Osmanlı eğitim sistemi, ehliyetsizlik, liyakatsizlik, iltimas, rüşvetle iş görme, ilmî yetersizlik gibi bir dizi olumsuzluklara düçar olmuştur. Medresede dersler, gerek program ve muhteva yönünden, gerekse Ulema'nın ilmî vukufiyetindeki gerileme açısından niteliğini kaybetmeye başlamıştır.[1134]

Islahat çabalarının başlayıp sürdürüldüğü zamanlarda da Osmanlı eğitim sisteminde ciddî düzenleme ve reform çabasından söz etmek mümkün görünmemektedir.

Kısaca Tanzimat Dönemi'ne gelindiğinde Medreseye dayalı eğitim sistemi, çökmeye yüz tutmuş, eğitim ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak, dünyadaki ilmî gelişmeleri takipten aciz bir durumdaydı. İlmiyye mensupları, istisnalar dışında, eski ilmî niteliklerini kaybetmiş, Batı'yı takip etmek gibi bir misyonu üstlenmediği gibi çöküş sürecine giren Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemini düzeltmek misyonunu da üstlenmemişlerdir. Ya da çöküş süreciyle birlikte Ulema'ya böyle bir misyon yüklenmemiş, Medreselerin ve eğitim sisteminin ıslahı için önemli girişimlerde bulunulmamıştır.

Her halükarda genel gerilemeye paralel olarak eğitim sistemi de gerileme sürecine girmiş ve bu süreçte Ulema'nın varlık alanları gittikçe daha da daralmıştır.

Tanzimat'ın ilanından sonra -her ne kadar Ferman'da direkt olarak eğitim konusundan söz edilmemişse de- reformların ger-

çekleşmesi, uygulanması ve benimsetilmesinde önemli fonksiyonları olacağından eğitime de el atılmıştır.

Daha önceki bahislerde yeri geldikçe belirttiğimiz gibi yenileşme ve modernleşme çabalarında, başlangıçtan bu yana bir takım eğitim reformları gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda deniz subayı ve mühendisleri yetiştirmek üzere 1773'de İstanbul Kasımpaşa'da açılan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun, askerî subay ve mühendisler yetiştirmek üzere 1796'da Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun (III. Mustafa) veya diğer adıyla Mühendishâne-i Sultanî (III. Selim zamanı), 1242/1826'da İstanbul veznecilerde açılan Tıbhâne-i Amire (öğretim dili Fransızca) ve 1832'de kurulan Cerrahhâne ile daha sonra 1838'de bu iki okulun birleştirilmesiyle oluşturulan Dâru'l-Ulûm-i Hikemiyye-i Osmaniyye ve Mekteb-i Tıbbiyye-i Adliyye-i Şahâne (II. Mahmud), 1826'da kurulan bazı okulların bağlı bulunduğu Evkaf Nezareti (II. Mahmud), 1834 yılında askerî ilimlerin tedris ve tahsili için öğrenime açılan Harp Okulu veya Mekteb-i Ulûm-i Harbiyye (II. Mahmud), dört yıllık zorunlu ilk öğretim (II. Mahmud), Rüşdiye okulları ve 1839'da açılan Mekâtib-i Rüşdiyye Nezareti (II. Mahmud) ve bu düzlemde Şubat 1839'da açılan Mekteb-i Maarif-i Adliyye veya diğer bir isimle Mekteb-i İrfaniyye (II. Mahmud) ile Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye (II. Mahmud), 1838'de açılan Meclis-i Umûr-i Nâfia (II. Mahmud) gibi okul, meclis ve faaliyetler zikredilebilir. Fransız, İngiliz, İşveç vb. hocaların da görev yaptığı sözkonusu okullarda Batı dili olarak Fransızca okutulmuştur.[1135] Bütün bunlar düşünüldüğünde, Ulema'nın da aktif olarak yer aldığı eğitim reformları, özellikle II. Mahmud zamanında, okul, bakanlık ve meclis bazında yapılan eğitim reformları Tanzimat Dönemi'nde sistemleşmeye başlayan Osmanlı modern dünyevî eğitim sisteminin çekirdeğini teşkil etmişlerdir.[1136]

Fakat her halükarda diyebiliriz ki Tanzimat'a kadar Devlet'in memur ihtiyacını Enderun mektebi, orduda subay ve uzman ihtiyacını ise özellikle II. Mahmud devrinde kurulan Harp ve Tıp okulları sağlamakta idi.

İlköğretim mektepleri ile yüksek okul ve üniversite vazifesi gören Medrese, Ulema'nın idaresi altındaydı.[1137] Dolayısıyla diğer pek çok alanda olduğu gibi eğitim alanında da önemli deği-

şim ve farklılaşmaların ortaya çıktığı Tanzimat Dönemi, dönüm noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fakat eğitim konusunun Tanzimat Fermanı'nın metninde yer almaması, ilginç ve eksik bir durum olarak görünse de esasen bu, o zamanın siyasî şartlarıyla ilgili bir durum olsa gerektir. Uluslararası ilişkiler noktasından meseleye baktığımızda eğitim konusunun Ferman'a girmemesi, anlaşılabilir. Ferman'a girmemiştir, ama eğitim de çok önemlidir ve eğitimde reform yapılmadan Ferman'da sözü edilen eşitlik temelindeki düzenlemelerin yapılması da çok zordur. Bu nedenle de en önemli düşünceleri "neşr-i maarif ve ta'mim-i terbiye ile devleti usül-i cedîde-i Avrupa'ya tevfikan tanzim etmek hususu"[1138] olan Tanzimatçılar eğitime önem vermeye çalışmışlardır. Diyebiliriz ki Abdülmecid ve Tanzimatçı Bürokratlar, modernleşme ve yenileşmenin eğitim sayesinde gerçekleşebileceğinin bilinciyle hareket ederek sırası geldiğinde eğitime kendi çaplarında önem vermişlerdir.

Belirtmek gerekir ki Tanzimat'ın ilanından 1845 yılına kadar eğitimde ciddî bir yeniden düzenleme veya yapılanmadan söz etmek zordur.[1139] Bu zamana kadar Tanzimat eğitimi, önceki dönemden devraldığı mirasla idare etmiştir.

1845 yılında Halife-sultan Abdülmecid Bâbıâlî'ye gelerek Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'de bir Hatt-ı Hümayun okutmuş[1140] ve bu Hatt'ta özetle Tanzimat'ın o ana kadar başarısız olduğunu, bu başarısızlığın ortadan kalkmasını sağlayacak olan şeyin, eğitim olduğunu; dolayısıyla ulûm, fünûn ve sanayi' eğitimi yapacak mekteplerin açılması gerektiğini söylemiştir.

Bu Hatt-ı Hümayun'un okunması üzerine geçici özel bir eğitim komisyonu oluşturuldu. Daha sonra Şeyhülislam olan Arif Hikmet Bey (komisyon başkanı)[1141], Vak'anüvis Said Efendi, Dışişleri Bakanlığı müsteşarı Ali Efendi, Divan Birinci Tercümanı Fuad Efendi gibi reform çabalarının içinde yer alan kimseler, bu komisyona girdiler. Komisyon müzakereler sonunda eğitimle ilgili çalışmaları düzenleyen önemli bir kanun hazırladı. Bu kanun, bir Dâru'l-Fünûn kurulmasını, ortaokulların açılmasını, mekteplerin mümkün olduğunca İlmiyye'nin kontrolünden alınıp hükümetin idaresine verilmesini içeriyordu. Mekâtib-i İbtidâiyye'nin olduğu gibi bırakılması ve ibtidaî tahsilin bedava ve

zorunlu olması da ilan edilmişti. Rüşdiye de bedava olacaktı. Kanun, II. Mahmud zamanında tesis edilen özel mektepler ve bilhassa memur olacak gençler için açılmış olan Sultan Ahmed ve Süleyman Camiilerindeki dersleri, Mekteb-i Tıbbiyye ile Mekteb-i Harbiyye'yi ıslahı öngörüyordu.[1142]

Abdülmecid'in gerek 1845 Hatt-ı Hümâyunu, gerekse 1262/1846'da Tanzimat'ın halk katındaki yansımalarını görmek için Rumeli taraflarına yaptığı gezi sonrası verdiği Hatt-ı Hümayun,[1143] genelde Tanzimat Hareketi'nin, özelde ise eğitim reformlarının hızlanması ve yaygınlaşmasında önemli etkiye sahip olmuştur.[1144] Gezi sonrası verdiği Hatt-ı Hümayun'da dinî meşrûlaştırımı ortaya koyması açısından önemli bir nokta bulunmaktadır. Hatt-ı Hümayun'un, Şeyhülislam ve Ulema'nın halk katındaki saygınlıklarına ve Tanzimat için çok çalıştıklarına işaret etmesi, Ulema'nın Tanzimat Hareketine katkılarını ortaya koyduğu gibi, Devlet'in meşrûiyetini sağlamada İlmiyye'nin fonksiyonunu da göstermektedir.

Özetle, 1845-46 yılları, Tanzimat içinde eğitim noktasında dönüm noktası olarak tespit edilebilir. Mevcut okullar ve Medreselerden farklı olarak devlet okulları, ilkokullar, ortaokullar ve bir üniversite açılmasına karar verilmesi, bu tarihlerde olmuştur.[1145]

Eğitim çerçevesinde yapılan reformları biraz daha açarak ele almaya çalışırsak; 1845'de eğitime önem verilmesi gerektiğini vurgulayan Hatt-ı Hümayun'un okunmasının ardından geçici bir komisyon, *Meclis-i Mearif-i Muvakkat* kurulmuştur. Bu meclise seçilen üyeler, 24 Safer 1261/4-5 Mart 1845 tarihinde işe başlamışlardır. Avrupa'da öğrenim görmüş Harbiye müdürü Emin Paşa, Keçecizade Fuad Efendi gibi Batı dil ve kültürüne aşina kimselerin üye olduğu Meclis'e başkan olarak İlmiyye'den Meclis-i Vâlâ üyesi Melekzâde Abdülkadir Efendi atanmıştır. Meclisin diğer bir çok üyesi de yine İlmiyye mensubudur.[1146]

Meclisi-i Mearif-i Muvakkat, özetle yukarıda değindiğimiz bir dizi kararlar almıştır. Bunlar, Sıbyan mekteplerinin reorganizasyonu, Rüşdiye okullarının geliştirilip yaygınlaştırılması, yüksek okul olarak Darülfünûn'un açılması şeklinde ifade edilebilir. Meclis, bu kararın akabinde sözkonusu okulların kitaplarını ya-

zacak, yönetmeliği bulunan bir uzmanlar topluluğu olan Encümen-i Dâniş'in kurulmasını ve bu okulların problemleriyle sürekli olarak ilgilenecek Meclis-i Maarif-i Umûmiyye'nin kurulup faaliyete geçmesini karara bağlamıştır.[1147]

Bu kararın ardından faaliyete başlanarak Meclis-i *Mearif-i Umûmiyye* kurulmuş (1846) ve başkanlığına da meşhur matematikçi Ferik Emin Paşa getirilmiştir.[1148] Meclis-i Vâlâ reisi Rif'at Paşa ve Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa'nın sorumluluğunda kurulan ve altı üyesi bulunan Meclis'de Ulema'dan üyeler de her zaman olduğu gib mevcuttu.[1149]

Meclis-i Mearif-i Umûmiyye'nin kurulmasıyla birlikte işlevsiz hale gelen veya fonksiyonu tamamlanmış olan Meclis-i Muvakkat lağvedildi. Çünkü geçici meclis tarafından hazırlanan reform paketini hayata geçirmek ve devletin genel eğitimiyle ilgili hususlara bakmak, artık sözkonusu meclisin görev alanındaydı.[1150]

Meclis-i Mearif-i Umûmiyye'nin kurulması, -Ulema'nın desteğine rağmen- eğitimde dinin geniş alanlarının daralması, İlmiyye'nin görevlerinin sınırlandırılması ve dolayısıyla eğitimde dünyevîleşmenin başlaması açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bugünkü eğitim teşkilatının şekillenmesinde bu meclisin küçümsenmeyecek rolü olmuştur.[1151]

Hiyerarşik düzlemde Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-i Adliyye'nin altında ve diğer tüm meclislerin üstünde yer alan Meclis-i Mearif-i Umûmiyye,[1152] eğitimde büyük yetki ve sorumluluklara sahipti.

Mezkur meclisin kuruluşunu Mekâtib-i Umûmiyye Nezareti'nin kuruluşu (7 Şevval 1262/Eylül 1846) izledi.[1153] Es'ad Efendi'nin nazırlığına atandığı Nezaret, eğitimi sorumluluğuna almıştır. Fakat yapılan bir düzenlemeyle Sıbyan ve Rüşdiye Mektepleri, Mekâtib-i Umûmiyye Nezaretinin idaresine, Harbiyye ve Tıbbiyye gibi askerî mektepler ise özel durumları dikkate alınarak Nezaret'in idaresi altına alınmayıp eskiden olduğu gibi Seraskerliğe bırakılmıştır.[1154]

Bu nezaretle birlikte ilk, orta, hatta bir bölümüyle yüksek öğretim İlmiyye'nin elinden çıkmaya ve hükümet idaresine geçmeye başlamıştır.[1155] Bu ise Tanzimat Dönemi'nin önemli icraatlarından biri olup bir yandan Osmanlı eğitimindeki birliği bozarken diğer yandan da bir bakıma *laik eğitimin*[1156] ve modern *tevhid-i tedrisatın* da zeminini hazırlamıştır.

Bu gelişmelerden sonra Meclis-i Mearif-i Umûmî'nin Geçici Meclis'ten devraldığı görev ve programlar çerçevesinde açılması planlanan Darulfünûn (leylî)[1157] binasının temelleri, Ayasofya civarında bulunan eski Darbhane ile Sultan Sarayı arasında atıldı (1846). Ancak yapımı yaklaşık yirmi yıl sürmüştür.[1158] Böylece Tanzimat boyunca Darulfünûn açılamamıştır.

Tanzimat Devleti'nin, Kemal Efendi'nin[1159] öncülüğünde açtığı okullardan biri de *Dârulmaarif*'tir. Rüşdiyelerle Darulfünûn arasında bir noktada bulunan orta öğretim düzeyindeki bu okulun açılışı, Abdülmecid, Şeyhülislam Arif Hikmet Bey, M. Reşid Paşa ve diğer bazı devlet erkanının ve ilim adamlarının huzurunda yapılmıştır.[1160] Bu okulla ilgili olarak konumuz bağlamında ilgi çekici bir hususu zikretmek faydalı olabilir. Devlet memuru da yetiştirecek olan Darulmaarif, Abdülmecid tarafından başarılı bulunmuş ve Abdülmecid, başarılı gördüğü bu okula Şehzade Murat Efendi ile Fatma Sultan'ı ellerinden tutarak bizzat götürmüş, okulu açan Kemal Paşa'ya teslim ederek bu okulda okutmak istemiştir.[1161] Belki ilk bakışta önemsiz gibi görünen bu olay aslında Osmanlı eğitim sisteminde modernleşmenin işaretlerini vermektedir. Sultan'ın tavrında, Saray'ın dışındaki eğitime ve üstelik Medrese dışı bir eğitime ilgi göstermesi, Şehzade eğitiminin Saray dışına çıkması dikkat çekmektedir.

Tanzimat'ın eğitim politikasının bir sonucu olarak kurulan *Darulmuallimîn-i Rüşdî*'yi de Tanzimat'ın yeniliklerinden addetmek gerek. Rüşdiyelere öğretmen yetiştirmek üzere 16 Mart 1848'de İstanbul Fatih'te açılan bu okul, kuruluş ve faaliyetlerinde her ne kadar Ulema yer alsa da yine de eğitimin İlmiyye'nin elinden çıkmasında ve tabiatıyla *eğitimin laikleşmesi*nin temellerinin atılmasında işlev görmüştür.

Meclis–i Mearif–i Umûmiyye ve Rüşdiyye mektepleri,[1162] bilhassa merkezin emirlerine ve Tanzimat bürokrasisine bağlı yeni bir memur kadrosu oluşturmak amacıyla Reşid Paşa'nın öncülüğünde şer'î makam ve mevkilerden bağımsız olarak oluşturulmuştur. Meclis-i Maarif'e bürokratlar egemendi. Mekâtib-i Umumiyye Nâzırı Kemal Efendi, Reşid Paşa gibi Kalemiyye'den yetişmişti. Yeni mekteplerin programları ve imtihanları Bâbıali'nin ihtiyaçlarına göre tertip ediliyor ve mezunları Bâbıalî kalemlerine

getiriliyordu. Kısaca Reşid Paşa, devlet otoritesini reformları gerçekleştirecek bir bürokrasinin elinde toplamak suretiyle Osmanlı Devleti'ni modernize edeceğini düşünüyordu.[1163] Bu düşünce gerçekleşirken de doğal olarak İlmiyye Teşkilatı'nın yetki, görev ve fonksiyon alanları küçülüyor ve tabii ki kurumlarda dünyevileşme gerçekleşiyordu.

Tanzimat Dönemi'nde eğitim alanında yapılan reform çabalarından *Encümen-i Dâniş*'in kurulması olayını zikretmemiz şarttır. Fransız Akademisi (Académie Française) tarzında düşünülen Encümen-i Dâniş, ders kitapları ve halkın genel eğitimi için kitaplar hazırlamak, Türkçe'ye ilmî eserler çevirmek, Türk dilini geliştirmeye çalışmak gibi amaçlarla Meclis-i Maarif'in teklifiyle kurulup faaliyete başlamış (18 Temmuz 1851) bir müessesedir.[1164] Tanpınar'ın hakikatte diğer Avrupa ülkelerindeki gibi bizim de uluslararası ilim ve düşünce hayatıyla temasımızı sağlayacak bir akademi olduğunu söylediği[1165] Encümen-i Dâniş, Osmanlı Devleti'nde ilk kez ortaya çıkmış bir ilim topluluğunu ifade etmektedir. Kuruluşu M. Reşid Paşa'nın ikinci Sadrazamlığına denk düşen Encümen-i Dâniş'in[1166] kuruluş ve faaliyetlerinde Ulema aktif olarak yer almıştır.[1167]

Kırk asıl, kırk da muhabir üye olmak üzere toplam seksen üyesi bulunan Encümen-i Dâniş'in asıl etkinliğini Tanzimat Dönemi boyunca Türkçe'nin sadeleştirilmesi, modern bilim anlayışının tohumunun ekilmesi ve dolayısıyla Türkiye'de *bilginin laikleştirilmesi*nin temellerinin atılmasında aramak lazımdır.

Encümen, Cevdet ve Fuad Efendiler -sonradan Paşa oldular- tarafından yazılmış olan *Kavâid-i Osmaniyye* adlı kitabı[1168] Padişah'a sunmuştur. Bu eser Türkçe'nin gramerine dair müstakil orijinal bir eserdir. Encümen daha sonra bir lügat yazılmasına karar vermiş, ancak bu uygulanamamıştır.[1169]

Encümen, ayrıca Subhi Paşa'nın İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini tercüme etmesini kararlaştırır. Voltaire'den tercüme yapılır. Tarihle ilgili çeşitli kitaplar yazılır. Ayrıca Ahmed Cevdet Efendi'ye herkesin anlayabileceği sade bir dille, Hammer'in tarihini tamamlayacak bir tarih çalışması ısmarlanır. 1774 vekayiinden başlayan *Târîh-i Cevdet*, bu teşebbüsün bir sonucudur.[1170]

İlim Tariki'nden gelen Cevet Paşa'nın sade, anlaşılır bir dille

yazdığı tarih kitabı, Türkiye'de modern tarih anlayışının da temeli sayılır. Ayrıca dilde sadeleştirme çabaları, din dilinin etkinliğinin zayıflamasına ve dinî ifadelerin siyaset, eğitim gibi alanlardan başlayarak yoğunluklarının kalkmasına zemin hazırlamıştır. Bunda da sadeleştirmeyi savunan Cevdet Paşa bilerek ya da bilmeyerek pay sahibi olmuştur.

*Bilginin laikleştirilmesi*nde payı olan önemli bir birim de Tercüme Odası'dır. 1832'de kurulan Tercüme Odası 1839'dan sonra adeta bir mektep haline gelmiştir. Tanzimat'la birlikte Tercüme Odası'na Türklerin getirilmesi ve orada yabancı dil öğrenen yeni neslin gelişmesi, Saray ve Bâbıâlî Osmanlıcasının çözülmesinde rol oynamıştır. Bu çözülmede Fransızca'nın etkisi, sadece sözcükler ve üslup açısından değil, kavram ve anlamlar bakımından da bu kanalla başlamıştır.[1171]

Tanzimat Dönemi'nde Alî, Fuad ve Safvet Paşaları yetiştiren Tercüme Odası, sadece yeni yetişenlere yabancı dil öğretmekle kalmaz, yavaş yavaş yeni bir dünya görüşünün, yeni bir siyasî bakış açısının ortaya çıktığı ileri bir muhit olur.

Batılılaşma düşüncesinin siyasî bir mücadele fikriyle beraber yürümesi, yeninin bütün düşünce ve sanat hayatını kuşatması nisbeten sade dil ve düzgün nesir endişesinin ön safta yer alması gibi vakıalar, bu kalemde kendiliğinden oluşan ortamın tabii ürünleridirler.[1172]

Gerek Encümen-i Dâniş ve Tercüme Odası, gerekse önceki dönemden kalma Mekteb-i Tıbbiyye, Mekteb-i Harbiyye ve Mühendishâne, Türkiye'ye Avrupa bilgisinin taşınıp yerleşmesinde ve Türkiye'de *eğitimin sekülarizasyonu*nda büyük rol oynamıştır.[1173]

Bu noktada Tıbbiyye'nin, eğitimin batılılaşması, pozivistleşmesi ve laikleşmesinde sahip olduğu pay konusunda bir kaç hususa işaret etmek faydalı olabilir.

Açılmasındaki gaye orduya gerekli olan müslüman tabibler yetiştirmek olan Tıbbiyye'ye, Tanzimat'ın ilanından sonra izlenen eşitlik siyaseti gereği Müslüman olmayanlar da girmeye başlarlar. Bu okulda tedrisat Fransızca'dır. II. Mahmud döneminde D. Bernard'ın Tıbbiyye'de Pozitivist eğitimin etkinliği noktasında rolü büyük olmuştur.

Tıbbiye'nin eğitim planındaki laikleşmeye asıl katkısı, materyalist ve pozitivizt bakışaçısıyla yazılmış kitapların, okul öğrencilerinin ellerinde dolaşmasında aranabilir. Baron d'Holbech'in, Tanrının varlığına inanmanın saçmalığını ispata çalışan eseri *Systéme de la Nature,* Diderot'un *Jaques le Fataliste*'inden, *Le Compére Mathieu*'den metinler, bu cümledendir. 1847'de Tıbbiye'yi ziyaret eden Mac Farlane'nin belirttiğine göre, Fransız Devrimi'ni hazırlayan materyalist ve pozitivist filozofların hemen tüm kitapları burada okunmaktaydı.[1174] Bu, Türkiye'de pozitivist eğitim ve siyasetin temellerinin Tanzimat'la yeşermeğe başladığını göstermektedir. Bu pozitivist temeller, daha sonraki yıllarda tercüme, dernek ve cemiyetler bazında Türkiye'de Pozitvizm'in çok yaygın bir şekilde kendini göstermesine neden olmuştur.[1175]

Tanzimat Dönemi'nde eğitim alanında bu önemli faaliyetlerin yanında başka bir takım yenilikler de gerçekleştirilmiştir. Meselâ 24 Ocak 1847'de İstanbul civarında bir Ziraat Mektebi açılmıştır. Bu okula 5 Mart 1847'de Amerikalı bir hoca da tayin edilmiştir.

Yine 1842 veya 43'de Askerî Tıbbiyye'de kadınlar için bir Ebe Mektebi ve kursu açılmıştır.[1176] Ekim 1846'da bugünkü Harp Akademilerinin temelini oluşturan, Etat-Major sınıfı ismi altında kurmay sınıfını yetiştirmek üzere bir müessese tesis edilmiş, askerî okulların orta öğretim kısmını teşkil etmek için ordu merkezlerinde 15 Mayıs 1845'de, üç yıl süreyle öğretim yapan Askerî idadî mektepleri açılmaya başlanmıştır. Öğrenciler, üç yıllık bu okulu bitirip İstanbul'daki Harbiyye İdadisi'nde 4. sınıfı okuduktan sonra Harp Okuluna girmeye başlamışlardır. Böylece askerî eğitimde lise, üniversite ve üniversite üstü kademeler tamamlanmış oldu. Ayrıca eğitim sistemine uygun bir şekilde çok miktarda askerî idadî ile, askerlik için diğer meslek okulları zaman zaman harp Okulu sınıfları içinde açılmaya çalışıldı. Meselâ 22 Ocak 1849'da Veteriner şubesi üç yıllık olarak açılmış ve 1852'den itibaren mezunlarını vermeye başlamıştır. Yine Harp Okulu bünyesinde Harita subayı yetiştirmek amacına matuf bir harita şubesi açılmıştır.

Askerî okullardaki bu reorganizasyon ve yenilikler, 17 Nisan 1847'de yayımlanan Mekteb-i Cedîd-i Harbiyye-i Şahâne'nin iç

idaresine dair Kanunnâme adlı iç tüzüğün tespiti ile bir nizama bağlandı. Bu nizamnâme ile bir Askerî Maarif Meclisi ve askerî meslek ve teknik okullarına öğrenci yetiştirmek üzere Fen İdadisi kuruldu. Askerî Tıb Mektebi de, 4 Ağustos 1840'da kurulan Meclis-i Umûr-u Tıbbiyye'nin diplomasız doktor operatör, ebe ve dişçileri tasfiye etme kararıyla faaliyetlerine başladı.[1177]

Geçici meclisin programladığı ve Meclis-i Mearif-i Umûmiyye'nin icraata koyduğu hususlardan biri de Sıbyan okullarının düzenlenmesi ve yeniden organizasyonu meselesidir. Bu noktada belki de en önemli icraat, Sıbyan okulu hocaları talimatnamesi olarak Maarif Meclisi tarafından bir yönetmeliğin hazırlanmasıdır. 8 Nisan 1847'de düzenlenen bu program ve yönetmelik[1178] Sıbyan okulları programlarını düzenlemeye matuf esaslı bir girişim olarak görülebilir. Esasen II. Mahmud zamanında da benzer bir takım düzenlemeler yapılmak istenmiştir, fakat bu yeni yönetmeliğin bazı farklılıkları ve orjinalitesi bulunmaktadır.1179 Bu noktada dikkati çeken hususlardan biri, bu yönetmelikle modern metodlu öğrenime ilk adımların atılması, öğrenimin dört yıl olarak zorunlu tutulması, Türkçe okuma ve yazmaya yönelik derslere vurgu yapılmasıdır. Fakat burada göze batan en önemli husus belki de Tanzimat'ın merkeziyetçi bürokratik zihniyetinin ürünü olarak eğitim esaslarının yönetimin tekelinde belirlenmesi, yani *eğitimin merkezileştirilmesi*dir. Bu da Medreselerin aleyhine bir durumdur. Bu durum da modern *tevhid-i tedrisata* zemin hazırlayan hususlardandır.

Tanzimat Devleti'nin Medrese ile ilgili olarak yaptığı bir düzenlemeden de söz edebiliriz. 1270/1853 yılında Şer'iye Mahkemeleri için Kadı/Hakim yetiştirecek bir okul açılmıştır. Bu okul, Meşihat'a bağlı olarak açılan *Muallimhâne-i Nüvvâb* adlı Medresetü'l-Kudat'tır.[1180] Bu okulun açılmasını sağlayan makam aslında Şeyhülislamlıktır. Şeyhülislam Meşrebzâde Arif Efendi Medresenin ıslahatı için kendi çapında uğraş vermişe benzemektedir. Arif Efendi, Adliyye teşkilatına girecekler için imtihan usulünü getirmiş ve sözkonusu Medreseyi kurarak Kadıların daha iyi yetişmelerini sağlamayı amaçlamıştır.[1181]

1839-1856 periyodunda yapılan reorganizasyonlar, başta Islahat Fermanı'na eğitimin önemli bir madde olarak girmesi ol-

mak üzere kısa zamanda sonuçlarını vermeye başlamıştır. Islahat Fermanı'nın ilanından sonra aynı çizgi daha da netleşerek devam etmiştir. Tanzimat Dönemi'nde yapılan eğitim düzenleme ve icraatlarının önemli meyvelerinden biri, eşitlik ilkesi çerçevesinde *Meclis-i Muhtelit-i Maarif*'in kurulmasıdır (Nisan 1857). Bu meclis, bir Müslümanla, diğer din ve mezheplerden olmak üzere altı üyeden oluşuyordu.

Eğitim düzleminde diğer bir gelişme *Maarif-i Umûmiyye Nezareti*'nin kurulmasıdır (Mart 1857). Bu gelişmeyle birlikte Mekatib-i Umumiyye Nezareti, Maarif-i Umûmiyye Nezareti müsteşarlığına çevrilmiştir (Nisan 1857). Meclis-i Muhtelit-i Maarif'in tek sorumlu olduğu makam, Maarif-i Umumiyye Nezareti idi. Bu, eğitimin birleştirilip merkezileştirilmesinin ve laikleşmesinin temeli olarak addedilebilir. Azınlık okullarının maarif çatısı altına alınıp denetime tabi tutulacağının karara bağlanması da bunu göstermektedir.[1182]

Batı'nın etkisinde kalınarak yapılan bu tür yenilik ve reformlar, Cumhuriyet kuruluncaya kadar devam ederek gelmiştir. Konumuzun sınırları içerisinde onların hepsine yer vermemiz mümkün değildir. Ancak özetle diyebiliriz ki Tanzimat Dönemi'nde eğitim alanında yapılan yenilikler, özelde laik eğitimin, genelde ise meşrûiyetini temelde dinden almayan laik devletin zemininin oluşmasında rol oynamıştır. Tanzimat Dönemi boyunca devletin eğitim politikalarında göze batan önemli bir husus, devletin Mereselerin ıslahını gündemine almamasıdır. Şeyhülislamlığın bu yönde ciddi bir çabasının olmaması da cabasıdır. Bu durum, öğrenci akışının, Medreselerden okullara, yeni mekteplere kaymasına yol açmıştır.[1183] Tanzimat'ın eğitim düzenlemeleri göstermektedir ki Tanzimat yönetimi, modern Batı bilinciyle hareket ederek Medrese'nin yanında Mektebi inşa etmiştir.[1184] Başlangıçta ikili bir eğitimin oluşmasına yol açan bu durum, zamanla *eğitimin tekelleşmesi* ve mektepten sonra modern "okul" anlayışı ve eğitimin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. Bu durumda Türkiye'deki eğitimin çizgisini Medrese'den Mekteb'e, Mektep'ten de Okul'a şeklinde belirlememiz mümkündür.

Tanzimat aklının da ortaya koyduğu gibi Tanzimat'ın eğitim anlayışında pozitivizm, rasyonalizm ve siyantizm etkili olmuştur.

Devlet işlerine düzen vermek ve teknik bilgiler edinmek konusundaki derin ilgi, Tanzimatçıları, terakki fikrinin mahiyeti ve gelişmekte olan bilimsel hayat ile ilgisini konu edinen pozitivist kabullere rağbet etmeye itmiştir.[1185]

Bu noktada bir hususa işaret etmek gerekmektedir: Eğitim konusunda dikkati çeken bu husus, Tanzimat reformcularının, sahip oldukları bürokratik ve teknolojik bilinçle uyumlu bir şekilde teknik ve meslekî eğitim birimlerine özel bir eğilimlerinin oluşudur. Bunun sebebi, Tanzimatçıların dış planda Avrupalı devletlerin teknik ve ekonomik düzeyine erişmek, iç planda ise bürokratik düzenlemelerini yapacak teknik imkan ve teknik elemanlar temin etmek olabilir.

Eğitimle ilgili reform ve reorganizasyonlardan, din-devlet ilişkisi bağlamında şu sonucu çıkarabiliriz: Hukuk ve ekonomide olduğu gibi eğitimde de meşrûlaştırım, dinî olmaya devam etmekle birlikte, beşerî meşrûlaştırımların temellerinin atılmaya başladığını görmekteyiz. Eğitim, dünyevî meşrûlaştırımların diğer alanlara nazaran daha güçlü bir şekilde oluşmaya başladığı bir alandır. İlmiyye örgütünün desteğine, hatta bilfiil içinde yer almasına rağmen, Tanzimat Dönemi'nde eğitim Ulema'nın elinden hızla çıkmaya ve çıktıkça da eğitimde dinî meşrûlaştırım zayıflamaya, Ulema dinî meşrûlaştırıcı olmaktan uzaklaşmaya, ilim gücünü elinden kaçırmaya başlamıştır. Bu durumda ilim, geleneksel anlamından yavaş yavaş çıkmaya, ilim gücü, Batı'yı Ulema'ya göre daha iyi tanıyan ve sosyal muhayyilelerinde Batılı bilgi ve değerlere önemli bir mevki veren batıcı Tanzimatçıların eline geçmeye ve sonuçta bilgi, laikleşme veya ladinileşmeye[1186] başlamıştır. Eğitim ve bilginin laikleşmesinde Tanzimat'ın bürokratik merkeziyetçiliğinin ve bu doğrultuda gelişen uzmanlaşma ile farklılaşmaların büyük etkisi olmuştur. Uzmanlaşma ve farklılaşmada ise özellikle askerî mektepler dikkati çekmektedir. Askerî reformlar, Batı bilimi ve eğitim yönteminin Osmanlı eğitim sistemine yerleşmesini sağlamıştır.[1187] Askerî okullar, Ulema'nın denetiminden uzak olarak eğitim ve öğretim yapmışlardır. Belki de Ulema'nın dışında ve de dinî denetimin etkisinden uzakta faaliyet gösteren mekteplerin başında askerî mektepler gelir. Askerî mektepler Mekatib-i Umumiyye Nezareti kurulduğu zaman

dahi bu Nezarete bağlanmamış, Seraskerlik bünyesine bırakılmıştır. Seraskerliğe bağlı okullar, özellikle Tıbbiyye ve Harbiyye, Batılı filozofların eserlerinden yapılan tercümeler, yabancı dil dersleri ve yabancı hocaların etkisiyle pozitivist ve materyalist Batı düşüncesi ve ilim anlayışının Osmanlı eğitimine girmesi ve dolayısıyla *eğitimin batılılaşıp-laikleşmesi*nde büyük rol oynamıştır. Bütün bunlardan, Tanzimat Dönemi askerî eğitim yapılanmasının, bugünkü askerî grup ve zihniyetin oluşmasında etkili olduğu sonucu çıkarılabilir.

Uzmanlaşma askerî alandan başka hemen hemen devletin tüm kademe, kurum ve kuruluşlarında kendini göstermiştir. Tanzimat aklının ürünü olan eğitim ve bilgi anlayışı, Ulema'nın bilgi ve uzmanlığını dış(ta)lamıştır.[1188] Başta eğitim olmak üzere bir çok alanda yapılan reformların ve bu reformlarla gelen değişimin etkisiyle dinî bilginin değeri azalmaya başlamıştır. Ulema'nın sosyal statüsü, Ulema'nın dışındaki grupların dinî bilgiye atfettikleri değere bağlı olduğundan, sözkonusu geleneksel dinî bilgi değer kaybetmeye başladığında Ulema da *itibar*dan düşme sinyalleri vermeye başlamıştır.[1189]

Hülasa eğitim alanında yapılan yenilikler, sadece eğitim alanıyla sınırlı kalmamış, bütün devlet kademelerinde, devlet bürokrasisinde, toplum içinde etkisini göstermiş; Cumhuriyet'e giden yolda *eğitimin ladinileştirilmesi*nden başlayarak meşrûiyetini temelde dinden almayan devletin kurulmasına zemin teşkil etmiştir.

Ekonomide

Hukuk ve eğitim sahalarında yapılan reformları ve bu çerçevede kendini gösteren dünyevîleşme emarelerini ele aldıktan sonra en az o ikisi kadar önemli ve onlardan ayrı ele alınamayacak olan ekonomi alanına geçebilir, Tanzimat Dönemi'nde bu alanda ortaya çıkan değişim ve laikleşme işaretlerine bakabiliriz.

Genel olarak ekonomik durumlarla laiklik arasında sıkı ilişkiler olduğu gibi özel olarak da Tanzimat Osmanlı'sının uyguladığı ekonomi politikası ve bu çerçevede gerçekleştirilen yenilikler de Türkiye'de laikliğin zemininin oluşması bakımından büyük bir paya sahiptir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere geleneksel Osmanlı anlayışında Devlet'in ekonomik durumunun iyi olması, *Adâlet Dairesi*'nin maddelerinden birini teşkil ediyordu. Bu daireye göre ekonomik durum kötü ise devletin çökmesi mukadder olurdu. Bu nedenle Sultanlara, yöneticilere yapılan nasihat ve uyarılarda bu hususa azamî dikkat çekilerek hep gerekli tedbirlerin alınması lüzumundan söz edilmiştir. Klasik Osmanlı Devleti'nin ekonomik zihniyetinde devlet hazinesine çok önem verilmiş ve hazineyle adalet arasında ilişkiler kurulmuştur.[1190] Batılılaşma zamanlarından önceki dönemlerde Osmānlı Devleti'nde "tedbir-i hazine umür-i mühimmedir; saltanat hazine ile olur. Cem'-i hazine tedbir ile olur, zulüm ve sitemle olmaz."[1191] Bu anlayıştan dolayı tedbir-i hazine Osmanlı Devleti ve toplumunu ayakta tutan rükunlardan biri olarak kabul edilir.[1192]

Klasik Osmanlı Devleti'nin ekonomik anlayışı, çağdaşları olan Batılıların merkantilist anlayışından ve bugünkü kapitalist bakış açısından farklı özellikler taşır. Osmanlı'da aslolan devletin, toplumunun bütün katmanlarının ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Osmanlılar, dinle olan yakın ilişkilerinden ötürü, dinin yapısında buldukları modeli, hemen hemen sosyo-ekonomik dünyaya da uygulamışlardır.[1193]

Ekonomik zihniyet itibariyle eşitlikçi, işbirlikçi-dayanışmacı ve itidalci hoşgörüyü esas alan, tabiata, özellikle de bitki ve hayvanlara şefkatle yaklaşmayı ilke edinen Osmanlı devlet seçkinleri, bütün bu değerlerin temeline de dini yerleştirmişlerdir.[1194]

Dinî temele dayanan ve tasavvuftan da etkilenen Klasik Osmanlı ekonomik sistemi, kapitalizme sadece kapalı değil, aynı zamanda karşı idi.

Kapitalizmi reddeden pre-kapitalist Osmanlı ekonomik yapısının ana unsurlarını; *provizyonizm* (iaşe), yani Batı'da merkantilizm sözkonusu iken Osmanlı'da tersi bir yapının ortaya çıkışı, iktisadî faaliyete tüketici açısından bakma; *tradisyonalizm,* yani gelenekselliğin hakim olması1195 ve *fiskalizm,* yani devletin hakim konumunun ön plana çıkması şeklinde üç maddede özetlemek mümkündür.[1196] Ekonominin sektörleri ziraat, madencilik, esnaflık ve ticaret alanlarının hepsinde bu hususlar geçerlidir. Bunlar, *Osmanlı zihninin ekonomiye ait idrakinin kategorileri* gibidir.[1197]

Osmanlı yönetici seçkinleri ekonomik hayatta belirli Şer'î istisnalar dışında herhangi bir fark tanımazlardı. Bu noktada Müslümanlarla Gayrimüslimler arasında ayrım yapmazlardı. Yani devlet politikasının hoşgörücü anlayışını ekonomik sistemde de görmekteyiz.[1198]

Özetle Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde geleneksel toplumların özelliği olarak, ekonomi bağımsız bir kurum ve alan olarak değil, topyekün toplumsal dokuya gömülü olarak varlık gösteriyordu. Dolayısıyla iktisadî faaliyete, Osmanlı Devleti'nde gelenek ve din yön veriyordu. Ekonomi ayrı bir kurum olarak görülmediği gibi, ekonomik düşünce veya bilinç de topyekün toplumsal bilgiden ayrı değildi.

Geleneksel Osmanlı ekonomik sistemi, bir İslamî ekonomi olarak, kredi ekonomisi değil, öz sermaye ekonomisidir. Kamu-özel sektör ayrımının olmadığı Osmanlı ekonomisi, bir kredi ekonomisi olmadığından tasarrufların aktarılmasına da yabancıdır. Kredi olayı, para arz ve talebi olayıdır. Bu olay ise potansiyel bir faiz ortamı yaratmaktadır. Bu yüzden paranın tedavül amacı dışında kullanılması istenmemiştir.[1199]

Osmanlı Devleti'nde para vakıfları (Evkafu'n-Nuküd), hile-i şer'iyye ile örtülü faiz uygulamışlardır. İmam Züfer'in görüşü tercih edilerek nakit paraların vakfedilmesiyle oluşan meblağlar, örtülü faizle işletilmiş, elde edilen gelirler sosyal amaçlar için sarfedilmiştir. Jon E. Mandaville'nin "faizli dindarlığın meşrülaştırılmış tatbikatı" dediği Para Vakıfları o kadar gelişmiştir ki bu vakıflar vakıf bankalar olarak nitelendirilmişlerdir.[1200]

Sosyal güvenlik amaçlı yardım sandıklarının fonları da bu şekilde işletilmiştir.[1201]

Vakıf sistemi içinde % 10-15, malî sistemde ise % 20-24 arasında faize izin verilmiştir. Bu oranların dışında ise faiz yasaklanmıştır.[1202]

Ahmet Tabakoğlu'na göre hukukî anlamda faizle iktisadî anlamda faizi birbirinden ayırmak gerekir. Gerek fıkıhta gerek Osmanlı uygulamasında ribaya girmeyen, ama iktisadî bakımdan faiz olan durumlar olagelmiştir. Osmanlılar hiç bir zaman fetvaların dışında hareket etmemiş, devreye bir alış-veriş işlemi sokarak faize fıkhî bir çözüm bulmuşlardır. Yapılan itirazlara verilen ce-

vap, bu tür faiz işlemlerinin menfaat sağlayan alacak değil, menfaat sağlayan alış-veriş işlemleri olduğu şeklindedir. Birincisi haram iken, ikincisi Şer'î görülmüştür. Fakat iktisadî yönden ikisi de faizdir.[1203]

Sonuç olarak Osmanlı ekonomisinin de genel yönetim anlayışı ve uygulamasına uygun olarak geleneksellik özelliğiyle öne çıktığı ve ekonomik uygulamalarının dinî meşrûlaştırımla meşrûiyet kazandığı[1204] söylenebilir.

Devlet ve toplum, rükunlarıyla, kurum ve kuruluşlarıyla bir bütündür. Birbirlerine bağlı oldukları için birinde olan bozukluk önlem alınmadığı zaman diğerlerine de sirayet edecektir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde de durum böyle olmuştur. Devlet çöküş sürecine girdiğinde diğer alanlar gibi ekonomik alanda da çöküş baş göstermiştir.[1205]

Devletin ekonomik durumu çöküş süreciyle birlikte bozulmuş, devlet, Tanzimat Dönemi'nde ekonomik *buhran*[1206] (crise) içine girmiş ve bu yüzden de bir takım tedbirler almak yoluna gitmiştir.

Bu noktada bir giriş olarak belirtmeliyiz ki gerek Saray, gerekse Bâbıâlî yöneticileri, Tanzimat Dönemi'nde, devlet ekonomik darboğazdan, yani krizden geçtiği halde, sanki böyle bir şey yokmuşcasına Klasik Dönem Devlet idarecilerinden de fazla bir biçimde şahsî veya resmî harcamalara girişmişlerdir. Bu ise devletin ekonomisini olumsuz yönde etkilemiş, devletin borçlanmasında (istikraz) etken olmuştur.

Esasen Tanzimat Dönemi ekonomik siyaseti, Tanzimat Devleti'nin lüksçü, israfçı ve tüketimci anlayışıyla paralellik arzeder. Kötü mali krizi düzeltmek için alınmaya çalışılan önlemler ve bu çerçevede getirilen yenilikler, Tanzimatçıların lüks, israf ve gösterişçi tüketimle girdikleri olumlu ilişkiyle uyuşmaktadır. Nitekim Tanzimat, malî işlerde ıslah getirememiş ve belki de devletin ekonomik durumunun daha da bozulmasında etkili olmuştur.[1207]

Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat'tan önce modern anlamda *yabancı krediye* ve gerek haricî gerekse dahilî devlet *borçlanma*sına tesadüf edilmemektedir.[1208] Tanzimat Dönemi'nde M. Reşid Paşa'nın gayretleriyle gerçekleştirilmek istenen 1850'deki borçlanma teşebbüsü, Halife-sultan tarafından reddedilmiş ve fakat yine

Tanzimatçıların çabalarıyla Osmanlı Devleti, 1854'te Kırım Harbi'nin başlamasından az sonra ilk haricî borçlanmasını İngiltere'yle akdetmiştir.[1209] Daha sonra borçlanma artarak devam etmiş,[1210] Osmanlı ekonomisi *iflas*ın eşiğine gelmiş[1211] ve devletin gittikçe bağımlılaşmasında önemli amil olmuştur.[1212]

Görüldüğü gibi Tanzimat Dönemi'nde Devlet'in malî ve ekonomik durumu devletin çöküşünü hızlandıracak niteliktedir.

Bu kısa girişten sonra ekonomik alanda kendini gösteren laikleşme işaretlerine bakabiliriz.

Hatt-ı Şerif'in önem verdiği konulardan biri de ekonomik alanla ilgiliydi. Gülhane Hattı, vergi tarhında adalet mefhumu dahilinde hareket edilmesi için mükellefin iktidarının esas tutulmasını, Devlet sınırları dahilinde bilâ tefrik-i cins u mezheb tebaanın alesseviye vergiye tabi tutulmasını, vergi tahsilinin gayet sakıncalı olan İltizam usûlünden arındırılarak direkt olarak devlet eliyle cibayetini, varidat ve masrafların aynîlikten naktiliğe doğru istihalesini, devlet masraf ve varidatının bütçe mesabesinde bir vesikada ihzar, icra ve kontrolünü amir bulunuyordu. Görüldüğü üzere Tanzimat, malî meselelere önem veriyordu.

Esasen Tanzimat'tan önceki modernleşme çabalarında da ekonomik alana önem verilmiştir: Tanzimat'tan önce devletin varidat ve masarifat işlerine -Divana dahil Başdefterdar tarafından idare olunan-Defterdarlık dairesinde bakılıyordu. XIX. asrın başında Defterdarlık dairesinin 32 kalemi mevcuttu. III. Selim, Defterdarlıkta biraz yenileştirme yapmaya çalışmıştı. Ancak II. Mahmud malî sahada cezrî ıslahlar yapmak istemiştir. II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı'nı ilga ettikten sonra Masarifat ve Mukataat Nezaretleri namıyla iki daire tesis etmiştir. 1835'de Masarifat Nezareti lağv olunarak yerine Hazine-i Amire ve Mansure Defterdarlıkları getirilmiştir. Maliye Nezareti de ilk kez II. Mahmud döneminde 3 Zilhicce 1253/1837 tarihinde kurulmuştur.[1213]

Tanzimat, kendinden önce yapılmış olan reformlara yenilerini eklemek ve köklü ıslahlar yapmak istemiştir.

*Tanzimat ıslah hareketi*yle, Ferman'da belirtildiği üzere Klasik Dönem'de diğer müesseseler gibi ilhamını İslam'dan alan[1214] ancak kötü uygulanan ve istismar edilen vergi konusuna el atılarak *İltizam* kaldırılmış, vergileri toplama işi devlet memuru olan Mu-

hassıllara bırakılmış ve bu çerçevede mahallî meclisler kurulmuştur. Bu meclisler, başkanı ile birlikte toplam onüç kişiden oluşmuştur. Bunların yedisini Hakim, Müfti, Umûr-i Zabtiyye Memuru, Muhassıl-ı Emval, iki kâtib ve Hıristiyan ahalinin metropolidi teşkil etmiştir. Diğer altı üye ise halkın seçimi ile meclise girebiliyordu.[1215]

Ancak bilindiği üzre kötü tatbikat yüzünden bu uygulama da kaldırılmış, tekrar iltizama dönülmüştür.

Tanzimat Dönemi'nde yapılan önemli değişikliklerden biri de zenci esir ticaretinin Abdülmecid'in isteği üzerine kaldırılması ve genel olarak köleliğin ve köle ticaretinin yasaklanmaya çalışılmasıdır.[1216]

Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Devleti, Avrupa merkantilizminin millî üretimi arttırmağa matuf siyasetini tatbik etmeye çalışmış ve fakat merkantilist yönetimlerin en temel özelliklerini haiz bulunmamıştır.[1217]

Ziraî bir ekonomiye sahip olan Tanzimat Türkiyesi,[1218] bürokratik devlet anlayışı ve pratiğine uygun olarak yaptığı bir takım icraatlarla batılılaşmaya çalışan, Batı'nın sanayii ürünlerine açık pazar haline gelmeye başlayan, kapitalizme meydan veren,[1219] ekonomide laikleşmenin temellerini atan bir Türkiye'dir.

Ticaret Nezareti'nin kurulması[1220] (10 Rebiülevvel 1255/24 Mayıs 1839-II. Mahmud Dönemi), bu nezarete bağlı olarak Ticaret Mahkemesi'nin kurulması (1840), Meclis-i Muhasebe'nin oluşturulması (Receb 1256/1840),[1221] Karma Deniz Ticaret Mahkemesi'nin kurulması, taşralarda ticarî davaları görmek üzere özel meclisler oluşturulması (1263/1847), Ziraat Nezareti'nin kurulması (18 Muharrem 1262/16 Ocak 1846) ve bu çerçevede ziraî gelişme politikalarını oluşturacak ve uygulayacak ziraî bürokrasinin oluşturulması,[1222] ziraî ürün ticaretinin serbestleştirilmesi,[1223] Nafia Nezaretinin kurulması (Zilkade 1264/Kasım 1848),[1224] Karma Ticaret Mahkemelerinin kurulması (1847), Ticaret Kanunnamesi'nin çıkarılması (1849), müsadere usulünün kaldırılması, kağıt para (kaime) sistemine geçiş,[1225] yed-i vahid usulünün kaldırılması, banka kurulması, malî muamelelerde Hicrî takvim yerine Rumî takvim kullanılmaya başlanması,[1226] Cizyenin kaldırılma çabalarına girişilmesi, telgraf ağının kurul-

ması, dokuma fabrikasının kurulması[1227] gibi hususlar, Tanzimat Dönemi'nde ekonomik alanda laikleşmenin önemli adımları olmuştur.

Bu çabalarla birlikte özellikle 1838'de İngilizlerle yapılan Ticaret Sözleşmesi'nden başlayarak Batılı devletlerin baskıları ve Osmanlı Devleti'nin ekonomik krizden kurtulma arayışlarında izledikleri yöntem, Osmanlı Devleti'nde kapitalizmin yerleşmesinde etkili olmuştur.

Bu olay ve gelişmeler, dinin devlet katındaki işlev ve etkilerinin azalmasına ve dinî meşrûlaştırımda önemli bir güç olarak İlmiyye zümresinin görev ve meşrûiyet alanlarının daralmasına sebep olmuştur.

Tanzimat Dönemi'nde kapitalistleşme ile ilgili bir husus da kağıt para meselesidir. Tanzimat'ın ilk yılında (1839) kamu giderlerinin normal devlet gelirleriyle finanse edilmemesi nedeniyle piyasaya kaime denen ilk kağıt paralar[1228] sürülerek yeni bir kaynak oluşturulmak istenmişti. Bu durumda madeni para sisteminden kapitalist kağıt para[1229] sistemine geçme sürecinin başladığını söylemek mümkündür.[1230]

Tanzimat Dönemi'nde ekonomide dünyevîleşme konusu, esasen yukarıda örneklerini vermeye çalıştığımız icraat ve değişikliklerle açık olarak görülmezse de zihniyet ve düşüncede yer etmeye başladığı söylenebilir. Tanzimat, Osmanlı Devleti'nde geleneksel iktisat anlayışından uzaklaşıldığı ve *iktisadî düşüncenin laikleşme*ye başladığı bir dönemdir. Başka bir ifadeyle Tanzimat Dönemi'nde -izahı tartışmalı ve zor görünse de- kapitalizmi getiren kapitalist ruh veya zihniyet[1231] oluşmaya başlamıştır. Belki de daha doğru bir ifadeyle bir taraftan kapitalist zihniyet oluşarak kapitalizme zemin hazırlarken, bir yandan da Tanzimat Devleti'nin, Batı ile girdiği ticarî ve ekonomik ilişkilerin etkisiyle gerçekleştirdiği ekonomik bürokrasiyle ilgili yenilikler, Kadıların ekonomik alandan uzaklaştırılmasları ve ekonominin müstakil bir alan olması için girişilen çabalar da kapitalist zihniyetin yerleşmesini sağlayarak oradan da kapitalist sistemin temellerinin atılmasına giden yolu açmıştır. Bu noktada zihniyet önemli olmakla birlikte gerçekliklerle onları yönlendiren ve gözleyen ruh veya zihniyet arasında karşılıklı çift yönlü bir ilişki olduğusöylenebilir.[1232]

Tanzimat'la birlikte gelen ekonomik zihniyet değişimini ortaya koyması bakımından fabrika sözcüğünün Türkçe'ye giriş şekli belki önemli veriler sunabilir. Avrupa teknoloji, sanayi ve ekonomisine değer veren ve bunu teknik ve meslekî okullar, bakanlıklar, meclisler, kurum ve kuruluşlar açarak bir şekilde gösteren Tanzimat devlet adamlarının zihniyetlerini, *fabrika* kelimesinin çıkış süreci ortaya koymaktadır.

Batının sanayi alanındaki en çarpıcı simgesi fabrikaydı. Yüksek bacalarından dumanlar tüten yapıların o dönem Türk düşünürü ve devlet adamına büyük etkisi olmuştur. Mısır'da Mehmet Ali Paşa'dan başlayarak fabrikaya duyulan özlem, bu kelimenin yoğun olarak kullanılmasıyla gündeme girmiştir. Sabri Ülgener, eskiden işyeri, destgâh anlamına gelen kârhâne kelimesinin, fabrika tarafından dilden sürülüp çıkarılışını ve aşağılayıcı bir içerikle genel ev anlamı kazanışını, Osmanlı'da toplumsal ve ekonomik değişimin göstergesi olarak izah etmiştir.[1233]

Bu noktada Tanzimat Devleti'nin ekonomisini ve bu ekonominin laikleşmesini ele alırken dinî ahlakla kapitalizmin ruhu ve kapitalist zihniyetle kapitalizm arasındaki ilişkiler konusu üzerinde durmak, konumuzun anlaşılmasına katkıda bulunabilir.

Zihniyet tartışmalarında ilk akla gelen isim kuşkusuz, bir *rasyonalizasyon sosyoloğu* olan Max Weber'dir. Ekonomiyle yakından ilgilenerek ekonominin sosyolojisini yapan M. Weber, ekonomik olayları tahlil ederken zihniyet[1234] ve dine çok önemli bir yer verir. Bu çerçevede Weber, ekonomi zihniyetinin[1235] ve bu bağlamda da zihniyetin oluşumunda dinin belirleyici ve temel etken rolüne vurgu yapar. Esasen Weber, çok faktörcü bir sosyolog olarak din ile ekonomi arasında karşılıklı etkileşim olduğu ve her birinin bir çok şartların tesirinde bulunduğu görüşündedir.[1236] Fakat Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu)*[1237] adlı eserinde modern Avrupa kapitalizmini dinin doğurduğunu ortaya koyarak, dinin Marx'tan farklı olarak[1238] bir bakıma alt yapı olabileceğini ileri sürmüştür.[1239]

Kapitalizmi, aşılması ihtimali olmayan bir doruk noktası olarak gören M. Weber'e[1240] göre, Karl Marx'ın Hıristiyanlığın burjuva gelişmesi dediği Protestanlık,[1241] modern kapitalizmin ru-

hunu oluşturmuştur.[1242] Weber'in belki de Marx'ın sözkonusu düşüncesinden etkilenerek geliştirdiği bu görüşü, çeşitli yönleriyle eleştirilere konu olmuşsa da[1243] dinî ahlakın, dinin ve zihniyetin sosyal olaylar, sosyal değişim ve ekonomi planında belirleyici olabileceğini ortaya koyması açısından oldukça anlamlıdır. Hiç şüphesiz zihniyeti veya düşünceyi tek etken olarak görmek, maddî faktörleri, örneğin ekonomiyi tek etken olarak ele almak kadar indirgemeciliktir. Ancak ekonominin oluşumunda *iktisat ahlakının*[1244] ve *zihniyetin* önemini gözardı etmemek ve fakat gerçekliklerle zihniyet veya ruh arasında karşılıklı-çift yönlü ilişkiler olabileceğini unutmamak, gerçeklikleri tasvir etme, anlama ve izah etmede daha uygun bir bakışaçısı olsa gerektir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Türkiye'de kapitalizmin oluşumunda Tanzimatçı zihniyetin ve Tanzimat Dönemi ekonomik faaliyetlerin önemli payı olmuştur. Ancak bu noktada zihniyet meselesiyle birlikte bir problem karşımıza çıkmaktadır. Bu, Weber'in İslam dünyasında kapitalizmin olamayacağına dair görüşüyle ilgili bir problemdir.

Weber, modern Batı'da ortaya çıkan kapitalizmi, Protestan ahlakının doğurduğunu savunmuş ve bir *savaşcılar dini* olarak gördüğü İslam'ın[1245] kapitalizmin ruhu ile uyuşmayan bir ahlak ürettiğini, dolayısıyla İslam toplumlarında kapitalizmin Batı'daki gibi doğmamasının nedeninin bu ahlak olduğunu ileri sürmüştür.[1246]

Weber'e göre kapitalizmin ruhu ile uyuşmayan ahlak, başka bir ifadeyle rasyonel kapitalist ilişkilerin ortaya çıkışı için elverişsiz olan şartlar, patrimonyal hakimiyet ile kutsal bir hukuk geleneği ve kadı-adaletinin birarada var olması sonucu üretilmiştir.[1247]

Weber'in Marx'ın ATÜT[1248] kavramından mülhem bu görüşü,[1249] içerik ve gerekçelerin bir kısmına katılmamakla birlikte bir tarihi gerçeği de ifade etmektedir. Geleneksel Osmanlı toplumunda kapitalizm mevcut olmamıştır. Kapitalizmi doğuracak veya besleyecek zihniyet veya ahlak da mevcut olmamıştır. Ancak Batı ile ilişkiler çerçevesinde ortaya konan modernleşme çabaları, pek çok alanda olduğu gibi ekonomik alanda da Batı'nın Türkiye'yi etkilemesini sağlamıştır. Bu bağlamda Tanzimat Devleti

önemli bir dönüm noktası olarak alınabilir. Tanzimatçı zihniyet, diğer alanlarda olduğu gibi ekonomik alanda da Batı'nın etkisinde bir takım reform çabalarına girişerek Türkiye'de modern Batı kapitalizminin oluşumunun temellerini atmıştır. Tanzimatçıların kapitalist zihniyetlerinin geri planında ise onların dinî anlayışları, dine getirdikleri yorumlar olabileceği gibi ideolojileri, batıcılıkları, ekonomik ahlakları da bulunabilir.

Tanzimatçıların, başlıbaşına düşünüldüğünde bir dünyevî olgu olarak ekonomiyle ilgili reformlarda adeta daha rahat adım atmaları ve bu noktada Ulema'ya daha rahat tavır koyabilmeleri ilgi çekicidir. Meselâ M. Reşid Paşa'nın, Kanunnâme-i Ticaret'in kabul edilmesi yönünde çaba harcarken bu kanunnamenin "Şeriat'a uygun olup olmaması" gündeme geldiğinde "Şeriat'ın bu konuda yapacak bir şeyi yok" sözü, bu cümleden olarak değerlendirilebilir.

Fakat sonuç itibariyle Tanzimatçı yönetim, ekonomik reformlarında da diğer alanlarda olduğu gibi dinî meşrûlaştırıma başvurmak zorunda kalmıştır. Ancak her halükarda sözkonusu dinî meşrûlaştırım, ekonomide laikleşmenin önüne geçmek şöyle dursun, yerleşmesinde dolaylı olarak rol oynamıştır.

Dinî meşrûlaştırımın da yardımıyla Tanzimatçılar, iktisadî sahayı bağımsız bir uzmanlık alanına dönüştürmeye, aklîleştirmeye, dinî metin ve otoriteleri referans kaynağı olmaktan çıkarmaya, bütün dikkati insanın bu dünyadaki faydasına yöneltmeye, maddî verimliliği her şeyin ölçüsü kabul etmeye çalışmışlardır.

Tanzimatçıların bu çabalarından dolayı diyebiliriz ki Osmanlı ekonomisinin önemli ilkelerinden biri olan tradisyonalizm, bu dönemde yavaş yavaş kalkmakta, modern bir kurum olarak *piyasa sistem*inin[1250] temelleri atılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'la birlikte modern öncesi (premodern) dönemde ekonomik bir ilke olarak benimsenen "kazanç değil, geçim endişesi"nin[1251] yavaş yavaş terkedilmeye ve dolayısıyla onun yerine kazanç ilkesinin esas alınmaya, ekonomik "refah"[1252] politikasının güdülmeye başlandığı söylenebilir. Bu ise ekonomide dünyevîleşmenin, kapitalizmin gelişini müjdeleyen bir olgudur.

Osmanlı Tanzimat rejiminin ekonomik sistemde yaptığı yenilikler, bakanlık, meclis, mahkeme ve bunların bürokratik mekanizmaları, Devlet'in, geleneksel zamanlarından farklı olarak ekonomi konusunda topluma, tüccara müdahele etmeye, seküler, bağımsız ekonomik alan ve bir piyasa sistemi oluşturmaya başladığının bir işareti olarak algılanabilir. Bu durumu aslında Tanzimatçı bürokratların zihniyet yapılarından hareketle anlamak mümkündür.

Ekonomi konusunda ifade etmek gerekir ki M. Reşid Paşa ile yakın ilişkileri olan ve onu etkilemesi büyük ihtimal dahilinde bulunan Sadık Rıf'at Paşa'nın[1253] devlet ve ekonomi ile ilgili fikirlerine bakıldığında, Merkantilizm veya Kameralizmin etkisinde kaldığını[1254] anlayabiliriz

Bilindiği gibi Merkantilizm (mercantilism), 17. ve 18. yüzyıl Avrupa ulus devletlerinin yaklaşık 150 yıl boyunca izledikleri iktisadî uygulama ve politikaları ihtiva eden bir akım olup başta gelen özelliği, ekonominin devlet eliyle düzenlenmesinden yana olması, iktisadî olguları sosyal bağlamlarından koparark ele almasıdır. Fransa'da *Colbertism,* Almanya ve Avusturya'da *Cameralism* diye bilinen anlayış ve uygulamaları da içine alan Merkantilizm,[1255] -Ortaçağlardan *laissez-faire* çağına kadar uzanan dönemin ekonomi politikası olarak[1256]- Tanzimat bürokratlarını etkilemişe benzemektedir. Sadık Rıf'at ve M. Reşid Paşalar gibi Avrupa'da görev yaparak Avrupa devlet ve toplumlarını tanıma imkanı bulan Tanzimatçı aydın bürokratlar, muhtemelen Kameralizm uygulamasına da tanık olmuş, Kameralistlerin yazılarını okuma imkanı bulabilmiş ve onlardan etkilenmişlerdir. Tanzimatçıların yönetimine "*aydın despotizmi*" denmesi de bunu göstermektedir.[1257]

Başta, Avusturya büyükelçiliği de yapmış olan S. Rıf'at Paşa ve Londra elçiliği de yapmış olan M. Reşid Paşa olmak üzere Merkantilizm veya Kameralizmden etkilenen Tanzimatçı siyasî elit,[1258] böylece ekonomik sahada belki diğer alanlardan da kolay bir şekilde -hukukî zemini de oluşturarak- laikleşmenin temellerini atmış, bu da kapitalizmi getirmiştir.

Yoğun devlet müdaheleciliğine dayanan Merkantilizm veya Kameralizm, Batı'da aydın despotizmi adı verilen siyasî düşünce-

nin, siyasî teorisini oluşturuyordu. Aydın despotizmi ise Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının o zamanlar için kotarılmış gelişme politikasıydı.

*Ekonomik mühendislik*le yakından ilgili Kameralistlere göre güçlü bir devlet aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devlettir. Devletin bu açıdan görevi teb'aya eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer *"üretici"* haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir ordu, bürokrasi kurmak ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmekti. Avrupa'ya giden ilk Osmanlı diplomatları (1795), orada böyle bir sistemle karşılaşmış ve bundan etkilenerek Osmanlı Devleti'ne uyarlamaya çalışmış olabilirler.[1259]

Diyebiliriz ki Tanzimat Dönemi'nde Devlet, ekonomik alanda meşrûiyeti, temelde kutsal veya dinden almaya devam etmekle, başka bir ifadeyle iktisadî faaliyeti yönlendirmede geleneğin ağır bastığı bağlamı barındırmakla birlikte, belki de diğer alanlarla devlet kurumlarından daha ileri düzeyde dünyevîleşmenin önünü açarak beşerî-dünyevî-profan bir meşrûlaştırmanın da zeminini oluşturmuştur. Tanzimat Dönemi'nde Tanzimat öncesi (pre-modern, pre-kapitalist) Osmanlı zamanlarındaki geleneksel meşrûlaştırım *gevşemeye,* dolayısıyla Ulema'nın dinî meşrûiyet aracı konumu sarsılmaya başlamış, böylece iktisadî faaliyetlerin meşrûlaştırılmasında *rasyonel-laik bir referans çerçevesi*nin ve Ulema dışı bir sınıf veya güç desteğinin yolu açılmış oluyordu.[1260]

Ekonomik zihniyet, toplumsal evrenin meşrûlaştırılması sürecine katılımda bulunur. Bu katılımın oranı ve etkinliği, sosyal hayatın diğer alanlarıyla direkt ilgilidir. Sosyal hayat veya bizim konumuz bağlamında devletin diğer alanları, daha seküler ve maddeci hale geldikçe giderek her şeyin merkezine iktisadî anlayış oturur ve iktisat, toplumsal gerçekliğin geçerlilik kazanarak meşrûiyet elde etmesinde temel işleve sahip olmaya başlar.[1261] Hatta meşrûlaştırımda giderek dinin yerini almaya da başlayabilir.[1262]

Tanzimat Devleti, böyle bir sürecin başlangıç noktasını oluşturur. Ortaya sürülen yeni ekonomik bilgi ve düşünceler, sınaî ve

teknolojik ilerlemeler (bilgi ve proje düzleminde de olsa), artan ticarî ilişkiler, yeni tesis edilen ticarî ve ekonomik kurumlar, meclis ve komisyonlar, başlangıçta geleneksel siyasî otoritenin merkezîleşmesini arttırmıştır; ancak sonuçta geleneksel siyasî meşrüiyete ve onun desteklediği sosyal kurumların otoritesine önemli bir tehlike oluşturmuş; nihayette toplumsal kurumları meşrûlaştırma kaynağı kutsalın alanından profana kayma işaretleri vermeye başlamıştır.[1263] Başka bir ifadeyle meşrûlaştırımın geleneksel formu çökme işaretleri vermiştir.[1264]

Geleneksel meşrûlaştırım çöktüğünde iktisadî düşünce bağımsız olarak kendini gösterecek ve beşerî-dünyevî meşrûlaştırım geleneksel meşrûlaştırımın yerine geçmeye çalışacaktır. Bu durumda siyasî otorite yukarıdan/aşkın olarak ve dinin kutsal çerçevesi içinde haklılaştırılamayacaktır. Dinî-siyasî meşrûlaştırım bağının ileri düzeyde zayıflaması din ve devletin ayrılması için girişilen harekette ifadesini bulmuştur. Devlet otoritesi giderek artan ölçüde meşrüiyetini aşağıda, özellikle iktisadî faaliyetin dünyevî yahut maddeci alanında aramak zorunda kalmıştır.[1265] Tanzimat Dönemi'nde bu anlamda bir gelişmeden söz etmek elbette mümkün değildir. Ancak bu anlamda laikleşmeye zemin hazırlandığını söyleyebiliriz. Tanzimat'ın ekonomik zihniyet ve pratiği, bir ara dönem veya geçiş dönemi niteliğinde olup siyasetin veya devletin dinî meşrûlaştırımının yanında modern rasyonel-dünyevî meşrûlaştırım unsurlarının da yavaş yavaş etkili olmasını sağlayacak zemini oluşturmuştur. Bu, Tanzimatçıların merkantilist politika ve anlayışlarıyla da uygun düşmektedir.

Bizzat merkezî devlet bürokrasisi tarafından başlatılıp[1266] yürütülen Tanzimat Hareketi'nin izlediği siyasetin sonucu olarak kendini gösteren *dinî meşrûlaştırım gevşemesi* ikinci bir meşrûiyet kaynağının oluşmasına yol açmıştır. Dinî meşrûlaştırımın yanında dünyevî meşrûlaştırımın ortaya çıkmaya başlamasında etkili olan bu kaynak, Batılı ülkelerdir.

Tanzimat yöneticileri bir yandan geçmişten gelen geleneksel dinî meşrûlaştırımla halka karşı meşrû olma görüntüsünü sürdürürken, öte yandan da farklı bir meşrûiyet baskısının altında kalmışlardır. Batı ile ekonomik etkileşime girdikten sonra Tanzimat Devleti, güçlü Batı devletlerinden de meşrûlaştırım talebinde bu-

lunmaya başlamış veya itilmiştir. Esasen Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve akabinde Tanzimat reformlarıyla başlayan *laikleşme süreci*, Osmanlı yöneticilerinin giderek entegre oldukları Batı'dan meşrûiyet almak istemelerinin de bir sonucuydu. Bu durumda çelişkili bir şekilde Osmanlı Devleti, içte halkından dinî meşrûlaştırımla, dışta ise Batılı devletlerle girdiği ilişkilerden Batılı meşrûlaştırımla *geçerlilik* elde etmeye başlamış;[1267] bu ise Batılı iktisat anlayışının Türkiye'ye girmesinde ve tabiatıyla ekonominin dünyevîleşmesinde etkili olmuştur.

Batı'da dinî bakımdan, *geleneksel meşrûlaştırım hiyerarşisinin* çöküşü, daha profan, daha az hiyerarşik ve kapsayıcı bir anlam sistemi olan Protestanlığın doğuşuna tanık olurken[1268] Osmanlı'da Tanzimat Dönemi'nde izlenen ekonomi politikalarıyla birlikte gelen *dinî meşrûlaştırım gevşemesi/zayıflığı*, İslam dünyasında makro düzlemde bir Protestan din anlayışı getirememiştir; ancak Protestanca faaliyetlere kapı aralamış,[1269] İslam'la bağlantılı olarak olmasa da Batı örnek alınarak kapitalist zihniyetin Türkiye'ye taşınmasını beraberinde getirmiştir.

Şunu söylemek lazım ki Batı'da nasıl Merkantilizm, gelenekselliği ve dinî meşrûiyeti yıkmak gibi bir faaliyete girişmediği halde, iktisadî faaliyeti rasyonalize etmek suretiyle dinî meşrûlaştırımda önce bir gevşekliğe sebep olmuş, bunun ardından da dinî meşrûlaştırımın derecesini alt düzeylere düşürerek bağımsızlaik bir ekonomi sisteminin ve kapitalizmin doğuşuna yol açmışsa,[1270] Tanzimat ekonomi bilinci ve pratiği de Türkiye'de kapitalist ekonomik zihniyet ve pratiğin oluşumuna yol açmıştır.

Tanzimat ekonomisi, aynı zamanda -Batı'da olduğu gibi- Türkiye'de *iktisat ilmi*nin de bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkarak değerini ve meşrûiyetini bizzat kendinden ve toplumu dönüştürme amacından almasına ve kendi dışında herhangi bir dinî referans kaynağına ihtiyaç duymamasına[1271] yol açmıştır.

Tanzimatçıların özellikle ekonomik reform hareketlerinde, etkisinde kaldıkları diğer önemli Batılı ekonomik anlayış Fizyokratik bakışaçısıdır.

François Quesnay'in *Fizyokratik* okulu,[1272] esasen Tanzimatçıları sadece iktisadî alanda değil, bir bütün olarak devlet anlayışlarında etkilese gerektir. Zira "toprak, servetin biricik kaynağı-

dır" ilkesini benimseyen fizyokratik düşünce, devletle ilgili pek çok alanı ilgilendiren *laissez-faire* öğretisinin doğmasına neden olacak fikirlere sahip olmuştur.

