



**TÜRK SOSYOLOGLARININ OSMANLI
TOPLUM YAPISINA DAİR GÖRÜŞLERİ
ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ**

Erdi AKSAKAL

**Doktora Tezi
Sosyoloji Anabilim Dalı
Doç. Dr. Nuray KARACA
2017**

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANABİLİM DALI**

Erdi AKSAKAL

**TÜRK SOSYOLOGLARININ OSMANLI TOPLUM YAPISINA
DAİR GÖRÜŞLERİ
ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Nuray KARACA**

ERZURUM - 2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**TÜRK SOSYOLOGLARININ OSMANLI TOPLUM YAPISINA DAİR GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ**" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

18/07/2017

Erdi AKSAKAL



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ








TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Nuray KARACA danışmanlığında, Erdi AKSAKAL tarafından hazırlanan bu çalışma 18/07/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Doç. Dr. Cumhuri ASLAN
Jüri Üyesi :Doç. Dr. Nuray KARACA
Jüri Üyesi :Doç. Dr. Mevlüt ÖZBEN
Jüri Üyesi :Doç. Dr. M. Hanifi MACİT
Jüri Üyesi :Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan EKİNCİ

İmza: 
İmza: 
İmza: 
İmza: 
İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 18.07.2017

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRKİYE'Nİ

TOPLUMSAL YAPISI

1.1. OSMANLI TOPLUM YAPISI.....	7
1.1.1. Osmanlı'da Yöneten- Yönetilen Ayrımı	15
1.1.2. Osmanlı Toplumunda Yöneten-Yönetilen İlişkisinde İlk Değişme; Ayanlar ..	20
1.2. TOPLUMSAL YAPIYA İLİŞKİN GÖRÜŞLER.....	22
1.2.1. Ümmetçi Toplum Yapısından Milletçi Toplum Yapısına.....	25
1.2.2. Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplum Yapısı	29
1.2.3. Feodalizm ve Osmanlı Toplum Yapısına İlişkin Görüşler.....	45
1.2.4. Pre-Kapitalist Yaklaşım ve Osmanlı Toplumu	49
1.2.5. Tarihçilerin Türkiye'nin Toplum Yapısına Yönelik Yaklaşımları	55
1.3. METODOLOJİ	59
1.3.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	59
1.3.2. Araştırmanın Önemi	60
1.3.3. Araştırmanın Amacı	61
1.3.4. Araştırmanın Yöntemi	61
1.3.5. Hipotez	65

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE OSMANLI-TÜRK TOPLUM YAPISI

TARTIŞMALARI VE OSMANLI TİPİ ÜRETİM TARZI

2.1. BEHİCE BORAN VE OSMANLI TOPLUM YAPISI	66
2.1.1. Hayatı	66

2.1.2. Behice Boran'da Sosyoloji ve Sosyal Bilim Kavramı	67
2.1.3. Boran'ın Toplumsal Yapı Anlayışı	73
2.1.4. Boran'ın Türkiye'nin Toplum Yapısına Dair Görüşleri Üzerine Bir Analiz ...	78
2.2. NİYAZİ BERKES VE OSMANLI TOPLUM YAPISI	84
2.2.1. Berkes ve Düşünce Dünyası	84
2.2.2. Berkes'in Laiklik ve Çağdaşlaşma Kavramları İle Toplumsal Yapı Anlayışı .	86
2.2.3. Doğu Despotizmi ve Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Bir Analiz.....	94
2.3. ŞERİF MARDİN VE OSMANLI TOPLUM YAPISI	102
2.3.1. Mardin Ve Sosyal Bilim Anlayışı	102
2.3.2. 19. Yüzyıl Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Yapının Değişim Yönü ve Patrimonyal Bürokrasiyi Besleyen Merkez ve Çevre İlişkisi.....	103
2.3.3. Türkiye'de Toplumsal Yapının Siyasal-İdeolojik Kodları; Yeni Osmanlılardan Jön Türkler'e	109
2.3.4. Geleneksel Ve Modernist Milliyetçilik Arasında Çok Katmanlı Karşılaşma; Osmanlıdan Türkiye Cumhuriyeti'ne.....	116
2.4. CAHİT TANYOL VE OSMANLI TOPLUM YAPISI.....	125
2.4.1. Hayatı	125
2.4.2. Tanyol'un Sosyolojiye Bakışı	127
2.4.2.1. 1940-1960 Arası Dönemde Cahit Tanyol Düşüncesi	129
2.4.2.2. 1960 ve Sonrası Dönemde Cahit Tanyol Düşüncesi	132
2.4.3. Cahit Tanyol'un Türkiye'nin Tarihsel Ve Toplumsal Yapısı Düşünceleri Üzerine Bir Analiz.....	135
2.5. BAYKAN SEZER VE OSMANLI TOPLUM YAPISI.....	138
2.5.1. Hayatı	138
2.5.2. Sezer'in Sosyoloji Yaklaşımı	140
2.5.3. Doğu-Batı Çatışma Kuramı ile Türk Sosyolojisi ve Türk Toplumunu Üzerine Düşünceler.....	144
2.5.3.1. Türk Toplum Yapısını Açıklayacak Üçüncü Bir Yol Mümkün müdür? 151	
2.6. OSMANLI TİPİ ÜRETİM TARZI	154
2.6.1. Osmanlı Toplum Yapısına Özgün Örgütlenme Modeli	154
2.6.1.1. Osmanlı Tipi Bir Üretim ve Sistemden Bahsetmek Mümkün mü?.....	160

SONUÇ.....	173
KAYNAKÇA	188
ÖZGEÇMİŞ.....	201



ÖZET

DOKTORA TEZİ

TÜRK SOSYOLOGLARININ OSMANLI TOPLUM YAPISINA DAİR
GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

Erdi AKSAKAL

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Nuray KARACA

2017, 201 Sayfa

Jüri: Doç. Dr. Nuray KARACA

Doç. Dr. Mevlüt ÖZBEN

Doç. Dr. Hanifi MACİT

Doç. Dr. Cumhuri ARSLAN

Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan EKİNCİ

Bu çalışma sosyologların Osmanlı-Türk toplum yapısı üzerine analizlerine odaklanırken ayrıca tarihçi, iktisatçıların konuyla ilgili görüşlerine de geniş yer vermiştir. Özellikle 1960'larda Türkiye'nin geri kalmışlığını, çağdaşlaşamadığını düşünen sosyal bilimciler tarihsel bir bakış açısıyla söz konusu yapıyı, iktisadi, politik ve sosyolojik analizlere tabi tutmuştur. Birinci bölümde Osmanlı'nın siyasal ve toplumsal yapısı ile ilgili tarihi veriler ele alınarak, yöneten-yönetilen ilişkisi, sivil toplum, ayanlar ve siyasal-iktisadi gerçekler araştırılmaya çalışılmıştır. Aynı bölüm içerisinde Osmanlı toplum yapısını, Asya tipi üretim tarzı, feodalizm, pre-kapitalizm ve milliyetçi muhafazakâr bir düşünce dairesi içerisinde değerlendiren çalışmalar anlatılmıştır. İkinci bölümde Behice Boran, Cahit Tanyol, Şerif Mardin, Niyazi Berkes ve Baykan Sezer gibi sosyologların Osmanlı toplum yapısını, dikkate almış oldukları kavram ve olgularla beraber analize tabi tutulmuştur. Söz konusu sosyologların Osmanlı yönetim şekli, üretim tarzı, siyasi ve iktisadi anlayışlarında ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Osmanlı toplum yapısını belirli bir ideolojiye yakınlaştırmak ya da bazı hazır kalıplar içerisine yerleştirmek kaygısı dışında, iktisat ahlakından, toplumun kültürel politik yapısına kadar özsel bir kimliğe sahip olup olmadığı üzerine tartışmalar yapılmıştır. Ayrıca Osmanlı'nın kendine has yapısına sahip olduğu, batı ile olan tarihsel zihniyet farklılığından yola çıkarak analiz edilmiş, mesafe bilinci, tasavvuf anlayışı ve inanç kavramının bu analize nasıl fayda sağladığı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Toplumsal Yapı, Kurumlar, ATÜT, Feodalizm, Pre-kapitalizm, Osmanlı Tipi Üretim Tarzı.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON THE OPINIONS OF TURKISH
SOCIOLOGISTS ABOUT THE STRUCTURE OF OTTOMAN SOCIETY****Erdi AKSAKAL****Advisor: Assoc. Prof. Dr. Nuray KARACA****2017, Page: 201****Jury: Assoc. Prof. Dr. Nuray KARACA
Assoc. Prof. Dr. Mevlüt ÖZBEN
Assoc. Prof. Dr. Hanifi MACİT
Assoc. Prof. Dr. Cumhuri ARSLAN
Assist. Prof. Dr. Oğuzhan EKİNCİ**

This study focuses on the analyses of sociologists on the structure of Ottoman-Turkish society, giving wide coverage to the opinions of historians and economists on the subject as well. The sociologists thinking Turkey lagged behind and could not get modernized especially in 1960's, made economic, political and sociological analyses of this structure from a historical point of view. The first chapter presents the research on the relationship between ruler-ruled, civil society, the notables, and political-economical facts. The same chapter explains the studies evaluating the Ottoman social structure within the framework of Asian type production styles, feudalism, pre-capitalism and nationalist conservative mentality. The second chapter analyzes Ottoman social structure in line with the concepts and phenomena studied by sociologists like Behice Boran, Cahit Tanyol, Şerif Mardin, Niyazi Berkes and Baykan Sezer. The same chapter addresses the Ottoman administration style, production style, political and economic perception of these sociologists in detail. The third chapter discusses that besides the concerns about converging the Ottoman social structure with a certain ideology or positioning it in some stereotypes, whether it had an essential identity from economic ethics to cultural political structure of the society. Furthermore, Ottoman's peculiar structure is analyzed taking the historical mentality difference between the West and Ottoman as a basis. And how sense of distance, Islamic philosophy and faith bring benefit to the analysis is explained in detail.

Keywords: Ottoman Empire, Social Structure, Institutions, ATUT, Feudalism, Pre-capitalism, Ottoman Type Production Style.

KISALTMALAR LİSTESİ

ATÜT	: Asya Tipi Üretim Tarzı
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DP	: Demokrat Parti
DTCF	: Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
MYK	: Merkez Yürütme Kurulu
OTÜT	: Osmanlı Tipi Üretim Tarzı
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
TKP	: Türkiye Komünist Partisi
TP	: Taşnak Partisi
TSF	: Türkiye Sosyalist Fırkası
TSP	: Türkiye Sosyalist Partisi
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
TÜSTAV	: Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı

ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren özellikle 18. yüzyıla kadar kurumsallaşma yapısı ve devletleşme anlayışı ile dünya üzerinde büyük bir güç olmuştur. Göçebe aşiret halinden sonra devletlilik sınavını geçen Osmanlı, Klasik Dönem olarak adlandırılan tarihlerde kendi toplumsal, ahlaki, kültürel, siyasi yapısını oluşturmuş ve bu yönde gelişim sağlayabilmiştir. Ancak Klasik dönem sonrasında batılılaşma ve modernleşme anlayışlarının hâkim olduğu süreç boyunca, Osmanlı istediği eski düzenine kavuşamamış ve bu nedenle birtakım farklı adımlar atmak zorunda kalmıştır. Osmanlı'nın ve daha sonra Cumhuriyet Türkiye'sinin arzu edilen çağ atlama düzeyine ulaşamaması sosyal bilimcileri Osmanlı-Türk toplum yapısını analize yönlendirmiştir. Bu tez çalışması sosyolojik analizleri amaç edinerek, özellikle Türk sosyologlarının Osmanlı-Türk toplum yapısına dair görüşlerini siyasi, iktisadi, ahlaki ve dini kavram ve boyutlarla ele almayı amaçlamıştır. Sosyologların Osmanlı-Türk toplumuyla ve buna bağlı olarak sosyolojiyle olan ilişkisini analiz etmeye çalıştığımız bu çalışmanın ortaya çıkmasında; hem lisans hem lisansüstü eğitimimde hiçbir zaman desteğini esirgemeyen ve yaklaşık on bir yıldır öğrencisi olduğum ve olmaya devam edeceğim danışmanım Doç. Dr. Nuray KARACA'ya, çalışmam boyunca yanımda olan ve destek veren bölüm hocalarıma, bana sabreden ve hep yanımda olan aileme teşekkür borçluyum.

Erzurum – 2017**Erdi AKSAKAL**

GİRİŞ

Türkiye'nin toplum yapısı hakkında –elbette sosyolojik- bir analiz yapma girişimi, toplumu kuşatan bir yapı ve karmaşık ama yine yapısal bir kuşatmanın çözümlenmesine bağlıdır. Dünya üzerinde dönem dönem kendine yer bulabilmiş akademik müfredatın ve bilimsel yöntemlerin anlaşılır kılınması, bu çözümlenme çabasının başka bir gerekliliğidir. Sonuçta böyle bir gereklilik ise, bizim olanın tarihsel toplumsal yapımızın nerede konumlandırılacağı hangi kavram ve nasıl ilişki ağı ile açıklanacağına da önünü açmaktadır.

İşte böyle bir kaygı, gereklilik ve çözümlenme çabasında Osmanlı-Türk toplum yapısı sorunu yapısal olarak 'dünya', daha somut ve doğru şekliyle 'batı' ile ele alınmakta, farklı isimlerimizce farklı kavramlarca ama aynı olgunun (batının) etrafında çalışma konusu olmaktadır. Dünya üzerinde var olan paradigmaların, müfredatın ve yöntemlerin öze, yerele uygulanışı, toplumsal yapı analizinin merkezindedir. Sonuç olarak Türk toplum yapısını açıklama eylemi içinde olanlar batı literatüründen hareketle kavramlar üretmişlerdir. Bunların paradigma olarak modernlik kavramı üzerinden gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Olay işte bu bilme davranışıyla başlatılınca toplumsal yapının özeldir Türk toplum yapısının modernleşme süreci Tanzimat'tan başlayıp, Meşrutiyet ve Cumhuriyetle devam edip günümüze gelen lineer zaman çizgisini kapsamaktadır. Ancak bu sürecin başlangıcı olan Tanzimat'tan bile (iddiamız bu yöndedir) daha önce var olan, bu süreçlerin başlatıcısı batıdır. Çünkü Tanzimat'ı ve daha sonrasını toplumsal yapı analizinin merkezine konumlandıran yapıyı kurumlara kadar sirayet ettiren batı gerçekliğinden başka bir şey değildir. İşte tam bu noktada toplumsal yapı analizlerimizde hangi batının ele alındığı, hangi batı ile ilişki kurulduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Aslında bazı sosyal bilimcilerin ele aldığı şekliyle tek bir batıdan söz etmek mümkün değildir. Durkheim'a göre batı, Weber' e göre batı, Marx'a göre batı, tek bir batı algısının oluşmasını zaten engellemiştir.

Durkheim-Comte batısı üzerinde bir temas farklı bir batı algısını, olgusunu oluştururken Marx'ın batısı apayrı bir durumu yaratmaktadır. Batı ile kurulan böylesi bir temas, toplumsal yapının merkezine, siyasal- toplumsal bir gerçeklik olarak aydın kavramını oturtmaktadır. Aydın ise devletten daha çok batılılaşma sürecinde rol oynayan olarak karşımıza çıkmaktadır. Batılılaşmamış, modernleşme toplumları olan

bizim gibi toplumlar kendi iç dinamikleriyle modernliği üretmediği için modernleşmeyi ve batılılaşmayı bir proje olarak gören zihniyet yaratmıştır. Batıda ki şekliyle modernliği inşa eden burjuvazi gibi bir gerçekliğin olmaması, aydınlar aracılığıyla modernliği seçen bir toplum olmamızı gerektirmiştir. Çünkü toplumda modern olmak gibi bir talep oluşmamıştır. Batı bir talep neticesinde geçmişiyile, belki bin yıllık bir hafızayı çağırarak, hem değişimi yaşayıp hem de aynı anda ilerlemeyi, devam etmeyi sağlamıştır. Yani batı Sanayi devrimine, Aydınlanmaya hatta Antik Yunana kadar hafızasını canlı tutarak geleneği ve geçmişiyile sürekli ilişki halinde olmuş, devam etmiş aynı zamanda ilerleyebilmiştir. Bizde olan ise, meyvus bir hal ile kabullenişimizin bambaşka bir gerçeklik yarattığıdır. Bu aşamada batı ile ilişki kurma zarureti, ya batı gibi olma tamamen ya da geleneklere sarılma tercihlerini doğurmuştur.

Geleneklere sarılmak ya da batı gibi olmak yollarının seçilmesi, batıdan farklı olarak kimlik toplumu ya da sosyolojik anlamda cemaat toplumu olmamızdan kaynaklanmaktadır. Yani sürekli olarak ilk aşamadan itibaren devletin bürokratik kesimlerinin oluşturduğu yapay bir çerçeve içerisine girmek sağcı, solcu, muhafazakâr, batılı veyahut batıcı olmak gibi kimliklere yol açmıştır. Bu ise belki sosyolojik anlamda kişiliklerin oluşmasını ve bu yolla tabandan başlayan istek ve taleplerin önünü kesmesini sağlamıştır. Bunun en büyük nedenlerinden birisi de toplumsal tarihsel yapımızın merkez ya da devlet dışında bir aydın kesim yaratamamasıdır. Özellikle Tanzimat'tan başlayarak günümüze kadar gelen siyasal tarih, iktidarın dışında ondan bağımsız, ona göre şekillenmeyen aydın hareketi çıkaramamıştır.

Toplumda filizlenmeyen, sürekli devlet adına reformlar ve yenilikler yapan bir aydın hareketinin Mardin'de de açıkça gördüğümüz merkez-çevre arasındaki ilişki ile temayüz ettiğini anlamaktayız. O halde Türk toplumundaki aydınlar için gelinen süreç, batının geldiği düzeyi anlama, açıklama ve yakalama üzerine kuruludur. Tüm bunlar yapılırken aslında iki önemli kavram ile karşılaşmamız mümkündür. Bunlar mesafe anlayışı ve zihniyet meselesidir. Osmanlının toplumsal ve siyasal olarak bir özel kimliğe ve özgün yapıya ulaştığını iddia ettiğimiz bölümde de yine kullanacağımız bu iki kavram şimdiki aşamada daha farklı ve bakış açısı olarak başka bir istikameti işaret etmektedir. Mesafe koymak ve ya mesafe bilinci oluşturmak anlayışı, Osmanlının derin ve zorunlu kodlarına işlenmişken bunların yansımalarını yine aynı toplumun aydın ve dolayısıyla ideolojilerinde görmekte kaçınılmaz olmaktadır. Bu noktada mesafe

koyulacak nesne yine yukarıda ifade ettiğimiz ve açıklamaların merkezine koyduğumuz batıdır. Mesafeyi koyan ise toplumun ve yerelin renklerine bürünen ideoloji/ideologlardır. Bunu yaparken kullandıkları ise modernlik ve modernleşme anlayışlarıdır. Ortaya çıkan ise batı ile bu toplumun çözümlemesini ve analizini yapan aydınların ulaştıkları açıklamalar ve sonuçlardır. Yani; batıda 18.yy da modernite fikri ve durumları akıl, birey ve ilerleme üçlüsü etrafında şekillenmeye başlarken, aynı dönemi izleyen yakın gelecekte, sosyal bütünleşme ve değişim sorunları sosyolojik bilginin ilk hallerini oluşturmuş ve aynı zamanda başlıca fikir hareketlerin doğmasına neden olmuştur.

Dolayısıyla Fransız devrimi şiddetli alt üst oluşla fikrîsel ve siyasal düzlemde taşları yerinde oynatırken ifade ettiğimiz ilerleme, birey ve akıl mitlerini göreceleştirerek egemen ideolojik noktanın muhafazakâr bir çizgiye çekilmesine neden olmuştur. Bu aşamada entelektüel hava muhafazakâr çizgiye ulaşmış olsa da akıl ve ilerlemeye olan inanç son bulmamıştır. Burada kaygımız ya da hedefimiz batılı siyasal fikir hareketlerinin oluşum süreçlerini anlatmak değildir. Ancak mesafeden kastımızın ne olduğunu açıkça göstermektir.

Hıristiyan teolojisine ve batı medeniyetine ait evrimsel çizgisel tarih anlayışı ile seyreden bir batı, muhafazakârlık gibi ideolojilerini kendi yapısı ve doğal seyri ile oluştururken batı dışı bizim gibi toplumlarda durum tamamen farklılaşmakta ve ortaya bir mesafe bilinci anlayışı oturmaktadır.¹ Toplumun aydınları kendilerini sağcı, solcu ve ya muhafazakâr olarak tanımlarken aslında bir noktada batıyı merkeze almaktan kendilerini alı koyamazlar. Bizde muhafazakârlar bir anlamda batı ile arasına mesafe koyarak bu doğrultuda bir anlayış geliştirmişlerdir. Bu mesafe bir yerde muhafazakârlığın tanımı olmuş, modernlik ya da modernleşmeye serzeniş olarak doğmuştur. Batı modernliği bir süreç olarak yaratırken muhafazakârlık gibi ideolojileri de bunun ayrılmaz parçası olarak yaşamış, bizim toplumumuzda ise modernleşme yaşanmadan ya da yaşanmaya çalışılırken modernlik ile muhafazakârlık ayrı tutulmaya başlanmıştır. Batıda aynı anda ve ilerlerken geçmişle, muhafaza edilmesi gereken

¹ Muhafazakârlık, modern siyasi düşünce tarihinde sözlük anlamından çok daha fazlasını ifade ettiği için kavramın bir düşünce akımı, bir ideoloji ya da siyaset felsefesi içinde ele alınması gerekmiştir.

Nuray Karaca, *Bir Muhafazakârlık Paradigması Olarak Türk Yurdu (1950-1960)*, Türk Yurdu, cilt:31, sayı:288, Ankara 2011.

Ayrıca bkz: M. Hanifi Macit, *Siyasal Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık ve Gelenek*, Demokrasi Platformu, 25. Sayı, 2011.

değerlerle bir münasebet hali yaşanmış bizim toplumumuzda aydınlar, sadece geçmişte kalmak ve ilerleme, devam etme gibi eylemleri engelleyerek bir durum yaşatmayı seçmişlerdir. Aslında bu durum farklılaşması batı ile Türk toplumunun modernlik ve toplumu açıklama noktasında bir zamansal farklılık yâda gecikmişlik durumundan tamamen başka, zihniyet meselesini oluşturmaktadır. Bu zihniyet meselesi ise Osmanlı ile başlamak suretiyle batı arasında -üçüncü bölümde net bir şekilde ortaya koyacağımız gibi- tarihsel zihniyet farklılaşmasının farklı bir tezahürüdür. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere mesafe bilinci ve zihniyet meselesi farklı bakış açıları ile aslında Osmanlıdan beri var olan Cumhuriyetten sonra da tarihsel toplumsal yapıyı açıklama niyetinde olan anlayışlarla devam eden kavramlar olmuştur.

Hem batıda hem bizim toplumumuzda, tarihsel ve toplumsal yapıyı açıklama şekli, tarihi anlamayı ve açıklamayı gerektirdiğinden sosyoloji ile tarih bilimleri karşılıklı ilişki halinde olmuşlardır. Ancak yine burada bizim toplumumuz için, yapıyı açıklama şekli yine batılı sosyoloji anlayışlarına bağlı olmaktadır. 1960larda Türkiye’de birbirine zıt iki büyük sosyoloji eğilimi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tarihe ikincisi ise mevcut olgulara ağırlık veren sosyoloji anlayışlarıdır. Bir bakıma yapısal işlevselci ve davranışçı sosyoloji ekollerinin yetersiz aynı zamanda belirli soruları cevaplamada eksik oluşu bazı tarihçi, sosyolog ve iktisatçıların tarihe yönelmelerine ve toplumsal sorunlarımızı tarihsel verilere dayandırarak açıklamalarına neden olmuştur. Aslında 1960larda tarihsel bir bakış açısı ile olayları değerlendirmeye sebep olan olgu yine batı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Türkiye’nin dünya konjoktüründeki yerini belirleyen ve bununla kaygılanmayı gerektiren yine batının yeri, özellikleri ve konumudur.

Batı ile kıyasladığında anlam kazanan ve batının gerisinde olduğumuz kabullenışı ile Osmanlıdan başlamak suretiyle gerçekleştirilen batılılaşmanın istenilen hedefe ulaşmadığı gözlemlenmiştir. Küçük Amerika olma hayallerine rağmen 1960larda istenilen aşamaya gelinmediği de görülmüştür. İstenilen aşama modernlik olunca bunun var oluş şekli de batıdan doğal olarak farklılaşmakta ve farklı zemin üzerinde üretilmektedir. Aslında toplumsal sınıfların arka planda yer aldığı batı modernliğinin aksine Türkiye’de modernleşme asker, bürokrat ve aydın kesimlerin rol aldığı bir süreci kapsamaktadır. İşte bu üçlü mekanizmanın yönettiği bir modernleşme projesi doğrultusunda değişimlere ve ilerleme için atılan adımlara karşı tepki koyan toplum

gerici ve engelleyici unsurlar olarak görüldüğünden; Türkiye'nin toplumsal yapısının geçmişteki özellikleri, geçirdiği aşamalar ve bugün ile geleceği anlamak adına toplumun ve yapının tarihini anlamak birincil koşul sayılmıştır. Bunun yanı sıra yine aynı üçlü mekanizmanın 1950'lerde Demokrat Partiye yönelik eleştirileri ve toplumsalın bir sorun sarmalında değerlendirilmesi farklı adımların atılmasına ve girişimlerde bulunulmasına neden olmuştur. Özellikle 27 Mayıs'tan sonra sol düşüncenin canlılık kazanması Türk toplum tarihinin diyalektik yöntemlerle açıklanmasına ve tarihe yoğun bir ilgi duyulmasına sebep olmuştur. Bu ilgi geçmişe duyulan özlemin yanı sıra güncel Türk toplumunun sorunlarına çözüm bulmak adına Osmanlı toplumunun çıkış noktası olarak alınmasına da imkân vermiştir. Bu imkânlar doğrultusunda sonuç olarak, 1960'lardan sonra iki temel toplum tarihi ile ilgili çalışma grupları oluşmuştur. Birincisi Marksist bakış açısı ile ikincisi milliyetçi, muhafazakâr tarihçilerin çalışmalarının oluşturduğu gruplardır. İşte bu çalışmada birinci bölümde Osmanlı toplum yapısı hakkında genel olarak bilgiler verilmiş, devlet yapısı, toplumsal tabakalaşma, sosyal yapı ile ilgili kavramlar aktarılmıştır. Ancak bu yapılırken en azından şimdilik ve bu çalışma için mümkün olmayan Osmanlı'nın ilk kurulduğu andan itibaren yıkılışına kadar her dönem, her kurum ve her tarih ayrıntılı bir şekilde verilmemiş, bunun yerine toplumsal yapı adına, yöneten, yönetilen kesimlerin genel durumları ve iktisadi, politik ve sosyolojik açıklama ve analizlere yer verilmiştir. Özellikle devlet yönetiminin bir şeması verilerek merkez ile yönetilen çevre arasındaki ilişkiler açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra yöneten-yönetilen ilişkisi noktasında yeni bir oluşum ve kavram olarak ayanlar hakkında bilgi verilmiş, tezin yöntemi de yine bu bölümde ayrıntılı anlatılmıştır. Yukarıda sistemli bir şekilde açıklamaya çalıştığımız ve 1960'lardan sonra iki temel görüş etrafında birleştiği sonucuna ulaştığımız çalışma grupları, somut isimler üzerinden değerlendirmeye alınmıştır. Ancak bu bölümde sol ve özellikle Marksist bir yaklaşımla Osmanlı-Türk toplumunun sosyo-ekonomik özelliklerini bir çalışma ile değerlendirmeye tabi tutanların yerine tarihçiler, akademisyenler, Ömer Lütfi Barkan, Halil İnalçık, Fuat Köprülü üzerinden ve kaynaklarından faydalanarak analizler yapılmıştır. Tam bu noktada Osmanlı toplum yapısını feodal ile açıklayan, Atüt ile açıklayan ve pre-kapitalizm ile açıklayan isimler de kavramların açıklamalarıyla verilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise, ülkemizdeki sosyologları Osmanlı-Türk toplum tarihi ile yüzleşmeye iten bir ortam içerisinde Osmanlı toplum yapısını ortaya çıkarmanın gerekliliğine inanan durumlar analiz edilerek bu isimler sosyolojik analizlere tabi tutulmuştur. Türkiye'nin düzeni, durumu, özellikleri ve geri kalmasının nedenleri söz konusu sosyologlar tarafından kaleme alınmış ve bu çalışmaların tamamı bu bölümü oluşturmuştur. Behice Boran, Niyazi Berkes, Cahit Tanyol, Şerif Mardin ve Baykan Sezer gibi isimlerin sosyolojik çalışmaları birer çıkış noktaları ve veriler olurken, Osmanlı üretim ilişkilerinden siyasal, toplumsal iklimine kadar ki görüşler de sistemli bir şekilde ele alınmıştır.

Son bölümde ise, iddiamız olan Osmanlı tipi bir üretim (Otüt) tarzının olup olmadığı ve Osmanlıya ait bir sistemden bahsetmenin mümkün olup olmaması üzerine sorular sorup cevaplar verilmiştir. Osmanlı Devleti kurulduğu andan başlamak suretiyle 18.yy'a kadar dünya genelinde hâkimiyet kurmuş kendi iç dinamikleri ile kendine has toplumsal ve politik faktörlerin etkisiyle bir tarz oluşturmuştur. Bu tarz iktisadi yapı ve güç, aynı zamanda siyasi organizasyonun uygulandığı politika ile yakından ilişkilidir. Tüm bunların doğal ve zaruri sonucu olarak Osmanlı sistemi, toplumun zihniyeti ile de yakından ilişkilidir. Toplumsal yapının kendine has durumu yine tarihsel zihniyet farklılıklarından ve mesafe bilinci anlayışından hareketle analiz edilmiştir. Sonuçta 1960'lı yıllarda özellikle Türk sosyologları, ülkenin hedef olarak konulan noktaya ulaşamaması, çağdaşlaşması ve kalkınması adına tarihi özelden Osmanlı-Türk tarihini dikkate alarak ve Osmanlı üretimini Marksist bir anlayış ve Marksist olmayan bir anlayış etrafında tartışmaya açmışlardır. Özellikle çalışmanın son bölümünde ise, bu tartışmaların dışında belirli hazır bir kalıba ve şemaya yerleştirilmeyen, Osmanlı'nın politik, ekonomik ve toplumsal yapısı analize tabi tutulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRKİYE'NİN TOPLUMSAL YAPISI

1.1. OSMANLI TOPLUM YAPISI

Bir toplumun devlet yapısını, siyasal örgütlenmesini ve sosyal gelişimini doğru anlamının yolu o toplumun yapısal unsurlarının derin bir şekilde tanınmasına bağlıdır. Söz konusu toplumsal yapı, kültürel yapının ve yüzlerce yılın ürünü olan geleneklerin anlaşılmasına muhtaçtır.

Osmanlı toplum yapısı içerisinde insanların toplum hayatında oynadıkları rol, yaşadıkları yer ve hayat standartları ile taşıdıkları statü, hem devlet ve siyasal yapıda hem de tabakalaşmada etkili olmaktadır. Batıdaki aksine çelişiklere dayanan sınıflaşmadan değil, nizam-ı âlem fikrinden kaynaklanan bir yapıya bürünmüş bu sistem içerisinde yine batıdaki benzer bir aristokrasi sınıfının doğmadığı araştırmacıların hemfikir analizlerindedir. Çok dinli, çok dilli ve kavimli bu yapı içerisinde en önemli ve belirgin farklılık, Müslim ve gayrimüslim kimliklere yöneliktir. Irk veya dil farklılığından öte din farklılığı üzerinden gerçekleştirilen bu sistem, sonradan kazandığı- nation- anlamından uzak 'millet' sistemi ile açıklanmaktadır. Merkezi bir yönetim olgusunun daima önem arz ettiği toplumsal yapı içerisinde iktidarın bölünmemesi veya buna yönelik çalışmaların gerçekleşmemesi devlete rakip güçlerin belirmesini engellemiştir. Bunun yanında toprağın devletin elinde olması ve bunu şartlara ve toplumsal iklime göre dilediğince ama belli bir sistem çerçevesinde, mülkiyeti kabul etmesi sanayi ve ticaret kesimlerinde de servet ve mülkiyetin belirli ellerde toplanmasını, zenginleşmesini, yani toprak aristokrasisi ile burjuvazisinin oluşumunu engellemiştir. Osmanlı toplumsal yapısını açıklayacak önemli kavramlardan biri olan merkez-çevre arası ilişki de bu bağlamda toplumsal yapıyı ve yöneten-yönetilen ilişkisini de açıklar niteliktedir. En genel anlamda, Osmanlı'nın beraya ve reaya kavramsallaştırması ile yöneten ve yönetilen sınıflara sahip olduğudur. Osmanlı ailesinin ve beyliğin ortak malı olan devletin başında bir padişah ve ailesi bulunmaktadır. Bunun sonucunda devlette, yasama, yürütme ve yargı erklerinin mutlak sahibi teorik olarak padişahdır.

Söz konusu toplumsal yapı göz önüne alındığında yöneten ve yönetilen kesim arasında ve devlet- toplum ilişkisinde, bu bağın kişi hakları temelinde ele alınmadığı bunun yerine devlet menfaati çerçevesinde tesis edildiği, tarihsel, toplumsal kültürün bir sonucu olarak ortaya çıkar. İşte bu sonucu daha iyi değerlendirebilmek ve doğru analizler yapabilmek için merkez-çevre ve sivil toplum gibi analitik araçların, yöneten ve yönetilen kesimin anlam dünyalarını tarihsel toplumsal süreçte nasıl şekillendirdiğine bakmak gerekir. Osmanlı toplumuna ilişkin değerlendirmeler göz önüne alındığında sivil toplumun Osmanlı-Türk toplumunda varlığı, varsa etkisi tartışılır olmuştur daima. Bu bağlamda sivil toplumun işlevlerine yakın rollere sahip tarikatların ve toplumsal yapı içerisinde devlet müdahalesine belirli oranda kapalı olan vakıf kurumlarının İslami cemaat nizamına dayalı Osmanlı toplumunda önemli kurumlar olarak karşımıza çıktığını görebiliriz.

Gerek Türk gerekse Batılı araştırmacılar, Osmanlı toplum düzeninde bir aristokrasi sınıfının olmadığı üzerinde yoğunlaşır. Bu bağlamda Türk toplumunun tarihsel gelişimi göz önüne alındığında yerli ve dış kaynaklar ile Türk toplum yapısı ve mülkiyet biçimi arasında yakın bir ilişki olduğu gözlemlenir. Eski Türklerde genel olarak toplumsal yapıda halk tabakası ve beyler- kağanlardan oluşan iki sosyal tabakalaşmanın olduğu iddia edilir.² Mardin'e göre ise bu yapı tepede bir han ya da aşiret başkanının, onun altında beylerin, son olarak da halkın yer aldığı basit bir tabakalaşma ile oluşur. Bu anlayış ile soylu ve halk ayrımının toplumsal tabakanın temel belirleyicisi olduğu ve Mardin'e göre soylu sınıftan olmanın akrabalık ve başarı yoluyla gerçekleştiği açıktır. Örneğin Göktürk yazıtlarında halk tabakasına kara kamig budun- kara kemikli millet dendiği bilinir.³

Türkler halk tabakasına kara budun demektedir ve kara sözü halk için kullanılan bir deyim haline gelmiştir. O halde Eski Türklerde kara ve ak kemikli ayrımı toplumsal tabakalaşmanın diğer kavramsallaştırılmasıdır. Halk ve soylu ya da kara kemikli, ak kemikli arasında ki ayrımı ancak halk saflarından soy iddiası konusunda hiçbir meydan okuma gelmediği oranda istikrarlı kıldığını söylememiz gerekir. Çünkü eski Türk toplum düzeninde toplumsal hareketliliğin bir örneği olarak halk çocuklarının da hanlık tahtına zaman zaman yükseldiği görülür. Buda soylulardan gelmeyen bir halk çocuğu ve

² Orhan Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2013, 201.

³ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 201.

ya hakanların halktan aldıkları evlatlıklar da hanlık tahtına oturabilmekte ve Kara Han isimlerini alabilmektedir.⁴

Kafesoğlu'nun Bozkır Kültürü olarak adlandırdığı eski Türk toplum kültürü içerisinde kan akrabalığı esasına dayalı olan aile ilk toplumsal kurumdur. Aileler ve soylar bir araya gelerek boyu, boylarda bir araya gelerek bodunu oluşturmaktadır. Bodunun başında ise Bey bulunmaktadır. Boylarda yalnızca otlak ve yaylakların ortak mülkiyet olması buralardaki ot, koyun ve sığır sürülerinin oluşturduğu özel mülkiyetlerin karşılığında vergi tahsil edilmesi eski Türk devletlerinde köleliği ve imtiyazlık durumunu engellemiştir. Çünkü köleler hiçbir mülkiyeti ve hakkı olmayan insanlardır. Bu da köleliğin bozkır kültürüne yabancı olduğunu gösterir.

Ak ve kara sınıflandırması ile ilgili olarak Kafesoğlu, Ögel'den farklı olarak kara sıfatının aşağı- alt tabakayı değil büyük, yüksek seviyeyi, ak sıfatının ise az olan beylerin tanımlanmasında kullanıldığını iddia eder. Gökalp ise, Türk ili içerisinde *mahkûm ve hâkim* sınıfların olduğunu, esir alınanların mahkûm ve kara kemik olduklarını, ak kemiklilerin de aristokratik olduklarını ileri sürer.⁵ Bu tabakalaşma yapılarının yanı sıra Batının yabancı olmadığı mesleki tabakalaşmada yol açabilecek bir oluşumun belirginleşmemiş ancak gizil öğelerinin bulunduğu belirtileri vardır. Bu Gökalp'in Türk toplumlarını;

- Avcı
- Sürü sahibi
- Çiftçi
- Sanatkâr

olarak ayırması, üretim yollarına göre tipleştirmeyi ve üstü kapalı mesleki tabakalaşmanın öğelerini belirtir. Ancak Türk aşiretlerinin yarı göçebe oldukları ve tarihsel çağlarda yarı yerleşik özellikleri gösterdikleri bilinmekle birlikte Batıda ki toplumsal tabakalaşma sisteminin temeli olan ileri derecede farklılaşmış meslek yapılarına sahip olmadıkları açıktır.

