

T.C.  
MİMAR SİNAN  
GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

ŞERİF MARDİN DÜŞÜNCEİ İŞİĞİNDA TÜRK MODERNLEŞMESİ  
AÇISINDAN SİVİL TOPLUM VE OSMANLI KAYNAKLARI

(Doktora Tezi)

Hazırlayan:  
20026045 Yılmaz YILDIRIM

Danışman:  
Doç. Dr. Besim F. DELLALOĞLU

İSTANBUL 2007

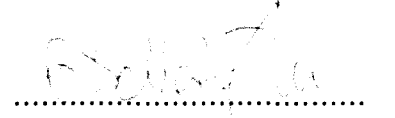
Yılmaz YILDIRIM tarafından hazırlanan Şerif Mardin Düşüncesi Işığında Türk Modernleşmesi Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı Kaynakları adlı bu çalışma jürimizce Doktora Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 16 / 04 / 2007

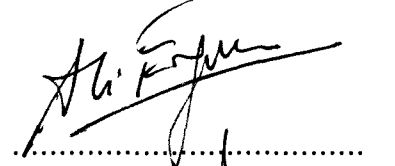
( Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu ) :

İmzası :

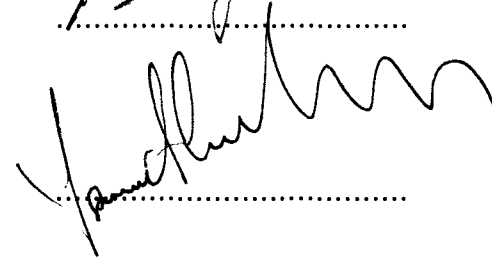
Jüri Üyesi : Doç.Dr.Besim F.DELLALOĞLU  
(Galatasaray Üniv.Danışman-Tez İzl.Kom.Üy.)



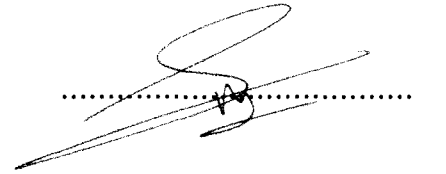
Jüri Üyesi : Doç.Dr.Ali ERGUR  
(Galatasaray Üniv.-Tez İzl.Kom.Üy.)



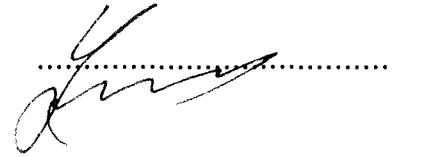
Jüri Üyesi : Doç.Dr.İsmail COŞKUN (İ.Ü.Öğr.Üy.)



Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Çağlayan KOVANLIKAYA  
(Tez İzl.Kom.Üy.)



Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Yıldırım ŞENTÜRK



## ÖNSÖZ

Bilimsel kavramların kuruluşunun gerisinde yatan düşünce, kavramın, olguların olağan görünümlerinin sunduğu anlama bağlı kalan düşüncenin sınırlılığını aşan, anlamı kapsayıcı ve anlam üreten bir etkinliğe imkân veriyor olmasıdır. Ancak konu sivil toplum kavramı olduğunda kavram hakkındaki bu belirlenim, yani kavram üretiminin gerekçesi olan bu prensip, kavram aleyhine çalışmaya başlar. Çünkü sivil toplumun olağanüstü yüklü olgusalılığı/tarihselliği göz önüne alındığında, kavram, olgunun tarihsel üretiminin sunduğu anlamları kavrayacak ve kuşatacak denli güçlü olamamıştır. Ama bu tespit, kavram üretiminin ‘değersizliğini’ göstermekle kesinlikle aynı şey değildir. Aksine, kurgudan kurtarılamamış olanı kavrama dönüştürmek, yani dışsal bir gönderme düzlemi ya da aşkın bir doğruluk düzlemi olarak kavram yerine, olgulara karşı sorumlu bir kavramın gereğine işaret etmek içindir. Sivil toplum hakkındaki kavramsal üretimi kurgudan kavrama dönüştürmek için, kavram ile olgu arasında gerekli olan bir “tutarlılık düzlemi” kurma şeklindeki bir kavramsallaştırmanın çalışmamız açısından taşıdığı önemini göstermek içindir.

Sivil toplumu tarihsel olarak üretmeyen Osmanlı geçmişimizin siyasi kültüründen bahsederken, olmayan belki de sivil toplum değil, kurguyu da içeren bir tutarlılık düzlemi, yani konuyla ilgili “zayıf tarihselliğin” sorumlusu olan tarih yazımımızdır. Zira Şerif Mardin’in sivil toplumu “bir Batı rüyası” olarak tanımlaması, sivil toplumun, uygarlık geçmişimize dair bir gerçeklikle kurgusal inşası arasında kurgu ucuna kaymaya meyilli olduğunu ima etmektedir. Belki de aynı durum, “yakalanması gerek” dediği Osmanlı sivil toplumu için kaleme alınan bu çalışma için de geçerlidir. Dahası, okuyucu haklı olarak, Osmanlı ve sivil toplum kelimelerini yan yana gördüğü bu çalışmanın adının gerisinde de böyle bir (kurgudan öte) “rüya” olduğu zannına kapılacaktır. Öyle ki, bu önsöz aslında sonsöz olarak yazılmış olmasına karşın, hala “yakalamak” istediğim şeyin Osmanlı sivil toplumu mekanizmasının nasıl çalıştığını anlamak mı, yoksa

Tanpınar'cı anlamda “mazi”mi olduğunun ayırdına varabilmiş değilim. Belki de sivil toplum konusunu seçmiş olmam bile, Osmanlı kültürü ve estetiği tarafından şekillendirilen yaşam biçimlerine karşı sahip olduğum bu sempatinin sosyolojik kılıfı, bahanesidir. Belki de çalışmamın yöntemi olan yorumbilgisini aşırı bir yorumla, sadece çalışmanın konusu olan yaşam biçimlerine bağlanmaktan öte bu rüyaya da bağlanacak şekilde abartmış olabilirim. Öyle ki ilk paragrafta kurmaya çalıştığım tutarlılık düzlemini bu sempati itirafı yoluyla şimdiden bozdum bile. Belki de bu çalışma, bilimsel kavram ikame etmenin “rüya” ikame etmekle telif edilemeyeceğini fark edemeyen Osmanlı aydınından çok da ‘ileride’ olmayışımın itirafı olarak okunabilir.

Çalışma, danışmanım Doç. Dr. Besim F. Dellaloğlu'nun, dostça ilgisi ve nezaketiyle dengeli olan yetkin akademik rehberliği olmaksızın tamamlanamazdı. Kendisine, çalışmanın zaafı konusunda uyarıcı desteği için teşekkür ederim. Ayrıca Doç. Dr. Ali ERGUR ve Yar. Doç. Dr. Çağlayan KOVANLIKAYA'ya çalışma boyunca süren destek ve ilgileri için teşekkür ederim. Bu çalışmaya başladığımda aramıza katılan bebeğimiz, canım kızım Berfin ve sevgili eşim Aslıhan'a, çalışma sırasında kendilerini ihmal edişime katlandıkları için teşekkür ederim. Bu çalışma sevgili kızım Berfin'e aramıza hoş geldin hediyesidir.

Mart 2007

Yılmaz YILDIRIM

## ÖZET

( ŞERİF MARDİN DÜŞÜNCESİ IŞIĞINDA TÜRK MODERNLEŞMESİ  
AÇISINDAN SİVİL TOPLUM VE OSMANLI KAYNAKLARI )

Modernleşen Türkiye'nin tarihinin ulus-devlet kurma projesi olarak kavramsallaştırılması, toplumsal pratiklerin modernliğini “organik ve homojen bir ulus”un taşıdığı özelliklere indirgemektedir. Bu durumda modernleşmenin sivil toplum boyutu, kurumlar oluşturmaya dayalı böylesi bir projenin tarihsel aktörü değil, tali sonucu olarak sunulmaktadır. Şerif Mardin, baskın olan bu yaklaşıma karşın, modernleşmeyi, kurumsal inşa süreçlerine sürekli olarak etkide bulunan kültürel grupların projeye aktif etkileşimi çerçevesinde açıklayan bir açılım getirmektedir. Mardin'in sunduğu açılımı izleyen çalışmamız, “toplumsal değişim süreci olarak modernleşmeyi”, kurum, kültür, sembol ve anlamların kümелendiği sivil toplumsal süreçlerin, projenin siyasal bütünüyle olan çok katmanlı etkileşimi olarak araştırmaktadır.

Türkiye'de sivil toplumun Osmanlı geçmişi, her zaman kültürel bir kopukluk tarafından sınırları tayin edilen çevresel unsurların, modernleşmeyle beraber oluşan siyasal etkinliğe katılımı yoluyla merkeze nüfuz etmeleri ve bu arada bu etkileşimin ürünü olan yeni toplumsal alanların üretimi ve yeniden üretimi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Çalışmamız boyunca modernleşme, sivil toplumun uzun bir zaman boyunca sıralanan pratiklerinin *yapılaşmasının* (sürekliliğin, kırılmanın ve yeniden üretimin) bir tarihsel sosyolojisi olarak incelenmektedir.

**ANAHTAR KELİMELER:** Modernleşme, Sivil Toplum, Şerif Mardin, Osmanlı, Yorumbilgisi, Yapılaşma



## SUMMARY

(IN TERMS OF THE THOUGHT OF ŞERIF MARDIN, THE CIVIL SOCIETY  
AND ITS OTTOMAN SOURCES FROM THE ANGLE OF THE TURKISH  
MODERNISATION)

While conceptualising the history of the modernisation of Turkey as a project of the establishing nation state, the modernity of the social practises is reduced to the features carried by “an organic and homogenous nation”. In this case, the civil society dimension of the modernisation is presented not as the historical actor of the project based on creating the institutions but as the secondary result. On the contrary, Şerif Mardin brings forward a new expansion in the context of the active interaction of the cultural groups effecting the processes of institutional creation. Our study following the expansion of Mardin has been searching the modernisation which is a process of social change, as the multi-dimensional interaction between the process of civil society in which there are institution, culture, symbol and meanings, and the political entity of the project.

The Ottoman past of civil society in Turkey is always evaluated as the influence of the peripheral elements defined by a cultural rupture onto the centre by means of the participation into the political activity being constituted with the modernisation. And also it is evaluated as the production and reproduction of new social fields of this interaction. Along our study, modernisation has been analysing as a historical sociology of *structuration* (continuity, rupture and reproduction) of the civil society practises being experienced for a long time.

**KEY WORDS:** Modernisation, Civil Society, Şerif Mardin, Ottoman, Hermeneutics, Structuration.





## İÇİNDEKİLER

|  | <u>Sayfa no.</u> |
|--|------------------|
| ÖNSÖZ.....   | III              |
| ÖZET .....   | V                |
| SUMMARY .....  | VI               |
| GİRİŞ.....   | 1                |
| 1- SİVİL TOPLUM .....  | 9                |
| 1.1 Tarih Felsefesi Açısından Sivil Toplum .....                               | 12               |
| 1.2 Medenilik Anlayışı Olarak Sivil Toplum .....                               | 24               |
| 1.3 Sosyal Tarih Aşaması/Konusu Olarak Sivil Toplum .....                      | 32               |
| 2- MODERNLİK VE SİVİL TOPLUMUN MODERNLİĞİ.....                                 | 51               |
| 2.1 Modernliğin Anlatılma Tarzları .....                                       | 54               |
| 2.1.1 Akültüralist Yaklaşım .....  | 56               |
| 2.1.2 Alternatif Modernlikler.....   | 66               |
| 2.1.3 Kültüralist Yaklaşım .....   | 70               |
| 2.1.4 Yorumbilgisel Yaklaşım.....  | 78               |
| 2.2 Yorumbilgisel Açından Sivil Toplum ve Modernleşme .....                    | 90               |
| 3 -TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUMUN TARİHSEL ARKA PLANI .....                         | 105              |
| 3.1 Osmanlı Siyasal Yapısına Yönelik Kavramsal Çerçeve.....                    | 108              |
| 3.1.1 Patrimonyalizm.....  | 110              |
| 3.1.2 Merkez-Çevre Paradigması.....  | 116              |
| 3.2 Osmanlı İmparatorluğu’nda Siyasal Yapı Ve Kültür.....                      | 121              |
| 3.2.1. Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Tabakalaşma .....                      | 132              |
| 3.3 Sivil Topluma Kaynaklık Eden - Sivil Toplum Oluşturucu –Yapılar..          | 143              |
| 3.3.1 Bağımlı Sivil Yapılar .....  | 146              |
| 3.3.1.1 Millet Sistemi.....  | 147              |
| 3.3.1.2 Loncalar .....   | 149              |
| 3.3.1.3 Vakıflar .....   | 152              |
| 3.3.2 Tarikatlar .....   | 155              |
| 3.3.3 Osmanlı Zımni Sözleşmesi.....  | 160              |
| 3.3.4 <i>Bölüme Ek: Bir Süreklilik Teması Olarak Din-Siyaset İlişkisi.....</i> | 166              |

|   |     |
|---|-----|
| 4- OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE CEMAAT VE TOPLUM .....                                | 172 |
| 4.1 Modernleşmeyi/Batılılaşmayı Hazırlayan Faktörler .....                        | 174 |
| 4.2 Sivil Bürokrasinin Yükselişi ve Tanzimat'ın İlanı .....                       | 184 |
| 4.3 Tanzimat'ın Medeni Toplum İdeolojisi ve Reformlar .....                       | 191 |
| 4.3.1 Eğitim Reformları .....   | 199 |
| 4.3.2 İletişimin Modernleşmesi: Dil ve Basım .....                                | 203 |
| 4.3.3 Hukukun Rasyonelleşmesi: Laik Mahkemeler ve Mecelle .....                   | 210 |
| 4.4 Osmanlı Modernleşmesinde Cemaat: Yeni Osmanlılar .....                        | 214 |
| 4.5 Osmanlı Modernleşmesinde Toplum: Jön Türkler.....                             | 224 |
| 4.6 <i>Bölüme Ek</i> : Kültürel Kodlarda Kırılma.....                             | 231 |
| <br>  |     |
| 5- II. MEŞRUTİYET (CEMİYETLER)DÖNEMİ VE<br>ÖRGÜTLÜ SİVİL TOPLUM .....             | 236 |
| 5.1 Basım .....   | 239 |
| 5.2 Siyasi Partiler .....   | 244 |
| 5.3 Kadın Hareketleri .....   | 248 |
| <br>  |     |
| 6- ULUSAL DEVLETE GEÇİŞ SÜRECİNDE SİVİL TOPLUM .....                              | 257 |
| 6.1 Korporatizm ve Milliyetçilik Karşısında Sivil Toplumun<br>Yeni İçeriği.....   | 258 |
| 6.2 Patrimonyalizmin Yeniden İnşası: Neo-Patrimonyalizm.....                      | 266 |
| 6.3 Sürekliliğin Siyasal Yeniden İnşası: Terakkiperver<br>Cumhuriyet Fırkası..... | 270 |
| <br>  |     |
| 7- SONUÇ.....   | 283 |
| 8- KAYNAKÇA.....  | 287 |
| 9- ÖZGEÇMİŞ.....  | 301 |

## GİRİŞ

Sivil toplum konusu, toplumsal muhalefet biçimleri, demokratikleşme, kişi ve grup çıkarı ve özerkliği gibi konularda toplumların kültürel ve ekonomik başarılarına atıfta bulunurken kullanılan bir ölçme ve değerlendirme standardı olmaya devam etmektedir. Bunun yanında Batı Avrupa'nın özel tarihsel dönüşümüne kimlik kazandıran kavramlardan biri olarak üretildiğinden, Doğu-Batı ikiliği içinde karşıtlık ve ötekileştirme gibi söylemler yoluyla bir medeniyet tasnifi olarak Batının kültürel sınırlarını belirlemekte ve siyasal gelişimine haklılık kazandırmakta bir karşılaştırma aleti olarak uzun süre kullanışlı bulunmuştur. Örneğin 18. yüzyıl toplumsal sözleşme filozoflarınca sivil toplum, Avrupa'daki büyük devletlerde mutlakiyet idarelerine karşı gelişmeye başlayan özgürlükçü düşüncelere haklılık kazandırmak için “doğu despotizmi”nin karşısına konan bir evrensel ideal olmaktaydı. Yani Aydınlanmacılar monarşizm eleştirilerini bir tarihsel fantezi olan “doğu despotizmi” yoluyla dolaylı olarak yaparken, sivil toplumu bu ayrımı oluşturan temel siyasal gerçeklik olarak kullanmaktaydılar.<sup>1</sup> Bu yüzden Avrupa'da sivil toplumun doğu despotizmine referansla tartışıldığı dönemin aynı zamanda mutlakiyetin ve aydın despotizminin en çok tartışıldığı dönem olması tesadüf değildir. Oysa sivil toplum kavramı bu dönemde olduğu gibi öncesinde ve sonrasında da kendi anlamsal kökenine sürekli olarak uzak kalan, kendisine atfedilen özelliklere sürekli mesafe koyan, hep başkalaşan ve yeni sorunsal bağlamlar kuran bir kavram olmaktaydı. Bunlar arasında sivil toplumun, salt özgürlük ve otorite bağlamında kullanılan ve herhangi bir oryantalist vurgu taşımayan kullanımlarının daha çok yer tuttuğu belirtilmelidir.

Ancak kavramın doğu toplumları ve özellikle Osmanlı tarih yazımında - Osmanlı'ya bir sivil toplum öngörenlerde dahi - oryantalist içerimlerinden kurtulamadığını görmekteyiz. Sivil toplum, tarihimizde yokluğuyla tanımlanan bir ideal olarak, gerek ‘bir gün olacak’, gerek ‘bir zamanlar vardı’ şeklinde olsun,

---

<sup>1</sup>Bu konuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Bryan S. TURNER, “Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi”, der. Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhib,

yukarıdakine benzer bir tarihsel fanteziyi canlı tutan modern muhafazakârlığımızın yitik nesnesi olmayı sürdürmektedir. Sivil toplum, Şerif Mardin’in tabiriyle “bir Batı rüyası” olarak, modernleşmemizin sağlamlasını gerçekleştiren ve modernleşmemizin “yüksek beklentilerine” karşılık düşen ithal ikameci değerler listesinin başlarındaki yerini korumaktadır. Modern sivil toplumun, sınıfsal ve kültürel olarak Batı kapitalist modernliğini hazırlayan burjuva toplumunun gelişimine bağlı oluşu karşısında, sivil toplumun siyasi kültürümüzde yokluğunu burjuvazinin oluşmayışı gibi gelişme(me)lerle açıklama eğilimi yaygındır. Oysa kavram ideal ve aşkınsal bir kökene sahip olmak yerine, Batı siyasi tarihi içinde belli ilgi ve çıkar sisteminin değişen koşullarına bağlı olarak tarihsel olarak üretilmiştir. Bu tarihi gelişimi içerisinde sivil toplum dönemsel olarak bir öncekine uymayan farklı toplumsal formasyonların eşdeğeri olarak adlandırılmıştır. Burjuva siyasal düzeni de olsa olsa bu tarihsel uğraklardan biridir ve günümüzde sivil toplum, burjuva toplumu kadar kendisine kaynaklık eden bütün tarihsel aktörlerin izini taşıyan karmaşık bir sosyolojik yapıya sahiptir. Bu durumda bu dönemsel anlamlarından birini “saf ideal tip” haline getirip, sivil toplumun varlığı ya da yokluğunu buna dayandırmak her şeyden önce sivil toplum karşıtı diyebileceğimiz, “yurttaşların ruhunu ele geçirmeye çalışan ortodoksiler”<sup>2</sup>den birini, yani kavramın tarihinin idealitesini sorgulamayan sosyal bilimsel bir ortodoksiyi egemen kılacaktır.

Sosyolojiyi, sivil toplumun kendini izleme tarzlarından biri olarak düşünürsek, Türkiye’de sivil toplumun yokluğu meselesinin bir sonucu olarak, Türk sosyolojinin nesnesinden (sivil toplum) yoksunluğu ve bunun karşısında bu boşluğu ikame edecek nene alanının kuruluşu sorunu önemlidir. Bu sorunun ortaya konusu genellikle, “eksik olanı saptamak”la yetinme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Sivil toplumun eksikliğini vurgulamakla yetinmenin kaçınılmaz sonucu olarak, kadim anlayışımızdaki ‘her şeyi devletten beklemek’ ifadesinde anlamını bulan anlayış, iş sivil toplumun yokluğunu açıklamaya geldiğinde bunu da devletle ilişkili kavramlarla (güçlü devlet, katı laiklik, otoriter siyaset, ulus devlet, pozitivizm vs..)

---

İnsan Yayınları, İstanbul. Ayrıca Bkz. Alain Grosrichard, **The Sultan’s Court: European Fantasies of the East**, Verso, New York

<sup>2</sup> John KEANE, **Demokrasi Ve Sivil Toplum**, çev. N. Erdoğan, 313

açıklama teamülüyle ironik olarak örtüşmektedir. Oysa sivil toplumun “siyasanın sultasından kurtulan” ilk toplumsal alan olması gibi, sosyolojinin de bu türden siyasal terimlere gömülü “ortodoksilerin” sultasından kurtulması gerekli bir başlangıç olmalıdır. Buna karşın çalışmamızın metodolojisini borçlu olduğumuz Mardin’in sivil toplum açıklaması, daha çok kavramdan analitik olarak yararlanmak ve Türk sosyolojisinde eksik kaldığını düşündüğü kültürel çerçevenin oluşturulmasına katkı sunmak şeklindedir. Bu haliyle onun yaklaşımı, ‘siyasanın sultasından kurtulan bir sosyoloji’ olarak görülebilir. Şerif Mardin’in temel ilgisi, Osmanlı toplumu ve modernleşmeye geçişteki sistematik değişimi sivil toplum konusu etrafında açıklama çabasıdır. Başka bir ifadeyle sivil toplum Türk Modernleşmesini çalışırken metodolojik ve taktik bir kavram olarak söz konusu edilmektedir. Şerif Mardin, siyasal iktidar etrafında örgütlenmiş dinsel ve etnik birimlerden oluşan bir sistemden, yine bu yapı içinde kalarak modern bir devlet-toplum ilişkisine geçişte sivil toplumu bu geçişi anlamak için bir eksen bilgi olarak ele almaktadır. Sivil toplum esasında Şerif Mardin’in çalışmalarında işaret ettiği Türk Modernleşmesinin asıl “sosyal zembereği”dir diyebiliriz. Dolayısıyla Mardin’in yöntemsel düzeydeki yaklaşımı, yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini içeren bir sivil toplum ve modernleşme açıklaması sunmaktır. Sivil toplum konusu, kişisel otorite üzerine kurulu bir onur anlayışından rasyonel kurallar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçerken, evrenin düzenini anlamada dinden bilime geçerken, avam-havas ayrımı üzerine kurulu bir topluluktan halkçı bir topluluğa geçerken, bir millet sisteminden bir ulusal devlete geçerken bu değişimin üzerinde gerçekleştiği mekan olarak tasvir edilmektedir.

Çalışmamızın amacı, Mardin’in getirdiği bu metodolojik açılımı izleyerek sivil toplumun toplumsal ve kültürel temellerinin modernleşme sürecinde nasıl bir etken olabileceğine dair bir açıklama geliştirmeye çalışmaktır. Böylelikle modernleşmeyi batılı bir siyasal evrime uygun üst yapı kurumları oluşturarak ulus-devlet kurma projesi olarak algılayan siyasal modernleşme ile sivil toplumun aktörlerinin bu projeye girdikleri diyalogun ürünü olan ve *yapılaşmakta* olan toplumsal modernleşme arasındaki bağlantı sorununu gösterebilmeyi amaçlamaktayız.

Çalışmamızın yöntemi, sivil topluma tekabül eden çevresel unsurların *modernleşmesinin/yapılaşmasının* bir yorumbilgisel açıklaması şeklindedir. Zira konumuz, araştırma boyunca ele alınan eylem, ilişki, pratik ve kurumları kuran anlamlarla ilişkili olduğu için, yorumbilgisinin başlı başına çalışmanın hem sorunsalını, hem de planını denetleyen genel kılavuz ilkeleri karşıladığını düşünmekteyiz. Yorumbilgisi, 1) sivil toplumu Batı modernliğinin kendilik algısı olarak görmenin yarattığı oryantalist ve kartesyen bakışın içerdiği önyargılara karşı bir reçete sunabilme potansiyeli taşımakta, 2) toplumsal değişim süreci olarak modernleşmeyi, Osmanlı deneyiminin kendi yerel, bağlamsal konularıyla ilişkili bir süreç olarak görüp, kültürel düzeyin kendi bağlamını kuran dinamizmine bağlı bir sosyal değişim perspektifi açabilmektedir. Bu ikincisinin bizim için önemli yanı, hem Şerif Mardin'in tarzına uygun olan kültüralist bir sosyolojiye kapı açması, hem de bu sayede sivil toplumun Osmanlı geçmişiyle ilgili olan “zayıf tarihsellik”<sup>3</sup> sorununun giderilmesine yönelik bir tarihsel sosyolojik bilgi dağarcığının gelişmesine katkı sunmasıdır. Ayrıca çalışmamız boyunca yorumbilgisel bir tarih açıklaması modeli sunabilmesi bakımından yapılaşma kuramına bağlı kalmaya çalışacağız. Yapılaşma kuramının önemi, hem çalışmamızın tarihsel çerçeve şeması olan *süreklilik*, *kırılma* ve *yeniden inşa* süreçlerine dair bir açılım getirebilmesi, hem de modernleşme projesini projenin ön görülmeyen sonuçlarını önemseyecek şekilde kavrayabilmesidir.

Çalışmamız, Osmanlı sosyal ve siyasal düzeninin kurum ve pratiklerinin modernleşme (19. yüzyıl) öncesi durumundan başlayan ve Cumhuriyet döneminin ilk yıllarını(1925 Takrir-i Sükun Kanunu'na kadar) içine alan bir çerçeveye sahiptir.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zayıf tarihsellik kavramını, 1) modernleşmenin sivil toplum ayağının siyasi kültürümüzde eksikliği ya da zayıflığıyla, ve 2) tarih yazımıyla ilgili olarak, sosyolojinin ve kültürel çalışmaların bu konuya dair zayıflığıyla (Türk sosyolojinin nesnesinden –sivil toplumdan-yoksunluğu) ilgili olarak kullanıyoruz.

<sup>4</sup> Konumuz, Osmanlı modernleşmesiyle sınırlı olmakla beraber, ölçeği Cumhuriyetin ilk beş yılını da kapsayacak şekilde oluşturmayı tercih ettik. Kanaatimizce kapsamlı bir siyasi paradigma değişikliği Cumhuriyetin ilk beş yılından sonra gerçekleşmiştir. Çünkü Cumhuriyetin devrimleri ve klasik Osmanlı kurumlarının işlevlerini karşılayacak kurumların

Çalışmamızın birinci bölümünde, sivil toplumun modern anlamına kaynaklık eden siyasal, felsefi, sosyolojik ve etimolojik açıdan olağanüstü yüklü tarihselliğini göstermeye çalışan ve bu çok boyutluluğunu vurgulayan bir çerçeve oluşturmaya çalışacağız. Bunu başarabilmek için kavramın bu karmaşık görünümünü üç ayrı öbekte (tarih felsefesindeki tartışmalar, medenilik anlayışı ve sosyal tarih aşaması şeklinde) toplamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu sayede kavramın bu farklı düzeyleri arasındaki bağlantı sorununa eğilebilmek ve sivil toplumun sadece siyasal toplumun ya da bunun gözetim ve denetimini değil, sosyal yaşamın değişik biçimleri şeklinde ortaya çıkan ve siyasal terimlerle sınırlı olmayan kamusalıkları da oluşturduğunu göstermeyi amaçladık. Bu kavramsallaştırma aynı zamanda, Mardin'in Osmanlı toplumu açıklamalarında sunulan çok katmanlı ve farklı "iletişim ilmeklerinden" (devlet aygıtı, kültürel kurumlar ve bu ikisinin dışında kültürün, benliğin ve kimliğin kaynakları olarak kendine özgü şekilde yapılaşan/modernleşen yaşam dünyaları)<sup>5</sup> oluşan bir sivil toplum kavramsallaştırmasının çalışmamız boyunca takip edeceğimiz çerçevesine denk düşmesi bakımından faydalı olacaktır. Bu çok boyutlu kavramsallaştırma, Osmanlı sivil toplumunun Batı deneyimiyle olan karşıtlıklarının altını çizmek yerine, sivil toplumun - Batı deneyiminde de olduğu gibi- alabileceği özgün ve farklı niteliklerine baştan bir kısıt koymamak için gerekli bir başlangıç olarak görülmelidir.

İkinci bölüm, sivil toplumu modernlik sorunsalı içinde tartışırken modernleşmekte olan toplumların yaşadığı deneyimi anlamaya dair metodolojik bir açılım sunmayı amaçlamaktadır. Türk modernleşmesine yönelik yaygın çözümleme tarzı, modernleşmeyi, ulus-devlet kurma süreci, ekonomik kalkınma, çağdaşlaşma ya da otoriter devlet pratiğinin toplumu kurması, kumanda etmesi tarihi olarak okumaktadır. Bu kuramlar genellikle bir toplum projesini, toplum kavramsallaştırması olarak algılamaları ve modernleşmeyi bu projenin evrenselliğine

---

oluşturulması bu tarihten sonradır. Bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun 'bitişini' 1920 değil, 1925 (Tahrir-i Sükun) olarak belirlemek çalışmanın bütünlüğünü oluşturabilmek için daha uygun olacaktır.

<sup>5</sup> Şerif MARDİN, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal kimlik**, 56

yönelik düşünceleri bakımından akültüralist özellikleriyle benzeşmektedir. Buna karşın, Mardin'in sunduğu yorumbilgisel bir tarihsel sosyolojinin modernleşen Türkiye'nin okunmasında getirdiği yeniliği gösterebilmek için sözünü ettiğimiz farklı modernlik kuramları tartışılmakta ve yorumbilgisel bir modernleşme kavramsallaştırmasının yaptığı katkı düzeylerine işaret edilmektedir. Bunlar, a) modernleşmeyi, evrenselci ve tek yönlü işleyen bir süreç olarak gören kuramların getirdiği akültüralist kısıtlamalardan uzak kalarak, yerel öznelerin ve deneyimlerinin de modernleşmenin özgün biçimlerini üretebileceğine ve yenilik yaratabilirliğine işaret etmiş olması, b) toplumsal değişimin kendi bağlamının önemine işaret etmekle yetinmeyip, bu bilginin ve deneyimin özgünlüğünün görünen somut biçimlerini inceleme nesnesi olarak alan kültüralist bir perspektif sunuyor olmasıdır. Bu ikisi arasında -tarihsel deneyimin özgünlüğünün geçerliliğine yapılan vurgu ile bu özgünlüğü gösteren kültürel çerçevenin esas alınarak incelenmesi arasında- her ne kadar bir devamlılık olsa da, çalışmamız dahilinde ikincisi öne çıkarılmaktadır. Başka bir ifadeyle bu bölümdeki amacımız, kültürün nitel benzersizliğine işaret eden salt teorik haklılaştırmaya bağlı kalmaktan çok ( Çünkü bu çaba, esasında kültüralist olmakla beraber özcü ve yerelci niteliğiyle, yani kültürü bir yere bağlı ve sınırlı görmesiyle, kurtulmaya çalıştığı oryantalist ayrımlamanın kültürler arasında nitel anlamda sınır çeken, değer biçen bölünmüş bir insanlık düşüncesi söyleminin ağına yakalanmaktan kurtulamaz), izleyen bölümlerde yapmaya çalışacağımız gibi, modernleşmeyi toplumsal değişimin kendi bağlamsal konularıyla düşünerek açıklamaya çalışmanın gerekçelendirilmesidir.

Üçüncü bölüm, Osmanlı siyasal yapısı ve kültürünü, bu konuyu açıklamakta kullanışlı olduğunu düşündüğümüz ve Mardin'in Türk sosyolojisinin çerçevesine yerleştirmeye çalıştığı patrimonyalizm ve merkez-çevre kavramsallaştırması ışığında değerlendirip, sivil toplumun Osmanlı kaynaklarını buna uygun bir çerçevede açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak sivil toplumun Osmanlı geleneğindeki arka planına bakarken amacımız, sivil toplumun Osmanlı'da yerini aramaktan çok, Osmanlı siyasal yapısının sivil toplum gibi analitik ve taktik bir kavramla incelenmesidir. Bu seçimimizin nedeni, her şeyden önce sivil toplumu batılı anlamda üretmeyen bir siyasi kültürde sivil toplum çalışması yaparken izlenmesi gereken



çerçeve sorununun zorluklarıdır. Zira devletle toplum arasında sivil toplum olarak düşünebileceğimiz ikincil yapıların olmadığı bir durumda bunların yerine geçen kurumları ve işlevlerini çalışmak, öncelikle hangi sosyal yapı alanlarını incelemek gerektiği konusuna dair bir çerçeveyi oluşturmaya bağlıdır. Bu bakımdan sivil toplumu özgürlük ve otorite sorunu gibi Osmanlı'yı anlatmakta yeterince kullanışlı olmayan bir bağlam yerine, Osmanlı toplumsal tabakalaşmasını ve yöneten yönetilen arasında bir iletişim ve paylaşım alanı oluşturan ara yapılar olarak incelemek daha faydalı olacaktır. Bu yapılar, sivil toplumu çağrıştıran tüzel bir kimliğe sahip olmakta zayıf kalmaları ve işbirliğinden çok dayanışma temelli yapılar olması nedeniyle, bunları anlamakta Mardin'in Osmanlı'da devlet toplum ilişkilerinde oluşan kurum, ilişki ve pratikleri açıklamakta kullandığı kavramlara bağlı kalan bir açıklama yolu izlenecektir.

Türk Modernleşmesini Mardin'in tanımında olduğu gibi “tam bir ulus-devlete geçiş süreci” olarak kavramsallaştırsak, reformcuların ana hedefinin uluslaşma sürecinin kurumsal koşullarını yaratmak olduğu söylenebilir. Reformlarla şekillendirilmeye çalışılan modernleşme hareketleri (kurumlar oluşturma) iki düzeyde sonuç amaçlamaktaydı. Birincisi, geleneksel (pederşahi) hukuksal ve siyasal yapının çözülmesi, ikinci aşamada yeni kurum ve ilişkiler setinin ikamesi. Bunu reformcuların fikirlerini hayata geçirmek için ihtiyaç duydukları ara yapıların hazırlanması olarak görmek de mümkündür. Bu gelişmeye paralel olarak, reformlarla beraber getirilmeye çalışılan sosyal ilişkiler anlayışı, mevcut egemen biçim olan kişiler arası ilişkiler yerine ikincil ilişkileri ve tüzel yapıları yerleştirme amacı taşımaktaydı. Çalışmamızın dördüncü bölümü böylelikle tüm bir modernleşme sürecini, toplumu kişisel ilişkiler kümesi olarak görmek ile bir mekanizma olarak görmek arasındaki karşıtlıkta oluşan kültürel bölünme ve buna göre oluşan sosyal değişimin açıklamasını hedeflemektedir. Ayrıca bu değişimi, cemaatten topluma geçiş olarak adlandırmanın, Osmanlı örneğinde nasıl istisnai sorunlar oluşturduğunu Yeni Osmanlı ve Jön Türk düşüncelerini tartışarak yapmayı amaçlamaktayız.

Beşinci bölüm, reformlarının bir sonucu olarak genel eğitim, kitle iletişim araçları, siyasi partilerin hayata geçişi ve kamuoyu alanının genişlemesi gibi

gelişmeler sonrasında oluşan, toplumun çok daha yaygın bir katılım ve etkide bulunma ortamının sivil toplumu nasıl ve ne yönde etkilediği konusunu tartışmaktadır. Bu bölümün konusu olan II. Meşrutiyet dönemi, devletten ayrı ve üzerinde hem devletin hem de siyasi rakiplerin egemenlik kurmak istediği, kişi ve grup çıkarının yasallık kazandığı, siyasi fikirlerin devlet çıkarı anlayışından ayrı olarak ilk kez güç kazandığı, özgürlüklerin ilan edildiği ve aleniyet kazandığı bir kamusal yaşamın yaşanmaya başlandığı, kısaca kendi işleyişi ve yapısı olduğu düşünülen bir sivil toplumun varlığının görülmeye başlandığı bir dönem olarak incelenmektedir.

Altıncı bölümde, II. Meşrutiyet döneminin sonrasında gelişen milliyetçi ve korporatist düşünce tarafından oluşturulmaya çalışılan “düzenlenmiş toplum-eksiksiz devlet” projesi uyarınca, sivil toplumun bir üst yapısal-kurumsal kimliğe kazandırılmaya çalışılması ele alınacaktır. Bu noktada korporatizm, sivil toplum ve devletin tümleşmesi (sivil toplumsuz devlet), ya da başka bir ifadeyle sivil toplumun tümüyle remileştiği bir siyasal düzen olarak ele alınacaktır. Bu dönem, çevrenin tüm yaşamsal etkinliklerinin, merkezi kamusal etkinliklerle rekabet etmesinin mümkün olmadığı, siyasal kurumların dizginlerini eline geçiren entelektüel-bürokrat kesimle örtüşen devletçi elitin, Osmanlıdan devralınan patrimoniyal siyaseti 20. yüzyıla taşıdığı dönem olarak değerlendirilmektedir.

## 1. SİVİL TOPLUM

Sivil toplum kavramı batı toplumlarının siyasal geleneğinin içinde doğup gelişen, devlet-toplum ilişkilerinin analizinde başvurulan, devlet tarafından kontrol edilmeyen sosyal ilişkiler, kitle iletişim araçları, piyasa, gönüllü kuruluşlar ve sosyal hareketler alanına gönderme yapılarak kullanılan bir kavramdır.<sup>6</sup> Bununla beraber, siyasal-yönetimsel sistem, demokrasi ve demokratikleşme arayışlarının birçok ana temasını kuşatan, onlara rehberlik eden bir kavramdır. Sivil toplumun vurgulanan bir özelliği de, siyasa'nın sultasından kurtulabilmiş ilk sosyal sistem oluşudur. Sivil Batı'nın bütün "hürriyet" anlayışında, "siyasi güçlerin sultasından kurtulma" bu kökeni dolayısıyla önemli bir yer kapsar. Bu özelliklerin geliştiği yerde ise belirli bir toplumun birliği bütün kurumlara ve bu arada sanat, din ve felsefeye yansıyan baskın bir güç olarak şekillenir. Ancak, sivil toplumda bile, bahis konusu ettiğimiz üst seviye gelişmeden önce, bireyler birbirleriyle olan bağımsızlık ilişkilerinin ilerisine geçerek pratik olarak şahsi iradelerin toplamı olmasının ötesinde bir topluluk iradesi ifade edecek duruma gelirler.<sup>7</sup> Dolayısıyla kavrama yönelik siyasal vurgunun yanında sivil toplum, devlet mekanizmasının hiyerarşik yapısının biçimlendirilmesini meşrulaştıracak birinci derecede etkisi olan bir araç olmanın ötesinde; bireylerin yaşam alanlarında gerçekleştirdikleri oluşumların da meşrulaştırıcı aracıdır. Yani sivil toplumun bu meşruiyet sağlama ve meşruiyetten yoksun bırakma işlevi, sadece siyasal işlev gören bir kamunun sınırlarını çizmekle kalmaz, sosyal bütünleşmenin değişik kaynakları arasındaki dengeyi de ifade eder. Bu bakımdan modernleşme sürecinin özelliklerini açıklamaya ilişkin makro sosyolojik girişimler de, "devletin toplumsallaşması" ve "toplumun devletselleşmesi" ayrımı tarafından yönlendirilebilmektedir.

---

<sup>6</sup> Gülgün *TOSUN*, **Demokratikleşme Sürecinde Devlet-Sivil Toplum İlişkisi ve Türkiye Örneği**, 29

<sup>7</sup> Şerif MARDİN, "Türk Toplumunu İncelme Aracı Olarak Sivil Toplum", 22

Klasik *societas civilis* kavramının alt bölümlere ayrılma ve çoğullaşma süreci nedeniyle kavrama yönelik incelemeler artık, sivil toplumun değişik zamanlarda, sadece kapitalist ekonomileri değil aynı zamanda, ekonomik-olmayan örgütlenmelerden oluşan eklektik bir karışımı ile karşılaşmışlardır. “Modern sivil toplumlar, bir ortak paydaya, bir öz çekirdeğe veya bir temel ilk ilkeye indirgenmeye direnen, yan yana sıralanmış değişken öğelerin oluşturduğu bir kümeyi içermişlerdir. Modern sivil toplumlar kapitalist ekonomileri ve haneleri, sosyal hareketleri ve serbest kamusal alanları (kiliseleri, meslek örgütlerini ve bağımsız iletişim araçları ile kültürel kurumlar); siyasal partileri, seçmen birliklerini ve devlet-sivil toplum ayrımının diğer “bekçileri” ni içlerine aldıkları gibi, okullar, hastaneler, tımarhaneler ve hapisaneler gibi disiplin” kurumlarını da içermişlerdir”.<sup>8</sup> Keane, sivil toplumu bir başka yerde şu şekilde tanımlamaktadır. “....Soyut anlamıyla sivil toplum, üyeleri öncelikle devlet dışı faaliyetlerde –ekonomik ve kültürel üretim, ev yaşamı ve gönüllü birlikler(voluntary associations)- uğraşan ve bu faaliyetler aracılığıyla devlet kurumları üzerinde bir çeşit baskı ve denetim uygulayarak kendi kimliklerini koruyan ve dönüştüren kurumların oluşturduğu bir bütün olarak kavranabilir.”<sup>9</sup> Keane yaptığı tanımında sadece gönüllü kuruluşlara değil baskı gruplarına da yer vermektedir. Kamusal alanda yurttaşların gönüllü olarak gerçekleştirdikleri örgütlenmeler ahlak ya da estetik gibi değerleri toplumda yaşam alanına geçirmek ya da geliştirmek için olabilir. Ancak yazarın tanımı bununla sınırlı değildir. Buna göre çoğulcu demokratik yönetimin bir gereği olarak grup çıkarlarını, siyasal partiler ya da kamuoyu aracılığıyla gerçekleştirmeye yönelik faaliyetler de sivil toplum alanı içinde yer alır.<sup>10</sup> Bu durumu anlamayı pekiştiren bir diğer vurgu da Habermas’a aittir. Habermas *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*’nde, aslında

---

<sup>8</sup> John KEANE, *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*, Der. John Keane, Çev. L. Köker, 32

<sup>9</sup> A.g.k., 35-36

<sup>10</sup> A.g.k., 35

homojen ve soyut bireyi merkez alan “burjuva” kamu kurgusundan, reel sosyal yaşamda sivil toplumun yarattığı “farklılaşmış kamuya geçişi” anlatmaktadır.<sup>11</sup>

Sivil toplumun modern anlamını kazanmasına ve çeşitlenmesine zemin oluşturan epistemolojik, felsefi, siyasal, ekonomik, sosyolojik hatta antropolojik birikim, tüm bu alanların imkanlarını içeren bir kavramsallaştırmayı hem arzulanır, hem zorlaştırır hale getirmektedir. Bu zorluğu karşılamanın bir yolu, kavramı, kendisini içeren egemen eksenlerin içinden okumaktır. Buna göre;

Sivil toplum, a) yüzyıllara uzanan tarih felsefesi ve siyaset kuramı denemelerinin merkezi temasını oluştururken, b)Avrupa'nın medenileşme süreci ve mutlakıyetçi devletlerin gelişimi ile ilgili olayların kilit özelliklerini tartışırken ve de c) sosyal tarih aşamalarının ayırt edici özelliklerini incelerken karşımıza çıkan bir konu/sorunsal olmaktadır. Dolayısıyla sivil topluma yönelik her anlama/açıklama girişimi, kavramın bu anlamsal öbeklerini oluşturan, (devlet-toplum ilişkisinin siyaset kuramında yer alan konularıyla, medenileşme anlayışının yer yer kurgusal ve ideal tipleştirici anlamlarıyla, sosyal bilimlerin sosyal farklılaşma, sınıflaşma, iş bölümü, bütünleşme vs. konularının üzerine bina edilmiş tartışmalarla ilgili) eşsüremlî (senkronize) ilişkiyi dikkate almalıdır. Bu türden bir okuma aynı zamanda, modernlikle ilişkili bir sivil toplumun kurumsal değişim boyutunu olduğu kadar, kültürel ve benlik düzeyinde yarattığı değişimi de anlama konusunda faydalıdır. Dolayısıyla modernleşme ve sivil toplum arasında, devlet-toplum ilişkisini merkeze alan makro siyaset kuramının imkânları dışında, yorumbigisel bir tarihsel sosyolojiyi de işlevsel kılan bir alana girme olanağı belirmektedir.

---

<sup>11</sup> Bkz.Jürgen HABERMAS, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**

## 1.1 Tarih Felsefesi Açısından Sivil Toplum

Sivil toplum kavramının düşünsel temelleri, antik çağda Aristo ve Çiçeron, Orta Çağda Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu ve Rousseau'nun eserlerinde yer verdikleri devlet-sivil toplum ilişkileri bağlamında incelenebilir. Bu düşünürlerin biçimlendirdikleri “doğal hukuk” (Natural Law) teorisi veya çokça bilinen adıyla “Sosyal Sözleşme” geleneği, Batı Aydınlanma çağına kadar kavram ve kuramlara yön veren egemen gelenek konumunu korumuştur. Batı sosyal tarihinin 18. yüzyıla kadar geçirdiği dönüşüm tüm bu soyut kavramsallaştırmaya temel oluşturan somut tarihsel temel olmuştur. 18. yüzyıla kadar “devlet” ve “siyasal toplum” ile eşanlamlı olduğu kabul edilen “Sivil toplum”, ilk klasik versiyonu olan ve Aristo tarafından siyasal toplumu belirtmek için kullanılan “Politike Koinoina”nın Çiçeron tarafından Latinceye “Societas Civilis” olarak aktarılmış biçimidir. Aristo’da “Politike Koinoina”, yasalarla belirlenmiş kurallar sistemi içindeki özgür ve eşit kabul edilen yurttaşların siyasal toplumu, ahlaki bir kamu olarak tanımlanır. Bu kavram bir yandan özgür yurttaşların ortak kullandığı “Polis”in alanını (Koinonia) gösterirken aynı zamanda toplumun parçalarıyla birlikte bir bütününe de işaret etmektedir. Aristo’nun sivil toplum kavramını kullanımında gözlenen “Polis” ile bireylerin özel yaşam alanlarına ait olan “Oikos” arasındaki ikilik, bir zıtlığı göstermemektedir. Çünkü Oikos’un gösterdiği haneler aslında polis’in doğal arkaplanından başka bir şey değildir. Bu anlamda tüm siteyi saran siyasal toplum olarak kabul edilen sivil toplum, devletten ayrı ve/veya ona karşıt bir alanı tanımlamaktan uzaktır.<sup>12</sup> O, *Politike Koinonia* kavramı ile hem hukuksal anlamda insanların oluşturdukları toplulukları (örneğin aileyi) hem de toplumu kastetmekteydi. Bununla beraber düşünür birey ve polis arasında bir ayırım yapma yoluna gitmemiştir. Yani devlet ile bireyler ve toplum kavramları içerik olarak ayrılmış değildir. Buna karşın Aristo’da ekonomik olan ile siyasal olan arasında köken itibarıyla bir karşıtlık söz konusudur. Bu anlamda *Polis* ve ailenin

---

<sup>12</sup> Bkz.(4) TOSUN,30

ekonomik üretim faaliyetleri anlamına gelen *Oikos* birbirinden ayrılır.<sup>13</sup> Aristo “Koinonia Politike” yani politik düzen kavramı ile “Conciliatio”, “Comminitas” ve “Societas Civilis” terimlerini eş anlamlı olarak kullanılmıştır.<sup>14</sup> Yine bu anlayışta site ile site dışındaki alan, yani *Res Publica* ile *Res Privata* arasında açık bir ayırım söz konusu değildir. Bu dönemde kişinin, topluluğun bir bütününe ayrılmaz parçası olduğu anlayışı egemendi. Kamuya özgü şeyler ile kişiye özgü şeyler arasında bir ayrılık gözetilmemekteydi. Kişi olmak kamusal olarak tanınmak demektir. Kişi olmak kamuya bağlı olmak demektir. Ayrıca anahtar kavram olan Aristoteles’in *adalet* kavramı, özel mülkiyetin ve *Oikos*’la ilişkili kişi hakkının tanınmasını öngörmekteydi.<sup>15</sup>

Aristo’yu izleyen Roma geleneğinde, koinonia politike yerine Augustin’in “siyasal toplum” anlamında “Societas Terresta”, Aquinas’ın ise “societas”la eş anlamlı olarak” Politike Communitas” terimini kullandıkları dikkat çeker.<sup>16</sup> Antik Yunan ve Roma düşüncesini kaynaştıran Çiçero, Yunan kavramlarından ve düşüncesinden yararlanarak devleti, hem vatandaşların oluşturduğu kolektif bir bütün (*societas humana*) hem de halkın sahip olduğu bir manevi kişilik olarak tanımlar. Bu tanımın karşılığı olarak *Res Publica* terimini kullanır. Çiçero’da *res publica* terimi ile, aile reislerinin egemen olduğu *res privata* özenle ayrılmıştır. Fakat *Res Publica*, *Res Privata* karşısında kesin bir üstünlük sahibidir. Romalılarda “societas” kelimesi belirli bir amaca ulaşmak için birbiriyle akdedilen sözleşme ilişkisi, bir iç ilişki manası taşıyordu. Societas’ın kolektif bir kişilik olarak yorumlanması ilk kez Ortaçağ İtalya’sında söz konusu olacaktır. Öte yandan aziz Thomas’ta özel olanla kamusal olan (*publicum*) arasındaki farklar önemliydi. Buna rağmen “Societas Civilis, Politica, Populus, Respublica,” terimleri birbiri yerine kullanılan ve aralarında farklı nitelendirmeler

<sup>13</sup> Bkz. (7) KEANE, 13

<sup>14</sup> Bkz. (8) DOĞAN, 10

<sup>15</sup> ARİSTOTELES, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, 43

<sup>16</sup> Bkz. (4) TOSUN, 31

bulunmayan birer kavram durumundaydılar.<sup>17</sup> Ortaçağda sivil toplumu devlete bitişik olarak ele alan eski geleneğin bu özelliğinin ardında, devletin “sivilliğini” sürekli olarak Hıristiyan düşüncesinde tekerrür eden, sivil iktidarın yetki alanının dinsel iktidar alanından ayrılması girişimlerinden gelen baskının etkisi vardır.

Bu eski Avrupa geleneğinde, 18 yüzyıla kadar sivil toplum, devlet ile aynı anlamda kullanılan bir terimdir. Sivil toplum (Koinonia Politike, Societas Civilis, Societe Civile, Bürgerliche Gesellschaft, Civil Society, Societa Civile) ve devlet (Polis, Civitas, Etat, Stat, State, Stato) birbirlerinin yerine kullanılabilen terimlerdi. Bir sivil toplumun üyesi olmak demek, bir yurttaş (citizen) –devletin bir üyesi – olmak ve dolayısıyla da onun yasalarına uygun ve diğer yurttaşlara zarar vermeyecek biçimde davranma yükümlülüğü altında olmak demektir.<sup>18</sup> Bu etimolojik çerçevede dikkati çeken nokta, tarihsel olarak bakıldığında “Societas Civilis” teriminin, “status”tan türetilen devlet teriminden önce kullanılmış olmasıdır. Bu durumun önemi, “societas”ın özgür yurttaşların oluşturduğu politik bir birlik anlamına sahip olması nedeniyle, toplum fikrindeki politik niteliğin, toplumun devletleşmesinin düşünsel rezervuarı olan siyasi kültürü işaret ediyor olmasıdır.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sivil toplum kavramının bu geleneksel anlamları, yerini çok tartışılan, kırılmalı ve çok anlamlı bir hale bıraktı. Yani başlangıçta bir ilişki kavramı olan *societas civilis*, devlet ve toplum ilişkisine dair tüm anlamları bağlayan, bütünleyen özelliğini yitirmeye başlar. Bu gelişmenin (başta devlet-toplum ayrışması olmak üzere) nedenleri takip eden bölümlerde verilecektir. Bu yapısal gelişmenin sonucu olarak, kavramın devlet-toplum ilişkisi açısından yaşadığı felsefi ve semantik değişim, J. Keane tarafından zaman ve coğrafya bakımından bir biriyle kesişen beş evrede incelenmektedir. Birinci evrede Hobbes’un Leviathan’ında savunulan *güvenlik devleti*, açgözlü, kavgacı ve şiddetli rekabet halindeki bireylerin barışçıl düzeni olarak sivil

---

<sup>17</sup> Bkz. (8) DOĞAN, 12



toplumun radikal olumsuzlanmasıdır. İkinci evre, John Locke'un doğal durumdaki savaş ile sivil toplumdaki barış arasında var olan aykırılığı dengeleyen *anayasal devlet* düşüncesidir. Doğal şekilde kendi kendisini düzenleyen bir sivil toplumun “kurucu ötekisi” olarak kullanılan despotizm tehdidinin bertaraf edilmesi için öne sürülen ve Pain tarafından temsil edilen *minimum devlet* fikri üçüncü evreyi oluşturur. Dördüncü evre Hegel'in *evrensel devlet* modelindeki sivil toplumdur. Hegel'de sivil toplum, doğal özgürlük durumu değil, ataerkil aile ve devlet arasında “konumlanan” ve tarihsel süreç içinde üretilmiş olan etik yaşam alanı olarak kavranır. Ekonomiyi, sosyal sınıfları, meslek birliklerini (corporations) ve “refah” ile uygar hukukun yürütülmesinden sorumlu kurumları kapsar. Son evre Alexis de Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* kitabında savunulan *demokratik devlet* modelidir. Tocqueville'e göre halkın seçtiği yeni bir devlet despotizminin yükselişi karşısında, sivil toplum, evrensel çıkar adına siyasal kurumların ağırlığı altında zayıflayan demokratik mekanizmaların korunması adına bir çağrıdır.<sup>19</sup>

Devlet toplum ilişkisine dair tartışmalar, “doğal hukuk” ve “sosyal sözleşme” tartışmalarının içinden yol olarak Avrupa siyasal düşüncesinde kilit bir tartışma konusu olmaya devam eder. Bu konuda en kapsamlı çalışmayı Hegel yapmıştır. Hegel, sivil toplum-devlet ayrımını siyasal bir etiğin yansıması olarak kabul etmektedir. Etik yaşamı (*Sittlichkeit*); aile, sivil toplum ve devlet gibi üç ayrı alana ayıran Hegel, her alanın farklı etik değerlere sahip olduğunu ileri sürmektedir. Aile yaşamı içinde hakim olan temel normlar; karşılıklı sevgi, saygı, fedakarlık, itaat, birliktelik, ortak duygu ve düşünce etrafında oluşmaktadır. Oysa sivil toplumun etiği; çatışma, rekabet, hırs gibi, bireylerin tamamen kendi çıkarlarını vurgulayan normlar etrafında gelişir. Sivil toplum, aile bireylerini aile bağlarından kopararak aralarındaki uyumu bozar ve bireyleri birbirinin hasmı haline getirir.<sup>20</sup> Hegel, sivil toplumu, olumsuzlama ve karşıtlığın, belirlenmiş bu

<sup>18</sup> Bkz. (6) KEANE, 47-48

<sup>19</sup> A.g.k. 74-77

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesi**, 181

tikeller çokluğunun alanı olarak nitelendirir.<sup>21</sup> Bu tikeller esasen, devlette cisimleşen ahlaki özgürlük ereğinin evrenselliğinin altında gerçekleşen *dolayım*lardır. Çünkü sivil toplumda hüküm süren ilke tikellik ilkesidir ve burada birey yalnızca kendi özel amacına yöneliktir. Tikelliğin bu egemenliği sivil toplumun çözülmesi ve dağılması demektir ki, zaten bu alanın sefaleti de burada yatar. Burada, bireyin, kendiliğinden eylemi evrenselliği içermez; bu alanda evrensellik, gizli kalmaya mahkum, soyut bir sonuçtur sadece. Bireyler, bu devletin burjuvaları olarak, erekleri kendi çıkarları olan özel kişilerdir. Bu erek, evrenselle dolayımlanır; böylece evrensel, onun gerçekleşmesinin bir aracı olarak görünür.<sup>22</sup> Kısaca sivil toplum üyelerinin tikel amaçlarının aynı zamanda başkalarının ihtiyacını karşılıyor oluşu, bu haliyle sivil toplumun tikelliğine örtük de olsa bir evrensellik katar.

Sivil topluma özgü evrenselliğin bu soyut ve örtük niteliği, bu alanın temeli olan *Gereksinimler Sisteminin* kuruluş biçiminde çok açıkça ortaya çıkmaktadır. Hegel'e göre, "İlkin, bu alanda bir tür evrensellik vardır, ama tam da burası tikelliğin alanı olduğu için böyledir bu: Sistem özel mülkiyeti varsaydığı için bir karşılıklık (reciprocity) ve karşılıklı bağımlılık ağı oluşur; çünkü burada herkes başkasının gereksinimlerini karşılayacak araçları elinde tutmaktadır: Burada amaç, öznel tikelliğin doyumudur; ama bu doyumun başkalarının gereksinimleri açısından taşıdığı anlam yüzünden evrensellik kendini ortaya koyar"<sup>23</sup>

İşte bu nedenle Hegel'in üçlü şemasında yer alan ve aile ile sivil toplumdan sonra gelen devlet, özünde sivil toplumdaki çatışmacı unsurları (dolayımları) bir senteze ve harmoniye dönüştürmeyi amaçlar.<sup>24</sup> Sivil toplumu çepeçevre kuşatan devlet, objektif bir çatı olarak özel inisiyatifleri, şahsında uyumluluğa yönelmeye

---

<sup>21</sup> A.g.k. 183

<sup>22</sup> A.g.k., 188

<sup>23</sup> A.g.k., 189

zorlar.<sup>25</sup> Hegel'de devlet-toplum ilişkisi bir sözleşmeye değil, bireylerin doğal olarak devlet otoritesini kabullenmesi esasına dayanır. Sivil toplum, bağrındaki çelişki, çatışma ve uyumsuzluklarından dolayı kendini tarihsel süreç içinde belli, istikrarlı bir rasyonalite çizgisinde sürdüremez. Tarihsel ruhun (Geist) rasyonalizasyonu ancak devletle mümkün olduğu için sivil toplum devlete bağlanır ve otonomisini kaybeder. Devlet, esasen sivil toplumdaki bireylerin ve tarafların çıkarını korur ve onların güvencesi olarak yerini alır. Sivil toplumdaki özgürlüklerin de sosyal dengeyi bozmadan yaşayabilmesinin kaçınılmaz koşulu; güçlü, donanımlı bir devlettir.<sup>26</sup>

Hegel için sivil toplum (Bürgerliche Gesellschaft) içinde yaşayan kişilerin yaşamasını sağlayacak bütün faaliyetleri içeren, yapılı ve organize, bir iktisadi sistemi, bir hukuk sistemi ve bunların düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayacak otoriteye sahip bir cemaattir. Ya da Hegel'in belirttiği gibi, sivil toplum salt ihtiyaç üzerine kurulmuş sosyal birim olarak tanımlanabilir. Hegel'e göre "sivil toplum", kazanç, şahsi mutluluk ve kişi statüsünün korunması gibi hayat kesitlerinin toplu olarak yaşanmış şeklinin ifadesidir... İnsanların tek tek yararlandıkları yaşam yönleri bu yolla kolektif bir şekil alır. Ancak bu kolektif şekil kendi başına yeterli değildir, zira bu biçimlerin simgelediği boyut insanların egoistliklerinin oluşturduğu boyuttur. Bu "çıkarlar sistemi"ni düzenleyen tarafsız bir güce ihtiyaç vardır. Tarih böyle bir ihtiyacın karşısına tarafsız bir güç olarak "devlet"i çıkarmıştır.<sup>27</sup> Hegel, farklı bireylerin oluşturduğu bir birlik, farklı bireylerden oluşan bütün dediği devletin, aslında devlet değil sivil toplum olduğunu ileri sürer<sup>28</sup>

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, "Dünya Tarihi Felsefesi", Tarih Felsefesi Seçme Metinler, çev. Doğan Özlem, 169

<sup>25</sup> K.H. ILTING, "The Dialectic of Civil Society", **The state and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy** (ed.) Z.A. Pelczyenski, Cambridge University Pres, 53

<sup>26</sup> A.g.m., 25

<sup>27</sup> Şerif MARDİN, "Sivil Toplum", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset- Makaleler I**, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 14

<sup>28</sup> Bkz.G.W.F. HEGEL, **Hukuk Felsefesi**,58

Hegel'in siyasal felsefesinin önemli özelliği, sivil toplum/devlet kopukluğunu bir sorun olarak ortaya koymasıdır. Her iki durumda da, bu kopukluk bireylerin tikelliği ile sosyal bütünün evrenselliği (ya da tümelliği) arasındaki çelişki biçiminde dışavurur, ve her iki durumda da amaç, tikelliği bastırmayacak bir biçimde, bütünü oluşturabilmektir. Ancak bu bağlamda Hegel'in özgünlüğü, bu bütünü tikellik temeli üzerine yerleştirmesinde yatar. Başka türlü söylendiğinde, onun çözümünde, ilkin bireysellik alanı en olgun biçimiyle geliştirilip bağımsız bir alan olarak konur; bu alan söz konusu bütüne ulaşmanın önkoşuludur. Bu, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı yapıtında, çelişkiler ve çatışkılar alanı ile konsensüs ve evrensellik alanı arasında, başlangıçta kesin bir ayırım yapılmasına yol açar. Bu ayırım, Hegel'in, sivil toplum ile devlet arasındaki kopukluğu en olgun biçimiyle ortaya koymak açısından, siyasal düşünce tarihinde bir öncü olduğunun işaretidir. Bu kesin ayırım, bir yandan, Hegel'e, kendi içinde sorunlu olan bir alan olan sivil toplumun çelişkilerini güçlü bir biçimde eleştirme olanağını verir; ama öte yandan da, düşünürün sivil toplumun sorunlarına getirdiği çözümün salt siyasal bir çözüm oluşunun temelidir. İşte tam bu noktada, Hegel'in eleştirisi sınırlarına varır ve, giderek, kopukluğun ve dolayısıyla sivil toplumdaki parçalanmışlığın dondurulmasına ve meşrulaştırılmasına dönüşür.<sup>29</sup>

Marx'ın, Hegel öğretisine yönettiği eleştirilerin temelinde, “devletin temeli ile özel hayatın temeli birbirinden çok da farklı değildir” iddiası yatar: Bu temel, evrensel çıkara doğru somut bir dönüşüm geçirmemiştir.<sup>30</sup> Başka bir ifadeyle sivil toplumu düzenleyen ve koşullayan devlet değil, fakat devleti düzenleyen ve koşullayan sivil toplumdur.

Marx'a göre Hegel “sivil toplum” ve “devlet”i iki ayrı birim olarak gördüğü için, devlette iktisadi faaliyetlere düzenleyenlere “boyun eğme” olgusunu görememiştir. Kişinin ve sınıfların iktisadi çıkarlarını “vatandaş” olarak

<sup>29</sup> Gülnur Acar SAVRAN, *Sivil Toplum ve Ötesi Roussau, Hegel, Marx*, 53

gördükleri işlemlerden ayırmak yanlıştır. Hegel, devleti, topluluk hayatının gerçek içeriği saydığı sivil toplumun dışında, ona şekil veren bir çerçeve olarak görmektedir. Oysa sivil toplumun biçimle organik bir bağlantısı mevcuttur. Devlet, şahsi çıkar çarkının dışına çıkamadığı için 19. yüzyıl kapitalist devletinin aksine insanların gelişmesine bir engeldir.<sup>31</sup> Ama bununla beraber Marx, Hegel gibi yeni sivil toplumdan, 18.yüzyılda ortaya çıkan, başlıca özelliği ekonomi alanını oluşturan sosyal faaliyetleri kastetmekteydi. Buna göre, üretim ilişkilerinin cereyan ettiği alan sivil toplumun kendisidir.<sup>32</sup> Üretim ilişkileri, toplumun ekonomik yapı özellikleri, toplumdaki bilinç şekilleri ve bu ilişkileri meşrulaştıran hukuk ve siyasal yapıdır. Üretim ilişkileri toplumun ulaştığı bir aşamadır ve üretim faaliyetinde bulunanlardan ayrı “zorunlu” ilişkilerdir. Üretim ilişkileri bireylerin bilinciyle biçimlendirilmez. Aksine, üretim biçimi bir toplumdaki siyasal ve entelektüel yaşam biçimlerini etkiler. Bu nedenle bir toplumda belli bir tarihsel dönemdeki hukuk ve siyasal yapı üretim biçimine göre belirlenir.

Marx’ın sivil toplumu ele alışı üç farklı şekildedir. (1) Tarihsel anlamda özel bir içerik yüklemeksizin yaşadığı döneme kadar üretim güçleri ve üretim ilişkileri bağlamında sosyal alt yapı olarak sivil toplum. (2) Eski toplumlardan farklı olarak gelişen modern kapitalist üretim tarzı anlamında sivil toplum. (3) Kapitalist üretim tarzı ve buna göre biçimlenen burjuvazi-siyasal devletin egemen olduğu ortamda sivil toplum (burjuva toplumu).<sup>33</sup> Düşünür, feodalitenin egemen olduğu evredeki sivil toplum ile sanayi toplumu arasında ayırım yapar. Feodal toplumun söz konusu olduğu tarihsel aşamada, sanayi toplumunda sivil toplum olarak adlandırılan sosyal kesim siyasal karakterliydi. Çünkü siyasal olanla özel olan henüz birbirinden ayrılmamıştır. Bu durumda Marx’ın sivil toplumdan

---

<sup>30</sup> Karl MARKS, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 83

<sup>31</sup> Bkz. (21), MARDİN, 15

<sup>32</sup> Karl MARKS, “Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı'ya Önsöz”, **Marks-Engels: Seçme Yapıtlar, Cilt: I**, 68

<sup>33</sup> MARKS-ENGELS, **Alman İdeolojisi**,

[www.kurtuluscephesi.com/marks/almanideoloji.html](http://www.kurtuluscephesi.com/marks/almanideoloji.html), Kurtuluş Cephesi İnternet Sayfası

sadece burjuva toplum anlamı çıkarmadığı ve insan faaliyetlerinin her tarihsel dönemde geçerli belirli sosyal alanı olarak kabul ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Yani Marx'ın sivil toplum düşüncesi kategorik olarak sivil toplum ile burjuva ekonomik düzenini eşitlememektedir. Keane, bu Marx yorumuna katılmamaktadır. Ona göre, “Marksçı kuram, devleti, burjuvazinin siyasal örgütlenme biçimine indirgeme eğiliminden dolayı, devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımı açık şekilde değersizleştirir. Marksçı kuram, bu temelde, sivil toplumun karmaşık katmanlaşma ve grup örgütlenmesi kalıplarını ve bunun yanı sıra da sivil toplumdaki çatışma ve hareketleri bir üretim tarzının -kapitalist ekonomi- mantık ve çelişkileriyle bir tutar. Sivil toplumun diğer kurumları -evler, kiliseler, bilimsel ve edebi dernekler, hapisaneler ve hastaneler- önemini kaybeder. Alışıl gelmiş Marksçı sivil toplum ve devlet ayrımı anlayışı, sivil toplum teriminin burjuvaziyi öncelediğini, sözgelimi, klasik siyasal düşüncede ve ortaçağ siyasal düşüncesinde gelişkin bir halde olduğunu ve en önemlisi de, ayrımın, -hepsi de devlet iktidarının nasıl ve hangi koşullarda denetlenebileceği ve meşru kılınabileceği siyasal sorunuyla ilgili olan- çeşitli erken modern anlamlara sahip olduğunu unuttur.”<sup>34</sup>

Evrensel kurallara sahip ve ulusun ihtiyaçlarını karşılayan kapsayıcı bir kurumun tersine Marx, devleti egemen gücün bir kurumu olarak kabul etti. Devlet, sivil toplumdaki çatışmaları uzlaştıran üst kurumsal bir sentez değil, sivil toplumun bir yansımasıdır. Yanı sivil toplum ne ise devlet de odur. Sivil toplum devletin karşısında kaybolmaz, aksine yeniden üretilir. Çünkü sivil toplumda güçlü olan ve üretim araçlarına hakim olan sınıf; devleti ve onun normlarını da belirler ve sivil toplumun işleyiş kurallarını kendi lehine çevirir.<sup>35</sup>

Doğal hukuk felsefecilerinden Marx'a kadar sivil toplum kavramının bu kısa analizi, bizi ilk kez Marx'ta ortaya çıkan sivil toplum ile altyapının özdeşliği

<sup>34</sup> Bkz. (6), KEANE, 66

<sup>35</sup> Bkz. Norberto BOBBİO, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, **Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar**, Der. John Keane, Çev. L. Köker vd., 91-94

anlayışına getirmektedir. Bu özdeşlik Gramsci'deki sivil toplum kavramının analizi için sadece bir başlangıç noktası olarak görülebilir, çünkü -tam da sivil toplumun doğasının ve sistemdeki yerinin belirlenmesi konusunda- Gramsci'nin teorisi bütün Marksist gelenekle kıyaslandığında, derin bir yenilik getirmektedir. En önemlisi Norberto Bobbio'nun belirttiği üzere, "Gramsci'de sivil toplum altyapısal alana değil, üstyapısal alana aittir."<sup>36</sup> Marx'la arasındaki ikinci temel farklılık Gramsci'nin, altyapı ve üstyapı arasındaki bu temel antiteze, üstyapı alanı içinde sivil toplum ile devlet arasında gelişen ikincil bir düzlem eklemesidir.

Gramsci'de, Marx'ta olduğu gibi tarihsel gelişmenin aktif ve olumlu uğrağını, Hegel'den farklı olarak devlet değil de sivil toplum temsil eder. Ancak "Hegel'in anlayışını bir bakıma tamamen tersine çevirmişlerdir. Ama şu farkla ki, Marx'taki ters çevirme, üstyapısal ya da koşullandırılmış uğraktan yapısal ya da koşullandırıcı uğrağa geçişi ima ederken, Gramsci'de tersine çevirme, üstyapının kendi içinde cereyan eder".<sup>37</sup>

Bobbio'ya göre aslında, genellikle inanıldığı gibi aksine, Gramsci kendi sivil toplum kavramını Marx'tan değil, oldukça çarpıtılmış ya da en azından tek yanlı bir yoruma uğratılmış haliyle de olsa, açıkça Hegel'den türetir. Ancak, "Gramsci'nin Hegel'e göndermede bulunduğu esnada düşündüğü sivil toplum, başlangıç uğrağındaki, yani devletin daha sonra baş etmek zorunda kalacağı çelişkilerin patladığı uğraktaki değil, çeşitli çıkarların (korporasyonların) örgütlenme ve düzenlenmelerinin devlete geçiş için zemin sağladığı nihai uğraktaki sivil toplumdur."<sup>38</sup>

Sivil toplumun Gramsci'nin kavramsal sistemindeki farklarından birincisi, Gramsci'nin altyapıya göre üstyapıya öncelik vermesi; ikincisi ise üstyapının kendi içinde ideolojik uğrağa kurumsal uğrağa verilen önceliği içeriyor olmasıdır.

---

<sup>36</sup> A.g.m. 101

<sup>37</sup> A.g.m., 103

<sup>38</sup> A.g.m., 103-104

Marx'ın yetkisine başvuran tarihsel yorumlardaki yaygın kavramsal şema haline gelen basit sivil toplum devlet ikiciliğiyle karşılaştırıldığında, Gramsci'nin şeması daha karmaşıktır: (a) *Devlet veya siyasal Toplum*; (diktatörlük, zorlama araçları (ordu, polis, idare, yargı ve bürokrasi), dar anlamda hükümet, iktidar aracı olarak devlet, ve egemenlik unsurlarından oluşmaktadır. (b) *Sivil toplum*; Hegemonya, Hegemonya Araçları (kültürel, siyasal, ekonomik) düşünsel anlamda bir bütün oluşturan devlet, rıza üretme aracı olarak devlet, etik-politik liderlik.<sup>39</sup>

Materyalizmin tarihsel zorunluluğuna dayalı hegemonya yerine, kolektif iradenin sınıfın tarihsel zorunluluğuna bağlı olmayan *hegemonya* kavramı Gramsci için başat kavramlardan biridir. Gramsci hegemonyayı toplumda egemen durumdaki grupların diğer sosyal kesimlere “doğrudan egemenliği”, diğer sosyal kesimleri “kumanda etmesi” olarak tanımlar. Hegemonya “tarihsel zorunluluk” kategorisinde bir ihtilaf ve tarihsel zorunluluğun yanında sosyal sürecin izleyeceği yönü açıklamada bir alternatif haline gelmiştir. Bobbio, Gramsci'nin hegemonyayı kavrayışının Lenin'den çok Stalin'in anlayışına daha yakın olduğunu savunur<sup>40</sup>. Buna göre Lenin hegemonyayı daha çok bir siyasal önderle eş anlamda ve son derece seyrek kullanılmıştır. Oysa *Hapishane Defterleri*'nde, Gramsci'nin kullandığı Hegemonya kavramı hem Lenin'de olduğu gibi siyasal önderlik hem de ideolojik-kültürel önderlik anlamına gelmektedir.<sup>41</sup> Kültürel hegemonya siyasal hegemonyaya göre daha baskındır.

Gramsci'ye göre politik özneler (süjeler) açık bir şekilde ifade edildiğinde sınıf ile tam örtüşmez. Politik özneler “karmaşık kolektif iradeler”dir. Bu nedenle sosyalizme gidiş sadece işçi sınıfının çabalarının ürünü olmayacaktır. Aynı şekilde hegomonik bir sınıfın ortaya koyduğu ideolojik öğeler de bir sınıfın ideolojisi olmak zorunda değildirler. Böyle olunca kolektif irade “dağınık ve

<sup>39</sup> Bkz. Antonio GRAMSCİ, *Hapishane Defterleri*, 175-188

<sup>40</sup> Norberto BOBBİO, A.g.m. , 93

<sup>41</sup> Bkz. Antonio GRAMSCİ, a.g.k., 175-177



parçalı tarihsel güçlerin” siyasal-ideolojik eklemlenmesinin bir sonucudur. “Tarihsel Blok” kolektif iradede doğar.

Devletin sonu teması, Gramsci'nin sivil toplum kavramının öncelikli bir role sahip olduğu temalarının sonuncusudur. Sınıfsal bölünmelerin olmadığı bir toplumda devletin sönerek yok olması, siyasal toplumun sivil toplum içerisinde erimesi olarak kavranır. Gramsci'nin "düzenlenmiş toplum" dediği devletsiz bir toplum, siyasal toplumun işgal ettiği tüm uzamı bertaraf edinceye kadar sivil toplumun ve bundan dolayı hegemonik güçlerin genişlemesinin sonucu olarak gündeme gelir. Şimdiye kadar var olan devletler sivil toplum ve siyasal toplumun, hegemonya ve hakimiyetin diyalektik birliğidir.<sup>42</sup> Kendi hegemonyasını, baskı faktörünü gereksiz hale getirecek ölçüde evrensel kılmayı başaracak sosyal sınıf, düzenlenen bir topluma geçişin koşullarını da yaratmış olacaktır. Hatta "düzenlenmiş toplum" sivil toplumun eşanlamlısıdır.

Gramsci'nin temel ilgisi, siyasal bir işlev görececek bir kamu oluşturmaktan çok daha fazlası olan, siyasal erki ele alacak bir sivil kamunun hem kendini hem de devleti kuşatacak denli güçlenmesidir. Hakimiyetin diyalektik birliği, sivil toplum ve devletin birliği temasının altını çizer. Ancak uyruklarını siyasal vatandaşlar sıfatıyla çıkarlarını dengelemeye veya yaygınlaştırmaya ehil kılacak, böylece de devlet erkinin toplumun kendi kendini örgütlemesinin aracı olarak erimesini sağladığı ölçüde siyasal işlev görme yetisi kazanan bir kamusalılığa olan özel ilginin artmasıyla, devlet, ilga edilmesi gereken değil, geri alınması gereken de değil, sivil toplumun kendisi ile beraber uyumlulaştırılması gereken bir fenomen haline gelmektedir.

Habermas bu dönüşümü, devletle toplum arasındaki eğilimsel ayrışmanın fiilen ortadan kalkması olarak, hukuki yansımaları babında hem neokorporist anlamda “devletin toplumsallaşması” olarak, hem de artık aktif olan bir devletin

---

<sup>42</sup> A.g.k. 187-188

müdahaleci politikaları sonucunda “toplumun devletselleşmesi” olarak ele almaktadır. Bu yüzden Habermas için hedef, devlet erkleri arasında değil, sosyal bütünleşmenin değişik kaynakları arasında yeni bir denge kurulmasıdır. “Hedef artık kapitalist doğrultuda özerkleşmiş ve bürokratik olarak özerkleşmiş iktisadi sistemin ve bürokratik olarak özerkleşmiş egemenlik sisteminin “ilgası” değil sistemin emredici kiplerinin yaşam dünyası alanlarına dönük sömürgeleştirici tecavüzlerine set çekilmesidir. Böylelikle dayanışmanın sosyal bütünleşme gücü – “üretici güç olarak iletişim”- diğer iki yönlendirici güç olan para ve yönetsel iktidara karşı kendini kabul ettirebilecek ve yaşam dünyasının kullanım değerine odaklanmış taleplerine geçerlilik kazandırabilecektir. Bunun içindir ki “siyasal kamu”, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak, normatif bir demokrasinin temel kavramı olmaya elverişlidir.<sup>43</sup>

Bu bakış açısına göre siyasal sorunların halledilmesi, bunların ahlaki çekirdeği açısından, kamusal bir savlama praxisinin kurulmasına muhtaçtır. Bu da Habermas’a göre ancak, siyasal işlev gören bir kamunun sadece hukuk devleti güvencelerine değil, kültürel geleneklerin ve sosyalleşme kalıplarının müsait olmasına ve özgürlüğe alışık bir halkın siyasal kültürüne de muhtaçtır. Bu da sivil toplumu garantileyen bir siyasi kültürü, normatif bir demokrasiyi içinden türeten sivil toplumu ve onun “medenilikle” ilişkisini ele almayı gerektirmektedir.

## 1.2 Medenilik Anlayışı Olarak Sivil Toplum

Şerif Mardin, sivil toplum üzerine yazdığı yazılarda sivil toplumun karşıtının, genellikle yanlış anlaşıldığı üzere askeri toplum olmadığını vurgulama ihtiyacını duymaktadır. Onun anlattığı, sivil toplum kavramının etimolojik

<sup>43</sup> Bkz. Jürgen HABERMAS, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 41

kökenine gönderme yapıyor ve bu köken düzeyinde haklı olarak kavramın “medeni” olana, yani şehirli olana ait olan boyutuna vurgu yapıyor. Mardin’e göre "sivil toplum, Batı'dan alınan siyasetle ilgili kavramlar arasında, ülkemizde en çok yanlış yaratanlardan biridir. Kavramın karşıtı, birçok kez zannedildiği gibi, "askeri" toplum değildir. Terimin vurgusu "şehir adabı"dır, karşıtı, olsa olsa "gayrı medeni" olabilir... Sivil toplumdaki “sivil”in kökü, şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade etmektedir. Bu hukuk kodu Roma’da ve erken Bizans’ta şehir ilişkileri çerçevesi içinde teşekkül eden bir hukuk düzeninin ifadesidir. Batı Avrupa’da, 12. yüzyıldan itibaren şehirlerin yeniden önem kazanmaya başlamasıyla, şehir hayatını düzenleyen Roma Hukuku yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Fakat bu canlanmanın beraberinde getirdiği "sivil" köklü kavram ve uygulamalar, bu defa yepyeni bir dinamik de oluşturdu. 17. ve 18. yüzyılda Batı düşünürleri arasında bu kökün artık "hürriyet"lerden söz açıldığında kullanılmaya başlandığını görüyoruz.<sup>44</sup> Dolayısıyla Sivil toplumdaki medenilik vurgusu, örgütlü bir yaşam olarak sivil toplum ile bir politik kamu olarak sivil toplumu normatif temelde bağlayan, bütünleyen “özgür toplum”un, kültürel rezervuarı<sup>45</sup> olarak gösterilebilir.

Avrupa medenileşme sürecinin özellikleri, bu sürecin modern sivil toplumların kökenleriyle olan yakın bağlantıları ve özellikle on sekizinci yüzyıl sonlarında “medeniyet” terimi ile devlet-sivil toplum ayrımının, semantik birlikteliği üzerine çalışan Norbert Elias, "medeniyet" ya da buna benzer fenomenler için kullanılan sözcüklerin anlamsal tarihinin yeniden inşasını konu edinmiştir. Bunu yaparken Elias, eyleyenlerin verili bir medeniyet düzeyindeki deneyimlerinde görülen değişimleri hem psikolojik ve hem de makro sosyolojik bir modelde, bunların ortak gelişimiyle bağlantılandırır. Elias, durağan karşılaştırmalarla değil, aksine, tarihsel bir süreç olarak duygusal ve içgüdüsel

<sup>44</sup> Bkz. (21), MARDİN, 10

<sup>45</sup> Bkz. Michael EDWARDS, **Civil Society**, Polity Pres, Oxford, 1-10

yaşamın sosyal belirlenimini izlemekle ilgilenmektedir.<sup>46</sup> Elias'ın kuramsal modeli, ben(ego) ve üstbenin(superego) gelişimlerinin makro sosyal gelişmenin ilgili parametreleriyle iç içe geçtiği varsayımına dayanır.<sup>47</sup> Yani “Sosyo-oluşumsal” ve “psiko-oluşumsal” araştırma.

Elias'ın hareket noktası Medeniyet'in ortaçağdaki habercileri *courtoisie* ve *civilité*'dir. "Courtoisie", saray yaşamında öne çıkan davranış biçimlerine verilen addır. Ancak, henüz Ortaçağ devam ederken bile bu kavram, sosyal olarak "cour", yani saray ile sınırlı olma şeklindeki anlamını kaybeder. Savaşçı feodal şövalye soylularının zamanla yok oluşuna ve 16. ile 17. yüzyıllarda yeni bir mutlakıyetçi saray aristokrasisinin oluşumuna paralel olarak, sosyal davranış biçimlerini ifade etmek üzere, “civilité” kavramı tercih edilmeye başlanır. Fransa'da 16. yüzyılda, geçiş döneminin yarı şövalye feodal, yarı mutlakıyetçi aristokrat toplum biçiminin bir yansıması olarak “courtoisie” ve "civilité" kavramları bir süre yan yana yaşar. 17. yüzyıl sürecinde ise "Courtoisie" kavramı Fransa'da moda olmaktan tamamen çıkar. Aynen "courtoisie" kavramı gibi "civilité" kavramı da zamanla inişe geçer. Bir süre sonra bu kavramın ve bununla akraba diğer kavramların taşıdığı içerik, özbilincin yeni kazandığı biçimin bir ifadesi olarak, yeni bir kavram tarafından üstlenilir ve devam ettirilir; bu, "civilisation" kavramıdır. "Courtoisie", "Civilité" ve "Civilisation" bir sosyal gelişimin üç ayrı dönemini anlatan üç ayrı kavramdır.<sup>48</sup>

"Civilisé" (uygarlaşmış), aynen “cultivé” (kültürleşmiş), aynen "poli” (nazik) ya da "policé" (ahlaklı) gibi, saraylı insanın bazen dar bazen geniş anlamda kendi davranış özelliklerini tanımlamak ve aynı zamanda kendi sosyal özelliklerinin, kendi "standardı”nın, daha basit ve sosyal olarak daha aşağıda yer

<sup>46</sup> Norbert ELIAS, (1995) “Sur le Concept de vie Quotidienne”, **Cahier Internationaux de Sociologie**, Say. 9, s. 237-239

<sup>47</sup> Carlo MONGARDİNİ, “L'idée de Société Chez George Simmel et Norbert Elias”, **Cahier Internationaux de Sociologie**, Say. 9, S. 268

<sup>48</sup> Helmut KUZMİCS, “Medenileşme Süreci”, **Sivil Toplum Ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar**, Der. John Keane, Çev. L. Köker vd., 168-169

alan insanlardan yüksek olduğunu anlatmak için kullandığı eşanlamlı kavramlardan birisidir. “Civilisation” kavramının oluşmasından ve yerleşmesinden önce, "politessen” (anlayışlı, terbiyeli, nazık) ya da "civilité” (nezaket) gibi kavramlar, hemen hemen "civilisation" ile aynı işleve sahiptir: Bunlar, Avrupa üst tabakalarının basit ve ilkel olarak gördükleri diğer tabakalara karşı kendi bilinçlerini ifade etmekte ve özgün davranış biçimlerini anlatmakta kullandıkları kavramlardır. Üst tabakalar böylece kendilerini bütün ilkel ve basit insanlardan farklı hisseder.<sup>49</sup> Batı toplumu açısından "civilité” kavramı, şövalye toplumunun çöktüğü ve Katolik kilisesinin dağıldığı bir dönemde anlam kazanmıştır. Bu kavram, “uygarlık” ya da Batı geleneğinin özgün bir biçimini belirleyen bir mühür ve bir durak olarak, en az kendisinden önceki feodal toplum kadar önemli bir toplum biçiminin yeniden doğuşunu ifade eder.

Fransız "civiliser" fiilinden "civilisation" kavramının oluşmasına ilişkin ilk yazınsal belge, bugünkü tespitlerimize göre, 18. yüzyılın ikinci yansının ilk yıllarına ve yaşlı Mirabeau'ya aittir. Mirabeau'da da, aynen Kant'ta olduğu gibi, uygarlık kavramı haklı olarak saray aristokrasisinin özgün karakteriyle ilişkilendirilmektedir. Çünkü "homme civilisé" (uygarlaşmış insan) ile saray toplumunun gerçek ideallerini yansıtan insan tipi, "honnet homme" (onurlu insan) tanımlanmaktadır.<sup>50</sup> Bu bakımdan *courtoisie*'in *civilité*'ye geçişi, yani medeni davranışın saraydan sonra burjuvaya ve sokağa sirayet edişinden önce, saray ve burjuva toplumu arasındaki farkları belirtmek gerekir. Bu farkları Elias, oldukça keskin bir şekilde saptamaktadır:

- “Saraylı, burjuvadan daha fazla eğlenir; çalışan burjuva sosyal bağlantılara çok daha az zaman ayırır.
- Saray toplumu çok daha sıkı dokunmuş bir ilişkiler ağından oluşur; bunun tersine, çalışan burjuvalar arasında meslek, mal ve paranın dolayımından geçen etkileşimler başattır; böylesi etkileşimler daha sıradan ve soyuttur.

<sup>49</sup> Norbert ELLİAS , *Uygarlık Süreci Cilt I*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, 116

- Kafasını tasarrufa takan burjuvayla aristokrasinin gösterişçi tüketimi arasında bir zıtlık vardır. Her ikisi de sosyal kısıtlamalar tarafından biçimlendirilir. Örneğin, aristokrat sergilenmeye ihtiyaç duyan mertebesinin getirdiği zorunluluklara boyun eğmek zorundadır; sahip olduğu yüksek statü sosyal cömertlik yükümlülüğü yaratır.
- Özel ve kamusal alanlar arasındaki mesafe, aristokratik toplumda burjuva dünyasındakinden daha dardır. Burjuva dünyasının özelleşmesi, mahremiyeti ve duygusal kültürünün farklılığı sık sık vurgulanmıştır. Medenileşme sürecindeki bu iki ayrı gelişimsel eğrinin süreksizliklerine işaret etmesi sayesinde Elias bu ayrımı da aydınlatmaktadır. Örneğin, aristokratın evi, bu ev, onun iktidar yapısı içindeki yerinin doğrudan simgesi olması ve iletişim şebekelerinin bu simgeye pratik bir işlev kazandırması nedeniyle çok önemlidir.
- Sonuçta burjuva toplumu, mahremiyet üzerindeki vurgusuyla, mesleki olarak belirlenmiş mertebeye ve sosyal statüyü aylaklık ve tüketim alanından kısmi olarak ayırmayı kolaylaştırır.
- Çalışan burjuva toplumu, saray toplumunun merasimlerini benimser - örneğin saraylı konuşma örüntüleri- ne var ki bunları daha da geliştirmeye kalkmaz. Ayrıca bu merasimler, mesleki alandan ziyade boş zaman faaliyetleriyle bütünleştirilir.
- Sanayi kapitalizmi geliştikçe giderek büyüyen farklılaşma, sonuçta daha istikrarlı yaşam standardındaki yükselişi doğurur; sosyal dünya üst ve alt sınıflar halinde kısımlara ayrılır (her tabaka içinde içsel bir rekabet ve "alt"tan sürekli bir tazyik vardır).
- Yukarıya doğru sınıfsal hareketlilik içine girenler için özel sorunlar doğar, çünkü üst sınıfların normlarını ve stratejilerini benimser benimsemez mahcubiyet ve sıkılganlık duyguları tarafından kuşatılırlar.

---

<sup>50</sup> Bkz. (37), KUZMİCS, 168-171

- Alt sınıflar için medeniyet genellikle sömürgeleşme demektir; üst sınıfların normlarının içselleştirilmesi, iktidarın uygulanımıyla atbaşı giden bir strateji haline gelir.
- Yukarı doğru hareketliliğin sonraki bir evresinde burjuva gruplar kendilerini bu normlardan uzaklaştırmaya bakar: Neyin hoş görüldüğünü, neyin yasaklandığını gösteren kendilerine ait kılavuzlar geliştirirler. Böylece çalışma tembellikle, erdem uçarılıkla, doğa adabımuâşeretle ve bilgi adapla karşıtlık içine konur.
- Burjuvazinin yükselişi "kilit tekeller" (vergilendirme sistemi ve gücün kullanımı) üzerinde denetim sağladığı vakit tamamlanır. Nihayet aristokrasi ve burjuvazi bir dereceye kadar birleşir.”<sup>51</sup>

Bu birleşme aynı zamanda, medeni normların giderek ulus idealinin kültürel arka planını oluşturan tahayyül evrenini şekillendiren bir söylem yaratmaktadır. Böylelikle, aristokrasiye ait olanla toplumun tüm katmanlarına ait olanın kaynaştığı, sınıflar üstü bir “özkısıtlama” mekanizmasının, artık başkaları tarafından kısıtlanma olarak görülemeyeceği bir toplumsallık oluşmaktadır. “Devletin toplumsallaşması” ve sivil toplumun artık uygar bir ulusun *jenerik* unsuru oluşu, sivil toplumun devlet tarafından kısıtlanması ile değil, bloklar halinde ve bir biri ile mekanik bir şekilde ilişkili olan grupların arasındaki dengeyi sağlayan “kod” ile gerçekleşir. Ama burada kod artık “civilité” (adab-ı muâşeret) değildir artık. “Özkısıtlama” sivil toplumun kendisini oluşturan grupları bağlayan statükonun de facto hegemonyasıdır: “Toplumun devletselleşmesi”. Elias’ın belirttiği gibi “Bugün yaptığımız birçok gözlem de "uygar" davranış biçimlerinin ortaya çıkışının Batılı toplumların "devlet" adı verilen şekilde yeniden örgütlenişi ile çok yakından ilgili olduğu tahminini desteklemektedir”.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Bkz. (37), KUZMİCS, 182-183

<sup>52</sup> A.g.m. , 188

Klasik “societas” terimindeki ahlaki kamu anlamı, "civilisation" yoluyla modern sivil toplumun normatif olmak zorunda olmayan terimlerle ifade edilen “özkısıtlamalar”ı haline dönmüştür. Bu aşamada, “Kültür” kavramı gibi "civilisation" kavramı da ilk başta muhalif orta tabaka çevrelerinin iç sosyal çatışmalarda kullandığı bir araçtır. Yine o kavram da burjuvazinin yükselişiyle birlikte ulusu anlatan bir kavrama, ulusal bilincin ifadesi şekline dönüşür. Bu demektir ki, medenileşme sürecinin makro yapısal koşulları, hepsi de Batı feodalizminin somut tarihsel bağlamlarında pekişen, iktidar kaynaklarının tekelleşmesi, merkezileşme ve bir "güç tekelinin” ortaya çıkışı gibi olgulardan oluşur.

Elias "özkısıtlama” aygıtının kuşaklararası gelişimindeki hem yeni ve hem de sürekliliği olan öğeleri inceleyerek medeni karakter yapısının sosyal kökenini (sociogenesis) betimlemeye girişir. Bu süreçte medeni kişi, keyif ve acı dürtülerini bastırabilme ve bunları dönüştürerek ertelenmiş eylem ardışıklıklarıyla birleştirebilme yetisi bakımından gayri medeni kişiden ayrılır. Bu "özkısıtlamalar"ın her şeyden önce sosyal kökenleri itibarıyla "özkısıtlamalar" olarak üretilmiş oldukları noktasına dikkat etmek gerekir. Böylelikle giderek karmaşıklaşan bir sosyal ortamdan gelen taleplerin artması, davranışın daha incelikli olarak düzenlenmesini zorunlu kılar: Bireysel medeniyet böyle çevrelerde cereyan eder ve bu yaygınlaştıkça sosyal medeniyet doğar. Böylelikle Fransız medeniyet kavramı bu noktadan itibaren burjuva ilerleme nosyonuna bağlanır; bilgi, medeniyetin merkezi kategorilerinden birine dönüşür; "medenî olma" kavramı, bireylerin davranışlarından devlete, anayasaya, eğitim sistemine (ve bu sistemin halka açık olmasına) ve barbarca olduğu düşünülen cezaevi sistemine aktarılır: Feodal engellerden beslenen sosyal eşitsizlik, barbarca ve akla aykırı görülür. Aynı perspektif, hükümetin ticaret üzerindeki kısıtlamalarının sonucu olan ekonomik özgürlük yokluğuyla ilişkilendirilir. Davranışların inceltmesi ve sivil toplumun edilginleştirilmesi (pacification) bu daha geniş



anlamdaki medeniyetin sonucu olarak görülür.<sup>53</sup> Bununla birlikte Marx, yurttaş olmanın gerekliliği gibi durmaya başlayan “özkısıtlama” aygıtı yoluyla, "sivil toplum" üyelerine yüklenen, dönem dönem yurttaş gibi davranmak için dünyevi, bencil çıkarlarını bastırma görevinin en azından idealist bir soyutlama, aslında ise birey ve yurttaş olarak gözetilen çıkarlar arasındaki önemli süreklilik ve ilişkileri örtbas etmek için bir perde olduğu yolundaki kuşkusunda pek de haksız değildi.<sup>54</sup>

Görülüyor ki başkaları tarafından kısıtlanmadan özkısıtlamaya kaymak oldukça kararsız bir süreçtir. Elias daha çok bu temanın faileri üzerinde yoğunlaşır ve Batı sosyolojisinin geleneksel konu başlığı olan ve modernliğin daimi sorunu Gemeinschaft'tan (cemaat) Gesellschaft'a (cemiyet) geçişle uğraşır. Ancak bunu yaparken, klasik sosyolojiye egemen olan kavram çiftlerinin<sup>55</sup>, sosyal değişimi bir öncelik-sonralık ikiliğine tabi kılan açıklamalarının yetersizliğine gönderme yapar.