Fransa'da ortaya çıkan Fizyokratik okul, doğal hukuk felsefesi ve faydacı sosyal felsefeden büyük ölçüde etkilenmiş[1273] ve - her ne kadar Adam Simith (1723-1790), Fizyokrasinin Merkantilizme bir tepki olarak anlaşılması gerektiğini düşünse de[1274]- aslında Merkantilizmin bir devamı, hatta bir bakıma Merkantilizmin Fransa'daki karşılığı Colbertizmin bir icracısıdır. Zira 17. yüzyılın hedefi olan mübadele ekonomisinin gelişmesine, Fransa ancak kısmî olarak, sadece ticaret ve sanayii ile sınırlı olarak ulaşabildi. Tarım feodal niteliğini sürdürdü. 18. yüzyılın hedeflediği şey, fizyokratik literatürün hemen hemen her sayfasında ekonomistlerin en büyük arzusu olarak karşımıza çıkan, tarımsal üretimin kapitalist şartlara uydurulması, yani Merkantilizmin tarihi misyonunun yerine getirilmesidir. Bilindiği gibi Quesnay de tarımın kapitalist müteşebbislere devrini arzulamıştır.[1275]

Modern anlamda genel bir iktisat kuramının başlangıcı olan fizyokratik akım, *doğal düzen* (ordre naturel-natural ordre) anlayışlarıyla *değer* ile *olgu*yu özdeşleştirmişlerdir. Bu özdeşleştirme ise laissez-faire öğretisini doğurmuştur. Serbest ticaret ve laissez-faire öğretilerini son tahlilde, insanların kendi çıkarları peşinden koştukları iddiasına dayandıran Fizyokratlara göre devlet, mutluluk arayışında ferde karışmamalıdır. Farklı fertlerin çıkarlarının doğal uyum içinde bulunduğu varsayıldığından, her kişinin kendi iradesini doğal sınırlar içinde özgürce kullanmasına ruhsat vermek suretiyle topluluğun mutluluğu en yüksek derecesine çıkartılmış olacaktır.

Sadece ikitsat politikasıyla sınırlı olmayan laissez-faire ilkesiyle, ideal devletin adalet devleti olduğu kabul edilir; hükümet ise hükmetmekten mümkün olduğu kadar kaçınma sanatıdır. Eğer kanunların olması gerekliyse, bırakalım doğal kanunlar olsun.[1276]

Tanzimatçılar, Merkantilizm ve fizyokrat okuldan etkilendikleri gibi *Klasik İktisat Okulu*ndan[1277] da etkilenmişlerdir. Bu etkileme, onların Avrupa'da olduğu gibi kalkınmacı ve gelişimci bir liberal iktisat görüşüne sahip olmalarında da etkili olmuştur.[1278]

Sözkonusu etkilenmeyi, Tanzimatçıların görüş[1279] ve icraatlarında görmek mümkündür.

Sadık Rıfat ve M. Reşid Paşalar, bu devirde Osmanlı ülkesine Avrupaî ekonomi mefhumlarını sokmuşlardır. Reşid Paşa, liberal bir iktisadî ticarî politikanın memleketi kalkındıracağına inanıyordu.[1280]

Tanzimat'ın ekonomik politikalarından, 19. yüzyılın başlarından itibaren İngiltere'de gelişerek yayılan liberalist, laissez-faireci akımın, Osmanlı Devleti'ni etkilediği anlaşılmaktadır.[1281]

Tanzimatçıların, Türkiye'de kapitalizmin doğmasında etkili oldukları bir yanları da mal ve para zihniyetlerinin bir sonucu olarak kendini gösteren *burjuvazi hayat sitilleri*dir. Batılı anlamda olmasa bile ona benzer bir şekilde burjuvazinin oluşumunda Tanzimat'ın Bürokrat-Aydın elitlerinin öncülüğü olmuştur. *Gösterişçi tüketimci* olan Tanzimatçılar, Ferman'ın müsadereyi kaldırmasıyla birlikte büyük bir mal ve servet birikimine erişmiş ve bu birikim içinde lüks hayata atılmışlardır. Osmanlı Devleti'nde müsaderenin kalkmasından en iyi şekilde yararlananlar, Tanzimatçı siyasî elitlerdir. Bir burjuvazi hayat sitilinin doğuşuna neden olmuş olan Tanzimatçı elitlerin mal anlayışını ve dolayısıyla Tanzimat Hareketi'nin getirdiği değişimi anlamak bakımından şu pasaj çok önemli ipuçları vermektedir:

"Eslâfımız, 'çünki vezir oldun neylersin malı, neylersin canı' derler imiş. Sonra can daha tatlı, daha kıymetli mi oldu bilmem, fakat o mertebe fedâkarlık devirleri geçti. Reşid Paşa, 'neylersin malı derim ammâ, neylersin canı diyemem' der idi.

Sonraları mala muhabbet daha ziyade artdı. "Mal canın yongasıdır" sözü mesel-i sâir oldu. Ahlak bozuldu. Sermaye-i sıdk u istikamet azaldı. Sahîhan sadık ademlere nedret geldi."[1282]

Kanaatimizce bu satırlar, Tanzimat'la birlikte gelen ekonomi zihniyeti ve ekonomi ahlakını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki Tanzimat ekonomisi, burjuvazi, ekonomik dünyevîleşme ve modern kapitalizmi doğuracak şekilde, yönü ve gayesi açısından gelenekselden rasyonele doğru bir değişimin[1283] temellerinin atıldığı ekonomik anlayış ve pratikleri ihtiva eder. Tanzimat Devleti'nin ekonomik değişim şart-

larının belirlenmesinde gelenek ve göreneklerin etkisi küçüksenemez; ancak bu noktada ortaya konan düşüncelerle pratikler rasyonel düşüncelerin de etkili olduğunu göstermektedir.

3.4.6. Siyasî Düzlemde Dinin Güç Kazanması

Osmanlı Devleti'nin, meşrûiyetini temelde dinden almakla birlikte *sekülarizasyon* ve *laikleşme*ye kapı açacak yeni kurumsal düzenlemeler nedeniyle dinî meşrûlaştırımda nispeten gevşemeyle karşı karşıya kaldığı ve şibih-laik devlet görüntüsü sunduğu tarihî bir zaman dilimi olarak Tanzimat Dönemi, meşrûiyette dine başvuru gevşemekle birlikte siyasî düzlemde dinin güç kazandığı bir devirdir. Bundan dolayı Tanzimat'ta ilk bakışta devletin dinî görünümünü daha da yoğunlaştırıp-koyulaştırdığı izlenimini veren bir değişimden[1284] söz etmek mümkündür.

Bu elbette paradoksal bir durumdur: Bir yandan devlet, dinî meşrûlaştırımı zayıflatmaya ve dolayısıyla meşrûlaştırıcılar olarak Ulema'nın görev, fonksiyon ve statülerini daraltmaya ve düşürmeye başlarken veya bunlara yol açacak girişimlerde bulunurken öte yandan da paradoksal olarak dine ve bu çerçevede Ulema'ya siyasî düzlemde güç kazandırmıştır. Bunun bir nedeni, bir geçiş dönemi devleti olarak Osmanlı Devleti'nin geleneksel meşrûlaştırımdan kopamayışı; dolayısıyla yapılan ve yapılacak reform ve organisazyonlarda dinî meşrûlaştırıma ve Ulema'nın meşrûlaştırıcı fonksiyonuna ihtiyaç duyması ise diğer nedeni Ulema'nın, Ferman'ın ilanında olduğu gibi icra aşamasında da bazı istisnalarla Tanzimat'a destek gücü sağlaması, Tanzimat reformlarının meşrûlaştırımında önemli işlevler görmesi, reformlara bizzat katılması, hatta bazen aktif olarak iştirak etmesi olabilir. Bu durumda Ulema'nın reformların içinde olduğunu söylemek isityoruz. Bu ikincisinin iki durumunu ayırtetmek gerekebilir: Ulema bir yandan -başlangıçta- reformlara samimi olarak destek olur, sahip çıkarken öte yandan -daha sonraları- Tanzimat Hareketi'ni pragmatik, stratejik ve konjonktürel olarak desteklemiştir. Ulema, zamanla dinin devlet içindeki gücünün azalmasını ve Kalemiyye'nin müstakil bir güç olarak devlet içinde billurlaşmasını farkettiğinde, yani gidişatın kendi aleyhlerine olduğunu anlamaya başladığında reformlara ve Tanzimatçılara olan des-

teklerini çekmek yerine, pragmatik tavırlar sergilemeyi yeğlemişlerdir. Ulema'nın bu şekilde tavır alışlarında Tanzimat Devleti'nin onlara karşı izlediği siyasetin önemli rolü olduğu gibi, kendilerinin de rolü olmuştur.

Daha önceki bahislerde Ulema'nın reformlara ve bu doğrultuda devletin izlediği siyasete genel olarak muhalefet etmediklerini, protesto ve itiraz hareketlerine girişmediklerini, tersine reformların bizzat içinde yer aldıklarını çeşitli örnekler vererek açıklamıştık. Burada tezimizi güçlendirmek ve ortaya koyabilmek bakımından bu bağlamda bir kaç örneğe bakmaya çalışacağız.

Öncelikle zikretmek gerekir ki 1839-1856 yılları arasında görev yapmış olan üç Şeyhülislam da başından sonuna kadar Tanzimat'a destek olmuş, reformların içinde yer almışlardır. Bir kaç istisna mahiyetindeki itirazı dahi yapılan düzenleme ve yeniliklerin İslam'a uygun olduğunu savunarak engellemeye çalışmış ve önemli ölçüde başarılı da olmuşlardır.[1285]

Şeyhülislam'ın başında bulunduğu İlmiyye teşkilatı da aynı şekilde Tanzimat Devleti'nin reformizasyon çabalarına destek olmuştur. Bu desteği, hemen hemen bütün siyasî alanlarda, medrese dışı eğitim çalışmalarında, yani Tanzimat eğitiminde, ekonomik reformlarda, kanunlaştırma çabalarında, adliyede, meclislerde ve belki en önemlisi de Tanzimat uygulamalarını teftiş görevlerinde görmek mümkündür.[1286]

Şeyhülislam ve Ulema'nınTanzimat'a desteğini, Halife-Sultan Abdülmecid'in bizzat kendisi 1262/1846'da Tanzimat'ın topluma nasıl yansıdığını görmek için yaptığı gezi dönüşündeki değerlendirmesinde[1287] özellikle ifade etmektedir.

Tanzimat Dönemi'nde dinin Ulema bazında siyasî bir güç olarak ortaya çıkacağının işaretlerini veren sembolik bir takım düzenlemeler de yapılmıştır. Örneğin Şeyhülislam'ın sembolik gücünü arttıran önemli uygulamalardan biri, 1850'lerde Şeyhülislam'a yeni bir görev verilmesidir. Buna göre Sadrazam ve üst düzey görevliler, devlete bağlılıkla hizmet edeceklerine dair yeminlerini Şeyhülislam'ın huzurunda yapacaklardır.[1288] Sembollerin din-devlet ilişkilerinde dinin gücünün ortaya koymada ve siyasî gücü belirlemede ne kadar etkisinin olduğu düşünüldüğünde bu yemine nezâret etme olayının önemi anlaşılacaktır.

Esasen gerek Şeyhülislam, gerekse ona bağlı İlmiye teşkilatına üye Ulema, Osmanlı Devletin'de büyük bir siyasî güce sahiptirler. Yönetici bir sınıf olarak Ulema ve onların başı Şeyhülislam gerileme ve çöküş zamanlarında devlet içindeki bu siyasî güçlerine dinin siyasî düzlemde güç kazanması şeklinde kendini gösteren olgu bağlamında güç kattıkları hatta çöküş zamanlarında geleneksel siyasî güçleri azalırken dinin siyasallaşması çerçevesinde dinî grup yönleri belirginleşmeye ve gittikçe bu yönleri öne çıkmaya başlamıştır. III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinden itibaren bu durum daha da bariz hâle gelmeye başlamış ve Şeyhülislam'ın statüsünde yapılan biçimsel değişiklikler bunu iyice arttırmıştır. Şeyhülislamlık makamı devletin merkezî örgütü içine çekilmiş ve Şeyhülislam, Meclis-i Meşveret, Heyet-i Vükelâ ve diğer büyük meclislere üye yapılmıştır. İslam Hukuk ve Şer'iye Mahkemeleri bürokratikleşme ve fonksiyonel uzmanlaşma çerçevesinde yeniden düzen kurarak Şeyhülislam'ın otoritesi altına alınmıştır. Böylece Şeyhülislamlık, Şer'î Mahkemelerin başı Medreselerin nazırı konumuna gelirken, fetva yetkisini muhafaza ediyor, üstelik Meclis-i Vükelâ'nın bir üyesi olarak önceki gibi sadece sembolik olarak devletin dışından değil, devlet içi bir makamdan kullanıyordu. Siyasî, hukukî, yönetsel, eğitimsel vb. yetkiler elde etmiş olan Şeyhülislamlık makamının bir de kabineye alınarak kazandığı siyasî nüfuz, devlet ve toplum hayatında dinin siyasî açıdan güçlendiğinin işareti sayılabilir.[1289]

Bütün bunlardan, dinî meşrûlaştırımda önemli bir güç olan İlmiyye teşkilatının devlet katında hala önemli bir mevki işgal ettiği anlaşılmaktadır. İstikrarsızlığın, azil ve atamaların çok fazla olduğu 1830-1856 yılları arasındaki dönemde sadece üç kişinin Şeyhülislam'lık yaptığı[1290] dikkate alındığında Devletin Ulema'yla arasının iyi olduğu daha net ortaya çıkmaktadır.

Ulema'nın devlete sahip çıkmasından ve Tanzimat reformlarının içinde yer almasından hareketle Şeyhülislam'ın başında bulunduğu Ulema grubunun, mevcut statükoyu koruyucu bir niteliğe sahip olduğunu, bir takım hoşnutsuzluk ve itirazlarda bulunsa da yapıcı davrandığını söylemek mümkündür.[1291]

Ulema'nın reformlara destek gücü vermesi ve yapıcı tavırlarla devletin sahipliğini yapması doğal olarak devletin içinde

bağımsız bir siyasî güç olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Klasik Dönemde İlmiyye devletin içinde doğal bir teşkilat olarak bulunur ve verilen görevleri yapardı. Ancak Tanzimat'la birlikte Ulema'nın kendisini öne çıkarmaya, asabiyet duygusuyla hareket etmeye başladığını söyleyebiliriz. Bunun sebeplerinden birincisi İlmiyye'nin dekteklediği ve içinde görev aldığı reformların gün geçtikçe kendisinin hayat sahasını ve statüsünü biraz daha daralttığını görmesi, ikincisi Kalemiyye'nin devlet içinde müstakil bir grup ve zümre olarak kendini öne çıkararak İlmiyye'yi belli alanların içine hapsetmeye çalışması ve dünyevîleşmeyi getirecek davranışlarda bulunması, üçüncüsü ise bizzat Devletin ve Halif-sultan'ın gerek iç gerekse dış politikada dini öne çıkarması, dine siyasî düzlemde güç kazandıracak politikalar izlemesidir. Birinci ve ikinci sebep açıktır. Üçüncüsü üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

Abdülmecid'in cülusundan başlayarak Tanzimat Dönemi boyunca devlet, resmi belgelerde dinî ifadeleri öne çıkarmış, *Emiru'l-Mü'min*'in ve *Halife-i rûy-i zemîn, uhde-i Hilafet, Hilafet-i mesned-i Şahane, Halife, Halifetullah, Zıllullah* gibi dinî-siyasî kavramları özenle kullanmıştır. Hilafete vurgu Tanzimat Dönemi'nde artmıştır. Gerçi Osmanlı Devleti'nin Resmi tarihçileri ve Ulema Osmanlı Devleti'nin hilafet devleti olduğunu sıklıkla vurgulamışlardır; ama aslında Klasik Osmanlı'nın resmî siyasetinde siyasî bir tavır olarak bir *hilâfet politikası*ndan söz etmek zor gibi görünmektedir. Ancak Batı karşısında zayıflamanın işaretlerini verdiği[1292] ve Batılı devletlerin Müslim ve Gayrimüslim unsurları, kendi aleyhine tahrik etmeye başladığı andan itibaren,[1293] özellikle de Tanzimat Dönemi'yle birlikte Osmanlı Devleti, Hilafet politikası gütmeye, Hilafeti siyasî bir yaptırım unsuru olarak kullanmaya başlamıştır.[1294] Bu politikanın güdülmesi ise, İslam'ın siyasî bir güç kazanmasını beraberinde getirmiştir. Böyle durumlarda tabii ki Ulemâ da görev alanlarının daraltılmasına rağmen politik bir güç olarak ortaya çıkmaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle bu durumlarda devletin, dinî meşrûlaştırıma daha çok başvurma yolunu seçtiği söylenebilir.

Etkileri öncelikle dış politika ve uluslararası ilişkiler alanına yansımış olan bir olay vardır ki bu, Tanzimat Dönemi'nde Dev-

let'in dini siyasallaştırdığına dair önemli bir örnek olabilir. Sözkonusu olay, daha önce hukukta laikleşme konusunu ele alırken üzerinde durduğumuz irtidad hadisesidir. Osmanlı Devleti, içte ve dışta, bu meseleyi siyasî noktaya çekerek içerde Gayrimüslimlere, dışarda ise onları destekleyen ve Osmanlı'ya baskı yapan Avrupalı devletlere karşı kullanmışa benzemektedir. İrtidad meselesi, içte ve dışta büyük yankı yapmış, devlet ısrarla irtidadın dinî bir konu olduğunu; dolayısıyla mürtede ölüm cezasının kaldırılamayacağını vurgulamış olduğuna ve M. Reşid Paşa gibi Tanzimat devlet adamları Batılı devlet ve devlet adamlarına karşı çeşitli dinî izahlarla mürtedin idamını savunmaya çalışmış olduklarına göre, bu meseleyi Devlet'in siyasî düzleme çektiği söylenebilir. Osmanlı Devleti, tıpkı Hilafet konusu gibi mürtedin idamı meselesini de Gayrimüslimlere ve Avrupa'ya karşı koz olarak kullanmak istemiş olabilir; her ne kadar bu uygulamayı daha sonra kaldırdığını bildirmiş olsa da.

Dış politikada devletin dine sarılması bu şekilde olurken içerde de çeşitli şekillerde olmuştur.

Tanzimat'la birlikte Saray ve çevresinden itibaren Batılı hayat tarzı ve zihniyet değişimi yavaş yavaş yukarıdan aşağıya doğru oluşmaya başlamıştır. Bu durumda toplumda dinî gevşeklikler ve dine aykırı davranışlar görülmeye başlanmıştır. İşte bu tür gevşeklik ve aykırılık durumlarında Devlet'in uyarılarıyla karşılaşıyoruz. Mesala Bolu'da Devlet, yetkilileri uyararak halkın İslam'dan uzaklaşmaya başladığını, bunun önüne geçilmesi gerektiğini belirtmiştir.[1295]

Yine Lütfî'nin *Târîh*'inde verdiği bilgilere göre "Ahâlî-i Müslimenin Salavât-i Hamse'ye müdavemetle kurb ve civarlarında bulunan cevami' ve mesâcid-i şerîfede cemaatle edâ-yı farîza'ya müdavemet eylemeleri bâ İrade-i Seniyye-i mahsusa cümleye tenbih ü ilan kılınmıştır." (1847)[1296]

Abdülmecid, cülûsunda eyaletlere gönderdiği fermanda[1297] cemaatle beş vakit namazın önemine değinmiş, beş vakit namazı kasten terk edenler hakkında Şer'î had uygulanacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla her iki olay arasında parelellik bulunmaktadır. Hatta cülûs fermanında namaza ilave olarak Camilerin düzenli ve temiz tutulması gibi hususlara da değinmiştir.

Tanzimat Dönem'inde dikkat çekilen bir başka husus kadınların örtülerine dikkat etmediklerine dairdir. Devlet, kadınların örtülerine dikkat etmediklerini tespitle duruma el koymuş ve önlem alınması için çaba sarfetmiştir.[1298]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkünse de bu kadarıyla yetinebilirz. Belirtmek gerekir ki bu örnekler, Tanzimat Dönemi'nde Devletin gündelik hayatta dinî hayatı, dinî etkiyi beslediğini göstermektedir.[1299]

Devlet'in dine önem verdiğini gösteren en önemli husus, bizce Tanzimat Fermanı'nda Şeriat'a ve Din'e vurgu yapılmasıdır.

Ferman'da, çöküşten kurtulmanın tek yolunun eskiden olduğu gibi Şeriat'ı yaşamak olduğunu ifade edilmesi, çıkacak kanunların İslam'a uygun olması gerektiğinin belirtilmesi vb. Devlet'in Tanzimat Dönemi boyunca dini öne çıkaracağının belirtisidir. Ferman'da Din'e ve Şeriat'e dönüşten söz edilmesi ve Devlet'in Ulema'yla yakın ilişki kurması, bazı yazarların Tanzimat Fermanı'nı "Şeriat'ın buyruklarına uygun kâmil bir yönetime riayet etme bildirgesi " olarak görmelerine yol açmıştır.[1300]

Tanzimat Devleti'nin dini öne çıkarmasının bir sebebi de çöküş süreciyle birlikte ve Avrupalılığa bir tepki olarak[1301] halkın, dine dönüş duygusuna sahip olması, dine sarılmaya çalışması, devletin parçalanması tehlikesine karşı içte Gayrimüslimlere, dışta ise bu Gayrimüslimleri destekleyerek ülkeyi bölmeye çalışan devletlere bir tepki olarak kendi dinlerine sarılmaları[1302] olabilir. Bu noktada ifade etmeliyiz ki esasen bu dine sarılma olgusu Osmanlı Devletin'de bir kamuoyu oluşmasını da sağlamış olabilir.[1303]

Bu şekilde oluşan kamuoyuna devlet, ya meşrûiyet krizine meydan vermemek için taviz[1304] olarak ya da halkın bu durumuna benzer olayları Devlet erkanı da yaşadığı için halkın -dinin siyasî yönünün öne çıkmasını da sağlayacak şekilde- dine dönüş duygusunu besler tavırlar takındığı söylenebilir.

Halkın dine dönüş emareleriyle, Abdülmecid'in bir gezisinden sonra yaptığı değerlendirme de[1305] "Her şeyin esası olan Muhafaza-i hukuk- ı Şer'iyye" ve "Ahkam-i münîfe-i Şer'iyye üzere hukuk-ı nâsın muhafazası"ndan söz etmesi arasında bir bağ bulunsa gerekir. Abdülmecid halktaki hassasiyeti, -en azından ifade bazında- görmüş ve ona göre konuşmuş olabilir.

Sonuç olarak Tanzimat Dönemi'nde Devlet, başta Tanzimat Fermanı olmak üzere resmî belgelerde dinî ifadelere ağırlık vermiş, dinî meşrûlaştırıma başvurmaya devam etmiş, Ulema'nın siyasî düzlemde dinî bir grup olarak ortaya çıkmasını sağlayacak söylemler geliştirmiş ve politikalar izlemiştir. Bunun sonucu olarak din, siyasî düzlemde güç kazanmış veya dinin siyasî yönü öne çıkmaya başlamıştır.

Ulema'nın 1856'dan itibaren bunu değerlendirememesi, Ulema'nın yeterli donanımdan yoksun oluşu ile izah edilebilir. Tanzimat Dönemi'nde dinin siyasî yönünün öne çıkmaya başlaması, dinin siyasî düzlemde güç kazandığını gösterse ve belki de daha sonra ortaya çıkacak olan Siyasal İslamcılığın doğuşuna-zemin hazırlasa da,[1306] süreç *devletin dinî dayanaklarının silikleşmesi ve laikleşme* doğrultusunda seyredecektir.[1307] Zira Tanzimat Dönemi'nde modernleşme ve batılılaşma doğrultusunda ortaya konan teori ve pratikler, başlangıçta kendilerini etkili bir şekilde kurulu Osmanlı dünyası ve gerçekliğine empoze edemeseler de kısa bir zaman sonra etkili olmaya başlayacak ve teorisiyle pratiğiyle toplumsal değişmenin aracı konumuna gelerek Devlet, Ulema ve toplum üzerinde laikleşme seyrinde etkisini gösterecektir.

Esasen bu olguyu, yani bir yandan siyasî düzlemde din güç kazanırken diğer yandan da laikleşme yönünde değişimin gerçekleşmesi ve sonuçta da laikliğin ortaya çıkması olgusunu *Tanzimat'ın dualist aklî yapısı ve bilinci*yle de açıklayabiliriz. Teknoaskerî Tanzimat aydınları modern bilinçle hareket ettikleri halde, tavır ve yöntemlerinde tereddütler sergilemişlerdir. Bu tereddüt, Tanzimat Hareketi mensuplarının modern Batı paradigması ile geleneksel dinî paradigma arasında kaldıkları veya ikisini birbirine yamadıkları karmaşık bir durumu beraberinde getirmiştir.

Bu karmaşık durum ise Tanzimat'ın batılılaşma ve İslamîleşme gibi iki yüzle ortaya çıkmasına yol açmıştır.[1308] Aslında Tanzimat'ın bariz yönü veya öncelikli yanı, batılılaşmayla kendini gösterir. Tanzimatçılar, Batılı söylemi, geleneksel Osmanlı söylemi üzerine bina ederler. Bazen de modern zemin üzerine eski söylemi oturtular. Onların bu ikinci yönü, İslamileşme veya dinin siyasallaşması olarak kendini gösterir. Fakat sonuçta galip gelen taraf modern paradigma olmuştur. Paradoksal olarak dinin siyasî güç

kazanması olgusu dahi, batılılaşmaya bir şekilde hizmet etmiş veya batılılaşma ve laik devlet yönetimiyle sonuçlanmıştır.

3.4.7. Osmanlıcılık ve Milliyetçilik

Özellikle Fransız İhtilali'nden sonra Osmanlı Devleti'nin meselelerinden başlıcası haline gelen çeşitli öğelerin bağımsızlık hareketlerini ve Osmanlı Devleti'nden kopma çabalarını, her türlü etnik milliyetin üzerinde Osmanlılık kavramı üreterek önlemeye çalışan siyasî düşünce hareketine *Osmanlıcı'lık* denilmektedir.[1309] Gerçi Ahmed Midhad'a göre Osmanlı toplumunda müslümanlar, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Osmanlı toplumunu meydana getiren halk sınıflarını tamamen Osmanlı görmüş ve Osmanlı tasavvur etmiştir.[1310] Fakat siyasî düzlemde Osmanlılık ve Osmanlıcılık fikri, Sırbistan'ın muhtariyetinden sonra (1804-1815) Yunan isyanı ve bağımsız Yunan devletinin kurulması (1830), Rusya'nın Balkan milletlerini tahrik etmesi, Fransa ve diğer büyük Avrupa devletlerinin milliyetçilik çabalarını destekleyip körüklemeleri gibi olaylar[1311] nedeniyle ciddî anlamda ilk olarak II. Mahmud zamanında dağılma ve parçalanmaya karşı nötralizasyon işlevi görmesi için bir "Osmanlı Milleti" meydana getirmek gayesiyle savunulmuştur.[1312] "İttihad-ı anasır"a ve "imtizac-ı akvam"a birinci siyasî mesele olarak önem verilmeye başlanmıştır. II. Mahmud'un "Ben tebaamdaki din farkını; Câmi', Havra ve Kiliselerine girdikleri zaman görmek isterim" sözünü de bu çerçevede anlamak yanlış olmasa gerektir.[1313] Yine II. Mahmud'un 1837'de Bulgaristan'da yaptığı bir seyahatte "kâffe-i ehli İslâm ve reâyanın vikâyeleri ile... âsâyiş ve istirahatleri"nin en büyük arzusu olduğunu ifade etmesi[1314] de Osmanlılık siyaseti bağlamında değerlendirilebilir.

Tanzimat Dönemi'nin reform noktasında Osmanlı çabalarının yeni bir safhası olmasının en önemli baş nedenlerinden biri, *Müslüman ve Gayrimüslim eşitliği anlayışının* resmî olarak halka ve dünyaya açıklanması[1315] olarak tespit edilebilir.

Gayrimüslim tebaayı devlete bağlamak, vahdeti korumak gayesinden hareketle Devlet tebaasının hukuk eşitliğine dayanan sözkonusu Osmanlı birliği, yani ittihâd-ı anâsır ve imtizâc-ı akvâm[1316] siyaseti Tanzimat devrinin en önemli cephelerinden birini oluşturmaktadır.[1317]

Din-devlet ilişkisi bağlamında Ferman metnini ele alırken de değindiğimiz gibi Tanzimat Fermanı'nın önemli yorumlarından biri, yeni bir Osmanlılık, Osmanlı vatandaşlığı ve yurtseverliğinin yeni bir politika olarak ortaya konmasıdır. Bu politika, Ferman'da görüldüğü gibi Tanzimat icraatlarıyla da eşitlikçi bir temelde kendini göstermiştir. Gerek Sultan, gerekse Tanzimat'ın aydın bürokratları bu ideolojiyi açıkça savunmuşlardır. 1846'da Abdülmecid'in bir seyahati esnasında M. Reşid Paşa'nın Edirne'de toplanan Gayrimüslim cemaat vekillerine hitaben Padişah namına yaptığı bir konuşmada, Osmanlılık siyasetini tüm açıklığıyla görmek mümkündür.[1318]

Tanzimat'ın bürokrat yöneticileri ve Sultan'ı,[1319] başka bir ifadeyle Tanzimatçı *yaratıcı azınlık*, çöküntüyü, kargaşayı, milliyetçiliği, dağılmayı bu yeni siyaset ve ideolojiyle önleyebileceklerini ve tehlikeye giren iktidarlarını sürdürmeyi[1320] düşünüyorlardı. Tanzimat ideolojilerinin başında gelen Osmanlı(cı)lık[1321] çağdaş Avrupa kalıplarına uygun bir ideolojiydi. Paralosı, "İmparatorluk tebaasının hukuk müsavâtına dayanan Osmanlı birliği"[1322] olan bu ideoloji yeni bir siyaset ve kültür arayışıydı.[1323]

Uriel Heyd'in "Batı'ya benzemek isteyen, bütün vatandaşlara din ve ırk farkı gözetmeksizin eşit haklar tanıyarak çok milletli Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmayı umud eden Tanzimat Devri liberalizmi" şeklinde tarif ettiği[1324] Osmanlıcılık ideolojisi veya Osmanlı birliği siyaseti, 1856 Islahat Fermanı ve onunla başlayan Islahat Dönemi'nde merkezi konulardan biri olacak; nihayet 1876 Kanun-i Esâsi'sindeki "Devlet-i Osmaniyye tabiiyyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olurlarsa olsunlar bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" maddesiyle kesin ifadesini bulmaktadır.

Tanzimat Devleti'nin güttüğü eşitlikçi Osmanlıcı siyaset, anlaşılan M. Reşid Paşa'nın etkinliğiyle Batı'nın eşitlik anlayışından *mülhem* görünmektedir. Batı millî devletlerinde eşitlik ilkesi, sosyal sınıfların, vatandaşların eşitliği yönünde gelişirken, Osmanlı toplumunda bu prensip, devlete tâbi kavimlerin ve Gayrimüslimlerin eşitliği şeklinde kendini göstermekte idi. Bu ise kuşkusuz kaynağını Batı'dan almaktaydı. Böylece Tanzimatçılar, devleti laikleştirme, dini devletten uzaklaştırma hareketinde önemli bir

adım atmış bulunuyorlardı. Evvelce yalnız Şer'iat'ın idare ve kontrolü altında olan bir çok kamu hizmetlerini gittikçe laik Batı kanun ve nizamlarına tabi kılmış, Ulema'nın faaliyet alanını gittikçe daraltmış, Gayrimüslim cemaatler için olduğu gibi dinî hukuku, miras, evlenme gibi şahsî hukuk sahasına inhisar ettirmeğe çalışmış olan[1325] Tanzimat Hareketi, ülkenin parçalanmasını önlemek amacına matuf olarak anasırcı ve Garbçı bir Osmanlıcı ideolojiyi[1326] üretmişse de -Osmanlı siyaseti ve siyasi düşüncesinde etkili olmakla birlikte- sözkonusu amacı noktasında pek tutmamış, Osmanlı'nın geleneksel, ümmetçi millî bakışaçısının, millî anlayışı ve düzeninin bozulmasını, modern milliyetçilik akımlarının gelişerek zamanla Osmanlı topraklarının tek tek elden çıkmasını beraberinde getirmelerini önleyememiştir.[1327] Önleyemediği gibi özellikle Bulgaristan ve Makedonya'da Bulgar reaya arasında millî hisleri kamçılamıştır.[1328] Esasen Osmanlıcılığın laiklik yönündeki sonuçları önemlidir. Tanzimat'a damgasını vuran Osmanlılık siyaseti, dini amme hayatından çıkarmaya başlayan *laikleşmiş zümreler* doğmasında pay sahibidir. Bu zümreler için Tanzimat, ortak bir Osmanlılık boyutu çıkarmıştır.[1329] Esasen Osmanlı Devleti'nde daha önceki uygulamalarda diğer dinlerden olanlara karşı hoşgörü ve müsavat prensibi geçerli olmuştur; ancak şimdi durum farklıdır.[1330] Daha önce Dinî kaynaklı -fıkhî- bir hoşgörü varken Tanzimat'la birlikte modern anlamda hukukî bir müsavat sozkonusu olmuştur. Bu bağlamda diyebiliriz ki Tanzimat, sekülarizme doğru atılan büyük bir adımdır; bir millet olmaktan ziyade bir Osmanlı vatandaşı olmanın ve ferdiyetçiliğin başlangıcıdır.[1331] Tanzimat'ın din anlayışı, Z. Fahri Fındıkoğlu'nun ifadesiyle dinî Tanzimat, Osmanlıcılık siyaseti güderek ortaya koymaya çalıştığı eşitlik ilkesi veya müsavatçı dinler telakkisiyle, İslamiyetin üstünlüğü fikrini altüst etmiştir. Bu eşitlikçi din anlayışı hayatın bütün alanlarında, örneğin kılık kıyafet alanında dahi Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında, benzememe yerine benzeşmeyi getirerek dinî esaslara göre belirlenen toplumsal ilişkilerde dünyevî esaslar belirleyici olmaya başlamıştır.[1332] Esasen *müsâvatın* kendisi Şer'î kuralların çiğnenmesiyle gerçekleşebilecek bir şey gibi görünmektedir. Dolayısıyla *eşitlik*, laik politikalara başvurularak tesis edilebilir.[1333]

Esasen Tanzimat Devleti'nin güttüğü Osmanlılık politikası, M. Reşid Paşa tarafından yapılan mezkur konuşmanın da açıkça gösterdiği gibi Fransız İhtilali'nin "millet hiç iken her şey olmalı" ilkesinden,[1334] modern millî devlet ve milliyetçilikten etkilenmiş görünmektedir.[1335] Ancak bu milliyeçilik, ırk temeline dayanmamakta, Osmanlı Toplumunun şartlarına uygun bir anlamla donatılmaktadır. Bu, bir bakıma geleneğe dayanan bir milliyetçilikti.[1336] Tanzimatçıların değişik ırk ve dinlerden oluşan Osmanlı Toplumu'nu ifade edecek şekilde millet kelimesini kullanmaları[1337] ve Osmanlı toprakları için de vatan kavramını kullanmaları buna işaret etmektedir.[1338]

Bilindiği gibi milliyetçilikte, milleti sarıp sarmalayan sembollerin inşası zorunludur. Millet, toplumun tümünü içine alacak biçimde tanımlanır.[1339] Tanzimat söyleminde millet, Osmanlı milletidir. Bu suretle milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle meydana gelebilecek parçalanmaların önüne geçmek istenmiştir. Tanzimatçılar Osmanlılık bilinciyle birlik-bütünlüğü sağlamak istemişlerdir. Kardeşlik, eşitlik, hürriyet gibi sembollerle Osmanlılık ve Osmanlı vatandaşı inşa ederek Osmanlı Devleti'ni korumayı amaçlamışlardır. Fakat belki de kaynağının Batı milliyetçiliği olmasının etkisiyle de yukarıda ifade edildiği üzere Tanzimatçı Osmanlıcı siyaset tutmamış gibidir. Bu noktada Hıfzı Veldet'in hukukla bağlantılı olarak yaptığı değerlendirmeyi zikretmek faydalı olabilir. H. Veldet'e göre Osmanlı'da *millet* yok, *ümmet* var. Tanzimat dahi millî değil, *gayrimillî bir hareket*tir. Dinleri ve milliyetleri ayrı bir çok kavimden mürekkep bir ülkede umuma şamil bir milliyet düşüncesinden ve millî amillerden bahsetmeğe imkan yoktur... Dinî hukuk, yabancı sayılmıyordu ki hukukun millîleştirilmesi mevzubahs olsun. Hatta bu zaviyeden bakıldığında, yabancı mevzuatı esas alarak kanunlar çıkarmış olması itibariyle Tanzimat'ın, hukukumuzu az çok gayrimillileştirdiği söylenebilir.[1340]

Modernleşme zamanlarının Mısırlı düşünürlerinin vatan, millet ve milliyetçilik anlayışlarıyla, Tanzimatçıların bu noktadaki görüşleri arasında benzerlik ve paralellikler bulunmaktadır. Örneğin Rifa'a Rafi et-Tahtavî, 1826-1831 yılları arasında Fransa'da bulunan ve Avrupa menşeli fikirlerden çok etkilenen Mısırlı düşünürlerden olup Avrupa tecrübelerini 1834'de ya-

yımlamıştır. Fransızların kültürünü, gündelik hayatlarının ayrıntılarına kadar aktarıp ele alan bu kitabın (*Kitâbu Tahlîsu'l-İbriz fî Telhîsi Bâriz ev ed-Dîvânu'n-Nefîs biEyvâni Bâris*) 1840'da Türkçe çevirisi de basılmıştır.[1341] Tahtavî, Batılı *hürriyet, vatan* ve *millet* kavramlarını Mısır'a taşımış,[1342] onları savunmuştur. Türkçe'ye çevrilen kitabıyla Tanzimat aydınlarını etkilemiş olması ihtimal dahilinde olan Tahtavî, Mısır vatanseverliğinden bahsederken Osmanlı reformcusu Tanzimatçı aydınlar, hubb-i vatan,[1343] vatandaş,[1344] Osmanlı kardeşliği ve vatanseverliğinden söz etmişlerdir.

Avrupa milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle "Osmanlı milleti" oluşturma etrafındaki fikirleri daha sonra sosyal, siyasî, kültürel vb. alanlarda ortaya çıkacak olan millî bilincin, Tük milliyetçiliği veya Türkçülük düşüncesi ve hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan Tanzimat reformcuları ve Tahtavî gibi Mısırlı düşünürler, geleneksel Osmanlı-İslam kültürü içinde yetişmiş olsalar da Batı ile olan *akkültüratif ilişkiler*inin bir sonucu olarak Avrupa kaynaklı vatanseverlik kavramıyla ilgilenmiş ve bu düşünceyi İslam dünyasının Osmanlı topraklarında uygulamak istemişlerdir.

Osmanlı kavramı geliştirerek dağılmayı önlemeyi ve bütün toplum katmanlarını Osmanlı çatısı altında toplamayı hedefleyen Reformcu Aydınlar,[1345] ulaşılacak hedef olarak gördükleri Muasır Batı medeniyetinin pek çok *kültür unsurunu iktibas* etmenin Müslümanlar için faydalı olacağına inanıyorlardı ve milliyetçilik de bunlardan biriydi.[1346]

Tanzimat Devleti, devlet ve toplumun hemen hemen bütün alanlarına yayarak uygulamaya çalıştığı eşitlikçi Osmanlıcı siyaseti, *uluslararası ilişkiler* alanına da yansıtmıştır. Reşid Paşa'nın Sadrazamlığı sırasında Avusturya'da zuhur eden Macaristan İhtilali dolayısıyla Türkiye'ye sığınan Macar ve Lehlileri Osmanlı Devleti iade etmemiştir.[1347] Bununla Osmanlıcılık siyasetindeki samimiyetin gösterilmek istenmesi amaçlandığı gibi Batı'nın Osmanlılar aleyhine politika yapmalarına karşı bir koz olarak kullanmak da amaçlanabilir. Ancak her halükarda kendi içinde Osmanlılık siyaseti karşıtlığı taşıyan bu olay, milliyetçiliğin Osmanlı sınırlarında yayılmasına katkıda bulunmuş olabilir.

Özetle Tanzimat Hareketi'nin, Osmanlı tarihi için bir dönüm noktası olan[1348] *milliyetçilikten etkilenmiş Osmanlılık siyaseti*, Osmanlı Devleti'ni dağılmaktan kurtaramamıştır. Batı'nın da etkisiyle milliyetçilik hareketleri, önce Gayrimüslimler, sonra da Müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır. Milliyetçilik hareketlerinin yayılmasında çeşitli etkenler müessir olmuştur. Bunlardan biri Devlet'in izlediği Osmanlı(cı)lık siyaseti iken, diğeleri, milletlerin özellikle 1789 Fransız İhtilali ve 1848 Fransız Devrimi'nin etkisiyle kendi millîliklerinin bilincine ermeleri olgusu, Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri,[1349] Batılı devletlerin Gayrimüslimleri milliyetçilik doğrultusunda bizzat desteklemeleri,[1350] hatta yönlendirmeleri olgusu, 1848 Devrim'inin ardından kurulan Fransız Cumhuriyeti'nin milliyetçilik hareketlerini destekleyeceğini deklare etmesi olayı,[1351] Avusturya'da zuhur eden Macaristan ihtilali dolayısıyla Türkiye'ye sığınan Macarlı ve Lehlilerin iade edilmemesi olayı,[1352] Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, Osmanlı derebeylerinin sebep olduğu siyasî karmaşa olgusu[1353] gibi her biri ayrı bir araştırma konusu olacak faktörlerdir. Belirtmek gerekir ki Osmanlı sınırları içerisinde önce Gayrimüslimler, sonra Arnavutlardan başlayarak Müslüman kavimler ve en son da Türkler milliyetçilik hareketlerine girişmişlerdir.

Esasen Tanzimat Dönemi'nden önce kendini gösterip Tanzimat Dönemi'nden itibaren, özellikle Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra[1354] hızla yayılmaya başlayan milliyetçilik olgusu, çok yönlü ele alınması gereken bir olgu olmakla birlikte, bir açıdan Tanzimat'ın bürokratik anlayışının getirdiği uzmanlaşma ve farklılaşmanın toplumsal temele yansımış hali olarak da görülebilir. Milliyetçilik de sonuçta milletlerin millî bazda farklılaşmalarıyla ilgilidir. Ancak Tanzimat'ın Osmanlı milleti çatısı altında toplamak istediği millet ve milliyetler bununla yetinmemiş, tam bağımsızlığa talip olmuşlardır.

Tanzimatçı bürokrat elitlerin, Osmanlılık ideoloji ve siyasetleri, *akkültürasyon kuramıyla*[1355] da izah edilebilir. Tanzimatçı Aydınlar, Batı'yla girdikleri akkültüratif ilişkinin etkisiyle üstün olarak gördükleri Batı kültürünü *pasif/etkilenen* bir biçimde Osmanlı'ya uyarlamışlardır. Tabii ki yerli kültürün normları ve değerlerini de tam olarak terk etmemişlerdir. Buna Richard F. Beh-

rendt'in akkültürel süreci izah denemesine[1356] dayanarak *Tanzimat'ın pasif-taklitçi akkültürasyonu* dememiz mümkündür.

*Modernleşme teorisi*nden[1357] yararlanarak diyebiliriz ki çöküş ve dağılma sürecine giren ve bundan kurtulmak amacıyla modern Batı medeniyetinin seviyesine çıkmaya, modernleşmeye çalışan, gelenekten moderne geçiş toplumu olarak Osmanlı Tanzimat Yönetimi, Batı karşısında güçlenmek için kenetlenme, birlik ve bütünleşme içerisine girme siyaseti uygulamıştır. Güçlenmek için bütünleşmek siyaseti, daha sonra çıkacak olan modern Türk milliyetçiliğine de zemin hazırlamıştır. Osmanlılık olarak kendini gösteren kenetlenme ve bütünleşme siyaseti kuşkusuz Türkiye'ye, M. Sami Efendi, S. Rıf'at Paşa, M. Reşid Paşa gibi Batı ile akkültürasyona girmiş Tanzimat aydınları tarafından sokulmuştur. Bu demektir ki Tanzimat Aydınları, Batı kültüründe gördükleri entellektüel milliyetçi özelliklerden etkilenmiş ve onları Osmanlı Devleti'ne yumuşak bir milliyetçilik olarak uyarlamaya çalışmışlardır.

Belki de ifadesini eşitlik temelinde en iyi şekilde Ferman'da bulan bu uyarlama, Halife-sultan'ın yetkilerinin sınırlandırılması konusunda da değindiğimiz gibi Halife-sultanın *Osmanlı Devleti'nin Padişahı* olmak durumundan, *Osmanlıların Padişahı* olmak konumuna inmesini sağlamıştır.[1358]

Sonuçta Tanzimatçıların modernleşme ideolojisi olarak uygulamaya çalıştıkları Osmanlı(cı)lık siyaseti, geleneksel cemiyet olan Osmanlı Toplumu'nun dağılma sürecine katkıda bulunmuştur.[1359]

Esasen Tanzimat Fermanı ve icra aşamasında ifadesini bulan, savunulan, icra edilen hususlar, daha önceki dönemlerde Fransız İhtilali'nin de etkisiyle başlamış olan milliyetçilik hareketlerine bir bakıma meşruluk kazandırmış oldu. Bu meşrûluktan Araplar gibi bazı müslüman topluluklar da yararlanarak İmparatorluk'tan kopma mücadelesine giriştiler.[1360]

Çöküş bağlamında konuya yaklaşacak olursak diyebiliriz ki Tanzimat Dönemi'nde yapılan bir takım ıslahatlar ve bunun beraberinde getirdiği Halife-sultan'ın daraltılan yetkileri, başka bir ifadeyle yaklaşık yüzelli yıllık zamana kıyasla Sultan ve Devlet'in sağladığı serbestiyet, Gayrimüslimlerin, bazı Müslüman kavimle-

rin devlete olan bağlılıklarını arttırmak ve birliği daha bir sağlamlaştırmak yerine, tersine çözülmelerine, devletten daha da kopmalarına, devletten koparak bağımsız devlet kurmalarına, modern ulus devletlerin oluşmasına yol açmış gibidir. Bu biraz Fransız İhtilali öncesi XVI. Louis'nin sağladığı serbestiyet ortamına rağmen kendisine karşı girişilen hareketlerin daha da artmasına ve Fransız İhtilali'nin daha çabuk gelmesine benzemektedir. Bu durumu açıklarken Alexis de Tocqueville, ihtilallerin içine her zaman ille de kötüden betere doğru giderken düşülmeyeceğini söyler. Ona göre bu noktada çoğu zaman karşılaşılan durum, hiç yakınmadan ve en bezdirici yasalara sanki hiç hissetmiyorcasına tahammül etmiş olan bir halkın, ağırlıkları biraz hafiflediği anda bunları şiddetle kaldırıp atmasıdır. Bir ihtilalin yıktığı rejim, hemen hemen o rejimi önceleyen rejimden daha iyidir. Tecrübeler de kötü bir yönetim için en tehlikeli anın, genellikle kendini yenilemeye başladığı an olduğunu öğretmektedir. Uzun süren baskı döneminden sonra tebaasını rahatlatmaya girişen bir hükümdarı, ancak büyük bir *dahi* kurtarabilir. Kaçınılmazmış gibi sabırla katlanılan kötülük, ondan kurtulma fikri tasarlandığı anda tahammül edilemezmiş gibi görünür. O zaman aşırılıklar arasında atılanların tamamı da sanki geride kalanları daha iyi ortaya çıkartır ve onların verdiği baskı duygusunu daha da keskinleştirirler. Kötülüğün küçüldüğü veya azaldığı doğrudur, ama duyarlılık daha bir canlıdır. Feodalite en güçlü haldeyken, ortadan kalkmakta olduğu andaki kadar nefret telkin etmemişti Fransızlara. XVI. Louis'nin keyfiliğinin en ufak darbeleri bile XIV. Louis'nin bütün dediğimdedikçiliğinden daha zor çekilebilir gelmekteydi.[1361]

Sonuç olarak milliyetçilikten etkilenmiş Osmanlıcılık, Tanzimat yönetiminin belirgin bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Osmanlıcılık ideolojisi, gerekse milliyetçilik hareketleri, din-devlet ilişkisi açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Osmanlılık ideolojisi, dağılmayı önlemede başarısız kalınca Devlet'in Tanzimat sonrası gelişmelerin de etkisiyle ittihad-ı İslam ideolojisine sarılmasına neden olsa da Tanzimat Dönemi'nde Devlet'in çeşitli toplumsal unsurlarını birarada tutmasının temelinde var olan din olgusunun devre dışı kalmasını, onun yerine

Osmanlı milleti, Osmanlı vatandaşı, dinde şahsîlik, insanın tabî hakları gibi kavramlarda ifadesini bulan laik Batı devletlerinin tarihî ve toplumsal bağlamlarından ithal edilmiş din-dışı ya da beşerî bir olgu olan Osmanlıcılığın ikame edilmesini sağlamıştır. Bu ise devletin, toplum tarafından kabul edilmesinde veya toplumsal katmanların devletle bütünleşmesinde meşrûiyetin temelde dinden alınmasının sonunu hazırlamıştır. Diyebiliriz ki Gayrimüslimlerde milliyetçilikle laikleşme birlikte başlamıştır.[1362]

Osmanlıcılık siyasetinin de dolaylı etkilerinin beslediği milliyetçilik hareketleri, Tanizmat'ın bu dinî meşrulaştırım gevşekliği -belki krizi- olgusundan da cesaret alarak dünyevî bir meşruiyet kaynağı olarak kendi "milletlerinin bağımsızlığı"nı benimsemişlerdir. Gerek bağımsızlık ve milliyetçilik hareketleri, gerekse Osmanlı(cı)lık siyasetinin başarısızlığı, daha sonra Müslüman toplumlar arasında da milliyetçiliğin çıkmasına katkıda bulunmuş, bu ise dinî menşe'den gelen *ümmet* anlayışının ortadan kalkmasına zemin hazırlamıştır.

Tanzimat Dönemi'nde elbette geleneksel devlet anlayışının ana unsurları görünüşte korunmuştur. Ancak yapılan reformların sahip olduğu özellikler, bu geleneksel anlayışın devam etmesine izin vermeyecek özellikler taşıyordu. Bu özelliklerden biri de daha önceki açıklamalarda yer yer atıfta bulunulduğu üzre *modern millî devlet*in oluşmasına zemin hazırlamasıydı. Bu dönemde girişilen yenilik teşebbüsleri, sahip olduğu belirleyicilik özelliğinden mütevellit, yeni bir devlet temelinin atılmasını zorunlu kılmıştı. Bu zorunluluk gereği belli bir süreç sonunda yeni bir devlet açıkça önerilmiş, devletin Batı devlet örneğinde tanzim edilmesi ve kurulması istenmiş, bu doğrultuda değişime yön verilmiştir. Yenileşme tarihimiz bu yönüyle bir bakıma klasik devlet örgütlenmesi yerine Batılı tarzda yeni siyasî düzenlemelerin yapılması tarihidir.[1363]

3.4.8. Tanzimat Dili: Din Dilinin Çözülme Süreci

Türkiye'de dil reformunun, Türkçe'nin yeniden yaplanmasının temellerinin 1839'la gelen süreçle başladığı söylenebilir.[1364] Batıcı Tanzimat aklı ve Tanzimat zihniyetine, bürokrasinin modernleşmesi ve merkeziyetçi bir yönetimin oluşturulmasına pa-

ralel olarak bir batıcı *Tanzimat dil*inden söz edebiliriz. Tanzimat'la birlikte Osmanlılarda kendini gösteren sosyal ve siyasî değişim, sosyal bir fenomen olarak dilde ifadesini bulmuş, toplumsal nesnelleşmenin temel biçimi olan dilde[1365] tezahür etmiş veya dile yansımıştır. Dolayısıyla dildeki değişimlerden Tanzimat'ın getirdiği değişimi kolayca anlamamız mümkündür. Bu değişimin anlaşılmasına katkıda bulunmak, Tanzimat Devleti-'nin siyasî aklı ve zihniyetinin ne gibi özellikler taşıdığını ortaya koyabilmek ve sonuçta bu akıl ve zihniyetin yukarıdan aşağıya topluma nasıl etki ettiğini Osmanlı toplumunda sosyal, siyasî, kültürel, teknolojik, meslekî, kurumsal, ekonomik vb. bir çok alanda batılılaşma doğrultusunda meydana gelen dil değişikliklerini gösterebilmek bakımından bu bahiste bazı örnekler getirmek istiyoruz. Burada amacımız Tanzimat dilinin bütün özelliklerini ortaya koymak değil, dille değişim,[1366] dille tarih,[1367] dille toplum,[1368] dille gerçeklik,[1369] dille siyasî olaylar arasında bağıntılar olduğunu[1370] düşünerek din-devlet ilişkisi bağlamında bazı örnekler getirmek, bu çerçevede *din dil*inin nasıl *çözülme* sürecine girdiğini ve bu çözülmenin din-devlet ilişkisine nasıl aksettiğini anlamaya çalışmaktır.[1371]

Bilindiği gibi bir toplumun veya devletin bünyesinde meydana gelen siyasî, sosyal, kültürel, psikolojik vb. değişimleri anlamanın en güzel, en kestirme yollarında biri o toplum veya devletin diline bakmaktır. Dili kendisine konu edinen çeşitli bilim dallarının, meselâ *dilbilim* (linguistik), göstergebilim (semiyoloji-semiyotik), *dil felsefesi* ve *dil sosyolojisi* gibi bilim dallarının verilerine göre dil-insan, dil-düşünce, dil-din, dil-grup, dil-toplum, dil-devlet, dil-hayat tarzı, dil-zihniyet ilişkileri çok grifttir ve bunlar, birbirleriyle etkileşim içinde bulunurlar.[1372] Din sosyolojisiyle, mukaddes dil ve özel terminoloji meselesi gibi ortak problemlere ve daha pek çok paralelliklere sahip olan dil sosyolojisinin kurucularından Wilhelm Von Humboldt'a göre, grup konuşarak dili meydana getirdiği gibi dil de grubun oluşmasına katkıda bulunur.[1373] Yani dil bir yönüyle toplumun yansıması iken, öteki yönüyle de toplumu oluşturur. Siyasî toplumsallaşmada, kurulu bir düzenin sürdürülmesinde, yeni kurulan bir siyasî-sosyal düzenin meşrûlaştırılmasında,[1374] toplumun biçimlenmesin-

de, sosyal grup ve kurumların, siyasî kurum ve kuruluşların kimlik kazanmalarında, kendilerini ifade etmelerinde dil çok önemli bir yere sahiptir.

Toplumsal aktörlerin ortaklaşa paylaştığı bir sistem ve dolayısıyla sosyalleşmiş bir yapı olarak dil,[1375] toplumla birlikte ortaya çıktığı gibi toplum da dille birlikte ortaya çıkar. Dil ve toplumdan her biri diğerini içerir.[1376]

Kısaca kültürün çok önemli *aktarım unsuru* olan dil olgusu,[1377] toplumu anlamak için çok önemli bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini ve bu ilişkinin Klasik Dönem din-devlet ilişkisinden farklı yönlerini, başka bir ifadeyle Tanzimat'ın siyasî anlayışını, devlet düzeyinde gerçekleştirdiği değişimleri ve kısaca Tanzimat devlet aklını anlayabilmek için o dönemin diline, bu dilin önceki dönemlerin dilinden farklı yönlerine bakmak gerekmektedir.

Düşünce ve zihniyetin, bilgi anlayışının, devlet ve toplum pratiğinin değişimiyle birlikte Osmanlı Devleti'nde kültür ve dilde de bir değişimin vuku bulduğunu görmekteyiz. Bu önermemizde sözü edilen dil değişiminin, açıkça kendini göstermeye başladığı Tanzimat dönemi, dilde meydana gelen sözkonusu başkalaşım ve dönüşümden dolayı, *Divan Edebiyatı* ve *aruz vezni* yerine, döneme adını veren Tanzimat kelimesinden mülhem yeni bir edebiyatın, Batı edebiyatını örnek alan *Tanzimat Edebiyatı*'nın doğmasına da neden olmuştur.[1378] Özellikle siyasî akıl ve zihniyette ve bununla ilişkili olarak devlet yönetiminde meydana gelen değişimle birlikte dilde zorunlu olarak oluşmaya başlayan başkalaşım, belli bir zaman sonra istiklal kazanmış ve dönerek kendini üreten devlet ve topluma baskı yapmaya, onu etkilemeye ve dönüştürmeye, Tanzimat Devleti ve toplumunun bilgi sistemini değiştirmeye başlamıştır. Bu dilin bir özelliğidir.[1379] Siyasî ve toplumsal değişmeler, daima bir *form* ve *anlamlama* (signification) sistemi olan dilde[1380] de semantik değişmeleri, anlam değişmelerini zorunlu kılar.[1381] Bu zorunlulukla ortaya çıkan yeni dil, içinden çıktığı şartların toplumunu etkilemeye, hatta oluşturmaya başlar.[1382] Bilindiği üzere kurumlar, bir kez inşa edildikten sonra kendi dinamiklerini geliştirerek adeta bağımsızlaşır ve sonuçta kendi bilinç düzeyleri üzerinde etkili olmaya başlarlar.[1383]

Dil de böyledir. Tanzimat Dönemi'nde ortaya çıkan siyasî ve sosyal dil değişimlerinin seyri, genel değişim seyrine paralel olarak dünyevîleşme yönünde olmuştur. Konumuz açısından önemli olan da bu noktadır.

Tanzimat Dönemi'nde gerek devlet ve siyaset dilinde, gerekse çeşitli toplum kesimlerinin dilinde, geleneksel Osmanlı Türkçe'sinden farklı olarak bir dünyevîlik, bir din-dışılık göze çarpmaktadır. Biz, bu olgunun, *dil sekülerleşmesi* ve *din dilinin çözülmesi* olarak ifade edilebileceğini düşünüyoruz ve belki de asıl laikleşmenin temelini ve ileri tarihlerde yaşanacak olan yapısal dönüşümün zeminini dildeki sekülerleşmede aramak daha tutarlı gibi görünmektedir.

Tanzimat dilinin, Tanzimat öncesinden farkı ve günümüze kadar nasıl bir seyir takip ettiğini görmek bakımından, kedisi de dilde sadeleşmenin öncülerinden olan Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) önemli bir tarihî-toplumsal olgu durumunu ve mantıkî biçimini serimleyen şu cümleleri önemli ipuçları ve ayrıntılı veriler getirmektedir:

"Eslâfımız, 'çünki vezir oldun neylersin malı, neylersin canı' derler imiş. Sonra can daha tatlı, daha kıymetli mi oldu bilmem, fakat o mertebe fedakarlık devirleri geçti. Reşid Paşa, 'neylersin malı derim ammâ, neylersin canı diyemem' der idi.

Sonraları mala muhabbet daha ziyade artdı. "Mal canın yongasıdır" sözü mesel-i sâir oldu. Ahlak bozuldu. Sermaye-i sıdk u istikamet azaldı. Sahîhan sadık ademlere nedret geldi."[1384]

Bu metni *semiyolojik çözümlemeyle okumak*[1385] istediğimizde diyebiliriz ki Tanzimat gerçekliğinin bir taslağı ve bir tasarımını sunan bu cümleler,[1386] dil-siyaset, dil-ahlak ilişkisi çerçevesinde Tanzimat'la birlikte gelen dil değişimini, zihniyet, siyaset ve ahlak olguları bağlamında, bir *darb-ı mesel*in hayat serüveniyle tasvir ederek açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Esasen burada dil sosyolojisi yapan Cevdet Paşa, Tanzimat'ın mimarlarından Reşid Paşa örneğinden hareketle yönetici seçkinlerin, Tanzimat öncesi yöneticilerinden farkını ve bu farkın daha sonraları başka farklara nasıl yol açtığını, toplumda ahlakî değişimin ne yönde seyrettiğini, sözlerin toplumsal ve tarihî bağlamını vererek güzelce izah etmektedir.

Tanzimat diliyle ilgili öncelikle belirtelim ki diğer alanlarda olduğu gibi dilde de değişim veya yenilik siyasî sahnede *devlet dilinde* başlamış, pek çok kelime ve kavram değişime uğrarken bir çok modern kavram da Türkçe'ye girmiş ve sözkonusu değişim zaman içinde yukarıdan aşağıya doğru yayılarak toplumun dilini değiştirmiştir. Siyasî sahada ortaya çıkan dil değişmeleri nedeniyle başlangıçta pek çok kavramın içi, Tanzimat Devleti'nin devlet anlayışına paralel, modern bir *davranış tarzı* olarak siyasî mülahazalarla doldurulmuştur.[1387] Bu durum, bir yönüyle dinin siyasî düzlemde güç kazanması gibi görünürken diğer yönüyle dilin siyasallaşmasını ve giderek toplumun politikleşmesini, dile yüklenen Batı'ya özgü siyasal anlamlar nedeniyle dilin anlam yapısının sekülarizasyonunu getirmiştir.

Dilde bilinçli değişim hareketi her ne kadar Tanzimat'la başlasa da[1388] Tanzimat'tan önce gerileme ve çöküşe dur demek için yapılmaya çalışılan reform çabalarında da -diğer alanlar gibi öne çıkmamakla birlikte- doğrudan doğruya dile yönelik çalışmalar da yapılmıştır.

Mesela III. Selim döneminde yapılan çevirilerle dilde meydana gelen değişim kıvılcımları dikkat çekmektedir.[1389] III. Selim zamanında Mütercim Asım'ın Farsça'dan yaptığı *Burhan-ı Kâtı'* adlı lüğat çevirisi, Türkçe açısından mühim bir gelişmedir. Aynı mütercim II. Mahmud'a *Kâmûsu'l-Muhît* tercümesini takdim etmiştir. Tanpınar'a göre "Bu tercümelerle hakikî Türkçe'ye doğru en umulmadık bir zamanda büyük bir adım atılmıştır."[1390]

Bu tercümelerle başlayan Türkçeleştirme faaliyetlerinin, II. Mahmud döneminde *Tercüme Odası* olarak kurumsal bazda meyve verdiğini görmekteyiz. II. Mahmud döneminde kurulan ve bünyesinde Frenk etkisi hakim olduğu anlaşılan Tercüme Odası, Batı diline ait kavramların Türkçe'ye girişinde büyük bir etkiye sahip olmuştur.[1391] Tercüme Odası'nın kuruluşunu izleyen birkaç yılda Bâbıâlî'deki kâtipler için Farsça ve Arapça hocası olma şartı gerektiren eski uygulamanın yürürlükten kaldırılması[1392] ise aslında Osmanlı Devleti'nin yönünü Doğu'dan Batı'ya çevirdiğinin işaretlerini vermekteydi.

Bu son noktanın, Türkçe'nin Farsça ve Arapça kelimelerin etkisinden kurtarılması ve sözkonusu kelimelerden arındırılması

düşüncesinin oluşmasına yardımcı olacağı aşikardır. Dille ilgili çabalar, gerek Tercüme Odası'nın faaliyetleri, gerek bu arındırma düşünceleri ve gerekse aşağıda sözünü edeceğimiz reform çabaları, zamanla Tanzimat'ın genç kuşağından itibaren dilin yapısı, formu ve alfabesiyle ilgili tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.[1393]

Çöküşten kurtulma arayışları içinde dilde meydana gelen değişimlerin önemli bir kaynağı bizzat devletin dille ilgili çalışmaları ise, diğer önemli bir kaynağı da diplomosi yoluyla siyasî elitle birlikte kendini gösteren dil değişimidir. Batı'ya görevli olarak giden diplomatlar, orada kendileri için yeni olan bir takım siyasî-kültürel kavramlarla karşılaşmış ve Türkiye'ye gelirken onları da beraberinde getirmiş olabilirler. Özellikle gidip gördüklerini kaleme alanların etkisi büyük olmuştur.

Aynı şekilde Batılı devletlerin Türkiye'deki diplomatları da Osmanlı Devleti'nin yöneticileriyle, özellikle Dışişleri görevlileriyle girdikleri resmî ve gayriresmî ilişkilerinde kendi kültürlerine özgü kavramların, Osmanlı yöneticilerine geçmesine neden olmuş olabilirler. Aynı bağlamda Avrupa ile yapılan resmî yazışmaların etkisinin olacağı da açıktır.

Tanzimat öncesi dil değişiminin önemli kaynaklarından biri de özellikle II. Mahmud döneminde açılan okullarda, öncelikle de Harbiye ve Tıbbiye'de alınan yabancı dil eğitimleri, tercüme ders kitapları, Avrupalı hocalar olarak ifade edilebilir. Kuşkusuz aynı hususlar Tanzimat Dönemi için de geçerlidir.

Tanzimat öncesi ve sonrası dilin değişim kaynaklarından bir diğeri ve belki de en önemlilerinden biri kuşkusuz matbaa ve basındır. Matbaanın Türkiye'de kurulmasıyla birlikte temel İslamî kaynakların dışında pek çok Türkçe eser basılmış ve bu eserler özellikle tercüme edilenler, Türkçe'yi etkilemiştir. Aynı şekilde ve en önemlisi de matbaayla ilgili olan ve II. Mahmud döneminde basılmaya başlayan ilk resmî devlet gazetesinin çıkarılmasıdır.

1856'dan sonra büyük meyveler verecek olan II. Mahmud ve Tanzimat Dönemleri gazeteciliği, Türkçe'nin sadeleşmesi, pek çok Batılı kavramın Türkçe'ye geçmesi gibi hususlarda etkisini göstermiştir.

Tanzimat öncesi yenilik çabalarında olduğu gibi Tanzimat Dönemi yenilik faaliyetlerinde de dil değişiminde mühim bir kaynak, kanaatimizce Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi, III. Selim'in Hilafet-saltanatından itibaren Türkçe'yi ve Osmanlı devlet zihniyetini etkilemiştir.

Daha önce de vurguladığımız gibi III. Selim döneminde de Devlet' resmen Fransız İhtilali'ni yermiş, angient regimé'in yerine kurulan Fransız devlet düzenini Modern/Yeni Düzen anlamında Nizam-ı Cedid olarak adlandırmış ve bu düzeni, özellikle din-devlet ayrımını getirdiği için tehlikeli ilan etmiş olduğu halde kendi kurmak veya reorganize etmek istediği düzeni de aynı isimle Nizam-ı Cedîd olarak adlandırmıştır. Bu çelişkili bir durum olmakla birlikte, devletin bilinç altında Fransız İhtilali'ne olumlu bir yer verdiğini ve Fransız Devrimi'yle gelen yeni-modern düzene öykündüğünü göstermektedir. Bu bilinç altı benimseme, Tanzimat'la birlikte bilince çıkmaya başlamıştır.

III. Selim'le birlikte Fransa örnek alınarak isimlendirilen reform çabaları, tepki toplayarak geniş bir muhalefeti karşısında bulmuş ve hemen başlangıcında uygulamadan kaldırılarak malum sonuçlarla yüzyüze gelmiştir; ancak Türkiye'de din-devlet ilişkisi ve ayrılığı kavramlarının da gündeme gelip tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Osmanlı Devleti'nin, yeni Fransız düzenini reddederken reddediş gerekçesinde özellikle din-devlet ayrılığını zikretmesi ve bunun kendi dinleriyle uyuşmadığını vurgulaması, Osmanlı devlet geleneğini anlamak bakımından önemlidir. Fakat aynı zamanda din-devlet ayrılığı meselesi artık yazı ve söz diline girmiş, resmî kayıtlarda yerini almıştır. Bu, Tanzimat'ta Batı'nın daha çok taklit edilmesine katkıda bulunmuş olabilir.

Nizam-ı Cedîd kavramının olumsuz tepki alması nedeniyle bilindiği üzere, özellikle Sekban-ı Cedid'in başına gelenlerden sonra II. Mahmud ve Tanzimat dönemlerinde başka kavramlar seçilmeye özen gösterilmiştir. Manipülasyon amaçlı ve muhtemel bir meşrûlaştırım krizini önleyici mahiyette olan bu kavramların, "Güzel", "Hayırlı", "İyi", "Muhamediyye" gibi nitelemelerle vasfedilmesi ilginçtir: Vak'a-i Hayriyye, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye, Usûl-i Nizâm-i Müstahsene, Tanzimat, Tanzimat-ı Hayriyye, Usûl-i Tanzimat-ı Hayriyye, Mâdde-i Hayriyye, Nizâmât-ı

Hasene, Deavât-i Hasene vb. Gerçi resmî yazışmalarda usul-i cedîde-i hasene, nizamat-ı cedîde[1394] gibi ifadeler kullanılmıştır; fakat reformları halka yansıtırken muhafazakar dil kullanmaya dikkat edilmiştir.

Özellikle II. Mahmud döneminden itibaren devlet kurumlarında yeni isimler belirmiştir. Yeni kurulan bakanlık, komisyon, meclis gibi kurum ve kuruluşlara verilen isimler ve bu kurum ve kuruluşların bünyesinde kullanılan bazı kavramlar Osmanlı Devlet yönetimine yeni girmişlerdi: Fen, maarif, nâfia, mekteb, Dâhiliye Nezareti, Hariciye Nezareti, Maliye Nezareti, Ticaret Nezareti, Meclis-i Hâss-ı Vükelâ, Meclis-i Umûr-ı Nâfia, Karantina vb.

Bu türden kavramlar, bizatihî isim oldukları kurum ve kuruluşlarla birlikte ilk bakışta önemli değişiklikler getirmiyor gibi görünse de aslında içerikleriyle birlikte devletin dönüşümünde önemli işlevler gördükleri kesindir.

Kısaca temas etmeye çalıştığımız Tanzimat öncesi dil değişimi dilin dönüşüme uğramaya başladığı Tanzimat Dönemi'nin oluşumunda rol oynadığı için kuşkusuz önemlidir. Fakat dildeki değişimin ciddî manada etkisini gösterdiği, din dilinin çözülmeye başladığı ve din-devlet ilişkisini etkileyecek derecede dilde dünyevîleşmenin baş gösterdiği dönem, Tanzimat Dönemi'dir.

Tanzimat Dönemi'nde dil değişimini anlamak için kurumsal bazda bir takım faaliyetlere bakmak faydalı olabilir.

Tanzimat'ın resmî politikaları içinde dil politikası önemli bir yer tutar. Bu noktada II. Mahmud döneminde kurulan Tercüme Odası, daha da işler hale getirilerek faaliyetleri genişletilmiştir. Ayrıca ve en önemlisi de 1851'de Fransız Akademisi örnek alınarak resmen kurulan Encümen-i Dâniş'in[1395] dil faaliyetleri çerçevesinde üstlendiği misyondur. Encümen-i Dâniş'in kuruluş amacı ve faaliyetlerinden, eğitimde dünyevîleşme konusunda yeterince bahsetmiştik. Burada İlmiyye'den gelen Cevdet Paşa'nın başrolü oynadığı dil çalışmalarını ve bu çerçevede mezkur şahsın Fuad Paşa ile birlikte yazdığı bir gramer kitabı *Kavânîn-i Osmânî* ile kendisinin yazdığı Târîh'i zikredebiliriz. Encümen-i Dâniş, Türkçe'nin sadeleştirilmesi doğrultusunda aldığı kararlar ve ortaya koyduğu uygulamalarla, Türkçe'nin Arapça ve Farsça'dan arındırılması çabalarına öncülük etmiştir. Önce dilde sadeleştir-

me ve Arap harflerinin daha kolay yazılabilmesinin yollarını araştırmak[1396] (Akif Paşa, M. Reşid Paşa, Cevdet Paşa gibi) şeklinde kendini gösteren dil faaliyetleri, Arap harfleriyle soldan sağa yazı icadı çalışmaları (Hoca Tahsin Efendi), Arapça ve Farsça'dan dili arındırma faaliyetleri ile devam etmiş ve sonunda Arap harfleri ve yazısının cehaletin artmasına yol açtığı şeklindeki düşüncelerin (Münif Efendi-1828-1894) ortaya çıkmasına ve nihayet Avrupalılardan etkilenerek Latin harflerine geçilmesi doğrultusunda görüşler serdetmeye yol açmıştır.[1397] Latin harfleri, Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet dönemi dil değişimleri öncesi dönemde tartışılan bir konu olmuş,[1398] önce 1876 Kanun-i Esasî'sinin 18. maddesinin Osmanlı Devleti'nin resmî dilinin Türkçe olduğuna ve devlet hizmetine girecek lerde Türkçe'yi bilmek gibi bir niteliğin gerekliliğine dair hüküm konmasının, sonra da Latin harflerinin kabulünün zeminini hazırlamıştır.