Türk sosyal yapı ve tabakalaşma yapısında gelir ve yaşam seviyesi bakımından bir eşitsizlik var gibi görünmektedir; ancak toplumun bütün bireyleri hukuk bakımından

⁴ Bahattin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, M.E. B. Yayınevi, İstanbul 1971, 35-36.

⁵ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2015, 70.

eşit tutulmuştur. Bu noktada bunun tersi bir tutum kölelik sistemine giden bir yapının ortaya çıkmasına neden olabilirdi. Sonuç olarak, Eski Türk toplumunda batılı anlamda bir sınıf kavramının olmadığını ancak toplumsal rütbe ve hiyerarşinin varlığını ifade edebiliriz.⁶

Eski Türk toplum yapısında görülen tabakalaşma eğilimleri, Osmanlı'da daha da belirgin hal almaya başlamıştır. Bu noktada yöneten ve yönetilenlerin yeri kesin olarak tayin edilmiştir. Bir yanda askeri sınıf yani padişah beratı ile devlet hizmeti yapan, üretimle uğraşmayan ve vergiden tamamıyla muaf olan sınıf, diğer yanda reaya yani üretimle uğraşan, vergiye tabi olan tebaa. O halde Osmanlı'da sosyal yapıyı belirleyen yönetenler (askeri zümre) ve yönetilenler (reaya) ayrımıdır. Mevcut toplumsal durum İnalçık tarafından tasvir edilen bir kul-yöneticiler sınıfından meydana gelmektedir.

“Osmanlı toplumu iki ana sınıfa ayrılıyordu. Askeri denilen ilki, saltanat beratı ile padişahın dinsel yetki ya da yürütme yetkisi tanıdığı kimseleri, yani saray memurları, mülki memurlar ve ulemayı içine alıyordu. İkincisi reaya olup, vergi veren, fakat hükümete katılmayan bütün Müslüman ve Müslüman olmayan uyrukları içine alıyordu. Uyruklarını askerilerden uzak tutmak devletin temel bir kuralıydı. Yalnızca sınırlarda fiilen savaşçılık eden ve medresede düzenli bir eğitimden geçerek ulema zümresine girenler padişahın beratını alıp askeri sınıfın üyeleri olabiliyorlardı.”⁷

Ancak yöneten- yönetilen ikiliği veya toplumsal kopukluğunun toplumsal kökenine dair bir analiz söz konusu yapının iç dinamik ve gerçekliğine değinme zaruriyetini oluşturur. O yüzden bir toplumun devlet karşısında özerkleşmesi ya da bir direnç oluşturabilmesi için ekonomik yapı ve toplumsal örgütlenmenin yanı sıra zihin dünyasında da böyle bir yapılanmaya uygun fikirler üretmesi gerekir. Bu bağlamda Osmanlı'nın toplumsal yapısı ve siyasal sistemini açıklama gayreti sonucu, söz konusu yapılanmaya uygun bir sivil toplumdan söz etmek zordur. Çünkü sivil toplum sosyal örgütlenme, üretim ilişkileri ve kentleşme olgusuyla doğrudan ilintilidir. Batı Avrupa'da sivil toplumun belirleyici faktörlerinin başında kentlerdeki ekonomik örgütlenmenin

⁶ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 130.

⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, 105.

değişime uğraması gelir.⁸ Ancak Osmanlı toplumunda batıdaki gibi sivil toplum doğuşunu hazırlayan ekonomik ilişkilere rastlamak mümkün değildir.

Osmanlı toplumunda toplumsal tabakalaşma düzeninin almış olduğu biçimin niteliği açısından önem arz eden sivil toplum kavramı, siyasal ve toplumsal alana ilişkin değerlendirmelerde kullanılmaktadır. Osmanlı toplumunda Hegelyan anlamda yani merkezi idareye bağlı olmaksızın işleyen ve mülkiyet haklarına dayanan bir toplum katının eksikliğinden bahsetmemiz mümkündür.⁹ Bu bağlamda Osmanlı'da loncalar, ticari hayat, eşraf-ayan gibi unsurlar merkezin sivil toplumu daha kolay denetim altına almasına aracılık etmişlerdir. Ancak Mardin'e göre Osmanlı toplumuna ilişkin değerlendirmeler içerisinde sivil toplumun işlevlerine yakın rollere sahip tarikatların ve toplumsal yapı içerisinde devlet müdahalesine belirli oranda kapalı olan vakıf kurumlarının toplumsal muhalefetin yoğunlaşması açısından önemli olduğunu söylememiz gerekir. Bunun yanında İslami cemaat nizamına dayalı Osmanlı toplumunda loncalar tarikat bağlantıları ile bireyin ekonomik yaşam içerisinde denetlenebilmesini daha kolay sağlamaktadır.

Merkezi otoritenin kontrol etmekte zorlandığı örgütlenmelerin başında olan tarikatlar, mevcut siyasal ve sosyal düzeni korumaya çalışırlar. Sosyal organizasyonlar olarak tarikatlar, dini mahiyeti ağır basan bir kurum olarak belirli bir sosyal sisteme tercüman olduğu, onun ihtiyaçlarını aksettirdiği için, kent merkezlerinde, kırsal da ve göçebe gruplar arasında farklılık göstermektedir.¹⁰ Tarikatların yanı sıra tasavvuf kurumları da merkezi otorite karşısında yer alan güçlerden biridir. Kuruluş döneminde devletin büyüyüp gelişmesine olanak sağlayan tarikat ve tasavvuf kurumları kimi zaman da Osmanlı padişahları ile ayrı düşmüştür. Bunun yanında vakıflar, ibadet, eğitim, sağlık ve ulaşım gibi toplumsal temel ihtiyaçların yanında esirleri azad etmek, dul kadınlara yardım, düşkünlere bakılması gibi tüm toplumsal ihtiyaçları karşılamıştır.¹¹ Vakıfların ihtiyaç sahibi insanlara hizmetinin yanında, para vakıfları olarak isimlendirilen ve ihtiyaç sahibi müteşebbis veya tüccarlara kredi veren kurumlar yoluyla

⁸ İlyas Doğan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Astana Yayınları, Ankara 2014, 20.

⁹ Adem Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Vadi Yayınevi, Ankara 1998, 92.

¹⁰ Doğan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 52.

¹¹ Erol Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı, Adab-ı Osmanniyye*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 338.

oluşan hizmet alanları olmuştur.¹² Her insanın ekonomik ve sosyal statü olarak aynı şekilde dünyaya gelmediği düşünülünce, toplumsal dengesizliklerinde körüklediği kötü etkenler ile fiziki engeller, toplumun bir kısmının başkalarının yardımına muhtaç yaşamasını zorunlu hale getirir neredeyse¹³, işte vakıflarda bu alanda duyulan boşluğu kapatmak için uğraşmaktadır.

Osmanlı'da ticaret serbest rekabete değil, karşılıklı denetim, yardımlaşma ve imtiyaz usullerine dayanırken, gelenekler de esnaf teşkilatı içinde hiyerarşinin de bir bakıma garantisi olmuştur.¹⁴ Ahilik ve esnaf teşkilatı olarak lonca sisteminde ilk usta kültü ile birlikte bir ustalar zinciri bulunmaktadır. Loncanın pir'den başlayan bir hiyerarşisi vardır. Bunun yanında meslekte başarılı olmuş olan lonca şeyhi, iş kolunu yönetmekte ve toplantılar yapmaktadır. Söz konusu tabaka içinde şeyhten sonra ise kethüda gelmektedir. Kethüda, hükümetin tanıdığı ve resmi görevlilere karşı doğrudan sorumlu geniş yetkilerle donatılmış kişidir.¹⁵ Osmanlı sisteminde üreten sınıflar ile devleti temsil eden birimler arasında teması sağlayan ve devlet-cemaat arasındaki iletişimi sağlama fonksiyonunun genel ifadesi olan kethüdalıkta, çarşının düzeni sağlanmakta, ham madde taksimi ve ürünün pazarlanması gibi işlevler yerine getirilmektedir. Kethüdanın yardımcısı ve esnaf arasından seçilen yiğitbaşıda, sorunları kethüdaya aktaran, devlet kararlarını da üyelere bildiren kişidir.

Osmanlı toplum yapısını açıklayacak ve tabakalaşma eğilimlerini anlamak adına Mardin'in merkez-çevre kuramının toplumda neye karşılık geldiğini görmemiz gereklidir. Bu anlamda Mardin Osmanlı toplumunda Batıdakinin aksine merkez ile çevrenin bir uzlaşısı yerine çatışma olarak ortaya çıktığını düşünür. Çünkü devlet ve merkezi bürokratik aygıtları bir arada tutan güç olan merkez ile merkezden ayrı yaşayan çevre arasında bir ayrışma bulunmaktadır.

Tarihçi ve sosyologların birçoğunun fikir birliğiyle Osmanlı'da batılı tarzda sosyal sınıflar oluşmamıştır. Çünkü batıdakine benzer bir serf-senyör ya da proletarya-burjuvazi şeklinde bir oluşum ve tabakalaşmanın olmaması bir sınıf sisteminin oluşmasını engelleyen etken olmuştur. Özellikle Osmanlı'nın İslami toplum ve mülkiyet

¹² Tufan Gündüz, *Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, 329.

¹³ Gündüz, *Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı*, 339.

¹⁴ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı, Adab-ı Osmanniyye*, 349.

¹⁵ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı, Adab-ı Osmanniyye*, 351.

anlayışı ile yöneticilerin kendilerini İslam hilafetinin varisleri olarak görmesi, bunun yanında Osmanlı sultanının İslam dünyasının hamisi rolünü üstlenmesi, İslam ve Türk değer hükümlerinin toplum yapısında belirleyici unsurlar olmasını sağlamıştır. Devletin düzenleyici ve sermayenin belirli ellerde toplanmasını engelleyici prensipleri söz konusu batılı tarzda tabakalaşmanın oluşumunu engellemiştir. Var olan tabakalaşma içerisinde, yöneticilerin yönetilenler üzerinde sorumluluk sahibi olması, yönetici-yöneten arasındaki ilişkinin bir tahakküm değil bir sorumluluk ilişkisi seklini almasına vesile olmuştur. Sözü edilen tahakküme dayalı sınıfların doğmasına karşı olan devlet içerisinde asiller sınıfı ve aristokratlar- batılı tarzda- olamadığı gibi keskin sınıf ayrımları da görülmemiştir.

Osmanlı toplumu, kabilesel kimliğinden ve hısımlar toplumuna dayalı yapısından sıyrılıp, şehir uygarlığının daha evrensel ve tarafsız yapılarını kullanmaya başlamasıyla aşiret topluluğuna yabancı düşmüştür.¹⁶ Bununla birlikte güçlü merkezi bir devlet kurmaya ilişkin süreç içerisinde, gazi ruhuna sahip savaşçıların oluşturduğu asabiyye, yerleşik şehir hayatına girildikçe ortadan kalkmıştır. Devlet, merkezden kontrol edilen bir bürokrasi ve orduya dayanmaya başladıkça, Türkmen gruplarının ganimet gelirleri yok olmuş ve merkezi devlet tarafından vergilendirilmiştir.¹⁷ Bu bağlamda toprak mülkiyetinin devletin elinde olması sermayenin belirli ellerde toplanmasını engellemiş, batı tarzı sınıflaşmayı engelleyecek en önemli amil olmuştur. Netice de iktidarı etkileyecek asiller ve büyük sermaye sahipleri de var olamamıştır.

Devletin niteliği sınıf yapısının belirlenmesinde ve hukuk ile üretim ilişkilerinin yansıdığı şekliyle sınıf yapısının kendisi Avrupa feodalizmi adıyla pre-kapitalist düzenden temelli farklar göstermektedir.¹⁸ İmparatorluğun klasik kurumsal yapısı Keyder'e göre vergiyi merkeze aktaran ya da bunun karşılığında merkeze çoğu zaman askeri nitelikte hizmetler veren ve merkezi otorite tarafından tayin edilmiş memurlar kitlesinden oluşmaktadır.¹⁹ Bu anlamda toprak mülkiyetinin devletin elinde bulundurulması sonucu sosyal tabakalaşmanın devletin öngördüğü biçimde şekillendiğini söylememiz gerekir. Osmanlı toprak düzeninin esasını oluşturan mirî arazi rejimi fethedilen yerlerin (ziraata elverişli alanların) özel mülkiyet dışı tutularak

¹⁶ Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 101.

¹⁷ Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 100.

¹⁸ Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, 15.

¹⁹ Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 21.

kamu malı sayılıp devletin elinde bırakılması iken diğer tabii kaynaklar da aynı doğrultuda kamulaştırılarak devletin kontrolüne bırakılmıştır.

Devrin Osmanlı Devleti Batıyla karşılaştırıldığında yapıca önemli farklar vardır. Bunların birincisi Türkdoğan'a göre Osmanlı düzeninin fert toplum dengesine dayanan modele göre kurulmuş olmasıdır. Osmanlı toplum düzeni ferdin ferdi sömürmesine dayanan kapitalist sisteme kapalı olmuştur.²⁰ Ve yine batıdaki aksine ekonomik başarı dini kodlara ters düşecek nitelikte olursa düzene sokulurdu. İkinci önemli yapı farklılığı da bu sistemin devlet-devlet dengesine dayanan sosyalist modele karşı olmasında toplanmaktadır.²¹

Bunların yanında Osmanlı toplum yapısına ilişkin ve tabakalaşmayı daha net açıklayabilecek durumlardan bir tanesi de, Osmanlı padişahlarının halkı bir emanet olarak kabul ettikleri için onları korumayı, kollamayı ve hoş tutmayı önemli bir görev olarak algılamasıdır. Bunun yanında padişahların halifelik sıfatı da onlara ayrıca yükümlülükler ve ödevler yüklemiştir.²² O dönemdeki yaygın inanişe göre Padişah Allah'ın kullarını refaha erdirmeli, adaleti sağlamalıdır. Bu anlayış padişahların görevleri konusunda yerleşmiş bir düşüncedir. Osmanlılarda halkı ilgilendiren fermanlarda şu formül daima tekrarlanmıştır:²³ "Reaya taifesi ki Tanrının bir emanetidir, onları himaye etmek ve kimsenin zulüm yapmasına müsaade etmemek padişahın vazifesidir."

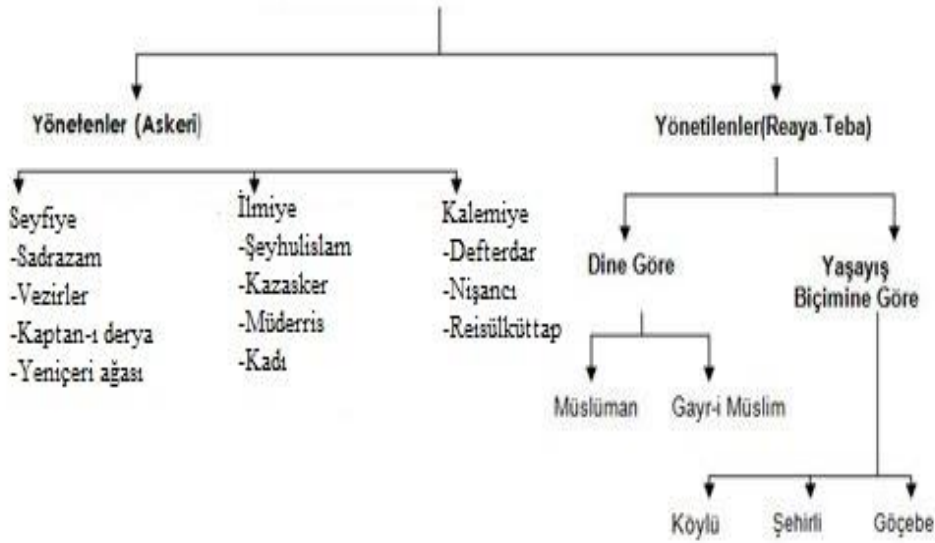
²⁰ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 119.

²¹ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 120.

²² Bilal Eryılmaz, *Osmanlı devletinde İktidar Ve Muhalefet, Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme*, Sebat Ofset Matbaa, Konya 1996, 72.

²³ Halil İnalçık, *Osmanlı Padişahı*, A.Ü. SBF Dergisi, Cilt XIII, Sayı 4, Ankara 1958, 74-75.

1.1.1. Osmanlı'da Yöneten- Yönetilen Ayrımı



Şekil 1.1. Osmanlıda Yöneten Yönetilen Ayrımı

Osmanlıda siyasal ve sosyal yapıyı belirleyen önemli ayırım, yöneten-yönetilen ayırımıdır. Yönetenler askerî,(saltanat beratı ile padişahın dinsel yetki ya da yürütme yetkisi tanıdığı kimseleri, yani saray memurları, mülki memurlar ve ulemayı içine almaktadır) yönetilenler re'âyâdır(vergi veren, fakat hükümete katılmayan bütün Müslüman ve Müslüman olmayan uyrukları içine almaktadır).Ayrıca XVII. yüzyıldan itibaren âyan denilen yeni bir sosyal tabaka daha belirmiştir.

Yönetenler; Küçük bir beylikten üç kıtaya yayılmış Osmanlı Devleti varlığını ve gücünü devam ettirebilmesi için her daim siyasi ve ekonomik baskılara karşı merkezi bir yönetime ihtiyaç duymuştur. Ancak böylesi bir merkezi gücün devamlılığı ve işlerliği açısından, devlet işlerinin aksamadan ve hızlı bir şekilde sürdürülebilmesi için taşra teşkilatları da önemli görevler üstlenmiştir. Bu bağlamda merkezi yönetim, ordusuyla, donanmasıyla, yargı ve idari hiyerarşisi ile Osmanlı Devleti'nin varlığını ülkenin her karışında hissettirebilecek ve kabul ettirecek yaptırım gücünü sağlayan sistemli bir uygulama mekanizmasıdır.²⁴ Merkezi ve taşra teşkilatı ile tüm görevlileri ve

²⁴ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmaniyeye*, 139.

gücü ile bu mekanizmanın başında padişah bulunmaktadır. Osmanlı merkez örgütünün en başında gelen kişi bizzat padişahın kendisidir.²⁵ Osmanlı ailesinin ortak malı olan Devlet-i Al-i Osman padişaha kendi ceddinden verasetle intikal etmiştir. Devlet içerisinde saltanata gelen her padişah için cülus etmek terimi kullanılmakta ve söz konusu merkezi örgütün başında olduğu kabul edilmektedir. O halde yöneten ve yönetilenlerin en başında bulunan kurum padişahlıktır.

Tüm bunların yanında kuruluş dönemine hâkim olan felsefe nedeniyle devlet içinde askerî görevler daha ağır bastığından padişahтан sonra gelen ve yönetici sınıfa genel olarak askerîler denmiştir. Askerî sınıf dört ana bölümden oluşmaktadır. Seyfiye (Ordu mensupları), ilmiye, kalemiye (kâtipler) ve saray hizmetlileri-çalışanları.

Seyfiye; Yönetici sınıfın ilk parçası seyfiye yani kılıç sahipleridir. Seyfiye kılıçlılar demektir.²⁶ En genel anlamda Osmanlı ordusunda kara ve deniz askerleri ve ümerasının oluşturduğu zümreye verilen addır.²⁷ Osmanlı Devleti fetih ve gaza temeli üzerine oturtulduğu için uzun süre seyfiye ilmiye ile birlikte yönetici sınıfın en etkili kanadını oluşturmuştur. Kapıkulu ve sipahilerden oluşmaktadır. Devşirme sistemine dayanan kapıkulları devlet hizmetinde bulunan Hristiyan asıllı gençlerin oluşturduğu zümredir.

Sadrazam; Orhan Gazi zamanından beri var olan vezirlerin sayısı arttıkça içlerinden biri vezir-i azam yani sadrazam ya da sahib-i devlet ismini almıştır.²⁸ Elçilerle görüşmek, padişah vekili olarak orduya komuta etmek, tayinler için padişaha arzda bulunmak gibi yetkileri vardır. Vezirlerin ve amirlerin başı olan vezir-i azam, tüm işlerin mutlak vekili devlet malının gözeticisidir. Padişahın mührünü taşıdığı ve kullanma yetkisine sahip olduğu için padişahın mutlak vekili ve kendisinden sonra devletin en kudretli adamıdır.²⁹ Ayrıca sadrazam haftanın belirli günlerinde Divan-ı Hümayun da diğer devlet yöneticileri ile yönetim konularını görüşerek padişah adına karara bağlamıştır. Sadrazamlık alametleri;

- Mühr-i Hümayun

²⁵ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat Yayınları, Ankara 2007, 169.

²⁶ Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul 2008, 199.

²⁷ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmanîyye*, 174.

²⁸ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 220.

²⁹ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmanîyye*, 140.

- Unvan
- Hil'at
- Kavuk
- Pençe
- Sancak ve tuğ
- Mehterhanedir.

Vezirler; Osmanlı Devletinde askerî ve idari sahalarda geniş yetkilere sâhip en üst derecedeki memurlara verilen unvandır. Vezir kelimesi yardımcı anlamına gelmekte olup, devlet başkanı olan padişahın hemen hemen bütün işlerini yüklenen ve hükümdarlıkla ilgili meselelerde görüş ve tedbiriyle ona yardımcı olan kişidir. Vezirler atanırken sadrazam ve padişah huzuruna getirilip, hassül has denilen sade, gösterişsiz bir hil'at giydirilirdi.³⁰ Vezirler eğer halka zulümden dolayı birçok şikâyet aldıysa tuğ ve sancak gibi alametleri elinden alınıp görevden uzaklaştırılırdı.

Kaptan-ı Derya; Donanmanın başkomutanı olan Kaptan-ı Derya Osmanlı Devleti'nde Osmanlı'yı ilgilendiren denizlerdeki bütün işlerin sorumlusudur. Osmanlı Devleti'nde bahriye teşkilatının en büyük amiridir. Denizcilikte atamaları yapmak, hüküm yazma ve tuğra çekme gibi yetkisi vardır.

Yeniçeri Ağası; Osmanlı Devleti'nde askeri bir sınıf olan yeniçeriler, Padişah'a bağlı Kapıkulu Ocakları'nın piyade kısmıdır. Osmanlı Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ile alınan çocukların küçüklükten alınarak yetiştirilmesi (devşirme) ile oluşturulan yeniçeriler ve ocağı I.Murad döneminde kurulmuştur. Ocağın genel yapısının ve tabaka düzeninin en başında yeniçeri ağası bulunur.

İlmiye; Eğitim, fetva, yargı ve yönetim gibi görevleri olan ilmiye teşkilatı, geniş soluklu bir yönetim anlayışı ve geleneği oluşturmuştur. Merkezi bir yönetim içerisindeki görevliler medrese eğitimi almakta ve bu medrese eğitimi kişilere yargı organı, din görevlisi gibi görevler yüklemektedir. Bu teşkilat içerisinde dini konularda en yüksek derecede bilgi ve yetkiye sahip olan kimse anlamına gelen şeyhülislam vardır. Osmanlı Devleti zamanında şeyhülislam dini konularda en yüksek yetkiye sahip devlet görevlisidir. Gerektiği zaman dini sorunlarla ilgili görüşlerini fetva yayınlamak suretiyle sorun ve çözümleri ortaya koymaktadır. Osmanlı ilmiye teşkilatı içerisinde

³⁰ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmaniyye*, 146.

önemli bir mevkie sahip kazaskerler ve kadılar, teşkilatın gerçek beyni ve yöneticileridir.³¹ Bu üyeler divanda oy kullanabilmekte ve yargı, eğitim işlerini yürütmektedirler. Ayrıca ilmiye teşkilatı içerisinde önemli bir yer olan medreselerde eğitim veren müderrisler de teşkilat için vazgeçilmez bir konuma sahiptir.

Kalemiye; Devlet dairelerinde idari görevlerde bulunan memurların oluşturduğu kalemiye teşkilatı Nişancı, Defterdar ve Reisü'l Küttap 'dan oluşmaktadır. Nişancı, Padişahın fermanlarına, Beratlarına tuğra çeker ve Tımarları dağıtır. Defterdar Osmanlının maliyesinden sorumludur. Reisü'l Küttap ise kâtiplerin başıdır. Dış yazışmalardan sorumludur.

Yönetilenler; Osmanlı Devleti'nde yönetici sınıf dışında kalan tüm tebaa reaya olarak kabul edilmiştir. Yalnızca kırsal kesimde yaşayıp, tarımsal üretim yapan halk reaya değildir bunun yanında kasaba ve şehirlerde oturanlarda reaya sınıfı içerisinde kabul edilmiştir.

Osmanlı toplumu bütün mezhepler ve etnik grupları, ayrıca Müslüman ve Hıristiyan dinindeki mezhepleri içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Ancak en başta belirtmemiz gereken Osmanlıda etnik kökenlerine göre farklılaşmış olarak değil de yalnızca dinlerine bakılarak Müslim ve gayrimüslim ayrımı yapılmaktadır. Bu bağlamda millet-i İslam ve millet-i gayrimüslim olarak belirtilen ve millet sistemi ile açıklanan bu yapı dinsel topluluğa aidiyeti ifade etmektedir. Osmanlı toplumsal yapısı adına önemli kavramlardan biri olan millet sistemi içerisinde gayrimüslimlerin kendi cemaatlerinde bağlarının kuvvetli ve dolayısıyla cemaat içi ilişkilerinin cemaat-devlet ilişkilerinden daha yoğun olduğu karmaşık yapı mümkündür. Bu anlamda millet, tebaanın birbirlerine bakışını ve ilişkilerini ifade eder. Osmanlı İmparatorluğu içindeki birçok grubun kendilerini Müslüman milleti, Ortodoks milleti şeklinde kategoriler altında örgütlendikleri bilinmektedir. Osmanlının millet yapısı bütün cemaatlerin kendi kimliklerini korumasına ve milli bilinçlerinin canlı tutmalarına imkân vermiştir. Müslümanlar arasında ise yine bir dil ve ırk ayrımı olmadan, 'Türk' kavramından habersiz toplumsal bir ortam mevcuttur. Osmanlı millet sistemi içerisinde,

'Osmanlı fetihlerinin daha çok batı dünyasına yönelmesi ile devletin gayrimüslim nüfusunun da arttığı görülür. Bu husus beraberinde bu kişilerin hukuki statülerinin

³¹ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 232.

*düzenlenmesi zaruretini de getirmiştir. Esasen Osmanlı devleti bu husustaki uygulamalarına temel olarak İslam hukukunun zimmilere ilişkin kurum ve düzenlemelerini almıştır.*³²

Yönetenler ve yönetilenler arasında ki farkın beraya ve reaya olarak da ifade edildiği bu sistem içerisinde terim olarak Osmanlı toplumunun genel yapısını betimlemektedir. Reaya, genel bir ifade ile toplumun geri kalan kısmı-yöneticilerden geri kalan- olarak ifade edilmektedir. Reayanın büyük bir bölümü irsi ve daimi kiracı konumunda tarımla uğraşan Müslim ve zimmi- devletin zimmetinde yani koruması altında bulunan hür gayrimüslim- ahaliden oluşmaktadır.³³ Devletin ise reaya politikasına genel bakışı, reayanın korunmasının devletin en önemli ve gerekli işlevi olarak sayılmasıdır.

Reaya kavramı Osmanlı toplumunda toprak mülkiyetine bağlı bir aristokrasinin doğmasına izin vermemiştir.³⁴ Çünkü toprağın devletin malı olması ve sisteminde toprağa bağlı olması dolayısıyla toprağı işleyen reayanın devlete ve hukuksal anlamda da yargıya bağlı olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda askerlik yapan ve devlet hizmetine alınan Müslüman reaya bu özellikleri noktasında gayrimüslimlerden ayrılmaktadır. Askerlik çağına gelen zimmiler devlete cizye vergisi vererek bunun karşılığını vergi ile hallederler. Osmanlı Devlet'i içerisinde asimilasyon yönteminin uygulanmadığı gayrimüslimlere çok müsamahalı davranılmış, ibadet yerlerinin idaresi cemaat teşkilatlarına bırakılmış ve bu anlamda dokunulmazlık sağlanmıştır. Cami, türbe gibi Müslümanların dinsel saygı gösterdiği yerlerin çevresinde olmamak kaydıyla ev alma ve oturma özgürlüğüne sahip olan gayrimüslimler ya da zimmiler, kendi cemaatleri kapsamında hür ve kiliseleri çevresinde örgütlü, dini, hukuki ayrıcalıklara da sahiptir. Bu Osmanlı uyruğu gayrimüslimler din ve mezhep açısından üç büyük kategoride toplanmıştır;

- Katolikler
- Ortodokslar
- Museviler.

³² Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi, Mit ve Gerçekler*, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2004, 30.

³³ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmaniyye*, 416.

³⁴ Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmaniyye*, 417.

1.1.2. Osmanlı Toplumunda Yöneten-Yönetilen İlişkisinde İlk Değişme; Ayanlar

Osmanlı klasik döneminde görülen yöneten-yönetilen ilişkisinde değişiklik ayanlar ile ortaya çıkmıştır. Özellikle 17. Yüzyıldan itibaren beliren bu sosyal tabakanın, devletin zayıflamaya başlamasıyla ve yerel toprak sahiplerinin güçlenmesiyle varlığını iyice hissettirdiği görülür. Bir bölgenin ileri gelenleri ve gözde anlamında var olan bu grubun resmi kimliğinin yanında askeri zümre mensupları, bunların emeklileri ve çocuklarından oluşan şehirli yapısı da ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁵

Osmanlı toplumunda kurumsallaşan belli başlı durumların artık değişmeye başladığı bu dönemde, savaş döneminde merkeze belirli sayıda asker sağlama ve sipahinin vergi toplayıcısı olarak sorumluluk taşıdığı tımar sisteminin tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmediği ortaya çıkmıştır. Bunun yanında iltizam sistemi içerisinde halktan toplanacak verginin mültezim sınıfı tarafından devlete ödenmesi hususunda da mültezimlerin kendi çıkarlarına uygun çalışmalar içerisine girmesi bu görevin ayan ve eşrafın içinde bulunduğu mahalli meclislere tanınmasına neden olmuştur. İşte bu noktada ayanın taşra teşkilatı içerisinde güçlü konuma yükselişinin ilk belirtileri ortaya çıkmıştır.³⁶ Bu noktada halkın merkez karşısında bel bağladığı bir tampon kurumuna yükselen ayanlar, kendilerini halkın hamilleri olarak görmüş ve yerel güç odaklarına haline gelmeye başlamıştır. Halkın vergi ve askerlik hususunda ayanlardan yardım istemeye ve onları bir güç olarak görmeye başlamasıyla merkezin zümre ve toplum üzerinde ki etki ve denetimi de zayıflamaya başlamıştır. Bu bağlamda merkezin çevre üzerinde etkisini ve egemenliğini sağlayan tımar sisteminin yerini iltizam sisteminin almaya başlamasıyla merkezin çevre üzerindeki mutlak denetimini zayıflatmıştır.³⁷

Tımar sistemi üzerinde feodalimsi bir temayülü temsil etmeye başlayan ayanlar, reayadan toprak alarak geçmişten gelen toprak üzerinde devlet hâkimiyetini sarsmaya başlamıştır. Bu noktada toprak üzerinde ortaya çıkan özel mülkiyet hamleleri karşısında zor duruma düşen devlet ayanlar ile Sened-i İttifak imzalayarak uzlaşılı yoluna girmiştir. Ancak en başta belirtmemiz gereken şey, Osmanlı ayanının Avrupa anlamında bir

³⁵ Mehmet Zencirkıran, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Dora Yayınevi, İstanbul 2012, 32.

³⁶ Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 133.

³⁷ Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 134.

aristokrasi olmadığıdır. Toprak üzerinde sınırsız gücü olan Batıdaki aksine belirli bir süre sahiplik ve hâkimiyet kurabilen ayanlara ya da devlet içinde oluşabilecek zenginleşmeye ve siyasi güç görünümüne merkez tarafından izin verilmemesi burjuvazinin oluşumunu da engellemiştir.

‘‘Osmanlı toplumunda ayan ve eşraf var olan egemenlik yapılarında bir paya sahip sadedinde üretici faaliyetlere girişecekleri yerde mültezim olmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla ayan Batılı feodal güçlerde gördüğümüz iktisadi teşebbüse dayanan bağımsız iktidar kaynaklarını geliştirme imkânına sırt çevirmişler; bunun yerine tüm enerjilerini mültezim karı elde etmeye yöneltmişlerdir’’.³⁸

Yani sonuç olarak, yeni bir sınıf kimliği geliştiremeyen ve yeni bir duruş oluşturamayan ayanlar, merkezi etkileyebilecek ve elde edebilecek yapıya ulaşmamıştır. Çünkü merkezin rızası dışında alternatif bir değerler sistemi geliştirememiş, aksine devlete rıza göstermişlerdir. Çünkü merkez, yerel seçkinleri kendi amaçlarına hizmet için kullanmış ve köylüye zarar verebilecek her adımın önünü kapatmıştır. Köylünün ve köyün yanı sıra şehirlerin merkezden bağımsız olmamaları burjuvazinin oluşumunu engelleyen faktör olmuştur. Tüm bunlara rağmen Çaylak’a göre ayanlar artık yönetilenler içerisinde bir alt başlık olabilmiş ve Âdem-i merkezi yönetenler başlığına layık görülmüştür.

Sonuç olarak, Eski Türk toplumunda halk tabakası ve beylerden oluşan toplumsal yapı Osmanlı ile iyice belirginleşmiş ve roller, statüler yerine oturmuştur. Beraya ve reaya olarak genel bir ayırım ile var olan ikili yapı altında birçok kişi, statü ve görevler yer almıştır. Osmanlı klasik döneminin sahip olduğu toplumsal yapı ve devletin halkına karşı tutum ve duruşu daha sonra dönemin getirmiş oldukları ile değişmeye başlamıştır. Toplumsal yapıların, bunu oluşturan ilişkiler ağının ve toplumsal kurumların değişmesiyle çok dinli ve çok dilli Osmanlı yapısında da geçmişten gelen, geleneksel durumların farklılaşmaya başladığı görülmüştür. Devletin Türk-İslam mantığı ve duruşu sayesinde toprağın, mülkiyetin ve bunların sonucu olarak siyasal gücün tek elde toplanmaması Türk toplumunda Batı tarzı bir yapı, burjuva ve aristokrasinin görülmesini engellemiştir. Daha sonra İmparatorluğun emperyalist etki altına alınan ekonomisiyle nedeniyle sanayileşme olmadığından Batılı anlamda burjuva ve proleter

³⁸ Çaylak, *Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 138.

sınıflar doğmamıştır.³⁹ 17. Yüzyıldan itibaren söz konusu değişimlerin başlamasıyla ortaya çıkan ve düzenin getirdiği şartlarla varlığını kabul ettiren ayanlar, yine batıdaki aksine devletin zayıflığı ve otorite boşluğu sayesinde kendilerini kabul ettirmişler ancak yine Avrupa tarzı bir yapı ve sistem içerisinde kimlik ve güç oluşturmamıştır. O halde Osmanlı klasik yapısından itibaren toplumsal yapının yöneten ve yönetilen ilişkisi üzerinde yoğunlaştığı kabul edilmelidir. Ancak Yasa'nın da belirttiği gibi, bu kerte taşranın merkezle ilişkisini sağlayan ayan ve eşraf grubu ile merkezi otorite karşısında aracı ayan sınıfının etkisini de göz ardı etmemek gerekir.

Batı ile bir farklı bir toplumsal tarihsel geçmişe ve yapıya sahip Osmanlı'yı bu açıdan değerlendiren Mardin'e göre; Batı Avrupa'da toplumsal yapı, ihtilalleri oluşturan ortamı: *'Jacqueries'ler için köylüler, Fransız ihtilalinde burjuvazi bu görevi yerine getirmişti. Daha ilkel yapıları için, köylüler, başarılarını burjuvazi kadar iyi kurumsallaştıramıyorlardı. Türk ihtilalleri, zaferlerin pekiştirilmesine meydan veren örgütsel özerkliğe sahip değillerdi.*' Bunun içindir ki, modernleştirici bürokrasi uzun süre başarılı oldu. Bu yüzdendir ki, başarılı asi ayanlar ya da yeniçeriler, sonunda, arkadan gelen yönetimler tarafından, genel bir umursamazlık ortamı içinde ezilebildiler.⁴⁰

Ve sonuç olarak gelinen nokta da, İmparatorlukta egemen olan katı statü düzeni, insanı, siyasal bakımdan hükmedenlerle hükmedilenler arasındaki farkın kesin olarak görüldüğü bölümlenmiş bir kültür yapısına hazırlamaktadır. Gerçekten de, Osmanlı toplumunun esasından yabancı iki kültürden oluştuğu hayli iyi bilinen bir özelliğidir. Bunlardan ilkinde saray kültürü, diğerine de taşra kültürü denebilir.⁴¹

1.2. TOPLUMSAL YAPIYA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

Çeşitli öğelerden meydana gelmiş olan toplum ve temelinde insan ilişkilerinin olduğu toplumsal yapıya ilişkin birçok önemli görüşten bahsetmek mümkündür. Toplumsal yapı ve bu yapının değişimi ile ilgili olarak kurumların yeri ve özellikleri de bir başka önemli hususlar olarak karşımızda durmaktadır. Din, siyaset, ahlak, kültür, ekonomi ve eğitime kadar insan etkinliklerini düzenleyen bu kurumlar ve daha sonra

³⁹ İbrahim Yasa, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1970, 90.

⁴⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 124.

⁴¹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 125.

dolaylı olarak toplumsal yapı ve değişim hakkında yorum yapmak birbirleriyle ve bütünlü olan ilişkilerinin anlaşılır olmasına bağlıdır. Böylesi bir bağlılık ise sosyoloji ile tarih gibi bilimlerin aynı çerçeve ve çalışma ortamında birlikte ele alınmasıyla anlam kazanır. Bu Osmanlı toplum yapısı hakkında ve toplumsal değişmeye neden olan kurumlar ile ilgili yorum yapma ihtiyacı gibi analizler içinde geçerlidir. Öyle ki sosyoloji ve tarih bilimleri arasındaki ilişki hem konu hem alan ortaklığı açısından dikkatimizi çekmektedir.