"Sivilliliğin" bir başka boyutu da tüm Avrupa devletlerinde suçluların yargılanması ve cezalandırılmasında yaygın olarak daha insanca yöntemlerin benimsenmesidir. Ayrıca, normal koşullarda, siyasal ifade biçimi olarak şiddete daha az başvurulmaktadır. İngiltere'nin başlattığı yolda yürüyen birçok devlet, mevcut siyasal iktidara ya da politikalara muhalefeti kurumsallaştırmakta ve birçok siyasal makamı düzenli siyasal rekabete açmaktadır.<sup>56</sup> Buna ilave olarak

<sup>53</sup> A.g.m. , 188-189

<sup>54</sup> Gianfranco POGGİ, **Modern Devletin Gelişimi**, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, 140

<sup>55</sup> Elias'a göre kapsamlı sosyal gelişme, ileriye ve geriye doğru hareketler sonucunda -uzun süreli bir süreç olarak bakıldığında- kuşaklar boyunca (tek bir yöne doğru) ilerleyen bir figürasyon dönüşümüdür. Burada bu gelişime örnek olarak, gelişmenin merkezi özelliklerinden birisi olan, artan bütünlüşme yönünde yüzyıllarca devam eden dalga, devletin oluşum süreci ve bu sürecin tamamlayıcısı olan ayrımlaşma süreci, bu türden kavram çiftleriyle ele alınamaz. Örneğin bu bakış açısından türetilmiş Parsons'un kuramındaki, *duygusalılık-duygusal yansızlık* ikiliğini eleştirirken. “İnsanın duygu dağarcığının zamanla daha güçlü ve daha dengeli bir duygu denetimine doğru ilerlemesine yol açan -tabi, kesinlikle bütüncül duygu yansızlığı durumuna doğru olmayan- görece karmaşık bir süreç yerine, Parsons'da, kimyasal bileşimlerde olduğu gibi, değişik toplum tiplerinde değişik oranda yer alan, duygusalılık ve duygusal yansızlık gibi, karşıt iki durum kategorisi konular” eleştirisini getirmektedir. Konuyla ilgili kapsamlı açıklama için Bkz.(38), ELİAS, 15-17

<sup>56</sup> Bkz. (43),POGGİ, 130

geniş ve ayrıntılı devlet aygıtı içinde yürütmenin şiddetle doğrudan ilişkili yalnızca iki kesimi kalır: Asker ve polis. Ama bunların yapılarına, bütçelerine ve güçlerinin etken kullanımına ilişkin önemli kararlar başka organlarca (yasama, yürütme) verilir. Böylelikle meşru şiddet, yönetimin daha az dağınık, daha az yaygın, daha az görünür, daha fazla denetimi altında ve daha uzmanlaşmış bir yönü haline gelir. Ayrıca, şiddetin gözle görünür etkisinde benzer bir azalma da sosyal yaşamda görülebilir. (Örneğin, egemen kapitalist üretim biçimi doğrudan şiddet kullanımını içermez.)

Burada farklı ilkeleri olan iki gelişme dizisiyle karşı karşıyayız. Birincisi, duygusal dışavurumların kendiliğindenliğinin yitirilmesi ve dürtülerin daha az tatmin edilmesi pahasına, saldırgan davranışın gittikçe daha az fizikselleştiği, "doğal faaliyetler" dahil, ihtiyaçların özelleşmesi ve mahremiyet kazanmasıyla nitelenen, -nedenleri her ne olursa olsun- yüz yüze bir toplumdur. İkinci gelişim dizisi de eylem ardışıklıklarının uzatılmasını içerir: Normatif alan giderek daha fazla diziselleşen, yoğunlaşan ve bir işbölümüne maruz kalan tüm zorlama çeşitlerinden oluşur. Manastırlar, ordular, fabrikalar, tımarhaneler -tüm bu gözetleme ve tasnif etme mekanları bir işbölümüne tabi tutulur- bu işbölümü uyarınca işlev görür ve güçle eşgüdümlüdür.<sup>57</sup> Bu yüz yüze oluşun eski mekanı olan ordu, fabrika, manastır vb.nin sivil toplumun kendini denetleyen mekanizmasına öncü olan ilişkilerin şekillendiği mekanlar olması, zorlama tekniğinin yatay geçişli ve öznelerarası dolayımına modern biçimini kazanmıştır.

### 1.3 Sosyal Tarih Aşaması\ Konusu Olarak Sivil Toplum

Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, merkezinde evin (oikia) ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten sadece farklı olmakla kalmaz, onunla doğrudan bir karşıtlık içinde gelişir. "Kent-devletinin

<sup>57</sup> Bkz. (37), KUZMİCS, 187

doğuşu, insanın/erkeğın özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzını, kendi “bios politikos'unu" kattığı anlamına geliyordu. Şimdi her yurttaş iki var oluş düzenine aittir ve yaşamında, kendinin olan (idion) ile kamusal olan (koinon) arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır. Bu sadece Aristo'nun kanaati veya teorisi değil, basit bir tarihsel gerçektir; polis'in kurulmasından önce akrabalık esasına göre örgütlenmiş *phratría* ve *phyle* gibi bütün birimler ortadan kaldırılmıştı”.<sup>58</sup> Söz konusu “bios politikos” eylem ve konuşma halinde ve sadece kent devletinin kuruluşuyla mümkün hale gelmektedir. Eylem ile konuşmanın birbirlerinden ayrılarak daha bağımsız etkinlikler haline gelmeleri, şimdiye kadarki bütün siyasi yapıların en konuşkanı olduğu söylenen “polis” ten doğan siyaset felsefesinin bir ürünüdür. Vurgu eylemden konuşmaya, kaymaktadır. Siyasi olmak, bir polis'te yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelmektedir.

Aristo'nun *zoon politikon* olarak tanımladığı insan, hanede var olan doğal birlikle ilgisiz olmakla kalmaz, buna "konuşmaya muktedir bir varlık" olarak yaptığı ikinci insan tanımı eklenmeden tam olarak anlaşılamayacak bir karşıtlık da gösterir. Bu en bilinen iki tanımında da Aristo sadece polis'te geçerli olan insan ve siyasi yaşam tarzı hakkındaki kanaati özetlemiştir; bu kanaate göre polis'in dışındaki herkes-köleler ve barbarlar- konuşma melekesinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini (birbirleriyle konuşmanın) oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, *aneu logou* (akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan) idiler.<sup>59</sup>

Hane ve polis, biri zorunluluğun ve diğeri özgürlüğün konumlandığı uzamı anlatmaktadır. Bu haliyle hanedeki doğal topluluk zorunluluğun eseriydi ve bu doğal toplulukta yerine getirilen bütün etkinliklere zorunluluk hakimdi. Oysa polis alanı özgürlük sahasıydı ve eğer bu iki alan (hane ile polis) arasında

<sup>58</sup> Hannah ARENDT, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, 42

<sup>59</sup> A.g.k. , 45

bir ilişkiden söz edilecekse, doğal olarak bu şöyle bir ilişki olacaktır: polislin özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hakim (efendi) olmaktan geçer. Yunan toplumunun bu kuruluşu aynı zamanda bu iki terimin anlamını ve birey ile yurttaşın yaşamı açısından taşıdığı manayı da neredeyse bütün kabul edilebilirlik sınırlarının ötesinde değiştirdi. Böylelikle, -ev idaresinin, onunla ilgili etkinliklerin, sorunların ve örgütsel araçların- hanenin ücretliğinden çıkararak kamu alanının parlak ışıkları altına yükselişi, özel ile siyasal alan arasında var olan eski sınır çizgisini de bulanıklaştırdı.

Siyasal alanın özgürlükle tümleşik bir anlam kazanması, sivil toplum oluşturucu yapıları giderek kendi içinden türeten kent olgusu ile yakından ilişkilidir. Yunan Polis'inin *societas civilis*'i gibi, 12. yüzyıldan itibaren oluşan özerk kentlerin de "hürriyet" ve sivil yönetim prensiplerine sosyolojik rezervuar oluşturdukları söylenebilir. Zira kent, "Başlangıçta, insan ilişkilerinin biyolojik-olgulara dayanan aile benzeri gruplaşmalardan komşuluk gibi belirgin sosyal olguların dönüşmesine, seküler kurumlaşmaların artan miktarlarda ortaya çıkmasına ve yenilikçi kültürel ilişkilerin hızla gelişmesine sahne oldu; önceleri yaşa ve cinsiyete dayalı grupların ya da etnik grupların ayrıcalığı olan ekonomik ilişkiler kentlerde evrenselleşti. Kısaca kent, biyolojik yakınlığın sosyal bir yakınlığa dönüştüğü (dönüşmesiyle ortaya çıkmış) tarihi bir sahneydi. Kent, etnik bir grubu seküler yurttaşlara, dar görüşlü bir kabileyi evrensel bir yurttaşlar kitlesine (civitatis) dönüştüren tek ve en önemli etmendi. Bir "yabancı" ya da "grubun dışında olan bir kimsenin" bu topluluğa üye olabilmesi için, ortak bir atayla gerçek ya da efsanevi bir kan bağının olması zorunlu değildi. Politik ilişkiler akrabalık ilişkilerinin yerine geçmekle kalmadı; kendini biyo-sosyal açıdan "halk" olarak ilan edip "grup dışı kişileri" genel olarak inorganik, kökü dışarıda ve hatta tehlikeli bir "öteki" nitelendirmesiyle dışlayan klan ya da kabilenin dışa kapalılığının yerini, paylaşım dayalı bir insanlık kavramı aldı".<sup>60</sup> Buna göre, tarih içinde "insanlık" gibi evrenselci kavramların ortaya çıkışına

<sup>60</sup> Murray BOOKCHİN, **Kentsiz Kentleşme**, Çev. Burak Özyalçın, 17-18

sahne olan kentin, politik özyönetim ile yurttaşlık kavramlarının yeniden ortaya çıkışına, sosyal ilişkilerin genişlemesine ve yeni yurttaşlık kültürünün yükselmesine sahne olma potansiyeline sahip bir yer olduğunu söyleyebiliriz. Kan bağına dayalı klandan, kabileden ve köyden polis'e, yani politik kente geçişteki adımlar ile, tanımlı sosyal sorumluluklarıyla doğan kan kardeşlerinden kendi yurttaşlık sorumlulukları hakkında koşullar elverdiğince özgürce karar verip, yakınlarını akılcı ve seküler çıkarları doğrultusunda belirleyen yurttaşlara geçişteki adımlar, kentin anlamlı bir tanımını oluşturur.

Kent ve yurttaşlık olgusunun birlikte gelişimi, bu ilişki sayesinde oluşan “hükmi şahsiyet” kimliği sayesinde kazanılan hakların gelişimi ile birlikte düşünülmelidir. Şöyle ki; 12. yüzyılla beraber şehirlerin gelişmesiyle birlikte ticaret de geliştiğinden, şehir faaliyeti toplumun tümü için yeni bir zenginlik kaynağı oldu. Feodal asiller de o zamana kadar görmedikleri ve mekanizmasını bilemedikleri bu yeni kaynaktan yararlanmak istediler. Fakat yararlanabilmeleri için tüccarın, küçük esnafın ve üreticinin korunması gerekiyordu. Şehrin üretken sınıflarıysa asillere verdikleri yeni imkanların karşılığını almak istiyorlardı. Böylece, asillerle şehir ahali arasında bir uzlaşma ortaya çıktı. Şehirliler şehir hayatının sürdürülmesini mümkün kılacak haklar ve imtiyazlar istediler ve bunları elde ettiler. Bu hakların başta gelenleri, asillerin şehir hayatına karışmaları, şehirlerin kendi milislerini (askeri güçlerini) örgütleyebilmeleri, hukuk kurallarının şehir duvarları içinde şehrin tayin ettiği şekilde işleyebilmesi ve kendi mahkemelerini kurabilmeleriydi. “Bu aşamada ortaya çıkan şehir özgürlükleri, Batı tarihsel gelişmesinin en önemli karakterlerinden birini oluşturur. Verilen hakların her birine bir "hürriyet" adını verirsek, belirli bir "hürriyet" anlayışının şehirlerde odaklaşmaya başladığını da hatırlarız. Bu haklar içinde belki en önemlilerinden biri şehir içinde olgunlaşan grupların, bu grubu teşkil eden fertlerden ayrı olarak, bir “hükmi şahsiyet” kimliği kazanabilmesi ve

---

bu kolektif kimlikle, kimliğin verdiği savunma kabuğunun arkasına sığınarak iş yapabilmeleri idi.”<sup>61</sup>

Kentlerle beraber tüzel yapıların gelişimi Mardin’e göre şu şekildedir. “Asiller, ortaçağdan kalma kurumları, gelişen yeni süreç doğrultusunda şekillendirmeyi kabul etmek zorunda kaldılar. Sonuç olarak şehirde, şehrin dışına taşarak bir bölge’nin yargı fonksiyonunu üzerine alan yeni yargı organları (parlements’lar) ve yeni danışma organları (etats’lar) ortaya çıktı. Avrupa’da genel bir gelişme olarak karşımıza çıkan bu kurumların yetkileri feodal-sonrası Batı dünyasında meşruiyetin –hiç olmazsa zımnen ve bir dereceye kadar yeni gelişmekte olan devlet teorilerinde- üçlü bir kaynaktan oluşturulmasını sağladı. Bu üçlü egemenlik kaynağında şunları görebiliyoruz: 1) Şehirlerde irtibat kurarak asillere karşı yeni buldukları bu güç kaynağıyla güçlerini pekiştirmeye çalışan krallar, 2) Etats’larda temsil edilen eski feodal sınıfların devamı kilise ve asiller, 3) Şehir önderlerinin çıkarlarını ortaya çıkararak etats’ların “üçüncü kamarası” ve gene de – hukukçulardan teşekkül etmesi açısından aynı güçlerin dünya görüşünü büyük çapta yansıtan bölgesel yargı ve hukuki tefsir organları (parlement’lar)”<sup>62</sup> Görüldüğü üzere, bu noktada, feodal devirlerde asiller arasında şahsi anlaşmalara bağlı olan kamu düzeni yavaş yavaş bir çok farklı alanı kapsamaya başlıyor. Şahısların anlaşmaları olmaktan çıkıp "kamu" gibi bir soyut kavramla ilgisi oranında da değişiyor, özetle yepyeni bir varlık olarak ortaya çıkmaya başlıyor. Bu sistemin Avrupa’da görülen genel çizgilerine Alman kamu hukukunda *Standestaat* sistemi denmiştir; fakat kavramın Batı’daki bir sosyal evreyi ifade etmesi bakımından daha genel bir kullanımı mevcuttur.

Şerif Mardin’in ana hatlarını anlattığı dengede, a) devlet dışındaki hayatın akışının garanti altına alınması ve b) İktisadi faaliyetlerin -ulusal hayatın çerçevesi içinde de olsa- bir özerkliğe sahip olması gibi unsurların gelişimi daha

<sup>61</sup> Bkz. (21), MARDİN, 11

<sup>62</sup> A.g.m., 12

ayrıntılı ve giderek sivil topluma evrilen seyri bakımından Gianfranco Poggi tarafından gösterilmektedir. Poggi, *Modern Devletin Gelişimi* adlı çalışmasında sivil toplum için gereken politik kültürü hazırlayan unsurları, kendi tipolojisi bakımından sosyolojik temelde açıklamaktadır. Konuyu Feodalizm, Standestaat, Mutlakiyetçilik ve Sivil Toplum ekseninde, kurumsal farklılaşma, yapısal düzenlemeler gibi “işlevsel sorunlara” koşut şekilde açıklamaktadır. Bu açıklamanın özlü bir tanıtımını Poggi şu şekilde yapar: “Bu tipoloji genellikle siyasal kurumların tarihsel ve hukuksal boyutlarını inceleyen Alman geleneğine bağlı bilim adamlarınca kullanılmıştır. Fransız ve Anglo-Amerikan gelenekleri çerçevesinde çalışan bilim adamlarının daha az bildikleri, üstelik feodalizm ve mutlakiyetçilik arasında bir sistem olan Standestaat'ın yapısal özgünlüğünü tam da kabul etmedikleri için kullanmadıkları bir tipolojidir...İncelediğim toprakların çoğunda Standestaat sistemine geçiş 12. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın başı arasındadır. Standestaat sisteminden mutlak yönetimlere geçiş ise 16. ve 17. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. 18. yüzyılın başlarında bazı ülkelerde mutlak yönetimler çözülmeye başlamıştı bile. Bu gelişimin gerisinde "sivil toplumun yükselişi" diyebileceğim ve çoğu siyasal nitelikte olmayan birtakım değişiklikler yatıyordu. *Ancien régime* tabiri, en azından Tocqueville'in kullandığı dar anlamda, bu son geçişin diğer bir göstergesidir.”<sup>63</sup>

Bir başlangıç aşaması olması dolayısıyla feodal dönem ve döneme ait ilişkileri, dönemin statükosunu niteleyen unsurlar üzerinden açıklamak gerekirse bunlar; *Commendatio*: ilk şekliyle, genelinde özgür ama güçsüz olan bir kişinin daha güçlü birinin himayesine sığınması, ona teslim olması hatta hükmü altına girmesi ve gerekirse, özel hizmetkarı olması. *Beneficium*: (sonraları fevum, daha sonra ise feudum; dolayısıyla, "fief"). Dini ya da yönetim görevlerini yüklenmiş bir kişi ya da topluluğun maddi gereksinimlerini karşılamak için verilmiş toprak imtiyazı (tarımsal üretim ve o topraklarda yaşayan nüfus dahil olmak üzere). *Immunitas*: Bir bireyin ya da genellikle dinsel otoritelerden oluşan bir topluluğun

---

<sup>63</sup> Bkz. (43), POGGİ, 32

mal ve mülklerinin, tabi oldukları otoritenin mali, askeri ve yargı gücünden muaf tutulması.<sup>64</sup>

Feodal sistemin bu bileşenleri yönetim sisteminin hücresi niteliğindedir. Ayrıca diğer bir özellik, bu ilişkilere eşlik eden lord-vasal ilişkisi temelindeki bir patronaj sisteminin kesin eşitsizliğe dayalı kişiselliğidir. Kişilerarası ilişkiler ağının yönetimin temel taşıyıcısı olması ölçüsünde, “devlet”, kişilerden oluşan enformel bir topluluk şeklindedir. Bu bağlamda "feodal yönetim" kendini güçsüzleştiren, geniş alanlarda merkezi yönetimi zorlaştıran bir yapıya sahipti. Aynı zamanda, ne kontrat ne de hiyerarşi ilişkilerinde çoğu kez bulunmayan ve sadakat, sevgi, güven, arkadaşlık bağlarını kapsayan duygusal bir içeriğe sahipti. Dolayısıyla, birbirini seçen, birbirine yardım eden ve saygı gösteren iki taraf arasında yoğun bir kişisel ilişkiydi.

Feodalizm, tarih felsefesinde tartışmalarda sıkça yerilen özelliklerine karşın, önemli birçok sosyal aşama vaat etme özelliğine de sahipti. Şöyleki, uzaklardan gelen ve göçebe olan bir savaşçı sınıfı toprağa bağladı, toprağın işlenmesini, üzerindeki nüfusun yönetilmesini ve korunmasını sağladı. Feodalizm bu sınıfa salt askeri olmayan yetki ve güç verdi. Bu savaşçılar yetkilerini kullanırken giderek eşitlik ilkesini göz önüne almayı, yerel geleneklere saygı göstermeyi, zayıfları korumayı ve sorumlu davranmayı öğrendiler. Bu savaşçı sınıfın feodalleşmesi sonucunda yavaş yavaş gelişen Avrupa aristokrasisi geleceğin Standestaat'ının en üst tabakasını oluşturacaktı; liderlik için eğitilmiş, kitleleri harekete geçirebilen, ayrıcalıklı konumundan dolayı estetik yaratıcılık ve uygar bir yaşam geliştirecek faaliyetlere yönelmiş ve genelde Avrupa kültürüne büyük katkısı olan bir tabaka. Ayrıca, Roma hukukunun yeniden keşfedilmesi ve kilise hukukunun ayrıntılı bir biçimde genişletilmesinden önce ve ondan bağımsız olarak feodalizm, hak ve adalet konularında tartışma ortamı yaratılmasının,

---

<sup>64</sup> A.g.k. , 36



yönetimin sınırlarını çizmek ve kötü yönetimi düzeltmek için doğal bir yol olduğu fikrini yerleştirdi.<sup>65</sup>

Feodal yönetim sisteminin 8. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan sosyoekonomik tabanı, 13. yüzyıla gelindiğinde birçok önemli değişikliğe uğramıştı. Bu değişiklikler arasında, hem siyasi hem de diğer açılardan öneminden dolayı, kentlerin gelişimi önemlidir. Genellikle kentlerin gelişmesi ya da yeniden doğuşu feodalizmden Standestaat'a geçişte anlamlı bir yer tutmaktadır.

Batı'da ortaçağda kentler, salt kentsel alanlara özgü üretim ve ticaretle uğraşan ve yoğun nüfusa sahip yerleşim alanları olmaktan öte, siyasi açıdan özerk birimlerdi. Özerkliklerini çoğu kez ya bölgesel hükümdar ve onun temsilcilerinin (İtalya ve Almanya'da başrahipler gibi) ya feodal lordların ya da her ikisinin birden açık muhalefet ve direnişlerine rağmen kazanmışlardı. Dolayısıyla kentlerin yükselişi, o zamana kadar hangi düzeyde olursa olsun lord-vasal ilişkisine dahil iki tarafın yönetimindeki sisteme yeni bir siyasi güç kaynağı ekledi. Bölgesel hükümdar ile vasallar arasındaki değişen dengede, bir tarafın diğerine karşı kullanabileceği olası bir müttefik olarak da olsa, bu tür bir gücün en azından göz önüne alınması gerekiyordu. Ancak sorun bu kadar basit değildi. Kentler, yüzyıllardır süregelen çöküntü ve terkedilmişlikten sonra yeniden güçlendi. Bu değişim ise oldukça özgün ve daha önce rastlanılmadık bir biçimde gerçekleşti. Tek tek güçsüz olan bireylerin ortak hareket edebildikleri merkezler kurmalarına yol açtı. Böylece kentler, tüzel yapısı olan birtakım haklar iddia ediyorlardı. Diğer bir deyişle, birey bu haklara kendi içinde birliği olan bir topluluğun üyesi olduğundan dolayı sahipti. Bu bağlamda feodal sistemin temel yapısının bir ölçüde devamlılığı söz konusuydu, çünkü yönetim yetkilerine "muafiyet" ve "imtiyaz" kavramlarına dayanılarak sahip çıkılıyordu. Ancak bu imtiyazlar bireyler yerine topluluğa ait olduğundan, görece geniş toplulukların

---

<sup>65</sup> A.g.k., 45

oluşumunu ve meşru kılınmasını sağladı.<sup>66</sup> Bu durumun ilk örneği İtalya'dadır. Burada, toplu bir bilincin oluşması kronolojik açıdan imtiyazların tanınmasından önce gelir. İkincisi "yeni kentlere" ilişkindir. Bunlar birtakım imtiyazlar vaat ederek nüfusu kendilerine çekme amacıyla kurulmuştur. Burada imtiyaz büyük ölçüde ortak bilincin gelişmesine temel teşkil etmektedir. Kentte yaşayanlara yasal bir statü verilmesi onların kırsal çevreden ayırt edilmelerini sağlamaktadır. Üçüncüde ise kent sakinleri arasında ortak çıkarları olduğu için bir ortak bilinç gelişmiştir. İmtiyaz verilmesi bu bilincin varlığından kaynaklanmıştır.<sup>67</sup> Tabii ki imtiyazlar da bu bilinci güçlendirmiştir. Büyük bir olasılıkla kaynaklarda sık sık rastladığımız "arkadaşlık kulüpleri" (amitiés) aracılığıyla kentlilerin birbirine bağlanması, imtiyazlardan bağımsız olarak ortak çıkarlara dayanıyordu.

Kent ekonomisi, daha karmaşık bir işbölümü, yeni beceriler ve araçlar isteyen üretimi, ticari işlemlerin ve ticari girişimlerin yürütülmesindeki yeni yönetimleri ile farklı yasal düzenlemeler gerektiriyordu. Kentlere verilen ilk beratlarla ve hükümdarın ya da kentlerin hükümdardan bağımsız olarak düzenledikleri diğer yasal kaynaklarda temel amaç, feodal sistemdeki esasa ve usule ilişkin kurallardan "muaf tutulan" bir hukuksal alan yaratmaktı.<sup>68</sup>

Kentlere, siyasal özerkliklerinin yanı sıra, bölgenin yönetim sisteminde etkin ve sürekli bir katılım olanağı tanıyacak yeni yapıların kurulması gerekiyordu. Stande'ler -geç ortaçağda bölgenin ya da bölgedeki belirli yörelerin yönetiminde hükümdarla işbirliği yapan meclisler, parlamentolar, divanlar, estate'ler vb.- bu yapıların en önemlilerindendi. Hiç kuşkusuz, söz konusu yapılar salt kentlere ilişkin değildi. Hatta, ruhban sınıfı ve feodal güçler bu tür kurumlarda kentlere kıyasla önceliğe sahipti. Ancak giderek feodal güçler de bu yapılar vasıtasıyla ve bu kurumlara katılabilmek amacıyla tüzel kişilik kazanmaya başladılar.

---

<sup>66</sup> A.g.k. , 54

<sup>67</sup> A.g.k. , 55

<sup>68</sup> A.g.k. , 57

Yeni yönetim sisteminin en belirgin boyutunu oluşturan Stande kurumlarının feodal sistemden farkı daha fazla kurumsallaşmış olması, bölgesel bir kapsamı ve dualist bir niteliği bulunmasıydı. Dualist nitelikteydiler çünkü Stande'ler aracılığıyla hükümdarın karşısına çıkılabiliyor ve yönetimin bu iki boyutunu farklı güç merkezleri olarak görülüyordu. Dualizm, bölgesel hükümdarla Stande'nin siyasal gücü birlikte elde ettüklerini, ancak her ikisinin de ayrı birer siyasal merkez kabul edildiklerini belirtir. İki tarafın anlaşması sonucunda siyasal güç ortaklaşa paylaşılmaktadır. Ancak bu ikilik bir “devlete karşı toplum” olarak görülemezdi, zira Estate'ler halkın ve bölgenin çıkarlarını, ancak kendi çıkarları olarak algıladıkları ölçüde "temsil" ediyorlardı. Diğer bir deyişle, "temsil", ayrıcalıklı bir azınlığın talepleriyle örtüştüğü zaman söz konusuydu. Dahası Stande ve hükümdarın, aynı düzeyde olmadığını belirtmemiz gerekir.<sup>69</sup> Feodal ilişkide olduğu gibi, Stande yönetiminin tarafları arasında ahlaki açıdan bağlayıcı ve şeref kavramına dayalı bir yakınlık vardı. Ancak gene feodal ilişkide olduğu gibi, taraflar arasında hükümdar lehine bir dengesizlik söz konusuydu.

Ancak Standestaat'ı oluşturan unsurların öncelikle imtiyaz ve haklara ilişkin sorunlarla ilgilendiklerini vurgulamak gerekmektedir; Stande ile hükümdarın karşılıklı hakları, ya da her Stande'nin diğerlerine karşı hakları. Bu yönetim olgusu nedeniyledir ki, hakların yeniden teyit edilmesi daha az zorbalık içerir, giderek hukuksal boyutlar kazanır olmuştur. Artık siyaset, emir vermek ve emirleri zorla uygulamak yerine istişare etrafında dönüyordu: İlgili taraflara, resmi belgelere ve yetkili makamlara danışmak; karar alınmasında ya da kararlara itirazlarda gerekçe göstermek gibi uygulamalar, siyasal sürecin "modernleşmesi"ne katkıda bulunmuştu.

---

<sup>69</sup> A.g.k. , 64-66

Standestaat ve özerk kentlerin, özerklik ve sivil özelliklerini yitirmeye başlaması ve mutlak yönetim biçimlerine geçişi hazırlayan etmenlerin başında, “devletler dünyası” diyebileceğimiz sisteme geçiş ve daha çok dış ilişkiler, güvenlik ve sınır ötesi ticaret gibi faktörlerin önem kazanması gelmektedir. Ayrıca bu gelişmelere bağlı olarak, Estate'lerin büyük ölçüde içeride zayıflatıldığını, krala muhalif olmalarını ya da onunla işbirliğine girmelerini mümkün kılacak irade ve yetenekten sosyal ve ekonomik gelişmeler sonucu yoksun kaldıkları ileri sürülebilir. Dolayısıyla, egemen devletin ortaya çıkardığı ve dışa karşı mücadeleye girmesine neden olan yeni tür tehdit ve anlaşmazlıklar, bölgesel hükümdarın tüm yönetim yetkilerini kendi elinde toplama isteğini güçlendirdi. Bu güç temerküzü Standestaat'da bile hissedilir olmuştu. Sonuçta niteliksel olarak tamamen farklı bir yönetim sistemi oluştu. Mutlak devlette siyasal süreç artık iki özerk yönetim merkezinin (hükümdar ve Stande) arasındaki meşru gerginlik ve işbirliği temelinde yapılanmıyordu. Salt hükümdar çevresinde biçimleniyordu.

Bu gelişmelerin teyidi anlamına gelecek hukuki ve yönetime ilişkin yaklaşım iki olgu ışığında daha da önemli gözükmekteydi. Birincisi, kral tarafından yapılan ve mahkemelerinin yürürlüğe koyduğu yasalara ek olarak, Jüstinyen'in *Corpus juris civilis* ilke ve kurallarıyla Roma hukukunun birçok ülkede geçerlilik kazandığını görmekteyiz.<sup>70</sup> Her ne kadar bu gelişim gerek coğrafi, gerekse kronolojik olarak mutlakliyetin çıkışıyla aynı anda olmadıysa da, mutlak yönetim sisteminin ruhuna, sosyo-ekonomik ve kültürel alanlarda ticarileşme ile bireyciliğin ilerlemesine denk düşmekteydi. Roma hukukunun benimsenmesiyle, değişik sosyal ilişkiler, Germen-feodal kökenli ve kimi kez kent korporasyonları tarafından genişletilip değiştirilmiş eski yasalardan çok farklı yasal düzenlemelere tabi tutuldu. İkincisi, krallar Roma hukukuna dolaylı ya da dolaysız gönderme yaparak kendilerini yasaların kaynağı olarak görüyor,

---

<sup>70</sup>A.g.k., 93

ancak kendilerinin de yasaya tabi oldukları fikrini benimsemiyorlardı.<sup>71</sup> "Mutlakiyet" kavramının ilk ortaya çıkışıyla beraber, yasa kralın egemen gücünün bir ürünü olduğundan kralı bağımlı kılamaz ya da bu güce sınırlandırma getiremezdi.

Devletin yönetim aygıtı olarak görülmeye başlaması Prusya krallığında olduğu gibi bürokrasinin ve idari hukukun önem kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle, devlet kendi çıkardığı yasaları uygulayacak bir mekanizma olarak düşünülmüştü. Bu nedenle devletin etkinlikleri sistemleştirilmiş, eşgüdümlemiş, önceden bilinebilir ve gayri şahsi olmaktaydı. Ancak hukukun hükümdarı bağlamayacağı ilkesi de korunmuştu. Böylece devlet, toplumdan uzaklaşarak özellikle siyasal işlevlerin ve görevlilerin toplandığı farklı bir düzeye çıkmıştı. Aynı zamanda devlet, faaliyetleriyle tüm toplumu etkileyecek güce de sahip kılınmıştı. Devletin bulunduğu yerden bakılınca toplum yalnızca çok sayıda *particuliers*'den, kimi zaman ayrıcalıklı da olsa salt bireylerden oluşuyordu. Toplum, yalnızca yönetilirdi. Ve kuşkusuz, mutlak yönetimin önde gelen bir kaygısı, bireylerin uğraşlarının, özellikle de ekonomik uğraşlarının düzenlenmesi ve geliştirilmesinde yetkili olabilmektir.

Ekonomik etkinlikler daha çok, (1) halkı meşgul etmek, iç barışı korumak ve siyasetle ilgilenilmemesini sağlamak ve (2) yönetimin (özellikle de çok pahalıya malolan sarayın) harcamalarını ve giderek daha pahalılaştan uluslararası girişimleri finanse etmek için gerekli olan vergilendirilebilir serveti yaratmak amacıyla özendiriliyordu. 18. yüzyılda mutlakiyetçi politikanın bu son amacı, 17. yüzyılda olduğundan daha tutarlı ve daha açık seçikti. Bununla birlikte 18. yüzyıla gelindiğinde, gerçek merkantilist politikalar "aydın despotluk" denilen sistemin politikaları uğruna artık büyük ölçüde terkedilmişti.<sup>72</sup> Ancak yeni politikalar, sivil toplumun siyasal içeriği ve içyapısındaki bir değişikliği de açığa

---

<sup>71</sup> A.g.k. , 94

<sup>72</sup> A.g.k. , 98

çıkardı, hatta çoğu kez farkında olmadan körükledi. Bu değişiklik, uzun dönemde sivil toplumun siyasal süreç içinde etkin ve farklı bir rol üstlenme talebini gerçekleştirerek yönetim sistemini değiştirecekti.

Sosyal kimlikler artık bir estate olarak değil -özellikle burjuvazi söz konusu olduğunda- sınıf olarak tanımlanıyordu. Dolayısıyla estate ve sınıf olgusu arasındaki fark önemlidir: “Bir sınıf, estate'den daha soyut, daha gayri şahsi, daha sınıraşırı bir toplu birimdir. Görünen sınırları yaşam biçimiyle ya da belli bir faaliyet biçimiyle değil, pazar kaynaklarına sahip olma ya da onlardan dışlanmayla çizilir. Bu kaynaklar, onlara sahip olanlara, sosyal üründen orantısız bir payalma hakkı verir. Sonuç olarak sosyal üründen alınan bu orantısız pay biriktirilebilir ve pazara yeniden sürülebilir. Burada söz konusu olan kaynak kişilerin elindeki sermayedir. Sınıfın birliği, estate'den farklı olarak, topluluğun özel ve ortak geleneksel haklarını gözeten ve bireysel unsurlar üzerinde denetimi gerçekleştiren otorite tarafından sağlanmaz. Bir sınıf, kendisini oluşturan ve her birinin özel çıkarları olan üyeleri arasında rekabeti öngörür ve kabul eder. Ancak, bu tür bir rekabetin kendi dengesini kendisinin sağlaması gerekir. Böylelikle sisteme dahil bir parçanın öteki parçalar karşısında çıkarını da sınırlar ve meşrulaştırır. Dahası, pazardaki rakip sınıfların varlığı karşısında, sınıf-içi rekabet, sınıfı oluşturan tüm bireylerin belli ortak çıkarlarının gözetilmesiyle sınırlanır. Mutlak yönetim, yönetim yetkilerinin tam da böylesi farklı, "kamusal", egemen biçimde yoğunlaşmasını sağlıyor ve burjuvazinin bir sınıfa dönüşmesi için uygun siyasal ortam oluşturuyordu. Ancak mutlak politikaların rekabeti kısıtlaması ve ticareti yönlendirmesi pazarın özerkliği ve akıcılığıyla çatışıyordu. Burjuvazinin kabaca "laissez faire, laissez-passer" olarak özetlenen siyasal talepleri de aslında, daha sonraları bu talepleri yerine getirmek için elinden geleni yapan mutlak yönetim sistemine "karşı" olmaktan çok ona "yönelik" taleplerdi. Bu tür talepler, ekonomik olarak egemen olan sınıf da dahil olmak üzere tüm sivil toplumu, "yönetilmeye uygun bir konuma sokarak" rahatlıkla karşılanabilirdi.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> A.g.k. , 100-102

Burjuvazi, estate ve diğer gruplar karşısında kendi radikalliğini, özellikle düşün, edebiyat ve sanatla uğraşması nedeniyle ayrı bir sosyal kimlik -bir kamu kimliği- ya da daha doğrusu, başlangıçta çeşitli "kamuları" teşkil etmesi sayesinde kazanmıştı. Bu kesimler etkinliklerini giderek daha özel yerlerde ve özel biçimlerde sürdürüyorlardı. Bilimsel dernekler, edebiyat salonları, mason locaları ve cafe'lerden, yayınevleri, gazete ve dergilere kadar kapıları her ilgilenene ya da öğrenim, teknik beceri, bilgi, hitabet, yaratıcılık ve eleştirisel düşünme gibi uygun özelliklere sahip herkese açtı. Katılanların tümü, herhangi bir konuda çoğunluğun benimsediği, bir "kamuoyunun oluşması için açık ve görel olarak kısıtlanmamış tartışma sürecine katkıda bulunmakta özgürdü.

Gianfranco Poggi "Sivil toplum"un politikayı kontrolü altına almasıyla birlikte ikinci bir nitelik değişikliğine uğradığından bahseder. Poggi'ye göre "Sivil Toplum"un verdiği imkanlarla odaklanan burjuvazi radikalliğini bu yeni toplum tipinde otonom olarak gelişen ve girişimci "kast"ın faaliyetlerinden ayrı bir alan oluşturan, sosyal ve fikri yönlerinin gelişmesine borçludur. "Sivil Toplum"un bu bileşenleri bilhassa entelektüel, edebi sanatsal faaliyetlere girişmişler ve bu oranda farklı bir sosyal kimlik geliştirmeye başlamışlardı. Bu kimliğin bir "public", ya da zamanla birkaç "public" le karşılıklı bir etkileşimle kendini bulduğunu söyleyebiliriz. Bunların kamusal (public) yönü de her gelene açık olmalarıydı. Buna ilaveten, her katılan, nispeten gemlenmemiş açık bir tartışmaya katkıda bulunmakta serbestti ve bunun amacı da herhangi bir konuda geniş bir yayımı olan bir "amme efkarı" oluşturmaktı.<sup>74</sup>

Bu şekilde, belli sosyal gruplar -büyük ölçüde burjuvazi, ama bazen soylular ve ruhban sınıfının alt kademeleri- devletin etkinliklerini eleştirebilecek bir kitle olarak ön plana çıktı. Sivil toplumu oluşturan bireyler, kendi özel çıkarlarını aşan ve devlete ilişkin konularda bir kamuoyu oluşturarak devlet

<sup>74</sup> Şerif MARDİN, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", s. 29

üzerindeki etkili olmaya yönelik yeni bir kamu alanı yaratmaya çalışıyorlardı. Böylece toplumun oluşturduğu kamu alanının devletin yukarıdan oluşturmuş olduğu kamu alanıyla birlikte ve onu tamamlaması amaçlanıyordu. Eleştiri ve tartışmayı kurumsallaştırarak devlet politikaları üzerinde rol oynamasına yönelik herhangi bir çaba, mutlak yönetim açısından, devletin pazar ekonomisine müdahale etmemesi yolundaki "sınıfsal" talepten çok daha önemli bir tehdit oluşturuyordu.<sup>75</sup> "Akıl yürüten bir kamuoyu" sivil toplumun devletin onu içine hapsetmeye çalıştığı edilgen, uyruk konumdan sıyrılmasına yol açabilirdi. Düşünen bir kamu, devleti daha çok destek sağlamak için tartışmayı daha geniş sosyal kesimlere yaymakla da tehdit etti.

Ancak devlet konusunda düşünen ve konuşan bir kamu, mutlakiyet için bir meşruiyet de sağlıyordu. Kamu alanının varlığı, başta yurtseverlik olmak üzere mutlak devletin uyruklarıyla doğrudan ilişki kurmasını sağlıyordu. Ancak bu noktanın anlaşılması için Poggi'in yaptığı "kamu olarak burjuvazi" ile "sınıf olarak burjuvazi" ayrımını izleyerek, sivil toplum-devlet ilişkisinde önemli ve özgün bir aşamanın varlığını göstermek gerekmektedir.

Burjuvazinin oluşturduğu bu kamu dünyası ile mutlak devletin çıkar ve emelleri arasında bu tür bir çakışma "kamu olarak burjuvazi"nin mutlak devlete açıkça bir tehdit oluşturmadığını düşündürmektedir. "Sınıf olarak burjuvazi de, yukarıda belirttiğimiz gibi, mutlak devlet için bir tehdit oluşturmamıştır. Ancak sınıf olarak burjuvazi, sivil toplum bireylerine açık, onların görüş ve çıkarlarına duyarlı, fikirlerin açıkça tartışıldığı yeni bir "kamu" kavramını merkezi bir konuma getirip kurumsallaştıracak olan farkı bir yönetim sistemini elbette çekici bulacaktı. Bu yeni düzende, kamu yalnızca devletin faaliyetlerini yönlendirmekle kalmayacak, aynı zamanda bu faaliyetleri başlatacak, yönetecek ve denetleyecekti. Meşruiyetini sivil toplumun belli başlı görüşlerini temsil ettiği için kazanacak, böylece sivil toplum da, yönetim sisteminin tebaası olmaktan

---

<sup>75</sup> Bkz. (43),POGGİ, 102



çıkıp seçmen kitlesi haline gelecekti. Kamu alanı, sistemin merkezine seçilmiş bir meclis olarak bir kez yerleştikten sonra bu kitleye hizmet edecek, seçilmiş temsilciler arasında belli konularda çoğunluk ve azınlıkların oluşmasıyla ortaya çıkan düşünce eğilimlerini genel ve soyut yasalar haline getirerek devleti, bu seçmen kitlesi adına harekete geçirecekti.... Burjuva sınıfı, sivil toplum içindeki egemen güç olduğuna göre burjuvazinin bu egemenliği, temsil sisteminde "aydın" ve "sorumlu" düşüncelerin ağırlık kazanmasına yol açacaktı. Bu da, herhangi bir sınıfın bireylerine, onları birey olma niteliğinden yoksun bırakacak, sınıfa-bağlı siyasal ayrıcalıklar tanıyarak değil, temsil mekanizmasının nesnel işleyişi, özellikle de tarafsız olarak tüm seçmen ve temsilcilerde aranan nitelikler yoluyla sağlanacaktı.<sup>76</sup> Bu bakımdan ortaya çıkmakta olan işçi sınıfını, burjuva sınıfına karşı doğal husumetine rağmen burjuva siyasal modelini gerçekleştirmek için "harekete geçiren" neden, -Yunan politea'sında olduğu gibi artık toplumla özdeş olmayan- devletin karşısındaki yeni kamuda kendisi için bir yaşam alanı görmüş olmasıdır.

Modern sivil toplumun bu yolla çizilecek kurumsal bir profili, büyük ölçüde sivil toplumun "modernliği"ni vurgulamaktadır, çünkü ortaya çıkan tablo gelişmiş ve karmaşık bir sosyal farklılaşmanın ürünüdür. Bu tanıma ulaşmak için sivil toplum etkinliğini değil, kurumsal özelliklerini, işlevini ve modern devlet toprakları üzerinde sosyal sürecin özerk biçimde örgütlenmesi ve harekete geçirilmesi olgusu önemlidir. Buna eşlik eden modern devlet, çok yönlü bir sosyal gerçekliği varsayar ve onu tamamlar. Yani devletin sivil toplumu kuşatması söz konusu olduğunda bile bu, devletin kişilerin toplumdaki yerlerini, dinsel inançlarını ve ekonomik kaynaklarını içeren sivil yönetimin parçası olması ile söz konusudur.

Sivil toplumun buraya kadar olan formasyonunu eğer Tönnies'in Gemeinschaft/Gesellschaft (Cemaat/Cemiyet) ayırımı çerçevesine oturtursak,

---

<sup>76</sup> A.g.k. , 103-104

modern sivil toplumun Gesellschaft ucuna yakın bir yerde olduğunu belirterek özetleyebiliriz. Ancak bu nitelemeye, sivil toplumun Gemeinschaft'ımsı bir boyutu olduğunu öne süren itirazlar oldukça haklıdır. Daha da önemlisi, hem devleti ortaya çıkaran süreçler hem de oluşmakta olan devlet, genellikle katılanlarda gesellsehaft'ımsı olmaktan çok Gemeinschaft'ımsı hisler ve bağlılıklar doğurur. Diğer yandan Hegel'in sivil toplum tanımına bakarsak, bir üst otoritenin varlığına ve cemaat olgusuna yapılan vurgu bakımından, tanımladığı Gesellschaft olgusunda Gemeinschaft anlamına yakın izler görürüz. “Hegel için sivil toplum, (Bürgerliche Gesellschaft) içinde yaşayan kişilerin yaşamasını sağlayacak bütün faaliyetleri içeren, yapı ve organize, bir iktisadi sistemi, bir hukuk sistemi ve bunların düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayacak otoriteye sahip bir cemaattir.”<sup>77</sup>

Hegel'in tanımında sivil toplum ve cemaat terimlerinin birlikteliği, yukarıda sözü edilen iki sosyal hayat kipinin bir birinin zamansal partneri olmaları gerçeğinin bir yansımasıdır. Örneğin “Durkheim'in mekanik ve organik dayanışmaları tarihsel olarak uzlaşmaz toplum tipleri olarak değil, daha ziyade toplum içerisinde herhangi bir zaman kesitinde yer alan birbirlerine karşıt eğilimler olarak gördüğü en az o kadar barizdir. O nedenle, Rousseau gibi Durkheim da genel çıkarı isteyen bir sosyal tını doğuracak politik yapıların oluşturulması yönünde çağrılarda bulunmaktadır. Bu iki eğilim bir şekilde çakışan farklı tarihsel çağların arketipik kiplerini temsil etmez. Bunların her biri daha ziyade, Durkheim'a göre, bireyin toplumla ilişkilerindeki farklılıkları – bundan dolayı, sosyal süreç kiplerindeki farklılıkları- dile getirir. Mekanik dayanışma sosyal olarak kurulmuş bireylerin toplamıdır: Bizlerin içinde yaşayan ve edimde bulunan toplumdur. Organik dayanışma bireyler tarafından kurulmuş toplumdur; burada bireyleri birbirlerinden ayıran farklılıklar aynı zamanda dayanışmacı bir bütün içinde bütünleşmelerinin ve işbirliği yapmalarının da temelleri haline gelir. Bu, her bireyin kendine özgü bir eylem alanına sahip

---

<sup>77</sup> Şerif MARDİN, “*Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum*”, s.21

olduğu, yani kişiliğe sahip olduğu takdirde mümkün olan bir dayanışmadır. Şu halde, Durkheim, iki farklı toplumu ya da farklı tarihsel çağlardaki bir toplumu değil, daha ziyade verili bir tarihsel uğrakta yer alan toplumun iki boyutunu betimlemektedir.”<sup>78</sup> Nitekim mekanik dayanışmalar aynı zamanda organizizmi tezahür ettiren toplumlarda var olmayı sürdürürler.

Gemeinschaft teorisi çerçevesinde yapılan tartışmada, sivil toplumun modernliği ve Gemeinschaft’ın birbiriyle uzlaştırılmaz olduğu, topluluğun karakteristik görünümünün sanayileşme ve kentleşme karşısında ayakta duramayacağı ileri sürülmüştü. A. Cohen’e göre, “bu iddia, Gemeinschaft ve "modernlik" arasında kurduğu karşıtlığın, yalnızca modernlikte tanım gereği bulunmadığı varsayılan sosyal hayat görünümünün topluluğa garantili bir şekilde atfedilmesine yaslandığı için düzmece bir iddiadır. Dahası, bu iddia Durkheim Weber, Tönnies ve Simmel gibi yeni ufuklar açmış olan düşünürlerin otoritelerine haksız yere başvurmaktadır.”<sup>79</sup>

Bu durum (Gesellschaft’ın Gemeinschaft’ın varlığına bağlı oluşu), Batı Avrupa’da, “sivil toplum” terimine, bir tür doğal masuniyet atfedilmesine ve sivil toplumun sistemin emir ve baskısına karşı bir özgürlük uzamı olarak görülmesine yol açan etmenlerden biridir. Bunu anlamının bir yolu, tarihsel olarak “devlet karşısında, devleti ilgilendirmeyen ya da yansız biçimde koruması beklenen ilk "özel" konuların mülkiyet ya da sözleşmeye değil, kişisel inanç ve vicdana ilişkin olması”<sup>80</sup>na bakmaktır. Yani devlet-toplum ikilemi, siyasal ve ekonomik güçler arasındaki ilişkiye sığdırılmaz niteliktedir. Bu ilişkideki gerilimleri de içinden türeten: “yabancılaşma”, “demir kafes”, “doğal durumun yitirilmesi”, vs. ifadelerinde anlamını bulan, ‘kayıp’ Gemeinschaft’a karşı beliren nostaljik çekim gücüdür. Aynı çekici güç olarak Gemeinschaft; “genel irade”, “Geist”, “ulus” terimlerinin yaşlanabileceği kültürel rezervuarı da işaret etmektedir.

<sup>78</sup> Anthony P. COHEN, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, Çev. Mehmet Küçük, 23-24

<sup>79</sup> A.g.k., 7-8

<sup>80</sup> Bkz. (43), POGGİ, 142

Bir kültürel arka plan olarak “yaşam dünyası”, Habermas’ın gözünde, sosyal bir istikrar biçimini garantileyen değerlerin, müşterek varsayımların ve bir dizi kurumun taşıdığı öneme dair kurucu ve düzenleyici yeni bir iletişimin dayanak noktasıdır. Habermas, “yaşama dünyası ve dizge paradigmasını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı yapılandırmak”<sup>81</sup> isterken, sözünü ettiğimiz iki hayat formunun “ufuklarını kaynaştırmak” istemektedir. Habermas sadece, yaşam dünyasının sistemin tehditlerine karşı bağışık kılacak şekilde restore edilmesi yerine, “sosyal bütünleşmenin değişik kaynakları arasında yeni bir denge kurma”yı amaçlamaktadır. “Hedef artık kapitalist doğrultuda özerkleşmiş iktisadi sistemin ve bürokratik olarak özerkleşmiş egemenlik sisteminin ilgası değil, sistemin emredici kiplerinin yaşam dünyası alanlarına dönük sömürgeleştirici tecavüzlerine set çekilmesidir.”<sup>82</sup>

Bu bakımdan sivil toplum Habermas için, yaşam dünyasıyla eşitlenebilecek bir yapı olarak görülmemelidir. Dizgesel bütünleşme ve sosyal bütünleşme arasındaki ayrım çizgisi, sivil toplumun ortasından geçmektedir. Bu ayrım, devlet-sivil toplum ayrımının yerini almaktadır.

Bu dönüşün nedeniyle, çağdaş sivil toplum tartışmalarının, geçmişin devlet-sivil toplum ayrımının türevlerinden oldukça farklı açılımları vardır. Belli başlı yaklaşımlara göre; “Devletten bağımsız bir sivil toplum fikrinin, yalnızca modernliğin eski “liberal” evresi için geçerli olduğu iddia edilir. Bugünün koşulları altında, kamusal olanla özel olan, devlet ile sivil toplum arasındaki “klasik” sınırlar ortadan kalkmıştır. Örneğin, refah devletinin yaptığı müdahalenin temel ekonomik ve sosyal sorunları çözme amacına yönelik olduğu ve böylelikle özel yaşamın en mahrem alanlarına bile temas ettiği ve bunları yeniden tanımladığı; özel şirketlerin (örneğin güvenlik ve tüketicinin korunması

---

<sup>81</sup> Besim DELLALOĞLU, **Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas üzerine Bir Araştırma**, 181

<sup>82</sup> Bkz. (32), HABERMAS, 41

adına) kamusal olarak düzenlediği ve hatta, yasayla ( vergi toplama ve istatistik tutma gibi) kamusal amaçlar taşıyan hizmetleri yerine getirmeye zorlandıkları gözlemi ortaya konulmuştur. Bütün sistemin, devletsiz ortaçağ düzeninin belirli özelliklerinin yeniden ortaya çıktığı değiştirilmiş bir korporatist rejime doğru yöneldiği ileri sürülmüştür. Bu da devlet ve sivil toplum, kamusal olan ile özel olan arasındaki eski ayrımı anlamsızlaştırmaktadır. Bunların yerini, artık “siyasal” ya da “sosyal” varlıklar olarak tanımlanacak veya tanınamayacak olan, birbiriyle örtüşen, karma nitelikli kurumlardan oluşan bir magma almıştır.”<sup>83</sup>

## 2- MODERNLİK VE SİVİL TOPLUMUN MODERNLİĞİ

Şerif Mardin sivil toplumu, rasyonel hukuk tarafından çerçevesiylemiş meşru bireysel eylem ile seküler, özerk kollektivite şeklinde güçlendirilmiş sosyal ilişkiler fikri olarak Batının büyük bir tarihsel amaç ve rüyası olarak tanımlamaktadır.<sup>84</sup> Sivil toplumun bu terimlerle tanımlanması, önceki bölümde göstermeye çalıştığımız Elias’ın “Medeniyet” fikri üzerinden ele aldığı sivil toplum ile bireylerin ve toplumların maddi ve kültürel başarılarına üstü kapalı ya da açıkça uygulanan bir değerlendirme standardı olarak iş gören "modernlik" arasında ayrılmaz bir kavramsal bağıntının varlığıyla ilişkilidir. Şöyle ki, Elias'a göre, "medeniyet" kavramı, Weber'in Batı rasyonalizminin karakteristiği olduğunu düşündüğü olgulara uygun çeşitli fenomenleri içerir: Teknolojinin durumu, adap tipi, bilimsel gelişme aşaması, duygusal yansızlık, şiddetin tekelleşmesi ve incelmeliği, dinsellik, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler, mahremiyet, barınma ve ceza biçimleri...vb. Buradan hareketle Elias, medenileşmenin başarılarını modern toplumların başarıları olarak gören sosyal algılara işaret eder. “Medeni olmak, Batılı ve kendilerini "kaba" ya da "ilkel"

<sup>83</sup> Bkz. (2), KEANE, 14-15

<sup>84</sup> Serif MARDİN, “Civil Society and Islam”, **Civil Society**,(Ed) John A. Hall, Polity Press, 257

insanlardan ayırma kaygısında olan modern insanların bakış açısıyla uyumlu bir barınma standardına ya da bir teknolojik gelişme düzeyine sahip olmaktır”.<sup>85</sup> Ancak Elias medeniyet ve modernlik kavrayışlarının eşitlenemezliğini göstermek yerine, kavramların kullanım düzeyinde Batılı özbilincin sivil karakterini ifade etmek için nasıl birbirlerinden türetilebileceklerini göstermekle yetinmektedir. Böylelikle Elias’ın dilindeki davranışın inceltilmesi anlamındaki “özkısıtlamalar”, bir sivillik anlayışı olarak sivil toplumun “psiko-sosyal” doğasını karşılamakla beraber, aklın utkusu tarafından cisimleştirilmiş kodlar ile çalışan “içten gelen modernlik”<sup>86</sup> fikrini ima etmektedir.

Bu iki kavrama yönelik makro sosyolojik açıklamalarda da benzer bir aynılaştırma eğilimi mevcuttur. Giddens’in “modernlik” kavramı ile Elias’ın “medeniyet” kavramını tanımlayışlarını yüzleştirerek bu gösterilebilir: Anthony Giddens, modernliği, dört ana boyutu sanayicilik, kapitalizm, savaşın sanayileştirilmesi ve sosyal yaşamın tüm veçhelerinin gözetimi olan tümel bir üretim ve denetim çabası olarak görür ve dolayısıyla modernliği güçlü biçimde bütünleşmiş bir imaj olarak sunar.<sup>87</sup> Buna benzer şekilde Elias, medenileşme sürecinin makro yapısal koşullarını, hepsi de Batı siyasi süreci içindeki somut tarihsel bağlamlarında pekişen, iktidar ve üretim kaynaklarının tekelleşmesi, merkezileşme ve bir güç tekelinin ortaya çıkışı gibi olgulardan oluştuğunu<sup>88</sup> göstermeye çalışır. Böylelikle medeniyet ve modernlik arasındaki semantik bağıntı, Parsons’ın, sosyal evrim sürecindeki merkezi değişken olarak ve makro düzeyde tanımladığı "intibak kapasitesi" kavramı ile modernliği, verili bir uygarlığın sürekli olarak kendi kendini takviye eden özelliği olarak sunumu ile pekişmektedir.<sup>89</sup> Ancak sözünü ettiğimiz aynılaştırma eğiliminin, bu yazarların

<sup>85</sup> Bkz. (37) KUZMİCS, 168

<sup>86</sup> “İçten gelen modernlik” kavramı hakkında bkz. Alain TOURAİNE, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan,66

<sup>87</sup> A.g.k. , 44

<sup>88</sup> Helmut KUZMİCS, “Medenileşme Süreci” s. 174

<sup>89</sup> T. Parsons’ın “intibak kapasitesi” kavramı hakkında bkz. İbrahim KAYA, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**

istemli ve karalı bir tutumu olmayıp, sivil toplumun modernliğinin hangi anlamda söz konusu edilebileceğine dair bir başlangıç noktası olarak sunulduğu belirtilmelidir.

Sivil toplumun modernliği hakkında, modernliğin yukarıda verilen dar anlamları dışında, 18 yüzyıldan itibaren kazanmaya başladığı içerik değişimine bakmak gerekmektedir. Bu değişikliklerin belirtilmesi, sivil toplumun modernliğinin aynı zamanda modernliğin kurumsal belirlenimi için sunulan özelliklerin koşullarına bağlı olduğunu göstermek için gereklidir. Çünkü “Modernlik, özellikle on sekizinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonradan neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan sosyal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.”<sup>90</sup> Konu bu düzeyde ele alındığında bazı sosyologlar modern sivil toplumun oluşumunu bir "kurumsal farklılaşma" örneği olarak görmeyi uygun bulmaktadırlar. Diğer bir deyişle, bir toplumun temel işlevsel sorunlarının zamanla giderek karmaşıklaşan ve belirginleşen bir dizi yapısal düzenlemelere yol açtığı bir süreç. Bu görüşe göre modern sivil toplumun oluşumu, örneğin ekonomiyi, aileyi ve dini etkileyen benzer kurumsal farklılaşmalara koşut gider ve bunları tamamlar.<sup>91</sup>

Modernleşme sürecinin geçmişteki ve bugünkü özelliklerine ilişkin çözümleneleri sentezlemeye yönelik makro sosyolojik girişimler de sivil toplumun merkezi devletten ayrı bir kurumsal farklılaşma ve bütünleşme eğilimi tarafından yönlendirilebilmektedir. Bunun yakın bir örneği, Jürgen Habermas’ın modernlik yorumudur. Bu yorum, sırasıyla yönetici devlet iktidarı ve para tarafından düzenlenen siyasal ve ekonomik sistemlerin mantıklarını, dayanışma ve iletişim esasına dayalı kendi kendine örgütlenmiş kamusal alanların yaşam-dünyasından ayırıştırılmaktadır. Bu bakış açısına göre, Avrupa modernleşmesi, gerçeklik alanlarının farklılaşması ve etkileşimi süreci olarak değerlendirilmektedir. Habermas, bu alanların (ekonomi ve devletin) yaşam

<sup>90</sup> Anthony GİDDENS , **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, 11

dünyasından (veya sivil toplumdan) ayrılmalarını, sivil toplumun sahiden çoğulculaşmasının ön koşulu olarak görmektedir.<sup>92</sup> Sivil toplumun siyasalın sultasından kurtulma ve özgürlük teması, sivil toplumun "dönüşlülük" yeteneğine, yani kendi üzerinde eylemde bulunabilme yeteneğine sahip bir sistem olarak görünür olmasını mümkün kılmaktadır. Bu sivil toplumun modernliği hakkında fikir vermenin yanında, modernliğin parametreleri hakkındaki tartışmaların da merkezi unsurudur.

Bu bakımdan, “modernliğin kendini gözetleme tarzı” olarak sosyolojik analiz ve onun göndermede bulunduğu modernlik tanısı yoluyla, modernliğin karakteristiklerinin anlatım tarzları ve teorik sunumunu gözlemlemek gerekli bir başlangıç noktasıdır.

## 2.1 Modernliğin Anlatılma Tarzları

Modernlik ile uğraşmak, bu fikrin ya da durumun anlatımının, olgunun kendisinden çok daha karmaşık olduğunun bilinmesi koşuluna bağlıdır. Yani modernlik hakkında konuşan dilin gösterge gücü, konu hakkında her türlü bilimsel söylem üretme çabasını bu dilin gösterge ‘piyasasının’ koşullarına bağlı kılabilir. Dolayısıyla modernliğin kendisini çalışmak ile modernliğin anlatılma tarzlarını çalışmayı ayırmanın imkanları da bu koşullara bağlıdır. “Bu, bir metnin tarihsel anlamını belirleyen asıl unsurun, metinselliği olduğunu vurgulayan Anglo-Amerikan analitik okuluyla birlikte popüler bir düşünce okulu oluşturmuş olan Fransız yapıbozumcu okulunun”<sup>93</sup> vardığı bir sonuçtur. Bu bakımdan modernlik hakkında konuşmak, anlamaya çalıştığımız dünyanın göstergesel ağına düşme riski taşımaktadır. Ancak bu riskin farkında olmak, aynı zamanda anlamının yorumsal koşuluna sahip olduğumuz anlamına da

<sup>91</sup> Bkz. (43), POGGİ, 97-98

<sup>92</sup> Bkz. Jürgen HABERMAS, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, 10-12

<sup>93</sup> Shelley WALİA, **Edward Said ve Tarih Yazımı**, Çev. Gürol Koca, 19-20



gelmektedir. Bu durumda sosyoloji ve modernlik ilişkisindeki gibi her analitik uğraşının gerektirdiği şekliyle inceleme nesnesiyle araya bir mesafe koy(a)mamak, sosyolojinin kusuru değil, ereği olarak görülmelidir. Bu amaçtan ötürü modernlikle ilgilenen bir sosyoloji, tarihsel ve sosyal gerçekliğe dair bir açıklama sunmak ile bu gerçekliğe dair yapılan açıklamaların izlediği yollar üzerinde düşünümde bulunmak arasında gidip gelmek durumundadır.

Sivil toplumun modernliğini anlama yönünde sistematik bir girişim olarak sosyoloji, üzerine eğildiği toplumun parçası olma ve kavramlarının yanı sıra kanıtlarının da bu sosyal dünyadan derleme özelliğini yansıtmaktadır.<sup>94</sup> Ancak parçası olduğumuz modernlik olgusu, kavram ve kanıtları ile kökten bir muğlaklık ve kararsızlık sunmaktadır. Bu görüntüyü açıklama girişimleri de aynı kararsızlığın birer uzantısıdır. Zira çağdaş sosyolojik analizin odağındaki modernlik olgusu son yıllarda, "alternatif modernlikler", "global modernlikler" "çoklu modernlikler" , "Batı-dışı modernlikler", "yerel modernlikler" gibi kökensel bir sabite yaslanmakta kararsız kavramsallaştırma arayışlarına konu olmaktadır.

Ancak, "*İki Modernlik Kuramı*" adlı çalışmasında, bu türden modernlik tartışmaları içindeki bu çoklu anlamları içinden türetme ihtiyacına cevaben önemli bir gönderim-noktası sunan Charles Taylor, sosyal bilimlerde sosyal değişime dair iki farklı yaklaşım olduğunu vurgular. En genel düzeyde modernliğin sosyal değişime anlam veren bir kavram olduğunu öneren Taylor'a göre, bu farklı iki yaklaşım "akültüralist" ve "kültüralist" modernlik kuramları olarak adlandırılabilir.<sup>95</sup>

Sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan "akültüralist modernlik kuramı", modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığın

<sup>94</sup> Peter WAGNER, **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev. M. Küçük, 18

<sup>95</sup> Charles TAYLOR, "*Two Theories of Modernity*" (der) D.P. Goankar, **Alternative Modernities**, Dule University Pres, Indiana, 89

gelişmesini eşanlı tutarak sosyal değişime yaklaşır. Bu nedenle, "modern Batıdır", "modern sekülerdir", "modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır" ve "Batılı-olmayan öznenin modernleşmesi ancak ve ancak kendisini Batıya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekanında kurma ile olasılık kazanır" gibi önermeler akültüralist modernlik kuramının hareket tarzını simgeler. Buna karşın, kültüralist modernlik kuramı, sosyal değişim olgusuna yaklaşırken modernliğe ait kurumsal süreçlerle modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanır, bu anlamda da eleştirel, kültürel farklılıkları tanıyan, modern ile Batıyı özdeşleştirmeyen ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışan bir sosyal değişim anlayışına ve çözümlemesine sahiptir.<sup>96</sup> Bu türden bir kavramsallaştırma aynı zamanda, hem makro-kuramsal düzeyde modernlik tartışmasını yapabilecek hem de mikro, günlük yaşam düzeyinde "sosyal olana" yaklaşabilecek epistemik, kuramsal ve yöntemsel açılımları ortaya çıkartacak bir potansiyeli içerdiği<sup>97</sup> için bir açılım sunabilmektedir.

### 2.1.1 Akültüralist Yaklaşım

Anthony Giddens'in modernliğin temel karakteristiklerini anlatırken üzerinde en çok durduğu olgular, zaman-uzam ayrışması ve sosyal sistemlerin yerinden çıkarılması konusudur. Buna göre modernliğin dinamizmi, zaman ve uzamın ayrılmasından ve sosyal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam "dilimlendirmesini" sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; sosyal sistemlerin "yerinden çıkarılmasından", (bu, zaman-uzayın ayrılmasıyla ilgili

<sup>96</sup> Fuat KEYMAN, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", **Şerif Mardin'e Armağan**, Der. A. Öncü-O. Tekelioğlu, 37-38

etmenlerle sıkı ilişkisi olan bir olgudur); ve sosyal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında düşünömsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme sürecinden kaynaklanmaktadır. Yani modernliğin ortaya çıkması uzamı, herhangi bir yüz yüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, "namevcut (absent)" kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, yöre'den koparıp atar. Modernlik koşullarında yöre, artan bir biçimde düşselleşir: Bunun anlamı, mekanların, oldukça uzak sosyal etkilerden adamakıllı etkilenecek biçim kazanmasıdır. Mekanı yapılandıran yalnızca görünürde olup bitenler değildir; mekanın "görünür biçimi," onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar.<sup>98</sup>

Modernliğin ayırt edici özellikleri olarak yerinden çıkarma süreçlerinin iki önemli nedeni vardır. Birinci neden, verili bağlamların boş boyutlar haline gelerek, yerel alışkanlık ve deneyimlerin getirdiği kısıtlamalardan kurtulmayı sağlayarak, çeşitli değişim ve deneyim olanaklarının açılmasını sağlamalarıdır. İkinci olarak böylelikle, rasyonel örgütlenme için, serbest bir fırsat alanı oluştururlar ve yerel ile küreseli etkin bir biçimde bağlayabilirler. Bu vasıflar Touraine için de benzer nedenlerden ötürü önemlidir. "Kendi kendisini algıladığı biçimiyle modern toplum, "dönüşlölük" yeteneğine, yani kendi üzerinde eylemde bulunabilme yeteneğine sahip bir sistem olarak görünür, bu da onun, gerek gelenek aracılığıyla, gerek gelenek dışı, bireyle kutsal olanı doğrudan iletişime sokan doğal toplumların tam karşıtı olmasına yol açar; modern toplum hem bireyi, hem de kutsal olanı, kendi kendini üreten, kendi kendini denetleyen ve kendi kendini düzenleyen bir sosyal sistem adına saf dışı bırakır."<sup>99</sup>

Sınırın hem zamanda hem uzamda çekilmesi, modernliğin "kurucu ötekisi" olan geleneksel ve "yabancı" unsurların düzen kurucu bir ilgi çıkar

<sup>97</sup> Fuat KEYMAN, "şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", 38

<sup>98</sup> Anthony GİDDENS, **Modernliğin Sonuçları**, s. 26

<sup>99</sup> Alain TOURAİNE, **Modernliğin Eleştirisi** s. 44-45

sistemini işlevsel kılan bir epistemeyi meşrulaştırması yüzündendir. “Böylesi sınırlar ötekinin inşa edilmesi ve böylece uzaklaştırılmasıyla, yani ötekinin insanlığının aynı zaman-uzamından kovulmasıyla çekildi. Barbar kavramı temelde uzamdaki bir uzaklaştırma aracıdır, barbarlar başka bir yerde yaşar. Bunun tersine gelenek kavramı daha ziyade zaman içerisindeki bir uzaklaştırma tarzıdır. Gelenek kavramı, gelişimsel bir perspektife elverişli olması, ötekilerin eksiksiz bütünleşmesini sadece geleceğe ertelemesi nedeniyle barbar düşüncesinden daha az radikal görünebilir. Gelgelelim, sözü edilen gelecekteki bütünleşme ancak ötekilerin ötekiliklerinden vazgeçmeleri koşuluyla olabilecektir. Johannes Fabian' ın işaret ettiği gibi, modern perspektif kendisinininkinden farklı herhangi bir hayat biçiminin kendisiyle akran olduğunun yadsınmasının damgasını taşır. Modern perspektif öteki ve kendi arasında bir duvar örmüştür, bu noktada tam da duvarlara ve sınırlara ket vurma nosyonu süreksizliğe yaslanan düzen ve anlamı yaratır. Modern perspektif ötekini o şekilde tanımlar ki, kendisinden aşağı ve aslında geçici ve (ortadan yok oluncaya kadar) gayrimeşru statüde olanı apriori kararlaştırır. Aklın rehberlik ettiği ilerleme yürüyüşü çağında ötekinin zamanı geçmiş, geri, eski, ilkel ve toptan 'önce' olarak betimlenmesi böyle bir kararın eşdeğeri idi.”<sup>100</sup>

Modern özgürlükler büyük ölçüde “erişkin olmama hali”nin eski kültüre içkin ahlaki ufuklarından kurtulmakla, kazanılmaktadır. Eskinin kozmik düzeni, ya da “varoluşun büyük zinciri”, esasen modern bireyin hapsediğini düşündüğü hiyerarşinin zinciriydi. Evrene atfedilen bu hiyerarşi aslında, sosyal hiyerarşiye yansırı. Bu belirlenmiş konumlardan kurtulma çabası, bu düzenlerin itibarını yitirmesine neden oldu. Bu gelişime örnek olarak yeni bir onur anlayışı, kimlik ve tanınma takıntısıdır. Örneğin, Ancien Regime'deki anlamıyla şeref, eşitsizliğe neden olan bir “preferences”( ayrıcalıklar) meselesidir ve Montesquieu'daki monarşi tanımında terim bu anlamda kullanılmıştır. Bu şeref anlayışına karşılık bugün evrensel ve eşitlikçi anlamda "insanlık onuru" ya da

<sup>100</sup> Johannes Fabian'dan aktaran, Peter WAGNER **Modernliğin Sosyolojisi**, s. 69

vatandaşlık onuru diye söz ettiğimiz modern onur (dignity) kavramı var. Bunun altında yatan önerme, onurun herkes için geçerli olduğudur. Demokratik toplumla uyumlu olan tek onur kavramı budur; eski şeref kavramının marjinalleşmesi ise kaçınılmazdı.<sup>101</sup> Bu aynı zamanda eşit ölçüde tanınma politikasının demokratik kültürün, kültürel olarak tayin edilmemiş, vesayete dayanmayan eşitlik prensibinin esasını oluşturduğu anlamına da gelmektedir.

Bu yaklaşımlar, modernliği belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir; ama içinden türediği, kültürel rezervuarı olan gelenekle ilişkili her türlü potansiyeli köksüzleştirerek kendisine ait kılar. Bu yaklaşımları akültüralist bir çerçeveye ait kılan ikinci temel nitelik, modernliğin açık uçlu ve kendini takviye eden bir özelliğe sahip olarak görülmesidir.

Akültüralist modernlik yaklaşımının bir diğer özelliği de aynılaştırma tezidir. Akültüralist yaklaşım, “..eşyanın belli bir doğasını koyut (postulat) olarak ortaya atar; bir evrensellik varsayar ve bize insanın dünyasında işlerin nasıl döndüğüne ilişkin zengin ve ayrıntılı bir resim sunan bir birbirleriyle bağlantılıklar (mütekabiliyetler) sistemi yaratır. Rastlantısala, önemsiz olana, anormale ya da olağan olmayana özgü bir kategoriyi parazitik bir faktör olarak tanımlar. Zaman içindeki serüvenleri izlenebilir olan birimlere kişilik affetmek ya da şeyleştirme üzere işlevsel bir yöntem sağlar.”<sup>102</sup>

Bu aynılaştırma anlayışında kültürün yeri, bu konuda en zorlu çabayı sarf eden yapısal işlevselcilikte bile oldukça sınırlı bir anlam taşır. Bu akımın önemli temsilcilerinden Parsons, birbiriyle ilişkili üç sistemden söz etmiştir; sosyal, kişisel ve kültürel. Ancak, Parsons’un teorisi sosyal düzen sorunu üstüne odaklandığı için kültür kaçınılmaz olarak sosyal sahanın meşrulaştırıcı ögesine indirgenmiştir. Kültür sosyal alana bağımlı kılınmıştır ve zorunlu olarak basitçe

<sup>101</sup> Charles TAYLOR, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, 72

<sup>102</sup> Kenneth BOCK, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, **Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi**, Der. M. Tunçay- A. Uğur, 55

paylaşılan değerler diye tanımlanmıştır. Özetle, kültür bu yaklaşıma göre kurumsal faktörler tarafından ağırlıklı biçimde belirlenmiştir.<sup>103</sup> Düzen sorunu ile kültür yan yana getirildiğinde, kültür, sadece “yerinden çıkarılmış” olanın yerine ikame edilecek “eylem halindeki modernlik” üretiminin nesnesi olarak ele alınmaktadır.

Taylor, kültürel ve akültürel olarak ayırdığı iki modernlik kavramını sergilemek üzere bir kültürel perspektif geliştirmeyi amaçlar ancak, yeni bir dünya, toplum ve tabiat görüşüyle oluşan yeni bir kültürün yükselişi çerçevesinde kavrandığında modernlik üstkültürel bir karakter kazanır. Modernlik, rasyonalitenin, dahası aklın bir "operasyonu" olarak kavranıldığında ise akültürelidir. Bu durumda modernlik kültürden bağımsızlaşmış bir mahiyet sergiler. O vakit modernlik kendisine verili olan her şeyi belirler, kendisiyle ilişkin kılınan her şeyi düzenler, neye maruz kalırsa onu uygular. Buna ilave olarak, “akültürel teoriler aklın operasyonunu tanımlarken genellikle bir değerlendirme oluştururlar.”<sup>104</sup> Bununla beraber modernliğe kültürel yaklaşım Taylor açısından bazı akültürel operasyonların reddi anlamına gelmez. Ancak modern bilim ve teknoloji gibi operasyonlar benzer örüntülerin daha önceki anlaşılışlarıyla ilişki içerisinde tanımlanmalıdırlar. Benzeri şekilde akültürel modernlik teorisi kültürel öğelerin önemini vurgulamak zorundadır. Weber bunun iyi bir örneğidir ve Protestan etik, bürokrasi, rasyonalizasyon gibi tartışmalarda hem kültürel hem de akültürel yaklaşımın verimleri kullanılmaktadır. Ancak kültür teması söz konusu olduğunda yine de “...iktisadi ve idari rasyonalite çerçevesinde gelişen modern bir toplumla, rasyonelleşmiş toplumun ahlaki temellerinin imhasına katkıda bulunan modernist kültür arasında bir gerilim vardır. Her iki durumda da modernlik sekülerizasyon sürecine dayanır. Fakat sekülerleşmiş bir toplum için iyi olan, yani kapitalist modernleşme, profanlaştırılmış bir kültür, yıkıcı tavırlar geliştireceği için kültür açısından felakete yol açabilir. Buna karşın Habermas, bu yıkıcı etkilerden kurtulma ereği

<sup>103</sup> Bkz. İbrahim KAYA, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, 61-63

güden ve bu amaçla sosyal modernlikle, kültürel modernliği ayırmaya çalışan eğilimi yeni muhafazakarlık olarak adlandırır ve eleştirir.<sup>105</sup>

Modernlik, temel özellikleri, 1) Seçme davranışı, 2) Hukukun egemenliği, 3) Vatandaşların haklarının evrenselleştirilmesi, 4) Değişimin kurumsallaştırılması, 5) Kültürel laikleşme, 6) Alt sistemlerin otonomisi, 7) Rasyonalizasyon olan, sadece bir kültür değil, aynı zamanda Civilisation'dur<sup>106</sup>. Öyleyse modern uygarlığın doğuşunu, güçlenmesini mümkün kılan bu yapısal şartlar akültüralist bir yaklaşımla nasıl bağlantılandırılabilirler? Bunlar "sivil toplumun özerkliği" başlığı altında özetlenebilir. Bu özerklik sadece ekonomik kaynakların en azından bir kısmının rekabetçi bir sistem içinde yönetildiği açık bir sosyal örgütlenme çerçevesi içinde mümkündür. Bu bir sivil toplumun maddi temelini pazar olduğu anlamına gelir. Buna ek olarak pazar olmadan da "açık toplum" olamaz. Bir tanım yapmak gerekirse pazar, insanları geleneksel ve mantıksal engellerinden kurtulmaya, onları diğer kültürlerle iletişime geçmeye ve mübadele edilen şeylerin sadece mallar değil aynı zamanda fikirler, değerler, teknikler ve kurumlar olduğu bir ilişkiler sistemine girmeye "zorlayan", sınırları olmayan bir sistemdir. Başka bir deyişle hızlandırıcı mantık kültürel melezleştirme ve evrenselleştirme de güçlü bir faktördür. Onun sayesinde tek tek ülkelerin manevi ürünleri ortak bir miras olmaya başlamıştır. O aynı zamanda değişim ve laikleşme için güçlü bir dürtüdür, çünkü "yaşamın bütün sabit ve paslanmış biçimlerinin, zaman tarafından savunmasız hale getirilen fikir ve inançlar mayetiyle, çözülmesi ve her şeyin kutsallığının bozulmasından önce o, sürekli bir devrim gibi işlemekteydi. Böylece hızlandırıcı mantık tedricen hareket alanını genişletirken, toplum da her türlü deneyin gerçekleştirildiği ve normal bir iş olmaya başladığı kocaman bir laboratuvar olmaya başlama eğilimindedir.<sup>107</sup> Tüm bunlar alt sistemlerin otonomisi sayesinde gerçekleşebilmişlerdir. Kutsal

<sup>104</sup> Ahmet ÇİĞDEM, Bir İmkan Olarak Modernite, 70

<sup>105</sup> Ahmet ÇİĞDEM, **Bir İmkan Olarak Modernite**, 70-71

<sup>106</sup> Luciano PELLICANI, "Modernite ve Totoliteryanizm" (çev) Özgür Emir, **Doğu-Batı**, Sayı. 8, s.159-160

alanın küçülmesi ve normatif gücünün zayıflaması sosyal pratiklerin hiyerarşik kurumlardan bağımsızlaşmaya başladığı ve kendilerini dışsal kodlar değil fakat kendine özgü ihtiyaçlar temelinde düzenleme eğiliminde oldukları anlamına gelir. Neticede ekonomi, bilim, felsefe, sanat, vb., nispeten özerk alt sistemler olarak yapılandırılmıştır. Modernliğin özünün "sanat sanat içindir.", "bilim bilim içindir.", "ekonomi ekonomi içindir." vs. formülüyle özetlenebilmesinin nedeni budur.

Bu gelişmenin anlamı modernleşme sürecinin haklar dağıtan bir toplum formasyonuna tekabül etmesidir. Ortaçağın başlarında başlayan ve binlerce değer ve çıkar çatışması yoluyla, Karl Mannheim'in "kökten bir demokratikleştirme dediği, sivil hakların evrenselleştirilmesine yol açan bir olgu. Açık bir şekilde küresel pazar, bilim ve bilimsel olarak yönlendirilen teknoloji tarafından beslenen üretim güçlerinin muazzam gelişmesi olmadan böyle bir evrenselleştirme asla mümkün olamaz. Her şeyin söylenebildiği ve yapıldığı zaman "modern kültür" bir "haklar ve özgürlükler kültürü" anlamına gelecektir. Bununla beraber önemli bir nitelik gereklidir: ekonomik, bilimsel ve teknolojik gelişme için ön şart yönetilenlerin haklarının kurumsallaştırılmasıdır -en başta politik ve ekonomik gücün ayrılmasına, dolayısıyla sivil toplumun özerkliğine izin veren mülkiyet hakkı.<sup>108</sup>

Akültüralist yaklaşım, hem modernliği hem de modernleşmeyi batılı ve batılı olmayan toplumların paylaşmak durumunda oldukları tarihsel bir evrim olarak görür. Ancak altı çizilmesi gereken bir husus, "Batı-dışı toplumların sadece "modernleştikleri", ama "modern" olamadıkları yani ancak modernliğin kurumsal altyapısıyla " modernleşmeye eklenilebildikleridir."<sup>109</sup> Ancak böyle bir durum evrenselci bir proje açısından aşikar bir çıkmaz sokaktır. Evrensellik

<sup>107</sup> Luciano PELLICANI, "Modernite ve Totoloiteryanizm", 162

<sup>108</sup> A.g.m., 163

<sup>109</sup> Ahmet ÇİĞDEM, " Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3**, 68



siyasal uygulanabilirlikten mahrum zeminler üzerinde kısıtlanacaktı, çünkü evrenselliği veren şey modernliğin içten gelen ve refleksiyoona dayanan teorik inşasıydı. Bizzat söz konusu evrenselliğin dünyasında temel ayrımlar yapılarak bu tip kısıtlamalar ve telafi edilemez ayrımlar teorik olarak savunulmuştu. Sözelimi şimdiki kavramaya çalışırken bir karşılaştırma aleti olarak geliştirilen geleneksel toplum, modern ve evrensel olanın söyleminde inşa edilen sosyolojik bir kurgudur büyük ölçüde.

Akültüralist yaklaşım ile kültüralist yaklaşımı ayıran sınır çizgisinin üzerine konumlanan uygarlık kavramı, iki yaklaşımı anlamlandıran bir gösterge gücüne sahiptir. Elias'ın iyi bilinen uygarlaşma süreci çalışması "medeniyet" ve "kültür" kavramlarını iki dünya-anlayışıyla sıkı biçimde ilişkili olarak göstermektedir: Fransız ve Alman dünya-anlayışları.<sup>110</sup> Almanya'yı geç modernlikler kategorisinde değerlendirebiliriz ki geç modernlikler kendilerini kültür bağlamında ele alırken özgün modernlikler, örneğin Fransa ve İngiltere, kendilerini medeniyet olarak yorumlamışlardır ve bu nedenle kendi modellerinin tüm dünya insanlarına uygulanabilirliğini tartışmışlardır.<sup>111</sup> Bu anlamsal bölünmeyi Edgar Morin, Avrupa'nın Yahudi-Hristiyan-Yunan-Latin Özünden söz ederken kültür, hümanizma, akılcılık, bilim ve özgürlükten söz ederken de uygarlık kavramını kullanarak sergilemektedir. Fransızcada sık sık aynı anlama gelen bu iki sözcük, Alman düşüncesinde birbirlerinden kesin olarak ayrılmışlardır; kültür, bir topluma özgü ve tekil olan, uygarlık ise bir toplumdan diğerine aktarılabilen, alınıp verilebileni anlatır. Bu anlamda kültür genlere özel olan, uygarlıksa genelleştirilebilir olan demektir; kültür kendi kaynaklarına dönerek ve tekil ilkelerine sadık kalarak, uygarlıksa kazanımlarını biriktirerek, yani ilerleyerek gelişir.<sup>112</sup> Morin, yine de bu iki kavramı çalışması boyunca bir arada kullanmaya karar verir çünkü; “..Yahudi-Hristiyan-Yunan-Latin dokusunun tekilliğine sahip olan Avrupa kültürü ile bambaşka kültürlerde kök salabilen

<sup>110</sup> Bkz. Norbert ELLIAS, **Uygarlık Süreci Cilt I**

<sup>111</sup> Bkz. İbrahim KAYA, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, 22-23

<sup>112</sup> Edgar MORİN, **Avrupa'yı Düşünmek**, Çev. Şirin Tekeli, 82

hümanizma, bilim, teknik tohumların Avrupa'nın dışına yayan Avrupa uygarlığı arasındaki ayrım korunmalıdır. Ancak, - karmaşıklık da burada başlıyor- hümanizma, akılcılık, bilim, başka yerlere taşınabilen ve evrenselleştirilebilen, başka yerlerde başka kültürlerle bütünleşerek o kültürleri etkileyebilen uygarlık olguları haline gelmeden önceki kökenlerine ve ilk gelişmelerine bakıldıklarında, Avrupa kültürüne özgü olgulardır. Demek ki kültür ve uygarlık, konjonktüre bağlı olarak üstüste çakışabilir, birbirinin yerine kullanılabilir, hatta aynı anlama gelebilirler.<sup>113</sup> Ancak, kavramların epistemolojik ve ontolojik olarak kullanım düzeyinde uygarlığın daha çok barbarlığın, kültürün ise doğanın karşıtı olarak kullanılması yanında, birincisinin, aktarılabilirliği, nesnelliği, evrenselliği, ikincisinin tekilliği, öznelliği, bireyselliği, yine kullanım düzeyinde, yani gösteren ve gösterilenin söylemsel ekonomisine göre değişmektedir. Bu kavramların arasında "ayrım" olarak tercüme ettiğimiz sözcük için Edward Said "distinction" sözcüğünü kullanır. İngilizce'de bir statü ayrımını da ifaden bu sözcük masum ve yansız bir ayrım karşısında olmadığını gösterir. Örneğin eğer, söz konusu olan yapısalcılığın yapısal karşıtlık diyeceği şey ise, böyle bir karşıtlığın saydam ve simetrik bir yapısal özü ifade etmesinden ziyade onu yapısökümün ("deconstruction") okuyacağı tarzda hegemonik bir kuruluş olarak görmeliyiz. Kısacası, karşımızdaki, saydam, simetrik ve kolayca okunabilir bir karşıtlıktan ziyade terimlerin ancak birbirlerine göre ve farklı biçimlerde değerlendirildiği, yani birinin hakim ötekinin tabi olarak konumlandığı karmaşık bir güç ekonomisidir.<sup>114</sup> Daha tam olarak söylersek bu, uygarlık olarak modernliği işaretleyerek, tekilliği içinde kültürü "ötekileştirme" işlemidir.

Sonuç olarak, bu yaklaşımın üç belirgin özelliği vardır: İyimserlik (insani özelliklerin sınırsız olarak biçim verilebilirliğine olan inanç), evrenselcilik (tüm uluslara yerlere ve zamanlara uygulanabilecek bir ideale olan inanç) ve etnosentrizm (on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında biçim verilen idealin, dünyanın

<sup>113</sup> A.g.k. , s. 82-83

<sup>114</sup> Mahmut MUTMAN, "Şarkiyatçılık\oryantalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3**, 191

öteki kesimlerinin taklit etmek zorunda oldukları, taklit etmeyi isteyecekleri insani yetkinliğin doruğunu temsil ettiğine olan inanç).<sup>115</sup> Akültüralist yaklaşım, en özünde, görecilikle, dolayısıyla yaşam tarzlarının çoğulluğuyla ilgili her tür izin silinmesi yönünde bir çabaydı. Belirginlik kazanan şey, mutlak bir "insan uygarlığı" kavramıydı, hiçbir karşıtlığı kaldırmayan ve herhangi bir ödün ya da kendini sınırlama tanımayan tutarlı ve üniter bir kavramdı. "Kendine geri plan olarak ister ulusal bir toplumu alsın, ister bir bütün olarak insan soyunu, açıkça (ancak birçok durumda öyle olduğu düşünülmezsizin) hiyerarşik bir idealdi; uygarlaştırma ediminin zamanla tüm insanları etkisi altına alacağına kesin gözüyle bakıyordu".<sup>116</sup> Evrenselci bir bakış açısının üniter idealini yansıtan yaklaşım tüm ulusal ya da sosyal ayrımların ötesinde İnsan'a -evrensel insana- uygulanıyordu.

Türk sosyolojisinin modernlik ve sosyal değişim konusuna bakışındaki eğilimlere baktığımızda ise birbiriyle uyuşmayan iki farklı yaklaşımın çoğunlukla bir arada bulunduğunu gözlemlemekteyiz: Modernlikle ilgili salt teorik tartışmalarda (izleyen bölümde bahsedeceğimiz *alternatif modernlik*, *batı dışı modernlik*, *yerel modernlik*, *çoklu modernlik* gibi tartışmalarda olduğu gibi) kültüralist, ama bu kültüralist teorik sunumun devamı olması beklenen sosyolojik çalışmalarda ise akültüralist bir yaklaşımın kendini gösterdiğini gözlemlemekteyiz. Başka bir ifadeyle kavramlar kurulurken kültüralist, kanıtlar oluşturur ve yorumlanırken akültüralist bir teamül güçlü bir şekilde kendini hissettirmektedir.

Türkiye'de modernleşmeyi sivil toplum kavramı ile araştıran önemli isimlerden biri olan İdris Küçükömer, sözünü ettiğimiz iki(li) tavrı kendi çözümlemelerinde sergilemektedir. Sivil toplum konusunu öncelikle bir tarihsel görececilikle kuramsal olarak ortaya koyan Küçükömer, bunu yaparken evrensellik ve genellik prensiplerini eleştirir ve toplumsal değişime izole edilmiş

---

<sup>115</sup> Zygmunt BAUMAN, **Yasakoyucular Ve Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, 116

bilimsel soyutlama ile bakılamayacağını göstermeye çalışır Küçükömer'e göre “toplumsal ilişkileri spesifikliği içinde açıklama, koşullarıyla birlikte olmalıdır; koşullardan izole etmek metafizik bir tutuma geçmektir...Toplumlar kendilerini devam ettirmek için yeniden üreteceklerdir. Bu o toplumu spesifik olarak belirleyen ana ilişkilerin yeniden üretidir”.<sup>117</sup> Sonucunda da toplumsal değişimi kendine haslığıyla düşünmek gerektiğine karar verir. Ancak, bu yaklaşımın hemen devamı olan “Türkiye Batılılaşamaz” ve “Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum” adlı makalelerinde, “Osmanlı’da neden kapitalist bir düzene geçilemediği” gibi hem teleolojik hemde akültüralist bir olgusal araştırma yolu izlemektedir. Bu çalışmalarında evrenselliği sözünü ettiği “spesifik” olana dönüştürerek *Asyagil Üretim Biçimi* modelinin ‘spesifik’ bir yorumunu geliştirmeye çalışır. Asyagil üretim biçimi, Küçükömer için hem meta birikimini engelleyen, hem de sivil toplum kurumlarının gelişimini engellemiş olan koşulları açıklamakta model olarak kullanılmaktadır. Bu noktadan hareketle giriştiği sivil toplum arayışı, kendi ifadesiyle “tekerrür eden tarihsizliğimize” bir çözüm olarak okunabilir. Tarihsizliğimiz’i, Batı siyasi kurumlarının ve bir yapısal ilke olan dualite’nin olmayışı olarak sunduğu açıklama genişler ve ‘kapitalist olmadan batılılaşamaz’dan geçerek, özgürlüğü mülkiyetle, sivil toplumu burjuvayla, sosyalleşmeyi sivil toplumla kurmak gerektiği gibi evrenselci, ilerlemeci ve ekonomik indirgemeci özellikleriyle akültüralist bir noktaya varır.

### 2.1.2 Alternatif Modernlikler

Akültüralist yaklaşımın barındırdığı epistemolojik yönelimin bugün, giderek, neden-sonuç ilişkilerinden ve metodolojik pozitivizmden uzaklaştığı, sosyal aktörlerin eylemlerini, subjektif değerlerini ele almaya başladığı ve modernliğin kültürel özgünlüklerle bağlantılarını ilişkilendiren yorumlara doğru değiştiği söylenebilir. “modernleşmenin evrenselci (universalistic) ve tekçi

---

<sup>116</sup> A.g.k. , 114

anlatılarından (meta-narrative) uzaklaşmak, yerel doku, kültürel kimlikler ile modernlik arasındaki spesifik anlatımların değerlendirilmesine yol açmaktadır. Artık, asimetrik modernlik biçimlerinin altının çizilmesi, moda değilse de, meşru hale gelmiştir. “Bu metodolojik değişim, batılı olmayan ülkelerdeki tarihsel dönüşümden bağımsız değildir. Otoriter modernleşmeden, "yukarıdan aşağıya" modernleşme tabir ettiğimiz, devlet-merkezci icraattan, daha sivil toplum merkezli, "aşağıdan yukarıya" değişime doğru bir atlama gerçekleşmektedir. Bu ikinci aşamada, kültür ve kimlik arasındaki telaffuz sorunu ya da modernliğin yerel yorumlanması gündemimize girmektedir. Batı-dışı ortamlarda, yukarıdan modernleşme ve aşağıdan modernlik radikal farklılıklar göstermekte, tam olarak bu nedenle de sık sık çatışma içine girmektedir.”<sup>118</sup>

Kelimenin Batı-dışı modernlikler şeklindeki kavranışıyla alternatif modernlikler; “1. Batı modelinin merkezden kaydırılması; 2. ilerlemeci zaman anlayışından eşzamanlı modernlik anlayışına geçilmesi; 3. eksik yerine ekstra modern olanın gözlemlenmesi ve 4.geleneksel yerine geleneksizleşme tezleri üzerinde temellenmektedir.”<sup>119</sup> Nilüfer Göle bu türden bir okuma ile, kavramı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktadır, yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine işaret etmektedir. Batı-dışı toplumları ikinci el bir modernlik anlatısıyla çözümlenmek yerine, batılı olmayan toplumları modernlik sorunsalının merkezine taşıyarak, yalnızca bu toplumlar üzerine "yerel" bilgi üretmekle kalmayıp, modernliğin kendisine yeni bir okuma, dahası sosyal bilimlere eleştiri ve açılım<sup>120</sup> getirmeyi önermektedir.

Alternatif modernlikler olarak değerlendirebileceğimiz, yerel modernlik, çoğulcu modernlik, ya da batı-dışı modernlik kavramı, değişen modernlik

---

<sup>117</sup> İdris KÜÇÜKÖMER, **Sivil Toplum Yazıları**, 21

<sup>118</sup> Nilüfer GÖLE, “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu-Batı**, Sayı. 2, 58

<sup>119</sup> Nilüfer GÖLE, “ Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, 60

deneyimi ve tanımları üzerine farklı coğrafya ve kültürlerin konumundan yeniden düşünme uğraşısının bir parçasıdır. Bu uğraş aynı zamanda sosyal bilimlerin üzerine temellendiği görme ve anlatım biçimlerini sorgulamaktadır. Modernliğin kültürler üstü tek tip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmişlerdir. Tekil ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı bir birlerine tekabül etmişlerdir. Bugün modernliğin kavramsallaştırmasına ilişkin eleştiriler sosyal bilimi temellendiren düşüncelerin, varsayımların, teorilerin de sorgulanmasına yol açmaktadır. Sosyal bilim analizleri modernlik olgusunu homojenleştiren, tek merkezli bir güç olarak görmekle yetinmeyerek, merkezkaç güçleri, farklılıkları anlamaya yönelmektedirler. Bilim anlayışı da bu değişime eşlik etmekte ve evrenselci ve yer dışı nesnel bilim anlayışını geride bırakarak kültür ve bağlam üzerinden konuşmaya öncelik vermektedir. Bu yaklaşımlar her ne kadar birbirinden farklı da olsa ortak saptama modernliğin küreselleşmekte ve yerelleşmekte olduğudur. Yani Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta, yeni kültürel havzalarda yeşermekte, değişik dillerde yeniden anlamlandırılmaktadır. Batı-dışı modernlik kavramı çok yönlü bu güzergahı izleme, görme, dillendirme iddiası taşımaktadır, Hatta diyebiliriz ki bu güzergahın farkına vardırarak yeni görme ve anlatım biçimleri, dil grameri gerekecektir.<sup>121</sup> Bu nedenle, sosyal-tarihsel iddia toplum-bilimsel olandan bağımsız olmadığı için bu, toplumu yeniden kurgulamaktan ziyade toplumu yeniden anlamaya yönelik olan bir kavramsallaştırma girişimidir

Ancak söz konusu kavramsal arayışların, kurgulama ereğinin ötesine geçen bir anlama edimine yönelmeleri, yeni bir gramer sunma, hatta mevcut grameri yapıbozuma uğratma vaadi yerine, oryantalist ayırlamanın genel etkisini taşıma riskini her zaman barındırırlar. Zira her biri farklı kuramsal açılımlar getirmekle birlikte, çoğul modernlikler yaklaşımı; tekçi ve kültür-dışı

---

<sup>120</sup> A.g.m. , 59

modernlik anlatımlarının aşılmasını sağlarken, yerel modernlik; mekan, zaman ve kültür bağımlı, modernliğin daha bir içerden yerli okumasını yaparken, batı-dışı modernlik kavramı; modernliğin çoğul yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilirken, oryantalist ayırmaya içkin olan bölünmüş bir insanlık ve farklılığın sadece nicel bir değişiklikten ziyade nitel bir değişikliği yansıttığının düşünüldüğü bir insanlık anlayışını paylaşırlar. Dolayısıyla bu eğilimdeki “yerel”liğe atfen kullanılan fark fikri masum değildir. Talal Asad’ın ileri sürdüğü gibi, “modernlik ve mobilite (akışkanlık) arasında pozitif bir ilişki olması sebebiyle, insanlardan "yerel" olarak bahsetmek, onların kökünden kurtulmuş, akışkan, kozmopolit ve evrensel (yani tüm dünyaya ait ve tüm dünyaya sahip) olanlardan farklı olmak üzere, bir yere bağlı, köklü, sınırlı olduklarını ifade etmek demektir.”<sup>122</sup>

Diğer yandan Giddens’in modernliği yorumlayışında öne çıkan, modernliğin süreksizliği ve yerinden çıkarma süreçleri temel alındığında, yerelliğin ve geleneksel bağlılıkların, esasen batı-dışı toplumlarda daha hızlı ve kararlı şekilde değiştiği söylenebilir. M. Hodgson, bu durumu aşırı denebilecek bir yorumla biraz daha ileriye taşıyarak, modernleşme yoluna giren toplumların ironik bir şekilde daha modern olduklarını ileri sürer. Zira M. Hodgson’un göstermeye çalıştığı gibi, “ileri tekniğe ulaşmış ülkelerin en büyük avantajlarının” geleneklerinden kopmak bir yana “bireysel rasyonelliği kanalize etmeye yardımcı olmuş geleneklerin etkinlik ve sürekliliği”<sup>123</sup> olduğu bir durumda geleneğin sürekliliğinin, modernliğin süreksizliğiyle uygunsuz kaçan bir fenomen olduğu söylenebilir.