Esasen Tanzimat Dönemi (1839-1856) dil değişiminde sadeleştirme girişimleri özel bir önem taşımaktadır.[1399] Gerek resmî yazışmalarda, gerek Encümen-i Dâniş'in çalışmalarında, gerek tercüme eserlerde ve gerekse gazete dili ve ders kitaplarında kendini gösteren sadeleştirme çabaları, yukarıda sözünü ettiğimiz sürecin başlamasına ve olayların gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır.[1400] Bu noktada önemli bir husus, Şeyhülislam dahil İlmiyye'nin de bu çalışmaların içinde bir şekilde yer almalarıdır. Bu çerçevede İlmiyye'den gelen Cevdet Paşa'nın çabaları bilinmektedir. Dilde sadeleşmeyi savunmuş olan Cevdet Paşa, Encümen-i Dâniş'in siparişiyle yazdığı *Târîh*'inde de sade bir dil kullanmış ve dilde sadeleşme çabalarının öncülüğünü yapmıştır. *Târîh*'inde belirttiği gibi Cevdet Paşa, "belîğâne ve münşiyâne" üslup yerine herkesin anlayabileceği bir dil tarzını benimsemiş ve bu tarzını, *Kısas-ı Enbiya* adlı kitabıyla da önemli ölçüde neticelendirmeye muvaffak olmuştur.[1401] Gerek Türkiye'de modern tarihçiliğin oluşumuna zemin hazırlamış olan Cevdet Paşa'nın[1402] sadeleştirme çabaları ve gerekse diğer sadeleştirme çalışmaları, bilgi-havas ve bilgi-avam ilişkisi veya tartışmasını gündeme getirmekle birlikte, -konumuz açısından- *bilginin vulgarizasyonu*nu veya *avamileştirilmesini* ortaya çıkarmıştır. Bu olgu, bilginin seçkin üst zümreye hitab etmekten çıkıp halka ulaştırılmasını, basitleştirile-

rek halkın seviyesine indirilmesi, yani kitleselleşmesi veya kitleselleştirilmesi anlamındadır. Burada insana ilk bakışta sıradan bir olay veya bilginin yararına cezbedici bir şey varmış gibi görünse de esasen ciddî bir durum sözkonusudur. Bilginin halka ulaştırılması veya halkın seviyesine indirilmesi sloganı ya da edebiyatı, modern bir olgudur. Eskiden bilgi halka ulaştırılmıyor muydu? Aslında ulaştırılıyordu. Bu, yoğunluğu-düzeyi tartışılabilirse de doğrudur. Ancak Tanzimat'la birlikte İslam dünyasında ve Türkiye'de ortaya çıkan şey, *bilginin düzleştirilerek* avamın seviyesine indirilmesidir. Temelde siyasî bir problem olarak görülen bilimin ve bilginin halka mal edilmesi olgusunda[1403] bir indirgeme sözkonusudur. Halk bilginin seviyesine çıkarılmazken bilgi halkın seviyesine indirilmektedir. Bilginin halkın seviyesine indirilmesi, aslında farklı derecelerdeki algılamaların asgariye indirilmesi ve bilginin seviyesinin düşürülmesidir. Bu ise hakim paradigmanın kontrol ve öncülüğündeki modernleşme çabalarının, bilgiyi iktidarlarını yayma ve halk katmanlarında etkili kılma aracı olarak ele almalarıyla örtüşmektedir. Gazeteci dili olgusuyla da kesişen bu söylem, modernleşme hareketlerinin halka kabul ettirilmesi, çerçevesini iktidarın belirlediği bilginin halka ulaştırılması ve tabiatıyla siyasallaştırılması, böylece toplumsal muhalefetin önüne geçilmesi yönünde işletilmesi zorunlu görülen bir mekanizmayı çağrıştırmaktadır.[1404] Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki reformların önemli taşıyıcılarından olan gazeteci dili de bilginin vulgarizasyonu ve avamileşmesinde büyük paya sahiptir.[1405] Belki Cevdet Paşa da bu durumu bildiği için savunduğu dil üslubuna atfen amacının "gazete yollu rûzmerre vukûatı söylemek"[1406] olmadığını ifade etmektedir.

Modern bir olgu olarak bilginin kitleselleştirilmesi veya avamîleştirilmesi, büyük ölçüde kitle iletişim araçları ve eğitim yoluyla sağlanır. Tanzimatçılar, bilginin sadeleştirilmesi çabalarında her iki kanalı da kullanmışlardır. Bilgiyi halkın düzeyine indirme çabalarıyla Tanzimat Devleti, Tanzimat politikasına bağlı olarak bilgileri halka yaymak ve bu yolla halkı kendilerine bağımlı kılmak,[1407] batılılaşma çerçevesinde gerçekleştirmeyi hedeflediği ve yeni ambalaj ve reformlar içinde sunmaya çalıştığı yenilikleri halka kabul ettirmek, Batılı tarzın yaygınlaştırılması sırasında orta-

ya çıkan veya çıkması muhtemel direnç ve itirazları kırıp etkisizleştirmek, Ulema'nın bilgi ve ilim gücünü zayıflatmak ve dolayısıyla yönetimdeki ağırlıklarını azaltmak olarak özetleyebileceğimiz bir dizi birbirine bağlı planları gerçekleştirmek amacını taşımış olabilir. Cevdet Paşa'nın şu ifadeleri kanaatimizce bunu ifade etmektedir:

"Reşid Paşa takımının efkarı neşr-i maârif ve ta'mim-i terbiye ile devleti usûl-i cedîde-i Avrupa'ya tevfikan tanzim etmek hususu idi. Efkar-ı atîka ashabı ise buna nazar-ı adâvet ile bakarlardı..."[1408]

Tanzimat Dönemi'nde kurumsal düzlemde dil değişimleri çerçevesinde işaret etmemiz gereken bir konu da Fermanların lakab ve ünvanlarının değiştirilmesiyle ilgilidir. Islahat Fermanı'nın ilanından önce "öteden beri Ferman-ı Âlîlere derc olunagelen elkab ve ünvanların tebdiliyle icâb-ı vakt u hale enseb ünvanlar vaz' u ihdas olunması için Hariciye Nazırı Fuad Paşa ve Beylikçi Afîf (Bey) ile fakîrden (Cevdet Paşa'dan) mürekkeb bir komisyon teşkil kılınmış ve hatta bir def'a akd olunmuş iken Kars'ın istilası haberi varid olarak bu iş ta'ahhür etmiş idi. Fuad Paşa her hususda ihtiraât ve ihdasâtı sever bir zat olmağla Fermanların elkabını dahi tebdile merak etmiş idi. Halbuki Islahat Fermanı'nın ilanı Ehl-i İslam'a ziyade dokunacağından bu sıra Fermanların tebdil-i elkabiyle dahi uğraşmak münasib değildi. Binaenaleyh bundan ferağat olundu."[1409]

Bu olay göstermektedir ki Tanzimat yönetimi dilde modernizasyon konusunda bilinçli hareket etmiştir. Ayrıca Cevdet Paşa'nın dil çalışmalarında yukarıda sözünü ettiğimiz önemli rol üstlenmesi olayını da bu hadise ortaya koymaktadır. Diyebiliriz ki Tanzimat, modernizasyon noktasında işi, fermanların lakab ve isimlerini değiştirerek dilin biçimsel yapısını değiştirmeye kadar götürmüşlerdir.

Tanzimat Dönemi'nde dille ilgili hususlardan biri de daha önceki dönemlerde, özellikle II. Mahmud döneminde olduğu gibi yönetimde yeni oluşturulan kurum ve kuruluşlar çerçevesinde kullanılan isim ve ifadelerdir. II. Mahmud dönemindekilere ilave olarak meselâ; Ziraat nezareti, Meclis-i Mearif-i Umûmiyye, Mekâtib-i Umumiyye Nezareti, Meclis-i Meadin, Dârulfünûn, Ebe

mektebi gibi bakanlık, meclis, mekteb vb. çeşitli kurum ve kuruluşlar açılmış ve bunlar, aldıkları isimlerle birlikte dilin değişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bunların dışında tercüme eserler, yabancı dil dersleri, sıkı diplomasi ilişkileri, Batılı hocaların okullarda ders vermeleri, resmî uluslararası yazışmalar, kuşkusuz Tanzimat dilinin oluşmasında etkili olan faktörlerdir.

Tanzimat dilinin oluşmasında ve bunun nisbeten seçkinlerin dışına çıkarak halka ulaşmasında etkili olan en önemli araç, elbette gazetelerdir. Gazeteler, Tanzimat sürecinde Batılı terim ve kelimelerin Türkçe'ye girmesinde, Türk dilinin vulgarizasyon ve sekülarizasyonunda önemli rol oynamışlardır. Bu dönemlerde özellikle gazeteler vasıtasıyla abluka, konstitüsyon, banka, kavânîn-i mevzûa, borsa, liberaller, radikaller, poliçe, serbestiyet, nutuk, muzika, meclis, millet meclisi, ihtilal, cumhur, cumhuriyet, cumhur reisi, parlemanto meclisi, müttefik, isyan, imtiyâzât gibi kelimeler yavaş yavaş bugünkü anlamlarında Türkçe'de kullanılmaya başlamışlardır.[1410]

Orhan Koloğlu'nun verdiği bilgilere göre 1828-1867 yılları arasında resmî (*Vekayi-i Mısriyye/Takvim-i Vekayi'*), yarı-resmî (*Cerîde-i Havadis/Rûznâme-i Cerîde-i Havadis*) ve özel (*Tercümanı Ahval/Tasvir-i Efkar*) gazeteler aracılığıyla Türkçe'ye giren 331 kavram ve sözcükten 210'u Batıdan aynen alınmış, 27'si ek ya da sözcüklerle tamamlama yoluyla Türkçeleştirilmiş, 94'ü ise Türkçe sözcüklere Batılı bir içerik katarak kullanılmıştır. Ayrıca bunların %35'i toplumsal yapı, dünya görüşü, siyaset ve bilim; %26'sı yeni teknoloji ve malzemeler; %23'ü yeni meslek, görev ve kurumlar; %11'i ekonomi, maliye, ticaret ve %5'i gündelik hayat ile ilgilidir. Bu sıralama Tanzimat felsefesine de ters düşmez; öncelikle çağdaş dünyanın (onu temsil eden Avrupa'nın) toplumsal ve siyasal özellikleri benimsenmiştir. Bunlarla ilgili yeni meslek, görev ve kurumlar da hesaba katılırsa %58'lik bir orana varılır ki bunda Tanzimat'ta ilk hamlede devlet eliyle yapılan değişmenin yansımasını buluruz. Ekonomi, maliye ve ticaret alanıyla ilişkisi yadsınamayacak olan yeni teknoloji ve malzemeler birlikte hesaplanırsa, %37 gibi bir oranla Tanzimat'ın diğer temeli olan liberal ekonominin etkisinin önemi orta yere çıkar. Gündelik hayat-

la ilgili yüzdenin azlığı ise şaşırtıcı değildir.[1411] Ancak bu alandaki dil değişimi kısa bir zaman içerisinde yoğunluğunu arttırarak devam edecek ve yukarıdan aşağıya yavaş yavaş topluma sirayet edecektir.

Bunların gazete diliyle sokulduğu düşünüldüğünde diğer alanlarla birlikte ortaya çıkan değişimlerin büyüklüğü ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde Batı'nın etkisiyle Türkçe'ye giren pek çok kelimenin de hemen kabul gördüğü anlaşılmaktadır.[1412]

Nihayette Tanzimat Dönemi'nde Türk dilinde, özellikle de nesrinde değişiklik daha ziyade resmî dilde başlar. Bu dönemdeki gazeteler (*Takvim-i Vekayi*' ve *Ceride-i Havadis*) de resmî olduğu ve sayıldığı için bunlardaki değişimi de resmî alana dahil edebiliriz. Gazetelerde kullanılan bazı kelimelere bakıldığında Batı etkisinin ne kadar yoğun olduğu görülür: Ministroca (bir nazıra yakışacak tarzda), palais (sahilhane), epe (Padişah'ın hediye ettiği merasim kılıçlarını ifade etmek için Takvim-i Vekayi' bu kelimeyi kullanmaktadır) gibi kelimeleri[1413] bu bağlamda zikredebiliriz.

Sadeleştirmede ve bilginin avamileşmesinde büyük payı olan gazeteciliğin ve gazete dilinin laikliğin gelişmesiyle ilişkisi bulunmaktadır. Gazeteyle birlikte Osmanlılarda yeni kültürel temayüller ortaya çıkmıştır. Gazeteler çıkıncaya kadar yazılı kültüre Ulema hakimdi. Ancak gazetenin ortaya çıkmasıyla birlikte bu tekel önce kırıldı, sonra da ortadan kalktı. Gazetecilik, bilimsel keşifleri konu edinen ilerlemenin kaynaklarını müzakere eden, siyasî haberler veren yeni bir tür yazar tipinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Geleneksel okumada dinî boyut varken, gazete okumada durum farklılaşmıştır. Gazete kıraatının anlamı, içinde yaşanılan dünyaya, günlük hayata ilişkin malumat edinimiydi; bu anlam ile gazete okumak, dinî değil, topluma ve tabiata yönelik bir oryantasyonu ifade etmekteydi.[1414]

Tanzimat Dönemi'nde Batı'dan ödünç alınan veya esinlenerek uydurulan bazı kelime ve kavramlar, bağlamı olmadan rastgele ve çabucak Türkçe'ye sokulurken, bazıları da ortaya çıkan yeni modernleşme şartlarıyla uyumlu olarak ve Batı'yla *entegrasyon* nedeniyle dilimize sokulmuştur. Buna en iyi örneklerden biri, *buhran* kelimesidir.

Geleneksel Osmanlı zamanlarında *krizi* bilmeyen Osmanlı Devleti ve toplumu, ekonomik darboğaz ve malî bunalım yaşamaya başladığında 1267/1851 yılında kriz kelimesiyle tanışmış oldu. Kriz kelimesinin Türkçe karşılığı olarak buhran kelimesi bulunmuş ve ondan sonra bu kelime kriz karşılığı olarak kullanılmıştır.[1415]

İkinci misalimiz olan *fabrika* kelimesinin Türkçe'ye yerleşme şekli de ilgi çekicidir: Eskiden işyeri, destgah anlamlarına gelen *kârhâne* sözcüğü kullanılırken Tanzimat zamanlarında modern bilinç ve anlayışa paralel olarak fabrika kelimesi, onun yerine geçmiştir. Fabrika, Batı'nın sanayi alanındaki en çarpıcı simgesiydi. Yüksek bacası tüten yapıların o dönem Türk düşünürüne ve yöneticilerine etkisi güçlü olmuştur.[1416]

Gerek buhran, gerekse fabrika kavramlarının Türkçe'ye girişleri, bağlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde, Tanzimat Dönemi'nde zihniyet değişiminin ne kadar büyük olduğu görülür. Bu kavramlarla birlikte Türkçe'ye giren banka, poliçe, sigorta gibi kavramlar da aynı durumun göstergesidir.

Mezkûr iki kavramın dışında bütün alanlara etki etmiş olan bir kaç kavramdan dahi söz edebiliriz.

Tanzimat ideolojisinin, Avrupa sivilizasyonu idealine uygun olarak ithal ettiği bir kavram da *terakki* kavramıdır. Geleneksel Osmanlı tarih ve zaman görüşünün değişmesine vesile olan bu kavram, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin önemli bir sloganı olan "Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" gibi bir noktaya gelinmesinde temel taşlardan biri olmuştur. Avrupa'nın ilerleme fikrinin karşılığı olarak terakkî kavramıyla[1417] birlikte ilericilik ve ilerlemeci-dünyevî tarih anlayışı, dinî kaynaklı devrevî, sarmal vb. tarih görüşünün yerine geçmeye başlamıştır. Tarih anlayışında bu şekilde gerçekleşen değişim, kısa zamanda somut etkisini göstermiş ve Osmanlı Devleti, malî muamelelerde Hicrî tarih yerine Rumî takvime geçerek[1418] Batı zaman çizgisine ayak uydurmaya çalışmıştır. Tanzimat'la birlikte terakki kavramının Türk ve Osmanlı siyasetine yeni bir anlayış getirdiğini de belirtmek gerek. Bu anlayışa göre muasır medeniyet seviyesine çıkmak için çabalayan devlet ve modernleşmeci yöneticiler ilerici, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle usûl-i cedîde-i Avrupa yanlısı[1419] veya efkar-ı ce-

dîde ashabı,[1420] devlete muhalefet eden muhafazakar veya başka kanatlar ise gerici, Engelhardt'ın ifadesiyle vasıta-i irtica,[1421] Cevdet Paşa'nın ifadesiyle efkar-ı atîka ashabı[1422] veya taassub-i bârid ashabıdırlar.[1423]

Ödünç alınan *ilim* (çoğulu ulûm) ve fen (çoğulu fünün) sözcüklerinin muhtevaları ve anlam yapıları da Osmanlı-İslam toplumunun kültürel değişiminde büyük rol oynamıştır.[1424] Pozitivist bakışaçısından etkilenen Tanzimatçı Aydınları cezbeden modern bilim ithal edilerek İslam kültüründeki ilim kavramıyla adeta özdeşleştirilmiştir. II. Mahmud zamanından itibaren yeni bilgi ve teknikler için ilim yerine fen terimi kullanılmaya başlamış, fennî işler için *nâfia* kavramı yerleşmiştir.[1425] Bütün bu olanlar ise Aydınlanmacı Pozitivist, rasyonalist, terakkici-evrimci bilim anlayışının İslam dünyasındaki ilim ve bilgi anlayışının yerine geçmesi ve Ulema yerine *Münevver*'in (aydın) ortaya çıkması demekti.

Tanzimat Dönemi'nde din dilinin çözülmesi bağlamında ele almamız gereken kavramlardan biri de *"vatan"* kavramıdır. İzledikleri Osmanlı(cı)lık politikasından, Batı milliyetçiliğinden etkilendikleri anlaşılan Tanzimatçılar, vatan kavramının Türkçe'ye Batı'daki anlamıyla girmesinde rol oynamışlardır. Bunu gerek kavramın Tanzimatçılar tarafından kullanılmaya başlamasından, gerekse Cevdet Paşa'nın Gayrimüslimlerle Müslümanların birlikte askerlik yapmaları olayıyla vatan kavramı arasındaki ilişkiye dair değerlendirmesinden[1426] çıkarıp anlayabiliriz. Gerçi Cevdet Paşa, vatan kavramının Müslümanlar arasında tutmayacağını, etkili olmayacağını belirtse de böyle bir tartışmaya girmiş olması, milliyetçiliğin Türkiye'deki izlerini göstermesi açısından önemlidir. Eskiden Müslümanlar arasında vatan, kişinin doğduğu yeri, "askerin köylerindeki meydanlar"ı[1427] ifade ederken Tanzimat'la birlikte gerek sözlüklerde, gerekse basında, Batı'daki gibi siyasî anlamda kullanılmaya başlamıştır.[1428]

Vatan kelimesi değişiyor ve batılılaşıyorsa, *millet* sözcüğü de değişiyor, batılılaşıyor demektir. Millet kavramı Klasik Osmanlı'da dinî manada çeşitli din mensubu cemaatleri ifade etmek üzere kullanılırken III. Selim döneminden itibaren yavaş yavaş Batılı anlamda kullanılmaya başlamış ve Tanzimat Fermanı ile birlikte açıkça Batılı bir millet kavramı oluşmuştur. Hem vatan,

hem de millet kavramları Gülhane Hattı'nda karmaşık bir anlamla kullanılmışlarsa da aslında bu vatancılık ve milliyetçiliğin kavramları olarak kullanılmaya başlamaları demektir.[1429]

Hürriyet de önemli anlam değişikliklerine uğrayan kavramlardandır. Hürriyet kavramı geleneksel İslam anlayışında esirliğin/köleliğin karşıtı ve hür ise esir/köle kelimelerinin karşıtı[1430] iken, Tanzimat'la birlikte tüm siyasî özgürlüklere sahip olma anlamında kullanılmaya başlamıştır. Önce *serbestiyet* kelimesi kullanılmış, zamanla bu kelimenin aşağılayıcı anlamda kullanılması sonucu hürrriyet kavramı kabul görmüştür.[1431] Hürriyet kavramının ilgi çekici bir şekilde 1256/1840 tarihli Ceza Kanunu'nda *Hürriyet-i Şer'iyye* şeklinde kullanıldığını görmekteyiz.

Hürriyet kavramının, 18. yüzyıl Fransa'sının din ve Kilise karşıtı fikirlerinden çıktığı[1432] düşünüldüğünde, Tanzimat Dönemi'nde devlet ve toplumun Batı'nın etkisiyle kendi geleneğinde var olan kavramların muhtevasını nasıl değiştirip anlam karışıklığına yol açtığı daha iyi anlaşılacaktır. Esasen bugün dahi pek çok alanda görülen kavram kargaşası veya dilde dualizm olgusunun temelini, bu çerçevede Tanzimat dilinde aramak yerinde olur.

Tanzimatçıların kafa yapısının karışıklığının da bir yansıması olarak dildeki bu ikilik veya kargaşaya pek çok örnek verilebilir. Bu noktada bir çok kavram veya sözcüğün, Batı'dakilere benzetilerek yeni bir içerik ve formla kullanıldığını zikretmek gerek. Orhan Koloğlu'na göre Tanzimat Dönemi'nde eskinin İslam dışında mükemmeliyeti kabul etmeyen anlayışına karşılık yeni bir değerlendirme ölçüsü sunulmaktadır. "Medeniyet-i hikmet üzerine mübtenî olan memleketler", "Heyet-i medeniyye", "Düvel-i mütemeddine", "Alem-i temeddün" deyimleri açıkça Avrupa örneğini göstermektedir. Alışılmış Asr-ı saadet özlemi yerine Asr-ı sanayi, Asr-ı terakki hedefi konmaktadır. Bu yaklaşımın tamamlayıcısı olarak "eskilik taraftarı" ve "halihazırın muhafazakarı"diye nitelenenlerin karşısına "efkar-ı cedîde", "teceddüd usülü", "terakki taraftarları" olanlar çıkarılmaktadır. Bunların yanısıra hak el-nâs, hakk-ı tabiî, serbestiyet, intihab, ihtilal, inkılab, vatan, vatandaş, vatanperver sözcüklerine kademe kademe yeni anlamlar verildiği farkedilmektedir. Batı'nın başlıca kurumu olan Meclis-i mebusan ve halkla özdeşleşen rejim olarak Cumhur'un

(bazen de Cumhuriyet) ve buna bağlı olarak Reisicumhurun son derece yoğun olarak kullanımına rastlamaktayız. Tabii rejimin temelini oluşturan Konstitüsyon (anayasa) da o derece yoğun kullanılmaktadır.[1433]

Görüldüğü gibi pek çok kavram veya kelime tarihî, bölgesel ve sosyal bağlamlarından koparılarak alınmış ve Türkçe'ye, Osmanlı toplumuna aktarılarak dilde bir çözülme, ikilik ve karmaşanın oluşmasına neden olmuştur. Batı'nın askerî ve kültürel tehdidine bir tepki olarak gelişen Reform Hareketi, zamanla *savunmacı psikolojiye* ve bu da *kopyalama mantığına* yol açmıştır. Bunun bir sonucu olarak da zamanın Avrupa düşüncesi ve siyasetine önderlik eden ilkeleri ifade eden kavramlar *taklit* edilerek Osmanlı toplumunun kendi kavramları değişik biçimlere sokulmuş veya yeniden yorumlanmış,[1434] bu ise din dilinde çözülmeyi, dilde dinî unsurların ortadan kalkmaya başlamasını, dilin toplumu birlik içinde tutma işlevinin[1435] ortadan kalkmasını beraberinde getirmiştir.

Yaptıkları çalışmalardan dile önem verdikleri anlaşılan ve modernleşme çabalarının gerçekleşmesinde dilin çok önemli olduğunu bildikleri anlaşılan Tanzimatçılar, kavânîn-i cedîd, kavânîn-i müsessese, hürriyet, imtiyâzât-i tabîiyye, hukuk-i tabiiyyet, vatandaş, müsâvât, terakkiyât-ı milliye, hubb-i vatan, millet[1436] gibi kavramları belki çok çekici bulduklarından kolayca benimseyerek Türkiye şartlarında siyasî dile aktarmış ve sık sık kullanarak da yaygınlaştırıp genel dil içinde meşrûluk kazandırmışlardır. Ancak Tanzimat Aydınları tıpkı İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Batıcı veya İslamcı aydınlar, sözgelimi Mısır düşünürleri gibi sözkonusu kavramların Batı devletlerinde hakim olan paradigmanın nihayete erdirilmesinin bir ürünü olduklarını ve dolayısıyla kendi dünyalarında yerli yerine yerleştirilebilmeleri için aynı veya benzer tarihî ve kültürel şartların oluşması gerektiğini ya da kendi kültürlerini ve geleneksel değerlerini bir kenara atıp onları bağlamlarıyla birlikte getirmeleri gerektiğini anlamamış gibiydiler.[1437]

Açıktır ki dil, varlığı aksettirir. Bir dile dışarıdan yabancı bir takım kavramların sokulması, sadece kelimelerin tercümesini değil, fakat daha ziyade yabancı bir dünya görüşünün üst sistemine

ait sembolik formların tercümesini ifade eder. Böyle bir şey ise, dilin yapısında *bozulmaya, zihni karmaşaya* yol açar. Tanzimat Dönemi'nde Türkçe'ye aktarılan pek çok kelime ve kavram da, Osmanlı toplumunun sahip olduğu dinî kavramlar dizgesine ait bir çok kelimenin anlamlarında karmaşa ve ikilik oluşturmuştur.[1438]

Tanzimatçıların Batı'dan ödünç alarak Türkçe'ye soktukları önemli kavramlardan biri de, Tanpınar'ın Tanzimat ideolojilerinden biri olarak ifade ettiği[1439] *medeniyet*'tir. Tanzimat'ın büyük hedeflerinden biri, Avrupa'nın temsil ettiği medeniyet seviyesini yakalamaktı.[1440] Sivilizasyon (civilisation) kelimesinin karşılığı olarak medeniyet, temeddün, ünsiyet, mesûniyet veya asıl haliyle civilisation, gerçekten de Tanzimat'ın ideolojisi detirtecek ölçüde çok sık kullanılmış ve çok yüceltilmiştir. Herhalde Şinasi'nin M. Reşid Paşa için söylediği "medeniyet rasulü" ifadesini[1441] de bu çerçevede ele almak gerek. S. Rıf'at Paşa, M. Reşid Paşa, Alî Paşa, Münif Paşa, Sami Efendi gibi aydınların yazılarında, Fermanlarda, hep sivilizasyona ve onun tariflerine rastlanır.[1442] Her halükarda kavramın içinde, Batı medeniyetinin geniş bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, medeniyetin batıcılıkla eş anlamlı olarak algılanmasına neden olmuştur. Zamanla batıcılığa karşı çımak medeniyete karşı çıkmakla eşdeğer görülmeye başlanmıştır.[1443]

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu ve benzeri kavramlar, Tanzimat dilinin, otoriter bürokratik merkeziyetçi yönetim anlayışına paralel olarak yönetici seçkinlerin sıklıkla başvurdukları ve fakat halkın geniş kesimlerinin anlamakta güçlük çektikleri muğlak kavramları Türkçe'ye soktuğunu ortaya koymaktadır. Gelinen bu noktada, sadeleştirme çabalarından beklenildiği gibi Tanzimat dili, halkın devlete yakınlaşmasını veya devlet dilinin vulgurizasyonunu getirmemiş, Klasik Dönemdeki devlet dilinin farklılığını da aşacak şekilde bir ikilik, karmaşa, çözülme, hatta *kekeleşme* meydana getirmiştir. Böylece dil, iletişim sistemi ve anlaşma aracı olduğu halde, Tanzimatlı yıllarda devletle toplum arasında bu işlevlerinden uzak kalmış, dilde bir *anlam problemi* ortaya çıkmıştır. Din dili çözülür ve dünyevîleşirken yeni anlamlar da üretilememiş, yeni kavramlar yerli yerine oturtulamamıştır. Ve aslında bir kültür curcunasının temelleri atılmıştır.[1444]

Tanzimat Dönemi'nde dilde meydana gelen değişim, siyasî gidişata hemen ve doğrudan etkide bulunmuş değildir. Ancak eski dokunulmaz kurumların yıkılarak yerlerine Batı kaynaklı kurum ve kuruluşların ikame edilmesine, Tanzimat Bürokratlarının istediklerini daha iyi yapabilmelerine, dilde arınma çabalarına, dilin dünyevîleşmesine ve batılılaşmasına, sonuçta zihniyetle devlet yönetiminin laikleşme yönünde değişen bir sürece girmesine zemin hazırlamıştır.[1445]

Tanzimat'ın kültürel değişimi çerçevesinde var olan *göstergeler,* gösteren ve *gösterilenleri*yle, muhteva ve formlarıyla dilde ciddî dönüşümlerin yaşandığını, kavram kargaşasının ortaya çıktığını, batılılaşma ve dünyevîleşmenin ve dolayısıyla din dilinde çözülmenin başladığını, bu değişimlerin de sosyal hayatın diğer alanlarıyla etkileşim içinde olduğunu gözler önüne sermektedir.

Dilde değişim, ilimden bilime, fıkıhtan hukuka, buhrandan krize, kârhâneden fabrikaya vs. geçişlerle Osmanlı Devleti'nin hangi yönde seyrettiğini göstermektedir. Bir biçim olarak dil değişimi, Osmanlı tarih ve kültürünün muhtevası üzerinde etkili olmuş ve bu durum da din-devlet ilişkisi bağlamında dinî meşrûlaştırımın sarsılmasına yol açmıştır.

3.4.9. Tanzimat Hareketi'ne Muhalefet

Tanzimat Devleti, 1839-1856 yılları arasında açık, örgütlü bir muhalefet hareketine şahit olmasa da[1446] halk tabanında Tanzimat'a karşı duyulan rahatsızlıklar, bağımsızlık ve milliyetçilik çabaları, bazı yönetici zevatın Tanzimat'tan hoşnutsuzlukları, çevrede Ayân ve çok az sayıda Ulema'nın Tanzimat'a karşı tavırları, bazı ikaz, itiraz, protesto ve isyanlar vb. çerçevesinde Osmanlı topraklarında devlete veya devlet politikasına karşı hareketlerden söz edebiliriz. Aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Tanzimat Hareketi'nin Osmanlı tarihi açısından önemli bir sonucu, yukarıdaki olayların da etkisiyle Türkiye'de modern anlamda muhalefet hareketine zemin hazırlamasıyla kendini göstermektedir. Osmanlı siyasî hayatında, Tanzimat'a kadar iktidara karşı kurumlaşmış meşrû bir muhalefet kavramından söz etmek çok zor görünmektedir. Ulema'nın devleti denetleme mekanizması, Yeniçeri Ocağı'nın devlete müdaheleleri, bazı tarikat hareketleri, bazı

itiraz ve isyanlar gibi olaylar sözkonusu olmuşsa da esasen Devlet'in kendi meşrûiyet sınırları içinde alternatif politikalarla ortaya çıkmış örgütlü bir muhalefetin gerçekleşmediği söylenebilir. Bunun nedenleri,[1447] ayrı bir araştırma konusu olacak kadar önemli bir konu olduğundan burada ele alınamasa da son tahlilde Tanzimat'ın Türkiye'de modern anlamda devlete muhalefet olgusunun temelini attığını söylemek mümkündür.

Her halükarda biz, 1839-1856 yılları arasında Osmanlı yönetiminin Tanzimat politikalarına karşı olumsuz tepkileri, ferdî ve sessiz itirazları, isyanları, bağımsızlık ve milliyetçilik hareketlerini, bazı protesto hareketlerini, Gayrimüslim cemaatlerin bazı konularda gösterdikleri karşı tavırları, bazı Müslüman halkın itirazlarını, Tanzimat Hareketi'ne muhalefet olarak adlandırmakta bir beis görmemekteyiz.

Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti veya yönetimine ya da Osmanlı Devleti'nin Tanzimat uygulamalarına karşı gösterilen muhalefetin ayrıntısına girmeden önce bazı kavramları birbirinden ayırdetmemiz gerekmektedir:

İkaz, itiraz, protesto, isyan gibi isimlendirmelerle bütün bunları da içine alacak şekilde muhalefet kavramının farklı yönlerinin ortaya çıkması bakımından bazı işaretlerde bulunmak faydalı olabilir.

Siyasî ve sosyal platformda *ikaz*, mevcut örgütün, cemaatin, toplumun ya da devlet düzeninin bütün veya bazı görüş, inanç ve uygulamalarına ferdî veya kollektif olarak, geçici ya da sürekli bir biçimde, sert/radikal veya yumuşak, aktif ya da pasif uyarılarda bulunmaya gönderme yapar. Aynı çerçevede karşı davranış, söylem veya icraatlarıyla mevcut uygulamaların yapıldığı şekliyle olmaması gerektiğini ifade ederse *itiraz* olurken, itiraz bir şekilde karşı davranışlarla açıktan açığa bir ret hareketine dönüştüğünde *protesto* adını alır. Bu üç olgudan ikaz, dikkat edilirse içerden bir muhalefettir. İtiraz ve protestonun ise hem iç hem de dış boyutları olabilir. Yani mevcut durumu benimseyerek bazı yönlerine itiraz ve protesto yapılabileceği gibi benimsenmeden dışarıdan bir biçimde de yapılabilir.

İsyan ise bu üçünden farklı bir biçimde ve üçünü de kapsamına alacak şekilde mevcut devlete, yönetime, topluma, hareket

ve uygulamalara bir karşı koyuş ve başkaldırı hareketi olarak tarif edilebilir.

Görüleceği üzere gerek ikaz, itiraz ve protesto, gerekse isyan, muhalefet şemsiyesi altında sokulabilir. Başka bir ifadeyle sözkonusu olgular, muhalefetin (opposition, muârada) farklı cephe ve yöntemlerini ifade etmektedirler.

Sözkonusu muhalefet biçimlerine Osmanlı Devleti ve Tanzimat Hareketi bağlamında baktığımızda, dinî yönleri dikkat çekmektedir. Müslim ve Gayrimüslimlerden oluşan Osmanlı toplumu, dinî bir yapılanmaya sahip olduğuna göre Tanzimat'a yapılan muhalefetelerin de dinî özelliklerinin olması doğal, hatta bir bakıma zorunludur. Dolayısıyla yukarıdaki olguları, dünyevî meşrûiyet alanlarından da yararlanmakla veya seküler yönleri bulunmakla birlikte, gerek müslümanlar, gerekse Müslüman olmayan cemaatler planında, dinî ikaz, dinî itiraz, dinî protesto,[1448] dinî isyan ve dolayısıyla dinî muhalefet olarak vasıflandırabiliriz. Dinî ikazı İslamî toplumlarda en iyi karşılayan ifade belki de *emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker* ilkesiyle ıslah hareketine girişmektir. Bu hareket, İslam Dünyasında ve Osmanlı Devleti'nde İslam hukuku çerçevesinde kurulan *Hisbe* teşkilatıyla da açık ve örgütlü bir biçimde ortaya çıkmıştır. Ayrıca dinî ikaz, itiraz ve protestoyu da içerecek biçimde İslam toplumlarında tecdid ve ihyâ hareketlerinden de muhalefet hareketleri olarak bahsetmek mümkündür.

İsyan hariç diğer bütün varyantlarıyla muhalefet hareketleri, içinden çıktığı siyasî ve sosyal birliğin içinde kalarak bir takım faaliyetlerde bulunabilecekleri gibi, radikal ve aktif biçimlerde kendini göstererek ana birlik veya bünyeden itizal edebilir ve bağımsız bir grup, toplum veya devlet olabilirler. İsyan sözkonusu olduğunda ise isyan hareketi, başarılı olup mevcut duruma hakim olursa, aynı sistemi veya yapıyı farklı şahıslarla sürdürebileceği gibi ideolojisi, inancı, ritüelleri farklı yeni bir sistem de kurabilir.

İslam toplumlarında muhalefet olgusunun *geçerliliği* (validity), *meşrû* görülmesine bağlıdır. Bu çerçevede ikaz, itiraz, protesto gibi muhalefet biçimlerinin, Halife, Halife-sultan veya toplum katında meşrû görülebilmesi için de İslamî sınırlar içinde yer almaları, İslam'ın temel prensiplerine göre hareket etmeleri

şarttır. Bu yönüyle aslında İslam'da ve İslam toplumlarının yönetiminde muhalefet, dine aykırı olan her şeye karşı çıkış olarak tespit edilebilir. Bu anlamda da İslam toplumunda her müslüman fert, grup veya cemaat, yönetici ve yönetilen, potansiyel olarak muhalefet etme hakkına sahiptir. Biat, şûra ve emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker prensipleri, doğal olarak Müslümanlara bu hakkı tanımaktadır.[1449]

Hülasa diyebiliriz ki devlet, sultan veya yönetici, meşrûiyetini temelde dinden sağladığı gibi muhalif cephe veya cepheler de meşuiyetlerini dinden elde etmek zorundadırlar. Bir olgu olarak muhalefet, İslam toplumunun çerçevesi içinde yer alır. Dine dayanmak ve meşrûluğunu dinden alarak kendisini haklılaştırmak zorundadır. "İslam idealizmini gerçekleştirmek için siyasî toplumda yaşama zaruretinden doğan siyasî bir olgu" olarak muhalefet,[1450] eğer mevcut Halife'yi, Halife-sultanı, yönetimi ya da yönetici seçkinleri, yerlerinden uzaklaştırıp kendisi geçmek istiyorsa, o durumda toplumu, mevcudun meşrûiyetini yitirdiğine dair ikna etmesi veya toplumun bunu bizzat görmesi ve muhalefetin kendisinin de bu meşrûiyetin kendisine geçtiğini kanıtlaması gerekmektedir. Aksi halde muhalefet de meşrû addedilmez ve ona da muhalif bir hareket yönelebilir. İslam toplumunun varlığının korunması bu çerçevede bir muhalefeti gerekli kılar. Farabi'nin erdemli şehir,[1451] Erich Fromm'un sağlıklı toplum[1452] nitelemesinden yararlanarak bu muhalefete İslamî toplumlar bağlamında *erdemli* veya *sağlıklı muhalefet*, buna uymayana ise *erdemsiz* veya *sağlıksız-patalojik muhalefet* diyebiliriz.

Bu noktada İslam tarihinde ve tarihçiliğinde kendini gösteren *fitne* olgusuna işaret etmek yararlı olabilir. İslam toplumu içinde ortaya çıkan muhalefet hareketleri meşrûiyetlerini kazanmışlarsa, sağlıklı muhalefet olarak toplum ve devlet katında olumlu bir makamda yerlerini alırlar; ancak sağlıksız bir muhalefet sözkonusuysa, bu bir fitne olarak addedilir.[1453] Osmanlı tarihçileri de bu fitne türünden muhalefet olgusuna işaret ederler. Devlete karşı yapılan muhalefet, özellikle isyan biçiminde kendini gösteren karşıt hareketler, Osmanlı tarihlerinde fitne olarak adlandırılarak mahkum edilirler.[1454] Hoca Sadeddin Efendi'nin, Naîma'nın, Cevdet Paşa'nın, Lütfî'nin vb. tarihlerinde bunu görmek müm-

kündür. Meselâ Tanzimat Dönemi tarihçisi Cevdet Paşa, Mekke Ulema'sının Tanzimat'a karşı giriştiği olaylı muhalefet hareketini ("ihtilal teşebbüsü"nü[1455]) fitne olarak adlandırmakta, Mekke Emiri Şerif Abdülmuttalib ve Mekke Reisü'l-Ulema'sı Cemal Efendilerin fitne çıkardıklarını,[1456] Cemal Efendi'nin Reisü'l-Ulema iken *reis-i ehl-i fitne ve fesat* olduğunu söylemektedir.[1457] Tabii ki Mekke muhalefetini, Cevdet Paşa devlet tarihçisi olarak devlet gözlüğüyle değerlendirerek sağlıksız görmekte ve fitneyle eşdeğer kabul etmektedir.

Tanzimat Dönemi devlet yönetimine muhalefetle ilgili değinmemiz gereken bir husus da Müslüman toplumun içinden çıkan ikaz, itiraz veya protesto çabalarının, Batı'yla kurulan dolaylı ve dolaysız temaslar olarak ortaya çıkan akkültürasyon olgusunun doğurduğu batılılaşma ve dış gerilime karşı olumsuz tepki biçiminde kendini gösteren *nativist* girişimler olduğu konusudur. Nativist muhalefet çabaları, ithal edilen Batı kültürüne karşı yerli kültür kalıplarının yeni düzenlenmesi, ihya edilmesi veya değişen şartlara uyarlanması ve sonuçta devletin çöküşten kurtarılmasına vesile olması gibi hususları savunan dinî, sosyal ve kültürel hareketler olarak tezahür etmişlerdir.[1458] Bilindiği üzere anti-modernleşme ideolojisine sahip olan nativist hareketler, geleneksel kültürü savunurlar.[1459] Belirtmelidir ki burada sözkonusu olan yerlici muhalefet hareketlerinin yerliciliklerinde belirleyici olan, Osmanlı'nın geleneksel devlet yapısı ve hukukunun sürdürülmesi, yani Şeriat'ın geçerliliğinin devam etmesi hususudur. Daha sonraki dönemlerde nativist hareketler bu tekil özelliğini kaybederek *milliyetçilik* ve *İslamcılık* olarak iki kanada bölünecektir.

Bu giriş bilgilerinden sonra şimdi asıl konumuz olan Tanzimat Hareketi'ne muhalefet olgusuna geçebiliriz.

Tanzimat Hareketi'ne muhalefet, kuşkusuz ciltlerce çalışmanın sayfalarını dolduracak kadar çok geniş bir konudur. Dolayısıyla bizim bu noktada yapacağımız şey, muhalefet girişimlerine atıfta bulunarak din-devlet ilişkisi bağlamında muhalefetin ne olduğunu ele almaktır.

Tanzimat'a muhalefet olgusunu bir kaç açıdan ve bir kaç cepheden incelemek mümkündür. Burada bir kaç açıdan ifadesi, muhalefetin niteliğine, bir kaç cepheden ifadesi ise muhalefetin

hangi statü, konum, sosyal kesim, kavim ve din çerçevesinde gerçekleştiğine göndermede bulunur.

Muhalefetin niteliğini işaretlemesi bakımından Tanzimat'a muhalefeti, gizli muhalefet, açık-yumuşak/pasif muhalefet ve açık-sert/radikal muhalefet olarak üç biçimde ele alabiliriz. Muhalefetin cephesini ortaya koyması bakımından da yönetici seçkinler ve yönetilen-halk kesimleri olmak üzere iki ana kısımdan söz edebiliriz. Yönetici seçkinlerin muhalefetini Reşid Paşa ve taraftarlarına muhalif olan merkezî yönetimdeki Ulema dışı yöneticilerin muhalefeti, taşrada bulunan Ayânın muhalefeti, merkezde bulunan Ulema'nın muhalefeti ve taşra Ulema'sının muhalefeti olmak üzere dört tipe ayırabiliriz. Yönetilen halk kesimlerinin muhalefetini ise Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar şeklinde iki ana tipte mütalaa etmek mümkündür.

Bu tipolojiyi, mesleklere, statülere vb. kriterlere göre de yapabiliriz. Fakat biz şimdilik yukarıdaki muhalefet tipolojisiyle konunun ele alınabileceğine inanıyoruz.

Yaptığımız tipolojide nitelik ve cepheye göre muhalefetleri birbiriyle bağlantılı hale getirmek istediğimizde, örnekleriyle birlikte şu tablo karşımıza çıkmaktadır:

1. *Yönetici seçkinlerin muhalefeti*

1.1. *Reşid Paşa ve ekibine muhalif olan merkezî yönetimdeki Ulema dışı yöneticilerin muhalefeti,* nitelik bakımından açık-yumuşak/pasif muhalefeti karşılar. M. Reşid Paşa ile onun "Alî Paşa ve Fuad Efendi gibi âdemleri"nin[1460] azil ve nefyinde rolü olan yöneticileri buna örnek verebiliriz. Rıza Paşa, Damad Said Paşa ve Sârım Paşa bu kimselerdendir. Reşid Paşa'ya nispetle muhafazakar olan Rıza Paşa, 7 Safer 1257/31 Mart 1841'de Reşid Paşa'nın azli ile iktidara gelmiş ve nispeten muhafazakar politikalar gütmüştür.[1461] 1264'de Serasker Dâmâd-ı Şehriyârî Said Paşa'nın gayretiyle Reşid Paşa düşüb yerine Sârım Paşa sadrazam oldu".[1462] Hüsrev Paşa da aynı şekilde Tanzimatçı bürokrat seçkinlere muhalif olmuştur.[1463] Damad Mehmed Alî Paşa'nın muhalefetini[1464] de bu tipe dahil edebiliriz. Belirtmek gerekir ki bu muhalif kanadı oluşturanlar da devletin bekasını temin için çabalamış, ancak Tanzimatçı bürokratların modernliklerine kıyasla ge-

lenekselliği savunmuş, en azından geleneksellige daha yakın olmuşlardır. Onlar, Tanzimat reformlarına esas itibariyle karşı olmamışlardır. Karşı oldukları, M. Reşid Paşa ile ekibi ve bunların izlediği siyasî yöntem olsa gerektir. Nitekim meselâ Rıza Paşa iktidara geldiğinde Rumeli'ye gönderilecek eski Hariciye nazırı M. Sadık Rıf'at Paşa'ya ve taşradaki idarecilere hitaben Tanzimat'ın tadiline dair yazılmış bir ferman,[1465] Tanzimat esaslarını teyid etmekle beraber, Reşid Paşa'nın radikal görünen bazı reformlarını devlet ve halk için doğurduğu bazı güçlükler nedeniyle tehir ederek eski bazı müesseseleri geri getirmiştir.[1466]

1.2. *Taşrada bulunan Vücûh-ı memleket, Ağa (Ayan) ve Beylerin muhalefeti,* bir kısmıyla açık-sert/radikal, bir kısmıyla açık-yumuşak/pasif nitelikli muhalefeti karşılar. Eyaletlerde idareyi fiilen ellerinde tutan Ağa, Vücuh-ı memleket adı altında eski Ayân[1467] Tanzimat'a muhalefet etmiş ve bu muhalefetinde hem açık-yumuşak/pasif, hem de açık-sert/radikal sitili kullanmıştır. Birinci sitile örnek olarak Ankara'ya bağlı Bâlâ kasabası Ayanlarından Yağcıoğlu İbrahim'in Tanzimat'a muhalefetini verebiliriz. Resmî bir vesikaya göre[1468] Yağcıoğlu İbrahim, Tanzimat-ı Hayriyye gereği vergi muafiyeti kalktığından ve dolayısıyla kendisi de herkesle birlikte vergi vereceğini anladığından, Bâlâ kasabasına tâbi olan ve kendisinin köyü olan Yeni Şeyh karyesi ile diğer bazı karye ahalisini tahrik ve ifsada ibtidar ile dört yüz silahsız fakiri Ankara civarına toplamıştır. Ancak bu topluluk, tedabir–i hakîmane ile dağıtılmış ve mezkur kişi tutuklanmıştır. Bunun gibi olayların dışında taşra meclislerinde Ayânın çeşitli konularda muhalefet girişimlerinde bulunmasını[1469] da bu tür muhalefete dahil edebiliriz.

İkinci sitile örnek olarak ise Bosna-Hersek Beylerinin muhalefetini, Niş, Vidin, Arnavutluk, Bulgaristan, Girit isyanlarını, Sırbistan İhtilalini,[1470] Lübnan ve Suriye olayları gibi çoğu Tanzimat'ın ilk yıllarında gerçekleşen itiraz ve protestoları verebiliriz. Kuşkusuz bu isyan ve olaylarda başı çekenler, o bölgelerin ileri gelenleri, ayan, ağa ve beyleri, idarecileridir. Bu kişilerin öncülüğünde ortaya çıkan muhalefet girişimleri, gerçekten de açık-sert/radikal olmuş, Osmanlı Devleti'ne İngiltere, Fransa ve Rusya gibi büyük Batı devletlerinin müdahelesini getirmiş ve bu müda-

helenin de etkisiyle milliyetçilik duygularını kamçılamış ve sonuçta Osmanlı Devleti'nin *parçalanmasına* neden olmuştur.[1471]

Sözünü isyan, ihtilal, itiraz ve protesto biçimlerinde ortaya çıkan muhalefet hareketleri, hep reformlarla ilgili hadiselerdir.[1472] Bir kısmı Tanzimat öncesine dayansa da her halükarda bizzat Tanzimat'tan kaynaklanan yönleri bulunmaktadır. Biz burada bu olayları tek tek ele almak durumunda değiliz. Ancak daha sonra değineceğimiz din-devlet ilişkisiyle ilgili bazı hususlara açıklık kazandırması için zikretmekteyiz.

Bunlar gibi Tanzimat Hareketi'ne muhalefet girişimlerinin ortaya çıkmasında Tanzimat'ın uygulanmasının getirdiği çeşitli problemler, özellikle vergi meselesi ve toprak meselesi etkili görünse de[1473] esasen dinin merkezî bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Problemlerin vergi ve toprak meselelerinin, askerlik olayının temelinde *eşitlik ilkesi*nin uygulanması çabası olduğu düşünüldüğünde bu durum anlaşılacaktır. Sözkonusu tespit, Müslümanlar arası ilişkilerde ve Müslümanlarla Gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi Gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ilişkilerde de geçerlidir.

Bosna-Hersek'in Müslüman Beyleri, öteden beri batılılaşma çabalarına karşı kuşkuyla yaklaşmış[1474] ve Tanzimat'ın getirdiği vergi reformuna muhalefet etmiş, eşitlik prensibine karşı çıkarak Hıristiyan reâyâ ile ilişkilerinin eskisi gibi devam etmesini temine çalışmışlardır.[1475] Burada dinin önemli bir etken olduğu muhakkak.

Vergi reformu nedeniyle ortaya çıkan olaylardan biri de Niş isyanıyla[1476] kendini göstermiştir. (1841). Burada önde gelen Müslümanlar vergi muafiyetlerinin kalkmasına, zengin Hıristiyan çorbacılar da vergi nispetlerinin servetlerine göre artmasına karşı çıkarak muhalefete geçmişlerdir. Hıristiyan zenginler, reâyâyı da yanlarına alarak isyan çıkarmışlardır.

Lübnan olaylarında da Tanzimat'ın eşitlik ilkesini icra etme girişimlerinin etkisi büyük olmuştur. Dürzilerle Hıristiyan Maruniler, musâvî teba muamelesi görmeye yanaşmamış ve her biri kendine özgü bir takım imtiyazlar talep ve iddia etmişlerdir.

Lübnan Emiri Kasım'ın Hıristiyan olması ve Marunileri himaye etmesi Dürzilerin başkaldırmasında amil olmuştur. Os-

manlı Devleti'nin çok uğraştığı Lübnan olaylarının çıkmasında Beyrut'taki yabancı konsoloslukların tahrik çabaları vasıtasıyla Batılıların rolü de olmuştur.[1477] Lübnan olayları Fransa ve İngiltere'nin işe karışmasıyla uluslararası büyük bir siyasî problem halini almış ve Devlet'i uzun yıllar uğraştırmıştır.[1478]

Bunların dışında Arnavutluk isyanı,[1479] Van,[1480] Diyarbakır, Erzurum, Trabzon, Hakkari bölgelerinde çıkan ayaklanmaları[1481] da sert/radikal muhalefete dahil edebiliriz. Bunlar arasından 1846'da çıkan Hakkari olayında başrolü oynayan meşhur Kürt emirlerinden Bedirhan Bey (Mütesellim), Hakkari'de Tayyarî Nasturîlerini kendi emri ve boyunduruğu altına almış ve onları katletmekle tehdit etmiştir. İngiliz ve Fransızların müdahelesini de celb eden olay, Devlet tarafından bastırılmış, Bedirhan Bey ise Tanzimat'ın baş rollerini ifa edenlerden M. Reşid Paşa vasıtasıyla affedilmiştir.[1482]

Taşra Ayan, Bey ve Ağalarının açık-sert/radikal muhalefetlerine daha pek çok örnek getirilebilirse de bu kadarının kafi olduğunu düşünüyoruz.

1.3. *Merkezde bulunan Ulema'nın muhalefeti,* bir yönüyle gizli muhalefeti, bir yönüyle ise açık-yumuşak/pasif muhalefeti karşılar. Daha önceki bahislerde yeri geldikçe Ulem'anın reformların içinde olduğunu vurgulamıştık. Gerçekten de Ulema ve İlmiyye örgütü Tanzimat Devleti'ne ve reformlarına sadakatini her noktada göstermiştir. Ancak bu demek değildir ki Ulema, Tanzimat'a ve Tanzimat Aydınlarına hiç muhalefet etmemiştir. Elbette Ulema'nın Klasik zamanlardaki gibi muhalefet gücü kalmamıştır.[1483] Fakat yine de Ulema'nın bazısı iç dünyalarında, yani açığa çıkarmadan gizli bir muhalefet hesabı yapmış, yeri geldiğinde bir kısmı da ikaz ve itirazlarda bulunmuş, tepkisini ortaya koymuştur. Birinci grup Ulema'nın muhalefetini gizli, ikinci grup Ulema'nın muhalif tavrını ise açık-yumuşak/pasif muhalefet olarak tespit edebiliriz. Gizli muhalefete örnek olarak Cevdet Paşa'nın duruşunu verebiliriz. Cevdet Paşa'nın kendi ifadelerine[1484] dayanarak diyebiliriz ki o, pragmatik ve stratejik bir tavır sergileyerek Tanzimatçılarla da diğerleriyle de ilişki kurmaya çalışmıştır. Fakat kendisinin tavrını netleştirerek ya Tanzimatçılarla ya da ötekilerle birlikte olmasını isteyen kimseye "behemehal

bir bayrak altına girmek lazım gelirse Bayezid meydanında bir bayrak açıp yalnız altında otururum" demesi onun Tanzimat'ı da içine sindiremediğini, Tanzimat'a gizli bir muhalefetinin olduğunu göstermektedir.

İkinci gruba giren Ulema muhalefetine örnek olarak ise bir kaç olayı getirebiliriz. Birincisi İlmiyye mensuplarının, M. Reşid Paşa Ticaret Kanunnamesi çıkarmaya çalışırken ortaya koydukları itirazdır. Bu itiraz nedeniyle sözkonusu Kanunname ertelenmek zorunda kalınmıştır. İkincisi ise Suhte (softa) hadisesidir. Bu Ulema'nın dışında gibi görünmektedir; ancak Medrese'yi ilgilendiren bir konu olduğu için Ulema ile ilişkili bir olaydır. Tarihî verilere göre Damad Mehmed Ali Paşa'nın da teşvikiyle Medrese talebeleri, Osmanlı Devleti'nin Filistin'deki mukaddes yerler meselesi yüzünden ihtilafa düştüğü Rusya ile savaşmaması gerektiğini savunan M. Reşid Paşa'ya karşı protesto gösterileri yapmışlardır.[1485] Cevdet Paşa'nın ihtilal olarak adlandırdığı bu olaydan[1486] dolayı M. Reşid Paşa korkusundan üç gün boyunca sokağa çıkamamıştır.[1487] Abdülmecid'in kesin emri ile olay bastırılmış, "ihtilal"e ön ayak olan hoca ve suhtelerden bir çoğu tutuklanmış ve nefyolunmuştur.[1488] M. Ali Paşa da softalar isyanını tahrik etmek suçundan Abdülmecid'in emriyle Kastamonu'ya sürülmüştür. (27 Receb 1271 Cumartesi).[1489] M. Reşid Paşa, Softa ihtilaline seyirci gibi davranan Arif Hikmet Bey'e de gücenmiştir.[1490]

Bu olay esasen kendi içinde Şeyhülislam ve Ulema'nın da M. Reşid Paşa'ya muhalefetini barındırmaktadır. Nitekim olaydan sonra M. Reşid Paşa, Ulema ile yönetimin arasının düzeltilmesini temin maksadıyla Cevdet Paşa'yı aracı olarak görevlendirmiştir. Cevdet Paşa ise Şeyhülislam, Arif Efendi, Fetva Emîni Refik Efendi ve diğer ileri gelenlerle görüşerek aracılık etmiştir. Ulema'dan yolsuz hareketlere meydan verilmeyeceğine dair söz alınarak bir mazbata hazırlanmış ve Saray-ı Hümayun'a takdim edilmiş, böylece dedikodunun arkası kesilmiştir.[1491]

Suhte vakası, ilk bakışta açık-sert/radikal muhalefet gibi görünse de esasen oluş şekli ve muhtevası itibariyle açık-yumuşak/pasif bir gösteri yürüyüşü olarak kabul edilebilir.

Tanzimat'ı başarısız gördükleri için Camilerde hocaların ve vaizlerin açıkça hükümeti eleştirmeleri[1492] gibi olayları da bu gruba dahil edebiliriz.

Her halükarda merkezde bulunan "Resmî Ulema", gizli ya da açık muhalefete girişmiştir. Ancak vurgulamalıyız ki Ulema'nın muhalefeti, reformları engelleyici, sosyal değişmeyi önleyici bir nitelik taşımamaktadır. Ulema, reformları desteklemiş, reformların bilfiil içinde olmuştur. Ancak statüleri ve misyonları gereği, yeri geldikçe muhalif tavırlar sergilemişlerdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki Ulema'nın muhalefeti, içerden bir muhalefet özelliğindedir.

1.4. *Taşrada bulunan Ulema'nın muhalefeti*, ayrı ayrı açık-yumuşak/pasif ve açık-sert/radikal muhalefet olarak nitelendirilebilir. Taşra Ulemasının açık-yumuşak/pasif muhalefetine örnek olarak *karantina*ya karşı çıkmaları ve halkı tahriklerini verebiliriz. Amasya'da bazı meclis üyeleriyle birlikte Ulema'nın da karantina aleyhine halkı tahrik ettiklerine dair belgeler bulunmaktadır.[1493] Aynı şekilde Manisa sancağına bağlı Demirci kazası Müftisi de karatinanın Şeriat'a uymadığını yaymaya çalışmıştır.[1494]

Taşra Ulemasının açık-sert/radikal muhalefetine örnek olarak ise Mekke Ulemasının merkeze karşı giriştiği muhalefet hareketini[1495] zikredebiliriz. Osmanlı Devleti'nin başını çok ağrıtan bu olayın ortaya çıkmasında, siyasî ve ekonomik çıkar hesapları olsa da dinî gerekçeler öne çıkmıştır. Osmanlı Devleti, esir alışverişini (bey'-i üserâ) yasakladığında Cidde'nin önde gelen tüccarlarından bir grup, Hicrî 1271 yılının onüç Recebinde Mekke Uleması ve seçkinlerine bir mektup yazarak esir ticaretinin yasaklanmasının yanlışlığını, Tanzimat-ı Hayriyye'nin bütün maddelerinin icrasının kararlaştırıldığını, bu maddelerden birinin üserâ ticaretinin yasaklanması, diğeri hudud-i Şer'iyyenin ibtali, bir diğeri din düşmanlarının Cezîretü'l-Arabdan istedikleri yerlerde bina inşa edebilmeleri, diğer biri kadınların kocalarının veya babalarının yanlarında durmak istemedikleri zaman kendilerine karışılmaması, kafirlerin ehl-i İslam kadınlarıyla evlenebilmeleri, buna itiraz edilmemesi, kadınların elbiselerini istedikleri gibi giyebilmeleri ve buna karışılmaması olduğunu ve dolayısıyla bütün bunların İslam'a aykırı olduğunu, bu hususları "din nasihattir" gereğince İmama arzetmeleri gerektiğini söylemişlerdir.[1496]

Bu mektubun Mekke'ye ulaşmasıyla Mekke Emiri Abdülmuttalib Efendi, Ulema ve diğer eşraf harekete geçerek isyan, Cevdet

Paşa'nın ifadesiyle [1497]-Osmanlı Devleti'nin bakış açısıyla- fitne ve fesat girişimini başlatmışlardır.[1498]

Mekke "ihtilal teşebbüsü"nün[1499] gerçekleşmesinde Mekke Emirinin büyük payı olduğunda kuşku yok. Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre Emir Abdülmuttalib Efendi, Mekke Reisü'l-Uleması Cemal Efendi'yle görüşerek ona Türklerin mürted olduğunu, şimdilik irtidadlarını gizleseler de sonra ilan edeceklerini, eskiden beri hakları olan hükümeti şimdi der-dest edeceklerini ve bu hususa ibtidarlarına men'-i üsera maddesinin bahane edilebileceğini söylemiştir.[1500]

Cemal Efendi de aynı doğrultuda bir fetva vererek; esir ticaretinin yasaklanması konusunun, Şer'-i şerife muğayir olduğunu, bundan başka Ezan-ı şerifterkedilerek yerine top atılması, kadınların başı açık gezmesi ve nikahın kaldırılmasının kadının eline bırakılması gibi Şeriat-ı mutahhara'ya aykırı ondört teklifleri olduğu için Türklerin müşrik olduğunu, kanlarını dökmenin ve evlatlarını esir etmenin helal olduğunu, Türklerin mürted olduğunu, onlarla ve onlara tabi olanlarla savaşılması gerektiğini, Türklerden olanların Cehennemlik olduğunu söylemiştir.

Cemal Efendi, emrin okunduğu mahkemeye de gelerek Kadı'ya emri, yani esir ticaretinin yasaklanması meselesini uygulamaması gerektiğini, zira bunun Şer'-i şerife aykırı olduğunu söylemiş, buna karşı çıkan Kadı'ya zorla mürasele alarak[1501] köle ticaretinin yasaklanmasına karşı bir ilamı zorla imzalatmıştır.[1502]

Abdümuttalib Efendi de bu isyan hareketine itiraz eden Nakibu'l-Eşraf Seyyid İshak Efendi'yi hapsetmiş, aç susuz bırakarak öldürtmüştür.[1503]

Özetle Cemal Efendi'nin fetvasıyla patlak veren ve yaralananlarla ölenlerin olduğu, baskınların yapıldığı Mekke Olayı Şerif Mansur Efendi'nin çabalarıyla yatıştırılmıştır.[1504]

Mekke olayında ilgi çeken bir husus, isyanı çıkaranların da kendisine isyan edilen Osmanlı Devleti'nin de bu noktada dine dayanmalarıdır. Mekkeliler, dine dayanarak muhalafete girişirken Devlet de dine dayanarak bu isyanın yanlış olduğunu savunmuştur.[1505] Mekke Uleması ve Emirinin gerekçesini yukarıda açıklamıştık. Osmanlı Şeyhülislamı Arif Efendi de Mekke Kadısı, Müftisi, Ulema ve Şürefa, Eimme ve Huteba Efendilere hitaben 3

Cumadelulâ 1272'de bir mektup yazarak isyancıların iddialarına cevap vermiş; onların iddia ettiği türden gayr-i İslâmî bir uygulama ve anlayışın Osmanlı Devleti'nde câri olmadığını Padişah'ın Müslümanların imamı olduğunu, dolayısıyla ona itaatin farz olduğunu, bu durumda da doğal olarak isyanın fitne ve fesat olduğunu ayet ve hadislerle ileri sürmüştür.[1506]

2. *Yönetilenlerin Muhalefeti*

2.1. *Müslümanların muhalefeti*, gizli ve açık-yumuşak/pasif olarak nitelendirilebilir. Müslüman halkın genel olarak Devlet'e ve Tanzimat'ın uygulanışına karşı ciddî manada muhalefetinden söz etmek zor olsa da bazı muhalefet işaretlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu muhalefet işaretlerinden bir türünü biz gizli muhalefet olarak ifade etmekteyiz. Halkın gizli muhalefetiyle kastımız, açıktan açığa muhalif tavırlara girişmese de genel olarak Tanzimat'tan rahatsızlığıdır. Tanzimat Hareketi'nin karşılaştığı en güç problem, reformların halka benimsetilmesi olmuştur. Müslüman tebaa arasında Tanzimat bir Frenk icadı ve Frenk düzeni olarak telakki edilmiştir.[1507] Bu nedenle de halk Tanzimat'ın başrollerini ifa edenleri gavur veya kafir Paşa olarak adlandırmışlardır.[1508] Bu telakkinin temel sebebi, kuşkusuz Tanzimat'ın getirdiği ve uygulamaya çalıştığı Müslümanlarla Müslüman olmayanların eşitliği meselesidir. Bu eşitlik olgusu, Müslümanları huzursuz etmiştir.[1509] Tanzimat uygulamasında da gerçekten Müslüman olmayanlar lehine gelişmeler olurken Müslüman halk lehine bir gelişmeden söz etmek zor görünmektedir. Dolayısıyla reformların Tanzimatçı usulle yapılışını halkın tasvip etmediğini söyleyebiliriz.[1510]

Tanzimatçıların eşitlik temelinde izledikleri Osmanlı(cı)lık siyaseti Müslüman halkın kabulüne mazhar olmamıştır. Halk Tanzimat Aydınlarının oluşturmak istediği yeni toplumsal kimliği benimsememiştir.[1511] Bilindiği gibi sözkonusu kimlikte Avrupa kültürü önemli bir yer tutar. Tanzimatçıların ideolojisinin batılılaşma veya Batı medeniyeti olduğunu[1512] düşünürsek, Tanzimat'a gösterilen halk tepkisinin de bu ideolojiye veya bu ideolojinin Osmanlı toplumunun problemlerine bir çözüm getirmeyişine karşı olduğunu tespit edebiliriz. Kuşkusuz bu tepki, nativist-

yerel bir tepki olmakla birlikte milliyetçi değil dinî bir tepkidir.[1513]

Çağdaşlaşma hareketi olarak Tanzimat'a gösterilen sözkonusu olumsuz tepki ve muhalefetin en önemli sebebi, Tanzimat'ın eşitlik ve Osmanlılık siyaseti sonucu Gayrimüslim unsurların pek çok yarar sağlamalarıdır. Tanzimat, reformlarıyla birlikte Ermenileri ve diğer Gayrimüslim uyrukları Müslümanlara göre daha üstün bir duruma getirmiş veya buna zemin hazırlamıştır. Müslümanlar, Hıristiyanların daha üstün faydalar sağlayarak daha varlıklı bir duruma gelmelerini ve fakat kendilerinin fakir kalarak kendi topraklarını bile yitirmeye başlamalarını bir haksızlık olarak görüyorlardı.[1514]

Tanzimat'a muhalefet olgusu çerçevesinde işaret edilmesi gereken önemli bir husus, dinî meşrûlaştırım-muhalefet ilişkisidir. İlmiyye sınıfının Tanzimat'la ilgili bütün meşrûlaştırım gayretlerine rağmen Müslüman halk, geleneksel din anlayışından hareketle bu meşrûlaştırımı uzun süre kabullenmekte zorluk çekmiştir.[1515] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti, kendi geleneksel anlayışına aykırı olan, dinin kabul etmediği bir şeyi Müslüman halk katında din ile meşrûlaştırma yoluna gitmiştir. Bu bir çelişkidir; ama Tanzimat Dönemi'nin bariz bir yönüdür. Dine aykırı bir şeye dinî bir izah, Tanzimat'ın rüşvet, zulüm, fesad-i ahlâk, haksız vergi gibi olumsuzluklarıyla birleşince, halk Tanzimat'a karşı soğuk durmuştur. Tanzimat Dönemi'nde rüşvet kaldırılamamış, tersine daha da yaygınlaşmıştır.[1516] Tanzimat Dönemi'nde bürokrasiye, yöneticilere, orduya sirayet eden genel bir *ahlakî bozulma* sözkonusudur. Engelhardt, reformcuların ahlak bozukluğuna göz yumduklarını veya bir çare bulamadıklarını söylemektedir.[1517] Ayrıca halktan yasadışı yollarla para alınması olayı da Tanzimat'ta sıkça şikayet konusu olan bir konudur.[1518]

Bunların dışında devletin halkın probleme ve ihtiyaçlarına cevap vermekte gevşek davranmasından da söz edilebilir.[1519]

Esasen Tanzimat'ın önemli ilkelerinden biri bu olumsuzlukların kaldırılması, can, mal, ırz ve namus emniyetinin sağlanması olduğundan Ferman'a bu yönüyle halk olumlu bakmış, bazı yerlerde şenlikler düzenlenmiştir. Ancak uygulamalarla birlikte ve Gayrimüslimlere verilen haklardan dolayı Müslüman halk Tanzimat'a karşı çıkmıştır.[1520]

Özetle Müslüman halk, Tanzimat'a karşı gizli bir muhalefet içinde olmuştur. Gerçi bu muhalefet, Tanzimatçıların şahıslarına yönelik bir tehlike doğurmamış veya M. Reşid Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nı okuyacağı gün, akşama sağ çıkacağı konusunda endişeli olduğu[1521] kadar bir karşı koyuş şeklinde gerçekleşmemişse de devletle halk arasında bir merûiyet krizinin ve ciddî bir kopukluğun oluşmasına neden olmuştur. Tanzimat'la birlikte veya Tanzimat'ın sosyal ve siyasî problemleri çözememesi sonucunda halk Saraydan, yönetici seçkinler ve aydınlardan kopmaya başlamıştır.[1522] Bu başlangıç bugünlere dek uzanan ve etkileri görülen devletin halka, halkın devlete güvensizliği meselesiyle yüzyüze getirmiştir Türkiye'yi. Tanzimat'la birlikte açıkça kendini gösteren Yeni Bürokrat sınıf, Devlet'in geleneksel-dinî meşrûlaştırımının yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Bu sınıf, daha önceki dönemlerde yöneticilerle halk arasında uzlaşmayı sağlayan mekanizmanın yıkılmasına neden olmuştur. Daha önceki dönemlerde yöneticilerle halkın çıkarları ortak bir paydada birleşirken Tanzimat Dönemi'nde Bürokrat sınıfla toplumdaki diğer sınıfların çıkarları uzlaşamamıştır. Buna sebep, sözkonusu bürokrat sınıfın geleneksel ilişkilerden kopmaya başlayarak uluslararası düzlemde Batı ile ilişki ve çıkarlara kaymaları olarak izah edilebilir.[1523] Bu, aşağıda da göreceğimiz gibi Tanzimat'ın izlediği politikanın sosyal bir anomi ve dezorganizasyon doğurmasıyla direkt ilgilidir. Tanzimat, getirdiği yeniliklerle, yeni kurum ve düzenlemelerle, alt yapısını oluşturmadan yaptığı değişikliklerle yönetimde, yönetim halk ilişkisinde ve toplumda çözülmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çözülme, Tanzimatçı Aydının sahip olduğu Batı kompleksinin topluma sirayet etmesini ve toplumun kendine güvenini yitirmesini beraberinde getirmiştir.

Tanzimat'ın eşitlik politikası çerçevesinde uyguladığı hususlardan biri, Kiliselerde çan çalmaya serbestiyet getirilmesidir. Tanzimat'a kadar bazı belli yerler dışında şehir, kasaba ve köylerdeki Kiliselerde çan çalmak yasaktı. Tanzimat'la birlikte dinî ayinlerin her yerde serbestçe yapılmasına izin verilmesi ve sonuçta Müslüman olmayanların bulunduğu yerlerde çan çalınması, Müslüman halk arasında nefreti mucip olmuştur.[1524]

Aynı şekilde Müslümanların Hıristiyanları tasvir eden veya

niteleyen "gavur" gibi bazı ifadeler, aşağılayıcı kabul edildiği için yasaklanmışlardır. Bu da Müslüman halkın hoşlanmadığı bir durum olmuştur.[1525]

Bu örnekler çoğaltılabilirse de Müslüman halkın Tanzimat'tan hoşnutsuzluğu bilindiği için bu kadarı kafi gelebilir.

Müslüman tebaanın açık-yumuşak/pasif olarak nitelendirilebilecek olan muhalefetine gelince, buna bir kaç olayı örnek olarak getirebiliriz. Birinci örnek, Niş Müslümanlarının muhalefetidir. Niş Müslümanları isyana varan bir karşı koyuş göstermemişlerdir; fakat herhalükarda Tanzimat reformlarına karşı olmuşlardır. Bu Müslamanlar daha önce Sultanlar tarafından verilen muafiyetnamelerle vergi ödemekten muaf tutuluyorlardı. Tanzimat bu muafiyeti kaldırmış ve eşitlik temelinde herkesin vergi vermesi ilkesini getirmiştir. Müslüman halk, muafiyetin kalkmasını ve vergiye tabi tutulmalarını haksızlık olarak kabul etmiş ve buna karşı çıkmışlardır.[1526]

Bu noktada başka bir örnek olay, Trablusşam'da Tanzimat'ın getirdiği eşitlik ilkesine dayanarak cenazelerini, merkep üstünde değil de çarşı içinde omuzlar üzerinde taşıyan Hıristiyan gruba, bir grup Müslümanın saldırmasıdır.[1527]

Diğer bir örneğimiz, Ayanların muhalefetine de örnek olarak getirdiğimiz Yağcıoğlu İbrahim olayına iştirak eden halkın muhalefetidir.

Bu örnekleri pekala çoğaltabiliriz; fakat bu kadarı bile Müslüman halkın açık-yumuşak/pasif muhalefetini ortaya koymaktadır. Muhalefete konu olan olayların sembolik değeri düşünüldüğünde, halkın muhalefetini anlamak daha da kolaylaşacaktır.

Müslüman halkın 1839-1856 yılları arasında açık-sert/radikal muhalefet hareketlerine rastlamıyoruz. Bu anlamda bir muhalefet, daha sonra Müslüman unsurlar arasında ortaya çıkacak olan milliyetçilik ve bağımsızlık hareketleriyle kendini gösterecektir. Bu tür muhalefet ise ana bünye olan Osmanlı toplumundan kopmakla sonuçlanacaktır.