Öncelikle tarihle sosyolojinin toplumu konu almaları bakımından, aynı kumaşın tersi ile yüzü gibi olmaları önemlidir. İkincisi, tarih geçmişe ait bir defaya özgü yaşanmış, somut ve özel olayları ele almakla sosyoloji ise tarih içinde tekrarlanabilen günümüzde de geçerliliğini koruyan olayları incelemek ve genellemelere ulaşmakla belli bir alan ortaklığına sahiptirler.

Sosyoloji ve tarih arasında ki teori-tarih ya da genel anlamda bir yöntem sorunu ve tartışmaları her iki disiplinin karmaşık çizgilerini bir anlamda daha da belirginleştirmekte konu açısından tartışmalara geniş bir malzeme yığını sunmaktadır. Bu bağlamda sosyoloji ve tarihin aynı temel üzerine kurulu olmaları her ikisinin de ortak zemin üzerinde var olabilmeleri gerçeğini de ortaya çıkarmaktadır. Ancak sosyoloji ve tarihin hangi koşullar neticesinde ve hangi dünya zaman dilimi itibariyle belli bir kumaşın iki yüzü oldukları soruları önemli tartışma ifadeleridir. Söz konusu karmaşık çizgileri ve yöntem- alan tartışmalarının sosyoloji ve tarih üzerinden yapabilmek sosyolojinin tarihiyle doğrudan bağlantılı ve mecburidir. İki disiplin ilişkisi 19. Yy sosyolojinin bir disiplin olarak mevcut ve hazır hale gelmesiyle başlamaktadır. Ancak bu noktada ifade etmek gerekir ki, toplumu konu edinen bir sosyoloji disiplininden önce tarih boyunca ve insanoğlunun toplu halde yaşamaya başladığı ilk andan itibaren, insanların hem içinde yaşadığı toplum hem de toplumlar arasındaki ilişkiyi düşündüğü gerçeğidir. Ancak toplum üzerine düşünmenin belli bir teorik, epistemik ve metodolojik temeller üzerinde gerçekleşmesi 19. Yy ile mümkün olmuştur.

Bağımsız bir bilim olarak 19. Yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkan sosyoloji için, bu tarihten itibaren sosyale ve sosyal sorun kavramına yönelik tam anlamıyla kendine özgü teorik, epistemolojik ve metodolojik çerçeveler oluşmaya başlamaktadır. Özüne ait bir bilgisi veyahut kendisini normatif mecradan kurtarma kabiliyeti, yavaş yavaş

spekülatif, normatif bilgi üretme şekillerini geride bırakmıştır. Toplumun bütüncül okuması ya da sosyale ilişkin, bireyüstü kapsayıcılık özelliği, sistemli bir disiplin ile mümkün olsa da, insanoğlunun toplu halde yaşama geçişinden bugüne içinde yaşadığı toplum üzerine düşündüğü, fikirler ürettiği ve bunun için aslında sosyolojinin doğuşunu beklemediği sabittir. Batıda Bacon, Descartes ve Spinoza aklın ve bireyin mutlak üstünlüğü ilkesini temel şiar olarak benimsediklerinde, toplumsal düzen ve gerçeklik akla göre tanımlanmakta ve akıl ve birey gerçekliğin merkezine oturtulmaktadır.⁴²

Birey, ilerleme, sözleşme, doğa, akıl gibi kavramlar Aydınlanma çağına damgasını vuran ve bütün bir çağa hâkim olan kavramlar olmuştur. Aydınlanma düşüncesi tam anlamıyla sosyolojiden bağımsız ve ayrı düşünülemez. Çünkü 19.yy öncesi bireyci rasyonalizmi ve buna verilen reaksiyonlar sosyoloji öncesi en zengin ve en son dönemi oluştururken, sosyolojinin de hikâyesini başlatmıştır. Aklını kullanma cesareti göster, sloganı ile felsefe, sanat, edebiyat gibi alanlarda etkili olan bu akım, geleneklerden ve kalıplaşmış yargılardan kurtarmayı hedefliyor, dinsel inançların otoritesini yıkıyordu. Ancak söz konusu dönemin temel figürü, yorumlayan, mutlak cevaplar üreten filozof figürüdür. Doğal olarak sosyoloji, doğuşu için gerekli iki epistemik öğeden hala yoksundur. Bu noktada sosyolojinin sorması gereken bir soru ortaya çıkmaktadır toplumu konu alan bir bilim olmak istediğine göre sosyolojinin kendine ait alanı ve bakış açısı ne olacaktır?⁴³

Sosyolojinin ve modern anlamda bir tarihçilik anlayışının doğuşu 19. Yy dönemine denk gelmektedir. Sosyolojiyi bir disiplin olarak var etme mücadelesinde tarihi referans göstermek her türlü düşünce ve anlayışın temel argümanı olmuştur. Ancak sosyolojiyi varlık sahası içinde değerlendirmenin koşullarından olan sosyal sorun ve toplumun bütüncül okuması meseleleri tarihten yardım alarak fakat tarihin dışında genel ifadeler, argümanlar kullanmayı gerekli kılmıştır. Bir bakıma toplumları kendi iç dinamikleri içinde değil, tarihi de önceden olduğu kadar içselleştirmeyen, yasaların tarihten bağımsız, toplumsal yapı kavramı ile açıklama mecburiyetini doğurmuştur. İşte bu gelinen nokta bağımsız bir disiplin olarak sosyolojinin doğuşunu gerektirmiştir.

⁴² Levent Ünsaldı, *Sosyoloji Tarihi, Dünya'da ve Türkiye'de*, Heretik Yayıncılık, Ankara 2013, 27-50.

⁴³ Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, 49.

1.2.1. Ümmetçi Toplum Yapısından Milletçi Toplum Yapısına

Türkiye'nin toplumsal yapısına ilişkin özgül kabul edilebilecek açıklamalar sosyolojinin Türkiye'de sistemli bir bilim haline geldiği o ilk dönemlere kadar geri götürülmelidir. Bu bakış açısıyla Türk tarihinin sosyolojisi incelendiğinde doğrudan ve özellikle bir çalışması bulunmasa da Gökalp'in kültür temelli, milli devlet, milliyetçilik, Türklük, Türk kimliği ve imparatorluk çalışmaları, sosyal yapıya ilişkin görüşlerini açığa çıkarmaktadır. Devlet-i Aliyye'nin dağılıp sürecinde genel olarak hâkim olan 'Asır milliyet asrıdır ve toplumun saadeti milliyetsiz, milliyeti lisanssız olmaz' görüşleri, toplumsal yapıların ve değişmelerin, toplumun düşünürlerini de etkilediği gerçeğini yansıtmaktadır. (Ayrıca Gökalp'in milliyetçilikle amaçladığı şey devlete ve bireylere kimlik kazandırmaktır.⁴⁴) Bütün dünyada ve özelde Osmanlı içerisinde Müslüman olmayanlarda, Arnavut ve Araplarda milliyet akımları bir salgın haline dönüşmüşken, dünyanın şarkıda garbı da açıkça göstermektedir ki, bu asrın vicdanları üzerinde en etkili kuvvet milliyet mefkûresidir. Devlet ancak bunun farkında olunarak yönetilebilir ve milliyet hissini hâkim olduğu bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar idare edebilir.⁴⁵ Milliyet hissi ve milli olmak vazifesi ayrıca milli olan ülkü ve kültürle iftihar edebilmeyi, ona beşeri bir kıymet vermeyi mecbur kılmaktadır.⁴⁶ Ayrıca milliyet duygusu sadece milletlerin geçmişine bağlılık değil milliyet hissini tecelli ettiği diğer bir saha istikbale yönelmiş milli emel, gaye ve düşüncelerdir.⁴⁷

Milliyetçilik asrının Osmanlı aydınları arasında geniş bir fikir birlikteliği oluşturması ile din bakımından İslam, toplumsal yapımız bakımından Osmanlı ve kavmiyet yönünden Türk'üz, algı biçimi tarihi ve toplumsal gerçekliğe uygun hale gelmiştir. Ancak bu algının başlangıcında ve Osmanlı aydınının milliyetçilik düşüncesi ile tanıştığı ilk evrelerde, temel amaç devleti kurtarmaktır. Bunun yanında Batıda tohum halinde olan modernite fikri akıl, birey ve ilerleme üçlüsü etrafında şekillenmeye başlayıp, geleneksellikten modernliğe geçiş sürecinin ön koşullarını hazırlarken söz konusu durum Osmanlıyı da etkilemiştir. Ancak bu aktarım batı da olduğu gibi toplumsal ve ekonomik temeller üzerine inşa edilmemiş, siyasi, idari amaç uğruna,

⁴⁴ Nuray Karaca, *Cumhuriyet'in İnşasında Milliyetçilik*, Türk Yurdu, cilt:32, sayı:295, Ankara 2012.

⁴⁵ Nevzat Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, 175.

⁴⁶ Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1981, 191.

⁴⁷ Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyoloji Esasları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979, 82.

bozulan düzenin tesisi, nizam-ı âlemin esası üzerine temellendirilmiştir. Ancak siyasal olarak algılanan bu sorunların temelinde, yenedünya konjonktüründe, düzene uyum sağlamak adına yeni bir gerilimin gerekliliğidir. Bu gereklilikten kasıt şudur; Milli canlanmayı amaçlayan, kültür ortaklığıyla toplumsal dayanışmanın sağlanması, toplumsal kalkınmanın yeniden doğuşu için gerekli inanç ve güç kaynağıdır.

Bu bağlamda kültür temelli açıklamalarıyla Osmanlı kültürünü Türklük kültüründen ayırmak gerektiğini söyleyen Gökalp, gerilimin ve söz konusu gücün kaynağını Türk halk kültüründen almaya çalışmıştır. Osmanlıyı Bizans'ın devamı sayarak, Osmanlı'nın Türk halk kültürü ve üç bin yıllık Türk hanedanlığını reddettiğini söyler. Ulusçu ve halkçı bir yaklaşımla, resmi medeniyet ve halk medeniyeti ayrımı yapan Gökalp, Osmanlı milletinin Türk halkından ayrı olduğunu ve esasen resmi dil, resmi ahlaktan bağımsız, halk dili, halk ahlakı ve halk hukukunun olduğunu iddia eder.⁴⁸ Bu bağlamda Osmanlı medeniyeti ve Türk harsı ayrımı yaparak medeniyetin seçkinlere, harsın ise Türk halkına ait olduğunu görmemizi ister.

Gökalp'in Osmanlı toplum yapısına ilişkin değerlendirmeleri, esaslı bir şekilde kültür, medeniyet, edebiyat, hukuk, ahlak gibi kavramlara getirdiği açıklamalarıyla deşifre olmaktadır. Türk toplum yapısının sahih olduğu tecrübelerin ve Osmanlı ile geldiği noktaların farklılığı da bu yapıyı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bir kez daha iddiasını yineler, Osmanlı toplumu Türk toplum yapısının köklerinden kopmuştur. Ona göre, şölen edebiyatı bitmiş, Divan edebiyatı gelmiştir. Ve töreler yerini fıkhıya bırakmıştır. Ancak kabul etmek gerekir ki, halk bu asıl köklerinden, sözlü geleneğinden, harstan kopmamıştır. O halde gelinen noktada, halk egemenliği ya da demokrasi gibi kavramlarla eş değer tutulan halkçılığın Gökalp tarafından ve yeni içeriklerle yeni anlamlar tahsis edildiğidir. Halk, milli kültürün canlı bir müzesi olarak tasvir edildiğinde, bu müze içindeki kültürün aydınlar tarafından alınıp, kendilerindeki medeniyeti de tekrar aynı yere götürmelidirler.⁴⁹ Gökalp'in kültür- medeniyet teorisi tarihsel ve toplumsal bunalımların çözümüne yönelik bir acil arayış olarak değerlendirildiğinde, Türk milletinin tarihinde tekerrür eden kalıcı hars ve medeniyet değişiklikleri Türk toplum pratiğine yöneliktir. Ziya Gökalp'e göre "Türk içtimaiyatçıları, bir taraftan Türklüğün, içtimaî tekâmülün hangi seviyesinde

⁴⁸ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, 5.

⁴⁹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015, 42.

bulduğunu, hangi medeniyet dairelerine mensup olduğunu, bu medeniyetlerle Türk harsı arasında ne gibi farklar bulunduğunu aramalıdır. Diğer taraftan da milletlerin intizam ve terakkisi, ne gibi içtimaî kanunlara tâbi olduğunu tetkik ederek millî hayatımıza sekte veren marazî amillerin bu kanunlar dairesinde tedavisine çalışmalı, millî tekâmülümüze selim bir istikamet vermeye uğraşmalıdır."⁵⁰ Aslında Osmanlı toplum yapısında medeniyet yozlaşmış, aslından uzaklaşmış, kozmopolitizmi simgelerken, kültür ise Türk milli kimliğinin gizli değeridir.

Türk toplum yapısını kültür temelinde ele alan Gökalp için medeniyet önemli bir yer işgal eder. Gökalp için kozmopolitizmi simgeleyen medeniyet, artık Batıda doğma büyüme şansı bulmuş modernleşme projesine dâhil olmayı gerektirir. Ümmetçilikten milletçiliğe, toplumsal yapıda ve epistemede gerçekleşecek değişim ve ilerleme, Türk toplumunu kendi kültüründen kopmaksızın Batı medeniyeti dairesi içine dâhil etmeyi gerektirir. Kültür ve uygarlık ayrımını net bir biçimde ortaya koyarken hem geri bir toplum yapısından ileri bir toplum yapısına geçişi hem de Durkheim'dan ayrıldığı noktayı göstermektedir. Gökalp, asri medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde Bir Türk İslam harsı ibda etmeye çalışmalıyız⁵¹ fikrini ileri sürerken Türk toplum tarihinin Osmanlı safhasını olumsuzlamakta, milli devlet ve milli kültür mefkûresine sıkı sıkıya sarılmaktadır. Çünkü çok milletli Osmanlı mirasından kurtulmanın elzem durumu üzerinde özellikle durmaktadır. Gökalp'in asıl hedefi, çökmekte olan ve bir taraftan da çağdaşlaşma ve militleşme yoluna girmiş bulunan Osmanlı toplum yapısını ve orada meydana gelen gelişmeleri analiz etmek ve sonra da oradan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde Türk toplumunun sosyal bütünleşme ve istihale sorunlarına çözüm aramaktır.

Toplumlarının tam bir tasnifinin yapılmadığını düşünen Gökalp, toplum tasniflerine genelde XIX. yüzyılın ve özellikle de Spencer ve Durkheim'ın sosyal evrim kuramı bağlamında yaklaşmaktadır. Nitekim toplumsal farklılaşma ve iş bölümüne dayalı olarak toplumları ilkel ve müteazzi ve bir de iptidaî kavimler ve milletler şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁵² Diğer taraftan, yine evrimci bir yaklaşımla, kültürel gelişme açısından aşiret, kavim, ümmet ve millet şeklinde dörtlü bir toplum tasnifine de girişmiştir.

⁵⁰ Gökalp, *Makaleler VIII*, 137.

⁵¹ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz: İbrahim Kutluk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, 60.

⁵² Gökalp, *Makaleler VIII*, 37.

Nihayet, sosyal grupları; ailevî, meslekî ve siyasî olmak üzere üçlü bir tasnife de tabi tutarak, siyasî zümreleri, yine evrimci ve dinamik perspektifte cemîa, camia ve cemiyet şeklinde üçe ayırıyor.⁵³ Gökalp'e göre, devlet, siyasî bir bağ ile birleşmiş camiadır ve müttehîde (konfederasyon), ümmet, millet ve cemaat şeklinde dört türü bulunmaktadır ve bunlardan millet türü çağdaş devlettir ve onun çağdaşlığı şimdiki zamanı değil fakat günümüzdeki toplumsal evrimini ifade etmektedir. Bu demektir ki, çağdaş bir toplum ve siyasî kuruluş olarak milletin harsı da çağdaş olacaktır.

Her şeyden önce Ziya Gökalp kültür ve uygarlığın ayrılığından yola çıkarak ananelerin örflerle uyuşmasından müesseselerin ortaya çıktığı ve bu müesseselerin millî olduğunu söylemektedir. Bu bir uygarlığın bir toplumun örfü ile uyuşabileceğini göstermekte; başka bir ifade ile beynelmilel olan uygarlığın bir milletin kültürü ile uyuşabileceğini, uyuşmasının mümkün olabileceğini göstermektedir. Toplumdaki müesseseler de bu ilişkinin bir ifadesi olmaktadır. Toplumlar arası ilişkide ortaya çıkan bu özellik toplumda bir değişmeye yol açmakta ve değişme süreci sonunda toplumdaki bazı eski uygarlık izlerinin de sürüp gidebildiği fark edilmektedir. Bunu Türk tarihinde de görmemiz mümkündür. Türkler, İslamiyet'ten evvel Asya'da medineler halinde idiler. Osmanlılar devrinde bir 'saltanat: empire' teşkil ve seyyar medineler halinde boylar yerine sancak beylerini ikame ettiler. Tanzimat ve inkılapla başlayan hareketler ile Osmanlı Vürkleri asri bir devlet olmaya başladılar. Asri devlet kanun koyucu bir hükümete, müstakil bir harsa, millî bir iktisada malik olan cemiyet demektir. Türklerin bu vaziyeti taayyün edince artık hangi ananelerin pes-zinde mahiyetini aldığı ve hangi ananelerin müessese hükmüne geçtiği kolayca anlaşılabilir. Örf ve müessese, salim olan içtimaî hadiselerdir. Müstehâseler ile pes-zindeler ise, marazî hadiselerdir. Millî içtimaiyatın vazifesi, müstehâselerin yeniden canlanmasına meydan vermemek, pes-zindelerin izalesine ve müesseselerin takviyesine çalışmaktadır.⁵⁴ O halde Türk toplumunun değişim dinamikleri göz önüne alındığında, evrimci ve ilerlemeci bir bakış açısıyla üç evreden geçtiğini söylememiz gerekir. Aşiret devresi, ümmet devresi ve sonunda millet devresi.

Doğrudan bir çalışması olmasa da Gökalp'in Osmanlı ve Türk kültürü hakkındaki çalışmalarından toplumsal yapıya ilişkin görüşleri üzerine bir çıkarım

⁵³ Ünver Günay, *Gökalp, Millî Kimlik, Din Ve Modernleşme*, Türk Yurdu, Mart 2012, sayı:295.

⁵⁴ Gökalp, *Makaleler VIII*, 112.

yapmak mümkün olmuştur. Sosyolojinin Türkiye’de ki ilk dönemlerine kadar götürdüğümüz bu yapı ile ilgili çalışmalar daha sonra Türk Sosyolojisinde doğrudan yapılan analizlerle desteklenmiştir. Bu bağlamda özellikle 1960larda Osmanlı’nın ve Cumhuriyet Türkiye’sinin tarihsel süreç içerisinde neden batı gibi olamadığı, çağ aşamadığı ve istenilen küçük Amerika olma hayallerine neden ulaşamadığı gibi sorular iktisatçı, sosyolog ve tarihçiler arasında tartışmaya açılmıştır. Bu açıdan batının gelişim evresinin herhangi bir dönemi ile Osmanlı’yı açıklamaya çalışanlar ile Osmanlı’nın kendine has bir sistem ve üretim tarzının olduğunu iddia edenler söz konusu yapı ile ilgili tartışmalara girmişlerdir. Bu bağlamda Asya tipi üretim tarzı, feodalizm, pre kapitalizm ve Osmanlı’nın kendine has yapısı olduğu düşünceleri 1960’larda tartışmaya açılan konular olmuştur.

1.2.2. Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplum Yapısı

Osmanlı toplum yapısı üzerine yapılan tartışmalar içerisinde Asya tipi üretim tarzı başlığı, Türkiye’nin entelektüel gündeminin odak noktasını oluşturmaktadır. Akademik olmasının yanı sıra entelektüel ve ideolojik sebepler, toplumsal yapı üzerine bir takım literatürün oluşmasının önünü açarken farklı çözümler ve sınıflandırmalarda bu birikimin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Teorik olarak, doğu toplumlarının özelde Osmanlı toplumunun batıdan farklı olduğu ön kabulü ile var olan farklılığı açıklama gayreti Marksist tarih yorumculuğunun kazandığı canlılık ve cazip bir teorik dayanağa sahip olması ile Atüt tartışmalarına da zenginlik kazandırmıştır.

İsim babası Marx tarafından, Doğu cennetinin gerçek anahtarı olarak tanımlanan ATÜT içerisinde, Osmanlı, İran ve Hindistan gibi doğu toplumlarının üretim tarzları ancak özel mülkiyetin yokluğu ile açıklanmaktadır. Marx Asya tipi üretim tarzını 1859’da yazdığı ve 1939-41 yıllarında yayınlanan ‘Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomic’ adlı eserinin ‘Formen’ bölümünde ele almıştır.⁵⁵ Bu tip toplumların bariz özelliği, mülkiyetin müşterek ya da devlete ait olmasıdır. Özellikle belirtmek gerekir ki bu toplumlar, feodalite şeklinde bir toprak mülkiyetine bile ulaşamamıştır. Çünkü Asya tipi üretim tarzına sahip olan toplumlarda mülkiyet devlete ait iken feodalite için bu

⁵⁵ Hacı Bayram Kaçmazoğlu, *27 Mayıs’tan 12 Mart’a Türkiye’de Siyasal Fikir Hareketleri*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000, 122.

mümkün değildir. O halde özel mülkiyetin yokluğuna sebep olan etken, feodalite ve Asya tipinin üretim tarzı farklılığına da ışık tutabilir.

Feodalite ve söz konusu üretim tarzını ayırt edebilen en önemli husus, devletin mülkiyet üzerinde ki söz hakkı ve sahipliğiye, tarım işlerinde ve üretimde devletin biricik rolü en önemli özelliğidir. İklim ve karasal şartların yol açtığı durum, tarımsal işlerin yapılabilmesini devlet dışında herhangi bir özel ellerde mümkün kılamadığı için üretimin devlet gücü ve ön ayağıyla yapılması gerekir. Yani iklim ve bölgesel şartlar kanal ve suyolları ile yapılan yapay sulama doğu toplumlarına has tarımın temeli iken çok geniş arazilere sahip bu toplulukların iradi birleşmekten ziyade merkezi müdahalesi gerekmektedir.⁵⁶ Engels'e göre İran'da ve Hindistan'da kurulup yıkılan çok sayıda despotlukların hepsi de ilk görevlerinin ırmak vadileri boyunca ortak sulamanın korunmasının sorumlu müteahhitliğini yapmak olduğunun farkındaydılar. Çünkü sulamasız tarım mümkün değildir. Ancak Marx Engels'de olduğu gibi toplumsal durgunluğu tamamıyla coğrafi şartlara bağlamak yerine, toprak mülkiyetinin devam etmesine ve toplumsal iş bölümünün olması gerektiği gibi gelişmemesine bağlamaktadır. Tarım ekonomisine dayalı merkezi bir devletin varlığı ile duruma göre, toprak bütün bir komüne yönetici sınıfa ya da egemen aileye, hükümdara ait görülmektedir.⁵⁷

Hayati görevi olan merkezi güç için biçilen en önemli görev ise kamu işlerini yapmaktır. Toplulukların belli bir denetim ve otorite gücü ile devlet tarafından sömürülmesi artık ürünün kuvvet yoluyla üreticiden alınmasına vesile olmaktadır. Divitçioğluna göre, bu üretim tarzı ve mülkiyet biçimi iki temel sebebe dayanmaktadır. Asya hükümetlerinin yerine getirmesi gereken iktisadi görev kamu işleri ve köy topluluklarının kendini destekler karakteri.⁵⁸ Doğu hükümetlerinin yerine getirmesi gereken bu kamu işlerinden kasıt, sulama tesislerinin yanı sıra ulaştırma, ordu beslemek, silah, malzeme, erzak sağlamaktır. Kamu müdahalesinin gerektiği bu işler, devletin tekelinde olduğu müddetçe toprak mülkiyetsizliğinin de sebebi olmaktadır. Köy topluluklarının kendini destekler karakteri ise, söz konusu topluluk içinde herkesin kendi içinde bir iş bölümüne sahip olsa bile aralarında iş bölümünün olmamasından

⁵⁶ Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, Alfa Yayınları, İstanbul 2015, 42.

⁵⁷ Stefanos Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem Yayınları, Ankara 1980, 55.

⁵⁸ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 47.

kaynaklanmaktadır. Yani her topluluğun kendi içinde ihtiyacı kadar üretim mübadele ekonomisinin doğmasına fırsat vermemesidir. Ürünün büyük bir kısmı toplumun ihtiyacı için üretildikten sonra meta şeklini alması engellenmiş olur. *Bu (ülkelerde) üretimin kabataslak temeli küçük-çap tarım ile sanayiın birleşmesidir. Hindistan için ayrıca şunu da ilâve etmemiz gerekir. Köy toplulukları toprağa müştereken sahiptirler. Bu ayrıca Çin'in de orijinal tarafıdır*⁵⁹

Marx'ın vermiş olduğu bilgiler ışığında köy topluluklarının birlikte üretim faaliyeti içerisinde bulunması –ancak toplumsal iş bölümünün olmaması- bir yandan yöneten diğer yandan sömüren devlet gücünün olması, Asya tipi üretim tarzının belirgin özelliklerindedir. Zaten fert olarak değil fakat toplum halinde uygulanan bu sömürü Marx tarafından genelleştirilmiş kölelik olarak isimlendirilir. Bu köy topluluklarında toprak üzerinde özel mülkiyetin olmaması, zanaat ile tarımın birbirinden ayrılamaz oluşu- mevsimsel şartlar el vermeyince zanaatkârlıklarla uğraşılır- üretilenin ihtiyacı karşılamaya yönelik oluşu bu tip üretim tarzını açıklar niteliktedir.

Asya tipi üretim biçimi, ilkel üretim biçimlerinden çıkışı simgeleyen bir üst aşama olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplayıcılık, avcılık ve ilkel tarıma dayalı ilk üretim biçimlerinin bir üst aşaması olarak nitelendirilir.⁶⁰ Divitçioğluna göre ise bu üretim tarzları Antik, Germanic ve Asya olmak üzere sıralanmaktadır. İleri aşamasında Avrupa kölelik sistemine dönüşen Antik üretim tarzında ticaret gelişerek kentleri ortaya çıkarmıştır. Derebeylik sistemine geçişi olan Germanic üretim tarzında ise bireyleşme doğal karşılanır ve toplum hayatı kırsaldır. Daha önce de belirtildiği gibi Asya tipinde durum daha da farklıdır; tarım ve küçük sanayi iş bölümünün geliştiği, iş bölümü sonucunda ortaya çıkan artı değer ise merkezi, mutlak güç devlet tarafından ele geçirildiği söylemek mümkündür.⁶¹ Kamu işlerini yerine getirmek zorunda olan üstün otorite, sırf bu görevi yerine getirdiği içinde *Kerim Devlet* olarak da adlandırılır. Ancak Divitçioğlu'nun sıraladığı bu üretim biçimleri arasında, yine Asya tipi üretim biçimi, görüldüğü toplumlarda kapitalizm karakteri göstermemesiyle diğerlerinden

⁵⁹ Karl Marx, *Kapital*, Yordam Kitap, İstanbul 2015, 325.

⁶⁰ Kaçmazoğlu, *27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, 126.

⁶¹ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 309.

ayrılmaktadır. Çünkü belirtildiği üzere antik sistemden köleliğe, germanic tipolojiden ise derebeyliğe geçiş mümkündür.⁶²

Asya tipi üretim tarzında özel mülkiyetin olmayışı, aynı zamanda toprağın devletin mülkiyetinde olması Marx tarafından doğu despotizmi ile açıklanmakta ve devlet-toplum ilişkisi bakımından toplulukların babası olarak devlet ön plana çıkmaktadır. Bu üretim biçiminde fazla ürünü elinde tutan devlet sürekli bir sömürü sistemi içerisinde despotluğunu sürdürmektedir. Bu devlet-toplum ilişkisi, devlete meydan okuyacak bir toprak sahibi sınıfın olmayışı sayesinde aynı düzen ve ilkelerle devam etmektedir. Zaten doğu toplumlarında var olan bu düzen ve aynı zamanda durgunluk, değişimin ve gelişimin yaşanmasını engellerken bir taraftan da, devletin bu üstün otoritesini sınırlayacak ara katmanların- toplumsal katmanların- belki sınıfların oluşmasını engellemiştir. Temel argümanı coğrafi ve iklimsel şartları dolayısıyla devlet ve toplum arasında ara tabakaların olmadığı ve despotun yönetim açısından sınırının olmadığı doğu despotizminin yanı sıra Atüt'te de bu izleri görmek mümkündür. Devlet bu üretim tarzına sahip toplumların kamu işlevlerini yerine getirdikçe toprağın mülkiyetine sahip olmakta ve sınıflaşmayı engellemektedir. Ortaya çıkan ise sadece devlet ve halktır.

Bu on binlerce çalışkan ataerkil ve zararsız toplumsal organizmanın dağıtılmasını ve paramparça edilmesini, yıkımlar içine düşmesini ve bunları oluşturan bireylerin aynı zamanda eski uygarlık biçimlerini ve kalıtsal yaşam araçlarını yitirmelerini görmek ne denli tiksinti yaratsa bile, saf ve sevimli köy topluluklarının, zararsız görünümüne karşın, her zaman Doğu despotizminin temellerini oluşturmuş olduklarını, bunların insan zihnini olabilecek en dar çerçeve ile sınırlandırdığını, onu hurafenin karşı konmaz aleti haline getirdiğini, geleneksel kurallara köle ettiğini, onu her türlü büyüklükten ve tarihsel erkten yoksun bıraktığını unutmamalıyız. Bütün dikkatini sefil bir toprak parçası üzerinde yoğunlaştırarak imparatorlukların yıkılmaları, anlatılması olanaksız vahşetler, koskoca kentlerin nüfuslarının katledilmeleri karşısında, kendisini lütfedip fark eden herhangi bir saldırganın çaresiz kurbanı olan doğa olayları karşısında gösterdiği ilgiden fazlasını göstermeyerek seyirci kalmış bu barbarca bencilliği unutmamalıyız. Bu haysiyetsiz, hareketsiz ve bitkisel yaşamın, bu edilgin varoluş

⁶² Dıvıçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 310.

biçiminin, öte yanda, bunun tersine, vahşi, amaçsız, sınırsız bir yakıp yıkma gücü uyandırdığını ve Hindistan'da cinayetin kendisini bir dinsel ayin haline getirdiğini unutmamalıyız.⁶³

Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, halk ve devlet ya da daha doğru ifade ile tebaa ile despot arasındaki sömürü ilişkisinde devleti temsil eden memurlara vergisini veyahut haracını vermek yükümlülüğü ile donatılmış bir köylü topluluğu bulunmaktadır. Dikkat edilmesi gereken soru ise bu ilişkiyi devlet-köylü, devlet- tebaa olarak sınırlandırmak mı gerekir yoksa Marx'ın Asya tipi üretim tarzının sınıfsız toplum olarak değerlendirmedeği yerde Hilav'ın da Kast sistemi değerlendirmesiyle ele almak mı gerekir? Bilindiği üzere, kast sisteminde de sınıf ilişkileri köle ve köle sahibi ilişkilerinden daha az gelişmiştir ve köle sisteminden daha tehlikeli bir ilişki olarak ortaya çıkar.⁶⁴ Tüm bu soruların ve fazlasının da sorulacağı yerde ulaşabileceğimiz nokta şudur ki, Marx'ın genelleştirilmiş kölelik hali olarak adlandırıldığı bu toplulukta artık ürünleri toplayan, asker devşiren, angarya işleriyle uğraşan tüm bürokrasi; belirli bir görev yetkisiyle donatılmış, ferdi olarak sömürüye katkıda bulunmayan, devleti ve sadece o mutlak merkezi otoriteyi temsil eden kişilerden oluşmaktadır. Sömürünün karlı çıkarını yine ve her seferinde yeniden devlettir.

Son minvalde Asya tipi üretim biçiminin bazı özellikleri şöyle sıralamak mümkündür;

- 1- Bu tip toplumlarda en önemli özelliklerden ilki, özel mülkiyetin yokluğu, müşterek ya da devlete ait olmasıdır.
- 2- Asya tipi üretim biçiminin söz konusu olduğu toplumlarda ara toplumsal katmanların olmadığı toplumsal yapı mevcuttur.
- 3- Atüt'te sömürü olayı çok basittir ve kapitalist birikimin oluşmasını engellemektedir.
- 4- Meta üretimi gelişmemiştir.
- 5- Asya tipi üretim biçimi doğu toplumlarını açıklamaya çalışmaktadır.

⁶³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev: Mihri Belli, Sol Yayınları, Ankara 1967, 114-115.

⁶⁴ Selahattin Hilav, *Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar, Azgelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm* (Der. Fethi Naci), Gerçek Yayınevi, İstanbul 1965, 317.

6- Atüt genellikle Marx'ın gazete yazıları, mektup ve Grundrisse isimli çalışmasına dayanmaktadır.

Marksist-çatışmacı gelenek içerisinde Osmanlı-Türkiye toplum yapısını açıklama gayreti genel başlıklarda feodalizm ve Asya tipi üretim tarzı üzerinden yapılırken, feodalizmle söz konusu toplumsal yapıyı açıklamada karşılaşılan güçlükler ve Türk sosyal bilimlerinde Asya tipi üretim tarzının yapıyı açıklama rahatlığı, ATÜT tartışmalarını hızlandırmıştır. 1930'larda Batı'da yapılan ATÜT açıklamaları, ancak Türkiye'de 1960'lı yıllarda tartışmaya açılmıştır. Osmanlı toplum yapısı üzerine yapılan ATÜT tartışmaları esaslı bir şekilde batının sanayileşme-kalkınma ve ilerleme üçlüsü-miti hakkında hâsıl olunan yaklaşıma eleştirel ve entelektüel mecra tarafının beslenmesiyle ciddi tartışma maddesi olmuştur. İşte bu noktada Atüt yaklaşımı batıdan farklı olarak doğunun yaşadığı ve yaşayamadığı bütün girift olayları özel mülkiyetin olmayışı ile izah etmeye çalışmıştır. Bir bakıma Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine söz söylemek isteyen entelektüel meyus mecra söz konusu toplum yapısını batıda gelişen ilerlemeci tarih anlayışına uyarlamayı ilke edinmiş bu kaygıyla dertlenmiştir.

Doğu toplumlarının Asya tipi üretim tarzı ile açıklanacağı ümidi ve inancı, her ne kadar bilimsel alanda yankı uyandırsa da siyasal yönden yarattığı etkide göz ardı edilemez. Osmanlı toplum yapısını Asya tipi içerisinde açıklamaya ve ona benzetmeye çalışan Atütçü grubun burandan hareketle kestirme yoldan sosyalizme ulaşmalarının mümkün olacağını düşündüklerini anlayabiliriz.⁶⁵ Hatta Türkdoğan'a göre teorinin uzun süre Rusya'da yasak edilmiş olması ve hâlihazırda Kızıl Çin tarafından değerlendirilmeye çalışılması ilmi olmaktan ziyade siyasi maksatlar için kullanılabileceğini gösterir.⁶⁶ Aynı düşünce doğrultusunda Divitçioğlu'da ATÜT tartışmalarının siyasal bir tercihle bağlantılı olduğunu düşünür. Ona göre Asya üretim tarzı kavramı ile araştırılmak istenilen asıl nokta başkadır. Sözü edilen ülkelerin sömürgecilik ve emperyalizm dönemine girmeden önce ve girdikten sonra iktisadi- içtimaî bünyeleri nedir ve nasıl evrilmektedir. Sorun, kaba hatlarıyla, tarım ekonomisine dayanan bir ülkede topraktan yaratılan artık-ürünün devlet, yani onu temsil eden hâkim sınıf tarafından gasp edilmesi halinde, ekonomide iktisadi dinamiğin ne derece etkinlikle işlediği ve bu iktisadi temel üstüne kurulan toplum yapısının ne şekil

⁶⁵ Kaçmazoğlu, *27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, 130.

⁶⁶ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 158.

alacağıdır.⁶⁷ Asya tipi tartışması Türk sosyal bilimleri içerisinde yaygınlaştıkça, bu başlık ile toplumsal yapıyı açıklama heyecanı içerisinde olan isimler, doğunun batıdan farklı olduğuna, batının kendi evrimsel şemasının dışında doğunun kendine has yapısının olduğu inancına sıkı sıkıya sarılırlar. Hatta ATÜT tartışmalarının edebiyat alanında temsilcisi sayabileceğimiz Kemal Tahir, Doğunun Batı'dan farklılığına vurgu yapmak için bu anlayışı savunmuştur.⁶⁸ Bu ismin dışında Asya tipi ile toplumsal yapı üzerinden analiz yapanların başında, Selahattin Hilav, Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer, Muzaffer Sencer ve Çağlar Keyder gelmektedir.

Söz konusu yazarlar arasında Osmanlı-Türkiye toplum yapısını derli toplu ve özel bir yere sahip olarak açıklayan Sencer Divitçioğlu'dur. Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu adlı eseri ile konuya dair açıklayıcı ve çarpıcı ifadeleri bulunan Divitçioğlu, ATÜT'ten hareket ederek Osmanlı toplumunda sınıfların olmadığını idareci sınıfın ise sadece sermaye ve ticaretle ilgisi olmayan bir müsrifler kalabalığı olduğunu iddia eder. Herhangi bir şekilde sınıfın olmayışı, devletin- sultanın- yetkilerini sınırlandıracak herhangi bir mekanizmanın gelişmesini de engellemiştir. Osmanlı toplumunda tımarlı sipahinin varlığı her ne kadar aristokrat sınıfı olarak değerlendirilip Divitçioğlu'na eleştiriye sebep olsa da, O buna karşı çıkarak, tımar sahibinin ancak toprak mülkiyetini elinde bulunduran devletin memurları olduğunu ifade eder.⁶⁹ Ayrıca tımar sahipleri ile Orta çağdaki Avrupa senyörleri arasında paralellik kurup Osmanlıyı klasik bir feodalizmle açıklamaya gayretini de eleştirerek, Barkan'ın düşündüklerini örnek gösterir.