Bu durumda, Türkiye gibi sosyal modernleşmenin yerinden çıkarma motivasyonunun oldukça güçlü olduğu bir toplumda, kültürün sadece yerinden

---

<sup>121</sup> A.g.m. , 57-58

<sup>122</sup> Nilüfer GÖLE, “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen” , 59

<sup>123</sup> Mustafa ARMAĞAN, “Hayali Doğu’dan Hayali Batı’ya” **Doğu-Batı**, Sayı. 2 , 82-83

çıkarılan değil, kendi bağlamını da kuran dinamizmini alternatif olarak değil, özgün bir fenomen olarak okumak gerekmektedir. Dolayısıyla kültüralist bir yaklaşım için modernlik, sosyal formasyonun dışında, tehditkar ve kültüre rağmen oluşan bir fenomen değil, anlamların, sembollerin ve kişiliğin, kurucu kumanda edici mercilerinin projelendirmelerinden türetilmeyecek bir insanlık durumudur.

### 2.1.3 Kültüralist Yaklaşım

Modernleşme sürecinin taşıdığı merkezi çelişki, içerdiği kurumsal (ya da sosyal) modernleşme ve kültürel modernleşme olguları arasında sürekli yaşanan gerilim ile ilişkilidir. Modernleşme, hem ulus-devlet, kapitalizm ve sanayileşme temelinde kurumsal bir yapıyı ve bu yapı temelinde toplum yönetimini içermektedir, hem de sosyal benlik düzeyinde seküler ve rasyonel akıl temelinde hareket eden özgür bir bireysel benlik oluşumunu yaşama geçirmektedir. Akültüralist modernlik kuramı bu iki oluşumun eşzamanlı ve modernleşme süreci içinde birlikte ortaya çıkacağını varsayarken, kurumsal düzeyin kültürel düzeyi de yaratacağını önerir. Halbuki modern zamanlar bize göstermiştir ki, kurumsal düzey ve kültürel düzey sürekli bir gerilim ve çelişki içinde olmuş ve kültürel modernleşme ve modern benlik oluşturma süreçleri içinde oluşan kimlik, tanınma, özgürlük, eşitlik talepleri kurumsal modernleşmeye direnç göstermişlerdir.<sup>124</sup> Kültüralist modernlik kuramının önemi, modernleşme sürecine bu çelişki ve gerilim içinde bakmasıdır ve bu gerilimi pozitivist özne-nesne ayırımına indirgemek yerine "anlamaya" çalışmasıdır.

Mardin, sosyoloji alanının yapısal niteliğini değerlendirirken şu saptamada bulunur. "Daha keskin bir ifadeyle, sosyal yaşamın iki ana yönünden birini

<sup>124</sup> Fuat KEYMAN, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", 41



sistematik biçimde ihmal edilmesi üzerinde duracağım. Eğer bu yönler 'yüz yüze etkileşim içindeki insanlar' ile 'bu etkinliklerin içinde gömülü olduğu daha geniş çapta ki sosyal ilişkiler'den oluşuyorsa, ele aldığım grup ikincisini 'gerçek anlamda' tek önemli konu olarak görüyor. Yaklaşımları, sosyal analizin 'makro' boyutuna yönelik seçici bir ilgi olarak nitelendirilebilir; böyle bir bakış ayrıca tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiği kısıtlamaları başlangıç döneminin bir özelliği sayar. Bu bilim adamları, tahakkümün zorunlu bir boyutu, yani tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da 'söylemini' anlatmazlar. Böylece daha genel bir anlamda bütün mikro sosyoloji alanı güdük bırakılır. Dolayısıyla üzerinde durduğum düşünürler kimlik süreçlerini, dinin kurumsal olmayan temelini ve sosyal süreçlere renk katan kişisel tarihleri bağımsız, içerikten yoksun, boş ve yüzeysel olaylar sayıp göz ardı ederler. Bu özelliklerin birçoğunu bireysel işler olarak sınıflandırır ve 'iş'in başlı başına bir sosyal analiz kategorisi olduğuna dair modern görüşleri atarlar."<sup>125</sup>

Ş. Mardin kültürel yaklaşımın sosyolojik düşünüşteki önemini iki öbekte toplamaktadır; “..Kültürü anlamaya çalışan iki akım, 19. yüzyıldan kalma, kaba ve yanıltıcı pozitivism ve behaviorism'i bir dereceye kadar yeni bir yöne çevirebilmiştir. Bunlardan biri psikolojide "emik" yaklaşımla "etik" yaklaşım arasında bir ayrılık gören ekol, diğeri sosyolojide "etnososyoloji" olarak bilinen yeni daldır. Birinci akımda insan davranışının "her toplumda geçerli" sayılan yönlerini incelemeye insan davranışının etik yönü denmiştir. Belli bir kültürün gereklerine göre şekillenen özel sosyal davranış unsurlarına da emik yön deniyor. Buna benzer bir yaklaşım da etnososyoloji veya etnobilim adı verilen çalışmalarda görülebilir. Etnobilimin ana tezi şu: Bir kültürün incelenmesi, bu kültürün yerlilerinin sınıflandırma ve kavramlaştırma sistemlerinin keşfedilmesiyle ilintilidir ve kültüre apriori (öncel) kavramlaştırma modelleri yakıştırılmamalıdır.<sup>126</sup>Bu bakımdan özellikle kültür antropolojisinin katkılarından

<sup>125</sup> Şerif MARDİN , “Modern Türk Sosyal bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, (der) S. Bozdoğan ve R. Kasaba ,**Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal kimlik**, 56

<sup>126</sup> Şerif MARDİN , **İdeoloji**, 96

insanların dış dünyadan gelen etkileri ancak simgesel dağarcıklarının verdiği değerlere "vurduktan" sonra, onları değerlendirdikten sonra harekete geçtiklerini anlıyoruz. Bundan dolayı da sosyal davranışı anlayabilmek için, simgelemenin kültür çerçevesi içinde nasıl çalıştığını araştırmak kültüralist yaklaşım için temel yönelimdir.

Diğer yandan özellikle yöntemsel düzeyde, makro çözümlerler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettikleri için, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşın, Ş. Mardin bize makro ve mikro çözümlerlerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümler sürecini zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır. Mardin hem ciddi ve kapsamlı bir modernlik tartışması yapmaktadır, hem de Türk modernleşmesini modernlik sorunsalı içinden çözümlerken mikro düzeyin dolayısıyla günlük yaşamsal düzeyin önemini vurgulamaktadır. Mardin'in bu niteliği, kendisinin Türkiye'de toplum bilim alanında yapılan çözümlerlerdeki makro-düzeyin egemenliğini eleştirmesinde de açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.<sup>127</sup>

Fakat daha da önemlisi, Şerif Mardin'in akademik ve kamusal söylem içinde son yirmi yılda ortaya çıkan modernlik tartışmasını çok daha önce başlatmış olması ve "Türk Modernleşmesi"ni kültüralist kuram içinde çözümlemesidir. Mardin, 1970'li yıllarda kültüralist modernlik kuramını geliştirmeye başlamış ve kurduğu önemli ve özgün sosyal değişim çözümlerleriyle de bugünün doğasını anlamamız ve eleştirel çözümlerimiz için çok önemli bir kaynak olmuştur. Bu anlamda Mardin'i okumak, "kültüralist modernlik kuramı" temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak, çok yönlü, çok-katmanlı bir modernlik tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlerlerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıklar, çelişkileri ve olumlulukları/olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümler okumaktır.

Mardin'i okumak, aynı zamanda, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivist alternatif bir yorumbilgisel sesi dinlemek ve sosyal değişimi kendi bağlamında "anlama" girişiminde bulunmaktır. Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kamusal tanışma içinde son yıllarda yeni yeni gündeme getirilen kültüralist modernlik kuramı ve yorum bilimsel yaklaşımı, 1970'lerde geliştirmeye başlamış özgün bir düşünür ve sosyal değişim üzerine yaptığı önemli ve özgün çözümlerle, "paradigma kurucu" bir bilim insanıdır.<sup>128</sup>

Ancak Ş. Mardin'in tutumu aracılığıyla göstermeye çalıştığımız kültüralist yaklaşımın, özcü, etnosentrik ve işlevselci yaklaşımlardaki kültüralist eğilimden ayrılması gerekmektedir. Zira antropologların belirttikleri gibi, kültürlerin ancak kendilerini başka bir şeylerle karşılaştırarak tanımlamaları kaydıyla oluşur<sup>129</sup> olması nedeniyle, kültürün her zaman, biz'e ait olanın kavranmasında bir karşılaştırma aleti olarak geliştirilen bir sosyolojik kurgu olması riski mevcuttur.

Bahsettiğimiz bu risk, modernliğe geç eklenilebilmiş Almanya ve özellikle Türkiye gibi ülkelerde, buldukları tarihsel, sosyal koşulları yansıtıcı etkiler göstermektedir. Bu bakımdan olsa gerek, "Almanca kültür kavramı sınır çekici ve dışlayıcıdır; ulusal farklılıkları, grupların özelliklerini belirgin bir şekilde vurgular; bu içeriği nedeniyle, etnoloji ve antropoloji gibi araştırma alanlarında, Almanca konuşulan ülkeler dışında bile ilk ortaya çıkış koşullarından çok daha fazla önem kazanmıştır. Ortaya çıkış koşulları ise, siyasi birliğini ve bütünlüğünü diğer Batılı halklara göre çok geç kurabilmiş ve yüzyıllardan beri sık sık toprakları dağılan ya da dağılma tehlikesi altında bulunan ülkelerle çevrelenmiş bir halkın içinde bulunduğu koşullardır. Uygarlık kavramının sahip olduğu, sömürgeci grup ve ulusların sürekli genişleme eğilimlerini ifade etmek gibi bir işlevin tersine, kültür kavramı, sürekli olarak şu soruyu sormak zorunda

<sup>127</sup> Fuat KEYMAN, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", 61

<sup>128</sup> Fuat KEYMAN, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ...", 40

kalan bir ulusun özbilincini yansıtır: Hem siyasi hem de düşünsel anlamda, dört bir yanda sürekli sınırlarını arayan ve daima onu koruma zorunluluğu hisseden "bizim özelliğimiz nedir?"<sup>130</sup>

Almanya ve Türkiye deneyimini “kültür” konusunda türdeş bir yönelime sokan koşullarda da bir benzerlik vardır. Alman "kültür" kavramının, "uygarlık" adına Almanya'ya karşı bir savaş sürdürülmesi ve yapılan barışla ortaya çıkan yeni durumda Almanların özbilinçlerini yeniden oluşturmak zorunda kalmaları nedeniyle, 1919 yılında ve daha önceki yıllarda da "uygarlık" kavramına yeniden karşı olunmaya başlaması,<sup>131</sup>Türk düşüncesindeki “kültüralist” eğilimlerin makro koşullarını anlamaya da ışık tutmaktadır.

Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet arasında yaptığı Alman tarzı ayrımın izini süren Uriel Heyd, Gökalp'te de benzer bir “yaralı bilinç” tavrı görür: Heyd'e göre, “Gökalp'in tanımlarının pek çoğunda olduğu gibi, burada da onun duygusal ve taraflı yaklaşımı tamamen ortaya çıkıyor. O, genellikle kültüre özgünlük, sadelik, kendiliğindenlik, güzellik vb. övgüye değer ve cezp edici nitelikler atfediyor. Medeniyete ise, bunun zıddı yükleniyor. Bu bilimsel olmayan tavır, Gökalp'in iç dünyasında akıl ve gönül, sevdiği ve aşık olduğu ve zihninin kabul ettiği ve kabul etmeye zorlandığı şeyler arasında bir mücadelenin olduğunu yansıtmaktadır.”<sup>132</sup>

Gökalp, her milletin sadece kendine has olmayan ve fakat farklı milletler için ortak olan maddi ve manevi değerlere sahip olduğunun farkındadır. Bu tür değerler, Gökalp'in tanımına göre tamamen milli olan kültürün (hars) dışındadır ve beynelmilel bir karakter atfedilen medeniyete dahildir. Gökalp'in teorilerinde önemli bir rol oynayan bu iki kavram arasındaki fark temelde biçimseldir. Gökalp

<sup>129</sup> Peter WAGNER, *Modernliğin Sosyolojisi*, s. 68

<sup>130</sup> Norbert ELLIAS, *Uygarlık Süreci Cilt I*, s. 76

<sup>131</sup> A.g.k. . 78-79,

<sup>132</sup> Uriel HEYD, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Çev. Adem Yalçın, 72

bütün hisleri, yargıları ve idealleri kültürün parçası olarak telakki ediyorken, akli ve bilimsel bilgiyi, metotları ve teknolojiyi medeniyete ait olarak mütalaa etmektedir. Bu tanım onu, kültüre duygusal ve sübjektif bir karakter kazandırmaya götürür. Diğer taraftan, medeniyetin değerleri temelde entelektüel, objektif, tatbiki ve çoğu zaman da maddi karakter arz eder. Kültürel değerler toplumun bilinçaltında gelişirken, medeniyetin değerleri bilinçlice oluşur ve gelişir.<sup>133</sup>Oysa sosyolojisini borçlu olduğu düşünülen Durkheim, bu konuda oldukça farklı bir yol tutar. O, kültürler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmaya mütemayil modern medeniyetin tesviye edici eğilimine sık sık vurgu yapar. Bu, Gökalp'in hocasından temel bir meselede ayrılığa düştüğü birkaç örnekten biridir. Gökalp'in kültür ve medeniyeti tamamen ayırması Durkheim'de yoktur. Fransız sosyolog -ve ayrıca G. Le Bon da bu iki kavramı medeniyet olarak adlandırıyor-kendi ifadesiyle, "en yüksek beşeri değerler bütünü" veya "düşünceler, duygular, inançlar ve davranış ilkeleri bütünü". Bu, Gökalp'in kültür düşüncesini tamamen kaplayan bir tanımdır. Gökalp'a göre kültürü oluşturan toplum, Durkheim'in yazılarında "medeniyetin kaynağı ve koruyucusu" olarak tanımlanıyor. Durkheim'e göre, medeniyetin özelliklerinden biri, Gökalp'a göre kültürün en önemli ifadesi olan dildir.<sup>134</sup>

Heyd'in tartışma götürür yorumuna göre Gökalp, bu kültür ve medeniyet teorisini dolaylı olarak Alman sosyolojisinden, muhtemelen meşhur eseri *Gemeinschaft und Gesellschaft*'i ilk olarak 1887'de yayınlayan Ferdinand Tönnies'den almıştır. "Gökalp'in eserlerinde kendilerinden alıntılar yaptığı birçok sosyologun arasında Tönnies'in ismine rastlanmıyor. Ancak, Tönnies'in fikirlerinin, eserlerini Gökalp'in de incelediği bir zamanlar Durkheim'in çevresinden olan Gaston Richard gibi Fransız sosyologları etkilediği bilinmektedir."<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> A.g.k. , 72

<sup>134</sup> A.g.k. , 75

<sup>135</sup> A.g.k., 76

Tönnies, kültürü mensuplarının "doğal iradesine"(Wesenwille) dayanan ve onların duygusal karakteristiğini yansıtan organik toplumun (Gemeinschaft) veya topluluğun ifadesi olarak görüyorken, tabii olduğu aklın ürünü olan "özgür veya ihtiyari iradenin" (Kürwille, özgün olarak Willkür) "yapay" toplumu (Gesellschaft) ve onun ifadesi olan medeniyeti yarattığını düşünüyor. Bu iki sosyolojik biçimi tanımlamada Tönnies, Gökalp'in kültür ve medeniyet arasında tam bir ayırım yapmasının pekala ilham kaynağı olabilir. Ayrıca Tönnies de, bünyesinde hayal güçlerini, bilinci ve dini inançları barındıran sıradan halkı kültürün taşıyıcısı olarak tanımlarken, aydın ve zengin sınıfların, ana unsurları bilinç ve entelektüalizm olan medeniyeti meydana getirdikleri fikrindedir. Bu tavır, bir dereceye kadar Gökalp'i etkilemiş görünüyor.<sup>136</sup>

Ancak diğer yandan bu yansıma ya da benzerliği oluşturan şey, Ş. Mardin'in gösterdiği üzere Batı siyasal düşüncesinin büyük eserlerinin transferi ve okunması şeklinde değil, fakat Batı'da fizyokratlar olarak bilinen bir kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan "kameralizm" yoluyla. Kameralizm, Batı'da "aydın despotizmi" adı verilen siyasal görüşün siyasal teorisini oluşturan<sup>137</sup> akımdır. Bu akım için zamanının toplum mühendisleri denebilir ve

<sup>136</sup> Uriel HEYD, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 77 Ancak Heyd, Gökalp'in medeniyet kavramına tesir eden asıl kaynağı göstermek isterken, Gökalp sosyolojisinin dayanakları ile Gökalp'in medeniyet kavramına karşı sahip olduğu felsefi refleksiyonun dayanaklarını karıştırdığı için biraz hatalıdır. Zira Gökalp, sosyolojisini borçlu olduğu Durkheim'dan kendi medeniyet açıklamasında yararlanamazdı. Çünkü Gökalp'in medeniyet dediği, aslında Durkheim'ın kendi kültürüydü ve böyle olması Durkheim'ın değil Gökalp'in sorunuydu. Diğer yandan Gökalp'ta kültür ve medeniyeti ayırmanın epistemolojik ve dilsel benzerinin Fransız değil Alman kaynaklı olduğu şüphesiz doğrudur. Ancak Heyd, kültür ve medeniyeti ayırmanın, ne Tönnies'in ne de Gökalp'in zihninin ürünü olmadığını görmezden gelmektedir. Bu ayırım daha önce belirtmeye çalıştığımız gibi, Osmanlı ve Almanya'yla sınırlı olmayan, uluslaşma yoluna geç katılmış tüm toplumlarda kendini gösteren ortak bir tavidir. Almanca'daki medeniyet kelimesinin dışlayıcı ve sınır çekici bir anlama sahip oluşu gibi, Osmanlı'da *civilisation* kelimesininin karşılığı olarak medeniyet kelimesinin yerleşmesi (1850'ler) sırasında da kelimeye Almanca'dakine benzer bir anlam yüklenmiştir. Daha da önemlisi, sanırım bir Alman etkisi hiç olmasaydı bile bu ayırım pekala yerleşecekti. Nitekim medeniyet için "tek diş kalmış canavar" benzetmesini yapan M. Akif Ersoy'un böyle düşünmesi için ne Almanca'yı ne de Tönnies'i bilmesi gerekmeyecekti.

<sup>137</sup> Şerif MARDİN, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Der Mümtaz'er Türköne*, Tuncay Önder, *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*, 83

bunlar için başka birçok şey gibi kültür de başta uluslaşma projesinin lojistik materyali olarak düşünölmekteydi. Kuşkusuz Gökalp için de önemli olan bu ikincisidir.

Dolayısıyla, kültüralist yaklaşımındaki bu klasik anlayışın, metodolojiyi aşan ve çağdaş kültüralist yorumda önemli bir gönderim noktası teşkil eden kimlik oluşum süreçleri, gündelik yaşam deneyimi, sembol, anlam ve benlik vs. düzeyini ele alan mikro sosyolojik ilgilerle bir ilişkisi söz konusu değildir.

Mardin'in kültüralist yaklaşımındaki çözümleme tarzı, her şeyden önce bize yöntemsel boyutun önemini göstermektedir. Yöntemsel düzeyde, makro çözümlerler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettikleri için, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşın, Mardin bize makro ve mikro çözümlerlerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümleme sürecini zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır. Mardin'in tercih ettiği kültüralist çözümlerlerden çıkartılacak dersi şöyle açıklar: "Benim araştırmalarımından çıkartılması gereken metodolojik ders, devlet geleneğini tevarüs edenlerce kullanılan sadece Batı'ya özgü mekanik-pozitivist ya da işlevselci toplum görüşlerinin yaşam-dünyasını ve 'günlük' olanı hesaba katarak zenginleştiriceğidir. Günümüzde Türkiye araştırmaları açısından, Durkheim ya da Marx'a oranla, dialojik unsurları betimlemesi ve ritüel hiyerarşi altüstlüklerini açıklama bakımından Mihail Bakhtin'in daha uygun olduğu söylenebilir."<sup>138</sup>

Kültüralist modernlik kuramının önemi, modernleşme sürecine bu diyalojik unsurlar içinden bakmasıdır ve bunu yaparken mikroyu, makroyu ele veren bir kurucu/yapılandırıcı eleman olarak değil, makro ve mikro arasındaki diyalojik ilişkiyi "anlamaya" çalışmasıdır. Bu noktada, kültürel modernlik

---

<sup>138</sup> Şerif MARDİN, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler" s. 68-69

kuramın tamamlayıcı bir diğer özelliğine, diğer bir deyişle sosyal süreçlere, değişime ve sorunlara dair yorumbilgisel yaklaşıma bakmak gerekiyor.

#### 2.1.4 Yorumbilgisel Yaklaşım

Gadamer'e göre Yorumbilgisi etkinliği, daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma\çevirme etkinliği olmuştur.<sup>139</sup> Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak hermeneutik'in esas anlamı için de geçerlidir. Zaten "ifade" kavramının kendisi, dışa vurma, açıklama ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı, bir kavramdır. Yorumbilgisinin bu anlamı günümüzün epistemolojik bilinci içerisinde tabii ki artık yaşamamaktadır. Bugün yorumbilgisinden söz ettiğimiz her durumda, bu terimi Yeniçağın bilim geleneğiyle bağlantılı olarak kullanıyoruz. Gerçekten de Yorumbilgisinin günümüzdeki gelişimi, modern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkışı ve gelişimiyle koşutluk gösterir. Bu bakımdan Gadamer yorumbilgisini, tüm yöntembilim alanını yönetebilecek düzeltici ve meta-eleştirel bir yönelim olarak önerir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, Dilthey'in tersine yorumbilgisine evrensel bir statü talep eder. O, anlamayı herhangi bir disiplinle ilişki içinde değil, dünyada varoluşumuzun özünü kavramaya yönelik olarak kullanır. *Hakikat ve Yöntem*, yorumbilgisini yeni ve daha iyi bir yöntem olarak değil, yöntembilimi ve onun hakikatle ilişkisini sorgulamak için önerir.<sup>140</sup> Böyle anlaşıldığında yorumbilgisi, sosyal bilimlere özgü bir metodoloji anlayışını aşar ve, “..dünyadaki temel varlık biçimimizin anlama ve yorumlama olduğu, varsayımlardan bağımsız bilgi bulunmadığı öncülünden hareket eder.

<sup>139</sup> H.G. GADAMER, “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Der. Ve Çev.

Doğan Özlem, 11

<sup>140</sup> Besim DELLALOĞLU, **Toplumsalın Yeniden Yapılanması**, 67



Yorumbilgisel felsefe, bilen özne ile incelenen nesneyi birbirinden ayıran kartezyen felsefeyi sorgulamaya ve aşmaya çalışır.<sup>141</sup>

Ancak yine de yorumbilgisinin, anlayıcı sosyoloji ve tarih disiplininde daha fazla önem kazanması tesadüf değildir. Zira, daha 19. yüzyılın sonunda, Windelbrand, şimdilerde yaygın şekilde kabul edilen tezi ileri sürdü: sosyal bilimler bir *Methodenstreit* ( yöntem kavgası) olarak adlandırdığı şeyin içine sıkışmıştı. İdiografik ve nomotetik olarak adlandırdığı epistemolojiler arasında bir sıkışmaydı bu, yani her sosyal durumun tekil olduğuna ve akademisyenlerin yapabileceği tek şeyin bu durumu duygudaş ya da yorumbilgisel olarak yeniden kurmak olduğuna inananlarla, her sosyal durumun evrensel, kapsayıcı denem ve tüm zaman ve uzaya uygulanabilen yasalarla analiz edilebileceğine inananlar arasında sıkışmıştı. Bu beşeri ve doğa bilimlerini ayıran “iki kültür” diye bahsedilen ayrım çizgisi olarak, sosyal bilimlerin de tam ortasından geçmektedir.<sup>142</sup> Sosyal bilimciler kendilerini bu iki kutuptan birine yaklaşmak zorunda hissediyorlardı ve önceki bölümde göstermeye çalıştığımız akültüralist ve kültüralist modernlik kuramları arasındaki bölünme de böylesi bir yöntem kavgasının devamı olarak görülebilir.

Ancak bu *Methodenstreit* nedeniyledir ki özellikle klasik yorumbilgisel tez, büyük ölçüde pozitivist epistemolojiye bir cevap arayanların tek kullanımlık bir argümantasyonu olmakla sınırlı kaldı. Günümüzde ise yorumbilgisel yaklaşımın açılımları genişleyerek, çağdaş bilim anlayışının –bazen adı anılmasa da- normatif ve prensip şemasını oluşturan bir kılavuz işlevini sürdürmektedir. Şöyle ki, “...modern ve günümüzün sosyoloji alanını taradığımızda, yorumbilgisel yaklaşımın, Wilhelm Dilthey'le birlikte "toplum bilimlerde bir yöntem", Martin Hiedegger'le birlikte "varlığın fenemolojik yorumbilgisi ", Hans Georg Gadamer'le birlikte "felsefi yorumbilgisi" ve Clifford Gertz'le birlikte "uygulamalı yorumbilgisi" olarak kullanıldığını gözlüyoruz. Aynı zamanda,

---

<sup>141</sup> A.g.k., 62-68

Jaques Derrida'nın "yapıçözümü tekniği"nin ve Michel Foucault'un "söylem analizi"nin, "radikal yorumbilgisel yaklaşım" olarak değerlendirildiğini de görüyoruz. Jurgen Habermas da, yorumbilgisinin, modern bilgi üretimi içinde pozitivist ve eleştirel kuramların yanında, kendi özgüllüğü olan ve pratik akıl ve bilişsel rasyonellikle bağlantılı bir alan oluşturduğunu önerir.<sup>143</sup>

Keyman, aralarındaki farklılıklara rağmen, yorumbilgisel yaklaşım içindeki tüm bu eğilimleri, üç ortak nokta temelinde göstermektedir. Keyman'a göre (a) Modern bir eleştirel kuram olarak yorumbilgisel yaklaşım, "metin" dediğimiz şeyin sadece yazılı dokümanları içermediğini, aynı zamanda, kültürün ve kültürel biçimlerin var olduğu ve geliştiği temel alan olarak da ele alınması gerektiğini vurgular.(b) Bu metin anlayışı, bize metnin tarihsel ve söylemsel kurulmuş bir "anlam sistemi"ni simgelediğini dolayısıyla nesnelere yüklenilen "anlamların" kendilerinin de belli bir tarihsellik içinde oluştuğunu ve böylece metnin temel işlevinin de "anlam" dediğimiz şeyin nesnel değil aksine sosyal bir iletişim süreci içinde yaratıldığını gösterir ve (c) Bu bağlamda, modern bir eleştirel söylem tarzında hareket eden yorumbilgisel yaklaşım sosyal pratiklerin "bir anlam-sistemi olarak" tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğuna dikkatimizi çekerken, yöntemsel düzeyde de, yapılması gereken epistemolojik girişimin, "salt açıklama" (explanation) değil, "açıklamayı içeren anlama işlemi" (understanding) olduğunu vurgular. Yorumbilimsel yaklaşım, "sosyal olguları/pratikleri" tarihsellikleri içinde anlama/açıklama yöntemi olarak hareket eder.<sup>144</sup> Bununla beraber yorumbilgisini, nitel sosyal araştırma ile özdeşleştirmenin açıkça yanlış olmasına rağmen, yorumbilgisi bu alanlara, siyasi açıklamada dili ve anlamı ciddiye alan araştırma tarzlarına ilişkin ikincil bir kavrayış imkanı sağlayarak katkıda bulunmaktadır. Yorumbilgisi sadece kılavuz ilkeler önermez; anlama

<sup>142</sup> Immanuel WALLERSTEIN, **Yeni Bir Sosyal Bilim İçin**, çev. Ender Abadoğlu, 20

<sup>143</sup> Honneth'den aktaran, Fuat KEYMAN "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", s 43

<sup>144</sup> Fuat KEYMAN, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", 44

ilişkin bir açıklama getirmeye çalışan araştırmacıların yaptıklarını yeniden inşa etmeye de yardımcı olur.

Yorumbilimsel yaklaşımın klasik yorumbilgisindeki empati ve yansızlık prensiplerinden uzaklaşıp, bilginin toplum ve kültür bağımlı boyutunun altını çizen bir düzeye erişmesi, büyük ölçüde Gadamer'in yaklaşımını izleyen bir anlayışın güç kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Gadamer aslında anlamının çerçeve nosyonunu olağan yorumbilgisel gelenekle paylaşır; örneğin bir bağlanma sorunu olarak anlamaya yapılan vurgu, Gadamer'in Heidegger'den aldığı bir temadır; fakat onu, bir hayli kendisinin kılacak denli geliştirmiştir.

Geleneksel yorumbilgisel kuram, bir nesneyi bir metni, sosyal bir pratiği ya da herhangi bir şeyi kendinde olarak anlamayı amaçlayan bir özne varsayar. Bunun anlamı, öznenin nesneye mümkün olduğunca açık-zihinli ve önyargısız olması gerektiğidir. Oysa Gadamer için, anlamayı ilk planda mümkün kılan, peşin hükümler ya da önyargılardır. “Tarihsel tesir ya da metnin etkili oluşuna ilişkin farkındalığımıza bağlıdır. İncil’i ya da Komünist Manifesto’yu, tarihimizde oynadıkları role ilişkin bir bilgi olmaksızın anlamak mümkün değildir. Bir metni anlamamız, tarihsel bir gelenek içindeki konumunuzdan ortaya çıkar ve bu, gerçekte bizim tarihsel tesir ile ya da bizzat metnin etkili oluşuyla bağımızdır. Anlama, kendi anlamlar ufkumuzu unutma ve kendimizi yabancı metinlerin ve toplumların ufuklarının içine yerleştirme sorunu değildir; kendi ufkumuzu onların ufuklarıyla karıştırıp birleştirme ya da kaynaştırma demektir. Burada, asıl sorun, bir metnin yalnızca daha iyi anlaşılması değil, fakat onun hayatımızla fiili (actual) bağıdır. Anlama, anlaşılan şeyin varlığına (being) aittir. Geleneksel yorumbilgisel kavramlaştırmasında, “öznel” olan, bireysel, özel bir durumla ilgili ve keyfi olan bir yaklaşım demektir; düzenlenmiş, disipline edilmiş ve yöntemsel öznel bir yaklaşımının tersidir.”<sup>145</sup> Ancak, Gadamer, özne-nesne ayrımını aşmaya, ya da en

---

<sup>145</sup> William OUTWAİTE, “Hans George Gadamer”, **Çagdaş Temel Kuramlar**, Der. Q. Skinner, Çev. A. Demirhan, 36

azından nesnel bir bağlam; bir geleneğin bir parçası olan tesir edici bir tarih bağlamı için onu göreceli kılmaya çalışır.

Gadamer yorumbilgisinde önemli bir vurgu olan “tarihsel tesir”, yorumcunun şimdiki zamanda katılımına dayalı bir anlama kavramı olarak iş görür. Çünkü, “anlama bir dolayımamadır ve tarih içinde bir hareket olarak ele alınmalıdır. Bu tarih akışında, ne yorumcu ne de yapıt birbirinden ayrı ve bağımsız parçalar olamaz. Anlama görüngüsü içinde geçmişin rolü çok önemlidir. İnsanlar tarihsel olarak var oldukları için tarihsel geleneği kendi içinden yorumlamak kaçınılmazdır. Anlama, her zaman anlamanın zaten bilinen ufukları içinde başlar ve orada son bulur. Geleneği kendi içinden anlamak demek önyargılı olmak demektir. Gadamer önyargıyı bir ön-anlama olarak görmektedir. Önyargı yorumlamanın bir koşuludur. Bilinçli bir yorumun işlevi tüm önyargıları silmek değildir. Yanlış önyargıları doğrulardan ayırmaktır. Yorumlama bizim dilimizin ufuklarının bir başkasınıkiyle birleşme süreci olarak da tanımlanır.<sup>146</sup> Dolayısıyla yöntemsel bir unsur olarak tarihsel tesir, önyargı ve ön-anlama, yorumun kusuru değil, asal bileşenleridir. Şöyle ki, bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir. Gerçek bir yorumbilgisel tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, nesnelci bir ”yansızlık”la kazanılamaz. Kendimizi "parantez içine almamız" ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Yorumbilgisel tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki, bir metne, bize gerçekten değişik özgün bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini, bizim öndüşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.<sup>147</sup>

<sup>146</sup> Besim DELLALOĞLU, **Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas üzerine Bir Araştırma**, 66

<sup>147</sup> Gadamer'den aktaran, Besim DELLALOĞLU, a.g.k. , s. 80

Gadamer'e göre, ön yargının farkına varmak, kavrayışı aydınlatan ve engelleyen ön yargılar arasında ayırım yapmak ve yeni ön yargılar benimsemek, hep dahilinde, (haricinde değil) meydana gelen şeylerdir. Bunun iki önemli içerimi vardır. Birincisi, ön yargısız bir alana ayak basamayacağımızdır. Önyargılarımızı öne çıkarabilir ve onları inceleyebiliriz, ama bunlar kavrayış haricinde ve peşin hükümden bağımsız olarak yapılan nesnel manevralar değildir. Bu manevralar yorumbilgisi dairenin üzerinde ya da ötesinde değil içinde gerçekleştirilir. Keza, kavrayışı engelleyen önyargılarla aydınlatılanlar arasında eleştirel bir ayırım yapabilmek için, içine girilecek önyargısız bir söylem de yoktur. Yalnızca kavrayış bağlamında önyargılarımızın “sonuna kadar” gittiğimiz zaman böyle belirlemeler yaparız. Bu önyargıların farkına, ancak bunlar bizim anlama çabamız içinde harekete geçirildikleri zaman varırız. Kavrayış kısmen böyle meydana gelir.<sup>148</sup>

Gadamer önyargının anlamaya engel oluştuğunu iddiasını, Aydınlanma düşüncesinde, ironik bir biçimde tam da “ön yargı” teriminin etrafında gelişen zararlı bir yozlaşma olarak görür. Bu iddia, yöntem sayesinde tarih ve tarihi anlama süreci üzerinde denetim kurabileceğimiz şeklindeki yanlış görüşü yayar.<sup>149</sup> Gadamer bu yanılsamayı, ön yargıların tarihselliğini vurgulayarak yıkmaya çalışır. Tarih bilincimizin, bilincin tarihten etkilendiğinin bilinci olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, her anlama edimi tarih içinde, bir gelenek içinde ve Gadamer'in ufukların kaynaşması dediği şeyi amaçlayan yorumbilgisel durum içinde gerçekleşen bir edimdir. Anlamak, kaynaşma içinde her ikisi de değiştiği halde bu süreçte farklılıklarını muhafaza eden ufuklar arasındaki ilişkileri ve gerilimleri kavramayı içerir.

Gadamer'e göre, bütün tarihsel bilginin, genel deneysel düzenliklerinin somut sorunlara uygulanmasını bir ölçüde içerdiğini elbette teslim edebiliriz; ama

---

<sup>148</sup> Andrew DAVISON, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, Çev. Tuncay Birkan, 15-16

<sup>149</sup> A.g.k., 28-29

tarihsel bilginin gerçek amacı somut bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak değil, bir tarihsel olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamaktır. Tarih bilincinin kaygusu, insanların, halkların ya da devletlerin genelde nasıl geliştiğini bilmek değil; tam tersine, bu adamın, bu halkın ve bu devletin nasıl bu 'hale geldiğini, bu tekillerin nerelerden geçip nasıl tam buraya geldiklerini anlamaktır.<sup>150</sup> Zira, her tekil yaşam deneyimi bir nesnel tin alanı içinde bir ortaklaşalığı yansıtır. Her sözcük, her tümce, her jest veya her nezaket kuralı, her sanat eseri ve her tarihsel olay, ancak, bunlarda dışlaşan şeyin onu anlayana bir ortaklaşalıkla bağlı olmasından dolayı anlaşılır. Tek insan hep bir ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür ve eyler; o ancak bu sfer içinde anlar. Yorumbilgisel anlama kaçınılmaz olarak genel olan kategoriler içinde, kaçınılmaz olarak özel\tekil kalan bir anlamı kavrar.<sup>151</sup>

Böylelikle açıklamaya çalıştığımız yorumbilgisel yaklaşım, bize modernliğe eklemelenmeye çalışan toplumların değişim\dönüşüm aşamasındaki olasılıklarını anlamak için gereken donanımı sağlar, çünkü yorumbilgisel araştırmanın, olayların bizim için taşıdığı anlam ve önem açısından açıklanmasıyla başlayıp bitmemesi gerektiğini söyler. Araştırmaya kaçınılmaz olarak böyle bir anlamla başlarız, ama işi burada bitirmememiz gerekir, zira yorumbilgisinin buyruğu, hayatları hakkında güvenilir yargılar vermeye çalıştığımız kişiler üzerinde düşünmek ve onlarla iletişim kurmaktır. Nitekim Taylor, Gadamer'den yola çıkarak, yorumbilgisel araştırmanın asıl hedefini, kendi açıklama dilimizi siyasal hayatlarını açıklamaya çalıştığımız kişilerin öz kavrayışlarıyla karşılaştırma ihtiyacı olarak betimler.<sup>152</sup> Bunu yapmak da başka insanların hayatlarını kuran anlamları düşünüm ve iletişim yoluyla kavramaya çalışmayı gerektirir. Bu anlamları kendi dilimize taşımamız gerekir. Çünkü temel tarihsel beklentiler ile metodolojik taahhütlerimiz arasında sıkı bir bağ vardır.

<sup>150</sup> Gadamerden Aktaran, Besim DELLALOĞLU, **Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas üzerine Bir Araştırma**, 68

<sup>151</sup> Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Der. Ve Çev. Doğan Özlem, 147

Yorumbilgisel araştırmanın bir görevi de, siyasi hayatın belli özelliklerini –yani siyasi eylemi, ilişkileri, pratikleri ve kurumları- kuran anlamları kavramaktır. Charles Taylor’ın belirttiği gibi, yorumbilgisel anlamda kuruculuk demek, siyasi hayatın söz konusu özelliklerini neyseler o haline getirmek demektir; öyle ki, bahsedilen anlamlar olmaksızın, siyasi hayatlarını açıklamaya çalıştığımız insanlar, yaptıkları şeyi yapıyor olmazlardı. Bu nedendir ki yorumlayıcı araştırmanın merkezi tezi, siyasi edimlerin, ilişkilerin, pratiklerin ve kurumların, ortak ihtilafı, öznel ve özneler arası kavram ve anlayışları (kendisi de çok çeşitli biçimlerde kurulmuş olan) bir siyasi kültürün dili içinde ifade ettikleridir. Siyasi açıklamanın yorumsal bütünlüğü, hem dilsel siyasi olguların (mesela konuşmaların) hem de görünürde dilsel olmayan siyasi olguların kavramsal olarak kurulmuş olmasından ve bu kavramlar olmaksızın yeterince açıklanamamasından kaynaklanır.<sup>153</sup>

Yorumbilgisel yaklaşımın şimdiye kadar ele aldığımız özellikleri, Keyman’ın yaptığı gibi, beş ayrı alanın zemin bilgisine gönderme yapılarak toparlanabilir;

- (I) Temel inanç ve varsayımları içeren “sembolik alan”
- (II) Gelenekle kazandığımız pratikleri ve alışkanlıkları içeren “pratik alan”
- (III) Deneyimlerimizi ve tarihselliğimizi içeren “özel alan”
- (IV) Eleştirel yorumu ve anlamayı içeren “yorumbilgisel alan”
- (V) Eleştirel diyalogu içeren ve ötekiyle, farklılıkla kurulan “iletişimsel alan”.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Andrew DAVISON, **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, 13

<sup>153</sup> A.g.k. , 11-12

<sup>154</sup> Fuat KEYMAN, “Türkiye ve Avrupa’da İslam, Devlet ve Modern Toplum Küreselleşme, Gelenek, Din: Türkiye Örneği”, s. 12

Yorumbilgisel açıklama dikkat edilirse, bu alanları bilginin ayrı ayrı kümелendiği yalıtılmış kendilikler olarak görmemektedir. Bunlar anlamının yorumbilgisel referansları olarak her biri, etkinliğin dahilinde gelişen ortakyaşarlığımızın resmini oluştururlar.

Özetlemek gerekirse, siyasi eylemlerin, pratiklerin, ilişkilerin ve kurumların incelenmesi alanında yorumlayıcı bir açıklama bu matrisin ortasına konulanmalıdır. Ufukların kaynaşması çerçevesi içinde, bireysel bir eylem ile durumun eyleyici için taşıdığı anlam arasında uyum aramamız gerekir. Bu da durumun eyleyici için taşıdığı rasyonaliteyi anlamamızı gerektirir. Pratikleri, ilişkileri ve kurumları anlamak için, bunlara katılmanın nasıl bir şey olduğunu ele almamız gerekir. Modernliğin bu boyutlarını kuran anlam ve anlayışlarını ve bunların söz konusu boyutları içindeki önemini belirlememiz gerekir. Bunlar ortaklaşalığımızın açıklamasında başvurulacak kılavuzlardır. Anlamaya çalıştığımız ve hayatlarını açıklama iddiasında olduğumuz kişilerin anlam ve anlayışlarında örtük olarak bulunan kavramları öğrenmemiz gerekir. İncelediğimiz kişilerle karşılıklı olarak kendi-kendimizi-netleştirme faaliyeti içine girmemiz gerekir. Onlarla iletişim kurulmalı ya da metaforik açıdan benzer tarihsel yaklaşımlar geliştirilmelidir.<sup>155</sup> Dolayısıyla, yorumbilgisi, başkalarının siyasi hayatlarını ve kurumlarını eleştirel, karşılaştırmalı ve tarihsel bir biçimde açıklamayı sağlayan net bir bakış açısı sunmaktadır.

Yorumbilgisel yaklaşımın, modernliği karşılaştırmalı ve tarihsel bir şekilde ele alırken sergileyeceği tavır, modernliğin anlatılırken yapılmış olması bakımından da anlamlıdır. Bu yorumbilgisinin, yorumcu ile yorumlanan arasındaki ilişki hakkında yorumsal ön yargıları değer ve yanlılıkla ilgili meselelere bağlayan nitel metodolojilerden daha güçlü bir açıklama sunması bakımından dikkate değerdir. Kısaca yorumbilgi, yorumcu ile yorumlanan, açıklama ile tarih arasındaki ilişkiyi daha derin bir şekilde ele alması bakımından

---

<sup>155</sup> Andrew DAVİSON, **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, s. 125-126



avantajlıdır. M. Mutman için bu, “çifte eklemlenme” denen yaklaşımdır. “Çifte eklemlenme”, bilmenin ve konuşmanın, hakikatin yani söylemin öznesi olmanın masum bir iş olmamasından, yani bilgi nesnelere bir tarih içinde ve güç ilişkileri içinde oluşmasından anlaşılabilir. Bu çifte eklemlenme olmalıdır. Ama bilgi hiçbir zaman basitçe güce indirgenemediği içindir ki (çünkü kendi de bir güçtür) sorun basitçe bu bilme, yazma ve konuşma alanını terk etmek değil, bu alanın içinde biler, yazar ve konuşurken bizzat kendi bilme, yazma ve konuşma koşullarımızı sorgulamadan muaf kılmayarak söylemi açık tutmaktır.<sup>156</sup> Çifte eklemlenme, söylemi açık tutarak ufukları kaynaştıracak bir diyalojik tavra sahip olmak demektir.

Açıklamaya çalıştığımız böylesi bir yorumbilgisel bilinçlilik ile bakılan geçmiş-bugün, modern-geleneksel, olan-olması gereken gerilimi, yorumbilgisel üretimin merkezi konularından biridir. Yorumbilgisinin görevi, bu ikilikleri naif bir biçimde birleştirmeye çalışarak bu gerilimin üzerini örtmek değil, söz konusu gerilimi bilinçli olarak açığa çıkarmaktır. Bugünün ufkundan farklı bir tarihsel ufuk tasarlamasının yorumbilgisel yaklaşımın bir parçası olmasının nedeni budur. Tarihsel bilinç kendi başkalığının farkındadır, dolayısıyla geçmişin ufkunu kendisinden öne çıkarır.

Demek ki, hem bir açılım hem de dış çizgilerini tam olarak betimleyemediğimiz tarihsel bir çerçeve içinde yeniden konumlanmak gerekir. Tarihsel sosyolog William Sewell’in deyişiyle “teleolojik zamansallıklar”ın açıklama için yarattığı ters etkiye dikkat çeken yorumcular, modern sosyal bilimcilerin tarihe yasayı andıran, bünyevi, değişmez bir gelişme mantığının zamansal açılımı olarak bakma eğilimlerini eleştirirler. Sewell, “siyasi ya da sosyal hareketleri geriye dönük ya da ileriye dönük olarak yaftalama şeklindeki yaygın uygulama”da bu eğilimi teşhis eder. Sewell şöyle yazar: “Hareketleri bu şekilde yaftalama edimi, bünyesinde, bu hareketlerin tarihine ilişkin örtük bir

---

<sup>156</sup> Mahmut MUTMAN, “Şarkiyatçılık\oryantalizm” s. 198

teknolojik açıklama barındırır. Keza, ‘modern’ terimi analiz yapanlar tarafından genellikle analist tarafından bugünde geleceğin işini yaptığına hükmedilen süreçler ya da eyleyiciler için kullanılan bir etiket görevini görürken, ‘geleneksel’ terimi ise yine bugündeki eşit ölçüde güncel ama geçmişin işini yaptığı düşünülen güçleri yaftalamak için kullanılır”.<sup>157</sup> Hukuki-rasyonel ve patrimonyal otorite ilişkileri arasında varolabilecek çeşitli zamansal ilişkileri ele alalım. Weber bu “ideal tipler”i, geleneksel ve modern bağlamlardaki hiyerarşi ilişkileri arasında görülen farkları bulgulamak amacıyla yaratmıştı. Mesela, modern otorite ilişkilerinde üstlerle astlar arasındaki yeterlilik alanlarının gayri şahsi, ama özneler arası olarak bilinebilen kuralların hükmü altında olduğunu ileri sürüyordu; oysa geleneksel otorite ilişkilerinde bu alanlar muğlak, değişken ve üst konumlarda olanlar tarafından ad hoc biçimde tanımlanmaya tabidirler. Sosyal bilimciler tarihsel ve siyasi açıklamalar yaparken her iki tipten de yorumlama konusunda çok yararlanmışlardır. Gelgelelim, Yorumbilgisel açıdan gelenek olarak ele alınmış olan şey “kendi içinde ‘geleneksel’ sözcüğünün anlattığından çok daha karmaşık bir diyalektik barındırıyordu. Aslında, Weber’in geleneksel çerçevesi içindeki çeşitli yapısal ve kültürel dinamikler ele alındığında görülür ki, patrimonyal ve ideal tipe az çok yaklaşan herhangi bir sistem büyük bir dinamizm sergileyebilmektedir. Patrimonyalizmin yerini, otorite ilişkilerinde ya da beklentilerinde adamakıllı herhangi bir değişim olmaksızın neopatrimonyalizm alabilir. Öte yandan, hukuki-rasyonel bürokrasiler, araçsal-rasyonel davranışlar yönünde adamakıllı herhangi bir dönüşüm olmaksızın, bünyelerinde patrimonyal ilişkiler barındırabilirler.<sup>158</sup>

Klasik sosyolojinin böylesi bir perspektif sunumuna karşın yorumbilgisel yaklaşım teorik bazda, belli başlı sosyal kurumları birtakım soyut, tarih-üstü kendiliklerin sistemik alanları olmaktan daha ziyade sosyal pratiklerin inşa edilmesi ve uzlaşım-sallaştırılması olarak gören bir tarihsel sosyoloji perspektifinin geliştirilmesini desteklemektedir. Olağan sosyoloji, yeni bir sosyal

<sup>157</sup> Andrew DAVİSON, **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, s. 37-38

durumu ve bu duruma götüren süreçleri daha önceki durumla karşılaştırmalı olarak betimler, ama karşılaştırma amacıyla ele alınan önceki durumu nitelendirmede kullanılmış olan kavramların doyurucu ve tutarlı olup olmadıklarına pek bakmazlar. Oysa bu kavramlara yakından göz atılırsa "yeni", ya da "sonra" üzerine kaleme alınan yazılardaki yenilik iddialarının buharlaşırverdiği görülür. Bu yazılarda yeni olduğu varsayılan şeyin genellikle modernliğin anlatımının ortak bir görünümü olduğu görülür.<sup>159</sup> Buna karşın yorumbilgisel yaklaşım, modern projenin doğasında bulunduğunu düşündüğümüz muğlaklık ve kararsızlığın alıkonulmasına ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır.

Yorumbilgisinin odaklandığı söz konusu muğlaklık ve kararsızlık durumu, tarih, gelenek ve dil üzerine olduğu kadar, modern deneyimin getirdiği birbirinden giderek uzaklaşan ve çoğullaşan söylem evrenlerine odaklandığımızda da karşımıza çıkmaktadır. Habermas bu konuyla ilgili iki tür çoğulculuktan bahsetmektedir: Biri, iş bölümünden, hakikat, yargı ve beğeni ile ilgili söylemlerin karşılıklı olarak ayrılmasından kaynaklanan, Habermas'ın kendi başına modernliğin en önemli özelliği olarak değerlendirdiği ve felsefecilerle toplum bilimcilerin en azından birkaç yüzyıldır birlikte yaşamakta oldukları çoğulculuk; öteki ise, modernliğin yadsıdığı ve pratikte alt etmek için büyük bir çaba gösterdiği hakikat, yargı ve beğenin yerelleştirilmesini yeniden talep eden cemaat ve gelenek bağlarına dayalı söylemlerin çoğulluğu.<sup>160</sup> Bu çoğulculuk görünümünü kuşatacak kavramsal mekanizmaları işler kılmakta isteksiz kalan sosyologlar, insanların gündelik hayatlarında kurumsal kurullarla aktif bir şekilde bağlantıya geçtiklerini gözden kaçırmaları yüzünden sosyal pratiklerin aslında belirli bir yerle sınırlanmamış ya da "modernleşmiş" olmalarının ölçüsünü abartma eğilimine girmişlerdir. Modern kurulların topluma nüfuz etmesi tarihsel olarak sosyologların genellikle düşündüklerinden çok daha düşük düzeyde kalmıştır. Bunun tersine, sosyologlar, modern toplumun tutunumunu ve

<sup>158</sup> A.g.k. , s. 64-65

<sup>159</sup> Peter WAGNER, **Modernliğin Sosyolojisi**, s. 10

<sup>160</sup> Zygmunt BAUMAN, **Yasakoyucular ve Yorumcular**, 153

işlevselliğini aşırı vurgulamaları yüzünden, insan varlıklarının bir kez sorgulamaya başladıktan sonra toplumdaki yerlemlerini ve kimliklerini tanımlamak ve yeniden tanımlamak için yüklenmek zorunda kaldıkları aktif işleri ihmal etme eğilimine girmişlerdir.<sup>161</sup>

Modernlik hakkındaki kuramsal inşa ve beklentiler üzerine işe soyunan birçok kişi, sosyokültürel dinamiklerin değişmesinin, tedrici değişim eyleyicileri işlevini görececek (hem bürokratik hem de girişimci/burjuva ) yeni modernleştirici sınıflar ortaya çıkaracağını varsaymıştı. Bu sınıflar, eski otorite ilişkilerinin üzerine inşa edilmiş olduğu yapıları tahrip etmeyi, yıkmayı ve onların yerine geçmeyi hedeflerinden biri sayan modern ulus-devletler kuracaklardı. Bu süreç içinde de, eski bağılıkların ve geleneksel yapılar için zorunlu olan atfedilmiş karakter özelliklerinin yerini ulus-devlete duyulan bağılılık alacaktı. Eskiden geleneksel sosyal dünyanın adetleri tarafından hapsedilmiş olan birey özgürleşip yeni modern devlette bir katılımcı ve yurttaş haline gelecekti. Böylesi bütüncül modernlik teorileri şöylesine bir inançtan hareket etmektedir: “Modernlik doğrusal gelişme, mutlak doğrular, ideal sosyal düzenlerin rasyonel planlanması, bilgi ve üretimin standartlaştırılması hedefleriyle yürümektedir.”<sup>162</sup> Bu, modernliğin "saklı" realitesine ilişkin bir büyük anlatıyı içermektedir; çünkü modernlik hiçbir yoldan bir köktenci temel üzerinde birleştirici fenomen olarak anlaşılabilir.

Yorumlayıcı modernlik(ler) perspektifi, modernleşmeyi açık uçlu, henüz yapılanmamış, mükemmel olmayan bir yoldan entegre edilmiş, yorumlanabilir kalıpların kompleks toplamı olarak anlamaktadır. Modernleşme kesin olarak yapılaşmadığı için, modernliğin (yeniden) yorumlamalara açık oluşu, sosyal aktörlerin yenilik yaratmasını mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan yorumlayıcı yaklaşım tüm dikkatini makro sosyo-tarihsel anlara çevirmekken ziyade her deneyimdeki modernleşmenin öznesini irdelemektedir. Bu demektir ki, totoloji ve

---

<sup>161</sup> Peter WAGNER, **Modernliğin Sosyolojisi** , 16

imkansızlık arasında, modernliğin yargılaması ve analiz edilmesi arasında büyük ölçüde doldurulmamış bir uzam vardır ve yorumbilgisinin konumlandığı alan burasıdır.

## 2.2 Yorumbilgisel Açıdan Sivil Toplum ve Modernleşme

Sivil toplum ve modernleşme ilişkisine, yukarıda temel hatlarını göstermeye çalıştığımız modernlik anlayışları ve bunların yorumbilgisel şekilde değerlendirilmesi ışığında baktığımızda, yorumbilgisinin bu ilişkiyi açıklamakta yaptığı katkıyı iki öbekte toplayabiliriz. Birincisi, aktörlerin günlük davranışlarını koordine ederken kullandığı karmaşık becerilerin modernleşme sürecinde gittikçe önem kazandığına işaret etmiş olmasıdır. Zira yorumbilgisi, genel olan kategoriler içinde, kaçınılmaz olarak özel\tekil kalan bir anlamı kavrarırken, böylelikle mikro ve makro arasındaki “yapılaştırıcı” ilişki üzerinden modernleşmeyi kavramada hayati önem taşımaktadır. Bu bakımdan yorumbilgisi, modernleşmeyi kurucu, kumanda edici mercilerin güdümünde kalan “düzenlenmiş toplum” hedefinin yan anlamı olarak gören siyasal modernleşme ile, söz konusu özel ve tekil unsurların bu projelendirmeyle girdikleri diyalogun ürünü olan ve yapılaşmakta olan sosyal modernleşme arasındaki gerilimi anlamayı hedefleyen bir açılım sunmaktadır. İkincisi, makro düzeyde, modernleşme ve sivil toplum arasında, birinin diğerinin sağlaması veya doğruluk skalası olarak bakılan bir ilişkiyi sorunsallaştırırken, ikisi arasında sosyal pratiklere yön ve anlam kazandıran bir koşutluk ilişkisinden söz edilmektedir. Böylelikle modernleşme sürecinde sivil topluma, kadük kalan bir sosyal aşama, eksiklik veya yanlışlık olarak bakan yaklaşımla, sivil topluma dair ‘olması gereken’ci bir perspektifle ve de modernleşmeye dair “yüksek beklentilerle” ilgili yaklaşımların uzağında kalan bir anlayıcı sosyoloji perspektifi açılmaktadır. Bu bakımdan yorumbilgisel yaklaşım, modernleşme sürecinde sivil toplumun

---

<sup>162</sup> David HARVEY, *Postmodernliğin Durumu*, 75

yargılanmasını değil, onu genel oluşumu içinde, tüm bağımlı pratiklerle beraber, kendinde bir olgu olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Yorumbilgisinin bu katkılarını bir modernleşme yorumlamasına tabi tutmadan önce modernleşmeye dair mevcut açıklamalara bakmak gerekmektedir: “modernlik” ve “modernleşme” arasında Habermas'ın kastettiği anlamda esaslı bir farklılık vardır ve bu farklılık, sadece Batılı toplumların değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumların da tarihsel evrimini belirlemiştir. Kısaca söylemek gerekirse, modernlik bir projeye, refleksiyona, modernleşme ise bu projeyi, refleksiyonu mümkün kılan kurumsal-yapısal evrime işaret eder. Bu çerçevede tekrarlanması gereken bir başka yargı, Batı-dışı toplumların sadece “modernleştikleri”, ama “modern” olamadıkları yani ancak modernliğin kurumsal altyapısıyla (“modernleşme”) eklemlenebildikleridir. Modernleşme, kolonizasyon ve kapitülasyon ikilisiyle kapitalist pazarın büyümesini de kapsadığından, tarihsel evrimin Batı lehine olmak üzere eşitsiz gelişmesini içerir. Batılı olmayan toplumların, hangi adlarla adlandırılmış olursa olsun, yaşadıkları ya da maruz kaldıkları “modern” pratikler, tarihsel olarak asla “çağdaş” pratikler olmamıştır. Batılılaşma/modernleşme, bu halde zaten, bir “telafi edici” ideoloji ve “tarihsel gecikmişliğin” giderilmesinin bir aracı olarak kendisini kurmuştur.... Siyasal olarak bakıldığında, modernlik ve modernleşme, normatif ve kurumsal olarak ikiye ayrılan bir evrilmeyi gösterirler. Modernlik bireyi ve sınıfları kendi kimliklerinde eğiten bir süreçtir; buna karşılık, modernleşme bu eğitimin, altyapısını, bir başka deyişle siyasal çerçevesini oluşturur. Batılılaşma ya da sürecin bu açıdan daha anlamlı bir ifadesiyle “Batılılaştırma”, modernlik olarak karşılaştığı direnmeyi henüz aşmış değildir ama buna karşılık, bütün dünya toplumlarını “modernleştirme” yolunda geri çevrilemez değişimlere yol açmıştır. Nitekim artık “modernleşme” olarak kavramsallaştırılabilecek Batılılaşmanın sadece sosyolojik teorisinin değil, aynı zamanda modern tarih yazımının önemli bir konusu haline gelmesi de tarihsel gecikmişlik durumunun farklı toplumlarda

karşılanma biçimlerini anlama isteğinden kaynaklanmaktadır.<sup>163</sup> A. Touraine'e göre bu gecikmişlik duygusu yüzünden modernleşmede asıl merkezi rolü, ulusal bağımsızlık, ulusal dilin savunulması ya da yeniden doğuşu gibi akılcı-olmayan, siyasal ya da kültürel güçler oynadı. Yalnızca Japonya ve İtalya'da değil, aynı zamanda, günümüzün birkaç önemli örneğini vermek gerekirse, Türkiye'de, Meksika, Hindistan ya da İsrail'de de utkuya ulaşan bu ulusal modernleşmenin ilk ve en önemli beşiği Almanya'ydı. Bu ulusal ve kültürel seferberliğin, bizzat kendisi, tehlikeli değildir; gerçekte, modernleşmenin tam anlamıyla içten gelmediği her yerde elzendir. Ama bu içten gelen modernleşmenin koşullarını yaratacağına, modernleşmenin siyasal seferberliğin basit bir aracına dönüştüğü bir rejimin kucağına da düşebilir.<sup>164</sup>

Modernleşmeyi ve modernleşme yolundaki toplumların deneyimlerini açıklayan bu yaklaşımlardaki doğruluk, tarihe ve topluma bakıştaki evrenselci ve akültüralist perspektifin imkanları ile sınırlı bir düzeydedir. Touraine'i modernleşmeyi, içten gelmesi gerekenin (modernlik), dışsal (modernleşme) ile ikamesi olarak tanımlamaya götüren böyle bir ön kabuldür. Böyle bir epistemolojik ön kabulün evrensellik savını kabul edersek, “Türk modernleşmesini Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaşması olarak tanımlayabiliriz. Tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırma, modernliğin taşıyıcı öznesi olarak devleti görür, siyasal rasyonelleşmeyi ekonomik ve kültürel olana öncül ve belirleyici konuma yükseltir ve böylece de ekonomik ve kültürel yaşamın modernleşmesinin devlet yoluyla gerçekleşebileceğini varsayar. Modern-toplum ile ulus-devlet arasındaki birliktelik ve özdeşlik ancak ekonomik olanı ve kültürel yaşamı modern olana dönüştürmekle mümkün olacaktır.”<sup>165</sup> Ayrıca bu yaklaşımlar bir toplum projesi ile bir toplum kavramsallaştırmasını birbirine bağlamaktadır. Bu yaklaşımın

<sup>163</sup> Ahmet ÇİĞDEM, “ Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon” , **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, 68-69

<sup>164</sup> Alain TOURAİNE, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 341

özneleri Ş. Mardin'in reformcu tanımına bakılarak gösterilebilir: “*Reformcu'yu, kendi toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkarak toplum kavramına yeni bir biçim vermek isteyen kişi olarak tanımlamıştık. Reformcu'nun ileride ortaya çıkarmayı amaçladığı topluluk türünün dayandığı veriler de genellikle ayrıntılı ve bilinçli değildir. Kurulması istenen topluluk bir 'tasarım', bir' tasavvur'dur ve tıpkı 'sosyal devlet' teriminde olduğu gibi genel kavramlarla anlatılmak zorunda kalınan 'proje'lerden ibarettir. Bu iki uçlu belirsizlikten yani toplum imgesinin bir' benzetme' ve toplumu değiştirme isteğinin bir 'proje' olmasından dolayı, reform hareketlerini incelemek birçoğunun sandığının tersine metodolojik zorluklarla dolu bir araştırma alanıdır*”.<sup>166</sup>

Mardin'in bahsettiği zorluğu karşılamanın bir yolu, Türkiye’de modernleşme projesinin güçlüklerini değerlendirirken A. Gramsci’in sivil toplum ve sosyal değişim konusundaki kuramından anolojik olarak yararlanmaktır. Ya da Ş. Mardin’in deyişiyle, “Türkiye’nin modernleşmesi Gramsci'nin teorilerinde temel bir sakatlık olduğunu göstermek için kullanılabilir.”<sup>167</sup>

Genel olarak değerlendirdiğimizde, sivil toplumu olmayan devletlerin hemen ve devlet eliyle sivil toplumu oluşturmaları gereğini vurgulayan Gramsci, sivil toplumu, sosyal bir grubun toplumun bütünü üzerindeki kültürel ve siyasal hegemonyası olarak tanımlarken, sivil toplumun söz konusu hegemonyanın işleyişini sağlayan özel ilişkiler (kurumlar) bütünü olduğunu ileri sürer.<sup>168</sup> Gramsci'ye göre, sivil toplum üretim ve ekonomik örgüt içinde değil, fakat devlet içinde bulunur, Gramsci'nin sıkça kullandığı "Devlet=Siyasal Toplum+Sivil Toplum" formülünde bu vurgu açıktır. Yukarıdaki formülün bir başka ifade şekli; "Devlet=Diktatörlük+Hegemonya" olup, açıklaması ise; devlet, baskıcı aygıtları

<sup>165</sup> Fuat KEYMAN, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, 57

<sup>166</sup> Şerif MARDİN, “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, 83

<sup>167</sup> Şerif MARDİN, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, 56

<sup>168</sup> Gülgün TOSUN, **Demokratikleşme Sürecinde Devlet-Sivil Toplum İlişkisi ve Türkiye Örneği**, 48



kapsayan siyasal toplum ile hegemonyayı sağlayan sivil toplumun bir bileşimidir ya da devlet eşittir zor ile pekiştirilmiş hegemonya.<sup>169</sup>Böylelikle hedef, heterojen amaçlara sahip, dağılmış birçok iradenin “toplumun eşit ve ortak bir anlayış temelinde, “kenetlenmiş” bir “kültürel-sosyal birliğe varılması”dır.<sup>170</sup> Çünkü hegemonya aynı zamanda yönetim açısından sosyal rızanın üretilmesidir. Yönetimin yönetilenler açısından meşruluğunun üretilmesi işlemi hegemonya aracılığıyla gerçekleşir. "Hegemonya" proletarya diktatoryasını, yani egemen sınıfın karşıt gruplar üzerinde kaçınılmaz olarak uygulayacağı zorlamayı öngerektirir. Ama proletaryanın, rızası kazanılmış ve "etkin rıza"sının örgütlenmek istendiği bütün bağlaşıklarının (köylülük, vb. ) entelektüel ve moral (kültürel) yönetimidir de bu.<sup>171</sup> Bu amaca yönelik benimsetme, kültür, eğitim ve hukuk aracılığıyla olacaktır.

Gramsci'nin belli bir hedef için toplumun hegemonya araçlarıyla dönüştürülmesi yaklaşımı ve “tarihsel blok” kavramı özellikle modernleşmeyi reformcu projelendirme olarak gören toplumlarda yeni bir ideoloji benimsetme ve geleneksel yapının sosyal ilerlemeyi engelleyici öğretisinin giderilmesinde ilham vericidir. H.B. Kahraman, bu zımni kavramsal uyarlamayı şöyle açıklar, “1950 öncesinde kurucu ideoloji tarafından tayin edilen Batılılaşma ideası ve onun toplumsallaştırılma olanak ve koşulları, Türk modernleşmesini hazırlayan elitist zihniyetin sosyal taşıyıcısı olan 'tarihsel blok' tarafından biçimlendirilmiştir. Sadece biçimlendirmekle kalmamış, Osmanlı yönetim sisteminin taşıyıcı çekirdeği 'ilmiye, mülkiye, seyfiye'nin bir anlamda zihnen modernleşmiş devamı sayılabilecek olan, 'aydın, bürokrasi, ordu'dan oluşan tarihsel blok, onun sürdürülmesi için gerekli düzeni de oluşturmuştur. Kaldı ki, siyasal elitte kültürel elitin bu anlamda birbiriyle dayanışması, bizatihi modernleşme projesinin bir kültürel proje olarak kurulduğunu, o anlamda Batılılaşmanın da bu bütünün

<sup>169</sup> Perry ANDERSON, “Gramsci, Hegemonya- Doğu\Batı Sorunu ve Strateji”, Çev. Tarık Günersel, 29

<sup>170</sup> İlyas DOĞAN, **Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**, s 189

<sup>171</sup> Bkz. Antonio GRAMSCI, **Hapishane Defterleri**, Onur Yayınları, İstanbul, s. 15-18

meşrulaştırıcı çerçevesi olduğunu göstermektedir. O anlamda da siyasal iktidarla kültürel iktidar arasında bütünlük ve örtüşme söz konusudur.”<sup>172</sup> Hegemonyanın devlet katında bir “tarihsel blok” olarak terkihi, kültürü, Gramscigil şekilde üstyapı ilmeğine bağlı kılmaktadır. Ancak Mardin, bu amaca dönük çabalarındaki Gramscigil bir hegemonya tasarımının eksik yönlerini şöyle tasvir eder: “Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, hegemonyacı ilişkiler aslında üç “iletişim ilmeği”nden oluşuyora benziyor: Birinci ilmek devlet aygıtıdır, ikincisi kültürel kurumlardır, üçüncüsü de dil, benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımnî anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü olan karmaşık bir şemadır. Ben, birinci ilmeğin sabit kaldığı, ikinci ilmeğin yabancı bir kültürden alındığı ve üçüncü düzeyin eksik olduğu bir durumda olup bitenleri inceliyorum. Bu üçüncü ilmeğin olağanüstü geniş yelpazesi, müthiş karmaşıklığı ve gerçek "hegemonya"sı, çağdaş semiyotik ve iletişim araştırmalarıyla “yeni” düşünsel ve sosyal tarihten gelmektedir.”<sup>173</sup>

Mardin’in üçüncü ilmek dediği ve modernleşme sürecinde “gerçek hegemonya”cı ilişkiler alanı olarak tanımladığı düzey, Giddens tarafından şu şekilde kavramsallaştırılmaktadır: “Mikro” ile "makro" arasındaki karşıtlığı en iyi, bir arada bulunma bağlamındaki etkileşimin geniş zaman-uzam aralığına dizgelerinde yapısal olarak nasıl içerildiğini -başka deyişle, böyle dizgelerin zaman-uzamın geniş bölümlerine nasıl yayıldığını- dikkate alarak yeniden kavramlaştırabiliriz. Bunu da en iyi biçimde, sosyal bütünleşme ile dizge bütünleşmesi arasındaki bağlantı sorunu altında inceleyebiliriz. Yapılaşma kuramına göre, toplum bilimlerinin temel inceleme alanlarından birisi, bireysel yapanın deneyimi ya da herhangi türden bir sosyal bütünlüğün varlığı değil, zaman ve uzam boyunca sıralanmış sosyal pratiklerdir. İnsanların sosyal etkinlikleri, doğadaki kendi kendini üreten kimi unsurlar gibi, yinelenir niteliktedirler. Diyeceğim, bu etkinlikler sosyal yapanlarca yaratılırlar; yapanlar,

<sup>172</sup> H. Bülent KAHRAMAN, “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, 36-37

<sup>173</sup> Şerif MARDİN , “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler” , 56

kendilerini yapanlar olarak dile getirmek için kullandıkları araçlarla bu etkinlikleri sürekli olarak yeniden yaratırlar. Eyleyenler, kendi etkinlikleri içinde ve kendi etkinlikleri aracılığıyla söz konusu etkinlikleri olanaklı kılan koşulları yeniden üretirler.<sup>174</sup> Yapılaşma kuramı, böylelikle yorumbilgisinin hedefindeki mikro ve makro arasındaki üretken ilişkiyi formüle etmektedir. Bu bakış açısı, tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiğine karşı, tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da “söylemini” de modernleşmenin asal bileşenlerinden ve gerçek analiz kategorilerinden biri olarak görür ve anlamaya çalışır.

Giddens’in yapılaşma önerisinin bir izdüşümü olarak Mardin’in yöntemsel düzeydeki yaklaşımı şu şekildedir: Makro çözümlerler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettikleri için, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşın, Mardin bize makro ve mikro çözümlerlerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümler sürecini zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır. Mardin hem ciddi ve kapsamlı bir modernlik tartışması yapmaktadır, hem de Türk modernleşmesini modernlik sorunsalı sorunsalı içinden çözümlerken mikro düzeyin dolayısıyla günlük yaşamsal düzeyin önemini vurgulamaktadır. Mardin'in bu niteliği, kendisinin Türkiye'de toplum bilim alanında yapılan çözümlerlerdeki makro-düzeyin egemenliğini eleştirmesinde de açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır; Bugün akademik ve kamusal söylem içinde egemen olan Türkiye çözümlerleri, modernleşme sürecini, ya ulus-devlet kurma ve çağdaşlaşma tarihi, ya dışa bağımlı kapitalist gelişme tarihi ya da toplum üzerinde baskıcı bir otoriter devlet tarihi olarak okurken, aralarındaki farklara rağmen akültüralist nitelikleri içinde benzeşmektedirler. Bu yaklaşım içinde, modernleşme tarihi belli bir özü olan lineer sürekli bir sosyal değişim olarak okunmakta ve böylece uluslaşma, çağdaşlaşma, ekonomik kalkınma, otoriter devlet geleneği gibi kodlarla okunmaktadır. Bu yaklaşımlar içinde, kurumsal düzeyde modernleşme ile kültürel ve benlik düzeyinde modernleşme süreçleri arasındaki gerilimler ve karmaşık

---

<sup>174</sup> Bkz. Anthony GIDDENS, **Toplumun Kuruluşu**, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 58-

bağlantılar göz ardı edilmekte ve modern Türkiye tarihi tek bir öze indirgenmektedir: ya çağdaştırıcı ulus-devlet, ya dışa bağımlılık ya da otoriter-güçlü devlet.<sup>175</sup>

Sivil toplum ve modernleşme konusunun ikinci düzeyinde ise, Batı-dışı toplumlarda sivil toplum kavramının imkanlarını sorgulayan yaklaşımları sorunsallaştırmak gerekir. Bu amaçla öncelikle konuyla ilgili egemen karşıt görüşleri kısaca belirtmek gerekmektedir: Batı-dışı veya özel olarak İslami toplumlarda sivil toplumun despotizm karşısındaki yokluğunu veya ayrışmamışlığını vurgulayan klasik oryantalist bakış açısını ve/veya Weberyen okulu sorgulayan yaklaşımlar, geleneksel cemaat yapılarını özgün bir sivil toplum varlığı olarak tanımlarlar. Bu yorumu (modernliğin devlet-toplum ayrışması ile modern-öncesi dönemin devlet toplum ilişkisini birbirine karıştırdığı için) anakronik bulanlar, dinsel cemaat geleneğinin sivil toplumun kurumsal zeminini oluşturabileceği kabul edilse bile, onun normatif öğelerine (yurttaş kimliği, hoşgörü, çoğulculuk vd.) uygun olmadığı tezini öne sürerler.<sup>176</sup> Bu iki yaklaşımın temel ortak argümantasyonu ise cemaat kavramı etrafında birleşmeleridir. S. Yerasimos, cemaat olgusunun sivil toplumla beraber ele alınmasını anakronik olarak nitelenmektedir. O'na göre “Söz konusu ilişkilerin günümüzde algılanması ve yorumlanması sonucu olarak Müslüman cemaat, devlete karşı geleneksel muhalefetinden ve Batılaşma sürecinde Osmanlı ve Cumhuriyet devletlerinin “aydınlanma istibdat’ına” (despotisme éclairé) direnişinden dolayı, İslamcı kesim tarafından ilk sivil toplum olarak nitelenmiştir. Oysa burada açık bir anakronizm söz konusudur. Çünkü sivil toplumu tanımlayan, özgür bireylerin kendi iradeleri ile ve kendi aralarında saptadıkları ortak bir amaçla bir araya gelmesidir. Aksine, kişi bir cemaatin bünyesinde doğar ve sonradan katılmış olsa bile, bir daha çıkamaz, cemaatin önceden ve kendi iradesinin dışında var olan kurallarını

---

62

<sup>175</sup> Fuat KEYMAN, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, 61

değiştiremez. Tarihsel süreçte cemaat ile sivil toplum arasında özgür birey vardır.<sup>177</sup>

Cemaat etrafında süregelen tartışmalara ilaveten, oryantalist içerimlerinden kurtulamayan ikinci bir tartışma da sivil toplum despotizm karşılaştırmasıdır. Söz konusu anakronizm bir kez de burada söz konusudur. Şöyleki; “Batıya sivil toplumu, doğu toplumlarına ise despotizmi yakıştırmayı bir sosyolojik konvansiyon haline getirmemizi sağlayan kurucu metinler muhtemelen Montesqieu’nun *Kanunların Ruhu* ile İran toplumu hakkındaki analizleri olmuştur. Oysa Montesqieu’nun bu tasvirleri kendisine, sözleşme teorisyenleri gibi kendiliğinden bir ideolojik projeksiyon yoluyla değil, daha da ötede, ama benzer bir yolla, doğrudan Fransız toplumu ve yönetimi hakkındaki eleştirileri için bir imkan vermiştir. Bu imkanı cömertçe kullanan Montesqieu’nun aslında İran despotizmi hakkında konuşmak, bu despotizmi eleştirmek suretiyle, dolaylı olarak, bizzat Fransız mutlak monarşisi (siz deyin despotizmi) hakkında konuşmakta ve onun eleştirisini yapmakta olduğu, Louis Althusser tarafından söylenmiştir.”<sup>178</sup> Diğer yandan kavramın sıkça akla getirdiği doğu-batı karşılaştırmalarında, hele Osmanlı toplumunun tarih yazımında hiçbir şekilde oryantalist içerimlerinden kurtulamadığını görmek gerekiyor. Öyle ki, Osmanlı’da sivil toplumun var olduğunu ispatlamaya çalışmak bile bu oryantalist söylemden kurtarmaz, aksine ona daha fazla batırır. Zira, sivil toplum kavramının ilk kullanımını tetikleyen en önemli faktörlerden birinin Batılıların kendilik algısı içindeki işlevi olmuştur. Foucault’nun dikkatimizi çektiği söylem mekanizmalarıyla ilgili analizlerine bir nebze itibar edecek olursak, isimlendirmelerin nesnesini yaratma aşamasında kavramın belli bir ideolojik söylem adına vaftiz edilmiş olduğunu da kabul etmek zorunda kalırız. Foucaultcu

---

<sup>176</sup> Tanıl BORA - Selda ÇAĞLAR, “Modernleşme Ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, 337

<sup>177</sup> Stefanos YERASİMOS, “Sivil Toplum Avrupa ve Türkiye”, **Türkiye’de Sivil Toplum Ve Milliyetçilik**, 16

<sup>178</sup> Yasin AKTAY, “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire”, 18

bilgi/iktidar analizlerini takip eden Bryan S. Turner, sivil toplumun Doğu Despotizmine referansla tartışıldığı dönemlerin aynı zamanda Aydın despotizmi ve monarşinin Avrupa’da en hararetli bir biçimde tartışıldığı dönemlere tekabül ettiğine dikkat çekiyor.<sup>179</sup>

Günümüzde ise sivil toplumu anlamının en iyi yolunun onun “rakipler”ine bakmaktan geçtiğini söyleyen E. Gellner’in devam ettirdiği bu tema, bazı yorumculara göre oryantalist ayrımlamanın etkisini taşımaktadır. Sunar’a göre, Gellner’in, İslam’ı sivil topluma rakip bir sosyal düzen biçimi olarak görmesinin başlıca nedeni şu kanısıdır: “Sivil toplum dinsel inancın özelleşmesini gerektirdiği halde, İslamiyet "laikleşmeye dirençli"dir. İslamiyet, laikleşmeye karşı direnci ve azalmayan gücü bakımından dünya uygarlıkları arasında benzersizdir. Gellner'e göre, İslamiyet bugünkü dinçliğini, modernleşmenin ve modernliğin, yani sanayileşmenin ve sınıai düzenin tanımlayıcı özelliklerine yönelik seçici eğiliminin, küresel, sınıai modernliğin meydan okumasına sahiden yerel bir yanıt olmasına imkan tanıması gerçeğinden alır. Ne var ki, bu yerel yanıt, bir yanda sanayileşme dostu olduğu halde, diğer yanda sivil toplum ve özgürlük dostu değildir. Başka bir ifadeyle, otoriter türde bir modernleşme ve modernlik modelidir.<sup>180</sup>

Ş. Mardin ise sivil toplum etrafındaki bu tartışmaları, söylemin siyasi niteliğini anlatması bakımından önemli bulur. O’na göre bu tartışmanın asıl işlevi, kavramın özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nda yerini aramakta söz konusudur. Konuyla ilgili olarak Mardin’in uyarısı daha çok metodolojik düzeydedir. Mardin’e göre, *“kavramı tarihsel- sosyolojik bir analiz yapmak için kullandığımızda bir eksiği nitelendirmeye çalıştığımız oranda baştan metodolojik açıdan zayıf bir duruma düşüyoruz: “Eksik saptamak bir toplumun nasıl çalıştığını araştırmak yolunda kullanılabilir yüzeyel bir yöntemdir. Bu gibi*

<sup>179</sup> A.g.m , 22

<sup>180</sup> Bkz. İlkay SUNAR, “Sivil Toplum Ve İslamiyet”, **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası**, ed. E. Özdalga-s. Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 12-13

*bir yaklaşım Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını irdelemek için olsa olsa bir başlangıç muhasebesi imkanını sağlar.”<sup>181</sup>*

Diğer yandan “eksik saptama” ile sırlı kalan bu tartışmalar modernleşmekte olan toplumların yaşadığı deneyimi sivil toplum kavramı etrafında açıklarken, sivil toplumun bu toplumların anlaşılmasında taşıdığı *zayıf tarihsellik* sorunuyla başetmekte yetersiz kalmaktadırlar. Sözünü ettiğimiz zayıf tarihsellik; 1) modernleşmenin sivil toplum ayağının siyasi kültürümüzde eksikliği ya da zayıflığıyla, 2) tarih yazımıyla ilgili olarak, sosyolojinin ve kültürel çalışmaların bu konuya dair zayıflığıyla (Türk sosyolojinin nesnesinden – sivil toplumdan- yoksunluğu) ilgilidir. Yorumbilgisel bir kültüralist sosyolojinin işlevsel olabileceği konu da burasıdır. Yorumbilgisi, 1) sivil toplumu Batı modernliğinin kendilik algısı olarak görmenin yarattığı oryantalist ve kartesyen bakışın içerdiği önyargılara karşı bir reçete olabilme potansiyeli taşımakta, 2) toplumsal değişim olarak modernleşmeyi, Osmanlı deneyiminin kendi yerel bağlamsal konularıyla ilişkili bir süreç olarak görüp, kültürel düzeyin kendi bağlamını kuran dinamizmine bağlı bir sosyal değişim perspektifi açabilmektedir. Bu ikincisinin bizim için önemli yanı, hem Şerif Mardin’in tarzına uygun olan kültüralist bir sosyolojiye kapı açması, hemde sivil topluma salt Doğu-Batı ikiliği içinden bakan siyasi tartışmaların gündeminden ayrı olarak sosyolojik bir içerik kazandırmasıdır. Bu sayede sözünü ettiğimiz zayıf tarihsellik sorununun giderilmesine yönelik bir tarihsel sosyolojik bilgi dağarcığının gelişmesine katkı sunmak mümkün olabilecektir.

Mardin’de sivil toplumu çalışmanın metodolojik gereği de budur. Mardin için sivil toplum, Osmanlı toplumunu ve modernleşmeye geçişteki sistematik değişimi anlamının bir yolu olarak söz konusudur. Mardin’in konuyla ilgili sözleri şöyledir: “*Siyasal iktidar etrafında yapılanmış ve dinsel-etnik birimlerden oluşmuş bir sistemden üretimin ve işlevsel iş bölümünün eski yapı içinde*

<sup>181</sup> Şerif MARDİN, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum”, 21

yerleştirildiği bir sisteme geçiş, Türkiye'nin “modernleşme” tarihinde mutlaka merkezi bir konuma sahiptir. Bu boyut ihmal edildiğinde geçişteki sistematik değişimi anlamak olanaksızdır. Bu geçişi anlamak için aynı zamanda, çağrışımlarından dolayı kullanmakta tereddüt ettiğim bir ibare olan “Osmanlı sivil toplumu”nun mekanizması denilebilecek şeyi, tekrar yakalamaya çalışmamız gerekir.<sup>182</sup> Bu boyutu çalışmak Türk modernleşmesinin “asıl sosyal zembereğini” öğrenmenin yolu olduğu için gereklidir. Mardin'in modernleşmeyi ele alışı, modernleşmenin başlı başına sivil toplum merkezli bir sosyal değişim olgusuna tekabül eden bir fenomen olarak açıklanması şeklindedir. Bunun önemli yanı, sivil toplum konulu bir toplumsal değişim kuramının aynı zamanda başlı başına bir modernleşme kuramı olabilmesidir. Sivil toplumu sosyal değişim olgusu açısından konu edinmenin pratik yararı, sivil toplumun, modernleşmeyi kurumsal, kültürel ve siyasal düzeyde açıklamaya yarayan ilişkisel bir kavram olmasıdır.

Çalışmamız boyunca böylesi bir sosyal değişim açıklaması sunabilmesi bakımından yorumbilgisinin çağdaş sosyolojik modellerinden biri olduğunu düşündüğümüz *yapılaşma* kuramına bağlı bir yol izlemeye çalışacağız. Ana hatlarını belirttiğimiz yapılaşma kuramı bir modernleşme açıklaması olarak ele alındığında, projenin siyasal bütünlüğü yerine uzun bir zaman ve uzam boyunca sıralanmış sosyal pratikleri, sosyal bütünleşme ve dizge bütünleşmesi arasındaki bağlantının ürünü olarak ele almaktadır. Burada sosyal aktörler ve dizge, esasında modernleşmenin hem aracı hemde sonucu olarak değerlendirilmektedir. Böylelikle projenin siyasal bütünlüğü ya da bu bütünlüğün faili olan reformcular ve onların toplum tasarımı öncelemek yerine bu projeye aktif bir şekilde etkide bulunanların dayanaklarının ya da söylemlerinin önemini gösterebilmek mümkün olabilmektedir. Yapılaşma kuramının temel vurgusu, toplumsal etkinliğin üretiminin ve tekrarının altında yatan kural ve kaynakların, dizgesel yeniden üretimin de araçları olmasıdır. Bu anlaşılacağı üzere, “yapının ikiliği” (ikicikliği değil) temasının da altını çizer. Ama bu, yapı ve eylem arasındaki

<sup>182</sup> Şerif MARDİN, “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet”, Der, Mümtaz'er Türköne, Tunçay



karşıtlığın üzerini örtmek için değil, aralarındaki üretken bağımlılığı toplumsal değişimin temel unsuru olarak göstermek içindir. Giddens'ın ifadesiyle, “Yapılaşma düşüncesine temel olan, yapının ikiliği kanıtsavidir. Eyleyenlerin ve yapıların oluşumu, birbirinden bağımsız olarak verilmiş iki görüngü kümesini, bir ikiciliği değil bir ikiliği yansıtır. Yapının ikiliği kavramına göre, toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, yinelenir biçimde düzenledikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucudurlar.<sup>183</sup> Ancak yapılaşma kuramında *yapı* gibi, eylemin sahibine atfedilen irade marjının da sosyolojisi mevcuttur. Yapılaşma kuramı uyarınca, eylem akışı boyunca sürekli olarak yapanların istemedikleri sonuçlar ortaya çıkar. Bu, “eylemin istendik olmayan sonuçları” olarak döngüsel biçimde eylemin öngörülmeven sonuçlarını yaratır. Yapılaşma kuramındaki bu nüansı anlamak için belki de Türkçedeki “yapmak” ve “eylemek” fiillerinin, sosyolojik anlamdaki *eylem* karşısındaki semiyolojisiyle düşünmek uygun olacaktır. Yapmak, bir tasarımın tasarlandığı şekliyle sonuçlanmasını çağırıştırır. Bu haliyle geri beslemesi olmayan ve özneye, eylemine dair bir tamamlanmışlık duygusu veren bir anlama sahiptir. Eylemek ise tasarıma dair bir devamlılık ve bitmemişlik anlamı katar ki bu durumda öznenin özneliği, eyleminin olanakları karşısındaki bir *yapısal otonomiyle* sınırlıdır. Anlaşılacağı üzere “eylemek” fiilindeki bu yapısal otonomi, yapının ikiliğinin aynı zamanda eylemin sahibinin de ikiliği olması anlamına gelir. Bu durumun açılımı şu şekildedir; toplumsal süreci yaratan iradi süreçlerdir, ancak sürecin kendisi, iradi bir tasarı değildir; süreç kendisini yönlendirme çabasına da sürekli karşı koyar. Buna karşın insanlar, bu durumun farkında olarak kendileri için yaşanılır koşulları - tehdit ve umut duygusu içerisinde- yaratmaktan da geri durmazlar. Böylelikle yapılaşma kuramı, Mardin'in “üçüncü iletişim ilmeği” olarak tasvir ettiği ve modernleşme sürecinde “gerçek hegemonya”cı ilişkiler alanı olarak tanımladığı düzeyi anlamak için çarpıcı bir açıklama potansiyeli taşımaktadır.

Modernleşme/yapılaşma kavramsallaştırması, birlikte okunduğunda göstermektedir ki: Türk modernleşmesi, küçük kültürün ve geleneğin giderek ve daha fazla şekilde merkezin içine sızması şeklindedir. Ama bu arada eyleyenlerin zımni anlayışları ve benlik kaynakları, eylemlerinin istedik sonuçlarını vermekten uzaktır. Zira her zaman merkezi kurumsal alanının çevresel unsurlar tarafından dönüştürülmesi işlemi çevrenin öznelerinin öngörüsünden ‘bir fazlası’ haline gelir. Burada bahsi geçen çevresel unsurlar ve “küçük kültür”, Ş. Mardin için sivil toplumun çerçevesini de oluşturmaktadır. Modernleşmeyi sivil toplumla birlikte ele alış bu açıdan çevresel unsurların *yapılaşmasının* bir tarihsel sosyolojisi olarak düşünülmelidir. Bu amaçla çalışmamız boyunca izleyen bölümlerde, yapılaşma düşüncesini bütünüyle karşıladığını düşündüğümüz Mardin'in “Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa”<sup>184</sup>olarak tanımladığı sivil toplumsal değişim sürecinin tarihsel sosyolojik açılımına uyan bir açıklama sunmaya çalışacağız.

Ancak belirtmemiz gerekir ki Mardin'in önerdiği bu kavramları izleyen bir çalışmayı Mardin'e bağlı kalarak yapmak oldukça güçtür. Çünkü Mardin, kendi çözümlerinde kullandığı başka pek çok kavram gibi bunları da sadece önermekle yetinmektedir. Ayrıca kavramları ile olgusal dünyadan derlediği kanıtları arasında olması beklenen sürekliliği izleyebilmek için tüm çalışmalarını birlikte okumak gibi okuyucuyu izlenmesi zor bir programatik düşünceyle karşı karşıya bırakmaktadır.

---

<sup>184</sup> Mardin'in bu kavramları tanımlayışı çok kısa olmakla birlikte şöyledir: *"Sürekliliği", Osmanlı bürokratlarının "praxis"i anlamında kullandım. Bu uygulama bizi Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar götürür. "Kırılma" ise tarikatların ve burada özellikle de Nakşibendi tarikatının kendine has "faire"inin bürokratların "faire"iyle karşılaşması anlamına gelir. "Yeniden inşa" kavramı ile, bu kodların her birinin zamanla değiştiği ve sonunda siyaset alanına dönüştüklerinin altını çiziyorum". Bkz. Şerif MARDİN, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstacılığı", **Doğu-Batı**, Nisan, sayı, 31*

Diğer yandan çalışmamız boyunca izini sürmeyi amaçladığımız “Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa” süreçlerinin yapılaşan yönlerini takip etmek ise, iki bakımdan Mardin'den ayrılmayı gerektirmektedir. Birincisi, Mardin bu kavramları işevuruk şekilde tanımlamadığı için bunları kullanmakta çalışmamıza özgü bir plan olurmamak zorunda kaldık. İkincisi “süreklilik” kavramını Mardin'in yaptığı gibi sadece devlet adamlarının kurumlar oluşturması şeklinde tanımladığı “praksisi” olarak görmek yerine, yapılaşmanın toplumsal sürekliliğe ait olan yönlerini görmeyi de içerecek şekilde genişletmek istedik. Bu amaçla çalışmamızda bu üçlü kavramsallık, izleyen bölümlerin kuramsal dayanağı olmak yerine, yapılaşma düşüncesine uygun şekilde (geniş bir zaman boyunca sıralanmış pratikler olarak) kurmaya çalıştığımız çalışma planımızın tarihsel çerçeve şeması olarak görülmelidir.

### 3 -TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUMUN TARİHSEL ARKA PLANI

Türkiye’de devlet-sivil toplum ilişkisinin sosyal, tarihsel arka-planına eğilebilmek, bunların etkilerini belirleyebilmek için, Osmanlı'nın sosyal ve siyasal düzeninde devlet-toplum ilişkilerine genel hatlarıyla göz atmak gerekir. Cumhuriyet döneminde devam eden ve günümüze değin etkileri canlılığını koruyan oluşumlara ve ilişkilere ışık tutabilecek olan bu inceleme, “hem devlet geleneğini, siyasal kurumları ve siyasal kültürü hem de ekonomik-kültürel ilişkileri ve sosyal muhalefeti”<sup>185</sup> içermelidir. İncelenen bu özellikler Türk siyasi kültüründe uzun ve köklü bir geçmişi olan unsurlar olmakla beraber, nitelik ve işlevleri itibariyle, sivil toplum için bir dayanak teşkil edip etmediklerinin, ne

derece özerk bir yapıya sahip olduklarının belirlenmesi önem taşır. Bu (özerklik fikri), sivil toplumun çağdaş anlamını kazanmasında katkısı büyük olan Hegel'in kavrama kazandırdığı, *farklılık* (difference) ve *özel çıkar* (particularity) prensipleri göz önüne alındığında kaçınılmaz bir dayanak noktasıdır.

Sivil toplumun, siyasa'nın sultasından kurtulabilmiş ilk sosyal sistem oluşu, batı'nın bütün "hürriyet" anlayışında önemli bir yer kapsar. Geç Osmanlı İmparatorluğu ve devrimiz Türkiye'si' yle bir karşılaştırma yaparsak, bu "kurtulma" fikrinin bizde hiçbir zaman Batı'da olduğu kadar derin köklere sahip olmadığı görülür. Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç, kendi demokratik "geleneğimiz" in, 1) bir boşluğa (sivil toplum eksikliği), 2) Batı "kamuoyu" nun tarihsel temeli olmadan gelişen "biçim" ine, 3) bir İslami yapısal unsura (İslami popülizme) dayandığı söylenebilir.<sup>186</sup> Tüm bu özellikler, kavramın siyasi niteliği göz önüne alındığında oldukça önemlidirler. Diğer yandan kavramı, "...tarihsel-sosyolojik bir analiz yapmak için kullandığımızda bir eksiği nitelendirmeye çalıştığımız oranda baştan metodolojik açıdan zayıf bir duruma düşüyoruz: "Eksik" saptamak bir toplumun nasıl çalıştığını araştırmak yolunda kullanılabilir yüzeysel bir yöntemdir. Bu gibi bir yaklaşım Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını irdelemek için olsa olsa bir başlangıç muhasebesi"<sup>187</sup> imkanını sağlar.

Bu bakımdan Mardin'in yaklaşımı daha çok kavramdan analitik olarak yararlanmak ve Türk sosyolojisinde eksik kaldığını düşündüğü, kültürel çerçevenin oluşturulmasına katkı sunmak şeklindedir. Sivil toplum kavramıyla Osmanlı toplumunu ve bu toplum içindeki "yöneten-yönetilen" ilişkisinin değişik boyutlarını incelemeye yönelen Mardin, sözü edilen metodolojik özelliği de bir

<sup>185</sup> Asaf Savaş AKAT, *Sosyal Demokrasi Gündemi*, Armoni Yay. İstanbul, 1991, 216-217

<sup>186</sup> Şerif MARDİN, "Sivil Toplum", s. 18

<sup>187</sup> Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", 20-21

kenara atmadan, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısı hakkında yapılacak değerlendirmelerde şu hususun gözden kaçırılmamasının gerekliliğine işaret eder:

*Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısı hakkında bildiklerimizle, "sivil toplum" terimini karşı karşıya koyduğumuzda, "sivil toplumun (Osmanlı'da) olmadığı sonucuna varabileceğimiz mümkündür. Ancak bu yokluk tek başına belli bir toplum hakkında bize pek bir şey söylemiyor... Böyle bir karşılaştırma, olsa olsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'yla olan karşıtlıklarının belirlenmesinden doğan tablosuna oranla, biraz daha az kaba bir tablosunu çizebilmemiz için, hangi sosyal yapı alanları üzerinde çalışmamız gerektiği konusunda bir başlangıç hizmeti görebilir<sup>188</sup>*

Bunun yanında, Mardin, Osmanlı toplumu ile ilgili incelemeleri sonucu Osmanlı'da "sivil toplum"un öğelerinin görülüp görülmediğine ilişkin verilebilecek cevabın hem "evet" hem de "hayır" olacağını şu sözleriyle dile getirir:

*“Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Doğu despotizmi gösterenlerin Şariat'ın garantilediği bir özel mülkiyet alanını gözden kaçırdıkları oranda, onların tarifine uyan bir "sivil" dinamiğinin öğelerinin kısmi mevcudiyetinden bahsedebiliriz. Genel özel hayatın "Örf-i Sultani"den uzak, bir çeşit masuniyetle korunmuş olarak cereyan etmesi açısından "sivil toplumun varlığını ileri sürebiliriz. Loncaların çalışmasına devletin esnaf üzerindeki kontrolüne ve siyasi kurumlardan uzak tutulmalarına baktığımızda, imaj biraz daha bulanık gözüküyor. Fakat salt Battıya bakarak bu kontrollerin "sivil toplum"u ortadan kaldırıcı olduğunu ileri süremeyiz. Sistemde gerçekten eksik olan Fransızların "Corps Constitues" olarak*

<sup>188</sup> Şerif Mardin, "Le Concept de Société Civile en tant qu' element d'approche de la Société Turque". Les Temps Modernes, Juillet- 1984, 59

*isimlendirdikleri, “Stände, Rechts Gemeinschaften” tipi kuruluşlar ve serbest şehirlerdir.”<sup>189</sup>*

Diğer yandan, “Civil Society and İslam” adlı eserinde sivil toplumun bir “Batı rüyası” olduğunu, dolayısıyla farklı siyasi süreçler izleyen İslam toplumu ve bu arada Osmanlı toplumunu sivil toplum gibi kategorik bir araçla incelemenin sözü edilen yapıları anlatmayacağını<sup>190</sup> ifade etmektedir.