2.2. *Gayrimüslim cemaat ve toplulukların muhalefetini* ise yerine göre gizli, açık-yumuşak/pasif ve açık-sert/radikal olmak üzere üç nitelikle de vasıflandırmak mümkündür.

Gizli muhalafeti, Gayrimüslimlerin genel olarak Tanzimat'tan duydukları rahatsızlık olarak ifade edebiliriz.

Gayrimüslimlerin Tanzimat'a muhalefeti ve Tanzimat'tan yararlanarak Osmanlı Devleti'ne muhalefeti konusu, Tanzimat'ın anlaşılması bakımından önemlidir.

Tanzimat Fermanı ilan edildiğinde, bazı Gayrimüslim cemaat liderleri hariç Müslüman olmayan halk genelde olumlu tepki göstermişti. Bu olumlu tepkinin arkasında hiç kuşkusuz Tanzimat'ın eşitlik ilkesi bulunmaktadır. Bu eşitlikten ötürü Gayrimüslimler, Tanzimat'a bir bakıma alkış tuttular. Gülhane Hatt-ı Hümayunu da onlara hak arama fırsatı vermiş, Balkanlarda millî duyguları kamçılayarak[1528] milliyetçilik hareketlerinin çıkışına zemin hazırlamıştır.

Fakat Tanzimat'ın eşitlik ilkesi pratiğe aktarılmaya başlandığında, mükellefiyetlerde de geçerli olacağını anlamış olan Gayrimüslimler, Tanzimat'a karşı tavır almaya yönelmişlerdir. Meselâ Tanzimat'ın eşitlik anlayışına onların da Müslümanlar gibi askerlik yapmaları gerekiyordu. Oysa onlar buna karşı çıkmışlar ve bu nedenle askerlik yerine bir bedel ödemeleri kabul edilmiştir.

Aynı şekilde Kiliselerin vakıflarını idare eden nüfuzlu yüksek Ruhban sınıf, vergilerin yeni sisteme bağlanması ile eski kazançlarını elde edemediklerinden Tanzimat'tan memnun olmamışlardır.[1529]

Ayrıca Rum Ortodokslar, müsavat prensibine çok sıcak bakmamışlardır; zira onlar mesela Yahudilere göre daha üst bir statüye sahiplerdi. Dolayısıyla Rum Ortodoksların, daha önceden sahip oldukları bir takım imtiyazları kaybetme endişesiyle Tanzimat'a karşı oldukları söylenebilir.[1530] Yine İstanbul Patriği de eşitlikçi reforma sıcak bakmamıştır; çünkü Patrik Ortodoks Kiliselerinin çok üzerinde bir nüfuz ve güce sahipti. Eski otoritesini ve hükmettiği coğrafyayı kaybetmek istemiyor, bunun korunmasını istiyordu.[1531]

Özetle Gayrimüslimlerin genel olarak Tanzimat'ı benimsememelerini gizli muhalefet adı altında ele alabiliriz.

Gayrimüslimlerin açık-yumuşak/pasif muhalefetine örnek olarak askerlik yapmaya karşı çıkmaları ve bu noktada devlete geri adım attırmaları olayını verebiliriz. Gayrimüslimler, meselâ

Rum Ortodokslar, askerlikle ilgili bütün tebaanın eşitliği prensibine şiddetle karşı çıkarak klasik uygulamanın sürmesini istemişlerdi. Onlar askerlik yapmak istememişlerdir. Tanzimat'ın bu maddesinin uygulanması durumunda topluca dağlara kaçacaklarını, komşu devletlere iltica edeceklerini ilan etmişlerdir. Bu yüzden Devlet askerliğin bütün tebaaya teşmil edilmesini askıya almak zorunda kalmıştır.[1532]

Gayrimüslimlerin açık-sert/radikal muhalefetlerine örnek olarak Niş isyanında yer alan Reâya'yı verebiliriz. Vergilerini vermek istemeyen reayâ isyana kalkarak yakaladıkları Müslümanları katletmişlerdir.[1533] Bu çerçevede Vidin isyanını[1534] da örnek olarak getirebiliriz.

Gayrimüslimlerin muhalefetinde dikkati çeken bir husus, bazı Gayrimüslim unsurlar, çıkarları gereği Tanzimat'a karşı çıkarlarken, büyük bir bölümünün de Tanzimat'ın yetersiz olduğunu öne sürerek daha çok hak istemenin peşine düştüklerinden muhalefet etmeleri hususudur. Bu muhalefet grişimlerinde kuşkusuz onların en büyük destekçileri, hatta yönlendiricileri Batı devletleriydi. Batılı devletler Tanzimat hareketi boyunca Osmanlı Devleti'ne Ferman'ın uygulanması doğrultusunda baskılar yapmış ve Gayrimüslimleri bu noktada yönlendirmişlerdir.[1535] Ancak birinci gruba giren ve Klasik Dönem boyunca Osmanlı Devleti'ndeki millet sisteminin, kendilerine dindaşları üzerinde sağladığı erk nedeniyle milli ayaklanmalara şiddetle karşı çıkmış olan Yahudi ve Hıristiyan dinî yöneticiler, Tanzimat'ın getirdiği millet sistemini eşitlikçi planda reorganize edici reform çabaları sonucu otoritelerini kaybetmeye başlayınca milletlerini kışkırtmaya, çıkan ayaklanmaları desteklemeye başlamışlardır.[1536]

Kısaca Tanzimat reformları, Hıristiyanları memnun etmemiştir. Çünkü Fransız İhtilali'nin etkileri, bu tür düzenleme ve yeniliklerle ortadan kaldırılabilecek kadar zayıf değildi. Hıristiyanlar bağımsızlık istiyor ve Batılı ülkelerden tam bir destek görüyorlardı.[1537]

Tanzimat'ın Batılı devletlerle ilişkilerde izlediği siyaset ve Gayrimüslimlere verdiği eşitlik hakkı Gayrimüslimleri daha fazla hak istemeye itmiş, tabir caizse şımartmıştır. Islahat Fermanı'nın okunmasından sonra da olsa Maraş'da gerçekleşen bir olay,

Tanzimat'ın Gayrimüslimlerin psikolojisi üzerinde yaptığı etkiyi -Osmanlı'nın aleyhine bir etki- ortaya koymaktadır: Tarihî verilere göre Islahat Fermanı Maraş'da okunduğunda hükümet aleyhine *tepki*ler -*siyasî adıyla "dedikodu"*- olmuşsa da önemli bir hadise olmadan yatıştırılmış; fakat bir İngiliz tüccarı ve İngiltere Konsolos vekili olan şahıs, mahkemede bir duruşmada, beldenin hakimine sövmüş, hatta bir de adam öldürmüş, ahali de bunun üzerine birikerek mezkur şahsın evine saldırmış, karısı ve çocuklarıyla birlikte evini yakmışlardır.[1538]

Bu vb. olaylar Gayrimüslimlerin, Tanzimat aklı ve mantığının bir yansıması veya sonucu olarak Osmanlı Devleti'ni ve Müslümanları nasıl görmeye başladıklarını açıkça göstermektedir.

Tanzimat Dönemi'nde Devlet'e muhalefet hareketlerinde irtidad konusunu da zikretmemiz gerekmektedir. Gerçi bu, doğrudan doğruya Tanzimat'a yapılmış bir itiraz sayılmaz, fakat Tanzimat'ın Gayrimüslimlerde sağladığı *yeni psikoloji*,[1539] onların din değiştirme ve irtidad etme doğrultusunda hareket ederek Osmanlı Devleti'ne muhalefet etmelerine neden olmuştur.

Tanzimat, Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan insanlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Gayrimüslimler de Tanzimat'ın sağlayacağı haklardan etkilenmiş ve daha çok hak isteme yoluna gitmişlerdir.

Tanzimat Dönemi'nde bazı kesimler, Tanzimat'ın inanç özgürlüğü getirdiğine inanmış olacaklar ki din değiştirmeye yönelmişlerdi.

Örneğimiz yabancı kaynaklarda Krypto-Katholik olarak bilinen olaydır. Kura usulüyle askere çağrılma mecburiyeti tatbik olunmaya başladığı zaman, Kuzey Arnavutluk'ta öteden beri devlet nezdinde Müslüman oldukları tescil edilmiş bulunan bir kaç köy halkı, İslamiyet'i şimdiye değin zahiren kabul ettiklerini, gerçekte Katolik olduklarını ve Tanzimat Fermanı gereğince askere gitmeye mecbur tutulmayacaklarını ilan etmiştir.[1540] 1273'de Girid'de de ikiyüz kadar Müslüman ailesi Hıristiyanlığa geçmişlerdir.[1541]

Uluslararası boyutlar kazanan irtidad olayları, Osmanlı Devleti'ni bir hayli meşgul etmiştir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Devlet, bir mürtede ölüm cezası verildiğini ilan ettiğinde Avrupa

olaya bütün imkanlarıyla müdahele etmeye çalışmıştır. Toplu irtidadları düşündüğümüzde, devleti olumsuz yönde etkileyebilecek olan bu siyasî olaylara Devlet'in müdahelesinin bir anlamının olduğunu görebilmekteyiz.

Toplu irtidad göstermiştir ki bazı Gayrimüslim unsurlar üzerinde devletin gücü etkisini azaltmış, devlet otoritesini geçiremez olmuştur. Güç dengeleri Batı lehine değişince bazı Müslüman görünen unsurlar, tavırlarını ortaya koyarak güçlüden yana olmuş ve Hıristiyanlığa geçiş yapmışlardır.

Hülasa Tanzimat başarılı olsun ya da olmasın, kağıt üzerinde kalmamış, devletin sınırları içinde uluslararası mahiyet kazanacak biçimde geniş ve etkili hareketlere yol açmış, geleneksel sosyal yapıda derin sarsıntılar doğurmuştur.[1542]

Fakat Tanzimat'a karşı yapılan ve ikaz, itiraz, protesto, isyan vb. biçimleriyle kendini gösteren muhalefet çabalarında iki kesimin muhalefetini ayırdetmek gerekir. Müslüman kesimlerin ve tabiatıyla Ulema'nın muhalif tavırları temelde içerden iken Gayrimüslimlerin muhalefetleri dışarıdan, yani devleti parçalayacak mahiyettedir. 1839-1856 yılları arasında "Müslüman millet" içinden milliyetçi tavırla hareket eden ve ana bünyeden kopmakla sonuçlanan muhalefet veya isyan girişimi görmek çok güç. Ancak bu daha sonra olmayacağı anlamına da gelmez. Tanzimat'ın en önemli sonuçlarından biri milliyetçi Müslüman hareketlerin ortaya çıkmasına ve bazı Müslüman kavimlerin ana cemaat olarak Osmanlı toplumundan kopmalarına zemin hazırlaması ya da önüne geçememesidir. Arabistan olaylarını buna örnek verebiliriz.

Tanzimat'ın Müslümanlar ve Osmanlı Devleti açısından bir başka sonucu, etkileri günümüze kadar sürecek olan daha sonraki bazı olaylara zemin hazırlamasıdır. Kuleli Vak'ası, Yeni Osmanlıcı muhalefet, İslamcılık, Türkçülük vb. olguları bunlara örnek verebiliriz.

Gayrimüslimlerin muhalefeti ise daha baştan Batılıların da desteğiyle kopmayı hedefleyen, itizal amacı taşıyan karşı çıkış olarak görülmektedir. Özellikle 1789 Fransız İhtilal'inin etkisiyle Tanzimat'tan çok önceleri başlayan Gayrimüslim millî bilinci, Tanzimat'ın Osmanlılık politikalarıyla önlenememiş, hatta bu politikadan bir nevî meşrûiyet elde etmiş ve milliyetçilik hareket-

lerine ivme kazandırmıştır. Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Tanzimat uygulamaları bilhassa Bulgaristan ve Makedonya'da Bulgar reaya arasında millî hisleri kamçılamıştır.[1543] Bu noktada Tanzimat için reayayı şımarttığı, genel bir ayaklanma ve devletin parçalanması tehlikesini oluşturduğu teşhisi yapıldığını[1544] hatırlayabiliriz.

Müslümanlarla Gayrimüslimlerin muhalefetlerinin farklılığının doğurduğu önemli sonuçlardan biri, H. İnalcık'a göre şudur: Rumeli'de Gülhane Hattı'nın doğurduğu kıpırdanma, derhal millî-siyasî bir ayaklanma ve milletlerarası siyasetin ilgilendiği bir konu olma istidadı göstermiştir. Rumeli'de reaya, Çorbacıların idaresinde esaslı sosyal reformlar için harekete geçmekte, Anadolu'da ise eski Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurumlarını temsil edenler bu gibi reformlara mukavemet etmekte ve halkı peşinden sürüklemektedirler. Bu tarihlerden sonra balkanlarda millî uyanış ve modernleşme hareketleri gelişirken, Türk siyaset hayatına, uzun zaman taşraya hakim Ayan ve ağaların gelenekçiliği ile merkezdeki bürokratların modernleşme çabaları arasındaki çatışma hakim olacaktır.[1545]

Tanzimat'a muhalefet olgusunu ele alırken bir kaç hususun altının çizilmesi gerekmektedir: Öncelikle zikredelim ki Tanzimat'a muhalefet, çok karmaşık bir olgudur. Gerek Ulema'nın, gerekse Müslüman halkın içerden ikaz, itiraz ve protestolarını, kestirmeci bir yolla Tanzimat reformlarına karşı yapılmış muhalefet girişimleri olarak açıklamak indirgemecilik olur. O dönemde toplumun ve yöneticilerin içinde bulunduğu şartları ve psikolojik ortamı düşündüğümüzde, olayın çok basit olmadığını ve reformlar yapılarak Devlet'in kurtarılması gerektiğini herkesin kabul ettiği ve desteklediğini görebiliriz. O halde Tanzimat'a ve Tanzimatçılara muhalefette bize göre Tanzimat'ın çözülmeye neden olması, problemleri çözememesi ve dolayısıyla başarısız görülmesi,[1546] Tanzimat'ın Bürokrat Aydınlarının ahlakî yönlerinin hoş karşılanmaması,[1547] lüks, israf, rüşvet, güvensizlik gibi olumsuzluklar içinde olmaları gibi hususlar etkili olmuştur.

Kuşkusuz çok nadir bazı muhalif çabalarda ekonomik, siyasî, ideolojik vb. amaçların etkili olduğu da vakidir. Mesela Mekke olayının çıkmasında, Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre

Mekke seçkinlerinin asabiyet duygusuyla ve dinî önderlik hakkı iddiasının önemli bir rol oynadığı, ayrıca tüccarların ticarî kayıplarının önüne geçmek istemelerinin ve bu çabalarını da din ile meşrûlaştırmalarının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durum genel ve yaygın bir durum olmamıştır.

Gayrimüslimlerin itiraz ve isyanlarında da yönetici seçkinlerin, Ayân ve Ağaların, vergi görevlilerinin yanlış uygulamaları veya eski imtiyazlı konumlarından vazgeçmemelerinin de önemli etkisi olmuştur. Niş ve Vidin isyanlarında bu görülebilir.[1548]

Tanzimat'a muhalefet hareketiyle ilgili olarak işaret etmemiz gereken önemli bir husus da "Resmî Ulema"nın Tanzimat'a karşı olduğuna dair önermelerle sık sık karşılaşılmasıdır. Bu tür önermelerde, Ulemanın Tanzimat'ı Şeriat'a ve İslam devleti esaslarına aykırı göstermeğe çalıştığı, Tazimat'a çıkarları tehlikeye düşen başlıca iki sınıf olan Ayân ve Ulema'nın karşı çıktığı,[1549] Ulema'nın Tanzimatçıları dinsizlikle suçladığı,[1550] Ulema'ya göre Tanzimat'ın İslam'ın düşmanları tarafından düzenlendiği[1551] gibi husus ve iddialar yer almaktadır. Bizim kanaatimiz, bu tür iddiaların belli bir önyargı ve abartının ürünü olduğu şeklindedir. Elbette Ulema, Tanzimat'ın bazı ilke ve uygulamalarından rahatsızdı. Ancak bu onların reformlara ve yenileşmeye karşı çıktıkları anlamına gelmez. Nitekim Halil İnalcık'ın taşra Ulemasının isyana tahrikçiliğine dair delil olarak getirdiği arşiv belgelerinde bile suçlanan Alimlerin açık ve ciddî suçlarının olmadığı ifade edilmiştir.[1552] Araştırmamız boyunca yeri geldikçe ortaya koyduğumuz veriler de Ulema'nın reformların içinde olduğu şeklindedir. Taşra Uleması, cemaat liderleri vb. unsurlar belki merkez Ulema'ya göre biraz daha muhalif tavır takınmış olabilirler.

İlmiyye kurumunun gerileyişi ve çöküşü, bazı araştırmacıları, Ulema hakkında hatalı ve yanlış bir takım aceleci genellemeler yapmaya yöneltmiştir. Bu genellemelerde, Ulema'nın bütün reform teşebbüslerini doğal olarak engellediği ifade edilmiştir. Halbuki tarihî veriler, Ulemanın engellemek şöyle dursun reformlar karşısında pasif anlamda dahi durmadığını reformların içinde yer aldığını göstermektedir.[1553]

Ulema'nın yerilmesi ve reformlara karşıt bir grup olarak görülmesinin önemli bir nedeni belki de Tanzimat anlayışının ve

Tanzimatçıların Ulema'nın bitmesindeki rollerini örtbas etmek için suçu Ulema'ya yüklemeleri, onları anti-Tanzimat olarak göstermeleri olabilir. Bilindiği gibi Tanzimatçılar, uyguladıkları reform siyasetiyle, özellikle eğitim yoluyla Ulema'nın ilim ve siyaset etkinliklerinin önünü tıkamışlar ve bu da Ulema'nın tükenişini hızlandırmış, hatta sağlamıştır.

Din-devlet ilişkisi bağlamında siyasî değişme ve din konusunu ele almak istediğimizde şunu söyleyebiliriz: Tanzimat'ın getirdiği kültürel değişim karşısında din, yöneticilere ve halka yansıdığı kadarıyla bütünleştirici fonksiyonunu sürdürmeye çalışır gibidir. Ulema da bir dinî grup olarak bu paralelde tavır takınmışa benzemektedir. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi din, halkı, dinî toplulukları ve Ulema'yı tamamen de bütünleşmeci işlevle izah etmek yeterli olmayacaktır. Ulema ve toplum dinî çerçevede bütünleşmeyi en azından zedelemek istememiştir; ancak nispeten muhalefet de ederek değişimden hoşlanmadığı yönlerini ortaya koymuştur. Bu normaldir; zira dönem, kriz işaretlerinin ortaya çıktığı, siyasî ve toplumsal karşıtlıkların oluştuğu, toplumsal ve siyasî uzlaşmanın zedelenmeye başladığı bir dönemdir. Bu tür durumlarda din ve dinî unsurların, bir muhalefet hareketi veya protesto biçimi olarak kendilerini göstermeleri normaldir.[1554] Fakat şunu da belirtmelidir ki yine de din, *bütünleşme* konusuna dikkat etmeye çalışmıştır. Sistemin denge içinde olduğu Klasik Dönemde ise *dinin, sosyal bütünleşme fonksiyonunu* devreye sokmuş olduğu söylenebilir.

Tanzimat'a muhalefet olgusuyla birlikte Osmanlı ve Türkiye tarihinde yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Türk siyasetinde, devletle halk, yönetenlerle yönetilenler, iktidarı ellerinde tutanlarla muhalefet edenler arasındaki ilişkilerde belirleyici olan bu anayışta, devlet veya iktidar ilerici, muhalefet edenler ise *gericidir*ler.

Klasik Dönemde Devlet'e isyan veya kıyam girişiminde bulunmaya *fitne* ve *fesat/ifsat*, girişimde bulunanlara da *fitne* ve *fesat ehli* denmekteydi. Tanzimat Dönemi'nde muhalifler için bu ifadeler kullanılmaya devam etmiş;[1555] ama yeni bir yöntem de ortaya çıkmıştır. Bu siyasî yöntemde, devlet ilerici, muhalefet edenler ise gericidir. Modern Türk siyasetine damgasını vuran bu yöntemdeki sözkonusu ifadeleri karşılayan kelimeler, *efkar-ı ce-*

dîde ashâbı, usûl-i cedîde-i Avrupa, irtica, eski taassub yolu ve efkar-ı atîka ashâbı gibi ifadelerdir. Buna göre meselâ M. Reşid Paşa ve grubu "efkâr-ı neşr-i maarif ve tamîm-i terbiye ile devleti usûl-i cedîde-i Avrupa'ya tevfikan tanzim etmek" isteyen *efkar-ı cedîde ashabı* iken, bunlara karşı çıkanlar, meselâ Damad Said Paşa gibi yöneticiler "devleti eski taassub yoluna götürmek" isteyen *ashab-ı atîka* veya taassub-i bârid ashabı idiler.[1556] Yine örneğin Hüsrev Paşa *vâsıla-i irtica* idi.[1557]

Bunlar göstermektedir ki Türkiye'de ilerici-gerici ikilemi, Tanzimat'a dayanmaktadır. Bu anlayış, her ne kadar muhalefeti engeleyememişse de muhalefete geçecek pek çok kimse ya da kesimin sinmesine, muhalif olanların devlet katında mahkum edilmesine yol açmıştır. Bu durum ise zihniyet olarak devletin mutlaklığını, sorgulanamazlığını beraberinde getirmiştir.

Son olarak belirtelim ki Tanzimat Dönemi'nde devlete karşı gösterilen ikaz, itiraz, protesto ve isyan gibi çeşitli muhalefet biçimleri, Osmanlı Devleti'nin, Halife-sultan'ın veya Hilafet-saltanat müessesesinin, toplum üzerindeki güçlü etkisini yitirmeye başladığını da ortaya koymaktadır. Bu da devletle halk arasında uzlaşmazlık olduğunu ve tabiatıyla meşrûiyet krizinin başgösterdiğini işaretlemektedir.

Din-devlet ilişkisi açısından Tanzimat'a muhalefet olgusunun ifade ettiği anlam, devletin dinî meşrûlaştırım kaynaklarını kaybetmeye başlaması, Osmanlı toplumundaki çeşitli etnik ve dinî unsurları birarada tutan dinî mekanizmanın çözülmesi ve dolayısıyla ümmet anlayışının zedelenip yerine laiklikle ilişkili modern milliyetçi anlayışın yerleşmeye başlaması gibi önemli hususları ihtiva etmektedir.

[1]Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309, c.1, s. 15

[2]Bkz. Abdurrahman Şeref, "İlâve-i Nâşir", *Târîh-i Lûtfî*, c.8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, c. 8, s. 355; Yavuz Abadan, *Tanzimat Fermanının Tahlili*, (Tanzimatın yüzüncü yıldönümü münasebetiyle neşredilen kitaptan alınmış ayrı baskı), Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s.3; Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, c. 1, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kit., Ankara 1991, s. 341

[3]Bkz. Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, KBY., Ankara 1992, c. 1, ss. 15, 23; Arnold J. Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, s. 158; Ünver Günay-Harun Güngör-A. Vehbi Acar, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara 1997, s. 114; Abdulvahhab el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, Çev. Hasan T. Kösebalaban, İlke Yay., İstanbul 1994, ss. 55-56; N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul ty., ss. 25-26, 216; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3. bs., TTKY., Ankara 1972, c. 1, ss. 423, 427-428; Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, 2. bs., Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford 1991, s. 20; Albert Hourani, *The Ottoman Background of the Modern Middle East*, the University of Essex, London1969, s. 8 *el-Üsüsü'l-Usmâniyye li'ş-Şarkı'l-Avsati'l-Hadîs*, Câmiatu Eskis, 1969, s. 11); Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 108-109

[4]Ali Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik*, 6. bs., Yağmur Yay., İstanbul 1985, ss. 178-179; Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 199; Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi*, 14. bs., İnkılâp Kit., İstanbul 1990, ss. 7, 9 vd.

[5]Tanzimat Fermanı'nın tam metni Ekler kısmında mevcuttur.

[6]Ahmed Lütfî, *Târîh-i Lûtfî*, c.8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, c. 8, s. 125

[7]Osmanlı Padişahlarının kullandıkları ünvanlar için bkz. Halil İnalcık, "Padişah", c. 9, *MEBİA.*, İstanbul 1993, ss. 491-495

[8]Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*,Çev. Metin Kıratlı, 4. bs., TTKY., Ankara 1991, s. 13

[9]Alan Palmer, *Osmanlı İmparatorluğu , Son Üçyüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, Çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak, Sabah Kitapları, İstanbul 1993, s. 5

[10]Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 5. bs., Sanem Matbaası, Ankara 1981, s. 30

[11]Bkz. Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, s. 80; Ali F. Başgil, *a.e.g.*, İstanbul 1985, s. 187; Ü. Günay-H. Güngör-A.Vehbi Acar, *a.g.e.*, s. 115; Hıfzı Tevfik Gönensay - Nihad Sami Banarlı, *Başlangıçtan Tanzimata Kadar Türk Edebiyatı Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941, s. 303; Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı*, Çev. Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1328, s. 7 ; Haim Gerber, "Osmanlı Hukukunda Şeriat, Kanun ve Örf, 17. Yüzyıl Bursası Mahkeme Kayıtları", *Marmara Ü. Hukuk F. Hukuk Araştırmaları*, c. 8, Sayı: 1-3, 1994 s. 268

[12]İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına (Şeriat Devletinden Layik Cumhuriyet'e)*, Ankara Ü. Hukuk F. Yay., Ankara 1975, ss. 2, 3, 4 vd. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. bs., Hil Yay., İstanbul 1983, s. 154. Krş. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. M. Türköne-T.Önder, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 193; a. y., "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 62

[13]Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri,-Seminere Sunulan Bildiriler-*,TTKY., Ankara 1975, s.50; Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş Devrinde Esas Düzen", *AÜDTCF. Tarih Araştırmaları Enstitüsü Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. III, sayı: 4-5, Ankara 1965, s. 139; Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu", *Belleten*, TTKY., c. XXVIII, no: 112, Ankara Ekim 1964, ss. 617, 618; a.y., *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, Eren Yay., İstanbul 1988, s. 319; Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, s. 154; Ahmet Yaşar Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2, IRCICA Yay., İstanbul 1998, s. 114

[14]İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, TTKY., Ankara 1945, s. 44; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 193; Ziya Gökalp, "Bir Makale", (Hamit Sadi Selen, "Ziya Gökalp'e Dair Hatıralar ve Bir Makalesi"), *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları*, Beşinci Kitap, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul, ss. 14; Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları (Klasik Dönem)*, İşaret Yay., İstanbul 1989, ss. 17, 73

[15]Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, c. VI, 4. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 154; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, s. 90; A. Miquel, *a.g.e.*, c. 2, s. 341

[16]Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, c. V, 5. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 8; a.y., *Selim III'ün Hatt-ı Hü-*

mâyunları -Nizâm-ı Cedîd- (1789-1807), 2. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 123; A. F. Başgil, *a.g.e.*, ss. 178-179; A. Mumcu, *a.g.e.*, s. 9; Necdet Sakaoğlu, "19. yy'da Şeyhülislâmlık", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 264, 265

[17]Bkz. Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 193; Z. Gökalp, "a.g.m.", ss. 14-15; Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada yay., İstanbul ty., ss. 366, 368

[18]Ahmet Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. bs., Gerçek Yay., İstanbul 1983, s. 29; Suna Kili, *Atatürk Devrimi*, 5. bs., Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1995, ss. 58-59

[19]Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yay., İstanbul 1994, ss. 56-57

[20]M. Akdağ, "a.g.m.", s. 140

[21]Ali Fuat Başgil, Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri, Hak Kitabevi, İstanbul 1946, s. 36; H. İnalcık, "Pâdişah", s. 495

[22]Hayreddin Karaman, "Osmanlı ve İslâm", *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 4-5; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, ss. 17-18; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, c. VI, s. 185; B. Lewis, *a.g.e.*, s. 13; Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 221; H. Gerber, "a.g.m.", c. 8, s. 268

[23]A. Palmer, *a.g.e.*, s. 6

[24]Huricihan İslamoğlu-İnan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devet ve Köylü*, İletişim Yay., İstanbul 1991, ss. 33, 34, 37, 40

[25]Yasincizâde Abdulvahhab Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî İtâati's-Sultan*, İstanbul 1247, s. 16

[26]B. Lewis, *a.g.e.*, s. 2

[27]Bkz. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 172-173; a.y., *Selim III'ün Hatt-ı Hümâyunları -Nizâm-ı Cedîd- (1789-1807)*, s. 123; Ş. Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 42

[28]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 15

[29]A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, ss. 178-179; a.y., *Hukukun Ana Meseleleri ve Müesseseleri*, s. 35

[30]Krş. A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, ss. 165-170, 178-190

[31]Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, c.1, ss. 541-543, 739-740; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, ss. 123-159; Naîma, *Târîh-i Naîma*, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, c. 1, s. 33; Zeki Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997, ss. 66-67

[32]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 91

[33]Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 8, s. 20

[34]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Haz. Cavid Baysun), 2. bs., TTKY., Ankara 1986, c. 1, s. 149

[35]İ. Arsel, *a.g.e.*, s. XX. Krş. H. İslamoğlu-İnan, *a.g.e.*, ss. 39-40 vd.

[36]Bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 437-438. Krş. Niccoló Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. Mehmet Özay, Şûle Yay., İstanbul 1997, s. 437 Bkz. Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 8.bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991, ss. 157-158; A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, ss. 178-179; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, ss. 101-102

[38]Çetin Özek, *a.g.e.*, s. 369; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982, s. 187; H. İnalcık, "Pâdişah", s. 495

[39]M. Akdağ,"a.g.m.", s. 140

[40]Bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, s. 14

[41]Osmanlı'da örfî hukuk hakkında bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, ss. 319-341; a.y., "Örf", MEBİA., c. 9, İstanbul 1993, s. 486; a.y., "Padişah", ss. 493, 495 vd.

[42]M. Akdağ, "a.g.m.", s. 141; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, ss. 168-171; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 2. bs., Beta Basım Yay., İstanbul 1996, s. 74

[43]M. A. Aydın, *a.g.e.*, ss. 74, 75

[44]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 224; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 17; a. y., "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 62; Neşet Çağatay, *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, TTKY., Ankara 1994, s. 45; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, ss. 62, 110, 130,133

[45]M. Akif Aydın, *a.g.e.*, s. 75

[46]Bkz. Ali Himmet Berkî (hazırlayan), *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 3.bs., Hikmet Yay., İstanbul 1982, s. 22; M. A. Aydın, *a.g.e.*, ss. 83-84. İslam Hukukunda örf için bkz. Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, Çev. Ruhi Özcan, z. bs., Emek Matbaacılık, byy., 1982, ss. 331-340

[47]M. A. Aydın, *a.g.e.*, ss. 79-84; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 1. Kitap: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnâmeleri*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990, ss. 51-66 vd.

[48]H. İnalcık, "Padişah", s. 495

[49]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, ss. 155-156

[50]U. Heyd, *a.g.e.*, ss. 169, 187, 280, 318

[51]H. Gerber, "a.g.m.", s. 282

[52]Ş. Mardin, "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", s. 62; H. İnalcık, *a.g.e.*, ss. 319-341

[53]Osmanlı Kânunnameleriyle ilgili olarak bkz. Hıfzı Veldet, "a.g.m.", ss. 139-209

[54]Bkz. A. F. Başgil, Din ve Lâiklik, ss. 180, 187; J.O. Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, c. 1, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 70

[55]Osmanlı Devleti'nde kanun hakkında bkz. U. Heyd, *a.g.e.*, ss. 167-168

[56]Bkz. H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", ss. 616-617; Hıfzı Veldet, "a.g.m.", s. 167; B. Lewis, *a.g.e.*, s. 109; Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuk Külliyatı*, Dicle Ü. HukukF. Yay. Diyarbakır 1986, İsl. Huk., ss. 804-805

[57]Y. A. Efendi, *a.g.e.*, s. 20

[58]Osmanlı Halife-sultanlarının isim ve ünvanları hakkında bkz. H. İnalcık, "Padişah", ss. 491-495

[59]Bkz. N. Çağatay, *a.g.e.* , s. 47

[60]Osmanlı Devleti'nde siyaset terimi için bkz. U. Heyd, *a.g.e.*, ss. 259-260, 270-271

[61]Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, 2. bs., Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985, ss. 106-112, 43; Kardeş katli ve dinî meşrulaştırım hakkında bkz. M. A. Aydın, *a.g.e.*, ss. 140-147

[62]Bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, s. 48; Ş. Karatepe, *a.g.e.*, s. 107. Fatih Kânunnâmesi'nin Bâb-ı sânî, 37. Maddesinde şöyle denir: "Ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyessir ola, karındaşların nizâm-ı âlem içün katletek münasibdir. Ekser Ulemâ dahi tecviz etmişdir. Anınla amil olalar." A. Akgündüz, Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 1. Kitap: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnâmeleri, s. 328. Fatih Kânunnâmesi'nin tüm metni için bkz. *a.e.*, ss. 317-345

[63]Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 325, 328-329 vd.

[64]Bkz. Ş. Karatepe, *a.g.e.*, ss. 133, 17-18 ; M. A. Aydın, *a.g.e.*, s. 73

[65]Ş. Karatepe, *a.g.e.*, s. 135 vd.; A. Şeref Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, 9. bs., Turhan Kit., Ankara 1996, s. 29, Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI'inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*, C. 1, Kanunlar, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1943,, s. XLIII

[66]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", ss. 617

[67]Bkz. Y. A. Efendi, *a.g.e.*, 16-21 ve tamamı; H. İnalcık, "Pâdişah", ss. 491-495; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, c. V, s. 2, 30; E. Güngör, *a.g.e.*, s . 206; A. Hourani, The Ottoman Background of the *Modern Middle East*, ss. 7-9 (el-Üsüsü'l-Usmâniyye, li'ş-Şarkı'l-Avsati'l-Hadîs, ss. 10-11; Hamilton A. R. Gibb, *Islam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kadir Durak ve arkadaşları, Endülüs Yay., İstanbul 1991, ss. 161-163

[68]İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 50; H. T. Fendoğlu, *a.g.e.*, ss. 116, 117-118

[69]Bkz. Abdülmecid'in, cülûsunda eyaletlere gönderdiği Ferman (Evâil-i Cemaziyelevvel 1255–1839 Temmuz sonları), Bursa Şeriyye Sicilleri, Bursa Müzesi, Defter C. 540'dan naklen Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten*, c. XXVIII, no: 112, Ankara Ekim 1964, s. 655

[70]H. Sadettin Efendi, *a.g.e.*, c. 1, s. 14

[71]H. Veldet, "a.g.m.", s. 154

[72]H. İnalcık, a.g.m., ss. 618

[73]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 4-5

[74]R. H. Davison, *a.g.e.*, ss. 24-25; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 333

[75]Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, c. 5, s. 1394

[76]R. H. Davison, *a.g.e.*, ss. 24-25; Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", *TCTA.*, İletişim Yay., İstanbul 1985, c. 4, ss. 1002-1003; Salih Tuğ, *Islam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İrfan Yay., İstanbul 1969, ss. 250-251

[77]Cevdet Küçük, "Osmanlı Millet Sistemi ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1009-1010; Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 233

[78]İ. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 997

[79]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 1

[80]R. H. Davison, *a.g.e.*, ss. 24-25; B. Lewis, *a.g.e.*, s. 14

[81]S. Shaw, "a.g.m.", ss. 1002-1003

[82]Ahmed Midhad, *Üss-i İnkılâb*, c. 1, Takvimhâne–i Amire, İstanbul 1294, s. 43

[83]S. Kili, *a.g.e.*, s. 61

[84]S. Shaw, "a.g.m.", s. 1002

[85]Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev.Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 175

[86]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 40; E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 2; A. Mumcu, *a.g.e.*, s. 55

[87]Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri,* KTBY., Ankara 1985, ss. 51-52; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 40; Oral Sander, *Siyasi Tarih, Ilkçağlardan-1918'e*, 3. bs., İmge Kitabevi, Ankara 199, s. 47

[88]A. K. Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, ss. 187-188

[89]İ. Ortaylı, *Imparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 154-157

[90]Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi,* Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul ty., s. 207

[91]S. Dönmezer, Sosyoloji, 10.bs., Beta basım Yayım Dağ., İstanbul 1990, s. 378. David Easton'un siyasî sistem, talep ve desteklerle ilgili görüşleri için bkz. Ersin Kalaycıoğlu, *Çağdaş Siyasal Bilim,* Beta Yay., İstanbul 1984, ss. 47-63

[92]Koçi Bey, (Göriceli), *Koçibey Risalesi*, (Haz. Yılmaz Kurt), Ecdad Yay., Ankara 1994, ss. 39-40

[93]*A.e.*, ss. 39-46

[94]H. İslamoğlu-İnan, *a.g.e.*, ss. 40-41

[95]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* s. 183; B. Lewis, *a.g.e.*, s. 439

[96]Bkz. Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih, I, (Ortaçağdan Ordokuzuncu Yüzyılın Sonlarına Dek),* İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1989, ss. 51-55

[97]Bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, s. 530, 531 vd.

[98]A. Y. Sarıbay, *a.g.e.*, s. 58; Ahmet Yücekök, Dinin Siyasallaşması, *Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi,* Afa Yay., İstanbul 1997, ss. 38-39

[99]Bkz. F. Babinger, "Anadolu'da İslâmiyet-İslam Tedkikatının Yeni yolları", *Anadolu'da İslâmiyet,* (F. Babinger-F. Köprülü), Çev. Ragıb Hulusi, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 17-18; Şükrü Karatepe, "Osmanlı 'da Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu,* Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 16; Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslam,*, Haz. Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul 1993, ss. 71-98; A. Y. Ocak, "a.g.m.", ss. 121-137

[100]Fuat Köprülü, "Türk İstilâsından sonra Anadolu Tarih-i Dinîsine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", Anadolu'da İslâmiyet (F. Babinger-F. Köprülü), Çev. Ragıb Hulusi, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 62-66; Ş. Karatepe, "a.g.m.", ss. 14-15

[101]Bkz. H. Sadettin Efendi, *a.g.e.*, c. 1, s. 73

102 Bkz. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 12, ss. 180-181; F. Köprülü, "a.g.m.", ss. 64-65

[103]Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar, *TCTA*., c. 4, İletişim Yay., İstanbul, ss. 980-982

[104]"A.m.", s. 980

[105]İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar,* Hil Yay., İstanbul 1986, s. 63; Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 129

[106]Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbari'l-Hafikeyn),* Matbaa-i Amire, 3.bs., İstanbul 1283, c. 6, ss. 228-240; M. Kara, "a.g.m.", s. 980

[107]"A.m.", ss. 980-981; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* Dergâh Yay., İstanbul 1985, ss. 350-353; J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, ss. 77-84 vd. Krş. İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği 'Aydın'", *TCTA*. c.1, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 62

[108]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 82

[109]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 183

[110]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, ss. 77-78

[111]Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi,* c. 2, Çev. Mehmed Ata Bey, İkra Okusan Yay., İstanbul 1989, s. 194

[112]Bkz. A. Yücekök, *a.g.e.*, s. 34

[113]E. Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, ss. 157-158

[114]Krş. *a.e.*, s. 100

[115]İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri,* İz Yay., İstanbul 1994, s. 46

[116]A. Palmer, *a.g.e.*, s. 7

[117]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 183; a.y., "Türkiye'de Din ve Laiklik", s. 42

[118]Statü grubu hakkında bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs., Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993, ss. 182-189

[119]Ahmet Cihan, OU, s. 49

[120]Bkz. Davut Dursun, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din,* 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1989, ss. 160-169

[121]İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, s. 501; a. y., *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı,* ss. 51, 66

[122]H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, s. 501

[123]Osmanlı Sultanları için Padişah kavramının kullanılışı hakkında bkz. H. İnalcık, "Padişah", ss. 491-495

[124]İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı, ss. 51, 66

[125]Ayrıntılı bilgi için bkz. D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 169-185

[126]Ehl-i Şer' ve Ehl-i Örf hakkında bkz. T. Ateş, *a.g.e.*, s. 57

[127]H. T. Fendoğlu, *a.g.e.*, ss. 120-121. Kadı'nın tayini hakkında bkz. *a.e.*, ss. 122-123, 244-246

[128]*A.e.*, s. 125

[129]Bkz. B. Lewis. *a.g.e.*, ss. 93-94

[130]H. Gerber, "a.g.m.", s. 268

[131]İ. Kara, *a.g.e.*, s. 46

[132]H. Gerber, "a.g.m.", ss. 269-272

[133]İ. Ortaylı, *Tanzimatdan Cumhuriyete Yerel Yönetimler*, Hil Yay., İstanbul 1985, s. 16; a. y., "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 232

[134]H. Gerber, "a.g.m.", s. 269

[135]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 216; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimāî Tarihi*, c. 1, 1243-1453, Cem Yay., İstanbul 1995, s. 321

[136]M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 87

[137]E. Güngör, *a.g.e.*, s. 206

[138]Ş. Karatepe, *Osmanlı Siyasî Kurumları*, s. 135

[139]M. Akdağ, *a.g.e.*, s. 321

[140]*A.e.*, s. 322

[141]İ. Ortaylı, "a.g.m.", s. 241. Ayrıca bkz. H. T. Fendoğlu, *a.g.e.*, ss. 132-135

[142]D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 195

[143]İ. Ortaylı, "a.g.m.", s. 239

[144]N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 25-26

[145]Bkz. *a.e.*, s. 172

[146]Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. 10, Çev. Vecdi Bürün, İkra Okusan Yay., İstanbul 1992, s. 35

[147]U. Heyd, *a.g.e.*, s. 186

[148]E. Güngör, *a.e.g.*, s. 206

[149]Koçi Bey, *a.g.e.*, s. 40

[150]Ş. Karatepe, "a.g.m.", s. 8

[151]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 4-5

[152]M. Naîma, *a.g.e.*, c. 6, s. 96

[153]Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972, s. 40 (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, Çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997, ss. 70-71); A. Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*,

s. 22; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994, ss. 42, 45

[154]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 193, 210

[155]A. Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, s. 69, 71

[156]A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 17-18

[157]B. Lewis, *a.g.e.*, s. 439

[158]E. Güngör, *a.g.e.*, s. 206

[159]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 92

[160]İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, ss. 125-126, 161, 173, 423, 427-428, 530 vd.; E. Güngör, *a.g.e.*, ss. 205-206; Ahmed *Lûtfî*, *Târîh- i Lûtfî*, c. 8, ss. 122-123 vd.

[161]E. Güngör, *a.g.e.*, ss. 205-206

[162]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 183

[163]E. Güngör, *a.g.e.*, s. 206

[164]Bkz. Jean-Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997, s. 80. Osmanlı medreseleri ve eğitim sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 43-51

[165]D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 198

[166]*A.e.*, s. 171

[167]A. Hourani, *a.g.e.*, s. 44

[168]Fatih Kânunâmesi'nde Bâb-ı evvel, Madde: 2'de "ve Şeyhülislam Ülemâ'nın reisidir" denilmektedir. Bkz. A. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 318

[169]E. Z. Karal, Osmanlı Tarihi, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, c. V, s. 3; a.y., *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri* (1856-1861), c. VI, 4. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 114. Krş. A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, s. 187

[170]E. Z. Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedîd- 1789-1807*, 2. bs., Ankara 1988, s. 3

[171]A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 187. Bkz. Necdet Sakaoğlu, "19. yy'da Şeyhülislâmlık", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 265

[172]"A.m.", ss. 264, 265

[173]Bkz. D. Dursun, *a.g.e.*,s. 18

[174]Dinî hiyerarşi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, ss.192-204, 463-468

[175]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 70

[176]N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 25-26; Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 210; E. Güngör, *a.g.e.*, s. 205; Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 366. Krş. B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 15-16

[177]Krş. Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 132

[178]Ş. Karatepe, *a.g.e.*, s. 150

[179]D. Dursun, *a.g.e.*, s. 25

[180]Davut Dursun, *Din Bürokrasisi, Yapısı*, Konumu ve Gelişimi, İşaret Yay., İstanbul 1992, ss. 152-153

[181]D. Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 25

[182]Koçi Bey, *a.g.e.*, s. 40

[183]Ş. Karatepe, *a.g.e.*, s. 153

[184]D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 236-239

[185]R. H. Davison, *a.g.e.*, s. 23

[186]Koçi Bey, *a.g.e.*, s. 40

[187]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 25-26

[188]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 29

[189]E. Z. K., *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*,c. VI, s. 137

[190]D. Dursun, *Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, s. 156

[191]D. Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 156; A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 30-43

[192]Bkz. H. İnalcık, *Ottoman Empire: The Clasical Age*: 1300-1600, London 1975, s. 118

[193]İ. Ortaylı, *Tanzimatdan Cumhuriyete Yerel Yönetimler*, s. 16

[194]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 139

[195]D. Dursun, *Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, s. 160

[196]D. Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, ss. 299-303

[197]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 49

[198]D. Dursun, *Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, s. 160

[199]Ş. Karatepe , "a.g.m.", s. 27

[200]Bkz. M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara 1997, ss. 41-42; E. Güngör, *a.g.e.*, s. 157; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, ss. 115-117; Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Alkan Matbaası, İstanbul 1998, ss. 105-107; Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşünce-

nin 'Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 8-12

[201]Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1987, s. 52

[202]Bkz. *a.e.*, ss. 46-58

[203]İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul 1997, s. 10

[204]Osmanlılarda büyük adam sosyolojisiyle ilgili olarak bkz. M. Naîma, *Târîh-i Naîma*, c. 3, s. 125; c. 5, s. 307; c. 6, ss. 179-180 vd.; Z. Arslantürk, Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı, ss. 77-86; Ali Coşkun, *Naima'nın Din ve Cemiyet Görüşü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri 1990, ss. 155-194

[205]Bu tür sözlerin İslam siyasî düşüncesi bağlamında sahip olduğu anlam konusunda bkz. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 60; İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, Çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yay., İstanbul 1989, ss. 169-170

[206]Sabri F. Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981, s. 109

[207]Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994, ss. 153-165

[208]Osmanlılarla ilgili sosyolojik araştırmalarda elit teorisinden faydalanmanın önemi konusunda bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 264-266

[209]Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 3. bs., TTKY., Ankara 1972, c. 1, ss. 498-499; a.y., Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı, TTKY., Ankara 1945, s. 44. Krş. Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri,-Seminere Sunulan Bildiriler-*,TTKY., Ankara 1975, ss. 51-52

[210]D. Dursun, *Yönetim–Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 176

[211]Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi*, c. 2, İstanbul 1974, Cem Yay., s. 72

[212]H. İnalcık, "Pâdişah", s. 492

[213]T. W. Arnold, "Halife", MEBİA., c. 5/1, İstanbul 1993, s. 151

[214]D. Dursun, *a.g.e.*, ss. 147-148

[215]Krş. Ö. L. Barkan, "a.g.m.", ss. 52, 54 vd.

[216]D. Dursun, *a.g.e.*, s. 179

[217]Bkz. A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 15-17

[218]Bkz. Ö. L. Barkan, "a.g.m.", s. 52 vd.

[219]D. Dursun, *a.g.e.*, s. 258

[220]B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 440; Metin Heper, "19. yy'da Osmanlı Bürokrasisi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 245

[221]H. İnalcık'ın görüşünde, "gerilemenin anlamı, bir müessesenin ilk kuruluşu sırasında tesis edilen aslî kuruluş amaçlarına artık hizmet edemez hale gelmesi olarak görülebilir." H. İnalcık, "gerilemeyi idame-i hayat için dönüşmek ya da yeni durumlara uyum sağlamak olarak" yorumlamaktadır. Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz" (Röportaj), Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher, Çev. İzzet Akyol, *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, s. 45

[222]Aynı röportaj, a.yer

[223]Bkz. Süreyya Beyzadeoğlu, "16. " 16. Yüzyıl Tezkirelerinde Sosyal Şikâyetler", *Dergah*, c. VII, Sayı: 74, Nisan 1996, s. 15-18, Osmanlı'da rüşvetin yaygınlaşması hakkında bkz. Kâtif Çelebi, *Mîzanü'l-Hukk fi İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEBY. İstanbil 1972, ss. 99-102 vd.

[224]Musa Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty.,

s. 210

[225]Oral Sander, *Siyasi Tarih, İlkçağlardan-1918'e*, 3. bs., İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 147

[226]Andlaşma maddeleri için bkz. Ahmed Reşîd, Târîh-i Osmânî, İstanbul 1327, ss. 301-314; Reşat Ekrem, *Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar, 1360-1920 ve Lozan Muahedesi*, Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, İstanbul 1934, ss. 79-80

[227]*A.e.*, s. 79

[228]Akültürasyon ve benzeşme kavramları için bkz. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10. bs., Beta Yay., İstanbul 1990, ss. 139-140, 198-200; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 4. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984, ss. 133-136

[229]Andlaşma maddeleri için bkz. R. Ekrem, *a.g.e.*, s. 87

[230]O. Sander, *a.g.e.*, s. 147

[231]B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, ss. 36-37; Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakîkat*, c. 1, Haz. İ. Miroğlu-M. Derin vd.), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1979, s. 28

[232]Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY., İstanbul 1981, ss. 183-184

[233]B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 321-322; H. İnalcık, "Pâdişah", ss. 493-494

[234]M. Naîma'ya göre, 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti, beşinci tavrı, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bkz. Mustafa Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, c. 6, s. 46

[235]*A.e.*, c. 5, s. 48

[236]Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, c. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997, s. 31

[237]Butrus Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-II", Çev. Şaban Bıyıklı, Dergah, Sayı: 74, Nisan 1996, s. 20

[238]Ziya Gökalp'in Osmanlı'nın çöküşünü izah denemesi ilgi çekicidir: Ona göre İslam tarihinin gerek diyanet, gerekse siyasetçe en yüksek bulunduğu dönemler, ümmetin riyasetiyle milletin riyasetinin birbirinden ayrıldıkları Selçuklular ve Kölemenler zamanıdır. Bu dönemlerde Halife yalnız ümmete ait dini vazifelerle meşgul olurdu. Velâyet-i âmmeye taalluk eden bütün siyasî işleri Bağdat'ta Selçuklular, Mısır'da ise Kölemen sultanları yürütürdü. Sultan Selim'in tekrar bu iki makamı birleştirmesinden sonradır ki Osmanlı İmparatorluğu inhilale, dini hayatıyla siyasi hayatı inhitata yüz tutmuştur. Bkz. Ziya Gökalp, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *Hilâfet ve Milli Hakimiyyet*, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 8-9

[239]Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 7, s. 148

[240]J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, c. 1, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 69; Ç. Özek, *a.g.e.*, 383

[241]Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, (Haz. M.Fahrettin Kırzıoğlu), KBY., Ankara 1977, s. 96

[242]Bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 440-442; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 2. bs., YKY., İstanbul 1988, ss. 23-24

[243]Bkz. D. Dursun, *a.g.e.*,ss. 222-225

[244]M. Naîmâ, *a.g.e.*, c. 3, s. 331

[245]Bkz., *a.e.*, c. 1, ss. 27-31

[246]C. Paşa, *a.g.e.*, c. 4, ss. 195-196

[247]*A.e.*, c. 1, s. 87, 93, c. 4, s. 236, c. 7, s. 123

[248]*A.e.*, c. 4, s. 215

[249]*A.e.*, c. 1, ss. 90-91

[250]*A.e.*, c. 6, s. 6

[251]İ. Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, Hil Yay., İstanbul 1986, s. 63

[252]Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin, Şeyhülislamlık makamı ile Sadrazamlık makamını birleştirmeye bile teşebbüs ettiği yorumları bulunmaktadır. Bkz. J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 71

[253]Bkz. M. Naîmâ, *a.g.e.*, c. 1, ss. 56-58 vd.

[254]M. Naîma, *a.g.e.*, c.6, ss. 4, 19, 37 vd.

[255]Ç. Özek, *a.g.e.*, ss. 381, 382

[256]Bu çerçevede Namık Kemal'in görüşü için bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*,s. 405

[257]Bkz. J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, ss. 69-70

[258]M. Naîmâ, *a.g.e.*, c. 3, ss. 331-332

[259]Ziya Gökalp, *Makaleler I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976, s. 80

[260]D. Dursun, *Yönetim–Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 307

[261]Cevdet Paşa, *a.g.e.*, c. 4, ss. 195-196

[262]Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996, ss. 28-29

[263]Bkz. Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, Çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997, s. 132. Geleneksel Osmanlı Devleti'nde Adâlet Dâiresi'nin yeri konusunda bkz. Ahmet Arslan, "Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu (İzmir 6-7 Kasım 1989 Bildirileri)*, Ege Ü. Edebiyat F. Yay., İzmir 1992, ss. 22- 23. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2, Ircica Yay., İstanbul 1998, s. 169

[264]Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty., ss. 282-283. Ayrıca bkz. N. Itzkowitz, *a.g.e.*, s. 132; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 115

[265]Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty., s. 138

[266]Bkz. N. Itzkowitz, *a.g.e.*, s. 134

[267]M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, s. 40. Ayrıca bkz. Necmü'd-Dîn İbrahim *Tuhfetu't-Turk fîmâ Yecibu en Yu'mel Fî'l-Mulk*, Tahkîk: Rıdvan es-Seyyid, Dâru'T-Talîa, Beyrut 1992, s. 73 vd. Defterdar Sarı Mehmet Paşa da benzer hususları dile getirmiştir. Bkz. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, Sadeleştiren: Hüseyin Ragıb Uğural, KBY., Ankara 1992, s. 8 vd.

[268]Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları (Klasik Dönem)*, s. 126

[269]Bkz. N. Itzkowitz, *a.g.e.*, s. 134

[270]M. Celaleddin Paşa, *a.g.e.*, s. 28

[271]Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *TCTA.*, c. 1, İstanbul 1985, s. 11

[272]B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 41-45

[273]Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s.148; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 55

[274]Krş. Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 13-16

[275]İhsan Süreyya Sırma, *Tanzimat'ın Götürdükleri*, 6. bs., Beyan Yay., İstanbul 1995, ss. 22-23

[276]N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 39

[277]*A.e.*, s. 98; İ. S. Sırma, *a.g.e.*, s. 24

[278]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 73

[279]H. T. Gönensay–N. S. Banarlı, *a.e.g.*, s. 275

[280]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 10

[281]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 55-56

[282]M. Turhan, *a.g.e.*, s. 125;

[283]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 10; İ. S. Sırma, *a.g.e.*, s. 24; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri*, 3. bs., TTKY., Ankara 1992, ss. 53-58

[284]Yirmisekiz Mehmed Çelebi, *Sefâretnâme-i Fransa*, Matbaa-i İlmiyye-i Osmâniyye, 1283 (Türkçesi: 1-*Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, Haz. Şevket Rado, Hayat Yay., İstanbul 1970. 2-*Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnâmesi*, Haz. Abdullah Uçman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.)

[285]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 56

[286]İ. S. Sırma, *a.g.e.*, s. 24; F. R. Unat, *a.g.e.*, s. 53

[287]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 56; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 11-13

[288]Türkiye'ye matbaanın girişiyle ilgili olarak bkz. Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*, AÜDTCF. Yay., Ankara 1959

[289]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 57

[290]B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 46-47

[291]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 10-11; O. Sander, *a.g.e.*, ss. 147-148

[292]H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, s. 427

[293]M. Turhan, *a.g.e.*, s. 134

[294]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 73

[295]E. Z. Karal, "a.g.m.", s. 20

[296]Bkz. Bernard Lewis, "The Impact of The French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", *Journal of World History*, 1953, s. 109

[297]Bkz. M. Turhan, *a.g.e.*, ss. 129-131

[298]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 14; E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 57-59

[299]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 15-16

[300]*A.e.*, a.y.; M. Turhan, *a.g.e.*, ss. 131-132

[301]Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 132

[302]M. Turhan, *a.g.e.*, s. 135

[303]*A.e.*, s. 48

[304]*A.e.*, ss. 125-137

[305]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 33

[306]Bayram Kodaman-Ahmet Turan Alkan, "Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, s. 8

[307]E. Z. Karal, "a.g.m.", ss. 24-25

[308]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 95. Ayrıca bkz. İsmail hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, s. 105

[309]İlber Ortaylı, "Batılılaşma Sorunu", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 137

[310]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. XII

[311]Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yay., İstanbul 1995, s. 50

[312]Bkz. E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 37, 101-102; Daryush Shayegen, *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, ss. 27-28

[313]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 18. Fransız Devrimi'nin Osmanlı Devleti ve toplumuna etkileri hakkında bkz. E. J. Zürcher, *a.g.e.*, ss. 46-48

[314]R. H. Davison, *a.g.e.*, ss. 34-35. Bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 57-74

[315]Bkz. M. Turhan, *a.g.e.*, 137-143

[316]İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, ss. 104-105; Ahmed Midhad, *Üss-i İnkılâb*, c. 1, Takvimhâne–i Amire, İstanbul 1294, s. 59

[317]III. Selim dönemi, Batıya açılmada diplomosinin etkili olduğu bir dönemdir. Bkz. B. Lewis, "a.g.m.", 111-113 vd.

[318]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 73

[319]*A.e.*, s. 12

[320]D. Shayegen, *a.g.e.*, ss. 27-28; B. Lewis, "a.g.m.", s. 105. Fransız İhtilali'nin Osmanlı Devleti'ne etkileri hakkında bkz. Yüsuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX Asırlarda)*, 3. bs., TTKY., Ankara 1988, ss. 51-61; E. J. Zürcher, *a.g.e.*, ss. 46-48. Krş. Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, *Fransız İhtilâli ve Tanzimat, Türkiye Felsefi*, Harsî ve İctimâî Araştırmalar Merkezi Kitapları, Sayı: 11, İstanbul ty.

[321]Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 6, ss. 4-70

[322]Layihalar için bkz. E. Z. Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedîd- (1789-1807)*, ss. 34-41

[323]Bkz. A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 94-95

[324]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 35

[325]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 62

[326]Cevdet Paşa, *a.g.e.*, c. 6, ss. 43-52

[327]M. Şerefettin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 466

[328]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 67-68

[329]Bkz. E. Z. Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedîd- (1789-1807)*, ss. 123-131

[330]B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 43

[331]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 127

[332]Bkz. A. Cihan, *a.g.e.*, s. 272

[333]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 71

[334]M. A. Kılıçbay, "a.g.m.", ss. 148-149

[335]E. Z. Karal, "a.g.m.", ss. 24-25

[336]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 61; a.y., *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedîd- (1789-1807)*, 29-30

[337]Cevdet Paşa, *a.g.e.*, c. 8, ss. 147, 150

[338]Krş. Stanford Jay Shaw, "19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 48

[339]Cevdet Paşa, *a.g.e.*, c. 8, ss. 139-141

[340]Bkz. Koca Sekbanbaşı, *Koca Sekbanbaşı Risalesi*, (Haz. Abdullah Uçman), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1974, ss. 99-170

[341]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 68-69

[342]Krş. E. J. Zürcher, *a.g.e.*, s. 46

[343]B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 37-38

[344]S. J. Shaw, "a.g.m.", s. 48

[345]Bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 24-29

[346]Z. Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 650. Bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 27

[347]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 101-102

[348]Şükrü Hanioğlu, "Osmanlıcılık", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 1390

[349]Bkz. B. Lewis, "a.g.m", ss. 118-125; a.y., *a.g.e.*, ss. 66-74

[350]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 77

[351]Ç. Özek, *a.g.e.*, ss. 394, 664-665

[352]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 129

[353]*A.e.*, s. 130

[354]İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, ss. 5, 105-106

[355]Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 142-143

[356]Şükrü Karatepe, Darbeler, *Anayasalar ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul 1993, s. 46

[357]Sened-i İttifak'ın sureti için bkz. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 9, ss. 278-283. Ayrıca maddeleri için bkz. Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 2, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., E Yay., İstanbul 1994, s. 27

[358]*A.e.*, c. 9, ss. 5, 7 vd.

[359]B. Tanör, "a.g.m.", *TCTA.*, s. 12-13

[360]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu", Belleten, c. XXVIII, no: 112, TTKY., Ankara Ekim 1964, s. 609

[361]A. Şeref Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, 9. bs., Turhan Kit., Ankara 1996, s. 29

[362]Ali Fuad Başgil, *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*, s. 22

[363]Cevdet Paşa, *a.g.e.*, c. 9, s. 8

[364]H. İnalcık, "a.g.m.", s.603

[365]"A.m.", ss. 603-604

[366]"A.m.", s. 603; Ç. Özek, *a.g.e.*, ss. 664-665. Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 132

[367]Cevdet Paşa,*a.g.e.*, c. 9, s. 7

[368]H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 606-607

[369]Bkz. N. Berkes *a.g.e.*, s. 133

[370]B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 50, 55

[371]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 607

[372]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 55

[373]A. F. Başgil, *a.g.e.*, s. 22

[374]Ahmet Râsim, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, Kostantiniyye 1328-1330, s. 1810

[375]Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevdet Paşa, *a.g.e.*, c. 12, ss. 146-153; A. Râsim, *a.g.e.*, c. 4, ss. 1807-1813; Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı", *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yay., İstanbul 1991, ss. 33-39

[376]Abdülkadir Özcan, "Eşkinci Ocağı", *TDVIA.*, c. 11, İstanbul 1995, s. 471

[377]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 3

[378]Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Lûtfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 1, ss. 136-147; Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, c. 12, ss. 154-168. Ayrıca bkz. Bryan S. Turner, *Max Weber ve Islam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, ss. 171-177; Cevdet Paşa, Maruzat, s. 3

[379]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 38-39

[380]B. Kodaman-A. T. Alkan, "a.g.m.", s. 8

[381]Bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 38-39

[382]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 157; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 147-149; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 12, ss. 147-168

[383]J. O. Voll, *a.g.e.*, c. 1, s. 157

[384]İ. Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, s. 48

[385]Cevdet Paşa, Târîh-i Cevdet, c. 12, ss 8-10; 147-168

[386]*A.e.*, c. 12, ss. 147-168

[387]İ. Kara, *a.g.e.*, s. 48

[388]A. Levy, "a.g.m.", ss. 31-32

[389]İ. Kara, *a.g.e.*, s. 48

[390]E. Z. Karal, "a.g.m.", s. 28

[391]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 272

[392]Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Erciyes Ü. Yay., Kayseri 1992, s. 10

[393]İlber Ortaylı, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 241

[394]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 198

[395]Bkz. E. J. Zürcher, *a.g.e.*, s. 65; B. Lewis, ss. 93-95

[396]R. H. Davison, *a.g.e.*, ss. 41-42; B. Tanör, *a.g.e.*, s. 43

[397]Musa Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 212

[398]Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, Eren Yay., İstanbul 1993, s. 38; A. Levy, "a.g.m.", s. 48

[399]Bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, s. 97

[400]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 158

[401]*A.e.*, ss. 151, 159-160

[402]Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 180, 183, 191; E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 161

[403]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 174

[404]Bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 78-79

[405]Sözkonusu nezaret ve meclislerin kuruluş ve işleyişleri hakkında bkz. A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 66-218

[406]Bkz. Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", Çev. Erbay Aydın, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 13-56

[407]Bkz. A. Levy, "a.g.m.", ss. 49-55

[408]N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 180, 183

[409]Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev., Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 63

[410]Abdulvahhab Efendi hakkında bkz. Mehmet İpşirli, "Abdülvehhab Efendi", *TDVİA*., c. 1, ss. 285-286

[411]Y. Abdülvehhab Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî İtâati's-Sultan*, İstanbul 1247

[412]A. e., ss. 20, 21 vd.

[413]*A.e.*, ss. 19, 20, 21-22 ve tamamı

[414]Bkz. Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması I", Çev. Sami Erdem, *Dergah*, c. VII, Sayı: 80, Ekim 1996, ss. 18-19

[415]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 169

[416]A. Lütfî, *a.g.e.*, c. 6, s. 92

[417]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 178

[418]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 172

[419]Bkz. A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 26-29

[420]A. Lütfî, *a.g.e.*, c. 1, s. 148

[421]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 169

[422]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 21-22; N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 171-172

[423]*A.e.*, s. 172

[424]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 295-301

[425]Ahmet Mumcu, *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı*, 2. bs., Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985, s. 33; a. y., *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, 2. bs., ss. 173-174; B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 68-69

[426]Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 17-171

[427]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 69

[428]N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 172-173

[429]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 36-37

[430]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 171

[431]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 150

[432]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 171

[433]Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar, *TCTA.*,c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 9s. 982-983

[434]İ. Ortaylı, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", s. 241

[435]"A.m.", s. 239

[436]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 215-216

[437]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 142; Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 400

[438]M. Celaleddin Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 25

[439]Cevdet Küçük, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 4, ss. 1012-1014; B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 81

[440]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 112-115

[441]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 31, 35-36

[442]Halil Rıfat Paşa'nın 1830'dan sonra Devlet-i Aliyye'nin yaşaması için Batı'yı taklit etmekten başka çaresi olmadığına dair sözü için bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 39

[443]İzzet Molla'nın "Bu devlet Şer'î devleti midir yoksa akıl devleti mi? Gah Şer'î devleti, gah akıl devleti, olmak tenakuzdur." şeklindeki sözü ilgi çekicidir. Bkz. İhsan Sungu, "Mahmut II'nin İzzet Molla ve Asâkir–i Mansûre Hakkında Bir Hattı", *Tarih Vesikaları* I, 1941; Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 166; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 97

[444]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 99-119, 191 vd.; Tuncer Bayakara, "II.Mahmud'un Islahatında İç Temeller: 1826-1839 Arasında Anadolu", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 266; Cemil Bilsel, "Tanzimatın Harici Siyaseti", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 665-666

[445]E. Z. Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", s. 30

[446]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 110-111; M. Ş. Yaltkaya, "a.g.m.", s. 466; C. Bilsel "a.g.m.", ss. 665-666

[447]R. H. Davison, *a.g.e.*, s. 17

[448]*A.e.*, ss. 17-18

[449]Krş. Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 371; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 229

[450]Bkz. Ç. Özek, *a.g.e.*, ss. 382, 393

[451]Keçecizade İzzet Molla, *Lâyiha*, (el yazma), İnkılab Kütüphanesi, K. 337'den naklen H. Veldet, "a.g.m.", ss. 169-172

[452]Necdet Sakaoğlu, "19. yy'da Şeyhülislam'lık", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 268

[453]B. Lewis, *a.e.g.*, s. 98

[454]*A.e.*, s. 409

[455]*A.e.*, ss. 97-98

[456]Ahmet Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 29

[457]Bkz. A. Cihan, *a.g.e.*, s. 141

[458]Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*, c. 12, ss. 219-220

[459]Arnold J. Toynbee, *Tarih Bilinci*, c. 2, Çev. Murat Belge, Bateş Yay., İstanbul 1978, s. 301

[460]Bkz. A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 142-145

[461]Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 9, ss. 12-13. Alemdar Paşa Vak'ası için bkz. *a.e.*, c. 9, ss. 12-31

[462]Bkz. N. Sakaoğlu, "a.g.m.", s. 267

[463]Bkz. Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması IV", Çev. Sami Erdem, *Dergah*, c. VII, Sayı: 83, Ocak 1997, s. 19

[464]Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfusu", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1239-1240. Ayrıca bkz. H. A. Ubucini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yay., İstanbul 1998, ss. 34-37; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri* (1856-1861), c. VI, 4. bs., TTKY., Ankara 1988, s. 268

[465]İlber Ortaylı, *Tanzimat'dan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yay., İstanbul 1985, s. 20

[466]İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler* (1840-1878), Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yay., Ankara 1974, s. 2

[467]Ekrem Üçyiğit, "Akdeniz Medeniyetleri Tarihinde Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 10

[468]Sözleşmenin sonuçları için bkz. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 2. bs., YKY., İstanbul 1988, s. 80

[469]Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, TTKY., Ankara 1991, ss. 317-386

[470]Mustafa Reşid Paşa'nın Padişah'ın dikkatini çekmek için yazdığı tahriratta halkla ilgili olarak yaptığı tespitler için bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 382-383

[471]Bkz. Engelherdt, *Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı*, s. 32

[472]Bkz. Abdülmecid'in cülusunda eyaletlere gönderdiği Ferman, H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 653-658; Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, ss. 43-44

[473]*A.e.*, s. 208; A. K. Bilgiseven, Genel Sosyoloji, s. 190

[474]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 77

[475]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 3-4

[476]Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet, 1309, c. 6, s. 6

[477]Osmanlı Devleti'nin dağılma sebepleri hakkında bkz. Yüsuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX Asırlarda)*, ss. 6-9

[478]İ. Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*, ss. 1–2; a.y., *Tanzimat'dan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, s. 19

[479]A. Y. Sarıbay, Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, ss. 5-56; B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, ss. 87-88

[480]Abdurrahman Şeref, "ilâve-i Nâşir", *Târîh-i Lûtfî*, c.8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, s. 390

[481]Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 170

[482]Yavuz Abadan, *Tanzimat Fermanının Tahlili*, ss. 7-8. Ferman, Devlet'in resmî gazetesi, *Takvim-i Vekâyi*'nin 15 Ramazan 1255 (22 Aralık 1839) tarihli 187 nolu nüshasında yayınlanmıştır. Fransızca'ya çevrilerek yabancı

devletlerin İstanbul temsilcilerine de gönderilmiştir. Bkz. A. Cevad Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, c. 11, İstanbul 1993, s. 719

[483]Bkz. Cevad Tabatabâyî, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374, ss. 85, 145, 318

[484]Bkz. a..e., a. yer; F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, ss. 117-125; Orhan Türkdoğan, "Takdim", *Natma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, (Zeki Arslantürk), Ayışığıkitapları, İstanbul 1997, ss. 10-11; Zeki Arslantürk, *Natma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 20; Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, 2. bs., Turhan Kitabevi, Ankara 1979, ss. 218-22; J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim I*, ss. 59-60; Ümit Meriç Yazan, Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 20-21, 27-28; Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 34, 182; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, ss. 116-117, 175-181; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 158; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997, s. 7

[485]Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Bayburtlu Zihni, Bir Edebiyat Sosyolojisi Denemesi*, 2.bs., Bayburt Kültür ve Yardım Cemiyeti Yay.:1, İstanbul 1950, s. 20

[486]Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 30; Kazım Yetiş, "Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, ss. 108,109

[487]André Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, c. 2, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kit., Ankara ty., s. 345

[488]Bkz. Henry Desroche, *The Sociology of Hope*, Fransızca'dan Çev. Carol Martin-Sperry, Routledge-Kegan Paul, London 1979; Ejder Okumuş, "Umut ve Siyasi Manipülasyon -Umudun Sosyolojisi-, *Kitap Dergisi*, Sayı: 89, Yıl: 12, Ağustos-Eylül 1997, ss. 3-5

[489]Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, s. 85. Mesiyanizm, Millenarizm, Mehdicilik gibi kurtuluş hareketleri de ütopyaya, ideale ve umuda dayandıkları için umut sosyolojisinin kapsamı içerisinde ele alınabilmektedirler. Hatta ileri sürdüğü iddialar ve yüklendiği misyondan, yani bazı umut temaları ve mesihcimsi görüşlerinden dolayı sosyolojinin bizzat kendisinin umut sosyolojisi kapsamında ele alınabileceği, hatta bir noktaya kadar mesiyanik bir girişim sayılabileceği hususunda fikirler ileri sürülebilmektedir. (Bkz. H. Desroche, *a.g.e.*, ss. 171-

177; Cemil Meriç, Durkheim'in "eğer insanları mutluluğa kavuşturmayacaksa, sosyolojiyle bir saat bile meşgul olmaya değmez." dediğini söyleyerek her sosyoloğun, bir dava ve bir dünya görüşünün adamı olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, (Haz. Ümit Meriç Yazan), İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 109)

[490]Erich Fromm, *Umut Devrimi*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1990, s. 20

[491]*A.e.*, ss. 23-26, 36

[492]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 225

[493]*A.e.*, s. 206

[494]Bkz. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, Haz. M.Fahrettin Kırzıoğlu, KBY., Ankara 1977, s. 100; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 111; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 757, 759; A. Midhad, *Üss-i İnkılâb*, s. 59; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 78; Bekir Karlığa, *İslahatçı Bir Düşünür, Tunus'lu Hayrettin Paşa ve Tanzimat*, Koba Yay., İstanbul 1995, s. 8; Mehmet Aydın, "Tanzimatla Aranan Hüviyet", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 15; E. Üçyiğit, "a.g.m.", s. 11. Krş. Butrus Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", Çev. Şaban Bıyıklı, Dergâh, Sayı: 73, Mart 1996, s. 16; a.y.,"Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-III", Çev. Şaban Bıyıklı, Dergah, Sayı: 74, Mayıs 1996, s.17;

[495]Sabri Esat Siyavuşgil, "Tanzimat'ın Fransız Efkâr–ı Umûmiyesinde Uyandırdığı Akisler", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 747-756; Cemil Bilsel, "Tanzimatın Harici Siyaseti", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 661-722

[496]Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. bs., İÜ-EFY., İstanbul 1956, s. 91; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 65; A. Şeref, *a.g.e.*, s. 69; Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 292-294; Murtaza Korlaelçi, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 28

[497]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Haz. Cavid Baysun), 2. bs., TTKY., Ankara 1986, c. 1, ss. 53-55; A. Şeref, *a.g.e.*, s. 69; K. Yetiş, "a.g.m.", s. 111

[498]H. T. Gönensay–N. S. Banarlı, *a.e.g.*, s. 303

[499]Bkz. R. H. Davison, *a.g.e.*, s. 19

[500]Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, III. bs., Ülken Yay., İstanbul 1992, s. 40

[501]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 35, 291; Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 176; Cemil Bilsel, "a.g.m.", s. 666

[502]Bkz. Y. Abadan, *a.g.e.*, ss. 21-23; Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, ss. 9-10, 18-20 vd.