Sipahi tımarları irilik bakımından büyük farklar gösterirse de nitelikleri aynıdır. Tımar sahibi vergi toplar, karşılığında devlete asker verir. Bundan dolayı, 'sipahi gibi imparatorluk memurları ile köylü arasında, toprak işçiliğinin organizasyonu bakımından İktisadî bir tabiiyet mevzubahis değildir.⁷⁰ Çünkü Osmanlı Devlet'inde tımar verasetle geçmez, tımar sahibi toprağın mülkiyetine de tasarruf hakkına da sahip değildir. Mutlak bir hakka sahip olan varsa o da sultandır. Bu sipahilerin bir aristokrat sınıfı olarak var olmamasının yanı sıra, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşundan bugüne toprak

⁶⁷ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 117.

⁶⁸ Kemal Tahir, *Notlar, Osmanlılık Bizans*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1992, 8.

⁶⁹ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 52.

⁷⁰ Ömer Lütfü Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri*, İktisat Fakültesi Mecmuası, 1944, Cilt 1, sayı 4, 444.

mülkiyetine dayalı bir sınıfın oluşmadığı da belirtilmelidir. Devlet hiçbir zaman soylu bir sınıf tarafından temsil edilmediği gibi, devletin mutlak hâkimi olan Osmanlı hanedanı bile asalete dayanan bir şecereye malik değildir. Osmanlı hanedanının şeceresini Oğuzların en soylu boyu olan Kayılara bağlamak, II. Murat'a kadar hiçbir Osmanlı sultanının aklından bile geçmemiştir.⁷¹ Divitçioğlu bu tespitinden sonra Asya tipi ile Osmanlı toplumu arasında benzerlikleri yedi ana başlıklarla belirlemeye çalışmaktadır. Birincisi, toprak mülkiyeti her iki modelde ortaktır. Marx Asya tipinde köylünün ortak toprak mülkiyetini sürdüren ve koruyan devlet karşısında olduğunu belirtmiştir.

Tarım ekonomisine dayalı merkezi bir devletin varlığında toprak mülkiyeti devlete aittir. Osmanlı da ise topraklar miridir ve denetimi devlete aittir. Kıvılcımlı da toprağın murakabesinin devlete ait olduğunu ifade ederek, Osmanlı'nın bütün taşra görevlilerine dirliğini koruyacakları toprağın gelirlerinden pay aldıklarını ve bugünden bakarak onların toprağa sahip çıkmak gibi bir durumlarının olmadığını açıkça belirtir.⁷² Ağırlıklı olarak miri topraklar üzerinde işletilen tımar sisteminde üretici sınıf olan reaya kiracı statüsünde ektiği toprak üzerinde merkeze vermekle yükümlü olduğu öşürü ve tımar sahibine ödemekle yükümlü olduğu çift resmini, başka ifadeyle bir tür toprak kiralama bedelini ödediği ve toprağı boş bırakmadığı sürece toprak üzerindeki tasarruf hakkını korumaktadır.⁷³ Ayrıca Barkan'a göre tımar rejiminde çiftlikler küçük parçalara bölünmüş, tımarlı sipahinin denetimi ve yönetimi altında bulunan reaya çiftlikleri, genelde önemli memurlara ve padişaha ait olan büyük çaplı hassa çiftlikleri ve askeri vazifelere bağlı çiftlikler ile büyük özel mülk çiftlikleri görünümündedirler. Devletin yerinden yönetim mantığıyla öşür, çift resmi gibi vergileri aldığı sistemin özünü oluşturan esas çiftlikler burada reaya çiftlikleridir.⁷⁴

Divitçioğlu'na göre ikinci benzerlik, sınıflaşmanın her iki modelde de ortak olmasıdır. Marx'ın Asya tipinde ifade ettiği gibi, devlet mutlak otoriteye sahiptir. Devlet merkezi güce sahip olan ceberut ya da despot tarafından temsil edilirken halk ise yine Marx'ın ifadesiyle genelleşmiş kölelerin toplamıdır. Yöneten ve yönetilen başka

⁷¹ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 63.

⁷² Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Sosyal İnsan Yayınevi, İstanbul 2007, 223.

⁷³ Ahmet Şahinöz, Özgür Teoman, *Osmanlı Tarımında Bir Sistem Tartışması*, G.Ü İ.İ.B.F Dergisi, 2002, s.4.

⁷⁴ Ömer Lütfi Barkan, *Çiftlik*, İA., Cilt III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, 192.

ifadeyle hâkim sınıf ve halk ayrımı Asya tipi için ne kadar geçerliyse, Divitçioğlu o derece Osmanlı toplumu içinde geçerli olabileceğini düşünür. Çünkü Ona göre Osmanlıda köylü ne serf ne de köle durumundadır. Ancak çok benzer bir şekilde Osmanlı, ekonomi de her faaliyet dalını örgütleyip denetleyen, yasama, yürütme ve yargı organları ile mali organlara sahip gelişmiş bir devlet görünümündedir. Ahmet Tabakoğlu bu durumu şöyle anlatmıştır: “Osmanlı sistemi içinde askerî zümrenin gelir ve servet bakımından reayadan üstün olduğu görülüyor. Ancak askerî zümrenin büyük imkânları, hizmetleri süresince vardır. Zira devlet, herhangi bir gerekçeyle, bunların mallarını müsadere edebilirdi. Sebebi ne olursa olsun, askerî zümrenin ellerindeki imkânları vakıf tesislerine yönlendirdikleri görülmektedir. Bunun aile servetlerini müsadere eden kurtulma yolu olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu görüşe itirazlar yapılmıştır.⁷⁵ Zaten, Osmanlı toplumu, kabilesel kimliğinden ve hısımlar toplumuna dayalı yapısından sıyrılıp, şehir uygarlığının daha evrensel ve tarafsız yapılarını kullanmaya başlamasıyla aşiret topluluğuna yabancı düşmüştür.⁷⁶ Bununla birlikte güçlü merkezi bir devlet kurmaya ilişkin süreç içerisinde, gazi ruhuna sahip savaşçıların oluşturduğu asabiyye, yerleşik şehir hayatına girildikçe ortadan kalkmıştır. Devlet, merkezden kontrol edilen bir bürokrasi ve orduya dayanmaya başladıkça, Türkmen gruplarının ganimet gelirleri yok olmuş ve merkezi devlet tarafından vergilendirilmiştir.⁷⁷ Bu bağlamda toprak mülkiyetinin devletin elinde olması sermayenin belirli ellerde toplanmasını engellemiş, batı tarzı sınıflaşmayı engelleyecek en önemli amil olmuştur. Netice de iktidarı etkileyecek asiller ve büyük sermaye sahipleri de var olamamıştır.

Devletin niteliği sınıf yapısının belirlenmesinde ve hukuk ile üretim ilişkilerinin yansıdığı şekliyle sınıf yapısının kendisi Avrupa feodalizmi adıyla pre-kapitalist düzenden temelli farklar göstermektedir.⁷⁸ İmparatorluğun klasik kurumsal yapısı Keyder’e göre vergiyi merkeze aktaran ya da bunun karşılığında merkeze çoğu zaman askeri nitelikte hizmetler veren ve merkezi otorite tarafından tayin edilmiş memurlar kitlesinden oluşmaktadır.⁷⁹ Bu anlamda toprak mülkiyetinin devletin elinde

⁷⁵ Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul 1994, 142.

⁷⁶ Adem Çaylak, *Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 101.

⁷⁷ Çaylak, *Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 100.

⁷⁸ Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, 15.

⁷⁹ Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, 21.

bulundurulması sonucu sosyal tabakalaşmanın devletin öngördüğü biçimde şekillendiğini söylememiz gerekir. Osmanlı toprak düzeninin esasını oluşturan mirî arazi rejimi fethedilen yerlerin (ziraata elverişli alanların) özel mülkiyet dışı tutularak kamu malı sayılıp devletin elinde bırakılması iken diğer tabii kaynaklar da aynı doğrultuda kamulaştırılarak devletin kontrolüne bırakılmıştır.

Devrin Osmanlı Devleti Batıyla karşılaştırıldığında yapıcı önemli farklar vardır. Bunların birincisi Türkdoğan'a göre Osmanlı düzeninin fert toplum dengesine dayanan modele göre kurulmuş olmasıdır. Osmanlı toplum düzeni ferdin ferdi sömürmesine dayanan kapitalist sisteme kapalı olmuştur.⁸⁰ Ve yine batıdaki aksine ekonomik başarı dini kodlara ters düşecek nitelikte olursa düzene sokulurdu. İkinci önemli yapı farklılığı da bu sistemin devlet-devlet dengesine dayanan sosyalist modele karşı olmasında toplanmaktadır.⁸¹

Divitçioğlu'na göre üçüncü benzerlik, sınıf çatışmasının her iki modelde de ortak olmasıdır. Asya tipi üretim tarzına sahip toplumlarda sınıf çatışmasını belirleyen şey, artık ürünün gasp edilme şeklidir. Osmanlı toplumunda reaya tarafından yaratılan artık-ürün mükemmel bir vergi sistemi ve örgütü yoluyla devlete ya da devletin bir memuru olan sipahiye aktarılır. Angarya, ancak genelleşmiş angarya şeklindedir; istisnaî olarak devlet hizmetlerine karşı konulur. Saray, asker ve ulema tarafından temsil edilen devlet bu artık-ürünü kendi keyfince kullanmakta serbesttir.⁸² Diğer bir benzerlik ise, devletin yapmış olduğu kamu işlerinin her iki modelde de ortak olmasıdır.

Asya tipi üretim tarzına sahip topluluklarda, devlet mutlak güç ve yetki ile donatılmış bir yapı olarak, köylünün ve ya devlet dışında herhangi bir elin yetemeyeceği, sulama, yol, ulaşım ve diğer kamu işlerini yerine getirmekle sorumlu ve aynı düzeyde bilinçlidir. Aynı bilinç ve sorumluluk Osmanlı da görülmekle beraber, kuraklığın, sellerin yaşanmaması, dolayısıyla Asya tipinde olduğu gibi yapay sulamanın gerekli olmaması devlet-i aliyenin daha farklı bir görev zırhıyla donanmasına neden olmuştur. Bu farklı sorumluluk, Osmanlı padişahlarının halkı bir emanet olarak kabul ettikleri için onları korumayı, kollamayı ve hoş tutmayı önemli bir görev olarak algılamasıdır. Bunun yanında padişahların halifelik sıfatı da onlara ayrıca

⁸⁰ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 119.

⁸¹ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 120.

⁸² Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, 120.

yükümlülükler ve ödevler yüklemiştir.⁸³ O dönemdeki yaygın inanişaya göre Padişah Allah'ın kullarını refaha eriştirmeli, adaleti sağlamalıdır. Bu anlayış padişahların görevleri konusunda yerleşmiş bir düşüncedir. Osmanlılarda halkı ilgilendiren fermanlarda şu formül daima tekrarlanmıştır: “Reaya taifesi ki Tanrının bir emanetidir, onları himaye etmek ve kimsenin zulüm yapmasına müsaade etmemek padişahın vazifesidir”⁸⁴

Asya tipi üretim tarzı ve Osmanlı toplum yapısı arasında diğer bir benzerlik olarak köy ve şehirde iş bölümünün olmasıdır. Marx'a göre, Asya üretim tarzında köy ekonomisi tarım ile el sanatları arasındaki işbölümünün oldukça gelişmiş olduğu ve bundan dolayı, kendini-destekler karakterli bir ekonomidir.⁸⁵ Osmanlı da ise köy ve şehir ekonomileri birbirinden çok daha fazla ayrılmıştır. Doğal olarak köy ekonomisinin hâkim olduğu kırsal alan ile gelişmiş şehir ekonomisi çok net bir ayırım ile ortaya çıkmıştır. Osmanlı- Türkiye toplumsal yapı üzerine yapılmış birçok araştırma yine göstermektedir ki kırsal alan ile kent arasında bir uçurum muhakkaktır ve kırsalın kente yakınlığı da aynı ölçüde ekonomik ilişkinin yoğunluğunu göstermektedir. Divitçioğlu'na göre son ve yine iki model arasında ki benzerlik durağan yapıdan kaynaklanmaktadır. Marx'a göre, Asya üretim tarzında ekonomi, bir yandan kendini destekler köy ekonomilerinin varlığı, öte yandan devletin yaptığı kamu işleri dolayısıyla içsel dinamikten yoksun, sağlam ve dayanıklı, durağan ekonomiler halindedir.⁸⁶ Osmanlı toplumunda, hâkim sınıfın yapmak zorunda olduğu kamu işleri içinden hiç biri (belki de sadece birkaçı) üretken yatırım değildir. Bu olay, ekonomide yaratılan gelirin bir kısmının devamlı olarak vakıf yoluyla, verimli-olmayan yatırımlara tahsisini gerektirmektedir.⁸⁷

Divitçioğlu, Asya tipi üretim tarzı ve Osmanlı tımarı arasında kurmuş olduğu ilişki, toprak mülkiyetinin tek ve en güçlü elde toplanması, sınıflaşma ve durağan köy ekonomileri gibi ortak özellikleri ile beraber, doğunun farklı toplumsal şartlarından dolayı Avrupa gibi feodaliteye değil Asya tipi bir üretim tarzının etkisine girdiği

⁸³ Bilal Eryılmaz, *Osmanlı devletinde İktidar Ve Muhalefet Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme*, Sebati Ofset Matbaası, Konya 1996, 72.

⁸⁴ Halil İnalçık, *Osmanlı Padişahı*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XIII Aralık 1958, 74-75.

⁸⁵ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, 124.

⁸⁶ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, 125.

⁸⁷ Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, 125.

yargısına ulaşmaktadır. Osmanlı toplum yapısını devletin başat rolü ve üretim eksenli olarak çözümleyen Divitçioğlu, Asya tipinin Osmanlı'nın klasik dönemine damga vurduğunu, ancak klasik dönemden sonra bozulduğunu ifade eder. Çünkü klasik dönemin tarım temelli Atüt'ü, klasik dönem sonrası-modern dönem- bozulmaya başlamış, kapitalizm etkisi bu bozulmada pay sahibi olmuştur. Sonuç olarak, kapitalizm ileri bir aşamayı temsil ediyorsa Atüt geride kalmış bir yapıyı temsil etmektedir. Atüt, hem klasik dönemde hem de daha sonra bozuk Atüt şekline döndüğünde, Osmanlı Devlet'inin temel yapısı hiç değişmemiş, toplumsal yapıda bir farklılık yaşanmamıştır. O halde Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişte bir kopuşun yaşanmadığı bir süreklilik halinin var olduğunu söylememiz mümkündür. Devlete ve bürokrasiye bağlı bu işleyiş hem Osmanlı da hem de cumhuriyet Türkiye'sinde özerk bir burjuvazinin doğup gelişmesini engellemiştir. Çünkü sosyolojik olarak böylesi bir ekonomik ilişkilerin içinde ne sermaye birikimi ne de kapitalist toplum modeli savunucusu burjuvazinin ortaya çıkması mümkün olmamıştır.

Toplumun devlet karşısında özerkleşmesi ya da bir direnç oluşturabilmesi için ekonomik yapı ve toplumsal örgütlenmenin yanı sıra zihin dünyasında da böyle bir yapılanmaya uygun fikirler üretmesi gerekir. Doğal olarak Türk toplumunda sivil toplum tartışması, memur sınıfının egemen olması ve tepeden inme bir modernlik algısının Atüt tartışmalarına ilham kaynağı olduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda Osmanlı'nın toplumsal yapısı ve siyasal sistemini açıklama gayreti sonucu, söz konusu yapılanmaya uygun bir sivil toplumdan söz etmek zordur. Çünkü sivil toplum sosyal örgütlenme, üretim ilişkileri ve kentleşme olgusuyla doğrudan ilintilidir. Batı Avrupa'da sivil toplumun belirleyici faktörlerinin başında kentlerdeki ekonomik örgütlenmenin değişime uğraması gelir.⁸⁸ Ancak Osmanlı toplumunda batıdaki gibi sivil toplum doğuşunu hazırlayan ekonomik ilişkilere rastlamak mümkün değildir.

Osmanlı toplumunda toplumsal tabakalaşma düzeninin almış olduğu biçimin niteliği açısından önem arz eden sivil toplum kavramı, siyasal ve toplumsal alana ilişkin değerlendirmelerde kullanılmaktadır. Osmanlı toplumunda Hegelyan anlamda yani merkezi idareye bağlı olmaksızın işleyen ve mülkiyet haklarına dayanan bir toplum

⁸⁸ İlyas Doğan, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Astana Yayınları, Ankara 2014, 20.

katının eksikliğinden bahsetmemiz mümkündür.⁸⁹ Bu bağlamda Osmanlı'da loncalar, ticari hayat, eşraf-ayan gibi unsurlar merkezin sivil toplumu daha kolay denetim altına almasına aracılık etmişlerdir. Ancak Mardin'e göre Osmanlı toplumuna ilişkin değerlendirmeler içerisinde sivil toplumun işlevlerine yakın rollere sahip tarikatların ve toplumsal yapı içerisinde devlet müdahalesine belirli oranda kapalı olan vakıf kurumlarının toplumsal muhalefetin yoğunlaşması açısından önemli olduğunu söylememiz gerekir.

Bunun yanında İslami cemaat nizamına dayalı Osmanlı toplumunda loncalar tarikat bağlantıları ile bireyin ekonomik yaşam içerisinde denetlenebilmesini daha kolay sağlamaktadır. Bu bağlamda Türk modernleşmesi ve hâkim modernleşme anlayışı ile sivil toplum tartışmalarına katkıda bulunan resmi ideolojiyi ve hâkim paradigmayı ters yüz ederek, düşünsel hayatın ezberlerini bozan, Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması eseriyle, geleneksel Osmanlı düzeninin yaşadığı gelişmeyi irdeleyen ise İdris Küçükömer olmuştur. Ona göre Jön Türklerin istedikleri gibi bir burjuva yaratmalarını batının uzun süren tarihi gelişimi ile varabildiği kapitalist düzenin yaratılmasının iç ve dış olanakların olmaması ile açıklanabilir. Belli bir takım ekonomik ilişkilerin ve aslında taklitlerin batılı anlamda bir 'Civil Toplum' yaratabileceği düşüncesi Küçükömer için sadece bir yanılgıdır. O kapitalizmin kendisine açık bir ortamdan kolaylıkla yararlandığını söylerken çıkarları için kendine has yollarla Türkiye'ye girdiğini düşünmektedir.⁹⁰ Aslında düşüncelerini daha da çarpıcı yapan, birkaç cümlelik girizgâhlarıdır. Türkiye'de sağ sol sol da sağdır. Türkiye'nin solcuları gericedir ve Türkiye'nin ilericileri sağ cenahta yer alan geniş İslamcı halk kitleleridir. Doğucu İslamcı akım ile Batıcı laik akım Osmanlı'nın son dönemini ve Cumhuriyet Türkiye'sini belirleyen iki ana akımdır.

Türkiye de yapılmaya çalışılan tüm batılılaşma çabalarının tepeden aşağıya dayatmacı bir mantıkla inşa edilme girişimleri, başlı başına sivil toplumun oluşmadığı, devletin merkezci ve otoriter olmasıyla en baştan sekteye uğradığı mantığını oluşturmaktadır. Tanzimat'tan başlayan Cumhuriyetle devam eden tüm batılılaşma çabaları aslında batılılaşma değil tam anlamıyla kapitalistleşme çabalarıdır. Türkiye'yi hegemonyası altına almak isteyen batının kendisi gibi olacağı düşünülerek yolunu

⁸⁹ Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, 92.

⁹⁰ İdris Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, Profil Yayınları, İstanbul 2014, 22.

ve yordamını oluşturmak, emperyalizmin hizmetçisi yapmaktır tüm maksadı. Bu amaç ve hedefleri doğrultusunda Türkiye de mekanizmayı devlet eliyle tüm kurumlar üzerinden yaptırmak istemektedir. Buda Küçükömer'e göre bir bünyenin kendisine takılan başkasına ait olan dokusu ile farklı böbreği ya da kalbi attırmak istemesi gibi olacaktır.⁹¹ Çünkü tam anlamıyla yapılan şey, Batının üstyapı kurumlarını Türkiye'nin kurumlarına dikmek ve uyarlamaktan başka bir şey değildir. Küçükömer'in temel düşünce sistemi ve yine Onun ilerici gerici sağ ve sol cenah ayrımını nasıl ters düz ettiğinin derin ve temel anlamı budur. Sağ soldur o halde.

İttihattan CHP'ye oradan da Şerif Mardin'in merkezine uzanan bürokratik modernleşme geleneğinin aslında sağ cenahı, Prens Sabahaddin'den Hürriyet ve İtilaf Partisine ve Demokratik Partiye uzanan geleneğin ise sol cenahı temsil ettiği Küçükömer'in siyasal paradigmasının temel mantığıdır, Mardin'e göre merkezi asker, bürokrat, şehirli kesimler oluştururken çevre eşraf, aşiret kalıntıları, köylüler ve şehirlerdeki alt sınıflardan oluşmaktadır.⁹² Mardin'in bu merkez-çevre denklemi esasen Küçükömer'in ilerici, gerici, batıcı laik ve dindar doğucular mantığının anlaşılmasında temel noktalarıdır. CHP'nin veya yönetici seçkinlerin merkezi oluşturduğunu ve aslında değişimden yana olmayan muhafazakâr tavrını sergiledikleri mantığıyla çevrenin yani doğucu İslam çevresinin ise genel olarak modernleşme tarafı olduğunu söyleyebiliriz. Batıcı laik bürokrat kısmı devlet mekanizmasıyla yerli kapitalist burjuvaları yaratmak isterken, yeterli derecede üretim güçleri yaratamadığından halk yani çevre ile ters düşmekte ve merkez çevre arasında bir mücadele oluşturmaktadır. (Gerçi diğer kısım, yani Âdem-i merkezîyetçi olanlar da burjuvazinin yaratılmasının gerekliliğini açıklamakta ancak bunun liberal bir işleyişle devletin ekonomik hayata katılmamasıyla mümkün olacağına inanmaktadır.) Ve aslında söz konusu mücadelenin temel müsebbiplerinden olan ve zamanında merkezi temsil eden İttihatçıların Türkiye Türkler içindir sloganlarına rağmen Osmanlıyı teşkilatlandırırken yabancılara başvurmasının oluşturduğu karmaşadır. Aslında siyasal düzlemde yaşanan bu uçurum dönemin edebiyatına da sürekli taşınmış ve temel ayırım işlenmeye çalışılmıştır. Düzenin Yabancılaşması diyerek temel bir yabancılaşma olgusundan ve sonuçlarından siyasal anlamda bahseden anlayışın paralelinde belli karakterle ile bunu dillendirmeye çalışan

⁹¹ Küçükömer, *Batılulaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 96.

⁹² Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, 110-115.

Yaban aynı mantığın farklı metodolojiyle açıklanışıdır. ‘Onlar gibi olmak, onlar gibi giyinmek onlar gibi yiyip içmek onlar gibi oturup kalkmak onların diliyle konuşmak... Haydi, bunların hepsini yapayım fakat onlar gibi nasıl düşünebilirim? Nasıl onlar gibi hissedebilirim?’⁹³

Düzenin batılılaşması, Türkiye’nin batılı anlamda bir modernleşme yaşaması doğal olarak mevcut toplumsal düzende kapitalist ilişkilerin gelişmesine bağlıdır. Alt yapının hazır hale gelmemesi üst yapının transferine dayalı bir mantıkla hep kapitalistleşme mantığını doğuracak ve böylesi bir formül ise merkez ile çevrenin, yönetici sınıf ile halk kitlelerinin arasındaki ilişkiyi yalnızca yabancılaşma olgusuna dayandıracaktır.

SOL YAN	SAĞ YAN
<i>Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu İslamcı halk cephesine dayanan;</i>	<i>Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden</i>
JÖN TÜRKLERİN PRENS SABAHATTİN KANADI	JÖN TÜRKLERİN TERAKKİ VE İTTİHAT KANADI
<i>HÜRRİYET VE İTİLAFL</i>	<i>İTTİHAT VE TERAKKİ (Önce cemiyet, Sonra fıkra)</i>
İKİNCİ GRUP	BİRİNCİ GRUP
<i>(Birinci Büyük Millet Meclisi’nde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nde)</i> TERAKKİPERVER FIKRA SERBERST FIKRA DEMOKRAT PARTİ ADALET PARTİSİ?	<i>(Birinci Büyük Millet Meclisi’nde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nde)</i> C.H. FIRKASI C.H.P.- M.B.K. <i>(Milli Birlik Komitesi)</i> C.H.P. <i>(ORTANIN SOLU) ?</i>

Şekil 2.2. İslamcı-Doğulu Cephe-Batıcı Laik Bürokratik Cephe

*Bu tabloda gerek sol yandaki, gerek sağ yandaki blokta birbirini kronolojik sıra ile izleyen kuruluşlar görülmektedir. Her blokta aşağıya doğru (zamanımıza kadar) taşınan tarihi bir misyon bulunmaktadır. Tablonun sol yanı, **yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen, gerçek ve büyük kitleleriyle İslamcı-doğucu cepheye dayanan kuruluşları göstermektedir. Sağ yanda ise devleti kurtarmak için daha çok batıcı-laik bürokratik geleneğin temsilcileri olan kuruluşlar yer almaktadır.**⁹⁴*

Asya tipi üretim tarzının Batının evrim şeması dışında kaldığını, feodalitenin söz konusu toplum yapısının gerçeklerini gün yüzüne çıkaramayacağını ve doğu despotizmi

⁹³ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 68.

⁹⁴ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 86.

kavramıyla ve Atüt yaklaşımıyla çözümünde güçlük çektiğimiz sorunların çözüleceğini iddia eden isim ise Muzaffer Sencer olmuştur. Osmanlı toplumunun mülkiyet ilişkilerini belirleyen kamu ya da miri toprak rejimi ise merkezi otorite, üretim güçlerini denetimi altına almış, toprak üzerinde bireyselleşmeye bağlı mülkiyeti gidermiştir. Sencer'e göre bu sistem, toprak üzerinde mülkiyetin devlette kaldığı, bireyin ancak tasarruf hakkının bulunduğu miri toprak rejimi ya da tımar sistemidir.⁹⁵ Türk-İslam toplumlarının mirasçısı olarak dinsel bir içerik kazanmış olan Osmanlı, İslam devleti mantığının din ve devlet işlerinin tekelleştiği teorik yapı içinde kendini göstermiştir. Çünkü otoritesi tanrısal bir kaynağa dayanan padişah yürütme gücünün yanında yasama yetkisinin de sahibidir.

Osmanlıya gelmeden daha göçebe Türk toplumlarının Orta Asya bölümüne Asya tipi üretimi uyarlamaya çalışan Sencer, göçebe Türk toplumlarında tarımın önemli bir yere sahip olmamasından dolayı merkezi otoriteyi gerektirecek ya da kamuya bağlı toprak mülkiyetini oluşturacak sistemin oluşmadığını söyler. Özellikle Akşin'in de belirttiği gibi, bölgedeki toprakların tarıma elverişli olmaması göçebe hayvancılığın yapılmasını zorunlu kılmıştır.⁹⁶ Yine Akşin'in ifade ettiği gibi, göçebe hayvancılığın zorunlu olduğu ve tarıma elverişli toprakların güneyde, Çin'de olduğu bir coğrafya ve şartlar toplamında kamu hizmetlerinin merkezi otorite tarafından yerine getirilme zorunluluğundan ve doğu despotizmi şeklinden söz etmek pek de mümkün olmayacaktır. Ayrıca göçebe Türk toplumlarının yanı sıra özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra Selçuklu devleti ve Osmanlı İmparatorluğu ile süre giden toplumsal anlayış genel olarak var olan yapının Asyalı olduğunu iddia edecektir. İlk Türklerin birinci anayurdu olarak kabul edilen topraklarda (Uygurlar), tarımın ya da kentlerin olduğunu söylememiz mümkün olsa da göçebe hayvancılık egemendir. Daha sonra Maveraünnehir diye bilinen Hazar denizinin doğusu, Aral gölünün güneyi olan bölge, ikinci anayurttur ve Türkler bu tarihlerde yavaş yavaş Müslümanlığı kabul etmeye başlamıştır. Bu söz konusu bölge, ilkinde göre daha tarıma elverişli olsa da üçüncü anayurt olarak kabul edilen Anadolu ve Rumeli'ye nazaran daha çorak alanlara sahiptir. İşte Selçuklu devletinin yaşamını sürdürdüğü bu bölgede Türkler geniş çapta

⁹⁵ Muzaffer Sencer, *Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi*, Amme İdaresi Dergisi, Ankara Haziran 1984, 1.

⁹⁶ Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, 3.

yerleşmeye başlamış ve tarım yaparak köylüleşmeye başlamıştır.⁹⁷ Artık bu noktadan sonra yerleşik tarım hayatına başlayan ve İslamiyet’i kabul eden Türkler, belli kişilere askeri görev karşılığında belirli arazilerin vergilerini verecek ikta sistemini benimsemeye başlamıştır. Ve bu da Asya tipinin Osmanlı toplumuna yerleşmesine sebep olan etkenler olmuştur.⁹⁸ Sonuç olarak göçebe Türk toplumlarından beri İslamiyet’in, istila ve sürgünlerin, ayrıca asker temeline dayalı organizasyon mantığının Asya tipini Osmanlıya hazırladığı gerçeği Sencer tarafından iddia edilmektedir.

Sonuç olarak Osmanlıyı Atüt içerisinde değerlendiren M.Sencer’e göre, Osmanlı toplum yapısı feodalizme değil Asya ve Doğu sistemi olarak adlandırılan çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir. Ve Osmanlı toplum yapısı içerisinde komünal mülkiyetin varlığı, belli bir ticaret ve tefeci sermayesi ile kapitalist düşüncenin gelişimini engellemiştir.

Keyder de Asya tipi üretim tarzını temel olarak tarımsal üretimin üzerine kurulmuş güçlü bir devlet yapısı ile tanımlamaktadır. Bu ekonomide, merkezi bürokrasinin bir sınıf niteliği göstererek kendini yeniden üretmesi artı ürünün doğrudan devlet hazinesine akmasına dayalıdır. Keyder'e göre, Asya tipi üretim tarzında özel mülkiyet yoktur, çünkü toprağın kullanım hakkı ile özel mülkiyet hakları aynı şeyler değildir. Dolayısıyla, bu üretim tarzında tarımsal ve kentsel üretim araçlarının kullanım haklarını sahipliği doğrudan mülkiyet hakkı olmadığından artı ürünün özel mülkiyet olarak birikimi imkânsız olmaktadır.

1.2.3. Feodalizm ve Osmanlı Toplum Yapısına İlişkin Görüşler

Kurumsal düzeyde Asya tipi üretim tarzı yaklaşımının çelişkileri ile tarihsel araştırmalarla Osmanlı üretim ilişkilerinin böyle bir kuramsal çerçeveye uymadığının tartışılır olması Osmanlı toplum yapısı ile ilgili çalışmaları farklı bir yaklaşıma yönlendirmiştir. Hem mali, iktisadi yapının hem de köylülük ve kırsal ekonominin Batıdaki toplumsal yapı ve değişmelerle kıyaslanması Osmanlı toplum yapısı ile Batı Avrupa feodalitesinin aynı mantalite içerisinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Batının feodal yapısı ile Osmanlı toplumunun pek farklı gelişme çizgisi izlemediğini

⁹⁷ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 4-5.

⁹⁸ Muzaffer Sencer, *Osmanlı Toplum Yapısı*, Sarmal Yayınları, İstanbul 1999, 210.

düşünenler, Osmanlıyı genellikle feodalizm ile açıklamaya çalışmıştır. Feodalizmin kapitalizm öncesi toplumlarda artığa el koyma biçimlerinden en temeli ve en geçerli olduğunu düşünenler, temel prensiplerini de Marksist bakış açılarıyla geliştirmişlerdir. İsmail Hüsrev Tokin, Behice Boran⁹⁹, Mübeccel Belik Kıray gibi isimler bunlardan bazılarıdır.

Osmanlı köylüsü ve feodal Avrupa köylüsü arasında bir farkın olmadığı düşüncesi, aynı zamanda genellikle tımar ve sipahi-reaya ilişkisi bu düşüncelerin en merkezi noktasını oluşturmaktadır. Bir bakıma Avrupalı olmayan toplumların feodal üretim tarzına yönelik bir yönelme ve arayış içinde olduğunu iddia eden düşünce sistemi Avrupa serfleriyle Osmanlı reayasası arasında temelde köylü olmak niteliği açısından benzerlikler bulunduğunu ileri sürmektedir. Batıdaki fief sistemi ve serf senyör ilişkisi Osmanlı'ya uyarlanınca temel de üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyi bir ve aynı seviyededir düşüncesi ile feodalite ile Osmanlıyı yakınlaştırmıştır.

Genel olarak feodalizm, devlet iktidarının çevreleşmesi ve âdem-i merkeziyete giden bir süreçte toprak rantının elde edilmiş sistemi olarak nitelendirilmiştir. Bu süreçte hangi kurumsal yapı tarafından olursa olsun artı değere el konulması ve artı değerın bölüşümü üzerindeki mücadele feodal üretim tarzının ayrılmaz parçası olarak ele alınmıştır.¹⁰⁰ Batı Avrupa'da feodal üretim tarzının ayrılmaz bir diğer parçası da feodalizmin temel niteliklerini belirleyecek kurumlardan olan senyör malikâneleridir ve iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda senyörün doğrudan kendi namına işletmek üzere ayırdığı reserve topraklar ki bu kısmı işlemek için yoğun emek ihtiyacı vardı. Bu topraklar hassa çiftlikleri ile mukayese edilmiştir. İkinci kısımda ise küçük köylü işletmeleri tarzında manse denilen, bu toprakların sahibi olma karşılığında senyöre hizmet yükümlülükleri de bulunan ancak bu hizmetleri karşılığında da senyörün korumasından istifade edebilen eski köleler veya küçük çiftçilere ait olan topraklar yer almaktadır.¹⁰¹ Bunlar da çift ve reaya ile kıyaslanmış, ilişki kurulmuştur. Bu aşamada

⁹⁹ Behice Boran bu isimler arasında en önemli açıklamaları yapandır. Boran'ın düşüncelerine ikinci bölümde genişçe yer verilecektir.

¹⁰⁰ Recep Boztemur, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet-Toplum. İlişkileri: Araştırma Yöntemlerinde Ve Kurumsal Yaklaşımlarda Tek Yanlılık*, OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), Ankara 1998, 20.

¹⁰¹ Ömer Lütfü Barkan, *Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı*, Hacettepe Üniversitesi Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Haziran 1973, 873-876.

Osmanlıdaki çift bozan resmi¹⁰² kuralı Osmanlıyı feodal olarak niteleyenler için bir başka çıkış noktası olmuştur.

Roma henüz devlet olarak tarih sahnesine çıkmadan önce “rammes” “tities” ve “luceras” adlı üç aşiretten, her aşiret on “curie” den, her “curie” ise on “gensten” oluştuğu bilinmektedir. Mevcut yapı içerisinde her ailenin yarım hektar toprağı vardır. Toprakların “ager” “publicus” diye adlandırılan geri kalanı her ailenin ortak kullanımındaki kamu toprağı niteliğindedir. Aile başına dağıtılan toprak ise Roma’nın özgür vatandaşı olduğunun simgesidir. İtalya yarımadasında Roma’ya karşı direnecek güçlü bir topluluğun olmayışı Roma’yı kısa sürede krallığa dönüştürmüş ve her savaş sonunda ailelere düşen yarımşar hektarlık toprakları genişleyerek “fundus” (malikâne) durumunu kazanmıştır. Bu malikâneler zamanla “latifundium” denilen büyük çiftlikleri oluşturmuş, tüm vatandaşların kendi savaş donanımlarını temin zorunluluğı da “latifundium” oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Tam ürünü kaldıracakken savaşa çağrılan çiftçi borçlanarak savaş hazırlığını yaptığı için savaş uzarsa ya da yeniden savaşa çağrılırsa ürününü kaldıramamıştır. Fakat büyük toprak sahipleri savaşa gittiğinde topraklarını kölelerine işlettiriyordu. Sonuçta büyük toprak sahipleri borçlarına karşılık köylünün toprağını ele geçirmeye başladı. Nihayet Roma’da iki toplumsal sınıf oluştu: Topraklar ile sürekli güçlenen bir toprak aristokrasisi patriciler ve ellerindeki toprağı kaybederek büyük şehirlere göçen ve geçimlerini devletin sağladığı plebler. Patriciler güçlü aile reisleri ve klan şeflerinin devamı iken plebler Roma konfederasyonunun tabanında yer alan ailelerin üyelerinden oluşuyordu.¹⁰³

Ancak genel olarak Avrupa feodalitesi, Roma İmparatorluğunun çözülüşü ve Roma içindeki feodal ilişkilerin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Merkez ve merkez kaç güçlerin birbirleriyle olan mücadelesinin oluşturduğu bu ilişkiler bütünü, tarihte tümüyle köleci ilişkiler temelinde örgütlenen Roma’nın temel devlet niteliğini anlamak noktasında önemlidir. Roma’nın çevresinde direnebilecek güçlerin olmaması kabile

¹⁰² Toprağın ekilmemesi ve öşrün tahakkuk etmemesi durumunda sipahi çift bozan vergisi de alırdı. Çiftçinin toprağını terk etmemesi gerekirdi. Tımar sahibinin kaçan çiftçiyi on yıl (daha sonra on beş yıl) içinde geri getirme yetkisi vardı. Bu şart verimliliğı sağlamak ve tımar sahibinin gelirini güvence altına almak için konulmuştu.