Mardin’de Osmanlı sivil toplumunun varlığı konusunda devam edegelen bu kararsızlığa karşın, bu kararsızlığı izleyen “Osmanlı sivil toplumunu yakalama” kararlılığından bahsedebiliriz. Ancak bu “yakalama” ifadesi, kavramdan metodolojik olarak yararlanmak için mi, yoksa sivil toplumun varlığını keşfetme arzusu mu olduğu konusundaki bir başka kararsızlığı gizler gibi durmaktadır. Bunun anlaşılır nedenleri arasında belki de en önemlisi; sivil toplumun birinci bölümde bahsettiğimiz çok farklı çağrışımlara sahip bir kavram olmasıdır.

Ancak, amaç devlet geleneğini, siyasal kurumları, siyasal kültürü, ekonomik-kültürel ilişkileri ve sosyal muhalefeti içeren bir tarihsel sosyoloji üzerinde çalışmak olduğunda, sivil toplum odaklı bir analiz, Mardin’in bahsettiği sosyal yapı alanlarını karşılayan böyle bir çerçeve sunması bakımından, sözünü ettiğimiz belirsizliklere rağmen yeterli bir açılım sunmaktadır.

### 3.1 Osmanlı Siyasal Yapısına Yönelik Kavramsal Çerçeve

Ş. Mardin, Osmanlı-Türk toplumu incelemelerinde üç ayrı ama birbiri ile ilgili özellik üzerinde durmaktadır: İktidar dağılımının egemen biçimi olarak

---

<sup>189</sup> Şerif Mardin, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum”, s. 28

statü; Aydınlanmanın bazı yazarlarının “medeni toplum” diye adlandırdıkları ara yapıların yokluğu ve Türk kültür dünyasındaki bölünme.<sup>191</sup> Bu çözümlene tarzı, Osmanlı-Türk tarihi üzerine yapılan çalışmalarda öne çıkan feodalizm ve patrimonyalizm kavramsallaştırmaları arasında Mardin’in neden patrimonyalizm üzerinde durmayı seçtiğini de açıkça belli etmektedir. Zira Osmanlı’da feodalizmle karşılaştırma yapmaya imkan verecek yapılar (irsiyete dayalı aristokrasi, kilise yapılanmasına benzer bağımsız dini hiyerarşi, güçlü bir tüccar-esnaf kesimi, özerk kentler) bulunmamaktadır.<sup>192</sup> Bunların yokluğu, devlet ile toplum arasındaki aracı kurumların yokluğu anlamına gelmektedir ki, Montesquieu ara kurumların (intermediary bodies) yokluğuyla şekillenen yönetim biçimini "oryantal despotizm" olarak nitelendirir. Devlet aygıtı içinde Sultan’ın başat konumu yanında, devlet görevlileriyle ilişkilerinin ataerkil niteliği göze çarpar. Sultan için Osmanlı toplumu, çok geniş bir "oikos", üzerinde ilahi kaynaklı bir yetkiye sahip olduğu bir aile kurumudur.<sup>193</sup>

Ş. Mardin’in patrimonyalizm vurgusuna bir destek de İnalçık’tan gelmektedir; İnalçık, Osmanlı’yı patrimonyal bir hanedan devleti olarak tanımlar.<sup>194</sup> Bu anlamda Osmanlı Devleti bir şemsiye devlettir. Bu şemsiyenin altında her türlü sivil topluluklar vardır. Buna ek olarak, "Batı’da kilise/seküler güçler; feodalite/burjuvazi/endüstri proleteryası; yerel odaklar/milli odaklar şeklinde görülen kutuplaşmaların yarattığı çatışmalar yerine, Osmanlı İmparatorluğu’nda çatışmalara uzun vadede bakıldığında, bunların cemaat/devlet ekseninde"<sup>195</sup> yoğunlaştığı görülür.

<sup>190</sup> Şerif Mardin “Civil Society and Islam”, **Civil Society**. (Ed) John A. Hall, 278

<sup>191</sup> Şerif Mardin, “Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire”, *Comparative Studies in Society and History*. C: 11, Haziran 1969. s.258-259 ve ayrıca Bkz. Din ve İdeoloji, s. 106

<sup>192</sup> Metin Heper, "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", **Toplum ve Bilim**, Bahar 1980, S. 4-8

<sup>193</sup> Şerif Mardin, "Freedom in an Ottoman Perspective", Der. Metin Heper, Ahmet Evin, **Democracy and the Military Turkey in the 1980s**, New York, 1988, 29

<sup>194</sup> Halil İNALCIK, “Tarihsel Bağlamda sivil toplum ve tarikatlar”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam**, Der. A. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, 74

<sup>195</sup> Şerif Mardin, “ Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum” s. 20

Sosyal tabakalaşma ve sınıf olgusunu, Weber’ci patrimonyalizm çerçevesinde ele almakla Mardin, Türk toplumunda iktisadi değişkenleri ve bunların güdümünde şekillenen ilişki ve pratikleri de patrimonyal zımni anlayışların uzantısı olan bir iktisadi zihniyet çerçevesinde değerlendirmektedir;

*Merkezi değerlerin en etkili –ve büyük bir istekle peşinden koşulan- sosyal kaldıracın siyasal iktidar olduğu bir toplum –siyasal iktidarın ekonomiyi, sadece devletin piyasa mekanizmasını denetim altında tutması yoluyla doğrudan değil fakat, aynı zamanda, işlenebilir toprakların çok büyük bir bölümünün devlet denetimi altında bir sistem düşünün. Batılı “kapitalist” toplumlarda olduğunun aksine statünün gelirin ilk belirleyicisi olduğu, “prebendal” ödüllerin zenginliğin sadece devletin tanınması halinde meşru olduğu bir toplum düşünün. Böyle bir toplumda özel mülkiyeti kalıcılaştıracak tüzel kişilik gibi mekanizmalar son derece sınırlıdır; hukuk, piyasa ilişkilerinin yardımcıları olarak değil, esasta ceza hukukundan çıkarak gelişmiştir....Türk sosyal değişmesinin nihai ürünü bugün hala arka planında bir “Osmanlı” ögesine sahip bulunmaktadır. Bugünün ekonomik sistemini, bu sistem kapitalizmin özelliklerini giderek artan ölçülerde içermekle birlikte, kapitalizmden çok, geç yeni-patrimonyalizm olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır.*<sup>196</sup>

Mardin’in altını çizdiği bu patrimonyal siyasi anlayış; kişisel otorite üzerine kurulu bir onur anlayışından rasyonel kurallar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçerken, evrenin düzenini anlamada dinden bilime geçerken, avam-havas ayrımı üzerine kurulu bir topluluktan halkçı bir topluluğa geçerken, bir millet sisteminden bir ulusal devlete geçerken, taşıyıcı bir motif olarak sosyal tahayyülün, zımni anlayışların ve zihniyetin yapılaşmasına bakılarak değerlendirilmelidir. Böylelikle Türk modernleşmesi, esasında, siyasal merkezce

<sup>196</sup> Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 198



tain edilen statülerle güvence altına alınan çevresel unsurlardan oluşan bir sistemden (patrimonyalizm), mesleki ve siyasi bölünmenin taşıyıcı bu patronaj düzeni içinde kalarak değiştiği bir sisteme (geç, yeni-patrimonyalizm) geçiş olarak değerlendirilebilir.

### 3.1.1 Patrimonyalizm

Weber, “saf tip” de dediği ideal-tip kavramlaştırmaları ile tarihsel realitenin karmaşıklığına karşın, son derece dikkatle tanımlanmış sosyoloji kavramlarına ulaşmayı amaçlamıştır.<sup>197</sup> Bunu, belli yer ve zamanlarda görülmüş kurumsal biçimlerin en çok karşılaşılan özelliklerini saptamak için yapmıştır. İkinci olarak, bu özellikleri uçsal (saf-ifrat) kategoriler olarak kavramlaştırmıştır. Örneğin, “yüzde yüz bir hiyerarşi ilişkisi düşünmüştür.”<sup>198</sup> Ancak belirtmek gerekir ki Weber'e göre bu kavramlaştırmalar, birer hipotez değildir; ancak hipotezlerin formüle edilmesi bakımından yararlıdırlar. Dolayısıyla ideal tipler birer ampirik kategori olarak düşünülmemelidir. Aynı şekilde gerçekliğin zihinsel yansıması ya da inşası da değıllerdir. Ancak yine de ideal tipler nesnel olarak olanaklı olmalı ve mantıken geçerli olabilmelidirler. Bu haliyle ideal tipler sosyal olguların sınıandığı mutlak sıfır noktası değildir; olguların bu kavramsallaştırmadan ne kar saptığını göstermek için değil, olsa olsa bir başlangıç muhasebesi imkanı sağlarlar. Zira ideal tiplerin olgusal yanlışlığını göstermeyi amaçladığımızda bile böyle kategorilere ihtiyaç duyar ve hatta bu amaçla aynı ideal tipleri kullanmak durumunda kalabiliriz. Zira bu ideal tipler herhangi bir bilimsel kavramın meydana getirilmesindeki soyutlama işleminden çok farklı değildir. Patrimonyalizm hakkındaki literatürde, bundan bazen ideal tip, bazen kavram olarak bahsedilmesinin nedeni budur.

---

<sup>197</sup> Bkz. Max Weber, *Economy And Society*, s. 20

Patrimonyalizm, Weber'in otorite tiplerinde geleneksel hakimiyet (domination) veya daha dar anlamda geleneksel otorite (Herrschaft) biçiminin modernlik öncesi dönemlerde, daha çok "Doğu toplumlarında" görülen biçimine verdiği addır. Bu anlamda patrimonyalizm, geleneksel otoritenin spesifik bir formudur. Ancak bu özel hakimiyet tipini belirli bir zaman diliminde ve muayyen bir yerde hüküm süren otorite şekli olarak tanımlama yerine, dinamik süreç içerisinde ve mekana kayıtlı kalmadan incelemek gerekmektedir. Çünkü patrimonyalizm diye adlandırılan otorite tipi ampirik olmaktan ve özgül bir durumu nitelendirmekten çok teorik bir genellemedir.<sup>199</sup> Patrimonyalizm, otoritenin tek kaynağının gelenek olduğu geleneksel otorite ile, büyük oranda hısımlık ve geleneksel doğal rehberin-şefin otoritesi anlamındaki patriarkal otorite arasında salınıp duran bir otorite tipidir. Yani bu otorite tipi bir bakıma geleneğin hakim olduğu uçtan başlayıp gelişim süreci içerisinde kişiselliğin ve keyfiliğin hakim olduğu uç istikametinde değişir. Bu değişim Weber'in tüm otorite tipleri için geçerli bir 'karasızlık' sunar. Weber “.. aynı tarihsel olgu bir yönü ile feodal bir başka yönü ile patrimonyal bir diğer yönü ile bürokratik, bir başka yönü ile de karizmatik olabilir. Sosyolog bu kavramlara kesin anlamlar kazandırabilmek için paralel eylem biçimleri ile ilgili saf ideal-tipler yaratmak zorundadır...” demektedir.<sup>200</sup> Ancak yukarıda değinilen durumdan ötürü ampirik realitenin bu tiplerden herhangi birine tıpatıp uymasına çok ender olarak rastlanır, belki de hiç rastlanamaz. Weber'in ifade ettiği şekliyle söylemek gerekirse, geleneklerin mutlak hakimiyeti ile mutlak kişisel keyfi idare tarihte tam anlamıyla yaşanmamış olsa da gelenekselliğin ve kişiselliğin değişen oranlarını, tonlarını ve karşılıklarını geçmişte bulmak mümkündür.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Metin Heper, **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik Ve Modernleşme**,s. 24

<sup>199</sup> Bkz. Ensar NİŞANCI, **Geleneksel Patrimonyalizmden Modern Neo-Patrimonyalizme**

<sup>200</sup> Weber'den akataran, Metin HEPER, **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik Ve Modernleşme**,74

<sup>201</sup> Coşkun SAN, **Max Weber'de Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, İktisadi ve Ticari İlimler, 97

Bir yönetim biçimine patrimonyal denmesinin nedeni, ülkenin, üzerinde yaşayan insanlar dahil, bütünü ile liderin malvarlığı olarak düşünülmesidir. Böylece ortaya çıkan idare örgütü yahut bürokrasi, milletin ortak faaliyetlerin yürütülmesi için siyasal bakımdan örgütlenmesi sonucu doğmuş olmayıp, liderin kişisel yönetim aracıdır.<sup>202</sup>Bu yüzden patrimonyal bürokraside, otoriteyi kullanan üst ile ast'ı arasındaki ilişkinin kişisellik yönü çok ağır basar. Ast-üst ilişkileri sınırları kesin olarak çizilmiş biçimsel bir görev anlayışından çok, astın üste, sınırsız bağlılığı üzerine oturtulduğu için, kişisel ilişkiler özellikle önem kazanır. Geleneksel otoritenin, sembolik-bütünleştirici bir yönü de bulunduğundan, ast-üst ilişkilerinde, biçimsellik (resmiyet) den ziyade "doğallık" görülür.<sup>203</sup>

Sultanlık rejimi, patrimonyal otoritenin diğer uçsal örneğini teşkil eder. O geleneksel ve patriarkal otoritenin tam karşı kutbunda yer alır. Sultanlık rejimine kayan patrimonyal otorite tamamen kişiselleşmiştir. Özü itibariyle keyfiliği içeren bu otorite; hükümdarın kişisel mülkünün bir parçası gibidir. Hükümdar onu dilediği gibi -takdirine göre- kullanabilir. Bu sebeple, sultanist otoritenin hükümran olduğu yerde bütün geleneksel düzenlemeler ve yerel ayrıcalıklar sultanı bağlayıcı ve sınırlayıcı olmaktan çıkar. Daha açık bir ifadeyle, sultanist otorite tebaanın "geleneksel haklar"ını ya da yerel, kalıtsal ayrıcalıklarını tanımaz. Tebaa sultanist otorite karşısında tamamen savunmasız pozisyonundadır. Söz konusu otoriteye karşı aynı derecede güçsüz olmaları anlamında onlar eşitlenmişlerdir Weber, sultanizmin kadim düşmanlarının geleneksel statü sahibi ulema ile yerel ayrıcalık sahibi eşraf olduğunu söyleyerek bu noktaya işaret etmiştir.<sup>204</sup>

Ne var ki sultani idare ancak kısa süre etkili olabilir. Çünkü patrimonyal otorite sultani güce döndüğü oranda sultanın idari organlarına ve dolayısıyla askeri-sivil bürokratlarının iyi niyetine bağımlılığı artar. Onların sadakatini

<sup>202</sup> Metin HEPER, **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik Ve Modernleşme**, 36

<sup>203</sup> Bkz. Max WEBER, **Economy And Society**, s. 227

<sup>204</sup> A.g.k., 231-232

muhafaza etmek için her zaman daha fazlasını veren sultan neticede gelir kaynaklarının kendisini onlara tahsis etmek zorunda kalır. Bu suretle sultanın oikos'una bir anlamda feodal unsurlar girmiş olur. Söz konusu gelişmenin doğal sonucu olarak patrimonyal hükümdar otoritesini memurlarıyla paylaşmak zorunda kalır. İşte bu durumu Weber “sultanlığa dayalı iktidarın paradoksu”<sup>205</sup> olarak nitelendirir. Bu paradoks, iktidarın devamı buna bağlı olduğu için işlevseldir. Osmanlı-Türk toplumunda Patrimonyalizmin paradoksu,

*“...Sultan II. Abdülhamit için, memurların, Avrupalı imtiyaz avcılarından ve şirket temsilcilerinden rüşvet veya komisyon aldıklarında, ne yaptıklarını görmezlikten gelerek zenginleşmelerine izin vermektir. Onu tahtından eden Jön Türkler için ise bu, memurlara, özellikle de 1. Dünya Savaşı'nda savaş zengini olarak beliren gruba fırsat sağlamak ve onların birer girişimci konumuna gelmelerini kolaylaştırmaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin politikaları, bu bakımdan Jön Türker'inkilere göre daha az kaba idiyse de, Türkiye ekonomisini inceleyenler, yerli bir kapitalist sınıfın oluşturulması sorununa yaklaşımları bakımından Jön Türkler ile cumhuriyet arasında çarpıcı bir devamlılık görmüşlerdir.”<sup>206</sup>*

Patrimonyal yönetimin ortaya çıkışına neden olan başlıca faktörler-otoritenin geleneksel niteliği, katı merkez - çevre karşıtlığı, merkezde liderin (şefin, padişahın, kralın) ülkenin maliki olarak gözükmesi Osmanlı-Türk bürokratik kurumlaşmasında, özellikle Osmanlı döneminde belirgin olarak görülmektedir.<sup>207</sup> Bu bakımdan Osmanlı toplumundan günümüze değin aksini bulan bir takım özellikler Mardin tarafından gösterilmektedir. Kısaca bu özellikler, bürokratik elitin toplumun sosyo-ekonomik farklılaşmasına karşı çıkması, otonom -medeni toplum- un yasallığına konan engeller, "arpalık”

<sup>205</sup> Ensar NİŞANCI, **Geleneksel Patrimonyalizmden Modern Neo-Patrimonyalizme**, 25

<sup>206</sup> Şerif MARDİN, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, Der. Mümtaz'er Türköne, **Türk Modernleşmesi Makaleler 4**, 222

<sup>207</sup> Metin HEPER, **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik Ve Modernleşme**, 55

("prebend") sisteminin katılığı ve elit tabakanın kültür alanında Pareto yaklaşımı olarak belirir. Osmanlı toplum yapısında bu özellikler merkezin çevreye kesin üstünlük sağlaması ile ortaya çıkmıştır.<sup>208</sup> Mardin bu mekanizmayı da şöyle özetlemiştir: "Osmanlıların (bu konuda) inandıkları metodlar çeşitli ve ustaca idi. Yönetici elit, küçük yaşta azınlardan devşirilir, onlara yöneticilik değerleri aşılanırdı; vergi ve arazi temini, tamamen merkezileştirilmemiş ise de sıkı bir kontrol altında idi: eğitim kurumu, denetim altına alınmış ve bu yoldan adaletin dağıtımı, eğitimin yürütülmesi ve yasallık sembollerinin topluma maledilişi kontrol altında tutulmuştur."<sup>209</sup>

Patrimonyalizmin bu öne çıkan özelliklerine rağmen Osmanlı toplumunu tek bir modele kavramlaştırmak, kuşkusuz elde değildir. Ancak, imparatorluğun sosyal özelliklerini iyi anlatan bir şema, "patrimonyal bürokrasi" adı verilen topluluk türüdür. Buradan hareketle Osmanlı yönetim sisteminin nasıl ve ne bakımdan patrimonyal olarak değerlendirilebileceğinin gösterilmesi gerekmektedir. Mardin'in konu hakkındaki açıklaması kapsamlıdır: "Patrimonyal yönetimlerde, meşruiyet'i hükümdar temsil eder. Hükümdar, otoritesini, ülke düzeyine dağılmış, oldukça özerk bir feodal sınıf yoluyla değil, geleceklere kendine bağlı bir "patrimonyal bürokrat" sınıf aracılığıyla sağlar. Bu sınıfın Osmanlı Devleti'nde iki kolu vardır: Biri askeri güçlerden, ötekisi "sivil" memurlardan oluşur. Bunlara devlet emrinde oldukları söylenebilecek din adamları da eklenebilir...Patrimonyal yönetim, herhangi bir kümelenmeye göz yumduğu anda kolayca yara alabileceği için, çabalarını topluluk üstündeki denetimini korumaya çevirmiştir. Rejimin parolası, sosyal hareketleri denetim altında tutmak, sosyal kümelenmeleri izlemek ve topluluğa sürekli olarak "düzen" vermeye çalışmaktır. Osmanlı Devleti, toplum içindeki grupları tasnif eder, her birine kendi biçtiği bir "rol" tanır, bu grupların önderlerini topluluğun hareketleri açısından kendine karşı sorumlu tutar; grupları ve kişileri kendine göre çizdiği bir

<sup>208</sup> Bkz. Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", **Comparative Studies in Society and History**. C: 11, Haziran 1969.

<sup>209</sup> Mardin, "Merkez Çevre İlişkileri..."s.35

sosyal "yapı" planına yerleştirir. Rejim, kaynakları denetleme politikasının bir parçası olarak, ülkenin zenginlik kaynaklarının ve uyruklarının niteliklerinin zaman zaman "envanter"ini çıkarır. Bu iş, oldukça küçük bir merkezsel bürokrasi ile sağlandığı için "çevre" güçlerini kendi yanına kazanmak, "adem-i merkeziyet"de, devlet politikasının bir yönünü oluşturur."<sup>210</sup>

Osmanlı patrimonyal yönetim anlayışının görüşlerini basitleştirerek onun toplum kuramını "iki parçalı" tanımlayabiliriz. Toplum zembereği, iki öğeden oluşmuştur; iktidar sahipleri ve bunun dışında kalanlar, böylece toplum içinde en önemli olarak vurgulanan süreçler şunlardır: a)İktidar sahiplerinin iktidarı meşrulaştırma mekanizmasını değiştirmeye yönelik olaylar. b) İktidarda olmayanların "hadlerini aşmaları"yla yani iktidar dışı yerlerinden oynamalarıyla<sup>211</sup> sonuçlanacak süreçler.

### 3.1.2 Merkez- Çevre Paradigması

Edward Shils, Talcott Parsons ile birlikte 1950'lerden 1970'li yılların sonuna kadar sosyolojik teoride egemen olan yapısal işlevselci sistem kuramının önde gelen ismiydi. Temelinde muhafazakar felsefi kabullerin mevcut olduğu bu kuramın, siyaset teorisi bağlamında öne çıkan şekli merkez-çevre tartışması etrafında oluşmuştur.<sup>212</sup> Shils'e göre, her toplumun bir merkezi vardır ve bu merkez toplumun inanç ve değerler dünyasının da merkezidir. Böylece her

<sup>210</sup> Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri Ve Atatürk", Der. Mümtaz'er Türöne, Tunçay Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset- Makaleler I**, 208-209

<sup>211</sup> Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, **Türk Modernleşmesi – Makaleler 4**, 245

<sup>212</sup> Alim Arlı, "Merkez Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar", **Toplum ve Bilim**, Sayı. 105, 101

toplumun 'resmi' bir dini vardır. Bir eylem alanı olan merkezi oluşturan unsurlar, belirli kurumsal ağlar, kişiler, faaliyet ve rollerin işlevsel mekanizmalarla işleyen yapısıdır. Örgütlü bir toplumda bu ağların içinden çıkan bir elitler grubu vardır ve bu grubun toplum üzerinde yayılma eğilimini frenleyen güçlü (istikrarlı) bir gelenek mevcuttur. Siyasal ihtiyaçların dağılım eğrisi toplumdan topluma farklılık arz ettiği gibi, aynı zamanda hiçbir toplumda eşit de değildir.<sup>213</sup> Bu düşüncede 'merkez'in ve 'çevre'nin sınırları kültürel bir şemaya oturtulabilir nitelikte olması dolayısıyla, Mardin'in Türk siyasal yapılanmasında kültürel bölümlenmeyi tanımlayışının Shils'in merkez-çevre şemasına uygun olduğu söylenebilir.

Mardin'in konu ile ilgili diğer bir referansı, Eisenstadt'ın "imparatorluk analizi"dir. Eisenstadt, Osmanlı İmparatorluğu'nun da içinde yer aldığı bir dizi tarihsel-emperyal siyasal yapıyı, "tarihsel (yani modern olmayan) merkezi bürokratik imparatorluklar" olarak nitelendirir ve bu geleneksel siyasal sistemlerde nüfusun büyük bölümünün siyasal bakımdan görece büyük bir siyasal edilgenlik içinde olduğunu, bu siyasal sistemlerde herhangi bir siyasal yetki devrinin veya herhangi bir siyasal hakkın söz konusu olmadığını iddia eder. Bu yapılar bazı özellikleri bakımından modern siyasal örgütlenmelerin belirli özelliklerini de taşırlar. Eisenstadt'a göre bunlar arasında en önemlisi görece birlik arz eden merkezi bir siyasal yapının varlığıdır. Bu yapı bürokratik idarenin organları olup, aynı zamanda siyasal mücadelenin de yegane sahasıdır.<sup>214</sup>

Görüldüğü gibi merkez çevre kavramsallaştırması, bir toplum kuramı olabildiği gibi, bir imparatorluğun siyasal çerçevesini açıklamak bakımından da kullanılmaktadır. Mardin'de merkez-çevre kavramsallaştırması bu iki düzeyi de içeren bir girişim olarak mevcuttur. Ancak bu iki düzeyi ele alan ve Mardin'e

<sup>213</sup> Edward Shils, "Merkez-Çevre" Çev. Y. Ziya Çelikkaya, **Türkiye Günlüğü**, Sayı. 70, 96

<sup>214</sup> S.N. EISENTADT , **The Political System of Empires**, London, Transaction Public, 4

temel tesiri bulunan Shils ve Eisendadt'ın, sadece birer kez ve birer cümleleriyle Mardin'in kaynakçasında yer almaları<sup>215</sup> oldukça dikkat çekicidir.

Ancak asıl dikkat edilmesi gereken şey, Türk sosyolojisindeki, toplumu yöneten-yönetilen ikiliğine indirgeyen eğilimleri eleştiren birinin, buna karşın merkez-çevre ikiliği üzerine kurulu bir toplum kuramı geliştirmeye çalışmış olmasındaki -ilk bakışta çelişkili görünen- tavrıdır. Bunu anlamak için “toplumun bir merkezi vardır” önermesine biraz daha eğilmek gerekir. Zira paradoksal gözükse bile topluma bir merkez öngörmek, ancak Mardin'in Batı sosyolojisinde “ayrıntılı yapı geleneği” dediği tarza bağlı kalmayı gerektirir. Başka bir anlatımla merkez-çevre formülasyonu, devlet-toplum ilişkisindeki karmaşıklığının üstünü örtmek için değildir. Merkez-çevre anlayışına bağlı kalarak toplumu, “birbiri ile ilintili, "feedback" mekanizmalarıyla bağıntılı, çok daha ayrıntılı, çapraşık, girift bir mekanizma olarak görmek”<sup>216</sup>de mümkündür. Mardin'e göre “ayrıntılı yapı geleneği” dahilinde ya da kendisinin “Montesquieu tipi” dediği sosyolojide sorun, toplum içindeki mikrodizgelerin (a) ile (b) arasındaki dengeyi nasıl biçimlendirdiğidir.<sup>217</sup> Bu denge durumunu anlayabilmek, sosyal olayları özerk bir iç dinamiğe sahip mekanizmalar olarak düşünmeyi, bu mikrodizgelerin yeni sosyal yapı üreten süreçler (yapılaşma) olduğunu hesaba katmayı gerektirir. Dolayısıyla merkez-çevre kavramsallaştırması, beraberce *yapılan* makro ve mikro unsurların pozisyonlarını tahlil etmek için kullanılan doğurgan kavramlar olarak görülmelidir.

Ancak yine de altı çizilen merkez çevre kopukluğu, Mardin'in Türk modernleşmesi yorumunda temel tema olarak devam edegelmektedir. Bu durumda bir yandan bu kopukluğu merkeze almak, diğer yandan bu ikiliği çok katmanlı bir şekilde tasarlamak gerekmektedir.

<sup>215</sup> Bunlar, Shils'in “Center and Periphery” adlı yapıtındaki “toplumun bir merkezi vardır” vurgusu ile Eisendadt'ın “The Political System of Empires” adlı çalışmasında, Merkez'i tanımlarken kullandığı, “serbestçe devinip duran kaynaklar” nitelemesidir.

<sup>216</sup> Şerif MARDİN , “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, 246



Merkez-çevre kavramsallaştırmasını kullanan diğer bir yazar olan Heper, "merkez"i, devletin özerkliğini ve siyaset üzerindeki kadir-i mutlaklığını elinde tutmaya çalışan kişi ve gruplar olarak tanımlar. Özel bir eğitim gerekse de bu, merkeze mensup olmak için tek yol değildir. “Devlete mutlak sadakat fikrini içeren sosyalleşmeyi sağlayan en genel mekanizma örgütseldi. Merkezi bürokrasiye intisap etmek, zamanla devlete sadakatle birleşen güçlü bir özdeşimin yaratıcısı olacaktır. Modernleşme dönemi de dahil olmak üzere merkezin değişmeyen ve ortak yönelimi, devletin belirli bir gelir akışını sağlayabilecek biçimde, reyanın, özellikle köylünün korunması olmuştur. Heper'e göre Osmanlılar en başından beri bir merkezileşme politikası uygulamışlardı. I. Bayezid'den beri merkezileşmiş bir idarenin bütün araçları ve yapıları hayata geçirilmiş, bu araçlar arasında nüfus ve arazi tahrirleri, merkezi bir hazine, bütün eyaletler nezdinde devlet işlerini merkezden düzenleyen bir bürokrasi ve kul sistemi önemli bir yer tutmuştu. Merkez ve taşra bürokrasisinden Türk aristokrasisi tedricen tasfiye edilmiş, zaman zaman Sultan onları kullanmış olsa da, statüleri merkez tarafından belirlenmiştir.”<sup>218</sup>

Mardin, Osmanlı imparatorluğu'nun merkezini teşkil eden ve tahkim eden birtakım mekanizmalardan bahseder. Bunlardan ilki, yönetici-seçkinlerini kendi köklerinden kopararak ve tamamen merkezin malı yaparak temin eden devşirme kurumu, ikincisi vergi ve toprak sistemi, üçüncüsü ise merkezin dinsel düzen üzerindeki egemenliğiydi. Bu üç kurum aracılığıyla merkez, sadece adalet ve eğitim alanlarında değil, aynı zamanda meşruiyet sembollerini yaymak bakımından da güçlü bir manivelayı elinde tutmuş oluyordu. Mardin, Batı'da merkezi devletin ya da ulus-devletin öncesinde "çevre" olarak nitelendirilebilecek siyasal güçlerin (feodal soyluların, görece bağımsız kentlerin ve daha sonra işçi sınıfının) çeşitli zamanlarda "merkez" karşısında konumlanmış olduğunu ve

<sup>217</sup> A.g.m., 246

<sup>218</sup> Metin HEPER, “Center And Periphery In The Otoman Empire With Special Reference to the Nineteenth Century”, *International Political Science Review*, 105

"merkezin bu "çevre" unsurlarını siyasal sistemin içine taşıyabildiği birtakım uzlaşma kurumları yarattığını söyler. Oysa 19. yüzyıl öncesinin Osmanlı deneyiminde bu çoğul çatışma ve bütünleşme unsurları yoktur. Aksine merkezle çevre arasındaki cepheleşme tek boyutludur ve daima çatışma biçiminde cereyan etmiştir. Ayrıca çevresel sosyal güçlerin özerkliği sadece zımni bir özerkliktir, bunların kurumsal bir tanınmışlıkları yoktur. Yakın zamanlara kadar merkezle çevre arasındaki cepheleşme, Türk siyasal hayatının en önemli sosyal kopukluğu olarak etkili olmuş ve yüzyıllara yayılan modernleşme serüveni boyunca bu kopukluk varlığını sürdürmüştür.<sup>219</sup>

Mardin'in ve Heper'in sunduğu Osmanlı resmi, kadir-i mutlak bir merkezin her hücreğine egemen olduğu bir devlet resmi sunduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin dayanağı, son zamanlarda yapılan ampirik temeli Osmanlı araştırmalarınca gösterilen "klasik" devlet formunun değişkenliği, pragmatikliği ve üzerinde egemenlik iddia ettiği topraklardaki iktidarının muğlaklığının iyice görünür hale gelmiş olmasıdır.<sup>220</sup> Örneğin Haim Gerber'e göre, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla doğru bakıldığında, siyasal bakımdan önemli üç alana, padişahın mutlak gücünün erişemediği görülür. İlkinde, hiç değilse vatandaşlıkla ilgili olarak padişah, kör, keyfi bir despottan çok, adaletin sözcüsü ve bekçisi olarak karşımıza çıkar. İkincisinde, padişahın sosyal sistem içinde yerel özellikleri sindirmeye eğilimli olduğuna dair hiçbir işaret yoktur. Aslında pek çok yeni özerklik ortaya çıkmıştır. Son olarak, Osmanlı bürokrasisinin karmaşık ve büyüyen bir sosyal kurum olarak yükselişinin sonucu olarak, bu kurum içinde padişahın bile zapt edemeyeceği belirgin istekleri olan önemli grupların oluşmasına olanak sağlamıştır.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Şerif MARDİN, "Merkez-Çevre İlişkileri", 25

<sup>220</sup> Bu eleştirilerle ilgili kapsamlı bir tartışma için Bkz. Suavi AYDIN, "Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler", Toplum ve Bilim, Sayı 105, 70-94

<sup>221</sup> Haim GERBER, "Osmanlı Sivil Toplumunu ve Modern Türk Demokrasisi", **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si**, Der, Kemal Karpat, İstanbul Bilgi Üni. Yayınları, 246

Esasında söz konusu değişkenlik, muğlaklık ve pragmatiklik nitelermelerinin Mardin’de esaslı bir yer tuttuğu açık olmakla beraber, Mardin’in üzerinde durduğu, “merkezin çevreyi kontrol altına almak için sarf ettiği çaba”dır.<sup>222</sup> Bu çaba, Anadolu’da merkez lehine istenen sonuçları verirken, İmparatorluğun uzak bölgelerinde muğlaklık ve pragmatiklik siyasetinin daha etkili olduğu bilinmektedir.<sup>223</sup>

Patrimonyalizm üzerinde ağırlıklı bir fikir birliğine karşın, merkez-çevre yaklaşımı üzerinde ki ihtilaf kolay anlaşılır gibi durmamaktadır. Zira patrimonyal siyasetin kaçınılmaz şekilde katı bir merkez-çevre ayırımına dayanıyor olması, bu kavram çiftlerini birlikte düşünmeyi gerektirmektedir.

Bu bakımdan Weber’in patrimonyalizmin temel niteliklerinden biri olarak gösterdiği “patrimonyal otoritenin paradoksu” dediği durumu, merkez-çevre ilişkileri açısından da düşünmek ve merkez-çevre ilişkilerinin yarattığı beklenmedik ilişki ve pratikleri, çevresel unsurların yapılaşmasının bir tezahürü olarak görmek daha uygun olacaktır.

### 3.2 Osmanlı İmparatorluğu’unda Siyasal Yapı Ve Kültür

Osmanlı siyasal yapısında sivil toplumun durumunu incelerken Hegel’in sivil topluma kazandırdığı içeriği göz önünde bulundurarak, merkezi otoritenin yapısı ve sosyal grupların bu yapı karşısındaki rolleri başlangıç noktamız olacaktır. Osmanlı devlet yapısı, Hegel’in formüle ettiği "aşkın" devlet anlayışıyla

<sup>222</sup> Mardin’le Konu hakkında yapılan bir Mülakat İçin Bkz. A. ÇİDEM- F. AÇIKEL- Vd, “Şerif Mardin’le Merkez-Çevre Analizi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 105, 7-11

<sup>223</sup> Örneğin, Gabriel Baer’in, 19. yüzyılda Kudüs’teki vakıflar hakkında olan araştırması, Kudüslü ayanların, yeni ve alışılmış bir yasal kurum olan hulu (özel yatırım meblağlarını ihteva eden ve sonuçta uzun vadeli olarak yatırımcılara kiralanan vakıf mallarını) kullanarak, onları özel mülkiyete çevirdiklerini göstermektedir. Bu durum merkezin vakıf politikasına tamamen ters olmakla ve Padişahın bu yöndeki fermanlarına rağmen, yerel eşraf lehine gelişmeye devam etmiştir. Baer’den aktaran; Haim GERBER, A.g.m.,250

büyük bir uyumluluk gösterdiği için bu bakış açısını kullanmak daha pratik olacaktır. Bunun diğer bir faydası, Hegel'in sivil toplum tanımının Osmanlı siyasal düzeni için bir çıkarım sağlayabilir oluşudur. Şöyleki; “Hegel için sivil toplum (Bürgerliche, Gesellschaft) içinde yaşayan kişilerin yaşamasını sağlayacak bütün faaliyetleri içeren, yapıları ve organize, bir iktisadi sistemi, bir hukuk sistemi ve bunların düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayacak otoriteye sahip bir cemaattir. Ya da Hegel'in bir yerde belirttiği gibi, sivil toplum salt ihtiyaç üzerine kurulmuş sosyal birim olarak tanımlanabilir.”<sup>224</sup> Mardin buradan hareketle bir kıyaslama yaparak, Osmanlı cemaatinin bu tanıma uyan ve uymayan yönlerini göstermeye çalışır.

*“Osmanlı İmparatorluğu'nda yapıları (structured) ve organize bir cemaat mevcuttur. Bu cemaatin aynı zamanda bir iktisadi ve bir hukuki sistemi vardır. Bu kopuklukta dini kuralların pekiştirdiği bir “cemaat” da vardır, fakat bu “cemaat” düzeni sağlayıcı otorite'den yoksundur. Tam anlamıyla otoriteden bahsedilecekse, bu otorite devlet monopolündedir. Hatta sivil toplumu tanımlarken kullandığımız “ iktisadi sistem”, - “hukuki sistem” kavramları bile Osmanlı imparatorluğunda Batı'dakine eş bir anlam taşımaz”<sup>225</sup>*

Mardin bu fark çıkarımı yolunun bir tarafa bırakılmasını ve Osmanlı “toplum zembereği” dediği dinamik odağın nasıl çalıştığına eğilmeyi önerir. Bu bakımdan bu farklılıkların varlığını baştan kabullenerek, kendi özgül yapılanması içinde devlet-toplum (cemaat) ilişkisine bakıldığında Osmanlı toplumunun iki ana ekseninde kutuplaştığı, her iki eksenin de kendi içinde tabakalaştığı gözlenir. Askeri denemeler ilk ekseninde, Sultan ve Sultan'ın dinsel yetki ya da yürütme yetkisi verdiği kişiler bulunur. Vergi vermeyen, kul statüsündeki bu grup saray memurları, ordu mensupları (seyfiyye), mülki memurlar (kalemiyye) ve ulemeden (ilmiyye) oluşur. Diğer ekseninde yer alan reaya ise, vergisini veren ama yönetime

<sup>224</sup> Şerif MARDİN, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum”, s. 22

katılmayan tüm müslim ve gayri müslimleri kapsıyordu. Reayayı oluşturan katmanlar yatay ve dikey olmak üzere iki şekilde tabakalanmıştı. Ekonomik faaliyet alanına göre biçimlenmiş yatay tabakalanma içinde tüccar-esnaf-sanatkarlar, köylüler ve konargöçerler yer alırken; millet sisteminin temelini oluşturduğu dikey tabakalanmanın temel birimleri; imparatorluğun geniş topraklarına yayılmış çeşitli dinsel cemaatler (milletler) ve topluluklardı.<sup>226</sup>

Böyle bir yapı merkezle çevre arasında büyük bir kırılmayı da beraberinde getirmiştir. Dilleri, yaşamları, müzik tarzları giyim kuşamları, kısaca kültürleri farklı bambaşka iki dünyayı temsil eden merkez ve çevre arasındaki bu ayırım, yöneten ve yönetilen arasındaki keskin ve geçişgenliği çok güç bir sınıfsal kutuplaşmayla birlikte gelişmiştir. Mahçupyan, bu ayrımı şöyle dile getirir: "Bu net ayrımın mutlaklaştığı ve sıradan insanların devlet katlarına nüfuz ettiği, yani sistemin "yozlaştığı" dönemlerde bile, devletin (bu) "doğruya" ilişkin tasavvuru değişmediği gibi, devlet kadrolarına dahil olanlar da geldikleri sosyal katmanı değil, içine girdikleri yeni kastı temsil etmişlerdir."<sup>227</sup> Yani geçişkenlik, "nicelik" olarak mümkün olsa dahi, halkın ya da çevrenin merkeze değerlerini, çıkarlarını ve kültürünü yansıtması anlamında "nitelik" olarak mümkün olamamıştır. Osmanlı bu şekilde, yöneten ve yönetilen kesimi birbirinden kalın çizgilerle ayırmayı imparatorluğun bekası açısından elzem görmüş ve böylece Batı feodalizminde somutlaşan çoklu hiyerarşik yapının aksine, devletle toplum arasında köklü bir hiyerarşik ayrışma yaratmıştır.

Padişahlık makamı ise bu hiyerarşinin tamamıyla dışında, adeta bir "kült" gibi kendini göstermektedir. Padişah, bütün yönetim hiyerarşisini kapsayan hiyerarşi ötesi bir mevkiidir ve tüm "Bap"lar (güç, iktidar, güzellik) padişahta toplanmaktadır. Vergi ödeyen kullar arasında (reaya) toplum ötesi bir meşruluk

<sup>225</sup> Şerif MARDİN, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", s. 22

<sup>226</sup> Engin AKARLI, "Osmanlı'larda Devlet, Toplum Ve Hukuk Anlayışı", Der. Engin Akarlı, **Çağdaş Kültürün Oluşumu**, İstanbul, s. 20

<sup>227</sup> Etyen MAHÇUPYAN, **Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet, Devlet ve Din**, 38

taşıyan da yine padişahın kendisidir. Padişah, yönetici ve yönetilen sınıfın tamamıyla üstünde yer almakta ve en azından XVII. yüzyıla kadar, kendi kişiliğinde, mutlak anlamda devleti, iktidarı temsil etmektedir.<sup>228</sup> Sultanın gücü, Batı Avrupa'daki krallıkların aksine hükümdarın kişiliğinden değil, sembolik ve geleneksel gücünden kaynaklanıyordu. Weber'in "Sultanizm" olarak nitelediği, hiyerarşi ve toplum ötesi bu mevki, meşruiyetini dinden (şeriat) alıyordu. Padişah, keskin çizgilerle birbirinden ayrılmış yöneten ve yönetilen sınıfları en azından "meşruiyet" temelinde birbirlerine de bağlıyordu. Bu meşruiyetin de harcı, elbette ki, dindi. Her ne kadar devlet yönetiminde "reason d'etat"ın karşılığı olarak kullanılabilir "Hikmet-i Hükümet" ve "Örf-i Sultani" gibi seküler nitelikteki "devlet maslahatı" ön planda tutulsa da, toplum tarafından bakıldığında, padişahlık mevkisi, İslam'dan gelen "tevhid" anlayışının da etkisiyle dini bir kisveye sahipti. Padişah, halkın anlayışında, "zillullah-ı fil alem" yani "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak nitelendiriliyordu.<sup>229</sup> Halkın gözünde adeta hem döven hem de seven bir "baba" imajı sergileyen sultan, yönetici kesimin gözünde de, siyaseten katl ve mal müsaderesi gibi kurumların etkisiyle "kaderlerinin, iki dudağının ucunda olduğu" bir imaja sahipti. Sıradan halk, sultan karşısında en azından "şeriat"ın koruması atındayken, yönetici kesim-devşirme sistemi sayesinde- bu güvenceden de yoksundu.<sup>230</sup> Padişahlığın bu yapısı, Patrimonyalizmin de en önemli karakteristiklerinden birini oluşturmaktadır: Meşruiyeti hükümdar temsil eder ve otoritesini ülke düzeyine dağılmış, oldukça özerk bir feodal sınıf yoluyla değil, gelecekleri kendilerine bağlı bir patrimoniyal bürokrat sınıf aracılığıyla sağlar.

Baskın durumdaki toplum-devlet ikiliğini besleyen kaynaklar; devşirme (kulluk) sistemi ile toprak sistemidir. Devşirme sistemi sayesinde yöneten kesimine dahil olan kimseler, yani siyasal alan, sarayın denetimi altına alınırken,

<sup>228</sup> Ahmet İNSEL, **Düzen Ve Kalkınma Kısacasında Türkiye- Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü**, 56

<sup>229</sup> Ömer ÇAHA, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 147

<sup>230</sup> Şerif MARDİN, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", s.23

birkaç küçük değişiklikle Bizans'tan devralınan toprak (tumar) sistemi reayayı ve onun ekonomik faaliyetlerini siyasal alanın denetimi altına alıyordu. İmparatorlukta tüm topraklar devletin mülkiyetindeydi. Bir çift öküzün sürme kapasitesi dikkate alınarak (yaklaşık 60 dönüm) ayrılan "çiftlik"ler köylü ailelerin tasarrufuna verilmişti. Köylüden vergi toplayan memurlar ise tumar sahipleri olarak tamamen merkeze bağımlı bir statüye sahiptiler. "Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik kurumsal yapısı, az çok birbirine yakın büyüklükte toprakları elinde tutan ve merkezden atanan memurlara oransal vergi ödeyen bağımsız bir köylü kitlesinin varlığına" dayanıyordu.<sup>231</sup> İmparatorluk toprakların tasarruf hakkının, mülkiyeti devlette kalmak koşuluyla askeri ya da sivil hizmet karşılığında dağıtılması anlamına gelen tumar sistemi<sup>232</sup> ise ekonomi üzerindeki mutlak denetimi devlete vermekteydi.<sup>233</sup> Tahsis edilen tumarların babadan oğula geçmemesi sayesinde, merkezi otoriteye rakip olabilecek yerel iktidar odaklarının ortaya çıkması engellenmiştir.<sup>234</sup> Toprağın kullanım hakkı, tümüyle köylüye (reaya) ait olmakla beraber köylü istediğini ekme keyfiyetine sahip değildi.<sup>235</sup> Bütün ekonomik alanlarda olduğu gibi bu alanda da yapılan üretim, temelde devletin belirlediği önceliklere göre yapılmaktaydı. Bu anlamda üretim, pazara yönelik ticari bir meta olarak değil, kullanıma yönelik bir meta olarak yapılmıştır. Bu haliyle Osmanlı Devleti'ni Mardin, başlıca ekonomik politikanın, kırsal ekonomiden vergi alımını azamileştirme çabasından ibaret olduğu bir "mali devlet" olarak tanımlar.<sup>236</sup> Bu ise bugünlerde bile devam eden tarımsal verimsizliğe yol açmış ve tarıma dayalı ticari bir sınıfın ortaya çıkmasını ve

<sup>231</sup> Çağlar KEYDER, **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, Çev. Sabri Tekay, İletişim Yay. İstanbul, 16

<sup>232</sup> Tumar sistemi, Osmanlı imparatorluğunda geçimlerini yada verdikleri hizmetin masraflarını karşılamak amacıyla, bir kısım asker ve memurlara, muayyen bölgelerden kendi nam ve hesaplarına tahsili salahiyeti ile birlikte tahsis edilmiş olan vergi kaynaklarına ve bu arada bilhassa defter yazılarındaki senalık geliri 20.000 akçeye kadar olan askeri birliklere verilen isimdir. Ö.L. Barkan'dan aktaran; Gülgün TOSUN, **Demokratikleşme Sürecinde Devlet-Sivil Toplum İlişkisi ve Türkiye Örneği**, 195

<sup>233</sup> Taner TİMUR, **Osmanlı Toplumsal Düzeni**, İmge Kitabevi, Ankara, 225

<sup>234</sup> Kemal KARPAT, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal Ve İdeolojik Gelişmesi", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yay, 28

<sup>235</sup> Turan GÜNEŞ, **Araba Devrilmeden Önce**, 94

<sup>236</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", s.207

devlet karşısında bir güç oluşturmasını engellemiştir. Sultan ve yönetici kesim, üretime bağlı bir sınıf değil, üretim üzerinde tüketim hakkı bulunan bir kesimdi. Dolayısıyla Sultanın yöneticilerle ve toplumla ilişkisi üretim hukukuna göre değil kendisine bağlılık ve sadakat prensibine göre oluşmaktaydı. Bu ise Sultanın konumunu daha da güçlendiriyordu.<sup>237</sup>

Devlet, iktisadi hayatın içinde aktif bir şekilde yer almasına rağmen iktisadi saiklerden ziyade devletin ihtiyacı ve öncelikleri doğrultusunda hareket etmiştir. Osmanlıda özellikle on dokuzuncu yüzyıl öncesinde iktisadi hayat siyasi, dini, askeri ve idari faaliyetlerle iç içe yer almakta, bu da devletten farklı bir iktisadi alanın gelişmesine engel teşkil etmiştir. İktisadi konularda karar alan ve bunu yürürlüğe sokan, iktisadi hayatla ilgisi olmayan bürokratlardı. Nitekim fonksiyonları itibarıyla tamamen iktisat dışı alanlarda görevli olan Kazasker, Kadı, Defterdar, Darphane Nazırı, Gümrük Emiri, Divan Beylikçisi gibi bürokratlar, iktisadi faaliyetlere karar vermekte ve bu faaliyetleri organize etmekteydiler. İktisadi hayat, bir bakıma bürokratik faaliyetlerin bir yanı ürün şeklinde telakki edilmiştir.<sup>238</sup> Bunun sonucunda ekonomik birimlerin tamamen devlet eksenli gelişmesi ve devlet dışı ekonomik grupların canlanamaması gibi bir durum ortaya çıkmıştır.

Osmanlı siyasal kültürünün önemli bir özelliği de pazar kökenli değerler üzerinde değil, statü eksenli değerler üzerinde gelişmiş olmasıydı. Doğrusu bu, merkezîyetçi bürokratik siyasal yapılanmanın doğal bir uzantısıydı. Ekonomik sınıfların yeterince gelişmemesi, Osmanlı tebaasını devlet içinde bir makam ve mevki edinmeye sevk elmiş ve bunu kalıcı bir dogma haline getirmiştir. Batı Avrupa'da görülen ticari ve endüstriyel orta sınıfın gelişmeyişi, ekonomik kökenli

<sup>237</sup> İdris KÜÇÜKÖMER, **Düzenin Yabancılaşması**, 39

<sup>238</sup> Mehmet GENÇ, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi**, say. 15, 32



değerleri ikincil plana itmiştir.<sup>239</sup> Kuşkusuz, merkeziyetçi otoritenin, bu eğilimin gelişmesinde katkısı büyük olmuştur. Ekonomik hayata olan müdahalesi, bugünlerde bile kapitalizme dayalı bir üretimin gelişmesini ve ekonomik grupların kendi bütünsellikleri içinde bir özerkliğe sahip olmasını önlemiştir.

Osmanlı'da devleti açıklamaya çalışan Küçükömer'e göre, Osmanlılar'a uygun düşen nomadik (göçebe-fetihçi) yaşam tarzında toprak mülkiyetine yer verilmemesi ve siyasal toplumda birliğin yukarıdan aşağıya doğru inen hiyerarşik tebaiyet ilişkileri aracılığıyla sağlanması, sonuçta, sivil toplum kurumlarının, kültürünün ve değerlerinin gelişimini engellemiştir.<sup>240</sup> Üretim ilişkileri sosyal üretim ilişkileri değil, "politik-militer" üretim ilişkileri şeklindedir. Bu süreçte, "üretim ilişkilerinin politik-militer niteliği, bir yandan üretime dayalı yeni politik güçler çıkmasına, yani politik topluma girerek, kendini politika ile üretmesine engel olur, yani anti-sivil toplum ögesidir karşımızdaki engel... Öte yandan da, merkantilist bir gelişme için ortamı uyumsuz kılar. Olsa olsa çaresizlikle bir tür kamusal üretim denenir".<sup>241</sup> Ekonomik alanda devletçiliğin temelleri ve sonuçları olarak bu gelişmeler, anti-sivil toplumcu devlet anlayışının da kaynağı olmuştur.

Devlet ile toplum arasındaki ilişkinin anahtar kavramları olan "adalet-zulüm" ikiz terimine gönderme yapan, "Adalet mülkün temelidir" sözünde hayat bulan anlayışın özü; herkesin toplumdaki yerini koruması, devlet çarkının düzenli dönmesiydi. Osmanlı devlet anlayışının dayandığı adalet anlayışını şematik olarak en iyi anlatan Kınalızade'ye göre, "devlet, şeriata dayanarak reayayı koruyacak; huzur içinde bulunan reaya zenginlikler üretecek; bu zenginliklerden pay alan devlet daha çok asker toplayacak ve koruyucu görevini daha iyi yapacak ve bunun sonucu olarak da reaya daha çok zenginlikler yaratacaktır".<sup>242</sup> Mülk

<sup>239</sup> Ergün ÖZBUDUN , "Development And Consolidation of Demokrasi In Turkey" Turkey In The Year 200, der. Ergun Özbudun, Türk Siyaset Bilimi Derneği, Ankara, s.7

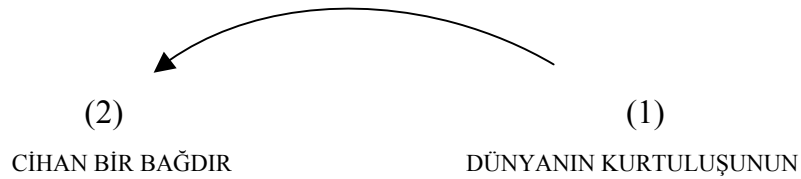
<sup>240</sup> İdris KÜÇÜKÖMER, " Asyagil Üretim Biçimi", **Toplum ve Bilim** Sayı. 2 s.23

<sup>241</sup> A.g.m., 23

<sup>242</sup> Ali Amr'allah Kınalızade'den aktaran,Engin AKARLI, "Osmanlı'larda Devlet, Toplum Ve Hukuk Anlayışı", 24-25

devleti anlayışını yansıtan bu şemaya göre kısaca, "mülk ve devlet olmadan adalet olmaz, ama adalet olmadan devlet de olmaz". "Hazine-iktidar-hazine" anlayışı üzerine kurulu Osmanlı devletinde: adalet anlayışı reaya üzerindeki himayenin de aracıydı. "Ben köylüyü korursam devlet zengin olur; devlet zengin olursa benim kudretim devam eder" yaklaşımına dayalı olan bu anlayış, "en güçsüz olan ferdin, en yüksek otoriteye haksızlıkları gidermek için erişme hakkına sahip olması demektir".<sup>243</sup> Bu açıdan adalet çarkı, "iktisadi yeniden üretimin ideolojik yeniden üretime, yani artığın üretilmesinin adalet ve siyasi düzenin otoriteler tarafından adil bir biçimde idare edilmesine bağlı olduğunu telkin ederdi".<sup>244</sup>

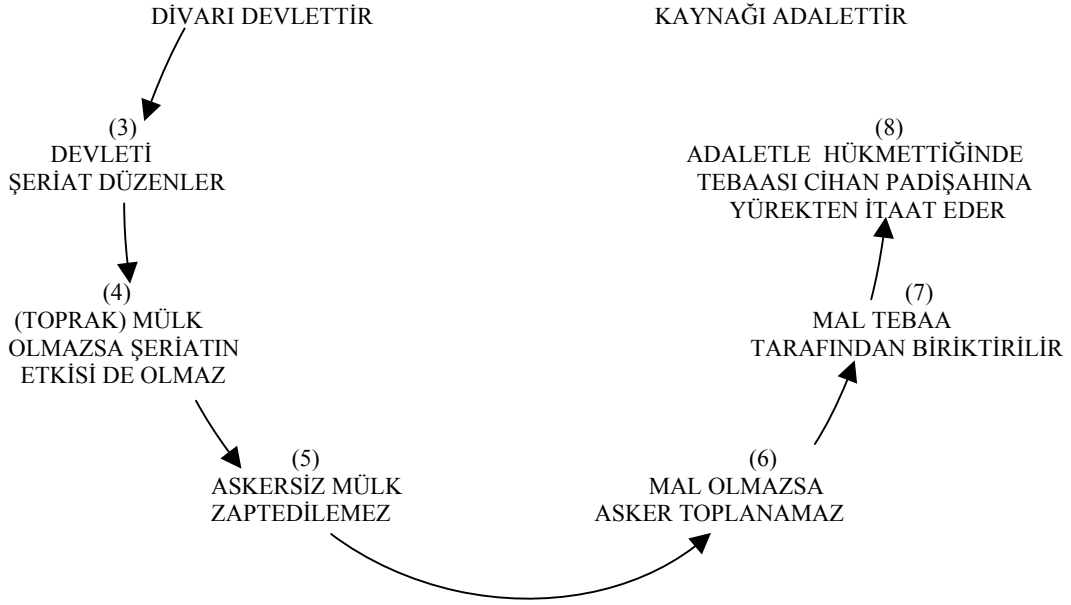
Yukarıdaki adalet tasviri, 17. yüzyıl fıkıh alimi Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alai* adlı eserinin sonunda gösterilmektedir. Şerif Mardin bu anlatımı (Daire-i Adelet) şu şekilde bir grafiğe taşımıştır:<sup>245</sup>



<sup>243</sup> Halil İNALCIK, "Tarihsel Bağlamda...", 78

<sup>244</sup> Şerif MARDİN, "Power Civil Society...", 259

<sup>245</sup> Şerif MARDİN, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, 115



(Şekil 3.1)

Bu adalet anlayışının iki sonucu vardır: İlki, devletin sosyal kesimlerin somut çıkarlarından uzaklaşarak, çoğu zaman ne olduğu tam belli olmayan soyut genel çıkarlara önem vermesi, ikincisi ise devlet yöneticilerinde çıkar gruplarının uzlaştırılması değil, devlet için neyin hayırlı olacağı fikrinin yönlendirici olmasıdır. Özellikle Sultan'ların 'karizmalarını' yitirmeye başlamalarından sonra, yöneticiler devlet'e daha fazla sarılmışlar, sonsuz sadakatlerini soyut devlet birliğine yöneltmişlerdir. Böylece "devlet" öncelikli olarak korunacak bir varlık olarak, toplumun ötesine ve üstüne yerleştirilmekte, kutsallaştırılmaktadır.

Mardin'e göre de bu kutsallık uyarınca, "Din-ü Devlet" formülünde her ne kadar din önce gelirse de, asıl korunmak istenen devlettir. Bunun meşru savunması ise, güçlü bir devlet olmazsa dinin sürekliliğinin de sağlanamayacağı argümanıdır.<sup>246</sup> Bu durumda adalet ilkesinin şahsileştirilmeye ve patrimonyal bir

<sup>246</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Der. Mümtaz'er Türköne-Tunçay Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset – Makaleler I**, 180

anlayışa hizmet etmeye yatkın olduğu görülebilir. Nitekim padişaha *paternalist bir bilgelik*<sup>247</sup> atfetmek 19. yüzyıla kadar mümkün olabilmiştir.

Tımar ve devşirme sisteminin sürekli olarak beslediği patrimonyal yapı içinde toplum ile devlet arasındaki ilişki gruplara ayırma, herkesi olduğu yerde tutma ve denetime dayanır. Siyasal iktidarın bu bürokratik-merkezi görünümü karşısında, sivil toplumun gelişmesine imkan verecek şekilde, devletin dışında ve ondan büyük ölçüde özerk kurumlar gelişmemiştir. Çünkü bu sistem özü itibariyle "iktidarın sınırlandırılması" ve "sınırlı iktidar" fikrine, dahası, karşısında "birey" görmeye yabancıdır. "Osmanlı siyasal sisteminde devlet, toplumun üzerinde, ondan bağımsız, her şeye kadir, adeta Tanrılaştırılmış bir yüce varlık olarak algılanmıştır".<sup>248</sup> Osmanlı- Türk devlet anlayışının neresinden bakarsak bakalım, kurulmak-korunmak istenen sosyal-ekonomik düzenin (bilinçaltındaki Nizam-ı Alem'in) siyasal sistemi ve kurumlarını derinden etkilediğini görmekteyiz. Böylesi bir Nizam-ı Alem'ci Osmanlı patrimonyal bürokratik dünya görüşünün dayandığı anlayışı Mardin şöyle açıklar:

*"...bürokratik davranışın gizli, kimsenin gözüne çarpmayan bir temeli vardır. O da kağıt üstünde düzenlilik sağlamak uğrunda, 'sosyal gerçekler'i hasıraltı etmektir. Gerçekler, bürokratin kafasında yaşayan daha düzenli, kitaba uygun Türkiye'ye ters gelirse, bürokratik eğilim bu uyumsuzluğun kaynağını aramadan uyumsuzluğu görmezlikten gelir. Bürokratik davranış hep düzenleme'ye yöneliktir ve bunun karşısına çıkan gerçekleri kuraldışı saymak eğilimindedir"*<sup>249</sup>

Mülkiyeti devletle eşitleyen ye ona bağlayan patrimonyal bürokratik "mülk-devlet" anlayışının en belirgin etkisi, hem siyasi ve hem de ekonomik bir anlam ihtiva eden "mülk"e ortak olmaya çalışacak herhangi bir yapılanmaya izin

<sup>247</sup> Çağlar KEYDER, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 28

<sup>248</sup> Ergun ÖZBUDUN "Türkiye'de Siyasal ve Kültürel Demokrasi", 6

<sup>249</sup> Şerif MARDİN, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", 244-245

vermemiş olmasıdır. Siyasi yönünü daha önce betimlemeye çalıştığımız bu anlayış, ekonomik yönden de, vergilendirme hakkından yararlanırken, kendi toprakları üzerinde başka bir rakip tanımamaktadır. Bu anlamda, imparatorluk bünyesinde Batı'da aracı kurumlardan birini oluşturması noktasında kalıcı ve babadan oğula geçen bir soyluluğun ve zenginliğin var olması olanaksızdır. Böyle bir kurumun oluşması için her şeyden önce mülkiyetin güvence altına alınmış olması gerekmektedir. Oysa Osmanlı'da zenginlik ve soyluluk devlete içiçe geçmiş bir durumdadır. Osmanlı'da zenginliğin en önemli kaynağı niteliğindeki “bürokrasi”deki hiyerarşide dahi, kudret sadece mevkie aittir, onları işgal eden kişilere değil. Bu durum, sultanda dahi böyledir. Bu yüzden, bu memurlar açısından zenginlik geçicidir. Bu kişilerin ölümü halinde malları devlet tarafından müsadere edilir. Zenginlik, her türden spekülâtör için de geçicidir çünkü, genel ekonomik denge bir an içinde değiştirilebilir. Zenginlik herkes için geçicidir çünkü, kişisel malların güvenliği ulusal bir jandarma gücü tarafından sağlam temeller üzerine inşa edilmemiştir(...)Yoksulluk da sınırlı bir ölçüde geçicidir çünkü asanın bir dokunuşu ile, bölge yöneticisinin akıllı ev hizmetçisi, onun maiyetine bağlı bir bölgesel kamu görevlisi statüsüne fırlayabilir.<sup>250</sup> Bu asayı elinde tutan devlet kademesinde görevli hiçbir bürokratın da bir gün sonra aynı mevkide bulunacağını garanti yoktur. Özellikle bürokrasinin hakimiyetini tesis edip sultanın her yönden hakimiyetini yitirdiği ve bu grubun elinde adeta bir oyuncığa döndüğü XIX. yüzyılda dahi bu yapının devam etmesini Mardin, bu memur hanelerinin patrimonyal özelliklerinin devamına bağlar. Buna göre, memur ailelerinde bir sermaye birikiminin olmamasına sebep, bu hanelerde, ailenin yakın üyeleri, akrabalar, sekreter türünden kişisel hizmetkarlar ve çeşitli türden yaşamların iç içe yaşaması ve bunların devasa bir tüketici grubu oluşturmasıdır.<sup>251</sup> Bu anlamda, Osmanlı'da, sultan başta olmak üzere yönetici kesim, üretime bağlı bir sınıf değil, üretim üzerinde tüketim hakkı olan, iktisadi saiklerden ziyade devletin ihtiyaçları ve öncelikleri doğrultusunda hareket eden bir sınıf olmuştur.

<sup>250</sup> Şerif MARDİN, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, 213

Toparlarsak, bürokratik çekirdeğin, pek de haklı olmayarak ekonomiyi ve toplumu büyük ölçüde denetim altına alma iddiası, besin maddelerinin ticaretini denetiminde tutması, toprak mülkiyetine koyduğu sınırlamalar ve savurganlığı kısıtlamaya yönelik yasalar aracılığıyla, sosyal katmanları pekiştirmeye çalışmak için gösterdiği titizlik ve sertlik, devlet otoritesini, toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi yaratma amacı güdüyordu.

Bu noktaya kadar devlet dışı aktörlere etkinlik atfetmekten ve çalışmamızın bu yöndeki metodolojik taahhütlerinden uzak kalan bir resim çizmekle başladık. Bu yaklaşım temelde, ‘güçlü devlet-zayıf toplum’ söylemini açık tutmak için değil, Türk deneyiminde Avrupa modellerinde öngörülen, *devlet*, *ülke* ve *ulusallık* ( hepsi de bir teritoryum nosyonuyla ilişkili olan) kavramlarının neden bir araya gelmedikleri ve Osmanlı idarecilerinin bu kaçınılmaz terkihi yerini tutacak araçları 19. yüzyıl itibariyle oluşturmaya çabalarlarken yüz yüze kaldıkları sosyal yapı alanları ve bu alanların sosyal-kültürel dayanakları hakkında bir fikir vermek içindi. Dolayısıyla devletin gücü, sözünü ettiğimiz üçlü yapının iki ayağından yoksun olmasıyla ilişkiliydi. Bu anlamda aslında Osmanlı merkezîyetçiliğinin gelişim aşaması, devletin sürekli mücadele etmek zorunda kaldığı ve uyuma sürekli direnen çevresel unsurların yarattığı sorunlarla mücadele çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. Bu da ancak belli topraklara değil genellikle dillerine ve törelerine bağlı kalmayı seçen göçebelere başlayan ve bürokratik bir imparatorluğa dönüşen siyasi yapının sunduğu sosyal tabakalaşma sistemine eğilmeyi gerektirir. Bu tabakalaşma şekline baktığımızda merkez-çevre bölümlenmesinin ve patrimoniyal yönetim maslahatının güçlü ve zayıf yönleri daha iyi anlaşılacaktır. Bu aynı zamanda ileriki bölümlerde açıklamaya çalışacağımız, çoğulculuğun ve sivil toplumun nüveleri olabilecek ve Şerif Mardin’in “sivil toplum oluşturucu yapılar” dediği kurumları çalışmaya yönelik bir giriş olarak da düşünülebilir.

---

<sup>251</sup> A.g.m., 219

### 3.2.1 Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Tabakalaşma

Devletin merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi sonucu oluşan tabakalaşmanın biçimine geçmeden, Türklerde ilk tabakalaşmanın ne gibi öğeleri içerdiğini ve bunun değişmesinin merkez-çevre oluşumuna etkisinin ne olduğuna bakmak yerinde olacaktır.

Türklerin “budunsal” kökenini oluşturan Oğuzlarda, tepede bir han ya da aşiret başkanının, onun altında bir aristokrat tabakanın (beyler), ve son olarak da alt sınıflar ya da halkın yer aldığı bir tabakalaşma düzeni göze çarpmaktadır<sup>252</sup> Bu tabakalaşma düzeni ve bu düzenin altında yatan yeniden-üleşimci sistem, Türklerin islamlığı kabulüyle beraber değişmeye başlamıştır. Şöyle ki, Türk devlet kurucuları bu sayede Sasani'lerden, devlet içinde bölünme eğilimi gösterebilecek her türden hareketlenmenin önüne geçebilecek bir merkezi bürokrasi devralmışlardır. Devlet hizmetlerinde ve askeri örgütlenme işlevinin yürütülmesinde merkezi bir bürokrasinin kullanılması, daha önce bu tür işlevleri yürüten aristokrasinin tepkisini çekmiş ve giderek bürokrasi-aristokrasi mücadelesi kızışmıştır. Seçkinleri oluşturan bu iki öge arasındaki çekişme, en çarpıcı biçimde dil konusunda ortaya çıkmıştır. Bürokrasinin dili, hesap ve defter tutmanın dili, "kentsoylu dili" hep Farsça olurken, Türk kökenli seçkinler, Türkçe konuşmayı sürdürmüşlerdir. Bu iki seçkinler zümresi arasındaki mücadele, Selçuklu İmparatorluğu'ndan Osmanlı imparatorluğu'na kadar yinelenen bir biçimde devam etmiştir.<sup>253</sup>

<sup>252</sup> Bkz. Şerif MARDİN, “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf Ve Sınıf Bilinci”, Der. M. Türköne- T. Birkan , **Türkiye'de Toplum ve Siyaset – Makaleler I**, 80

<sup>253</sup> Şerif MARDİN, *a.g.e* s. 84-85

Osmanlı'da güçlü merkezi devlet kurmaya ilişkin bu süreç, Türkmen gazi savaşçıları ve yeniden-üleşim sisteminin gereklerine ters düşmüş, en önemlisi de İbn-i Haldun'un ifade ettiği *asabiyyenin* (dayanışmanın) kaybolması sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte Türkmenler yeni kurumlara karşı isyan edecektir. Çünkü gazi ruhuna sahip savaşçıların oluşturduğu "asabiyye", yerleşik şehir hayatının içine girildikçe ortadan kalkmıştı. Devlet, merkezden kontrol edilen bir bürokrasi ve orduya dayanmaya başlamıştı. Bu durumda Türkmen gruplarının ganimet gelirleri (yeniden-üleşimci düzen) yok olmuş ve üstüne üstlük merkezi devlet tarafından vergilendirilmişlerdir. Böylece gazi takımı, etrafında göçebe yapılarını, dini liderlerin ardıklarını, heterodoks İslamı ve Orta Asya kültürünün kalıntılarını topladı.<sup>254</sup> Bütün bunlar olurken Osmanlı Devleti boş durmuyor, İslam'ın sünni yorumunun egemen olduğu hakim bir dini inanış biçimini sırf devleti güçlendirmek amacıyla empoze ediyordu.<sup>255</sup> Bu açıklama tarzı Türk sopolarının yapısal özelliklerine ilişkin olup, Mardin'in Robert A. Nisbet'ten alıntılacağı "hısımlar toplumu" ile "askeri toplum" arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır.<sup>256</sup> Osmanlı toplumu kabilesel kimliğinden ve hısımlar toplumuna dayalı yapısından sıyrılıp, şehir uygarlığının daha evrensel ve duyguca tarafsız yapılarını (kullardan oluşmuş yöneticiler) kullanmaya başlamasıyla ki, aşiret topluluğuna yabancı düşecekti. Aynı şekilde hükümdar da hısımların tavsiyeleri ve bununla birlikte yağma edilen malların patrimoniyal bölüşülmesi yerine, bir bürokrasinin kişisel olmayan yönetimini koyduğu anda hısımlar toplumunun tepkisini çekecekti. Bu süreçle beraber Osmanlı Devleti, şehirleri merkez olan

<sup>254</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye'de Dini Sembollerin Dönüşümü Üzerine Bir Not", **Türkiye'de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, 200-201

<sup>255</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev. Fahri Unan, **Türkiye'de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, 41

<sup>256</sup> "...Hısımlar toplumu, yapısı gereği hücreli olup toplu ve büyük ölçüde özerk grup aile, sopol ve aşiretlerden oluşmuştur. Oysa en önceki biçimiyle askeri toplum ona göre ferdiyetçidir. Komutanın yetkisiyle tek asker arasında hiçbir otorite yoktur, zira böyle bir otorite komutanlığın hem birliğini hem de gerekli dolaysızlığını zayıflatır..", Nispet'ten aktaran, Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, s. 128



bürokrasilerle, "parçalı" bir karaktere sahip çevre soplaları arasındaki karşıtlığın siyasal, sosyal yapısını belirlediği bir bağlamda yoluna devam edecekti.<sup>257</sup>

Buradan yola çıkılarak Osmanlı imparatorluğu'nda sözü edilen ikiliğin, merkez-çevre (taşra) rekabeti şeklinde "kendini gösterdiği köy ve kentin temel yapılar itibariyle birbirinden ayrıldığı ve birbirinden kültürü, mirasları ve ideolojisiyle farklı iki ayrı alemin oluştuğu (bir taraf ta eski Türk ananelerine sadık kalan fakat aristokrasinin bekasını devam ettirmeye çalışan taşra, diğer tarafta her etnik gruptan devşirme usulüyle toplanarak meydana gelen ve aristokrasinin devamında hiç fayda görmeyen merkez teşkilatı) belirtilmiştir.<sup>258</sup>

Osmanlı devletinin klasik dönemindeki örgütlenmesinin ve bu örgütlenmenin temelini oluşturan sosyal tabakalaşma düzeninin meşrulaştırılmasında, imparatorluğun fikir hayatında Platon'cu kalıpların önemli bir yere sahip olduğunu da görmekteyiz. Bu meşrulaştırma biçimi, Mardin'in ifadesiyle şöyledir;

*Farabi, "El-Medinetü'l Fazıla" (Erdemli Şehir) adındaki yapıtında açık olarak Platon'un düşüncesi, bu ve diğer kaynaklardan gelerek iki yönüyle Osmanlı İmparatorluğu'na geçmişe benzer, Bunlardan biri, toplumun, tabii olarak üreticiler, askerler, devlet adamları şeklinde üçlü (ya da dörtlü) bir gruplaşmadan teşekkül ettiği ve bunların başına bir "bilge hükümdar" gerektiği fikridir. Diğer, hükümdarlığın özünün "adalet" olduğudur.<sup>259</sup>*

Osmanlı sosyal tabakalaşma örüntüsü hakkında, Platoncu özellikleri destekleyen ama Platonla bu tabakalaşma örüntüsünün bağlantısını kurmayan

<sup>257</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 128-129

<sup>258</sup> Şerif MARDİN, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" der. M. Türköne- T. Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, 351

<sup>259</sup> Şerif MARDİN, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", 82-83

Heper'de, Osmanlı'da iki tür tabakalaştırma kararından bahseder: Neotik ve nesnel tabakalaştırma kararı. İlki, sivil, askeri ve dini bürokrasi üyelerini padişaha sadık kalmaya, ikincisi ise yürütme kurumu için tebaadan yeterli kaynak teminine ilişkindir. Neotik tabakalaştırma, uyruklardan çok bürokratlara ilişkin alınan kararlardır. Bu çerçevede ilk olarak, eğitim yolu ile padişaha bağlı ve dinsel normları benimsemiş bir dini bürokrasi yaratmaya yönelinmiştir. İkinci olarak, sosyo-ekonomik kökene sahip olmama temelinde, siyasal güç sağlayacak asker ve sivil bürokrasi oluşturulmuştur. Nesnel tabakalaştırma kararı ise, uyrukların padişah kontrolünde esenliğini sağlamaya yöneliktir. Böylece padişah tarafından yerlerinde tutulan tüm sosyal gruplar telakkisi, sistemde oluşabilecek bir değişimin önüne de geçmiş oluyordu.<sup>260</sup>

Koçu Bey, Osmanlı toplumunda üç sınıfın varlığından söz eder: Sıradan vatandaş, ulema ve askeri sınıf. Buna benzer bir sınıflamayı Katip Çelebi de yapmaktadır. Katip Çelebi, ulema, askeri, tüccar ve reayanın imparatorluğu taşıyan dört direk olduğunu belirtmektedir. Evliya Çelebi, Trabzon'u anlatırken, burada en başta yüce ve güçlü beylerin bulunduğunu ve sırasıyla din adamları, tüccarlar, zenaatkarlar ve diğer şehir ahalisinin bu sırayı takip ettiğini dile getirir.<sup>261</sup> 1069'da Kaşgar'da (Orta Asya) yazılmış olan Türkçe "Kutadgu Bilik" adlı eserde, beyler, ulema ve kalem erbabı, çiftçiler, tüccarlar ve karabudun denilen fakir halk tabakası, ayrı sınıflar olarak zikredilir. Hükümdar orada da merkezi konumdadır. İranlı Nasireddin Tusi ve Celaleddin Devvani'de de dört sınıf taksimini görürüz. Devvani, dört sınıftan (yani kalem sahipleri, kılıç sahipleri, sanatkarlar ve çiftçiler) her birinin kendi sınıfı içinde kalması için bir padişahın otoritesine ihtiyaç bulunduğunu belirtir.<sup>262</sup>

Merkezi bürokratik bir devletin kurulmasına baştan beri karşı olan Türkmen aşiretleri, Osmanlı Devleti'nin hakim bir dini anlayışı tesis ederek

<sup>260</sup> Metin HEPER . **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme** ,36-42

<sup>261</sup> Şerif MARDİN, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri" s. 96-99

<sup>262</sup> Halil İNALCIK, "Osmanlı Padişahı", A.Ü. S.B.F. Dergisi C. 8 ,76-77

kitleleri egemenlik altına almasına daima karşı çıkmışlardır. Özellikle heterodoks Müslümanlık, mistisizm ve sufi tarikatların birçoğu, Osmanlı'nın uyguladığı din politikası karşısında büyük bir "siyasal yıkıcılık" faaliyeti içinde örgütleniyorlardı. Osmanlılar, imparatorluğu bürokrasi aracılığı ile güçlendirmeye çalışırken tarikatlardan, mezheplerden ve karmaşık dini öbekenmelerden oluşan bir kitle ile karşılaşmışlardır. Ayrıca Şiiliğin karizmatik liderliğe ve toplumun aşağı katmanlarındaki azınlık gruplarının korunmasına yönelik eğilimi ve Safavi tarikatı, Osmanlı imparatorluğu'nun bürokratik merkezine zaten karşı olan ve şamanist tortulardan henüz kurtulamamış Türkmen aşiretleri için cazip hale gelmişti.<sup>263</sup> Dahası, İslami topluluklar, İslami potansiyel devletin ortaya çıkışıyla, İslam'ın Kur'an'dan ve peygamberden mülhem özünün kaybolduğunu, devletin çıkarları ile cemaatin çıkarlarının çatışmaya başladığını görmüşler ve devletle çatışma içerisine girmişlerdir<sup>264</sup> Osmanlı Devleti bundan itibaren, İslami inancın biçimini de denetlemekteydi. Devlet dışında beliren dinsel odak noktalarını kovuşturmuş ya da bastırmıştır. Ayırıcı görülen şihlar, devletin erişebildiği yerlere sürülmüş ya da idam edilmiştir. Şii-Alevi kümesine "beşinci kol" olarak bakılmış, Rafizilik gibi ayrılıkçı gözüyle bakılan dinsel hareketler etkisiz hale getirilmeye çalışılmıştır.<sup>265</sup>

Osmanlı klasik örgütlenmesinde devleti ve devleti koruma güdüsünü ön plana çıkararak husus, Osmanlı "nizam-ı alem" düşüncesiyle açıklanabilir. Osmanlı toplumunda nizam-ı alemciliğin amacı, toplumu değiştirmek değil, toplumun dengesini sağlamak, yani topluma sürekli biçim vermektir.<sup>266</sup> Bu gayeye matuf olmak üzere, toplumun her bir ferdi kabiliyetine göre belli bir mevkiide yer alacak ve böylece sosyal düzen sağlanacaktır. Bunu gerçekleştirecek olan da, nizam sağlayacak olan padişahdır. Padişah, sosyal düzen ve nizamı tesis

<sup>263</sup> Şerif MARDİN, "Modern Türkiye'de Din", çev. Hasan Ünal, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, 88

<sup>264</sup> Şerif MARDİN, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", 24-26

<sup>265</sup> Şerif MARDİN, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", 210

<sup>266</sup> A.g.m., 207

edebilmek için, şeriat dışında kanunlar ve nizamlar vazedebilme yetkisine sahip olmalıdır.<sup>267</sup>

Osmanlı toplumunda, birbiri ile fazla içli dışlı olmadan yaşayan iki kültürel gelenekten ilki, kısmen sözlü olarak nakledilmiş hikayeler, epikler ve yaygınca okunan Popüler şiirin oluşturduğu "Volk" kültür dünyası idi. Diğeri ise, divan edebiyatı diye adlandırılan kalitesi yüksek bir sanat etkinliği ile kendisini belli eden yüksek kültür dünyası idi. İkincisi hemen hemen ilkinden Çin seddiyle ayrılmış durumdaydı.<sup>268</sup> Bu durum, Osmanlı kültürünün bir kişiye bağlılıkta toplanan ilişkiler üzerine kurulduğu, yani peder-evlat, hoca-talebe, pir-mürid, padişah-kul ilişkisinin Osmanlı kültüründe çok önemli bir yerinin olduğu gerçeğinin de farklı bir anlatımı olmaktadır<sup>269</sup> Kişilerarası ilişkiler üzerine kurulu bu kültürel atmosferde, bir tarafta süslü dil ve değerleriyle "yönetenler" in diğer taraf ta taşraya mahsus kültürü, duygulu hali ve canlı bir dili ile "yönetilenlerin" oluşturduğu bir siyasal yapı da bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>270</sup>

Görüldüğü gibi Osmanlı kültürel yapısı çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller alanında birbirinden kesinlikle ayrılmış iki gruptan oluşmaktaydı. Bağlantı kurumlarından biri tekkelerdi. İkincisi de, üst tabaka çocuklarının kültürel hayata halk edebiyatının yaygınlaşmış hikayelerini okuyarak girmeleriydi. Üst tabaka çocukları, alt sınıf çocuklarına aşılana değerlere eş değerlerin verildiği çocukluk devresi ve daha sonra "hikmet-i devlet" ve divan edebiyatı ile "aşağı" kültür kaynaklarına tamamen yabancı olmaktan kurtuluyorlardı. Ancak tüm bunlara rağmen, kitleler halk kültürünü küçümseyen insanlar tarafından yönetildiklerinin farkındaydılar. Kitleler, yöneticilerin kendilerini küçümsemesine, onlarla alay ederek karşılık veriyorlardı. "Aşağı"

<sup>267</sup> Bkz. Halil İNALCIK , "Köy, Köylü ve İmparatorluk, Osmanlı İmparatorluğu", **Toplum ve Ekonomi**, 42

<sup>268</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar", çev. Gökhan Çetinsaya, **Türk Modernleşmesi Makaleler 4**, 145-146

<sup>269</sup> Bkz. Şerif MARDİN, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", 86

<sup>270</sup> Bkz. Şerif MARDİN, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", 186

kültür insanları, yönetenleri, sözü edilen iki kültür arasındaki farktan yararlanarak bilgiçlik taslayan, alt sınıfları aldatmaya çalışan kimseler olarak lanse etmede gayet başarılı olmuşlardır. “Türk gölge oyununda bu şarlatanları Hacivat canlandırır. Onun karşısında ise, sokaktaki adamı temsil eden Karagöz vardır. Hacivat aslında, kendisini yönetici sınıftan biri olarak gösterebilmek için çapraşık ve anlaşılmaz bir dil kullanan biri olarak lanse edilir.”<sup>271</sup>

Ancak Mardin, merkez ile çevre arasındaki bağlantı noktaları konusunda dine özel bir önem verir. Mardin, Osmanlı toplumunda dinin çift işlevi olduğundan bahseder ki, bu "yöneten-yönetilen" ilişkisinin Osmanlı toplumunda almış olduğu biçimin öneminden ziyade, daha sonra inceleyeceğimiz üzere, dinin, batılılaşma ile başlayan süreçte önemi daha çok fark edilecek bir fonksiyona sahip olduğu gerçeğine parmak basar. “Din, yöneticiler için alt sınıfla bağlantı, yönetilenler için idare şekline bir alternatif ve memur sınıfına karşı bir tampon görevi ifa etmekteydi. Bağlantı işlevine ilişkin olarak din ve dini kurum, devletin sağlayamadığı birçok hizmetleri sunmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu’nda din, yerel sosyal kuvvetlerle politik yapı arasında aracı bağlantıydı. Bu süreç iki düzeyde ilerledi. Din, halk yapılarını Osmanlı yönetici kurumuna bağlayan bir kurumdu ve bireyler arasında siyasal meşruiyetin ideallerini şekillendiren kültürel fonu sağlamaktaydı. Diğer taraftan din, genelleştirilmiş bir sosyal denetim kurmanın aracına da sahipti. Bu daha çok, sosyalleşme sürecinde dinin kazanmış olduğu önemden kaynaklanmaktaydı.”<sup>272</sup>

Tabakalaşmanın sınıf kavramı ve sınıfla ilişkili iktisadi değişkenlerle ilgili görünümüne baktığımızda, Mardin bize “sosyo-ekonomik çerçeve” kavramını, yani, bir grubun iktidarını uygulamak için kullandığı siyasal, sosyal ve ekonomik – yani iletişimsel- bağlantıların ürünü olan bir tabakalaşma açıklaması sunar.

<sup>271</sup> Şerif MARDİN, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, der. M. Türköne-T. Birkan, **Türk Modernleşmesi Makaleler**4, 58-59

<sup>272</sup> Şerif MARDİN, “Türk devriminde İdeoloji ve Din”, Çev. G.Aygen Tosun, **Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler** 3, 158-160

Buna göre merkezi tüm sosyal yapılanmanın siyasal yapılanma olduğu bir toplumda, yani zenginlikle gelen iktidar yerine, iktidarla gelen zenginliğin söz konusu olduğu bir toplumda, tabakalaşmayı bir statü hiyerarşisi olarak görmek daha uygun olacaktır.

O halde, diyebiliriz ki, Avrupa'da feodal düzenin çöküşü ve çağdaş kapitalizmin yükselişine bağlı nesnel ve -kayıtlı mücadelelerin, öteki sonuçlarının yanısıra, sınıf bilincinin Avrupa tarihinin bir ögesi olarak yerleşmesine yol açmasına karşılık, burada, yönetici sınıfın ögeleri arasındaki (tımar sahipleri / "kul" yöneticiler; yerel eşraf/askeri) mücadele, doğası gereği, rol alanların bilinçlerinin başka bir ekseninde yoğunlaşmasına yol açmıştır: bir yanda askeri, onun karşısında ise muhalifleri yer almıştır. Daha soyut bir biçimde ortaya koyarsak, diyebiliriz ki, siyasal iktidarın yalnızca padişaha ve yürütme mekanizmasına ait olduğuna ilişkin Osmanlı görüşünde ortaya çıkan sapma, Osmanlı İmparatorluğu'nda tabakaların siyasal nitelikte olduğu görüşünü doğurmuş, siyaset oyunu da "ya hep ya hiç" ilkesinde somutlanmıştır: kişi, tanımı gereği, ya tepede olacak ya ezilecektir.<sup>273</sup> Bu tabakaların belirginleşmesi, Avrupa'da mal ve hizmet üretim ve dağıtımını üstlenen tabakaların belirginleşmesine tekabül etmektedir.

Osmanlı'da tabaka dediğimiz sosyal kesitlerin sınırlarının netleşmesi, daha çok yöneticilerin imparatorluktaki herkesin "yerini bilmesine" yönelik itinalı tutumlarında gizlidir. "Bu, özellikle, sözgelimi, belli bir meslekten olanların zanaatlarını belirleyen bir işaret taşımaları; ya da her bir "milletin" üyelerinin ayırdedici giysiler içinde dolaşmalarını; ya da alt sınıfların seçkinlerce giyilen kıyafetleri giymemeleri gibi konular üzerinde ısrarla durulması biçiminde ortaya çıkar. Bu tür "harcamayı kısıtlayıcı yasalar", Ortaçağ Batı Avrupa'sının da sosyal özelliklerindedir. Bu, orada, merkezi otoritenin, lüks sayılan harcamaları denetlemesi biçiminde görülür. Ancak, aşırı harcamayı önleyici yasalar, her

<sup>273</sup> Şerif Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri", 97

zaman ve her yerde, bir sınıfın bir başka sınıfa özgü statü sembollerini temellük etmesini engelleme işlevini de üstlenmiştir.<sup>274</sup>

Diğer yandan harcamayı kısıtlama konusu etrafında şekillenen tabakalaşma anlayışının egemen olduğunu görüyoruz. Şöyleki, gelir dağılımının biri “gereksinim”le biri “insan onuru”yla ilişki iki özelliğinden bahseden Mardin, “gelir dağılımı kalıpları” olarak bu iki kavramı kullanır ve her ikisinin de yukarıda sözünü ettiğimiz “sosyo-ekonomik çerçeve” içinde kalarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Gelir dağılımını bir sosyal adalet bağlamına oturttuğumuzda, bu sadece “modern” zamanlara özgü olmakla kalmayıp ayrıca, modernleşmenin incelenmesine yönelik bir paradigma işlevini görmüş olan özgül bir sosyo-ekonomik örgütlenme kalıbını da, yani büyük ölçüde farklılaşmış toplumlarını da akla getirmektedir.<sup>275</sup> Ancak daha özel bir çağrışıma sahip olan “denkserlik” (equity) kavramı, Osmanlı kültüründe iktisadi süreçleri açıklamada Mardin’in tercihidir. Bu kavramın ekonomik yansıması bir çeşit siyasi içeriğe sahiptir. Mardin’e göre, “... böyle bir toplum, koruyucular hariç, herkes için “değişmez pasta” ilkesini öne çıkarmaktadır çünkü ekonomik ürünün büyümesi, koruyucunun hegemonyasına karşı çıkacak ve toplumun mevcut dengesini bozacak bir yeni sınıfın ortaya çıkışını destekleme sorumluluğu altındadır. Bu değişmez-pasta toplumunda gelir dağılımıyla ilgili konular büyüme ekonomilerinde ortaya çıkanlara aynı değildir. Adalet, toplum içindeki konumların, geleneksel olarak kendilerine dağılmış paylarını ekonomiden almaları halinde gerçekleştirilmiş olmaktadır. Sosyal piramidin biçimi sorgulanmamaktadır.”<sup>276</sup> Bunun sonucu olarak ta devlet adamları, ilgilerini ekonomik değişkenlerdeki değişim terimleriyle düşünmeye yönlendirmekten çok statü konumlarından aşağıya indirmek, daha yüksek bir statüye çıkarmak veya mülkiyetin müsaderesi gibi daha kaba müdahale terimleri içinde düşünmüşlerdir.

<sup>274</sup> Şerif MARDİN, a.g.e., 100-101

<sup>275</sup> Şerif MARDİN, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”. s. 197

<sup>276</sup> A.g.m., 198

Kısacası ekonomik farklılıklar siyaseten dengeyi sağlamak için bir nevi “şalter mekanizması” olarak kullanılmıştır.

Bu haliyle Osmanlı devletini “mali devlet” olarak adlandırmak ve programını da iktisatçıların *fiskalizm* olarak adlandırdıkları, ihtiyacı ‘kamusal gereklilikle’ sınırlı tutan bir anlayış olarak nitelemek mümkündür. Zira devlet üretilen malların nitelik ve niceliğini, bunların dağılımını ve dış ticaretin bazı yönlerini kontrol ettiği gibi fiyatları da denetlemekteydi.

Osmanlı devletinin ekonomiyile olan ilişkisi konusunda ortaya çıkan şey, devletin bir kontrol konumuna sahip olmasından çok, Osmanlı toplumunda, iktidar ile ilgilenmenin piyasa işlemlerinden daha merkezi olduğu yolundaki gizli olguydu. İktidar, zenginlikten daha değerli bir "meta"ydı ve “iktidar ticareti” Osmanlı sisteminin ayırd edici bir özelliği idi. İktidarın bu üstünlüğüne koşut olarak, Batılı kapitalizmden farklı bir ekonomik ahlak ve sembolizm de vardı. Devlet tarafından toplanan vergiler, bir kamu görevlisine, kendi makamının işlerliğini sağlamak için gerek duyduğu kaynakları sağlamak için kullanılacaktı: askeri ve sivil bir kadro ve siyasal makamın kaftan, zengin giysiler ve mücevherler gibi simgeleri. Dolayısıyla para, ekonomik olduğu kadar siyasal bir araçtı da.<sup>277</sup>

Tabakalaşmada önemli bir etmen olduğunu söylediğimiz, Osmanlı ekonomik sistemiyle uyumlu ekonomik ahlakı yansıtan "denkserlik" kavramı, sosyal hiyerarşinin kaçınılmaz ve haklı olarak kabul edilmesini içeriyordu. Yine bu, ayrıca, toplum içindeki verili bir konumun kendi "adil ödülleri"ni de beraberinde getireceği beklentisi anlamına geliyordu. Aşağı sınıflar için bunun anlamı, toplum içindeki konumlarına uygun düşen asgari yaşama biçimiydi. Ancak Mardin’e göre “Yine de, şu noktayı ihmal etmememiz gerekmektedir: "burjuva sömürüsü" nün hiçbir biçimde meşrulaştırılmadığı bir çerçeveye içine yerleştirilmiş

---

<sup>277</sup> A.g.m., 210-211



olan *denkserlik* bir patlayıcı potansiyeline sahipti. Genç Türkler'in, sonradan, sömürücü yabancılar tarafından yanıltıldıkları duygusundan oldukça ayrı olarak, engellenmemiş bir liberalizme karşı çıkmalarını sağlayacak olan da bu potansiyeldir.<sup>278</sup>

Geleneksel Osmanlı ekonomisinin bir diğer önemli özelliği de "etnik iş bölümü"dür. Osmanlı İmparatorluğu, bir dizi dilsel, dinsel ve etnik unsurdan, kendi alt kültürleri ve kuralları olan cemaatlerden oluşmuş olması anlamında, büyük ölçüde "bölümlenmiş" bir topluluktur.

*Türkiye'deki meslek yapısı, birçok bakımlardan ırksal farklılaşmaya denk düşmektedir. Böylece belirlenmiş olan sosyal tabakalaşma, ulusal yapının çok yönlü derecelenişinde izlenebilir. Her bir etnik cemaat, imparatorluğun genel ekonomik şebekesi içinde bir göz gibidir ve bunun ortadan kaldırılması, genel ekonomik yaşamda yeri hemen doldurulamayacak bir boşluk oluşturmaktadır.*<sup>279</sup>

Tabakalaşmanın bu mesleki boyutu, takip eden bölümlerde özellikle millet sistemi ve loncalar konusu altında tartışılacaktır. Ancak şimdiden belirtmek gerekir ki, Osmanlı ekonomisinin 19. yüzyıla beraber denkserlik kavramının bir devamı olarak görülebilecek "ulusal ekonomi" ve "otarşi" ile başlayıp, sonraları Türk tüccar ve sanayici sınıfının gerekliliğine olan inançla devam eden ve Cumhuriyet'in korparatizmine dek giden süreci bu çerçevede anlaşılabilir.

### 3.3 Sivil Topluma Kaynaklık Eden-Sivil Toplum Oluşturucu-Yapılar

---

<sup>278</sup> Şerif MARDİN, *a.g.e*, 211

Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapı 'eksikleri'nden biri, Durkheim'in ikincil yapı dediği, kişi ile devlet arasında kalan bazı kuruluşlardır. Bunlar Batı Avrupa'da uzun süreden beri merkezi otoritenin kanunlarından ve yükümlülüklerinden muaftır. Bu yapıların gelişimini birinci bölümde ayrıntıları ile vermiştik. Ancak altı çizilmesi gerekenleri sıralarsak; 1) Kendilerine verilen bu ayrıcalıklara göre bu şahıslar ve gruplar, kendi otoritelerin geçerli olduğu alanların sınırları dahilinde devletin hukuki yetkilerini kullanabilirler. 2) Roma İmparatorluğu'ndan gelen bu yetki devri usulüne göre bu ayrıcalıklar önce kiliseye sonra feodal beylere ve en son serbest şehirlere-belediyelere tanınmıştır. 3) Devlet tarafından meşru olarak kabul edilen bu birimlerin örgütlenmek, kendi kanunlarını çıkarmak, pazar mekanizmasına devleti müdahale ettirmemek<sup>280</sup> gibi ayrıcalıkları vardır.