[503]Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimata Karşı", İnsan, c.1/1, 1938, İstanbul, s. 7; K. Birand, *a.g.e.*, s. 6 vd.; Muzaffer Tufan "Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumundaki Çağdaşlaşma Hareketi -Tanzimat'ın Dış Etkenleri-", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 149-150; H. Veldet, "a.g.m.", s. 141

[504]Bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 88-89

[505]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 300

[506]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 93

[507]Sadık Rıfat Paşa, "Temel ve İç Politika", Haz. Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, (Sadeleştiren: Enver Koray), KBY., Ankara 1985, ss. 103-109

[508]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 301-302

[509]*A.e.*, ss. 291

[510]*A.e.*, *a.g.e.*, ss. 294-299

[511]Cevdet Paşa, Tezâkir, c. 2, ss. 6, 24

[512]Bkz. M. Korlaelçi,"a.g.m.", tamamı.

[513]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 35, 291 vd.; H. Veldet, "a.g.m.", s. 176

[514]Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 174

[515]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 6

[516]İ. Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler*, ss. 1-2; a. y., *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetimler*, s. 19

[517]Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, TTKY., İstanbul 1943, s. 2

[518]Bkz. Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 132

[519]Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 644

[520]Bkz. K. Yetiş,"a.g.m.", ss. 112, 114

[521]Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, 2. BS., YKY., İstanbul 1995, ss. 52-53

[522]Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995, s. 4

[523]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 174

[524]Peter L. Berger–Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality, Allen Lane The Penguin Press*, London 1967, ss. 65-204

[525]P. L. Berger- B. Berger-H. Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985, s. 23

[526]*A.e.*, s. 25

[527]Modern bilinç konusunda bkz. *a.e.*, ss. 34-198

[528]Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 32

[529]İç ve dış Proletarya hakkında bkz. Arnold J. Toynbee, *Tarih Bilinci*, c. 1, Bateş Yay., İstanbul 1978, 250-263

[530]A. Şeref, "a.g.m.", s. 390

[531]R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 174

[532]Bkz. Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 657

[533]H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s. 56

[534]Halife-Sultan Abdülmecid'in, devlet yönetiminde Şeriat'e verdiği önem konusunda bkz. Ahmed Lûtfî, *Târîh-i Lûtfî*, c.6, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302, ss. 39-40; Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *TDVİA.*, c.1., İstanbul 1988, s. 261; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 147-148. Abdülmecid'in tarikatla ilişkisi hakkında bkz. B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", s. 18

[535]Devlet erkanının dinî özellikleriyle ilgili olarak bkz. B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", ss. 16, 18 vd.

[536]H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s. 40

[537]Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, Sayı: 58, 1956, s. 265

[538]Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 6

[539]Bkz. C. Bilsel, "a.g.m.", s. 693; H. Z. Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", s. 757

[540]Bkz. H. Z. Ülken, "a.g.m.", s. 757

[541]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", s. 617

[542]Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun metni çalışmamızın belgeler kısmında bulunmaktadır.

[543]Z. F. Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", s. 622; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 191; A. H. Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umûmî Bir Bakış", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 10; Tuncer Baykara, "II.Mah-

mud'un Islahatında İç Temeller: 1826-1839 Arasında Anadolu", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTKY., Ankara 1994, s. 266

[544]Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2, Ircica Yay., İstanbul 1998, s. 69

[545]Bkz. Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *a.g.e.*, ss. 49-61; Peter L. Berger, "Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak Kimlik", Çev. Nihat Erdoğan, *Ege Ü. Edebiyat F. Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1987, ss. 206-208; Ali Abdülvâhid Vâfî, *Neş'etu'l-Lûğa ani'l-İnsân ve't-Tıfl*, Daru'n-Nahdati Mısr li't-Tab' ve'n-Neşr, Mısır ty., ss. 111-145; Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1982, ss. 10-13 vd.; Ş. Uçar, Tarih Felsefesi Meseleleri, s. 184

[546]Bkz. Fındıkoğlu Z . Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, ss. 272-329; A. A. Vâfî, *a.g.e.*, ss. 136-145

[547]A. F. Başgil, *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*, s. 100

[548]Bkz. Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 656

[549]Bkz. B. Karlığa, *a.g.e.*, ss. 28-29

[550]Ali Ekber DehHudâ, *Lügatnâme*, Dânişgah-i Tahranî, Tahran 1343, c. 9-B, s. 1011

[551]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 207

[552]A. H. Ongunsu, "a.g.m.", s. 10

[553]Bkz. B. Karlığa, *a.g.e.*, s. 33

[554]Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 657; A. H. Ongunsu, "a.g.m.", s. 10; S. E. Siyavuşgil, "a.g.m.", ss. 754-755

[555]A. H. Ongunsu, "a.g.m.", s. 10

[556]"A.m.", a.y.

[557]A. Şeref, Tarih Musahebeleri, s. 40

[558]Albert Hourani, *The Ottoman Background of the Modern Middle East*, the University of Essex, London 1969, s. 15 (*el-Üsüsü'l-Usmâniyye li'ş-Şarki'l-Avsati'l- Hadîs,Câmiatu Eskis*, 1969, s. 20); R. H. Davison, *a.g.e.*, s. 50; İlber Ortaylı, "Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim yay., İstanbul 1986, s. 1545

[559]"A.m.", s. 1545

[560]Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", ss. 620-621

[561]H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 2

[562]Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 115

[563]Bkz. H. İnalcık, Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", s. 617

[564]"A.m.", s. 618

[565]A. Cihan, a.g.e, s. 141

[566]Bkz. Butrus Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", Çev. Şaban Bıyıklı, *Dergâh*, Sayı: 73, Mart 1996, ss. 16-19; a.y., "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-II", Çev. Şaban Bıyıklı, *Dergah*, Sayı: 74, Nisan 1996, ss.19-21; a.y., "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-III", Çev. Şaban Bıyıklı, *Dergah*, Sayı: 74, Mayıs 1996, ss.17-18

[567]Bkz. P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 82

[568]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. V, s. 90

[569]H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 618

[570]Necdet Sakaoğlu, "19. yy'da Şeyhülislam'lık", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 268

[571]Yavuz Abadan, *a.g.e.*, s. 20

[572]Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 50

[573]Bu konuda M. Reşid Paşa'nın kendi ifadeleri için bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 165

[574]Bkz. A. Şeref, *a.g.e.*, ss. 13, 63

[575]B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-II", ss. 19-20

[576]A. Lütfî, *a.g.e.*, c. 6, s. 60

[577]Bkz. B. Karlığa, *a.g.e.*, ss. 64-67, 90

[578]B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", ss. 20; A. Uğur, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, tüm kitap

[579]E. Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, ss. 212-213

[580]Bkz. Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yay., İstanbul 1995, ss. 158, 159, 160 vd.

[581]Bkz. C. Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, ss. 233-234

[582]N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 209; Y. Abadan, *a.g.e.*, s. 12; H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 5. Krş. A. Midhad, *a.g.e.*, s. 60; Bu konudaki görüşler için bkz. B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 92-93

[583]Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-Irfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 222. Krş. Paul Imbert, *Osmanlı Imparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri*, Çev. Adnan Cemgil, Engin Yay., İstanbul ty., s. 128

[584]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 87

[585]Y. Abadan, *a.g.e.*, s. 12

[586]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 99

[587]Cevdet Küçük, Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1015

[588]İ. Ortaylı, "Tanzimat", s. 1545

[589]Bkz. H. İnakık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", ss. 603-604

[590]H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 5; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 99

[591]Bkz. *a.e.*, s. 99; Çetin Özek, *Devlet ve Din*, s. 407

[592]A. F. Başgil, *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*, s. 18

[593]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 81

[594]Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 7

[595]H. Z. Ülken, "Tanzimata Karşı", s. 8; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 39-40

[596]Bkz. H. İnalcık, *a.g.e.*, s. 2

[597]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", s. 620

[598]Osmanlı Devleti'nde kölelik hakkında bkz. Nihat Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, İFAV Yay., İstanbul 1998

[599]Bkz. Bernard Lewis, "The Tanzimat and Social Equality", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS, No: 601, ss. 47-54

[600]Bkz. "A.m.", ss. 49-54; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 80-81; N. Engin, *a.g.e.*, ss. 130-131, 133; Engelhardt, *a.g.e.*, 79

[601]Kâmuran Birand, *a.g.e.*, ss. 20-21

[602]*A.e.*, s. 17

[603]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 120

[604]İ. Ortaylı, "a.g.m.", s. 1546

[605]H. İnalcık, *a.g.e.*, ss. 2-4

[606]İ. Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, s. 28

[607]Konuşma metni için bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 627

[608]H. İnalcık, *a.g.e.*, ss. 2-4

[609]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 90

[610]Bkz. H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 618, 619-620; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 172-173; K. Birand, *a.g.e.*, ss. 18-20; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 499; Y. Abadan, *a.g.e.*, ss. 21-23; Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 410

[611]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 90

[612]K. Yetiş, "a.g.m.", s. 120; İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994; s. 481. Krş. Z. Gökalp, Malta Konferansları, ss. 100, 103; N. Berkes, *a.g.e.*, s. 211

[613]Bkz. Z. F. Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", s. 634

[614]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 89

[615]Engelhardth, *a.g.e.*, ss. 53-54

[616]Ahmet Davutoğlu, "Millet-i Saire, Alevilik ve Laiklik", *Yeni Şafak*, 26 Ağustos 1997, Yıl: 3, Sayı: 1003, s. 9; B. Tanör, *a.g.e.*, s. 89

[617]Bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 61

[618]Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY., İstanbul 1981, s. 219

[619]A. Davutoğlu, "a.g.m.", s. 9

[620]Y. Abadan, *a.g.e.*, s. 8

[621]Hıfzı Veldet, "a.g.m.", s. 139; A. Şeref Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, s. 30

[622]Y. Abadan *a.g.e.*, s. 16

[623]Bkz. B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-III", s. 18

[624]Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 222

[625]Bkz. Ahmet Davutoğlu, "Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri", *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, s. 18

[626]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 7-8; R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 188-189; B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-III", s. 18

[627]Cyrus Hamlin, *Among The Turks*, N. Y. 1878, ss. 48-57'den naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", s. 624

[628]Taner Timur, "Osmanlı ve 'Batılılaşma'", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 140

[629]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 103

[630]Engelhardt, *a.g.e.*,s. 114

[631]İ. Ortaylı, "Tanzimat", s. 1546; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 185-188; Salâhi R. Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayr-i Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 344-345

[632]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 114; İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 103

[633]Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, Haz. Neşet Çağatay, 3. bs., TTKY., İstanbul 1992, c. III-IV, s. 287

[634]Cevdet Paşa, bu vekiller için "efkâr-ı atîka ashabı" demektedir. Bkz. Cevdet Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 7

[635]*A.e.*, a.y.

[636]İ. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 47

[637]Bkz. *a.e.*, s. 47

[638]Bkz. H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 3

[639]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 185-188

[640]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 624

[641] S. R. Sonyel, "a.g.m.", ss. 344-345

[642]B. Lewis, *a.g.e.*, s. 107

[643]İ. Kara, *a.g.e.*, s. 29

[644]Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 39-40

[645]Bkz. Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Sayı: 462-463, Nisan-Mayıs 1997, ss. 82-89

[646]David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s. 22

[647]Bkz. David Krech-Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler*, Çev. Erol Güngör, 2.bs., İÜEFY., İstanbul 1970, ss. 116-117

[648]Bkz. A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, s. 182

[649]Bkz. P. Burke, *a.g.e.*, ss. 112-113; Léon-E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTKY., Ankara 1989, s. 58

[650]D. Krech-R. S. Crutchfield, *a.g.e.*, s. 79

[651]İsmet Özel, "Tanzimatın Getirdiği "Aydın"", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 62-63

[652]Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 127. Ayrıca bkz. Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 68

[653]Bu noktada Mustafa Reşid Paşa'nın kendi sözleri için bkz. R. Kaynar, a.g.e., s. 165; A. Şeref, *a.g.e.*, s. 68

[654]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 128

[655]Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, s. 170

[656]Siyasî kültür hakkında bkz. P. Burke, *a.g.e.*, s. 75

[657]Bkz. *a.e.*, a.yer; Türker Alkan, *Siyasal Toplumsallaşma*, KBY., Ankara 1979, ss. XIV-XV, 5-8, 54-57 vd.; Süleyman Seyfi Öğün, "Uçucu Kimliklerimiz", *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1995, s. 53

[658]"A.m.", s. 53

[659]Bkz. Enver Ziya Karal, Osmanlı *Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, c. V, 5. bs., TTKY., Ankara 1988, ss. 10, 17; S. Seyfi Öğün, "a.g.m.", s. 53; Kazım Yetiş, "Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, s. 110; Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, c. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997, s. 18; Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 150. Krş. Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat",Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, ss. 168-169

[660]Bu tür sözlerin İslam siyasî düşüncesi bağlamında sahip olduğu anlam konusunda bkz. H. T. Mücahid, *a.g.e*, s. 60; İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, ss. 169-170

[661]Sabri F. Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981, s. 109

[662]Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994, ss. 153-165

[663]Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, c. 1, s. 68. Pareto'nun sosyolojisi için bkz. *a.e.*, ss. 41-73

[664]Osmanlılarla ilgili sosyolojik araştırmalarda elit teorisinden faydalanmanın önemi konusunda bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 264-266

[665]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 79

[666]Bkz. A. Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 79; Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 273, 274 vd.

[667]Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Gençlerin Tutumları, Kültürlerarası Bir Karşılaştırma*, Ortadoğu Teknik Ü. Yay., Ankara 1973, 12

[668]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 273

[669]Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yay., İstanbul 1997, s. 181. Otoriter kişilik hakkında bkz. Ç. Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, ss. 2-7, 12-14 vd.

[670]İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*, ss. 4-5; Metin Heper, "19. yy'da Osmanlı Bürokrasisi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 251

[671]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Haz. Cavid Baysun), 2. bs., TTKY., Ankara 1986, c. 2, s. 21

[672]Bkz. Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, ss. 123-150 vd.

[673]*A.e.*, ss. 139, 149

[674]Bertrand Russell, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990, s. 11

[675]Carter V. Findley, "19. yy'da Osmanlı Bürokrasisi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 261

[676]Bkz. M. Cavid Baysun, "Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim Yay., İstanbul 1986,s, 1554

[677]"A.m.", a.yer

[678]R. H. Davison, *a.g.e.*, ss. 46-47

[679]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 1-2

[680]*A.e.*, s. 36

[681]*A.e.*, ss. 49-50

[682]B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 156

[683]683Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 7; Bayram Kodaman-Ahmet Turan Alkan, "Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, ss. 8-9

[684]Bürokratik bilinç konusunda bkz. P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e.*, ss. 52-74 vd.

[685]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 55-56

[686]*A.e.*, s. 176

[687]P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e.*, s. 128 vd.

[688]J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, s. 158

[689]Rekabet fenomeni ile ilgili olarak bkz. Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, 2. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1968, ss. 92-99

[690]Bkz. A. Şeref, "İlâve-i Nâşir", s. 192. M. Reşid Paşa'nın Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey'i 1854'de görevden aldırma çabalarıyla ilgili olarak bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 312

[691]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 14, 16

[692]A. e., c. 1, ss. 16, 25; c. 4, s. 61; A. Şeref, *a.g.e.*, s. 68; B. Kodaman-A. T. Alkan, "a.g.m.", s. 9; R. H. Davison, "19. Yüzyılda Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", Çev. Sevcihan Ahmedoğlu, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, s. 65; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 204

[693]Bkz. Cevdet Paşa, Tezâkir, c. 4, ss. 61-63

[694]"Rüşdi Paşa envâ'-ı fuhşiyyatda çok emsaline tefevvuku var iken halini herkesden ihfâ ve herkesle münafikane hasbihal ederdi." Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 10

[695]M. C. Baysun, "a.g.m.", s. 1554

[696]Cevdet Paşa'nın Tezakir'inde belirttiğine göre Alî Paşa'nın cenazesinde İmam, bu zatı nasıl bilirsiniz diye sorduğunda hiç kimse cevap vermemiş, herkesin nutku tutulmuş, menfur olarak gitmiştir. Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 2, s. 44

[697]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 1-2

[698]*A.e.*, s. 36

[699]*A.e.*, s. 50

[700]*A.e.*, s. 1

[701]*A.e.*, ss. 1-2, 49-56

[702]*A.e.*, ss. 15, 49-50

[703]*A.e.*, ss. 49-50

[704]Bu noktada M. Reşid Paşa için bkz. A. Şeref, *a.g.e.*, s. 68; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 95-97. Sâdık Rıfat Paşa hakkında bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 2, s. 17

[705]Bkz. *A.e.*, c. 2, s. 31; Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 15, 49-50. M. Reşid Paşa "... oğlu Ali Galip Paşa'yı Padişah'a damad etmek için kadınlara ve Harem Ağalarına müdâhene eder oldu." Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 10

[706]Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 10

[708]*A.e.*, s. 54

[707]Bkz. Sabri F. Ülgener, *Millî Gelir, İstihdam ve İktisadî Büyüleme*, 7. bs. Der Yay.,İstanbul 1991, ss. 176-178, 183-186 vd.; P. Burke, *a.g.e.*, ss. 65-67

[709]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 6-20, 32, 34, 239; a.y., Tezâkir, c. 1, s. 10

[710]Fethi Paşa, Avrupa'dan kuvvet macununa karşılık ilaçlı şaraplar getirip Padişaha takdim edermiş. Bu "sahih ise veliyy-i ni'metine bundan daha büyük hıyanet olmaz." Bkz. Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s.10

[711]*A.e.*, ss. 9, 10

[712]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 2, ss. 3-4; a.y., *Ma'ruzat*, s. 54; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 104

[713]Bkz. A. Şeref, "a.g.m.", s. 193

[714]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 65

[715]E. Z. Karal, s, 205

[716]Aytunç Altındal, *Türkiye'de Kadın*, 5. bs., Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 1991, s. 100

[717]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 238

[718]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 102-103

[719]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 10

[720]Bkz. Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakîkat*, c. 1, (Haz. İ. Miroğlu-M. Derin vd.), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1979, ss. 37-38

[721]Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 139; a.y., *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 216-217. "Rıza Paşa'nın etkin olduğu dönemde ricâl güzel ömür geçirip hoş geçindiler, pek çok îrad ve akar edindiler. Haklarını inkar etmeyelim. Dulâb-ı devleti güzelce idare ettiler. Muvazene-i maliyeyi dahi gözettiler. Fakat haricen şan ve şeref kazanmayıp umur-ı politikanın hüsn-i tesviyesinde râcil kaldılar ve dahilen dahi insanlar arasında irtikab ve irtişa ile suçlandılar... Daha sonra önce Hâriciye nezaretine, sonra Sadrazamlığa gelen Mustafa Reşid Paşa da alî binalar yapmak ve îrad ve akar edinmek hevesine düştü ve daha sonraları oğlu Galib Paşa'yı Padişah'a damad etmek için kadınlara ve harem ağalarına müdahene eder oldu." Cevdet Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 10

[722]B. Eryılmaz, a.g..e., s. 65

[723]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 19, 20

[724]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 10, 19, 20 vd.; a. y., *Ma'ruzat*, s. 239; E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 206

[725]Bkz. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, ss. 148-150

[726]Bkz. P. Burke, *a.g.e.*, s. 84

[727]Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 627; Ş. Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, ss. 212-213; Ziya Gökalp, *Malta Konferansları* s. 105; Ç. Özek, a.g.e., s. 414; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimata Karşı", *İnsan*, c.1/1,1938, s. 8; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, ss. 105-106; Ünver Günay-Harun Güngör-A. Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara 1997, s. 123

[728]Bkz. Hüsrev Hatemi, *Türk Aydını -Dünü Bugünü-*, İşaret Yay., İstanbul 1991

[729]Bkz. Uriel Heyd, Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yay., İstanbul 1980, s. 54

[730]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 212-213

[731]Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, *a.g.e.*, s. 123

732Bkz. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 248; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 106; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 55

[733]A Y. Sarıbay, *a.g.e.*, tüm kitap

[734]Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mehmet Kaplan), MEBY., İsanbul 1970, ss. 64-65

[735]Bkz. Ahmed Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, s. 117

736A. Şeref, "a.g.m.", s. 195; a.y., *a.g.e.*, ss. 210-216. Ayrıca bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 14; a.y. *Ma'ruzat*, ss. 2-32; Musa Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 211-212

[737]A. Şeref, *a.g.e.*, s. 241

[738]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c.6, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302, s. 112

[739]Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *TDVİA.*, c.1., İstanbul 1988, s. 261

[740]M. Reşid Paşa ve görevleri hakkında bkz. Mehmet Süreyya, *Siccill-i Osmanî*, c. 5, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Aktaran, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, ss. 1384-1385

[741]Bkz. B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 155

[742]C. Küçük "a.g.m.", s. 261

[743]İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, ss. 105-106

[744]C. Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 14

[745]Bkz. B. Kodaman-A. T. Alkan, "a.g.m.", s. 5

[746]Bkz. Sigmund Freud, *Psikanaliz ve Uygulama*, Çev. Muammer Sencer, 3. bs., Say Yay., İstanbul 1991, s. 253. Kuşku hakkında bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDVY., Ankara 1993, ss. 195-204

[747]Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (Haz. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s. 59

[748]Tanzimatçılarla Pozitivizm arasındaki ilişkiler için bkz. Murtaza Korlaelçi, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994; Sabri Esat Siyavuşgil, "Tanzimat'ın Fransız Efkâr–ı Umûmiyesinde Uyandırdığı Akisler", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940; Ş. Mardin, *Türkiye'de toplum ve Siyaset*, s. 141; K. Yetiş, "a.g.m.", s. 129

[749]Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 49; C. Küçük, "a.g.m.", s. 260

[750]U. Heyd, *a.g.e.*, s. 50

[751]C. Küçük, "a.g.m.", s. 260

[752]R. H. Davison, "a.g.m.", ss. 57-86

[753]Krş. H. Veldet, "a.g.m.", s. 168

[754]U. Heyd, *a.g.e.*, s. 51

[755]Bkz. İ. Kara, İslâmcıların Siyasi Görüşleri,1994, s. 28

[756]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 213

[757]Bkz. Stefan Yerasimos, "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine", Çev. Ali Berktay, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, Haz. Paul Dumont-François Georgeon, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 2

[758]Bkz. Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yay., Amsterdam 1993, ss. 42-49; Sigmund Freud, *Toplum Psikolojisi*, ss. 55-63; R. R. D. Laing, *Bölünmüş Benlik*, Çev. Ergün Akça, Mitos Yay., İstanbul 1993, ss. 109-211

[759]Z. Gökalp, *a.g.e.*, ss. 55, 64, 65; U. Heyd, *a.g.e.*, s. 54; Osman Turan, *Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, c. II, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s. 281

[760]Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 408

[761]K. Yetiş, "a.g.m.", s. 116

[762]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 100-101

[763]C. Küçük, "a.g.m.", s. 261

[764]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 104; C. Paşa, Tezâkir, c. I, s. 61

[765]H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, s. 427

[766]Taklit psikolojisi hakkında bkz. E. Güngör, *a.g.e.*, ss. 46-49

[767]Bkz. *A.e.*, c. I, ss. 26, 39; Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 657

[768]Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 422

[769]Bkz. A. Yücekök, *Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, ss. 28-29

[770]Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yay., Ankara 1994, s. 100. Bkz. H. İnalcık, *a.g.e.*, ss. 426, 427

[771]H. Z. Ülken, "a.g.m.", 8

[772]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 103

[773]"M. Reşid Paşa, öteden beri İngiliz politikasına mâil idi. Alî ve Fuad Paşalar bütünüyle Fransa politikasına bağlandılar. Serdâr-ı Ekrem Ömer Paşa, İngilizlere mâil olup Rıza Paşa, herkesden çok Fransa sefareti ile hem-râz idi..." Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. I, ss. 26, 29. Ayrıca bkz. M. Celaleddin Paşa, *a.g.e.*, ss. 37-38

[774]Fuad Paşa'nın Avrupalı bir diplomota söylediği sözler Tanzimatçıların Batı ile ilişkilerinin boyutlarını orta yere sermektedir: "En kuvvetli devlet, Osmanlı Devleti'dir. Siz dışarıdan biz içerden yıkmaya çalışıyoruz, yine

yıkamıyoruz." A. Şeref, *a.g.e.*, s. 86. Ayrıca bkz. Ali Suavî, *Âlî Paşa'nın Siyâseti*, Kitabhâne-i İslâm u Askerî-yi Tüccarzâde İbrahim Hilmi, İstanbul 1325; B. Kodaman-A.T. Alkan, "a.g.m.", s. 9; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 116; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 188-191, 195

[775]Bkz. Cevdet Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 26, 41-42, 44-45; B. Kodaman-A. T. Alkan, "a.g.m.m", s. 7; E. Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 160; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 103-104; A. Lütfî, *a.g.e.*, c. 8, ss. 29-30

[776]Cevdet Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 43

[777]Z. Gökalp, Malta Konferansları, s. 104; H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 2; M. Celaleddin Paşa, *a.g.e.*, s. 32; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 102-103; B. Kodaman-A.T. Alkan, "a.g.m.", s. 8

[778]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 73, 78 vd.; R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 588-590

[779]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 73, 78

[780]İfade için bkz. A. Suavî, *a.g.e.*, s. 23; Z. Gökalp, *a.g.e.*, ss. 100-101

[781]Islahat Dönemi'nde "Bâbıalî, müttefik ve dostlarından hâfî nasihatler, alenî alkışlar istiyordu, Fuad Paşa, süferâ-yi ecnebiyyeye diyordu ki:" bize süflörlük ediniz, fakat sahneyi ve rollerin icrasını bize bırakınız." Engelhardt, *a.g.e.*, s. 241

[782]A.Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 8, s. 125

[783]Bkz. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 23; Taner Timur, "Osmanlı ve 'Batılılaşma'", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s.s. 139-146

[784]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 288-289. Bkz. İ. Kara, *a.g.e.*, s. 17

[785]Sadık Rıfat Paşa, 1844 yılında Stratford Canning'e şöyle demişti: "Siyasî meselelerde tamamen Avrupa'nın tavsiyesine uyacağız. Dinî meselelerde tam bir hürriyet isteriz. Din, bizim kanunlarımızın temelidir. Hükümetimizin ilkesidir; Zat-ı Şahane ona bizden daha fazla dokunamaz." Bkz. P. Graves, Briton and Turk, London 1941, s. 23'den naklen B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 103

[786]Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 8; A. Şeref, "a.g.m.", s. 193

[787]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 99-100

[788]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 194

[789]Kültür değişmelerine dair kavramlar hakkında bkz. Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, ss. 45-50, 103-119

[790]Bkz. *A.e.*, ss. 153-165

[791]Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İstanbul 1981, s. 6

[792]Necdet Subaşı, "Türk Eğitim Sisteminin Oluşum Sürecinde Zihniyet Değişiklikleri ve Aydınlarımız", (Tebliğ), I. *Eğitim Felsefesi Kongresi*, 5-8 Ekim 1994 Van, s. 2

[793]Siyasî akıl kavramı hakkında bkz. Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992, ss. 54-59; Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, ss. 13-17

[794]Akıl-kültür ilişkisi konusunda bkz. Muhammed Abid Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 15-48

[795]Akıl kavramı ve tipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *a.e.*, ss. 20-48

[796]Bkz. M. Foucault, *a.g.e.*, ss. 67-69

[797]Krş. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, ss. 58-64

[798]Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 620-621

[799]Cevdet Paşa, Ma'ruzat, s. 4

[800]H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 2

[801]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, 97

[802]M. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay.,İstanbul 1986, s. 376, İlhan Kutluer, "Felsefî Düşünce" (Batılılaşma içinde), *TDVİA.*, c. 5, İstanbul 1992, ss. 153-154

[803]M. Korlaelçi, *a.g.e.*, ss. 194, 202

[804]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 141; S. E. Siyavuşgil, "a.g.m.", tamamı; M. Korlaelçi, *a.g.e.*, ss. 193, 194, 202 vd.

[805]Tarık Zafer Tunaya, "Osmanlı-Batı Diyalogu", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 142. Krş. E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 194-195

[806]Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 408

807Bkz. S. Nakib Attas, İslâm, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2.bs., İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 43; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, s. 29

[808]Bkz. Şerif Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, ss. 49-50

[809]809Ş. Mardin, "a.g.m.", s. 45

[810]Alan Palmer, *Osmanlı İmparatorluğu, Son Üçyüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, Çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak, Sabah Kitapları, İstanbul 1993, s. 122

[811]İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 77-107

[812]Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *TCTA*., c. 1, İstanbul ty. s. 16; Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 280-282. Ayrıca Bkz. Metin Heper, "19. yy'da Osmanlı Bürokrasisi", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 245-258; Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform-Bâbıâli (1789-1922)*, Çev. Latif Boyacı İzzet Akyol, İz Yay., İstanbul 1994, ss. 129-186; a. y., "19, yy'da Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Gelişme", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 261

[813]Ş. Mardin, *a.g.e*., s. 176

[814]Michael Gilsenan, *Recognizing Islam*, I. B. Tauris Co Ltd., London-New York 1990; s. 42; Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 137

[815]P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e*., s. 60

[816]*A.e*., s. 128

[817]Ş. Mardin, *a.g.e*., ss. 205-206

[818]Erich Fromm, *Umut Devrimi*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1990, s. 21

[819]P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e*., s. 60

[820]A. Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 46; Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 138

[821]Örneğin Tanzimatçılardan Alî Paşa'nın bürokratik zihniyet ve davranış biçimini ortaya koyması bakımından şu cümleler açıklayıcı nitelikte olabilir: "Alî Paşa, konuşma ve tabiatça beceriklilikten yoksun ve ses tonu hafifti. Devletçe taşıdığı büyük itibarı, ağırbaşlılığı ve herkes hakkında resmiyetten hiç ayrılmayan saygılı davranışı ile kazanmıştı. Daima ceketi ilikli oturur ve yanına katiplerden birisi bile girse kalkar gibi davranışlar gösterirdi. Karşısında eller kavuşmuş saygılı bir halde durmak zorunlu idi; hafiflik ve kalabalık sevmediği şeylerdi; gelişigüzel konuşmak veya kayıtsız davranmak tehlikeli idi.... Makamın otoritesini korumak hususuna eski büyük vezirler arasında Alî Paşa kadar dikkat eden yoktur." (Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 73)

[822]Bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yay., Ankara 1983, ss. 72-74; A. Yücekök, *a.g.e*., s. 46

[823]P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e*., s. 202

[824]Bkz. B. Eryılmaz,*Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, ss. 158-161; R. Kaynar, *a.g.e*., ss. 264-280

[825]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c.8, ss. 85-86

[826]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 205- 206

[827]Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", Belleten s. 615

[828]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 107, 280-282

[829]Bkz. Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995, ss. 317-331; a.y., *Sosyoloji Yazıları*, (Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs., Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993, ss. 192-216; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10.bs., Beta basım Yayım Dağ., İstanbul 1990, ss. 374-375

[830]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 55-56

[831]S. Dönmezer, *a.g.e.* ss. 374-375

[832]C. V. Findley, *a.g.e.*, s. 130

[833]*A.e.*, s. 185

[834]*A.e.*, ss. 97-128 vd.

[835]*A.e.*, ss. 133-136

[836]A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 26-30. Sadarete bağlı birimler için bkz. *a.e.*, ss. 29-52

[837]Bkz. *a.e.*, ss. 66-218

[838]Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 2. bs., YKY., İstanbul 1988, s. 103

[839]Bu meclisin görev ve yetkileri hakkında bkz. B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 178-180; A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 189-218; Musa Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 212; R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 198-224; C. V. Findley, *a.g.e.*, ss. 148-149

[840]Bkz. Hatt-ı Hümhayun Süreti, *Takvîm-i Vekâyi'*, No: 188, 18 Rebîülevvel 1255, s. 2; Sûret-i Lâyiha, *Takvîm-i Vekâyi'*, No: 188, 18 Rebîülevvel 1255, ss. 2-3

[841]Meclis-i Alî-i Tanzimat'ın görev ve yetkileri hakkında bkz. Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 34; a.y., *Tezâkir* (Haz. Cavid Baysun), 2. bs., TTKY., Ankara 1986, c. 1, s. 36; M. Çadırcı, "a.g.m.", s. 212; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 181-185; A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 250-258

[842]Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *TDVİA.*, c.1., İstanbul 1988, s. 261

[843]C. V. Findley, *a.g.e.*, s. 150

[844]Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, c. 3, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Yay., İstanbul 1995, s. 1263

[845]Da. Shayegen, *Yaralı Bilinç*, s. 95

[846]M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 194,206; P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e.*, s. 55 vd.

[847]Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s. 26 vd.

[848]Bkz. *A.e.*, s. 31

[849]Bkz. B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 162-169

[850]A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 54-58

[851]Bu mektepler hakkında bkz. Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, c. II, 1940, ss. 321-372

[852]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 616

[853]M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 329

[854]Metin Heper, *Modernleşme ve Bürokrasi*, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara 1973, s. 30

[855]Yatay ve dikey farklılaşma hakkında bkz. *a.e.*, ss. 50-54

[856]A. Giddens, "farklılaşma" veya "işlevsel uzmanlaşma" kavramları yerine "yerinden çıkarma" kavramını önermektedir. Bkz. A. Giddens, *a.g.e.*, ss. 26-33

[857]Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 24-25

[858]İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, Hil Yay., İstanbul 1986, s. 70

[859]*A.e.*, s. 66

[860]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 130

[861]M. Weber, *a.g.e.*, s. s. 320

[862]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 118

[863]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 209-215

[864]Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. bs., Ülken Yay., İstanbul 1992, s. 36

[865]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 140

[866]Bkz. C. V. Findley, *a.g.e.*, ss. 45-50

[867]Krş. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, Haz. M.Fahrettin Kırzıoğlu, KBY., Ankara 1977, s. 102

[868]İlber Ortaylı, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 236. Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Haz. Cavid Baysun), 2. bs., TTKY., Ankara 1986, c. 4, ss. 102-103; Stanford Jay Shaw, "19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 49-52

[869]Bkz. Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı Imparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 2, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., E Yay., İstanbul 1994, s. 104

[870]Nisbeten Liberal Tanzimatçı M. Reşid Paşa, bir konuşmasında Avusturya ve Prusya türü bir hükümet isteğini belirtmiş ve bunun Osmanlı'ya, Fransa ve İngiltere hükümetlerine göre daha uygun olacağını savunmuştur. Belge için bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 104-106. Yorum için bkz. B. Tanör, a.g.e, s. 82

[871]Yavuz Abadan, *Tanzimat Fermanının Tahlili*, (Tanzimatın yüzüncü yıldönümü münasebetiyle neşredilen kitaptan alınmış ayrı baskı), Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 27

[872]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 13; A. Palmer, *a.g.e.*, s. 122

[873]Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, Çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s. 143

[874]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 286-287

[875]İlber Ortaylı, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 232-233

[876]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 109

[877]Kaynar, *a.g.e.*, s. 292

[878]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 110

[879]*A.e.*, s. 108

[880]*A.e.*, s. 134

[881]Bkz. Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, ss. 177-183; Bayram Kodaman-Ahmet Turan Alkan, "Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, s. 4; B. eryılmaz, *a.g.e.*, s. 157

[882]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 99-100

[883]Bkz. Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. 1, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 311

[884]Bkz. *a.e.*, c.1, s. 312

[885]Butrus Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", s. 18

[886]Mehmet İpşirli, "Asım Efendi, Mekkîzâde", *TDVIA.*, c. 3, İstanbul 1991, s. 478; B. Ebu Manneh, "a.g.m.", s. 18

[887]Meselâ 1849' da Cevdet Paşa'yı Meclis-i Meârif-i Umûmiyye azalığına atamıştır. (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 4, s. 41)

[888]B. Karlığa, ss. 64-67

[889]Mustafa L. Bilge, "Arif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", *TDVİA.*, c. 3, İstanbul 1991, s. 366

[890]A. Şeref, *Tarih Musahabeleri*, ss. 276-277, 243-244; Mehmet İpşirli, "Arif Efendi, Meşrepzâde", *TDVİA.*, İstanbul 1991, c.3, s.365

[891]Cevdet Paşa, Tezakir, c. 1, ss. 38-39

[892]Bkz. *A.e.*, c.1, ss. 17, 37 vd.

[893]M. İpşirli, "a.g.m.", s. 365

[894]A. Şeref, *a.g.e.*, ss. 243-244

[895]Tanzimat'ın her üç Şeyhülislamı hakkında bkz. İlmiyye Salnâmesi, Haz. Seyyit Ali Kahraman-Ahmet Nezih Galitekin-Cevdet Dadaş, İşaret Yay., İstanbul 1998, ss. 473-476

[896]A. Lütfî, *a.g.e.*, c. 8, s. 132

[897]*A.e.*, c. 8, s. 72

[898]*A.e.*, c. 8, s. 88

[899]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 129

[900]*A.e.*, s. 135

[901]A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 227, 241-242

[902]Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. 4, s. 62

[903]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 4; a.y., *Tezâkir*, c. 4, s. 41

[904]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 129

[905]*A.e.*, s. 135

[906]J. Obert Voll, a.g.e, s. 158

[907]M. İpşirli, "a.g.m.", s. 365

[908]A. Şeref, *a.g.e.*, ss. 243-244

[909]A. Lütfî, *a.g.e.*, c. 8, ss. 95-97

[910]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 114, 122

[911]Bkz. M. Heper, *a.g.e.*, ss. 57-61

[912]Bkz. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY., Ankara 1964, s. 76

[913]Bkz. M. Heper, *a.g.e.*, s. 119

[914]İ. Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, s. 47

[915]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 244, 258

[916]M. Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", s. 213

[917]"A.m.", s. 215

[918]A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 112-113

[919]M. Çadırcı, "a.g.m.", s. 212

[920]Ş. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 149

[921]H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 626-627

[922]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 112

[923]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 102

[924]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 633

[925]"A.m.", s. 626

[926]"A.m.", s. 627

[927]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 194

[928]H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 638-639

[929]C. Küçük, "a.g.m.", s. 261

[930]"A.m.", a.yer

[931]H. A. Ubucini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yay., İstanbul 1998, ss. 149-150

[932]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 241

[933]Ş. Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 50

[934]A. Cevat Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, c.XXX, Ankara 1981, ss. 395-396

[935]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 151

[936]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 111

[937]Bkz. Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale Yay., İstanbul 1990 ss. 108-110

[938]Bkz. H. İnalcık, "a.g.m.", s. 627

[939]"A.m.", s. 624

[940]Klasik Osmanlı Devleti'nde Cizye konusunda bkz. B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 51-54; H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 631-632

[941]İslam hukukuna göre cizye hakkında bilgi için bkz. B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 23-26

[942]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 631

[943]"A.m.", ss. 631-632; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 102-104. Mustafa Nuri Paşa, Cizye ile ilgli yenilikler çerçevesinde şunları söylemektedir: "Şer'î Cizye Avrupalıların en çok gözlerine batan bir dikendi. Bu sıralarda Avrupalıları sevindirecek, Osmanlı Devleti'nin uygar devletler sırasına girdiğini gösterecek şeylere girişilmiş bulunduğundan..." (Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, Haz. Neşet Çağatay, 3. bs., TTKY., İstanbul 1992, c. III-IV, s. 292

[944]*A.e.*, s. 101

[945]*A.e.*, ss. 102-104

[946]Gayrimüslimler Türk tarihinde ilk olarak 1909 yılında askere alınmaya başlamışlardır. Bkz. *a.e.*, s.105

[947]Bkz. *a.e.*, ss. 105-112

[948]*A.e.*, ss.106-107

[949]*A.e.*, s.108

[950]Ermenilerin devlet memuriyetlerine alınmasında Alî Paşa'nın oynadığı rol ve bunun sebebi konusunda Cevdet Paşa'nın yaptığı izah için bkz. Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 1-2

[951]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 108-110

[952]H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 625-27

[953]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 14

[954]Ş. Mardin, "a.g.m.", s. 50

[955]Bkz. İ. Kara, *a.g.e.*, s. 49

[956]A. Şeref, *a.g.e.*, ss. 243-244

[957]C. Paşa, Ma'ruzat, ss. 4, 112

[958]*A.e.*, ss. 3-4

[959]C. Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 46 Osmanlı'da öpme âdetiyle ilgili olarak bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980, s. 83

[960]Toplumsal bir eylem olarak öpmenin göstergebilimsel izahı için bkz. Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, Alan Yay., İstanbul 1987, ss. 107-118

[961]N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 216

[962]Ahmet Davudoğlu, "Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri", *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, s. 18

[963]Tahtavî, Şeyhülislam'ı, Fransız Din İşleri Bakanına benzetmiştir. Bkz. Rifâ'a Râfi' Tahtavî, *Paris Gözlemleri*, Haz. Cemil Çiftçi, Ses Yay., İstanbul 1992, s. 116

[964]C. Küçük, "a.g.m.", s. 261

[965]B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 99-101

[966]Bkz. E. Z. Karal,*a.g.e.*, s. 115

[967]Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972, s. 101

[968]Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 7. bs., Yetkin Yay., Ankara 1993, ss. 249-300

[969]B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 90-91

[970]Bu noktada devletin veya yöneticinin kendi kendini sınırlandırmasıyla ilgili olarak bkz. M. Kapani, *a.g.e.*, ss. 251-254

[971]*A.e.*, s. 91. Ayrıca bkz. Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih*, I, (Ortaçağdan Ordokuzuncu Yüzyılın Sonlarına Dek), İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1989, ss. 328-329

[972]A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kit., İstanbul 1995, s. 93

[973]Stefan Yerasimos, "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine", Çev. Ali Berktay, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, Haz. Paul Dumont-François Georgeon, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 5

[974]Metin Heper, "19. yy'da Osmanlı Bürokrasisi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 250

[975]Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 117-118

[976]Bkz. Z. Gökalp, *Malta Konferansları*, s. 105

[977]Siyasi İktidarın sınırlandırılmasından amil olan sistem ve kurumlar hakkında bkz. Hayati Hazır, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990, ss. 80-84

[978]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 298-299

B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 158

[980]Ali Fuat Başgil, *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*, Hak Kit., İstanbul 1946, s. 38

[981]Bkz. A. Cevat Eren "Tanzimat", *MEBİA.*, c. 11, İstanbul 1993, s. 721

[982]Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 303

[983]R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 211

[984]Krş. R. Râfi' Tahtavî, *a.g.e.*, ss. 264-265

[985]A.Ş. Gözübüyük, *a.g.e.*, s. 91

[986]İlhan F. Akın, *Türk Devrim Tarihi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1983, s. 19

[987]Bkz. B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 87-88

[988]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 77; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 627

[989]Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 195; David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, ss. 26-30

[990]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", ss. 621-622

[991]A. Cevat Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, c. XXX, Ankara 1981, s. 402; a.y., "Tanzimat", MEBİA., c. 11, s. 732; N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 517

[992]Hukuk kavramı için bkz. Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, ss. 32-53

[993]*A.e.*, s. 44

[994]Muzaffer Tufan, "Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumundaki Çağdaşlaşma Hareketi -Tanzimat'ın Dış Etkenleri-", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 155

[995]D. D. Commins, *a.g.e.*, s. 27

[996]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 97

[997]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 253

[998]Mesut Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 3. bs., Der Yay., İstanbul 1991, ss. 99, 129; Hayati Hazır, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990, ss. 5-6

[999]Kanun hakkında bkz. M. Önen *a.g.e.*, ss. 99, 129, 138-140; Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat",Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, ss. 139-141; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, 2. bs., YKY., İstanbul 1995, ss. 189-205

[1000]Bkz. F. Z. Fahri, *a.g.e.*, s. 214, 210; Mehmet Akif Aydın, İslâm ve *Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yay., İstanbul 1996, ss. 62-63

[1001]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 159

[1002]*A.e.*, ss. 204-205

[1003]M. Akif Aydın, "Hukuk", ("Batılılaşma" içinde), *TDVİA.*, c. 5, İstanbul 1992, s. 164

[1004]Fatih Kânunnâmesi'nin tüm metni için bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 1. Kitap: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnâmeleri*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990, ss. 317-345

[1005]Kanunî Sultan Süleyman dönemi kânunnâmeleri için bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 4. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri, I. Kısım, Merkezî ve Umumî Kanunnameler*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1992; a.y., *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 4. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri, II. Kısım, Eyâlet Kanunnameleri (I)*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1992; a.y., *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 4. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri, II. Kısım, Eyâlet Kanunnâmeleri (II)*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1993; a. y., *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlil-*

leri, 7/I. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri (IV), 7/II. Kısım, III. Selim Devri Kanunnameleri, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1994, ss. 19-214

[1006]H. Veldet, "a.g.m.", ss. 154-164

[1007]M. Akif Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku" ("Ceza" içinde"), *TDVİA.*, c. 7, İstanbul 1993, ss. 478-481; H. Veldet, "a.g.m.", ss. 154-161, 167

[1008]"A.m.", ss. 154, 165, 175; N. Berkes, *a.g.e.*, s. 216

[1009]M. A. Aydın, *a.g.e.*, s. 61. Bkz. H. Veldet, "a.g.m.", ss. 154-162

[1010]İ. Kara, *a.g.e.*, s. 179

[1011]Kanunlaştırma kavramı hakkında bkz. H. Veldet, "a.g.m.", ss. 142-145; H. Hazır, *a.g.e.*, ss. 44-45

[1012]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 216

[1013]Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 303-304

[1014]*A.e.*, a. yer

[1015]H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 619-620

[1016]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 171-173

[1017]M. Önen, *a.g.e.*, s. 137

[1018]H. Veldet, "a.g.m.", s. 175

[1019]F. Z. Fahri, *a.g.e.*, ss. 215-216

[1020]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 181

[1021]Bkz. H. Veldet, "a.g.m.", ss. 165-169

[1022]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 98

[1023]Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 224

[1024]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 721

[1025]Bkz. Ahmed Lütfî, *Osmanlı Adâlet Düzeni*, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 111

[1026]H. Veldet, "a.g.m.", s. 177

[1027]1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nin metni için bkz. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, ss. 832-876

[1028]A. Lütfî, *a.g.e.*, ss. 11-112; Tahir Taner, "a.g.m.", ss. 226-230; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 153

[1029]H. Veldet, "a.g.m.", s. 176

[1030]B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 109

[1031]Krş. M. Akif Aydın, "a.g.m.", ss. 481-482

[1032]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 173

[1033]Ahmed Lûtfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 6, s. 104. Kanunnâme'nin maddeleri için bkz. Dûstûr, I. Tertib, c. 1, Matbaa-i Âmire, 1289, ss. 537-597

[1034]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 163; B. Tanör, *a.g.e.*, s. 102

[1035]M. A. Aydın, "a.g.m.", s. 481

[1036]H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 382

[1037]A. Lûtfî, *Osmanlı Adalet Düzeni*, ss. 128-129

[1038]Bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 2. bs., (Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 133

[1039]H. Veldet, "a.g.m.", ss. 170-171

[1040]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 131

[1041]Abdurrahman Şeref, *Târîh-i Devlet-i Osmâniyye*, (Mekatib-i Aliye Mahsus), c. 1, Karabet Matbaası, byy., ty., s. 326

[1042]Bkz. H. Veldet, "a.g.m.", s. 172

[1043]İ. F. Akın, *a.g.e.*, s. 31; B. Lewis, *a.g.e.*, ss. 109-110

[1044]M. Turhan, *a.g.e.*, s. 153

[1045]H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 383

[1046]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 734

[1047]İ. F. Akın, *a.g.e.*, s. 31; Zafer Toprak, "İktisat Tarihi", *Türkiye Tarihi, Osmanlı Devleti*, c. 3, 5. bs., Cem Yay., İstanbul 1997, s. 244

[1048]F. Z. Fahri, *a.g.e.*, s. 216; H. Veldet, "a.g.m.", ss. 196-197; M. A. Aydın, *a.g.e.*, s. 75; H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 383; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 129; Z. Toprak, "a.g.m.", s. 224

[1049]A. C. Eren, "Tanzimat", MEBTA., s. 403

[1050]Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8.bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991, s. 98

[1051]Osman Öztürk (Sadeleştiren), "Mecelle Esbab-ı Mucibe Mazbatası", *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 3. bs., Hikmet Yay., İstanbul 1982, s. 8

[1052]*A.e.*, s. 153-154

[1053]F. Z. Fahri, *a.g.e.*, ss. 216; Zafer Toprak, "a.g.m.", s. 244

[1054]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 160

[1055]Ticaret Kânunnâmesi'nin maddeleri için bkz. Dûstûr, I. Tertib, c. 1, Matbaa-i Âmire, 1289, ss. 375-445

[1056]Bkz. Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, ss. 129-130

[1057]Z. Toprak, "a.g.m.", s. 244

[1058]Alan Palmer, *Osmanlı İmparatorluğu, Son Üçyüz, Yıl Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, s. 123

[1059]M. Gilsenan, *a.g.e.*, s. 42

[1060]Bkz. B. Lewis. *a.g.e.*, s. 110

[1061]*A.e.*, s. 114

[1062]H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 119

[1063]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 179-180

[1064]Bkz. H. Veldet, "a.g.m.", ss. 196-199

[1065]1876 Kânûn-i Esâsî'sinin metni icin bkz. Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, 2. bs., Timaş Yay., İstanbul 1982, ss. 87-109

[1066]A. Lûtfî, Târîh-i Lûtfî, c. 8, s. 125

[1067]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 174

[1068]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 215

[1069]Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri, Son* Havadis Matbaası, Ankara 1955, s. 54

[1070]Davut Dursun, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 34

[1071]Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat 1, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 657

[1072]F. Z. Fahri, *a.g.e.*,ss. 242

[1073]Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY., İstanbul 1981, s. 219

[1074]Z. F. Fındıkoğlu, *a.g.e.*, s. 241. Bkz. A. Şeref, *a.g.e.*, s. 55

[1075]M. Gilsenan, *a.g.e.*, s. 42

[1076]B. Tanör, *a.g.e.*, s. 102

[1077]M. Gilsenan, *a.g.e.*, s. 43

[1078]Din değiştirme ve mürted hakkında bkz. Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun 1993, ss. 129-149; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDVY., Ankara 1993, ss. 290-311; Muhammed Abid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, ss. 330-408 vd.; M. Salih Arı, *Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 87-147; H. İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit ve Arkadaşı, Kayıhan Yay., İstanbul 1985, c. 2, ss. 13-25; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet*, Çev. Cemâl Arzu, 2.bs., Düşünce Basım Yayım, İstanbul 1978, s. 77; Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 130-141. İslam devletler hukukunda irtidad hakkında bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu. İstanbul 1963, ss. 139-141

[1079]Bu yılda Osmanlı Devleti'nin nüfusu yaklaşık 21 milyonu Müslüman, 14 milyonu Gayrimüslim olmak üzere toplam 35 milyon idi. Hükümet merkezi İstanbul'un nüfusu ise 475 bini Müslüman, 416 bini Gayrimüslim olmak üzere 891 bin idi. Bkz. a. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 400

[1080]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 80, 115-116

[1081]*A.e.*, ss. 115-116

[1082]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 556-569

[1083]İrtidad ve mürtedle ilgili fıkhî hükümler konusunda bkz. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, 2. bs., Marifet Yay., İstanbul 1984, ss. 201-241; Numan A. es-Samerraî, *Mürtede Ait Hükümler*, Çev. Osman Z. Soyiğit-Ahmet Tekin, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970

[1084]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 115-116

[1085]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 556-557

[1086]Bkz. *a.e.*, ss. 558-564

[1087]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 116

[1088]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 566-569

[1089]Roderic H. Davison, "19. Yüzyılda Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", Çev. Sevcihan Ahmedoğlu, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, s. 62

[1090]Dinî tutum konusunda bkz. H. Peker, *a.g.e.*, ss. 88-99; Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 30

[1091]H. Hatemî, *a.g.e*, s. 31

[1092]Kur'a usulüne göre askere çağrılma mecburiyeti tatbik olunmaya başladığı vakit, Kuzey Arnavutluk'ta öteden beri devlet nazarında müslüman oldukları tescil edilmiş bulunan bir kaç köy halkı kendilerinin İslâmiyeti şimdiye kadar zahiren kabul ettiklerini, gerçekte Katolik olduklarını, dolayısıyla Tanzimat Fermanı gereği askere gitmeye mecbur tutulamayacaklarını ilan etti. Başka yerlerde de böyle münferit olaylar olmuşsa da 1846'da meydana gelen bu irtidad hadisesi, büyük devletleri ilgilendirdiği gibi, eskiden beri Müslüman olarak bilinen bu köylerin kendilerini Katolik ilan etmeleri, Tanzimat Hareketi'ne isyan halinde bulunan Arnavutluk'ta Müslüman halk ile mahallî idare arasında da büyük bir infiale yol açtı. Avrupa devletlerinin bu mesele hakkındaki hassasiyeti Bâbıâlî'yi, bu Katolikleri korumak amacıyla Anadolu'da iskan etmeye mecbur etmişti. Bkz. A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 398

[1093]C. Paşa, Tezakir, c. 2, s. 4

[1094]Bkz. M. Akif Aydın, "Hukuk", ss. 162-164

[1095]Mehmet İpşirli, "Bâbıâli", *TDVİA.*, c. 4, İstanbul 1991, ss. 380-381

[1096]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 131

[1097]Bkz. A. Şeref, *Târîh-i Devlet-i Osmaniyye*, c. 1, s. 326

[1098]H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 5

[1099]M. A. Aydın, "a.g.m.", s. 164

[1100]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 124

[1101]R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 214; İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 131

[1102]*A.e.*, s. 110

[1103]Konuşma metni için bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 210-211

[1104]H. İnalcık, *a.g.e.*, s. 5; A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 721

[1105]M. İpşirli, "a.g.m.", s. 381

[1106]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 218-223; H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 42

[1107]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 721; H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 42

[1108]İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 131

[1109]A. Cihan, *a.g.e.*, s. 158

[1110]A. C. Eren, "Tanzimat", MEBTA., s. 402; M. A. Aydın, "a.g.m.", s. 164

[1111]B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 181

[1112]C. Paşa, Tezakir, c. 1, s. 36; c. 2, s. 153

[1113]*A.e.*, c. 2, s. 153

[1114]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 214; İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 131

[1115]M. A. Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, ss. 45, 63

[1116]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 174-175; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 233-234

[1117]Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 124

[1118]M. A. Aydın, *a.g.e.*, s. 63; A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 733; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 127

[1119]A. Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 277

[1120]Mustafa Reşit Belgesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 214

[1121]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 217

[1122]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 6, s. 102

[1123]H. A. Ubucini, *a.g.e.*, s. 133; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 129

[1124]A. C. Eren, "a.g.m.", s. 733; M. R. Belgesay, "a.g.m.", s. 214

[1125]D. D. Commins, *a.g.e.*, s. 28

[1126]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 402; a.y., "Tanzimat", *MEBİA.*, s.

734; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 79; M. A. Aydın, *a.g.e.*, s. 64; H. A. Ubucini, *a.g.e.*, ss. 132-135

[1127]B.Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 235-236

[1128]Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 134

[1129]*A.e.*, s. 129

[1130]Bkz. B. Eryılmaz, *a.g.e.*, ss. 236-237

[1131]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 734

[1132]A. Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 277; A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 402; A. F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, ss. 182-183

[1133]Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Madornleşme Arayışı ve Siyasal Değişme", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., s. 28

[1134]Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, MEBY., İstanbul 1992, ss. 5-15

[1135]Bu okul ve faaliyetlerle ilgili olarak bkz. *a.e.*, ss. 22-48; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 49-56; A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 222-228

[1136]Y. Sarıkaya, *a.g.e.*, ss. 55-56

[1137]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 181

[1138]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 23-24

[1139]H. A. Koçer, *a.g.e.*, s. 48

[1140]"Efkâr ve âmâlimin mevki-i tatbike vaz' için sarf edilen gayretlere rağmen -ıslahat-i askeriyye müstesna olmak üzere- tasavvuratımdan hiç bir ümit ve intizar eylediğim netayici hasıl etmemişdir. Hatta ıslahat-ı askeriyye bile sağlam bir esastan, memleketin terakkiyat-ı umumiyesi gibi metin bir temelden mahrumdur. Buna son derece müteessifim. Binaenaleyh sana (Sadrazama) ve bütün Vükelâya, tebaamın refah ve saadet halini temin için lazım gelen tedâbiri ittihad-i tam dairesinde teemmül ve müzakere etmenizi emrediyorum. Bu terakkinin husuli gerek umûr-i diniyyede ve gerek umûr-i dünyeviyyede cehaletin izalesine mütevakkıf olduğundan ulûm ve fünûn ve sanayi' tedrisine mahsus mekteplerin tesisini, en müstacel işlerden addederim. Bundan başka bir müessese-i hayriyye olmak üzere bilâtefrik cins ü mezheb bütün teb'a ve hatta ecanib fukarasına mahsus va'si bir hastahane inşa ve güşadını dahi arzu eylemekdeyim." (Engelhardt, *a.g.e.*, s. 72)

[1141]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 8, s. 19

[1142]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 73-74; E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 182-183

[1143]Hatt-ı Hümayun metni için bkz. A. *Lûtfî, Târîh-i* Lûtfî, c. 8, ss. 95-97

[1144]Bkz. A. Lûtfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 8, s. 19; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 74

[1145]Roderic H. Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History, (1774-1923)*, Saqi Books, USA 1990, ss. 257-258

[1146]A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 229; Y. Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 58; H. A. Koçer, *a.g.e.*, s. 52

[1147]*A.e.*, ss. 52-53

[1148]A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 231

[1149]A. Lûtfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 8, ss. 97-98; C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, s. 41

[1150]Y. Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 58

[1151]H. A. Koçer, *a.g.e.*, s. 53

[1152]A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 233; A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 395

[1153]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 10; H. A. Koçer, *a.g.e.*, ss. 60-61; A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 233. Nezaretin başına vak'anüvis Esad Efendi, yardımcılığına Kemal Efendi (1808-1888) getirilmiştir. Daha sonra Emin Paşa, Rumeli Ordu-yu Hümayun'a yollanınca, Esad Efendi Meclis-i Mearif-i Umûmiyye başkanlığına getirilmiş, Es'ad Efendi'nin yerine de Mekatib-i Umûmiyye Nezareti bir yıl içinde kaldırıldığı için nazır ünvanı kaldırılmak suretiyle Kemal Efendi, Mekatib-i Umûmiyye müdürlüğüne getirilmiştir. Müdürlük daha sonra nezarete çevrilmiş ve nazırlığa da Kemal Paşa atanmıştır. Bkz. H. A. Koçer, *a.g.e.*, ss. 53-54, 60-61

[1154]A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 235

[1155]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, ss. 395-396; a.y., "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 724

[1156]B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 114

[1157]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 724

[1158]H. A. Koçer, *a.g.e.*, ss. 54, 75

[1159]Kemal Efendi hakkında bkz. *A.e.*, ss.55-56

[1160]Takvim-i Vekâyi, c. 23, Yıl: 1266/1849, Sayı: 435'den naklen H. A. Koçer, *a.g.e.*, s. 54

[1161]Mahmud Cevad, *Maarif-i Umûmiyye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı*, c. 1, İstanbul 1338, s. 44'den naklen H. A. Koçer, *a.g.e.*, ss. 54-55

[1162]Bu mektepler hakkında bkz. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. II, byy., 1940, ss. 321-372

[1163]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", s. 616

[1164]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, ss. 176-178; A. Koçer, *a.g.e.*, s. 61; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 113; Y. Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 59; A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 244-245

[1165]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 113

[1166]*A.e.*, a. yer

[1167]H. A. Koçer, *a.g.e.*, s. 61

[1168]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 114-115

[1169]A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 244-245

[1170]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 114-115; A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 244-245

[1171]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 253

[1172]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 112

[1173]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 254; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 34

[1174]Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986, ss. 197-199

[1175]Bkz. *a.e.*, ss. 201-374

[1176]İki yıl sonra bu okulda 27 Hıristiyan ve on Müslüman ebe olur. 1858'de İstanbul'da ilk Kız Rüşdiyesi açılır. 1869'da ilk Kız Sanat Okulu açılır. 1870 yılında kızlar için ilk öğretim okulu faaliyete geçer. Bkz. Aytunç Altındal, *Türkiye'de Kadın*, 5. bs., Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 1991, s. 102-103

[1177]H. A. Koçer, *a.g.e.*, ss. 57-58

[1178]Yönetmelik maddeleri için bkz. *A.e.*, ss. 58-60

[1179]*A.e.*, s. 60

[1180]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 733; H. A. Koçer, *a.g.e.*, s. 62

[1181]A. Şeref, Tarih Musahabeleri, ss. 243-244, 276-277; Mehmet İpşirli, "Arif Efendi, Meşrepzâde", *TDVİA.*, c. 3, İstanbul 1991, s.365

[1182]A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 248-249

[1183]*A.e.*, s. 249

[1184]Bkz. B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 157

[1185]D. D. Commins, *a.g.e.*, s. 38

[1186]Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 171; D. D. Commins, *a.g.e.*, s. 29

[1187]İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 119

[1188]D. D. Commins, *a.g.e.*, s. 29-30

[1189]Bkz. *A.e.*, ss 41

[1190]Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı", *İktisat ve Din*, Haz. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1994, s. 33

[1191]Lütfi-i Paşa, *Âsafnâme*, Matbaa-i Âmedî, 1326, s. 22. Ayrıca bkz. *a.e.*, tüm kitap

[1192]Âsafnâme yazarı, devletin rükunlarının dört olduğunu söyler: Veziriazam, sefer, tedbir-i hazine ve tedbir-i reayâ. Bkz. *a.e.*, tüm kitap. Ayrıca bkz. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. 2, Çev. Mehmed Ata Bey, İkra Okusan Yay., İstanbul 1989, ss. 185-192

[1193]Mehmet Genç, "Osmanlı'da Zanaat, Ahlak, İktisat İlişkisi", *Yapı Kredi Kültür Merkezi Salı Toplantıları*, 4 Ocak 1994-Kültür Mirası (Yayımlanmamış Metin), ss. 1-2; A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 34

[1194]M. Genç, "a.g.m.", ss. 3-7

[1195]Bkz. John D. Wisman, "Meşrulaştırma, Eleştirel İdeoloji ve İktisat", Çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 211-214

[1196]M. Genç, "a.g.m.", ss. 9-25; a.y., "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Marmara Ü. Türkiye Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, TTKY., Ankara 1990, ss. 18-25. Ayrıca bkz. A. Tabakoğlu, "a.g.m.", ss. 33-35 vd.; Z. Toprak, "a.g.m.", s. 222

[1197]M. Genç, "Osmanlı'da Zanaat, Ahlak, İktisat İlişkisi", s. 25

[1198]"A.m.", ss. 6-7

[1199]A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 46

[1200]Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", Çev. Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 51, Yaz 1998, s. 129

[1201]A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 47

[1202]M. Genç, "a.g.m.", s. 31; a.y., "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi", ss. 17-18. Osmanlı Ulemasının Para Vakıflarıyla ilgili tartışmaları hakkında bkz. J. E. Mandaville, "a.g.m.", ss. 133-143

[1203]A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 47

[1204]Bkz. J. E. Mandaville, "a.g.m.", ss. 129-144

[1205]Bkz. Refii-Şükrü Suvla, "Tanzimat Devrinde İstikrazlar", *Tanzimat I*, s. 265 vd.

[1206]Buhran kelimesi crise kelimesinin karşılığı olarak ilk kez Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Devlet diline, daha özelde iktisat ve maliye diline girmiştir.(1851). Bkz. Cevdat Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 21., Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı*, 1332, s. 85; Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yay., Ankara 1984, s. 48. Buhran kelimesinin tarih, tarif ve terminolojisi için bkz. *A.e.*, ss. 35-66

1207Bkz. R.-Ş. Suvla, "a.g.m.", ss. 263, 278, 284 vd.; Yusuf Kemal Tengirşenk, "Tanzimat Devrinde Osmanlı Devleti'nin Haricî Ticaret Siyaseti",

Tanzimat I, ss. 318-320. Ömer L. Barkan'ın verdiği bilgilere göre, Tanzimat ricali, tebaanın eşitliği anlayışıyla aşar vergisini 1/10 şeklinde tek fiyata indirmişlerdir. Normalde Osmanlı Devleti'nin geleneksel vergisi, yerine göre 1/2'den 1/10'a kadar değişmektedir. Bunu her tarafta eşit olacak şekilde 1/10 olarak tespit etmek, hazine için büyük zararlar getirmiştir. Tanzimatçıların anlayışı görüldüğü üzere nitelikten ziyade nicelik düzlemindedir. Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 354-358

[1208]R.-Ş. Suvla, "a.g.m.", ss. 265-267, 269

[1209]"A.m.", ss. 269-270, 272

[1210]"A.m.", ss. 271-285

[1211]A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 43

[1212]C. Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 6-20; R.-Ş. Suvla, "a.g.m.", ss. 287-288; Y. K. Tengirşenk, "a.g.m.", ss. 318-319

[1213]R.-Ş. Suvla, "a.g.m.", s. 268

[1214]Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi*, 1243-1453, c. 1, Cem Yay., İstanbul 1995, ss. 405, 412; P. Imbert, *a.g.e.*, s. 113

[1215]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 229, 254

[1216]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 79; Bernard Lewis, "The Tanzimat and Social Equality", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS, No: 601, ss. 48-54; Nihat Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, İFAV Yay., İstanbul 1998; İ. Ortaylı, *a.g.e.*, ss. 80-81

[1217]Ömer Celâl Sarac, "Tanzimat ve Sanayiimiz", Tanzimat I, s. 440

[1218]Ö. L. Barkan, "a.g.m.", s. 322

[1219]Bürokrasi-kapitalizm ilişkisi hakkında bkz. Janine Bremond-Alain Geledon, *İktisadi ve Toplumsal Kavramlar Sözlüğü*, Çev. Ertuğrul Özkök, Remzi Kit., İstanbul 1984, s. 67; Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara 1992, ss. 50-51 vd.

[1220]Bkz. A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 127-128

[1221]Bkz. *A.e.*, 276-282; A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA*. s. 733

[1222]Tevfik Güran, *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı*, Eren Yay., İstanbul 1998, s. 45 vd.

[1223]*A.e.*, s. 50

[1224]*A.e.*, ss. 140-144

[1225]Bkz. A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 43

[1226]A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 118

[1227]Z. Toprak, "a.g.m.", s. 238

[1228]Para konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Edited by David Frisby, Translated by Tom Bottomore-David Frisby, 2. bs., London-New York 1990; M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 118-127, 133-139, 254-309; Karl Marx, *Kapital*, c. 1, çev. Alaattin Bilgi, 3. bs., Sol Yay., İstanbul 1986, ss. 84-86, 102, 104, 109-192 vd.; Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, ss. 27-31; M. Merih Paya, *Para Teorisi ve Para Politikası*, Filiz Kit., İstanbul 1994; Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm XV-XVIII. Yüzyıllar*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1993, c. 1, ss. 383-420; Mükerrem Hiç, *Para Teorisi ve Politikası*, 8. bs. Menteş Kit. İstanbul 1987

[1229]Kağıt para hakkında bkz. K. Marx, *a.g.e.*, ss. 119, 262, 268-270 vd.; M. Hiç, *a.g.e.*, ss. 95-101

[1230]A. Tabakoğlu, "a.g.m.", s. 43

[1231]Kapitalist ruh veya zihniyetin kapitalizmi hasıl ettiğine dair görüşle ilgili tartışmalar için bkz. Fernand Braudel, *Maddî Medeniyet ve Kapitalizm*, Çev. Mustafa Özel, Ağaç Yay., İstanbul 1991, ss. 170-180; A. Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, ss. 28-31, 47; Maw Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; a.y., *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 99; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İstanbul 1981, ss. 27-28 vd.; Yümni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1994, ss. 182-183; Mehmet Eröz, *İktisat Sosyolojisine Giriş*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1973, ss. 274-275. Ayrıca bkz. K. Marx, *a.g.e.*, ss. 28, 97 vd.

[1232]F. Braudel, *a.g.e.*, s. 170

[1233]O. Koloğlu, "a.g.m.", s. 1647

[1234]Zihniyet hakkında bkz. S. F. Ülgener, *a.g.e.*, s. 6 vd.; a.y., *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, ss. 3-9

[1235]Ekonomi zihniyeti konusunda bkz. *A.e.*, ss. 3-32; a.y., *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981, ss. 11-13 vd.

[1236]M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 228; a.y., "Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğer Faktörler", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1993, ss. 47-62; Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 89; S. F. Ülgener, Darlık *Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti* , ss. 29-30

[1237]Maw Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, tüm kitap

[1238]Marx ekonominin üst yapı olduğunu ve dolayısıyla düşünce, zihniyet, din vb. üst yapı olguları karşısında belirleyici olduğunu savunur. Bkz. K. Marx, *a.g.e.*, ss. 27-28, 94-95, 97(dipnot) vd.; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Karl Marks ve Sistemi*, 2. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1976. A. Giddens, Weber'in büyük eserlerinin çoğunun alt yapı ve üst yapı ilişkilerinin Marksist teorideki uygunluğunu doğruladığını söyleyenleri abartılı ve bütünüyle yanıltıcı bulmakla birlikte Weber'in görüşlerinin tarihî materyalizme bir cephe saldırısı olarak düşünülmesini de yanıltıcı bulmaktadır. Bkz. A. Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 29. Ayrıca Weber'le Marx'ın benzerlik ve farklılıkları için bkz. Orhan Türkdoğan, *İslam Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler*, Turan Yay., İstanbul 1996, ss. 30-32 vd.; Y. Sezen, İslam Sosyolojisine Giriş, ss. 182-183

[1239]M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, tüm kitap; a.y., "a.g.m.", ss. 47-62; Christoper Hill, "Protestanlık ve Kapitalizmin Doğuşu", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 63-72; O. Türkdoğan, *a.g.e.*, tüm kitap; A. Giddens, *a.g.e.*, ss. 28-29, 30-31, 47

[1240]F. Braudel, *Maddî Medeniyet ve Kapitalizm*, ss. 184-185; A. Giddens, *a.g.e.*, s. 36

[1241]K. Marx, *a.g.e.*, s. 94

[1242]Krş. Werner Sombart, "Kapitalizmin Manevî Kaynakları: Felsefe ve Din", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 73-87; Karl Marx, "Yahudilik ve Kapitalist Zihniyet", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 89-96

[1243]Bkz. Y. Sezen, Sosyoloji Açısından Din, ss. 93-98; Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. Münir Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, c. 2, s. 236; S. F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, s. 26; Jere Cohen, "Rönesans İtalya'sında Rasyonel Kapitalizm", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 97-127; Mustafa Özel, "Kapitalizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik", *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 9-31; F. Braudel, *a.g.e.*, ss. 161-169, 181, 182-183 vd.

[1244]İktisat ahlakı hakkında bkz. M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 227-228 vd.; S. F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, ss. 23-24 vd.

[1245]M. Weber, Sosyoloji Yazıları, s. 229; Ralp Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996, SS. 97-105

[1246]S. F. Ülgener, *a.g.e.*, ss. 59-61, 49-54 vd.; Bryan S. Turner, *Max Weber ve Islam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev.Yasin Aktay, Vai Yay., Ankara 1991, ss. 13, 151, 227 vd.; O. Türkdoğan, *a.g.e.*, ss. 8-9 vd.

[1247]B. S. Turner, *a.g.e.*, s. 151; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 525

[1248]Z. F. Fındıkoğlu, *Karl Marks ve Sistemi*, Ümit Erol, *Eleştirel Bir Gözle Serbest Piyasa*, Bağlam Yay., İstanbul 1997, s. 275; Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", *Türkiye'de Siyaset: Sürekllik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 191-192

[1249]B. S. Turner, *a.g.e.*, s. 13 vd.; Marx ve Weber'in Osmanlı ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz" (Röportaj), Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher, Çev. İzzet Akyol, *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 43, 45

[1250]1250Bkz. Mustafa Özel, "İktisâdî Düşüncenin Laikleşmesi", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 17-22 vd.; J. D. Wisman, "a.g.m.", ss. 214-223; F. Braudel, *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, ss. 45-49 vd.; Karl Polanyi, "Ekonomistik Yanılgı", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 191-195 vd.; Ü. Erol, *a.g.e.*, ss. 144-147

[1251]Bu ilke hakkında bkz. Mustafa Özel, "İktisat, Fiyat ve Adalet Üzerine", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 313 vd.

[1252]Refah kelimesi için bkz. 1255 Zilkâde sonları tarihli Ferman, Bursa Şer'iyye Sicilleri, Bursa Müzesi, Defter, c. 540'dan naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", ss. 660-671

[1253]Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, ss. 200, 214 vd.