¹⁰³ Mehmet Emin Şen, Mehmet Ali Türkmenoğlu, *Avrupa Feodalitesi İle Osmanlı Tımar Sistemi Üzerine Bir Mukayese*, International Journal of Social Science Volume 5 Issue 4, p. 189-204, August 2012, 190. Murat Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, Der yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1997, ss: 17-19.

konfederasyonu halinde olan bir gücün hızla imparatorluğa dönüşmesini sağlamıştır. Fetihler sonucunda doğal sınırına ulaşan bu güç savunması için yeni taktik ve anlayışa gerek duymuş, mevcut üretim ilişkileri temelinde kendini üretebilmesi de olanaksız hale gelmiştir. Bu yeniden üretimin sağlanabilmesi de ancak feodal ilişkilerin sağlanmasıyla mümkün olmuştur. İçten içe çürümekte olan Roma devletini ortadan kaldırmak isteyen Cermenler, aynı zamanda da feodal ilişkilerin özgürce gelişeceği ortamı sağlamıştır. Askeri görev karşılığı tasarruf ettikleri *beneficium*¹⁰⁴ toprakları *fief*e dönüştürerek feodal ilişkilerin olgunluğa erişmesine neden olmuşlardır.¹⁰⁵

Feodal üretim tarzının filizlenerek genişlemesi hususunda köle emeğinin de etkisi büyük olmuştur. Köle kaynaklarının kuruması sonucu Roma *Latifundium*ları büyük emek açığı ile karşı karşıya kaldıktan sonra toprağın köleyi, kölenin toprağı çağırıldığı bir sistem meydana gelmiştir. Çünkü büyüyen ölçek daha fazla köle anlamına gelmektedir. Bu aşamada imparatorlar köylülere toprak dağıtarak küçük üretimi canlandırmak istemişlerdir ancak vergilerin yüksekliği köylülerin toprağı terk etmesine neden olmuştur. Tam bu sebepler küçük üreticilerin vergilerden bunaldıkça topraklarıyla birlikte belli yükümlülükler karşılığında civarlarındaki *latifundium* sahiplerine sığınmaya başlamasına, böylece *latifundium*ların merkeze karşı güçlenmesine ve kendi ihtiyaç duydukları malları kendileri üretmeye başlamasına neden olmuştur. İşte bu noktada siyasi yetkinin parçalanması, ticaretin sönmesi, üretici sınıfın toprak sahiplerine ürün, rant ve emek aktarma mekanizmalarının yeniden tanzimi gibi durumlar feodalizmin oluşmasına sebep olmuştur.¹⁰⁶

Genel olarak soyluların merkezci devleti ortadan kaldırarak aynı zamanda topraklar üzerinde özel mülkiyet savaşını oluşturmaları, tüm toprakların soyluların kendi eline geçmesine neden olmuştur. Büyük toprakların işlenilmesi için üretimin verimliliğini artırmak amacıyla kölelere üretimden pay verilmeye başlanmış, kolon denilen bu küçük miktar toprağı tasarruf eden yeni köylüler çözülmekte olan Roma toplumunda feodal diyebileceğimiz ilişkilerin temelini oluşturmuştur.¹⁰⁷ Aslında, emeğin toprak karşısında kitleşmeye başlaması merkezin çökmesine ve feodalitenin bir

¹⁰⁴ Cermen krallıklarında askeri hizmet karşılığı verilen toprağı “Beneficium” denir. Beneficium olarak toprak tasarruf hakkını veren kişilere “süzeren” bu hakkı elde edene ise “vassal” denilmiştir.

¹⁰⁵ Murat Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, Derin Yayınları, İstanbul 2015, 249-250.

¹⁰⁶ Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, 31.

¹⁰⁷ Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, 31.

üretim biçimi olarak belirmesine neden olmuştur. Batı feodalitesi bu aşamalardan geçerek yönünü ve alt yapısını oluştururken, Osmanlının da aynı sosyo-ekonomik koşulları paylaştığını düşünen Marksist yazarlar Osmanlı'yı feodalizmle açıklamıştır.. Tımar ve fief sisteminin aynı içsel dinamiklere bağlı olarak, sınıfsal ve hukuksal durumlar oluşturduğu düşüncesi de bu yazarların beslenmesinin kaynağı olmuştur.

Avrupa'daki senyörlük gibi Osmanlılarda sipahiliğin bir soyluluk göstergesi olduğu fikri ile hareket eden düşünce doğrultusunda Osmanlıların Balkanlarda Hıristiyan süvarilerini soylu sayarak tımar verdiklerini iddia etmektedir.¹⁰⁸

1.2.4. Pre-Kapitalist Yaklaşım ve Osmanlı Toplumu

Osmanlı toplumunu açıklama niyetinde olan önemli kavramlardan biri de pre-kapitalizmdir. Osmanlı toplumunun kapitalizme geçip geçemeyeceği, geçemediyse nelerin engel olduğu, olacağı gibi tartışmalar sosyal bilimciler için önemli olmuştur. Bu bağlamda söz konusu toplumun kapitalizme geçmek için elverişli özelliklere ve yapıya sahip olduğu pre-kapitalizm tartışmalarının esas noktasını oluşturmuştur. Bu konuda Osmanlının kapitalizme geçmek için gerekli özelliklere sahip olduğunu ve mevcut toplum yapısının pre-kapitalist sistemle uyumlu olduğunu düşünen Doğan Avcıoğlu olmuştur. Avcıoğlu, Osmanlı toplum yapısını açıklarken belki de herkesin üzerinde birleşebileceğini, hem fikir olacağını düşündüğü kavram olmasından mütevellit bu yakıştırmayı yapmış olabilir. Ancak onu pre-kapitalizme ulaştıran, daha çok az gelişmişlik üzerine tartışmalar, Asya tipi veya feodalizmin mümkün olamaması gibi konulardır.

Yön 'den başlayarak Türkiye'nin Düzeni'ne doğru yol alan Avcıoğlu, Osmanlının kurulduğu yıllardaki toplumsal, siyasal ve ekonomik yapıdan hareketle ve klasik dönem özelliklerinin ışığında Osmanlının kapitalizm öncesi dönemi yaşadığını ve kapitalizme geçmek için gerekli özellikleri taşıdığını düşünmektedir. Elbette bunu yaparken kuruluş

¹⁰⁸ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Çeviren: Halil Berktaş, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000, Cilt:2, s: 674. Yazar bu ifadesinin ardından özellikle şu noktaya dikkat çeker; Ancak yine de Osmanlılarda Avrupa'da olduğu gibi bir soylular sınıfının olduğunu söylemek zordur. Çünkü Osmanlı'da soyluluk devleti yöneten Osmanlı ailesine ve siyasi ağırlığı sınırlı olan peygamber soyundan gelenlere mahsustu. Bunlardan başka siyaset sınıfının tüm üyeleri kendilerini padişahın kulları olarak görmekteydi. Yani sipahi olmak askeri sınıftan olmak bir soyluluk ve üstünlük idiyse de bu padişahın takdirine bağlıydı. Gerçekten de çok az Osmanlı yöneticisi birkaç kuşak aktarılabilecek kalıcı bir konum elde edebilmiştir.

aşamasındaki Osmanlı'nın sahip olduğu özelliklerin neden Asya tipi ya da bilhassa feodal ile açıklanmaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Açık bir şekilde tımar sisteminden başlayarak kapitalizm öncesi bir duruma nasıl geldiğini de açıklamaya çalışan Avcıoğlu, Osmanlı ve Batı özelde ise Bizans ilişkileri üzerinde de durmaktadır.

Avcıoğlu'na göre tımar, bir ırk ya da uygarlığın imtiyazı veya büyük devlet adamlarının icadı olmayan kendiliğinden ortaya çıkmış bir sistemdir. Osmanlıya İran Moğollarının ve Selçuklunun mirası olarak geçen bu sistem, Avcıoğlu'na göre Bizans pronoıadan farklı bir şeydir.¹⁰⁹ Çünkü Bizans tımar sisteminin Osmanlı'ya direkt geçtiğini söylemek tımar sistemini yok saymak ve Türklerin her türlü kültür ve teşkilat mirasından yoksun olduğunu söylemek anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Bu açıdan Osmanlı da tımarın çekirdeğini kılıç oluşturmakta, aynı zamanda vazifeye bağlı maaş niteliğinde açığa çıkmaktadır. Bu sistem içerisinde devlet ise, Avcıoğlu'nun anlayışı doğrultusunda çeşitli hakları toplama yetkisini tımar sahibine bütün hayatı boyunca sonra da mirasçılara tam bir mülk halinde tasarruf edebilecek bir gelir halinde bırakmaktadır. Bu düşünceler bağlamında toplumsal yapı içerisinde özel mülkiyete yaklaşmış bir tasarruftan söz etmek mümkündür. Tabi batıdakine benzer şekilde.

Avcıoğlu'na göre, hizmetler yerine getirildiği takdirde devletin mülk tımarlarına el koymaması, hizmetleri yerine getirmeyenlerden dirlikler alınması ve özellikle belirtildiği üzere serbestçe satılabilir olması¹¹¹ feodalizm ve ya Asya tipinden tamamen farklı olduğunu göstermektedir. Tüm bunların yanı sıra Osmanlı içerisinde de soyluluğa imtiyaz verildiğini düşünen Avcıoğlu, Hıristiyan reayadan seçilip sipahi olan hiç kimsenin olmadığını iddia etmektedir.¹¹² O halde tekrar anlaşılıyor ki Avcıoğlu'na göre batıdakine benzer bir soylu sınıfı oluşmakta, bu sınıf imtiyaz sahibi olmakta ve özellikle Müslümanlardan seçilmektedir. Ancak bu durum batıdakine benzer bir feodal sistem yaratmamaktadır. Çünkü sipahi üzerinde sıkı denetimin olması sipahi tımarların sık sık el değiştirmesi, senyörlük gibi siyasi, maddi ve adli bakımdan dışarıya kapalı bir bütün teşkil etmekten çok uzak olması batı feodalitesinden tamamı ile sistemi ayırmaktadır. Aynı zamanda Avcıoğlu'na göre, angarya ile çalıştırılan büyük çiftlik sahibi durumunda

¹⁰⁹ Doğan Avcıoğlu, *Osmanlı'nın Düzeni Türklerin Tarihi 6. Kitap*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul 2013, 19.

¹¹⁰ Avcıoğlu, *Osmanlı'nın Düzeni Türklerin Tarihi 6. Kitap*, 20.

¹¹¹ Avcıoğlu, *Osmanlı'nın Düzeni Türklerin Tarihi 6. Kitap*, 23.

¹¹² Avcıoğlu, *Osmanlı'nın Düzeni Türklerin Tarihi 6. Kitap*, 28.

olan Avrupa feodalitesi ile tamamen Osmanlı farklılık arz etmektedir.¹¹³ Avcioğlu bu tartışmanın yani Osmanlının feodal olup olmaması noktasında kendisi gibi tarihçilerinde Osmanlıyı feodal olarak kabul etmediklerini düşünerek, onların eksik yönünü açığa çıkarmaya çalışır ve başka bir şey önermediklerini iddia eder.¹¹⁴ Tarihçilerimizin Osmanlı toplum düzeni, Batı feodalitesinden farklıdır düşüncelerinin sebepleri Osmanlılarda merkezi bir devlet yapısı ile toprakta devlet mülkiyetinin varlığı ve bir aristokratik hiyerarşinin olmayışı, sipahinin senyörden çok memura, reayanın ise serften çok hür köylüye benzetilmesinden ötürüdür. Ayrıca Avcioğlu, Behice Boran'ı örnek göstererek Osmanlı düzeninin mahalli feodaliteyi dahi tasfiye edememiş bir merkezi feodalite anlayışlarını da eleştirmektedir.

1960larda Türk solunda hâkim olan feodal tartışmaların yanı sıra Asya tipi üretimin de önemli bir yeri vardır. Avcioğlu bunu da eleştirerek Asya Üretim Tarzının, Marx tarafından ortaya atılan, fakat yeterince geliştirilmemiş bir kavram olduğunu düşünür. Ona göre Marx, esas itibariyle sanayi kapitalizme yol açan şartların Doğuda değil de neden Batıda oluştuğu sorusuna cevap aramaktaydı. Marx ve Engels, ilkin Doğu toplumlarının geride kalmalarının nedenini, özel toprak mülkiyetinin olmayışında görmüş, Asya Üretim Tarzı'nı toprak mülkiyetinin köy topluluğuna ait bulunduğu bir üretim tarzı saymıştır. Bu aşamada birey, topluluğun üyesi olarak, toprağın bir kısmını tasarruf ederek, bu tasarruf hakkının çocuklarına geçmesi olanağını elinde bulundurmuştur.¹¹⁵ Ancak Avcioğlu'na göre bu aşamada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekir. Asya tipi üretim içerisinde köy topluluğunun bulunduğu yerde sömürü yoktur. Ama bir dış sömürü söz konusudur.

Bu tip, insanlığın tanıdığı otarşik, eşitçi ve kamucu en ilkel üretim tarzından yalnızca bir üretim fazlası yaratılması ve bunun belli görevleri yerine getiren bir üst topluluk tarafından alınmasıyla ayrılmaktadır. Asya tipi, bu özelliği ile kadim ve Cermen tiplerine oranla evrime çok daha az elverişlidir ve insanın kökenlerine en yakın bulunan ve adeta uygarlığın tarih öncesine ait olan bir üretim tarzını temsil etmektedir. Kadim ve Cermen tipleri ise, özel mülkiyet unsurları taşıdıkları için, ileri ve evrime çok

¹¹³ Avcioğlu, *Osmanlının Düzeni Türklerin Tarihi 6. Kitap*, 35.

¹¹⁴ Doğan Avcioğlu, *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul 2015, 11.

¹¹⁵ Avcioğlu, *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, 12.

daha elverişli sayılmaktadır.¹¹⁶ O halde evrim ve ilerlemeye engel olan bu sistem de Osmanlı için geçerli değilse, en azından kapitalizme geçiş için bir aşama sayılmıyorsa Avcıoğlu'na göre farklı bir bakış açısı geliştirilmelidir.

Avcıoğlu, Milletimizin atalarımızın, geleneklerimizin değer yargılarını, örf ve adetlerini yansıtan düzenin Osmanlı İmparatorluğunun ne 20, 19 ne 18. ne de 17. Yüzyıllardaki düzeni olduğunu kabul eder. Ona göre Atalarımızın Anadolu'da kurduğu düzen 11. 12. 13. yüzyıllarda Selçuklularla başlar. Osmanlı devletini 14 ve 15. Yüzyıllarında geliştirir. İmparatorluğun 16. yüzyılında da en parlak dönemine ulaşır. 17. 18. yüzyıllarda bu düzen bozulmaya, 19. yüzyılda da özellikle Tanzimat'tan sonra büsbütün yozlaşarak geleneklerimizle hiç ilgisi olmayan bir sömürge düzenine çevrilir.¹¹⁷ Bunun yanı sıra 11-16 Yüzyıllarının Selçuk ve Osmanlı Anadolu'sunda zanaatın tarımdan, doğu ile batı arasındaki büyük ticaret yolunda kurulan "Derbent" denen ticaret örgütüyle, ticaretin zanaattan ayrılması, daha o çağlarda Selçukluların ve Osmanlıların ekonomi bakımından, Orta çağ düzeninden modern çağa geçişte önemli rol oynayan iki evrimi gerçekleştirmekte yol aldıklarını göstermektedir. Sonuç olarak, Avcıoğlu, ne Türkiye'nin geri kalışını göçebe çobanlığa bağlayan Toynbee'nin teorisine, ne Müslümanlığın ileri gidişe engel olduğunu ileri süren bazı batı yazarlarının düşüncelerine, ne "Osmanlı İmparatorluğu bir çeşit feodalitedir" diyen Behice Boran'ın görüşüne, ne "Asya tipi üretim tarzına bağlıdır" diyen Sencer Divitçioğlu'nun düşüncelerine katılır. Bu görüşlerin hepsinin tartışmalı olduğunu söyleyerek, bunların yerine gerçeğe daha uygun düşeceği kanısında olduğu "prekapitalist" kavramını ileri sürer. Kendisine göre İmparatorluk prekapitalist düzene ulaşmış, sanayileşmeğe hazır ileri bir ülkedir.¹¹⁸ Bu bağlamda İmparatorluğun kapitalizme geçmesi için pre-kapitalist aşamada gerek duyduğu bir takım olaylar vardır. Bunlar Avcıoğlu'na göre, belirli bir noktada toprağa bağlı köylünün, bu bağlılıktan kurtulmaya başlaması, uzmanlaşmış bir şehir zanaatının varlığı ve serbestleşmesi, ticaret ve tefecilikten sağlanmış olan nakit servet birikimidir.¹¹⁹ Ancak bunların yanı sıra Avcıoğlu'na göre 16. Yüzyılda pre kapitalist bir düzene ulaşmış ve ileri durumda olan İmparatorluk hala gelişmemiş ve kalkınamamıştır. Bunun sebebi batı kapitalizmi ve emperyalizmidir.

¹¹⁶ Avcıoğlu, *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, 13-14.

¹¹⁷ Nurettin Kösemihal, *Türkiye'nin Düzeni Üzerine*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi Sayı: 21-22, İstanbul 1969, 224.

¹¹⁸ Kösemihal, *Türkiye'nin Düzeni Üzerine*, 225.

¹¹⁹ Avcıoğlu, *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, 24.

Elbette bu iki kavram gelişmemesini açıklayacak düzeyde yeterli değildir. İmparatorluğun kalkınamamasında, geri kalmasında batı kapitalizminin, emperyalizminin büyük etkisi büyük payı vardır, ama bu dış engel yanında İmparatorluğun içyapısından, mayasından, hamurundan gelenlerde etkili olmuştur. Örneğin göçebelikten gelmemizin, tüccar değil de daha çok asker bir ulus oluşumuzun, Asya Tipi Üretim Tarzına bağlı bulunuşumuzun, İslam uygarlığına girmemizin, Osmanlıların milli burjuva sınıfının doğmasını engellemesinin, Padişahların, sadrazamların, vezirlerin bir kelimeyle devleti yönetenlerin uzak görürlükten yoksun olmalarının da etkisi büyüktür.¹²⁰ Tüm bu etkenlerin yanında Avcıoğlu, Osmanlının toprak düzeninin özel mülkiyete engel olmadığı ve Türk kapitalistlerinin büyümesinin mümkün olabilirliliği üzerinde durmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki Osmanlı kapitalizme geçiş için elverişli şartlara sahiptir ama hem iç dinamikler hem de dış dinamik dediği coğrafi keşifler ile mümkün olan batı sömürgesinden dolayı kapitalizmin öncüsü olamamış, geri kalmıştır. Çünkü ona göre sanayi kapitalizme geçiş deyince, makineler, dev fabrikalar ve mekanik enerji aklı gelmemelidir. 17. Yüzyılın başına kadar, sanayide kullanılan tekniklerin çoğu, el maharetine dayandığı için, imalat, çekiç, testere, iğne, makas, el tezgâhı gibi basit aletlerle yapılmaktaydı ve manufaktür, basit bir işbölümüne dayanan ve bu aletlerle çalışan işçilerin toplandıkları ilk kapitalist işyerleriydi.¹²¹ Ancak Avcıoğlu'nun tüm bu düşüncelerinin ardından farklı bir problem açığa çıkmaktadır.

Saymış olduğu tüm bu özelliklere sahip Osmanlı neden kapitalizme geçemedi? Geçemediğini ya da kalkınamadığını kendisi de kabul etmekte ve Osmanlının öncü olmadığını iç ve dış dinamiklere bağlamaktadır. Ancak er ya da geç neden kapitalist bir Osmanlı'dan bahsedilmediği başka bir cevap gerektiriyor. Bu aşamada Avcıoğlu Tanzimat batıcılığını hedef göstermektedir. Bu bağlamda Kösemihal'a göre¹²² Avcıoğlu, Tanzimat'ı hedef gösterirken elinde sağlam materyaller vardır. Örneğin, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi Yeni Osmanlıların Anayasa kurulunca, Batının da sadece yöntemini alıp, şeriata yani Kur'an ayetlerine dayanan Müslümanlık yasasına uyulunca, İmparatorlukta işleri nasıl düzene gireceğine inandıklarını düşünür. Mızancı Murat,

¹²⁰ Kösemihal, *Türkiye'nin Düzeni Üzerine*, 226.

¹²¹ Avcıoğlu, *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, 24.

¹²² Kösemihal, *Türkiye'nin Düzeni Üzerine*, 235.

Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet, Prens Sabahattin gibi Jön Türklerin de Anayasa kurulunca İmparatorluğu meydana getiren çeşitli milletlerin eşitliğe, hürliğe kavuşacaklarını, İmparatorluktan kopma çabalarının son bularak toplumumuzun kuvvetleneceğini, böylece yabancıların işlerimize karışmaktan vazgeçeceklerine nasıl bel bağladıklarını ve yanılığa düştüklerini anlatır. Aynı zamanda ilkelere dayanan İttihatçılarında Birinci Dünya Savaşı sırasında, nasıl birçok yenilikleri gerçekleştirdiklerini, kapitülasyonları kaldırdıklarını, Türk-Müslüman iş adamı yaratmak yoluyla nasıl milli ekonomiyi kurmaya çalıştıklarını, beliren bu milli tüccarların nasıl ermeni ve Rumların paravanaları olmaktan ileri gidemediklerini iddia eder. Son olarak da Atatürk'ün İstiklal Savaşından sonra bağımsız bir ulus olarak toplumsal devrimler yoluyla çağdaş uygarlığa ulaşma hareketine nasıl giriştiğini, nasıl Devlet desteğiyle kapitalist yetiştirme yolunu denediğini, 1923 - 1931 arasının liberal, 1932 -1945 arasının da Devletçi dönem olduğunu, bu arada Lozan Antlaşması gereğince 1929 yılına kadar gümrüklerimize egemen olamadığımızı, ilk beş yıllık planın 1933 - 1937 arasında uygulandığını, tarımda ilk kalkınma denemelerinin 1923 - 1929 arasında olduğunu, bu dönemde Türkiye'ye 3000 traktörün girdiğini, asıl köy kalkınma hareketine ise 1937 de başlanıldığını, köy enstitülerinin kurulduğunu, 1945 de Toprak Reformu kanununun çıkarıldığını, toprak ağalarının bu kanunun çıkarılmasını nasıl engellediğini, 1948 de de Köy Enstitüleri'nin beyni olan Yüksek Köy Enstitüleri'nin nasıl kapatıldığını düşünür. Ve 1946 da çok partili hayata girmemizle, Cumhuriyetle başlayan Devrimciliğin nasıl sona erdiğini, yeniden 1839 Tanzimatçılığına dönüldüğünü anlatır. Sonuç olarak Nasıl Tanzimat'ın getirdiği düzen 20 - 30 yıl içinde İmparatorluğu gırtlığına kadar borçlandırarak 1881 de Devletin gelir kaynaklarını yöneten Duyunu - Umumiyenin kurulmasına yol açmış, İmparatorluğu çöküşe sürüklemişse; Amerikan tipi kalkınma düzeni de bizi aynı biçimde bir çıkmaza götürme yolundadır.¹²³ Avcıoğlu'na göre¹²⁴ Amerika'nın tutumu, klasik emperyalist davranışa uygundur: Borçlandırma yoluyla siyasi, iktisadi, askeri çıkar sağlamada kural, borçlu ülkeyi daima yardıma muhtaç durumda tutmak ve en sıkıntılı durumlarda azar azar borç vererek yeni tavizler elde etmektir. Nitekim A.B.D. bu politika sayesinde en az külfetle Türkiye' den istediklerini fazlasıyla sağlayabilmiştir.

¹²³ Kösemihal, *Türkiye'nin Düzeni Üzerine*, 235.

¹²⁴ Avcıoğlu, *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, 283.

1.2.5. Tarihçilerin Türkiye'nin Toplum Yapısına Yönelik Yaklaşımları

1960'lardan sonra makro düzeyde Osmanlı toplum yapısını çözümlenmeye yönelik çalışmalar, temel de farklı iki görüşün açığa çıkmasına neden olmuştur. Birincisi Osmanlının tıpkı Batı Avrupa'da olduğu gibi bir gelişim çizgisi izlediğine dair, ikincisi ise, Batıdan farklı kendine özgü bir toplumsal yapıya sahip olduğu ile alakalıdır. İlk görüşe sahip olanlar yukarıda da belirtildiği üzere Osmanlının aynı batı gibi bir feodalite aşamasından geçtiğini düşünerek açıklama yapanlardır. Ancak Osmanlı-Türk siyasal yaşamını kendi iç dinamikleri doğrultusunda açıklayanlar farklı bir yol ile farklı kaynaklarla kendine özgü yapısı ile ele almaktadır. Söz konusu toplum ile ilgili ilk ciddi araştırmaları yapan ve ikinci görüşe dâhil olan grup tarihçilerdir.

Osmanlı toplumunun kendine özgü nitelikleri olduğunu savunan tarihçiler, Türk toplumunun klasik batı gelişme çizgileriyle bir benzerlik göstermediğini ileri sürmektedirler.¹²⁵ Ayrıca Osmanlı toplum yapısı tarihçilerce Türk-İslam felsefesi ve devlet anlayışı içerisinde değerlendirilmiştir.¹²⁶ Özellikle Batı Avrupa'da tarihsel süreç içerisinde görülen sınıflaşmanın Osmanlı-Türk siyasal yaşamında farklı oluşu bu tarz bir görüşe neden olmaktadır. Bu aşamada Osmanlının kendine özgü, toplumdan kopuk, kul sistemine dayalı devlet yapısının önemi oldukça büyüktür. Fuat Köprülü, Ömer Lütfü Barkan, Mustafa Akdağ gibi tarihçiler bu önem ve farklılıklardan yola çıkarak Osmanlı toplumunun oluşumunda geleneklerin ve tarihi mirasın Osmanlıyı farklı ve özgü kılan bir yapıya ulaştırdığını düşünmektedirler. Özellikle bu tarihçilerin toplumsal-siyasal yapıyı açıklamada İslam'ı, daha doğru ifade ile Türk-İslam felsefesini ve devlet anlayışını ileri sürerek farklılıkları açıkladığı görülmektedir.

Ancak söz konusu tarihçiler toplumsal yapıyı açıklarken farklı, kendine özgü ve kendi iç dinamiklerinin ürünü olarak açıklamakla yetinerek bir model geliştirmemişlerdir. Daha doğrusu belli bir model içerisinde değerlendirmemiş, Batıda yaşanan evrim veya kavramsallaştırma içerisine görüşlerini yerleştirmemişlerdir. Bu aşama da tarafımızca yapılabilecek eleştiri, görüşlerini, batının geçirmiş olduğu evrim ve sahip olduğu tarih içerisine yerleştirmemelerinden ötürü olmayacaktır. Ancak Osmanlı toplumunun kurumsal, siyasal yapısını ortaya koyduklarında hangi mantık ve

¹²⁵ Kaçmazoğlu, *Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, s.124.

¹²⁶ Cumhur Aslan, *Osmanlı'da Mülkiyet İlişkileri Tartışmaları*, Sosyal Bilimler Dergisi, cilt:2, sayı: 29, Erzurum 2002, 245-265.

gerçeklik içerisinde değerlendirdikleri de açıkça belirtilmemiştir. Yani tarihsel ve toplumsal aşamada, kendine ait olmak, şahsına münhasır olmak durumu, ‘kendine has’ bir modelle açıklanmamıştır. Hatta Türkdoğan’a göre¹²⁷, kültür hayatımızın 15-20 yılı içerisinde Osmanlı, Selçuklu ve Orta Asya Türk tarihi üzerinde yoğunlaşan Marksist teoriler, tarihçilerimizin bir anlamda kayıtsızlığından kaynaklı birbirleriyle çelişkili ve isabetli olmayan bilgi yığınlarıyla istila edilmiştir.

Osmanlıyı tarihten kopuk bir şekilde ele almayan tarihçiler, geçmişe ait birçok gelenek ve özelliklerin Osmanlıyı belirlediğini düşünürler. Bu aşamada Türk-İslam geleneği ile Anadolu Selçuklu Devleti ve mirası oldukça ilgi çekici olmuştur. Örneğin Köprülü, Osmanlı kurumlarının biçimlenişini tamamen Türk-İslam geleneği çerçevesinde açıklamaktadır.¹²⁸ Bunun yanı sıra Barkan’a göre, Anadolu Selçuklu Devletinin enkazı üzerinde ve onun bir devamı olarak teşekkül ve inkişaf etmiş bulunan Osmanlı İmparatorluğunun, bu devletin ve onun vâsıtası ile daha eski diğer Türk ve İslâm devletlerinin veya İran Moğollarının çok zengin teşkilât ve müesseselerinden de geniş ölçüde faydalanmak imkânlarına sahip bulunduğu tarihî bir hakikattir.¹²⁹ Aynı zamanda Selçuklular tarafından kurulan ve Osmanlılar zamanında devam eden mirî toprak sistemi sayesinde, Avrupa ve Asya’da yirminci yüzyıla kadar süregelen toprak aristokrasisi ve topraksız halk kitleleri, Türk idaresinde gelişmemiş ve Türkiye başka memleketlerden değişik bir sosyal ahenk ve düzene sahip olmuştur.¹³⁰ O halde tarihçilerin Osmanlı yapısını açıklarken çıkış noktalarının ilkinin bir geleneğe, tarihe ve sürekliliğe bağlılık oluşturmaktadır. Ancak kendine özgüllük durumunu en net şekilde ortaya koyacak olan toplumsal yapının belirleyici unsurlarından biri olan İslamiyet’tir. Çünkü İslamiyet, Osmanlı siyasi iktidar için bir toplumsal değer yargısı olmasının yanı sıra, başlangıçtan itibaren önemli bir meşruiyet aracı ve güç sembolü olmuştur. Kendilerinden önce Anadolu’ya gelip yerleşmiş bulunan Müslüman Türklerin yaşayış tarzlarını, din, hukuk, ahlâk, iktisat, âdet, örf ve diğer özelliklerini taşımışlardır. Büyük bir imparatorluk haline gelen Osmanlının geleneksel kodları olarak düşünülen bu özellikler gibi din ve devlet ilişkileri de belirleyici etken olmuştur. Bunun en dikkat çekici örneği, gaza geleneğidir. Ahmet Yesevi öğretisi ile Anadolu’dan Balkanlara

¹²⁷ Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, s.145.

¹²⁸ Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ötüken Yayınları Ankara 1981.

¹²⁹ Ömer Lütfü Barkan, *Timar*, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 41.cilt, 294.

¹³⁰ Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2014, 277.

kadar coğrafyanın Türkleşmesi ve İslamlaşması açısından büyük rol oynayan Alperenler, beylerin de en büyük destekçilerinden olmuştur. Bunun yanı sıra devletin devlet olarak tarih sahnesine çıkması adına Ahiliğin ve Ahi reislerinin de etkisi büyük olmuştur.(şeyh Edebalı gibi).¹³¹ Çünkü Ahi birlikleri devletin ve teşkilatın ortak ruhuna yön veren çalışmaların ve törenlerin yapıldığı en önemli kurumlardan birisidir.¹³² Bunların yanında kimseye muhtaç olmadan güç ve geçim kaynağını gazâ ederek elde etme, bununla da hem dünya hem ahireti kazanma şeklinde bir beklenti oluşturma şekli olarak da gaza anlayışı farklılık ve kendine has olma durumunun en net kanıtı olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu toplumsal ve tarihsel dönem içerisinde Türkmen-Oğuz kitlelerinin manevi liderleri olan babalar, abdallar, Horasan Erenleri, Gazi Dervişler, Anadolu'nun batısındaki kâfir Bizans'a karşı gaza yapan Osmanlı'nın gazi padişahlarıyla çok iyi anlaşmışlardır.¹³³ Bu sistem içerisinde en önemli farklılık ve özelliklerinden biri de bu dini yapının fıkıh ya da kelim temelli değil, fakat gaza ruhuna daha uygun ve göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen ahlaki ve tasavvufi bir ağırlık temelli olmasıdır.

Samimiyetle kabulü gereken ve din-devlet-toplum ilişkisi noktasında telaffuz edilmeye muhtaç noktalardan birisi de bu ilişki ağı içerisinde Devlet-i Ebet Müddet anlayışının belirleyiciliğidir. Osmanlı'nın dinini dünyaya egemen kılmak adına gösterdiği gayret ve çabanın gaza ve fütuhatin bir benzeri yoktur. Bu bağlamda devlet, hem dinini egemen kılmaya çalışırken aynı zamanda da bekası ve otoritesi sekteye uğramasın diye batı da olduğu gibi bir ara tabakaya, kilise ve papaza benzer şekilde bir yapılanmaya müsaade etmemiştir.

Osmanlı-Türk tarihini kendine ait bir sistem içerisinde değerlendiren tarihçiler, yukarıda ifade ettiğimiz üzere bir anlayış ve model eksikliği ile bunu yaparken aynı zamanda da, salt tarihi bilgilerin geniş çapta değerlendirilmesi yanında sosyolojik ve antropolojik verilerden zaman zaman yararlanmamışlardır. Hatta tarihi vakaların gerisinde yatan kültür ve değer normlarına sosyal sistemin bir unsuru olarak bakmamışlardır.¹³⁴ Bu eksiklik ancak, Türk toplum yapısının değerler ve kültür sisteminin ortaya konulmasıyla mümkün olabilir. Bu yapının değerleri ve kodları ortaya

¹³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, 530.

¹³² Sebahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977, 160.

¹³³ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999, 27.

¹³⁴ Türkdogan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 144.

konmadığı sürece de batıdan farkı ya da benzerliği açığa çıkarılamaz, aynı zamanda toplumsal yapıya dair bir takım tezatların oluşmasına neden olur. Bu anlamda Prof. Barkan'a göre¹³⁵, bu gibi tezatlara düşmemek için yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış ideolojik modellerle oynamaktan ve olayları doktrin uğruna birtakım dar kalıplar içerisine zorla sokmaya çalışmak gayretinden vazgeçerek daha fazla vaka toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihi realiteye kadar inmek zarureti vardır. Tüm bu zaruret içerisinde Osmanlının kendine özgü nitelikleri olduğunu savunan görüş sahiplerinin getirilerini maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür.¹³⁶

1-Kul sistemi merkezi otoritenin temsil ettiği devletin olanaklı olduğu ölçüde toplumsal yapıdan soyutlanması sonucunu doğurmuştur.

2-Toplumsal sınıflardan önemli ölçüde soyutlanmış olan bu devleti temsil eden merkezci otorite kendine rakip çıkmasını önlemek amacı ile bilinçli olarak mevcut toplumsal ve ekonomik yapıyı aynen koruma çabasına girişmiştir.

3-Sermaye birikimini engelleyici ve toplumsal bilincin oluşmasını kısıtlayıcı bu politika sonucu ne batı anlamında bir burjuvazi ne de reayanın bilinci gelişebilmiştir.

4-Gelişmeleri engellenen Ayan ve Eşraf imparatorluk içinde bir ara sınıf niteliği kazanmışlardır.

5-Değişmenin kaçınılmazlığı Osmanlı devlet yapısının statükoyu koruma çabalarıyla karşılaşmış bu etkileşim sonucunda ara sınıflar gelişmeyince merkezi bürokrasi toplumun en etkin siyasal toplumsal ve bir ölçüde ekonomik gücü olma niteliği kazanmıştır.

6-imparatorluğu kurtarma çabaları merkezi otoritenin temsilcisi olan bürokrasinin kendi arasındaki fikir ayrılıklarına yol açmıştır. Gerek batılılaşma gerek buna karşı tepki olarak gelişen çözümler halk yığınlarının desteğinden yoksun çabalar olarak kalmışlardır.

7-Batılılaşma çabaları tutarsız ve etkisiz olmuş halk ile devlet arasındaki yabancılaşmayı arttırmıştır, batılılaşmaya inanan devletçi-seçkinci cephe ile buna tepki

¹³⁵ Ömer Lütfi Barkan, *Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı*, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Haziran 1973, 1.

¹³⁶ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 326.

olarak ortaya çıkan gelenekçi-liberal cephe arasındaki çatışmaları daha da şiddetlendirmiştir.

8-Ara sınıflar ile bürokrasi arasındaki ittifaklar bu cepheleşmeyi siyasal partiler düzeyine taşımıştır.

1.3. METODOLOJİ

1.3.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

‘Türk Sosyologlarının Osmanlı Toplum Yapısına Dair Görüşleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz’ adlı tez çalışmasında konunun temelini, 13. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar çok uzun ömürlü bir siyasal kuruluş olan Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal yapısına dair görüş ve analizler oluşturmaktadır. Ancak cihanın en büyük ve en uzun devletini kurmuş Osmanlıların Türk tarihi açısından ele alınması ya da devletin cihan hâkimiyeti mefkûresi, farklı, daha genel ve sadece tarihsel bir çalışmanın konusu olabilir. Bu çalışmanın konusu Osmanlı’nın toplumsal yapısına dair yapılan çalışmaların yorumlanması ve analizidir. Çalışmanın konusunu oluşturan bu analiz, Osmanlı toplumun dinamikleri ele alınarak devlet-toplum, siyaset, ekonomik ilişkiler bazında incelenerek yapılmıştır.

Sonuçta çalışmanın konusunu bu İmparatorluğun her dönemi, her aşaması ve ya özellikleri değil, sadece toplumsal yapısını açıklayacak anahtar kavramlar, üretim ilişkileri, üretim biçimleri ve iktisat tarzı oluşturmaktadır. Böylece, klasik Osmanlı toplumsal yapısı ana hatlarıyla ortaya konmuştur. Bu yapılırken, Türkiye’de sosyolojinin 1960’larda sosyoloji ve tarihin birlikteliğine inanan çalışmaları göz ardı edilmemiştir. Çünkü 1960’larda olayları, tarihsel bir bakış açısıyla değerlendiren sosyologlar için Türkiye’nin dünya konjonktüründeki yeri en büyük etki yaratan durum olmuştur. Gerekli kalkınma ve çağdaşlaşmanın henüz yaşanmadığını düşünen sosyolog, iktisatçı ve siyasetçiler Türkiye’nin bugünkü durumunu tanımlayarak geri kalmışlığı ve çağ aşamamazlığı çözmek için Osmanlı İmparatorluğunun özelliklerini ve yapısını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu tez çalışmasının konusunu aynı zamanda söz konusu sosyologlardan olan, Behice Boran, Cahit Tanyol, Şerif Mardin, Baykan Sezer, Niyazi Berkes ve sosyolojik yaklaşımları oluşturmuştur. Ayrıca tezin konusu hakkında ipucu

veren önemli hususlardan birisi de, Osmanlı toplum yapısına yönelik bir anlayışın, Osmanlı tarihine duyulan hayranlık ve Osmanlı toplum yapısını belli bir ideolojiye kavuşturmak için, hazır kalıp ve belirli modeller içine yerleştiren anlayışlardan farklı bir niyetle, kendine özgü yapısının nitelik ve sonuçlarıyla ortaya konmasıdır.

Bu araştırma aynı zaman da, tarihi olayların sosyolojik yorumu bağlamında ve Türk tarihi açısından ortaya konmuş feodalizm, Asya tipi üretim tarzı, pre- kapitalizm ve doğu-batı çatışma yaklaşımlarını içeren tartışmaları, eleştirileri ve çalışmaları kapsamaktadır. Ayrıca bu çalışmaları ortaya koymak adına Osmanlı toprak sistemi ve iktisadi yapısının beslendiği hususlar ile Batı ile karşılaştırıldığında yapıcı ortaya çıkan farklılıkların sosyolojik yorumu çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir.