İkincil birimlerin toplum içindeki fonksiyonlarının İslami toplumlarda çok silik olarak görülmesi, ortaya bir problem çıkarmaktadır. Devletle fert arasında ikincil yapılar bir tampon vazifesini göremeyince, ferdin bunların yerine geçecek bir sığınak araması gerekir. Batı'da ikincil yapıların yerine getirdikleri bu koruma fonksiyonunu, Osmanlıda duygusal (affektif) bağların mevcudiyetinden destek bulan kişilerin oluşturduğu ve hepsine birden cemaat diyebileceğimiz yapılar yerine getirmektedir. "Bu cemaat hissi Batı Avrupa'daki ikincil yapıların yerine geçen yapısal unsurdur. Kişi, belirli bir kuruluşun ayrıcalıkları arasına saklanacağına; cemaat içinde, birincil ilişkilere benzer "doğrudan" ilişkilerin mevcudiyetinden destek bulur. Cemaatin yapı unsurunu teşkil eden ikinci değişken din değişkenidir. Din, burada ikincil yapılar da tüzel kişiliğin fonksiyonunu yerine getirir. Din, sığınılacak, kendisinden kuvvet alınacak, meşru

---

<sup>279</sup> A.J. Sussnitzki'den aktaran Şerif MARDİN, *a.g.e*, 214

<sup>280</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 73-74

toplum eyleminin yapılarını tanımlayacak olan, hem koruyucu zırh ve hem de "had"dır.<sup>281</sup>

Sözünü ettiğimiz bu ikincil yapıların Osmanlı İmparatorluğu'nda bir rol oynamamış olması bir rastlantı değildir. Bütün Ortadoğu'da ve bu arada İslami toplumda "siyasi iktidarın" ikincil yapıları tek başına, meşru ve kuvvetli organizmalar olarak kabul etmediğini görmekteyiz. Bu özellik bilhassa şehirlerin örgütlenmesinde gözükmemektedir. Şehir, Ortadoğu'da, ve Osmanlı'da Batı'da olduğu şekilde müstakil, siyasi bir güce sahip, kendi kanunlarını çıkararak ve özel mahkemeleri olan bir birim değildir.<sup>282</sup> Bunda yukarıda değindiğimiz, bölgesel aidiyet yerine, kabilesel ve dinsel bağlılıkların ön planda olması kuvvetli bir etmendir.

Diğer yandan Batı'daki bağımsız şehirlerin, birinci bölümde bahsettiğimiz şehre özgü ve şehir hayatından çıkan bir medenilik anlayışının Osmanlı toplumunda oldukça farklı bir şekil aldığını görüyoruz. Burada medenilik normları esasında, saray kültürünün taklit edilmesiyle genişleyen bir adab-ı muaşeret şeklinde olduğu düşünülebilir. Avrupa'da, başlangıçta saray kültürü ve davranış normlarını ifade etmek için kullanılan, *courtoise* nosyonunun sonradan şehir adabı olarak *civilite*'ye dönüştüğünü ve *civilisation*'la devam ettiğini düşünürsek, Osmanlıda yine sarayda başlayan medenilik normlarının, ara yapıların olmayışı nedeniyle sosyalleşemediğini, dolayısıyla kültürel bölümlenmenin baki kalış nedenini buraya bağlayabiliriz. En genel haliyle, "medeniyet" (civilization) kavramı, Osmanlı yönetici kesimine işaret eden bir kavramdı.

Osmanlı şehirleri temelde bürokrasinin ve ordunun merkezini oluşturmaktaydılar. Bu şehirler sınai ve ticari dinamiklerin ortaya çıkardığı birimler olmaktan çok, merkezi idarenin tayin ettiği ve statüsünü eyalet, sancak,

---

<sup>281</sup> A.g.k. , 76-77

vilayet vs. şeklinde tanzim ettiği yerlerdi.<sup>283</sup> Osmanlı şehir yapısı önemli ölçüde Arapların etkisi altında kalmıştır. Osmanlı'dan önce de Emevi ve Abbasiler'de şehirler merkezi yönetim birimlerinin odaklandığı yerler haline getirilmiştir. Bağdat, Halep ve Şam gibi şehirler yönetimin merkezi şehirleri durumundaydı. Osmanlı'dan önceki Arap-İslam toplumlarının bulunduğu şehirlerde başlıca dört grup bulunduğunu söylenebilir, mahalle sakinleri, esnaf kesimi, dini cemaatler ve devlet erkani. Bunlardan mahalle sakinleri ve esnaf tümüyle bir şehre ait iken dini cemaatler ve devlet erkani, birden fazla şehir düzeyinde yayılmış durumdaydı. Ancak bu grupların hiçbiri, içinde bulunduğu mekana göre tanımlanmamaktaydı. Örneğin Antik Yunan'ın site devletinin ahalileri veya Orta Çağ Avrupa komünlerinin tebaası, bulunduğu belde ile adlandırılıyorlardı.<sup>284</sup> Tıpkı Atina'nın Atinalılarla, Isparta'nın Ispartalılarla ve Efes'in Efeslilerle özdeşleşmesi gibi. Osmanlı şehirlerine damgasını vuran "Osmanlılar"a bakarsak bunun soy ilişkisinden başka bir şey ifade etmediğini görüyoruz.

Toparlarsak, Osmanlı şehirleri şu ya da bu şekilde sivil toplum mekanı olmaya yönelik bir potansiyel içermemektedirler. Mardin, bu konuda söylenmesi gerekeni özlü bir şekilde şöyle anlatır;

*Gerek Batı'nın burjuvası, gerekse Doğu'nun eşraf ve ayarı, içinde buldukları şehrin özelliklerinden şeref ve zevk duyan kimselerdir. Fakat şehirlerini yükseltmekte, daha ileriye götürmekte, yapı farkları dolayısıyla, kullandıkları araçlar bambaşkadır. Batı'da gelir kaynağı, zengin burjuvaların şehir halkının bir bölümüne koydukları vergilerdir. Doğu'da şehrin gelir kaynağı, vakıflar ve hayırseverlerin yaptığı işlerdir. Batı'da burjuva, haklarını senyöre karşı yaptığı bir mücadelede elde etmiş, bazen senyörlerin ordularına karşı çıkmış ve onları yenmiştir. Ona göre, hak alınır, verilmez. Fakat bu anlayış Doğu şehirlerinde hiçbir şekilde yoktur.*

<sup>282</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 74

<sup>283</sup> Suraiya FAROQHİ, **Osmanlı'da Kentler Ve Kentliler**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, 58

<sup>284</sup> İra Lapidus'dan aktaran, Ömer ÇAHA, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 159

*Hak, meşru olarak devletindir; Allah'ın başında bulunduğu devletin tanıdığı paydır. Bunun tersini iddia eden kimseler, zaman zaman ortaya çıkmıştır. İslami şehirlerde isyanlar çoktur. Fakat devletin dışında meşru olarak siyasal güç kaynağı olan gruplar bulunmadığı için, mücadele sonucunda elde edilen üstünlükler bir "sınıf"; "etat" veya "parlement"a mal edilemez. Haklar, devletin otoritesini eşraf olarak paylaşan kimselere verilir.<sup>285</sup>*

### 3.3.1 Bağımlı Sivil Yapılar

İkincil yapıların, başka bir anlatımla tüzel kişiliğin gelişmemiş olmasının bir diğer sonucu, insanların özel amaçları çerçevesinde kuruluş ve işleyişinde söz sahibi oldukları kurumların olmayışı, örgütlenmenin daha çok hayır ve yardımlaşma temelli düşünülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu, işbirliğinden farklı olarak dayanışmacı bir birlik biçimidir.

Bu haliyle Osmanlı'da potansiyel halde bulunan şu unsurlar öne çıkar; millet sistemi, loncalar, vakıflar din kurumu ve meşruiyetin kaynağı olarak Osmanlı zımni sözleşmesi (gerileme dönemine doğru bunlara ayanı da ekleyebiliriz). İlk bakışta birer sivil toplum kaynağı olabilecek bu unsurlar teker teker incelendiğinde, "devlete göbek bağıyla bağlı" kaldıkları, "devletle ilişkilerinde devleti önceleyen bir yaklaşım geliştirdikleri" söylenebilir. Kısaca varlıkları bağlamında bu unsurlarla karşılaşmak mümkündür; ancak merkezi idare karşısındaki durumları itibarıyla kendi normları ve salt kendilerine özgü kuralları ve ilişkileri geliştirmeleri bakımından farklılıklar göstermektedirler.

---

<sup>285</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 75

Ancak yine de bu yapılardan başlayan bir sivil toplum çalışmasının üç bakımdan gerekli ve isabetli olduğu söylenebilir: *Birincisi*, Mardin'in, "yarı medeni toplum" dediği bu unsurlara bakmak, kavramın "estetik" yanı bir yana bırakılıp (çünkü medeni toplum anlamındaki sivil toplum, toplumların kültürel başarılarına atıfta bulunan normatif değer biçici bir anlama sahip olduğundan estetik yanı oldukça belirsizdir), sosyolojik ve çözümleyici niteliği göz önünde tutulursa, bir çeşit "toplumun merkezine yolculuk" anlamı taşımaktadır. *İkincisi*, Türkiye üzerine tartışmalarda "siyasi kurumların bazı eksikliklerinden" ve demokrasi kültürümüzün zaaflarından duyulan rahatsızlığı odaklaştırması anlamında faydalıdır. *Üçüncü* olarak, Mardin'in "Türkiye'de 'bugünkü günlük hayatımıza damgasını vuran' dediği "ikinci küme"nin (taşra, şeriat, sokaktaki adam) sahneye çıkışını, bir çeşit sivil toplumun geri dönüşü olarak mı?" değerlendirebileceğimiz sorusunun cevabını arayanlar bakımından gereklidir.

### 3.3.1.1 Millet Sistemi

Osmanlı'da önemli bir yapısal unsur olan millet sistemi, dini farklılıklara bağlı kalarak yaşamlarını idame ettiren dinsel cemaatlere karşılık düşmektedir. Dini cemaatlerin liderleri yönetimle yakın bir ilişkiye girerek cemaatleriyle ilgili idari görevlerde idarecilik yapıyorlardı.<sup>286</sup> Her dini grubun içinden seçilmiş en yüksek rütbeli din adamı o topluluğu düzenlemek ve yönetmekle görevlendirilmiş, birer devlet memuru gibi Sultan'a karşı sorumlu kılınmıştır. Bu sistem içinde, "farklı olana yaşam hakkı ancak İslam'ın üstünlüğünü ve otoritesini kabul ederse tanınıyor. Yani farklı olanı kendisi ile eşit saymıyor... bir kast sistemi içinde ikinci sınıf vatandaş olarak yaşamaya mahkum bırakıyor...Modern anlamda birey ve bireyin özgür iradesi ile karar vermesine olanak

<sup>286</sup> Metin HEPER, "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", **Toplum ve Bilim**, Bahar 1980, 16-17

tanınmıyordu".<sup>287</sup> Ancak diğer yandan, Millet sistemi incelendiğinde, Osmanlı devletinin milletler üzerindeki yetkilerinin yönetim, maliye ve askerlikle sınırlı kaldığını, özellikle gayrimüslim cemaatlerin evlilik, doğum, ölüm, eğitim, haberleşme, sosyal güvenlik, din ve adalet işlerine karışmadığını görmekteyiz. Buna göre her millet kendi içinde belli bir dereceye kadar özerkliğe sahip görünmektedir. Ancak madalyonun öteki yüzüne baktığımızda, vergi yükümlülükleri açısından tabi oldukları farklı rejim, sosyal açıdan kılık, kıyafet ve binecekleri atlardan, ayakkabılarına, oturdukları evlerin rengine kadar,<sup>288</sup> yapılan düzenlemeler ve getirilen siyaset yasağının, söz konusu potansiyeli tamamen ortadan kaldırdığını görmekteyiz.

Osmanlı, çok hukuklu bir sistem olması itibarıyla sivil toplumun sui generis bir tipolojisini çizmektedir. Millet sistemi, özünde "çoğulcu" bir nitelik taşımaktadır. Bu sistem, etnik kökenlere göre değil, salt dinlere dayalı bir biçimde gelişmişti. Örneğin aynı etnik kökenden gelen ve aynı dili konuşan Osmanlı Ermenileri tek millet değil, "Ermeni Katolik" ve "Ermeni Protestan" milletlere ayrılıyordu. Bu milletler kendi yasalarınca belirlenirdi ve başlarında vergi ve harçların ödenmesinden ve iç güvenlik konularında merkezi yönetime karşı sorumlu dini liderler bulunurdu. Buna ilaveten her millet, merkezi yönetimin ilgi alanına giren bazı sosyal ve idari görevlerde üstlenirdi. Bu milletler kendi işlerini dışarıdan herhangi bir müdahaleye maruz kalmaksızın cemaat meclislerinde (meclis-i milli) yürütürlerdi. Osmanlı millet sisteminin taşradaki düzenini "millet başı" olarak adlandırılan ve cemaatin ruhani lider vasfına sahip olan kişiler sağlardı. Bununla beraber kırsal alanlarda ihtiyar heyeti bugünkü muhtar sıfatına sahip olan "kocabaşı" seçerlerdi. Kocabaşlar kendi milletlerinin ilgi alanına giren sorumlulukları yerine getirmede millet başına karşı sorumluydular. Bu sistem 1856 yılında çıkarılan Islahat Fermanı ile çözülmeye başladı. Bu fermanla bütün

<sup>287</sup> Taner AKÇAM, "Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru", Birikim, Ekim 1992, 13

<sup>288</sup> Bilal ERYILMAZ, **Osmanlı Devletinde Gayri Müslim Teb'annın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul, 49

yurttaşlar eşit kabul edildiği için dine dayalı örgütlenmelerin de bir anlamı kalmadı.<sup>289</sup> Millet sistemi kısaca, icra ettiği işlevleri itibarıyla esasında devletin taşradaki yükümlülüklerini, özellikle idari ve eğitim alanlarındaki yükümlülükleri yerine getirmiştir.

### 3.3.1.2 Loncalar

H.A.R. Gibb, ikincil yapıların en yakın Osmanlı karşılığının esnaf loncaları olduğunu belirtir. Buna göre; "Yönetici sınıf, padişahın teb'asının oluşturduğu sınıflardan yalnızca bir tanesidir. Buna karşılık, yönetilenlerin hepsi esnaf loncaları... gibi kurumlarda örgütlenmişlerdi. Yönetilenler devletten, hatta padişah'tan da öte, asıl bu kurumlara sadakatle bağlıydılar... Ancak, bütün loncalar köy ve aşiret kurulları yerel yöneticiler tarafından denetlenmekle birlikte, azımsanmayacak bir özerkliğe sahiptiler. Kasaba ve köylerin genellikle kapalı ekonomik birimler olmalarının da pekiştirdiği bu özerklik, İmparatorluk teb'asının yarı-bağımsız birçok birime bölünmesine yol açıyordu".<sup>290</sup> Ancak, bu türden bir değerlendirme, loncaların ortak çıkarlarını, mesleki taleplerini devlete kabul ettirmeyi, kendi hareket alanlarını devlet denetimine karşı korumayı başardığı durumlarda geçerli olabilir. Zira önemli olan, bu durumun sürekliliği ve kurumsallaşma düzeyidir.

İnalcık loncaların bu korunmayı başardıklarını düşünmektedir. İnalıcık'a göre Osmanlı devletinin loncalar üzerindeki denetim gücü tartışmalıdır, çünkü loncalar genelde özerkliklerini korumayı başarmışlardır. Lonca sistemi içindeki Kethüda Kurumu bu dayanışma grubunun başı idi. Eşitler arasından seçilen kethüda devlet karşısında grubun çıkarlarının savunucusu ve temsilcisiydi.

<sup>289</sup> İlber ORTAYLI, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", **Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 4**, 89

<sup>290</sup> Gibb and Bowen, İslamic Society'den aktaran, Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 117-117, Ayrıca bkz. **Türkiye'de Toplum Ve Siyaset**, 78



Kethüda'nın meşruiyeti kadıdan aldığı icazetnameye bağlı ise de, bu sadece bir formaliteydi. Sultan'ın loncalar üzerinde doğrudan bir yetkisi görülmemekle birlikte, kadı sicillerinin incelenmesi sonucunda bu konuda daha ayrıntılı bilgi sağlanabileceğini belirtir. “Loncalar ahilik denilen kardeşlik ve meslek ahlakı sistemi kanalıyla ve dinsel tarikatlardan biri veya diğeriyle ilişkiye girerek de manevi itibar kazanmaktaydı. Hükümdarın, hibeler ve vakıf ihsanları yoluyla birleştirme çabaları her zaman başarılı olmadı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki melamiler ve yaygın Kalender-abdal tarikatları bu tüm girişimlere karşı daima savaştı... Direnişleri, 1416'daki Şeyh Bedrettin, 1511 'deki Şahkulu, 1527'deki Kalenderoğlu örneklerindeki gibi kitlesel isyan biçimini aldı”.<sup>291</sup>

Diğer bir yaklaşıma göre loncaların devletten özerk kalamadıklarını, aksine devletin ekonominin ticaret kesimi üzerindeki denetleme ve kontrol araçlarından biri olageldiğini savunur. Bu yaklaşıma göre, bunlar kökeni itibariyle tarikat esaslarına göre örgütlenmiş esnaf kuruluşları olan *ahi* birliklerine dayanıyorlardı. Daha Selçuklu devleti zamanında ekonomik açıdan güçlenerek siyasal etkilere de sahip olan ahi birlikleri, Osmanlı devletinin ilk kuruluş yıllarında da, "toprakların genişletilmesinde ve egemenliğin el değiştirmesinde" etkili olmuşlardır. Ancak, "devletin kuruluşunda etkin roller almaları ahilerin eşit haklara sahip bir ortak oldukları anlamına gelmez. Nitekim zamanla kentsel özyönetim biçimindeki örgütlenmelerini yitirerek merkezileşmişler ve tamamen devletin denetimi altına girmişlerdir”.<sup>292</sup> 14. ve 16.yüzyıllar arasında Ahi Birlikleri olarak adlandırılan loncalar, 17.yüzyıldan sonra dinsel yönünden çok, ekonomik yönleri ağır basan örgütlerdir. Meslek birlikleri olmaları nedeniyle, devletin ekonomi üzerindeki tasarruflarından bu örgütler de etkilenmişlerdir. Devlet, *hisba*<sup>293</sup> adı verilen dinsel bir yükümlülük adına, spekülasyonu, aşın karı

<sup>291</sup> Halil İNALCIK, **Sultanizm Üzerine Yorumlar**, 19-20

<sup>292</sup> Ernst WERNER, **Osmanlılar, Cilt 1**, çev. Orhan Esen, Alan Yayıncılık, İstanbul , 136

<sup>293</sup> Hisba, en genel haliyle devletin empoze ettiği ekonomik yükümlülükler anlamına gelmektedir. Buna göre hisba, cemaatin güvenliğini, eşitliğini,adaleti sağlamak amacıyla başıboş davranışları sınırlamak, toprak mülkiyetini elinde tutarak derebeylerinin oluşumunu engellemek, zanaatı denetlemek, esnafı örgütlemek, iç ve dış ticareti düzenlemek,

ve sahtekarlığı önleyerek halkın çıkarlarını korumaya yönelmiştir. Bu süreçte Müslüman topluluğun lideri olan imam, fiyatları belirleme, sabit tutma ve kontrol etmekle yükümlüydü. Devletin kontrolü altındaki ekonomik yapı içinde, değişim potansiyeline sahip tüm faaliyetler dizginlenmiştir. Toprak üzerindeki merkezi kontrol mekanizması, aslında "zanaat ve ticaretin sıkı bir biçimde kurumsallaştırıldığı şehir ekonomisini de içine alıyordu".<sup>294</sup> Bu haliyle loncalar, yöneticilerle mahalli halk arasında bir kanal işlevi görmekte ve bu işlev sayesinde bir kontrol ve gözetleme fonksiyonu üstlenmekteydiler. Tıpkı toprak sisteminin, tarımsal üretim üzerinde devlet kontrolü sağlaması gibi, loncalarda ticaret konusunda benzer kontrol görevi üstlenmişti.

Ancak asıl işlevleri daha içe dönük faaliyetlerle ilgilidir: üretim kalitesini yükseltme, kalifiye eleman yetiştirme, yetişen elemanlara ustalık sertifikası verme, iş ve ticaret ahlakını geliştirme ve denetleme, işçileri koruma ve üretimi en ucuz yoldan tüketiciye ulaştırma gibi görevler de üstlendiler. On beşinci yüzyılda ahilik geleneğiyle bütünleşen loncalar, gerekli cezai müeyyideleri uygulama yetkisine sahip belli bir heyet tarafından yönetiliyordu.<sup>295</sup> Bu kurallar aynı zamanda loncanın bütünleştiği ahilik geleneğinin kurallarıdır.

Ahi kelimesi sözlük anlamıyla, Arapçadır ve "kardeşim" anlamına gelmektedir. Örgüt olarak ahilik, kökenleri doğuda özellikle Araplar arasında on birinci yüzyıldan başlayarak gelişmiş olan fütüvvet örgütüne dayandırılmaktadır. Ancak, sahipliğin fütüvvetten farklı ve Anadolu Türklerinin şekillendirip kendilerine özgü geliştirdikleri, yani Anadolu Türklerine özgü bir kuruluş olduğu görüşünde birleşilir.<sup>296</sup> Ahilik, edep ve ahlak kurallarını, tasavvufçuların geliştirdiği fütüvvetnamelerden almıştır. Ancak ne fütüvvetçilik gelişerek ahilik

---

karaborsaya engel olmak, piyasayı denetlemek işlemleridir. İsmail CEM, **Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi**, 74

<sup>294</sup> Çağlar KEYDER, **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, Çev. Sabri Tekay, İletişim Yay.

İstanbul, 17

<sup>295</sup> Ömer ÇAHA, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 163

halini almış ne de ahilik fütüvvetçiliğin halk arasındaki yaygın hali olmuştur. Fütüvvetçilik, kişisel erdemlere ve askeri niteliklere önem verirken ahilik, onsekizinci yüzyılın başlarında, Osmanlı'nın askeri ve yönetim kurumları üzerinde düzenleme amaçlı yaptığı değişikliklerin sonucuna kadar hem esnaf ve sanatkarlar korporasyonu gibi hem de devlet askeri güçleri yanında, Abbasiler yönetimindeki fütüvvetçiler gibi onlara yardımcı olmuş bir kuruluştur.<sup>297</sup>

Loncalarda, Müslüman ve Hıristiyan esnaftan seçilen kişiler toplanarak kethüda ve yiğitbaşların idaresinde bir meclis oluşturarak esnafın işlerini tartışır, problemlerini öncelikle kendi aralarında çözmeye çalışırlardı. Esnafın usul, nizam ve teammüllere uygun olarak çalışmalarını denetlemek de loncaların fonksiyonları arasındaydı.<sup>298</sup> Loncalara yalnızca usta ve ihtiyarlar girebilirken çıraklar ve kalfalar kendiliklerinden loncalara giremezler ancak çağrıldıkları taktirde girebilirlerdi. Kethüda, lonca heyetinin kararıyla yolsuzluk yaptığı kesinleşen esnafı cezalandırma yetkisine sahipti ve bu cezalar disiplin cezası niteliğindedir. 1768 yılına kadar da Müslüman ve Hıristiyan esnaf aynı loncayı paylaşırken, bu tarihten sonra ayrı ayrı loncalar oluşturulmuştur.

### 3.3.1.3 Vakıflar

12. yüzyılda amaçlarına uygun şekilde kullanıldıkları zaman devletin müdahalesinden masun olan Vakıflar da kurumlaşmıştır. Böylece, teorik olarak devletin, padişahın, mülkiyetinde olan zirai toprakların Padişah gölgesinden ayrılması için bir imkan belirledi. “Osmanlı İmparatorluğu içinde idari seçkinler sınıfının üyeleri –eyaletler valileri gibi- ve hükümdar ailesinin üyeleri tarafından

<sup>296</sup> Menmet Zeki PAKALIN, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul, 369-370

<sup>297</sup> Fuat KÖPRÜLÜ, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara, (Tarih ve yayınevi belirtilmemiş), 89

<sup>298</sup> A.g.e., 53

kurulmuş olan büyük ölçekli vakıflarla sınırlı olmaksızın bütün vakıflar, büyük ölçüde özerkliğe sahip bir kurumdu. Vakıfların çoğu gerçekten hayır amacı taşımaktaydı. Başka bir deyişle, ayrıntılı araştırmalara göre, çoğu kamu hizmetine “vakf” olunmuştu ve onları bu yoldan saptırmak oldukça güçtü. Vakıfların, büyük ölçekli aile vakıfları haline getirilememiş olmasının belli bir nedeni olmasa da öyle anlaşılıyor ki kurucuları, vakıflar aracılığıyla sosyo-politik seçkinler olarak kendileriyle, kendilerine meşruiyet kazandıracak sıradan insanlar arasında simgesel bir ilişkiler dünyası kurmak istediler.”<sup>299</sup> Vakıf, kendi mal varlığına ve kendini idame ettiren bir bağışta bulunanlar listesine sahipti. Yasal olarak kolay kolay ihlal edilemeyen veya bozulamayan bir senede dayalı olarak kurulmuşlardır. Vakıf listesinde adı bulunan bu kişiler, kuruluş senesinde yer alan hükümlerin korunmasını sağlamak üzere, mahkemeye veya padişaha dilekçeyle başvurma hakkına sahiptiler,<sup>300</sup> hatta buna mecburdular.

Vakıflar vergi toplama hakkına sahiptiler ancak, toplanan vergiler bir kentin kamu hizmeti için harcanmaktaydı. Osmanlıda vergi gelirlerinin ancak yüzde beşi ile onu arasındaki bir miktarın merkeze/hazineye ulaştığı, gelirin çoğunlukla toplandığı yerde kullanıldığı ve bu işin de vakıflar kanalıyla yapıldığı düşünülürse, böyle bir kurumun özerkliği oldukça dikkat çekicidir. Merkezi hükümet sadece yönetici atamaktaydı. Ancak sözü edilen hukuki güvence göz önüne alınırsa özerkliğin işlerliğini koruduğu düşünülebilir.

Böylece, merkezi hükümet, kamu hizmetlerini kendi memurları aracılığıyla sağlamak yerine, sorumluluğu, sıradan vatandaşların ve yerel seçkinler sınıfının üyelerinden oluşan, yerel bir kuruma devretmiş oluyordu. Ayrıca biliyoruz ki, tüm imparatorlukta halk kesimi, kurumun hizmetlerini

<sup>299</sup> Haim GERBER, “Osmanlı Sivil Toplumunu ve Modern Türk Demokrasisi”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si**, Der, Kemal Karpat, İstanbul Bilgi Üni. Yayınları, 248

<sup>300</sup> Haim Gerber, sadece vakıf değil bütün bir kamu hukukunun özerk ve padişahın/merkezin kanunsuz yaptırımının ve keyfiyetinin dışında olması bakımından Osmanlı idaresinin, bütünüyle, bir çeşit sivil toplum olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bkz. A.g.e. s. 243-245

sunmaya devam etmesini sağlamak için durmaksızın uğraşıp didinmiştir. “1878’de Kudüs’te yerel ayanlardan oluşan bir grup, Haseki Sultan Vakfı yöneticisi onlara, vakıf hizmetlerinde kesinti olmayacağına dair garanti verene kadar İstanbul’a gitmesini engellemek üzere mahkemeye başvurdu. Benzer şekilde, 17. yüzyıldan sayısız örnekte, Bursa halkı, başlarında çoğunlukla medrese hocaları olmak üzere kuruluş senedinin şu ya da bu maddesinin veya sağduyu yönetiminin şu ya da bu ilkesinin yürürlüğe konmasını sağlamak üzere mahkemeye başvurdular.”<sup>301</sup>

Ayrıca “hısımlar toplumu” olarak adlandırılan, akrabalık ve etnik-dinsel bağlılıkların altının çizildiği Osmanlı toplumunda vakıf, aralarında akrabalık veya komşuluk ilişkileri bulunmayan halk kitlesi adına sosyal faaliyet üstlendi. Bu insanları birbirine bağlayan şey, kent ölçeğindeki (ortak) çıkarlardı. Bu grupların başında ulema bulunmakla birlikte, grup, aslen tüccarlardan ve zanaatkarlardan oluşuyordu.

Bu kuruma özerkliğini veren unsur sadece müsadere sistemine karşı sahip olduğu hukuki güvencesi değil, kendi hukukuna sahip farklı sosyal kesimlerden gelen insanların farklı haklarına karşı bağlayıcı bir üst hukukun ‘eksikliği’ydi.

Ancak tüm bunlar madalyonun bir yüzünü oluşturmaktadır. Çünkü imparatorluğun vakıf konusunda bölgeden bölgeye değişen politikası ve hukuk standardı nedeniyle vakıf konusunda tüm bu belirttiklerimizi genelleştirmek imkansızdır. Kaldı ki Haim Gerber’in yukarıda alıntıladığımız bulguları, Suriye ve bugünkü İsrail bölgesiyle sınırlıdır. Merkez ve merkeze yakın bölgelerde patrimonyal bürokratik bir hiyerarşiye bağlı kalan vakıflar görmekteyiz. Bunlar patrimonyal *prebendal* (arpalık) düzeni içinde, merkez tarafından gerekli görünen kesime tahsis edilerek bu kesimlerin merkeze bağlılığı artırılmak istenmiştir. Öte yandan ulemanın inisiyatifi altında bulunan vakıf gelirlerinin, devletin ulemanın

---

<sup>301</sup> A.g.e s. 249

etkinliğini kırmak amacıyla devlet tarafından yönetilir olmaya başlaması vakıf kurumunu zayıflatmıştır. 18. yüzyıldan itibaren vakıflar merkezin denetimine alınarak, kurulan *Evkaf Nezareti*'ne bağlanmış, devlet hazinesinden vakıflara ayrılan paylar (tahsisler) kaldırılmıştır.

### 3.3.2 Tarikatlar

Gerek Şerif Mardin, gerek Halil İncılık, Osmanlı sivil toplumu konusunda, din kurumu ve özellikle tarikatlara, yukarıda bahsettiğimiz yapılara oranla daha fazla yer vermektedirler. Bunun önemli nedenleri arasında, devlet denetiminin daha uzağında kalabilmeleri, askeri alanda (yeniçeriler), ticaret alanında (Loncalar) önemli yer tutmaları, sosyal muhalefeti ve devlete karşı koyma geleneğini üstlenmeleri gibi özellikleriyle uzunca bir tarihe sahip olmalarıdır. Milet sisteminde, loncalarda ve vakıflarda, devletle kurulan (daha doğrusu devletçe kurulan) patrimonyal bağımlılık ilişkileri, din kurumu ve özellikle tarikatlar söz konusu olduğunda biraz daha karmaşıktır. Zira dini bir kurum olmalarına karşın tarikatlar, devletin resmi din kurumlarının denetiminden uzunca bir süre uzak kalabilmişlerdir. Bunun tarihi oluşumunu İncılık şöyle betimler;

*Osmanlı İmparatorluğunda çok büyük bir kitle olan Yörükler, devletten kopuktu. Orta Asya'dan gelen aşiret yapısını temelde devam ettirmişlerdir. Aşiret yapısının ideolojisini temsil eden tarikatların Yeseviye, Haydariyye ve Abdalların kökeni de Orta-Asya 'ya dayanmaktaydı. Orta-Asya'dan kopup gelen Türkmen, İslam'ın kurallarına, İslam'ın şehirli-tüccar dokusuna uyamazdı; dahası, devlet himayesine bir köylü kadar ihtiyacı yoktu. Türkmen, kendi kendine yeter; onun siyasi-sosyal yapısını, siyasi kudretini temsil eden kimse aşiret beyidir. Kendi sosyal hudutları içinde, aşiret; imparatorluğun düzenine,*

*büyük çekirdeğe kaynaşmamış ayrı bir toplum (segmented) şeklinde kalmıştır.*<sup>302</sup>

Tarikat, bir dini kurum; bir sosyal örgütlenme yahut sosyal bir hareketin ihtiyaçlarına, ideallerine tercüman olan bir kurum olarak ele alınabilir. Belli bir sosyal sisteme tercüman olmakta, onun ihtiyaçlarını aksettirmektedir. Bunu, İncalcık'ın tanımladığı şekliyle bir “yörük ideolojisi” olarak düşünürsek bu, devlete karşı direnmesini temsil eden tarikat bağlantılı, heterodoks bir hareketti. “Heterodoks tarikat, devlete karşıdır. Devletin bütün tasarruflarına karşıdır. Devletin kendi göçebe halkını esir gibi kullanmasına karşıdır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki büyük isyan hareketleri, bu Türkmenler'in (Alevilerin) yerleşme sahalarını içerir.”<sup>303</sup>

Ancak tarikatların İslami sosyal yapıda gerçekleştirdikleri işlev bundan daha fazlasıdır. Mardin'e göre Bunlar; a) Toplumun genel hatlarını tanımlayıcı, b) Talimat ve yön verici (normatif), c) İdeolojik ve kültürel anlamları topluma maledici, d) Kişinin korunmasını sağlayıcı, e) İkincil yapıların yokluğunda sosyal seyyaliyet sağlayıcı<sup>304</sup> işlevlerdir.

İlginç olan, İslami toplumun bu özellikleri karşılayamadığı durumlarda, alternatif bir İslami yolun (tarikatin) oluşmasıdır. Dolayısıyla tarikatları, sadece devlete karşı sığınak değil, aynı zamanda verili islamın *negatif yorumu* olarak da görmek mümkündür. Şöyle ki; “...İslamiyet yayıldıkça onun muhtelif şekillerine tamamen uymayanlar bu uyumsuzluklarının cevabını ortodoks İslam dışında kişinin ve grupların yorumuna açık olan gizemcilikte (mistisizm) ve onun örgütlenmiş şekli olan Sufilikte bulmuşlardır. İslamın kendi içinde karşılaştığı ilk önemli başkaldırma, "Karmati"lerin isyanı, böylece dinsel bir görünüşle ortaya

<sup>302</sup> Halil İNALCIK, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum Ve Tarikatlar” , Der, A. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, **Küreselleşme sivil toplum ve İslam**, 81

<sup>303</sup> İncalcık, a.g.e., 82

<sup>304</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 93

çıkmıştır. Sufiliğin kendi içinde kurumlaşması ise tarikatların kurulmasına yol açmıştır.”<sup>305</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devirleri, İslamın heterodoks şeklini kabul edenlerle, Sünni İslamı her tarafa hükümlerle kılma isteyenler arasındaki çekişmelerin tarihidir bir bakıma.<sup>306</sup>

Ancak bu alternatif İslami hareketlerin ve başkaldırıların kendisinden önce, devletin din siyaseti ve bunun tarikatların gelişimi ve etkinliklerinin artmasına olan etkisi üzerinde durmak gerekmektedir. Dini örgütlenme, resmi düzeyde ve halk düzeyinde olmak üzere iki bağlamda ele alınabilir. Osmanlı sosyal yapısı içinde din, Sultan'ın meşruiyetini garantiye alarak, reayanın "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olan Sultan'a itaatini sağlama işlevi görüyordu. Din örgütlenmesinin resmi kolunu Şeyhülislamın başında bulunduğu ulema grubu (şeyhülislam, kadı, müderris vb.) oluşturur ki, bu grup içindekilerin statüleri Sultan'a bağlı idi. Başmüftü kabul edilen şeyhülislam fıkıh uzmanı olarak fetva verir, sorunlara dinsel açıdan çözümler önerirdi. Kadılar yargı yetkisini elinde bulundurur, müderrisler de medreselerde ders verirlerdi. Eğitim ve dini işlevleri yanında, vakıf mütevellilikleri yapan ulema vergi toplama faaliyetine de katılırlardı. Fatih Kanunnamesi'ne göre, "*Şeyhülislam ulemanın reisidir ve muallimi sultani dahi kezalik serdar-ı ulemadır. Vezirazam, onları riayetden üstüne almak münasibidir. Amma müfti ve hoca sair vüzeradan birinci tabaka yukarıdır*".<sup>307</sup> Dini kurum bugünküne benzer şekilde devlet çatısı altında örgütlenmişti. Bu anlamda yönetilenlerin değil, yönetenlerin tabakalaşmasına dahildi. Örgüt yapısı yanında, devlet kadroları için eleman yetiştirmeleri, vakıfların yönetiminde görev almaları, aslında onları devlete yakınlaştıran unsurlardı. Bu yapı içinde dinin resmi kanadı devletin kontrolü altında tutulmuş, din devlet otoritesine alttan alta hizmet etmiştir. Osmanlı geleneğinde halkı kuşatıcı kültür sistemi olan din, hiçbir zaman devleti frenleyici ve devlet alanının

<sup>305</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 94

<sup>306</sup> A.g.k. , 95

<sup>307</sup> Necdet SAKAOĞLU, "19. Yüzyılda Şeyhülislamlık", **Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, 264



dışında bir kurum olmadı. Aksine, devletin himayeci kanatları altında ve özünde devleti destekleyici yönde bir sivil kültür kodu teşkil etti.<sup>308</sup> Ancak din kurumuna sivil toplum unsuru olma potansiyelini kazandıran kaynak, Osmanlı toplumundaki ikili hukuk yapısıdır. İkili yapının ilk ayağını Şeyhülislamın temsil ettiği Şeriat, diğerini Örf-i Sultani (yasağ-i padişahi) denilen padişahın kanun yapma yetkisi oluşturur. Bu yapı içinde hükümet işlerine karışma yetkisi bulunmayan Şeyhülislam Sultan tarafından atanır ya da azledilir, halkı devletin meşruiyetine inandırdığı, İtaate yönlendirdiği ölçüde statüsünü koruyabilirdi. Örf-i Sultani ise islami kurallarca sınırlanamazdı.<sup>309</sup> Cemaat-toplum düzeninin esası olarak şeriatın korunması şartıyla, cemaatin devlet-hükümdar buyruğuna uyması, özellikle sünni şeriat bilginlerince dini bir vecibe sayıldı. Bu tavır, cemaat ile devletin, dolayısıyla şeriat ile örfün karşılıklı ilgisini de belirliyordu. Aslında bu ikili yapı din ile devlet arasındaki gizli uzlaşmanın su yüzündeki görüntüsüdür, Sultan'a karışmadığı ve kendinden beklenenleri yerine getirdiği sürece, “din ve devlet”in bütünlüğünü sağlama adına din, güvenli bir şemsiye (Şeyhülislamlık müessesesi) altında örgütlenebilmişti.

Başlangıçta, Osmanlı'nın ilk kuruluş yıllarından itibaren tarikatlar yeni fethedilen topraklardaki ahalinin İslamileştirilmesi ve sempatilerinin kazanılması, gazalara kitle desteğinin sağlanması açısından etkili olmuşlardır. Osmanlı padişahının tarikatlerin "müntesibi" olduğu, kamuoyu oluşturma, desteği artırma, muhalefeti bastırma, mobilizasyon gibi birçok sahada onların halk üzerindeki etkilerinden yararlandıkları da bir gerçektir. Zira tarikatların hepsinin birden sahip olduğu hareketli bir “ağ kurulumu” avantajına sahip olmaları dolayısıyla, yöneticilerin her zaman yararlanmak istedikleri bu iletişim kanallarını da sahiptiler. Söz gelimi “Nakşibendi ağları sayesinde, Osmanlı imparatorluğu 'nun aşiretler arası sorunlara ve bunlardan doğan anarşiye müdahale edemediği bir dönemde İslam kültür unsurlarının yeni bir zeminde gelişmesine olanak

<sup>308</sup> Ömer ÇAHA, “Osmanlı'da Sivil toplum”, 93

<sup>309</sup> A.g.e. s.28 , Ayrıca Bkz. MARDİN, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**

doğdu.”<sup>310</sup> Buna karşın tarikatlar en güçlü siyasi liderleri bile zaman zaman etkileyip yönlendirebildikleri halde, sürekli olarak devletin resmi bürokratik örgütlenmesi dışında kalmışlardır.<sup>311</sup>

Şerif Mardin’in tarikat konusuna ilgisinin diğer bir nedeni, Osmanlı *hürriyet* nosyonunu, ilginç bir şekilde tarikat olgusuyla ilişkili olan sufi inanışla ilişkilendirmesidir. Mardin bu konuda; “*Mesela Namık Kemal örneğinde, tasavvufun(Müceddid-İ Nakşibendilikle ilgili olarak), onun hürriyet fikrini şekillendiren kaynaklardan biri olduğunu biliyoruz*”<sup>312</sup>demektedir.

Mardin, Osmanlı aydınlarında gördüğü kolektivist bir hürriyet ve iyimserlik inancını, hepsinde ortak olduğunu söylediği sufi geçmişleriyle ilişkilendirir. Zira sufi inanışın tarihe karşı takındığı tavır, Ortodoks İslami yorumun asr-ı saadet<sup>313</sup>’çi anlayışına karşın yoğun bir iyimserlik barındırmaktadır. Şöyle ki; sufiliğe ait olduğu söylenen "Batını bilgisi", geleneksel bir hürriyet kavramının temeliydi. Bunun siyasi neticelerinin iki yönü bulunuyor: ilki, Batını bilgiyi arayan ve evliya topluluğunu, ideal toplumun unsurları olarak gören bir ruh kavramında göze çarpar. Bu ruh, onu yoldan çıkarma veya ele geçirmeye yönelik bütün teşebbüslere karşı kor, en fazla mukavemeti de resmi çevreye (sphere) karşıdır. İkincisi, batını bilgiyi arayanların bazılarının, en sonunda, yeryüzünde Allah'ın Hakimiyetini (Kingdom of God) yerleştirmeye çalışmasıydı. Modern zamanlarda tam bir nizam-ı islaminin en sistematik savunucularının hemen hepsinin sufi bir geçmişi olması tesadüf değildir. Bu düşüncenin izleri Osmanlı kültürü içerisinde bulunmaktadır.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> Şerif MARDİN, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma Ve Yeniden İnşa: Dün Ve Bugün Türk İslami İstacılığı”, **Doğu-Batı**, Nisan 2005, sayı, 31, 42

<sup>311</sup> Gülgün TOSUN, **Demokratikleşme Sürecinde..** s.217

<sup>312</sup> Şerif MARDİN, “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet” ,105-107

<sup>313</sup> Asr-ı saadet inancı, olabilecek en güzel günlerin peygamber ve onu izleyen dört halife devrinde kaldığına ve sonrasının sürekli bir ‘dekadans’ süreci olduğu fikrine dayanmaktadır.

<sup>314</sup> Şerif MARDİN, *a.g.e* , 105

Tarikat olgusuyla ilgilenmek aynı zamanda, Osmanlı “yaşam dünyasının” din-devlet geleneğiyle kaynaşan “arkaplan anlayışları” hakkında, Şerif Mardin’in “Türk İslami istisnacılığı” dediği özgünlüğü açıklamayı hedeflemektedir. Bu istisnacılık Osmanlı devlet adamlarındaki, seküler ve dindar eğilimlerinin paylaştığı “ifade edilmeyenler” hakkındaki bir kültürel çerçeveye karşılık gelmektedir. Bu ontolojik değeri olan ve her iki grubu da bağlayan “süper iyi”nin paylaşılmasıdır.<sup>315</sup> Bu olgu, sufi bir inancın modernleşme konusunda nasıl harekete geçirici bir “operasyonel kod”<sup>316</sup> oluşturduğunu anlaşılır kılar. Bu bakımdan din kurumunun siyasetle ilişkisi, Osmanlı’da özerk bir gelişim çizgisi izlemiştir. Bu ilişki, dinsel ‘operasyonel kod’lardan biri olarak niteleyebileceğimiz, “Osmanlı zımni sözleşmesi”nin oluşmasını mümkün kılan kaynaklardan biridir.

### 3.3.3 Osmanlı Zımni Sözleşmesi

Batı’da toplum anlayışına geçen sözleşme fikri en genel haliyle, toplumu bloklar halinde ve birbirleriyle mekanik (Durkheim’a göre organik) şekilde çalışması esasına göre kurgulayan anlayışa karşılık gelmektedir. Ancak konumuz açısından asıl önemli olan; toplumu sözleşme kavramının konusu yapan teorilerin kendisinden çok, sözleşme fikriyle toplumu ilişkilendirme düşüncesine nasıl geldiğidir. Sözleşme anlayışı, birinci bölümde sivil toplumu türeten

<sup>315</sup> Ancak bu durum, bürokratların “praksisini” (kurumlar oluşturma) sağlayan kodlarla, tarikatın kodlarının ayrıştığı ana kadardır. Mardin, bu iki durumdan birincisini *süreklilik*, ikincisini *kırılma* olarak adlandırır. *Yeniden inşa* ise; bu kodların her birinin zamanla değiştiği ve sonunda siyaset alanına dönüşmeleri anlamına gelir. İşte bu istisnacılık, (yapılan diyalektik) Mardin’e göre, Osmanlı’da ve Türkiye’de gözlenebilir. Bu konu hakkında bkz; Şerif MARDİN, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma Ve Yeniden İnşa: Dün Ve Bugün Türk İslami İstacılığı”,<sup>31</sup>

<sup>316</sup> Operasyonel kod: belli bir yaşam dünyasının kültüründe paylaşılan ama söylenmeyen anlamlar düşüncesine karşılık gelir. Mardin bu kavramı, Nathan Leites’in *The Operational Code of Politbureau* [Politbüro'nun İşler Kuralı], N.Y.: Green wood Press, 1972, kitabından aldığını belirtmektedir. Kavram, Mardin’in tanımladığı şekliyle sosyal gerçeklikle özel bir etkileşim biçimi anlamına gelmektedir. bkz; Şerif MARDİN, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma...” s. 33

kaynaklardan biri olarak gösterdiğimiz “doğal hukuk” öğretisine gönderme yaparak anlaşılabilir.

Batıda doğal hukukun ortaçağdaki temsilcileri tarafından ifade edilen -ve doğal hukukla ilgili birçok felsefi tartışmayı etrafında toplayan- en önemli görüşlerden birisi, ilahi irade olarak tabiat kanunu ile ilahi iradeden bağımsız şekilde mevcut bulunan -ilahi iradenin kendi haline bıraktığı- eşyanın düzeni olarak tabiat kanunu arasında yapılan ayırım idi. St. Thomas'a kadar giden Batıya has tabiat düzeni kavramının belirgin özelliği ve buna dayanan doğal hukuk kavramı, şüphesiz Tanrı'nın iradesine boyun eğen, fakat kendine has iç mantığı bulunan ezeli ve ebedi maddenin bağımsız otomatizmi (kendi kendine oluşu) düşüncesi olarak görülebilir.<sup>317</sup> Bu tip bir seküler hukuk ve buna dayalı siyasi meşruiyetin kaynakları hakkındaki görüşlerin temellendirildiği sözleşme idesi, sonrasında “farklılık” ve “özel çıkar” prensiplerini de tayin eden bir dünyevi siyasi kültürün habercisi olan geleneği şekillendirmiştir.

Tabiatın otonom olduğu fikrine Müslüman ilahiyatçıların köklü muhalefeti, İslam filozofu İbn Rüşd'ün, kendi kendisine hareket eden bir tabiat mefhumunu benimsemeye kalkıştığı sırada yükselen çılgıktan anlaşılabilir. Ayrıca, İslam'da, İbn Rüşd'ün muhalifi ve aleyhtarı Gazali'nin fikirlerinin, Rüşd'ünkinden çok daha geniş bir çevre tarafından yaygın bir şekilde kabul edilmesi de tipik bir husustur.<sup>318</sup>

Bu durumun önemli bir sonucu, İslami toplumlarda doğa kanunlarının şaşmaz düzenine eşdeğer bir toplum fikrinin oluşmaması nedeniyle, doğal hukuka bağlı düşünülmekte olan doğuştan gelen haklar ve hukukun rasyonelleşmesi durumu gerçekleşemedi.

<sup>317</sup> Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 101

<sup>318</sup> Bkz. a.g.e.,104

Ancak, Tanrı'nın mevcudiyeti ile ilgili İslami ilkenin getirdiği sınırlamalar içinde, İslam hukukçuları yine de üç çıkış yolu tasarladılar: İslam'ın siyaset teorisine dünyevi bir unsur getiren *temsil nazariyesi*, doğal haklarla ilgili ortaçağ Batı teorilerine yakın *doğal haklar* kavramı, ve nihayet, tohum halinde bir direnme teorisi yönünde ürkek bir adım olan *meşruiyeti ölçme metodu*.<sup>319</sup> Bunun yansıması daha çok cemaat ile ilahi kanunu uygulama amacıyla tahta çıkan halife arasındaki sözleşme olarak ortaya çıkar. Bu sözleşme anlayışının çoğunlukla vekil tarafından yürütülen nizamın varlığı ya da hukukun lidere emanet edilmesi gibi oldukça zayıf ve belirsiz bir işleyişi vardır. Buradan çıkış, olsa olsa adalet tesis eden bir 'filozof sultan' olarak mümkün olabilirdi. Sultan önceki bölümde gösterdiğimiz "daire-i adalet" uyarınca, kendisini ve tebaasını bağlayan bir "süper iyi" olan adalet nosyonuna bağlı kalmaya mecbur bırakılmıştı. Ancak bunun (hukukun doğallığı ve bağlayıcılığı) işleyebilmesi için bir 'zımni danıştay' kurumu gerekliydi. İşte bu da Mardin'in Osmanlı "istisnası" olarak tespit ettiği unsurlardan biridir. Bu olgudan "zımni sözleşme" olarak söz edilmesinin nedeni hükümdarın keyfi kanun yapma yetkisini denetleyen, yazılı olmayan bir anlaşmaya karşılık düşmesidir.

Zımni sözleşmeye başlamak bakımından gerekli ikinci adımımız, Osmanlıda söz konusu edilen devlet-din otoritesi taksiminin nasıl şekillendiğidir. Bu taksim esasında, yönetici kurum ile ulema arasındaki bir zıtlığı gizlemek için kurumsallaşmış bir örüntü olarak görülebilir. Gelişmeyi onüçüncü yüzyıldan başlatabiliriz. Ortadoğu'nun Moğollar tarafından istilasının yarattığı bir zorunluluk olarak ulema, seküler bir mutlakîyetçiliği benimsemek zorunda kalmıştı. Gelişme şu şekildedir: "...Moğollar, askeri bakımdan Orta Doğu'yu o kadar etkileyip bunaltmışlar, İslam ülkelerinin büyük bir kısmında hakimiyetlerini sağlamada o kadar başarılı olmuşlardı ki, onların -aynı zamanda kısmen başarılarının sebebinin izahı olarak düşünülen- yönetim metotlarının etkili bir model olduğuna inanılmıştı. Mutlakîyetçilikte bir Moğol modası ortaya çıktı

---

<sup>319</sup> Bkz. a.g.e.,106

ve böylece İslami "Örf" kavramı, seküler kanun-koyuculuğun Türk pratiği ve mutlak yönetim, fark gözetilmeden aynı başlık altında birleştirildi. Seküler kanun-koymanın, meşru olmama suçlamasından kurtulması, bunun bir neticesi idi.<sup>320</sup> Diğer yandan bu yönetim tarzının ulema açısından da hoş görülebilir avantajları vardı: İslamın yayılması, ümmetin selameti gibi. Ancak, sultanın bu şekilde kanun yapmayı kendisi için bir hak olarak görmesini, ulema hiçbir zaman içine sindiremedi ve sultani (imperial) imtiyaza karşı içten içe devam eden bir kızgınlığa yol açtı. Ayrıca kendilerine ilahi kanunun üzerinde hiçbir kanun bulunmadığı öğretilmiş olan, daha az kültürlü ulema, sonuçta sultanın iradesine dayanan seküler bir kanunun geçerliliğini anlamaktan yoksundu. Bu, fıkıh hocalarına, öğrencilerine mesleki hayatları sırasında karşılaşacakları, fakat Şeriat'in ölçülerini uygulayamayacakları meselleri anlatmaları talimatını veren Şeyhülislam'ın birbirini izleyen emirlerinden anlaşılabilir.<sup>321</sup> Sultanın kanun yapma keyfiyetinin ulema arasındaki bir hoşnutsuzluğa neden olduğu ve bunu "Moğol tarzı" olarak adlandırdıkları bilinmektedir. Ancak bunu bir mutlakiyet eleştirisi mi yoksa şeriatın sapma eleştirisi olarak mı görmek gerektiği açık değildir. Buna karşın sırası geldiğinde değineceğimiz bir başka dini otorite olan *muhtesip* söz konusu olduğunda bu muhalefetin daha 'sivil' olduğu bir durum ortaya çıkacaktır. Ancak şimdiden 19. yüzyıla doğru netleşecek olan sosyal muhalefetin iki kaynağından bahsedebiliriz. (İlginç olan husus, bunlar aynı zamanda, İslami bir popülizme dayanan kamuoyu fikrine öncülük eden Genç Osmanlılar hareketinin de referanslarıdır.) Bunlar; önceki bölümde bahsettiğimiz sufi inanıştaki *iyimserlik* fikri ve, otantik bir *antisultanizm* ideolojisidir. Buna otantik diyoruz çünkü, Osmanlı tarihi boyunca gerçekleşen ve modern Türk demokrasisinde devam eden halk hareketlerinin, Mardin'in *Türk İslami istisnacılığı* dediği duruma uyan farklı bir tür meşruiyet çerçevesi söz konusudur. Bu kurumsallaşma dinamiğini Mardin şöyle açıklar:

---

<sup>320</sup> A.g.e.,119

<sup>321</sup> A.g.e., 120

*Modern Türk demokrasisinin gelişmesinde nisbi bir vasıta (facility) olarak kabul edebileceğimiz halk hareketleri için, ancak bu tür uzun süreli bir meşruiyet kalıbının (pattern) gücüne –hem bu meşruiyetin sürekliliği ve hem de kalıbın şekil değiştirmesi açısından- başvurulabilir. Çünkü gerçekten, diğer Ortadoğu ülkelerinden daha fazla kurumsallaşma gösteren ve bu ülkenin bir dizi kendi kendisini sınımadan başarıyla çıkmasına imkan veren Türk tarihinde halkçı, eşitlikçi, demokratik bir nesil sürekli var olmuştur. Türk halkının bütün kesimlerinin politikayı kendilerine ait bir saha olarak göstermeyi sürdürmüş olmalarındaki ısrar, bu demokrasinin muhtevasının sadece bir yönüdür. Halkın demokrasi taleplerinin vüsatının hükümdarı uyarılmış ve daha dikkatli yürümeye zorlanmış bulunması, madalyonun diğer yüzüdür.<sup>322</sup>*

Bu örüntüyü anlamak, Osmanlıya içkin bir ‘ahlak ekonomisi’ dinamiğinin nasıl çalıştığına bakmakla başlatılabilir. Osmanlı tebaasına koruyucu bir zırh sağlayan bu anlayış, Osmanlı zımnı sözleşmesidir. Bunun gerisinde “iyiliği gözetme” prensibi ve onun kurumsallaşmış şekli olan *hisbe* kurumu vardır. Bu kurumun sorumlusu olan *muhtesip* bulunur. Muhtesip kadının kontrolünde çalışan bir görevli olarak her şehirde bulunurdu. Görevi kamu yararı olarak görülebilecek her konuda tebaayı kötülükten men etmektir. Muhtesip bir devlet memuru olmakla beraber, ulema ve şeyhülislama göre hareket serbestisi olan bir kişiydi. Zira cemaat işlerini denetlediği gibi resmi çevreye karşı muhalefeti de yönlendirebiliyordu.

Osmanlı halk isyanları boyunca, isyancılar tarafından ileri sürülen iddiaların, devletin, iyiliği emretme mükellefiyetini yerine getirmediği zaman, İslam cemaatini eski durumuna döndürme gibi görevlerin muhtesibe ait olduğunu vurgulayan iddialar olduğu görülür. Bu sadece hükümdarla halk arasındaki zımnı sözleşme anlayışına mahsus bir ipucudur. Bu ipucunu pekiştiren daha önemli bir

<sup>322</sup> Şerif MARDİN, “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet”, 109-110

argüman, Osmanlı halk isyanlarının izlemiş olduğu değişmez örüntüdür. “Bu tür bir isyanın ilk evresini, sultan ve memurların kötülüklerinin konuşulduğu dedikodu faslı oluşturur. Aynı devrede, söz konusu kampanya camilerde verilen vaazlarda sosyal çöküntünün genel durumu iğnelemeler yoluyla şiddetlendirilir. Uyarılar, bazan oldukça doğrudan bir biçim kazanabiliyordu. 1730 Patrona isyanına tekaddüm eden yıl içinde sarayın duvarları iki gün boyunca failleri tutuklanmaksızın taş yağmuruna tutulmuştu. İsyanın üçüncü evresini, silahlı kuvvetlerin işbirliğine çekilmeleri oluştururdu. Bu noktada, yeniçeriler devreye girerdi. İsyanın taraftarlarını çoğaltmanın alışlagelmiş bir yolu, çarşı-pazarı kışkırtmaktı. Bu kışkırtmanın yeniçeriler ve ulema tarafından yürürlüğe konması mümkündü. Çoğu kez, ilmiye talebeleri de onlara katılırdı. Bütün bu evrelerde, isyanlar adına ileri sürülmüş gerekçeler vardı ve bu gerekçeler, yönetici sınıfın kendi sözlerini tutmama kusurunu işlemesine dayanak oluşturan iddialar olarak özetlenebilir.”<sup>323</sup>

Şu halde, Osmanlı geleneğini sürdüren model, şuydu: siviller şikayet eder (şimdi gazete makaleleri vasıtasıyla), din adamları onların protestolarına haklılık sağlarlar ve camilerde cuma vaazlarıyla hoşnutsuzluğu yayarlar ve askerilerde rejimi devirmek için gerekli gücü elde ederlerdi.<sup>324</sup> Sonrasında genç Osmanlılara ihtiyaçları olan güç ve desteği verecek olan şey, onların bu protestoların mekanizmasını iyi anlamış ve kullanabilmiş olmalarıydı.

Bu tip sosyal muhalefet olgusunda öne çıkan hürriyet fikrinin, kişisel ya da grup haklarının korunmasına ya da elde edilmesine yönelik değil, ama cemaatin işleyişinin istenilen yönde tutulmasına yönelik “kolektivist” bir hürriyet anlayışı tarafından tayin edildiği belirtilmelidir. Ama yine de;

*Sultan'la yönetilenler arasındaki zımnî sosyal sözleşme kurumunun Osmanlı İmparatorluğu'nda öyle kesintisiz bir tarihi olmuştur ki, silinmez*

<sup>323</sup> Şerif MARDİN, *a.g.e* , 114-115



*izler bırakmış ve bu sözleşmenin gözle görünmeyen siyasi mürekkebi 20. yüzyıl Türkiye'sinin liderlerinin ve onların taraftarlarının tavırları -ve ayrıca siyasi yetenekleri- üzerine damgasını vurmuş olduğundan emin olabiliriz.<sup>325</sup>*

### 3.3.4 Bölüme Ek: Bir Süreklilik Teması Olarak Din-Siyaset İlişkisi

Osmanlı merkez-çevre bölümlenmesini kültürel bir kopukluk olarak tanımlamanın eşdeğer bir ikinci düzeyi, çevresel unsurlarla sivil toplumu zımnî olarak eşitlemektir. Bu durumda çevrenin yapı ve kültürü olarak din ve dinsel tahayyülce şekillenen anlayışlar, Mardin için sivil toplumun çerçevesine tekabül ettiği ölçüde merkezi bir tema niteliği taşımaktadırlar. Zira din, çevreyi kuran hem en önemli ideoloji hem de aktör olarak söz konusudur. Ancak belirtmek gerekir ki Mardin'in din hakkındaki yaklaşımı bir din sosyolojisi tarzı ile tam olarak örtüşmez. Çünkü Mardin için din, toplumun ayrı bir bileşeni, işleyeni, ayrı bir inceleme sahası olmaktan çok daha fazla bir anlam taşımaktadır. Sözelimi, onun İslamiyeti bir “toplum tipi” olarak tanımlaması, dini, bir bağımlı değişken olarak görmediğinin işaretidir. Ancak bu yaklaşımın kültürel çerçeveyi kapsamlı bir şekilde yakalama gibi avantajları yanında, Türk siyasi kültürünün seküler olasılıklarını, dinsel siyasetin hegemonyası karşısında olanaksız göstermek gibi bir zaafı da vardır. Ama avantajı, yani getirdiği metodolojik yenilik göz önüne alındığında, ( sosyal bilimsel alanda erken denecek bir dönemde kültüralist ve yorumbilgisel öngörü) dini canlanmayı, “modernleşmenin başarısızlığı” ya da “tarihin yanılışı” gibi görme hatasından uzak kalabilmiştir. Dolayısıyla onun din hakkındaki ilgisinin buna bağlı olan ikinci düzeyi, siyasal davranışın arka plan anlayışlarını anlamak için başvurulmuş “kültürel araştırma” nesnesi olarak

---

<sup>324</sup> A.g.e., 117

görülmelidir. Bu haliyle modernleşmenin asal bileşenlerinden biri olarak din kurumu üzerinde durmak, modernleşmenin seküler tarzlarına bağlı kalan akımları anlamakta dahi gerekli bir başlangıç oluşturmaktadır.

Şerif Mardin'in din-siyaset ilişkisi konusundaki olağan yaklaşımlardan ayrıldığı nokta, sadece, kendisinin Türkiye'de sosyal değişim konusunda dine daha fazla önem vermesiyle açıklanamaz. Dinin Türk siyasi kültüründe hem siyasal hem de gündelik hayattaki baskın konumu, esasında üzerinde hemfikir olunan bir yaklaşımdır. Ancak Mardin'in çabası bir yandan, hayatları hakkında konuştuğu aktörlerin kendi "lehçe"si ile sosyal bilimsel bir metodoloji arasında bir konvansiyon kurmaya çalışmak, diğer yandan, söz konusu lehçenin kendini ve bu arada değişen siyaseti nasıl yeniden ürettiğini ele almak şeklindedir.

*İslam dini üzerine yazarlar, İslamiyet'in yalnızca bir dini inançtan ibaret kalmadığını, toplumlardaki hayatı şekillendirdiğini, siyasi yükümlülükler için temel sağladığını, kısacası gündelik hayatla sosyal ve siyasal örgütlenmenin en küçük boşluklarına bile nüfuz ettiğini belirtmişlerdir. Bu yazarların açıklamadıkları ise böyle bir toplumun kendini hangi süreç içinde yeniden ürettiğidir. Benim ileri sürdüğüm husus, bu toplumları meydana getiren üyelerce yaygın biçimde kullanılan İslami bir lehçenin, aynı toplumların kendilerini yeniden üretmeleri süreciyle bağıntılı olduğudur.<sup>326</sup>*

Şerif Mardin, "lehçe" kavramını Nur cemaatinin kurucusu Said Nursi'nin, çok geniş kitleleri etkileme ve bir yöne çekebilme özelliğini araştırdığı çalışmasında kullanmıştır.<sup>327</sup> Lehçe'yi hem bir "denetleyici strateji" hem de

<sup>325</sup> A.g.e., 120

<sup>326</sup> Şerif MARDİN, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim** çev. Metin Çulhaoğlu, 12

<sup>327</sup> Bkz. A.g.e., 15

harekete geçirici “pratik bilinç”<sup>328</sup> olarak görmek mümkündür. Lehçe, hem kişisel davranışlara rehber olup, ideal bir toplumun görünümünü veren “harita” olarak, hem de kültür çantasında yer alıp bireyin sosyal kurallara ve konumlara ilişkin algılamasıyla birlikte, görüntüleri, sesleri ve renkleri anlamlandıran araçları bir birleriyle kaynaştıran başlıklar<sup>329</sup> olarak işlev görmektedir.

Lehçenin önemli bir tarafı da sosyal meşruiyete belirginlik kazandırmasıdır. Bunu açıklayabilmek için, bu tip bir söylemin dağarcığına eğilmek gerekir. Örnek vermek gerekirse, özel alan söz konusu olduğunda; “mahrem”, “namus”, ekonomi söz konusu olduğunda; “yetim hakkı”, “dünyalık”, “kul hakkı” , “kanaat”, “rızk” sayılabilir. Tüm bu ve benzeri örnekler, sosyal hayatta normatif sınırlar koyan, davranışı düzenleyen bir çerçeveye sahiptir. Lehçenin gündelik kullanımını aksatan her şey gayri meşru sayılır.

Önceki bölümlerde, Osmanlıda yönetici kesimi ve tebaayı bağlayan bir “ortak iyi” ideolojisi olarak bahsedilen din kurumunun sağladığı bir kültürel çerçevenin bağlayıcılığı üzerinde durmuştuk. Bu bağlayıcılık Mardin’in “süreklilik” adını verdiği, bürokratlarla halkın örtüşen “operasyonel kod”larının ayrıştığı ana kadardır. Her ne kadar klasik dönemde (16. yüzyıla kadar) bu ayrışma belirgin olmasa da, ayrışmanın nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğinin izahı, merkez-çevre ayrımının bir diğer varyantı olan “Volk İslamı” ile “Resmi İslam” ayrımından başlatılabilir.

Osmanlı devletinin dini müesseseler üzerinde kontrol kurmak için gösterdiği gayretin sonucu olarak, önceleri daha az merkezi yapılanmaya sahip Müslüman devletlerde çoğunlukla cemaat liderleri durumundaki ulema, bariz bir şekilde çok daha yüksek görevliler haline geldiler ve zamanla bu düzen babadan

<sup>328</sup> Pratik bilinç, A. Giddens’in, aktörlerin toplumsal faaliyetlerini oluştururken başvurdukları ifade edilmeyen ama paylaşılan bilgi deposu olarak tanımladığı kavramdır. Bunu daha önce kullandığımız belli bir yaşam biçimine ait “zımnî anlayışlar” ve “operasyonel kod” kavramlarıyla beraber düşünmek daha doğru olacaktır.

oğula geçen aristokratik özellikler kazandı. Bu durum, ulemanın yerli eşraf sınıfının belli bir kısmını oluşturduğu taşrada daha az bir seviyede görüldü. Burada Osmanlı Müslümanlığının sosyal tarihi açısından önemli olan husus, daha nüfuzlu ulema ile hemen hemen hiçbir şeyi miras yoluyla edinemeyen tarikat mensubu fakara şeyh ve derviş sınıfı arasında gerçek bir uçurumun varlığıdır. İşte bu iki kutup arasında zanaatkarların ve esnaf loncalarının Ahi teşkilatlarının temsil ettiği Müslümanlık kendini gösterdi.<sup>330</sup> Tarikatlar konusu tartışılırken ayrıntılarını verdiğimiz bu zıtlaşmada altı çizilmesi gereken, organik bir bağla merkeze bağlanan ulemanın gerçekleştirmediği muhalefeti temsil eden bir “taşra kültürü”ne ait İslami popülizmin “lehçe”sinin önemidir. Öyle ki modernleşme aşamasında gerçekleşen şey esasında, lehçenin ortak bağlayıcılığı ilkesinin çözülmesi ile şekillenen yeni bir devlet-toplum ilişkisidir. Ama önce bu bağlayıcılığın nasıl çalıştığına bakmak gerekmedir.

Daha seküler Osmanlı siyasi kurumlarında bile İslami adalet ideallerine geri giden bir muhtevanın varlığı, bu paylaşım görüntüsünü destekler niteliktedir. Bu paylaşımın arka planında İslam'ın bir "dil" (idiom) olarak görülmesi olgusu yatar. Öyle ki, bu “dil”in işlem kuralları alt ve üst mevkilerden bir çok Osmanlı tarafından paylaşılmaktaydı. Bu İslami “dil”in bilgisine sahip olanlar, aile ilişkilerinin düzenlenmesinden dost kazanma ya da düşmanları altetmeye, Müslüman kamuoyuyla duyarlı ilişkilerden fitne çıkarmaya kadar, daha bir çok sayıda hedefin üstesinden gelme imkânına sahip olabilmekteydiler. Böyle bir “İslamileştirici dil”in Osmanlı toplumunun iki katmanını birbirine bağladığı üç kademeye işaret edilebilir: İlk olarak, İslam, bir toplum ideali ve toplum için bir ideal olarak daimi bir mevcudiyete sahipti. İkinci olarak, İslam, yüksek ve aşağı tabakalardaki kişilerin, kendi hayat stratejilerini düzenlemede aynı kavram dağarcığına başvurmalarını mümkün kılan bir "söylem" idi. Son olarak halk kültüründe olduğu kadar seçkinler katında da yeniden üretilen standart bir tahayyül (imaginaire) içinden süzülüp geçtikçe, “İslamileştirici dil” de Müslüman

---

<sup>329</sup> A.g.e s.18

Osmanlıların sosyal eylemlerine istikamet veren rol modellerinin, sosyal ilişkilere nüfuz etmesine dair örtük (latent) bir unsur mevcuttu. Özellikle "havas" ve "avam" kültürleri arasındaki semantik bağları ortaya koymada Osmanlı edebi tahayyülü, bağlantı kurucu işleve sahip olarak ilk İslam topluluklarına kadar götürülmektedir.<sup>331</sup> Bunun yanında "ümme" yapısı ve ümme yapısına bağlı olarak ortaya çıkan "cemaat hissi" ve "tarikât" yapısı önemli bağlantı noktası sağlamaktaydı

Önemli resmi kurumlarda, devlete yakın olan ve medreselerde yetişmiş icazetli resmi ulemanın görev alması da önemli bağlantı noktası sağlamaktaydı. Ancak çevrenin düşünüş ve davranış tarzının oluşmasında "halk uleması" da denilen fakir, az bilgili, bir iki kitabı iyi bilip aktaran "subalterne clerge" niteliğinde ve daha çok tasavvuf erbabı olan sufi hocaların çok önemli bir yeri vardır. Ulema bütünü ve sufi örgütlerin her biri, merkez dışı kültürel özerk bir ikincil yapı görevi görmekteydiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda bir çok yüksek seviyede okumuş insanlar aynı zamanda tarikata da girmekteydiler ki, bu, merkez ile çevre arasında keskin bir karşıtlığı ya da şiddetli bir karşı karşıya gelme durumunu hiç olmazsa yumuşatmaktaydı.<sup>332</sup>

Merkez ile çevreyi birbirinden tamamen bağımsızlaştırmayan bir etken de ortak kültürel zemin üzerinde bulunuyor olmalarıydı. Bu çerçevede, seçkin kültüre dahil olanların, alt sınıf yetişkinlerine aşılacak değerlerin verildiği çocukluk dönemlerin de almış oldukları eğitimin etkili olduğunu belirtebiliriz.<sup>333</sup> Ancak aynı "yüksek" kültür tabakasının, zamanla "hikmet-i hükümet" siyasi anlayışı ve divan edebiyatı kültür dokusu ile temas geçmesi, onların, kitlelerin

<sup>330</sup> Şerif MARDİN, "Modern Türkiye'de Din", 89-90

<sup>331</sup> Şerif MARDİN, "The Just And The Unjust" Dedalus, Journal Of The American Academy Of Arts And Sciences, Vol. 120, 117-119

<sup>332</sup> Şerif MARDİN, "Modern Türkiye'de Din Ve Siyaset", Çev. Mustafa Erdoğan, **Türkiye'de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, 125-128

<sup>333</sup> Şerif MARDİN, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma" s. 65

kültüründen uzak kalmaları sonucunu doğuracaktır. Bununla beraber onlar, kitlelerin kültürüne de tamamen yabancı değillerdi.

Burada altı çizilmesi gereken, İslamın hem kurumlarının hem de söyleminin devamlı olarak din-devlet pratiğinde karşımıza çıkışıdır. Bu durumda Osmanlı “dindar” ve “seküler” seçkinlerinin “ifade edilmeyen ama paylaşılan” aynı kültürel arka plan anlayışlarından geliyor olmaları anlamında bir devamlılık Osmanlı modernleşmesinde izlenmesi gereken bir konudur.

#### 4-OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE CEMAAT VE TOPLUM

Patrimonyal siyasetin belirgin bir merkez çevre karşıtlığına ve birincil ilişkilerce tayin edilen statü hiyerarşisine bağlı olduğu düşünülürse, reformlarla şekillendirilmeye çalışılan modernleşme hareketleri (kurumlar oluşturma) iki düzeyde sonuç amaçlamaktaydı. Birincisi, geleneksel (pederşahi) hukuksal ve siyasal yapının çözülmesi, ikinci aşamada yeni kurum ve ilişkiler setinin ikamesi.

Reformlarla beraber getirilmeye çalışılan sosyal ilişkiler anlayışı, İslami söylemden kaynaklanan davranış ve tavırları ve bunlar güdümünde oluşan ilişkileri boşlamakta, bunun yerine ikincil ilişkileri ve tüzel yapıları yerleştirme amacı taşımaktaydı. Kurumlar oluşturma çabasına odaklanmış reformcular, birincil ilişkilere ve bunun söylemsel kurulumuna dayalı bir toplumsallığı yerinden etmeye çalışırken, ara yapıların gerekliliğinin de farkındaydılar. Oysa, “Osmanlı sivil toplumuna vücut veren önemli unsur kişisel ilişkilerdir.”<sup>334</sup> Dahası söz konusu “kişi”, esasında bir çeşit ara yapı diyebileceğimiz “birey” olgusundan önemli ölçüde farklıdır. Zira birey, *genel irade, ulus, Geist, devlet, toplum* olguları için sadece bir yapı taşı değil, başlı başına bu olguların kişinin bedeninde hayatiyet kazandığı “kurum” olarak görülmelidir. Buna karşın hakları ve yükümlülükleriyle tanımlanmaktan uzak olan cemaatin “kişi”si ise tüzel bir ilişkiler setine uymakta sorunlar yaşayacaktır. Dolayısıyla tüm bir modernleşme süreci, toplumu bir mekanizma olarak görmek ile kişisel ilişkiler kümesi olarak görmek arasındaki karşıtlıkta özgünlüğünü kazanmaktadır.

Tanzimat adıyla bilinen dönemdeki Osmanlı reformistlerinin askeri ve sivil eğitime, idari reformlara, mahkemelerin laikleştirilmesine ve iletişimin

<sup>334</sup> Şerif MARDİN, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı...*, 24

çağdaştırılmasına ağırlık vermiş olmaları, onların açıklamaya çalışacağımız toplum tasarımlarının bir sonucudur.<sup>335</sup> Bu tasarımın (reform çabalarının), ara yapıların oluşumuna ve devlet toplum ilişkisinin modern biçimine yönelik izlediği gelişime geçmeden önce, reformcuların toplum algılamasına bakmak gerekir.

*19. yüzyılın en genç reformcular kuşağı, tabiatın ve toplumun genel yasaları karşısında insanı tali konuma indirgeyen bir sosyal ilişkiler anlayışını benimsedi. Bu bakış açısında toplum ve ulus, reel varlıklar olarak görülüyordu. Onlara göre insan, tabiatın yasalarını kullanarak toplumun iyiliği için çalışırdı. Yoksa geleneksel normların koyduğu gibi ailesi için değil. Oysa burası işin en önemli noktasıdır, ulus-devlet – yeni entelijansiya, siyasal evrimin gerekli bir aşaması olarak ulus-devlet'i giderek daha çok kabulleniyordu- bütün vatandaşlardan, insanın toplum için çalıştığına inanmalarını istiyordu. "Toplum", sosyal düzenin çimentosudur; bu ideal, bütün katmanlarda düşüncenin gıdası haline gelir.<sup>336</sup>*

Reformların, modern toplumun taşınması gereken donanımı amaçladığı kadar, sivil toplumun kurumsallaşması için gerekli yapıları da amaçladığını söylemek kolay değildir. Diğer yandan II. Meşrutiyet döneminde epey gelişme ve canlılık gösteren sivil örgütlerin varlığı, söz konusu reformlar olmaksızın mümkün olamazdı. Nitekim reformların, reformlarla beslenen yani reformların sağladığı kurumsal olanaklardan yararlanarak ve reforma karşı gelişen bir 'sivil'

<sup>335</sup> Toplum kavramının reformcuların Avrupa'dan esinlendiği bilinen birbirine paralel iki anlamı vardır. Birincisi, sınırlarını çektiği ve tanımladığı varsayılan teritoryal (ulus-)devletle ampirik olarak bir tutulur. İkincisi, toplum kavramı modern kurumların parçası olmayan toplumsal ilişkilere gönderme yapmak için kullanılır. Bu durumda toplum, temel oluşturucu, kalıtsal ya da bu kurumların, en dikkat çekici bir şekilde de devletin tamamlayıcı rezervuarıdır. Bu yoruma kaynak oluşturan genişletilmiş açıklama için bkz, Peter WAGNER, **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev. M. Küçük, Sarmal Yayınları, İstanbul

<sup>336</sup> Şerif MARDİN, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı...**,23



dinamiği hızlandırdığı bir gerçektir. Burada *süreklilik* temasının odağı olarak merkez-çevre karşılaşmasının konusu olan kültür, bu kez reformlar etrafında süregelen kutuplaşmanın da baskın temasıdır. Ancak reformlar, merkez içinde önceleri benzerine rastlanmayan türden bir bölünmeyi getirerek (avam'ın lehçesinin üst yapıda da temsili ve buna karşın, taşra insanının eğitim yoluyla merkez aktörleri haline gelebilmeleri gibi), Mardin'in *kırılma* dediği gelişmelere yol açtı. *Yeniden inşa* ise, reformlar etrafında gelişen tartışmaların siyaset biçimini alarak kurumsallaşması olarak ortaya çıkan durumdur.

Bu gelişmelerin ayrıntılarına inmek, modernleşmeyi sivil toplum sorunsalıyla birebir ilişkili görmek demektir. Zira Osmanlı modernleşmesinde (merkez-çevre ilişkilerinin) *yeniden inşası* ya da *yapılaşması* olgusu, bir çeşit *ön ulusalcılık* (proto-nasyonalizm) olduysa bu, sivil toplumun Hegel'ci anlamda tarihsel bir aşama haline evrilmesi koşuluna bağlıydı.

#### 4.1 Modernleşmeyi/Batılılaşmayı Hazırlayan Faktörler

Modernleşme, toplumların gittikçe farklılaştıkları ve aynı zamanda merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsar. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi, bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlar. Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin bilhassa bu bölümünde, tümü ortaya çıkarıcı bağlayıcı yapılar

kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa bu bağlantı olmadan “sosyal seferberlik” oluşamaz.<sup>337</sup>

Batılılaşma ise, böylesi bir seferberlik gerekliliğine binaen, yukarıda tanımladığımız toplum düşüncesinin gelişmesiyle eş zamanlı bir süreçtir. Bu, dönemlerin örgün ve yaygın anlayışlarını, karşıtlarıyla değiştirme çabasıdır. Ruhanınin cismani, cemaatin birey merkezin çevre, vs. gibi kavram almaşıklarıyla değiştirilmesi bu sürecin belkemiğini meydana getirir. Sosyal düşünceyi belli bir soyutlama olarak tanımlayan yaklaşımların önemli bir bölümü Batılılaşma pratiklerinden doğan sorunları çözmek içindir.<sup>338</sup> Bu çerçevede içinde şöyle bir saptama yapmak mümkündür. Batılılaşma, başlangıçta, basit bir 'metafor' ve hatta o haliyle aşkınsalcı bir gerçeklik-ötesi kabulken hızla dönüşmüş ve Türkiye'de siyasal, sosyal ve kültürel yapının modernleştirici edeni niteliği kazanmıştır. O nedenle modernleşmeyle Batılılaşma Türkiye'de birbirinin tamamlayıcısı olan hususlardır<sup>339</sup>. Her ne kadar modernleşme, doğasına uygun olarak kendi alternatiflerini de üreterek zaman içinde Batılılaşmanın ötesinde bir yerde somutlaşmıştır ama, onu da Batılılaşma dışı bir olgu diye görmemek gerekir. Süreç önce siyasal yapının değişimi, sonra bunun eğitim yoluyla somutlaştırılması ve sonuçlarının ideolojik bir boyuta erişmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Bu haliyle Osmanlı modernleşmesinin; reformları başlatan devlet adamları nezdinde "batılılaşma", batılılaşmayı da Batının belirli bazı kurumlarının alınması ve böylece imparatorluğun yıkılmasının önüne geçmek anlamında algılandığı belirtilmelidir. Askeri reformlarla başlayan batılılaşma girişimleri III. Selim

<sup>337</sup> Şerif MARDİN, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 25-26

<sup>338</sup> H. Bülent KAHRAMAN, “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, 126

<sup>339</sup> A.g.m., 126-127

devrinde, "kafirin silahını kullanarak kafiri yenmekte Şeriata aykırılık yoktur" gerekçesi ile de meşrulaştırılmaktaydı.<sup>340</sup>

Osmanlı modernleşmesine değişik bir açıdan yaklaşan ve modernleşmeyi, "varolan değişimin değişmesidir, yani toplum zaten belli bir ölçüde değişe dururken ani ve hızlı bir değişim dönemine girilmesi" şeklinde tanımlayan Ortaylı, klasik dönem Osmanlı toplumunun zaten içten içe büyük bir değişim içinde bulunduğu, ancak Osmanlı modernleşmesiyle belli ölçüde değişen toplumdan ani ve hızlı bir devinim dönemine girildiğini, yoğun bir sosyal hareketlilik yaşandığını, kurumlarda patlamalara ulaşan niteliksel ve niceliksel değişimlerin vuku bulduğunu anlatarak, toplumun dokusunda süregelen değişimler ve dış etkilerin (hızlı bir yapısal değişim geçiren Yeniçağ dünyasının koşullarına uyma zorunluluğu) böyle bir olgunun başlamasını ve başlatılmasını gerekli kıldığını ve bu haliyle de modernleşmenin Osmanlı toplumu açısından bir zorunluluk halini aldığını belirtmektedir.<sup>341</sup>

Nitekim çok daha önceleri, geleneksel siyasi-idari örgütlenme tarzında ve klasik dönem "yöneten-yönetilen" ilişkisini temellendiren "nizam-ı alem" ve "kanun-i kadim" uygulamasında görülen bir takım aksamalar, dönemin devlet adamları ve ilim adamları tarafından padişahlara sunulan layihalarla ortaya konulmaktaydı. Bu minvalde Ali Kuşçu, Molla Hüsrev ve Sinan Paşa gibi ilim adamlarının, devlet yönetimi, iktisat ve hukuk gibi bir çok alanda, devlet yönetiminde kanun ve nizam hakimiyetinin gerekliliğine işaret eden ve bozulmanın önüne geçmek için önerilerde buldukları bilinmektedir.

İmparatorluk yönetiminin pek çok eksigi bulunduğu fark edilmesine karşın, söz konusu eksikliklerin klasik kurumların canlandırılması ile telafi edileceği düşüncesi 17. yüzyıla kadar etkili olmaktaydı. Bu restorasyon

<sup>340</sup> Halil İNALCIK, "Senet-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", **Toplum ve Ekonomi**,

34

<sup>341</sup> Bkz. İlber ORTAYLI, **Genelekten Geleceğe**, 9-10

gerekliliđi, yani geleneksel yapının sađlamlařtırılması řeklinde bařlayan dūřuncenin Batı űstűnlűđűnűn acı bir řekilde fark edilmesiyle eř-zamanlı olarak terk edilmesi gerektiđi kanaati tedricen řekillenmeye bařladı. Bununla birlikte, ancak onsekizinci yűzyılda ve askeri reformla ilgili olarak, ilk defa reform ile Avrupalılařma arasında bir bađlantı kuruldu.

Ancak, ondokuzuncu yűzyılın ilk çeyređinden sonra, eski Osmanlı dűzeni ideale dűnűřű savunmak artık pek műmkűn deđilken bile, eskiye dűnűř dűřűncesi çekiciliđini kaybetmemiřti. Tűm bu nedenledir ki, modernleřme, Osmanlı devletinin uygulamalarında deđiřiklikler anlamına geldiđinden ve bu uygulamaların idealize edilmiř řeklinin terkini gerektirdiđinden, protestolarla, yeniden deđerlendirmelerle, dalgalanmalarla ve ihtilallerle dolu bir sűreçtir.<sup>342</sup>

Modernleřmeyi bir űst yapı dűzenlemesi olarak gűren Osmanlı devlet adamlarının bu kararının ardında, çűzűlmenin űst yapısal űzelliklerine verilen űnem yatmaktaydı. Dolayısıyla, reform giriřimlerine geçmeden űnce, bu ihtiyacı dođuran yapısal geliřmelere bakmak gerekmektedir.

Osmanlı İmparatorluđu'nda geleneksel sosyal-siyasal űrgűtlenme, "fetih geleneđi" űzerine bina edilmiřti. Dolayısıyla bu sistemin devamlılıđının sađlanması, fethin sűrekliliđini gerekli kılmaktaydı. Ancak Batı Avrupa'da, askeri teknoloji alanında meydana gelen geliřmeler, fethin sűrekliliđine ket vurmakla kalmadı, aynı zamanda buna bađlı olarak varlıđını sűrdűren ekonomik űrgűtlenmenin, hem biçimini, hem de niteliđini hızlı bir řekilde deđiřime uđrattı. Osmanlı bu sűreçle birlikte, içten içe daralmak durumunda kaldı. Daralma, iç kaynaklara giderek daha yođun bir řekilde yűnelmeyi ve tabir caizse, bir tűr "iç kolonizasyon" dűnemini bařladı.<sup>343</sup> řűyle ki, Merkezin sosyal hayattaki kontrolűnű sađlayan unsurlardan en űnemlisi, Osmanlı Devleti'nin askeri harpteki

<sup>342</sup> řerif MARDİN, **Yeni Osmanlı Dűřuncesinin Dođuřu** , 154

<sup>343</sup> Mehmet Ali KILIÇBAY , " Nizam-ı Alem'den Tanzimat'a", **Tűrkiye Gűnlűđű** Say. 8, 53

başarılarının temeli olan ve vergi sistemi ile askeri organizasyonu birleştirmek suretiyle imparatorluğun toprak kaynaklarını harekete geçiren tımar sistemi idi. Bu sistem, çevreden merkeze kafa tutabilecek yerel güçlerin ve en önemlisi de merkezin gelir kaynakları düzenini bozacak iltizam sisteminin doğuşuna zemin hazırlamıştı.

Miri arazinin, tımar ve zeamet topraklarının mültezimlere satılması, nedimlere ve akrabalara vakıf, arpalık ya da mülk şeklinde tahsis edilmesi,<sup>344</sup> geliri “Beytülmal”a giden yerlerin sayısını azaltmış ve bu durum devlet hazinesini zayıflatmıştır. Devlet hazine açıklarını kapatmak için vergilerin oranını artırmış ve neticede tebaa perişan olmuştur. Vergi toplama hakkının ihaleye çıkarılmasıyla birlikte, mültezim aday-sarraf-üst dereceli Osmanlı sivil bürokrati üçgeni arasında, bir takım gizli anlaşmalar yapılmıştır. Bu işlemlerin sonucu olarak, bazı Osmanlı bürokratları önemli ölçüde rüşvetler almışlardır. Açıktır ki yeni vergi toplama biçimi, halkı kaldıramadığı kadar ağır bir vergi yükünün altına sokmuştur. Halk, sivil bürokratin aldığı rüşvet ve sarrafın karını da karşılamak durumunda kalmıştır. Ayrıca mültezim, devlete söz verdiği vergi miktarının üzerinde ne kadar vergi toplarsa, o miktarda kar edeceği için, halk, takatinin üstünde vergi vermeye zorlanmıştır. Bilindiği gibi bu durum, Osmanlı kırsal alanında Celali isyanlarının ve iç karışıklıkların had safhaya ulaştığı, Büyük Kaçgun denilen bir dönemi başlatmıştır.<sup>345</sup>

Osmanlı Devleti'ni ayakta tutan iktisadi anlayış ve uygulamada gözlemlenen bu değişimin arkasından gelen gelir-gider dengesindeki açıklık, geleneksel devlet ve toplum örgütlenmesinde tavizlerin verilmesi sonucu gündeme gelmiştir. Tepeden verilen berat kararları ile belirlenen sosyal tabakalaşma düzeni giderek bozulmaya yüz tutmuştur. Fatih döneminde iktidara ortak olma ihtimali bulunan tüm aristokratik unsurlar devre dışı bırakılmıştı.

<sup>344</sup> Bu, Weber'in patrimonyal bürokrasinin işler kuralı olarak adlandırdığı “prebendal ödüller” dediği durumdur.

<sup>345</sup> Bkz. Metin HEPER, “Osmanlı’da Devlet Geleneği”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı. 13, 143

Komutanlar, saray memurları ve mülki amirler, kapıkulları arasından önceden belirlenmiş ilkelere göre tayin edilmekteydi. Kanuni döneminde, bu ilkelere ödün verilmeye başlandı. Üst düzey memur ve mülki amirlerin tayin ve terfilerinde yerleşik geleneklere dikkat edilmez oldu. Kanuni, has odabaşını sadrazamlığa, çeşniğir başını da beylerbeyliğine getirerek, geleneksel idari örgütlenmenin bozulmasının kapısını açmış oldu.<sup>346</sup>

Çözülme sürecine ilişkin içerde cereyan eden bu olaylar dizisi, İmparatorluğun savaş halinde bulunduğu Batı Avrupa'nın etkisi göz önünde tutulmadan anlaşılabilir. Batı Avrupa ülkelerinde üretim ve ticaretin hacminde ve değerli maden stoklarında meydana gelen önemli değişikliklerin sonucu olarak beliren fiyat yükselişleri, on altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı ekonomisini derinden sarsmıştır. Yeni ticaret yollarının keşfiyle Osmanlı kontrolü altında bulunan ticaret yollarının önemlerini kaybetmeleri de Osmanlı ekonomisini Avrupa'ya bağımlı kılmıştır. Genel fiyat yükselmesi ve yeni kaynaklar "yaratması" ile sermaye birikimi sağlayan Batı, Osmanlı'dan besin ve hammadde ithal ederek, yerli el sanatlarının karşılayamadığı mamul eşyayı, Osmanlı pazarlarına ihraç eder duruma gelmiştir. Bu durum, gelişme vaat eden yerli manifaktürü temelinden sarsarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda yerli bir kapitalist sınıfın (burjuvanın) yeşermesinin önüne geçmiştir.<sup>347</sup>

Reform sürecini dışa bağımlı gelişmelere dayandıran açıklamalara karşın Kemal Karpat, bu gelişmelerin daha çok çeşitli toplum katmanlarında yaşanan bir olgu olarak ele alınması gerektiğini düşünür.<sup>348</sup> Reforma temel teşkil eden süreçleri, devlet-toplum ilişkileri merkezli düşünen Karpat'a göre, Osmanlı tabakalaşmasındaki işlevsel bölünme 16. yüzyıldan itibaren değişmekteydi. Onaltıncı yüzyılın başlarında, yeni değişim unsurlarının bu sürece katılmasından

<sup>346</sup> Halil İNALCIK, A.g.e., 146

<sup>347</sup> Metin HEPER, A.g.e., 44-45

<sup>348</sup> Kemal KARPAT, **Osmanlıda Değişim, Modernleşme Ve Uluslaşma**, Çev. Dilek Özdemir, İmge Yayınevi, 8-9

sonra tüccarlar ve zanaatkarlardan ve gıda üreticilerinden (köylüler ve çiftçiler) oluşan tabakalar, geleneksel sosyal düzenlemenin ve öngörölmüş değişim döngüsünün dışına çıktılar. Zaman içinde, bu yapısal değişiklik birinci ve ikinci tabakaların, yani *seyfiye* (ordu) ve *kalemiye*(bürokrasi) tabakasının sosyoekonomik temellerini zayıflattı ve bunların eski siyasi-kültürel işlevlerini yeniden şekillendirdi. İşte bu yeni sosyal yapılanma içinde yeni bir cemaat lideri grubu ortaya çıktı. İşte bu, Karpat'ın yükselen orta sınıfı tanımlayabilmek için *ayan*<sup>349</sup> olarak söz ettiği kesimdir. Ayan'ın yükselişi, bahsettiğimiz tımar sisteminin ve dolayısıyla ekonomik sosyal dengeyi sağlamak anlamına gelen *hisbe* kurumunun çözümlüşünün sonuçlarından biridir.

*Ayan genellikle yönetim tarafından, eşraf ise sosyal tabakalaşmanın sonucu olan birbirinden bağımsız cemaatler için kullanılan sıfatlar olmuştur. Ayanların bürokratik düzenle ve bu anlamda birbiriyle çelişen grup ideolojileriyle ilişkilerinin onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın analarında Osmanlı toplumunda ortaya çıkan iç değişimin merkezi dinamiklerini oluşturduğuna inanıyoruz. Bütün gruplar çeşitli biçimlerde ve değişen yoğunluklarda ve faaliyetlerinin farklı bölümlerinde dış etkilere maruz kalmışlar ve dıştan gelen bu çok yönlü etkilere birbirinden bağımsız olarak ve çoğu zaman da birbiriyle çelişen tepkiler göstermişlerdir. Bir dengeler dizisi olan Osmanlı siyasi sistemi, bu durum karşısında çözülmeye başlamış ve yeni bir sistem gereksinimi doğmuştur. Gerçekten de sistemin cevap vermesi gereken bu yeni durum, öte yandan sosyal yapısında geçirdiği evrimle kültürel-dini çizgide siyasi devletler haline gelmesiyle iki katına çıkmış ve sorunla başa çıkmak için harcanan yürekli çabalara rağmen Osmanlı Devleti'nin dağılmasına katkıda bulunan önemli nedenlerden birini oluşturmuştur. Hükümetin bu duruma*

<sup>349</sup> Taşra eşrafı olarak da bilinen bu grup, miri toprakları kiralamalarının yanında mültezim sıfatı ile de arazi ve irat elde ederek babadan oğula zenginleşmişlerdi: "Gözde" anlamına gelen ayan kesimi, buldukları mahalde halk tarafından seçiliyor ve merkezi yönetim tarafından atanıyordu .

*ilk tepkisi III. Selim'in önderliğinde merkeziyetçi bir yaklaşımla bütünleşmeye çalışmak olmuştur ve bu çabaların ulaştığı nokta ise bir Türk ulusal devletinin kurulmasıdır.<sup>350</sup>*

Devletin nakdi gelir kaynaklarına olan ihtiyacından doğan iltizam sistemi, halktan toplanacak verginin, mültezim sınıfı tarafından peşinen devlete ödenmesine dayanıyordu. Ancak mültezimler çoğu defa bu yetkilerini kendi şahsi servet ve nüfuzlarını genişletmek için kullanıyorlardı. Devletin taşrada belirlediği vergileri, iltizama verme yetkisi, ayan ve eşrafın içinde bulunduğu mahalli meclislere tanınmıştı. İşte bu çerçevede ayanın taşrada güçlü bir konuma yükselişinin ilk belirtilerini görebiliriz. Merkezin, çevre üzerindeki mutlak denetim yetkisinin zayıflamasına paralel olarak, ayanlar, merkez ile çevre arasında ve özellikle de çevresel güçlerin bel bağladığı bir tür tampon görevi üstlenmişlerdir.

Ayanın yükselişini bir sosyal kesimin kendi normları ve özerkliği ile beraber şekillenmesi olarak görmek yerine, İmparatorluğu'un yaşadığı bir dizi sorunun beklenmeyen sonucu olarak görülmelidir. Şöyle ki, Anadolu kentlerini ve kırsal alanları alt-üst eden Celali isyanları, kentlerde ticaretin ve üretimin güdük bırakılması, loncaların işlerliklerini kaybetmeleri, Osmanlı'nın sosyal güvenliğini sağlayan hisbe kurallarının bozulması gibi bir dizi etkenler, ayanların kiracı ya da vergi müstahsilleri olarak miri toprakları tasarruf eden tımar sahiplerinin yerine geçerek, taşrada "yarı-feodal" beyler haline gelmelerini kolaylaştırdı.<sup>351</sup>

Bu noktada, Türk siyasal hayatının önemli kilometre taşlarında birisini teşkil eden Sened-i ittifak'ın göz önünde bulundurulması gerekir. Bu konuda İnalçık, Sened-i İttifak'ın padişahın mutlak otoritesini sonlandırmak gayesini güden bir vesika olduğunu belirterek, şöyle devam eder:

---

<sup>350</sup> Kemal KARPAT, A.g.e., 8-9



*Sened-i İttifak'ın düzenlenmesine yol açan hadiseler silsilesi, III. Selim'in Nizam-ı Cedid hareketi, İstanbul'da Yeniçeri Ocağı'nın aşağı tabaka halk ve ulemanın işbirliği ile yaptıkları ihtilal [Bu ihtilal hareketi, III. Selim'in Nizam-ı Cedid'ine karşı yeniçeri yamaklarının, İstanbul halkının ve ulemanın ( bu noktada şeyhülislam Ata-ullah Efendi'nin sultanın tahttan indirilmesine dair fetvası önemlidir) katılımıyla 1807 yılında gerçekleştirilmiştir.], buna karşı taşra ayanını ve hanedanlarını temsil eden Alemdar Mustafa Paşa'nın diktatörlük devri oldukça iyi bilinmektedir. Bu gelişmeleri, siyasi bakımdan, imparatorluk içinde teşkilatlı gerçek kuvvetlerin, yani ocak, ulema ve taşrada hakim ayanın, devletin karar verme yetkilerini fiilen ele geçirme mücadelesi şeklinde yorumlamamız mümkündür.<sup>352</sup>*

Yedi maddeden oluşan bu vesikanın ilk dört maddesinde hanedanlar (ayanlar), saltanatın pek çok geleneksel haklarını tanımaktaydı: Sultan otoritesinin mutlaklığı, yönetimin bağımsızlığı, devletin vilayetlerde doğudan asker alma ve vergi toplama hakları gibi. Bununla birlikte vesika, hanedanlar merkezi otoriteyi ihlal etmedikleri müddetçe, yönetimin onların mevkilerine ve yerleşmiş haklarına saygı göstermek zorunda olduğunu açıkça belirtmektedir. Ayrıca, hanedanlar ve devlet ricali, sultanın hükümetinin üyeleri de dahil, vesika şartlarını ihlal edecek olan herkese karşı müşterek harekete geçme hakkı kazanmışlardı.