[1254]*A.e.*, a. yer

[1255]M. Özel, "İktisâdî Düşüncenin Laikleşmesi", ss. 24-27; a. y., "İktisatçı Ne İşe Yarar?", İktisat Risâleleri, İz Yay., İstanbul 1997, s. 334. Ayrıca bkz. Werner Stark, "İktisadî Düşünce ve Toplumsal Gelişme", İktisat Risâleleri, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 250-257

[1256]M. Özel, "İktisâdî Düşüncenin Laikleşmesi", s. 24

[1257]Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, ss. 12, 83-84

[1258]*A.e.*, a.yer; Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (Haz. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, ss. 58-59

[1259]*A.e.*, ss. 83-84, 87

[1260]Ekonomi ve meşrulaştırım arasındaki ilişkiler konusunda bkz. J. D. Wisman, "a.g.m.", ss. 207-240; Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1992, ss. 97-146; S. F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, s. 9

[1261]J. D. Wisman, "a.g.m.", s. 207

[1262]Joan Robinson, *Economic Philosophy*, New York 1964, s. 21'den naklen J. D. Wisman, "a.g.m.", s. 233

[1263]Bkz. J. D. Wisman, "a.g.m.", ss. 213-214; J. Habermas, *a.g.e.*, ss. 214-216

[1264]*A.e.*, s. 116

[1265]J. D. Wisman, "a.g.m.", s. 218

[1266]Ü. Erol, *a.g.e.*, s. 280

[1267]*A.e.*, s. 281

[1268]J. D. Wisman, "a.g.m.", s. 235

[1269]Krş. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar-Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 82

[1270]Bkz. J. D. Wisman, "a.g.m.", ss. 218-219, 237; M. Özel, "İktisâdî Düşüncenin Laikleşmesi", ss. 16-34

[1271]"A.m.", s. 16

[1272]Fizyokratik okul hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. W. Stark, "a.g.m.", ss. 258-268; Gunnar Myrdal, "Modern İktisatın İdeolojik Arka planı", İktisat Risâleleri, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 131-171

[1273]"A.m.", s. 131 vd.

[1274]W. Stark, "a.g.m.", ss. 259-260

[1275]"A.m.", s. 267

[1276]G. Myrdal, "a.g.m.", ss. 139-140 vd.

[1277]Klasik İktisat Okul hakkında bkz. Bric Roll, "Klasik İktisat ve Adam Smith", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 173-187; W. Stark, "a.g.m.", ss. 268-295 vd.; Ü. Erol, *a.g.e.*, ss. 16-58; S. F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, ss. 3-5; M. Eröz, *İktisat Sosyolojisine Giriş*, ss. 175-188; K. Marx, *a.g.e.*, ss. 95-96, 25 ve bütün kitap; M. Merih Paya, *Makro İktisat*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1997, ss. 160-184

[1278]Bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 307-312; Z. Toprak, "a.g.m.", s. 241 vd.

[1279]*A.e.*, ss. 309-312

[1280]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 637

[1281]Bkz. Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 147; A. Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. bs., Gerçek Yay., İstanbul 1983, ss. 35-37

[1282]Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 238

[1283]Yönü ve gayesi açısından değişim hakkında bkz. M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 111-112, 114

[1284]Bkz. B. Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, ss. 99-100

[1285]Bkz. B., Lewis, "The Tanzimat and Social Equality", tüm makale; Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 50

[1286]Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 312-313; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 45; A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 135; Ş. Mardin, "a.g.m.", s. 50, A. Cihan, *a.g.e.*, ss. 252, 242,157, M. Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", ss. 214-220; İ. Ortaylı, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 234; N. Sakanoğlu, "19. yy'da Şeyhülislam'lık", *TCTA*., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s.268

[1286]A. *Lûtfî, Târîh-i Lûtfî*, c. 8, ss. 95-97

[1288]N. Sakaoğlu, "a.g.m.", s. 268

[1289]B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 99-100

[1290]Bkz. A. Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 241

[1291]Voll, Ahmet Cevdet Paşa'nın tutumunun Osmanlı İslam'ında yapıcı muhafazakarlığın (Constructive conservatism) en iyi örneğini yansıttığını söyler. Bkz. J. Obert Voll, *a.g.e.*, s. 159

[1292]Ü. Günay-H. Güngör- A. V. Ecer, *a.g.e.*, tüm kitap 1997, ss. 114-117

[1293]E. Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, ss. 158-159; B. Sezer, 183-184

[1294]Bkz. A. Hourani, *The Ottoman Background of the Modern Middle East*, s. 8 (tüm kitap, el-Üsûsü'l-Usmâniyye li'ş-Şarkı'l-Avsati'l-Hadîs, s. 11)

[1295]Bkz. Yücel Özkaya, "XIX. Yüzyılda Bolu'da Sosyal Yaşantı İle İlgili Belgeler", *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 5-9 Eylül 1990*, c. IV, ss. 1745-1759

[1296]A. Lûtfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 8, s. 140

[1297]Evâil-i Cemâziyelevvel 1255/1839 Temmuz sonları tarihli ferman için bkz. Bursa Şer'iyye Sicilleri, Bursa Müzesi, Defter, c. 540'dan naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri",ss. 653-658

[1298]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 282 (Tahk.) B. Tanör, *a.g.e.*, s. 111

[1299]*A.e.*, s. 100

[1300]Bkz. B. Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-III", s, 18 vd. Ayrıca bkz. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 209

[1301]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 229

[1302]Bkz. *a.e.*, a. yer; Ç. Özek, Devlet ve Din, s. 387; N. Berkes, *a.g.e.*, s. 528

[1303]Krş. Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 30

[1304]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 229

[1305]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 8, ss. 95-97

[1306]Bkz. Ç. Özek, *a.g.e.*, s. 387

[1307]Bkz. B. Tanör, *a.g.e.*, ss. 99-103

[1308]Krş. D. Shayegen, *a.g.e.*, ss. 85-96 vd.

[1309]Şükrü Hanioğlu, "Osmanlıcılık", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 1389

[1310]A. Midhad, Üss-i İnkılâb, c. 1, ss. 18-19

[1311]Bkz. Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1394-1399; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, ss. 50-76

[1312]Yûsuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 31, Kasım-Aralık 1994, ss. 9-10; Mümtaz'er Türköne, "Millî Devlet–Laiklik–Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Temmuz–Ağustos 1994, s. 25; Ercüment Kuran,"19. yy'da Milliyetçiliğin Türk Eliti Üzerindeki Etkisi", *Ortadoğu'da Modernleşme*, Der. William R. Polk-Richard L. Chambers, İnsan Yay., İstanbul 1995,s. 156

[1313]Y. Akçura, "a.g.m.", ss. 9-10; İsmail Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 1408; a. y., *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*, c. 1, Risâle Yay., İstanbul 1986, s. XXVII

[1314]Takvim-i Vekâyi', sene 1252, no. 149'dan naklen H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", s. 620

[1315]R. H. Davison, "19. Yüzyılda Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", s. 60

[1316]İttihâd-ı anâsır veya imtizâc-ı akvâm, Osmanlı Devleti sınırları içindeki muhtelif din ve mezhepten, çeşitli soylardan olan toplulukları, millet ve cemaatleri birbirleriyle kaynaştırarak, aynı devletin eşit ve sadık tebaası haline getirmek demektir. Bkz. E. Güngör, *a.g.e.*, s. 161

[1317]Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümayunu", ss. 620-621; a.y., Tanzimat ve Bulgar Meselesi, ss. 2-4; Yusuf Sarınay, *Türk Mil-*

liyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları -1912-1931-, Ötüken Yay., İstanbul 1994, s. 36; E. Kuran, "a.g.m.", s. 156

[1318]Reşid Paşa bu konuşmada mealen şunları söylemiştir: "Zât-i şevket-semât-i hazret-i Padişâhî, Müslim tebaasının saadet halini istediği gibi teb'a-i hümayunları olan Hıristiyan ve Musevilerin dahi nail-i rahat ve himayet olmalarını arzu buyurmaktadır. Din ve mezheb farkı teb'anın ancak şahıslarına müteallik bir işdir, hukuk-i tabiiyyetlerine halel getirmez; hepimiz bir hükümetin teb'ası ve bir memleketde doğub büyümüş vatandaşlar olduğumuz için birbirimizi fena gözle görmekliğimiz asla münasib olmaz. Hükümdar-ı zîşanımız, eltaf ve inayetini kâffe-i sunuf-i teb'asına müsâvâtan ibzâl buyurdukları için bunların da kendi aralarında ahenk ve vifak-ı tam dairesinde yaşamaları ve terakkiyât-ı milliye için müştereken çalışmaları iktiza eder." Engelhardt, *a.g.e.*, s. 77; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 627

[1319]Sultan Abdülmecid'in Osmanlıcılığı için bkz. C. Küçük, "Abdülmecid", s. 260; Engelhardt, *a.g.e.*, s. 77; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 627

[1320]Bkz. A. J. Toynbee, *Tarih Bilinci, c. 1*, s. 279; a.y., *Tarih Bilinci*, c. 2, Çev. Murat Belge, Bateş Yay., İstanbul 1978, s. 297

[1321]A.H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 122-123; Y. Akçura, "a.g.m.", s. 9

[1322]H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, ss. 2-4

[1323]İlber Ortaylı, "Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim yay., İstanbul 1986, s. 1546

[1324]U. Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, s. 50

[1325]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", ss. 620-621; a.y., *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, ss. 2-4

[1326]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 122-123; Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, s. 52

[1327]Bkz. C. Küçük, "a.g.m.", s. 260; İsmail Kara, "İslamcılık Üzerine Söyleşi", Yeni Şafak, 7 Eylül Pazar 1998, s. 12; Y. Sarınay, *a.g.e.*, s. 42

[1328]H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", s. 624

[1329]İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTKY., Ankara 1994, s. 487

[1330]Z. F. Fındıkoğlu, "a.g.m.", s. 629

[1331]Roderic H. Davison, Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923, Saqi Books, USA 1990, s. 24

[1332]Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 630

[1333]M. Türköne, "a.g.m.", s. 27

[1334]Muzaffer Tufan, "Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumundaki Çağdaşlaşma Hareketi -Tanzimat'ın Dış Etkenleri-", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 155; C. Paşa, Maruzat, s. 42

[1335]Bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss. 47-48

[1336]Bkz. Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, ss. 9-10

[1337]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", s. 619

[1338]Tanzimatçıların Osmanlı Milleti projelerini gerçekleşemez bir şey olarak gören ve eleştiren Ziya Gökalp'e göre Tanzimat ricali de Jöntürkler de çeşitli cemaatlere millî haklar tanımalarında samimi değillerdir; Osmanlıcılık mefkuresini devleti Türkleştirmek için bir maske olarak kullanmışlardır. Bkz. U. Heyd, *a.g.e.*, ss. 51, 52

[1339]P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e.*, s. 186

[1340]Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat",Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, s. 168

[1341]Kitap, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isteğiyle Rüstem Besim Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve bu çeviri esas alınarak 1992'de latin harfleriyle yayımlanmıştır: Rifâ'a Râfi' Tahtavî, *Paris Gözlemleri*, Haz. Cemil Çiftçi, Ses Yay., İstanbul 1992

[1342]Bkz. *A.e.*, ss. 49, 51, 126, 130, 253-257, 264-265

[1343]Bu kavram meselâ M. Reşid Paşa'nın bir tahriratında geçmektedir. Bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 382-383

[1344]Abdülmecid'in 1846'da Gayrimüslim cemaat vekillerine hitaben irad edilen nutku. Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 77; R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 627

[1345]Bkz. Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 49

[1346]C. Ernest Dawn, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*, Çev. Bahattin Aydın-Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul 1998, ss. 136-139 vd.

[1347]A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 6, s. 167

[1348]H. İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, ss. 2-4

[1349]Bkz. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 213-214; A. C. Eren "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 399; A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 6, s. 167

[1350]Bu hususu, M. Reşid Paşa'nın dördüncü Paris elçiliğine atandığında kedisine verilen talimat–ı seniyyenin üçüncü bendinde görmek için bkz. R. Kaynar, *a.g.e.*, s. 293. Ayrıca bkz. M. Tufan, "a.g.m.", ss. 160-161; K. Yetiş, "a.g.m.", s. 120

[1351]E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 213-214; A. C. Eren "a.g.m.",s. 399

[1352]Bkz. C. Paşa, Tezakir, c. 4, ss. 28-29; E. Z. Karal, *a.g.e.*, ss. 213-217; A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 6, s. 167; C. Küçük, "a.g.m.", s. 260

[1353]Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 143-160

[1354]Napolyon ile Osmanlı'da milliyetçilik hareketleri arasındaki ilişki hakkında bkz. Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, Çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s. 27; M. Türköne, "a.g.m.", ss. 25, 26. Napolyon ve milliyetçilik hakkında bkz. C. Paşa, *Ma'ruzat*, s. 42

[1355]Bkz. B. Tibi, *a.g.e.*, ss. 49-54 vd.

[1356]Behrendt, Akkültürel süreci iki modelde ele alır: Pasif-taklitçi akkültürasyon ve aktif-telifçi akkültürasyon. Bkz. *a.e.*, ss. 49-50 vd.

[1357]Bkz. B. Tibi, *a.g.e.*, ss. 43-63 vd.

[1358]Krş. R. Râfi' Tahtavî, *a.g.e.*, ss. 264-265

[1359]Geleneksel toplumların dağılma sürecinde milliyetçiliğin rolü konusunda bkz. Edward Shils, *Political Development in the New States*, The Hague, 1965, s. 32

[1360]İlber Ortaylı, "Balkanlar'da Milliyetçilik", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1026-1031; E. Kuran, "a.g.m.", ss. 155-156; İ. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arap Milliyetçiliği", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1032-1036

[1361]Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yay., İstanbul 1995, ss. 227-228. V. Pareto da hemen hemen aynı düşünmektedir: Bkz. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1989, s. 324

[1362]Cevdet Küçük, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 1023

[1363]İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul 1997, s. 10

[1364]Bkz. Muhammed R. Feroze, "Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık", Çev. Davut Dursun, *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 31

[1365]Peter L. Berger-Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Religion*, Edited by Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, s. 66("Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, *AÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988)

[1366]Bkz. Mehmet Rifat, *Gösterge Avcıları*, YKY., İstanbul 1997, s. 91

[1367]Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. Erdim Öztokat, YKY., İstanbul 1995, ss. 64-73

[1368]Bkz. *a.e.*, ss. 99, 164-173 vd.; Ziya Gökalp, "İlm-i İçtima' Dersleri", Haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, s. 132; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 4. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 112; Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1982, ss. 11-13

[1369]Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, YKY., İstanbul 1996, ss. 27-61, 131, 133, 43-45, 49 vd.; M. Rifat, *a.g.e.*, s. 91

[1370]Ferdinand de Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985, ss. 24, 25

[1371]Tanzimat Dönemi dil değişiklikleri için bkz. Orhan Koloğlu, "İlk Gazetelerimiz Aracılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri". *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 5-9 Eylül 1990*, c. IV, TTKY., Ankara 1994, ss. 1645-1664

[1372]Bkz. F. de Saussure, *a.g.e.*, ss. 5-6, 12, 24-25; Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, Alan Yay., İstanbul 1987, ss. 15-19, 28-29 vd.; N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 248, 249, 310 vd.; H. G. Gadamer, "İnsan ve Dil", Yolcular, Sonbahar 1998, ss. 29-36; M. Abid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, ss. 105-108; B. Vardar, *a.g.e.*, ss. 10-11

[1373]Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, s. 68. Bkz. Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1958, ss. 272-329; S. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 73; M. A. Câbirî, *a.g.e.*, ss. 106-107

[1374]Bkz. Türker Alkan, *Siyasal Toplumsallaşma*, KBY., Ankara 1979, ss. 145-151

[1375]E. Benveniste, *a.g.e.*, s. 99

[1376]*A.e.*, s. 164

[1377]Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yay., İstanbul 1997, s. 184; B. Güvenç, *a.g.e.*, s. 112

[1378]Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEBY., İstanbul 1993, c. III, s. 396

[1379]Bkz. M. A. Cabirî, *a.g.e.*, ss. 106-107

[1380]E. Benveniste, *a.g.e.*, s. 67

[1381]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 286

[1382]Bkz. E. Benveniste, *a.g.e.*, ss. 64-73, 99, 164 vd.

[1383]P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e*, s. 115

[1384]Cevdet Paşa, Ma'ruzat, s. 238

[1385]Bkz. Mehmet Rifat, *Homo Semioticus*, YKY., İstanbul 1993, s. 27

[1386]Ludwig Wittgenstein (1889-1951) şöyle der: "Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır. Tümce, gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak, öyle bir taslağıdır." L. Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 45

[1387]İ. Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, s. 39

[1388]Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 149

[1389]"A.m.", a. yer

[1390]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 87-88

[1391]Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, c. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997, ss. 39-40

[1392]Tayyip Gökbilgin, "Babıâli", *MEBİA.*, c. 2, İstanbul 1993, s. 177

[1393]Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 259 vd.; Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA.*, c. 2, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 316

[1394]Meselâ bkz. Tanzimat tedbirleri hakkında Kocaeli Müşîri Mehmed Akif, Hüdavendigar Sancağında İsmet Paşa, Muhassıl Kânî Bey ve Kadılara gönderilen 1255 Zilka'de sonları/1840 Ocak sonları tarihli Ferman, Bursa Şer'iyye Sicilleri, Bursa Müzesi, Defter c. 540'dan naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 660-671

[1395]B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 432; A. Akyıldız, *a.g.e.*, ss. 244-245

[1396]Bkz. Ş. Mardin, "a.g.m.", s. 48. Dilin bir ifade biçimi olarak yazının da din ile çok sıkı ilişkisi bulunur. Toplumlar inandıkları din ve kitabın yazı diline ayrı bir önem verirler. Din ile yazı arasındaki sıkı bağıntı, Osmanlı Devleti ve toplum hayatında da mevcuttu, hatta belki de pek çok yerden daha fazlaydı. Tanzimat, din dilinin çözülme sürecine girmesinde, yazı dilinde gerçekleştirdiği sadeleştirme ve yenileşme yoluyla etkili olmuştur. Bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, s. 421

[1397]Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 259. Niyazi Berkes, Doğu toplumlarının dillerine Latin alfabesinin uygulanması fikrini Avrupa'da ilk ortaya atan Volney'in, Tanzimat'ın genç kuşağının aydınları arasında çok moda olduğunu ve dolayısıyla sözkonusu aydınların ondan etkilenmiş olabileceklerini ifade etmektedir. Bkz. *a.e.*, a. yer

[1398]Namık Kemal, Latin harflerine karşı çıkarak Arap harflerinin kaldırılmasının, müslümanlığı kaldırılması demek olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. E. Z. Karal, "a.g.m.", s. 316

[1399]Bkz. Hıfzı Tevfik Gönensay–Nihad Sami Banarlı, *Başlangıçtan Tanzimata Kadar Türk Edebiyatı Tarihi*, Remzi Kit., İstanbul 1941, s. 308

[1400]Tanzimat'ta yazı dilinin değişimi hakkında bkz. Ragıb Özdem, "Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 859-931

[1401]İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Dergâh*, c. IX, Sayı: 105, Kasım 1998, s. 19

[1402]Çağdaş İslam düşüncesinde tarih telakkisi bağlamında Cevdet Paşa'nın tarih ve dil hakkındaki görüşleri için bkz. "A.m.", ss. 19-20

1403Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İÜEFY., İstanbul 1993, ss. 86-87

[1404]*A.e.*, ss. 87, 89

[1405]İ. Kara, "a.g.m.", s. 20

[1406]C. Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 1, s. 1

[1407]Bilginin avamileştirilmesi, ferdin bağımsızlığını değil, daha çok bilimsel gücü elinde tutan iktidara bağımlılığını sağlar. Bkz. K. Tuna, *a.g.e.*, s. 87

[1408]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 23-24

[1409]*A.e.*, c. 1, s. 67

[1410]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, ss. 180-181, 184; O. Koloğlu, "a.g.m.", s. 1647

[1411]"A.m.", ss. 1645-1648

[1412]"A.m.", s. 1647

[1413]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, ss. 78-79

[1414]D. D. Commins, *a.g.e.*, s. 41

[1415]Bkz. C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 21; Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı*, 1332, s. 85; Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, s. 48; B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 248

[1416]Bkz. O. Koloğlu, "a.g.m.", s. 1647

[1417]M. Türköne, *a.g.e.*, s. 52

[1418]A. Akyıldız, *a.g.e.*, s. 118. Bu konuda Cevdet Paşa'nın katkıları ve bir eseri için bkz. C. Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 206-207

[1419]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 23-24

[1420]*A.e.*, c. 1, s. 11

[1421]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 47-48, 82

[1422]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 23-24

[1423]*A.e.*, c. 1, s. 11

[1424]Bkz. İ. Kara, "a.g.m.", ss. 21-22

[1425]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 174

[1426]C. Paşa, *Ma'ruzat*, ss. 113-115

[1427]*A.e.*, s. 114; B. Lewis, *a.g.e.*, s. 332

[1428]*A.e.*, s. 332

[1429]*A.e.*, s. 333 vd.

[1430]W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998

[1431]O. Koloğlu, "a.g.m.", s. 1649

[1432]Şerif Mardin, "Şerif Mardin'le Söyleşi" (Söyleşiyi yapan: Cüneyt Ülsever), *Yeni Ufuk Gazetesi*, 16 Haziran 1997, Pazartesi, Yıl:1, Sayı: 2, s. 8

[1433]O. Koloğlu, "a.g.m.", s. 1646

[1434]Bkz. Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 194

[1435]E. Benveniste, *a.g.e.*, s. 164

[1436]Kavramlar için bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 77 (M. Reşid Paşa'nın sözleri içinde); R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 382-383 (M. Reşid Paşa'nın sözleri); Tanzimat Fermanı; 1840 tarihli Ceza Kanunnamesinin Maddeleri

[1437]Bkz. D. Shayegan, *a.g.e.*, s. 11

[1438]Bkz. Seyyid Nakib el-Attas, "İslamî Dünya Görüşü", *Yeni Şafak*, 26 Nisan 1996, s. 10

[1439]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 122

[1440]Y. Sarınay, *a.g.e.*, s. 36

[1441]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 125

[1442]A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 122

[1443]B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, ss. 199-200

[1444]Bkz. N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 248-249, 254 vd.

[1445]B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 99

[1445]Tanpınar'a göre Abdülmecid devrinde açık bir muhalefet hareketi vuku bulmamıştır. Kuleli Vak'ası istisna edilirse devlet idaresi hakkında yapılan tenkidlerin ve kamuoyundaki hoşnutsuzluğun hareket halinde açık bir ifadesine tesadüf edilmez. Bkz. A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s. 189

[1447]Bilal Eryılmaz'a göre bunun nedeni, bütün devlet yetkililerinin Padişah'ın şahsında toplanmış olması, Sultan'ın Halife sıfatıyla sahip olduğu dinî şahsiyeti ve Batı ülkelerinin aksine devlet karşısında özerkliği olan dinî cemaat örgütlerinin bulunmamasıdır. (B. Eryılmaz, Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, s. 241) Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Ulema'nın, devlete karşı denetleme mekanizması oluşturması, Osmanlı'da bir muhalefetten söz edilmesini haklı gösterecek boyutlara ulaşmıştır. Bunun ötesinde

Osmanlı Devleti'nde açık örgütlü-kurumlaşmış bir muhalefet hareketinin bulunmayışı ya da çok sınırlı kalmasının önemli nedenleri olarak devletin güçlü olmasını ve dolayısıyla toplumuyla problemlerinin olmamasını, bundan dolayı da mezkur manada bir muhalefete girişilmemesini ve de muhalefetin meşruiyeti meselesini kabul edebiliriz. Özellikle muhalefetin meşruiyeti konusu, devletin varlığı ve devamının sağlanmasında dayandığı meşruiyet kadar önemlidir. Temelde İslam hukukunun kabul edildiği Osmanlı Devleti'nde, nasıl devlet temelde meşruiyetini dinden ve dinî faktörlerden alıyorsa, muhalefetin de aynı sınırlar içinde meşruiyetini temelde dinden alması gerekir. Yani İslam'da muhalefet, meşrûiyetini, Şer'î delillere dayanmak suretiyle kazanır. Bu yüzden muhalefet de muhalefetini yaparken, İslam'ı mevcut yönetimden daha iyi gerçekleştireceği iddiasıyla ortaya çıktığında meşruiyet elde eder. (Bkz. Abdulhâlık Mustafa Nevin, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, s. 24). Osmanlılarda devletin güçlü olduğu dönemlerde mezkur mânâda muhalefetin olmaması, muhalefette dinî meşrûlaştırımdan onay alamamak gibi bir düşünceden kaynalanabilir.

[1448]Dinî ikaz, itiraz ve protestonun, dinî grup ve cemaatler bağlamında sosyolojik anlam ve yorumları hakkında bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 204-258; Ü. Günay, *Din sosyolojisi Dersleri*, ss. 221-237; a.y., *Din Sosyolojisi*, ss. 269-285

[1449]Bkz. A. M. Nevin, *a.g.e.*, ss. 54-61. Bu çerçevede İslam toplumunda devlete itaat-meşrûiyet ilişkisi hakkında bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, *çev. Fatih Taşar*, Rey Yay., İstanbul 1992, ss. 141-176. Aynı çerçevede İslamî bağlamda devlet-muhalefet ilişkisi hakkında bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963 ss. 142-153

[1450]*A.e.*, s. 60

[1451]Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEBY., İstanbul 1990

[1452]Bkz. Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990

[1453]A. M. Nevin, *a.g.e.*, s. 59. İslam siyaset dilinde fitne kavramı için bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, s. 148

[1454]Bkz. Erik Jan Zürcher, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, Çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 29

[1455]C. Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 132, 139

[1456]*A.e.*, c.1, ss. 101-113

[1457]*A.e.*, c.1, s. 111

[1458]Bkz. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Yayımlanmamış Doktora Doktora Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, ss. 211, 366; Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, Sayı: 58, 1956, ss. 267, 278

[1459]P. L.Berger-B. Berger-H. Kellner, *a.g.e.*, ss. 179, 176; M. Turhan, Kültür Değişmeleri, s. 117

[1460]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 23-24

[1461]H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", s. 638; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 75-76

[1462]C. Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 23-24; A. Şeref, "İlâve-i Nâşir", s. 193

[1463]Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 82

[1464]D. M. Ali Paşa'nın Medrese öğrencilerini M. Reşid Paşa aleyhine tahrik etmesi (suhte-softa) olayı hakkında bkz. C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 65-66; c. 1, ss. 17, 37-38; Bayram Kodaman-Ahmet Turan Alkan, "a.g.m.), s. 6

[1465]Evâil-i Receb 1258/1842 Ağustos Ortaları tarihli Ferman için bkz. Başvekâlet Arşivi, Mühimme Defterleri, No: 255'den naklen H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 687-690

[1466]"A.m.", ss. 638-639

[1467]H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", s. 615; a.y., "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", s. 635

[1468]27 Safer 1257/20 Nisan 1841 tarihli belge için bkz. Başvekalet Arşivi, Bâb-i Âsâfî Defterleri, No. 370, S. 53'den naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 682-684

[1469]Bkz. "a.m.", ss. 635-636

[1470]Bkz. A. Lütfî, *Târîh-i Lûtfî*, c. 6, s. 112

[1471]Bkz. A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 398; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 210; R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 408-409 vd.

[1472]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 723

[1473]Bkz. M. Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", ss. 216-219; H. İnalcık, "a.g.m.", s. 632 vd.

[1474]Alan Palmer, *a.g.e.*, s. 126

[1475]Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 86-87

[1476]İsyan hakkında bkz. H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 640-646

[1477]R. Kaynar, *a.g.e.*, ss. 408-409

[1478]E. Z. Karal, *a.g.e.*, s. 210

[1479]Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 69-70

[1480]Lütfî, Târîh'inde Van'ın muhalefetini "ni'met-i adaleti takdirden gafil olarak karşı çıktıklarından...." ifadesini kullanarak izah etmektedir. Bkz. A. Lütfî, *Târîh-i Lütfî*, c. 8, ss. 30-31

[1481]Bkz. Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın Uygulanmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, s. 297

[1482]A. Şeref, "a.g.m.", ss. 489-492, 506-507

[1483]İ. Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, ss. 48-49

[1484]Reşid Paşa'nın adamlarından biri Cevdet Paşa'ya 'ya bizim tarafa gel ya öte tarafa git. İki bayraktan birine yazıl. Zira buraya gelip gittiğin için hey'et-i hâzıra senden emîn olamaz. Yarın biz meydana çıkarsak, birinci işimiz seni ezmektir.' dediğinde Cevdet Paşa, cevaben şöyle demiştir: 'Ben dâiyân-i devletdenim ve küçük rütbede bir âdemim (o zaman Efendi'dir) Vükelanın ihtilafına karışmak bana yakışmaz. Ben herkesle barışığım ve behemehal bir bayrak altına girmek lazım gelirse Bayezid Meydanında bir bayrak açıp yalnızca altında otururum.' (C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, s. 62)

[1485]B. Kodaman-A.T.Alkan, "a.g.m.", s. 6; C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 65-66

[1486]*A.e.*, a. yer

[1487]B. Kodaman-A.T.Alkan, "a.g.m.", s. 6

[1488]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 4, ss. 65-66

[1489]*A.e.*, c. 1, ss. 37-38

[1490]C. Paşa, Tezakir, c. 4, ss. 65-66

[1491]*A.e.*, c. 4, s. 66

[1492]E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri* (1856-1861), s. 95

[1493]Başvekalet Arşivi, Bâb–ı Âsâfî Defterleri, No. 370, 20 Safer 1257 tarihli yazıdan naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 680-681

[1494]M. Çadırcı, "a.g.m.", ss. 298-299

[1495]Mekke Olayı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 101-152. Olayın bir yorumu için bkz. Bernard Lewis, "The Tanzimat and Social Equality", ss. 52-54; Ehud R Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti (1840-1890)*, Çev. Y. Hakan Erdem, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994, ss. 110-114

1496Cevdet Paşa, Ferik Râşid Paşa'nın tahkikatı sonucunda bu mektubun harfiyyen Mekke Emiri Abdülmuttalib Efendi tarafından tertip ettirildiğini söylemektedir. Bkz. C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 103

[1497]*A.e.*, c. 1, ss. 102-103, 111 vd.

[1498]*A.e.*, c. 1, ss. 101-103

[1499]*A.e.*, c. 1, ss. 132, 139

[1500]*A.e.*, c. 1, s. 103

[1501]*A.e.*, c. 1, ss. 111-112

[1502]E. R Toledano, *a.g.e*, s. 112

[1503]*A.e.*, c. 1, ss. 104-105

[1504]*A.e.*, c. 1, ss. 112-116

[1505]Bkz. *A.e.*, c. 1, ss. 101-126

[1506]*A.e.*, c. 1, ss. 136-138

[1507]A. C. Eren, "Tanzimat", MEBİA., s. 721

[1508]R. H. Davison, "19. Yüzyılda Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", s. 77; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 47-48

[1509]B. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, s. 126; R. H. Davison, "a.g.m.", ss. 72-74 vd.

[1510]Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940

[1511]S. Seyfi Öğün, "Uçucu Kimliklerimiz", *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1995, s. 53

[1512]Bu noktada M. Reşid'nın Paşa, "...Biz medeniyetsiz hiç bir şey olamayız. O medeniyet de sadece Avrupa'dan bize gelir..."sözünü hatırlayabiliriz. Bkz. Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (Bildiriler), 13-14 Mart 1985*, TTKY., Ankara 1987, s. 73; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 124

[1513]N. Berkes, *a.g.e.*, s. 265

[1514]Salâhi R. Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayr-i Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 346-347

[1515]İ. Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, s. 29

[1516]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 10, 19, 20 vd.; E.Z.Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 173-174

[1517]Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 108-109

[1518]Bkz. M. Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", ss. 216-219; H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 298-299

[1519]Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre 1271'de Bursa'da her şeyi yerle bir eden bir deprem olmuş, fakat devlet ancak on gün sonra haber almıştır. Halbuki İngilizler Bursa halkına yardım için hemen iki gemi ekmek ile bir hayli akçe göndermişler. Bkz. C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 35

[1520]B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 126 vd.

[1521]A. Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 62

[1522]Cemil Meriç'e göre "Tanzimat'tan önce bir insan hammadde ambarı olan Anadolu, Tanzimat'tan sonra Saraydan büsbütün koptu. Anadolu kendi karanlık gecesinde kendinden utanan insanların vatanı oldu. Aydınla halk arasındaki uçurum tarihin hiç bir çağında hiç bir yerde bu kadar korkunç olmamıştır." (C. Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, s. 142)

[1523]Hûricihan İslamoğlu-İnan, *a.g.e.*, s. 41

[1524]A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBİA.*, s. 721

[1525]A. Şeref, *a.g.e.*, s. 59

[1526]H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", s. 641

[1527]Bkz. İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 82

[1528]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 624; B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 128

[1529]A. C. Eren, "a.g.m.", s. 723

[1530]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 114; İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s. 82

[1531]İ. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *TCTA.*, , c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 1000; Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", Çev. Ahmet Günlük, *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 1005

[1532]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 114

[1533]Bkz. H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 640-646

[1534]Bkz. "a.m.", ss. 646-648

[1535]Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 185-188

[1536]S. Shaw, "a.g.m.", s. 1005

[1537]Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi*, 14. bs., İnkılâp Kit., İstanbul 1990, s. 14

[1538]C. Paşa, Tezakir, c. 1, s. 89; A. C. Eren, "Tanzimat", *MEBTA.*, s. 408

[1539]Z. F. Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", s. 626

[1540]1540A. C. Eren, "a.g.m.", s. 398

[1541]C. Paşa, *Tezâkir*, c. 2, s. 4

[1542]H. İnalcık, "a.g.m.", s. 624

[1543]Bkz. "a.m.", s. 624

[1544]"A.m.", s. 645

[1545]"A.m.", s. 649

[1546]Meselâ Tanzimat Hareketi'nin başarılı olamaması, camilerde hocaların açıkça hükümeti eleştirmelerine neden olmuştu. Bkz. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, s. 95

[1547]Ahlakın yöneten ve yönetilenlerle ilişkisinin önemi yadsınamaz. Bir inanç ve düşünce sistemi ve pratik bir olgu olarak ahlak, toplumlar için vazgeçilmez bir olgudur. Sağlıklı toplum ve sağlıklı devletin gerçekleşmesi, iyi ahlakla mümkündür. Ahlak-fert ve ahlak-toplum ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yay., İstanbul 1995; Kınalızâde Alî Efendi, *Ahlâk, Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty.

[1548]Bkz. H. İnalcık, "a.g.m.", ss. 624, 640-649

[1549]Bkz. H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt–i Hümâyûnu", s. 615

[1550]Bkz. "a.m", s. 622

[1551]A. Altındal, *a.g.e.*, s. 99

[1552]Bkz. Başvekalet Arşivi, Bâb-ı Asâfî Defterleri, No: 370, s. 38'den naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 680-681; Başvekalet Arşivi, Aynı Defter, s. 57'den naklen "a.m.", ss. 684-685

[1553]Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, ss. 243-246 vd.

1554 Nur Vergin, "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", *İstanbul Ü. İktisat F. Mecmuası*, c. 37, 1979 İstanbul, s. 101 vd.

[1555]Bkz. C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, ss. 101-113, 133-138; 20 Safer 1257 tarihli belge, Bâb-ı Asâfî Defterleri, No: 370, s. 38'den naklen H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", ss. 680-681; Başvekalet Arşivi, Aynı Defter, s. 53'den naklen "a.m.", ss. 682-683 Rifâ'a Râfi'. Fransa'da kral için yapılan isyan girişimlerini fitne ve fesat olarak adlandırır. Bkz. R. T. Tahtavî, *Paris Gözlemleri, Haz. Cemil Çiftçi*, Ses Yay., İstanbul 1992, ss. 253-257, 265 vd.

[1556]Bkz. C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, s. 11; c. 4, ss. 23-24; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 47-48; A. Şeref, "a.g.m.", s. 193

[1557]Engelhardt, *a.g.e.*, s. 82

SONUÇ

daha başından mutlaka eksikliklerinin bulunduğunu itiraf ettiğimiz araştırmamızdan önemli sonuçlar elde ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu sonuçları çalışmamızın konu sıralamasını da gözönünde bulundurarak ortaya koymamız mümkündür:

Öncelikle belirtebiliriz ki çalışmamızın da ortaya koyduğu gibi Türkiye'de genelde sosyal bilimler, özelde ise din sosyolojisi çalışmalarında tarihimize başvurulması bir zorunluluk olarak kendini göstermektedir. Bu durumda tarihî çalışmaların günümüz Türkiye'sinin toplum yapısını, sosyolojik özelliklerini, din-toplum ve din-devlet ilişkilerini vb. anlamamıza büyük katkıda bulunacağı açıktır.

Araştırma göstermiştir ki Tanzimat örneğinde olduğu gibi bir sosyal, siyasî, kültürel vb. hareket veya olayın gerçekleşmesi ve rengi, biçimi ve niteliğinin oluşmasında, o hareket veya olayda baş aktörlük yapan kimselerin, yani büyük adam rolündeki insanların inanç, düşünce, bilinç, tutum ve davranışları etkili olmaktadır. Bu demektir ki bir hareket veya olayı incelerken o hareket veya olayın önde gelenlerinin psikolojisini ve onların, oluşmasında etkili oldukları hareket veya olayın psikolojisini gözardı etmemek gerekmektedir. Nitekim Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini ele

alırken biz Tanzimat Hareketi'nden yola çıkıp, psikoloji ve sosyal psikolojinin verilerinden de faydalanarak Tanzimat Hareketi'nin psikolojisini anlamaya çalıştık. Bu çabamız sonucu elde ettiğimiz bulguların Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisi olgusunu anlamamıza katkıda bulunduğunu gördük. Türkiye'nin kültür tarihinde devamlılığın bozulmasında önemli bir yeri olan ve Türkiye'de farklı bir siyasî kültürün oluşumuna zemin hazırlamış bulunan Tanzimat'ın şekillenmesi, muhtevasının ve yönününün belirginleşmesi gibi hususlarda Hareket'in ve tabiatiyle Hareket'e damgasını vuran seçkinlerin veya yaratıcı azınlığın psikolojileri gerçekten de etkili olmuştur. Biz de buradan hareketle, Tanzimat Dönemi'nde davranış değişmesi içerisine giren Osmanlı Devleti'nin yeni davranışlarının altında yatan sebepleri, şibih-laikliğin ortaya çıkmasında bu davranış değişmesinin etkilerini psikolojik bakışaçısından faydalanarak anlamaya gayret ettik.

Araştırmanın önemli sonuçlarından biri de, geleneksel otoritenin, geleneksel toplumsal düzenin, modernize olması ve modern rasyonel-legal otoriteye dönüşmesinde bürokratik merkeziyetçi anlayış ve yapılanmanın mühim bir yerinin olduğu biçimindedir. Nitekim Tanzimat Dönemi örneğinde bunu görebilmekteyiz. Tanzimatlı yıllarda Tanzimat Devleti'nin oluşturduğu bürokratik merkeziyetçi yapı, şibih-laik devletin oluşumunda etkili olmuş ve şibih-laik devlet de Türkiye'de modern laik devletin temellerinin oluşmasında pay sahibi olmuştur. Siyasî hayatın merkezî temasını bürokratik siyasî sistemin meydana getirilmesi ve işlemesi olayının oluşturduğu Tanzimat Dönemi'nde yapılan bürokratik reformlar, Batı'yı taklit çizgisinde rasyonel-yasal bürokrasinin oluşumunu sağlamaya yönelik adımların atılmasına vesile olmuştur. Bilindiği üzere bürokratik iktidarın önemli vasıflarındandan biri uzmanlaşmadır. Bürokrasi, düzenlemelerini yapabilmek için uzmanlaşmaya ihtiyaç duyar. Geleneksellikten modernliğe geçişte uzmanlaşma önemli bir rol oynar. Uzmanlaşma yapısal-işlevsel farklılaşmayı beraberinde getirir. Uzmanlaşma ve yapısal-fonksiyonel farklılaşma, Tanzimat örneğinde olduğu gibi dinin, din adamlarının, Ulema'nın, dinî zümre, teşkilat, grup veya cemaatlerin işlev, etki ve görev alanlarının daralmasını sağlayabilir. Bu ise devletin laikleşmesiyle ilgili bir durumdur. Nite-

kim Tanzimat Hareketi'nin bürokratik merkeziyetçi temelde gerçekleştirdiği "tanzimler" veya reorganizasyonlar, devlet idaresinde uzmanlaşma ve yapısal-fonksiyonel farklılaşmaya neden olmuş, sözkonusu uzmanlaşma ve farklılaşma ise dinin ve dinî büyük adamların devlet içinde etki ve güçlerinin azalmasını, geri plana itilmesini, devletin dinî meşrûlaştırımında bir gevşeme ve bunalım oluşmasını beraberinde getirmiştir. Bu, devletin dünyevî meşrûiyet kaynaklarıyla meşrûlaştırımını sağlaması demek olmasa da buna zemin hazırlaması demektir. Tanzimat Dönemi'nde gerçekleşen siyâsî, sosyal, kültürel vb. uzmanlaşma ve yapısal-fonksiyonel farklılaşma, Osmanlı Devleti'nin yerel ilişki ve etkileşim bağlamlarından çıkarılmasının, Weberci anlamda rasyonel-legal bürokrasi ve otoritenin oluşmasının, Batı ile entegrasyona sokulmasının temellerini atmıştır. Şibih-laik devlet de aynı çerçevede kendini göstermiştir. Elbette Tanzimat Dönemi'nde devlet hâlâ meşrûiyetini temelde dinden sağlamıştır. Fakat bu artık eskisi gibi de net değildir; Batılı devletlerin bakış açısı gibi dinî meşrûlaştırımın karşısında başka meşrûiyet kaynakları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durumda diyebiliriz ki din-devlet ilişkisi, Klasik Osmanlı boyunca "din ü devlet" formülüyle ikilemsiz olarak gerçekleşmişken Tanzimat'la birlikte "Din" ve "devlet" formülüyle kendini göstermiş ve Osmanlı Devleti laikimsi bir görüntüye bürünerek meşrûiyetini temelde dinden almayan devlete giden yola kapı aralamıştır.

Hilâfet-saltanat devleti olarak Osmanlı Devleti'nde Ulema'nın konumu ve statüsü de araştırmamızın önemli konuları arasında yer almaktadır. Araştırmamız göstermiştir ki Tanzimat Dönemi Uleması, Klasik Dönemde olduğu gibi devletin dışında ve devletten bağımsız değil, devletin içinde yer alan bir sınıf, örgüt veya gruptur. Üzerinde çalıştığımız zaman dilimi itibariyle bunun en açık göstergesi, başta Şeyhülislamlar olmak üzere hemen hemen bütün İlmiyye Teşkilatı'nın Tanzimat Devleti'nin yanında yer alması ve reformlara destek olmasıdır. Araştırmamız boyunca sık sık vurguladığımız gibi yönetici seçkin bir sınıf olarak Ulema, Tanzimat düzenlemelerine bilfiil iştirak etmiştir. Üstelik de Ulema'nın bizzat desteklediği bu reformlar büyük ölçüde kendilerinin varlık nedeni olan dinin ve kendilerinin, devlet katında güç-

süzleşip işlevsizleşmesini ve devlet içinde laik bir siyasetin temellerinin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Ulema'nın devlete bağlı bir siyasî sınıf olmasının bir başka göstergesi, Devlet'in genel bozulması ve gerilemesine paralel olarak Ulema'nın da bozulup gerilemesi, aynı zamanda devletin ve Tanzimatçı bürokrat aydınların Kalemiyye merkezli reform çabalarının içinde İlmiyye'nin reformasyonunun gündeme alınmaması ve İlmiyye'nin de kendi içinde ciddî reform çabalarına giriş(e)memesi olayıdır.

Ulema'nın reformlara verdiği destek bağlamında belirtelim ki araştırmamızın önemli sonuçlarından biri de dinî meşrûlaştırımın, dinin ve din seçkinlerinin aleyhine bir süreci başlatsa bile devletin toplumsal meşrûiyet elde etmesi ve reformların toplum katında haklılaştırılmasında çok önemli bir faktör olmasıdır. Nitekim Osmanlı Devleti, Tanzimat reformlarını gerçekleştirirken, Gülhâne Hattı'nın dilinden uygulama biçimlerine kadar hemen her alanda dinî meşrûlaştırıma ve dinî meşrûlaştırıcılar olarak Ulema'ya başvurmayı ihmal etmemiştir. Dinî meşrûlaştırımda kuşkusuz başta Şeyhülislamlar olmak üzere İlmiyye örgütü mensupları etkin roller üstlenmişlerdir.

Tam bu noktada vurgulamalıyız ki Tanzimatlı yıllarda, toplum katında büyük itibarı olan, toplumun dinî önderliğini yürüten siyasî aktörler olarak Ulema, dinî meşrûlaştırımda gösterdiği etkinliğin de ortaya koyduğu gibi toplumsal değişmeyi engelleyici değil, tersine toplumsal değişmeyi takviye edici sosyal aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmanın da açıkça ortaya koyduğu gibi İlmiye teşkilatı Tanzimat Dönemi reformlarında aktif olarak yer almış ve Türkiye'nin modernizasyonuna katkıda bulunmuştur. Bu demektir ki Ulemâ, toplumsal değişim karşısında nötr bir konumda veya toplumsal değişmeyi engelleyici bir pozisyonda bulunmamıştır.

Araştırma göstermiştir ki genelde toplumun elit tabakası, özelde ise yönetici seçkinler, toplumların değişiminde etkili aktörler olmaktadırlar. Bu önerme, Osmanlı Toplumu için çok daha doğru gibi görünmektedir. Tanzimatlı yıllarda yapılan yenilik ve modernizasyon çabalarında ve bu çerçevede kendini gösteren siyasî, sosyal, kültürel, tarihî vb. değişimde de Halife-sultan, Ulema, Bürokrat aydınlar, Ordu seçkinleri ve diğer elitlerin önemli

rolleri olmuştur. Başlangıçta siyasî elitlerin topluma empoze ederek gerçekleştirmeye çalıştıkları değişimler, zaman içinde yukarıdan aşağıya süzülerek halk katmanlarının zihniyetlerine etki etmiş ve toplumun zihniyetinin değişiminde âmil olmuştur.

Araştırmanın bir sonucu olarak ifade edebiliriz ki Osmanlı Devleti'nin Batı'yla akkültüratif ilişkilerinin önemli bir merhalesini teşkil eden ve dolayısıyla batılılaşmacı yönünden ötürü sosyoloji ve din sosyolojisinin Türkiye'de bir bilim olarak ortaya çıkmasına da zemin hazırlayan Tanzimat, geleneksel Osmanlı paradigmasının temellerinin sarsılmasına yol açarak Devlet'in laikleşmesine kapı aralamıştır. Bu, o dönemde çökmekte olan Osmanlı Devleti için önemli olduğu kadar Türkiye Cumhuriyeti için de önemlidir. Tanzimat'ı Tanzimat yapan, geleneksel Osmanlı Devleti'yle modern Türkiye Cumhuriyeti arasında köprü olmasıdır. Burada köprünün en önemli ayağı, daha doğrusu çimentosu, Tanzimat'ın attığı laiklik tohumlarıdır. Bu tohumların işaretlerini; devletin ordu, eğitim, hukuk, iktisat, maliye, idare gibi hemen hemen bütün alanlarında görmek mümkündür. Yaptığımız araştırmada biz de bu durumu ortaya koymaya çalıştık.

Araştırmada Tanzimat'ın getirdiği bu yeni durumdan dolayı Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti, şibih-laik devlet olarak nitelemiştir. Baştan bir varsayım olarak ortaya koyduğumuz şibih-laikliğin, araştırmamız sonucunda gerçekliğini gördüğümüzü söyleyebiliriz. Hatırlaamak gerekir ki şibih-laiklik bir yarı-laiklik veya nim-teokrasi değildir. Şibih-laiklik, laikimsi, laikliğe benzer, ama laiklik değildir. Ancak Tanzimat olgusunun da gösterdiği gibi şibih-laik devlet, laik devlete zemin hazırlayabilir; Tanzimat Dönemi'nde din-devlet ilişkisiyle kendini gösteren şibih-laiklik olgusu, laik Türkiye cumhuriyeti devletinin doğuş zeminini oluşturmuştur.

Tanzimat olgusu ve Tanzimat zihniyeti, Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde, Islahat Fermanı ve Hareketi'nin, Yeni Osmanlılar'ın düşünüşünün, Abdülhamid yönetiminin, Birinci ve İkinci Meşrûtiyetlerin, İslamcılık ve milliyetçiliğin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Tanzimat'la başlayan ve sözkonusu hareket ve olaylarla devam eden süreç, Laik Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşunda önemli bir paya sahiptir.

Tanzimat Dönemi din-devlet ilişkisini incelemeye gayret ettiğimiz bu çalışmada, şibih-laik devlet çerçevesinde din-devlet-toplum ilişkisini ele alırken işaret etmemiz gereken önemli hususlardan biri de, Osmanlı toplumunun sekülerlik ve sekülarizasyonla ilişkisi konusudur.

Kalemiyye ve diğer devlet adamlarının değişimde baş aktörlüğü ellerine aldığı görülen Tanzimat Dönemi'nde doğal olarak değişim, öncelikle devlet katında kendini göstermiştir. Bilindiği gibi çoğu kez devlet katında meydana gelen değişim, devlet örgütünün kapsam alanı dışına çıkmakta gecikmez. Yeni bir seçkin sınıfın oluşumuna, seçkinler kültürü ve halk kültürü gibi bir ikilemin varlığına şahit olduğumuz Tanzimat Dönemi'nde de durum bundan farklı olmamıştır. Siyasî seçkinler tarafından yapılarak üstten halka empoze edilen reformlar, başka bir ifadeyle devlet empozeli değişim, yukarıdan aşağıya süzülerek inmiş, zaman içinde toplumda etkisini göstermiş, toplum içinde yayılarak zamanla zihniyetlerin değişmesinde etkin bir rol ifa etmiştir. Diyebiliriz ki bugün gelinen noktada devlet anlayışı ve toplum zihniyetinin oluşumunda Tanzimat'ın büyük payı olmuştur. Zihniyet oluşumu da esasen uzunca bir süre üst katlarda belirlenen fikirlerin derece derece alt katlara sızma ve yayılmalarının bir tarihî sürecini verir.

Batı ile girdikleri akkültüratif ilişkiler sonucu Batı kültüründen hareketle devlete biçim vermeye çalışan ve şibih-laik devlet kuran Tanzimat yöneticileri, gerek reformları halka empoze etme yoluyla, gerekse fikir ve davranışlarıyla toplumun İstanbul'dan başlayarak değişmesinde etkili olmuşlardır. Denilebilir ki Tanzimat, sadece yeni bir devletin temellerini atmakla kalmamış, yeni bir toplum biçiminin temellerini de atmıştır. Devletin toplumla yakın ilişki ve etkileşimi düşünüldüğünde, başka bir sonuç beklemek de mümkün görünmemektedir.

Tanzimat'ın şibih-laik devlet yapılanmasının en önemli sonuçlarından biri; bizce bu yapılanmanın, toplum zihniyetinin değişmesini ve toplumda, toplumsal ilişkilerde, gündelik hayatta etkili bir dünyevîleşmeyi beraberinde getirmesidir. Bugün gelinen noktada; özelde Türkiye'de, genelde ise Osmanlı coğrafyasında yaşayan toplumların -Batı toplumlarındaki kadar olmasa da-sekülarizasyon sürecine girmeleri, Tanzimat'la olmuştur.

Tanzimat'la birlikte Geleneksel Osmanlı toplumundan farklılaşmaya başlayan Tanzimat Osmanlısının toplumu, dinî duyguları başlangıçta güçlü olmasına rağmen zamanla dinî yönleri itibarıyla önceki zamanlara nispetle zayıflamıştır. İslam dünyasında dünyevîleşme egemen hale gelmese de geleneksel zamanlara oranla önemli bir sekülerleşmeden söz etmek mümkündür.

Şunu da ifade etmeliyiz ki Tanzimat'la birlikte Osmanlı Türkiye'sinde kendini göstermeye ve gittikçe etkisini arttırmaya başlayan sekülarite, toplum tabanında dini çok gerilere atacak veya etkisiz hale getirecek güç ve niteliğe erişmemiştir. Devlet katında laikliğin geldiği düzeye, toplum katında sekülerliğin eriştiğini söylemek güçtür. Hatta bugün gelinen noktada sekülerleşme teorilerinin iddialarının aksine genel olarak dünyada toplum katlarında dinin yükselişe geçtiği gözlenmeye ve vurgulanmaya başlanmıştır.

Fakat sonuç itibariyle Tanzimat'ın şibih-laik siyasî kültürünün ve Batılılaşma çabalarının, toplumun belli düzeylerinde seküler dünya görüşünün yerleşmesini sağladığını ifade edebiliriz. Sekülarizyon, toplumsal ilişkilerde, gündelik hayatta dinin belirleyiciliğini azaltmış, dinî meşrûlaştırım olgusunu geri plana itmiş ve devlet-toplum ilişkilerinde dinî meşrûlaştırımın belirleyici özelliğinin ortadan kalkmasında etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

KUR'AN-I KERİM

İNCİL

ABADAN, Yavuz, *Tanzimat Fermanının Tahlili,* (Tanzimatın yüzüncü yıldönümü münasebetiyle neşredilen kitaptan alınmış ayrı baskı), Maarif Matbaası, İstanbul 1940

ABDURRAHMAN Şeref, *Tarih Musahabeleri,* KBY., Ankara 1985

———, "İlâve-i Nâşir", *Târîh-i Lûtfî,* c.8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, ss. 192-573

———, *Târîh-i Devlet-i Osmâniye* (Mekâtib-i Ali'ye Mahsus), Karabet Mat., byy., ty.

ABDURRÂZIK, Ali, "el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm", *Dirâseh ve Vesâikun biKalemi Muhammed Ammâra,* 1. bs., el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât ve'n-Neşr, Beyrut 1972 (Türkçesi: *İslamda İktidarın Temelleri,* Çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995)

ABDÜLAZİZ Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, İnsanlar, İnançlar, Eğlence, Dil, Haz. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1995

———, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Toplum Hayatı*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1995

ABEL, Olivier, "Laiklik Ne Demektir?", Çev. Haldun Bayrı, Defter, Sayı:13, Nisan-Haziran 1990, ss. 57-66

———, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 27-40

ABRAMS, Philip, *Historical Sociology*, Cornell University Press, New York 1989

ADAMS, James Luther-MİKELSON, Thomas, "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief: Mircea Eliade, c. 8, Macmillan Publishing Company, New York 1987, ss. 499-509

ADORNO, Theodor-GOLDMANN, Lucien, "Betimleme, Anlama ve Açıklama", *Defter*, Sayı: 14, Temmuz-Kasım 1990, ss. 38-52

AHMED Lütfî, *Târîh-i Lûtfî*, c.1, Matbaa-i Amire, İstanbul 1290

———, *Târîh-i Lûtfî*, c. 2, Matbaa-i Amire, İstanbul 1291

———, *Târîh-i Lûtfî*, c. 3, Matbaa-i Amire, İstanbul 1292

———, *Târîh-i Lûtfî*, c. 4, Matbaa-i Amire, İstanbul ty.

———, *Târîh-i Lûtfî*, c. 5, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302

———, *Târîh-i Lûtfî*, c. 6, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302

———, *Târîh-i Lûtfî*, c. 8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328

AHMED Lütfi, *Osmanlı Adâlet Düzeni*, Marifet Yay., İstanbul 1997

AHMED Midhad, *Üss-i İnkılâb*, c. 1, Takvimhâne–i Amire, İstanbul 1294

AHMET Rasim, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, Kostantiniyye 1328-1330

AKBAYAR, Nuri, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfusu", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1238-1246

AKÇURA, Yüsuf, "Üç Tarz-ı Siyaset", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 31, Kasım-Aralık 1994, ss. 9-18

———————, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX Asırlarda)*, 3. bs., TTKY., Ankara 1988

AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi (1243-1453)*, c. 1, Cem Yay., İstanbul 1995

———, "Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş Devrinde Esas Düzen", *Tarih Araştırmaları Enstitüsü Tarih Araştırmaları Dergisi*, AÜDTCF Yay., c. III, Sayı: 4-5, Ankara 1965, ss. 139–156

AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1. Kitap: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnâmeleri, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990

———, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 4. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri, I. Kısım, Merkezî ve Umumî Kanunnameler,* Fey Vakfı Yay., İstanbul 1992

———, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 4. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri, II. Kısım, Eyâlet Kanunnameleri (I),* Fey Vakfı Yay., İstanbul 1992

———, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 4. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri, II. Kısım, Eyâlet Kânunnâmeleri (II),* Fey Vakfı Yay., İstanbul 1993

———, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 7/I. Kitap: Kanûnî Devri Kânunnâmeleri (IV), 7/II. Kısım, III. Selim Devri Kânunnâmeleri,* Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1994

———, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, 2. bs., Timaş Yay., İstanbul 1982

———, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, Dicle Ü. Hukuk F. Yay., Diyarbakır 1986

AKIN, İlhan F., *Türk Devrim Tarihi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1983

AKSAN, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 2. bs., AÜDTCF Yay., Ankara 1978

AKSOY, Bülent, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musıki ve Batılılaşma", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1212-1227

AKŞİT, Bahattin, *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*, Turhan Kit., Ankara 1985

AKİF Paşa, *Tabsıra*, İstanbul ty.

AKTAŞ, Ümit, "Tarihin Anlamı ve Modernizm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 9, Kış 1995, ss. 92-102

AKYILDIZ, Ali, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatı'nda Reform (1836-1856)*, Eren Yay., İstanbul 1993

AKYÜZ, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul 1991

ALİ HAYDAR, Hacı Emin Efendi-Zâde, *Şerh-i Cedîd liKânuni'l-Arazî*, İstanbul 1321

ALİ Süavî, *Âlî Paşa'nın Siyâseti*, Kitabhâne-i İslâm u Askerî-yi Tüccarzâde İbrahim Hilmi, İstanbul 1325

ALKAN, Türker, *Siyasal Toplumsallaşma*, KBY., Ankara 1979

ALTINDAL, Aytunç, *Türkiye'de Kadın*, 5. bs., Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 1991

AMİN, Samir, *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993

AMMARA, Muhammed, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, Çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, Endülüs yay., İstanbul 1991

AND, Metin, "Tanzimat ve Meşrutiyet Tiyatrosu", *TCTA.*, c. 6, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1608-1622

ANIT, Zeki "Türk Toplumu Karşısında Türk Sosyolojisinin Tutumu", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 76-83

ANTEL, S. Celal, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940

APPELBAUM, Richard A., *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara ty.

ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul 1994

ARI, M. Salih, *Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, Beyan Yay., İstanbul 1996

ARIKAN, Gülay, "Osmanlılarda Tanzimat Döneminde Kadınlarla İlgili Gelişmeler", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTKY, Ankara 1994, ss. 323-329

ARİSTOTELES, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 3. bs., Remzi Kit., İstanbul 1990

ARKOUN, Muhammed, "İslam'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 15-26

ARNOLD, T. W., "Halife", *MEBİA.*, c. 5/1, İstanbul 1993, ss. 148-155

ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1989

ARSAL, Sadri Maksûdî, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 59-95

ARSEL, İlhan, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına (Şeriat Devletinden Layik Cumhuriyet'e)*, Ankara Ü. Hukuk F. Yay., Ankara 1975

ARSLAN Ahmet, *İbn-i Haldun*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997

———, "İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 121-134

———, "Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu (İzmir 6-7 Kasım 1989 Bildirileri)*, Ege Ü. Edebiyat F. Yay., İzmir 1992, ss. 15-31

ARSLANTÜRK, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1995

———, "Tanrı'nın Dönüşü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 1997, ss. 111-132

———, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997

———, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998

———, "Nasıl Bir Sosyolog", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 84-86

ATEŞ, Toktamış, *Siyasal Tarih, I, (Ortaçağdan Ondokuzuncu yüzyılın Sonlarına Dek)*, İstanbul Ü. İktisat Fak. Yay., İstanbul 1989

———, *"Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*, 6. bs., Ümit Yay., Ankara 1994

ATIYYETULLAH, Ahmed, *el-Kâmûsu'l-İslâmî*, c. 2, Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, Kahire 1966

ATTAS, S. Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 1995

el-ATTAS, Seyyid Nakib, "İslamî Dünya Görüşü", *Yeni Şafak*, 26 Nisan 1996, (Düşünce Günlüğü), s. 10

el-ATTAS, M. Nakib, *İslâm ve Laisizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994

AYAS, M. Rami, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı*, Sosyolojik Bir Yaklaşım, Akademi Kitabevi, İzmir 1994

AYDIN, Mehmet, "Tanzimatla Aranan Hüviyet", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994

———, "Din Fenomeni", *Din Fenomeni*, Der. Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1993

AYDIN, Mehmet Akif, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yay., İstanbul 1996

———, *Türk Hukuk Tarihi*, 2. bs., Beta Basım Yay., İstanbul 1996

———, "Osmanlı Ceza Hukuku" ("Ceza" içinde"), *TDVİA.*, c. 7, İstanbul 1993, ss. 478-482

———, "Hukuk", ("Batılılaşma" içinde), *TDVİA.*, c. 5, İstanbul 1992

———, *İslâm ve Osmanlı Hukyku Araştırmaları*, İz Yay., İstanbul 1996

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1987

———, "Değişim Sürecinde İslam", *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, (Jean-Paul Charney), Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997, ss. 135-147

BABİNGER, F., "Anadolu'da İslâmiyet-İslam Tedkikatının Yeni Yolları", *Anadolu'da İslâmiyet* (F. Babinger-F. Köprülü), Çev. Ragıb Hulusi, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 11-37

BAMMAT, Haydar, *İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri*, Çığır Yay., İstanbul 1977

BADAWÎ, A. Zaki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie Du Liban, Beyrut 1986

BARKAN, Ömer Lütfi, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri,-Seminere Sunulan Bildiriler.*, TTKY., Ankara 1975, ss. 49-97

———, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 321-421

———, *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*, Birinci Cilt: Kanunlar, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1943

BAŞGİL, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, 6. bs., Yağmur Yay., İstanbul 1985

———, *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*, Hak Kit., İstanbul 1946

BATUR, Afife, "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1038-1067

BAYKAN, Fehmi, "Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi, ("Şeriatçılık") Üzerine Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 46, Yaz 1997

BAYKARA, Tuncer, "II.Mahmud'un Islahatında İç Temeller: 1826-1839 Arasında Anadolu", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 263-270

BAYSUN, M. Cavid, "Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim Yay., İstanbul 1986,ss. 1547-1554

BAYRAKLI, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İstanbul 1983

BA-YUNUS, İlyas, *Niçin İslam Sosyolojisi?*, Çev. Ilım Güner, Akabe Yay., İstanbul 1988

BA-YUNUS, İlyas-AHMET, Ferid, *İslam Sosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İstanbul 1986

BECKFORD, James A., "1945-1989 Yılları Arasında Din Sosyolojisi", Çev. Nuri Tınaz, *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Sayı: VIII, İzmir 1994, ss. 473-502

el-BEHNESÂVî, Sâlim Ali, *Tehâfütü'l-Almaniyye fî's-Sahâfeti'l-Arabiyye*, 2. bs., Dâru'l-Vefâ, byy., 1992

BELGESAY, Mustafa Reşit, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940

BENHABİB, Seyla, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", *Demokrasi ve Farklılık*, (Haz. Seyla Benhabib), Demokrasi Kitaplığı, İstanbul 1999, ss. 101-139

BENVENISTE, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. Erdim Öztokat, YKY., İstanbul 1995

BERGER, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993

———, "Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak Kimlik", Çev. Nihat Erdoğan, *Sosyoloji Dergisi*, Ege Ü. Edebiyat F., Sayı: 1, Yıl: 1987, ss. 203-215

BERGER, Peter L.-LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality,* Allen Lane The Penguin Press, London 1967

———, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", Sociology of Religion, Edited by Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, ss. 61-73 ("Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, *ANÜİFD.,* c. XXX, Ankara 1988, ss. 375-385)

BERGER, Peter L.-BERGER, Brigitte-KELLNER, Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç,* Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985

BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* Doğu-Batı Yay., İstanbul ty.

———, *Teokrasi ve Laiklik,* Adam Yay., İstanbul 1984

———, *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları,* Adam Yay., İstanbul 1985

BERKİ, Ali Himmet (Haz.), *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye),* 3.bs., Hikmet Yay., İstanbul 1982

BEYDİLLİ, Kemal, "Alî Paşa, Mehmed Emin", TDVİA., c. 2, İstanbul 1989, ss. 425-426

BEYUMî, M. Ahmed M., *İlmu'l-İctimâi'd-Dinî,* Dâru'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiyye ty.

BEYZADEOĞLU, Süreyya, "16. Yüzyıl Tezkirelerinde Sosyal Şikayetler" *Dergah,* c. VII, Sayı: 74, Nisan 1996, ss. 15-18

BİLGE, Mustafa L., "Arif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", *TDVİA.,* c. 3, İstanbul 1991, ss. 365-366

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, "Sosyolojinin ve Türk Sosyolojisinin Problemleri", *Türk Sosyoloji Dergisi,* Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 7-23

———, *Genel Sosyoloji,* 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982

BİLSEL, Cemil, "Tanzimatın Harici Siyaseti", *Tanzimat I, Maarif* Matbaası, İstanbul 1940, ss. 661-722

BİRAND, Kâmuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri,* Son Havadis Matbaası, Ankara 1955

———, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi,* AÜİFY., Ankara 1954

———, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama,* AÜİFY., Ankara 1960

"Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)" (I), *AÜİFD.*, Sayı: 9, Erzurum 1990, ss. 80-108

———, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)" (II), *AÜİFD.*, Sayı: 10, Erzurum 1991, ss. 80-95

BOTTOMORE, Tom B., *Seçkinler ve Toplum*, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yay., Ankara 1990

———, *Toplumbilim*, Çev., Ünsal Oskay, 2.bs., Beta Yay., İstanbul 1984

———, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1987

BOZKURT, Gülnihal, "Tanzimat ve Hukuk", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 271-277

BRAUDEL, Fernand, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm XV-XVIII. Yüzyıllar*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1993

BREMOND, Janine-GELEDON, Alain, *İktisadi ve Toplumsal Kavramlar Sözlüğü*, Çev. Ertuğrul Özkök, Remzi Kit., İstanbul 1984

BROWNE, B. E., "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A.B.D.'de Dini Gruplar ve Siyasi Partiler", Çev. Münir Koştaş, *AÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, ss. 245-264 içinde ss. 251-259

BULAÇ, Ali, *Modern Ulus Devlet*, İz Yay., İstanbul 1995

———, "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", Cogito, Sayı:1, Yaz 1994, ss. 65-85

———, "Tartışma ve Katkılar", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 41-45

———, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İz Yay., İstanbul 1996

———, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, İz Yay., İstanbul 1995

BURCKHARDT, Titus, "Önsöz", *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, (Seyyid Hüseyin Nasr), Çev. Ahmet Özel, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996, ss. 7-10

BURKE, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994

CABİRÎ, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997

———, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997

CANATAN, Kadir, "Hollanda'daki Laiklik Anlayışı ve Uygulaması", *Kitap Dergisi*, Sayı: 33, Kasım 1989, ss. 30-33

CARR, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, Çev. M. Gizem Gürtürk, 4. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993

CASSIRER, Ernst, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kit., İstanbul 1984

CEVDET PAŞA, *Ma'ruzat*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980

———, *Târîh-i Cevdet*, c.1-12, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309

———, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, 1-4 (1-40), 2. bs., TTKY., Ankara 1986

———, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, c.4, 3.bs., TTKY., Ankara 1991

el-CEVHERÎ, Muhammed, *el-Medhal ilâ 'İlmi'l-İctimâ'* Dâru'l-Mârifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiyye 1993

CHALLAYE, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, 3. bs., Varlık Yay., İstanbul 1994

CHARNEY, Jean-Paul, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997

———, "İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri", AÜİFD.,Sayı: 7, Erzurum 1986, ss. 493-505

CHITTICK, William C., "Bir Gelişme Teolojisine Doğru", Çev. Turan Koç, *Hece*, Sayı: 1, Yıl: 1, Kasım 1997, ss. 25-32

CİHAN, Ahmet, *Modernleşme Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulema, (1770-1876)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Baykan Sezer), İstanbul Ü. Edebiyat F. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994

CLASTRES, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yay., İstanbul 1990

COHEN, Jere, "Rönesans İtalya'sında Rasyonel Kapitalizm", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1883, ss. 97-127

COMMINS, David Dean, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri,* Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1993

COŞKUN Ali, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma,* Yayımlanmamış Doktora Doktora Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996

COŞKUN, İsmail, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul 1997

———, "Batı İdeolojilerinin Türk Tarih Anlayışına Yansımaları Üzerine", *Tarih ve Sosyoloji Dergisi,* İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 43-53

ÇADIRCI, Musa, "Tanzimat'ın Uygulanmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989,* TTKY., Ankara 1994, ss. 295-299

———, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", *TCTA.,* c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 210-230

ÇAĞATAY, Neşet, *Güncel Konular Üzerine Makaleler,* TTKY., Ankara 1994

ÇAĞATAY, Tahir, *Günün Sosyolojisine Giriş,* 2. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1968

ÇELEBİ, Nilgün, "Dün-Bugün İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Tarih ve Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 31-34

ÇİĞDEM, Ahmet, "Sosyoloji, Tarih ve Özgürleşim", Tarih ve Sosyoloji Dergisi, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi Tarih ve sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 35-42

DABAŞİ, Hamid, *İslâm'da Otorite,* Çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995

DAVER, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş,* 5. bs., Siyasal Kit., Ankara 1993

DAVISON, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876),* c. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997

——, "19. Yüzyılda Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", Çev. Sevcihan Ahmedoğlu, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 57-86

——, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*, Saqi Books, USA 1990

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri", *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, ss. 15-21

——, "Millet-i Saire, Alevilik ve Laiklik", *Yeni Şafak*, 26 Ağustos 1997, Yıl: 3, Sayı: 1003, s. 9

——, " Osmanlı Tarihinin Anlaşılması Meselesi", *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz Ağustos 1996, ss. 70-72

——, "Devlet", *TDVİA.*, c. 9, İstanbul 1994, ss. 234-240

DAWN, C. Ernest, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*, Çev. Bahattin Aydın-Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul 1998

DEFTERDAR, Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, Sadeleştiren: Hüseyin Ragıb Uğural, KBY., Ankara 1992

DELEUZE, Gilles-GUATTARI, Felix, *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul 1990

DEMİR, Ömer-ACAR, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993

DESCARTES, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, MEBY., İstanbul 1986

DESROCHE, Henry, *The Sociology of Hope*, Fransızca'dan Çev. Carol Martin-Sperry, Routladge-Kegan Paul, London 1979

DEVALİBİ, Ma'rûf, *İslam'da Devlet ve İktidar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985

DİNÇER, Ömer, "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 3-7

DSTERNBERGER, Dolf, "Legitimacy", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Editör: David L. Sills, c. 9, The Macmillan Companiy, byy., 1968, ss. 244-248

DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, 10.bs., Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1990

DURKHEİM, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., İstanbul 1994

——, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1924

——, "Uygarlığın Dinsel Kökenleri", *Sosyoloji'nin Unsurları*, Der. C. B. - J. R. Çev. Kâzım Nami Duru, 3. bs., MEBY., İstanbul 1975, ss. 344-345

DURSUN, Davut, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1989

——, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1995

——, *Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İşaret Yay., İstanbul 1992 DUVERGER, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul ty.

——, *Politikaya Giriş*, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul 1978

——, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, 4. bs., Bilgi Yay., Ankara 1990

DÜSTUR, I. Tertib, c. 1, Matbaa-i Âmire, 1289

EBENSTEIN, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul 1996

EBU MANNEH, Butrus, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-I", Çev. Şaban Bıyıklı, *Dergâh* , Sayı: 73, Mart 1996, ss. 16-19

——, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-II", Çev. Şaban Bıyıklı, *Dergah*, Sayı: 74, Nisan 1996, ss.19-21

——, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-III", Çev. Şaban Bıyıklı, Dergah, Sayı: 74, Mayıs 1996, ss.17-18

EBU'N-NECİB Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk-Yönetenlerin Yönetimi*, Çev. Nahifî Mehmed Efendi, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

el-EFENDİ, Abdulvahhab, *Nasıl Bir Devlet*, Çev. Hasan T. Kösebalaban, İlke Yay., İstanbul 1994

EKREM, Reşat, *Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar, 1360-1920 ve Lozan Muahedesi*, Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, İstanbul 1934

ELİADE, Mircea, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kit., Ankara 1994

——, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, KBY., Ankara 1990

ELİBOL, Sadettin, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989

ENGELHARDT, *Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı*, Çev. Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1328

ENGİN, Nihat, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, İFAV Yay., İstanbul 1998

ER, İzzet, "Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkileri", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu: Bildiriler*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss.131-137

———, "Genelde Din Sosyolojisine Karşı İlgisizliğin Kaynağı ve Bu İlgisizliğin Giderilmesi", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, (Ayrı Basım), Sayı: 2, Yıl: 2, Bursa 1987, 195-204

———, "Din sosyolojisi", *Din Sosyolojisi* (İzzet Er), Akçağ Yay., Ankara 1998

EREN, A. Cevat, "Tanzimat", *MEBTA.*, c.XXX, Ankara 1981, ss. 392-420

———, "Tanzimat", *MEBİA.*, c. 11, İstanbul 1993, ss. 709-765

ERGİL, Doğu, Secularism in Turkey, Foreign Policy Institute, Ankara ty.