1.3.2. Araştırmanın Önemi

Osmanlı ve Türkiye tarihi konusunda yapılmış çalışmalar, genellikle belli bir ideolojiye hizmet ve haklı çıkma endişesi ile yapılmıştır. Bu tür çalışmalar özellikle Marksist ve muhafazakâr-milliyetçi tarihçi, sosyologların ürünü olarak ortaya çıkmış, sol eğilimli ve Marksist tarih yorumlarını kullananlar öncelikle, elde ettikleri verileri Batılı sosyologların tarihsel evrimi açıklamak için ürettikleri, üretim ilişkileri ve evrim şemalarından birine yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu yolla Osmanlı tarihinde feodal düzenin varlığına inanmak suretiyle, feodalizm, kapitalizm ve sosyalist devlet anlayışına ulaşmayı hedeflemişlerdir.

Milliyetçi-muhafazakâr eğilimli yazarlar ise Osmanlı toplum yapısına büyük hayranlık duyarak, ilgilerini geçmişe duyulan bir özleme yönlendirmişlerdir. Yapmış olduğumuz bu tez çalışması ise belirli bir ideolojiye fayda sağlamak veya amaç gözetmeksizin sosyolojik bir maksatla hazırlandığı için önemlidir. Bu yapılırken yukarıda özetle verilen ve birtakım amaçlar ile Osmanlı toplum yapısını açıklayan çalışmalar bir bütün halinde verilmiştir. Aynı zamanda Osmanlı-Türk toplum yapısına yönelik sosyologların çalışmaları sistemli ve sosyolojik bir analize tabi tutulmuştur. Söz konusu toplum yapısını batıdaki belirli kalıp ve modellere yerleştiren anlayışların aksine Osmanlı'nın kendine has bir üretim tarzına sahip olduğunu açıklamaya çalışan sosyolojik bir analiz olması dolayısıyla da önemlidir.

1.3.3. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma Osmanlıdan hemen önce ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e toplumsal yapının sahip olduğu iç dinamikleri ve unsurları ortaya koyan görüşleri, sosyolojik bir analize tabi tutmayı amaçlamıştır. Bu sosyoloji analiz dâhilinde; özellikle Batılılaşmamış ve modernleşememiş Osmanlı, kendi iç dinamikleriyle modernliği üretemediği için sonuçta batılılaşmayı bir proje olarak gören zihniyet yaratmıştır. Bu proje aydınlarımız aracılığıyla modernliği tercih eden bir toplum imajının yaratılmasında da etkili olmuştur. Sonuç olarak batı ile ilişki kurma zorunluluğu batı gibi olma ve sadece geleneklere sarılma tercihleri tereddütsüz seçme durumunu yaratmış gibidir. İşte bu aşamada batı ile münasebet Osmanlı toplum yapısını ya sadece batı gibi olduğunu kabul ederek açıklamayı ya da geçmişe ve geleneklere özlem ile tarihsel analiz yapmayı öngörmüştür.

Çalışmamız Osmanlıyı besleyen tarihi ve toplumsal yapıyla alakalı ortaya konulan verilerle tarihi hafızayı canlı tutarak gelenek ve geçmişle ilişki kurarak, Osmanlıya ait bir tarzı açıklamayı amaçlarken aynı zamanda Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyet'ini ele alan sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel tarihle ilgili çalışmaların sosyologlar bazında ve sosyolojik bir mantık çerçevesinde ele alınmasına önem vermiştir. Ancak bu tez çalışması özellikle imparatorluğun iktisadi yapısını oluşturan toprak sistemi-tımar vasıtasıyla ekonomik anlamda nasıl batılı bir modelden ve anlayıştan farklılaşmıştır? Sorusunun cevabını bulmayı amaçlamıştır.

1.3.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu tez çalışmasında Osmanlı Türk toplum yapısı ile ilgili literatür taraması yapılarak, konuyla ilgili tartışmalar göz önüne alınarak bir araştırma konusu tespit edilmiştir. Araştırma sorunu belirlenirken önem ve yapılabirlik ölçütleri dikkate alınmış aynı zamanda problemin doğru belirlenmesi diğer aşamaları doğrudan etkileyeceği için yeterli ön araştırma yapılmıştır. Kuramsal çerçevenin oluşturulması problemle ilgili boyutların tanımlanmasında, elde edilen bilgi demetlerinin aralarındaki ilişkilerin saptanmasında ve verilerin analiz edilmesi aşamasında kullanılacak temaların

seçiminde etkili olmaktadır.¹³⁷ Bu noktada söz konusu araştırmanın amacına uygun yürütülmesi ve konuya ilişkin kavramların doğru anlaşılması için literatür eksiksiz taranmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda verilerin toplanması gerekliliği, Osmanlı-Türkiye toplum yapısı alanıyla ilgili ön bilgilerin edinilmesine ve alanın yakından tanınmasına neden olmuştur. Bu çalışmada verilerin toplanması, analiz edilmesi ve verilerin geçerliliği ya da konunun özelliği göz önünde bulundurularak tarihsel karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Tarihsel karşılaştırmalı araştırma, sosyolojinin 19.Yydaki kurucuları tarafından sosyoloji, tarih, siyaset bilimi ve ekonomiyi harmanlanarak yapılmıştır.¹³⁸ Bu bağlamda söz konusu tez çalışmamız da sosyoloji ve tarihin harmanlanarak ve tarihsel karşılaştırmalı araştırma yöntemi kullanarak yapılmıştır. Osmanlıyı belirleyen ve etkileyen toplumsal, siyasal etmenler tarihsel verilerin ışığında sosyolojik yorumlar ışığında yapılmıştır. Sosyoloji ve tarihin aynı temel üzerine kurulu olmaları her ikisinin de ortak zemin üzerinde var olabilmeleri gerçeğini de ortaya çıkarmaktadır. İki disiplin ilişkisi 19. Yy sosyolojinin bir disiplin olarak mevcut ve hazır hale gelmesiyle başlamaktadır. Ancak bu noktada ifade etmek gerekir ki, toplumu konu edinen bir sosyoloji disiplininin önce tarih boyunca ve insanoğlunun toplu halde yaşamaya başladığı ilk andan itibaren, insanların hem içinde yaşadığı toplum hem de toplumlar arasındaki ilişkiyi düşündüğü gerçektir. Ancak toplum üzerine düşünmenin belli bir teorik, epistemik ve metodolojik temeller üzerinde gerçekleşmesi 19. Yy ile mümkün olmuştur.

Bağımsız bir bilim olarak 19. Yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkan sosyoloji için, bu tarihten itibaren sosyale ve sosyal sorun kavramına yönelik tam anlamıyla kendine özgü teorik, epistemolojik ve metodolojik çerçeveler oluşmaya başlamaktadır. Özüne ait bir bilgisi veyahut kendisini normatif mecradan kurtarma kabiliyeti, yavaş yavaş spekülatif, normatif bilgi üretme şekillerini geride bırakmıştır. Toplumun bütüncül okunması ya da sosyale ilişkin, bireyüstü kapsayıcılık özelliği, sistemli bir disiplin ile mümkün olsa da, insanoğlunun toplu halde yaşama geçişinden bugüne içinde yaşadığı toplum üzerine düşündüğü, fikirler ürettiği ve bunun için aslında sosyolojinin doğuşunu beklemediği sabittir. Sosyolojinin ve modern anlamda bir tarihçilik anlayışının doğuşu

¹³⁷ Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2008, 86.

¹³⁸ Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, cilt:2, Yayıncısı, İstanbul 2009, 603.

19.Yy dönemine denk gelmektedir. Sosyolojiyi bir disiplin olarak var etme mücadelesinde tarihi referans göstermek her türlü düşünce ve anlayışın temel argümanı olmuştur. Ancak sosyolojiyi varlık sahası içinde değerlendirmenin koşullarından olan sosyal sorun ve toplumun bütüncül okunması meseleleri tarihten yardım alarak fakat tarihin dışında genel ifadeler, argümanlar kullanmayı gerekli kılmıştır. Bir bakıma toplumları kendi iç dinamikleri içinde değil, tarihi de önceden olduğu kadar içselleştirmeyen, yasaların tarihten bağımsız, toplumsal yapı kavramı ile açıklama mecburiyetini doğurmuştur. İşte bu gelinen nokta bağımsız bir disiplin olarak sosyolojinin doğuşunu gerektirmiştir. Böyle bir gereklilik sonucunda kullanılmaya başlayan tarihsel karşılaştırmalı yöntem, büyük sorunları ele almak için güçlü bir yöntem haline gelmiş ve bir takım sorular sormaya da sebep olmuştur. Hangi temel özellikler çoğu toplumda ortaktır? Niçin mevcut toplumsal düzenlemeler bazı toplumlarda belirli bir biçim alıyor da ötekilerde almıyor?¹³⁹ İşte tam olarak tarihsel karşılaştırmalı yöntemin bu tarz soruları, tez çalışmamızda sorulması gereken sorularla örtüşmüş, bu yöntem doğrultusunda da cevap aranmıştır. Mevcut tez çalışmasında Osmanlının toprak düzeni ve kuruluş aşamasında oluşturmaya çalıştığı iktisadi yapısı, ondan önce var olan Bizans pronioia ve Selçuklu ikta sistemlerinden neden ayrılmaktadır? Ya da uzun bir yolculuktan gelen, aşiretler halinden yerleşik düzene geçerek devletler kuran, yönetici zümreler oluşturan Türklerin, mevcut yapıları ile diğerlerinden hangi temel özellikler ile kesiştiği ve ayrıldığı soruları bu yöntemin temel anlayışı ile örtüşmektedir.

Tarihsel olayların ya da bu olayları yaşayanların bırakmış oldukları izleri içeren belgeleri inceleyerek, bu olaylar hakkında bilgi vererek analiz yapan bir yöntem¹⁴⁰ olan tarihsel karşılaştırmalı araştırma, aynı zamanda toplumlar arasında nelerin ortak ve nelerin benzersiz olduğunu görmek ve uzun vadeli toplumsal değişimi incelemek için toplumsal sistemleri karşılaştırmak amacına da uygundur.¹⁴¹ Sonuçta Osmanlı toplum yapısı batıyla karşılaştırıldığında yapıcı önemli farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Fert-toplum dengesine dayanan bir modele göre kurulmuş olan sistem, fert-fert dengesine dayalı kapitalist batı modelinden ayrılmaktadır. Bu farklılık Osmanlı toplum düzeninin

¹³⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 604.

¹⁴⁰ İbrahim Armağan, *Yöntembilim II Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, İzmir 1983, 46.

¹⁴¹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 604-605.

sonuna kadar ferdi ferdi sömürmesine dayanan kapitalist sisteme kapalı kalmış, uzun vadede toplumsal değişimi görmemiz bu yolla mümkün olabilmiştir.¹⁴² Ayrıca tarihsel karşılaştırmalı araştırma, kavramsallaştırma ve kuram oluşturmayı da güçlendirmektedir. Tarihsel olaylara ve farklı kültürel bağlamlara bakarak bir araştırmacı yeni kavramlar üretebilir ve perspektiflerini güçlendirebilir. Yöntemin vermiş olduğu böyle bir imkân dâhilinde, Osmanlı-Türk toplum yapısı sorunu yapısal olarak batı ile ele alınmış, toplumsal yapı batı olgusunun etrafında şekillenmeye başlamıştır. Yani Türk toplum yapısını açıklama eylemi, alışılmışın dışında ve yapıyı batı literatürü kavramlar ve şemalar içine yerleştiren anlayışların dışında, beslendiği bir takım farklı toplumsal dinamikler göz ardı edilmeden Osmanlı tarzı bir üretim ve sistem geliştirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda aynı zamanda tarihsel araştırma tiplerinden biri olan yaşam öyküsü “*Life history*” kullanılmıştır. Bir araştırma formu olarak *Life history* araştırmacının aktardığı şekli ile bir kişinin bireysel yaşamını içermektedir.¹⁴³ Osmanlı toplum yapısını belirli ideolojik ve tarihsel birçok sebep eşliğinde açıklayan Behice Boran, Baykan Sezer, Şerif Mardin, Cahit Tanyol ve Niyazi Berkes gibi isimlerin beslendikleri eğitim ve kültürel ortamları ile beraber, bunları besleyen ve ışık tutan bireysel hayatları da tez içerisinde verilmeye çalışılmıştır. Tüm bunlar yapılırken çalışmanın verimi ve niteliği düşünülerek dokümantasyon analizi kullanılmıştır. Var olan kayıt ve belgeleri inceleyerek veri toplama olarak nitelenen doküman incelenmesi, geçmişteki olguların iz bıraktığı resim, araç, gereç ve binaların yanı sıra olgular hakkında sonradan yazılmış her türlü kitap, ansiklopedi, rapor ve mektupları da içermektedir.¹⁴⁴ Duverger’in¹⁴⁵ belgesel gözlem dediği bu tekniği, Rummel doküman metodu olarak tanımlanmaktadır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Doküman incelenmesi, hemen her araştırma için kaçınılmaz olan bir veri toplama tekniğidir. Belge yoksa tarih de

¹⁴² Orhan Türkoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2013, 201.

¹⁴³ Lisa M. Given, *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods, Volumes 1 & 2*, Sage Publication, United States of America 2008, 398.

¹⁴⁴ John Madge, *The Tools of Science An Analytical Description of Social Science Techniques*, Anchor Books Doubleday and Comp. , 1965, 91.

¹⁴⁵ Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş: Metodoloji Açısından* Çev: Unsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.

yoktur.¹⁴⁶ Bu açıdan bakıldığı zaman belgelerden yararlanmayan ve ulaşılamayan geçmiş hakkında sadece fikir yürüterek analiz yapmak yanlış, eksik ve öznel sonuçlar doğurmaktadır. Doküman incelemesi, tarihçilerin, antropologların ve dilbilimcilerin kullanmış olduğu bir yöntem olsa da sosyolog ve psikologlar da doküman incelemesini kuramlarını geliştirmek için kullanmışlardır. Mesela, Marx ve Engels işçi sınıfını incelerken İngiltere’de birçok rapordan faydalanmış, Durkheim, intihar ile ilgili çalışmasında da istatistiki verilerden yararlanmıştır.

Çalışmamızda kullanılan birincil kaynak olarak nitelendirebileceğimiz kitaplar, dergiler ve makalelerin yanı sıra ikincil kaynaklara da yer verilmiş ve tamamı veri setini oluşturmuştur. Özellikle çalışmanın ilk bölümünde Osmanlı toplum yapısı hakkında tarihçilerin büyük bir tecrübe ve akademik geçmişleri ile elde ettikleri bilgilerden faydalanılmış ve analizler için yeterli veri kaynaklarını oluşturulmuştur. İkinci bölümde özellikle sosyologların kendi eserlerinden yola çıkarak düşünceleri üzerine yorumlar yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise yine tarihçi, sosyolog ve bazı iktisatçıların eserlerinden faydalanarak Osmanlı’ya ait bir üretim tarzından anlayışından bahsedilip bahsedilemeyeceği üzerine analizler yapılmıştır.

1.3.5. Hipotez

Çalışmamızın ana hipotezi; Osmanlı toplum yapısı şüana kadar ki sosyal bilimcilerin öne sürdüğü anlayışların dışında Osmanlı tipi bir üretim tarzına sahiptir.

¹⁴⁶ Madge, *The Tools of Science An Analytical Description of Social Science Techniques*, 75.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE OSMANLI-TÜRK TOPLUM YAPISI TARTIŞMALARI

2.1. BEHİCE BORAN VE OSMANLI TOPLUM YAPISI

2.1.1. Hayatı

1 Mayıs 1910'da Bursa'da doğan Behice Boran, orta öğrenimini Arnavutköy Amerikan Kız Kolejinde tamamladıktan sonra Kolejdeki öğretmeninin tavsiyesiyle Amerikan Michigan Üniversitesi (ABD) ona burs verme teklifinde bulunmuştur. Boran, Michigan Üniversitesi'nde sosyoloji doktorasını tamamladıktan sonra 1939'da Türkiye'ye dönmüş ve Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi (DTCF) sosyoloji bölümüne doçent olarak atanmıştır.

1941'de bir grup arkadaşıyla birlikte 'Yurt ve Dünya' ve 'Adımlar' dergilerini çıkarmaya başlamış, ancak her iki dergi de 1944 yılında bakanlar kurulu kararıyla kapatılmıştır. 'Görüşler' dergisinde yayımlanan bir yazısından dolayı üç öğretim görevlisi ile birlikte hakkında tahkikat açılmıştır. Bunun üzerine Boran ve arkadaşları Danıştay'a dava açtılar ve davayı kazanarak üniversitedeki görevlerine döndüler. Bir süre sonra Boran ve üç öğretim görevlisi hakkında yeniden dava açıldı, bu seferki sonuç Boran'ın üniversitedeki kadrosunun kaldırılmasıydı.

1950'de Türk Barışseverler Cemiyeti'ni kurdu ve derneğin başkanlığını yaptı, bir yıl sonra derneğin, Kore'ye asker gönderilmesini eleştiren tutumu nedeniyle 15 ay hapse mahkum edildi. Bu ceza, üniversitedeki öğretim üyeliğinden ihraç edilmesine yol açtı. 1951 yılında başlatılan 'Komünist partisi' soruşturmasından dolayı 1953 Eylül'ünde tutuklandı, bir yıl sonra tahliye oldu. 1962'de Türkiye İşçi partisi'ne üye oldu. ilk kongrede genel yönetim kurulu ve merkez yürütme kurulu üyeliklerine, 1969'da genel sekreterlik görevine seçildi. Bu arada 'Türkiye Sosyalizmi'ni 'Hürriyetçi ve Güleryüzlü' olarak tanımlayarak, Türkiye devriminin Leninist çizgiyi izleyeceğini söyleyen parti genel başkanı Mehmet Ali Aybar'ın bu çizgisine Sadun Aren'le birlikte karşı çıkan Boran, onun bilimsel sosyalizmden sapmış olduğunu ilan etti ve Aybar'ın genel başkanlıktan alınmasına dönük bir kampanya başlattı. 3.kongre'de Aybar tekrar genel

başkan seçilince tip fiilen iki başlı hale geldi ve Aren - Boran çevresi, SBKP ve Avrupa Komünist Partilerinin çizgisine uyarlanmış olan bir ideolojik çizgiyi savunan 'emek' dergisini çıkarmaya başladı. 1970 yılında partinin 4. kongresinde Aybar tasfiye edildi ve Boran Genel Başkan seçildi. 12 Mart 1971 darbesi TİP'i kapatırken Boran da Sıkıyönetim Mahkemesi'nce tutuklandı. Merkez Yürütme Kurulu'nun bazı üyeleriyle birlikte yargılandı ve 15 yıl ağır hapse mahkum edildi.¹⁴⁷

2.TİP, 2 yılı aşkın bir süre cezaevinde kalan Boran'ın başkanlığında Nisan 1975'de kuruldu. 1977 seçimlerinde alınan oy oranının çok düşük düzeyde kalması parti içinde TKP ve TSİP'le yakınlaşma eğilimini güçlendirdi. Boran, 1 Mayıs 1979'da İstanbul'da 1 Mayıs'ın yasaklanması ve sıkıyönetim tarafından sokağa çıkma yasağı konmasını protesto ederek parti yönetici ve üyeleriyle birlikte Merter'de eylem yaptığı için tutuklandı ve hapis cezasına çarptırıldı. 12 Eylül 1980 darbesiyle 2.TİP de kapatıldı. Darbenin ardından kısa süre ev hapsinde tutulan Boran, daha sonra yurtdışına çıktı. 10 Ekim 1987'de Brüksel'de öldü. Türkiye'ye getirilen cenazesi Zincirlikuyu Mezarlığı'nda toprağa verildi.¹⁴⁸

2.1.2. Behice Boran'da Sosyoloji ve Sosyal Bilim Kavramı

Türk düşün tarihinde sosyolojinin serüveni imparatorluğun son yüzyılına uzanır. Batıda olduğu gibi sistemli bir hüviyete ve bu doğrultuda bilim kürsüsüne kavuşmadan önce, toplum bilim adına çeşitli filizlenmelerin ve nüvelerin olduğu gözlenmektedir. Batıda tohum halinde olan modernite fikri akıl, birey ve ilerleme üçlüsü etrafında şekillenmeye başlayıp, geleneksellikten modernliğe geçiş sürecinin ön koşullarını hazırlarken söz konusu durum Osmanlıyı da etkilemiştir. Ancak tekrar ifade etmek gerekirse bu aktarım batı da olduğu gibi toplumsal ve ekonomik temeller üzerine inşa edilmemiş, siyasi, idari amaç uğruna, bozulan düzenin tesisi, nizam-ı âlemin esası üzerine temellendirilmiştir.

Batıda Bacon, Descartes ve Spinoza aklın ve bireyin mutlak üstünlüğü ilkesini temel şiar olarak benimsediklerinde, toplumsal düzen ve gerçeklik akla göre tanımlanmakta, akıl ve birey gerçekliğin merkezine oturtulmaktadır. Birey, ilerleme,

¹⁴⁷ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, 155.

¹⁴⁸ Mete Çetlik, *Bir Akademisyen Olarak Behice Boran*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2002, 40.

sözleşme, doğa, akıl gibi kavramlar Aydınlanma çağına damgasını vuran ve bütün bir çağa hâkim olan kavramlar olmuştur. Aydınlanma düşüncesi tam anlamıyla sosyolojiden bağımsız ve ayrı düşünülemez. Çünkü 19.Yy öncesi bireyci rasyonalizmi ve buna verilen reaksiyonlar sosyoloji öncesi en zengin ve en son dönemi oluştururken, sosyolojinin de hikâyesini başlatmıştır. Bu hikâyenin başladığı andan itibaren ve hala güncelliğini koruyan tartışmalardan birisi doğa bilimleri ve insan bilimleri arasındaki benzerlik ve ayrımlar olmuştur. Artık 19. Yy'a gelindiğinde, 18. Yy Aydınlanma düşüncesinin birey merkezli paradigması geride kalmıştır. Birey fetişizminden kaynaklı akla duyulan sarsılmaz inanç Fransız ve Sanayi devrimlerinin yarattıkları ile bir bakıma önemsizleşmiştir. İdeolojik temelli çeşitli sosyal mühendislik projelerinin de ötesinde, insanın-toplumun doğa gibi, doğal olgulara benzer şekilde bilimsel bilginin objesi olabileceği fikri Simon, Comte, Proudhon ve Marx gibi isimlerde fakat farklı öncelikler ile var olmaya başlamıştır. Nihayetinde Akıl çağının kutsanan doğal düzeni yerine artık, Marx, Tocqueville gibi farklı söylem sahibi ve çeşitli yönelimlere sahip isimlerin kalkış noktasını, cemaat, akrabalık, sosyal sınıf gibi kurumsal düzen oluşturmuştur.¹⁴⁹ Tüm bu isimler ile –özellikle Comte'da- toplumun organik bir bütün olduğu fikri, Darwinizm ve Evrimcilik ile biyolojik referans oluşturma biçimlerini önemli bir noktaya getirmiştir.¹⁵⁰

Bir bilim olarak Sosyoloji- bilimsel ve kurumsal olma özelliğiyle- sosyale ilişkin farklı yorum ve epistemolojik duruşu yani farklı iki ekolü ortaya çıkarmıştır. Ya da paradoksal olarak iki farklı ekol, bilimsel söz konusu bilgiyi yaratmıştır. Bu çok sesli epistemolojik gerçeklik iki başlık altında toplanmıştır.

Birincisi, Tekilci bir bilim anlayışı çerçevesinde ve doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin birliği ilkesinden hareketle, pozitivizm öncülüğünde, holistik bir yaklaşım olarak açıklayıcı, kavrayıcı Fransız ekolüdür.

İkincisi de, Tarihsel- kültürel olarak düalist olan, doğa ve sosyal bilimlerin 'gerçek' bir epistemik ayrılık ve metodolojik farklılık etrafında şekillendiği vurgusunu yapan yorumsayıcı Alman ekolüdür.

Elbette bu ayırım, birçok kavram ve konu üzerinde değerlendirmeyi sürdürmeyi gerektirir. Ancak yukarıda belirtilen iki farklı duruş ve kavrayış Boran'ın sosyal bilim,

¹⁴⁹ Robert Nispet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, 11.

¹⁵⁰ Levent Ünsaldı, Geçgin Ercan, *Sosyoloji Tarihi, Dünyada ve Türkiye'de*, Heretik Yayıncılık, Ankara 2013.

sosyoloji anlayışı adına önemlidir. Boran'ı doğrudan yukarıda belirtilen ayrıma ilişkilendirmeden, daha iyi açıklamak ve konumlandırmak adına sosyolojinin Türkiye'de nasıl bir çizgi izlediği ve hangi maksat ile kavrayışlar üzerinden tanımlandığı gerçeğinin bilincinde olmak gerekir. En temel ve genel bakış açısıyla, Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması Durkheim ekolünün etkisini taşıyan Ziya Gökalp ekolü ve Fransız Le Play okulunun etkisini taşıyan Prens Sabahattin geleneğinin sayesinde olmuştur. Gökalp, Prens Sabahattin'den farklı olarak, ulus bilincini, ulusal idealizmi canlandırmaya yönelik bir sosyoloji anlayışı benimsemiştir.¹⁵¹ İctimaiyat ve İlm-i İctima geleneklerinin ilgisi, tam anlamıyla, düzenin ve atmosferin gereği siyasal yönelimli olmuş, siyasal başarısına oranla Gökalp Türkiye'de sosyolojinin babası olurken, Prens Sabahattin ise siyasal başarısızlığına oranla sosyolojiden uzaklaşmıştır. Türkiye'de hayat bulan, bulmaya çalışan milletçilik, halkçılık, solidarizm gibi ideolojilerin sosyoloji ile buluşmasını ve sosyolojinin ise üniversite de kürsüye kavuşmasını sağlamıştır. Gökalp, yine ve yeniden siyasal düzenin doğrultusunda Durkheim sosyolojisini sentezci, milliyetçi çizgide birleştirerek, fert yok cemiyet var, imparatorluk yok milli devlet var sloganlarıyla hem devlete hem de topluma kimlik kazandırmanın gayreti içine girmiştir.

Prens Sabahattin ise ilerleme nedir? Ülke nasıl kurtulur? gibi sorgulamalarla Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumun Gökalp'in aksine yapısal olduğunu savunmaktadır. Ona göre ileri olan Batının, tekli ve bireyci teşekkülü ile kamucu ve cemaatçi olan doğunun teşekkülü arasında fark vardır ve bu fark ileri olanı- geri olanı belirlemektedir.¹⁵² Âdem-i merkeziyetçi ve bireyci bir toplum anlayışıyla düzenin bu minvalde ilerlemesinin şart olduğuna, Batılılaşma karşısında ise toplumun batı tipi toplum modelini örnek alması gerektiğine inanan Prens Sabahattin için kamucu yapıdan bireyci yapıya dönüşüm özel mülkiyeti geliştirecek ve liberal kişiliği de oluşturacaktır. Bunun yanında Gökalp ise milli bir şuur yaratmanın, toplumu birleştireceği kolektif bilince benzer bir durum yaratacağını düşünerek merkeziyetçi devlet anlayışının öncüsü olmuştur. Durkheim'ın düşüncelerini yurdumuzda ilk önemli savunucusu olan Gökalp,

¹⁵¹ Nuray Karaca, *Kültürel Değişme Sürecimizde Kimlik Algısı, Türkiye'de Sosyoloji, Analiz ve Uygulamalar*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum 2015, 155.

¹⁵² Prens Sabahattin, *Türkiye nasıl kurtarılabilir? Ve izahlar*, Ayraç Yayınları, Ankara 1999, 25.

olmuştur.¹⁵³ O halde Behice Boran'a gelmeden önce, sosyolojinin birinci kuruluş dönemi dediğimiz süreçte, Türkiye'de sosyoloji bağlamında iki farklı yönelim ve metodolojik farklılaşma bulunmaktadır.

1. Resmi ideolojiyi doğrudan besleyen, uzun soluklu, 1914 yılında Darülfünun da kurulan sosyoloji kürsüsü, Gökalp'in etkisinde kendini var eden ve Fransız sosyoloji okuluna mensup olan İçtimaiyat geleneği

2. Ampirik sosyolojiye öncelik tanıyan, Sosyal Bilim Okulu yanlısı olan ve Osmanlı'nın temel sorununun katı merkezli yapılanmada, kamucu toplum yapısında gören Prens Sabahattin'in etkisinin gözlemlendiği gelenek.¹⁵⁴

Türkiye'de sosyoloji, bu iki geleneğin temsil ettiği şebekeler üzerinde şekillenmektedir.(Prens Sabahattin'in İlm-i İçtima akımını kendisinden sonra sürdüren kişi olarak Mehmet Ali Şevki ismi önemlidir. Şevki, İlm-i İçtima akımına bağlı olarak 1918 yılında Mesleki İçtimai Cemiyeti İlmiyesi'ni kurmuş, 1919 yılında Meslek-i İçtimai dergisini çıkartmıştır.¹⁵⁵) Özellikle sosyolojinin birinci kuruluş dönem ve daha sonrası, siyasi saiklerle sosyoloji yapma maksadı ve ihtiyacı devam etmiştir. Aynı zamanda ikinci kuruluş dönemi diyebileceğimiz dönemde Darülfünunun Üniversiteye dönüşmesi, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesinin açılması da yeni yaklaşımların oluşmasına katkıda bulunmuştur. Söz konusu fakültede 1939 yılında sosyoloji dersleri verilmeye başlanırken, yeni toplumun inşası gibi elzem konu da güncelliğini korumaya devam etmiştir. Yurt dışında eğitim gören fakülte kadroları, yeni bir anlayışın temsilcileri olarak köy monografileri ile sosyolojinin saha ile tanışmasına da vesile olmuşlardır. Bu kadrolarda yer alan, ABD'de eğitimini tamamlayarak, Amerikan sosyolojisini Türkiye'ye taşıyan isimlerden birisi de Behice Boran olmuştur. Boran, Türkiye'de sosyoloji derslerinde ki Fransız kaynaklı Durkheim merkezli sosyoloji bilgileriyle Amerika'ya gitmiş, orada Comte-Durkheim etkisiyle şekillenen egemen bir yapısal-işlevselci sosyoloji yaklaşımı ile karşılaşmıştır.¹⁵⁶ Çelebi'nin de değindiği üzere, Boran, toplum merkezli alan araştırmasına dayalı sosyolojinin en önemli kaynaklarından birisi olurken, İstanbul Üniversitesi'nin henüz ilgilenmediği,

¹⁵³ Baykan Sezer, *Türk Sosyologları ve Eserleri 1, Yurdumuzda Sosyoloji*, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 1. Sayı, 1989 31.

¹⁵⁴ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, 360.

¹⁵⁵ Aynur İlyasoğlu, *Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, cilt: 8, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, 216.

¹⁵⁶ Hacı Bayram Kaçmazoğlu, *Behice Boran Türk Sosyologları*, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 3.

tartışmadığı konulara yer vermiş ve tartışmıştır.¹⁵⁷ Amerikan sosyolojisinin katkılarında dolayı Boran ve genel anlamda Ankara sosyolojisi, felsefeden sanata, sanayiden köylülüğe uzanan meseleleri ülkenin gelişme sorunu bağlamında ele almışlardır. Bu noktada, köy, sanayi, şehir, edebiyat gibi alanlar ile çalışmalarına yön vermiş, İstanbul sosyolojiye nazaran daha seküler vurgularda bulunmuşlardır.

Her iki geleneğin ve genel anlamda sosyolojinin de özellikle üzerinde durduğu ve tartıştığı konulardan biri, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında ki benzerlik veya farklılık üzerinedir. Boran, toplumsal olayların, tek ve benzeri olmayan, bir daha tekrar edilme imkânı bulunmayan olaylar olmadığını iddia ederken, tıpkı doğada ki gibi toplum yaşamında da neden sonuç ilişkilerinin olduğunu kabul eder.¹⁵⁸ Ona göre doğa bilimleri ile beşeri bilimler ayrımının yapılması tamamıyla bilimsel anlamda ikilik yaratmaktan başka bir şeyi ifade etmemektedir. Sosyolojiyi doğa bilimi benzeri bir bilim olarak kabul ederek, doğa- toplum birliğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca Karaca'ya göre, Boran, toplumun yönlendirilebileceğini varsayarak sosyal sorunların çözülebileceğine inanan pozitivist bir düşündürdür.¹⁵⁹ Sosyal bilimler arasında ayrıca sosyolojinin yönteminden değil, ortak bilim yönteminden bahseden Boran'a göre, insan âleminde kıymetlerin mevcudiyeti ve bunların tetkik edilmesi zarureti, sosyal bilimlerde müspet bilim metodundan başka bir metodun kullanılmasını icap ettirmez. Kaldı ki, sosyal kıymetlerin teşekkülü hakkındaki araştırmalar müsbet ilim anlayışına ve metoduna uygun olarak meydana getirilmiştir. Bu çeşit araştırmaların mevcudiyeti ve bunların bilgi verimi, sosyal kıymetler konusunun müsbet ilim metodu ile muvaffakiyetli bir suretle tetkik edilebileceğini gösteren en kuvvetli delildir.¹⁶⁰ Bu bağlamda toplumsal ilişkilerin pozitif bilim yöntemi ile tetkik edilebileceği görüşünü savunan taraftan olması dolayısıyla da, ele alınan konu ne olursa olsun, bilgi sürecinin bir olduğunu kabul etmektedir. Bilme sürecinin birliği, dolayısıyla, realitenin birliği, monist bir görüşü kapsamaktadır. 'Realite birdir; muhtelif bilimlerin konu edindiği olaylar çeşidi, bir ve aynı olan realitenin muhtelif plânlardaki tezahürleridir. Realitenin bir cephesine tatbik edilen metot diğer cephelerine de tatbik edilebilir. Şu halde, müsbet

¹⁵⁷ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev: Nilgün Çelebi, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul 2001, 23.

¹⁵⁸ Behice Boran, *Sosyolojide bocalamalar*, İnsan Dergisi, Sayı 21, 1943, 10.

¹⁵⁹ Nuray Karaca, *Kırsal Bir Sanayileşme Örneği, Ilica Şeker Fabrikası*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum 2011, 10.

¹⁶⁰ Behice Boran, *Sosyoloji Anlayışında İkilik*, A.Ü Dil ve Tarih coğrafya Fakültesi Dergisi, No:3, Ankara 1943, 72-73.

bilim metodu her sahaya tatbik edilebilir.’¹⁶¹ Ancak bilim tarihinin neredeyse her aşamasında karşılaşılan pozitif yöntemin dirençle karşılaşma durumu, ilmi metodun sahasını genişletmesi ile sosyolojinin de böyle bir durumla karşılaşmasını geciktirmemiştir. Hatta Boran’a göre Galileo zamanında ilmi metodun fizik hadiselerle tatbikine karşı gösterilen mukavemet, şimdi manevi ilim taraftarları tarafından ilmi metodun insan hadiselerine tatbikine karşı gösterilmektedir.¹⁶² Sonuç olarak, yöntemin uygulanmak istendiği alanlar için, geniş kitleler tarafından pozitif yöntem kullanılamaz eleştirisi yapılmıştır. Boran’a göre, pozitif yöntemin insan bilimlerine uygulanması kesin sonuca ulaştıracağı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Boran’ın sosyoloji anlayışında bir yönüyle olguculuk, deneysellik, toplumsal gerçekliğin bilim yoluyla açıklanabileceği görüşü ağır basarken başka bir yönüyle de sosyoloji biliminin sınıfsal niteliği ve sosyolojik modellerde olguların değerlendirilmesini etkileyen ön kabuller sorgulanmaktadır.¹⁶³

Yukarıda belirtilen düşüncelerine ek olarak, toplumların kendine özgü gerçekleri olduğu hususu, toplumların müspet olarak incelenmesine engel değildir. Yöntem açısından tartışılan konulardan biri haline gelmiş olan bu mevzu, Boran ve arkadaşları tarafından milli ilim anlayışını tamamen reddedilmesine ve bilimde evrenselliğin altını çizmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda Durkeimci sosyolojinin Türk sosyolojisinde milli ilim olarak benimsenmesinin bilimsel zeminden yoksun olduğu, Türkiye’de Durkheimci sosyolojinin aslında temelsiz olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁴ Boran’a göre hem Durkheim hem de Ziya Gökalp kendi görüşlerini bilimi araçsallaştırarak meşrulaştırmaktadırlar. Çünkü Durkheim ve onun Türkiye temsilcisi Ziya Gökalp Boran’a göre, mistik çalışmalar yapmış, sosyalistlerin materyalist kavramlarına karşı toplumsal gerçekliği ruhsal bir anlayışla açıklamışlardır. Nedeni ise açıktır.

Aslında olması gereken (Boran için), insanların doğa ile girdikleri ilişkide kullandıkları araçların toplumdan topluma, aynı toplum içinde bile zamanla değişmesine, farklılaşmasına dikkat çekmek ve bunun neticesinde beşeri ekoloji

¹⁶¹ Boran, *Sosyoloji Anlayışında İkilik*, 67.

¹⁶² Behice Boran, *Hangi Manada Milli İlim*, Adımlar Dergisi, sayı:5 1943, 146.

¹⁶³ Ayşe Durakbaşa, *Behice Boran ve 1940’larda Toplumcu Düşün*, Toplumbilim Dergisi, Sayı.2, Ekim 1993, 45.