Bu vesika, Osmanlı'da bir aristokrat sınıfının yasallık kazanarak Avrupa'da olduğu gibi hukuksal bir zümre olmasını temin etmemiştir. Senet-i İttifak, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal-siyasal yapısını değiştirecek bir hareketin temeli olamamıştır. Zaten bu vesika, Alemdar'ın ve devlet merkezinde ayan hakimiyetinin ortadan kaldırılmasıyla beraber, hükümsüz kalmış ve

---

<sup>351</sup> Halil İNALCIK, “Senet-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, s 45-47

unutulmuştur.<sup>353</sup> Ama işin ilginç yanı, Türk milli ideolojisinin babası sayılan Ziya Paşa gibi diğerleri ise ayanların başkaldırısını özgürlük mücadelesinin başlangıcı olarak kabul ediyorlardı.<sup>354</sup>

Bütün bu olaylar silsilesini, Osmanlıda reform çabalarına yön ve içerik kazandıran zorlayıcı etmenler olarak tek başlarına ele almak yetersiz kalacaktır. Asıl önemli olan, reform arayışlarının Osmanlı sivil bürokrasisinde ("kalemi"ye) şekillenmiş olduğundan, Osmanlı idarecilerinin gelişmeleri nasıl yorumladıkları ya da kurtuluş çabalarını neye dayandırdıklarıdır. Bu da idari maslahatın dayandığı bilgi kaynaklarına bakmaya bağlıdır.

Osmanlıda klasik dönemden beri var olagelen “mir’at” ve “rapor” geleneği, ulemanın ve kalemiye’nin padişaha düzenli olarak sunduğu layihalar şeklinde mevcuttu. Bu belgeler, sultanı uyarmak ve yönetime bu yolla tesir etmek anlamında ele alınabilir. Batılılaşmanın seyri, esasında bu gözlem tekniğinin 17. yüzyıldan itibaren Avrupa’ya yollanan elçiler ve memurların tuttuğu raporlar ve bunlardan çıkarılan sonuçların (taklit/içtihat arasında değişen) uygulamaları olarak başladığını belirtebiliriz.

Batı siyasi düşüncesinin Osmanlıya girişi de böylesi gözlemlerle başlamıştır. Ancak bu hiçbir şekilde bir “literatür taraması” yada bilimsel araştırmalar şeklinde olmadı. Gözlemi yapanlar bürokrat olduğundan, kendilerinin batılı muadillerinin pozisyon ve işlevleriyle ilgilenmeyi seçtiler.<sup>355</sup> Tarihin onlara hediyesi, bu gözlemi yaptıklarında, batıda hakim olan şey, “aydın despotizmi” olarak bilinen fizyokratların hakimiyetiydi. Mardin bunu “kameralizmim” etkisi olarak anlatır.

---

<sup>352</sup> A.g.m., 343

<sup>353</sup> A.g.m., 344

<sup>354</sup> Kemal KARPAT, A.g.e., 26-27

<sup>355</sup> Batı siyasal düşüncesini (Osmanlı yüksek memurlarına yönelik bir şekilde) sistematik olarak değerlendiren ilk Osmanlı düşünürü olan büyükelçi Sadık Rıfat Paşa'nın devlete

*II. Mahmud devrinin sonlarına doğru Batı'da görevli bulunan Osmanlı elçileri Batı'nın kendileri için önemli olan bir özelliğini keşfetmişlerdi. Bu özellik, Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Rusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkezîyetçi devlet kurucularının "aydın despotizmi" de denilen ve tekellerinde tutmak istedikleri gücü parçalayan her türlü unsuru ortadan kaldırmaya dönük, devleti tek elden yönetme girişiminden başka bir şey değildi. Aydın despotizminin amacı, egemenliği tek elde toplayan, merkezden idare edilen, bütün birimleri bir birinin eşi bir devlet yapısı kurmaktı. Kameralizm, aydın despotizminin kuram haline getirilmiş düşüncesiydi. Kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devlettir. Bunun altında, tebaaya eğitim ve ticareti kolaylaştırarak, onları birer "üretici" haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu, bürokrasiyi ve devlet kurumlarını güçlendirmek gerektiğini fikri yatmaktaydı.<sup>356</sup>*

Bu durumda, devlet adamlarına göre gerilemenin esas nedeni, devletin toplumu kontrol altında tutamamasıdır. Söz gelimi yukarıda anlattığımız gelişmelere bağlı olarak vergi kaynakları devletin elinden çıkmıştı. Bu durumda dizginlerin devletin eline geçmesine yarayacak her türlü düşünce uygulamaya değerdi. Mustafa Reşid Paşa'nın fikirlerini ve başlattığı Tanzimat adını verdiğimiz politikalar dizisini bu çerçevede düşünmek gerekir.

#### 4.2 Sivil Bürokrasinin Yükselişi ve Tanzimat'ın İlanı

---

gönderdiği raporlar bu gibi bir çerçeve içinde anlam kazanır. Bkz. Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 84

<sup>356</sup> Şerif MARDİN, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları Ve Osmanlı Devleti", 84

Reforma olan ihtiyacın algılanmasıyla beraber, imparatorluk içinde zaten önemli idari, mali işlerin görülmesinde kendilerinden yararlanan katipler zümresinin (kalemiye) öneminde daha da bir artış oldu. Bu kalem memurları arasında en ünlüsü nişancı ve tuğra çekiciydi. Daha sonra Kanuni döneminde oluşturulan ve imparatorluk divanının, yazılı işlerinin görülmesi atamaların yapılması, tımarların tahsisi, dilekçe ve şikayetlere cevap verilmesi, son olarak da devletin mali olmayan konularda yayımladığı kanunların kaydedilmesi ve yabancı devletlerle yazışma gibi “önemli işler”i (umur-u mühimme) yürütmekle yükümlü "reisü'l küttab"lık memuriyeti, bürokrasinin teşkilinde önemli bir rol oynamıştır. Reisü'l küttabın Riyaseti altındaki memurlar taifesi, zamanla divanın kendisinden örgütsel olarak ayrı bir daire şeklini alacaktı.<sup>357</sup>Zamanla kalemiye hacim, karmaşıklık ve bazan da güç itibarıyla çok gelişti. Bu gerçek, genel olarak, bu hizmet branşındaki gelişim modeli ve bilhassa geleneksel kalemiye kültürünün nisbeten "seküler" ve "devlet yanlısı" karakteriyle anlaşılabilir. Kalemiye memurlarının reformlarda artan etkisi, siyasi ve diplomatik sorunlar hakkında "mutlak ehliyet ve tam bilgi" den yoksun olsalar da “yönetici sınıf”ın diğer üyeleri (ulema gibi) ile karşılaştırıldığında bu konularda daha üstün oldukları gerçeği ile açıklanabilir.<sup>358</sup>

Bu noktada, yetişmeleri bakımından daha idealist olan ve sosyal yapıda önemli bir unsur olarak kimi zaman çevrenin düşünüş ve davranış tarzını eşrafla birlikte aksettirmede ve en önemlisi de yenileşme(reform) hareketlerine halkın yararı ve dinin özünün unutulması şeklinde karşı çıkmada önemi büyük olan ulemanın, on sekizinci yüzyıldan başlayarak giderek devlet hayatında etkisini kaybetmesi süreci ele alınmadan bürokrat kesimin sosyal yapıda ve devlet yönetiminde artan ağırlığı ve reformların niteliği pek anlaşılamaz.

<sup>357</sup> Carter V. FİNDLEY, **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform**, Çev. L. Boyacı- İ.

Akyol, İz Yayınları, İstanbul, s. 45-46

<sup>358</sup> A.g. e. S. 56

*Ulema, İslam hukuku uzmanları ve devlet işlerinde bilgili kişiler olarak mevkiilerini kaybettiler. Bunun sırası ile, şu iki faktörden kaynaklandığı görülmüyor: İlk olarak, olaylar ve kişiler üzerindeki hakimiyet, devlet işlerini idarede gittikçe artan bir şekilde önem kazandı; ikinci olarak, fermanların hızla artışı sebebiyle, imparatorluğun anayasal hukuku çok karmaşık hale geldiğinden ve devletin dışişleri, hayati bir önem kazandığından, en son gelişmelerle ilgili bilgileri ile bürokratlar, ulemaya karşı avantaj elde ettiler. Ulemanın yetkili kılındığı yorumlama maharetine karşılık haberleşme ile ilgili ustalıkları kendilerinde toplamış kişiler olarak bürokratların prestijleri artmış...[tı]... Bürokratların yükselişine sebep olan başka faktörler de vardı. İlki, ulema topluluğu içinde bir kutuplaşmanın oluşmasıdır ki, bu onların "aşağı" (düşük rütbeli) ve "yüksek" ulema birbirlerine yabancılaştırmalarına yolaçmıştı. Bunlardan ilk gruptakiler, halk ile temas halinde kalarak "imam/vaizlerin" fonksiyonlarını üstlenirken, ikinci gruptakiler, diğerlerine kiraya verdikleri karlı kadılıklar gibi, yüksek idari mevkilere bizzat yerleşmekteydiler. Bu ikinci grup arasında, hatırı sayılır bir husumet vardı. Yüksek ulema, tamamen bozulmuştu ve hatta din konularında bile cahil idi.<sup>359</sup>*

Öte yandan ulemanın inisiyatifli altında bulunan vakıf gelirlerinin, devletin uygulamaya soktuğu yeni ekonomik anlayışla devlet tarafından yönetilir olmaya başlaması, ve din alimlerinin mahalli idarelerdeki geleneksel rollerinden yoksun bırakılmaya çalışılmasıyla birlikte, ulemanın devlet ve toplum hayatında etkinliği günden güne azalmaya yüz tuttu.

Gelişme şu şekildeydi: “Devlet yönetiminde ve reformların başlatılıp yürütülmesinde ön plana geçen kalemiye, sonraki ismiyle sivil bürokrasinin etkinliği, geleneksel Osmanlı yönetiminin bir anlamda iki başlı olan yapısına

<sup>359</sup> Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 159-161

bakarak daha iyi anlaşılabilir: Osmanlı Devleti yönetici sınıftan sayılan bir dönem eğitimi, kazai ve idari çatıyı kontrol altında tutan ulema, daha doğrusu "ulema-ı rusum" (resmi ulema), devlet dininin, İslam olması ve sultanın asli rolünün İslam toplumunun lideri olarak görülmesi açılarından "İslami" olmasına rağmen, Osmanlı memurlarının devleti korumaya yönelik çeşitli uygulamaları açısından ise "bürokratik" idi. Onyedinci yüzyılda yönetim biçimi bazen daha İslamileşse de, onsekizinci yüzyılın yarısından itibaren sarkaç daha ziyade "bürokratik stil" e doğru kaydı. Bürokratik stil, yönetimi, sosyal ilişkilerin güç boyutu üzerinde dikkatini yoğunlaştıran ideolojileri "devlet maslahatı"(reason of state) olan, işbilir, ampirik görüşlü ve pragmatik bir grup laik(seküler) memurlar arasındaki özel bir tavrın ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Bu durum, önemli ölçüde, ulemaninkinden farklı olan eğitimlerinin sonucuydu. Ulema taifesi, dini metinlerden dini ibadetler ve hukuki problemlerin çözümü ve en önemlisi de sosyal hayatın yönlendirilmesi için uygulanabilir nitelikte bilgiler çıkarmak maksadıyla eğitiliyordu. Bununla birlikte ulema taifesi, idealist bir düşünceye sahipti ve dini emirlerin her şeyden önce geldiği noktasında yoğunlaşmıştı. Bu durumun aksine memurlar, ilk tahsilden sonra, çocuğun on bir yada on iki gibi körpe bir yaşta, bürokrat olmak üzere bir hükümet dairesinde bir usta yanına çırak olarak verilmesiyle eğitiliyorlardı.”<sup>360</sup> İşte on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılda giderek etkinliğini artıran laik bürokratin, idealizmi geriye atarak, toplumdaki iktidar etmenlerine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere öncelik vermesinin nedenini bu arka planda aramak hiç de yanlış değildir Bürokratların eğitimine ilişkin bu arka planı Mardin şu şekilde anlatır: .

*İyi memur "tavsiye" ile seçilir. Memur olarak çalıştırılacak kimse sınavla değil, bir "kalem" in (büro'nun) başında bulunan prestijli ve deneyimli bir memura "çırağ" edilip onun "dizinin dibinde" yetişerek, 12-13 yaşlarında mesleğine başlar. Birinin "dizinin dibinde" yetişmekse, genç memurla deneyimli memur arasında bir insancıl ilişki kurar. Bu ilişkide genç*

<sup>360</sup> Bkz. Şerif MARDİN, "Türkiye'de Din ve Laiklik" ,42-43

*memur kendini yetiştirmiş olana "medyun-ı şükran"dır. Bu kişiyi daima kendisinin "pir"i sayacaktır, ona şükran gösterecektir. Kuruluşu içindeki entrikalarda, onun yanını tutacaktır. Yetişen kimsenin yetiştirene olan bağı devlet yapısının üstüne dayandırıldığı genel bir sistemin parçasıdır.<sup>361</sup>*

Ulema taifesinin yaşamış olduğu bu süreçten sonradır ki, yukarıda zikredilen nedenler yüzünden Osmanlı İmparatorluğu, on sekizinci yüzyılın başlarından itibaren barışa ve reforma ağırlık veren bir siyaset takip etmeye başlamıştır, Bu dönemde, diplomasinin de önem kazanması, sivil bürokrasinin siyasal sistem içinde kritik bir mevkiye sahip olması sonucunu doğurmuştur. Evvelce sadrazamlar, askeri bürokrasi içinden çıkarılarken, artık yavaş yavaş teşekkül etmeye başlayan sivil bürokrasinin bünyesinden gelmekteydiler. Önemli devlet işleri, sarayda değil, sadrazamın konağında görülmeye başlanmıştır. 19. yüzyıldan itibaren sivil bürokratlar yüksek makamları ellerine geçirmişler, diğer kurumları da denetlemeye başlamışlardır.<sup>362</sup>

Sivil bürokratların, bu birbirinden ayrı öğeleri, siyasal sisteme anlamlı bir katılımında bulunacak duruma getirilmesine ilişkin çabaları, İmparatorluğun sosyal mozayığı göz önüne getirildiğinde, bütünleşmeyi sağlamak noktasında zorluklarla karşılaşmaktaydı. Çünkü, Osmanlı toplumu "organik dayanışma" içinde bulunan bir toplum değildi. Bu sosyal yapı içinde, "merkezi bir değerler sistemi"nin ortaya çıkması<sup>363</sup>ve böylelikle "birey"i belirli bir sosyal sistemde emniyet altına alabilecek mekanizmaların vücut bulması; geleneksel Osmanlı kültüründen beslenen "ataerkil" yönetici kadronun, modern bir bürokrat görünümünü almaya başlasa da devam edegelen patrimonyal siyasal düzende, sözü edilen "doğal

<sup>361</sup> Şerif MARDİN, "Yenleşme Dinamiğinin Temelleri", 214-215

<sup>362</sup> Metin HEPER, **Osmanlıda Devlet Geleneği**, 145

<sup>363</sup> Şerif MARDİN, "Modern Türkiye'de Din", 91

haklar" üzerinde durmalarını engelleyen, devletin devamını her şeyin üstünde tutan ideolojileri göz önüne alındığında epey zor olsa gerektir.<sup>364</sup>

Devlet yönetiminde sivil bürokrasinin öncülüğü ele geçirmesiyle birlikte, Türkçe'de "düzenlemeler" anlamına gelebilecek "tanzimat" kelimesi, Türk tarihinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'dan esinlenilerek gerçekleştirilen çok sayıda siyasi ve sosyal reformları belirtmek için kullanılmaya başlanmış<sup>365</sup>ve böylece Tanzimat Dönemi (1839–1876) başlamıştır.

Osmanlı devlet geleneğine uygun olarak ilan edilen Hatt-ı Hümayün, devlet yönetiminde kökten değişiklikler yapacak mahiyette olmasına ve bütün tebaanın haklarını korumakla ilgili olmasına rağmen özel olarak Bab-ı Ali memurlarının hayat ve servetlerini serbestleştirmeye dönüktü.<sup>366</sup> Fermanı ilan eden Reşit Paşa, Türkiye'de eğitimin, meşrutiyeti mümkün kılacak kadar yaygın olmadığını kesinlikle ifade etmekte ve söz konusu belgenin başlıca amacının, "sadece fertlerin, can, mal ve namuslarına tam bir emniyet getirmek ve Bab-ı Ali'nin dahili ve harici harcamalarını bir düzene sokma isteği" olduğunu belirtmektedir. Ferman esas olarak, gitgide devlet yönetiminde vazgeçilmez hale gelen Osmanlı "kalemîyesi"ne, Bab-ı Alı bürokratlarına, daha geniş yetkiler vermeyi hedeflemişti. Bunların yanında ferman, Osmanlı devlet memurlarını, sultanın bizzat uymayı garanti ettiği yapısal kanunların korumasından faydalandırmak amacını güdüyordu. Fermanın ilanıyla beraber, daha önce Osmanlı yüksek memurlarına uygulanan "servetlerin müsaderesi" ve "siyaseten katl" mekanizması da ortadan kaldırılmıştı ki, bu durum, çok sayıda yüksek bürokratin hatırı sayılır bir servet biriktirmelerine yaramıştı.<sup>367</sup>Bu haliyle ferman esas olarak Osmanlı devletinin işleyişini daha etkin hale getirmek ve denetimsiz hükümdar kararının savurganlığını, devlet mekanizması aşamalı olarak modernize

<sup>364</sup> A.g.k. , 118

<sup>365</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji** , 9

<sup>366</sup> A.g.e., 183

<sup>367</sup> A.g.e.,139



edilirken, gitgide vazgeçilmez hale gelen Osmanlı kalemiyyesine, Bab-ı Ali bürokratlarına, şimdiye kadar kullanmış olduklarından daha geniş yetkiler vermeyi hedeflemiş olmasıydı.<sup>368</sup>Nitekim Reşit Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmanın yolunun geleneksel Osmanlı düşüncesinde zikredildiği gibi "iyi hükümdar" yetiştirmekle imkan dahiline girmeyeceğini, aksine devlet idaresinde padişahın şahsi otoritesini sınırlandıracak "değişmez müesseseler"le gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır ki, bu, aynı dönemde (19.yy) Batı Avrupa'da beliren "etkili fikirler"den<sup>369</sup>olan aydınlanma felsefesi, liberalizm ve modern anayasacılık gibi önemli açılımları ifade edebilecek kıymeti haizdi. Reşit paşa için bu fikirlerin etkililiği, Osmanlı devlet memurlarını, sultanın bizzat uymayı garanti ettiği yapısal kanunların korumasından faydalandırmak idi. Bizzat kendi sözleriyle, "değişmez bir şekilde yerleşmiş bir sistemin" ("une systéme immuablement établi") avantajlarından faydalanmak istemekteydi.<sup>370</sup>

Tanzimat'la birlikte, Osmanlı tebaasının artık "hak sahibi özne"lerden oluşan bir topluluk olarak görülmek istendiği söylenebilirse de, bunun, Batıda kurumsal ve pratik olarak gelişen "tabii hukuk" anlayışından oldukça uzakta bulunduğu açıkça görülebilir.<sup>371</sup> Ancak ilginç olan, Hatt'ın ilanına yönelik dış tepkilerin 'cesaretlendirici' özelliği idi. Auguste Comte, bu beklenmedik gelişmeleri birkaç yıl boyunca değerlendirdikten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun, rüyasını gördüğü siyasi ve sosyal laboratuvar olduğu hükmüne varmıştı. Onun ifadesine göre, İslam toplumunun bütünüyle yeniden düzenlenmesinin yoluna dikilmediği ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri "enerjik" reformlara inandıklarını gösterdikleri için, İnsanlık Dini (Religion of Humanity) burada hükümet faaliyetinin yol gösterici ışığı olabilirdi.<sup>372</sup>Mardin'e göre, içinde "can, namus ve mala riayet" vaadinin o kadar önemli yer tuttuğu ferman, gerçekte, birçok Avrupalının hüsnü kuruntu ettiği gibi, ferdi hürriyetlerin

<sup>368</sup> Şerif MARDİN, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 177

<sup>369</sup> A.g.e.,197

<sup>370</sup> A.g.e.,178

<sup>371</sup> Levent KÖKER, **Demokrasi Üzerine Yazılar** , İmge Kitabevi, Ankara, 173

köklü bir ifadesi değildi. Hatt, ancak bundan böyle, Osmanlı imparatorluğu'nda hükümet keyfi yönetimi bertaraf eden ilkelere dayandırıldığı ölçüde Avrupalı bir anayasal belgenin eşdeğeri olacaktı ve bir "insan hakları beyannamesi" olması gelişmelere bağlı idi.

Ancak asıl önemli olan, reformcuların getirmeye çalışırken düşündükleri yeniliklerin "istendik olmayan sonuçları"ydı. Reformların devlet adamlarına en cazip gelen tarafı, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirici bir görüntü getirmesiydi. Osmanlı devlet adamları milli çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini "eritebileceklerini", bir "Osmanlılık" şuuru yaratabileceklerini sanıyorlardı. Oysa bu amaçla el attıkları eğitim, hukuk, iletişim ve yayıncılık gibi alanlardaki gelişmeler hiçbir şekilde "devletin ideolojik aygıtları" şeklindeki amaca uygun çalışmadı. Hatta yeni Osmanlılar örneğinde olduğu gibi, muhalefetin ve sivil toplum yüzyılın sonuna doğru güçlenmesine dolaylı yoldan katkıda bulundu. Tıpkı patrimonyalizmin paradoksunun bürokrasiyi güçlendirmesi gibi, bürokratik yönetimin bu paradoksu da sivil toplumun çeşitlenmesine uygun sosyal çerçeveyi oluşturdu. Bu durumun tam anlaşılabilmesi için, sırasıyla, reformcuların hareket tarzı ve toplum tasarımlarını, bu reform girişimlerinin kapsadığı kurumsal dönüşümü ve son olarak da Tanzimat'a yönelik dönemin muhalefetinin söylemini sırasıyla ele almak gerekmektedir.

#### 4.3 Tanzimat'ın Medeni Toplum İdeolojisi ve Reformlar

Mardin'e göre 19. yüzyıl, çok hareketli ve dönüştürücü reformlara sahne olmakla beraber, bu çabalara eşlik eden bir 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin

---

<sup>372</sup> A. Comte'dan aktaran, Şerif MARDİN A.g.e., 176

yokluğuyla tanımlanabilir. Sistematik ve irdeleyici bir düşünce yerine, bir 19. yüzyıl “düşünce sosyolojisi”nden bahsetmek daha doğru olacaktır.<sup>373</sup> Bu durumda, dönemin aktörlerinin kavramları yerine, onların tarihi, toplumu, dünyayı algılamalarına tesir eden iletişim yapılarını açıklarken bizim onlara atfen ürettiğimiz kavramlar kullanmak durumundayız. Bu amaçla, Mardin’in “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma” adlı makalesinde kullandığı, “evrensellik” ve “sosyal seferberlik” kavramlarını tanzimat reformcularının medeniyet kavramına ve buna tekabül eden toplum tasarımına bakarken kullanabiliriz.

Evrensellik ikinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, modernleşme ile beraber oluşan bir düşünce olması dolayısıyla toplum ilişkilerinde gittikçe yer etmektedir. Ancak her toplumun kültüründe, yerel ve daha evrensel bir yön bulunmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda seçkinler kültürü halk kültürüne göre daha evrenseldi. Fakat yerellik, yönetici sınıfların ayrılığı gibi konularda, Osmanlı kültüründe kendini kuvvetle hissettiriyordu. “Tanzimat ve yapısal değişikliklerle birlikte sisteme evrensel değerler daha kesif bir şekilde girmeye başladı, örneğin, *reaya* gibi tamamen yöneticiye bağılılığı ifade eden terim, yerini *teb'a* gibi bütün Osmanlı yurttaşlarını kapsayan bir kavrama bıraktı.”<sup>374</sup>

Seferberlik ideolojisi ise biraz daha karışıktır. Çünkü tanzimat reformcularının fikirlerine ilham veren, onlara olan muhalefeti şekillendiren, anayasal yönetimi getiren ve bunu sonlandıran, meşrutiyeti ilan eden ve parlamentoyu kapatan hareketlerin hepsi bundan nasibini almışlardır. Dolayısıyla seferberliğin biri “cemaat seviyesinde, diğeri araçlar seviyesinde” olan iki boyutu ortaya çıkar. Ancak Mardin, sosyal seferberlikçi düşünceyi daha çok reformcular ve hareketlerini dayandırdıkları dünya görüşünün “araçlarını” (terakki ve medeniyet) tanımlamak için kullanmayı seçmektedir. Bu seçimin Mardin’in

<sup>373</sup> Şerif MARDİN, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 18

<sup>374</sup> Şerif MARDİN, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 30

belirtmediği bir diğer nedeni, cemaatin lehçe'sinin seferberliğe bir derece olarak tanırken, evrenselliğe yolu kapamasıdır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre medeniyetçilik, tanzimat devrinin ilk ideolojisidir. Bunda medeniyetçiliğin, evrenselliği ve seferberlikçiliği bağlayan bir nosyon olması etkili olabilir. İmparatorlukta 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi bütün fikir akımlarının temelinde bu yatar. Tanzimat dönemi kullanılışında medeniyet her şeydir; her şeye kadir, kendisinden bir din gibi bahsedilen, din haline getirilen bir kavramdır. Örneğin şiirlerinde medeniyetten bir din gibi bahseden Şinasi, Tanpınar'ın ifadesiyle, "getirdiği nizamla bize medeniyetin kapısını açan Reşid Paşa'yı bir peygamber gibi över. O, bazen 'medeniyet resulu', bazen fahr-ı cihan-ı medeniyet' olur, devri 'asr-ı saadet', vücudu 'mucize', millet arasında görünüşü 'bi'set' (Hak tarafından gönderilme) dir. Bu yeni dinin kitabı vardır: "kanun"<sup>375</sup>

1830'larda ilk kullanılmaya başlandığında henüz "civilisation/sivilizasyon" kelimesine Türkçe bir karşılık bulunamamıştır. Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rıfat Paşa gibi bu kavramı ilk kullanan devlet adamlarının yazdıkları metinlerde "sivilizasyon usülü... yani terbiye-i nas ve icrayı nizamat", "sivilizasyon usül-i mergubesi", "Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usul-i me'nusiyet ve medeniyeti gibi çeşitli karşılıklarla ifade edilmeye çalışılan kavram, 1850'lerde kesin anlamını bulur ve "medeniyet" karşılığını alır.<sup>376</sup> Hatırlatmak gerekir ki, birinci bölümde de gösterdiğimiz gibi, Fransa'da civilité'nin civilisation'a dönüşü de aynı tarihlere rastlar. Batı kaynaklı kavramlar arasında Osmanlıya girişi bu kadar hızlı yapılan bir ikinci kavram bulmak kolay değildir. Medeniyet kavramının karşılık olarak seçilmesi ve bu denli kolay yaygınlaşması, sanırız kültürel bir arka planın mevcudiyeti ile

<sup>375</sup> Ahmet Hamdi TANPINAR, **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**. Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 152-200'den aktaran, Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İletişim Yayınları, İstanbul, 54

ilgilidir. Bir iddia olarak Farabi'in Medine-t-ül Fazıla (Erdemli Şehir) eseri'nin klasik Osmanlı ilim adamlarınca biliniyor oluşu, böyle bir kaynak olarak gösterilebilir. Diğer yandan, medeniyetin batıda olduğu gibi İslam toplumlarında da şehirle gelen ilişkisel bir kavram olması (medeniyetin Medine şehrinden türetilmiş olması) ve de *adab-ı muaşera*'nın da *civilité'*ye tekabül edişi, medeniyetin evrenselliğinin kabulünü kolaylaştırmıştır.

Tanzimatın kullanımında medeniyetin karşıtı bedeviyettir. İlim ve medeniyete karşı cehalet ve bedeviyet. Medeniyetin aynı zamanda askeri yönetimin karşıtı olarak değil, askeri gücün üstünlüğüne bağlılığı vurgulanır. Bunda da askeri reformlar için gerekli bir fikri alt yapı arayışı söz konusudur.

Evrensellik savının işleyebilmesi için medeniyete ait olduğu düşünülen özelliklerin İslami inancıya uygunluğunun gösterilmesi çabası, tanzimat yazarlarının çoğunda değişmeyen temalardan biridir. İlimin, terakki kavramı için düşünülen gerekliliği, medeniyete ancak ilim ile ulaşılabileceğine ve bu inancın da İslami inanışla alakasının kurulmasını gerekli kılıyordu. Fuat Paşa bu konuda, "İslam'ın emrettiği bilim başkalarının tahsil ettiği bilimden farklıdır sanılmasın. Katıyyen. Bilim tektir. Akıl ve idrak dünyasını her yerde aynı güneş ısıtır ve ısıtır. Ve madem bizim inançlarımızca İslamlık evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesidir, o halde yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı nerede bulunmuş olursa olsun, ister putperest ister Müslümanlar arasında, ister Medine ister Paris'te olsun, her zaman İslam'a aittir"<sup>377</sup> demektedir. Bu yüzden olsa gerek, ilk dönem Tanzimat devlet adamları kendilerini Avrupa'dan farklı bir medeniyetin ve ilim geleneğinin varisleri olarak görmezler; medeniyet ve bilim tektir. Yazılarında "İslam medeniyeti" ya da "Avrupa medeniyeti" gibi kavramlara (ya da Garp/Şark ayrımına) rastlanmaz. Yeni Osmanlı düşüncesinden farklı olarak sentez yapılacak iki ayrı medeniyet anlayışı çok belirgin

<sup>376</sup> Tuncer BAYKARA, **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı**, Akademi, İzmir, 54

<sup>377</sup> Engin AKARLI, "Osmanlı'larda Devlet, Toplum Ve Hukuk Anlayışı", Der. Engin Akarlı, **Çağdaş Kültürün Oluşumu**, İstanbul, 48

değildir.<sup>378</sup> Medeniyet kavramına yüklenen bu evrensellik ideolojisi sanırız, batılılaşmaya yaygın bir sosyal destek bulmak, eleştiri ve karşı çıkışları cevaplamak, ama her şeyden önce reformcuların kendilerini bu ideale inandırmaları için geçen bir oryantasyon dönemi olarak görülmelidir.

Medeniyet, tanzimat yazarları için her türlü maddi ve manevi ilerlemedir; her türlü ilerlemenin ön şartıdır. Medeniyetteki ilerlemenin sonu yoktur. Medeniyet ve terakkinin sınırı Avrupalılaşmakla başlar ve biter. Fuat Paşa'ya göre, *artık önemli olan çok terakki etmek değil, fakat kesin olarak Avrupa'nın öteki ülkeleri kadar terakki etmektir. Avrupa'da söz sahibi olabilmek için terakki yolunda Avrupa ülkelerine yetişilmeli ve hatta onlarla yarışılmalıdır: mahvolma felaketinden kurtulabilmeliğimiz, İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip olmaktığımızıza bağlıdır*<sup>379</sup>

Tüm bu tartışmalar, ilim/akıl, kanun/hukuk, hürriyet/meşveret kavramları etrafında dönen yeni bir “süper iyi”nin arayışı olarak devam edegelmişlerdir. Ancak bu kavramlar çoğunlukla devlet adamlarının kafasını meşgul etmelerine karşın, sosyal hayatta medeniyet anlayışı; kaldırım, tren, lokanta, balo, eşini kıskanmama gibi Avrupalı yaşam tarzı unsurları olarak yer alır. Bu bakımdan tanzimat edebiyatı, batılılaşmayı gündelik hayattaki bu “acayıplikler”i anlatan “tezli” romanlardan oluşur. Tez dememizin nedeni, batılılaşmaya “sosyal sorun” olarak bakmakla ilgili tavrı yansıtmalarıdır. Bu yazarlar en çok Osmanlı kültürüne göre en “yüce”, gizil değer yapısına göre ise en duyarlı olanları yani, “kadının toplumdaki yeri”<sup>380</sup> ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması” konusu üzerinde

<sup>378</sup> Cemil AYDIN, **Mecmua-İ Fünun ve Mecmua-İ Ulum Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi , 52

<sup>379</sup> Engin AKARLI, A.g.e., 1-2

<sup>380</sup> Tanzimat Fermanı'nın yürürlüğe girmesinden yirmi sene sonra, Şinasi Şair Evlenmesi adlı eserinde, önceden düzenlenmiş evliliklerle alay etmeye başlamıştı bile. Modern anlamda ilk ve en önemli Türk ansiklopedisti ve roman yazarı olan Ahmed Midhat Efendi bu iki sorunun, 1870 ve sonrası modernleşme hareketi ile ciddiyetle ilgilenen bir Osmanlı yazarı için taşıdığı önemi yansıtır...Felatun Bey ile Rakım Efendi (1876) romanında Ahmed Midhat'ın kadın kahramanı -önceleri bir cariye olan- Canan, zamanla Türkçe okuyup yazmayı öğreniyor,

durdular. Bunda da, onların medeniyet normları olarak gördüğü pek çok temanın daha çok özel hayatın kapsamında olması önemli bir nedendir.

Tanzimat yazarlarında, Osmanlı üst sınıfında kadınların özgürlüğü konusun da dikkat çekici bir görüş birliği vardı. Örneğin, Kadınların Batılılaşmasını savunan Ahmed Midhat, üst sınıf erkeklerde aşırı-Batılılaşma olarak nitelendirdiği durum karşısında, aksine, son derece müsamahasızdı. Bu tutuma koşturularak, Osmanlı toplumunda üst sınıf kadınları zamanla özgürleştirdi. İlk önemli Osmanlı kadın yazarı olan Halide Edib bunun önemli örneklerinden biridir. Ayrıca devam eden bu tavrın etkileri, çalışmamızın 5. bölümünde göstereceğimiz gibi, II. Meşrutiyet döneminde canlılık kazanan bir kadın hareketinin oluşumunda da etkili olmuştur.

Tanzimat döneminde artarak devam eden batılılaşma olgusuna dönemin romanları eşlinde bakan Mardin, Recaiade Mahmut Ekrem'in Araba Sevdası romanındaki Bihruz Bey karakterini batılılaşma konusunu açıklamakta bir prototip olarak kullanır.

---

daha sonra da Fransızca ve piyanosunu geliştiriyor...Kadınların sosyal durumuna karşı benzer bir ilgi, cariyelik kurumu ile birlikte, 19. yüzyılın başka bir önemli romanında, Samipaşazade Sezai'nin Sergüzeşt'inde (1889) görülür. Köle olan bir kızın bu yaşlı gözlü hikâyesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun bir iç sorunu hedef alınarak Tom Amca'nın Kulübesi'nin hitabettiği hislere hitabedilir...Cariyelerin durumlarına ve cariyeye aşklarına ilişkin bu görüş değişiklikleri, daha önceki yıllarda Namık Kemal'in İntibah (1876) adlı romanında da görülür. Bu romanın kahramanı olan Ali Bey'e annesi, vaktini geçirmesi için kendisine Avrupa tarzında eğitilmiş -alafranga- bir cariyeye bulduğunu söyler. Bu, aslında, onun başka birisine aşık olmasından ötürüdür. Fakat cariyelik kurumuna karşı olan hoşnutsuzluğu da açıktır..Romantik sevginin yegâne sevgi olabileceği Osmanlı gerçekçiliği öncülerinden Nabizade Nazım'ın önemle işlediği bir konudur. Zehra (1894–1895) adlı eserinde, bir kadının kocasının zaafından -ve bu zaafi geliştiren sosyal koşullardan doğan mutsuzluğunu işler. 16 Hüseyin Rahmi'nin İffet'i de(1896) bir aile trajedisinin en önemli kişisi olan bir kadının öyküsüdür, Bir sonraki neslin en önemli yazarı olan Halit Ziya Uşaklıgil'in Sefile'si (1885) ise, haksızlığa uğrayan bir kızın romanıdır. Bütün bu eserlerde, daha önce Ahmed Midhat tarafından işlenen konular aynı yaklaşım tarzı ile yeniden ele alınmıştır. Bu eserler ve içerdiği karakterler hakkında detaylı açıklamalar için bkz. Şerif MARDİN, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", 31-40

*Recaizade'nin romanı, Bihruz Bey'i tembel, yüzeyde, sürekli aptallıklar yapan biri olarak tanıtır. Bihruz Bey'in en dikkat çekici yanı Batı uygarlığının maddi yanına olan aşın tutkunluğudur. Atlı arabalara babasının servetini feda eder. Evinde özel salle a manger'si, Fransızca profesörü ve "Monsieur est sérvı" diyerek yemeğin hazır olduğunu bildiren bir Rum valet de chambre'ı vardır. Elbiselerini şehrin en pahalı terzisinde diktirir ve şehre yalnız elbise veya gömlek almak veya saç traşı olmak için iner. Bu vesilelerle ayrıca işine de uğrar.<sup>381</sup>*

1896'da basılan bu romanın kahramanı olan Bihruz Bey örnek bir Batılılaşmış züppedir. Roman 1870'lerde geçer. Bu eserde, aşırı Batılılaşmış Osmanlının arkasında gizlenen sosyal gerilimleri fark etmeye başlarız. Araba Sevdası 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Türkiye'de bazı yeni sınıfların takındığı yüzeysel Batılılaşma tavrını yerer. Tanzimat soyluları olan bu sınıf, kendilerini geleneksel bürokrasinin kölelik zincirlerinden kurtararak, modernleşme hareketinin dizginlerini ellerine almışlardı. İnsan boynunun "kıldan ince" olduğu devrin geçmesi ve memurların özel mülkiyetinin kanunlar tarafından korunması, Tanzimat reformlarının getirdiği ve bir Osmanlı üst bürokratu için tamamen yeni olan olaylardı. 1870'lerde önüne geçilemez bir şey oldu: bu yeni sınıfın ikinci nesli, üzerinde söz götürmez bir egemenlik sürdürdükleri şehir yaşantısının koruyucu ve yumuşak yönüne yenik düştü. Asırlarca önce Mağrip'li tarihçi İbni Haldun, şehrsel yerleşmeyi hanedanların önemli hareketlerinin kilit noktası olarak belirtmişti. Çölden gelip, yumuşamış şehir halkını yenen "kurtlar"ı bir süre sonra yeni gelen kurtlar alt eder. Şüphesiz ki, bu, Avrupa'yı güzel arabalara sahip olmak ve yeni görgü kuralları öğrenmek olarak değerlendiren bu neslin yumuşayışını<sup>382</sup> açıklar.<sup>383</sup>

<sup>381</sup> Şerif MARDİN, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", 37

<sup>382</sup> Savaşçı ruhunu, cesaretini ve değerlerini yitiren "yumuşayan nesil" teması Tanzimatla bitmez. Yakup Kadri'nin işgal altındaki İstanbul'un sosyetesini anlatan *Sodom ve Gomore*'sindeki Ana karakter, bir yandan işgale direnmeyi düşünen, ama İstanbul'un



19. yüzyıl Türk Edebiyatında Bihruz Bey tiplerinin çok görülmesi ve bu örnek edebi vasıtanın ustalıklı kullanılması, bir bakıma bir sosyal denetim aracıdır: “Çevrene uy veya bir yabancı olarak sınıflandırılmaya razı ol.” Batılılaşmanın eleştirisi gibi görülen, aslında cemaat normlarına uymayanlara uygulanan sosyal denetimin bir yönüdür. Bihruz aleyhtarlığının üst ve alt sınıf kültürlerinin ortak yanı olduğunu düşündüğümüzde bu durum kendini gösterir. Mardin bu yüzden durumu “Bihruz sendromu” olarak adlandırır.<sup>384</sup> Bihruz Bey’e karşı olan bu tutum, modernleşme kervanının peşine takılmış olan alt sınıf kökenli insanlardan, seçkinler tabakasının yabancılaşmış bireylerinden ve - dikkatlerinin çekildiği ölçüde- alt sınıftan gelenlerin oluşturduğu güçlü bir ittifaktı.<sup>385</sup>

Tüm bunlar, kişisel olmayan bir ilişkiler bütünü olarak medeni toplumun Osmanlıda yarattığı kültürel şok olarak görülmelidir. Bunu batı kültürünün sızması karşısında ortaya çıkan yönsüzlüğün belirgin yansıması olarak görmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu’nda “medeni toplum”un yerine bağları dini örgütlenme olan ve üzerinde devletin (veya Osmanlı Devleti’ne bağlılığın) etki yaptığı cemaatçi bir yapının varlığı,<sup>386</sup> kişi ile devlet arasına giren yapı olduğu oranda bir “yarı-medeni toplum” (quasi civil society) meydana getiriyor ve aslında medeni toplumun görevlerinin büyük kısmını üzerine alıyordu. Fakat bireyin bir yandan devletin, öte yandan toplumun geleneklerine göre sosyalleşmesi (toplumun değerlerini edinmesi) bunların ikisi de otoriter

---

işgalcilerle beraber “renklen” hayatının bitmesini istemeyen biri olarak, *dandy* (züppe) olarak adlandırılır.

<sup>383</sup> Şerif MARDİN, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 35-36

<sup>384</sup> Bu uzun vadeli bir sendromdur çünkü Mardin’in belirttiği gibi, Yeni Osmanlılar Bihruz Bey aleyhtarlığını sosyal seferberlik için kullandılar. Fakat Abdülhamid zamanında aynı değerler, “dekadan”lara karşı ateş püskürenlerin tutumunda tutucu seferberlik olarak belirledi. Gene insancı Tevfik Fikret’e karşı çıkan tepki aynı kökenlidir. Daha değişmiş şekliyle Bihruz aleyhtarı tutum, 1960’lara kadar Türkiye’de sosyalizm aleyhtarlığında gözüktür. Bkz. “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 79

<sup>385</sup> Şerif MARDİN, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 76

<sup>386</sup> Şerif MARDİN, *a.g.e*, 42

kapsamında hem sıkı hem rahat olması; meşru, aracı, özerk kuvvet yapıları olmayışı medeni toplumun özerk yapıları üzerinde kurulmuş bir uygarlığa Osmanlı toplumu karşısında yıkıcı bir etkinlik verdi. Bu unsur, Tanzimat gençlerinin can sıkıntısına, yüzeyselliğine ve Batı uygarlığını Paris modası olarak yorumlamalarına ışık tutar.<sup>387</sup>

Ancak Osmanlıda bir çeşit “kamusal savlama praksişi”nin şekillenmesini hazırlaması bakımından, yüzeysel de olsa bu tartışmalar önemli sonuçlar doğurdu. Öncelikle, buradan bir çeşit “plebyen kamusalılık” gibi yeni bir kamusal tartışma dili oluşmaya başladı. Yeni Osmanlılar, tanzimatın yukarıda göstermeye çalıştığımız biri kurumsal, diğeri gündelik hayat düzeyinde gelişen yeniliklerine karşı kendi söylemlerini kurdular. Yeni Osmanlıların siyasi fikirlerini besleyen şey, böylesi bir batılılaşma ve ona karşı cemaatin ve onun tepkisel lehçesini oluşturan Bihruz aleyhtarlığıdır. Bunu yaparken, taklit ve içtihat (medeniyet ve hars) arasında olması gerektiğini düşündükleri ayırım etrafında düşünüyorlardı. Ancak şimdi sorulması gereken soru şudur. Nasıl olup ta, bir Bihruz karşıtı siyasi hareketin, bir yandan İslami-cemaatçi lehçenin siyasallaşmasına ön ayak olurken, diğeri yandan tanzimattan sonra gelen yeniliklerin (eğitim, basın, anayasa vb.)ve medeni toplum projesinin hem destekçisi ve de bu yenilikleri siyasi fikirlerini uygulamak için kullanmada daha gayretli olabildikleridir. Bunu cevaplamaya başlamadan önce tanzimata muhalefet etrafında şekillenen yeni Osmanlı düşüncesinin, seçici bir şekilde değerlendirdikleri Tanzimat reformlarının yapısal-kurumsal başlıklarına bakmak gerekmektedir.

#### 4.3.1 Eğitim Reformları

---

<sup>387</sup> A.g.e., s.42

Eğitim reformlarına yön veren önemli nedenlerden biri, önceki bölümde göstermeye çalıştığımız Tanzimat'ın medeniyet algısına uygun ideolojik gerekliliklerdi. Tanzimat söyleminde, faziletleri saymakla bitmeyen medeniyet ve terakki ile bilgi/bilim kavramları arasında güçlü bir ilişki kurulur. Bu dönem yazarlarının sık sık vurguladığı gibi, “Avrupa medeniyetinin sebebi iklimi, toprağı ya da din ve mezhepleri değildir; ilim ve fen (ya da marifet, fazilet, maarif, akıl) gücüdür. Avrupalılar cehaleti en büyük kötülük bilirler; en büyük gayretleri maariftedir.”<sup>388</sup>Bu yüzden Tanzimat bürokratlarının, Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkları çoğunlukla sosyal, iktisadi ve benzeri 'harici' şartlar çerçevesinde açıkladıklarını; din, zihniyet ve ilmi gelenek gibi 'dahili' farklılıkları vurgulamadıklarını görmekteyiz.<sup>389</sup>

Eğitimin medeniyet kavramına tekabül eden kazanımları karşısında, izlenen batılılaşma politikası üç yolda yürüyordu. Batıdan uzman getirmek, teknik bilgi edinmek için Batıya öğrenci göndermek ve Batı bilimini öğreten eğitim kurumları kurmak.<sup>390</sup> Bu politikanın bir gereği olarak Osmanlı'da yaygın bir eğitim kurumunun ortaya çıktığını görüyoruz. Kadınları da içine alan idadi, rüştiyeler, dar-ül muallimat'tan kadın üniversitesine kadar çok yaygın bir eğitim kurumu ortaya çıktı.<sup>391</sup> Bu kurumlarda öncelikli amaç eldeki eğitim olanakları ile kalem adamlarının taleplerini karşılamakta yetersiz kalınmasının fark edilmesi karşısında bu boşluğu doldurmaktı. Eğitim reformları için düşünülen bu bürokratik gereklilik uyarınca, hükümet memurlarının eğitimlerini kolaylaştırmak ve onları gerekli dilsel gereçlerle donatmak için Reşid Paşa, diğer özel okullar

<sup>388</sup> Gökhan ÇETINSAYA, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 58-59

<sup>389</sup> Cemil AYDIN, **Mecmua-ı Fünun Mecmua-ı Ulum Dergilerinin Medeniyet Ve Bilim Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi, yayınlanmamış Y. Lisans Tezi

<sup>390</sup> Murat BELGE, “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt II**, İletişim Yayınları, İstanbul, 124

<sup>391</sup> Ömer ÇAHA, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 176

yanında, Mekteb-i Maarif-i Adliyye ve Mekteb-i İrfan'ı (veya Mekteb-i Ulum-u Edebiye) kurdu.<sup>392</sup>

Tanzimat döneminde laikleştirme, eğitimde de en önemli eğilim olarak ortaya çıktı. Önceki dönemde olduğu gibi, bürokrasi ve ordu için mesleki yüksek öğretim okullarının kurulmasına çok özen gösteriliyordu. Bunlardan en önemli olanı 1859'da kurulan *Mekteb-i Mülkiye* idi...Sultan Mahmut, *rüşdiye* adlı laik okulların kurulmasını başlatmıştı. Rüşdiyeler, mektep ile mesleki okul, yahut devlet dairelerindeki meslek eğitimi arasında bir köprü oluşturuyordu. Ne var ki her zamanki para ve eğitilmiş eleman yokluğu yüzünden, yüzyılın ilk yarısında ancak birkaç tanesi açılmıştı. Modern eğitimdeki yavaş gelişme, orduyu 1855'ten itibaren kendi askeri *rüşdiyeler* ağını geliştirmeye zorladı, bunları önemli garnizon kentlerindeki *idadiler* izledi...1869'da, Fransız Eğitim Bakanlığı'nın tavsiyesini esas alan yeni bir Maarif Nizamnamesi yayınlandı. Bu yeni nizamname üç seviyeden oluşan bir eğitim sistemini öngörüyordu. Buna göre her büyük köy veya kasabaya rüştiye, her kente sivil idadi ve her vilayet merkezine Fransız liselerini örnek alan *Sultaniye* adlı yüksek okullar kurulacaktı.<sup>393</sup>

Türkiye'de eğitim kurumları başlangıçta, ailelerin çocukları için meslek kazanmalarını sağlamak, ya da devletin “makbul vatandaş”<sup>394</sup> yetiştirmesi için kurulmadılar. Daha çok bürokrasi için gerekli insan gücünü temin etmek amacıyla kuruldular. Batıya öğrenci göndermek de uzunca bir süre bu amaca yönelikti.

Batı'da eğitim görüp Osmanlı'ya dönen öğrencilerin etkisi çok daha büyük olmuştu. Bu öğrencilerin temel felsefesi ve ideali, devleti geri kalmış durumundan kurtarmaktı. Bunlar devlet tarafından eğitildikleri için yurda döner

<sup>392</sup> Şerif MARDİN, “Türkiye’de İletişimin Modernleşmesinin..” , 162

<sup>393</sup> Erik Jan ZÜRCHER, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 96-97

<sup>394</sup> Bkz. Fusun ÜSTEL, **Makbul Vatandaşın Peşinde**, 10

dönmez devletin değişik kademelerinde istihdam edildiler. Böylece hem entelektüel hem de bürokratik gibi çifte etikete sahip oldular. Entelektüel-bürokratik kesim, birçok Batı toplumu entelektüel sınıfının örneğinde görüldüğünün aksine siyasal otoriteye karşı değil, siyasal otoritenin bir parçası olarak topluma karşı tavır takındı. Zaten yetiştirilmesinin arkasında da devleti kurtarma ve toplumu dönüştürme amacı yatıyordu. Toplumun değişmesi, doğal dinamiklerinden uzak entelektüel-bürokratların elinde gerçekleşecekti<sup>395</sup>Bürokrat kesimin bu tavrı eğitim kurumlarının, kültürel bölünmeyi (küçük ve büyük kültür arasındaki uçurum) derinleştirilmesiyle devam eder. Modern eğitim kurumlarında eğitim alanlar, geldikleri sınıfın değil, öğrenim gördükleri okulların verdiği değerleri şaşmaz şekilde benimsediler.

Bu okullarda öğretilen bilim tarzı ile öğrencilerin toplum ideali arasındaki koşutluğa örnek olarak, ilk önce İttihat-ı Osmani adıyla kurulan İttihat Terakki cemiyetinin Askeri Tıbbiye öğrencileri tarafından kurulmuş olması gösterilebilir. Cemiyetin fikri kökleri arandığında Askeri Tıbbiye’de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz.

*Askeri Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada, 19. yüzyılda tıbbi tecrübi bir bilim haline getirmekte en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askeri Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikri temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi "kainat sırrı"na vakıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir.<sup>396</sup>*

<sup>395</sup>Bkz. Ömer ÇAHA, a.g.e., 176

<sup>396</sup>Şerif MARDİN, “19. Yüzyılda Düşünce Akımları...” ,98-99

Eğitim kurumlarından yayılan yeni toplum fikrinin öncüsünün askeri tıbbiye olması rastlantı değildi. Reformların öncelikli amacı askeri kurumların eğitim yoluyla ıslahı olduğundan üzerine titrenilen ilk eğitim kurumu bunlardı. Diğer yandan tıbbiye öğrencilerinin biyolojik materyalizme olan inançları devlet-toplum ilişkisini, “doktor-hasta ilişkisi” gibi düşünme eğilimini getirdi. Bunun önemli bir sonucu da, Askeri Tıbbiye ve Harbiye’de okuyan öğrencilerin mesleklerini işbaşında olanlardan daha iyi bildikleri kanısının oluşmasıdır.<sup>397</sup> “Gerçek”, artık bir “hoca”nın irfanından değil, soyut kuramların kendi içyapısından çıkarılmaya çalışılıyordu. Bunun yanında, bir diğer etken, sarayın geleneksel Pederşahi, usta-Çırak, Pir-Mürid, Yaşlı-Genç, Padişah-Kul eksenlerini bir dünya görüşü olarak sürdürmesiydi. Genç doktorlar bu ilişkileri “çağdışı” buluyorlardı.

Osmanlıda ilk örgütlü tepkilerden birini; Meşrutî yönetime geçilmesini isteyen askeri lise öğrencilerinin başı çektiği Kuleli Vakasını (13 Eylül 1859), bu saiklerle oluşan bir öğrenci hareketi olarak görebiliriz. Giderek sayıları artan yabancı okullar yanında, batı tarzı eğitim veren kurumların yaygınlaşması, sosyal düzeyde medrese ile mektep'in karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Medreselerin "hiçbir yenilenme çabasına konu olmayarak kendi halinde kalmalarına karşın, modernleşme sürecinin mektep lehine gelişmesi bir anlamda klasik Osmanlı düzeninin temelini oluşturan din-devlet bütünlüğü (Din-ü Devlet) geleneğindeki çatlamanın işaretiydi.<sup>398</sup> Bu ayrışmanın farkına varılmasından sonra gündeme gelen medreselerin reformu tartışmaları, Şeyhülislamlığı politika dışına çıkarmak gibi çok daha farklı sonuçlara ulaşmıştır. Reformlar çerçevesinde medrese gibi tüm dini kurumların mali işleri Evkaf Bakanlığına verilmiştir.<sup>399</sup> Eğitim alanındaki tartışmaların yol açtığı bu sonuçlar, sivil toplumun serpilip büyümesi için gerekli sosyo-kültürel ortamı hazırlayan çeşitli fikirlerin yayılmasının,

<sup>397</sup> A.g.m.,102

<sup>398</sup> Niyazi BERKES , **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 151

<sup>399</sup> Ag.e., 452

iktidarın yeryüzüne indirilerek devletin laikleşmesini sağlayacak zincirleme bir tepkinin ilk halkaları olmuştur.

#### 4.3.2 İletişimin Modernleşmesi: Dil ve Basım

Osmanlı İmparatorluğu'nda dilde sadeleştirme tarihi birbirini takip eden ve iç içe geçmiş üç aşamaya bölünebilir. Bu üç aşamadan en önce meydana gelen, devlet bürolarındaki iletişim boşluklarının doldurulmasına bir çare bulmak için el yordamıyla yapılan girişimler, yani 18. yüzyıl sözlük ve gramer hareketleri ve buna eşlik eden, İslam klasiklerinden yapılan çevirilerin artışıdır. Bu süreçteki ikinci aşama, aynı hastalıkları tedavi için Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) son yıllarında alınan tedbirlerden oluşur. Bu aşamada, hem doğrudan hem de dolaylı batılı etkiler ortaya çıkar. Dilde sadeleştirmede üçüncü ve son aşama konuşma Türkçesine oldukça yakın olan standart bir yazı Türkçesini kurmakta başarılı olan Türk gazetecilik hareketiydi.<sup>400</sup> Bununla birlikte bu üç aşamanın hepsi de, aynı devamlılığın parçalarıdır; hepsi de 18. yüzyılda da Osmanlı İmparatorluğu'nda yükselen bir iletişim krizini çözmek için yapılan çabaların çeşitli boyutlarıdır.

Tüm bu hareketlere, dilin Türkçeleştirilmesi ya da dilin modernleştirilmesi değil de dilde sadeleştirme çabası denmesi, Tanzimat'ın sosyal gereklilik anlayışının bir parçasıdır. Tanzimat'a göre dil, düşüncenin gelişmesinin, uluslaşmasının, siyasal özgürlük rejiminin kurulabilmesinin çimentosudur. Devletle toplum, din ile dünya, okumuş ile cahil, Doğu geleneğiyle Batı ilerlemeciliği arasında geçiş yollarının açılmasının en önemli aracıdır. Dolayısıyla amaç dilin yeterliliğini ve kalitesini yükseltmek değil (göreceğimiz gibi sorunlardan biri de bu kalite takıntısıydı), işlerliğini ve ortaklığını yaygınlaştırmaktır.

<sup>400</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin..." , 146

Bu sorunların çözümüne yönelik çabalara “dil çağdaşlaşması” adını veren Berkes, Tanzimat döneminin baş etmek zorunda kalacağı başlıca dört sorunun var olduğunu söyler. Bunların birincisi, tartıştığımız devlet-halk arasındaki uçurumdur. İkincisi, II. Mahmut'un son yıllarında hızlanan din-dünya ayrılmasıdır. Üçüncüsü, büyük cehalet yığınlarıyla bir avuç okumuş arasındaki uçurumdur. Dördüncüsü, yabancı dil bilgisinin genişlemesi sonucu olarak tanışılan yeni Batı düşünüyü ile dinden edebiyata kadar her alandaki düşün davranışlarının altında yatan Doğu kafası arasındaki uçurumdur.<sup>401</sup>

Dil ve basımcılık alanındaki gelişmelere geçmeden önce Tanzimatın devraldığı dil ve iletişim geleneğine (Devlet dili, din dili, edebiyat dili, bilim dili ve halk dili aralarındaki farklılık sorunlarına) kısaca değinmek gerekir.

*Tanzimat dönemine miras kalan resmi dil, bugün Osmanlıca dediğimiz dildi. Tanzimat öncesi Osmanlı İmparatorluğu ırklar, milletler, dinler ve kültürler toplamı bir imparatorluk olduğundan Türk dili ancak “reaya dili” olarak yaşardı. Yönetici devlet tabakasına giren kişilerin dili Arapça'dan, Farsça'dan, Rumca'dan, Slav dillerinden gelen zengin, fakat halkın anlamadığı bir dil olarak birkaç yüzyıl boyu gelişti. Osmanlıca, Hindistan'daki Moğol imparatorluğunun ordu ve saray dili olarak geliştirdiği Urdu dili gibi yapma bir dil oldu. Temeli Türkçe olmakla birlikte, içine Türk dilinin köken ve yapı bakımından bağlı olmadığı dil ailelerinden yalnız sözcükler değil kurallar da sokulduğu için, konuşma dili olarak değilse bile yazı dili olarak Türk dili konuşan halk kitlelerinin dilinden uçurumla ayrılan bir dil olmuştu. "Konuşma dili olarak değilse bile" dedik; çünkü Tanzimat dönemindeki Osmanlıca 'nın bile konuşma dili olarak kullanıldığı şüphelidir. Bu dili elde etmiş olmanın asıl ispatı kendini yazıda gösterir. Bu dille yazabilmek için ne denli uzun bir eğitim*

<sup>401</sup> Niyazi BERKES, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 254



*görmek gerektiğini hatırlarsak, ne denli düzme bir dil olduğunu kavrarız.*<sup>402</sup>

Osmanlıcanın sosyal açıdan bu sınırlı kullanımının, bilgiyi “alakasız kişilerden saklamak” anlamına gelen seçkin bir esoteric (batini/gizli) gelenekle de alakası vardır. Bu hem divan edebiyatı, hem de Kitabet-i Resmîye'nin ortak yanı olan muamma ve kinaye metodudur. Bu anlayışı yerleştiren kurumlar Medrese, Enderun ve Tasavvuf'dur.<sup>403</sup> Osmanlıcanın yerleşmesine neden olan bu kurumların hepsinin toplumdan ayrı kalan kurumlar olması bu durumu daha anlaşılır kılar. Zira hem ulema hem de kalem erbabı kitlelerin yetenekleri ve kültürleri dışında kalan konulara karışabilecekleri korkusunu taşımaktadırlar. Ulemanın matbaaya karşı çıkışı da esasında, kitabın yaygın dolaşımındaki artışa yönelik bir tepkiydi. Bu da anlaşılacağı üzere dini olduğu kadar ‘sınıfsal’ bir tepkiydi.

Ancak tanzimat döneminde, öncesinde kitlelerin kamusal meselelere karışmasından duyulan korku, yerini, Tanzimat'ın medeniyetçilik ideolojisi dolayısıyla bilgisizliğe karşı bir seferberliğe bıraktı. Sözelimi, okuryazarlığın erdemlerini ilk fark eden, bir hattat ve dilde basitleştirmenin savunucusu olan padişah II. Mahmut, hükümdarlığının oldukça erken dönemlerinde reformlarını savunacak yayınlar yoluyla mümkün olduğu kadar fazla sayıda tebaasına doğrudan yardım isteğinde bulunmaya karar vermişti.

II. Mahmut zamanında, Osmanlıca yeni bir Rönesansa bile kavuşmuştu. Çünkü daha Arapça'nın yüksek eğitimde (Tıbbiye'de, Harbiye'de) önemini kaybetmesi, onun yerini yavaş yavaş Fransızca'nın almaya başlaması karşısında, Osmanlıların (Hindistan'da, Cezayir'de, Endonezya'da olduğu gibi) dilsizleşmesi tehlikesi gözüküyordu. Yeni bilimler için gerekli terimlerin çoğunun (pek azı Fransızca'dan) Arapça köklerden alınarak türetilmesi, hatta sözlüklerden

---

<sup>402</sup> A.g.e., 255

Arapların bile kullanmadığı sözcükler çıkarılıp bilim alanına sokulması gerekti.<sup>404</sup>Böylece, Tanzimat ikiliğinin başka bir görünüşü olarak, dünyasal siyaset, bilim ve sanat dili olarak Osmanlıca'ya yeni bir dönem açılmış oluyordu. Bunun, Tanzimat'ın geliştirdiği “Osmanlılık” anlayışına da paralel gittiğini görürüz.

*Osmanlıca'yı bir yandan medrese Arapçasına, öbür yandan Avrupa Fransızcasına karşı bir korunma duvarı olarak geliştirme yolundaki ilk başarı, II. Mahmut'un açılış söylevinde tahmin ettiği gibi. Tıbbiye'de olmuştur. 1861 'de başlayan bir akım sonucunda, Tıbbiye'de öğretim dilinin Fransızca olmasından vazgeçilerek Osmanlıca kullanılmaya başlandı. 1866 'da kurulan Osmanlı Tıp Kurumu ilk mesleki bilim yayını aracı olarak Vekayi-i Milliye'yi yayınlamaya başladı. Üç yıl süren çalışmalardan sonra bu kurum ilk tıp terimleri sözlüğünü meydana getirdi. 1867 ile 1870 arasında Tıbbiye'de Fransızca öğretilmesi devam etmekle birlikte, öğretim dili Osmanlı Türkçesi oldu. Tıbbiye, ilk modern bilim okulu olduktan başka, liberal düşün ve ulusçu eğilimlerin yeşerdiği bir yatak olmuştur.<sup>405</sup>*

İlk dönem dil çalışmaları, sözlük ve gramer kitapları ile başlar. Bunun belki ilk görünüşü *Encümen-i Daniş'in* kuruluşunun altında yatan düşüncedir. Encümen, standart bir sözlük yapılması kararıyla işe başlamıştı. O sırada Türkçe'nin Arapça ve Farsça'dan ayrı bir dil olduğunun, bilgiyi yaymada başvurulacak doğal aracın Türkçe olabileceği bilincinin az çok doğduğunu da gösteren belirtiler vardır. Bunun belki ilk görünüşü medreseden gelen Cevdet Efendi ile Tıbbiye'den gelen Fuat Efendi'nin elele vererek ilk grameri *Kavaid-i Osmaniye* adı altında yazmaları olmuştur.<sup>406</sup> Ancak belirtmek gerekir ki,

<sup>403</sup> Şerif MARDİN, “Türkiye’de İletişimin Modernleşmesinin...”, 153

<sup>404</sup> Niyazi BERKES, a.g.e., 259

<sup>405</sup> A.g.e., 259

<sup>406</sup> A.g.e.,260

tanzimatta ivme kazanan bu sözlük ve gramer çalışmaları, tanzimattan önce başlamıştı bile. 1729 ile 1830 arasında Türkiye'de basılan çalışmaların yüzde yirmisinin sözlükler, gramer kitapları ve nahiv çalışmalarından ibarettir.<sup>407</sup>

Tanzimat'ın mimarı Reşid Paşa zamanında Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk dilinin sadeleştirilmesi için en önemli kanalı sağlayacak bir gelişme meydana gelmişti. Bu Türk gazeteciliğinin doğuşudur. Açıktır ki dil çalışmaları olmaksızın gazetecilik yaygınlaşamazdı. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nda basılan ilk gazete, geleneksel münevverlerden daha geniş bir çevreyi bilgilendirmeyi amaçlamış olan, yazıların sade ve açık olmak zorunda olduğu, Takvim-i Vekayi idi. Ancak bu gazete, sadece bir haber kağıdı, padişahın reformlarını tanıtan resmi bir yayındı.

İmparatorlukta Türk olarak basın dilinin gelişmesinde ilk rolü oynayan kişi İbrahim Şinasi(1824-1871) olmuştur. 1861 'de önce Agâh Efendi tarafından kurulan *Tercüman-ı ahval*'de kısa süre ilk gazete yazılarını yazdıktan sonra, 1862'de kendi gazetesi olarak *Tasvir-i efkar*'ı çıkarmaya başladı. Genç Osmanlı akımı ve düşüncesinin doğuşundaki önemi büyük olan Şinasi, bilimcilik, halkçılık ve anayasacılık eğilimlerinin üçünde de etkili bir aracılık, tanıtıcılık rolü oynamıştır. Şinasi'nin önemi yeni Osmanlı düşüncesine taşıdığı şu kavramlardan anlaşılabilir: *Millet Meclisi*, *Efkar-ı Umumiye*, *Efkar-ı Milliye*, *Efkar -ı Cedide*, *Efkar-ı - Serbesti*, *Millet-i Osmaniye*, *Mahkeme-yi Vicdan*, *Devlet-i Meşruta*, *Hubb-ı Vatan*, *Gayret-i Milliye*, *Hürriyet*, *Hukuk-ı Nas*.<sup>408</sup>Tüm bu kavramlar anayasacılık ve meşruti yönetim için gerekli kamuoyunu basın yoluyla oluşturmak bakımından önemli yer tutmaktadır.

Şinasi'nin bunlardan başka basın alanında getirdiği iki yenilik daha vardır: biri, halk sözlerinin edebi değeri olduğunu göstermek, ikincisi, geleneksel yazı yazma kurallarını çiğnemek. Birinci alandaki çabası halk sözlerini toplamasında

<sup>407</sup> Şerif MARDİN, "Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin..." ,158-165

gözükür. İkinci alanda *Şair Evlenmesi* adlı oyunda geleneksel kuralları bozarak, yapma olduğu için sahneye hiç uymayan Osmanlıca konuşmasına aykırı yazma denemesine girişmiştir. Böylece Osmanlıca'da ilk gramatik anarşiyi o başlatmıştır; bu anarşinin sonu ise Osmanlıca (konuşmanın değil) yazmanın sonu olmuştur (Osmanlıca, konuşulan değil, yazılan bir dildir).<sup>409</sup> Bu başarısıyla Şinasi, yapısal dönüşümlerde bireysel öncülüğün ne denli işlerlik kazanabileceğini gösteren özgün bir figürdür.

Şinasi'nin çıkardığı *Tasvir-i Efkar* gazetesi, Osmanlıcadaki esoterik/batını dilin aksine oldukça sade ve anlaşılırdı. Ayrıca, sosyal ve politik konularda yazmaya olan ilgisi nedeniyle, Mardin onun realizmini devrimci olarak adlandırır.

*Tasvir-i Efkar'ın okunabilmesindeki kolaylık ve revaçtaki ilgilerinin taşıdığı özellikler bir hayli başarıya sebep oldu. Fakat daha önemlisi, sahneye Şinasi'nin çıkmasıyla birlikte, o güne kadar sadece resmi iletişimden oluşmuş olan ya da münevverlerin seçilmiş kesimleriyle sınırlanmış olan iletişim süreci, birdenbire Şinasi'nin kendisinin de hitab ettiği "millet"e açıldı. Böylece de tamamen farklı bir dünyaya içinde Şinasi tarafından büyülenen ideolog gazetecilerin epey bir güç kullanmaya kalktıkları bir dünyaya- geçişi gösteren bir akıcılık ve bir evrensellik kazanıldı. Şinasi'nin kendisinin politikaya girmesi, Ali Paşa'ya karşı bir entrikaya bulaşarak sürülmesi; hepsi gazete okuyuculuğunu epeyce artıran son bir gelişmenin parçalarıydı. Bu aşama 1860'ların Anayasacılık ve Temsili Hükümet meselelerini ön sırada tutarak ilgili bir okuyucu yaratmaya yardımcı olmuş olan 1860'ların özgürlükçü coşkusuyla. Bu meseleler Türk gazetelerinde tartışılmazdı ama Şinasi'nin talebesi Namık Kemal tarafından yönetilen ve yazı verilen "göçmen" Türk*

<sup>408</sup> Niyazi BERKES , a.g.e.,263

<sup>409</sup> A.g.e., 262

*basınının ana temalarını oluşturdular. Bu tür gazeteler Türkiye'de geniş ve gizli bir dağıtımına sahipti.<sup>410</sup>*

Sonrasında diğer tüm yeni Osmanlı hareketindekiler, siyasi eleştirileri yanında sade Türkçeyi savunan yazılar yazmaya devam ettiler. Çünkü siyasi fikirlerini yaymanın tek yolu yaygın kullanılan bir yazı kullanmaktı. Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'yı saran bu eğilim, zamanla Arap harflerinin bırakılması tartışmasını da (1869) getirdi. Ancak tartışma, Yeni Osmanlıların kültürel muhafazakarlıklarına takılıp bırakıldı.

Dil reformu ile getirilmeye çalışılan yenilikler, çoğunlukla “milletin birliği” amacının bir parçası olarak görülmelidirler.<sup>411</sup>Bu da imparatorluk sonrası oluşan milliyetçiliğe verilen bir Osmanlılık cevabı olarak görülebilir. Ancak dildeki sadeleşmeyi toplumun merkezileşmesi için savunan Yeni Osmanlılar, yine dilde sadeleşme yoluyla iktidarı sınırlandırmayı da amaçlamaktaydılar. Ama medeni toplum için dilin yenilenmesi kadar önemli bir adım daha vardı: devletle toplumun arasındaki büyümenin bozulması, yani hukukun rasyonelleşmesi.

#### 4.3.3 Hukukun Rasyonelleşmesi: Laik Mahkemeler ve Mecelle

Düzenlemeler anlamına geldiğinden tanzimat, esasında bütünüyle bir hukuki tanzim çabasıdır. Osmanlı geleneğinin kanun hukukunun<sup>412</sup> ve şeriat hukukunun kaynaklarından alınan malzemeye Avrupa hukuklarından alınan malzemeyi yoğurarak, çağdaş mecellelere(code'lara) benzer kanunlar yapmak

<sup>410</sup> Şerif MARDİN, “Türkiye’de İletişimin Modernleşmesinin...”, 171-172

<sup>411</sup> Zira eski meşruiyet ilkesinin temellerinin çürümekte olduğu uzunca bir süredir tüm dünyadaki hanedanlar, kendilerine daha “ulusal” payandalar arıyorlardı. Ulusal dilerin basın yoluyla güçlenişi ve bunun da milliyetçiliğe olan tesiri hakkında bkz. Benedict ANDERSON, **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul , 36-40

<sup>412</sup> Niyazi Berkes, *örf-i sultani hukuk* terimi yerine *kanun hukuku* terimini kullanmaktadır.

İslam uluslarının tarihinde ilk defa Tanzimatta girilmiş bir iş olmuştur.<sup>413</sup> Tanzimat döneminde, reformlara konu olan kurumların verili hukuki bağlamını (kanun ve şeriatı) değiştirmek söz konusu olduğundan, reform çabasının en önemli ayağı hukuktur.

Kurumların ıslahı olduğu kadar, klasik Osmanlı millet düzeninin yeniden tanzimi anlamına geldiğinden, Tanzimat hakkındaki muhalefetin yoğunlaştığı nokta buydu. Değişikliklerin birçoğu gayr-ı müslim cemaatlerin değişen konumlarına ilişkindi. Şeriat hiçbir zaman yürürlükten kaldırılmadı ama faaliyet alanı hemen tamamıyla aile hukukuyla sınırlanmış (mülkiyet sorunları da laik hukukun hükmü altına havale edilmişti) ve Avrupai tarzda sistemli bir şekilde derlenmişti. Tanzimat devlet adamları özellikle de imparatorlukta yabancıların ya da Osmanlı Hıristiyanlarının değişen konumlarının gerektirdiği durumlarda geleneksel hukuki sistemin yerini alacak yeni laik yasalar ve kurumlar yarattılar. Bu amaçla;

*1843'te, Müslümanlar ile gayr-ı müslimlerin eşitliğini tanıyan yeni bir ceza yasasına geçildi. Aynı zamanda, yabancıları kapsayan ticaret davaları için karma mahkemeler oluşturuldu. 1844'te, İslamiyet'i terk edene şeriatın şart koştuğu ölüm cezası kaldırıldı. 1850'de Fransa'dan kopya edilen yeni bir ticaret yasası, 1863'te bir deniz ticaret yasası ve 1867'de yabancıların imparatorlukta ilk kez toprak sahibi olmalarını sağlayan bir yasa çıkarıldı. 1869'da, gayrı müslimleri kapsayan davalara bakmaları için, Nizamiye mahkemeleri denilen bir laik mahkemeler hiyerarşisi meydana getirildi.<sup>414</sup>*

Tüm bu yenilikler, Osmanlıda anayasal düzeni ilk benimseyen ve her biri kendi anayasasını hazırlayıp uygulayan gayr-i Müslim cemaatlerin (milletlerin) bu yolla beliren bağımsızlık arayışları karşısında, bir hukuk devleti güvencesiyle

---

<sup>413</sup> Niyazi BERKES, **Türkiyede Çağdaşlaşma**, 221

toplumu derleyip toparlamak isteyen bürokratların gecikmiş bir çabasıydı. Bu bakımdan hukuki reformların, bir taraftan dış baskıyla beraber içerde gelişen talepleri karşılamak<sup>415</sup> ve bir yandan da “zamanın icapları” olarak çıkan modern hukuki konularla Osmanlı hukukunun arasını bulmak<sup>416</sup> gibi iki yönlü bir amacı bulunmaktadır.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda, bütün tebaanın “hayat, mülkiyet ve şeref” haklarının dokunulmazlığının sağlandığı, resmen ilan edilmişti. Bu söz, söz konusu hakların korunmasının nasıl başarılacağını gösteren bir yasanın kaleme alınmasına yol açtı. Hatt'ın ilanından 6 ay sonra, (3 Mayıs 1840) bir ceza kanunu ilan edildi. Ceza kanununun sonuç bölümünde, sadece Osmanlı devletinin kamu görevlilerine değil, hukukun genellik ilkesi uyarınca, bütün bireylere tatbik edileceği bildiriliyordu.<sup>417</sup> Bu gelişmeler, üç yönden ulemanın kalan son gücünü elinden almaktaydı. Birincisi, kadılar (kadı aynı zamanda ulema sınıfındandır) mahalli yetkilerini kaybettiler. İkincisi, ceza davaları artık şeriatın dışında kalan adli bir teşkilata bağlı mahkemelerce yürütülmeye başlandı. Son olarak, şeriatla olan rekabette devlete desteği istenen “halk” kavramı laik bir içeriğe kavuşmaya başladı.

Burada hukukun rasyonelleşmesi ile kastettiğimiz gelişme, pozitif hukuka temel oluşturan doğal hukuk prensiplerinin (doğuştan gelen haklar ve bunların sözleşmeye geçirilmesi) kabul edilmesi ve yasaların mecelleler (code) haline getirilme çabasıdır. Ancak tüm bu adımları bu yoldaki birer aşama olarak görmek daha doğru olacaktır. Çünkü başlangıçta amaç yasama gücü ile yürütme gücü; yasama gücü ile adalet gücü; adalet gücü ile yürütme gücü arası ilişkileri düzenlerken, şeriatı bu ilişkilerden tamamen soyutlamak değil, bir uzlaşma

---

<sup>414</sup> Erik Jan ZÜRCHER, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner Gönen, 95

<sup>415</sup> A.g.e., 95

<sup>416</sup> Şerif MARDİN, “Mecelle'nin Kaynakları Üzerine Açıklayıcı Notlar” çev. Yusuf Bayraktutan, *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*, 141

<sup>417</sup> Şerif MARDİN, *a.g.e.*, 132-133

zemini oluşturmaktır. Mecelle komisyonunun öncelikli amacı da bu uzlaşım için gerekli içtihadı yapmaktır.

Mecelle komisyonunun bu yolla yaptığı kanunlaştırma, a) çeşitli kurallar arasında bir seçme yaparak ya da çatışık kuralları kaldırma ya da uzlaştırma yolu ile sistemleştirmeyi, b) bunları yazılı, seçik mecelleler (code) haline sokmayı amaçlamaktaydı.<sup>418</sup>Yazılı kanunlar hazırlama eylemi, yeni ihtiyaçları karşılayamayan geleneklerin çoğaldığı ve çatıştığı zamanlarda başlar. Yeni kanun koyma, II. Mahmut döneminde şeriat ve kanun geleneklerinden farklı olan adalet kavramının ortaya çıkmasının doğal bir sonucudur. Hukuk artık adaleti uygulamak değil, olması gerekeni gerçekleştirme anlamına geliyordu.

Olması gerekenlerden ilki ticaret mahkemeleriydi. Osmanlıda şeriatın dışında yürütülen ilk mahkeme Avrupa ticareti ile yeni ilişkilerin genişlediği bir alanı kapsayacak bir ticaret kanunu yapılmasında gözükmiştir.

*19. yüzyılın başlarında Avrupa tüccarları ile Osmanlı tebaası arasındaki anlaşmazlıkları çözümlenmek üzere karma ticaret heyetleri uygulamaya başlamıştı. Anlaşmazlıkların çözümlenmesinde, resmi bir niteliği olmayan bu heyetlerde, Avrupa ticaret yöntemlerinin kuralları da kullanılmaya başlamıştı. 1840'ta bunlar Ticaret Meclisi adı altında resmileştirildiler. 1844 de kapitülasyon imtiyazları olan devletlerle yapılan sözleşmeler sonunda bunlar 10 yabancı, 10 Müslüman, 10 Müslüman olmayan tebaadan kurulu karma (muhtelit) mahkemeler haline geldiler. Kapitülasyonların kurallarına ve Avrupa ticaret uygulamalarına göre çalışan bu mahkemeler için 1850'de (1807 Fransız Ticaret Kanunu'ndan alınan) bir ticaret kanunu yapıldı. On yıl sonra, yine Fransız Ticaret Kanunu'ndan alınan bir kanun daha yapıldı. Bu kanunla ticaret mahkemeleri yeni kurulan Ticaret Bakanlığı'na bağlandı.*

<sup>418</sup> Nizayi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 221



*Şeyhülislam'ın yargılama alanı dışında kurulan ilk mahkemeler bu ticaret mahkemeleri oldu. 1861 'de Ticaret Muhakeme Usulü Kanunu ile 1863 'te Deniz Ticaret Kanunu bu yöndeki gelişmeyi tamamladı. Şeriat muhakeme usulünden ilk ayrılış da bu mahkemelerde başladı. Bunun en önemli yanı Müslüman olmayan tanığın Müslüman olan bir davalı aleyhine tanıklık edebilmesinin kanuna konması olmuştur. Daha sonraları, şeriat mahkemeleri dışındaki adliye ya da nizamiye mahkemelerinde aynı usul uygulandığı zaman herhangi bir itirazla karşılaşmadı.<sup>419</sup>*

Sonuç olarak bu ilk kanunlaştırma akımı, şeriat dışı mahkemelerin yargı kapsamının şeriat mahkemeleri aleyhine genişlemesine, şeriat ya da nizamiye mahkemelerinin yargı alanlarının birbirinden ayrılmasına yol açtı. Mecelleye karşı biri; akılcı/devrimci görüş, ikincisi; romantik/gelenekçi görüş etrafında olmak üzere tartışmalar devam etti. Bu tartışmaları dindirmek isteyen Cevdet Paşa'nın anlayışına göre ise Mecelle, Müslüman halk için dince bağlayıcı şeriat, Müslüman olmayan tebaa için de devletçe bağlayıcı kanun olmak gibi iki nitelik taşıyacaktı.

Hukukun rasyonelleştirilmesi çabalarını, Osmanlı zımnî sözleşmesinin yazılı ve kodlaştırılmış hale getirilmesi olarak görmek mümkün değildir. Çünkü reformcular, “zamanın gerekleri” olarak hukuk ile adaleti gerçekleştirmek için hukuk arasında birincisini önceleyen bir realizme sahiptiler. Diğer yandan zımnî sözleşmeye dayalı bir “pozitif hukuk”un daha demokratik olacağını düşündüklerini varsaysak bile, zımnî sözleşmenin Osmanlı yurttaşlarının tahayyülünden öte, siyasi, edebi, kurumsal bir dayanağı elle tutulur şekilde mevcut değildi. Kısaca zımnî sözleşmenin bir “code civile” olma şansı yoktu. Ancak zımnî sözleşmeye kaynaklık eden “operasyonel kod”lar, bu kez, tanzimat hukukuna karşıt olarak yeni Osmanlıların meşruti yönetim ideallerini şekillendirmektedir.

---

<sup>419</sup> A.ge., 222

#### 4.4 Osmanlı Modernleşmesinde Cemaat: Yeni Osmanlılar

Yeni Osmanlı düşüncesi, tek başına Osmanlı sivil toplumunun üçüncü bölümde göstermeye çalıştığımız unsurlarının modernleşmeyle beraber yüz yüze kaldıkları değişim sorunlarının anlaşılmasında bir laboratuvar olarak düşünülebilir. Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasal kültürünün kadim kurumları ve kültürel kodlarının değişimi aşamasında, hem dönüştürücü aktörler olarak hem de değişimi kapsamlı bir şekilde ve kamusal bir düzlemde tartışmaya açarak kelimenin birçok anlamında yenilikler getirmişlerdir.

Yeni Osmanlı düşüncesi, a) Mardin'in süreklilik (Ali Suavi), kırılma (Şinasi), yeniden inşa (Namık Kemal) temalarının seyrini, b) 19. yüzyıl Osmanlı liberalizminin felsefi dayanaklarını, c) Osmanlı zımni sözleşmesinin bir demokrasi kuramı haline getirilebilme koşullarını d) İslami lehçenin siyasallaşma ve örgütlenme potansiyelini, e) Mardin'in ve İnalçık'ın tarikat ve sivil toplum konusunda değindikleri, ideolojik ve kültürel anlamları siyasete maledici yönlerini anlamayı f) sosyal seferberlikçilik ile cemaatin ittifakını ve son olarak g) modernleşmenin sosyal muhayyileyi "sıfırlama" etkisinin geçersizliğini (cemaatin ve toplumun yeni Osmanlıların kimliğinde yapılaşmasına bakarak) göstermek gibi çok katlı bir modernleşme çerçevesi sunma şansı yaratmaktadır.

Yeni Osmanlı Düşüncesi ile ilişkilendirilen tüm bu konular, Mardin'in bütün çalışmalarının sorunsalını oluşturan konu başlıkları olduğu gibi, aynı zamanda sivil toplumun Osmanlı deneyimindeki seyrini göstermeye çalıştığımız çalışmamızın sorunsal kümesine de denk düştükleri fark edilecektir. Mardin, doktora çalışması olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962) adlı çalışmasındaki temaları, sonrasında genişleyerek, derinleşerek ve zenginleşerek devam eden çalışmalarıyla kesintisiz şekilde bugüne değin devam ettirmektedir.

Yeni Osmanlı Düşüncesi hakkında çalışmak, Mardin için sadece modernleşmenin gündemindeki sorunlara bakmakla ilgili olmayıp, “Türkiye’de (Osmanlı İmparatorluğu’nda) Cumhuriyet’ten önce demokratik düşüncenin bir türünün ortaya çıkmış olduğunu”<sup>420</sup> vurgulamak gibi tarihsel bir gerekçeye de sahiptir. Bu vurgu konumuz açısından önemli olduğundan bizim için öncelikli olacaktır. Yeni Osmanlı Düşüncesinin sivilleşen bir siyasi kültüre olan katkısını yaslandığı sosyolojik-tarihsel kaynaklarını şimdiye kadar gösterdiğimizi düşünerek(yer yer bu kaynaklara tekrar göndermede bulunarak), şimdi Yeni Osmanlı Düşüncesinin gelişim çizgisine bakabiliriz.

Yeni Osmanlı cemiyetinin kuruluş nedenleri, esasında kuruluşları sırasında kendileri için düşündükleri isimin seçilip yerleşmesi sürecindeki tercihlerden çıkarılabilir. Yeni Osmanlılarca kullanılan *Jeune Turquie* bir bakıma Batı’nın "ayna"sına bakarak üretilen bir kavramdı. Bu tip "onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız" durumu Tanzimat’tan bugüne kadar modernliğimizi saptayan bir değerlendirme olmuştur ve galiba "Batı’nın bilim ve fikirlerini toplumumuza yerleştiriyoruz" savından çok daha anlamlı bir değerlendirmedir.<sup>421</sup> 18. yüzyılın ortalarında Avrupa’da yayılan bir “genç” hareketinin Osmanlı entelektüellerine tesir ettiği ve hareketin bu yolla genç Osmanlı adıyla başladığı bilinmektedir.<sup>422</sup> Genç söylemini böylelikle seçip yerleşmesini sağlayan İbrahim Şinasi Efendi’dir.<sup>423</sup>

<sup>420</sup> Bkz. Şerif MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 1**, 42

<sup>421</sup> A.g.e.,44

<sup>422</sup> Tarık Zafer Tunaya bu bakımdan genç Osmanlı hareketini *Birinci Jön Türk Hareketi* olarak adlandırır. Bkz. Tarık Zafer TUNAYA, **Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 56-57

<sup>423</sup> 1834 'te, Mazzini'nin kurduğu *Giovane Italia*, İtalya’da ve daha sonra bütün Avrupa’da *jeune Europe* akımı halinde 1850-1860 yıllarında yayıldı. Siyasal fikirlerin eğitim görmüş gençler arasında yayılması gençliği Avrupa’nın birçok ülkelerinde ilk kez görülen bir devrimci gücü durumuna getirmişti. Fakat arkasında yurtseverlik ve ulusçuluk heyecanı geleneğini bırakan *Jeune* girişimleri de her yerde bastırıldı...Fransa’dan İstanbul’a gelip yerleşen ve gazetecilik yapan bir *jeune*, Şinasi’nin daha Paris’te iken tanıştığı Giampietri’dir. Yeni Osmanlılar’dan söz eden edebiyat kitaplarında adı hep Jean Pietri olarak geçen

1865'e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, esas itibarıyla Tanzimat'ın Reşid Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Ali ve Fuad Paşalara karşı bir başkaldırma olarak belirmiştir. Ali ve Fuat Paşalar, gerçekten, Tanzimat hareketinin yürütücüleri olarak ıslahatı Reşid Paşa'nın başlattığı şekilde, kameralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardı. Teb'aya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriattan alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir.<sup>424</sup>

Yeni Osmanlılara göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslam felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, İslam'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündü.<sup>425</sup> Bu bakımdan, "siyasi fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslam siyaset teorisinin lügatçesine başvururlar. Mesela, *adalet*, *bi'at* (itaat tarzı), *icma'-i ümmet* (umumi konsensüs), *meşveret* (İstişare) gibi kelimeleri kullanırlar."<sup>426</sup> Tüm bu siyasal çıkış yoluyla genç Osmanlıların Batı düşüncesi içine ve aynı zamanda İslami kültüre, vatandaşların siyasi sürece bir kitle olarak katılmaları amacıyla çekildiklerini görüyoruz. Bunun önemli bir sonucu olarak 19. yüzyılda din,

---

Giampietri, İtalyan asıllı Mazzini-Garibaldi *jeune'lerinden* biridir. *Jeune* düşüncesinin Şinasi'yi etkilediği ve ismin Şinasi tarafından benimsendiği bilinmektedir. Önemli nokta şudur ki, *jeune'lük* Avrupa'da ulusçuluk ve meşrutiyetçilik, hatta cumhuriyetçilik yanlısı olmak anlamına geldiği halde, Türkiye'de bu hem din, hem devlet düşmanlığı anlamına geliyordu. Bu yüzden Avrupa'ya giden "genç"ler, "*Türkistan'ın erbab-ı şebabi*", "*civan*" gibi sözcükleri bırakarak, fakat ne "*jeune*" ne de "Türk" sözcüğünü alarak kendilerine en uygun ad olarak nizamnamelerine ve mühürlerine "Yeni Osmanlılar" adını koydular. Bu rasgele bir sözcük oyunu değildir; çünkü onlar için ne *Jeune'lük*, ne de Türklük bir anlam taşırdı. Bkz. Niyazi BERKES, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**.

<sup>424</sup> Bkz. Şerif MARDİN, "19. Yüzyılda Düşünce akımları...", 87

<sup>425</sup> Şerif MARDİN, a.g.e., 88-89

Osmanlı İmparatorluğu'nda eski kisvesini kaybederek bir "ideolojik" eksen kazandı ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başladı.

Fakat geçmişle romantik ve gelenekçi bir şekilde ilgilenme sonucunda geçmişin söylemi tarafından kuşatıldılar; Yeni Osmanlılar, Osmanlı hayat tarzı ile ilişkilendirdikleri belirli değerleri sevdirmeye duyusuyla, üzerinde çalıştıkları şeyin ağına yakalandılar. Bu zaafın bir sonucu olarak, gerçekte hiç olmamış bir uygulamanın (Osmanlı'nın şura yoluyla yönetilmesi metodunun) Tanzimat reformcuları tarafından tasfiye edildiğini düşündüler. Tüm bu tavırlar Tanzimatın ikinci kuşak temsilcileri Ali ve Fuat paşaların istibdadına karşı muhalefetin beyaz yalanı olarak görülmek yerine, 19. yüzyılda mevcut bulunan bir felsefi yetersizliğin sonuçları olarak değerlendirilmelidir.

Bu noktada Yeni Osmanlılar hareketinin bir bütün olmadığı, hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulunduğu belirtilmelidir. “Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamenter demokrasiden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı “oyun” olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler.<sup>427</sup> Ancak, Tanzimatın terakki ve medeniyetçilik kavramı üzerinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Diğer yandan her üç grubun bir ortak noktası da, Batı'nın endüstri medeniyetinin “bastırıcı” bir güç olması dışında, özerk, ona hakim olunmaması prensibine dayalı bir “sivil toplum”u da yaratmış olduğunun nispeten az çok farkındaydılar. Batı'da, “hürriyet” kavramının gelişmesi, geniş oranda “kamu” ile “özel”in ayrılması, “kamu”nun yanında insanlara hareket serbestisini artıran bir “mahfuz bölge” yaratması ve kamunun Allah'a dayandırılan otoritesinin bu kökten arınmasıyla ilgiliydi.<sup>428</sup> Genç Osmanlıların, sivil toplumun bu kurumsal kaynaklarını tasarlamının özgün bir şeklini ürettikleri söylenebilir. Diğer yandan genç

<sup>426</sup> Şerif MARDİN, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 95

<sup>427</sup> Şerif MARDİN, “19. Yüzyılda Düşünce akımları...”, 89

<sup>428</sup> A.g.m.,90

Osmanlılar bürokratik kökenlerine karşın “müesses nizamın” ilgi-çıkar sisteminin dışında ( çabalarının önemli bir kısmı sürgünde geçirdikleri yıllara rastlar), sosyal muhalefetin kültürel kodları ile işleyen bir muhalefeti yüklenmeleri, Osmanlı ilk siyasal ideolojisine yönelen kişilerin fikirlerine temel oluşturmaları, Osmanlı cemaatinin “toplum”sal bir forma dönüşmeye başladığı tarihsel kavşakta başrol oynamaları gibi özellikleri bakımından, Osmanlı sivil toplumuna kimlik kazandıran en önemli grubu oluştururlar.

*“Her şeyden evvel bu grup Osmanlı idareci sınıfı karşısına bir muhalefet olarak, o zamana kadar rastlanmamış, hareket kabiliyetini fikir alanından alan, aşağıdan yukarı şekil de kurulmuş bir siyasal kuvvet olarak çıkmıştır. Teokratik bir yapıya sahip, birleştirici unsuru din olan, fakat çeşitli dinleri ve milliyetleri bir arada yaşatmaya mecbur, Batılılaşmaya mecbur olan Osmanlı camiasında, ilk demokratik umumi efkâr yapıcısı bu ekip olmuştur. Osmanlı toplumunun sosyal ve siyasal etik'ine dini değerleri yanında laik bir ideali düşünenler Birinci Jön Türk (Genç Osmanlı) hareketinin mensupları olmuşlardır. Aydınlik felsefesinden gelen bir tesirle, insan aklının araştırma konusu olabileceğini gene Genç Osmanlılar ileri sürmüşlerdir. Saray karşısında fikir, basın, dernek kurma hürriyetlerine dayanarak, Yeniçeri metotlarından apayrı bir davranışla Batılı bir muhalefeti getirenler de gene onlardır. Böyle bir muhalefet memleket içinde yapılamadığı takdirde ısrarla ve azimle Osmanlı sınırları dışında da yapılabilirdi.”<sup>429</sup>*

Öncelikle, ilke olarak, kendilerinden önce başlamış olan modernleşme projesinin içinde yer alıyorlardı. Fakat kendilerinden önceki sürecin mirasını kısmi olarak reddetme konusunda birlikte tavır almışlardı. Modernleşme projesi, onlara göre, yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını ileri sürdükleri

<sup>429</sup> Tark Zafer TUNAYA, **Türk Siyasi Hayatında...** , 60

yanlışlardan ve abartmalardan da kaçınılmalıydı.<sup>430</sup> Modernleşme projesi, "taklit" gibi yanlış olduğunu iddia ettikleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun kendilerince tanımlandığı “doğru” bir şekilde geliştirilmeliydi.

Yeni Osmanlıların görüşlerinin anlamak için en iyi kaynaklardan biri Abdülaziz'e yazdıkları açık mektuptaki düşünceleridir. Bu görüş şöyle özetlenebilir: İlerlemenin baş koşulu özgürlüktür. Devletin çöküşünün ve Avrupa devletlerinin karışmalarının nedeni olan kötü yönetimin asıl nedeni özgürlük yokluğudur. Özgürlük olmayan bir ortamda reformlar yapılamaz. Asıl gerekli olan, sürekliliği garanti edilecek bir özgürlük rejiminin kurulmasıdır. Bu, padişahın bağımsızlığını kaldırmak demek olmadığı gibi, halkı dinlerinden ve geleneklerinden yoksunlaştırmak demek de değildir. Özgürlükçü bir yönetimin kurulması, içindeki hastalıkları tedavi edecek, Avrupa devletleriyle ilişkileri normalleştirecek, Müslümanlar için de hayırlı olacaktır. Çünkü adalet her yerde birdir, evrenseldir. Dinin alanı sadece maneviyat alanıdır. İnsanı sadece ahirete hazırlar. Bir ülkenin kanunlarını belirleyen din değildir. Din, ebedi gerçeklerin ifadesi olmaktan çıkarılarak dünya işlerine karıştırılırsa hem kendini, hem halkını yıkan bir güç durumuna getirilmiş olur. Anayasalı devlet rejimi de evrensel gerçekliği olan bir rejimdir. Her ülke için tek meşru devlet şekli budur. Bundan ötürü Müslüman ya da Hıristiyan siyaseti ve devleti diye bir şey yoktur. Nerede olursa olsun tek bir adalet ilkesi vardır. İstibdat karşısında tek çıkar yol, sorumluluğu kontrol edilebilen bir yönetim kurmaktır. Bu devrime önderlik edecek aydınların ve hükümdarın yapacağı şey, Müslüman ve Hıristiyan halklar arasında eşitliği sağlamaktır.<sup>431</sup>

Yeni Osmanlıların demokratik muhalefeti, bir yönüyle aydınlanma felsefesiyle tanışık olmalarıyla, diğer yanıyla Osmanlı cemaatinin lehçesini çok

<sup>430</sup> Cemil KOÇAK, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, **Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 1**, 73

<sup>431</sup> Nizayi BERKES, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 287

iyi anlamış ve benimsedikleri hukuki ve siyasi öngörülerini bu lehçeyle uyumlu kılmaya çalışmış olmalarıyla alakalıdır.<sup>432</sup> Mardin, İstanbul'da bir grup Ulema'nın kendilerini desteklemelerinin<sup>433</sup> nedenini buna bağlar. Ve ilginç bir şekilde bu desteğin daha derinde yatan tabanını anlamak için, söylemlerinin kökeninde bulunan Nakşibendiliğin bir popülist ve proto-demokrat hareket olarak nasıl işlediğini ayrıca irdelemek gerektiğini söyler.<sup>434</sup> Yeni Osmanlılar'ın sosyal tabanı Tanzimat devlet hiyerarşisi ve –geliştiği derecede- İstanbul'un Batı'dan haberdar "sosyetesini"<sup>435</sup> olduğu düşünülürse bu tespit daha da şaşırtıcı olmaktadır. "Kentsoylu" ve batıcı bu insanların, *hürriyet/meşveret, kanun/nizam, parlamento, anayasa, hukuk devleti, laiklik* gibi özgün bir terminolojiyi getirmek yanında, bunu bir tarikatın (Nakşibendîliğin) *lehçesine* bağlı kalarak (hepsinin sufi bir geçmişi olduğunu hatırlatalım), gerçekleştirmeye çalışmaları Türk Modernleşmesi'nde Mardin'in bahsettiği bir "istisnacılığın" çarpıcı örneklerinden biridir.