ERGUN, Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, Yar Yay., İstanbul 1973

ERKAL, Mustafa E., "21. Yüzyıla Girerken Nasıl Bir Türk Sosyolojisi", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 55-60

———, Sosyoloji: (Toplumbilimi), 8. bs., Der Yoy., İstanbul 1997

ERKMAN, Fatma, *Göstergebilime Giriş*, Alan Yay., İstanbul 1987

EROĞLU, Hamza, *Türk Devrim Tarihi*, 5. bs., Sanem Matbaası, Ankara 1981

EROL, Ümit, *Eleştirel Bir Gözle Serbest Piyasa*, Bağlam Yay., İstanbul 1997

ERÖZ, Mehmet, *İktisat Sosyolojisine Giriş*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1973

ERSOY, Osman, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*, AÜDTCF. Yay., Ankara 1959

ERTOP, Konur, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi", *TCTA.*, c. 2, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 333-340

ERYILMAZ, Bilal, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yay., İstanbul 1992

———, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale Yay., İstanbul 1990

ESED, Muhammed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, Çev. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yay., İstanbul 1988

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1982

EVOLA, Julius, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1994

FARABÎ, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEBY., İstanbul 1990

———, Fusulü'l-Medeni, Giriş ve notlarla neşreden: D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özan, Dokuz Eylül Ü. Yay, İzmir 1987

FAROQHİ, Suraiya, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, 2. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994

———, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla, Çev. Elif Kılıç, 2. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998

FÂYİD, Zekeriya, *el-Almaniyye, en-Neş'e ve'l-Eser fi'ş-Şark ve'l-Ğarb*, Kahire 1988

FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1987

FENDOĞLU, Hasan Tahsin, *İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, Beyan Yay., İstanbul 1996

FEROZE, Muhammed R., "Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık", Çev. Davut Dursun, *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 23-40

FEYERABEND, Paul K., *Yönteme Hayır*, Çev. Ahmet İnam, 2. bs., Ara Yay., İstanbul 1991

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Tanzimatta İctimai Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss.619-659

———, *Bayburtlu Zihni, Bir Edebiyat Sosyolojisi Denemesi*, 2.bs., Bayburt Kültür ve Yardım Cemiyeti Yay.:1, İstanbul 1950

———, *Karl Marks ve Sistemi*, 2. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1976

FINDIKOĞLU Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1958

———, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, 3. bs., İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1961

———, *Fransız İhtilâli ve Tanzimat*, Türkiye Felsefî, Harsî ve İctimaî Araştırmalar Merkezi Kitapları, Sayı: 11, İstanbul ty.

FİNDLEY, Carter V., *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform-Bâbıâli (1789-1922)*, Çev. Latif Boyacı-İzzet Akyol, İz Yay., İstanbul 1994

———, "19, yy'da Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Gelişme", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 259-262

FOUCAULT, Michel, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992

FREUD, Sigmund, *Psikanaliz ve Uygulama*, Çev. Muammer Sencer, 3. bs., Say Yay., İstanbul 1991

———, *Toplum Psikolojisi*, Birey ve Toplum Yay., İstanbul 198

FREYER, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY., Ankara 1964

———, *İctimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, AÜDTCF. Yay., Ankara 1977

———, *Sosyolojiye Giriş*, Çev. Nermin Abadan, 2. bs., Ankara Ü. Siyasal Bilgiler F., Ankara 1963

FROMM, Erich, *Umut Devrimi*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1990

———, *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990

GADAMER, H. G., "İnsan ve Dil", *Yolcular*, Sonbahar 1998, ss. 29-36

GELLNER, Ernest, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, London 1947

———, *Contemporarry Thought and Politics*, Routledge-Kegan Paul, London and Boston 1974

———, The *Devil in Modern Philosophy*, Routledge-Kegan Paul, London and Boston 1974

———, *Uluslar ve Ulusculuk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar-Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yay., İstanbul 1992

———, *Postmodernizm, İslam ve Us,* Çev. Bülent Peker, Ümit Yay., Ankara 1994

GENÇ, Mehmet, "Osmanlı'da Zanaat, Ahlak, İktisat İlişkisi", *Yapı Kredi Kültür Merkezi Salı Toplantıları,* 4 Ocak 1994-Kültür Mirası (Yayımlanmamış Metin)

———, "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi,* Marmara Ü. Türkiye Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, TTKY., Ankara 1990, ss. 13-25

GERBER Haim, "Osmanlı Hukukunda Şeriat, Kanun ve Örf, 17. Yüzyıl Bursası Mahkeme Kayıtları", *Marmara Ü. Hukuk F. Hukuk Araştırmaları,* c. 8, Sayı: 1-3, 1994, ss. 265-291

GİBB, Hamilton A. R., *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar,* Çev. Kadir Durak ve Arkadaşları, Endülüs Yay., İstanbul 1991

GİDDENS, Anthony, *Sosyoloji, Eleştirel Bir Giriş,* Çev. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, İhtar Yay., Erzurum 1993

———, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji,* Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara 1992

———, *Modernliğin Sonuçları,* Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994

———, Sociology, 2. bs. Polity Press Cambiridge 1993

GILSENAN, Michael, *Recognizing İslam*, I. B. Tauris Co Ltd., London-New York 1990

GÖKALP, Ziya, *Makaleler I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976

———, *Makaleler IX*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1980

———, *Malta Konferansları*, Haz. M. Fahrettin Kırzıoğlu, KBY., Ankara 1977

———, *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mehmet Kaplan, MEBY., İstanbul 1970

———, *Türk Medeniyeti Tarihi,* Haz. İ.Aka-K.Y. Kopraman, KBY., İstanbul 1976

———, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *Hilâfet ve Milli Hakimiyyet,* Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss.5-10

———, "İlm-i İçtima' Dersleri", Haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl:1, Yaz 1995, ss. 119-149

———, "Hilâfetin Vazifeleri", *Hilâfet ve Milli Hakimiyyet*, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 58-62

———, "Bir Makale", (Hamit Sadi Selen, "Ziya Gökalp'e Dair Hatıralar ve Bir Makalesi"), *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları, Beşinci Kitap*, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul, ss. 8-16

GÖKCEN, Ahmet, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları* ,İstanbul 1990

GÖNENSAY, Hıfzı Tevfik–BANARLI, Nihad Sami, *Başlangıçtan Tanzimata Kadar Türk Edebiyatı Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941

GÖZE, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 7. bs., Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995

GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kit, İstanbul 1995

———, *Yönetim Hukuku*, 9. bs., Turhan Kit., Ankara 1996

GUÉNON, René, *Maddî İktidar Ruhanî Otorite*, Çev. Birsel Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992

GÜLLÜLÜ, Sabahattin, "Sosyoloji Çalışmalarında Tarihsel Boyutun Gerekliliği", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 133-138

GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Ü. Yay., Kayseri 1993

———, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998

———, "İktisadi Ahlâk ve Din", *AÜİFD.*, Sayı: 7, Erzurum 1986, ss. 109-128

———, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Sayı: 462-463, Nisan-Mayıs 1997, ss. 80-89

GÜNAY, Ünver-GÜNGÖR, Harun-ECER, A. Vehbi, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara 1997

GÜNGÖR, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8.bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991

———, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yay., Amsterdam 1993

———, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995

GÜRAN, Tevfik, *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı*, Eren Yay., İstanbul 1998

GÜVENÇ, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, 4. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 1984

ĞAYS, Muhammed Atıf ve Diğerleri, *Kamûsu İlmi'l-İctimâ'*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-amme li'l-Kitâb, İskenderiyye 1979

HABERMAS, Jürgen, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1992

———, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, 2. bs., Yapı Kredi Yay., İstanbul 1993

———, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yay., İstanbul 1997

HALE, J. R., "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. A. Y. Aydoğan, Cengiz Şişman vd., Şule Yay., İstanbul 1996, ss. 22-39

HALKIN, Léon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTKY., Ankara 1989

HAMİDULLAH, Muhammed, *İlk İslâm Devleti*, Çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yay., İstanbul 1992

———, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, c. 1, çev, Salih Tuğ, 5. bs., İrfan Yay., İstanbul 1991,

———, *İslâm'da Devlet İdâresi*, çev. Kemal Kuşçu,

———, *İslam Hukuku Etüdleri*, Çev. Kemal Kuşçu-Salih Tuğ-Fuat Sezgin-Bülent Davran, Bir Yay., İstanbul 1984

———, "İslam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi-Abbasîler)", Çev. Vecdi Akyüz, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, ss. 11-73

———, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İslam Devlet Başkanı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, ss. 151-175

HAMMER, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. 2, Çev. Mehmed Ata Bey, İkra Okusan Yay., İstanbul 1989

———, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. 10, Çev. Vecdi Bürün, İkra Okusan Yay., İstanbul 1992

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Batıcılık", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1382-1388

———, "Osmanlıcılık", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1389-1393

———, "Türkçülük", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1394-1399

HARMAN, Ömer Faruk, "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 57-69

HARRİSON, Paul, 3. *Dünyanın Batılılaştırılması*, Çev. Cevdet Cerit, 2. bs., Pınar Yay., İstanbul 1991

HASAN, H. İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985

HASSAN, Ümit, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. bs., Ankara Ü. Siyasal Bilgiler F. Yay., Ankara 1982

el-HAŞEB, Sâmiye Mustafa, Dirâsât fi'l-İctimâ"d-Dînî, I. Kitab, İlmü'l-İctimâ'i'd-Dînî, 2. bs., Dâru'L-meârif, Kahire 1993

HATEMİ, Hüseyin, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yay., İstanbul 1989

———, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, Hareket Yay., İstanbul

HATEMİ, Hüsrev, *Bir Bilim Dili Mücadelesi ve Tanzimat*, İşaret Yay., İstanbul 1989

———, *Türk Aydını-Dünü Bugünü-*, İşaret Yay., İstanbul 1991

HAZIR, Hayati, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990

———, "Tanzimat Fermanı'nın Anayasa Hukuku Açısından Tahlili", *Tanzimat'ın 150 Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler), 25-27 Aralık 1989*, Milli Kütüphane Yay., Ankara 1991

HEPER, Metin, "19. yy'da Osmanlı Bürokrasisi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 245-258

———, *Modernleşme ve Bürokrasi*, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara 1973

HEYD, Uriel, "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi", Çev. Davut Dursun, *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, (Çev. ve Der. Davut Dursun), İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 165-183

———, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973

———, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", Çev. Erbay Aydın, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 13-56

———, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması I", Çev. Sami Erdem, Dergah, c. VII, Sayı: 80, Ekim 1996, ss. 18-20

———, III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması II", Çev. Sami Erdem, *Dergah,* c. VII, Sayı: 81, Kasım 1996, ss. 15-16

———, III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması III", Çev. Sami Erdem, *Dergah,* c. VII, Sayı: 82, Aralık 1996, ss. 17-19

———, III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması IV", Çev. Sami Erdem, *Dergah,* c. VII, Sayı: 83, Ocak 1997, ss. 17-19

———, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yay., İstanbul 1980

———, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri,* Çev. Kadir Günay, KBY., Ankara 1979

HIFZI Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940

HILL, Christoper, "Protestanlık ve Kapitalizmin Doğuşu", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din,* Ağaç Yay., İstanbul 1883

HILL, Michael, *A Sociology of Religion*, 3. bs., Heinemann Educational Books, London 1973

HITTI, Philip K., *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi,* Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980

HİÇ, Mükerrem, *Para Teorisi ve Politikası,* Menteş Kit., İstanbul 1987

HOBBES, Thomas, *Leviathan,* Çev. Semih Lim, 2. BS., YKY., İstanbul 1995

HOCA SADETTİN Efendi, Tacü't-Tevarih, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, KBY., Ankara 1992

. HOCAOĞLU, Durmuş, "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz–Ağustos 1994, ss. 35-76

HOURANİ, Albert, *The Ottoman Background of the Modern Middle East,* the University of Essex, London 1969 (*el-Üsüsü'l-Usmâniyyeli'ş-Şarkı'l-Avsati'l-Hadîs,* Câmiatu Eskis, 1969)

———, "Osmanlı Islahatı ve Seçkinlerin Politikaları", *İslâm Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 87-123

———, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDVY., Ankara 1993

HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, KBY., Ankara 1979

el-HUSRÎ, Satı, "İbn Haldun Sosyolojisi", Çev. Mehmet Bayyiğit, *Selçuk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Sayı: 4, Konya 1994

IMBERT, Paul, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri*, Çev. Adnan Cemgil, Engin Yay., İstanbul ty.

IŞIKPINAR, Ülkü Işıkpınar, "Türk Toplumu İçin Nasıl Bir Sosyoloji", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 90-95

IŞIN, Ekrem, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *TCTA.*, c. 2, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 352-362

ITZKOWITZ, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972 (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, Çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997)

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, MEBY., İstanbul 1989

İBN TEYMİYYE, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, Çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yay.,
İstanbul 1989

İLMİYYE Salnâmesi, Haz. Seyyit Ali Kahraman-Ahmet Nezih Galitekin-Cevdet Dadaş, İşaret Yay., İstanbul 1998

İNALCIK, Halil, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, TTKY., İstanbul 1943

———, "Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz" (Röportaj), Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher, Çev. İzzet Akyol, *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 34-48

———, "Tanzimat Nedir?", *AÜDTCF. Yıllık Araştırma Dergisi*, 1940-1941, Tarih Araştırmaları Cildi, ss.237-263

———, "Padişah", c. 9, *MEBİA.*, İstanbul 1993, ss. 491-495

———, "Örf", c. 9, *MEBİA.*, İstanbul 1993, s. 486

———, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten*, c. XXVIII, No: 112, Ankara Ekim1964, ss. 623-690

——, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", *Belleten,* TTKY., c.XXVIII, No: 112, Ankara, Ekim 1964, ss. 603-622

——, *Osmanlı İmparatorluğu , Toplum ve Ekonomi,* Eren Yay., İstanbul 1988

——, The Middle East and The Balkans Under the Ottoman Empire", *Essays on Economy and Society,* İndiana University Turkish Studies, Bloomington 1993

——, "The Nature of Traditional Society: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey,* Haz. E. Ward-Dankwart Rustow, Princeton 1964

——, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600,* London 1975

İPŞİRLİ, Mehmet, "Asım Efendi, Mekkîzâde", *TDVİA.,* c. 3, İstanbul 1991, s. 478

——, "Arif Efendi, Meşrepzâde", *TDVİA.,* c. 3, İstanbul 1991, s.365

——, "Abdülvehhab Efendi", *TDVİA.,* c. 1, ss. 285-286

——, "Bâbıâli", *TDVİA.,* c. 4, İstanbul 1991, ss. 378-386

İSKENDER, Kemal İskender, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Resmi", *TCTA.,* c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1308-1312

JENKİNS, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kit., Ankara 1997

KABULİ, Niaz Faizi, *Democracy According to Islam,* Dorrance Publishing CO., Inc. Pitsburgh, Pennsylvania 1994

KALAYCIOĞLU, Ersin, *Çağdaş Siyasal Bilim*, Beta Yay., İstanbul 1984

KALAYCIOĞLU, Ersin-SARIBAY, Ali Yaşar, "Türkiye'de Siyase Süreklilik ve Değişim" *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 23-43

KAPANİ, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara Ü. Hukuk F. Yay., Ankara 1975

——, *Kamu Hürriyetleri*, 7. bs., Yetkin Yay., Ankara 1993

KARA, İsmail, "Abdülhamit ve İslamcılık Üzerine Söyleşi" (Söyleşiyi Yapan: Hüseyin Durukan), *Yeni Şafak*, 7 Eylül 1997 Pazar, s. 12

———, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 1994

———, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*, c.1, Risale Yay., İstanbul 1986

———, "Tanzimat'ın Duası", *Dergah*, Sayı 33, Kasım 1992, s. 6

———, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Dergâh*, c. IX, Sayı: 105, Kasım 1998, ss. 1, 19-26

———, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları", *TCTA.*, c. 5, İletişim Yay., İstanbul 1985

KARA, Mustafa, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 978-994

———, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1985

KARAL, Enver Ziya, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 13-30

———, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, c. V, 5. bs., TTKY., Ankara 1988

———, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, c. VI, 4. bs., TTKY., Ankara 1988

———, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedîd- 1789-1807*, 2. bs., Ankara 1988

———, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA.*, c. 2, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 314-332

KARAMAN, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, c. 1, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987

———, "Osmanlı ve İslâm", *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 4-5

———, "Kitap Hakkında", *Hilafetin Salatanata Dönüşmesi*, (Vecdi Akyüz), Dergah Yay., İstanbul 1991, ss. 5-6

KARATEPE, Şükrü, *Osmanlı Siyasi Kurumları (Klasik Dönem)*, İşaret Yay., İstanbul 1989

———, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 11-34

———, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul 1993

KARLIĞA, Bekir, *Islahatçı Bir Düşünür Tunus'lu Hayrettin Paşa ve Tanzimat*, Koba Yay., İstanbul 1995

———, "Tartışma ve Katkılar", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 46-51

KÂTİP ÇELEBİ, Mizanü'l-Hakkfî İhtiyari'l-Ahakk, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEBY., İstanbul 1972

———, Mîzanü'l-Hakk fî ihtiyari'l-Ahakk, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980

KAYNAR, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, TTKY., Ankara 1991

KAZANCIGİL, Ali, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 185-203

KEHRER, Günter, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992

KENT, John, "Christanity: Protestantism", *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs., Hutchinson of London 1964, ss. 117-149

KILAVUZ, Ahmed Saim, *İman-Küfür Sınırı*, 2. bs., Marifet Yay., İstanbul 1984

KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Osmanlı Batılaşması", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 147-152

KINALIZADE, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty.

———, Ahlâk, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty.

el-KİLÂNÎ, İsmail, *Faslu'd-Dîn ani'd-Devse*, 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987

KİLİ, Suna, *Atatürk Devrimi*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1995

KOCA Sekbanbaşı, *Koca Sekbanbaşı Risalesi*, Haz. Abdullah Uçman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1974

KOÇER, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi* (1773-1923), MEBY., İstanbul 1992

KOÇİ BEY (Göriceli), *Koçibey Risalesi*, (Haz. Yılmaz Kurt), Ecdad Yay., Ankara 1994

KODAMAN, Bayram-ALKAN, Ahmet Turan, "Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992

KOLOĞLU, Orhan, "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty.,ss. 68-93

———, "Türkçe-Dışı Basın", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 94-98

———, "İlk Gazetelerimiz Aracılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri", *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 5-9 Eylül 1990,* c. IV, TTKY., Ankara 1994, ss. 1945-1964

KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., Remzi Kit., İstanbul 1995

KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986

———, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989,* TTKY., Ankara 1994

KOŞTAŞ, Münir, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995

KÖKTAŞ, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık,* Vadi Yay., Ankara 1997

———, *Türkiye'de Dinî Hayat,* İşaret Yay., İstanbul 1993

———, "Çağdaş Batı'da Kilise-Siyaset İlişkileri: Almanya'da Katolik Kilisesinin Seçim Bildirileri", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 20-30

KÖPRÜLÜ, Fuat, "Türk İstilâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dinîsine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", *Anadolu'da İslâmiyet*, (F. Babinger-F. Köprülü), Çev. Ragıb Hulusi, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 62-66

KÖTEN, Akif, "Asr-ı Saadette İdarî Hayata Bakış", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 83-98

KRECH, David-CRUTCHFIELD, Richard S., *Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler*, Çev. Erol Güngör, 2.bs., İÜEFY., İstanbul 1970

KUHN, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kayaş, 4. bs., Alan Yay., İstanbul 1995

KURAN, Ercüment, "19. yy'da Milliyetçiliğin Türk Eliti Üzerindeki Etkisi", *Ortadoğu'da Modernleşme*, Der. William R. Polk-Richard L. Chambers, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 155-167

KURTKAN, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1977

———, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1978

KUTLUER, İlhan, "Felsefî Düşünce" (Batılılaşma içinde), *TDVİA.*, c. 5, İstanbul 1992, ss. 152-158

KÜÇÜK, Cevdet, "Abdülmecid", *TDVİA.*, c.1., İstanbul 1988, ss. 259-263

———, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1007-1024

LABORIT, Henri, *İnsan ve Kent*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yay., İstanbul 1990

LACOMBE, Olivier, "Tarih", Çev. Nusret Hızır, *AÜDTCF. Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, Şubat 1994, ss. 235-241

LAING, R. D., *Bölünmüş Benlik*, Çev. Ergün Akça, Mitos Yay., İstanbul 1993

LEVY, Avigdor, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı", *Modern Çağda Ulemâ*, Haz. Ebubekir Bagader, Çev. Osman Bayraktar, İz Yay., İstanbul 1991, ss. 29-61

LEWİS, Bernard, *Ortadoğu*, Çev. Mehmed Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul 1996

———, "The Impact of The French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", *Journal of World History*, 1953, ss. 105-126

———, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, 4. bs., TTKY., Ankara 1991

———, "The Tanzimat and Social Equality", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS, No: 601, ss. 47-54

———, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul 1992

LIPSET, Seymour Martin, *Political Man, The Social Bases of Politics, Anchor Books*, New York 1963 (Türkçesi: *Siyasal İnsan*, Çev. Mete Tunçay, V Yay., Ankara 1986)

LUCKMANN, *Thomas, The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972

LÜTFÎ Paşa, *Âsafnâme*, Matbaa-i Âmedî, 1326

MACHIAVELLI, Niccoló, *Hükümdar,* Çev. Mehmet Özay, Şûle Yay., İstanbul 1997

MACRIDIS, R. C., "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-Din ve Devlet Münasebetleri", Çev. Münir Koştaş, *ANÜİFD.,* c. XXX, Ankara 1988, s. 245-264 içinde 245-251

MAHMUD Celaleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakîkat,* c. 1, Haz. İ. Miroğlu ve Arkadaşları, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1979

MANDAVILLE, Jon E., "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", Çev. Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü,* Sayı: 51, Yaz 1998, ss. 129-144

MANHEİM, Karl, *Ideology and Utopia,* Çev. Edward Shils, Routledge Kegan Paul, London and Haley 1979

MA'OZ, Moshe, *Ottoman Reform In Syria and Palestina (1840-1861),* Oxford University Press, Oxford 1968

MARDİN, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* Der. M. Türköne-T.Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992

———, *Türkiye'de Din ve Siyaset,* 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992

———, "Şerif Mardin'le Söyleşi" (Söyleşiyi yapan: Cüneyt Ülsever), *Yeni Ufuk Gazetesi,* 16 Haziran 1997, Pazartesi, Sayı:2, Yıl: 1, s. 8

———, "Din ve Devlet Sosyolojisi Üzerine Söyleşi", (Söyleşiyi yapan: Ali Bayramoğlu),*Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* 2.bs., İletişim Yay., İstanbul 1992

———, *Türk Modernleşmesi,* 2. bs., Der. Mümtaz'er-Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 1992

———, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslam,* Haz. Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul 1993, ss. 71-98

———, "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik,* Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, ss. 7-14

———, *Din ve İdeoloji,* 5. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992

———, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim,* 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993

———, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA.,* c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 46-54

———, "Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset,* 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, ss. 37-80

———, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* Çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996

———, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* (Haz. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, ss. 54-69

MARX, Karl, *Kapital,* c. 1, Çev. Alaattin Bilgi, 3. bs., Sol Yay., İstanbul 1986

———, "Yahudilik ve Kapitalist Zihniyet", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din,* Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 89-96

el-MAVERDÎ, Ebû'l-Hasan, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye, İslam'da Hilâfet ve Devlet Hukuku,* Çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1976

MCGUİRE, Meredith, *Religion: The Social Context,* 2. bs., Wads Wordth Publishing Company, California 1987

MEHMET, Süreyya, *Siccill-i Osmanî,* c. 1, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Aktaran, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996

———, *Siccill-i Osmanî,* c. 5, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Aktaran, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş,* 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992

———, *İnsan Felsefesi,* Remzi Kit., İstanbul 1988

MENSCHİNG, Gustav, *Dinî Sosyoloji,* Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1994

MERİÇ, Cemil, *Saint-Simon, İlk Sosyolog, İlk Sosyalist,* İletişim Yay., İstanbul 1995

———, Sosyoloji Notları ve Konferansları, Haz. Ümit Meriç Yazan, İletişim Yay., İstanbul 1993

———, "İdeoloji", *Sosyoloji Dergisi,* Sayı: 21-22, 1967-1968, ss. 119-142

———, *Bu Ülke,* 8. bs., İstanbul 1993

MERT, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce,* Bağlam Yay., İstanbul 1994

MESCİD-İ CAMİÎ, Muhammed, *Ehl–i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri,* Çev. Malik Eşter, İnsan Yay., İstanbul 1995

MEVDUDİ, Ebu'l-A'la, "İslam'da Siyaset Anlayışı", *İslam'ın Bugünkü Meseleleri,* (Erol Güngör), 8. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991, ss. 281-302

———, *İslam'da Hükûmet,* Çev. Ali Genceli, Hilâl Yay., Ankara ty.

MIQUEL, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, c. 1, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kit., Ankara 1991

———, *İslâm ve Medeniyeti*, c. 2, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kit., Ankara ty.

MUHAMMED b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mulûk, Siyaset Ahlâkı ve ve İlkelerine Dair,* Haz. Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1995

MUMCU, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl,* 2. bs., Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985

———, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi,* 14. bs., İnkılâp Kit., İstanbul 1990

———, *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı,* 2. bs., Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985

MUSTAFA NAİMA, *Târîh-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l–Ahbari'l–Hafikeyn)*, Matbaa–i Amire, 3.bs., c.1-6, İstanbul 1283

MUSTAFA Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi,* Haz. Neşet Çağatay, 3. bs., TTKY., İstanbul 1992

MÜCAHİD, Huriye Tevfik, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995

MYRDAL, Gunnar, "Modern İktisatın İdeolojik Arka planı", *İktisat Risâleleri,* İz Yay., İstanbul 1997, ss. 131-171

NAMIK Kemal, İntibah, Haz. Kenan Akyüz, MEBY., Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1969

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam, İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996

———, *Bir Kutsal Bilim Anlayışı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995

NEVİN, Abdulhâlık Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990

NİETZSCHE, Friedrich, *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, 2. bs., Say Yay., İstanbul 1994

OCAK, Ahmet Yaşar, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi,* Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2, Ircica Yay., İstanbul 1998, ss. 109-158

——, "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 1, Ircica Yay., İstanbul 1998, ss. 159-193

OKANDAN, Recai G., "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940

OKAY, Orhan, "Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2, Ircica Yay., İstanbul 1998, ss. 69-94

OKUMUŞ, Ejder, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İstanbul 1995

——, "Okumak Bir Ayrıcalıktır", *Kitap Dergisi,* Sayı: 80, Yıl: 11, Temmuz 1996, ss. 7-13

——, "Toplumsal Çözülmenin Sosyolojisi", *Kitap Dergisi*, Sayı: 79, Yıl: 11, Haziran 1996, ss. 3-9

——, "Umut ve Siyasi Manipülasyon -Umudun Sosyolojisi-, *Kitap Dergisi,* Sayı: 89, Yıl: 12, Ağustos-Eylül 1997, ss. 3-5

OKYAR, Osman, "Tanzimat Ekonomisi Hakkındaki Karamsarlık", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 243-254

ONGUNSU, A.H., "Tanzimat ve Amillerine Umûmî Bir Bakış", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 1-12

ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* 3. bs., Hil Yay., İstanbul 1983

——, "Batılılaşma Sorunu", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 134-138

——, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 996-1001

——, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994

——, "Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985

——, *Türkiye İdare Tarihi,* Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yay., İstanbul 1982

——, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kit., Ankara 1996

——, *İstanbul'dan Sayfalar,* Hil Yay., İstanbul 1986

———, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yay., Ankara 1974

———, *Tanzimat'dan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yay., İstanbul 1985

———, "Balkanlar'da Milliyetçilik", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1026-1031

———, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arap Milliyetçiliği", *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1032-1036

———, "Tanzimat", *TCTA.*, c. 6, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 1545-1547

———, "Tarih ve Sosyoloji", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 51, Yaz 1998, ss. 13-16

———, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 231-244

———, "Osmanlı Devleti'nde Lâiklik Hareketleri Üzerine", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay., İstanbul ty., ss. 173-184

OSKAY, Ülgen, "Sosyoloji ve Tarih", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 1-9

OSMAN Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi: Tanzimat Devri Mektepleri*, Cilt: 2, İstanbul 1940

OSTROGORSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, 3. bs., TTKY., Ankara 1991

OZANKAYA, Özer, *Toplumbilim*, 8. bs., Cem Yay., İstanbul 1994

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Uçucu Kimliklerimiz", Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1995, ss. 53-62

ÖKTEM, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yay., İstanbul 1993

ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, 4. bs., Vadi Yay., Ankara 1995

ÖNEN, Mesut, *Hukukun Temel Kavramları*, 3. bs., Der Yay., İstanbul 1991

ÖZCAN, Abdülkadir, "Eşkinci Ocağı", *TDVİA.*, c. 11, İstanbul 1995, s. 471

ÖZDALGA, Elisabeth, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yakla-

şımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, C.: 3, Sayı: 2, Nisan 1989, ss. 29-39

ÖZDEM, Ragıb, "Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 859-931

ÖZEK, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul ty.

ÖZEL, İsmet, "Tanzimat'ın Getirdiği 'Aydın'", *TCTA.*, c.1, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 61-64

ÖZEL, Mustafa, "Kapitalizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik", *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 9-34

———, "İktisâdî Düşüncenin Laikleşmesi", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 7-36

———, "İktisat, Fiyat ve Adalet Üzerine", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 307-330

———, "İktisâdî Düşüncenin Laikleşmesi", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997

———, "İktisatçı Ne İşe Yarar?", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997

ÖZKAYA, Yücel, "XIX. Yüzyılda Bolu'da Sosyal Yaşantı İle İlgili Belgeler", c. IV, *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 5-9 Eylül 1990*, ss. 1745-1759

ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 2. bs., Ara Yay., İstanbul 1992

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1-3, MEBY., İstanbul 1993

PALMER, Alan, *Osmanlı İmparatorluğu, Son Üçyüz Yıl Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, Çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak, Sabah Kitapları, İstanbul 1993

PARETO, Vilfredo, *Sosyalist Meslekleri*, Çev. Hüseyin Cahid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923

PARKINSON, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984

PARSONS, Talcott, "Introduction", *The Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. xıx-lxvii

PAYA, M. Merih, *Para Teorisi ve Para Politikası*, Filiz Kit., İstanbul 1994

PAZARLI, Osman, *Din Psikolojisi*, 3. bs., Remzi Kit., İstanbul 1982

PEKER, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun 1993

POLANYI, Karl, "Ekonomistik Yanılgı", *İktisat Risâleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 189-205

RAYYIS, M. Ziyauddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yay., İstanbul 1990

RENOU, Louis, *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yay., İstanbul 1993

REPP, Richard C., *The Müfti of Istanbul A study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London 1986

REŞİD, Ahmed, *Târîh-i Osmânî*, İstanbul 1327

RİFAT, Mehmet, *Gösterge Avcıları*, YKY., İstanbul 1997

———, *Homo Semioticus*, YKY., İstanbul 1993

RİKER, William H., *Siyasi Manipülasyon Sanatı*, Çev. Hakan Yurdakul, Nehir Yay., İstanbul 1997

ROCHE, J. P., "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A.B.D.'de Din ve Politika", Çev. Münir Koştaş, *ANÜİFD.*, c. XXX, Ankara 1988, ss. 245-264 içinde 259-264

ROSENTHAL, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996

ROUSSEAU, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, 4. bs., Say Yay., İstanbul 1990

ROY, Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994

RUNCIMAN, W. G., *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1986

RUSSELL, Bertrand, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990

———, Din İle Bilim, Çev. Akşit Göktürk, 6. bs., Say Yay., İstanbul 1994

S., E. A., "Authority: Legitimation of Authority", *A Dictionary of Sociology*, Editor: G. Düncan Mitchell, Routledge-Kegan Paul, London 1968, ss. 13-16

SABİNE, George, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. Özer Ozankaya, Gündoğan Yay., Ankara 1991

SADIK Rifat Paşa, "Siyaset-i Esasiyye ve Dahiliyye", *Tarih Musahabeleri*, (Abdurrahman Şeref), ss.125-135

——, "Temel ve İç Politika", *Tarih Musahabeleri,* (Abdurrahman Şeref), Sadeleştiren: Enver Koray, KBY., Ankara 1985, ss. 103-109

SAFİ, Lüey, "İslâmî Devlet Anlayışı", *İslâmî Devlet ve Hakimiyyet*, Çev. Abdullah Yönsel -F. Mehveş Kayanî, İnkılab Yay., İstanbul 1998, ss. 7-32

SAKAOĞLU, Necdet, "19. yy'da Şeyhülislam'lık", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 263-270

es-SAMERRAî, Numan A., *Mürtede Ait Hükümler,* Çev. Osman Z. Soyiğit-Ahmet Tekin, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970

SANDER, Oral, *Siyasi Tarih, İlkçağlardan-1918'e,* 3. bs., İmge Kit., Ankara 1993

SARAC, Ömer Celâl, "Tanzimat ve Sanayiimiz", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 423-440

SARIBAY, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm,* İletişim Yay., İstanbul 1994

SARIKAYA, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme,* İz Yay., İstanbul 1997

SARINAY, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları -1912-1931-*, Ötüken Yay., İstanbul 1994

SAUSSURE, Ferdinand de, *Genel Dil Bilim Dersleri,* Çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985

SCHROEDER, Ralp, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi,* Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996

SCHWARZ, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi,* Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997

SELEN, Hamit Sadi, "Ziya Gökalp'e Dair Hatıralar ve Bir Makalesi", *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları,* Beşinci Kitap, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul, ss. 8-16

SELİM, Ahmed (Zeki Önal), *Din-Medeniyet ve Lâiklik*, Timaş Yay., İstanbul 1991

SEYİDOĞLU, Halil, *Uluslararsı İktisat,* 12. bs., Güzem Yay., İstanbul 1998

SEZEN, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, İFAV Yay., İstanbul1988

——, *İslâm Sosyolojisine Giriş,* Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1994,

———, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1993

———, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997

———, "Bizim İçin Nasıl Bir Sosyoloji", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 87-89

SEZER, Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY., İstanbul 1981

———, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss.1-8

———, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kit. Yay., İstanbul 1993

———, Sosyolojinin Ana Başlıkları, İÜEFY., İstanbul 1985

SHAW, Stanford Jay, "19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 45-59

SHAW, Stanford, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", Çev. Ahmet Günlük, *TCTA.*, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1002-1006

———, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 1, Çev. Mehmet Harmancı, E Yay., İstanbul 1982

SHAW, Stanford J.-SHAW, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 2, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., E Yay., İstanbul 1994

SHAYEGEN, Daryush, *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991

SIDDIKİ, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yay., İstanbul 1982

SHILS, Edward, *Political Development in the New States*, The Hague, 1965

SIMMEL, Georg, *The Philosophy of Money*, Edited by David Frisby, Translated by Tom Bottomore-David Frisby, 2. bs., London-New York 1990

SIRMA, İhsan Süreyya, *Tanzimat'ın Götürdükleri*, 6. bs., Beyan Yay., İstanbul 1995

SİYAVUŞGİL, Sabri Esat, "Tanzimat'ın Fransız Efkâr–ı Umûmiyesinde Uyandırdığı Akisler", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 747-756

SOMBART, Werner, "Kapitalizmin Manevî Kaynakları: Felsefe ve Din", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din,* Ağaç Yay., İstanbul 1983, ss. 73-87

SONYEL, Salâhi R., "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayr-i Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989,* TTKY., Ankara 1994, ss. 339-351

SOROKİN, Pitirim A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* Çev. Mete Tunçay, Bilgi Yay., Ankara 1972

———, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları,* Çev. M. Münir Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994

SOYYER, Yılmaz, *Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedî Nûrî (1872-1913),* Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1996

STARK, Werner, "İktisadî Düşünce ve Toplumsal Gelişme", *İktisat Risâleleri,* İz Yay., İstanbul 1997, ss. 241-306

SUBAŞI, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı,* YKY., İstanbul 1996

———, "Türk Eğitim Sisteminin Oluşum Sürecinde Zihniyet Değişiklikleri ve Aydınlarımız" (Tebliğ), *I. Eğitim Felsefesi Kongresi,* Van 5-8 Ekim 1994

SUNGU, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940

———, "Mahmut II'nin İzzet Molla ve Asâkir-i Mansûre Hakkında Bir Hattı", *Tarih Vesikaları I,* Sayı: 3, Birinci Teşrîn 1941, ss. 162-183

SUVLA, Refii-Şükrü, "Tanzimat Devrinde İstikrazlar", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 263-288

ŞENTÜRK, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim,* İz Yay., İstanbul 1996

ŞİRVANİ, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdâre,* Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965

TABAKOĞLU, Ahmet, "Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı", *İktisat ve Din,* Haz. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1994, ss. 29-53

TABATABAYî, Cevâd, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374

TAHİROĞLU, Bülent, "Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri", *TCTA.*, c. 3, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 588-601

TAHTAVî, Rifâ'a Râfi', *Paris Gözlemleri*, Haz. Cemil Çiftçi, Ses Yay., İstanbul 1992

TAKVÎM-I VEKÂYİ' Gazetesi

TANER, Tahir, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 221-232

TANÖR, Bülent, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 10-26

———, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 2. bs., YKY., İstanbul 1988

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.bs., İÜEFY., İstanbul 1956

TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, 3. bs., AÜİFY., Ankara 1983

TARHANLI, İştar, "Hz. Peygamber'in İmamet Tasarrufu (Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları)", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 99-110

et-TARSÜSÎ, Necmü'd-Dîn ibrahim b. Ali, *Tuhfetu't-Turk Fîmâ Yecibu enyu'mel fi'l-mulk*, Tahkîk: Rıdvan es-Seyyid, Dâru't-Talîa, Beyrut 1992

TAŞDELEN, Musa, *Siyaset Sosyolojisi*, Kocav Yay., İstanbul 1997

TENGİRŞENK, Yusuf Kemal, "Tanzimat Devrinde Osmanlı Devleti'nin Haricî Ticaret Siyaseti", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 289-320

TIBI, Bessam, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, 2. bs., Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford 1991

———, *Arap Milliyetçiliği*, Çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul 1988

TİMUR, Taner, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, 2. bs., Turhan Kit., Ankara 1979

———, "Osmanlı ve 'Batılılaşma'", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 139-146

TOCQUEVİLLE, Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yay., İstanbul 1995

TOGAN, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kit., İstanbul 1985

TOLEDANO, Ehud R, *Osmanlı Köle Ticareti (1840-1890)*, Çev. Y. Hakan Erdem, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994

TOPRAK, Zafer, "İktisat Tarihi", *Türkiye Tarihi*, Osmanlı Devleti, c. 3, 5. bs., Cem Yay., İstanbul 1997, ss. 219-271

TOURAINE, Alain, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunay, YKY., İstanbul 1997

TOYNBEE, Arnold J., *Tarih Bilinci*, c. 1, Bateş Yay., İstanbul 1978

———, *Tarih Bilinci*, c. 2, Çev. Murat Belge, Bateş Yay., İstanbul 1978

———, *Tarihçi Açısından Din*, Çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1978

TUCKER, William, "Charismatic Leadership and Shi'te Sectarianism", *Islamic and Middle Eastern Societies*, Edited by Robert Olson, Amana Books, Brattleboro 1987

TUFAN, Muzaffer, "Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumundaki Çağdaşlaşma Hareketi -Tanzimat'ın Dış Etkenleri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994, ss. 145-163

TUĞ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İrfan Yay., İstanbul 1969

TUNA, Korkut, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İÜEFY., İstanbul 1993

———, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 103-118

———, "Osmanlı-Batı Diyalogu", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 142-143

TURAN, Osman, *Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, c. II, Turan Neşriyat, İstanbul 1969

TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994

———, "Köy Kalkınmasının Esasları", *1965-1966 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları*, Altıncı Kitap, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul, ss. 1-13

TURNER, Bryan S., *Religion and Social Theory*, 2. bs., Sage Publication, London 1991

———, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991

TÜMER, Günay, "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1996, ss. 53-55

TÜRKDOĞAN, Orhan, "Türk Tarihinin Bazı Sosyolojik Meseleleri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 9-15

———, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştıma Metodolojisi*, MEBY., İstanbul 1995

———, "Günümüz Sosyolojisinin Dinamikleri Üzerine" (Söyleşi), Söyleşiyi Yapan: Ejder Okumuş, *Kitap Dergisi*, Sayı: 86, Yıl: 11, Şubat-Mart 1997, ss. 37-45

———, "Takdim", *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, (Zeki Arslantürk), Ayışığıkitapları, İstanbul 1997, ss. 9-11

———, "Türk Tarihi Açısından Feodalizm ve Asya Tipi Üretim Tarzı Üzerine Bazı Tartışmalar", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 17, Nisan 1982, ss. 16-43

———, "Günümüz Türk Sosyolojisinin Dinamikleri", *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 1, Yaz 1995, ss. 24-54

———, *İslam Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler*, Turan Yay., İstanbul 1996

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Siyasî Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1994

———, "Millî Devlet–Laiklik–Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Temmuz–Ağustos 1994, ss. 24-34

, UBUCINI, H. A., *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yay., İstanbul 1998

UÇAR, Şahin, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yay., İstanbul 1997

UĞUR, Ahmet, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Erciyes Ü. Yay., Kayseri 1992

ULUDAĞ, Süleyman, "Kur'an'da Devlet-Din İlişkisi", *Ülke*, Sayı: 27, Temmuz 1997, ss. 51-57

———, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, ss. 15-195

UNAT, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri*, 3. bs., TTKY., Ankara 1992

UYSAL, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 3. bs., TTKY., Ankara 1972

———, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, TTKY., Ankara 1945

———, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, TTKY., Ankara 1984

———, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal*, TTKY., Ankara 1970

ÜÇYIĞIT, Ekrem, "Akdeniz Medeniyetleri Tarihinde Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, TTKY., Ankara 1994

ÜLGENER, Sabri F., *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981

———, *Zihniyet ve Din, İslâm*, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, Der Yay., İstanbul 1981

———, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yay., Ankara 1983

———, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yay., Ankara 1984

———, Millî Gelir İstihdam ve İktisadî Büyüme, 7. bs., Der Yay., İstanbul 1993

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Tanzimata Karşı", *İnsan*, c. 1/1, İstanbul 1938, ss. 7-14

———, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 757-775

———, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. bs., Ülken Yay., İstanbul 1992

———, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul Ü. Neşriyatı, İstanbul 1941

ÜNALTAY, Altan, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Boyutu", *Kitap Dergisi*, Sayı: 33, Kasım 1989, ss. 12-22

VÂFÎ, Ali Abdülvâhid Vâfî, *Neş'etu'l-Lüğa ani'l-İnsân ve't-Tıfl*, Daru'n-Nahdati Mısr li't-Tab' ve'n-Neşr, Mısır ty.

VARDAR, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1982

VARLIK, Bülent, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *TCTA.*, c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 112-125

VELDET, Hıfzı, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, ss. 139-209

VERGİN, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 5-23

———, "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", *İstanbul Ü. İktisat F. Mecmuası*, c. 37, İstanbul 1979, ss. 99-123

VİERKANDT, A., "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten", Çev. Beyhan Ergene-Nezihe Üçer, *Sosyoloji Dergisi*, İÜEFY., Sayı: 3, 1945-46, ss. 158-183

VOLL, J. Obert, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, c. 1, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991

WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995

———, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY., Ankara 1987

———, *The Comparative Study of Religions, Columbia University Press*, New York 1958

WALLACE, F. C., "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, Sayı: 58, 1956, ss. 264-282

WATT, W. Montgomery, "Din-Siyaset Bağlantısı", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 76-100

———, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998

———, *Muhammad –Prophet and Statement–*, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1974

WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985

———, *Sosyoloji Yazıları*,(Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs., Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993

———, *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston 1964

———, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995

———, "Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğer Faktörler", Çev. M. Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yay., İstanbul 1993, ss. 47-62

WİSMAN, John D., "Meşrulaştırma, Eleştirel İdeoloji ve İktisat", Çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 207-240

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, YKY., İstanbul 1996

YALTKAYA, M. Şerefettin, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 463-467

YASİNCİZADE Abdülvehhab Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî İtâati's-Sultan*, İstanbul 1247

YAZAN, Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992

YAZICIOĞLU, Hulusi, *Bir Din Politikası Lâiklik*, İFAV Yay., İstanbul 1993

YERASİMOS, Stefan, "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine", Çev. Ali Berktay, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, Haz. Paul Dumont-François Georgeon, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, ss. 1-18

YETİŞ, Kazım, "Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme", *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY., Ankara 1992, ss. 107-134

YEZDİ, Muhammed T. Misbah, *Câmia ve Tarih ez Didgâh-i Kur'an*, Muâvenet-i Ferhengî, byy., 1368

YİRMİSEKİZ Mehmed Çelebi, *Sefâretnâme-i Fransa*, Matbaa-i İlmiyye-i Osmâniyye, 1283 (Türkçesi: 1-*Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, Haz. Şevket Rado, Hayat Yay., İstanbul 1970. 2-*Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnâmesi*, Haz. Abdullah Uçman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.)

YÜCEKÖK, Ahmet, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. bs., Gerçek Yay., İstanbul 1983

———, *Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, Afa Yay., İstanbul 1997

ZEYDAN, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, Çev. Ruhi Özcan, z. bs., Emek Matbaacılık, byy., 1982

———, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet*, Çev. Cemâl Arzu, 2. bs., Düşünce Basım Yayım, İstanbul 1978

ZİMMERMAN, Carle C., *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. Amiran Kurtkan, İ.Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1964

ZİYAUDDİN, H. M., *Mükemmel ve Muvezzah Şerh-i Kânun-i Arazî*, Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1311

ZURCHER, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996

EK:
TANZÎMAT FERMÂNI*

"Cümleye ma'lûm olduğu üzre, Devlet-i Aliyye'mizin bidâyet-i zuhûrundan berû ahkâm-ı celîle-i Kur'âniyye ve Kavânîn-i Şer'iyye'ye kemâliyle ri'âyet olunduğundan Saltanat-ı Seniyye'mizin kuvvet u miknet ve bilcümle tebaasının refâh ve ma'mûriyyeti rütbe-i ğâyete vâsıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki ğavâil-i müteâkibe ve esbâb-ı mütenevviaya mebnî ne Şer'-i Şerîf'e ve ne Kavânîn-i Münîfe'ye inkiyâd ve imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bil'aks za'f u fakre mübeddel olmuş ve hâlbuki Kavânîn-i Şer'iyye tahtinde idâre olunmayan memâlikin pâyidâr olamayacağı vâzıhâttan bulunmuş olup, cülûs-i Hümâyûnumuz rûz-i fîrûzundan beru efkâr-ı hayriyyet-âsâr-ı mülûkânemiz dahî mücerred i'mâr-ı memâlik ve

*Bu metin için şu kaynaklar esas alınmışır: Takvîm-i Vekâyi', No: 187, 15 Ramazan 1255; Düstur, I. Tertib, c. 1, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289, ss. 4-7; Engelhardt, Türkiye ve Tanzîmât, Devlet-i Osmâniyye'nin Tarih-i Islahatı, Çev. Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1328, ss. 476-479; Bekir Karlığa, Islahatçı Bir Düşünür Tunus'lu Hayrettin Paşa ve Tanzimat, Koba Yay., İstanbul 1995, ss. 133-140

enhâ ve terfîh-i ehâlî ve fukarâ kazıyye-i nâfiasına münhasır ve memâlik-i Devlet-i Aliyyemizin mevki'-i coğrâfîsine ve arâzî-i münbitesine ve halkın kâbiliyyet ve isti'dâtlarına nazaran esbâb-ı lâzimesine teşebbüs olunduğu hâlde beş-on sene zarfında bi tevfîkihi Teâlâ suver-i matlûbe hâsıl olacağı zâhir olmağla avn ü inâyet-i Hazret-i Bârî'ye i'timâd ve imdâd-ı rûhâniyyet-i Cenâb-ı Peygamberî'ye tevessül ve istinâd birle bundan böyle Devlet-i Aliyye ve memâlik-i mahrûsemizin hüsn-i idâresi zımnında ba'zı kavânîn-i cedîde vaz' ve te'sîsi lâzım ve mühimm görünerek iş bu kavânîn-i muktaziyenin mevâdd-i esâsiyyesi dahî emniyet-i cân ve mahfûziyyet-i ırz u nâmûs u mâl ve ta'yîn-i virgû ve asâkir-i muktaziyenin sîret-i celb ve müddet-i istihdâmı kazıyyelerinden ibâret olup şöyle ki; dünyâda candan ve ırz u nâmûsdan eazz bir şey olmadığından bir âdem ânları tehlikede gördükçe hilkat-i zâtiyye ve cibilliyet-i fıtriyyesinde hiyânete meyl olmasa bile muhâfaza-i cân ü nâmûsiçün elbette ba'zı sûretlere teşebbüs ideceği ve bu dahî devlet ve memlekete muzırr olageldiği müsellem olduğu misillû bi'l-aks cân ve nâmûsundan emîn olduğu hâlde dahî sıdk u istikâmetten ayrılmayacağı ve işi ve gücü hemân devlet ve milletine hidmetten ibâret olacağı dahî bedîhî ve zâhirdir ve emniyyet-i mâl kazıyyesinin fikdânı hâlinde ise herkes ne devlet ve ne milletine ısınamayub ve ne i'mâr-ı mülke bakamayub dâimâ endîşe vü ıstırâbdan hâlî olmadığı misillû, aksi takdîrinde ya'nî emvâl ve emlâkinden emniyyet-i kâmilesi olduğu hâlde dahî hemân kendi işi ile ve tevsî'-i dâire-i taayyüşiyle uğraşub ve kendisinden günbegün devlet ve millet gayreti ve vatan mahabbeti artub âna göre hüsn-i harekete çalışacağı şüpheden âzâdedir.

Ve ta'yîn-i virgû mâddesi dahî. Çunki bir devlet muhâfaza-i memâliki içün elbette asker ve leşkere ve sâir mesârif-i muktezıyeye muhtâc olarak. Bu ise akçe ile idâre olunacağına ve akçe dahî teb'anın virgusiyle hâsıl olacağına binâen bunun dahî bir hüsn-i sûretine bakılmak ehemm olup egerçi mukaddemlerde vâridât zann olunmuş olan yed-i vâhid beliyyesinden lehu'l-Hamd memâlik-i mahrûsemiz ehâlîsi bundan evvelce kurtulmuş ise de, âlât-ı tahrîbiyyeden olub hiç bir vakitte semere-i nâfiası görülemeyen iltizâmât usûl-i muzırresi el-yevm cârî olarak. Bu

ise bir memleketin mesâlih-i siyâsiyye ve ümûr-i mâliyyesini bir âdemin yed-i ihtiyârına ve belki pençe-i cebr ü kahrına teslîm dimek olarak. Ol dahî eger zâten bir iyüce âdem değil ise hemân kendi çıkarına bakup cemî'-i harekât ve sekenâtı ğadr u zulmden ibâret olmasıyla ba'd ezîn ehâlî-i memalikden her ferdin emlâk ve kudretine göre bir virguy-i münâsib ta'yîn olunarak kimseden ziyâde şey alınmaması ve Devlet-i Aliyye'mizin berren ve bahren mesârif-i askeriyye ve sâiresi kavânîn-i îcâbiyye ile tahhîd u tebyîn olunub âna göre icrâ olunması lâzimedendir.

Ve asker mâddesi dahî. Ber-minvâl-i muharrer mevâdd-ı mühimmeden olarak. Egerçi muhâfaza-i vatan içün asker virmek ehâlînin farîza-i zimmeti ise de şimdiye kadar cârî olduğu vech ile bir memleketin aded-i nüfûs-i mevcûdesine bakılarak kiminden rütbe-i tahammülünden ziyâde ve kiminden noksân asker istenilmek hem nızâmsızlığı ve hem zirâat ve ticâret mevâdd-i nâfiasının ihlâlini mûcib olduğu misillû askerlige gelenlerin ilâ nihâyeti'l-ömr istihdâmları dahî fütûri ve kat'-ı tenâsülü müstelzim olmağda olmasıyla, her memleketden lüzûmi takdîrinde taleb olunacak neferât-ı askeriyye içün ba'zı usûl-i hasene ve dört veyâhûd beş sene müddet istihdâm zımmınında dahî ber-tarîk-i münâvebe vaz' u te'sîs olunması îcâb-ı hâldendir.

Ve'l-hâsıl bu kavânîn-i nizâmiyye hâsıl olmadıkça tahsîl-i kuvvet u ma'mûriyyet ve asâyiş u istirâhat mümkin olmayub cümlesinin esâsı dahî mevâdd-ı meşrûhaden ibâret oldığından fî mâ ba'd eshâb-ı cünhanın da'vâları kavânîn-i Şer'iyye iktizâsınca alenen ber-vech-i tedkîk görülüb hükm olunmadıkça, hiç kimse hakkında hafî ve celî i'dâm u tesmîm muâmelesi icrâsı câiz olmamak ve hiç kimse tarafından dîgerinin ırz u nâmûsuna tasallut vukû' bulmamak ve her kes emvâl u emlâkine kemâl-i serbestiyyetli mâlik ve mutasarrıf olarak âna bir taraftan müdâhele olunmamak ve farazâ birinin töhmet ve kabâhatı vukûunda, ânın veresesi ol töhmet ve kabâhatden beriyyü'z-zimme olacaklarından, ânın mâlını müsâdere ile veresesi hukûk-u irsiyyelerinden mahrûm kılınmamak ve teb'a-i Saltanat-ı Seniyye'mizden olan ehl-i İslâm ve milel-i sâire, bu müsâadât-ı Şâhâne'mize bilâistisnâ mazhar olmak üzere cân u ırz u nâmûs u mâl mâddelerinden hükm-i Şer'î iktizâsınca kâffe-i memâlik-i mahrûsemiz ehâlîsine taraf-ı

Şâhâne'mizden emniyyet-i kâmile verilmiş ve dîger husûslara dahî ittifâk-ı ârâ ile karâr virilmesi lâzım gelmiş olmağla Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye a'zâsı deha lüzûmi mertebe teksîr olunarak ve vükelâ vü ricâ-i Devlet-i Aliyye'miz dahî ba'zı ta'yîn olunacak eyyâmda orada ictima' iderek ve cümlesi efkâr u müteâlaâtını hiç çekinmeyüb serbestçe söyleyerek iş bu emniyyet-i cân u mâl ve ta'yîn-i virgû husûslarına dâir kavânîn-i mukteziye bir tarafdan karârlaşdırılub ve tanzîmât-ı askeriyye mâddesi dahî Bâb-i Ser-Askerî Dâr-ı Şûrâsında söyleşilüb her bir kânûn karâr-gîr oldukça ilâ mâşâallahu Teâla düstûru'l-amel tutulmak üzre bâlâsı hattı Hümâyûnumuzla tasdîk ve tevşîh olunmak içün taraf-ı Hümâyunumuza arz olunsun.

Ve iş bu kavânîn-i Şer'iyye'de mücerred dîn ü devlet ve mülk ü milleti ihyâ içün vaz' olunacak olduğundan cânibi Hümâyûnumuzdan hilâfına hareket vukû' bulmayacağına ahd ü mîsâk olunub Hırka-i Şerîfe odasında cemî-i ulemâ ve vükelâ dahî tahlîf olunacağından âna göre ulemâ ve vüzerâdan ve'l-hâsıl, her kim olur ise olsun kavânîn-i Şer'iyye'ye muhâlif hareket idenlerin kabâhat-ı sâbitelerine göre te'dîbât-ı lâyıkalarının hiç rütbeye ve hâtır u gönüle bakılmayarak icrâsı zımnında mahsûsen cezâ kânûnnâmesi dahî tanzîm itdirilsün.

Ve cümle me'mûrînin -el-hâletü hâzihi- mikdâr-ı vâfî meâşları olarak şâyed henüz olmayanları var ise ânlar dahî tanzîm olunacağından şer'an menfûr olub harâbiyyet-i mülkün sebeb-i a'zamı olan rişvet mâdde-i kerîhesinin fî mâba'd adem-i vukûu dahî bir kânûn-i kavî ile te'kîdine bakılsun.

Ve keyfiyyât-ı meşrûha, usûl-i atîkayı bütün tağyîr ü tecdîd dimek olacağından iş bu irâde-i Şâhânemiz Der-Saâdet ve bi'l-cümle Memâlik-i Mahrûsemiz ehâlîsine i'lân u işâa olunacağı misillû düvel-i mütehâbbe dahî bu usûlün inşâallâhü Teâla ile'l-ebed bekâsına şâhid olmak üzre Der-Saâdet'imizde mukîm bi'l-cümle Düvel-i mütehâbbe süferâsına dahî resmen bildirilsün.

Hemân Rabbimiz Teâlâ hazretleri cümlemizi muvaffak buyursun. Ve bu kavânîn-i müessesenin hilâfına hareket idenler Allah Teâlâ hazretlerinin la'netine mazhar olsunlar ve ile'l-ebed ferâh bulmasınlar. Amîn!"

Fî 26 Şa'bân, Sene: 1255, Yevm-i Pazar (3 Kasım 1839)

وقايع
نمره ۱۸۶ في ن ۱۵
سنه ۱۲۷۵

امور داخليه

بيان وتفصيلدن مستغنى اولديغى اوزره ذات شوكتسمات حضرت شاهانه تك بالفيض والمجيده وفوحولان جلوس شرف مأنوس ملوكانه لرى روز فيروز مسرت اندوز ندنبرو افكار محاسن آثار جلالتپناهلرى بمجرد تأييد دين ودولت ابد قرين وتنفيذ حكام مبدئه شرع مبين قضاياى خيريت احتوانه معطوف وهمت معالى منقت شعار بار يارى عون وعنايت حضرت حبر القاصرين وامداد وموهبت جناب سيد المرسلين اليه سلطنت سنيه لرينك حالا واستقبالا استحصال سعادت حالى وملك وملتك استكمال اسبابنى واستراحت بالى امر اهم جهاد بيدنده مصروف اولديغه له الحمد والمنه هر بهار هزم ونيسان معدلت آثار شاهانه لرنده تسهيلات عديده ايله بارور هر ثمرات وثمينات رعايه كون كلوه كون جلوه نما وبسمر اولقده اولوب فى از جمله بيودقده يدا بعده تنظيمات حربيه ووضع وتأسس قوانين شرعيه ايله اولاديه موهبتيض سنوح وصدور يوز بلان خط شريف شوكت الف پاشاهانه لرى سراى والاى ملوكانه لرى داخلنده كائن كلفانه نام محل فرحفزاده ترتيب الاى ودولمبانيله لدى القرائه مضامين جليله سى هركسه اعلان وتفهيم وصورق ورقه مخصوصه طرفجه اهالى وكنهٔ دار السلطنة السنيه به بيان ونشر اولمش واشواطف عميم واحسان شفقت وسيم جناب جهاندار بنك بالجمله ممالك محروسهٔ شاهانه يه دخى نشريله قلوب عباده تعرفى ارادهٔ سنيهٔ حضرت شهر يارى اقتضاى عالبيدن بولنه رق ذكر اولنان خط همايون شوكتقرون ملوكانه تك عينا درج وتذكير وحاوى اولديغى مواد خيريه تك كرك جانب جليل المناقب جناب جهانيانيدن وكرك كافهٔ وكلا وعلما ورجال ومأمورين سلطنت سنيه واصراى عساكر نصائيه طرفلرندن وقتا فى الاوقات خلاق حركت وقوعى جائز اولديغ جهتى خصوصده احراز قلنان تعليف اصول محاسن شمولنك دخى لفظا بلفظ علاوه وتحريريله كافهٔ ولات ومتصرفين وحكام ومأمورين واهالى وبعبارهاى ممالك محروسه شاهانه لرى تصدير وبالاكراى خط همايون عنبرشمون حضرت شاهانه لرى ايله تكرار بالتوشيح ارسال وتسيير وبرقطعه صورتى دخى تينا وتبركا بو محله طبع وتسليل قلنمندر همان جانب مستطاب نزاهت مآبك حضرت بوسعه طبع وتسليل قلنمندر همان جانب مستطاب نزاهت مآبك عين التزلد والتفات اسم اعظمى وحبيب اكرمى حرمتنه عرواقال وشوكت حضرت ملوكانه يى بجد وبى پايان وتنظيمات مؤسسهٔ مخيره تك منه تعالى كاملا وقريبا حسن ايفا واحراسيله زمان سعد اقترانى شاهانه لرنده كافهٔ ممالك وبلادى سرتاسر معمور وآبادان بيوره آمين

ذكر اولنان اوامر عليه دن قونيه مصرى محصولى طالح على پاشا حضرتلرى طرفنه صادر اولان امر عالينك جانب عاليدن احد اولنان صورتيدر

* * صورت خط همايون * *

اشوامرعالينك شحرا اولان ذيلده مواد محرره يه تمك حرف حرف تنفيذ واجرايى عند شاهانه مدده بتقبيل مقاوت وتعظيم مأمور اولنمغله موجبنجه عمل وحركت وحلاوتله مشغول اولنه

* تعداد الطاف *

جمله يه معلوم اولديغى اوزره دولت عليه مزك بدايت ظهور وتدنبرو احكام جليله فرآيده وفوايض شرعيه يه كما ينبغى رعايت اولنديغندن سلطنت سنيه مزك قوت ومكنت وبالجمله تبعه سنك رفاه ومعموريى رتبهٔ غايته واصل اولمكين بوزالمى سنه واردوكه غوائل متعاقبه واسباب متنوعه يه مبنى نه شرع شريفه وبه قوانين مبتدعه يه اعتياد وامتثال اولنامغى حسيله اوفاق قوت ومعموريت بالعكس ضعف وفتور مستدل اولش وسالبوكه قوانين شرعيه تحكمنده اداره اولنيان ممالك بايدار اولمديغه جهى واضحدندن بولنش اولوب حلوس همايونلرى روز فيروز وتدبير وافكار خيريت آثار ملوكانه مزدنى محرر اعصار ممالك وانحا وترفيه احوال وفقرا قصيه سنه قائمه سنك منحصر اولمق دولت عليه مزك موقع جغرافيه سنه واراضئ مثبته سنه وخلقك قابليت واستعداد لريته نظرا اسباب لازمه سنه تشبث اولديغى حالده بيش اون سنه طرفنده توفيقه تعالى مصروف مطلوبه حاصل اولديغى ظاهر اولغله عون وعنايت حضرت بارى يه اعتقاد وامداد رؤوفانيت جناب پيغمبرى يه توسل واستناد يله بوندن يويله دولت عليه وممالك محروسه مزك حسن ادارهسى متضمنه بعض قوانين جديده وضع ونأسيسى لازم ومهم كورينه رك اشبو قوانين مقتضيهنك مواد اساسيه سى دنى انشيت جان ومحفوظيت عرض وناموس ومال وتعيين وبركو وعاكر مقتضيهنك صورت جلب ومدت استخدامى قضيه لرندن عبارت اولوب شويله كه دنياده بماندن وعرض ونا موسدن اعز شيئ اولمديغندن برادم انكرى تهلكه كورديكه خلقت ذاتيه وجبلت فطريه سنده بعض مبالغه يه ميل اولسه يله محافظهٔ جان وناموسجون اليه بعض صور تلره تشبث ايده جكى وبويله دى دولت ومملكته مضر اولان كلديكى مبادى اولديغى مثلاو بالعكس جان وناموسدن امين اولديغى حالده دخى صدق واستقامتدن ايريله مه جغى وابدى وكوريجى همان دولت وملته حسن خدمتدن عبارت اولديغى دخى يديهى وظاهردر وامنيت مال قضيه سنك فقدانى حالده يه هركس نه دولت ونه ملته امنيه سوب ونه اعمار ملكه بانه سوب دائما تخريبه وضعف ايدن خلل اوله مديغى مثلاو عكسى تقديرنده يعنى اموال واملاك كندين امنيت كامله سى اولديغى حالده دخى همان كندو ابنيله وتوسيع دائره تعميله اوغراشوب وكندوسنده كون بكون دولت وملت غيرتى ووطن محبتى ارتوب اكا كوره حسن حركته جالبه جغى شهه دن ازاده در وتعيين وبركو وعاكر مه سى دخى جوغك بردولت محافظهٔ عما لكجيون ايله عكر ولكر وسائر مصارف مقتضيه يه محتاج اوله رق بويايه ايچه ايله اداره اولنه جغنه واچه دخى بيه عشر وكرسيله حاصل اوله جغنه بناء بويك دخى برحسن صورته بالفاق اهم اولوب اكر چه مفد مفيد واردات ظن اولنمش اولان يه واحد بليه سندن له الحمد تمالك محروسه مزاهاليسى بوندن اوغه فورتش ايسه ده الان تقرير بيورلديغى اوزره اتخاذ اولنمش اولان يه دخى برقسم حرارتله مى كوريلديغى جهات الفرا مال اصول حاضره سى اليوم جارى اولدغى بويايه برمملكتك مصالح سياسيه وامور مدنيه سنى برادمك بر اختيارينه وبملكه جمعه جبر وقهريه تسليم ذمت ومعرض اولمسى اكر سائر يوجوه ادم وكل ايه همان كندو وجيلرينه مقلوب جميع حركاتى وسكناتى غير وظلمدن عبارت اولسيله بمقتضاى احوالى تحكمدن هرفريك املاك ودفينه كوزيله بركوى مناصب تعيين اولنه رق كيسه ودر باده سى ايله مشغول اولنمسى ودولت عليه مزك

Ali Emiri

یزه و نیزه سه وف عسکریه و سایر سی دنی قوانین ایجابیه ایله تحدید
وتبیین اولنوب اکا کوره اجرا اولنمی لازم دیکر وعسکر ماه سی دنی
یرنوال محرر مواد مفیده دن اولدیغی اکر چه جمعیت اتحادیه دن صدور
ترتیب اولنان دیوان همایونده بندنی بالفعل حاضر اولدیغم حالده چه
مواجبه شده علنا اولدوب دین ودولت وملت وملکم حقنده درکار اولان
ثبت خیریه پادشاهانه می هرکسه اعلان واشاعت ومومیه عمل وحرکت
اولنمق بالفعل صدراعظم سنوده شیم وکیل مطلق قوی الجسمه تومیه
وتنبیه ایله خلافنده یولنه جظلریته لمنت ایلدم و بعده مقتضای عهدومیثاق
همایونم اوزره خرفه شریفه اوغه سنه کیدوب کار علما وخواص وکلا
ووزرای سلطنت سنیه حاضر اولدیغی حالده خط همایونده مندرج اولان
قوانین شرعیه مک حرف بحرف اجراسنه ومواد اساسیه مک فرموغاته دائر
اکثریت آرا ایله قرار ویریلان شیره مه عاهده ایله حکم وختم وجعل
خاریجا ودا خلا طرف همایونه الفا اولنان شیره لری قوانین مؤسسه توفیق
وتطبیق ایتمکله کسه تک لهجه وعلیهنه بر حکم وفرمان ایتمیه حکم
ووضع اولنمق واوانه یعنی قوانینک تغییر ینی تجویز یو رمیه جغنه واقعه دیو
قبل اولنمه اولدیغی منظور الفاره دنی بوخصوص اوزرینه یعنی دائر سوکتمیزین
شاهانه مه وملک ودولتمه وملته کال صدق واستقامت ایله خدمت ایده جکلرینه
وهیچ بر اقاله قوانین مؤسسه یه مخالف حرکت ایتیه جکلرینه واشبو قوانین
شاهانه مه مخالف حرکت ایدنلرا ولور ایسه هیچ تاخیر وکوکله ومراتبه
بالجمله دنی جمله می سوی دعوا اجیلق ایده جکلرینه واحاصل قالا وقیلا وقالوا
وقیلا وحالا ومآلا واستقبالا بعنایت تعالی برکونه خیالی اینکاب ایتیه جکلرینه
واقعه دیو یمین ویردیکم و یمیندره یوزدره مکه یوکوشکی کوندن عسکره یوقاره وده ذکر
اولنه جغی وجهله هرکس یعنی کرک سم وکرک رعایا اولسون ثبته دولت
علیه مدن اولان جمیع ناس جان ومالکه وعرض وناموسکه کال سرعتیت
اوزره مالک ومنصرف اولوب چونکه بر آدمک شرعا وقانونا دعواسی علنا
کورلوب حکم اولنمیجه طرف شاهانه مدن کیسه حقنده برشی یاباید جغندن
وزیادتی ایله قبول ایدیله جغندن دنی کیسه یه تک بغیر حق فضول
جان ومالکه وعرض وناموسنه صاقدوب الوارا لسون وشبلا بر کیسه تک
هرنه درلو اولورایسه اولسون برده مواجبسی والیاخود آز وچوق برقباحتی
ظهور ایلدکده اول کیسه طوغری حضور شرع شریفه کوتورلوب
دعواسی هرنه ایسه مقتضای شرع شریف اوزره آچیقجه اجینه غایت
دقتلو کورلوب بر یک حق حقی اولنوب واشبو قوانین واظهارتلرک قباحت کورلوب حقنده
فصل حکم شرعی اولدقدن ایسه اویله مه تأدیب وتنکیر قلنه رق اندن زیاده
برشی یاپلمیوب وشرعا قتل ویا بشقه درلو سوءیته جزا سی کورلمک لازم
کلورایسه دنی درمعاهده ایله انها واعلام اولنمیشه ویولوغرفه دنی اولمامزه
شرع شریف وقانون منیفه تطبیق وکرک کی استکشاف وتحقیق یاپه بعده
واقع اولمه جق حکم قطعی اولدیغنه طرف اشرف شاهانه مدن اذن ویرلمیوب
ملزومکوم صادر اولمیجه اصلا ایسه یوک قباحتلرک تعدیه یله کیرلو وانکار
قتل واعدام مطلقه سی تجویز اولنمیوب ویوکا جلاوت ایدن کسه هرنقدر
یوک ویرمه دم اولورایسه اولسون بشقسی حقنده اینجیک معاهده کنه وحقنده
دنی اویله اجرا اولمیجه یعنی واحاصل حضور شرعده وقانونه مأذ ماخذوده
یوک وکوچک جقلرا یر طوغریله جنی یاپلمیوب وبرآدم شرع وقانون
قضاسنه حقنه قتل اولدیغی علنا اولمه اولمه اولمز کیسه یه لرک یاپلمز کندوسی
قباحتلو اولوب وارثلری اول قباحتدن حصه دار اولمامزلریله الحرلک مانی
میریدن ضبط اولنمق واباخود وارثلرینه برکونه جور واذیت قلنمق قطعا جائز
ولایق اولدیغی اجلدن ورثه لری حقوق ارثیه لرندن ذره قدر محروم اولمیوب
واکرچه یوندن یوبله ظلم دیکلری شی یتمیوب یتوب قالدیریله رق ورکو مادمی
کوزل وقوی نظامه باغله نه جق ایسه ده بوخصوص اول امره دائر هرمرکز
حال وکیفیتی اراتیلوب وطرافنه وبودعی یراز وقته محتاج اولدیغی مثلو
مکتوبلرک هرکز الق خصوصی دنی یاشلوجه شی اولوب حاصل یوندرلمک
هرکیمنیلی الطرافیله دوشنلوب ویول وقولای یو تلوب فرار ورد لمکه
موی ایچمی دعوت واستدلوله یوشلمن مجموع خدمه شریعت ومشایخ
طریقت وخفیر لرواعلام ورو وم وارمنی وقوقاس اطریقلری وحکام باشی
وهرپر اصناف کنخدالری جلب یاه جمعیت ایدوروب میدان سز کورده
ترتیب اولنان دیوان همایونمده بندنی بالفعل حاضر اولدیغم حالده جمله
مواجبه شده علنا اولدوروب دین ودولت وملت وملکم حقنده درکار اولان
ثبت خیریه پادشاهانه می هرکسه اعلان واشاعت ومومیه عمل وحرکت
اولنمق بالفعل صدراعظم سنوده شیم وکیل مطلق قوی الجسمه تومیه
وتنبیه ایله خلافنده یولنه جظلریته لمنت ایلدم و بعده مقتضای عهدومیثاق
همایونم اوزره خرفه شریعه اوغه سنه کیدوب کار علما وخواص وکلا
ووزرای سلطنت سنیه حاضر اولدیغی حالده خط همایونده مندرج اولان
قوانین شرعیه مک حرف بحرف اجراسنه ومواد اساسیه مک فرموغاته دائر
اکثریت آرا ایله قرار ویریلان شیره مه عاهده ایله حکم وختم وجعل
خاریجا ودا خلا طرف همایونه الفا اولنان شیره لری قوانین مؤسسه توفیق
وتطبیق ایتمکله کسه تک لهجه وعلیهنه بر حکم وفرمان ایتمیه حکم
ووضع اولنمق واوانه یعنی قوانینک تغییر ینی تجویز یو رمیه جغنه واقعه دیو
قبل اولنمه اولدیغی منظور الفاره دنی بوخصوص اوزرینه یعنی دائر سوکتمیزین
شاهانه مه وملک ودولتمه وملته کال صدق واستقامت ایله خدمت ایده جکلرینه
وهیچ بر اقاله قوانین مؤسسه یه مخالف حرکت ایتیه جکلرینه واشبو قوانین
شاهانه مه مخالف حرکت ایدنلرا ولور ایسه هیچ تاخیر وکوکله ومراتبه
بالجمله دنی جمله می سوی دعوا اجیلق ایده جکلرینه واحاصل قالا وقیلا وقالوا
وقیلا وحالا ومآلا واستقبالا بعنایت تعالی برکونه خیالی اینکاب ایتیه جکلرینه
واقعه دیو یمین ویردیکم و یمیندره یوزدره مکه یوکوشکی کوندن عسکره یوقاره وده ذکر
اولنمه جغی وجهله هرکس یعنی کرک سم وکرک رعایا اولسون ثبته دولت
علیه مدن اولان جمیع ناس جان ومالکه وعرض وناموسکه کال سرعتیت
اوزره مالک ومنصرف اولوب چونکه بر آدمک شرعا وقانونا دعواسی علنا
کورلوب حکم اولنمیجه طرف شاهانه مدن کیسه حقنده برشی یاباید جغندن
وزیادتی ایله قبول ایدیله جغندن دنی کیسه یه تک بغیر حق فضول
جان ومالکه وعرض وناموسنه صاقدوب الوارا لسون وشبلا بر کیسه تک
هرنه درلو اولورایسه اولسون برده مواجبسی والیاخود آز وچوق برقباحتی
ظهور ایلدکده اول کیسه طوغری حضور شرع شریفه کوتورلوب
دعواسی هرنه ایسه مقتضای شرع شریف اوزره آچیقجه اجینه غایت
دقتلو کورلوب بر یک حق حقی اولنوب واشبو قوانین واظهارتلرک قباحت کورلمک حقنده
فصل حکم شرعی اولدیغی اجلدن ورثه لری حقوق ارثیه لرندن ذره قدر محروم اولمیوب
واکرچه یوندن یوبله ظلم دیکلری شی یتمیوب یتوب قالدیریله رق ورکو مادمی
کوزل وقوی نظامه باغله نه جق ایسه ده بوخصوص اول امره دائر هرمرکز
حال وکیفیتی اراتیلوب وطرافنه وبودعی یراز وقته محتاج اولدیغی مثلو
مکتوبلرک هرکز الق خصوصی دنی یاشلوجه شی اولوب حاصل یوندرلمک
هرکیمنیلی الطرافیله دوشنلوب ویول وقولای یو تلوب فرار ورد لمکه