¹⁶⁴ Behice Boran, *Yayınlar Alanından*, Adımlar, sayı:1 1943, 33.

kavramını kullanmaktır.¹⁶⁵ Ona göre insan toplumlarını incelerken insan-doğa ilişkilerinden yola çıkmak ve insanları doğa ile ilişkilerinde diğer canlılardan ayıran unsurun teknoloji olduğunu anlamak gerekir. Marx'ın düşüncelerine çok yakın olan bu ifadelerle aletlerin doğayı dönüştürmek adına kullanıldığı ve kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Daha açık ifade ile insanlar gündelik yaşamında hem biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak adına doğa ile hem de sosyal ilişkilerini karşılamak için toplumun diğer üyeleri ile bir ilişki halindedirler. Şahsi ve gayri şahsi olan bu ilişkiler içinde önemli olan ise iş bölümüne dayalı ilişki biçimlerini anlayabilmek ve açıklamaktır. Bu yüzdendir ki, toplumsal dayanışmanın esas alındığı, kolektif bilinç vurgusunun yapıldığı Durkheim ve Gökalp sosyolojisi mistik olarak değerlendirilmiştir. Ona göre Durkheim spiritualisttir. Ve Gökalp'in ilmi temelini Durkheim de buluşu da sebepsiz değildir. Gökalp'ta da madde âlemini bayağı ve aşağı gören kuvvetli bir mistik taraf vardır. Türkiye'de sosyolojinin hakiki ilim yolunda ilerleyebilmesi için de saptığı Durkheim çıkmazında çıkarılması lazımdır.¹⁶⁶

Boran, sosyolojide Marksist tınılı bir yapısal işlevselci sosyoloji yaklaşımını temsil etmiş, Marksist sosyologlardan etkilenmiştir. Bu açıdan Boran'ın sosyoloji yapma biçimini epistemolojik açıdan Marksist, ontolojik olarak yapısal işlevselci olarak tanımlamak mümkündür.¹⁶⁷ Boran'ın yapısal işlevselcilikten yararlanarak hem de materyalist yönlü bir bakış açısı geliştirdiği gerçeğini toplumsal yapıya dair görüşlerinde de görmemiz mümkündür.

2.1.3. Boran'ın Toplumsal Yapı Anlayışı

Boran'a göre toplum, aralarında karşılıklı fonksiyonel ilişkiler bulunan kurumların birliğidir. Toplumsal kurum, insanlar arasında yerleşmiş ve devamlılığı bulunan münasebetler sistemi olarak tanımlanmaktadır.¹⁶⁸ Sosyal yapı ve bu yapının fonksiyonel kısımları hakkında ki verileri ise Behice Boran'ın Toplumsal Yapı Araştırmaları adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir. Boran, öğrencisi Fatma Taşkingöl ile Manisa'nın sekiz ova köyü ve beş dağ köyü üzerine çalışmalar yapmıştır.

¹⁶⁵ Behice Boran, *Sosyolojide Yeni Araştırma Esasları*, Siyasi İlimler Mecmuası, no:109 Nisan Ankara, s.35.

¹⁶⁶ Behice Boran, *Yayınlar Alanından*, Adımlar, sayı:1 1943, s.33

¹⁶⁷ Kaçmazoğlu, *Türk Sosyologları*, Behice Boran, 5-6.

¹⁶⁸ Behice Boran, *Edebiyat Yazıları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1992, 8.

Ancak Boran, yapmış olduğu çalışmanın bir köy tetkiki olmadığını en başta belirterek, sosyolojik bir sorunsal üzerinde duracağını ifade etmiştir. Ve bu sorunsal, köy incelemesinden öte, toplumsal yapı ve değişme kavramlarının mevcut durumu nasıl etkilediği ve aslında Marksist bir bakış açısıyla alt yapı- üst yapı arasındaki ilişkiyi nasıl aydınlatabileceği üzerinedir. Esasen Boran toplumsal yapı çalışması ile bir gelenek yaratmış, Kıray gibi bazı isimlerin çalışmaları için de ön ayak olmuştur.¹⁶⁹ Daha önceki başlıkta belirttiğimiz gibi işlevselci bir yaklaşımla, Marksist tınılı bir anlayış geliştiren Boran, toplumların kurumları arasında fonksiyonel bir ilişki olduğunu, Durkheim'ın büyük oranda Comte'a dayandırarak toplumsal yapıyı organizma benzeri bir durum ile açıklamasını doğru bulmuştur.

Marksist tınıların en net biçimde hissedildiği nokta ise, Boran'ın kurumları, cemiyet- tabiat çevresi münasebetinin insanlar arasında oluşturduğu ilişki sistemi ve doğrudan doğruya cemiyet- tabiat münasebetinden doğmayan insanlar arası ilişkiler sistemi olarak ayırmasındadır.¹⁷⁰ Yani, insanın doğayı kendi ihtiyaçlarının tatmini için işletmesinden oluşan insan ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan yeni ilişki biçimleridir. O halde yine ulaşılan nokta, sosyal yapı araştırmalarında farklı ama çok net ifade edilmeyen alt yapı ile üst yapı arasında ki ilişkidir. Doğal olarak hissedilen Boran'ın bir yanıyla organizmacı bir yanıyla Marksist bir evrim çizgide olduğudur. Boran'ın değişme ve toplumsal evrim konularını sosyolojisinin de başat meseleleri olarak değerlendirdiği iddiamız, insanın doğayla girdiği ilişkilerde evrimden bahsedileceği, insanın insanla girdiği münasebetler sisteminde ise böyle bir tanımlama yapmanın mümkün olamayacağı görüşüyle sağlam bir zemine oturmaktadır.¹⁷¹

Olayların kendi başına ilme uygunluğu ya da ilme aykırılığı gibi vasıflandırmaların doğru olmadığını ifade eden Boran için aslında toplumsal yapı araştırmalarında metodolojinin de ipuçları verilmektedir. Termometre örneğini vererek, sıcaklığın ortaya çıkmasını ilim metoduyla açıklandığı ve ilme uygunluğu olduğunu kabul ederek sosyal olayların da kendi vasıflarına göre değerlendirme hükümleri ilim

¹⁶⁹ Nuray Karaca, *Ankara Ekolü, Ekolün Yaptığı Toplumsal Yapı Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme*, Türk Sosyologları ve Eserleri II, Kitabevi, İstanbul 2010, 258-282.

¹⁷⁰ Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sosyoloji Serisi no.3, 2

¹⁷¹ Behice Boran, *Sosyal Evrim Meselesi*, Ankara Üni DTCF Dergisi, cilt:2 sayı:2, Ankara 1943, 63.

metoduyla açıklanacağını ve ilme uygun olduğunu kabul eder.¹⁷² Metodolojik anlamda Comte ve Durkheim'in çizgisinde olduğunu net biçimde görebiliriz. Çünkü özellikle Comte'un saygınlık kazanmasını sağlayan ve ortaya attığı pozitivism, ontolojide gerçek ve canlı görünüşü belirten veya işaret eden ya da varlığını açıklayan bir durumdur. Ahlak açısından, kesin olan, kişilerden bahsederken, düşüncelerinde kesin ve kararlı olandır.¹⁷³ Neticede Boran'da pozitivist bir metodolojiden ve nicel tekniklerden yana tavır koymaktadır.

İnsanın fiziki, biyolojik ve toplumsal, kültürel gerçekliklerin parçası olması, üç boyutu ile tanımlanmaktadır. Proton ve elektronlardan müteşekkil olması, tabiatta kendi el emeğiyle maddi araçlar üretmesi, binalar, yollar, elbiseler üretmesi, insanın fiziki realitesi alanına girmektedir. İnsanın diğer biyolojik varlıklarla ortak olan beslenme, üreme, korunma ve barınma gibi ihtiyaçları insanı biyolojik realitenin alanına dâhil etmektedir. Biyolojik gerçeklik, sosyal, kültürel şartların ürünü olmadığı için fiziki gerçekliğin üzerine yükselmektedir. Biyolojik realitenin dolayısıyla fiziki realitenin de üzerinde yükselen sosyal realite ise yalnızca topluma ve insan âlemine aittir.¹⁷⁴ Bu sıralama ölçütünden de görülüyor ki insan, hayatta kalabilmesi için ne kadar biyolojik ihtiyaçlarını temin ederse etsin, bunu yaparken sadece hayatta kalmayı değil, aynı zamanda toplumdaki konumunu belirlemek için hem üretim faaliyetinde bulunmasını hem de toplumun evrim seviyesine oranla, daha iyi yaşamayı amaçlayan tüketim normlarıyla karşılaşmasını hedeflemektedir. Ve aslında hedeflenen insan tatmini, cemiyetin evrim seviyesinden, teknolojik ve iktisadi durumdan ayrı düşünülemez. Biyolojik bir varlık olan insan, bu bağlamda girmiş olduğu ilişkiler noktasında biyolojik ihtiyaçlarını gidermeye çalışmaktadır. İnsanın değişmeyen ve evrensel olan biyolojik özelliği, fiziki özelliği olan doğa ile bir ilişkiler sistemine girmesini mecburi kılmakta, sonuç olarak da iş bölümü ve mülkiyet ilişkileri doğmaktadır. Bu başat ilişki bütünlüğü ise, Marks'ın alt yapı unsurunu tanımlayacak derece yakın olan kök kurumları oluşturmaktadır. Toplumsal şartlara ve evrimin farklı seviyesine oranla kök kurumlarda gerçekleşecek olan değişimler de, aynı zaman da aile, siyaset, sanat gibi toplumsal kurumların değişimine sebep olmuştur, olacaktır. Mesela;

¹⁷² Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, 3.

¹⁷³ Nuray Karaca, *Positivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008, 7-8.

¹⁷⁴ Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, 4-5.

Az önce ifade edilen söz konusu ilişki bütünlüğü içerisinde, Boran için en önemlisi, mülkiyet şekli ve ona bağlı olarak ortaya çıkan iş bölümüdür. Mülkiyet şekli ise, insanın toplumu dönüştürme gücüne bağlı olarak toplumsal tabakalaşmayı oluşturmakta, bu tabakalaşmaya bağlı olarak ise aile, sanat ve siyaset gibi toplumsal kurumlar değişmektedir. Ancak daha da belirgin ifade etmek gerekir ki, toplumsal kurumların değişmesi kök kurumların değişmesine bağlı ise, kök kurumların değişimini tetikleyen, toplumsal değişiminin başlatıcısı ve sürdürücüsü olan önemli bir etken olmalıdır. Bu ise teknikten başka bir şey değildir. Çünkü Boran'a göre, insan doğayla kurduğu ilişkilerde diğer canlılardan ayrı olarak alet kullanan bir varlıktır.¹⁷⁵ Ve aynı zamanda insanın, iş bölümü ve mülkiyet ilişkilerinin oluşturduğu tabakalaşma sistemi içerisinde kültürel ve sosyal alandaki ilişkileri belirlenmektedir.

Toplumun üretim biçimi, mülkiyet şekli ya da iş bölümü gibi konular ekonominin yanında ekoloji ve nüfus ile de özellikle bağlantılıdır. Çünkü sosyal yapıyı kurumlardan oluşan bir düzen olarak tanımladığını düşünürsek, Boran'ın bu yapıyı, belirli bir toprak parçasını iskân eden belirli bir nüfus topluluğu olarak tanımladığını hatırlamamız gerekir.¹⁷⁶ Sonuçta nüfus, ekonomi ve ekoloji toplumsal yapıyı mekânsal anlamda köy ve şehir olarak ayırmaktadır. Şehirler, yolların taşıma ve haberleşme vasıtalarının ve iç sosyal hareketlerin toplandığı merkezlerdir. İktisadi temeli sanayi ve ticarettir. Köyün ise tarımdır. Köy ve şehirlerarasındaki ilişkinin hatta genel anlamda toplumsal yapının araştırılmasında önemli olanın değişme olduğuna inanan Boran, bu bağlamda toplumsal evrim konusunun üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Toplumlarda esas olan değişmedir. Statik yapı ise yanlısamadır. Comte'un sosyal dinamik ve sosyal statik kavramlarına atıfta bulunabileceğimiz bu noktada başat olan sosyal dinamik yani değişimdir. Aynı şekilde köy ve şehirler konusunu da bu dinamizm içerisinde değerlendiren Boran için köyler bir değişim halindedir. Bu değişimin temelinde ve köy, şehir arasındaki farklılığın oluşmasında en önemli etken iş bölümüdür. Bu da Türkiye'nin en önemli meselelerinden biridir.¹⁷⁷ Tarımla uğraşan, toprağı sürerek geçinen toplulukları nüfusuna bakılmaksızın köylü olarak tanımlayan Boran için köylülük durumu, para ekonomisinin olmadığı, hısımlık, komşuluk bağlarının hâkim olduğu ilişkiler bütünüdür. Boranın Manisa'nın dağ ve ova köylerine yapmış olduğu araştırma da

¹⁷⁵ Behice Boran, *Sosyolojide Bocalamalar*, İnsan Dergisi, sayı 22, 1943, 22.

¹⁷⁶ Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, 7.

¹⁷⁷ Behice Boran, *Köy Davası Şehirleşmek Davasıdır*, Siyasi İlimler Mecmuası no:111, Ankara 1940, 146.

görülmektedir ki, fonksiyonel farklar, yollar, ulaşım ve haberleşme en önemli belirleyicilerdir.¹⁷⁸

Köyleri dağ ve ova olarak ayıran Boran, bunların arasında çok büyük farklılıklar olduğunu iddia eder. Ova köylerinden tren yolunun geçmesi, kasabaya yakın olmaları, daha geniş etkileşim içine girmelerine neden olmuş bir anlamda kasabalaşmalarının önünü açmıştır. Ancak dağ köylerinin kendi içlerine kapanmış olmaları, ova köylerine nazaran ilişki noktasında eksiklikler doğurmuştur. Ova köylerine nazaran hayvanları için verimli meralara sahip olamayan dağ köyleri, az miktarda ekin yetiştirme fırsatına nail olabilmişlerdir. Bunların yanında iki köy tipinin ortasında kabul edilebilecek, geçiş köyleri mevcuttur. Bunlar dağların ovaya bakan eteklerine konumlanarak, ova köyleri gibi toprağı işleyerek geçimlerini sağlarlar.¹⁷⁹ Aynı zamanda ova köylerinin tarımsal üretimleri için kullanmış oldukları araçların çeşitliliğinden dolayı, dağ köylerinden daha fazla gelişmiş olduklarını, yine Marksist bir bakış açısıyla ifade etmektedir. Bu gelişmişlik anlayışı aynı zamanda aile kurumunu da etkilemiştir. Ova köylerinde anne baba ya da çocukların dâhil olabileceği aile, geçim birliği olarak kabul edilirken, dağ köylerinde çocukların olmadığı çiftler geçim birliğidir. Çünkü gelişmişlik seviyesine paralel olarak, dağ köyleri ekonomik olarak kendilerini çocuklardan ayırmak ihtiyacını doğuran aileleri yaratmıştır.¹⁸⁰ Tüm bunların yanında köylülerin şehirlere oranla daha muhafazakâr ve akılcı bilgiye uzak olduğunu söylememiz gerekir. Bu noktada temel bir durum tespiti olarak, köy ve şehir arasındaki uçurumun giderilmesi için köylülerin akılcı düşünmesi sağlayarak ileri görüşlü haline getirmeye çalışmaktır. Aynı şekilde akılcı düşünmek durumu köylülerin hastalıklarında geleneksel tedavi yöntemi kullanmalarını da doğuran etken olmaktadır.

Boran'ın toplumsal yapı araştırması ve sosyal değişim üzerine olan fikirleri göstermektedir ki, en başta belirttiğimiz yapısal işlevselci ve Marksist anlayış Boran'ın sosyolojisine yön vermektedir. Toplumsal kurumları işlevselci olarak ele alan Boran, topluluğun mekândaki dağılımından yola çıkarak sosyal yapı analizi yaparken yapısalcıdır. Aynı zamanda topluluk içinde rekabet eden grupların varlığından kaynaklı çatışmacıdır.

¹⁷⁸ Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, 22.

¹⁷⁹ Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, 22-23.

¹⁸⁰ Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, 188.

2.1.4. Boran'ın Türkiye'nin Toplum Yapısına Dair Görüşleri Üzerine Bir Analiz

Türkiye'nin toplum yapısına—özelde Osmanlı yapısına- dair görüşler, Türk sosyolojisinde özellikle tartışılan konulardan biri olmuştur. Daha önce belirttiğimiz gibi söz konusu toplum yapısını değerlendirmek adına Asya tipi, feodalizm, pre-kapitalist görüşlerin yanı sıra tarihçilerinde bir takım katkıları olmuştur. Bilhassa 1960'lı yıllar akademinin üzerinde durduğu Osmanlı'nın sınıfsal yapısına yönelik tartışmalar sosyolojinin de gündemini oluşturmaktadır. İlk başlarda dönemsel ve toplumsal şartların getirisi olarak çok net biçimde Marksist duruşunu sergilemekten kaçınan Behice Boran, bahsi geçen duruşundan dolayı gündem konusu olan yapı tartışmalarına dâhil olmaktan kendini alı koyamamıştır. Kendisinden sonra çeşitli isim ve tartışmaların mevzuya dâhil olmalarının da önünü açarken, farklı yaklaşımların ve farklı sonuçların ulaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Osmanlı toplum yapısına dair görüşlerini, Türkiye'nin içinde bulunduğu geri kalmışlık ve istenilen seviyeye ulaşılmaması gibi hayal kırıklıkları ile birleştirerek sorunların tespitine yönelik adımlar atmıştır. Bu yapı hakkında bir şeyler söyleyen isimlerin çoğu genellikle farklı kanılara ulaşmakta ve farklı çözüm önerileri ile farklı sorun tespitleri yapmaktadır.

Boran, 1962 yılında Yön dergisine yazmış olduğu iki yazı ile tartışmaya dâhil olmuştur. Konuya müdahil olmasının asıl itici nedeni, Cahit Tanyol ile girmiş olduğu münazaralardır. Tartışmanın tam içeriğinden bahsetmeden asıl tartışmayı başlatan konuya değinmenin faydalı olacağı inancındayım. Her şeyden önce Boran'ın toplumsal yapı ile ilgili herkesin dışında problem edindiği bir konunun varlığından bahsetmek gerekir. Boran, Osmanlı imparatorluğu yıkıldıktan sonra yeni kurulan Cumhuriyete geçişin sürekli olarak, modernleşme, batıcılık, ileri ya da gericilik gibi kavramlar çerçevesinde açıklamanın ve aslında sade ve yüzeysel olarak olayın epistemik bir kopuş olduğunu iddia etmenin yararsız, yetersiz olduğunu düşünmektedir. O halde yararlı ve yeterli olan, bir toplumsal yapıdan başka bir toplumsal yapıya geçişin farkında olmak, bu farkındalık ile olayı analiz etmektir. Sorunun toplumsal yapı temelinde değerlendirilerek, sosyal değişme açısından ele alınması daha net ve inandırıcı çözümlere ulaştıracaktır. Bir sorunu ya da olayı toplum yapısı açısından görmek ya da değerlendirmekten kasıt ne olmuş olabilir? Sanıyorum, artık tınılardan ziyade tam Marksist düşüncenin kendisinde kazandırdığı perspektif ile Boran'ın kastettiği, üretim

araçları, üretim biçimi, mülkiyet şekli ve bu ilişkilerin ortaya çıkardığı sınıflaşma şeklidir. Özellikle Tanyol ile hem mutabık kaldıkları hem de tamamen ayrıldıkları nokta yine Marksist perspektif ya da daha doğru ifade ile Marksist metodolojidir. Marksçı metodun her iki isim tarafından kabul edildiğini dahi söylemiş olmamız, uygulanması noktasında iki farklı ismin farklı yaklaşımlarına sebep olduğunu atlamamız anlamına gelmemektedir. Boran'ın iddia ettiği ve Tanyol'a cevap niteliğini taşıdığı düşüncesi, Tanyol için de Marksçı metodun kabul edilmesi ancak bunun hiçbir şekilde kullanılmamasıdır. Ayrıca sosyolojinin bile hangi metot olursa olsun klasik tarih anlayışından ayırt edilememesi Boran'ın ifade şekliyle Tanyol'un eksik yönüdür.

Aslına bakınca, Boran için mutabık kalınmış gibi görülen bir tarafta, her toplumun kendine ait bir tarihi seyri, başka toplumlara benzemeyen özellikleri ve her toplumu anlaşılır kılmak için mahalli özelliklerini yine kendi içinde dikkate almak gerektiği gibi düşüncelerdir. Bu düşüncelerin bir getirisi olarak Tanyol ve Barkan gibi isimler, Osmanlı toplumunda bireysel mülkiyetin ve toprağın sahibi bir sınıftan söz edilemeyeşi ve üst perdeden bakılınca kendine has özellikleri olduğu gerçeği Osmanlı'yı Batıdan farklı kılmakta ve bu ifadelerin karşısında olan düşüncelerin ise Osmanlıyı batıya entegre etmeye çalışmanın bir başka yolu olduğunu düşünmektedirler.

Ancak Boran Osmanlı toplum yapısını açıklama gayreti içerisindeyken Osmanlı'nın tamamen Batı ile benzer olmadığını, elbette kendine has bir takım yanları olduğunu farkındadır. Ona göre zaten bir toplum yapısı incelenirken yapılması gereken ilk iş, arizi, geçici, dar kapsamlı, mahalli nitelikte ki bütün belirtileri bir kenara iterek söz konusu yapının genel, somut ve zorunlu niteliklerini bulmaktır.¹⁸¹ Osmanlı toplumunun göstermiş olduğu bu tarz farklılıkların batının gelişim evresinden Osmanlıyı koparmak gibi bir durumu yaratmayacağını düşünen Boran için Osmanlı toplumu feodal ile açıklanabilir. Zaten tartışmanın fitilini ateşleyen de bu noktada derebeylik ya da feodaliteye verilen anlamların farklılıklarıdır. Onun için feodalitenin ya da derebeylik tipi toplumun dayandığı faktörler, toprak mülkiyeti ve toprak getirimidir. Temel servet şeklinin toprak olduğu bu tip toplumlarda temel üretim haliyle tarım ve temel gelir şekli ranttır. Ayrıca derebeylik sistemine özgü toprak mülkiyeti tam bir mülkiyet hakkı olarak bütünüyle tek elde toplanmış bir şekilde belirmez. Mülkiyet

¹⁸¹Behice Boran, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, Gün yayınları İstanbul 1968, s.4.

hakkı parçalanmış ve aynı toprak parçaları üzerinde bir halklar silsilesi halinde kurulmuştur.¹⁸²

Toplum yapısının açıklama girişimlerinde bu noktada toprağa bağlı tarım emekçiliğinin yani serflik durumunun, toprağa bağlılık derecesinin toplumdaki topluma fark etse de Osmanlı için de geçerli olduğundan; aynı zamanda böylesi bir yapılanma içerisinde insan ve hayvan gücünün kullanılmasında ve aletlerin hususi yer kaplamasından mütevellit üretim araçlarının yine ve yeniden öneminden bahsetmektedir. O halde Boran için tekrar söyleyebiliriz ki, bir toplum yapısı içerisinde üretim biçimini belirleyen şey üretim araçlarıdır. Tanyol ile girmiş olduğu münakaşanın Osmanlı toplum yapısına dair görüşlerini çözmemiz adına değerli olduğu inancında olmakla beraber Tanyol'a konu hakkında vermiş olduğu cevap oldukça da yol açıcudur. Serfin toprak üzerinde bir hakkı olduğunu düşünen Boran için, beye karşı sorumluluklarını yerine getirdikçe toprağı işlemesi hakkı her daim saklı olacak ve bu işlem sonucunda elde ettiği ürünlere, yetiştirdiği hayvanlara ve yaptığı aletlere sahip olacaktır. Köle gibi satılmayan bu sınıf, şartların ağır olması ve sorumlulukların yerine getirilmesinde karşılaşılan güçlüklerden dolayı her zaman yaratılan değer az bir bölümüne sahip olmaktadır.¹⁸³ Osmanlı'nın Batı'nın toplumsal evrim çizgisinde seyrettiğini söyleyecek olan Boran, Osmanlı'yı merkezi feodal olarak da zaman zaman nitelendirmektedir. Aslında Osmanlı'nın güçlü merkezi yapısı bu noktada feodal tip toplumunun Osmanlı içerisinde farklı bir varyantı olduğu, söz konusu toplum yapısının renklerine büründüğü düşüncesini doğurmaktadır. O halde net ayrıntıya rastladığımız bu noktada, Batının feodal tipi mahalli Osmanlı'nın ki ise merkezidir. Belki de Boran'ın Tanyol ve onun çizgisinde olan isimler ile mutabık olduğunu düşündüğü nokta da tam burasıdır. Ancak onun düşünceleri doğrultusunda söyleyebiliriz ki, Osmanlı'nın tarihi ve sosyal yapısının tam olarak batıya benzemediği gerçeği, Osmanlı'nın Batıdan ya da batıyı açıklayan kavramlardan tam anlamıyla koparılması durumunu gerektirmemektedir. Yani, siyasal tartışmaların sonucu olarak ortaya çıkan ve Türkiye'de burjuva yoktur düşünceleri, Boran için yanlısamalardan ibarettir. Tam olarak batıdaki gibi gelişmiş bir burjuvazi olmasa da batılı anlamda bir burjuvanın varlığını kabul etmekle beraber, eski ağaların bile burjuvalaştığını iddia etmektedir.

¹⁸² Boran, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, 18.

¹⁸³ Behice Boran, *Metot açısından Feodalite ve Mülkiyet II-Osmanlılarda Mülkiyet Meselesi*, Yön dergisi, Yıl 1 sayı 51, İstanbul 1962, 13.

Hatta konuya dair görüşlerini paylaştığı Yön dergisinde, yazının ortasında karikatürü anımsatan bir resimde iki kişi arasında bir diyalog geçmekte, biri diğerine, Türkiye’de batılı anlamda burjuva ve işçi sınıfı yokmuş demektedir. Karşısında ki kişi ise elbette, bizdekilerin arasındaki fark hiçbir yerde yoktur diye cevap vermektedir.¹⁸⁴

Batının gelişim evresine dikkat ettiğimiz zaman görebiliriz ki, Osmanlı batılılaşmaya çalıştığı sırada batı, feodal toplum tipinden kapitalizme geçmiştir. Söz konusu evrimin iki farklı toplum tipi için, iki farklı yol ile olması da kaçınılmaz bir sonucu yaratmıştır. Yani batının -mülkiyetin emek gücünden koptuğu, sanayi mülkiyetinin toprak mülkiyetinden daha ağır bastığı, ekonominin ağırlık merkezinin tarımdan sanayiye kaydığı- kapitalizme geçmesi Boran’ın ifadesi ile kişisel irade ve niyetler dışında olmuştur. Boran için ticaretin artması, artan ticaretin talebi de arttırmasıyla sanayiye teşvikin önü açılmıştır. Bu bağlamda, imalatı çeşitlendirmek ve arza yönelik talebin karşılanması, teknikte yapısal bir değişikliği zorunlu kılmıştır. El aletlerinden makinaya, organik enerjiden inorganik enerjiye dönüşümün yaşandığı bu noktada ise derebeylik sisteminin tasfiyesine ve özel mülkiyetin sınırlarının çok net biçimde çizilmesine doğru bir gelişim kaçınılmaz olmuştur. Geline aşamada ekonominin tarım merkezli yapısı sanayiye doğru kaymış ve burjuvanın oluşumuna hatta burjuvanın mevcut düzeni kendi çıkarları doğrultusunda kullanmasına da imkân sağlamıştır. Ancak Osmanlı’nın daha önce kapitalizme geçmiş olan Batı benzeri gelişme çizgisine sahip olmaması, özellikle 18. Yüzyılın sonlarında doğru batıya benzeme yoluna girmesi ile farklı bir durum ve yapıyı ortaya çıkarmıştır. Boran’a göre derebeylik sistemini tasfiye edip kapitalizme geçmiş batı toplumlarının Osmanlı’yı hammaddeler kaynağı ve mamul eşya pazarı olarak açmak üzere zorlamaları sonucu batılılaşma hareketleri başlamıştır.¹⁸⁵ Aynı zamanda bu yenileşme hareketleri batıdaki gibi taban tarafından başlatılmamıştır. Osmanlı’nın batıdakine benzer değişimlere ayak uydurma çabalarının batı tarafından mecbur bırakıldığını söylememiz ve yönetici kadronun ise bunu toplumsal değişim açısından elzem görmesi yanlış olmayacaktır. Öyle ki Boran, Osmanlı’nın feodalizm özelliği taşıdığı dönemde batının artık feodalizmden kapitalizme geçtiği ve batı ile Osmanlı arasındaki bu kesişimin tesadüfi bir durum olduğunu iddia ederken, kendi sosyal kanunlarına sahip iki toplum tipinin

¹⁸⁴ Boran, *Metot açısından Feodalite ve Mülkiyet II-Osmanlılarda Mülkiyet Meselesi*, 13.

¹⁸⁵ Behice Boran, *Yakın Tarihimizde Yönetici-Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz*, Sosyal Adalet Dergisi, Yıl 2, Sayı 8, Ankara 1964, 6.

zaman ve mekânda birbirine ulaştığını kabul etmektedir.¹⁸⁶ Bunun yanı sıra Osmanlının stratejik ve jeopolitik konumunun artık eskisi gibi ekonomiye ve ticarete yön verecek önemde olmayışı, yani coğrafi keşifler sonucu Anadolu'daki ticaret merkezlerinin önemi kaybetmesi, ekonomik ilerlemenin yerine gerilemeyi getirmiştir. Bu gerileme olmasaydı ya da Osmanlı doğu ile ticaretin ana yolları üzerinde konumunu kaybetmeseydi belki de Avrupa da yaşanan gelişmeler Osmanlı içerisini de etkileyecek ve gelişim batıdaki gibi olacaktı. Bu temenni ya da tarihsel döneme ait toplumsal analiz, bir bakıma artık Osmanlının askeri ve dini boyuttaki gücüne tahammül etmeyen üstelik üzerinde bir güç oluşturan batı için batı gibi olmak, gelişmelerini izlemek ve istediği yönde gelişmek, değişmek için zorlayıcı nedenler olarak karşımıza çıkmıştır. Osmanlının din taassubundan ve askeri gücüne olan güveninden rahatsızlık duyan batıya göre, Osmanlının artık özellikle askeri alanda değişim yaşaması gerekmektedir. Daha doğrusu toprak kayıplarından ve belli bir gelişim evresi geçiren batının askeri alandaki başarısından dolayı Osmanlının yenileşme hareketlerini orduda başlatması tesadüf değildir sanıyorum. Az önce Boran'ın ifade ettiği gibi, batının, en azından yönetici kadrosunun iradesi dışında içten içe değişimle gerçekleştirilen her şey, Osmanlı da tam aksine dıştan zorlamalarla ve tepeden aşağıya batılılaşma çabaları şeklinde ulaşılmaya çalışılan hedefler olarak karşımıza çıkmaktadır. Askeri alanın akabinde ekonomi alanında da batının zorlaması ve Osmanlı aydınının devleti temsil edenler olarak değişime çaba harcamaları, esasen, kapitalizme geçmiş batının, feodal olarak kabul edilen toplum tipine- en azından Boran için- sahip olduğu çeşitli kurumları yamamaktan başka bir şeyi ifade etmemektedir. Bu aşamada batılı burjuvazinin ideolojisini benimsemiş olan yerli yönetici-aydın kadro, yukarıdan aşağıya toplumu değiştirmeye çalışırken, bunu belli bir sınırın ötesine taşıyamamıştır. En azından Boran'ın toplumsal değişimin yönü ve gücü ile alakalı düşünceleri de göz önüne alındığında, feodal olarak kabul ettiği toplum tipinde, özellikle tarımda feodal tipin etkisinden kurtulamaması ve toprak ağalarının giderek güç kazanması, kapitalizme ya da batılılaşmaya yönelik adımların toplum nezdinde karşılık bulmamasına neden olabilmektedir. Zaten yönetici aydın ve toprak ağaları arasında batılılaşma bağlamında yaşanan bu gerilim ve çatışma Boran'ın ifadesi ile günümüze kadar devam etmiştir.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Boran, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, 20-21.

¹⁸⁷ Boran, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, 25.

Genel anlamda Osmanlı'nın feodal yapı özelliği gösterdiğini iddia eden Boran ve aynı çizgiye sahip iktisatçı, sosyolog ve ya siyaset bilimciler, Osmanlı'nın da Marks'ın belirlemiş olduğu şemada yer alan feodaliteyi yaşadığını düşünürler. Özellikle Boran, bilimin evrenselliğini kabul etmesinin yanı sıra her toplumun kendine has bir takım özelliklere sahip olduğunu ve bu şahsına münhasır özelliklerin ise o topluma ait yapıyı oluşturduğunu düşünmektedir. Toplumsal yapıyı oluşturan toplumsal kurumlar ise – Boran'a göre, her toplum bir kurumlar topluluğudur- bu kurumların birbiriyle olan münasebeti yine Marksist terminolojiyle, üretim araçları, üretim biçimi ve mülkiyet şekli ile açıklanmaktadır. İnsanın insanla doğrudan kurmuş olduğu ilişkiler ile oluşan aile, devlet, siyasi örgütler ve insanın doğa ile kurmuş olduğu ilişkiden doğan insanlar arasındaki ilişkiler sistemi olarak, iş bölümü, mülkiyet ilişkileri ve üretim biçimi söz konusu toplumsal yapının ve değişiminin mahiyetini belirleyen unsurlar olmaktadır. Bu tür bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan ise, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçen bir yapının, batılılaşma, modernlik ya da ilericilik gibi kavramlarla açıklanamaz olmasıdır. Boran'ın sosyolojisine dek sosyolojinin Türkiye'de ilk nüvelerinin görüldüğü dönemlere kadar gidildiğinde bu mantığın daha sağlam temellere oturabileceği kanısındayım. Türkiye'de sosyolojinin iki gelenek üzerinden şekillendiğini düşündüğümüzde bunlardan birinin Le Play okulunun etkisiyle oluşan Prens Sabahattin geleneği olduğunu daha önce belirtmiştik. Prens Sabahattin için de Osmanlı'nın temel probleminin kamucu toplum yapısında görüldüğünü tekrar hatırlatalım. Ve temel çözümün katı merkezli, memur zihniyetli ve kamucu toplum yapısından, başka bir toplum yapısına, bireyci yapıya geçişle olacağını da anımsayınca, Boran'ın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin, bir toplumsal yapıdan başka bir toplumsal yapıya geçiş olarak görmesini daha mantıklı zemin üzerine oturtabiliriz.

Osmanlı'nın feodal olduğu iddiasını devam ettiren Boran, Batı feodalitesiyle bu durumu kıyaslamakta ve bunu toprak mülkiyeti ve rant analizleri üzerinden sürdürmektedir. Yalnız merkezi özelliğiyle batıdan farklılık arz eden bu yapı yine batıya benzer şekilde toprağa bağlı serflikten, tarım emekçiliğinden oluşan unsurlarla varlığını sürdürmektedir. Batı feodaliteden kapitalizme geçerken, Osmanlı merkezi bir feodalite kurma çabasıdadır. Osmanlı'nın ticaret yollarından ve değişimlerden uzak kalması da batının gelişim hızına yetişememesine neden olmuştur. Aynı zamanda batıdan farklı bir dini benimsemesinden dolayı, batının kendi camiasına dâhil etmemesi, Osmanlı'yı batı

kontrolünde değişime mecbur bırakmıştır. Yaşanan bu değişim çabaları öncelikle ordu sonra ekonomi üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Ancak batı özellikle Osmanlı içerisinde ticaret ve sanayiye doğrudan etki ettiği için yerli yönetici aydın kadro değişimlerden ve yeniliklerden pek fazla sonuç alamamış hatta yapılan değişiklikler tarım üst sınıfına tamamen yaramıştır. Bu durumda gittikçe güçlenen ise toprak ağaları olmuştur.

Aynı zamanda Osmanlı'nın yapısal özelliklerini sınıfsal temelde açıklayan Boran için, İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçişin iki yönü olduğu kabul edilmektedir. Dışa yönelik olarak, antiemperyalist bir mücadele de bulunan devlet aynı zamanda bu mücadelenin içe yönelik bir yönü olduğunu göstermiştir. Çünkü halkın yardımı ve desteği olmadan hiçbir kurtuluş mücadelesinin kazanılmayacağını düşündüğümüzde, Boran'a göre yaşanan ve kazanılan kurtuluş mücadelesinin bir ihtilal hareketi ya da az gelişmiş toplumlara özgü bir burjuva ihtilali olduğunu söylemek gerekir. Belki de bu kavramsallaştırmaya ulaşılmamasının nedeni Cumhuriyetten sonra, Mardin'in de ifade ettiği merkez ile çevre arasındaki kopukluk ve merkezin ihtilalden sonra çevrenin vermiş olduğu desteği göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda Cumhuriyetle beraber, aydın tabakanın tüm sorunların çözümü olarak batılılaşma ya da kapitalizm sonucuna ulaşmaları yaşanan tüm olayların basitleştirilmesine ve üst tabakada yapılan değişikliklerin ise toplumsal yapının değişimine yeterli olarak görmesine neden olmuştur. Sonuç olarak batının dayatmaları ve üst tabakada gerçekleştirilen değişimler, merkeziyetçi bir mirasın da katkılarıyla otoriter bir tavrın takınmasına, burjuvanın gelişmemesine, işçi hareketlerinin oluşmamasına ve devletçi ekonomik politikalarının gelişmesine sebep olmuştur.

2.2. NİYAZİ BERKES VE OSMANLI TOPLUM YAPISI

2.2.1. Berkes ve Düşünce Dünyası

Cumhuriyet dönemi sonrası Türk sosyolojisinde yeni bir kuşağın öncüleri arasında sayılan Berkes, Türk toplumunun siyasal, sosyal ve ekonomik yapısına ilişkin analizler, yorumlar ve tespitler ortaya koymuştur. Türk sosyolojisinin diğer bir geleneği olarak adlandırdığımız Ankara sosyoloji anlayışının Behice Boran, Muzaffer Şerif Başoğlu, Pertev Naili Boratav gibi temsilcilerinden biri de Niyazi Berkes'tir. Düşünce

ve siyasi hayatın en önemli entelektüelleri arasında sayılan Berkes, Ankara ekolu temsilcileri gibi Osmanlı-Türk toplum yapısını çok yönlü bir şekilde ele almış, tıpkı onlar gibi sosyal bilim formasyonunu yurt dışında, Amerika 'da kazanmıştır.