Ancak belirttiğimiz bu kaynaklar Yeni Osmanlı Düşüncesini anlamak için tek önemli kaynaklar değillerdi. "Yeni Osmanlılar'ın fikriyatı, 1876 Anayasacılığı

---

<sup>432</sup>Hukukun ve siyasetin en temel referansının lehçe (*lehçeyi tekrar ve başka ifadeyle açıklamak gerekirse; lehçe, bir toplum tipinin özgün yaşam biçimini karşılayan zımni anlayışların ifade edilmeyen ama paylaşılan dilidir. A. Giddens'in "pratik bilinç" kavramı bunu bütünüyle karşılamaktadır. Bk. A. Giddens, Toplumun Kuruluşu, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 1999*) olması gerektiğini savunmak demokratlık ise Yeni Osmanlılar gerçekten demokratlardı. Ancak, burada lehçe kavramına biraz daha eğildiğimizde, lehçe ve demokratik siyaset arasında sorunlu bir ilişkinin varlığı ortaya çıkar. Örneklerle konuşursak, iktisadi konularda "kul hakkı", "yetim hakkı" gibi kavramlar lehçenin eşitlik, adil paylaşım gibi sadece demokratik değil, aynı zamanda bir çeşit sosyalist imkanlarını da çağrıştırmaktadır. Ama özel alanla ilgili, "ırz", "namus", "mahrem" gibi kavramlarla paylaşılan lehçe, günümüze değin devam eden "töre cinayetleri" türünden sorunlarla ilişkilidir. Bu durumda Yeni Osmanlıların demokratlıkları yeterince "civilité" içermiyordu. Çünkü bu türden sorunlar, Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin gündeminde değillerdi. Dolayısıyla sempati duydukları aydınlanma felsefesinin siyasi ve kurumsal avantajları onlar için yeterliydi. Nitekim benimsedikleri hürriyet inancının da bireyi boşlayıp, kolektif ve holistik bir mensubiyet duygusu ideali olarak görülmesi gerekir.

<sup>433</sup> Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesi...", 47

<sup>434</sup> Nakşibendi tarikatının Türk siyasi tarihinde edindiği yeri göstermesi bakımından bkz. Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu (1962) ve Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (1997)

<sup>435</sup> Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesi...", 51



ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki idari ve eğitim reformlarıyla, İstanbul'un kozmopolitliğiyle, Batı'dan giren modalar ve bunların gerektirdiği günlük hayatı çerçeveyen eşya kullanımlarıyla birlikte, inceden inceye izlememiz mümkün olmayan interaktif bir süreç sonunda oluşmuştur. Bu izin tekli olarak etkisini ortaya çıkarmaya çalıştığımız anda ise Yeni Osmanlılar'da yeni bilgi "stok"larıyla birlikte yeni değerlerin, yeni iletişim ağının ve yeni söylemin yerinin de önemini dikkate almak gerekir".<sup>436</sup>Yeni Osmanlıların yeniliklerinin oturduğu zemin yanında, bu zemin üzerine şekillenen söylem Tunaya'nın ifadesiyle şöyledir:

*Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasi tefekkürüne bir hayli yenilik getirmişlerdir. Teokratik gaye yanında Osmanlılığın ikinci bir gaye haline çıkarılması, din bağları yerine Osmanlılık fikrinin birleştirici bir unsur olarak teklifi onların eseridir. Zira müteredit Tanzimat resmi hareketleriyle böyle bir fikri kolaylıkla savunamazdı. Genç Osmanlılar ise fikri cesarete sahiptiler. Siyasi edebi yanımıza ilk olarak muayyen bir terminoloji verenler Birinci Jön Türk hareketinin bu ateşli mensupları olmuştur. Avrupai bir hukuk devleti fikrini onlar işlemişlerdir. Meşrutiyet fikrinin canlı bir muhteva kazanması onların, sadece ıslahatı değil, ihtilal zevkini tadan bu grubun eseri olmuştur. Genç Osmanlılar Batı'nın Aydınlik devri felsefesinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tatbikçileri olmuşlardır.<sup>437</sup>*

Yeni Osmanlıların önemli katkılarından biri de Poggi'nin kamuoyu kavramının birinci bölümde gösterdiğimiz önemine uygun girişimleridir. 19. yüzyılda Şinasi ve Namık Kemal gibi gazeteciliği geliştiren düşünürler sayesinde, 1880'lerden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda hatırı sayılır bir "kamuoyu"nun geliştiği söylenebilir. Bunun yanında, belki daha önemli olanı, "kamu"nun geliştiği söylenebilir. Bunun yanında, belki daha önemli olanı, "kamu çıkarı" gibi kavramların da, 19. yüzyılda, geleneksel bir Osmanlı ögesi

---

<sup>436</sup> A.g.e.,50

olan devlet çıkarlarından ayrı ve farklı olarak geliştiğini görüyoruz. Ancak, en ilginç olan taraf, bu gelişmenin kendi ülkemizde 19. ve 20. yüzyılda aynı sürece bağlı olmadan, Batı’da ona “yataklik” eden gelişmelere dayanmadan, “havada” gelişmiş olmasıdır.<sup>438</sup>Batı’daki “kamuoyu”nun arkasında, son kertede, çok eskilere giden topluluğun iktisadi kesimlerinin oluşturdukları, fakat onların varlığının dışında da çalışan bir kişi ve grup özekliği fikri vardır. Türkiye’de 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı süresince bu iktisadi kesimlerin özerkliğine dayanmadan gelişen sivil toplumun kültür üreten vasfı gelişmemiştir. Zira Gianfranco Poggi “Sivil toplum”un politikayı kontrolü altına almasıyla birlikte ikinci bir nitelik değişikliğine uğradığından bahseder. Poggi’ye göre “Sivil Toplum”un verdiği imkanlarla odaklanan burjuvazi radikalliğini bu yeni toplum tipinde otonom olarak gelişen ve girişimci “kast”ın faaliyetlerinden ayrı bir alan oluşturan, sosyal ve fikri yönlerinin gelişmesine borçludur.<sup>439</sup> Sivil toplumun bu bileşenleri bilhassa entelektüel, edebi sanatsal faaliyetlere girişmişler ve bu oranda farklı bir sosyal kimlik geliştirmeye başlamışlardı. Bu kimliğin bir “public” ya da zamanla birkaç “public”le karşılıklı bir etkileşimle kendini bulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar gittikçe artan çalışmalarını bir dizi kuruluş ve iletişim araçlarıyla (bilimsel dernekler, edebi salonlar, mason locaları ve günlük ve periyodik basın) geliştiriyorlardı. Osmanlıda tüm bu gelişmeler ise ancak II. Meşrutiyet döneminde izleyebileceğimiz yeniliklerdir.

Tanzimat reformlarının bir ürünü olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda bir “Kamuya açık alan” (public sphere) gene de ortaya çıktı. Bu gelişme Tanzimatın öngörüsü ile değil reformların hesaplanmayan sonucu olarak ortaya çıktı. 1860’larda, Bab-ı Ali’nin kalemlerinde yetişmiş ve daha sonra gazeteciliğin kurucuları olarak gözüken bir grubun gazetelerdeki yazıları bir çeşit “amme efkarı” yarattı. 1876 Anayasasının gerisinde böyle bir sosyolojik yapı vardır.

---

<sup>437</sup> Tarık Zafer TUNAYA, a.g.e., 58

<sup>438</sup> Şerif MARDİN, “Sivil Toplum”, 16-17

<sup>439</sup> A.g.e., 29

Toparlarsak, Genç Osmanlıların programları en genel haliyle şu iki esasa dayanmıştır: Osmanlı Devleti'nin politikası, “acze ve atalete dayanmaktadır”, özgün bir siyaset güdülmesi gerekir ve sonra da Osmanlı Saltanatı mutlak kimliğinden kurtarılarak, meşruti bir yapıya (bir *nizamı serbestaneye*) bağlı kılınmalıdır. Gerçek bir Anayasa'nın yapılması ile ancak şahsi hükümetten kurtulabilirdi. Ancak anayasa bir toplum sözleşmesi olacaksa sözleşmenin taraflarından biri, yani, “halk” anlamında da olsa “toplum” henüz ortada yoktu. İşte 1890'ların Jön Türkleri (ikinci kuşak *gençler*), Yeni Osmanlılar'ın "yazılı" anayasacı tutumlarına, doğanın iç dinamiğine dayanan bir doğa görüşünü de ilave ederek eski yapıyı daha da zayıflatan bir tutumu getireceklerdir.

#### 4.5 Osmanlı Modernleşmesinde Toplum: Jön Türkler

1890'lardan itibaren biraz şekillenmeye başlayan Osmanlı edebiyatı, yabancı basının İstanbul'da artan şekilde okunuyor oluşu, Türk gazetelerinin temalarının yavaş yavaş Avrupa'dakilerle paralellik kazanmaya başlaması, Beyoğlu'nun giderek yabancılarla dolup taşması gibi gelişmeler, Osmanlı yurttaşlarına Avrupa'da işlerin ne yöne doğru gittiğine dair bir fikir vermeye başlamıştı. 1889'da Askeri Tıbbiye'de kurulan İttihat-ı Osmaniye (Jön Türkler) cemiyeti, benzer iletişim kanallarıyla Avrupa'yı izleyen gençler tarafından kurulan bir örgüttü. Bu yıllarda Avrupa'da genel eğilim, Osmanlı genç'lerinin yıllarca esinlendikleri “hürriyet”ten yana değildi. Avrupa'da parlamenter demokrasiye olan inancın irtifa kaybetmesi, Osmanlıda Genç Osmanlıların irtifa kaybedip, Jön Türklerin yükselişiyle paralellik gösterir. Buna, “genç”liğin (toplumun/Türkçülüğün) “yeni”liğe(cemaate/Osmanlılığa) baskın çıkması da diyebiliriz. Jön Türkler'in (1894'te İttihat ve Terakki adını seçeceklerdir) milliyetçiliğine kaynak oluşturan önemli bir ikinci etmeni Mardin şöyle açıklar;

*Zamanla, bu gruplara gücünü veren tılsımın, “madde” olmayan fakat gene bilimden kaynaklanan toplum şekillenmesiyle ilgili bir öge olduğu anlaşılmaya başlanmıştır. Açıkça görülüyor ki Batıların başarılarının sebebi organizasyon, disiplin ve kimliklerin belirtecek bir ideolojik odak noktasının varlığı idi. Bundan dolayıdır ki, İttihat ve Terakki içinde şekillenen Şakir-Nazım grubu Türkçülüğe, parti örgütlenmesine ve askeri örgütlere daha çok önem vermeye başladı.<sup>440</sup>*

Bu hareketlerde Jön Türkler’e farklılığını veren temel unsur, Mardin’in Osmanlıya göre “yeni bir tutum” dediği, *heyecan* faktörüdür.<sup>441</sup> Geleneksel Osmanlı tutumunda heyecan bir zaaftır. Osmanlı devlet adamları işlerini heyecanla değil zeka<sup>442</sup> ile çözmeye alışkındır. İroniktir ki Jön Türklerin “gençlik heyecanı” Sultan II. Abdülhamit’in siyasi zekası arasındaki on yıllarca süren çekişme, 1909’da sultanın tahtan indirilmesine kadar (“genç”lerin gençliklerinin ve heyecanlarının ülkenin içine düştüğü zor koşullarla beraber bittiği zamana kadar)sultan lehine gelişmiştir.

Jön Türkler, Yeni Osmanlı Düşüncesinin ateşli ve “heyecanlı” hürriyetçisi Namık Kemal’in izinden gittiklerini söyleseler de, Namık Kemal’in kolektif ve yarı metafizik hürriyet heyecanı, Jön Türklerin toplum tasarımına tam uygun değildi. Çünkü Jön Türklerin “yeni onur”u ile Osmanlı “eski onuru” arasında ki fark artık belirginleşmeye başlamıştı. Tanzimatla başlayan bu süreçte yeni bir *uyruk* kavramı gelişmiştir. Bu yeniliği iyi anlayabilmek için, Osmanlıda ve tüm Müslüman dünyada egemen olan yapısal bir unsurun, kamusal mekanizmaları yürütmekte kişilerarası ilişkilerin rolünün (eski onur anlayışının), tanzimat reformlarıyla beraber başlayan ve modern eğitim kurumlarında yetişen öğrencilerin (sınıf geçme sınavları, diploma, burs koşulları, seçme sınavları, zorunlu hizmet ilkeleri gibi kişisel olmayan bağlılıklar yoluyla) edindikleri

<sup>440</sup> Şerif MARDİN, “ 19. Yüzyılda Düşünce akımları...”, 99

<sup>441</sup> Şerif MARDİN, “Tanzimat ve Aydınlar”, **Türkiye’de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, 275

<sup>442</sup> A.g.e., 275

formasyonla beraber kazandığı yeni bir “onur” ilkesi ile değişen işlerliğine bakmak gerekir.

*Eski onur anlayışı bir "mekanizmayı sürdürme" olanağını ortaya çıkarır. Bu mekanizmanın yanı sıra getirdiği özelliklerden biri, özel bir onurluluk anlayışıdır. "Pir"ine kul olmak, onursuzluk değildir, çok aranan bir nitelik olan "vefa"dır. İyi memur vefakâr memurdur. Kişinin onuru, pirinin gücüne bağlıdır. Gerçi insan, Allah'ın bir yaratığı olduğu oranda korunmuştur, saygıya değerdir. Fakat bu saygı bugünkü sistemlerde olduğu gibi yasaların güvenceye aldığı bir konu değildir. Tek güvence, kurulmuş olan insan ilişkilerine uyulmasına, “padişahın”, “pir”in ya da “büyük”ün, “küçük”ü koruma ilkesini bağlayıcı saymasına dayanır. İşte, Gülhane Hatt-ı Hümayunu kişi haklarının bazılarını (yaşama, mülkiyet, onur gibi) düzenleyici yasalarla korunacağını; çok açık değilse de yine anlaşılabilir bir biçimde dile getirmesiyle, yeni bir insan hakları ve onurluluk anlayışı getiriyordu.<sup>443</sup>*

Jön Türklerin elinde yeni onur anlayışı, insan haklarının her alanda bir uzantısı olmaktan çok, daha genelleşmiş bir toplumun modern donanımı olarak görülmelidir. Bunu, devletle bağlaşıklığı azalan ve kendi yasalarıyla çalışan “total kurum” olarak toplum imgesinin belirmesinin bir sonucu olarak görebiliriz. Henüz öğrenci olan Jön Türkler’i için okul, bugün için düşünemeyeceğimiz kadar etkili bir kimlik kazanım mekânıydı. Taşradaki ailelerinden kopup gelen öğrenciler ailelerinin ve onların kültürüne değil, yatılı olarak kaldıkları okulların “pozitif” dünyasına kayıtsız şartsız bağlı kaldılar. Okul, sonradan düşledikleri “total toplumun” eşdeğeri olarak zihinlerini şekillendirdi. Yapılı ve organize bir topluluğun(okulun) işlerliğini gördükleri ölçüde buna benzer bir toplum fikri onlara çekici göründü.

<sup>443</sup> Şerif MARDİN, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri Ve Atatürk” , 215

Bu işlerlik kuralına ilaveten bir seçkincilik ideolojisi de özellikle Harbiye’de edindikleri ideoloji tarafından pekiştirildi. Subayların bir ülkenin "seçkin"i oldukları tema'sının öğrencilere her fırsatta tekrar edilmesi. Öğrenci üniforması, okulun "ideoloji "si ve okulun "espri"si. Bütün bunlar Harbiye'yi “kalem”den çok ayrı bir kuruluş olarak tanımlamamızı sağlar. Harbiye, "sınırları kapalı" bir "total kurum"dur. Total kurumun içinde bulunanlar da çok daha kolayca bir grup, bir topluluk olarak harekete geçebilirler. Hele, yaşadıkları kurumun iç mantığı ile hükümetin "siyaseti"i çelişkili olursa.<sup>444</sup>

Jön Türkler, “sosyal seferberlikçiliğin” “heyecan”la kaynaştığı, bu heyecanla altı dolduran “yeni onurun” yücelttiği bir milliyetçiliği temsil eden harekettir. Gerek Abdülhamit’in *Pan-İslamizmi*, gerek Yeni Osmanlılar’ın *Osmanlıcılığı*, esasında Jön Türk hareketi gibi birer ön-ulusalcılık (proto-nationalism) olsalar da hatta seferberlikçilik ideolojisini eşit olarak paylaşıyorlar da, Jön Türkler’e atfen kullandığımız kavramlardaki “tılsım” bu fikirlerde yoktu. Bu tılsım (heyecan, onur, ve müspet bilim), Jön Türklerle başlayan ulus-toplum ve sosyoloji fikriyle ilişkilidir.

Türkiye’de sosyoloji sözcüğü Osmanlı diline "hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i ictimai", ya da "ictimaiyyat" olarak girer. Ancak, bu terimler yanı sıra sosyoloji sözcüğü de zaman zaman kullanılır. Osmanlı’da sosyoloji ile sosyolojik içeriği olan "halk" sözcüğü yaşıttır.<sup>445</sup> Bu kavramların her ikisi de Jön Türkler’in arayışlarının ürünüdür. *Reaya*, *teb’a*, *ahali* ve *halk* kavramları sırasıyla yer değiştirerek (zaman zaman beraber kullanılarak), 19. yüzyıla gelinceye dek “kul”dan “vatandaş”a giden süreci özetler. İlginçtir ki sosyoloji (ictimaiyat) kavramının yerleşmesi, halk ya da toplum kavramının yerleşmesinden daha kolay olmuştur. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde bütün kalem sahipleri, “ictimaiyyat”tan bahseder. Ülkenin tüm sorunları “ictimaiyyat”la

<sup>444</sup> A.g.k. , 224

<sup>445</sup> Zafer TOPRAK, “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, **Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 1**, 310

çözülebilir. Ama “cemiyet” (toplum) nerededir? Cemiyetin yokluğu içtimai bir sorundur ve icadı gerekir. Çözümü de “ictimaiyyat”tır.

Jön Türklerin elinde toplumun icadı ile milletin icadı- başka pek çok yerde olduğu gibi- beraber yürür. Burada heyecan ve onurun yanında biraz da bilim gerekmektedir. İşte böylece sahne alan ateşli Jön Türk Ziya Gökalp'in sosyolojik eserleri, yeni bir politik ideolojinin, Türk milliyetçiliğinin formülasyonu için 'bilimsel' temeller sağlamıştı. Balkanlar'da milliyetçi hareketler gelişip imparatorluk parçalanırken, ulusal temelde yeni tanımlanan bir birim için ideolojik bir çözüm bulunuyordu. “Gökalp (1876-1924) Durkheim'ın izleyicisiydi ve eserleri üzerine seminerler vermiş, daha sonra *Darülfünun'da* sosyoloji müderrisi olmuştu. Durkheim'ın gelecek topluma ilişkin iyimser görüşünü paylaşıyordu: Bu toplumda, pozitivism ve idealist bir normatif felsefe, bir cemaatçilikle birleşiyor,<sup>446</sup>yeni toplum bilgisi sosyal uyum ve ilişkilerin bilimi olarak tanımlanıyordu

Bu yüzden Gökalp'in düşünce sisteminde Türkçülük, siyasal boyutu ötesinde sosyal boyutu da olan bir düşünce yumağıdır. Milleti ve toplumu kaynaştıran bir anlama sahip olması bakımından “halkçılığı” temel alır. Bu halkçılık, eski hakim kültürün, sarayın yüksek kültürünün karşısına konan bir halk kültürünün zenginliğine dayanır. Milliyetçilik, hakim olan 'yabancı' yüksek kültürden kurtuluş ve milletin hakiki niteliklerinin kültürel olarak canlandırılması anlamına gelir. Ancak, eğer milliyetçilik gelişirse, yabancı yüksek kültürü tasfiye eder, ama yerine eski yerel alçak kültürü koymaz; kendisine özgü bir yerel yüksek kültürü (okuryazarlığa dayanan, uzmanların aktardığı bir kültür) canlandırır veya kat eder.<sup>447</sup>

Jön Türkler, Batılı toplum düşünürlerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdi; ideolojilerinin temelini Comte'cu bir pozitivism ve Durkheim'cı bir

---

<sup>446</sup> Taha PARLA, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korparatizm**, 41

dayanımcılık oluştuyordu. Tam da bir modernist bürokratlar kadrosu yetiştirmek amacıyla kurulmuş olan devlet okullarında yetişen ve devlete hizmet etiğiyle sosyalleşen bu genç erkekler, Cumhuriyet Türkiye'sinin sosyal mühendisleri oldular ve taleplerini ulus-toplum için yaratılmış bir sosyal bilime dayanan bir meşruiyet çerçevesi içinde oluşturdular. 19. yüzyılın sonlarına doğru, Avrupa sosyologlarının eserlerinden bazı parçalar çevrildi ve bunlar hakkında tanıtıcı yorumlar yayınlandı. Türkiye'de yalnız sosyal bilimleri değil, aynı zamanda sosyal düşünceyi şekillendiren bir 'organizmacı sosyoloji'nin geliştirilmesinde Jön Türk hareketi önemli bir başlangıç oluşturmaktadır. Ama her derde deva içtimaiyat yaklaşımı sonucunda, sistemsiz, karmaşık ve yönsüz bir sosyal bilim akımı olarak kaldı.

Buna karşın diğer Jön Türklerin tersine, Gökalp'te birbirinden kopuk düşünceler bir araya gelebilmiş, eklektizm yerini iyi kötü bir senteze bırakmış, ön görülenle gerçekleştirilen arasındaki fark azalmış, taklide ve keyfi tercihlere dayanan bir Batıcılık yerine Batı'nın olumlayıcı, ama aynı zamanda eleştirel bir değerlendirilmesi yapılmış, moda radikallik gösterilerinin yerini ölçülü ve bütünselliğe yönelik bir duyarlılık almıştır.<sup>448</sup>

Durkheim ve sosyolojideki yapısal işlevselcilik okulu gibi, Gökalp de bütün toplumların, mekanik dayanışmaya ve ileri bir iş bölümüne dayalı organik toplumlara doğru evrim geçirdiklerine inanıyordu. Gökalp bu mantığı izleyerek, çağdaş dönemlerdeki morfolojik, demografik, siyasi, iktisadi ve sınai değişikliklerin, insan örgütlenmesinin iki düzeyinde, dünyadaki yapısal ve işlevsel farklılaşmayı artırmakta olduğuna inanıyordu. Birinci düzey (Durkheim'ın toplumlar için kullandığı terimle) kültür-milletlerdi; ileri iş bölümü burada bireylerin birleştirildiği mesleki bir grup yapısı yaratıyordu. En gelişmiş toplumlarda, bu meslek grupları (örneğin, aile, mesleki kuruluşlar) bağımsız ama

<sup>447</sup> Ayşe DURAKBAŞA, **Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, 84-85

<sup>448</sup> Andrew DAVİSON, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 144



karşılıklılığa dayalı bir biçimde işleyerek toplumda uyum yaratıyorlardı. İkinci düzey ise, Gökalp'in farklı milletlerin ait olduğu ve birbirleriyle ilişki kurduğu millet-üstü zümre şeklinde gördüğü medeniyetti.<sup>449</sup>

Kendini bir davaya adanmış kamusal bir entelektüel ve ideolog olarak Gökalp, dönemindeki dönüşümleri anlamlandırmaya yönelik girişimlere katıldı ve bu dönüşümleri aydınlığa kavuşturdu. Bunu da kavramsal olarak birbiriyle bağlantılı iki yolla yaptı. Bunlardan birincisi, "millet", "ümme", ve "muasırlaşma" kavramlarına yeni anlamlar yüklemektir. İkincisi de, hızlı siyasi, iktisadi, sosyal ve ideolojik değişimlerin yaşandığı bir bağlamda, Türk milli kültürü, İslam ve muasır (modern) medeniyet arasındaki ilişkiye dair yeni bir anlayış sunmaktır. Kısacası, Gökalp Türklerin bir yandan modernliğin arzulanır yönlerini özümserken, bir yandan da hem kendi milli kültürlerini hem de dinlerini korumaya yeteneklerinin altında, Gökalp'in kendi terimlerini kullanacak olursak, Türk harsı (kültürü) ile Türk medeniyeti arasındaki kritik kavramsal farkı kavrama zorunluluğu olduğuna inanıyordu.<sup>450</sup> Gökalp medeniyet ile hars arasındaki ayrımı, Osmanlı-İslami bağlamının son, Türk-laiklik bağlamının ilk dönemlerinde yapmıştı. Bu tarihsel kavşakta Gökalp, idealist bir devrim teorisyeni olarak "kuvvet fikirler" üretme peşindeydi.

Bu amaçla yeniyi yaratmak devrimci bir işittir. Gökalp, sosyal devrimi şu şekilde tanımlar: "Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak. Yeni hayatla, "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" amaçlanmaktadır. Bu kendi deyimiyle bir "içtimai inkılap" anlamına gelmektedir."<sup>451</sup> Eski hayat tüm bu alanlarda yeni bir yaşam tarzı yaratmakla sona erer ve "yeni hayat" Osmanlı için kurtuluş yoludur.

<sup>449</sup> A.g.e.,176

<sup>450</sup> A.g.e.,147

<sup>451</sup> Zafer TOPRAK, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", **Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 1**, 314

Gökalp'e göre, II. Meşrutiyet'le birlikte bir "siyasi inkılap" gerçekleşmiştir. Siyasal devrim için "hürriyet musavat, uhuvvet" türü meşrutiyetin ruhunu simgeleyen "kuvvet fikir"lerin yayılması yeterlidir.<sup>452</sup> "Kuvvet fikir" kavramını çağrışımlarıyla düşünürsek, bu kavramın bahsettiğimiz seferberlik, heyecan, gençlik, bilim ve devrimi özetleyen bir anlama sahip olduğu fark edilebilir. Esasında girilmekte olunan II. Meşrutiyet dönemini ifade etmek için aynı kavramları kullanmak hiç de yanlış olmayacaktır. Gerçekten de devrimle gelen "yeni hayat"ın kısa süreli ama doludizgin gelişen yenilikleri, siyasi hayatı canlandıran bir sürü "kuvvet fikrin" aleniyet ve kamusalılık kazandığı özgün bir dönemdir. Bu, kimsenin ne olduğunu bilmediği ama gücünü fark ettikleri için girmek istedikleri yeni hayatın, yani örgütlü sivil toplumun başlangıcıydı.

#### 4.6 Bölüme Ek: Kültürel Kodlarda Kırılma

Tanzimat reformlarından süzülüp II. Meşrutiyet dönemine geçişi şekillendiren tüm gelişmeler, geleneksel hukuki ve siyasi yapının çözülmesini ve yeni ilişkiler anlayışını yerleştirirken, zımnî ve "ifade edilmeyen" olarak paylaşılan kültürel kodları da beraberinde çözmeye başlamıştır. Bu kültürel kodları, ontolojik değeri olan ve bu haliyle merkez ve çevreyi kuşatan ve bağlayan değerler kümesi olarak tanımlamıştık. Mardin, bu paylaşılan anlayışları "operasyonel kod" olarak kullanır. Bu hukuki ve siyasi kültürü sarmalayan paylaşımın devamlılığı olduğu gibi, hem yöneten hem de yönetilenin kolektif teşkilatlanma konusunda aynı "ağ kurulumu"ndan yararlanması ve bu ağın 'işler kuralları'nın bir paylaşım ve iletişim şebekesi olarak sürekliliği anlamında da önemlidir. Bu sürekliliğin somut biçimlerinin yapılaşarak devam eden görünümleri "yeniden inşa" konusu olarak ileride tartışılacaktır. "Kırılma" olgusunu anlamakta, Jön Türk'lerin kuvvet fikirleriyle başlayan ve Osmanlı da

---

<sup>452</sup> A.g.e., 315-316

19. yüzyıl sonu için önemli bir gönderim noktası teşkil eden ideoloji meselesi önemlidir. İdeoloji kavramının tüm muğlâklığına karşın bir dayanak oluşturması bakımından K. Mannheim'ın yaptığı ideoloji tanımının bizim kullanımımızdaki sürekliliğe ve kırılmaya bağlı olarak oluşturduğu ayrım etrafında düşünmekle başlayabiliriz. En yalın haliyle Mannheim için ideolojinin biri sosyal yapıyı devam ettirici, diğeri dönüştürücü anlamı vardır.<sup>453</sup> Mardin benzer bir ayrımı “yumuşak” ve “sert” ideolojiler olarak adlandırır. “*Sert ideoloji dediğim zaman, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıyı kastediyorum. Yumuşak ideoloji ile de, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel(cognitive) sistemlerini kastediyorum*”<sup>454</sup> Başka bir yerde “yumuşak ideoloji” için “vaziyet alış” kavramını kullanır. En genel haliyle kırılma olgusu, yumuşak ideolojilerin ( sosyal yapıyı devam ettirici ideoloji olarak “lehçe”nin, ifade edilmeyen arka plan anlayışların ve bunlarla bezeli kültürel kodların) sert ideolojilerle (tanzimat sonrası gelişen sistematik düşüncelerle) karşı karşıya gelmesi durumudur. Jön Türk döneminin kuvvet fikirleri her anlamda (kırılmaya yol açıcı, dönüştürücü ve sert) ikincisidir. Bu kırılma her zaman devam ettiği haliyle kültür alanında gerçekleşmiştir. Bunun oluşumu, bürokratların kurumlar oluşturmayla şekillendirmeye çalıştıkları söylemin, İslami “lehçe”den ayrışması ve sonucunda operasyonel kodlarda (Mardin bunu başka yerde “denetleyici stratejiler” olarak kullanır) kırılma olarak “yeni onur” anlayışının oluşması gibi farklı bir dünya görüşünün şekillenmesi şeklindedir.

Bu gelişmeye bağlı olarak, “Tanzimat döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nda cereyan edip sonra Cumhuriyet döneminde de süren değişimler, yarattığı “kişisizleştirme” ölçüsünde geleneksel Osmanlı sistemini hedef aldı. Babanın yani ataerkil tarzda yönetici olan kişinin rolü tedricen azalırken, kişisel bağlılık mekanizmalarının yerini de batılı tarzda sözleşme

<sup>453</sup> Karl MANNHEİM, **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyayus, Epos Yayınları, İstanbul, 24

<sup>454</sup> Şerif MARDİN, **Din ve İdeoloji**, 14

bağları ya da bloklardan oluşan toplumlarda hüküm süren türde bağıllık ilişkileri aldı.”<sup>455</sup> Bu kırılma durumuyla beraber gelen gelişmeleri İdris Küçükömer’in yaptığı gibi, “bürokratik yalnızlık” ve “kültürel yabancılaşma” olarak adlandıran<sup>456</sup> Mardin'e göre, “Tanzimat bürokratları, laikleştirici reformlarıyla hem İslam hukuku (fıkıh) bilginlerine (ulemaya) hem halka yabancılaştılar; oysa geçmişte, ortak bir lehçe ve ortak bir davranış kuralları bu unsurları bir birlerine bağlamaktaydı. 1890’larda yeni kuşak kendi İslami köklerinden daha uzak düştü. Muhtemelen bu ara açılması, bürokratik reformlarla şekillenen yeni entelijansiyanın düşüncesinde yatan, yeni denetleyici stratejilerin belirginleşmesinden kaynaklanıyordu.”<sup>457</sup> Mardin’in farklı çalışmalarında da aynen devam bu açıklama, söz konusu dönemdeki sosyal değişimi biraz fazlaca klasik sosyolojinin cemaat-toplum karşıtlığına dayandırmaktadır.<sup>458</sup> Bu haliyle bu iki ‘Dünya’nın kodlarını “yarışan paradigmlar” olarak görmek, ikisi arasındaki yapılaşmayı anlatmakta ve son bölümde açıklamaya çalışacağımız yeniden inşa düşüncesini temellendirmekte zayıf kalmaktadır. Çünkü, ortada bir yarışan paradigmlar durumu vardıysa, bu daha çok, Jön Türk’lerin henüz soyut düzeydeki ‘toplumu’ ile Yeni Osmanlı’ların somut ve faal ‘kamuoyu’ arasında gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Poggi’nin modern toplum formasyonunun oluşumunu kamuoyunun gelişimine dayandırdığı açıklamasını temel alırsak, Osmanlı cemaati, ‘anakronik’ bir özellik sergiler. Çünkü;

Yabancılaşan bürokratik elitin yaşadığına benzer bir şekilde “esnaf-yeniçeri-ulema” kesiminin kendi *habitus*’larında da neredeyse eş zamanlı bir kırılma yaşanmıştır. Başka bir ifadeyle İslami lehçede de benzer bir ‘sertleşme’, ideolojiyle (Yeni Osmanlı Düşüncesi) gelen bir kimlik kurucu gelişme şeklinde yaşanmıştır. Bu durumda Mardin’in bahsettiği “ara açılması” cemaatle toplum

<sup>455</sup> Şerif MARDİN, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 26

<sup>456</sup> Bkz. İdris KÜÇÜKÖMER, **Düzenin Yabancılaşması**, 52

<sup>457</sup> Şerif MARDİN, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 22

<sup>458</sup> Mardin’in kişiye dayalı ilişkilerden “kişisizleşmeye” geçişi, cemaat-toplum karşıtlığı kalıbına göre açıklaması farklı çalışmalarında devamlılık sergiler. Bu tip açıklamalar için

arasındaki mesafenin/zamanın açılmasından çok, kimlik oluşturuvcu referansların arasının açılması ve ikisi arasında birbirleri için “kurucu dışarısı” olma durumunun belirginlik kazanması daha doğru bir nitelendirme olacaktır. Bunu da yine Mardin'e borçlu olduğumuz Yeni Osmanlı Düşüncesi hakkında bildiklerimize dayandırmaktayız. Mardin'in, Yeni Osmanlı hareketini, bir nevi ‘cemaatin okumuş çocukları’ olarak göstermesi, diğer yandan Tunaya'nın Yeni Osmanlı Düşüncesi'ni “Birinci Jön Türk hareketi” olarak tanımlaması, toplum ve toplumla ilişkili bildiğimiz niteliklerin, toplum kurucu reformcu Jön Türkler'den önce bu hareketle başlamış olmasıyla ilişkilidir. Yeni Osmanlı Düşüncesi, İslami lehçeyi hem entelektüel bir söyleme taşıdığı, hem de bunu siyaset alanına dönüştürdüğü ölçüde, Tanzimat sonrası dönemin önde gelen modernleştirici edeni olmaktadır. Ayrıca ulema ve hatta kısmi şekilde de olsa tarikat desteğine sahip olmaları bakımından, *kırılma* ve *yeniden inşa* olgusunu eşşüremli şekilde gerçekleştirebilme kabiliyetine sahiptirler. Kısaca modernleşme yolunda ayrışan siyasetler ve farklı yoldan modernleşen “yaşam dünyaları” anlamında bir kırılmadan bahsedilebilir. Çünkü;

Bu kırılmanın ayırdığı “yaşam dünyaları”nın geçirdiği değişim, toplum kurucu reformcunun maruz kaldığı bir “paradoks” doğurmuştur. Paradoks, tanzimat reformcularının siyasi projelerinin “istendik olmayan sonuçlarının”, projenin kendisinden daha önemli olması, yani *yapılaşma* durumudur. İkinci bölümde ana hatlarını verdiğimiz yapılaşma kuramını bu geçiş dönemi koşullarına uygularsak; Jön Türkler, hedefledikleri "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" kısaca “yeni hayat”ın sivil muhalefetinin, kendilerinininkinden önce hazırlanmış olan “kuvvet fikirlerini” karşılarında buldular. Bu durum yapılaşma kuramının ikinci bir öngörüsünün tezahür ettiği aşamadır: Reformların yapısal özellikleri, esasında yinelenir biçimde düzenledikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucuydular. Yani reforma maruz kalanlar kendi edindikleri “kuvvet fikirleri” ile sonuçları kendileri için

yaşanılır kılmak için gerekli koşulları yeniden yarattılar. ( tarikat çalışmalarının bu sefer örgütlü şekilde ve yeraltında faaliyet göstermesi örnek olarak gösterilebilir.) Reformların öngörülme yen sonuçları nedeniyle, hem reformcular hem de toplum(cemaat), yapılaşmanın (modernleşmenin) hem faili ve hem de sonucu olmaktadır. Böylelikle daha Tanzimat ve II. Meşrutiyet arası dönem bile tek başına göstermektedir ki, sosyal modernleşme(cemaat) ve siyasal modernleşme (toplum) arasındaki ikilik, bir ikiciliği değil bir ilişkiselliği oluşturmaktadır. Bu ilişkisellik nedeniyledir ki, Tanzimat reformcularının “praksisi” (kurumlar ve ara yapılar oluşturma), devletin siyasal ve ekonomik aygıtları olarak sonuç vermek yerine, tıpkı patrimonyalizmin paradoksunun bürokrasiyi güçlendirmesi gibi, güçlenen bürokratik elitin çabaları da paradoksal şekilde kamuoyunu ve sivil toplumu güçlendirdi. Yeni Osmanlılar örneğinde olduğu gibi, Osmanlı zımnî sözleşmesi bir demokrasi kuramı haline getirilmeye çalışıldı. Reformlar İslami muhayyileyi ve lehçesini sıfırlamak ya da büyüden arındırmak yerine, siyasal ve örgütsel bir içeriğe büründürdü. Ve hepsinden önce bir 19. yüzyıl sonu Osmanlı siyasal liberalizmi bu Tanzimat aleyhtarlığı şeklinde ortaya çıktı.

II. Meşrutiyet’in güçlenen sivil dinamiğinin gelişimini de bu tanzimat sonrası tartışmalara bağlamak gerekir. Bu dönemde kamuoyunun gelişmesi, tanzimat reformlarının hesaplanan sonuçları olmaktan çok, Şinasi gibi tanzimata muhalif Yeni Osmanlı’ların öncülüğünde başlayan gazeteciliğin yarattığı, toplumun gelişmeleri izleme ve etkide bulunma enerjisi ile gerçekleşti. Bu devletten ayrı ama devletin de söz sahibi olmak istediği sivil toplumun kendi çıkar ve siyasetinin baskın çıkabildiği istisnai bir dönemdir.

## 5- II. MEŞRUTİYET (DERNEKLER) DÖNEMİ VE ÖRGÜTLÜ SİVİL TOPLUM

Birinci bölümde, sivil toplumun batı tarihinde aldığı uzun yol boyunca bu kavrama kaynaklık eden *koinonia politike*, *societas civilis*, *politike communitas respublica* ve devlet kavramına eşlik eden *polis*, *civitas*, *etat*, *state*, kavramlarının etimolojisi ve sosyal politik içeriği üzerinde durmuştuk. Bu süreçte dikkat çekici olan, devlet ve sivil toplum kavramlarına tekabül eden tüm bu kavramların tarihsel süreçte birbirinin yerini alabilmeleri ve birbirlerini türeten doğurgan anlamlara sahip olmalarıdır. Söz gelimi Aristoteles'in "societas civilis" kavramındaki "societas" toplum anlamına gelmekle beraber, politik toplumu (polis) ve devleti de karşılamaktadır. Roma'da *civitas*'in *etat*'la aynı anlama gelmesi de bu durumun devamı olarak görülebilir. Bu kavramların tarihsel seyri, bir yandan politik toplumla sivil toplumun eşsüremlî, ayrılmaz bir içeriğe sahip olduklarını, diğer yandan toplum nosyonunun başından beri politik bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir. Bunun önemli yanı sivil toplumun, Hegel'ci anlamda sadece tarihsel bir aşama değil, tüm aşamaların kendisi üzerinde

temellendiği bir toplum formunun kendisi olduğudur. Başka bir anlatımla toplum fikri hakkındaki tarihsel gelişme, aynı zamanda sivil toplumun tarihidir de. Bu noktada politika konusundaki devlet ve sivil toplum arasındaki ortaklığa karşın, sivil topluma özelliğini veren şeyin devletin çıkarları ile toplumun çıkarları arasındaki farklılığın kendisi olduğunu hatırlatmak gerek.

Türkiye’de toplumun devleti değil, devletin toplumu kurduğu temasını yukarıdaki batı çerçevesiyle yüzleştirmek gerekirse, öncelikle toplum kavramıyla sivil toplum olgusunun gelişmesinin beraberce ve II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Ancak bu gelişmeleri, devletin toplumu yaratması şeklinde mi görmek gerektiği çok açık değildir. Jön Türk hareketinin “yeni hayat” ideası, bir yanıyla bir ulus-toplum yaratma amacı olarak, bir yandan da fikirlerini gerçekleştirmek amacıyla oluşturmaya çalıştıkları ara yapılar (bankalar, ticari ve endüstri burjuvazisi, odalar ve yasalar ) şeklinde bir sivil toplum projesi olarak görülse bile, bu gelişmelerin arkasında, değindiğimiz Tanzimat’ın sosyolojik birikimi vardı.<sup>459</sup> “Hürriyetin ilanı” olarak adlandırılan II. Meşrutiyet döneminde gelişen sivil dinamiğin ayrıntılı bir incelemesi gösterecektir ki, bu dönemdeki siyasi aktivitenin arkasında, Tanzimat döneminin getirdiği sosyolojik yapının yarattığı bir “özgürlük patlaması” vardır. Bu dinamiğin Jön Türk hareketinin toplum tasarımı uyan “makbul vatandaş” beklentisine uyduğu söylenemez. Zira Jön Türklerin “total kurum” anlamındaki toplumu, teb’a dan vatandaşa yönelmeyi öngörse de, vatandaş temelli bir total kurum olarak toplum idesi, Gökalp’taki *tesanüt* (solidarisme. İttihat Terakki Cemiyeti’nin adındaki *İttihadiyyun* kelimesi de bu anlamdadır.) tipi organizmacı bir cemaate karşılık düşmektedir.

<sup>459</sup> İlginç olan husus Jön Türk’lerin oluşturmaya çalıştıkları bu yapılara, kendilerinin öngörmedikleri bir şekilde islamcı-doğucu kesimlerin daha çok itibar etmeleri ve bunun günümüze değin sürmesidir. Bununla ilgili olarak bkz. Şerif MARDİN, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum”,31



II. Meşrutiyet döneminin genel eğitim, kitle iletişim araçları, siyasi partilerin hayata geçişi ve kamuoyu alanının genişlemesi gibi kazanımları, toplumu çok daha geniş bir “izleme” ve etkide bulunma ortamına taşımıştır. Bu, devletten ayrı ve üzerinde hem devletin, hem de siyasi rakiplerin egemenlik kurmak istediği kendi işleyişi ve yapısı olduğu düşünülen bir toplum varlığının görülmeye başlandığı dönemdir. Bu, kişi ve grup çıkarının yasallık kazandığı dönemdir. Bu, siyasi fikirlerin devlet çıkarı anlayışından ayrı olarak ilk kez güç kazandığı bir dönemdir. Bu, özgürlüklerin ilan edildiği ve aleniyet kazandığı bir kamusal yaşamın yaşanmaya başlandığı ve bir “kamusal savlama praksi”nin şekillenmeye başladığı dönemdir.

Meşrutiyet İstanbul’daki kalem erbabının yakasını bıraktı ve onlara kamusal alanda bir forum hediye etti. Basın böylece hem eski rejimin yıkılmasıyla ortaya çıkan kaygıları, hem de daha ilk başta devrimi yaratan güçleri ve koşulları tartışmaya başladı. Siyasi ve sosyal hürriyetin olmayışı, takatsiz kalmış bir ekonomi, miadını doldurmuş bir ordu, yönetimin her kademesindeki memurların göz göre göre yozlaşması, Batı eğitimi almış yeni bir memur sınıfının elinde yeterince ilerleme fırsatı olmaması, Osmanlı ekonomisinin Avrupa’nın iktisadi çıkarlarına peşkeş çekilmesi ve Osmanlı reformları ile Avrupa tahakkümünün doğurduğu kültürel şizofreni. Bunlar devrim sonrası dönemde yeni ya da benzeri görülmedik temalar değildi; bir süredir Osmanlı siyasi ve edebi çevrelerinde epeyce tartışma konusu olmuşlardı.<sup>460</sup> Bu dönemde yeni olan, bu konuların daha yaygın, daha özgürce ve daha hevesle tartışılmasıydı. Devrim gerçekleşikten sonra, basının geçici de olsa dirilişine engel olunamazdı.

Kanun-ı Esasi’de yer almayan dernek ve toplanma haklarını düzenleyen 16 Ağustos 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu ile 30 Temmuz 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu, örgütlü topluma yönelmenin, bu bağlamda vatandaşın sivil ve siyasi katılımının önünü açarken, söz konusu düzenlemelerin de yardımıyla erken

Meşrutiyet döneminde siyasetin sivilleşmesine tanık olunur. *Hürriyet, müsavat, adalet ve uhuvvet* ilkeleri, yurttaşlar cemaatinin mutabakat metninin temel referanslarıdır. Bu bağlamda Tarık Zafer Tunaya'ın ifadesiyle, II. Meşrutiyet camiasını kaplayan olayların belki de en önemlisi, siyaset yapan fertlerin artışıdır. Tabaaî Şahane'nin vatandaşlık merhalesine yükselişidir. (...) Türkiye tarihinde, bu devreye kadar rastlanmamış bir şekilde, fert iktidarın kullanılmasını kendi gidişi ile ilgili bulmuş, bu hususta düşünmeyi, tenkit ve telkinde bulunmayı kendisi için bir fonksiyon saymıştır. (...) Her vatandaşın söyleyecek sözü, gösterecek yolu olabilirdi. Siyaset yapmak olayı böylece başka bir olayı da sonuç halinde ortaya çıkarmıştı: iktidara iştirak."<sup>461</sup> Gerçekten de II. Meşrutiyet'in hemen ertesinde yaşanan "siyaset yapma" heyecanının kitlelerde bir kez daha bu denli güçlü bir duygu haline gelebilmesi için 1961 Anayasası'nı izleyen dönemi beklemek gerekecektir.<sup>462</sup>

İletişim tekniklerinin verdiği yeni güç, yeni aydınların geride bıraktıkları halk kümesi tarafından yavaş yavaş anlaşılmaya başladıkça onlar bu defa kendi taraflarını “mobilize” etmeye uğraştılar. Bunun için gerekli iletişim altyapısı tanzimat reformlarınınca kısmen gerçekleşmişti. Eğitim, iletişim dili ve basım tekniği üzerindeki reformlar neticesinde, ülke çapında okuryazar sayısı hatırı sayılır derecede artmıştı. Geriye kalan sadece sansürün kalkmasıydı ve bu gerçekleşti.

## 5.1 Basın

1908–1911 dönemi Osmanlı basını açısından her haliyle benzersizdir. Osmanlı düşünce dünyasındaki fırtınalara bir pencere açar. Tam bu dönemde

<sup>460</sup> Palmira BRUMMETT , **İkinci Meşrutiyet Basınında İmge Ve Emperyalizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 20-21

<sup>461</sup> Tarık Zafer TUNAYA, **Hürriyetin İlanı**, Arba Yayınları, İstanbul, 46

<sup>462</sup> Füsun ÜSTEL , “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, **Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat Ve Meşrutiyet’in Birikimi**, 167

hayat ve hayaller muallaktadır. İstanbul'daki gazete yazarlarının kalemlerinden henüz kimsenin tecrübe etmemiş olduğu devrimci seçenekler fişkırdıkça, yine tecrübe edilmemiş devrimci cevaplar ortalığı kasıp kavurur.

Meşrutiyet'le birlikte gazete ve dergilerde bir patlama oldu. "Osmanlı'da "basılı kelimenin demokratikleşmesi", Fransız devrimine benzeyordu, hatta yayın sayısı ve çeşitliliği bakımından daha da çarpıcıydı. 1908 tarihli Salnamei Devlet-i Aliye-i Osmaniye'de İstanbul'da 97 matbaanın faaliyette olduğu görülür, üstelik bu liste tam değildir. 1879–1907 arasındaki 28 yılda yayımlanan yaklaşık 103 Türkçe dergiye karşılık, meşrutiyetin ilanından hemen sonra bir yılda yayımlanan 240 yeni dergi mevcuttur. Yeni hükümet meclise nasıl mebus seçileceği meselesiyle uğraşırken, basında eline yeni geçen bu serbestiyi yitirmemek için harekete geçmişti. Basın, otokrasinin başlıca simgesi olan padişah ile istibdat rejiminin somut göstergesi olan Matbuat Nizamnamesi'ne artık meydan okuyordu.”<sup>463</sup> Bu gelişmeleri sultana karşı kazanılan demokratik bir zafer olarak görmek yerine, Abdülhamit ve muhaliflerinin birleştikleri bir noktada (kamuoyunun en önemli mücadele alanı olması)padişahın yenilgisi olarak görmek daha doğru olur. Gerek padişah gerekse de ittihatçılar işte bu alanı fethetmeye ve ellerinde tutmaya uğraşıyorlardı. Serbestlik, bu savaş alanında herkesin gücünü halka dayanarak artıracığını düşündüğü bir arenada eşit koşullarda mücadele anlamına geliyordu. Bu mücadelede kaybeden padişah oldu.

Osmanlı zımnî sözleşmesi cemaatin eline bir kamuoyu oluşturma mekanizması ve bunun gücüyle iktidarı değiştirme gücü veriyordu. Süreç, fısıltı gazetesi yoluyla yönetimden duyulan rahatsızlığın yaygınlaştırılması, sonra bu rahatsızlığın sokağa, cami vaazlarına sonra muhtesip'in isyan için verdiği icazete ve yeniçerilerin bu ittifaka katılımına dayanan bir mekanizmaya sahipti. Patrona isyanı ve kabakçı isyanı bu yolla gerçekleşmişti. II. Abdülhamit ise modern iletişim tekniklerinin güdümünde oluşan bir sivil dinamiğin tahttan ettiği ilk

<sup>463</sup> Palmira BRUMMETT , **İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm**, 21

padişahdır. 31 Mart vakasını padişah aleyhine kullanan bir kampanyaya çeviren Jön Türkler'in devriminde basın olmaksızın bu gerçekleştirilemezdi.

“Meşrutiyet mizahının iğneleri en çok padişaha, meclise ve Düvel-i Muazzama'ya batıyordu. Abdülhamid sadece bir hanedanın saltanatının simgesi değildi. Meşruti yönetimin pamuk ipliğine bağlı olduğunu daima hatırlatıyordu. Nisan 1909'da tahttan indirilmezden önceki dokuz ay boyunca basın sürekli ve çok sert bir dille padişaha saldırdı. Sultanın karikatürleri Şımarık çocuktan kanlı katile, haine kadar uzanıyordu. Osmanlı yönetimindeki yeni dönemin simgesi olan meclis de taşlamalardan payını almaktaydı.”<sup>464</sup> Hiciv Osmanlı edebiyat geleneğinde zaten çok kullanılan bir tarzdı; meşrutiyetten sonra da bu hiciv geleneğinin yayın yoluyla halka ulaşmasına göz yumulmuştu o kadar. Burada yeni olan sadece iletişim tekniklerinin modern araçlarının sahne almasıdır. Bu bakımdan basında mizah ve taşlama söyleminin ağırlıklı yer tutması şaşkıncı olmamalı.

*Mizahçıların Osmanlı karikatüründe yarattığı alan, devrim krizinde bir sübap vazifesi görüyordu; bu alanda gerçek ile hayalin birbirine karışması doğal, kaçınılmaz bir şeydi. Eğer taşlamanın nesnesi insanın budalılığı ise, belki de sesini duyurmak için taşlamanın kullanabileceği en uygun vasıta devrimdir. Devrim eski, bildik ahmaklıkların, meçhul, tecrübe edilmemiş ahmaklıklarla değiştirilmesidir. Osmanlı mizah mecmualarında bir kuşkuyu fark ederiz: Meşruti yönetim altında yaşamak o yönetimin hayalini kurmak kadar kolay olmayabilir; yeni ahmaklıklar belki de eskileri kadar kötüdür. Nitekim meşrutiyet rejimi gazetelere iki yıl süren ve Osmanlı tarihinde o zamana dek görülmemiş bir serbesti tanıyınca, hiciv ustaları hem eski istibdat yönetimini, hem de yeni meşrutiyet yönetimini hedef aldılar. Bu ustalara bakılırsa, meşrutiyet,*

<sup>464</sup> Palmira BRUMMETT , **İkinci Meşrutiyet Basınında İmge Ve Emperyalizm**, 22

*Avrupa'nın kültürel emperyalizm yoluyla Osmanlı aklını ve kimliğini istila etmesini kolaylaştıracaktı.*<sup>465</sup>

Gerçekte, özgürlükleri ve anayasal bir yurttaşlık hakları sistemini isteyen değişik nitelikteki sivil toplum güçleri, öncelikle yine yığinsal iletişim yoluyla dünya görüşleri ve düşüncelerini açıklamak amacıyla basın alanına yönelmişti. Bunun sonucu olarak, İkinci Meşrutiyet'i izleyen birkaç hafta içinde İstanbul'da iki yüzü aşkın gazete yayın izni alıyordu. Süreli yayın sayısı, 1908–1909 yıllarında 353'ü bulacaktı. Coşku verici özgürlük ortamında, dönemin büyük gazetelerinden İkdâm'ın günlük baskı sayısı birdenbire 60 bine, Sabah'ın tirajı ise 40 bine ulaşıyordu. Ortaya yalnız yepyeni gazeteler ve dergiler çıkmakla kalmıyor; basın alışılmamış bir görüş ve yazar çeşitliliğiyle de karşılaşıyordu.<sup>466</sup> Yayıncılar eklektik bir gruptu; genellikle iyi eğitim görmüş, hem edebiyat hem de siyasetle uğraşan, hepsi değilse de çoğu Fransızca bilen kişilerdi. Osmanlı yazarları bir süredir saltanatın alaşağı olacağı, yeni özgürlüklerin keşfedilebileceği; imparatorluğu bölmekle tehdit eden bazı Avrupa devletlerinin husumetinden yakayı kurtarıp ayakta kalınabileceği yeni bir sosyal ve siyasi düzenin hayalini kuruyorlardı.

“1908 sonrasında Ahmet Mithat Efendi *Tercüman'ı*, Murat Bey *Mizan'ı*, Ahmet Cevdet *İkdâm'ı* yine çıkarırlarken özellikle yerinden yönetim'ci kesimler de İttihatçılar'a karşı bir dizi gazete yayınlacaklardı. *Fedakaran-ı Millet Cemiyeti* adına önce *Hukuk-ı Umumiye'yi* çıkaran Mevlanzade Rıfat, bu yayın kapatılınca, Hasan Fehmi'nin başyazarlığını yaptığı *Serbesti'yi* politika arenasına sürecekti. Milletvekili Kozmide'nin gazetesi *Sada-yı Millet'te*, genç başyazar Ahmet Samim, İttihatçılar'ı eleştiri salvolarına tutacaktı. 31 Mart olayının sözcüsü Derviş Vahdeti ise, Volkan'da bir yanardağ gibi patlayacaktı.”<sup>467</sup> İkinci Meşrutiyet'te Abdullah Zühtü ve Mehmet Sadık'ın yazdıkları *Yeni Gazete'de*

<sup>465</sup> A.g.e.,17

<sup>466</sup> Ali GEVGİLİ, *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum Basın Ve Atatürk*, 88

<sup>467</sup> İlber ORTAYLI, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 180

giderek genç Ahmet Emin Yalman'ın ilk başyazıları görülecekti. Süleyman Nazif; *Ahrar* Fırkası adına Prens Sabahattin'in sağladığı kaynaklarla çıkarılan Osmanlı gazetesini yönetecekti. *Tanin* ve *Hak* gibi gazetelerdeki yazılarından sonra, Mustafa Suphi, *Milli Meşrutiyetperver* Fırka'yı kurmak amacıyla 1912'de İfham gazetesinde İttihatçılar'a cephe alacaktı. 45 yılı aşkın süre basın dünyasında kalem oynatan Ahmet Rasim ise, *Tercüman*'dan *İkdam*'a, *Sabah'tan Malümat*'a kadar sayısız gazetede yazacaktı. Ahmet Mithat Efendi'nin bırakmasından sonra Tercüman, Şükrü Baban'ın başyazılarıyla yeniden öne çıkarken; *Talha* ve Velid Ebüzziya da 1913'te *Tasvir-i Efkar*'ı yayınlıyacaktı. Yunus Nadi (Abalıoğlu), Zekeriya Sertel, yeni gazetenin önde gelen genç yazarları olacaklardı. İslamcı kanatta ise, ozan Mehmet Akif'in yönetiminde *Sırat-i Mustakim* ve giderek *Sebil-ür-Reşat* yayın dünyasına girecekti.<sup>468</sup> Türkiye basını'nda böylece sivil toplum açısından değişik eğilimlerdeki yeni düşüncelerle yetişmiş aydın bir yazar ve gazeteci kuşağı beliriyor; gazetecilik kendi başına bir uğraş ve meslek koluna dönüşüyordu.

Türkiye'de sosyalizm'den işçi sınıfı'ndan söz eden ilginç yayınlar da yine 1908 sonrasında görülür. Osmanlı İşçi Sendikaları Federasyonu, 1909 yılında Selanik'te *Amele* adlı gazeteyi çıkarır. Osmanlı Sosyalist Fırkası adına İştirakçi Hilmi tarafından 1910–1912 yıllarında aralıklarla yayınlanan İştirak gazetesi ise giriştiği kavgalarla, belirli bir ilginin odak noktası olur.<sup>469</sup>

Tüm bu yayıncılık patlaması karşısında merak uyandıran ama hakkında pek az şey bilinen konu, okur kitlesinin kimlerden oluştuğudur. Yayınların içeriğinden çıkarılan genel izlenim, okurların elit erkekler olduğudur. Gerçi 19. yüzyılda kadınların çıkardığı kadın dergileri vardı ama II. Meşrutiyetin basın kamusu oldukça erkekti. Diğer yandan önemli bir konu, okur kitlesinin içinde okuma bilmeyen “okurların” da olduğudur.

---

<sup>468</sup> Ali GEVGİLİ, a.g.e., 88

*Osmanlı süreli yayınlarının elit olmayan okurları da vardı. Devrimden önce bile bu kitle yüksek sesle okuma yoluyla basına ulaşabiliyordu: Kahvehaneler orta ve alt sınıfların toplanıp sohbet ettiği başlıca merkezlerdir. Buralarda okuyabilenler okuma-yazma bilmeyen komşularına günün haberlerini aktarırlardı. Yüksek sesle okuma Osmanlı İmparatorluğu'nda, ayrıca İran'da gelenektir; Edward G. Browne'a göre, 1905-1906 İran devrimi, Osmanlı devriminin yarattığına benzer bir basın patlamasına yol açmış, ayrıca kahvehanelerde yüksek sesle okumayı meslek edinenlerin malzemesini de değiştirmişti.<sup>470</sup>*

Ayrıca günlük bir gazetenin bile satıldığı andan itibaren görece uzun bir ömrü vardı. Tamamen yıpranincaya kadar elden ele dolaşır ve en sonunda taşradaki bir kahvehanenin duvarına asılırdı. Tüm bunlardan okur kitlesinin toplumun tümüne yayıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

İkinci Meşrutiyet dönemi basınında yer alan tartışmalar, biçimlenmiş sabit bir Osmanlı ulusu göstermez. Bütün tartışmalar, halk, millet, hükümet olgularının hangi sınırlar içinde yorumlandığını göstermektedir. İşte bu sınırlar, din, etnisite sınırları olmaktan çok, modern ile geleneksel, yerli ile yabancı, emin olunan ile düşman olana karşılık düşer. İkinci meşrutiyet basınında, Türkçülük karşısında Osmanlıcılık, İslam karşısında laiklik cephesinin önemi yerine, eski ile yeni, istibdat ile hürriyet, batı ile doğu arasındaki çelişkileri açıklamakta kullanılan “kuvvet fikir”ler ön plandadır.

## 5.2 Siyasi Partiler

Dernekleşme bağlamında 1908 sonrasında gözlenen en önemli değişiklik, devlet ile toplum arasında aracı kurumlardan olan siyasi partilerin doğuşudur. İlk

---

<sup>469</sup> A.g.e., 90

nüveleri batı tarzı eğitim veren yeni okullarda yeşeren gizli cemiyetler giderek ordu mensuplarını içine alan gizli komitelere ve yurtiçinde, yurtdışında yaşayan aydınlara doğru yayılmış, bunların içinde yetişenler ise siyasal partilerin çekirdek kadrolarını oluşturmuşlardır.<sup>471</sup> Siyasal cemiyet ve partilerin sayısının artmasıyla birlikte, sosyal muhalefet dini kimliğin dışında, seküler bir güç kazanmaya başlamıştır.

19. yüzyıl sonu itibariyle Osmanlı'da cemiyet, dernek, parti (fırka) kelimelerinin birçok kez aynı olguya karşılık geldiğini görmekteyiz. Cemiyetlerin(derneklerin) çoğu kez partileşme eğiliminde olması bu algıyı yaratmıştır. Bu algının beraberinde aynı olguları adlandırma işi, kullanım düzeyinde bir meşrulaştırma ya da itham etmeyle beraber yürür. Sözgelimi bir dernek legalse (ittihat terakki cemiyeti gibi) *cemiyet* olarak, siyaseten sakıncalı ise *komite* olarak adlandırılır (ihtilal komiteleri). Aynı şekilde fırka (parti) meşru temsiliyeti, fırkayla aynı anlama gelen *hizip* ise bölücülüğü (hizipçilik, bugün de siyasi jargonda benzer şekilde kullanılmaktadır) karşılamaktadır. Diğer yandan bugün kullandığımız "örgüt" kelimesinin, yasadışı bir faaliyeti de çağrıştırması gibi cemiyet kelimesinin de buna benzer çağrışımları ( fesat cemiyeti gibi) mevcuttu. Bunda gayrimüslim cemiyetlerin (derneklerin) önce partileşmesi ve sonrada ayrılıkçı hareketlere (komitelere) dönüşmesinin yarattığı bir güvensizliğin etkisi büyüktü.

Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminde kurulan cemiyet ve dernekler ya padişahın "irade-i seniyye"siyle, ya da hükümetten izin alınarak kuruluyordu. İlk kez 1908 Meşrutiyet Anayasası'nda getirilen dernek kurma hürriyeti, Osmanlı vatandaşlarına devletin bütünlüğünü ihlal, meşrutiyet ve hükümeti tağyir etmeyecek, anayasaya aykırı olmayacak ve kamu ahlakını bozmayacak şekilde toplanma hakkı vermekteydi.<sup>472</sup>"Dağılma sancıları içindeki İmparatorluğun son

<sup>470</sup> Palmira BRUMMETT, a.g.e., 93

<sup>471</sup> Gülgün TOSUN, a.g.e., 245

<sup>472</sup> A.g.e.,244



on yılında üzerinde en fazla durulan; özgürlük ortamının yaratılmasıydı. Bu oluş içinde en çok başvurulan ise, cemiyet (dernek) kurma hürriyetidir"<sup>473</sup>

Açık ve özgür partileşme sürecinin başlamasıyla birlikte, "vatan, hürriyet (özgürlük), terakki (ilerleme), ittihat (eşitlik içinde birleşme) gibi kavramlar içinde yuvarlanan devrim sonrası siyasal sözlüğün anlam farklılaşmaları"<sup>474</sup> şekillenmeye başlamıştır. Partileşme sürecinde, İmparatorluk içinde gelişen İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük akımlarının izdüşümlerini görmek mümkündür. 1913'de resmen partileşen ve güçlü bir komitecilik, gizli cemiyet geleneğine sahip olan, ideolojisinde Türk milliyetçiliğine yer vermekle birlikte ulusçuluğu temel doktrin olarak almayan örgüt İttihat ve Terakki'dir. Güçlü örgüt görüntüsüne ve II. Meşrutiyet dönemi boyunca parlamentoyu güdümlerine alma başarısına, politik manevralarında şehirli kitlelerden yararlanmalarına rağmen İttihat'çılar, iktidar tabanlarını şehirli işçiyi ya da köylüyü içine kalacak kadar genişletmeye niyetlenmemişler,<sup>475</sup> asker ve sivil bürokrasi içindeki ayrılıklardan, "hiziplerden" yararlanmışlardır.

İttihat Terakki'nin iktidar yıllarında kurduğu "..Teşkilatı Mahsusa isimli gizli istihbarat örgütü, fırkanın hürriyetçi görünümünden daha sonraları ne kadar uzaklaştığının bir göstergesidir. Fırka'nın, kurduğu dernekler (Müdafai Milliye, Osmanlı Güç Derneği, Osmanlı Genç ve Dinç Dernekleri, Osmanlı Kadınları İttihat Cemiyeti, Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Halka Doğru Cemiyeti, İttihat ve Terakki Klüpleri, Donanma Cemiyeti, Himayei Etfal vb.) aracılığıyla topluma hakim olmak, toplumu kendi ideolojik yönelimi doğrultusunda etkilemek istediği açıktır. Ulusal ekonomi politikasının yerleştirilmesi için bir banka (İtibari Milli Bankası) ve İktisat Derneği'ni kurarak, meslek örgütlerini (Çiftçiler Derneği, Hamallar Örgütü) desteklediği, devletçi yaklaşımın ilk filizlerini bu dönemde

<sup>473</sup> Tarık Zafer TUNAYA, **Türkiye'de Siyasal Partiler C I**, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 21

<sup>474</sup> Niyazi BERKES, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 398

<sup>475</sup> Feroz AHMAD, **İttihat ve Terakki, (1908-1914)** çev. Nuran Yavuz, 265-266

verdiği gözlenir”.<sup>476</sup> Özellikle II. Meşrutiyet döneminde sınırlı sosyal ve ekonomik çıkarların temsilcisi bir siyasal partiden çok, halk iradesinin sözcüsü görünümünü aldığı dikkat çeker. Kendilerini Türkçü kabul etmelerine karşın, görüşlerine hakim olan yekpare bütüncülük anlayışı onları belli bir kesimin temsilcisi olarak değerlendirmeyi imkansızlaştırır. Bu açıdan günümüzün her kesime seslenen toplayıcı partilerine (Catch all parties) benzetilebilir. Başlangıçta meşrutî rejimi kurmak amacıyla yola çıkan, amacına ulaştıktan sonra varlık nedenini kurulan meşrutîyetin bekçiliğine dayandırmak isteyen parti,<sup>477</sup> son tahlilde doğuşundan getirdiği özellikleri nedeniyle Avrupa'daki benzerlerinden oldukça farklı bir tip çizmiştir. Örgütlenme alanındaki etkinliğinin asıl amacının, toplumu denetim altında tutmak isteği olduğu, sonradan otoriterliğe kaymasından anlaşılmaktadır.

Donemin ikinci önemli partisi; Prens Sabahattin'in liberal görüşlerini benimseyenlerin Eylül 1908'de kurdukları ve "1908 genel seçimleri öncesinde gerçeğe en yakın partileşme teşebbüsü olarak nitelendirilen,<sup>478</sup> Osmanlı Ahrar Fırkası'dır. Milliyetçi olmaktan çok, kozmopolit görünen Fırka'nın ittihat ve Terakki karşısındaki muhalefetine, etnik unsurlara eşitlik tanınması, yerinden yönetime dayalı bir siyasal düzenin kurulması en önemli tezleri olmuştur. 1911 'de kurulan Hürriyet ve İtilaf Fırkası ise II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki karşısındaki muhalefetin etkin kanadını oluşturmuştur. İttihat Terakki, Ahrar Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'ndan kopanların oluşturduğu bu parti, bir anlamda İttihat Terakki'yi yıkmak isteyen hoşnutsuzların, muhaliflerin toplandığı geniş bir çatı görünümündedir. Bu geniş muhalefet bloğunun alt yapısına bakıldığında, İlimiyeciler ile Osmanlı merkez ve taşra bürokrasisinin memurlarından oluşan parti Tunaya'ya göre halktan kopuk, ancak ideolojik olarak herkese açık bir kitle partisine<sup>479</sup> benzemektedir.

---

<sup>476</sup> TOSUN, a.g.e., 246

<sup>477</sup> AHMAD, a.g.e., 258-259

<sup>478</sup> TUNAYA a.g.e.,143

<sup>479</sup> TUNAYA a.g.e., 266

İttihad-ı Muhammedi Fırkası, İslamcıların Volkan gazetesi etrafında toplanarak oluşturduğu bir partidir. 31 Mart olayından 10 gün önce kurulmuş, 31 Mart olaylarının baş nedeni ve kışkırtıcısı olarak gösterilerek, olaylardan sonra kapanmıştır.<sup>480</sup> İttihat ve Terakki gibi Türkçülük akımından etkilenen bir diğer parti; programında milliyetçi ilkelere yer veren, İfham gazetesi etrafında örgütlenmiş olan Milli Meşrutiyet Fırkası'dır(1912-1913). İttihat ve Terakki'den kopanların kurduğu bu parti, bir aydın partisi olarak Osmanlı bürokrasisi ve orta sınıfı dışına çıkamamış ve bir ünlüler partisi olmaktan öteye gidememiştir,<sup>481</sup> Bunların yanı sıra, Osmanlı Demokrat Fırkası, İttihat ve Terakki'den ayrılan milletvekillerinin kurdukları meclis dışında örgütlenememiş Ahali Fırkası, kurucu ve yöneticileri arasında işçi bulunmayan Osmanlı Sosyalist Fırkası gibi küçük örgütler,<sup>482</sup> etkin bir muhalefet oluşturamamışlardır.

Cemiyet ve siyasal parti benzeri bu örgütlenmelerin en önemli etkisi, sivil toplumun temelini oluşturan yurttaşlık bilincinin oluşmasına yardım etmesidir. Basın da dahil olmak üzere, devletin despotik bir yapıdan meşruti bir yapıya doğru evrilmesi yönünde çaba gösteren bu örgütler içinde yer alan aydınların, dağılmaya yüz tutmuş kozmopolit imparatorluk yapısından ulusalcı ve demokratik bir devlet oluşturma yönündeki istekleri, bu bağlamda önemli bir sivil toplum dinamiği olarak değerlendirilebilir.<sup>483</sup> Tüm yapısal-yasal sınırlamalara ve deneyimsizliğin getirdiği olumsuzluklara rağmen, ilk parlamentolarının başlatılması, iktidarın kaynağının ilahi olmaktan çıkarılarak yeryüzüne indirilmesi, derneklerden partilere uzanan bir yelpazede örgütlenmenin yaygınlaşması bağlamında bu dönem, Türkiye'de modern sivil toplum biçimlenmesi sürecinin hazırlayıcısı olarak değerlendirilebilir.

---

<sup>480</sup> A.g.e., 205

<sup>481</sup> A.g.e., 353

<sup>482</sup> A.g.e., 13

<sup>483</sup> GEVGİLİ, a.g.e., 89

### 5.3 Kadın Hareketleri

Osmanlı modernleşmesinin Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar olan döneminde, kadın konusunun reformlarla ilişkili olarak “gösteren”den başlayıp “gösterilen”e doğru ilerleyen ve genişleyen bir seyri olduğu söylenebilir. Kadın konusunun “gösteren” anlamı, Tanzimat'ın medeni toplum ideolojisinin bir göstergesi olmasıyla ilişkilidir. Bu dönemde reformlar yoluyla kadınların toplumdaki yerinin iyileştirilmesi yerine, reformlar yoluyla medeni toplumun doğruluğunu ‘göstermek’ öncelikli bir işti. Kadınların özgürleşmesi olmaksızın, özgürlüklerin ifa ve ifşa edildiği bir medeni kamu (medeni erkek) söz konusu olamazdı. Ancak Osmanlı kadınları, bu tutum<sup>484</sup> neticesinde kendileri için yaratılan bahşedilmiş (gösteren/göstermelik) hakları, kazanılmış (gösterilen/gerçek) haklara çevirecek adımları atmakta gecikmediler.

Ancak belirtmek gerekir ki Tanzimat reformlarından çok önce, daha 17. yüzyılda kadınlar kendileri için öngörülen yaşam alanlarını farklılaştırmayı ve genişletmeyi bir şekilde başlatmışlardı.<sup>485</sup> Tanzimat'ı izleyen yıllarda Osmanlı

<sup>484</sup> Bu tutum, tanzimat edebiyatında neredeyse üzerinde hemfikir olunan bir konuydu. Namık Kemal ve Şinasi gibi Tanzimat Edebiyatı'nın önde gelen isimleri, kadınların eğitiminde ilerleme sağlanması yönünde bir kamuoyu oluşmasında etkili olmuşlardı. Namık Kemal, Tasvir-i Efkâr'da yayınlanan "Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Layiha" adlı makalesinde, bir milletin çöküşünün kadınlarının eğitimsizliğinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Şinasi, ünlü tiyatro eseri Şair Evlenmesi'nde (1860) görücü usulü evliliği eleştirip, Osmanlı evlilik ve aile sisteminin 'bozuk' yönlerine parmak basar. Şemsettin Sami de, Aile adlı dergisinde ve Kadınlar adlı kitabında, kadınların eğitim görmesi ve öğretmenlik, hemşirelik gibi kadın işlerinde çalışması gerektiğini savunur. Bkz. Ayşe DURAKBAŞA, **Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, 104

<sup>485</sup> Batıda Kapitalizmin gelişmesine paralel olarak renklileşen kamusal yaşamın bazı dalgaları Osmanlı sâhillerine kadar gelebilmişti. Özellikle Osmanlı sınırlarını aşarak buradaki varlıklı kesime ulaşan tekstil ürünleriyle birlikte kamusal yaşamın farklılığı kadınların giysilerinde bir renk cümbüşüne dönüşmeye başlamıştı. Osmanlı kamusal yaşamında dikkat çekecek şekilde ilk farklılaşmanın taşıyıcı unsurları olarak kadınlar karşımıza çıkmaktadır. Batılı firmaların çekici ve rengarenk tekstil ürünleriyle tanışan Gayri Müslüm azınlık kadınları ile varlıklı Müslüman kadınlar kendi varlıklarını ve zevklerini feracelerinde ve başlıklarında somutlaştıracak şekilde bir kamusal aleniyet kesbetmeye başladılar. Sosyal dengeyi bozucu bir unsur olarak telakki edilen bu eylem karşısında padişah fermanları ortaya çıksa da

Müslüman kadınları, Osmanlı cinsiyet düzenini fazla sarsmadan yani kamu-özel ayrımının temelini bozmadan gerçekleştirilebilen değişiklikler istemekten çekinmediler. Osmanlı feministleri olarak nitelendirilen bu kadın ve erkeklerin istekleri, kadına cinsiyet düzeni tarafından biçilen rolünün çerçevesinde değişiklikler yapmak doğrultusunda idi. Zaten Avrupa ve Amerika'da bu düşünce paralelindeki mücadeleler Osmanlı kadınları tarafından daha kolay benimsenebilmişti. Osmanlı'nın son yıllarında orta ve üst sınıftan gelen kadınlar, haremliklerinden çıkıp giderek daha fazla kamu alanlarına girmeye başladılar. İlk önce yazılarıyla meydana çıktılar. Yazılarında var olan cinsiyet düzeni, sınırlı da olsa tartışıldı ve kadınların kamu alanına girmesi için toplumun altyapısı hazırlandı. Sonradan kadınlar, hemcinslerine özel kamu alanlarına girmeye başladılar. Çeşitli faaliyetlerde bulundular ve adım adım karma kamu alanlarına girmeleri toplum tarafından kabul gördü. Böylece Osmanlı Müslüman kadın ve erkeklerinin bu konudaki faaliyetleri "musavat-ı tamme"yi savunan bir feminizm sayılmasa bile, kadınların var olan ve kabul edilen ataerkil toplumundaki yerini değiştirip yükseltmek için önemli bir rol oynadı.<sup>486</sup> Başlıca konulardan bir tanesi kadınlar için çok sınırlı hatta neredeyse hiç bulunmayan eğitim imkânlarının sağlanmasıydı.

Bu döneme bakıldığında; birçok eylemde kentli, köylü ve işçi kadınların çeşitli dernekler, basın kuruluşları ve sendikalar aracılığıyla ön plana çıktığı, evlilik, boşanma, miras ve erkek vesayeti alanlarında yeni kazanımlar elde edilerek, erken evlilik, başlık parası ve çok kadınla evlenmede belli sınırlar içinde önemli ilerlemeler kaydedildiği görülür, Aynı dönemde 1842'de ebelik kurslarının, 1858'de kız rüştiyelerinin, 1863'te sanayi okullarının, 1870'de kız öğretmen okullarının, 1910'da ise kız üniversitesinin (İnas Darülfununu) açılması,

---

kadınlar cafcıflı giyimden uzak durmaları yönündeki engelleri kısmen aşabilmişlerdi. Zira kadınları farklı giysileriyle renk kattıkları kamusal alanın farklılaşması diğer alanlarındaki farklılaşmalarla da takviye edilmeye başlanmıştı. Bkz. Ömer ÇAHA, **Sivil Toplum Aydınlar Ve Demokrasi**, 60

çoğu yazarı kadın olan kadın dergilerinin (Muhadderat, Şüküfezar, Aile Hanımlara Mahsus Gazete gibi) yayınlanmaya başlaması,<sup>487</sup> kadının statüsünün geliştirilmesi ve kadın hareketinin ilerlemesi açısından önemli gelişmelerdir.

Bu gelişmelere ilaveten II. Meşrutiyet dönemi<sup>488</sup> Osmanlı toplumunda "sosyal iletişim yollarının modernleşmesiyle" birlikte, bağımsız bir sosyal güç, yeni, modernist sınıfların yanında bir kadın hareketi olarak belirdi. Osmanlı kadınları, dönemin kadın basınında, erkeklere kıyasla kanunlarını ve kimliklerini değerlendirebilecekleri, sosyal eleştiri için bakış açılarını oluşturabilecekleri bir kamusal alan buldular. İkinci Meşrutiyet canlı bir politik ortam yaratmış, çeşitli amaçlar ve ideolojiler doğrultusunda örgütler kurulmuş, böylelikle Osmanlı vatandaşları politik yönden hareketlenmiş, bu arada Osmanlı kadınları da politikleşmişti. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Kadınlar Şubesi (1908), Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti (1908), Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti (1910), kadınların politik faaliyetlere aktif biçimde katıldığı cemiyetlerdir.<sup>489</sup>

II. Meşrutiyetin kadın derneklerinden önce, kadınlara yönelik çıkan ve kadınların yazarlık ve yayıncılık yaptığı dergi ve gazeteler mevcuttu. Hanımlara Mahsus Gazete (1895–1906) yazarları, kadınların anne ve çocuk yetiştiricisi olarak önemlerini vurguladılar, kadınların eğitiminin milletin ilerlemesi açısından gerekli olduğunu savundular. Kadın yazarlar, eğitim hakkından mahrum edildikleri duygusu yaşadıklarını belirterek, 'terakki' çağının dışında bırakılmalarına tepki gösterdiler. Derginin idare heyeti, Osmanlı kadınlarının entelektüel ve estetik becerilerini kamuoyuna göstermek amacıyla onların

<sup>486</sup> Nicole A.N.M. Van OS, "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm", **Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Modern Türkiyede Siyasi Düşünce, C. 1**, 339

<sup>487</sup> Şehmus GÜZEL, "Tanzimattan Cumhuriyete Toplumsal Değişim Ve Kadın", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi C.4**, 872

<sup>488</sup> Feroz Ahmad'a göre Osmanlı toplumu açısından bu dönem (1908–1918), ekonomik ve sosyal açıdan bir Rönesans dönemidir. Ahmad'dan aktaran, A. DURAKBAŞA, a.g.e., 111

<sup>489</sup> DURAKBAŞA, a.g.e., 107-108

eserlerini yayınlayacağını duyurmuştu<sup>490</sup> Terakki gazetesi Osmanlıca yayınlanan ilk bağımsız gazetelerden biriydi. 1868'de çıkmaya başlayan gazete Fransa'daki kadınlar ve hak arayışları, kadın eğitimi, taaddüt-ü zevcat (çok eşlilik) gibi tartışmalara yer veriyordu. Gazetenin sahibi ve editörleri kadın konusu ile o kadar ilgilenmişlerdi ki ayrı bir ek yayımlamaya karar verdiler. Böylece ilk Osmanlıca kadın dergisi kabul edilen Terakki-i Muhadderat'ın (İffetli kadınlar için ilerleme) yayın hayatı Haziran 1869'da başlayıp Eylül 1870'e kadar sürdü. Bunu takip eden gazete ve dergilerde-ve özellikle kadın dergilerinde- yayımlanan makaleler, kadının toplum içindeki yeri hakkında düşünce ve tartışmalar ile ilgili bilgi veren önemli birer kaynak oluşturmuşlardır.<sup>491</sup> Osmanlı kadınlarının çıkardığı ilk dergi 1886'da yayın hayatına başlayan *Şükufezer*'dir. Dergiyi çıkaran Arife Hanım ilk sayıda şunları yazmıştır:

*"Biz ki saçı uzun akli kısa, diye erkeklerin hande-istihzasına hedef olmuş bir tatifeyiz. Bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek, şah-rah-i sa'y-u amelde(çalışmanın doğru yolunda) mümkün olduğu kadar payendaz-ı sebat (ayak direten) olacağız"*<sup>492</sup>

II. Meşrutiyet döneminde, tam sayısı bilinmemekle birlikte, yüksek bir sayıda kadın derneği kuruldu. Derneklerin çoğunun kurucu, yönetici ve üyeleri hakkında bilgi mevcut olmadığı halde, edinilen bilgilere göre kadın dernekleriyle meşgul olanların çoğu okur-yazar orta ve üst sınıf tabaka mensubu olan kadınlardı. Bu kadınlar tarafından yürütülen kadın dernekleri'nin çoğunun asıl amaçları hayırsever nitelikteydi. Derneklerin bir bölümünün ise hayırseverlikten başka amaçları da varken, o dönemdeki duruma uyum göstererek başka faaliyetlerin yanı sıra hayırsever faaliyetlerde de bulundular. Kadın dernekleri orta ve üst sınıra ait kadınlara cinsiyet düzeninin onlar için biçtiği rol ve

<sup>490</sup> Serpil ÇAKIR, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 28

<sup>491</sup> Van Os, a.g.e., 337

<sup>492</sup> Aktaran, ÇAKIR, a.g.e.,26

görevlerin dışında faaliyette bulunma imkânı verdi.<sup>493</sup> Derneklerin genelinde ve bilhassa kadın derneklerinin sayısında 1908'deki değişikliklerin ardından bir patlama oldu. 1909'da çıkan Cemiyetler Kanunu ile sayısı hızla artan bu derneklere yasal bir çerçeve verildi. Kanunda erkek-kadın ayrımı yapılmadı.

1908'den sonra sayısı hızla artan kadın derneklerinin çoğunun faaliyetlerinin de ağırlıklı hayırsever bir karakter taşıdığı halde bazılarının faaliyetleri daha geniş bir yelpazede yer alıyordu. Şöyle ki bazı dernekler birbirinden tamamen farklı girişimlerde bulunuyorlardı. Ayrıca bazı hayırsever faaliyetlerin asıl amacı hayırseverlikle değil fakat milliyetçilik ile ilgiliydi.<sup>494</sup> Hayırsever faaliyetlerde bulunan derneklerin özellikle savaş yıllarında yoğun çalışmaları vardı. Bir tarafta askerlere yardım elini uzatan dernekler vardı, diğer tarafta ise erkekleri askere gittikleri için geliri kesilen asker ailelerine destek veren dernekler kurulmuştu.

Amacı, kısmen sosyal içerikli olmakla birlikte, sırf kadınları eğitip aydınlatmak amaçlı kurslar açıp konferans veren derneklerde vardı. Bazıları sadece kendi üyelerine yönelip, Amerikanvari "okuma kulübü"ne benzerken, diğerleri derneğe üye olmayan kadınları hedef seçiyordu. Selanik'te Sabiha Zekeriya Sertel ve arkadaşları tarafından kurulan Tefeyyüz Cemiyeti ve Halide Edib'in kurduğu Teali-i Nisvan Cemiyeti kendi üyelerine yönelen birer dernek olarak kuruldu. Teali- i Nisvan Cemiyeti daha sonra üyelerinin yardımıyla başka kadınları eğitip aydınlatmakta gayret gösterdi.<sup>495</sup>

Eğitim veren derneklerin arasında asıl amacı daha milliyetçi olanlar da vardı. İhtiyacı olan kız ve kadınlara sadece bir gelir sağlamak değil, Osmanlı ve özellikle Osmanlı Müslüman ekonomisine katkıda bulunmak ve ulusal, geleneksel elişleri yapımını yeniden canlandırmak gibi amaçları da vardı. Bunun

---

<sup>493</sup> Van OS, a.g.e., 344

<sup>494</sup> A.g.e., 345

<sup>495</sup> A.g.e., 346



birer örneği, sırasıyla, Mamulat-ı Dahiliye İstihlaki Kadınlar Cemiyeti (Yerli Mallarının Tüketimi için Kadınlar Derneği) ve Osmanlı ve Türk Kadınları Esirgeme Derneği.<sup>496</sup> Kadınların ekonomik hayata katılımını kolaylaştıran bir diğer etmen de savaş nedeniyle ihtiyaç duyulan işgücünü artırma hedefiydi. Bu durum ve kadın derneklerinin faaliyeti sayesinde Osmanlı cinsiyet düzeninden kaynaklanan erkek-kadın ayrımında daha sonra gerçekleştirilen değişikliklere bir kapı aralandı.

Osmanlı kadınları ve 1913 yılında yayınlanan etkili kadın dergisi Kadınlar Dünyası üzerine yapılan bir incelemede, Osmanlı kadınlarının faaliyetlerinin, temel nitelikleri bakımından bir hareket sayılacak ölçüde etkili olduğu belirtilir.<sup>497</sup> Kadınlar Dünyası, Osmanlı kadınlarına feminist haklar getirmeye çalışan bir cemiyet olarak öne çıkan Osmanlı Müdafaa-ı Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin yayın organıydı. Cemiyet, ekonomik ve sosyal gelişmeyi hızlandırmak için, Osmanlı toplumunda kadınların hayatının yeniden düzenlenmesi gerektiği görüşünü savunuyordu. Ayrıca, kadınlar politik meselelerde erkeklerle rekabete girmek istemeseler de, kadınların eğitiminin iyileştirilmesini, Osmanlı kadınlarının kılık kıyafetine ilişkin yeni düzenlemeler yapılmasını talep ediyorlardı. Dahası, genç kadınların çalıştırılması için kurumlar açılmasını hedefliyorlardı. İlk defa bir Osmanlı kadını, Bedra Osman Hanım, Cemiyet'in desteğiyle bir devlet dairesinde, İstanbul Telefon İdaresi'nde görev aldı.<sup>498</sup>

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kadınların dernek kurup kuramayacakları diye bir soru kalmadı. Kadın derneklerinin sayısı bu konuda şüphe bırakmadı. Cinsiyet düzeninin bu değişikliği artık kabul görmüştür. Amerika ve Avrupa'da olduğu gibi dernekler başka bir açıdan da kadınların faaliyet gösterdikleri alanı genişletti. Kadınlar sadece dernek kurmakla kalmadılar, aynı zamanda dernekleri yönetip, mali işlerle de ilgilendiler. Bundan

<sup>496</sup> A.g.e., 346

<sup>497</sup> ÇAKIR, a.g.e., s 33

<sup>498</sup> DURAKBAŞA a.g.e., 109

ötürü derneklerin faaliyetlerinde aktif rol alarak değişik etkinlikler düzenleyip destek verdiler. Atölye açıp orada üretilen malların satışını sağladılar. Fuar, piyango, sergi ve “şefkat Pazar”ları düzenlediler. Böylece belirgin yeni tecrübeler kazandılar.<sup>499</sup> Bu tecrübeleri sonradan, örneğin cinsiyet düzenine göre erkeklere ait sayılan siyasi alana girmek için kullandılar. Nezihe Muhittin bunu yapan kadınlardan biriydi.

Kadın hareketi 1. Dünya savaşı sırasında derneklerin kapatılmasına rağmen boş durmamıştır. Kazanılan İstiklal Savaşı’ndan sonra kurulan (ve hemen kapatılan) ilk partinin “Kadınlar Halk Fırkası” olması da bunu göstermektedir. 1925 tarihli *Takrir-i Sukun Kanunu* ile kapatılan derneklerden geriye kalan üç tanesinden birinin Türk Kadınlar Birliği olması, kadın hareketinin kalıcı bir iz bırakmasının göstergesidir.

Görülebileceği gibi II. meşrutiyet dönemi kadın hareketlerinin ayırt edici vasfı, kadınların diğer entelektüel-bürokrat erkeklerin faaliyetlerinden farklı olarak, politik toplumu değil sivil toplumu hedeflemiş olmalarıdır. Bürokrat aydınların devleti dönüştürmek, kurtarmak gibi çabalarına karşın, kadın hareketinde sivil toplumun *farklılık ve özel çıkar* vasıflarının egemen olduğunu görüyoruz. Bundan, kadın hareketinin *kendi için sınıf* olma yoluna girdiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu dernekler içinde yer alan kadınların talep ettikleri siyasi haklar, dönemin erkek siyasi aktörlerinin muhayyilesinin dışındaydı. Diğer bir önemli nokta, kadın hareketinin talep ettiği reformların dış baskıyla gelişen diğer reformlara göre, yerel ve özgün bir arayışın sonucu olmasıdır. Sözgelimi, bu hareketin çabalarının sonucu olarak kabul edilen -Osmanlı Medeni Kanununun parçası olan- Aile Hukuku Kararnamesi (1917)<sup>500</sup>, yerel koşul ve ihtiyaçların yine salt yerel sivil inisiyatifin isteği doğrultusunda hayata geçirildiği tek örnektir.

<sup>499</sup> Van OS a.g.e., 346-347

<sup>500</sup> Bu kanunun ilginç olan tarafı, kanun boşanmaya izin verdiği için işgalci İngilizler tarafından (Katolik inancı boşanmaya izin vermediğinden) yürürlükten kaldırılmış olmasıdır.

Kısaca, bu süreç göstermektedir ki, Tanzimat döneminde kadın, medenileşme sürecinin önce simgesi, II. Meşrutiyet döneminde aktörlerinden biri ve Cumhuriyet döneminde, “cumhuriyetçi babaların erkeksi kızları”<sup>501</sup> olarak tekrar simgeleştiği bir döngüye sahiptir.

Sonuç olarak II. Meşrutiyet dönemi, Jön Türk hareketinin siyasi projesinin (modern kurumlar oluşturma) başarısı olmak yerine, sivil toplumun, kendisini, bu projenin uygulayıcıları da dahil kurucu devlet erkenden ayrı olarak örgütleyebildiği özgün bir niteliğe sahiptir. II. Meşrutiyet döneminde sivil toplum, öncesinde cemaat kavramının ‘imkanlarıyla’ sınırlı tuttuğumuz klasik Osmanlı kurumlarından farklı olarak, Hegel’ci anlamda “farklılık” ve “özel çıkar” vasıflarını pek çok anlamda inşa edip, işler kılabilmiştir. Bu durumu, sivil toplumun varlığından bahsedebilmek için gerekli olan “*publicité*’nin gelişmiş olma şartının”<sup>502</sup> Türkiye’de II. Meşrutiyet döneminde başladığı şeklinde yorumlayabiliriz. Tunaya’nın, Cumhuriyetin "siyaset laboratuvarı" olarak nitelediği II. Meşrutiyet dönemi;

*“... yakın tarihimizde, kesif bir siyasi hayatın aynı zamanda Batılı anlamda ortaya çıktığı devredir. Bütün değeri ve özelliği de buradan doğmaktadır. Türkiye tarihinde ilk defa olarak, umumi efsar denilen olayın ortaya çıkması İkinci Meşrutiyet yıllarında gerçekleşmiştir. İlk defa olarak siyasi fikirlerin cereyan haline gelmesi de, bu devrede mümkün olmuştur. Bilhassa 1912 yılına kadar, siyasi partilerin, iktidar-muhalefet olarak, bütün eksiklerine rağmen, çok partili rejimin ortaya çıkmaları ve çalışmaları bu devrede görülmüştür. Bütün yönleriyle ikinci Meşrutiyet, Batı fikir ve müesseselerine ardına kadar açık bir kapı olmuştur. Ve*

<sup>501</sup> Devletçi elitin kamusal alanda en çok görmek istediği kadınlar bile ancak “dişiliklerini” mahrem alanda bırakmak şartıyla kamusal yaşama katılabılmışlardı. Göle’ye göre bu dönemin kamusal yaşama katılan kadınları, ancak Cumhuriyet’in erdemli vatandaşı olan erkek görüntüsünü idealleştirerek kamusal hayata atılabılmıştı. Bkz. Nilüfer GÖLE, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, Metis Yayınları, İstanbul, 1992

<sup>502</sup> Ali AKAY, **Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali**, 84

*zamana göre en modern fikirlerin tatbik edilmek teşebbüsüne girişildiği bir toplum örneğini vermiştir...’’<sup>503</sup>*

## 6- ULUSAL DEVLETE GEÇİŞ SÜRECİNDE SİVİL TOPLUM

II. Meşrutiyet sonrası (Birinci Dünya Savaşı) ile Cumhuriyet Dönemi arasındaki yıllar, *Mütareke*(ateşkes)*Dönemi* olarak adlandırılır. Bu dönem aynı zamanda, sivil toplumsal tartışmaların hararetinin dindiği ve mevzilerin gönülsüzce terk edildiği anlamda da bir ‘mütareke’ dönemidir. Sivil toplum için bu gerileyiş, hem savaş yıllarının getirdiği yıkım ve parçalanma ile hem de “tarihin us”unun başka bir yöne evrilmesiyle ilgiliydi. 1920’lere doğru Osmanlı’yla beraber Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Çarlık Rusya’sı ve Alman İmparatorluğu gibi çok uluslu imparatorlukların çöküşü, sivil-siyasal bütünleşmenin ve modern anlamda genişleyen yeniden üretim sürecine açılmanın, artık imparatorluk düzeninde kalarak mümkün olmadığını göstermişti. Ne var ki, diğerlerinden farklı olarak Türkiye’de de başlatılan ulus-devlet kurma süreci, bir

<sup>503</sup> Tark Zafer TUNAYA, *Türk Siyasi Hayatında...* , 44

tarihi gegikmişliğin hızlı telafisi çabasıyla beraber yürür. Bunun sonucu olarak, “...özellikle Cumhuriyet'i hazırlayan dönemde, tarihin doğal akış temposunun üstüne çıkılarak, yoğun toplumsal yükümlülükler ve istenç yoluyla daha modern bir yapıya yönelme tasarısı dışa yansır. İstenç'in ve bireylerden beklenen sorumluluk ve görevlerin bu denli öne çıkışı, sivil toplum düzeniyle bir yerden sonra ister istemez çatışacak ve üstten düzenleyici eğilim ve baskıların siyasal sistemde güçlenmesiyle sonuçlanacaktı. Uygulanan yöntem, özellikle “kutsallaştırılmış” belirli “devrimci” amaçlar adına, demokratik açılımların sürekli denetim altında tutulacağı bir yenileşme”<sup>504</sup> deneyimidir.

Bu yeni devlet anlayışıyla beraber gelen ikinci önemli unsur, ulus kavramıydı. Devlet anlayışı Alman geleneği etkisinde olduğu kadar, ulus anlayışı da Fransız İhtilali ile resmileşen “milli egemenlik”, daha sonraları da biraz daha somutlaşarak, demokratik bir mekanizmaya dönüşen “halk egemenliği” kavramına dayanıyordu. Cumhuriyet'e kavram olarak bu içerik yükleniyor ve bu retorik içinde Osmanlı'dan ayırt ediliyordu. Ne var ki gerçekte ne halk egemenliğini ne de milli egemenliği icra edecek kurumlar gelişmemişti. Hatta tersine, egemenliğin toplumdaki ayağını oluşturan ve toplumla devlet arasında köprü oluşturan geleneksel sosyal grupların siyasal rollerine son verilmiştir. Ulus anlayışı sadece ideolojik bir tanımlamayla ortaya konmuyor, aynı zamanda Ziya Gökalp gibi teorisyenlerin elinde daha bilimsel bir içerik kazanıyordu. Gökalp kolektif bilince dayalı bir ulus kavramını devletin idealleri doğrultusunda formüleleştiriyor ve bireylerin bu ulusu, yerel ve doğal bağların üzerine çıkaran genel bir duyarlılığa sahip olmasını salık veriyordu.<sup>505</sup> Ancak Gökalp'in şimdi inceleyeceğimiz formülü, sonrasında oldukça radikalleştirilmiş ve, sivil toplumun “bürokratik toplum” haline geldiği ve üst yapıyla ideolojik ve kurumsal olarak eşitlendiği bir dönem başlamıştır.