اولبه یارایجون اجرا اولنمیه جغندن ویرکو حصولنه مجلس احکام عدلیه‌ده وعکه‌کرصول دارشورای سرعسکریه همان یرلرندن سو بشملکه‌ده اولمغله اقتضا ایدن نظامات جدیده‌ی قرار یولوب طرف شاهانه‌دن دخی قضایا نصب واراده اولنه رق اولبابده مملکت محروسه پادشاهیه بشنه بشنه فرمانلر کوندرلمکله فعلا بنه اولکی کبی جاری وباقی اولمق جغدر اکا بناء یورالغی اشیو ویرکو ماده سندن طولایی مملکتلرك سالیانه وتکلیف عادتله هیچ بر طرفده طوقلیوب کرك یوکا وکرك عسکر خصوصنه ذمه تعالی ایزده‌ده فصل نظام وبربولوزایمه اولیغه جاری اولمق اوزره تحقیقات بشنه اولکی کبی اجرا اولنسون فقط بوبنده دخی اولکی کبی طلا ونعدی اولمیه رق فقرا ورعایا نك حمایت وصیانت اولنمسی هیچ کیمسه ایجلسون اشته بو ایکی ماده دن ماعدا بوفارمان یان اولنان سائر شرائط تعدیدن اجرا اولنمه هر محله دن زیاده سیله وقت واهتمام اولنق ایچون الطول وروم ایلیده یولنان یولجه ایالتلره وسائر اولان محلره شمدیکی حالده فرمان یازلمیوب یالکز بشنه فرمان کوندرلمش اولمغله سنکه مشیر شارالیه من سکادتلی یالاسی خط همایون شوکتفزا اولمق شاهانه‌یه مزین مخصوصا اشبو امر عالیشانم اصدار و ایله تسیار اولنمدر ایمدی وصولنده سندن اشبو فرمان عالیشانمی ایله کرکی ایالت اولان قونیه قصبه وقراسنده یولنان مجموع مشایخ وعلما ورجوه وسائر افراد اهالی یی بریوك صداله طوپلیوب جمله‌سی حاضر اولدقری حالده زیب وزینت یولنان ایدرك ومراسم تعظیم واستقبال پرینه کتوره رك علنا قرا وقرائت ومضمون مبنی حرکه تلقین واشاعت ایلیه رکدن صکره بیانات مرقومه واطلاعه یولنان خطاطرلرینی اولدقلری حالده سارغه قضا وقصبه‌لره دخی بریر بریر کوندروب یرلك وکوچك عموم اهالی ورعایانك کوزلرك اکلاده رق جمله سندن طرف اشرف پادشاهانه‌هم ایچون خیر دعالر اله‌ومه اهتمام وقوعده ایلیه‌سی قالمیه جغندن اشبو امر وارادهٔ شاهانه‌ی مقدماری کبی یینه عتبه جلوس همایونه اولدیغی و جمله دارو مدار وپرناك وجه‌یله اول فرصتا درون خط همایون ملوکانه‌ده یازلمش اولان ویرکو خصوصنی اشته اونق پادشاهانه‌سی تکلیف وسالیانه‌یی یتون یتون هشر اینمش وباحسن وجه تحریر اولنه رق ایمضی دیوانمزه باکلمش اکابروپرکوله دخی قودی ثبت واحسان همایونم اولان امنیت جان ومال وناموس کبیتلرندن ملولان کوچك یوکا ویوکچون تا الان ادائیه قدر علی العموم ضابطان وسائر مأمورلره ذره قدر اضافه‌سی اولمك متلو اویوبه نسز لغلرو قوعیولمه جق اوزره بنه جدارت ایدن ورخصت ویرلمك تأدیب وتنبیه منه باقیه جغدن یورالغی دخی مثیلاً حرکت قولاغنه قویوب شوارادهٔ سنیه‌مدن خلاصه مراد ومرام هم یوم انجمق دین ودولت وملك وملتمز احیا ومعمور اینه باعث وبادی ولهذا چتی اصایش حال اهالی وفقرا ماده سنك استحصالی ضمننده لازم کلان خیر بو وشفقتلو امورلره پادشاهلق دیانت اولدیغی واول امره اولمق خلقت واحسنلکله صیب اولان ویرکو ماده سنك یولسزلغی بلاسنی دفع ایدوب وخفیفلتمکله رك یحسن صورت ویرلمکله یوجه‌کلان ویرکو یه حرکتی باکلمش مخطره سینمدن محافظه ووقایه یه تنبه اولمق خلاف امر ورضا وضع وحرکتی تجویز وبنه بنابیات احتراز اوزره اولدیغی وسزکه قضا وقدر وسائر مبنی ایچون سز مفهوم امر وارادهٔ مرحمت افاده شاهانه‌م کرك کی معلوم کز اولمغله موجب ومقتضا یی اوزره عمل وحرکت یله جغه متعلق اولان فقرا وحسان مملکتمه شمدیکی شرف ودیرلی یه یله کیمسه وکونمیوز دوام عمر ودولت شاهانه وموفقیت پادشاهانم دعوات خیریه‌سنه اشتغال ومواظبت ویبرك وکوچندن هرکس عرض وادیه جغه اسلوب وطریقه یاعث سلامت وتجلت دارین اولان جاده شریعت مطهره‌دن ذره مقداری ایرلیوب جمله‌دن مطلوب شاهانه‌م اولان فریضهٔ صدق واخلاصمنی کوکلك یالکیله اجرایه سعی وغیرت ایلیه سز شو یله یه سز علامت شریفه اعتماد قیله سز

جلوس همایون میامن مقرون شاهانه‌لك شرفوقوعنی متضمن طرف اشرف حضرت تاجداری بدلالتله دول محتلفه طرفلرینه نامهٔ همایون مصاحبتیله تحریر

شاهانه ارسالی بیورلدیغی اوزره دخی متولی شهاملو ایران شاهی حضرتلرینه دخی نامهٔ مخصوص موالات مشحونی ملوکانه تحریر وتسیر یورولمش ایمدی مضامین منیه ایله دولت جمیه ایرلیه میانهٔ صمیمیه زیاده یه مقتضای جهت جامعهٔ اصلاحات رصینه ربقهٔ یداهت اولان کال حب ووداد وما ثر خلوص ومودت محاسن اعتمادلك تأکید وتأیید وشیرازه صفوت ومودتك تجدید وتأیید مرغوب ومرضی طرفین اولوب دنیه و صقب جلوسمه صفیر مخصوص ارسالی دخی اصول مرعیهٔ دولتین علیتین اوله رق اولوجهله پیشه‌سر تعیین واورمالی اکلام کلوب عند والدی صداقت مندارای سابق سعادتلو صارم افندی حضرتلری رسم سفارته آشنا رجال دولت علیه‌دن پولنه بنده بنا، متعلق پیوربلان امر وارادهٔ معالیعادهٔ حضرت ملوکانه موجبنجه افندیی موی الیه فوق العاده مرخص بیوك الجیلك خواجه‌سی دولت مشارالیها جانبنه مأمور ونعیین وآمدی خلعتلرینه پادیی ادیب افندی دخی سرکتابی حضرتنه معیته اعطا وترفیق اولنمش ایمدی موی الیه ماه سابقك یکرمینجی پازار ایرتسی کونی مابین همایون شاهانه یه جلب اولنه رق خاکپای مکارم پنای حضرت ملوکانه یه فرش جبین ورقیمه یکری دردنجی جمعه کونی دخی مقتضای مأموریتی اوزره درسعادتدن حرکت وبحرا طریقون طریفیه

جانب ایرانه توجیه وجههٔ عزیمت ایلمشدر

ازمیر محصل جنابن بکك عزل وتبدیلی اثباعنه وخواجکان دیوان همایوندن فضائلمآب مأمور طائری عزتلو سلیم بك افندیی ومدارتلو وسحر باز الطوار بندکان سلطنت سنیه دن بولنمه مبنی عاطفت افزای سنوح وصدور اولان امر وفرمان مکارم نشان حضرت شاهانه منطوق مبنی اوزره محصلاق مذکور میرمومی الیه احاله وتفویض اولنمش وعهده سندن محصل اولان نظارت مأموریتنه بندکان جهت نشاندن پرناجنك تعیین اولنمی لازم کلوب آمدی خلعتلرینه هم تشاورات محترمه‌لرینك افتدیی دراپه‌یوزنا ایلیه وعفت واستقامت اعتمادیدن وخدمات دولت علیه‌ده استخدامه لیاقتی وثبات صدق وغیرت ارباب دن اولدیغی جهتله میرمومی الیهك نظارت مرقومه یه مأموریتی ونظارت مذکوره اکرچه ربقهٔ یداهت مناصبندن اولدیغی دفتر نشر یافته محرر ومثبت ایسه‌ده مأموریت جسیمه‌دن اولمیه مجدده ربقهٔ تابعه یه قیدی باشتیلیف اولمیه مبنی بیوربلان ارادهٔ سنیهٔ ملوکانه موجبنجه اقتضای اجرا قلمغین ونظارت مرقومه یه مشیر مخاسه عامره‌لك نظارت شاهانه سی اولدیغندن موی الیه مخاسه‌لك مشیریتی مشیری دولتلو علی نجیب پاشا حضرتلری دلالتلریله مبارك خاکپای همایون ملوکانه یه یوز سورمك شرف مأمولیله تشکل وظهور اولوب رقی حضنده التفات معالی آیات شاهانه شایان وارزان ومصاحبتله مأمور ستده وآ دمعض تلوین حکمت آیات جناب ملوکانه دخی امر وفرمان بیورلدی وموی الیه سلیم بك دخی عواطف علیهٔ شاهانه‌دن بوفعه ربقهٔ تابعه لسان دیانتی احاطه میرمومی الیه دخی اکتساب شرف بی پایان ایلمشدر

مابین همایون شاهانه‌لك یاندیغی مخرج حضنی کامل بك افندی یه یوز سکان درنجی یی دوشه رقیه طبع ونشر اولنان نسخ بقوم وقاعده بیان اولنه دیغی وجهله جزیه محصلاقی توجیه وتعیینات بیورلمش ایمدی مه محصلاق مذکور میرمومی الیه غیر جبان وکندوسی جنتمکان خداوندکار کثیر الاثار حضرتلرینك چراغ خاص شاهانه لرنجه وصوزق الحمضه بندکانه اولدیغی التفات واحسان ملوکانه یه شامل اولمغی جهتله میرمومی الیه واصل نصاب سریر دوامل اولنق اوزره شرف صدور بیوربلان زاده عاطفتمداده شاهانه موجبنجه کندوسنه جزیه محصلاقی توجیه وسالف الذکر جزیه محصلاقی دخی خواجکان دیوان همایوندن سلمی محمد بك احاله وتفویض اولنمدر

* * *

توجیهات سنیه

صدور بندکانمدن یوسف یاشارادهٔ لطیف بك افندیی کذلك ایدن وجهله سرعتله اون سکزنجی کونی داریغه‌یه رحلت ایلمکله عهده‌سنده مشعل اولان کومرکه قضاسی اشبوشهر رمضان شریف غره سنده ضبط اینمش اوزره روم ایلی پاپه‌سی اولوب سابقا ناظول کومرکسی امین بك زاده عبدالله بك افندی

جضرتلرینه پاشمقسزین بدل ویلاینده قضاسی بله شهر مرقوم عرصه‌سنده ضبط ایتمك اوزره تاحویل پاشمی اولوب سابقا استانبول قاضیسی عارف افندی زاده محمد واعف افندی حضرتلرینه جمله‌سی ارکانه قضاسی بدل وجمله ارکانه قضاسی کذلك شهر مزبور عرصه‌سنده ضبط ایتمك اوزره حالا استانبول قاضیسی محمد انغازاده میرمحمد توفیق افندی یه متی قضاسی بدل ومتی قضاسی یه شهر مرقوم عرصه‌سنده ضبط ایتمك اوزره موقتا یکیشهر قاضیسی امام ثانی شهریاری السید محمد عزت افندی یه بروجه اریه لق تو جیه واحسان یورلمشدر

متقاعدین مدرسین کرامدن سمرحصاری سید ابراهیم افندی یه انعام کریم فصله‌سندن متوفی معاش ویرلش اولوب اولوجهله یوندن اقدم بروجه معاش توجیه اولنش اولان قره یخا قضاسی مفصل اولمش اولدغه اشبو سنهٔ مبارکهٔ سوال المکرمی غره‌سندن ضبط ایتمك اوزره استانبول پاشمه‌سیله مجهل احسانه وی درعهده احمد افندی یه قاعدهٔ سلطانیه تحصیلی بدل وفصله مرقوم بشه غره‌سی مزبوره دن ضبط ایتمك اوزره بایاچه مکه مکرمه صالیانه قاضیسی انطاکیه‌لی محمد سعید افندی یه وبروجه معیشت متصرف ایکن دارینه‌یه رحلت ایتش اولان مدرسین کرامدن منیب افندی حفیدی السید عبدالله شریف افندینك عهده سندن مفصل اولان سکوه قضاسی بشه شهر مرقوم غره سندن ضبط ایتمك اوزره سابقا ازمیرقاضیسی خطیب زاده سید محمد سعداء افندی یه بروجه‌اریه‌لق بالاشارت علیه توجیه وانتصاب‌لری امر عالیلری اقتضا ایدوب موی الیهم زفیه فلمنمدر

عاطفت افزای صدور پیر و بلدان امر واردات مکارم‌عادت حضرت شاهانه موجبنجه ابتدا خارج الیه علی طوسی مدرسه‌سی مدرسی فیضی زاده زاده‌سی السید محمد عالب افندی یه بکن شمان شرعیه یدینی کوتی یرنده حرکت خارج اعتباری توجیه واحسان واولوجهله فرمان قلمنمدر

شرف افزای صدور پیر و بلدان امر واردات احسانعادت جناب جهانانی موجبنجه نائبهٔ مسعود زاده جلال افندی مدرسه‌سی کره‌وی محمد فهمی افندی یه ودرسیهٔ سنان پك درجلع فضلی پاشا ملکلی حسین افندی یه ودرسیهٔ نعمت زاده دار خافه‌ا امیر افندی نعلی خانلی احمد افندی یه وثانیهٔ ایلخی اکل الدین افندی مدرسه‌سی شهری حافظ علی افندی یه وجدیدهٔ حمد آله افندی دوزد ایوانسرای مدرسه‌سی کدوی احمد افندی یه اینما خارج الیه بالاشارت علیه توجیه واحسان وکذلك ایدن وجب‌شرعنك یدینی کوتیله مورخ رؤس همایونلری اعطاسیله موی الیهم خندان قلمنمدر

بلاد دور یه دن قلعه قضاسی اشبوسنهٔ غیه المنیه شوال المکرمی غره سندن ضبط ایتمك اوزره سابقا بغداد قاضیسی یکدمی محمد صادق افندی یه توجیه واقتضا ایدن امر عالیسی اعطا قلمنمدر

مواد عسکریه

طرابزون وحوالیسنده کائن فلاح خانه یه براوطو بیجیلری یکیچاپشی یولان مصطفی اغا جسور ودرایتکار وداورا امور عسکریه وفنون حربیه‌ده مهارت ولیاقتی بدیدار اولدیغندن موی الیهه بر الایق رتبه می توجیهی معطوفنلو طرابزون والیسی حضرتلری طرفندن وفوجهٔ متیق وجدید وجاه‌لرلی قلعه‌لریله صفه سنجاغی داخلنده یولان چشمه وصفه‌جق وقوش اطه سی قلعه‌لرنده اولان براوطو بنی عسکرتنظیم منك حسن نظام وانتظامله‌رینه ومواد سائره‌لرینه دقت واهتمام ایلك اوزره برینك برالایق نصبی محالی موجب اولدیغی یانیله صافیز وچشمه قلعه‌لری طوپچی یکیچاپشی حاجی محمد امین اغانك دخی اهلیت واستحقاقاته مبنی کذلك بر الایق نصبی خصوصی صافیز محصلی سعادتلو عثمان پاشا طرفندن اشعار وانتماس اولنمش وصورت

شهریه حضرتلری موی الیهما برالایق وسایان وعضات یدکانلری اولدقلرینه واولوجهله برالای نصب ونعیین اولنمغری اورا ایچه محتاجدن اولدیغنه بناء مشار الیه‌ما حضرتلرنك اشعارلری وجهله انفاذ موی الیهما یه برالایق رتبه سی توجیه واحسان یورلمشدر

وصیصل عامره مدیرلکی پایه‌سیله صاروخان سنجاغی مثلی اولان عزتلو خلیل کامل اغا صدق وحمیت اهتمامنده وکارکذار ودرایتکار بندکان ساطنت سنیه‌دن اولدیغی مأمور اولدیغی مصالحده متصفاته ودرایتجانه حرکت ایتمکله اولدیغندن برقاچ دخی تزاید شوق وغیرتی مشارالیه اولنی اوزره موی الیهه عواطف عالیه‌مالمتحول حضرت تاجدارلرینه فرغلی رتبه‌سی رتبه‌سی توجیه واحسان وعاکر منتظمه شاهانه برالایلرندن مدت وغیره دنبره تحصیل علوم وفنون ضمنده بارس اولوندر طرفلرینه یولاندقدن وبوردقدن صکره علیه کلش اولان ایوب یك دخی هر وجهله امثال وافرانه قائق وعنایات بیغایات حضرت پادشاهی یه لایق اولدیغندن میر عولی الیهکدنی برالوای رتبه‌سنه مخیره سیله شوکان یورلمشدر

وعساکر منتظمه شاهانه برالوالرندن اولوب بوردقمه پروسیا سفارتندن عودت ایدن هزتلو کامل پاشا مضمارلی مدت مدیده مهندسخانهٔ همایونده کسب فنون ومعرفت ایلمش ومؤخرا دخی بعض مهمات مأمور بلرنده وجمله وقت مسافرت مذکوریده بولنه رق معلومات سابقه‌سی یرقاندخی تزاید ایتش اولدیغندن پاشای موی الیهك مهمات حربیه برالوالقنه مأموریتی وتعهدات حربیه برالوایی بولنان هزتلو نیازی پاشادنی اصحاب همز ودرایتدن اولیسیه لقنه دخی دار شورای عسکریه یه مأمور رتبه‌سن یورلمش خصوصلری

وقبرس جزیره سندن رجب یورلمش اولان برطابور عساکر ردیفه سابقه شوکتوابهٔ حضرت ملوکانه ده تخریر وتکمیل اولنه رق لازم کلان دفاتری قبرس محصل متوفی عثمان پاشا طرفندن بوندن اقدم تقدیم وتسلیم اولنمش وطابور مذکورك اقتضا ایدن ضابطان ونوازم‌اتك یوطرفدن تعیین وارسالی خصوصی تخریر واشعار اولنش اولدیغندن دفترمذکورك اشغال وجهله یالاسی مبارك خط شریف میامن ردیف حضرت پادشاهی ایله تزیین یورولمش اوزره یوطرفده تبییض ویالاسی تذهیب ایتمك یلمرك ذکر اولنان طابوره متعلق اولوب بر جزیره مذکوره یه مأمور میرلوا سعادتلو ابراهیم پاشاك واردات سالیانه‌لری تخریرا تنده اعطا وارسال اقتضاسی اولنان نشان نالیرایله لوازمات سائره‌لك ایکی قطعه تقریری وستوفای مشارالیهك تخریرای بالذکر حضرت سرعسکری پلب عالی یه بالتقدیم مبارك وسهلا خاکپای همایون حضرت شهنشاهی یه عرض واخبادن یورولوجهله رق اولوجهله دفترمذکورك یالاسی مبارك خط همایون وهجتفرون ملوکانه ایله زیب آرا وایکی قطعه تقریره محرر نشان ذیشان نالیرایله سر محافهٔ عامره دن ولوازمات سائره دخی مجالرندن تنظیم واعطاسنه محتشم امرا اولنمشدر

مناسر الابنك پاش کتابت خدمتنده استخدام اولنان محمد زکی افندی ارباب لیاقت واستحقاقدن اولدیغندن اوله رق سابقهٔ مکارم‌موابهٔ حضرت پادشاهی ده استخدام اولدیغی خدمتنده تزاید شوق وغیرتی مشارالیه اولنی اوزره کندوسنه خواجه‌لق رتبهٔ مخیره سی احمد واحسان یورلمش خصوصی دار شورای عسکریه بالتنسیب کیفیت یادکرده جناب سرعسکری خاکپای همایون حضرت شاهانه یه عرض اولنه رق اولبابده شرفصدور یورلمش امر وفرمان مکارم نشان حضرت شهنشاهی موجبنجه افندی موی الیهه رتبهٔ مذکوره توجیه واحسان واقتضا ایدن رؤس همایونی اعطاسیله سرور وخندان یورلمشدر

İNDEKS

A
A. P. Stokes 100
A. Vehbi Ecer 54, 101, 123, 457
Abbasî 104, 114, 127, 131, 147, 527
I. Abdülhamid 194, 213
Abdülmecid 53, 233, 238, 240, 241, 246, 258, 260, 265, 268, 269, 271, 281, 286, 291, 292, 295, 305, 309, 317, 324, 332, 338, 339, 341, 353, 365, 367, 368, 369, 372, 406, 426, 444, 448, 458, 463, 487, 488, 493
açıklama 25, 27, 29, 32, 43, 44, 46, 51, 64, 84, 85, 182, 257, 379, 397, 424, 472, 510, 516
adalet 26, 77, 148, 153, 162, 184, 187, 188, 189, 190, 210, 231, 306, 318, 322, 326, 349, 352, 356, 362, 496
adem-i merkeziyetçilik 152, 287
Afganistan 19, 90
aşkın 27, 29, 30, 84, 85, 99, 235, 360
Afrika 93
Ahiret 98, 113, 116
ahlak 126, 266, 306, 356, 363, 382, 410, 432, 454, 481, 549
Ahmet Tabakoğlu 350, 478
aile 73, 85, 150, 188, 272, 327, 415, 435, 533
akkültürasyon 182, 216, 274, 376, 377, 401, 489
aklî 98, 109, 147, 163, 184, 370
aklî siyaset 98, 147
aktör 31, 33, 95, 153, 157, 165, 166, 170, 186, 192, 215, 219, 231, 233, 241, 242, 245, 302, 381, 501, 504
Ali Suavî 273, 460
Allah 95, 98, 111, 114, 117, 146, 149, 188, 202, 235, 556
Allah'ın sünneti 98
Amiran Kurtkan 58, 65, 67, 68, 152, 424, 516, 552
an 228, 378
anlam 10, 15, 18, 32, 47, 48, 62, 117, 126, 238, 245, 289, 361, 381, 383, 391, 393, 394, 396, 454, 494
anlamak 16, 17, 19, 20, 26, 32, 43, 47, 48, 49, 52, 85, 91, 94, 111, 113, 124, 184, 229, 236, 239, 251, 257, 259, 260, 278, 358, 363, 371, 381, 385, 386, 396, 412
anomi 221, 268, 411
antik toplum 102
antropolojik 75
ara dönem aklı 275
Arap 86
Arabistan 86, 416
Aristo 27, 55, 78, 121, 188
aristokrasi 79, 260
arkaik 80, 102
asakir-i İslâm 145
âsî 147
Asoka 89, 104
Asya 67, 93, 146, 548
ateizm 108
Atina 85
Augustinus 27, 87
Auspicious Reorganization 16, 236
Avrupa 20, 21, 37, 69, 110, 111, 123, 132, 133, 135, 156, 182, 192-197, 199, 226, 228-232, 244, 247, 265-275, 300, 314, 319, 323, 328-331, 334, 335, 338, 339, 342, 343, 347, 353, 355, 358, 362, 368, 371, 372, 375, 384, 389, 392, 394, 395, 409, 415, 420, 422, 424, 456, 460, 474, 491, 497, 510, 517, 522, 533, 536

avrupalılaşma 18, 21, 237
Ayan 183, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 313, 403, 405, 412, 417
Aydın 32, 52, 54, 55, 56, 62, 64, 133, 199, 232, 233, 236, 245, 252, 258, 267, 271, 273, 275, 278, 286, 298, 306, 314, 358, 359, 363, 370, 372, 375, 376, 377, 393, 395, 396, 405, 409, 411, 417, 424, 429, 450, 453, 461, 462, 467, 470, 485, 491, 498, 504, 528, 536, 541, 545, 548.
Aydınlanma 57, 190, 197, 207, 208, 230, 231, 232, 246, 247, 276, 393, 447, 473, 488, 516
azınlık 152, 214, 256, 273, 346, 372, 426, 498, 544

B
Bâbıâlî 220, 242, 245, 251, 261, 278, 280, 284, 285, 287, 288, 293, 299, 300, 301, 312, 325, 328, 331, 332, 338, 343, 351, 383, 462, 474
Bacon 75
basın 230, 300, 309, 384, 393, 534
Batı Roma Kilise Devleti 104
Batı'ya özgü sosyoloji 93
Baykan Sezer 54, 62, 67, 119, 135, 433, 452, 473, 518
bâğî 147
bağlam 9, 10, 17, 24, 31, 38, 42, 43, 47, 49, 51, 52, 55, 56, 58, 79, 83, 90, 95, 102, 105, 107, 109, 110, 114, 115, 117, 120, 128, 134, 165, 175, 213, 215, 235, 244, 251, 256, 272, 274, 278, 305, 308, 310, 314, 327, 329, 337, 340, 355, 356, 359, 365, 366, 371, 373, 377, 380, 382, 384, 391-393, 395, 399, 400, 401, 419, 432, 454, 483, 494, 503, 504, 520, 522, 537
bağımsızlık 20, 29, 81, 214, 249, 270, 293, 371, 379, 397, 398, 412, 414
Bektaşî 212
belirlenim 50
Benjamin Kidd 75
Bertrand Russell 60, 68, 119, 120, 455
bid'at 148
bilgi 24, 27, 30, 46, 47, 51, 55, 56, 58, 59, 61, 64, 66, 68, 74, 89, 112, 119, 122-124, 128, 129, 132-134, 137, 162, 166, 167, 185, 195, 208, 222, 233, 234, 261, 275, 285, 292, 304, 305, 314, 342, 343, 347, 348, 350, 359, 368, 381, 387, 388, 390, 391, 393, 401, 408, 428, 430, 438, 440, 449, 461, 467, 481, 484, 489, 496, 498, 499, 511, 512, 515, 516, 520, 521, 524, 527, 528, 534, 537, 545, 547, 550
bilim 11, 27, 42, 43, 44, 45, 64, 121, 126, 278, 342, 361, 380, 393, 482, 490, 505, 528, 538, 542, 543
bilinç 81, 139, 229, 233, 234, 239, 262, 279, 312, 350, 370, 381, 385, 392, 437, 448, 455, 461, 464, 501, 516, 544
Birinci Meşrutiyet 21
Birmanya 89
Bizans 104, 125, 132, 146, 178, 540, 548
Bizantinizm 100, 104
Bossuet 99
boy 73, 182, 239
Brahmanizm 88
Budist devlet 89
Budizm 88, 104
bugün 9, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 48, 49, 50, 52, 67, 69, 79, 81, 84, 88, 90, 91, 95, 107, 111, 124, 210, 274, 278, 285, 327, 348, 349, 390, 394, 411, 424, 428, 450, 457, 460, 472, 485, 506, 507, 512, 519
buhran 58, 184, 235, 265, 351, 391, 392, 397, 479, 481, 482, 484, 492, 549
bunalım 42, 66, 182, 221, 226, 233, 234, 269, 392, 503
bürokrasi 38, 39, 66, 105, 122, 152, 155, 159, 160, 161, 165, 166, 168, 169, 170, 176, 178, 184, 219, 226, 239, 262, 270, 278-290, 292, 293, 294, 301, 302, 307, 308, 311, 341, 348, 353, 354, 359, 360, 379, 410, 431, 433, 454, 462, 464, 469, 502,

503, 521, 528
bürokratik bilinç 262, 279, 455
bürokratizasyon 220

C
Caesar 110
Calvin 99
Câmi 111, 147, 371, 421, 449, 518
çan 411
Cehennem 111, 408
cemaat 20, 27, 39, 51, 74, 78, 79, 88, 90, 95, 150, 155, 174, 235, 247, 253, 254, 272, 287, 309, 315, 334, 368, 372, 373, 393, 398, 399, 400, 412, 416, 486, 488, 493, 494, 502
Cennet 111
Cesérisme 100
Cevdet Paşa 16, 52, 53, 54, 57, 63, 122, 130, 136, 143, 147, 185, 199, 220, 222, 226, 227, 240, 261, 263, 264, 291, 304, 305, 343, 382, 386-389, 392, 393, 400, 401, 405, 406, 408, 417, 421, 422, 424, 427, 434, 435, 438, 439, 440, 443-447, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 463-466, 468, 479, 485, 491, 492, 496-498, 551
Charles A. Ellwood 75
cihad 20, 177
Çin 86, 88, 108
clergy 111
cléricalisme 111
çöküş 10, 19, 37, 50, 68, 83, 153, 174, 175, 176, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 190, 191, 209, 215, 216, 217, 218, 226-229, 236, 242, 255, 257, 260, 267, 269, 272, 277, 278, 291, 303, 306, 307, 322, 336, 351, 352, 361, 366, 369, 377, 383, 384, 401, 418, 421, 434, 462, 472, 473, 539, 541
Comte 53, 99, 276
confessionalisme 100
confusion 100

D
demokrasi 60, 61, 79, 101, 117, 133, 135, 486, 515, 547, 548
depersonalizasyon 46
derealizasyon 46
despotizm 79, 358, 359
determinizm 49, 50
devlet dini 87, 88, 89, 99, 100, 101, 104, 106, 107
devlet kilisesi 104
devlet-dışı dinî lider 39, 155
Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye 147
devletin tanrılaşması 101
devrim 37, 53, 61, 62, 66, 133, 195, 196, 199, 200, 227, 228, 230, 231, 247, 322, 344, 376, 385, 421, 437, 446, 450, 462, 469, 489, 498, 511, 522, 524, 533, 534, 538, 544, 547
değer 19, 25, 26, 27, 29, 45, 46, 81, 116, 184, 197, 198, 209, 247, 252, 254, 259, 271, 305, 306, 348, 355, 361, 362, 401, 412, 459, 514, 526
diktatörlük 79, 102
dil 7, 102, 208, 236, 264, 276, 277, 319, 339, 343, 348, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 395, 397, 449, 490, 492, 522, 550
dilbilim 380, 449, 489, 490, 515, 550
din adamları 86, 87, 117, 243, 502
din adamı 161, 162, 165, 170
din bilginleri 83
din devleti 89, 94, 103
Din dili 114, 209, 218, 241, 277, 343, 379, 380, 382, 386, 393, 395, 396, 397, 491
din dışı 80, 163, 325, 326
din politikası 56, 109, 133, 551
din savaşı 87
din sosyologları 46
Din Sosyolojisi 9, 17, 18, 19, 20, 21, 42, 43, 44, 47, 51, 56, 57, 64, 69, 79, 84, 93, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 136, 291, 380, 430, 489, 501, 505, 515, 516, 518, 522, 524, 526, 533, 546, 550
din sosyoloğu 44, 116, 228
dine tâbi devlet 101, 102, 110, 117, 118
dinî bürokrasi 39, 105, 156, 162,

165, 168, 184
dinî iktidar 79
dinî meşrûiyet 23, 29, 31, 33, 108, 219, 222, 238, 300, 359, 361
dinî meşrûlaştırım 23, 29, 30, 31, 37, 38, 78, 82, 83, 84, 103, 161, 165, 205, 209, 222, 238, 240, 241, 300, 327, 339, 347, 351, 354, 357, 360, 361, 364, 367, 370, 397, 410, 411, 494, 503, 504, 507
dinî mesiyanik toplum 41
dinî önder 83, 95, 100, 153, 256, 418, 504
dinî psikoloji 235
dinî umut 41
dinî yönetim 102
Dinler Tarihi 125, 518
diyalektik 233, 234
Dört Halife 116
Doğu Roma Kilisesi 104
dualizm 267, 275, 278, 311, 394
dün 17, 48, 49, 330
dünün sosyolojisi 49
dünyevî iktidar 112, 118, 311
Durkheim 49, 64, 66, 75, 83, 91, 93, 119, 120, 122, 123, 124, 446

E
Edict of Gülhane 16
Edirne Vak'ası 185
eşitlik 26, 41, 101, 181, 211, 212, 246, 247, 250, 253, 254, 255, 270, 300, 301, 302, 308, 312, 313, 319, 325, 338, 343, 346, 349, 372, 373, 374, 375, 377, 404, 409, 410, 411, 412, 413, 414
egemenlik 28, 77, 82, 99, 101, 102, 106, 278, 286, 335
ekonomi 28, 40, 55, 59, 60, 61, 64, 75, 114, 126, 138, 146, 152, 173, 185, 191, 206, 216, 218, 225, 226, 231, 232, 236, 265, 277, 285, 288, 299, 308, 309, 313, 314, 318, 323, 327, 347-363, 380, 390, 417, 422, 424, 425, 430, 436, 459, 463, 464, 478, 479, 481, 482, 485, 514, 517, 518, 525, 531, 539, 542, 545, 548, 551
Emevî 104, 114, 131
Encümen-i Dâniş 340, 342, 343, 386, 387
endüstri 93, 151, 225, 236
endüstriyalizm 49
Eski Mezopotamya 104
Eski Roma 86
Eski Yunan 85
et-Tevkîâtü'l-Hayriyye 21
etki 75, 77, 87, 95, 135, 181, 199, 200, 230, 233, 241, 247, 269, 286, 320, 327, 331, 380, 392, 502, 503, 505
etkileşim 45, 48, 75, 76, 77, 81, 154, 155, 173, 234, 285, 355, 360, 380, 397, 503, 506
evrensel din 90, 91, 93, 101, 107, 114
evrim 122, 541
evrimci 91, 95, 102, 278
explain 25
explaining 25
explanation 24, 25
eğitim 7, 24, 40, 55, 58, 62, 64, 79, 85, 147, 152, 153, 157, 159, 162, 163, 166, 169, 186, 195, 206, 207, 208, 212, 219, 220, 226, 267, 277, 278, 281-283, 285, 290, 294, 297, 298, 299, 303, 307, 313, 314, 325, 336-348, 359, 365, 384, 386, 388, 419, 430, 461, 476, 505, 513, 533, 535, 545

F
F. de Goulanges 75
farklılaşma 37, 48, 54, 85, 119, 126, 129, 138, 143, 156, 161, 165, 173, 179, 206, 215, 216, 219, 239, 283, 285, 293, 302, 307, 320, 347, 376, 452, 464, 473, 493, 502, 503, 507, 544
felsefe 11, 82, 110, 516, 545
fenomen 48, 55, 76, 125, 137, 380, 455, 514, 540
fenomenolojik 45, 92, 106, 111, 116, 234
feodal bey 86
feodalizm 67, 79, 548

fesat 34, 401, 408, 409, 419, 499
fetva 148, 149, 156, 164, 166, 167, 168, 201, 204, 210, 222, 300, 304, 307, 308, 350, 366, 406, 408
first-order 26
fonksiyonalist 45, 331
fonksiyonel uzmanlaşma 37, 86, 180, 219, 285, 311, 327, 366
fusion 100
fıkıh 19, 56, 66, 114, 163, 168, 290, 292, 314, 350, 397, 424, 552

G
G. Y. Glock 74
gayr-i resmî dinî lider 39
gayr-i resmî ulemâ 39
gayrimüslimler 41, 151, 152, 190, 227, 229, 246-256, 270, 273, 296, 300-302, 310, 322, 328, 350, 368, 369, 376, 379, 399, 404, 413, 414, 415, 417, 418, 468
gazete 208, 328, 384, 387, 388, 390, 391, 444, 490, 493, 534, 536, 546
geçerli kılma 25, 28
geçerlilik 25, 26, 29, 241, 318, 359, 361
geçiş dönemi 38, 41, 252, 257, 308, 360, 364
geçiş toplumu 16, 41, 50
geçmiş 16, 47, 48, 49, 52, 95, 146, 158, 178, 179, 183, 186, 187, 190, 193, 201, 392
gelecek 38, 40, 41, 48, 49, 131, 156, 182, 264, 284
gelenek 246, 275, 350, 364
Geltung 25
gevşeme 38, 41, 105, 189, 221, 300, 308, 359, 360, 361, 364, 503
Ginsberg 36
Gökçe 100
gösterge 154, 187, 288, 296, 304, 306, 321, 322, 355, 380, 392, 397, 468, 503, 504
Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu 486
günün sosyolojisi 47, 49, 55, 120, 455, 519
Gustav Mensching 56, 101, 124

H
hak 247, 251, 301, 423, 457, 469, 515
haklılaştırma 19, 25, 27, 28, 29, 31, 83, 400
halife 113, 131, 150, 179, 214, 240, 311, 434, 493
Halife-sultan 39, 89, 104, 118, 131, 145-149, 153, 156, 161, 163, 164, 170, 179, 184, 192, 194, 209, 211, 212, 219, 233, 235, 236, 241, 243, 244, 251, 252, 260, 286, 287, 292, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 317, 327, 333, 338, 351, 365, 377, 399, 400, 420, 425, 448, 504
halifeler 89, 98, 103, 131
Halifeler devleti 89, 110
Halifetullah 104, 367
halk 19, 35, 37, 81, 117, 146, 151, 155, 156, 157, 173, 183, 190, 200, 201, 207, 214, 226, 231, 240, 248, 252, 255, 256, 292, 308, 339, 371, 388, 397, 402, 403, 409, 410, 411, 413, 420, 474, 498, 505, 506
halk uleması 39
Hammer 342, 428, 429, 479, 527
Harun Güngör 54, 101, 123, 421, 457
Hatt-ı Şerif 16, 242, 352
Hilâfet Devleti 110, 114, 118
hilâfet modeli 103, 131
hilafet politikası 367
Hilâfet-i Kübrâ 147
Hilafet-saltanat Devleti
Hinayana 89
Hindistan 88, 104
Hinduizm 88, 127, 542
Hintliler 88
hiyerarşi 38, 39, 91, 111, 148, 152, 155, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 184, 222, 361, 430
Hobbes 62, 82, 99, 121, 125, 130, 447, 470, 529
hukuk 24, 35, 40, 41, 45, 53, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 79, 85, 94, 105, 111, 112, 114, 117, 118, 121, 123, 124, 127, 128, 138, 139, 146-148, 149, 150, 153, 158-164, 179, 189, 202,

210, 211, 237, 246-250, 267, 272, 277, 292, 307, 310-319, 323, 324, 326-328, 330, 332, 335, 336, 347, 348, 356, 362, 366, 371-374, 422-425, 429, 439, 449, 451-453, 467, 469, 470, 471, 473, 475, 480, 490, 494, 497, 505, 511, 513, 514, 517, 524-528, 531, 532, 538, 540, 546
Hukuk Sosyolojisi 45, 53, 65, 67, 322, 327, 449, 453, 470, 490, 524
hukukî 20, 29, 35, 65, 112, 114, 150, 157, 160, 166, 167, 168, 202, 231, 238, 245, 249, 250, 288, 299, 312, 313, 314, 317, 318, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 330-332, 334, 335, 350, 358, 366, 373, 424, 425, 470, 511, 514
Hulefâ-i Râşidîn 103, 104, 127, 128, 131, 136, 527
Hz. Muhammed (sav) 86, 89, 103, 112, 116
Hz. İsa (as) 92
Hıristiyan 30, 32, 86, 87, 88, 92, 99, 101, 107, 110-112, 116, 135, 139, 147, 151, 170, 182, 195, 197, 200, 212, 214, 249, 254-256, 325, 353, 373, 404, 410, 412, 414, 416, 478, 482, 487, 541
Hıristiyan yönetim 147

İ
ibadet 74, 85, 91, 112, 113
idare 15, 32, 35, 76, 98, 151, 153, 156-164, 166, 167, 179, 181, 188, 198, 211, 212, 220, 231, 245, 248, 250, 259, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 274, 279, 280, 283, 284, 287-289, 296, 298, 311, 315, 318, 320, 322, 325, 326, 334, 337, 338, 340, 345, 351, 352, 373, 403, 413, 417, 457, 474, 493, 503, 505
ideoloji 35, 46, 90, 108, 116, 198, 222, 228, 229, 239, 247, 259, 269, 278, 279, 291, 327, 357, 372, 376-378, 392, 396, 399, 401, 409, 417
ihtilal 37, 88, 161, 195, 228, 376, 378, 390, 394, 401, 404, 406, 408
ihya 203, 204, 229, 235, 238, 242, 248, 264, 401
İkinci Meşrutiyet 21
ikincil yapılar 154
iktidar 17, 18, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 45, 66, 73, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 98, 99, 104, 146, 157, 161, 163, 174, 175, 180, 186, 193, 197, 201, 205, 220, 261, 263, 273, 280, 283, 293, 308, 309, 310, 312, 313, 327, 352, 372, 388, 397, 402, 403, 419, 492
iktisat ahlakı 356
İlber Ortaylı 54, 57, 62, 67, 106, 125, 133, 137, 422, 428, 437, 441, 444, 449, 452, 454, 462, 464, 487, 489
ilerlemeci 91, 102, 233, 277, 278, 392
ilim 18, 19, 39, 153, 162, 163, 180, 184, 186, 199, 207, 208, 292, 337, 341, 342, 347, 348, 389, 393, 397, 419
ilkel karizmatik krallık 101
Illustrious Rescript 16
ilm-i ictimâ 18
ilmî bürokrasi 38, 219, 220
ilmî-dinî bürokrasi 152, 184
İlmiyye 38, 39, 40, 154, 156, 157, 158, 160-170, 176, 178-180, 186, 187, 197, 205-208, 210, 211, 215, 217-223, 226, 241-243, 252, 254-256, 268, 273, 289-294, 297-299, 303-308, 315, 320, 321, 324, 327, 333, 336, 339-342, 354, 365, 366, 367, 386, 387, 405, 406, 410, 418, 436, 466, 503, 504, 551
İmâmet 87, 115
imparator 88, 100, 104
İncil 46
indirgeme 84, 95, 116, 388
indirgemeci zihniyet 46
indirgemecilik 84, 85, 356, 417
inkılab 37, 394
insanlık dini 99
irade 50, 86, 117, 148, 192, 201, 233, 242, 244, 245, 310, 362
İran 19, 86, 87, 90
Islahat Fermanı 21, 54, 136, 247,

273, 279, 280, 299, 300, 302, 317, 326, 345, 346, 372, 389, 414, 415, 422, 423, 430, 431, 443, 459, 460, 464, 466, 471, 477, 485, 492, 496, 499, 505, 532
İslam Devleti 90, 129, 146, 418, 512
İslâm hukuku 112, 532
İslam medeniyeti 113, 146, 426, 525
İslam padişahı 145
İslam Peygamberi (sav) 52, 53, 65, 89, 95, 98, 109, 130, 132, 227, 277, 342, 423, 445, 528, 530, 549
İslamcılık 213, 401, 416, 487, 505, 531
İslamî yönetim 82, 99, 147, 196, 542
İslamiyet 38, 87, 111, 112, 113, 116, 135, 145, 146, 151, 373, 415
İsrail 16, 21, 53, 86, 90, 104, 110, 171, 215, 217, 227, 229, 235, 236, 238, 268, 269, 270, 273, 288, 289, 290, 299, 305, 380, 385, 403, 407, 411, 468, 522
işlevsel farklılaşma 285, 293, 502
izah 19, 21, 24, 25, 29, 31, 44, 49, 50, 52, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 89, 91, 92, 95, 117, 118, 124, 128, 149, 161, 170, 175, 184, 187, 189, 194, 206, 209, 228, 255, 260, 273, 280, 283, 354, 355, 356, 368, 370, 376, 377, 382, 410, 411, 419, 434, 468

J
Jacques Robert 100
Japon Devleti 104
Japonya 90, 101
justifiability 24
justificate 25
justification 25, 26, 28
justifying 25

K
kabile 73, 85, 86
Kadı 159, 160, 161, 211, 295, 321
Kalemiyye 176, 187, 219, 226, 239, 260, 279, 283, 284, 286, 288, 289, 299, 303, 304, 307, 313, 321, 341, 364, 367, 504, 506
Kalvinizm 87
Kamboçya 89
kamu 74, 114, 115, 153, 157, 158, 162, 165, 166, 170, 178, 296, 301, 313, 315, 321, 354, 373, 468, 531
kamu hukuku 114, 146, 148, 149, 212
kamusal alan 38, 74, 114, 119, 153
Kanun 26, 28, 35, 95, 98, 109, 113, 121, 148, 149, 160, 161, 166, 183, 188, 201, 210-212, 237, 238, 240, 243-245, 248, 250, 272, 279, 282, 295, 299, 309, 310-313, 315-321, 323-326, 332, 333, 335, 338, 339, 373, 422, 425, 470, 525
kanun siyaseti 98
Kanun-i Esasi 317, 372
kanun-i münif 148
kanunî 35, 179, 245, 261, 316, 319, 325, 332, 470
kanunlaştırma 35, 121, 211, 212, 312, 314, 315, 316, 318, 324, 325, 326
Kapitalizm 55, 87, 88, 120, 124, 126, 135, 349, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 361, 363, 480, 481, 482, 483, 517, 518, 520, 529, 541, 545, 550, 551
karşılaştırmalı dinler tarihi 84
karizma 29, 35, 59
karizmatik 26, 28, 33, 59, 76, 99, 101, 103, 131, 173, 312
karizmatik lider 103, 131
Karl Marx 93, 124, 355, 481, 482
Katolik 104, 107, 125, 134, 150, 151, 225, 249, 255, 273, 415, 474, 528, 534
kavram 9, 16, 23, 24, 25, 29, 32, 36, 37, 40-43, 55, 66, 67, 73, 77, 87, 97, 104, 111, 115, 117, 122, 123, 132, 136, 139, 148, 165, 166, 174, 187, 194, 199, 205, 215, 217, 223, 236, 237, 238, 247, 248, 251, 259, 267, 269, 276-280, 283, 300, 310, 314, 315, 316, 318, 322, 343, 367, 371, 374, 375, 379, 383, 384, 385, 386, 390-393, 395, 396, 397, 428, 433, 449, 460, 461, 464, 470, 480, 488

Khmer kralları 88
Kilise devleti 99, 104
kimlik 24, 26, 58, 81, 268, 381, 409, 449, 453, 458, 483, 497, 515, 537, 540
klan 85
kognitif 25
komünist ideoloji 108
Komünizm 29, 79, 108, 134
Konfüçyanizm 88, 104
konkordato 101
kral 80, 86, 87, 88, 89, 104, 112, 181, 196, 198, 330, 359, 499
kraliyet 86
krallık 86, 101
Küba 108
Kul Bürokrasi 158, 178, 179
kültür iktibasları 190
kültürel bozulma 266
Kur'an 67, 68, 92, 98, 113, 114, 115, 116, 138, 139, 145, 167, 473, 509, 513, 523, 539, 544, 549, 551
kutsal 27, 30, 68, 80, 85, 91, 93, 113, 114, 116, 146, 356, 359, 360

L
Laicus-Clericus 111
laiklik 16, 36, 40, 41, 54, 55, 56, 63, 83, 93, 101, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 117, 123, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 139, 171, 196, 200, 201, 249, 277, 298, 303, 323, 324, 348, 373, 420, 421, 422, 423, 424, 428, 452, 457, 461, 473, 489, 505, 510, 512, 513, 515, 516, 517, 518, 520, 523, 526, 528, 533, 536, 537, 542, 544
laisizm 107, 126, 129, 133, 139, 461, 513, 529
Lale Devri 180, 186, 192, 193, 194
Lamaizm 89, 101, 104
legal 35, 99, 503
legality 35
legislation 35, 238, 315
legitimacy 23, 24, 27, 33, 35, 38, 58, 122, 520
legitimating 26
Locke, John 27, 32, 82, 99
Luckmann, Thomas 27, 28, 29, 31, 55, 58, 59, 60, 119, 120, 134, 308, 448, 449, 450, 468, 489, 516, 535

M
mabed 85
Machiavelli 81, 82, 99, 123, 424, 527, 536
II. Mahmud 63, 180, 183, 191, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 222, 223, 230, 231, 238, 245, 249, 272, 281, 284, 287, 289, 307, 321, 328, 337, 339, 343, 345, 352, 353, 366, 371, 383, 384, 385, 386, 389, 393, 440, 441, 443, 528
manipülasyon 35, 56, 237, 240, 385, 445, 539, 542
mantık 135, 254, 259, 267, 278, 287, 327, 330, 382
Martin Luther 87
Marx 49, 124, 355, 356, 481, 482, 483, 484, 537
Max Weber 27, 28, 29, 59, 60, 64, 75, 82, 93, 120, 123, 124, 126, 134, 135, 355, 426, 428, 440, 463, 480, 481, 482, 483, 493, 525, 543, 548
mağlubiyet psikoloji 232, 249, 270
meaning 26
mecburî kültür değişmesi 176, 260
mecelle 316, 325, 424, 463, 516
Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye 208, 290, 295, 312, 332, 338
Medine 89, 98, 103, 110, 112
medine-i fazıla 98
medrese 154, 158, 162, 163, 166, 169, 170, 177, 178, 186, 187, 197, 208, 211, 223, 226, 253, 291, 294, 306, 307, 336, 337, 339, 341, 345, 346, 365, 366, 406, 430, 438, 476, 495, 543, 551
Meşihat 163, 166, 185, 210, 345
meşrû düzen 25
meşrû egemenlik 28, 77
meşrû iktidar 36
meşrû otorite 25, 99
meşruiyet 34, 58, 60, 146, 147, 148,

149, 152, 198, 201, 209, 274, 307, 379, 422, 424, 425, 494, 515, 536
meşrûiyet kaybı 34, 42, 209
meşrûiyet kaynakları 38, 249, 252, 503
meşrûlaştırma 26, 30, 31, 34, 35, 83, 148, 161, 208, 216, 217, 319, 359, 360, 410, 418
meşrulaştırım 25, 26, 146, 209, 308, 484
meşrûlaştırım araçları 42, 252
meşrûlaştırım kaynakları 34, 35, 420
Meşrutiyet 250, 429, 441, 442
Mehdici beklenti 216
Mehmet Taplamacıoğlu 64, 100, 119, 130
Memâlik-i İslam 145
merkeziyetçilik 152, 278, 286, 287, 288, 289, 293, 299, 300
mescid 166
mesiyanik 19, 38, 41, 56, 445
metafizik 28, 84
metin 47, 90, 145, 158, 200, 211, 251, 306, 325, 344, 357, 421, 433, 454, 462, 476, 479, 486, 512, 525, 528, 535, 553
Metternich 231
Mevlevi 168, 170
Mevlevî 154
mezhep 89, 100, 112, 115, 150, 316, 323, 327, 328, 346, 372, 486
mezhep değiştirme 328
Mikado kültü 101
millet 18, 51, 54, 63, 73, 95, 147, 150, 151, 178, 187, 190, 209, 210, 214, 226, 228, 242, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 263, 269, 270, 300, 312, 328, 330, 371-374, 379, 390, 393, 395, 414, 417, 426, 434, 442, 451, 452, 479, 486, 489, 498, 520, 525, 535, 539, 554, 556
Millî dinî egemenlik 130
Mircea Eliade 29, 67, 84, 122, 123, 125, 510
Modern Devlet 55, 69, 81, 82, 83, 87, 99, 106, 121, 129, 248, 310, 432, 483, 489, 519, 533
modern zamanlar 19, 32, 51, 106, 517
monarşi 79, 104
Mü'min 98, 111, 138, 150, 182, 209, 222, 241, 367
müfti 148, 161, 163, 166, 168, 169, 170, 177, 222, 295, 296, 302, 305, 335, 353, 407, 408, 542
muhayyile 276, 347
Mukaddime 53, 65, 130, 136, 227, 342, 423, 445, 530, 549
mülk 98, 104, 112, 117, 188, 189, 209, 248, 322, 554, 556
Mümtaz Turhan 54, 274, 432, 454, 460
müsâvât 395, 487
Müslümanların Halifesi 145
Mustafa Reşid Paşa 52, 53, 62, 227, 231, 233, 238, 259, 261, 290, 291, 298, 340, 444, 453, 455, 457, 497, 515
Mısır 19, 27, 86, 104, 131, 196, 200, 226, 229, 254, 315, 355, 374, 375, 376, 395, 434, 449, 550

N
namaz 368
Nebevî (Peygamberî) model 103
nedensellik 50
nesnel 24, 26, 45, 93, 94, 111, 230, 233
nîm teokrasi 102
nim-teokrasi 36, 117, 170, 257, 505
Nizam-ı Cedid 54, 57, 385, 422, 423, 426, 429, 430, 436, 438, 439, 440, 444, 451, 452, 454, 460, 471, 473, 475, 476, 488, 495, 497, 498, 532
normatif 25, 26, 45
normatiflik 45

O
objektif 9, 24, 25, 26, 30, 39, 44, 45, 46, 65, 74, 92, 116, 145, 148, 174, 228, 233, 241
objektiflik 45, 46
okumak 47, 67, 382, 391, 539
oligarşi 79

Orta Asya Türk devletleri 146
Orta Doğu 146
ortaçağ 102, 123, 358, 423, 427, 469, 513, 523, 542
Ortodox mezhebi 104
Osmanlı milleti 18, 187, 247, 371, 374, 375, 376, 379, 488
Osmanlıcılık 247, 371, 372, 373, 375, 378, 379, 439, 486, 488, 520, 528
Osmanlılık 247, 269, 270, 300, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 410, 416
otorite 25, 26, 28, 32, 33, 34, 35, 38, 59, 60, 82, 83, 87, 89, 99-101, 103, 107, 112, 132, 149, 156, 160, 161, 164, 167, 168, 180, 183, 188, 197, 202, 204, 205, 209, 213, 244, 245, 248, 280, 281, 298, 320, 335, 360
otoritenin dolaşımı 266
oymak 16

Ö
örf-i Padişahî 148
örf-i Sultanî 148
örfî hukuk 148, 158, 189, 316, 424
özdeşleşme psikolojisi 271
özel alan 74
özel hukuk 114, 148, 323

P
para vakıfları 350, 479
paradigma 83, 270, 275, 370, 388, 395, 505
Paris 192, 299, 329, 468, 488, 497, 499, 546
parti 90, 309
Patrik 104, 227, 413
Peygamber 89, 98, 103, 104, 110, 112, 113, 115, 116, 127, 128, 131, 136, 202, 527, 546, 554
plausibility 26
Pozitivizm 56, 66, 82, 99, 269, 331, 346, 458, 461, 478, 530, 534
pragmatizm 35
process 25
proletarya 234
Protestan 82, 88, 107, 111, 120, 124, 126, 135, 150, 151, 249, 255, 273, 356, 361, 481, 517, 533, 550
Protestan Ahlakı 120, 124, 126, 135, 355, 356, 481, 482, 550
Protestanizm 29, 110
Protestanlık 87, 110, 111, 355, 482, 529
psikolog 45
psikolojik otorite 83

Q
qualities 26
quality 57, 187, 451, 480, 485, 496, 535
quasi-laiklik 36, 40
quasigruppe 36

R
Rabb 113, 556
Râşid Halifeler Devleti 110
Râşid Halifeler Hilâfeti 103
rahip 80, 86, 243
rasyonalizasyon 28, 328, 355
rasyonel 28, 29, 35, 63, 76, 99, 245, 275, 280, 281, 283, 285, 308, 314, 327, 356, 359, 360, 364, 482, 484, 502, 503, 518, 527
reaya 146, 151, 162, 184, 189, 204, 240, 373, 404, 417
recognition 25
Reconnaissance 100
redüksiyonizm 84, 110
Reşid Paşa 16, 215, 231, 234, 241, 242, 247, 248, 253, 259, 263, 264, 266, 268, 269, 272, 276, 280, 284, 286, 287
reform 10, 37, 40, 46, 66, 87, 110, 135, 137, 175, 181, 183, 191, 193-195, 197, 199, 201, 205--209, 214-219, 228, 232, 237, 243, 248, 249, 250, 253, 261-263, 267, 280, 289, 292, 297, 298, 303, 304, 313, 317, 320, 321, 324, 326, 327, 331, 335-339, 342, 346-348, 352, 357, 361, 364, 367, 371, 375, 379, 383, 384, 385, 386, 395, 403, 404, 405, 407, 410, 412-414, 417, 418, 434, 441, 454, 459, 462, 464, 469, 491, 502-

506, 511, 519, 524, 536, 544, 551
Reform Hareketi 87, 110, 135, 206, 249, 395
reformasyon 175, 190, 194, 504
regnum 112
Religion 55, 58, 59, 60, 63, 100, 119, 120, 122, 130, 138, 468, 489, 510, 516, 523, 529, 535, 537, 548, 550, 551
Resmî Ulemâ 39, 155
restorasyon 40
Rönesans 37, 110, 190, 197, 482, 518
ruhanî iktidar 112

S
Sabri Ülgener 64, 355
sacerdotium 112
Sadık Rıf'at Paşa 230, 231, 358, 403
Sahabe 115, 427
Saltanat-ı Uzmâ 147
sanat 24, 64, 80, 126, 343, 478, 543
Sanayi 66, 93, 116, 236, 338, 353, 355, 362, 392, 394, 476, 480, 543
Sasaniler 87, 104
savunmacı psikoloji 232, 395
sağlıklı muhalefet 400
sağlıklı toplum 400, 494, 499, 524
sebep-sonuç ilişkisi 44, 50
seçkin 57, 82, 83, 95, 162, 173, 174, 176, 177, 179, 187, 189, 190, 197, 216, 237, 252, 254, 259, 260, 262, 264, 287, 288, 291, 320, 349, 350, 382, 387, 390, 396, 400, 402, 407, 411, 418, 502, 503, 504, 506, 529
second-order 26
sekülarizasyon 93, 115, 314, 327, 343, 364, 383, 390, 506
sekülarizm 90, 92, 110, 126, 133, 276, 277, 373, 529
seküler 18, 28, 30, 31, 32, 41, 69, 83, 84, 88, 113, 115, 116, 124, 135, 138, 139, 250, 298, 301, 303, 308, 310, 311, 358, 359, 382, 399, 461, 490, 506, 507, 513
Selçuklu 104, 131, 434
III. Selim 63, 180, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 217, 219, 281, 307, 337, 352, 366, 383, 385, 437, 441, 443, 471, 511, 528, 529
semantik 381
sembolik kültür unsuru 271
semiyolojik çözümleme 382
Sened-i İttifak 53, 62, 201, 202, 203, 204, 245, 313, 422, 425, 439, 448, 450, 451, 463, 469, 477, 486, 487, 488, 495, 499, 531
séparation 100
séparation hostile 100
Seyfiyye 205, 226, 239
Seylan 89
Sezar 87, 92, 101, 103, 104, 117
sezaropapizm 87, 100
sivil din 99, 154, 213
sivil dinî lider 39, 153, 155
sivil ulema 39, 40
siyasal bilim 84, 427, 531
siyasal boyut 78
siyasal davranış 55, 76, 123, 130, 134, 431, 534
siyaset 17-19, 23, 53-58, 63, 66, 73, 78, 79, 81, 82, 89-91, 98, 99, 102-109, 112, 114, 122, 123, 128-138, 147, 149, 150, 153, 161, 163, 174, 185, 187, 193, 196, 198, 207, 211, 219, 226, 234, 236, 239, 247, 248, 254, 257, 258, 261-264, 270, 272, 275, 277-279, 289, 290, 300-303, 313, 324, 343, 344, 351, 353, 360, 365, 367, 371-379, 382, 390, 392, 395, 409, 410, 414, 417, 419, 422, 423, 425-428-435, 442, 443, 446, 454, 455, 457, 458
siyaset bilimi 45, 66, 121, 519
siyaset sosyolojisi 45, 55, 66, 121, 122, 427, 432, 517, 521, 546
siyaset-i medîne 98
siyasî bağlam 25
siyasî boyut 76, 114, 215, 222
siyasî davranış 90, 258
siyasi değişim 247
siyasî dil 115, 395
siyasî mülk 98
societas 77
society 16, 77, 531

sosyal bağlam 358, 395
sosyal bilimci 17, 46, 64, 283, 513
sosyal değişim 65, 174, 175, 228, 356
sosyal ilişki 45, 81, 114
sosyal olay 32, 44, 46, 48, 49, 51, 52, 91, 180, 356
Sosyal Psikoloji 24, 44, 45, 65, 76, 78, 261, 453, 502, 534
sosyal roller sistemi 36
sosyal statü grubu 157
sosyal süreç 74, 77
sosyal yasalar 50, 52
sosyal zaman 48, 49
Sosyalist sistem 101
sosyo-politik 25, 26, 52, 236
sosyolog 36, 44, 45, 46, 49, 65, 68, 75, 83, 91, 355, 513, 537
sosyolojik meşrûiyet 35
Sovyet Rusya 101, 108
söylem 19, 398
soyut devlet 310
St. Thomas 87
statü 30, 38, 40, 152, 155, 156, 157, 159, 163, 164, 179, 196, 244, 248, 254, 293, 294, 304, 306, 321, 348, 364, 366, 367, 402, 407, 413, 428, 503
statü grubu 40, 157, 428
status group 40
subjektif 24
Sudan 19, 90
sünnet 95, 98, 113, 116, 209, 212, 537
Sünnî-Hanefî 145
Sünniler 115

Ş
şaşkınlık psikolojisi 235
Şer'î hukuk 148, 316, 319, 322, 327
şeriat 114, 148, 149, 164, 168, 188, 203, 245
Şeriat Devleti 146, 422, 513
Şeyhülislam 39, 148
şeyleştirme 46
Şibih grup 36
şibih-laik 36, 41, 102, 105, 106, 177, 215, 218, 252, 257, 258, 267, 273, 277, 308, 314-316, 320, 364, 502, 505, 506, 507
şibih-laik Tanzimat Devleti 218, 258, 273, 315
Şiiler 115
Şintoizm 88, 90

T
tabaka 111, 126, 151, 158, 160, 162, 169, 176, 251, 258, 260, 262, 279, 286, 504
tabakalaşma 38, 152, 169
tabiî birlik 73
tabiî mülk 98
taklit psikolojisi 232, 272, 459
Takvim-i Vekâyi 208, 444, 477, 486
takvimî zamanlar 48
Tanrı 27, 55, 80, 86, 87, 92, 99, 101, 103, 104, 110, 111, 117, 132, 196, 344, 494, 513, 524
Tanrı Devleti 87
Tanrı Yahve 104
Tanzimat aklı 10, 249, 274, 275, 276, 277, 278, 346, 348, 379, 415
Tanzimat dili 277, 379, 380, 382, 383, 390, 394, 396
Tanzimat Hareketi 10, 37, 38, 40, 228, 229, 230, 237, 255, 258, 259, 261, 262, 264, 267, 268, 269, 270, 271-273, 275, 287, 290, 292, 301, 302, 311, 315, 339, 360, 363, 370, 373, 376, 397, 398, 399, 401, 404, 409, 414, 474, 499, 502, 503
Tanzimat ideolojileri 372, 396
Tanzimat tipi 21
Tanzimatçı tekno-bürokrat sınıf 38
tarafsızlık 46
tarih 7, 8, 16, 19, 44, 46, 47, 48, 50, 51-53, 57, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 76, 82, 91, 103, 115, 122, 132, 174, 203, 227, 260, 277, 278, 342, 343, 392, 397, 421, 422, 427, 437, 442, 443, 444, 445, 447-449, 453, 458, 459, 462, 465, 466, 469, 475, 476, 478, 483, 485, 487, 490, 492, 496, 498, 509, 511, 517, 518, 519, 523, 526, 527, 530, 532, 537, 538, 540-545, 547, 548, 551

Târîh-i Cevdet 65, 122, 136, 342, 421, 424, 427, 434, 438, 439, 440, 443, 444, 492, 518
Târîh-i Lûtfî 53, 145, 421, 440, 444, 448, 450, 458, 460, 463, 472, 473, 475, 476, 477, 485, 486, 488, 489, 495, 496, 509, 510
Târîh-i Nâimâ 130, 428, 538
tarih-sosyoloji ilişkisi 52
tarihçi 44, 46, 47, 52, 65, 176, 178, 189, 227, 240, 243, 260, 367, 387, 400, 401, 421, 547
tarihî bağlam 89, 238, 382
tarihî sosyoloji 49
tarikat 39, 153, 154, 166, 212, 289, 309, 311, 397, 427, 428, 442, 448, 532, 536
tasvir 17, 40, 48, 234, 257, 356, 382, 411
tavır 10, 11, 32, 46, 62, 74, 84, 85, 88, 93, 94, 101, 108, 175, 205, 237, 251, 256, 262, 263, 273, 308, 324, 331, 357, 365, 366, 367, 369, 370, 397, 398, 405, 407, 409, 413, 416, 419, 445, 454, 551
Tayland 89
tağyir 16, 556
tecdid 209, 242, 399
teceddüd 18, 147, 394
tedirginlik psikolojisi 235
teo-demokrasi 117
teokrasi 36, 79, 87, 100, 101, 102, 103, 117, 125, 132, 135, 170, 171, 257, 505, 515, 516, 528
Tercüme Odası 343, 383, 384, 386
tereddüt psikolojisi 25, 28, 29, 35, 58, 59, 60, 122, 209, 235, 510, 524, 542
Tevhid 103, 113, 152, 340, 345
tevhid-i tedrisat 340, 345
The Noble Rescript of the Rose Bower 21
Tibet 89, 101, 104
Tibet Lamaizmi 101, 104
Timuçin 100
tipleştirme 28, 100, 101, 102
tipoloji 9, 21, 27, 28, 29, 31, 59, 92, 97-102, 109, 110, 117, 118, 170, 191, 201, 402
Tocqueville 82, 99, 378, 437, 450, 489
Tolérance sympathsante 100
toplum bilinci 92, 135
toplum psikolojisi 45, 65, 459, 524
toplumsal değişme 48, 53, 58, 60, 91, 255, 256, 370, 381, 453, 504, 511, 526, 534
tutum 11, 40, 46, 69, 84, 88, 89, 94, 95, 101, 110, 120, 191, 195, 211, 231, 252, 270, 304, 331, 454, 474, 485, 501, 512, 549

U
ulema 10, 32, 38, 39, 40, 46, 83, 150, 152-158, 161-165, 169, 170, 173, 176-178, 180, 183-190, 197-209, 211, 213, 214, 216, 219-223, 226, 227, 230, 236, 239-243, 249, 251-254, 260, 263, 265, 267, 278, 291, 292, 293, 297-299, 303-307, 314, 315, 320, 321, 324, 327, 334, 339, 341, 347, 357, 364-367, 370, 401, 440, 443, 479, 493, 502, 504, 528, 529
ülke 77, 93, 101, 106, 108, 109, 139, 157, 159, 269, 310, 312, 318, 319, 342, 363, 369, 373, 374, 414, 424, 426, 433, 441, 458, 463, 466, 485, 493, 495, 498, 519, 537, 549
ulus 51, 121, 129, 358, 378, 390, 517
Ulus Devlet 121, 129, 139, 358, 378, 517
ümmet 209, 374, 379, 420, 434
umut 37, 41, 52, 56, 62, 227, 228, 229, 232, 239, 252, 256, 445, 446, 462, 524, 539
umut psikolojisi 228
umut sosyolojisi 228, 445
union 100
Ünver Günay 53, 54, 56, 64, 101, 119, 120, 122, 123, 127, 137, 421, 430, 445, 453, 457, 483, 490, 550
ütopya 37, 62, 228, 229, 239, 445
uzlaşma 24, 33, 34, 66, 153, 261, 411, 419, 420

V
vakanüvis 291
validate 26
validating 25
validation 25, 28
validiting 26
validity 24, 241, 399
values 26, 27
Varuna 88
vatan 248, 280, 372, 374, 375, 393, 394, 395, 498, 554, 555
vatandaş 33, 99, 106, 200, 247, 270, 310, 334, 372, 373, 374, 375, 379, 394, 395, 487
vatanseverlik 26, 375
Vatikan 104
Vatikan devleti 90
Vatikan Site Devleti 104
velâyet-i fakih 115

W
Wilhelm Von Humboldt 380

Y
yabancılaşma 272
Yahudi 30, 86, 90, 107, 150, 151, 214, 225, 227, 413, 414, 482, 537, 541
yan anlam 47
yapısal farklılaşma 285
yargı 45, 46, 88, 113, 116, 149, 152, 156, 157, 159, 165, 166, 167, 169, 206, 219, 244, 267, 294, 295, 296, 309, 310, 315, 324, 333, 334, 335, 421, 469, 523
yarı dinî devlet 105, 257
yarı dinî sistem 102
yarı teokrasi 101
yarın 48, 52, 496
yasallaştırma 83
yasama 149, 156, 212, 282, 295, 310, 317, 333
Yavuz 54, 421, 444, 450, 465, 509
Yeni Osmanlılar 261, 284, 505, 545
Yeniçeri 150, 154, 155, 161, 177, 185, 186, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 208-213, 218,-221, 238, 239, 287, 352, 397
yenileşme 16, 18
yöneten 73, 76, 98, 103, 129, 151, 162, 226
yönetilen 34, 36, 73, 76, 98, 103, 151, 162, 176, 189, 234, 254, 259, 267, 272, 335, 402, 409, 419, 499
Yümni Sezen 11, 56, 64, 69, 119, 133
yürütme 35, 149, 156, 158, 159, 310

Z
Zerdüştlük 86
Ziya Gökalp 18, 56, 57, 66, 69, 131, 137, 187, 273, 422, 434, 435, 446, 457, 458, 464, 487, 488, 490, 526, 529, 543, 547
zulüm 19, 26, 189, 190, 198, 204, 211, 214, 216, 226, 231, 235, 251, 349, 410, 442, 445, 538

İNCELEME ARAŞTIRMA : 130

Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde TANZİMAT

EJDER OKUMMUŞ

Kültür tarihimizin hemen her dalında bir dönüm noktası ve geniş anlamda bir kültürel değişme dönemi olarak nitelenen Tanzimat, hem Osmanlı Devleti, hem de Türkiye Cumhuriyeti Devleti açısından büyük önem arzeden, Türkiye'ye laiklik anlayışının girmesi ve Modern Türkiye'nin laik temellerin oluşmasında azımsanamaz payı bulunan tarihî bir zaman diliminin adıdır.

Bu durumda Tanzimat Dönemî, Türkiye'de din-devlet ilişkisi açısından bugün gelinen noktayı siyasî ve sosyolojik düzlemde anlayabilmek ve izah edebilmek için önemli bir dönemeç olarak önümüzde durmaktadır.

Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat bu dönemeci anlama çabasının bir ürünüdür.

ISBN 975-574-255-7

9 789755 742557

insan yayınları