<sup>504</sup> Ali GEVGİLİ, *Yenileşme Düşüncesi, Basın...*, 114

## 6.1 Korporatizm ve Milliyetçilik Karşısında Sivil Toplumun Yeni İçeriği

18. yüzyılda İngiltere'deki sanayi devrimi ve Fransız devrimi, ekonomik ve siyasal yapıları çok hızlı bir şekilde değiştiren sonuçlar doğurmuştu. Devrim öncesi sosyal ilişkileri ayakta tutan birçok yapı sarsılmış ve yıkılmıştı. Bu beraberinde dönüşüme tepki duyanların eski yöntemleri savunması ve geçmişin yeniden ihyası yönünde girişimlerde bulunmasına neden oldu.<sup>506</sup> Bu tepkiler çok çeşitli ve çok yönlüdür ancak kapitalizm karşıtı olmakta birleşen bu tepkisellikte öne çıkan akımlardan biri, “üçüncü yol” olarak adlandırılan korporatizmdir. Ancak, Marksist ve sosyalist düşünceye taban tabana zıt olmasına rağmen, ‘korporatist’ olarak nitelenen bu akımın adı, değişik ülke ve zamanlarda ‘Hıristiyan sosyalizmi’ ve ‘devlet sosyalizmi’ olarak anılmış ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ‘milliyetçi sosyalizm’ olarak zirve noktasına ulaşmıştır.<sup>507</sup>

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye politikasında aktif rol alanlar arasında, Fransa, Almanya ve İsviçre gibi ülkelerde eğitim almış olanların, Kameralizm yanında Korporatizmden de çok fazla etkilenmiş olduklarını söylemek mümkündür.<sup>508</sup> Aydınlanma çağı'nın temel değerlerini, kapitalist rasyonaliteyi ve sanayi toplumunun düzenini sorgulayarak reddeden bu entelektüel çevre pek çok azgelişmiş ülkede olduğu gibi Türkiye'de de oldukça etkili oldu. Bu bağlamda, “...Türkiye'de kapitalist ekonomik ilişkilerin yasal bir güvenceye kavuştuğu ve desteklendiği, siyasal hayatın ise liberal demokratik bir yapıyla yürütülmeye çalışıldığı 1908 Devrimi sonrası günlerde bireysel hak ve

<sup>505</sup> Uriel HEYD, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, 123

<sup>506</sup> Aykut KANSU, “Türkiye’de Korporatist Düşünce Ve Korporatizm Uygulamaları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 2**, İletişim Yayınları, İstanbul, 253

<sup>507</sup> Ludving Von Mises’den aktaran, KANSU, a.g.e, 254

<sup>508</sup> Bu ülkelerde bulunan Osmanlı aydınlarının gözlemledikleri durum onların toplum tasarımına uygun bir arayışla örtüşmekteydi: Özellikle Almanya ve Fransa’daki akademik çevrelerde itibar gören bu radikal muhafazakâr görüş Almanya gibi Bismarck yönetimi altında merkezileşen bir ülkede neredeyse devlet politikası olarak uygulamaya konuldu. Fransa’da ise, korporatizmin daha yumuşak bir şekli olan ‘dayanışmacılık’ (solidarizm) bu ülkenin ‘resmi’ politikası olarak Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde uygulandı.

özgürlüklerin o zamana kadar görülmediği şekilde genişlemesi doğal olarak kapitalist ekonomik düzen ve liberal sosyal oluşum aleyhindeki fikirlerin daha keskin bir biçimde tartışılmasına neden oldu.”<sup>509</sup> Türkiye’de 1908 Devrimi sonrası yeni düzen aleyhindeki söylemin radikal muhafazakâr ideolojide odaklandığını söylemek yanlış olmaz.

Bu bölümde korporatist düşünce tarafından oluşturulmaya çalışılan “düzenlenmiş toplum-eksiksiz devlet” projesi uyarınca, sivil toplumun bir üst yapısal-kurumsal kimliğe kazandırılmaya çalışılması ele alınacaktır. Korporatizmi, sivil toplum ve devletin tümleşmesi (sivil toplumsuz devlet), ya da başka bir ifadeyle sivil toplumun tümüyle remileştiği bir siyasal düzen olarak algılayan kurucu elit elinde sivil toplum, ‘modern toplum’ un gereği olarak tanzim edilmeye başlanmıştır. Burada paradoksal olarak, ‘modern toplum’ ile ‘medeni toplum’ arasında asimetrik bir ilişki ön görülmüş ve modern kurumlar-yapılar kurmak için sivil toplumun *özerklik ve farklılık* nitelikleri, türdeş bir toplum adına yok sayılmıştır. Ancak, modernleşmeyi, çağdaş dünyaya “intibak kapasitesi” geliştirebilmek olarak düşünürsek, Avrupa’da yukarıda değindiğimiz gelişmelerin Osmanlı yönetici elitince ‘doğru’ algıladığını ve bu tavırlarının da yeterince “modern” olduğunu söyleyebiliriz. Zira çağdaş yönelim korporatist siyasetti ve bunun sivil toplum aleyhine olması beklide Osmanlı devlet adamlarının değil, “tarihin yanılması”ydı.

Bir toplum ve ekonomi modeli olarak korporatizm, toplumu, “birbirine karşılıklı bağımlı ve işlevsel bakımdan birbirini tamamlayan parçalardan oluşan, organik ve kendi içinde uyumlu bir bütün olarak görür. Temel birimler, toplumun molekülleri de, meslek grupları ve bunların örgütleri, yani korporasyonlardır. Liberal toplum modelinin (analitik ve normatif bakımlardan) Birey’i temel birim ya da birinci kategori olarak kabul etmesine karşılık korporatizm, bir yandan bireyciliği toplumu atomize eden bir eğilim saymakta, dolayısıyla sosyal

---

<sup>509</sup> KANSU, a.g.e., 257

organizmanın dengesini ve yaşama imkânını yıkıcı bir etki yaptığını ileri sürmektedir. Öbür yandan da Marksist toplum modelindeki Sosyal Sınıf kategorisine karşı çıkmakta; sınıfların varlığının ya da en azından mücadele ve savaşlarının, belli bir sosyal sistemin korunup sürdürülmesine zarar verdiğini iddia etmektedir. Böylece korporatizm, kapitalist toplumun liberal modelinde anarşik bir eğilimin içkin olduğu yolundaki Marksist eleştiriyi ödünç alır; ama bir yandan da sınıfın yerine meslek gruplarını, korporasyonu geçirerek, kapitalist toplumda uyumu sağlayabilecek yeni bir mantık ve mekanizma getirmeye çalışır ve sonuçta, Marksist eleştiriyi de hükümsüz kıldığını düşünür.<sup>510</sup>

Korporatist bir toplum tasavvurunun temelinde yatan fikir, toplumun yönetiminin serbest iradelerin 'kaotik' etkisine terk edilmemesi, zorunlu ya da 'doğal' üyeliğe dayanan birtakım örgütler aracılığıyla yürütülmesi gerektiğidir. Buna uygun anayasal model çerçevesinde de, yeni tasarlanan siyasal yapının temel taşı korporatist bir meclis oluşturacaktı. Bu meclisteki siyasal temsil, partiler aracılığıyla değil ülke genelindeki işkollarını temsil eden loncalar aracılığıyla yürütülecekti. Dolayısıyla kapitalist ekonomik düzen öncesinin kurumu olan loncaların yeniden canlandırılması yalnızca ekonomik ve sosyal açıdan değil, siyasal açıdan da son derece önemli görülmekteydi. Var olan meclisin yerine, loncalar ve korporasyonlar şeklinde yeni baştan örgütlenecek olan ekonomik düzene paralel bir yeni meclis kurulmalıydı.<sup>511</sup> Bu yeni yapıda değişik çıkarlar etrafında örgütlenmiş siyasal partilere ve bu partilerin girip yarışacağı seçimlere gerek kalmıyordu. Ya hiçbir partinin olmadığı ya da tek partili olduğu bir sistem tasavvur edilmekteydi.

Türkiye'de 'mesleki temsil' olarak çevrilen/bilinen korporatist siyasal yapılanmayı ilkin Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru İttihat ve Terakki Fırkası içindeki bir grup savunmuştur. Batı'daki radikal muhafazakâr korporatist düşünceden ithal edilen bu görüşe göre, toplumun sınıf çatışması ile

<sup>510</sup> Bkz. Taha PARLA, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, 92-93



bölünmesinin önüne geçmek amacıyla çıkarların çok partili bir sistemde olduğu gibi serbestçe temsil edildiği ve kamuoyu önünde çatışmaya girdiği bir düzen reddedilmeliydi. Yapılması gereken, işkollarını kendi içinde ayrı ayrı örgütlemek, aynı iş dalında çalışan işçi ve işverenleri tek bir çatı altında toplayarak ortak olduğu iddia edilen mesleki çıkarlarını bir uzlaşma ortamı içinde korumaktı.<sup>512</sup> Liberal ve sosyalist düşüncede varlığı doğal kabul edilen çıkar çatışmasını temelden reddeden bu görüşe göre, uzlaşma ve dayanışma önplana alınmalı, bireysel ve sınıfsal çıkarların reddedildiği bu korporatif düzende çok partili hayata gereksinim duyulmayan bir siyasal ortam yaratılmalıydı.

Modern Türkiye'nin 1980'lere kadar devam eden sivil toplum formunun bu dönemde (1910-1925) oluşmaya başladığı düşünülürse, dönemin siyasal dönüşümüne temel oluşturan fikirlerin önemi kendini belli edecektir. Bu amaçla devlet-toplum ilişkisinin ilk sosyolojik modelini oluşturmaya çalışan düşünceleriyle, sonrasındaki siyasal uygulamalara önemli ölçüde etkisi bulunan Ziya Gökalp'a tekrar (bağlamsal gereklilik bakımından) başvurmak kaçınılmazdır.<sup>513</sup> Gökalp, milliyetçiliğe ve tasavvufa dayanan felsefesini bilimsel bir kuram içinde sunmak istemiştir. Avrupa'da geliştirilmekte olan korporatist sosyal-siyasal düşünce, ona bu imkânı sağlıyordu. Türkçülük, İslamcılık ve Çağdaşlık'tan oluşan sentezinde üçüncü öge olarak yer verdiği Batıcılığın Gökalp için anlamı, Batı kapitalizminin bilimsel ve teknolojik başarılarının yanısıra, sosyal-siyasal düşüncenin belli bir türünü de içeriyordu. Bu düşünce tarzında, pozitivist yöntembilimselliği sağlamakta, idealist epistemoloji ise ahlak felsefesinin temelini oluşturmaktaydı. Liberal ve Marksist modelleri reddeden bu düşünce akımının savunduğu sosyal-siyasal kuram ve model, dayanışmacı/solidarist korporatizmdi.<sup>514</sup>

<sup>511</sup> KANSU. A.g.e., 259

<sup>512</sup> KANSU. A.g.e., 257-258

<sup>513</sup> Gökalp'ın etkisinin önemini göstermek için sadece Teşkilat-ı Esasiye kanununa ilham verişini bilmek bile yeterlidir. 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu tasarısı, tam teşekküllü bir korporatif yapıya dayanan bir anayasal düzen kurulmasını hedeflemekteydi.

<sup>514</sup> PARLA, a.g.e., 86

Gökalp'in bu anlayışı sosyal düşünceye "aşılmak" için geliştirdiği kavram olan "mefkûre", sosyal gerçeklikle örtüşen bir idealizmi kavramsallaştırma çabasının ürünüdür. Mefkûre, "gerçekliğe dayanan umut felsefesidir". İkinci Meşrutiyet'ten sonra Gökalp "mefkûre" kavramının bir tanımını geliştiriyordu. 1908 "siyasi inkılâp"ının, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi yaygınlaşmış "kuvvet-fikir"lerinin bir sonucu olduğunu ileri sürmekteydi. Ama artık ulusu, ikinci ve daha güç bir görev olan "içtimai inkılâp" bekliyordu.<sup>515</sup> Sosyal devrim "mekanik eylem"le değil, ancak "organik eylem"le, yani kuvvet fikirlerin kamu vicdanında yayılması, benimsenmesi ve "kuvvet-his"lere dönüşmesiyle gerçekleşebilirdi. Gökalp şunu da ekliyordu: "Mefkûre"lerin kabulü ya da reddi, akılcı iradenin kudreti içindeydi, ama kanaatler kolayca değiştirilemez; çünkü yüzyılların sosyal alışkanlıklarının ifadesidirler.<sup>516</sup> Bu aynı zamanda somut anlamını milliyetçilikte (ulusal bağımsızlık, ulusal gelişme, ulusal birlik) bulan ideal, sosyal bir olgudur. Nitekim Gökalp'a göre "Mefkûreli fertler" diye bir şey olamaz; ancak "mefkûreli cemiyet" olabilir.

"İçtimai mefkûre", ya da milliyetçilik ideali, Gökalp'a göre "toplumun kendi hakkındaki bilgisi"dir, halkın kollektif vicdanında yatan örtük normların kollektif bilinçte açık ideallere dönüşmesidir. Mefkûre, esasen bir içtimai zümrenin kendi fertleri tarafından duyulmasıdır.

Gökalp için iktisat, meslekler ve siyaset, "Milli Tesanütü Kuvvetlendirmek" yoluyla gelişebilir ya da bunların gelişmesi "Milli Tesanütü Kuvvetlendirmek" amacını taşımalıdır. Bu amaca dönük olarak "milli olmayan" meslek zümrelerinin; loncaların, partilerin, sınıfların bir "ordu" halinde birleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için geçmişin meslek ahlakından kopuş ya da yeni bir iktisadi zihniyet elzem değildir. Kaldı ki tüm iktisadi kurumların

<sup>515</sup> Ziya GÖKALP, (T.Y) **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 120-127

<sup>516</sup> A.g.e.,120

millileşmesi böyle bir kültürel devamlılığı da gerekli kılmaktadır. Dönüştürülmesi gereken örgütsel yapılardır.

Gökalp'e göre mesleki başarı ve ahlak eskiden Türkler arasında çok büyük bir öneme sahipti. Öte yandan, "iktisadi meslekler", Ahilikle yakın bir bağlantı içindeydi. Ahilik, meslekleri "fütüvvet" ("halkı nefesine tercih ve takdim eylemek") esasına göre "zaviyeler" halinde örgütlemiş, Osmanlı loncaları da bu geleneği temel alarak kurulmuştu.<sup>517</sup> Gökalp mesleki örgütleri, yani korporasyonları böylece ulusal kültürle temellendirdikten sonra, çağdaş bir korporatif örgütlenmenin ana hatlarını belirtmeye girişir.

*“Eski devirde bu nevi esnaf teşkilatı nahiyevi bir mahiyeti haizdi. Yani her şehrin esnaf loncaları kendisine mahsustu... Fakat nahiye iktisadı yerine, millet iktisadı kaim olunca, bu loncalar muzır bir mahiyet iktisap ettiler... Milli iktisat devrinde ise ancak milli loncalar faydalı olabilirlerdi. İşte bu sebepten dolaydır ki bugün eski esnaf loncalarını idameye çalışmak doğru değildir. Onları yıkarak, yerlerine merkezleri devlet merkezinde olmak üzere milli loncalar yapıp ikame etmelidir.”<sup>518</sup>*

Gökalp, bir kentteki tüm mesleklerin korporasyonlar halinde örgütlenmesi gerektiğini savunur. Bu korporasyonlar, artık şeyhler ya da kethüdalar değil, kati b-i umumiler tarafından yönetilecektir.<sup>519</sup> Her kentte, ekonomik yaşamı düzenlemek üzere, tüm korporasyonların delegelerinden oluşan bir "iş borsası", bir merkezi kurul bulunacaktır.<sup>520</sup> Aynı zamanda bu korporatif örgütlenme, yerel düzeyden ulusal düzeye doğru genişletilmelidir. Böylece, tüm kentlerdeki aynı işkoluna ait korporasyonlar, genel merkezleri devlet merkezinde olmak üzere, ulusal federasyonlar halinde örgütlenecektir. Federasyonların genel merkezlerinin

<sup>517</sup> Ziya GÖKALP, **Türkçülüğün Esasları**, Toker Yayınları, İstanbul, 133

<sup>518</sup> Gökalp'tan aktaran, PARLA, a.g.e., 122

<sup>519</sup> GÖKALP, a.g.e., 146

<sup>520</sup> A.g.e.,147

seçtiği delegeler de, bir loncalar konfederasyonu oluşturacak ve konfederasyon genel merkezinin, yani bir büyük korporasyonlar konseyinin üyelerini seçeceklerdir. “Zihni meslekler”in üyeleri de, kendi konfederasyonları aracılığıyla bu büyük konseyde yer alacaktır. Gökalp, modelini şöyle özetlemiştir: "O zaman bütün mesleki zümreler, muntazam bir ordu halinde birleşmiş olurlar."<sup>521</sup>

Gökalp'e göre meslek zümreleri birbirlerine karşılıklı muhtaçtırlar; birbirlerinin "lazım ve mülzemi"dirler. Bu bakış açısı Kemalist tek-parti yönetimi boyunca (1923–1945) resmi düstur haline gelmiş, "önderlerin" ve "alt-önderlerin"(günün terminolojisinde chefs ve sous-chefs) demeç ve konuşmalarında kalıp olarak yinelenmiş, parti programlarının önemli maddelerinden hiç eksik olmamıştır. Ne var ki, Gökalp'in solidarist korporatist kuramı, kapsayıcılığı ve çoğulculuğuyla daha içtenlikliydi; daha sonraki korporatist döneminki ise, daha dışlayıcı ve retorikti.<sup>522</sup>

Bu anlayışın güç kazanmasının bir sonucu olarak sivil toplum, 20. yüzyılda bazı STK'lar için söylenen G.O.N.G.O (Governmentaly Organized Nongovermental Organisation<sup>523</sup>) tanımına benzer bir içerik kazanmıştır. Örneğin meslek örgütlerinin devletin yerine getirmekte olduğu ve olacağı bazı görevleri ve buna eş düşen yetkileri devralması ve böylece özel bir kuruluş tanımından çıkarak, bir kamu meslek kurumu niteliğini kazanması önemli sonuçları beraberinde getirmiştir. “Meslek odalarının kanunla kurulmuş olmaları, bunların mevcut olan tüm meslek dallarında mesleki faaliyeti yürütebilmek için odaya üyelik şartının getirilmesi, üye aidatları yanında kamu hukukuna dayalı farklı gelir kaynaklarına sahip olmaları, faaliyetlerinde kamu yararını korumak ve bunun sağlanmasını denetlemekten sorumlu tutulmaları”<sup>524</sup> gibi özellikler, onları

<sup>521</sup> A.g.e., 148

<sup>522</sup> PARLA, a.g.e., 124

<sup>523</sup> Devletçe Kurdurulan Devlet Dışı Organizasyon.

<sup>524</sup> TOSUN, a.g.e., 250

üyelerinin temsilcisi olmaktan çok, devletin birer ajanına dönüştürmektedir. Aynı anda hem kamu hizmetlerinin yerinden yönetiminin bir uzantısı, hem de bir mesleğin özel menfaatlerinin koyucusu olan, kamu hukukundan doğan bazı yetki ve haklarla donatılmış olmakla birlikte temsili kuruluş niteliklerini taşıyan odalar, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde önemli bir halka oluşturur. Çünkü bu dönemdeki düzenleme ve denetimin alanı Cumhuriyet'in tek partili döneminde daha da yaygınlaşacaktır. Örneğin 1930'lar Türkiye'sinde avukatlık mesleğinin kamu yararı mahiyeti taşımasından dolayı, barolar Adalet Bakanlığı'nın denetimine verilmiş, avukatlığa kayıt, onay ve ruhsatname verilmesi Bakanlığın iznine bağlanmıştır.<sup>525</sup> Dolayısıyla, klasik dönemde loncalar eliyle üretim ilişkilerinin her aşamasını gözetim ve denetimi altında tutmak isteyen devletin yeni dönemdeki denetim aygıtı odalar olmuştur.

Sonuç olarak, korporatist siyaset uyarınca, siyasi merkezle toplumsal çevre arasındaki mesafenin kapatılarak, çevresel kaynakları devleti destekleyecek şekilde harekete geçirmek öncelikli işti. Böylelikle Osmanlı mirasından gelen ve sivil topluma kaynak oluşturan zengin toplumsal topografyanın bir kenara bıkkıldığı ve sivil toplumun yasa ile yaratılmaya çalışıldığı yeni bir patrimonyal devlet anlayışının oluşması durumu kendini göstermiştir. Bu vesayetçi patrimonyal siyaset gereğince, sivil topluma devletçe konulmuş durağan çerçevenin dışına çıkarak ekonomik ve sosyal girişimleri özgürce gerçekleştirme şansının tanınmaması ve bütün bir kamusal etkinliğin “sosyal seferberlik” düsturuna göre meşruiyet kazanması sonucunda, her şey gibi sivil toplumun da varlığı, üst yapı ile ideolojik olarak eklemlenebilmesine bağlı olmuştur.

## 6.2 Patrimonyalizmin Yeniden İnşası: Neo-Patrimonyalizm

---

<sup>525</sup> A.g.e., 251

Gökalp'ı izleyen gelişmelerin büyük ölçüde onun düşüncesine bağlı kaldığı bir gerçekse de, onun pratiğe rehber olan teorisi, sonrasında “doktrin aksiyondan sonra gelir” şeklindeki bir tavırla yer değiştirmiştir. Gökalp'ın “pozitivist idealizmi” (ve solidarist korporatizmi), sonrasında pür pozitivist bir siyasi anlayışla devam etmiştir. Gökalp'taki cumhuriyetçilik ve milliyetçilik, büyük ölçüde devam ettirilmekle beraber, onun iktisadi devletçiliği ve seçkinci olmayan halkçılığı, bürokratik-idari devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüşmüştür. Nihayetinde “Gökalp'çi korporatizm, İttihatçılar ve sonrasında Kemalistler tarafından bölücü bulunarak reddedilmiştir”.<sup>526</sup> Milli dayanışma “mefkuresi”, bundan böyle sınıf temelli örgütleri ve sivil toplumu kaldıramaz şeklinde yorumlanmıştır.

Bu gelişmeler, çevrenin tüm yaşamsal etkinliklerinin, merkezi kamusal etkinliklerle rekabet etmesini zorlaştıran bir dönemi başlatmıştır. Geline nokta siyasi kurumların dizginlerini eline geçiren entelektüel-bürokrat kesimle örtüşen devletçi elit, Osmanlıdan devralınan patrimoniyal siyaseti 20. yüzyıla taşımıştır. 1908 Devriminin (Hürriyetin) mimarı olan aktörlerden başkası olmayan bu kesim, sivil toplum adına zafer anlamına gelen devrimlerinin ardından, sivil toplumu politik ve dahası bürokratik toplumun uzantısı haline getirmiştir. Bu dönemde sivil topluma girdi sunan gruplar, II. Meşrutiyetle gelen yeniliklerle beraber oluşmaya başlayan farklılık ve değerlerini modern sivil örgütlere dönüştürebilme kapasitelerini geliştirme şansı bulamadılar. Nihayet 1925 tarihli Takrir-i Sükûn Kanunu'nun<sup>527</sup> yürürlüğe girmesiyle, sivil toplum için başlangıcın sonuna gelinmiştir.

<sup>526</sup> Erik-Jan ZÜRCHER, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 2**, 52

<sup>527</sup> Üç maddeden oluşan Takrir-i Sükûn Kanunu'nun 1. maddesi şöyleydi: Memleketin nizam-ı içtimaisi (toplumsal düzen) ve huzur ve sükûnu ve emniyet ve asayişini ihlale bais (bozmaya yönelik) bilumum teşkilât ve tahrikat ve teşvikat ve neşriyatı ( örgütlenmeleri, kışkırtmaları, yüreklendirmeleri ve yayınları), hükümet reisi cumhurun tasdikiyle ve re'sen ve idareten man'e mezundur (kendi başına yasaklamaya yetkilidir). İş bu ef'al erbabını (bu eylemleri işleyenleri) hükümet İstiklâl Mahkemesi'ne tevdi edebilir.

Tüm bunları, modernliğin meydan okuyuşuna maruz kalan bir toplumun, bu meydan okuyuşa kendi 'ben'ine dayanarak (kendi tarihi referanslarına müracaat ederek) yerel ve özgün bir cevap veremeyişinin sonucu olarak görebilir miyiz? Bu soruya Eisenstadt'ı izleyerek cevap verirsek, cevabımız evettir. Eisenstadt, modernleşme sürecinde oldukları ve dolayısıyla behemehal modernleşecekleri düşünülen toplumların aslında modernleşme yolunda gitmediklerini ve gelinen son kertenin ne Batılı modernlikle ve ne de geleneksel patrimoniyalizm ile telif edilemeyeceğini ileri sürmüştür. O'na göre "yeni durum; neo-patrimoniyal bir durumdur."<sup>528</sup> Neo-patrimoniyalizm kavramı, modernleşme sürecindeki zorluklardan ya da modernliğin farklı bir şekilde okunuşundan çok/öte modernliğin nihai ürünlerinin ve dolayısıyla modernliğin kendisinin tahrifi ve buharlaşması üzerine dikkatleri çekmektedir.<sup>529</sup> Hemen belirtmek gerekiyor ki, neo-patrimoniyalizm kavramının işaret ettiği tahrif sadece modernliğin ürünleriyle ve modernliğin kendisiyle sınırlı değildir; aynı kavram geleneksel patrimoniyal düzenin de modernleşme sürecinde bir şekilde çözülüşünden söz eder.<sup>530</sup>

Neo-patrimoniyalizm kavramı açısından, modernliği doğuran anlayışlar geleneksel kodlar içerisinde dillendirilmiştir. Örnek vermek gerekirse, rasyonelliğin ön şartlarından biri ve modernitenin en önemli ön koşulu ve göstergesi olan laikliğe içkin değerler yüklenerek, laikliğin bizatihi kendisi, formal rasyonalite yerine içkin rasyonaliteyi meşrulaştıran bir içerik kazanarak kırılmaşmış ve böylelikle o geleneğin farklı bir türüne dönüştürülmüştür.<sup>531</sup> Dolayısıyla birçok alanda, bu toplumlara ait kurum ve anlayışlar dışsal görünüşleri ve biçimsel formları açısından modern; ancak içsel yapıları (işleyiş mantıkları) ve hizmet anlayışları itibarıyla gelenekseldir.

<sup>528</sup> S. EISENSDADT, **Traditional Patrimonialism and Modern Patrimonialism**, 7-9

<sup>529</sup> A.g.k. , 11

<sup>530</sup> Ensar NİŞANCI, **Geleneksel Patrimoniyalizmden Modern Neo-Patrimoniyalizme**, 47

<sup>531</sup> A.g.k. , 45

Bu bakımdan neo-patrimonyalizm kavramından yola çıkarak modernleşme süreçlerinde yaşanan iki olumsuz durumun çakıştığı ileri sürülebilir; 1-Geleneksel düzenin çözülüşü, 2- Eski düzeni ikame edecek yeni ve daha tutarlı bir düzenin kurulamayışı (Yeni oyunun kurallarının yerleştirilemeyeşi)<sup>532</sup>. Burada “geleneksizlik”, ya da “zayıf tarihsellik” kavramları neo-patrimonyal kavramsallaştırmada, modernliğin tahrif edilmesi olarak yorumlanır. Bu haliyle neo-patrimonyalizm, Batı-dışı toplumların kendi modernliklerini ürettikleri argümanına karşı bir kavramsallaştırma olarak kullanılmaktadır. Çünkü modernleşme Touraine’e göre, “...kopmayı olduğu kadar sürekliliği de gerektirir. Eğer tam bir süreksizlik mevcutsa, bu durumda, modernleşme tümüyle dışarıdan, fetih yoluyla gelmiş demektir; bu durumda da, modernlikten çok sömürgeleştirmeden ya da bağımlılıktan söz etmek gerekir. Tam tersine, eğer tam bir süreklilik varsa, aynı olan başka şeye dönüşmez, devinimsiz kalır ve değişen bir çevreye giderek daha az uyum sağlar. Batı Avrupa ve ABD, değişimle sürekliliğin birlikteliğinin çok sağlam örneklerini oluşturmuşlardır.”<sup>533</sup>

Sonuç olarak, hem Eisenstadt hem Touraine, modernliği, sürekliliğin ve kırılmanın birlikteliğinde görmektedirler. Bu durumda 1920’lerin Türkiye’indeki durumun modernliğini bu yazarlara bağlı kalarak düşünersek, neo-patrimonyalizmin kısmi doğruluğundan bahsedebiliriz: Patrimonyalizmi neo-patrimonyalizme bağlayan önemli niteliklerden biri de, yönetimde kişiselliğin ve keyfilin devam eden biçimleridir. Metin Heper’in konuyla ilgili empirik çalışması, neo-patrimonyal yönetim anlayışının Cumhuriyet’in ilk yılları için de geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>534</sup> Diğer yandan patrimonyalizm ile neo-

<sup>532</sup> A.g.k. , 47

<sup>533</sup> Alain TOURAINE, **Modernliğin Eleştirisi**, 349

<sup>534</sup> Heper, “Ampirik bulgularımız bize Türk bürokrasisinin neo-patrimonyal bir görünüm içinde olduğu izlenimini vermiştir. Türk kamu bürokrasisi uygulamada, bir anlamda biçimsel de kalsa hukukiliğin çok kuvvetle vurgulandığı patrimonyal bir kurumdur. Weberyen kavramlarla ifade etmek gerekirse, Türk kamu bürokrasisi hukuki-patrimonyal bir bürokrasidir. Bürokrasi kapsamlı bir hukuk düzeninin üzerinde oturmakta, ancak kurallar bir ölçüde patrimonyal bir espri ile uygulanmaktadır.” demektir. Bkz. Metin Heper, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme*, 145-146



patrimonyalizmi bağlayan bir diğer özellik, ekonomi ve siyaset ayrışmamışlığı, hem Mardin hem de Küçükömer için Cumhuriyet’le beraber devam edegelmektedir.<sup>535</sup>

Ancak Cumhuriyet deneyimi, neo-patrimonyalizminin başta sözü dilen geleneksizleşme, kendini kültürün özerk eyleminin yerine koyması, kısaca sivil toplumu yutması durumuyla yüzleştirildiğinde Eisenstadt ve Touraine’nin anlattığından farklı pratiklere de sahiptir. Ancak ironiktir ki, bu yazarların argümanlarını Cumhuriyet deneyimimizin özgünlüğünü(modernliğini/sürekliliğin ve yeniliğin birlikteliğini) göstererek eleştirmek, Cumhuriyet’in “karşı modernistlerinin” ve sivil toplumun ilişki ve pratiklerinin yapılaşmasına önem atfetmeye bağlıdır. Çünkü öncesinde olduğu gibi bu dönemde de Türkiye'nin tüm geçmiş tarihi ile hesaplaşmasının (sürekliliğin ve kopuşun) düğüm noktası sivil toplum olmaya (1920’lerin koşullarında dahi) devam etmiştir. Modernleşmeyi gerçekleştirilebilmenin ön koşulu, sivil topluma özgü toplumsal örgütleniş ve kurumsallaşmanın, yeni doğan düzenin içinde -yeni yapının gerçek dinamiklerinin birer yapılaşması biçiminde- kendi tarihsel referanslarının karşılıklarını üretebilmiş olmasıdır. Üretmiştir de.

### 6.3 Sürekliliğin Siyasal Yeniden İnşası: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası

Bir süreklilik ve yeniden inşa konusu olan patrimonyal anlayışın Osmanlı’dan Cumhuriyet’e sirayet edişi, Mardin’in anlatımıyla şu şekildedir. “Devlet ve ulus kimliği doğrultusunda mobilize edilen siyasal kültür öğeleri, Osmanlı’daki öğelerin kalıcı birer devamı olmayı daha da güçlü bir biçimde sürdürmüştür. Osmanlı’dan tevarüs eden "cemaat" kökenli siyasal kültür, "ulus"

<sup>535</sup> Mardin'e göre, “Türk sosyal değişmesinin nihai ürünü bugün hala arka planında bir “Osmanlı” ögesine sahip bulunmaktadır. Bugünün ekonomik sistemini, bu sistem kapitalizmin özelliklerini giderek artan ölçülerde içermekle birlikte, kapitalizmden çok, geç yeni-patrimonyalizm olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır.” Bkz. Şerif Mardin,

söylemiyle daha üst düzeye taşınarak bireysellikten tamamen soyutlandı. Bireysel inisiyatifin ulus kimliğine halel getirdiği yönündeki ön kabul bu kollektif kültür anlayışını daha da pekiştirdi. Bununla beraber Osmanlı'daki çevre-merkez ekseninde gelişen siyasal kültür ayrışma sınırının daha da derinleştiğini görmek mümkündür.<sup>536</sup> Merkezi bir siyasal kültüre dayanan Cumhuriyet ideolojisi, başta yerel İslam olmak üzere tüm taşra değerlerini dönüştürmeye çalışırken bu kültürel unsurların sağlam direnciyle karşılaştı. Merkez kültüre kısa zamanda uyum gösteremeyen çevre kültürü, siyasal iktidar nezdindeki meşruiyetini de kaybedince kendi etrafında duvar örme ve kapanma sürecine girerek merkezden koptu. Aslında Osmanlı siyasal sistemi de böylesi bir kültür ayrışmasına dayanmasına rağmen, İslam faktörü, çevreyle merkez kültürlerini bir noktada buluşturabiliyordu. Oysa bu faktör Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu yönüyle ortadan kaldırılınca merkezle çevre kültürleri arasında belirgin bir kopuş süreci başladı.<sup>537</sup> Bu kopuş, taşra değerlerinin bir muhalefet örüntüsü şeklinde kendi temsillerini oluşturmakta gecikmedi. Zaten daha II. Meşrutiyet'in canlı tartışma ortamı siyasal hayata yeni kavramlar sokmuş ve bunları çevreye has değerler de dahil birer siyasal konu haline getirmişti. Cumhuriyet arifesine geldiğimizde bütün bu grupların farklı talepleri, değerleri, politikaları ve söylemleri ile karşılaşırız. Cumhuriyete kadar hazır bulunan bu siyasal farklılaşma, siyasal katılım imkânlarını da arttırmış ve Cumhuriyet'ten önce Osmanlı iki tane çok partili seçim yaşamıştır. Bu bakımdan Türkiye'de demokrasi ve özgürlükçü düşüncenin yanında, Cumhuriyet idealini de yansıtan böylesi bir arka planın varlığı belirtilmelidir.

İşte böylesi bir birikimin ürünü ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ilk örgütlü muhalefet hareketi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, aynı zamanda adında

---

*Türk Modernleşmesi*, 198 ; Ayrıca siyaset-ekonomi ayrışmamışlığı hakkında Bkz. İ. KÜÇÜKÖMER, **Düzenin Yabancılaşması**, 44

<sup>536</sup> Şerif MARDİN, "Power, Civil Society and Culture in the Otoman Empire", 11-13

<sup>537</sup> Ömer ÇAHA, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 193

Cumhuriyet kelimesi bulunan<sup>538</sup> ve dahası, iktidar partisinden farklı olarak<sup>539</sup> bir programı bulunan ilk partidir<sup>540</sup>. Ancak bu bilgiler partinin özgün ve dikkate alınması gereken yönlerini işaret etmekle beraber, kimliği, ideolojisi ve sahip olduğu siyasi temsil yeteneğini anlatmakta yetersizdir. TCF hakkında yapılan çalışmalar, çoğunlukla tarihsel bilgiyi ansiklopedik usulüyle tanıtan ve birbirini tekrar eden anlatımlardan ibarettir. Bu anlatımlarda TCF, ya kuruluşu bakımından Cumhuriyet'in siyasi çoğulculuğunun gösteren'i, ya da kapatılışı<sup>541</sup> bakımından bu çoğulculuğu henüz kaldıracak siyasi kültüre sahip olmamanın kanıtı olan başarısız bir demokrasi denemesi olarak değerlendirilmektedir. Bu haliyle TCF, sürekli olarak 'devrim-karşı devrim' kısır döngüsünde ele alındığından, çözümleyici sosyolojik ilginin uzağında kalan konulardan biridir. Mardin bu baskın yaklaşımı, "sorumlu avı sendromu" olarak adlandırır. "*Bu sendromun*

<sup>538</sup> TCF'nin kuruluşu sırasında Cumhuriyet Halk Fırkası'nın adı henüz Halk Fırkası'dır. TCF'nin kuruluşu duyulduğunda Halk Fırkası acil bir kararla toplanır ve Cumhuriyet Halk Fırkası adını alır. Bkz. Cemil KOÇAK, "Siyasal Tarih 1923-1950", **Türkiye Tarihi Cilt 4**, 139

<sup>539</sup> İktidarda bulunan CHF'nin henüz "dokuz umde" olarak bilinen soyut ilkeleri mevcuttur. Bkz. E.J. ZÜRCHER, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C. 5**, 50

<sup>540</sup> Program, tüm hakimiyetin nasıl ilkesel olarak millette bulunduğunu, ancak bu hakimiyetin kullanımının pratik nedenlerden ötürü temsilci organlara devredilmesi gerektiğini izah eden uzun bir paragrafı başlar. Klasik "trias politica" uyarınca güçler ayrılığına taraf olur ve daha sonra çok partili sistemi savunmaya girişir. Bu açılarından, klasik, liberal bir siyasi tezdir. Türkiye'nin siyasi gerçeklerine de atıflar vardır. Yazarlar, milletin "kendi kaderini eline alacak zaruri erginliği sergilediğini" ifade ederler; bu yüzden, memleketin siyasi mücadele için olgun olmadığı fikrini yalanlarlar. TCF'nin aklında olan, "memleketi sarsıntılara maruz bırakmak"tan ziyade, tedrici değişikliktir. ("Sosyal ihtiyaç" olarak tarif edilen) kişisel hürriyet ilkesine ve kişinin keyfi idareden korunmasına vurgu yapılır.... TCF programı bu yüzden hem Dokuz Umde'den, hem de Kemalist çoğunluğun uygulamalarından önemli şekillerde farklıydı: merkezîyetçiliğe, güçler birliğine ve devletin güçlendirilmesi ile siyasallaştırılmasına karşı ademi merkezîyetçilik ve güçler ayrılığı, kişisel hürriyetler ve daha küçük, depolitize edilmiş bir devlet arzusu. Aynı zamanda, firkanın felsefi temeli, açıkça, muhafazakârlıktan çok liberalizmde yatıyordu ve saltanatçılığın ya da dini gericiliğin hiçbir yerde emaresi yoktu. Bkz. A.g.k. , 53

<sup>541</sup> Şubat 1925'te baş gösteren Şeyh Sait isyanı dolayısıyla Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası iktidar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Dönemin başbakanı Fethi Okyar istifa etmiş ve güvenoyu alarak başbakan olan İsmet Paşa Takrir-i Sükun kanununu yürürlüğe koyarak basına ciddi cezalar kesilmesinin yolunu açmıştır. Bu arada TCF'nin kapatılması süreci hızlanır ve fırka 5 Haziran 1925'te kapatılır. Haziran 1926'da İzmir Suikasti sonrasında bazı paşalar tutuklanır ve idam hükmüyle yargılanır. Fakat Kazım Karabekir'in de içinde bulunduğu bu paşalar İsmet İnönü'nün müdahalesi ile idamdan kurtulmuştur.

*ayrıntlarına girdiğimiz zaman özelliğinin üç ayrı fakat birbiriyle bağıntılı öğeden oluştuğunu anlarız. Bunlardan birincisi toplum bilimlerimizde ayrıntılı yapılar üzerinde durulmayışıdır. İkincisi toplumsal olayları özerk bir iç dinamiğe sahip mekanizmalar olarak düşünmemektir. Üçüncü, bu özelliğın yani yeni toplumsal yapı üretici olabileceğini hatırlamamaktadır.”<sup>542</sup>* Bununla ilgili bir diğerk neden, Mardin'in Tanzimat dönemi için baskın bir tavır olarak gösterdiği “Bihruz alaytarı tutum”un Cumhuriyet’te de devam ediyor olmasıdır. Bunu da “değişiklik” kavramına olan bakıştaki, “kendi içinde yenilik çıkarıcı mekanizmalara olan güvensizlik” olarak tanımlayabiliriz.

TCF, taşıdığı özgün ve önemli özellikleri nedeniyle kendisiyle ilişkilendireceğimiz “sürekliliğın yeniden inşası” temasıyla ilişkili olarak, nasıl yeni bir siyasal bağlam kurucu ve “yenilik çıkarıcı” pratik olarak görülebileceğinin ipuclarını vermektedir. Bir yıllık ömrü boyunca İstanbul basınının ağırlığını oluşturan *Vatan*, *Tevhidi Efkar*, *Son Telgraf*, *İstiklal* gibi gazetelerce desteklenen, taşra teşkilatı yoluyla popülaritesi hızla artan ve iktidar partisinde bir yönetim değişikliğine sebep olan bir partiye gücünü veren ‘tılsım’ dikkate değerdir. Meclis’te ikinci bir siyasi partinin kurulması çalışmaları, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın çabaları dışında da, meclisin ilk açıldığı günlerden itibaren var olmuş ve zaman zaman da etkili olmuştur. Özellikle Meclis’te “İkinci Grup” muhalefetinin varlığı ve “Halk Fırkası’nın kurulmasından” sonraki muhalefetin varlığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Cumhuriyet döneminin bu ilk muhalefet partisini kuran kadroların tamamı Birinci Meclis döneminde Mustafa Kemal Paşa’nın yakın çalışma arkadaşlarıydı ve hemen hemen tamamı, o dönemde Birinci Grup içerisinde etkin rol oynamışlardı. Yeni parti halktan geniş bir destek gördüğü gibi, üyelerinin büyük bir kısmı 1923 seçimleriyle meclis dışında kalan İkinci Grup’un da desteğini

---

kazanmıştı. İkinci Grup'un meclis dışında kalmış olan bütün önde gelen isimleri Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na girmişlerdir. TCF'de yer alanlar milli mücadelede silah arkadaşı olan komutanlar, eski İttihatçılar ve II. Grup üyeleridir. Kurucu mebuslar CHF'den kopan muhalif kişilerdir. Bu isimler arasında partinin Genel başkanı Kazım Karabekir, yardımcıları Rauf Orbay, Adnan Adıvar ve Genel sekreter Ali Fuat Cebesoy bulunmaktadır. Bu isimler Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet yıllarının en önemli isimlerinden bazılarıdır. TCF kuruluş tarihinden itibaren halk tarafından ilgi görmüş, mevcut siyasetle arası bozuk olan her kesimden insanın desteğini almıştır.

TCF'in ideolojisinin ve 1920'lerin siyasi yapılamasına getirmek istediği programın içeriğinin belirlenmesi bakımından üzerinde durulan iki ideoloji mevcuttur. TCF'yle ilişkilendirilen bu kaynak ideolojiler, "bağımsızlık sonrası muhafazakarlığı"<sup>543</sup> ve 19. yüzyıl sonu Osmanlı liberalizmidir. Bu ideolojilerin TCF kurucularına hangi kanaldan ve ne düzeyde geçtiğini ve parti programlarını ne şekilde belirlediğine geçmeden önce, bu akımların taşıdığı siyasi ve felsefi içeriğe bakmak gerekir. Böylelikle neden muhafazakarlık yerine "bağımsızlık sonrası muhafazakarlık" kavramının kullanıldığı da açığa çıkmış olacaktır.

Bir doktrin olarak muhafazakârlığın tanımlanması, kısmen taraftarları açıkça siyasetin temeli olan doktrinleri reddettikleri için güçtür. Bununla beraber siyasal muhafazakârlığın felsefi temellerini inşa etmeye çalışanların, muhafazakârlığın esas niteliklerini tanımlamada kayda değer bir tutarlılık sergilediklerini söylemek muhtemelen makul olacaktır. Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın babası olan Burke, Reflections'da, muhafazakâr düşüncenin vasıfları olarak aynen kalmış altı tema geliştirmiştir:

#### 1. Dinin önemi;

<sup>542</sup> Şerif MARDİN, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", 245

<sup>543</sup> Bkz. E.J. ZÜRCHER, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", 42

2. Reform adına kişilere haksızlık yapılması tehlikesi;
3. Rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve arzu edilirliliği;
4. Özel mülkiyetin dokunulmazlığı;
5. Toplumun bir mekanizmadan ziyade bir organizma olduğu görüşü ve nihayet,
6. Geçmişle kurulan sürekliliğin değeri<sup>544</sup>

Bunun yanında, meşru yönetimin, vekâlete ya da yöneticilerle yönetilenler arasında herhangi bir tür “sözleşmeye dayalı” ilişkiden ziyade, yerleşmiş usullere dayandığı kanısı, muhafazakârlık kavramı için esastır.

Kıta Avrupası muhafazakârlığının seçkin temsilcisi Karl Mannheim, yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçişi, sınıf temelli kapitalist toplumun ortaya çıkışının bir sonucu olarak görür. Bu dinamik hareketin dışavurumları zamana ve mekana göre değişiklik gösterir, fakat belirleyici dünya görüşü bir dizi son derece istikrarlı tutuma dayanır. Bunlar, bireysel, somut, niteliksel, tarihsel ve organik olana kuvvetli bir bağlılık ve kolektif, soyut, niceliksel, programatik, mekanik ve evrensel olanın reddini içerir.<sup>545</sup>

“Bağımsızlık sonrası muhafazakarlığı” ise dogmakta olan birçok ulusun milliyetçi hareketlerinin varlığı için, bağımsızlık sonrası farklılıkların eritilmesi aşaması olarak adlandırabileceğimiz böylesi aşamalarda daha kullanışlıdır. Böylesi dönemlerde neredeyse evrensel bir kural işler: radikalizmin zaferi. Türkiye’de TCF’nin kısa ve mutsuz yaşamı, radikal dönüşümün bu aşamasında ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte iktidarla TCF arasında paylaşılan muhafazakarlıklar arasında değişen şey, gelenek ve “karşı gelenek” arasındaki

<sup>544</sup> Bkz. A.g.m., 43

<sup>545</sup> Karl MANNHEİM, **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyayus, 124

kutuplaşmadır. Zürcher'e göre, "TCF, Kemalist hegemonyaya karşı gerçekten tehlikeli olan son geleneksel tehditti."<sup>546</sup>

Ancak TCF'yi, gelenekçiliğinin dışında, Burke'ün ve Mannheim'ın tanımladığı şekliyle muhafazakâr kılacak özelliklerinin de olduğu belirtilmelidir. TCF, beyannamesi ve programı bakımından Burke'in tanımının önemli bir kısmına (1,2,5,6) sahiptir. Mannheim'ın tanımındaki "yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçiş" vasfı yoktur.<sup>547</sup> Ancak, "bireysel, somut, niteliksel, tarihsel ve organik olana kuvvetli bir bağlılık ve kolektif, soyut, niceliksel, programatik, mekanik ve evrensel olanın reddi" vasıflarını siyasi bir program yerine bir "vaziyet alış" olarak düşünürsek, bunlar TCF'in göze çarpan nitelikleridir. Bu belirlenimlerden ayrı olarak, "...kurum ve semboller özelinde yerel bağları çok güçlü bir sürekliliğe ihtiyaç hissettirmesi"<sup>548</sup> ve kendisini yerel kültürün referansları ve sembolleriyle (yeniden) üretmesi bakımından muhafazakârdır.

Ancak muhafazakarlığın bu dönemde siyasal bir içeriğe kavuşması ve TCF programında kendini göstermesi, 19. yüzyıl sonu Osmanlı liberalizminden kalan bakiye ile gerçekleşebildi. Şöyleki, "Osmanlı liberalizmi" ile Milli Mücadele içinde gündeme gelen ve halkın kendilerini adeta Allah tarafından iktidara getirilmiş gibi mutlak güç sahipleri olarak gören memur tabakasının tahakkümünden kurtarılarak, kendi mukadderatını bizzat ve bilfiil eline alarak, tecrübeyle demokrasiye içselleştirmesi imkânına kavuşturulması gerektiğini ileri süren akımın birçok ortak noktası bulunuyordu. Bunlardan belki en önemlisi, özellikle Milli Mücadele içinde kesin bir dille vurgulanan biçimiyle, "halk" sözcüğünün kapsamı tespit edilirken müracaat edilen "emeği ile geçinme"

<sup>546</sup> E.J. ZÜRCHER, **Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiper** **Cumhuriyet Fırkası**, Çev. Gül Çağalı Güven, 151

<sup>547</sup> Çünkü Karl Mannheim, yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçişi, sınıf temelli kapitalist toplumun ortaya çıkışının bir sonucu olarak görür.

<sup>548</sup> Tanıl BORA, Burak ONARAN, "Nostalji ve Muhafazakarlık" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 234

kıstasının yanı sıra "Müslümanlık" nitelemesiydi.<sup>549</sup> Anlaşılacağı üzere liberalizm ile muhafazakarlığı bağlayan şey, patrimonyal bürokrasinin himayesinde hüküm süren bir "memurlar oligarşisi"nin liberal eleştirisi ile "halk iradesi"ne dayalı ve devrimci olmayan (evrimci) bir reform sürecinin bütünleştirilmesi düşüncesidir. Nitekim, TCF'nin program ve Beyanname'sinde<sup>550</sup>; kuvvetler ayrımı, halk egemenliği, devlet etkisinin sınırlanması, ademi merkezîyet ve serbest ticaret ile radikal yenileşme yerine tedrici gelişmenin vurgulandığı klasik liberalizmin ifadelerini buluyoruz.<sup>551</sup> TCF'nin metinlerinde ağırlıklı yer tutan liberalizmin bu yorumunun kaynağını, Jön Türklerin Prens Sabahattin kanadından gelen etkiye bağlayabiliriz. Ayrıca, Prens Sabahattin etkisini sadece fikirlerinin TCF'ye uygunluğuyla açıklamanın dışında, TCF kurucularının tamamının Jön Türk hareketi içinden gelmeleri gibi somut bir devamlılığın da belirtilmesi gerekir.

Şöyleki, TCF ve HF arasındaki kopma, esasen, 1902 kongresiyle beraber İttihat ve Terakki içinde, *devletçi-seçkinici* ile Prens Sabahattin'in yer aldığı *gelenekçi-liberal* cephe şeklinde bir ayrımın belirmesiyle başlayan bir sürecin devamı olarak görülebilir. Jön Türklerin bir kısmı arasında- merkezîyetçilik / adem-i merkezîyetçilik- kopan fırtınanın en mühim yönü, Şerif Mardin'e göre, sosyal ve ekonomik bir meseleydi. İşte bu sosyal ve ekonomik görüş farklılıkları nedeniyledir ki, 1908'de İkinci Meşrutiyet getirilir ama, İttihat ve Terakki ile *Teşebbüs-i Şahsî* ve *Adem-i Merkezîyet* cemiyetleri arasındaki uyuşmazlık da iyice artar.<sup>552</sup> Bu uyuşmazlık, gelişen siyasal olaylara da paralel olarak daha da

<sup>549</sup> Levent KÖKER, "Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 3,

<sup>550</sup> Beyanname, toplumu zayıf düşmekten ve yozlaşmaktan, bireyi de keyfilikten koruyacak bir "hazime-ictimaiye" olarak betimlenen bireysel özgürlük ilkesinin de ısrarla altı çizilmektedir. Beyanname ve parti programının her ikisinde de, parti kendisini liberal olarak tanıtmaktadır. Bu, partinin on dokuzuncu yüzyılın liberal karakterine uymasının yanı sıra, 1923-1924'le muhaliflerine karşı nadiren saygı gösteren iktidar partisine yönelik örtülü bir eleştiri olarak da anlaşılabilir. Aynı şey, mebusların halktan aldıkları vekaletle olan kesin bağlılıklarının vurgulanmasında da görülmektedir. Bu da tam bir liberal ilkedir. E.J. Zürcher, A.g.k. ,153

<sup>551</sup> E.J. ZÜRCHER, **Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, 152-153**

<sup>552</sup> Şerif MARDİN, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, 288-290



kalınlaşan çizgiler halinde genç Cumhuriyet tarafından da tevarüs edilecektir. Bu iki temel çizgiden birincisini, Prens Sabahattin'in kurduğu *Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*'nden sonra, *Cemiyet-i İnkılabiye*, *Osmanlı Ahrar Fırkası*, *Nesli Cedit Kulübü*, *Milli Ahrar Fırkası* ve *Hürriyet ve İhtilaf Fırkası* gibi Prens Sabahattin'in görüşlerini taşıyan partiler izlemiştir. İkincisini ise, hem siyaseten hem de son tahlilde askeri olarak güçlü bir konuma gelen ve o dönemde İttihat Terakki ile temsil edilen devletçi-seçkinci grup oluşturmaktadır.

Prens Sabahattin'in fikirleri çerçevesinde meydana gelen *polarizasyon* bir yandan kendi toplum tabularımızın üzerine ışık saçarken, diğer yandan onun fikirlerini yakından incelememiş olanlar arasında Prens Sabahattin aleyhtarlığının veya taraftarlığının siyasi bir *vaziyet alışı* tekabül etmekteydi.<sup>553</sup> Bu özelliğiyle Sabahattin, takipçileri için özellikle memurun Osmanlıda'ki değişmeyen yeri ve buna dayalı statükonun yarattığı katılığa karşı sunduğu siyasi analiz bakımından önemliydi. Sabahattin'in liberal fikirleri, kendileri için siyasi hürriyet şansı bulamayan gelenekçi muhafazakarlar ve dayandıkları sosyal gruplar için bir "açık kapı" sunması bakımından etkileyiciydi. Zaten Prens Sabahattin, "Avrupa'da kendisini "liberal" olarak takdim etmiş olmasına rağmen, hakiki herhangi bir liberalden daha ziyade Fransa'da Frederic Le Play çevresindeki karşı devrimci, aristokratik ve Katolik muhafazakarların fikirlerine borçlu olduğundan, onlar gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun ıslahında, taşra ileri gelenleri ya da ayan ile eşleştirdiği, yeniden canlandırılmış "aristokrasi" için merkezi bir rol gördü."<sup>554</sup> Ancak, Batı'dan alınan fikirlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda zaten mevcut bir "ümmeççi" yapıya uygun gelecek şekilde düşünülmüş olması durumu, Gökalp sosyolojisinde olduğu gibi Prens Sabahattin'in de kaderiydi. Gökalp korporatizminin pozitivist milliyetçiliğe kayarak siyaseten işlevsizleşmesi gibi,

<sup>553</sup> A.g.e. , 211

<sup>554</sup> Bkz. E.J. ZÜRCHER, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", 41

Sabahattin'in liberalizminden esinlenen gruplar da, siyasi bir programatiği olan liberal muhafazakârlık yerine, kuru bir gelenekçiliğe yöneldiler.<sup>555</sup>

Burada üzerinde durmaya değer bir nokta Prens Sabahattin'in bizzat "memur"luğa karşı cephe almasıyla o zamana kadar hiçbir Jön Türk'ün yapamadığı derinlikte bir eleştiriye kalkışmasıydı. Prens Sabahattin'e karşı yönelen en acı hücumlar kuşkusuz, kolayca elde edilmiş mevkilerini kendilerine sağlayan toplum düzeninin, halkı kesin olarak bir "yönetenler" ve "yönetilenler" zümresine ayıran sistemin yerine Anglo-sakson memleketlerinde egemen olan hayat mücadelesiyle rahatlarını kaybedeceklerini sezen kimselerden gelmişti.<sup>556</sup>

Bu durum, Sabahattin aleytarlığının aynı zamanda TCF'ye tahammülsüzlükle çakıştığı anlamına gelmez. Çünkü TCF'yi kapanma yoluna sokan süreç, bir 'sınıf mücadelesi' olmaktan çok muhalefet olgusuna bakışla ilgili bir Osmanlı örüntüsünün tekrarı olarak görülmelidir. Türk siyasetinin tarihi, incelenen muhalefet hareketlerinin tamamının aynı ithamla suçlandıklarını gösterir: "Bölücülük". "...Genel olarak, gücünün zirvesinde bulunduğu devirde Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi sistemi, Wittfogel'in "Doğu Despotizmi"ne uygun bir şekilde tanımlanabilir. Ortodoksiden en küçük bir sapmayı hoş görmeyen bir devletin yürüttüğü İslam, sadece tek bir hakikatin bulunduğu fikrini pekiştirmişti."<sup>557</sup> Bunun dışına çıkılmaya çalışılan her durum için icat edilen ikinci bir kavram, "fitne"dir. Fitne ihtimaline karşı sürekli bir kuşku Osmanlı devlet adamlığının tipik vasıflarındandır. "Fitne"nin, her fırsatta, muhalefeti tasfiye amacıyla, insanlara güvensizliğin kulpu olarak ileri sürülmüş bir gerekçe olduğu söylenebilir; fakat aynı kanalları işleten ve aynı suçlamaları defalarca kullanan bir kinizm, özellikle icat edilmiştir."<sup>558</sup>

<sup>555</sup> Ancak ilginçtir ki TCF'nin başarısız kaldığı 'program'ın 1950'lerde Demokrat Parti tarafından başarılı olmuş olması gibi, Prens Sabahattin de yine 1950'lerden sonra "hatırlanmaya" başlamıştır.

<sup>556</sup> MARDİN, a.g.k. , 311

<sup>557</sup> Şerif MARDİN, **Türk Modernleşmesi**, 183

<sup>558</sup> A.g.k., 183

Komitacı bir cemiyet olarak harekete geçen Jön Türklerin diktatoryal eğilimleri bu örüntüden fazlasıyla besleniyor gözükmektedir. Osmanlı'nın son dönemindeki muhalif partiye (Fedakaran-ı Millet Fırkası) olan tepkileri tam da böyleydi. Muhalif fırka, devlete ihanetle suçlanmıştı. Bu görüntü, diğer muhalefet partilerine karşı da tekrarlanmıştı. Örneğin, yapılan ilk çok partili seçim sıkıyönetim ilanıya ve seçim sonuçlarını reddetmekle sonuçlanmıştı. Cumhuriyet devrinde, TCF vatana ihanete giden eylemlerin hamisi olmakla suçlandığında, iddialar benzer içerikte hazırlanmıştı. Atatürk'ün isteğiyle kurulan Serbest Fırka'nın akıbeti de aynı oldu.

Bu noktada belirtmek gerekirken, "muhalefet" pratiği sadece elitlerin değil kitlelerin gözünde de bir meşruiyete sahip olamamıştı. Ancak bu durumda Türk tarihinde muhalefet partileri ortaya çıktığı zaman, nasıl olup da kendilerine taraftar çektikleri sorulabilir. Mardin'e göre bunun cevabı, TCF gibi partilerin muhalefet partileri olmadığı; bu partilerin asırlardır kırsal alanların rüyalarını teşkil eden, bürokrasinin ve "büyük gelenek" in temsilcilerine karşı verilen mücadelenin motor gücünü oluşturacak ideal bir yönetimin canlı bir örneği olmalarından ileri geliyor gibidir.<sup>559</sup> Resmi çevreye karşı bir vaziyet alış olarak devam eden ve kaynağını üçüncü bölümde göstermeye çalıştığımız zımni sözleşme ve adalet kavramlarıyla harmanlanmış bir süreklilik örüntüsünden alan bu siyasi tavır, sonrasında kendisini TCF gibi partilerde yeniden inşa etmiştir.

Ancak burada süreklilik kavramını Mardin'den farklı kullandığımız fark edilecektir. Mardin, "süreklilik" kavramını Osmanlı bürokratlarının "praksisi" anlamında kullanmaktadır. Bunu da patrimonyalizmden başlayıp bir çeşit pozitivizm görüntüsüne giden yönetim anlayışı olarak göstermeye çalışmaktadır. Sürekliliğin sadece devlet katında ve devletle ilişkili olarak kullanımı, Mardin'de olduğu gibi Carter V. Findley'in Osmanlı devlet anlayışını açıklamakta kullandığı

---

<sup>559</sup> A.g.k. , 190

“süreklilik” kavramında da aynı şekildedir.<sup>560</sup> Bize göre süreklilik anlamına gelen ve kırılma olgusunun kendisi üzerinde gerçekleştiği “kod” , sözü edilen praksisin din-siyaset söyleminde 20. yüzyıla kadar devam edegelen ve Osmanlı yöneticileriyle beraber tebayı da içeren ilişki ve pratikleri olarak görülmelidir. Böylelikle devlet alanında patrimonyal siyasetin sürekliliği gibi, sosyal hayatta, çevre kültürünün lehçesi’nin siyasallaşarak siyasi partilere sızabiliyor oluşu da bir süreklilik teması olarak okunmalıdır. Ancak bu şekilde, muhalefet olgusuna sempatisi olmayan bir toplumun neden TCF gibi partilere kitlesel destek sağladığı anlaşılır olabilecektir. Şöyleki;

Siyasal kutuplaşmanın Türkiye’de baskın biçimi, kültürel bölünmenin tarafları arasındaki karşılaşmalar şeklinde gerçekleştiğinden, çevrenin siyasete girişi, lehçenin (cemaatin) siyasallaşması şeklinde gerçekleşmiştir. Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi, gelişme, reformcuların kendi söylemlerinin İslami lehçe’ninkinden ayrışması ve sonunda lehçeyi değiştirmeye çalışmaları ile başlamıştır. Bu anlamda Mardin’in Said Nursi’nin başarısını geleneksel lehçeyi canlandırması ölçüsünde “yeniden demokratikleşme”ye dayandırması, lehçeye siyasal bir anlam katmaktadır. Bu anlamda lehçe, hem cemaatin iktidarın denetiminden kaçarken kullandığı korunaklı bir yaşam biçimi, hem de modernleşme sürecinde bu yaşam biçimlerinin siyasal temsillerinin meşruiyet çerçevesi olabilmektedir. Lehçe’nin bu siyasi muhtevası siyasi evrime yeni bir içerik kazandırmış ve bir bakıma yapılaşarak 1920’lerin siyasi muhalefetinin “argümantasyon prosedürlerini” şekillendirmiştir.

Sonuç olarak TCF, ihtiyaç duyduğumuz sosyolojik çalışmaların olmayışı koşullarında yapmaya çalıştığımız -ve tabî ki doyurucu olmayan- bu anlatıma rağmen, yine de 20. yüzyıl başı Türk siyasetindeki alternatif sivil toplumsal arayışların politik içeriğinin belli yönleri hakkında bazı çıkarımlarda bulunmamızı mümkün kılmaktadır. Bunlar:

<sup>560</sup> Bkz. Carter Vaughn FİNDLEY, “Süreklilik, Yenilik, Sentez ve Devlet”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si**, 51.

- a) TCF, 19. yüzyıl sonundaki hukuki ve siyasi kültürdeki kırılmayla beraber, çevre aktörlerinin şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerinin (Mannheim’cı anlamda “sosyal yapıyı devam ettirici, ‘yumuşak’ ideolojilerin) yapılaşarak bir “kitle partisi” şeklinde siyaset alanına gelişinin göstergesidir.
- b)Bunu TCF’nin kolektif teşkilatlanmadaki başarısı sayesinde sivil toplumun politik topluma katılımı ve politik toplumu dönüştürücü vasfı bakımından önemli ilklerden biri olarak görebiliriz.
- c) Türkiye’de “sınıf” tabanına dayanmayan siyasi partilerin, hangi sosyal tabakaların temsili organları olabileceklerine dair siyasi çerçevenin oluşmasına ve anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.
- d) TCF deneyimi göstermektedir ki, bu dönemde modernleşme, sürekliliğin ve yeniliğin uyumu esasına dayandırılmak istenmiş ve bu esas 1950 sonrasında birlikte muhafazakârlığın kazanmaya başladığı siyasi içeriğe temel olmuştur.
- e) Bir ulusun, radikal bir modernleşme sürecinde karşılaşacağı tehditlere kendi referanslarına dayanarak bir cevap üretmeye çalışması bakımından, modernleşme yolunda seçeneksizliği (radikalizmi) sömürgeleşme olarak gören Touraine gibi yazarlara karşı argüman (seçenek) olarak gösterilebilecek anlamlı bir örnek oluşturmuştur.
- f) TCF, liberalizmin Türkiye’de siyasallaşma kaynağını göstermesi ve Türkiye’deki gelenekçi muhafazakâr partilerin neden siyasi liberalizme sığındıklarına (takiyye)dair bir fikir vermesi bakımından önemlidir.
- g) Sahip olduğu muhafazakârlığının zayıf da olsa programatik yönü, sonrasındaki benzer partilerin (örneğin Serbest Cumhuriyet Fırkası), onun ideolojisiyle eklemlenebilmesine ve ortaya çıkan kendi pratiklerinde bir referans stoğu olarak ondan yararlanabilmelerine olanak tanımıştır.
- h) TCF, Osmanlı toplumsal gruplarıyla özdeşleşen kültür ve sembollerin, Cumhuriyet’in siyasi rekabetine katılma girişimini üstlenmekle, bu dönemdeki olası çok partili bir demokrasinin nasıl bir siyasi yelpaze sunabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Ancak TCF'nin en önemli etkisi, 'başarısızlığıyla' ilişkilidir. Genelde Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki siyasi muhalefet, özelde TCF deneyimi, süreklilikten beslenen partilerin yaşatılmayışının getirdiği kapanma sürecini başlatmış ve bu kapanma, çevre aktörlerinin yeniden geleneksel lehçe'sine dönmesine ve sivil toplumun (en azından çevrenin/küçük kültürün) bütün tecrübelerini dondurup yeniden korunaklı rahmine (cemaate) kendini kapatmasına neden olmuştur.

## 7- SONUÇ

Şerif Mardin'e göre, modernleşen Türkiye'nin tarihi, birbirine rakip, birbirine rağmen konumlanmış yapıların çatışmasının tarihi olarak görülemez. Bu bakış açısına göre süreç, geleneksel güçler ile modernlik arasında her zaman birbirine sirayet eden, çok karmaşık ve çok katmanlı bir etkileşimin oluşturduğu bir toplumsal değişim süreci olarak okunmalıdır. Bu karşılaşma düzeyleri, beraberinde yeni toplumsal alanların üretimini ve yeniden üretimini de

getirmektedir. Modernleşmenin bu bağlamsallığı, her ne kadar modernliklerin çoğulluğu ya da özgünlüğüne yapılan teorik haklılaştırmaya olanak tanıyorsa da, bu teorik tespitler, Türk modernleşmesinin özgün ilişki, kurum ve pratikleri hakkında kültüralist bir sosyolojinin oluşturulması ile desteklenmeksizin yönsüz ve içeriksiz kalacaktır. Çünkü “çoklu modernlikler” yoluyla kurgulanan Türk Modernleşmesinin özgünlüğü, özgün olanın aynı zamanda katıksız modern olması gerektiği inancıyla yürüdüğü sürece, Türk modernleşmesinde süreklilik arzeden ilişki ve pratiklerin modern öncesi ve sonrasında aldığı biçim arasında kaçınılmaz ve geri dönüşsüz bir kırılma olması gerektiği inancını da içermektedir. Oysa Batı modernliğine ve sivil toplumuna dair topladığımız tüm kanıtlar, sürekliliğin ve yeniliğin birbirini takviye eden, anlamlı karşılıklılığını göstermektedir. İşte bu nedenle Türk Modernleşmesinde varlığına inandığımız özgünlüğü gösterebilmek için, geniş bir zaman dilimine yayılmış bulunan sosyal pratikleri, *süreklilik*, *kırılma* ve *yeniden inşa* süreçlerine bağlı bir şekilde çalışma yolunu seçtik. Modernleşmeyi böyle bir planda okumak, modernleşmenin başlı başına sosyal değişim olgusuna tekabül eden bir fenomen olduğunu düşünmemizdir.<sup>561</sup> Bunun önemli yanı sivil toplum konulu bir toplumsal değişim kuramının aynı zamanda başlı başına bir modernleşme kuramı olabilmesidir. Diğer yandan sivil toplumun modernleşme açısından konu edinmenin pratik yararı, modernleşmeyi, kurumsal, kültürel ve siyasal düzeyde karşılayan ilişkisel bir kavram olmasıdır.

Kanaatimizce Mardin'in (sivil toplum kavramını kullanmadığı çalışmalarında dahi), “Osmanlı toplum zembereği” dediği “dinamik odağı” incelerken, esasında üzerinde çalıştığı ve ‘yakalanması’ gerektiğini düşündüğü olgu, sivil toplumdan başkası değildir. Mardin'in incelediği tüm ara yapılar, ( *adalet sistemi*, *dinsel kurumun geniş kapsamlı şebekesi*, *ümmet yapısı ve buna bağlı olarak gelişen cemaat hissi ve tarikat yapısı*, *dinin*, *hem yöneten kesim hem*

<sup>561</sup> Teorik planda modernleşme ve sosyal değişim arasında tam bir tekabüliyet olmasa da, Türk Modernleşmesinin tarihsel-olgusal seyri, sosyal değişimin bütün yönleriyle modernleşme başlığı altında toplanabileceğini göstermektedir.

de "yönetilen" kesim için gördüğü ikili işlevi, ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde ulemanın, özellikle taşra ulemasının fonksiyonu, sultanın korumakla yükümlü olduğu değerler ve yönetilenleri yöneticiye karşı koruyan "zımnî sözleşme" geleneği, "seçkin" kültürü ile "halk" kültürü arasındaki kültürel ayrılığı gidermeye yarayan "İslamleştirici dil"in fonksiyonu...vs) kavramın tanımladığımız baskın anlamları bakımından şüphesiz sivil toplum ile örtüşmesi zor oluşumlardır. Ancak sivil toplum formuna uygun olan sosyal yapı alanlarının taşınması gereken özelliklere dair kurucu metinlerin aslında sosyolojinin 'bilim kurgusal' anlatısı olduğu düşünüldüğünde, çalışmamız için dayanak teşkil edecek bir sivil toplum kavramsallaştırması bu kurgusal ortodoksilere uygunluk yerine olgunun kendisini hedeflemeliydi. Kaldı ki kurguyu (kavramı) olgunun önüne koymanın doğru olduğu bir durumda bile Osmanlı sivil toplumunun hala yakalanması gereken bir fenomen olduğu ortadadır. Çünkü Türkiye'de sivil toplumun "yokluğu", Türk sosyolojisinde toplumun özerk mekanizmalarını incelemek üzere geliştirilmiş konvansiyonalist bir sosyolojinin yokluğundan ayrı düşünülemez. Bu yüzden çalışmamız boyunca, Mardin'e uygun şekilde kurmaya çalıştığımız metodolojik taahhütlerimiz gereğince sivil toplumu olağan sosyolojik ortodoksilere göre yargılamayı değil anlamayı seçtik. Zira bu yapısal mekanizmaların sivil toplum vasfına uygunluğunu araştırmak yerine, bir Osmanlı sivil toplum çalışmasının bunlar üzerine kurulması ödevi kabul edilmeksizin bu çalışmayı kaleme almak mümkün olmayacaktı. Sivil toplumu, Osmanlı siyasi kültüründe devlet ve toplum arasındaki bağlantı mekanizmaları olarak çalışmanın ve bu belirlenimin devamında sözünü ettiğimiz unsurları, *işbirliği* esasına göre çalışan birer tüzel yapı yerine, *dayanışma* esasına göre çalışan *mekanizmalar* olarak incelemenin daha doğru olduğunu gördük.

Bulgularımız, sivil toplumun dönüşümünün ve yeniden inşasının altında yatan kaynak mekanizmaların, aynı zamanda siyasal projenin (modernleşmenin) yeniden üretiminin de araçları olduğunu göstermektedir. Sivil toplum odaklı bir modernleşme kuramı göstermektedir ki, modernleşme, projenin siyasal bütünlüğü



yerine bu projeye aktif bir şekilde etkide bulunanların dayanaklarının ya da söylemlerinin etkisini göstermekle anlaşılabilir. Çünkü Türk Modernleşmesinde olduğu gibi, sivil toplum, “yokluğu” durumunda bile, sadece inşa edilen değil, aracı, icracı ve sonuç olarak önceliklidir. Başka bir ifadeyle sosyolojinin temel kavramlarından olan “yapı” ve “eylem”i ele alırsak, sivil toplum her ikisidir de. Bu bakımdan Türk Modernleşmesi tek başına çalışmamızın kuramsal dayanaklarından olan yapılaşma kuramının “yapının ikiliği” (ikicikliği değil) savının kanıtlandığını düşündüğümüz anlamlı bir örneğidir. Modernleşme/yapılaşma kavramsallaştırmasına göre, merkez ve çevrenin yapılaşması, bunların giderek birbirinin içine sızması ve bu arada yeni toplumsal yapı alanlarının üretimi şeklindedir.

Çalışmamız, yapılaşma kuramının ikinci bir iddiasını da doğrular niteliktedir: Modernleşme projesinin hesaplanamayan sonuçlarının, projenin kendisinden daha önemli olması hali. 19. yüzyıl sonuna doğru ivme kazanan ve daha çok kurumlar oluşturma esasına dayalı reform hareketleri, toplumsal yapıyı istenen yöne doğru dönüştürmeyi hedeflerken, reformların hesaplanmayan sonucu olarak kamuoyu ve sivil toplumun etkisinde de bir artışı hazırladı. Tanzimat reformcularının oluşturdukları ara yapılar, fikirlerini hayata geçirmek için ihtiyaç duydukları politik, sosyal ve ideolojik aygıtlar olarak sonuç vermektense çok, toplumdan yükselen (aktivist tavırla İslami dogma arasında gidip gelen) muhalif “kuvvet fikirlerin” modern tepkisini şekillendirdi. Sözgelimi reformlar İslami muhayyileden beslenen lehçe’nin büyüsünü bozarak etkisizleştirmek yerine, siyasal ve örgütsel bir içeriğe büründürdü. Yeni Osmanlıların yapmaya çalıştığı gibi Osmanlı zımni sözleşmesi, gazeteciliğin artan etkisiyle beraber demokratik bir muhalefet söylemi düzeyine taşındı. Bu dönemde kamuoyunun gelişmesi, tanzimat reformlarının hesaplanan sonuçları olmaktan çok, Şinasi gibi tanzimata muhalif genç Osmanlıların öncülüğünde başlayan, toplumun gelişmeleri izleme ve etkide bulunma enerjisi ile gerçekleşti. Kısaca, Türk Modernleşmesinin tarihinin tanzimatla başlatılması doğruysa, bunu tanzimat kadar tanzimat

karşıtlığına bağlamak da gerekir. Çünkü toplumun modernleşme düzeyindeki artış, reformcuların çabalarının başarısı olmaktan çok, tanzimata muhalif bir akımın reformları kamusal tartışmaya açarak bir *amme efkârı* yaratması sayesinde oldu. Bu gelişmelere bağlı olarak, reformların amacı olan modern toplum ve ulusal devletten önce, II. Meşrutiyet döneminde güçlenen bir “medeni toplum”un bu projeye olan eleştirel katkısı son derece önemli sonuçlar doğurdu. Sivil toplumsal gelişim bakımından önemli olan bu süreçte devleti hedefleyen reformcu elitlere karşı kamuoyunu hedefleyen bir muhalif akım, modernleşmeyi taklitten içtihadı dönüştürmek konusunda baş aktör olabildi. Bu gelişmeleri, batılılaşmanın artık modernleşme anlamını kazanması olarak görmenin yanında, bunu da sivil toplumun başarısı olarak görmek pekâlâ mümkündür.

#### KAYNAKÇA

- AHMAD, Feroz (1986), **İttihat ve Terakki, (1908-1914)** çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yayınları, İstanbul
- AKARLI, Engin (1980) , “Osmanlı’larda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayışı”, Der. Engin Akarlı, **Çağdaş Kültürün Oluşumu**, İstanbul
- AKAT, Asaf Savaş (1991),**Sosyal Demokrasi Gündemi**, Armoni Yay. İstanbul,
- AKAY, Ali (2001), **Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali**, Bağlam Yayınları, İstanbul

- AKÇAM, Taner (1992), “Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru”, **Birikim**, sayı 42,
- AKTAY, Yasin (2003), “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire”, **Sivil Toplum**, Ocak -Şubat - Mart 2003
- ANDERSON, Perry (1988), **Gramsci, Hegemonya- Doğu\Batı Sorunu ve Strateji**, Çev. Tarık Günersel, Alan Yayıncılık, İstanbul
- ANDERSON, Benedict (1995), **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul
- ARENDT, Hannah(1994), **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul
- ARİSTOTELES(1990), **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul
- ARLI, Alim (2006), “Merkez Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 105
- ARMAĞAN, Mustafa (1998) “Hayali Doğu’dan Hayali Batı’ya” **Doğu-Batı**, Sayı. 2
- AYDIN, Cemil(1995), **Mecmua-İ Fünun Mecmua-İ Ulum Dergilerinin Medeniyet Ve Bilim Anlayışı, İstanbul Üniversitesi**, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- AYDIN, Suavi (2006), “Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 105
- BAUMAN, Zygmunt (1996), **Yasakoyucular ve Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları
- BAYKARA, Tuncer (1992), **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı**, Akademi
- BELGE, Murat (1983) “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt II**, İletişim Yayınları, İstanbul
- BENETON, Philippe(1975) **Histoire des Mots Culture et Civilisation**, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, Paris
- BERKEZ, Niyazi (1978), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Doğu-batı Yayınları, İstanbul

- BOBBİO, Norberto(2004) “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, **Sivil toplum ve Devlet, Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, Der. John Keane, Çev. L. Köker vd. Yedikıta yayınları, Ankara
- BOCK, Kenneth,(19949, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, Der. M. Tunçay- A. Uğur, **Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi**, Vadi Yayınları
- BOOKCHİN, Murray (1999), **Kentsiz Kentleşme**, Çev. Burak Özyalçın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- BORA, Tanıl- ÇAĞLAR, Selda (2002) “Modernleşme Ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları” Der. A. Çiğdem, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, İletişim Yayınları, İstanbul
- BORA, T.- ONARAN, B.,(2003), “Nostalji ve Muhafazakarlık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. III.**, İletişim Yayınları, İstanbul
- BRUMMETT, Palmira (2003) , **İkinci Meşrutiyet Basınında İmge Ve Emperyalizm**, çev. Ayşen Anadol, İletişim Yayınları, İstanbul
- CEM, İsmail, (1989)**Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi**, Cem Yayınevi, İstanbul
- COHEN, Anthony P. (1999) **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara
- ÇAHA, Ömer(1999) **Sivil Toplum Aydınlar Ve Demokrasi**, İz Yayıncılık, İstanbul
- ÇAHA, Ömer(200), **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, Gendaş Kültür Yay. İstanbul
- ÇAHA, Ömer(2004) “Osmanlıda Sivil Toplum”, **A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Say. 49
- ÇAKIR Serpil (1994), **Osmanlı Kadın Hareketi**, Metis Yayınevi, İstanbul
- ÇETINSAYA, Gökhan(2001), “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İletişim Yayınları, İstanbul
- ÇİDEM, Ahmet. – AÇIKEL, Ferda. - Vd, “Şerif Mardin’le Merkez-Çevre Analizi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Say1. 105

- ÇİĞDEM, Ahmet (1992), **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, Vadi Yayınları, Ankara
- ÇİĞDEM, Ahmet (1997), **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul
- ÇİĞDEM, Ahmet (2003) “ Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon” , **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, İletişim Yayınları, İstanbul
- DAVİSON, Andrew (2002) **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul
- DELLALOĞLU, Besim (1998), **Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas Üzerine Bir Araştırma**, Bağlam Yayınları, İstanbul
- DOĞAN, İlyas (2002) **Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**, Alfa yayınları, İstanbul
- DURAKBAŞA, Ayşe (2000), **Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İletişim yayınları, İstanbul
- EDWARDS, Michael (2004), **Civil Society**, Polity Pres, Oxford
- EİSENSDADT , Samuel N.(1973), **Traditional Patrimonialism and Modern Patrimonialism**, Sage Publications, California
- EİSENTADT, Samuel N. (1993), **The Political System of Empires**, London, Transaction Public,
- ELİAS, Norbert (1995), “Sur le Concept de Vie Quotidienne”, **Cahier Internationaux de Sociologie**, Say. 9
- ELLİAS, Norbert(2004), **Uygarlık Süreci Cilt I**, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları
- ERYILMAZ, Bilal (1990),**Osmanlı Devletinde Gayri Müslim Teb’anın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul
- FAROQHİ, Suraiya, **Osmanlı’da Kentler Ve Kentliler**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Türkiye toplumsal ve Ekonomik Vakfı Yay. İstanbul
- FİNDLEY, Carter V. (1994), **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform**, Çev. L. Boyacı- İ. Akyol, İz Yayınları, İstanbul

- FİNDLEY, Carter Vaughn (2004),“Süreklilik, Yenilik, Sentez ve Devlet”,  
**Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si**, Der. Kemal Karpat, İstanbul Bilgi  
Üni. Yayınları
- GADAMER, Hans George (1995), “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine  
Yazılar**, Der. Ve Çev. Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara
- GENÇ, Mehmet (1989), “Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri”, **İ.Ü.  
Edebiyat Fakültesi Dergisi**
- GERBER, Haim (2004),“Osmanlı Sivil Toplumunu ve Modern Türk Demokrasisi”,  
**Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si**, Der, Kemal Karpat, İstanbul Bilgi  
Üni. Yayınları
- GEVGİLİ, Ali (1990) **Türkiye’de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum Basın  
Ve Atatürk**, Bağlam Yayınları, İstanbul
- GİDDENS, Anthony (1992), **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı  
Yayınları, İstanbul
- GİDDENS, Anthony (1999) **Toplumun Kuruluşu**, Bilim ve Sanat yayınları,  
Ankara
- GÖKALP, Ziya (T.Y), **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İnkılap  
Kitabevi, İstanbul
- GÖKALP, Ziya, (1992),**Türkçülüğün Esasları**, Toker Yayınları, İstanbul
- GÖLE, Nilüfer(1998), “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu-Batı**,  
Sayı. 2
- GÖLE, Nilüfer(2003), “ Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern  
Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, İletişim Yayınları, İstanbul
- GÖLE, Nilüfer(2004), **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, Metis  
Yayınları, İstanbul
- GRAMSCI, Antonio(1986), **Hapishane Defterleri**, çev. Kenan Somer, Onur  
Yayınları, İstanbul
- GROSRİCHARD Alain(1988), **The Sultan’s Court: European Fantasies of the  
East**, Verso, New York

- GÜNEŞ, Turan (1983) **Araba Devrilmeden Önce**, Kaynak yayınları, İstanbul
- GÜZEL, Şehmus (1983), “Tanzimattan Cumhuriyete Toplumsal Değişim Ve Kadın”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi C.4**, İletişim Yayınları, İstanbul
- HABERMAS, Jürgen (1995), “Diltey’in Anlama Kuramı”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Der. Ve Çev. Doğan Özlem, Ark yayınları, Ankara
- HABERMAS, Jürgen (1999), **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul
- HARVEY, David (1997), **Postmodernliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul
- HEGEL G.W.F.(2006), “Dünya Tarihi Felsefesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, çev. Doğan Özlem, Yayına Haz. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul
- HEGEL, G.W.F. (2006),**Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul
- HEPER, Metin (1980), "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", **Toplum ve Bilim**, Say. 9
- HEPER, Metin (1990) “Osmanlıda Devlet Geleneği”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı. 13
- HEPER, Metin (1977), **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik Ve Modernleşme /Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme**, Boğaziçi Üniversitesi yayınları, İstanbul
- HEYD, Uriel (2001), **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri**, Çev. Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul
- ILTİNG, K.H. (1984), “The Dialectic of Civil Society”, **The State and Civil Society: Studies in Hegel’s Political Philosophy** (ed.) Z.A. Pelczyenski, Cambridge University Pres
- İNALCIK, Halil (1993), “Senet-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu” , **Osmanlı İmparatorluğu**, Toplum ve Ekonomi, İstanbul,

- İNALCIK, Halil (1993), “Köy, Köylü ve İmparatorluk”, **Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomisi**, Eren Yay, İstanbul
- İNALCIK, Halil (1998), “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum Ve Tarikatlar” , Der, A. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam**, Vadi Yayınları, Konya
- İNALCIK, Halil, (1980),”Osmanlı Padişahı”, **AÜSBFD C. 8**
- İNALCIK, Halil,(1994) “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, **Toplum ve Ekonomi**, , Sayı 7
- İNSEL, Ahmet (1996) **Düzen Ve Kalkınma Kıskaçında Türkiye- Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- KAHRAMAN, H. Bülent (2002) “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3**, İletişim Yayınları, İstanbul
- KANSU, Aykut (2001) “Türkiye’de Korporatist Düşünce Ve Korporatizm Uygulamaları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 2**, İletişim Yayınları, İstanbul
- KARPAT, Kemal (1995) “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal Ve İdeolojik Gelişmesi” , **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yay, İstanbul
- KARPAT, Kemal (2006), **Osmanlıda Değişim, Modernleşme Ve Uluslaşma**, Çev. Dilek Özdemir, İmge Yayınevi
- KAYA, İbrahim (2006), **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, İmge Yayınevi
- KEANE, Jhon(1994), **Demokrasi ve Sivil Toplum**, çev. N. Erdoğan, İstanbul
- KEANE, John(2004), **Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, Der. John Keane, Çev. L. Köker vd. Yedikıta Yayınları, Ankara
- KEYDER, Çağlar (1989), **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, Çev. Sabri Tekay, İletişim Yay. İstanbul
- KEYMAN, Fuat ( 2005), “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, **Şerif Mardin’e Armağan**, Der. A. Öncü-O. Tekelioğlu, İletişim yay. İstanbul



KEYMAN, Fuat(2003), **Türkiye ve Avrupa’da İslam, Devlet ve Modern Toplum Küreselleşme, Gelenek, Din: Türkiye Örneği**, Konrad-Adenauer Vak. Tem. Ankara

KILIÇBAY, Mehmet Ali (1989), “ Nizam-ı Alem’den Tanzimat’a”, **Türkiye Günlüğü**, Say. 8

KNOX, T.M. (1967) **Hegel’s Philosophy of Right**, Oxford Üniversitesi Pres

KOÇAK, Cemil (2001), “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet” , **Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 1**, İletişim yay. İstanbul

KOÇAK, Cemil,(2000) “Siyasal Tarih 1923-1950”, **Türkiye Tarihi, Cilt 4**, Cem Yayınları, İstanbul

KÖKER, Levent (1992) **Demokrasi Üzerine Yazılar** , İmge Kitabevi, Ankara

KÖKER, Levent,(2003) “Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, cilt 3**, İletişim Yay. İstanbul

KÖPRÜLÜ, Fuat, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara, (Tarih ve yayınevi belirtilmemiş)

KUZMİCS, Helmut (2004), “Medenileşme Süreci”, **Sivil toplum ve Devlet, Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, Der. John Keane, Çev. L. Köker vd. Yedikıta yayınları, Ankara

KÜÇÜKÖMER, İdris (1994), **Sivil Toplum Yazıları**, Bağlam yayınları, İstanbul

KÜÇÜKÖMER, İdris ( 1989), **Düzenin Yabancılaşması**, Alan yay. İstanbul

KÜÇÜKÖMER, İdris, (1977)“ Asyagil Üretim Biçimi Yeniden Üretim Ve Sivil Toplum”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 2

MAHÇUPYAN, Etyen (1998) **Türkiye’de Merkezîyetçi Zihniyet, Devlet ve Din** , Yol Yayınları, İstanbul,

MANNHEİM, Karl, **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyayus, Epos Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif (1969), "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", **Comparative Studies in Society and History**. Vol. 11

MARDİN, Şerif (1984), "Le Concept de Société Civile en tant qu' element d'approche de la Société Turque". **Les Temps Modernes**, Juillet

MARDİN, Şerif(1990), "Türk Toplumunu İncelme Aracı Olarak Sivil Toplum", der. M. Türköne- T. Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1990) "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri Ve Atatürk", Der. Mümtaz'er Türöne, Tunçay Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset- Makaleler I**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN Şerif, (1990) "Sivil Toplum", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset- Makaleler I**, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1990), "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" der. M. Türköne- T. Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1990) "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Der. Mümtaz'er Türköne-Tunçay Birkan, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset – Makaleler I**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif (1990), **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN Şerif (1991), "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, **Türk Modernleşmesi – Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1991) “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, der. M. Türköne-

T. Birkan, **Türk Modernleşmesi - Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1991), “Türkiye’de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar”, Der. Mümtaz’er Türköne, **Türk Modernleşmesi- Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1991), “The Just And The Unjust” **Dedalus**, Journal Of The American Academy Of Arts And Sciences, Vol. 120

MARDİN, Şerif (1991), “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet”, Der, Mümtaz’er Türköne, Tunçay Birkan, **Türk Modernleşmesi- Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1991)“Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf Ve Sınıf Bilinci”, Der. M. Türköne-T. Birkan, **Türk Modernleşmesi ,Makaleler-4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN Şerif(1991), “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, Der. Mümtaz’er Türköne, **Türk Modernleşmesi- Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif, (1991), “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, der. M. Türköne-T. Birkan, **Türk Modernleşmesi –Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1991), “Mecelle’nin Kaynakları Üzerine Açıklayıcı Notlar”çev. Yusuf Bayraktutan, **Türk Modernleşmesi- Makaleler 4**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN Şerif,(1993), “ Türkiye’de Dini Sembollerin Dönüşümü Üzerine Bir Not”, **Türkiye’de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif (1993)“Tanzimat ve Aydınlar”, **Türkiye’de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif, (1993),“Modern Türkiye’de Din”, çev. Hasan Ünal, **Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3**, İletişim Yayınları, İstanbul

MARDİN, Şerif(1993), “Türkiye’de Din ve Laiklik”, Çev. Fahri Unan, **Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3**, İletişim Yayınları, İstanbul

- MARDİN, Şerif(1993) “Türk Devriminde İdeoloji ve Din”, Çev. G.Aygen Tosun, **Türkiye'de Din ve Siyaset- Makaleler 3**, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Serif (1996) “Civil Society and Islam”, **Civil Society** (Ed) John A. Hall, Polity Press
- MARDİN, Şerif(1997), **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Şerif(2001), “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 1**, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Şerif,(2004) **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları
- MARDİN , Şerif(2004), “Modern Türk Sosyal bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der) **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal kimlik**, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul
- MARDİN, Şerif(2005), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Şerif (2005), “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma Ve Yeniden İnşa: Dün Ve Bugün Türk İslami İstacılığı”, **Doğu-Batı**, Nisan, sayı, 31
- MARKS, Karl ( ),“Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz”, **Marks-Engels: Seçme Yapıtlar, Cilt: I**, Sol Yayınları
- MARKS Karl,(1997) **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Sol Onur Yay, İstanbul
- MARKS-ENGELS, **Alman İdeolojisi**, Kurtuluş Cephesi İnternet Sayfası, [www.kurtuluscephesi.com/marks/almanideoloji.html](http://www.kurtuluscephesi.com/marks/almanideoloji.html)
- MONGARDİNİ, Carlo (1995), “L'idée de Société Chez George Simmel et Norbert Elias”, **Cahier Internationaux de Sociologie**, Say. 9
- MORİN, Edgar (1995), **Avrupa'yı Düşünmek**, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul
- MUTMAN, Mahmut (2003) “ Şarkiyatçılık\Oryantalizm”, **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 3**, İletişim Yayınları, İstanbul

- NİŞANCI, Ensar, (2001), **Geleneksel Patrimonyalizmden Modern Neo-Patrimonyalizme**, Halic Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (1983), **Genelekten Geleceğe**, Hil Yayınları, İstanbul
- ORTAYLI, İlber(2000), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İletişim Yayınları,
- ORTAYLI, İlber,( ) “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet” , **Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 4** , İletişim Yayınları, İstanbul
- OUTWAİTE, William (1997), “Hans George Gadamer”, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Q. Skinner, Çev. A. Demirhan, Vadi Yayınları, Konya
- ÖZBUDUN, Ergun (1990), “Türkiye’de Siyasal ve Kültürel Demokrasi”, **Türkiye’de Demokrasi Ve Demokrasi Kültürünün Gelişmesi**, Türk Demokrasi Vakfı
- PAKALIN, Menmet Zeki (1993), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul
- PARLA, Taha (1989), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korparatizm**, İletişim Yayınları, İstanbul
- PELLİCANİ, Luciano (1999), “Modernite ve Totoliteryanizm” (çev) Özgür Emir, **Doğu-Batı**, Sayı. 8
- POGGİ, Gianfranco ( 2002), **Modern Devletin Gelişimi**, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- SAKAOĞLU, Necdet, “19. Yüzyılda Şeyhülislamlık”, **Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul
- SAN, Coşkun (1971), **Max Weber’de Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara,
- SAVRAN, Gülnur Acar (2003), **Sivil Toplum ve Ötesi Roussau, Hegel, Marx**, Belge yayınları, İstanbul
- SHİLS, Edward (2002), “Merkez-Çevre” Çev. Y. Ziya Çelikkaya, **Türkiye Günlüğü**, Sayı. 70
- SUNAR, İlkay(1999), “Sivil Toplum Ve İslamiyet”, ed. E. Özdalga-s. Persson, **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

- SWINGEWOOD, Alan (1998), **Sosyolojik Düşüncenin Tarihi**, Çev. Osman Akınbay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- TAYLOR, Charles(1995) **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- TAYLOR, Charles (2001), “Two Theories of Modernity” (der) D.P. Goankar, **Alternative Modernities**, Dule University Pres, İndiana
- TİMUR, Taner (1994) **Osmanlı Toplumsal Düzeni**, İmge Kitabevi, Ankara
- TOPRAK, Zafer (2001), “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, **Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce** Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul
- TOSUN, Gülgün(2001), **Demokratikleşme Sürecinde Devlet-Sivil Toplum İlişkisi ve Türkiye Örneği**, Alfa yayınları, İstanbul
- TOURAİNE, Alain (2004), **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay.
- TUNAYA, Tarık Zafer (1988), **Türkiye’de Siyasal Partiler C I**, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul
- TUNAYA, Tarık Zafer (1996), **Hürriyetin İlanı**, Arba Yayınları, İstanbul
- TUNAYA, Tarık Zafer (2004) **Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- TURNER, Bryan S.(1989), “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, der. Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul
- ÜSTEL, Fusun (2004), **Makbul Vatandaşın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, İletişim Yay. İstanbul
- ÜSTEL, Füsun (2004), “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, **Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat Ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İletişim Yayınları, İstanbul

- VAN OS, Nicole A.N.M.(2002), “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”,  
**Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Modern Türkiyede Siyasi Düşünce, C. 1,**  
İletişim Yayınları, İstanbul
- WAGNER, Peter (1996), **Modernliğin Sosyolojisi,** Çev. M. Küçük, Sarmal  
Yayınları, İstanbul
- WALIA, Shelley (2004), **Edward Said ve Tarih Yazımı,** Çev. Gürol Koca,  
Everest Yayınları, İstanbul
- WALLERSTEIN, İmmanuel (2003), **Yeni Bir Sosyal Bilim İçin,** çev. Ender  
Abadoğlu, Aram Yayıncılık
- WERNER, Ernst, (1986),**Osmanlılar-Cilt 1,** çev. Orhan Esen, Alan Yayıncılık,  
İstanbul
- YERASİMOS, Stefanos ( 2002), “Sivil Toplum Avrupa ve Türkiye”, **Türkiye’de  
Sivil Toplum Ve Milliyetçilik,** İletişim Yayınları, İstanbul
- ZÜRCHER, Erik-Jan, (2001),“Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”,  
**Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4,** İletişim Yayınları, İstanbul
- ZÜRCHER Erik Jan(2003 a), **Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet  
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası,** Çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yay.  
İstanbul
- ZÜRCHER, Erik Jan (2003 b), “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal  
Muhafazakârlık”, Der. A. Çiğdem, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 5,**  
İletişim Yayınları, İstanbul
- ZÜRCHER, Erik Jan (2003 c), **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,** Çev. Yasemin  
Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul

### ÖZGEÇMİŞ

1975 İstanbul doğumlu. İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da yaptı. 1998 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. 2002 yılında Mimar Sinan G.S. Üniversitesi'nde sosyoloji yüksek lisans eğitimini tamamladı. 1999-2001 yılları arasında felsefe öğretmenliği yaptı. 2001 yılından itibaren Asrın Eğitim Kurumları'nda kurucu, müdür ve öğretmen olarak çalışmaktadır.