Darülfünun da felsefe eğitimi alıp daha sonra, Chicago Üniversitesinde sosyoloji alanına yönelmiştir. Behice Boran gibi yapısal işlevselcilikten etkilenen Berkes, Amerika da aldığı sosyoloji eğitimi ile Amerikan sosyoloji yaklaşımının temsilcilerinden olmuştur. Bu yaklaşımı benimsemesine, Louis Wirth, Blumer, Parker, Parsons gibi isimlerin etkisi olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁸ Pozitivist bilim felsefesini temel alan Berkes, Kayalı'ya göre eleştirel bilimsel anlayışın en önemli temsilcilerindendir. Batılı yazarların açıklamalarına eleştirel bakmasından dolayı da Türk toplumunun özgünlüğü üzerine odaklanmıştır.¹⁸⁹

Özellikle Kurtuluş Kayalı'nın Berkes'in toplumbilim, tarih ve toplumsal yapı hakkındaki görüşlerini Berkes'in yalnızlığı ya da yalnız adam Berkes, metaforlarıyla ifadelendirerek açıklaması dikkat çekicidir. Berkes'in 'Yurt ve Dünya' ve 'Yön' gibi dergilerde yazmış olduğu makaleler, ayrıca tarihe Dil Tarih Coğrafya Fakültesi tasfiyeleri olarak geçen ve tasfiyelerde adı geçen Boran, Boratav, Başoğlu ve Berkes'in aralarındaki ilişki irdelenince Kayalı'nın açıklamaları çok net anlaşılmaktadır. Şubat 1989'da Kayalı, Berkes'i anlatırken özellikle Berkes'in çalışmalarını 1940 ve 1960'lı yıllar-sonrası ayırdığını görebiliyoruz. Zaten yukarıda sözünü ettiğim dergilerdeki makaleleri dikkate alınınca 1940'lı yıllarda Berkes'in sosyolojik çalışmalarının yanı sıra siyaset bilimi konusunda da yazdığını ancak 1960 ve 1970'lerde genellikle tarihin temel konularından biri haline geldiği açıkça anlaşılmaktadır.

Kayalı, 1940'lı yılların düşünen insanların düşünsel sorunları vardır,¹⁹⁰ demektedir. Özellikle Dil Tarih Coğrafya fakültesinin dört öğretim üyesinin de buna benzer sorunları olduğunu düşündüğümüzde genel olarak Berkes dışında diğer üç öğretim üyesinin Hilmi Ziya Ülken'den oldukça etkilendiklerini söylememiz yanlış olmayacaktır. Berkes'in, Hilmi Ziya Ülken'in 'İnsan' dergisinde diğerlerinin aksine hiç yazmaması aslında Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin dört öğretim üyesi tanımlamasının dışında, yalnız adamlığını çok daha anlaşılır kılmaktadır.

¹⁸⁸ Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, İletişim Yay, İstanbul 2014, 125.

¹⁸⁹ Kurtuluş Kayalı, *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler Eserler)* Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara 2008, Phonix yay, s.750.

¹⁹⁰ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s.112.

2.2.2. Berkes'in Laiklik ve Çağdaşlaşma Kavramları İle Toplumsal Yapı Anlayışı

Türkiye'nin toplum yapısını, özellikle Osmanlıdan Cumhuriyete sirayet eden toplumsal yapı, sosyal değişim ve dönüşüm konusunu bilhassa son iki yüz yılı konu edinen Berkes, modernleşme, batılılaşma ve bu minvalde toplumsal kurumlardaki değişimi kendine özgü kavram ve hatlarla ele almaktadır. Berkes'in çalışmaları irdelendiği vakit anlaşılıyor ki, toplumsal kurumlar aracılığıyla toplumsal yapıda meydana gelecek, gelmesi istenecek değişiklikler, siyasal, kültürel, ekonomik ve genel olarak toplumsal alanlarda birtakım sorunlarla karşılaşabilecektir. Örneğin çağdaşlaşma sorunsalı ya da Türk düşünce dünyasında batıya yönelik yaklaşım tartışmaları bunlardan bazılarıdır. Ancak temel düşüncelerini çağdaşlaşma, bu başlık altında laiklik secularizm, din ve devlet kurumları ilişkilerinde gördüğümüz noktada, sanırım yapıyı ve yapıya ilişkin içinden çıkılamayan sorunlar daha net anlaşılabilir.

Osmanlı'nın yüzyıllar boyunca sahip olduğu ve sürdürdüğü temel devlet anlayışının, nizam-ı âlem kaygısının ve merkezi otorite yapısının son aşamada, batı ile ilişki kurma zorunluluğuna girdiği dönemde özellikle ve ayrıntılı bir şekilde Berkes'ten önceki düşünürlerde de dile getirildiğini hatırlıyoruz. Ancak bunların farklı düşünürlerde, farklı siyasal, toplumsal saiklerle ve farklı önceliklerle açıklandığı gerçeğiyle, bir kez de Berkes'i anlama noktasında yüzleşiyoruz. Yani, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e toplumsal yapıda meydana gelen bir değişimin eksik, hatalı ya da tamamen yanlış yönde olduğu, olacağı fikirleri, akademik ve entelektüel kadrolarda farklı anahtar kavramlarla açıklanmaktadır.

Berkes ise Türkiye'nin meselelerinin büyük bir kısmının din ve devlet ya da rejim ve İslam arasındaki ilişkilerin karışık bir hal almasından kaynaklandığını düşünmektedir.¹⁹¹ Aslında bu karışıklık özellikle Cumhuriyet'te, din ve devlet ya da din ve dünyevi olanı birbirinden ayırmak için kullanılan laiklik kavramına yüklenen anlamlarla da sürmüştür. Çünkü Ona göre, Türkçeye Fransızcadan 'laicisme' biçiminde yazılan bir terimden geçen laiklik, İslam-Osmanlı-Türk din ve siyasa geleneğine yabancıdır.¹⁹² Bu yabancılık din-devlet ikiliği anlayışının olmamasından, din-devlet

¹⁹¹ Niyazi Berkes, *Osmanlı ülkesi, Hristiyan dinleri arasında çıkan çatışmalara sahne oluyor,* Yön, 3(83) (30 Ekim): 16.

¹⁹² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2016, 17.

bileşiminin olağanlığından kaynaklanmaktadır.¹⁹³ Ayrıca Ona göre laikliğin İslam-Türk toplumundaki anlam ve geçerlilik derecesinin yeterince kavranamaması iki farklı düşünceyi doğurmuştur. Bunlardan ilki, terimin geldiği din-Hıristiyan- geleneğindeki durumun İslam geleneğinde de bulunduğu inancı, diğeri ise, İslam geleneğinde bu durumun olmamasından dolayı laiklik davasının İslam dinindeki toplumlarda anlamsız olduğu görüşüdür.¹⁹⁴ Berkes bunların tamamen yersiz ve yanlış olduğunu düşünerek asıl meselenin din-devlet ayrımı sorunu olmaktan çok çağdaşlaşma sorunu olduğunu düşünür. Bu nedenle Cumhuriyet inkılabının başlıca davalarından biri olarak gördüğü laikliği, çağdaşlaşmanın ilk aşamalarından olarak değerlendirir ve durumu laicismden ziyade Türkçeye girmemiş olan secularism kavramıyla açıklamaya çalışır. Terim, Hıristiyanlıktaki anlamında bize tümüyle uymadığından, buna en uygun terim Çağdaş/aşmadır. Batı'nın bir kesiminde Fransızcadan gelen Laicisme terimine eş olarak kullanılıp ve Türkçe 'ye girmemiş olan Secularism sözcüğü bu çağdaşlaşma sözcüğüne hem anlam hem köken açısından daha yakındır, hatta onun tam karşılığıdır.¹⁹⁵ Ancak sorunun din-devlet ayrımı ya da ilişkisinde aramayan Berkes, daha üst perdeden açıklama niyetindedir. Genel anlamda laiklik, secülarizm ya da çağdaşlaşma kavramlarının etkisini Cumhuriyetten önce Osmanlı'nın gerileme döneminde arayan Berkes, geleneksel Osmanlı otoritesi ve mantığıyla Batı arasındaki ilişkinin varlığını hissettirir daima. Osmanlı'nın siyasal alanın Müslümanlara tahsis edildiği, öznel kimliklerin Müslüman, nesnel kimliklerin ise Türklük olarak varlığını sürdürdüğü¹⁹⁶ bir dönemde, millet sisteminden bahsetmemiz mümkündür. Tam ifadesiyle ırksal farklılıklar üzerine temellendirilmeyen dinsel farklılıkları ifade eden millet sisteminin bozulmaya başlaması, bir takım ayrıcalıklara sahip gayrimüslimlerin ayrılıkçı çalışmalar içerisine girmesi, Osmanlı içerisinde devletin modernleşme süreci adına önemli noktalardır.¹⁹⁷ Bunun sonucunda da Batının göstermiş olduğu gelişme ve gelişimin karşısında çağdaşlaşma ihtiyacı ve arzusu gibi bir duygu meydana gelmiştir. Çünkü Ona göre ayrıca ilme aykırı düşünüş tarzlarının artıkları hala kafalarda hatta aydın

¹⁹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 17.

¹⁹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 17.

¹⁹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 15.

¹⁹⁶ Nevzat Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013, s.42.

¹⁹⁷ Erdi Aksakal, *Modernist Milliyetçi Kuramlar Işığında Türk Milliyetçiliğine Bakış*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 54, 2015/Haziran, ss. 203-222.

kafalardadır.¹⁹⁸ Batı dışı olanların çağdaşlaşmanın ilk belirtisi olarak laiklik tanımı yapıp bu ilkeyle hareket etmesi gerekliliği öne çıkmıştır.¹⁹⁹ Ona göre laiklik Türk laik ulusal devletinin kuruluşunun temeli, gayesi, gıdası ve ruhudur.²⁰⁰ ‘Çağımızda bir halkın uluslaşma derecesi laikleşmiş olma ölçüsüne bağlıdır. Türk evriminde uluslaşma, laikleşme, çağdaşlaşma devrimleriyle bas basa gitmiştir. Biri gerçekleşmezse ötekiler de gerçekleşmez.’²⁰¹

Aslında bu noktada millet sisteminin doğal olarak Osmanlı’da ulus, ulusçuluk gibi duyguları oluşturmada engelleyici faktör olması, Berkes’in laiklik ya da Secularism hatta Kemalizm kavramlarına ayrıntılı bir şekilde yer vermesine sebep olmuş olabilir. Çünkü Berkes’e göre Türkiye’de öncelikle toplumsal yapının ulusçu ve gelenek dışı olması gerekmektedir. Bu aşamada tarihsel ve toplumsal olana öncelik veren Berkes, onun dışındaki aydınların sosyalist yanlılarından uzak durmuş ve Kemalist dünya görüşünün sosyalleşmesinde etkili düşünüş biçimi sosyalizm olmuştur.²⁰² Ancak bu aşamada başka bir çıkarım ile analizi daha da mantıklı ve bütüncül bir seviyeye taşımamız mümkün. Öyle ki, laikliği çağdaşlaşma boyutu ile ele alarak bir toplumun seküler olması için önce laik olması gerektiğini ve laikliğin ise Cumhuriyetin en önemli reformu haline geldiğini anlamamız gerekir. Çünkü Berkes için Laiklik Cumhuriyet inkılâbının başlıca dâvalarından biridir.²⁰³ Ancak Berkes’in bu husus ile ilgili farklı bir ele alış tarzını da görebiliyoruz. Hususu, Osmanlı’nın klasik düzeninden, millet sisteminden, saltanat ve hilafet özelliklerinden Cumhuriyet- sonrasına taşıdığımızda görebiliriz ki Berkes’in asıl meselesini geleneksel düzen oluşturmaktadır.

Berkes’e göre değer ölçüleri olmayan hiçbir toplum yoktur.²⁰⁴ Bu değer ölçüleri değişime uğrarken değişime karşı katılabilir, kireçleme eğilimi gösterir.²⁰⁵ Değişme sürecinde bu sürece karşı çıkan tüm eğilimler ise dinsellik ve kutsallık özelliği kazanırlar. O halde Türkiye’de ki asıl sorunun din devlet ayırımından kaynaklanmadığı, kutsallaşmış, dinselleşmiş gelenek boyunduruluğundan kurtulma sorunu olduğu daha

¹⁹⁸ Niyazi Berkes, *İlim Dünyasındaki Durumumuz*, Yurt ve Dünya, sayı:20, Ankara 1942, 271.

¹⁹⁹ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul 2006, s.156.

²⁰⁰ Niyazi Berkes, *Atatürk Türkiye’sinde Ökumenik Patriklik*, Yön, 3(84), 06 Kasım 1964 10-11.

²⁰¹ Niyazi Berkes, *İki Ulusta Tarihsel Doğrultu*, Cumhuriyet, 26 Ekim 1974 2.

²⁰² Cumhur Aslan, *Türk Çağdaşlaşmasının Düşünürü Olarak Niyazi Berkes*, ” Mehmet Devrim Topses, *Niyazi Berkes’in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yayıncılık, Ankara 2011, 5-6.

²⁰³ Niyazi Berkes, *Türk İnkılâbında Lâikliğin Gelişmesi*, Yurt ve Dünya, 4 Kasım, 427.

²⁰⁴ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 19.

²⁰⁵ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 19.

netlik kazanır. Yani Berkes için ortaya çıkan böylesi bir sorunun çözümü için kutsal(laşan) geleneklerden uzak durulması gerekir. Zaten yüzyıllar boyunca gelenekler, din öğretisiymiş gibi algılanmış ve Tanrının emri gibi benimsenmiştir. Sonuç olarak kutsal olmayan, kutsal dışı olduğu bilinen her durum, belli bir değişim sürecinde kutsallaştırılıp, dinselendirilebilmiştir. Dinselleşme ise çağdaşlaşmaya karşı kaplumbağanın kabuğuna çekilmesi gibi bir korunma çabası şeklinde var olmuştur.²⁰⁶ Ya da ruhani ve ya dini olan şey, gerçekte dünyevi ve ruhani olduğu sürekli gözden kaçırılmış, Çağdaşlaşma ile birlikte geleneksel olana kutsallık verilmeye başlandığı ve yine sorunun çağdaşlaşma ile çözülebileceği anlayışını ortaya çıkmıştır.

Berkes'in kutsallaşmış gelenek boyunduruluğundan kurtulma sorunu Özben'in dünyevi olanı kutsallaştırmanın geleneksel toplumların işi olduğu tezi ile de örtüşmektedir. Özben'e göre geleneksel toplumlar, onları biçimlendiren ana unsur olan kutsal olana sadakat ve bu sadakatin biçimlendirdiği kurumsal yapılara sahip ve yine de bu sadakatin onaylandığı toplumsal pratiklerin, adetlerin ve ilişkilerin yaşandığı toplumlardır.²⁰⁷ Yine yazarın ifadesi ile görünen, dokunulmanın karşısında görünmeyen, öte dünya da olan bir ilke vardır. Bu ilkenin beslendiği kaynağın öte dünya da oluşu, onun etrafında şekillenen yaşama ve yaşama ait tüm organizasyonlara da öte dünyadan ruh vermeye ya da kutsallıklar katmaya çalışılmasının ana nedenidir.²⁰⁸ İşte vardığımız bu nokta, millet sistemi içerisinde, saltanat ve hilafetle bir şeriat ya da halife devleti olma çabasındaki Osmanlının tıpkı bir birey gibi dini olduğu anlayışının, padişahın, geleneklerin ve klasik Osmanlı kurumlarının nasıl meşrulaştırıldığını daha net açıklamaktadır. Ayrıca Berkes'e göre kutsal sayılan alan, gelişme ve değişime karşı direnç oluşturduğu için geridedir ve gericidir. Özben'e göre ise, dünyevi olanı kutsallaştırmak modern öncesi toplumların, kutsal olanı dünyevileştirmek modern toplumların işidir. İşte en başta da belirttiğimiz modernleşmeye çalışan Türkiye'nin asıl sorunu tam burada, çağdaşlaşmaya karşı, geleneklerin dinselendirilmesi ve kutsallaştırılmasıdır. Ona göre, dini hadiseleri kutsal olaylar olarak görmek yerine olagelen cemiyet hadiseleri olarak görmemiz gerekir.²⁰⁹ Sonuçta Laiklik bir din

²⁰⁶ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 20.

²⁰⁷ Mevlüt Özben, *Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı, Yapay Kutsallıklar*, Kadim Yayınları, Ankara 2011, 28.

²⁰⁸ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 28.

²⁰⁹ Niyazi Berkes, *Kuran Şiir ve Kanunları*, Yurt ve Dünya, Sayı:14, Ankara 1942, 211.

savaşının değil, bir siyasal ideoloji savaşının ürünüdür. Dinsel değil, siyasal bir sorundur. Laiklik bir yandan çağdaşlaşma karşıtı bir din sömürücülüğü ideolojisine, diğer yandan onu dışarıdan yürütmek isteyen siyasal güçlere karşı ulusal varlığın bağımsızlığı, kişi olarak vatandaş özgürlüğü ilkesidir. Türkiye’de gerçekleştirilmiş olan laiklik türünün kendine özgü olan ve tarihsel koşulların ürünü olan niteliğini anlamak gerekir. Gerek Türkiye içindeki, gerek dışındaki kimi kişilere göre laiklik, Müslümanlığı ya da genellikle dini kaldırma anlamını taşır. Çünkü Berkes’e göre, laik bir devletin ulusal birlik kurmak için dine ihtiyacı yoktur.²¹⁰ Yine benzer iki açıdan ileri sürülen, fakat birincinin tersiyle sonuçlanan bir görüşe göre, bu laiklik değil, din üzerine devlet kontrolü demektir. Bu iki görüşe göre, devlet ya dini tutmalı ya da yok etmelidir. Ancak tarihsel gelişimin öyküsünden anlaşılan, varılan sonucun bu iki sonucun ikisinden de ayrı olmasıdır. Türkiye’de laiklik bir çağdaşlaşma aşamasıdır. Osmanlı Devleti döneminde beliren tarihsel bir sorunun başlattığı uzun yolun vardığı bir sonuçtur.²¹¹

Türkiye’de laikliğin bir çağdaşlaşma aşaması olduğunu ve daha önce ifade ettiğimiz gibi Türkiye’nin bu konu ile iki yüz yıldır yüzleştiğini, ayrıca laikliğin bir din savaşının değil siyasal ideoloji savaşının ürünü olduğunu²¹² iddia eden Berkes, 200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?²¹³ eseriyle konuya tarihsel ve toplumsal bir renk kazandırmıştır. Laiklik ve çağdaşlaşma kavramları ile dönemi gün yüzüne çıkarmaya çalışırken, Cumhuriyetten sonra özellikle Kemalizm, Atatürk devrimleri ve batı ile oluşan münasebetleri irdelemiştir. Söz konusu esere ve diğerlerine tekrar göz gezdirince, Berkes’in yenilik, çağdaşlaşma, batılılaşma ve gerçek devrim kavramları farklı zeminlere oturduğu anlaşılmaktadır.

Türklerin siyasal egemenliğini 18. Yy’ın başına kadar devam ettirdiğini düşünen Berkes, bu dönemden sonra sorun olarak-batı sorununun- dış engellerin etkisiyle oluştuğunu düşünmektedir. Batı, Osmanlı tarihinde, özellikle Tanzimat’tan sonra, entelektüel ve idari kadroların ele alış farklılıklarıyla çalışmalarının merkezini oluştururken Berkes, bu kavramın ardına sorunsallık ifadesini eklemiştir. Evet, onun için de özellikle 18. Yydan sonra Cumhuriyete kadar bir yenileşme, değişme ancak

²¹⁰ Niyazi Berkes, Komşudaki Yangın, Cumhuriyet, 14 Şubat 1979, 2.

²¹¹ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2016, 44-63.

²¹² Niyazi Berkes, *Atatürk ve Laikliğin İki Kaynağı*, Sesimiz 122, Temmuz 1978, 7-11.

²¹³ Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz? 1 ve 2*, Yenigün Haber Ajansı, 1997.

bunlara rağmen batılılaşma sorunu hâlihazırda mevcuttur. Ancak Berkes'in sorunu Türkiye'nin batı ile batılılaşmasıdır. Yani olması gereken ve ya çözüm yolu, Batıya rağmen batılılaşma zorunluluğu, batıya karşı gelerek batıdan bağımsız olabilme ihtimalidir.²¹⁴ Türk düşününde var olan Batı sorunu Berkes düşüncesinde iki farklı dönemde ele alınmalıdır. Daha doğrusu, Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar batıcılılaşma emperyalist Avrupa'ya hizmet ediyorken, Cumhuriyet sonrasında yaşanan Atatürk devrimleri batılılaşmadan farklılaşmakta, Kemalist devrim olarak ifade edilmektedir. Böylesi bir ayrımın yaşanmasının nedenlerinden biri, Berkes'e göre yenileşmeye engel güçlerin varlığıdır. Toplumsal değişmeye karşı, kutsallık olgusuyla beraber savaşıyor, direnen güçlerin her daim köksüz olan ilerici güçler karşısında galip gelmesi işleri daha çıkılmaz hale sokmuştur. Diğer bir nedeni ise Türkiye'nin batıdaki çelişmelerin içinden kendini kurtaramaması, batılı devletlerin siyasal ve ekonomik olarak güdümünde olmasıdır.

Üçüncü belki en önemli nedenlerden biri de, Türkiye batılılaşma adına kalkışmalarında sürekli hazırlıksız ve temelsiz hareket ettiğinden batının Türk toplumuna müdahalesi çok daha kolay ve zarar verici olmuştur. Bu nedendir ki, batılılaşma adı altında atılan her adım tebaa tarafından nefretle karşılanmıştır.²¹⁵ Ta baştan başarısız rejim olarak nitelendirdiği Tanzimat gericilerin rol aldığı sahneden başka bir şey değildir. Bu sahnede devrim adına batının istediği yapılmalı ve dış yardım alınmalı düşüncesi düşün dünyasında egemenliğini ilan etmiştir. Hatta Berkes'e göre batının düşman olduğu istibdat yerine hürriyet kavramının kullanılması bu yardımın alınmasını kolaylaştıracaktır.²¹⁶ Ancak her ne niyetle olursa olsun Tanzimat, istibdat ve meşrutiyetin getirdikleri, toplumsal reform haline bürünmediğinden dış yardım maksadını dış borçlanma ve yabancı sermaye haline dönüştürmüş, bu ise kalkınma politikasının fayda yerine zarar, kalkınma yerine çökme getirmesine neden olmuştur. Aslında Berkes'e göre artık II. Meşrutiyetten sonra mecburi olan iki yol vardır ve bunlardan birine girilmelidir. Yeni gericilerin tasarladığı meşveret usulü şariatçılık yerine, ya halkın egemen olduğu bir rejim kurulacak ya da ulusal kurtuluş savaşı

²¹⁴ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, 168.

²¹⁵ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 21-22.

²¹⁶ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 44.

kaçınılmaz olacaktır.²¹⁷ Bir anlamda Berkes, bağımsız, çağ gereklerine göre kalkınmış bir ulus oluşturma amacının öneminden bahsetmektedir.²¹⁸

Sonuç olarak 1720- 1920 arası, en başta belirttiğimiz, Türkiye'nin bocaladığı 200 yıl, Kırım harbi ile başlayıp, dış borçlanma ve ülkenin yabancı sermayedarın sermayesi haline gelmesi ile devam etmiş, kalkınma ve modernleşme çabaları, 10 Ağustos 1920'de Fransa'nın başkenti Paris'in 3 km batısındaki Sevr banliyösünde sona ermiştir. Bu tarih, Berkes için, batı devletinin politikasına sarılmak güdümüyle, batı devletinin elinde parçalanmak ve bölünmekle sonuçlanmıştır. Bu tarihler arasında Türk toplumunda 'modern' dünyanın gereklerine yakışır reformların yapılmaması, bu siyasete sarılmayı, bu sarılmalar ise hiçbir reformun yapılmamasına neden olmuştur.²¹⁹ Ancak Berkes, bu 200 yılın muhasebesini yapınca elde var olan zararın bir imparatorluk kaybedilmesinden ziyade bu süreçte imparatorluk kaynaklarına el koymuş batının ileri ekonomisi olduğunu düşünür.²²⁰ Zaten imparatorluk düşünülmenin aksine daha önce kaybedilmiştir. İmparatorluğun yıkılması ise Türk toplumunun büsbütün geriliğin ve sefaletin dibine gömülmesine neden olduğu için Türk toplum sorunları irdelenirken, İmparatorluğun tarihine sürekli dönme hastalığı oluşturmuştur.

Artık ulusal bağımsızlık savaşı ve Atatürk devrimleri ile siyasi bakımdan bağımsızlık vurgusu güçlenmiştir. Bağımsızlık, ulusun çıkarları, milliyetçilik ve devrimcilikle can bulmuştur. Milli kurtuluş mücadelesi, Kemalizm'i geliştirirken aynı zamanda Tanzimat batıcılışmasından kesin ayrılışı simgelemektedir. Çünkü gerçek devrim bunu gerektirir. Bu gereklilik, Berkes'e göre bir devrim, devirdiği rejimin giriştiği ve halkın çoğunluğunun ekonomik çöküşüne neden olan siyasal, finansal yükümlülükleri üstüne aldığı anda da gerçek bir toplumsal devrim yolu açma ya da reform yapma şanslarını kaybeder.²²¹ İşte bu yüzdendir ki, batı, Osmanlıda ki batılılaşma çabalarına yön verirken Türkiye'yi Osmanlı devleti altında tutmaya çalışmış bel bağlamaya zorlamıştır. Ve bu süre boyunca batılılaşma ve uluslaşma arasında herhangi bir yolla bağ kurulamamıştır. Hatta ulus olma süreci toplumsal kimlik buhranına dönüşmüştür. Berkes'e göre, "*Osmanlıda her millette en azından bir ulus*

²¹⁷ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 64.

²¹⁸ Niyazi Berkes, *Bir Yüzyıl İçinde Atatürk*, A.Ü. SBF Dergisi, (Atatürk Özel Sayısı), 36(1-4) (Ocak-Aralık) 1981, 120-121.

²¹⁹ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 167.

²²⁰ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 167.

²²¹ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 75.

olma dayanağı bulunduğu halde Türklerin böyle bir dayanaktan yoksun oldukları bir gerçektir. İşte Yeni Osmanlıların ve Yeni Türklerin bir çeyrek yüzyıl içinde gerçekleştiremedikleri bir şeyi, yani Türk halkı arasında ulusal bir birlik olma bilincinin en ilkel görünüşünü 1908 Devrimi bir iki ay içinde ortaya çıkardı. Böyle olduğu halde, Türk ulusçuluğu yine de yeni dönemin üstün siyasal ideolojisi olamamıştır. Sadece bir imparatorluk içindeki 'milliyetlerden biri olarak Türk halkının ayrı varlığı duyulmaya başlamıştır. İttihat ve Terakki uzun süre bunları birleşmiş (müttehit) bir Osmanlı ulusu olarak görmekte direnmiştir.”²²²

Ancak sarf edilen tüm sorunların çözümü ulusal bağımsızlıktan toplumsal devrime giden yolda aranmalıdır. Bağımsızlıktan toplumsal devrime giderken geleneklerden kopmaya bilinçli olarak girişen isim Berkes'e göre Mustafa Kemal Atatürk'tür. Mustafa Kemal, devrim, batılılaşma, modernleşmiş toplum gibi kavramlara ve olgulara öncekilerden çok daha farklı ve doğru yaklaştığı için bağımsızlığa kavuşan toplum liderlerinin takibinde olmuştur daima. Ancak hem bu toplumda Mustafa Kemal'den öncekilerden hem de farklı bağımsızlığa kavuşan ulusların mücadeleciler kadrolarından farklı olmasını sağlayan, M. Kemal'in geleneklere, eski inançlara ve toplumsal değişmeye karşı kemikleşen kutsallıklara sarılma yolunu benimsememesidir. Berkes'e göre, Atatürk, geleneksel düzenin kurallarına ve iradesine göre hareket etmediğinde, batı uygarlığı ve batı emperyalizmin farkına varabilmiştir. Bu sebeple Berkes'e göre ilk kez Türk devletiyim diyen ve öyle tanınan devlet Türkiye Cumhuriyeti olmuştur.²²³ Berkes'e göre batı emperyalizmi ve uygarlığı arasında yalnız kafada bir ayırım yapmak yetmezken, batıya karşı savaşırken, batıya sırt çevirmeme çözümüne de ulaşmak gerekir.²²⁴ Modern çağın gerekliliğine ayak uydurulması gereken bu uluslaşma noktasında ise milliyetçilik, devrimcilik anlayışıyla aynı yolda yürümelidir. Çünkü öyle anlaşılıyor ki, sade, tek başına milliyetçilik anlayışı, imparatorluk içinde Türklerin dışındakilere ulus olma yolunu açıp, bağımsızlığa kavuştururken Türk olduğunun farkında olmayan imparatorluğun kemik ve asıl yapısını ulusal parçalanmadan öteye taşıyamamıştır.²²⁵ İşte Atatürk ve devrimleri ekonomik, toplumsal ve kültürel yapıda kalkınmayı ve ilerlemeyi sağlayacak, modernleşmeci batı

²²² Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 386.

²²³ Niyazi Berkes, *İlk Türk Devleti*, Cumhuriyet, 4 Ekim 1976 2.

²²⁴ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2016, 225.

²²⁵ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2016, 220-225.

anlayışı ile çağ aşacak ve çağdaşlaşacaktır. Asıl olan batılılaşma değil devrimcilik anlayışıdır. Kemalizm siyasal ve ekonomik açıdan tam bağımsız, seküler çağ aşmayı hedef alan bir anlayıştır. Kemalizm, o dönemin tarihini ve koşullarını bilmeyen yabancı gözlemcileri şaşkırtan bir değişim olayıdır.²²⁶ Ayrıca Berkes için tutucu harsçılık değil, ilerici uygarlıktır. Sonuçta ulaşılan ise milliyetçilik ve batıcılığın devrim ile sentezleyerek çağdaşlaşma mecburiyetidir.

2.2.3. Doğu Despotizmi ve Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Bir Analiz

Berkes, Avrupa ülkelerinin sosyal evrimi ile doğu toplum ve uygarlıklarının, genelde batı dışı toplumların tarih içerisinde geliştirdiği modeller arasında kesin bir ayrılık olduğu inancındadır. Özellikle Asya coğrafyası üzerinde baş göstermiş ve gelişmiş Çin, Hindistan, İran ve İslam uygarlık alanlarında etkisini sürdürmüş bu farklı var olma tarzı, toplumun Asya türü modeli ya da Doğu despotizmi kavramıyla açıklanmıştır. Doğu toplum ve devlet modellerinin yönetim şeklinin doğu despotizmi olduğunu düşünen Berkes, despot sözcüğünün eski Grekçeden geldiğini, ancak ne Eflatun'un ne de Aristo'nun devlet biçimleri arasında despotluk rejimlerinin görülmediğini iddia eder.²²⁷ Berkes, Platon, Aristo, Hobbes gibi isimlerden hareket ederek kavramın altını doldurmaya çalışırken, Aristo'dan gelen despot teriminin Hobbes tarafından daha iyi tanımlandığı üzerinde durur. Devletin kaynağının fetihler ile oluştuğu bu düzende halk üzerinde bir egemenlik sağlanması ve devletin baba mülkü sayılması Hobbes için despotluk açıklamasıdır.²²⁸ Anlaşılan, bu modelin destek ayağını mülk sahibi baba-devlet ve kul kitlesi oluşturmaktadır. Berkes'e göre de despot, bu sistem içerisinde bir kul kitlesi yaratarak bu kitleyi köksüz, geleneksiz, yabancı kavimlerden seçmektedir.²²⁹ (Osmanlı tarihinde 'Osmanlılar' kavramının bu bağlamda oluşturulduğundan, sınıfsız, köksüz, geleneksiz kulların oluşumunda Osmanlı sisteminin başarısından daha sonraki Osmanlı toplum yapısı analizimizde yer vereceğiz) Ayrıca Berkes, Doğu devletlerinin siyasal sistemlerini despot yapısını, kökleri havada, dalları ve yaprakları yerde olan Tuba ağacına benzetir.²³⁰ Despotizm denilen bu siyasal

²²⁶ Niyazi Berkes, *İhtilal, İnkılap ve Devrim, Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, 133.

²²⁷ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 25.

²²⁸ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 25.

²²⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi* cilt 1, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969, 96.

²³⁰ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 11.

rejim daima Avrupa, Grek, Cermen geleneğinden gelen durumlardan siyasal güç, otorite ve devlet-toplum ilişkisi bakımından farklıdır. Buradaki en önemli farklılık siyasal gücün kaynağından hâsıl olur.²³¹

Cermen ve Grek sistemlerde devlet, özel mülkiyet sahibi sınıfın bir gücü iken Asya türü despotizmin kaynağını savaşçılık zanaatı ile güçlenen bir kazanç işine girişenler oluşturur.²³² Kaynağın farklı oluşu köle ve kulun sistem içerisindeki yapısal farklılıklarını da gün ışığına çıkarır. Çünkü onun düşünce sistemine göre, despot siyasal geleneğinde iktidar sahipleri gücünü, ne toprak senyörlüğünden ne de köle sahipliğinden alır. Savaş gücü ile ülke ve toplum zapt ederek bunların üstüne güç kurarken, savaşçılığı zanaat edinir, kazandıkları serveti ekonomik üretime yatırmazlar. Berkes için en önemli fark budur.²³³ Ekonomik üretimin herhangi bir kolunda bulunan bir sınıf olmadan süper sınıf haline gelen bu kesim milyonlarca insana hükmedebilir.²³⁴ Aynı zamanda despotluk sisteminin kulluk kurallarına dayanan sistem olması, Berkes'e göre, kulluk denen şeyin Avrupa'da bilinen bir durum olmaması, sürekli ve yanlışlıkla despotun köle sahibi olduğu çıkarımını oluşturmaktadır.²³⁵ Berkes, kulu büyük efendiye bağımlı kapılanmış kişi olarak tasvir ederken, köle-efendi ikiliğinde efendinin köle sahibi olan, amme üzerinde belli bir otoriteye sahip genel bir güç olarak tanımlar ve farkını ortaya koyar.²³⁶ Onun için köle ve serf, üretimde emeği sömürülen kişi iken, kul ise emeği üretimde sömürülen değil, sömürenin uşakları ve bekçileridir.²³⁷ Kullar padişahın toplum üzerinde devletin kapanmasını sağlayan, devletin ayrı işlerini gören hizmetçilerdir.²³⁸

Devletin toplumdan kopuk olarak varlığını sürdürdüğü bu sistemde hükümdara kul olacak unsurlar, harpte elde edilmiş esirlerden, köylük, dağlık, geri kalmış bölgelerdeki insan malzemelerinden elde edilir.²³⁹ Devlet veya hükümetin toplumdan kopuk olmasından dolayı, söz konusu irade, halk sınıflarının çıkarlarını temsil

²³¹ İsmail Coşkun, Niyazi Berkes Üzerine, *Sosyoloji Dergisi*, cilt:3 sayı:2, 1991 49-68.

²³² Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 12.

²³³ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 12.

²³⁴ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 12.

²³⁵ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 131.

²³⁶ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 132.

²³⁷ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 132.

²³⁸ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 88.

²³⁹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 88.

etmemektedir.²⁴⁰ Devlet- toplum ilişkisinde devletin şuan bilinen ve tanımlanan anlamıyla ilgisi olmadığını söyleyen Berkes, bu kavramı despot siyasal geleneği içerisinde müessese değil, güç sahibinin bir sıfatı olarak tanımlar.²⁴¹ Tüm bu özelliklerinden dolayıdır ki, devlet halk sıfatlarına dayanıp, onu temsil eden bir kurum değildir. Aynı zamanda doğu toplum ve devlet tarzında, düzen ve ya nizama karşı, girişilen herhangi bir müdahale ihtilal olarak nitelendirilir. Sistem mantığına göre her değişme ihtilale, fesada ve çürümeye götürür.²⁴² Bu ihtilalin veya çürümenin yaşanmaması için doğal olarak, toplumsal evrimin dinamosu ekonomik etkenler engellenmelidir. Berkes'e göre de ileriye doğru en önemli etmenler, iş bölümü, artı ürünün yeniden üretime yatırılması, endüstri araçlarının geliştirilmesidir.²⁴³ Batıda feodalizmden sonra ekonomi ve teknolojinin harekete geçmesi ile doğuda aynı sürecin yaşanmamasının sebebi tam da budur. Doğu toplumun da evrim ya da toplumsal gelişime izin yoktur ve bu gelişim, düzeni, nizamı âlemi bozucu etkendir.

Toplumun yaşayan bir uzviyet, despot devletin ise makine olduğunu söyleyen Berkes, bu makinenin zamanla bozulabileceğini ancak süreç boyunca, toplumda gelişebilecek evriminde önlenebileceğini düşünür. Söz konusu tarihsel süreç doğal evrimi, kendi tabii yapısından kaynaklı engellerken, ekonomik yapısı da batı Avrupa feodaliteden taban tabana farklılaşır. Bu makine tüm enerjisiyle kurumlarına ve yapısına sirayet ederken, Batı feodalizminin kapitalizme geçişi gibi bir süreci de yaşamamış olur. Çünkü bu sistemdeki güç, bütün güçlerin en tepesinde bir güç olduğundan feodal hiyerarşiyi de ortadan kaldırır, feodal ekonomiye hâkim olur. Ekonominin feodal özellikleri de ortadan kaybolmuş olur.²⁴⁴

Berkes'e göre, Osmanlı devlet ve toplum modeli Batı Avrupa tarihinde görülen gelişim aşamalarının dışında, kendine has kurum ve yapıya sahiptir ve klasik dönem Osmanlı'yı Avrupa modeline yakıştırmak anlamsızdır. Osmanlıyı batıdan aktarılan hazır kalıplar içerisine yerleştirmek de, batı medeniyet ve toplum yapısına ait değer ve anlayışları yerelin renklerine büründürme işi de bir o kadar talihsizdir. Kabataslak bir girizgâh ile Osmanlı, batının sosyal evriminde yaşadığı gibi feodal değildir. Atüt'e

²⁴⁰ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 34.

²⁴¹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 55.

²⁴² Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 146.

²⁴³ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 146.

²⁴⁴ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 35.

yakındır ancak Atüt olduğu da söylenemez. Teokrasi veya tiranlık dediğimiz bir yönetim anlayışına da sahip değildir. O halde Berkes için Osmanlı rejim ve anlayışı siyasal ve dinsel olarak nasıl açıklanmalıdır? Sanırım sorunun cevabı kapsamlı olarak batı Avrupa’da görülen modellerle neden açıklanmadığı üzerine inşa edilmeli ve doğru kavrama bu metotla gidilmelidir.

Berkes’e göre Avrupalı gibi olmak inancındakiler Avrupa’nın tarihsel gerisinde sahip olduğu her şeyin Türk tarihinde de olduğuna inanmakta, bu inançla batılı ve batılılar gibi olmaya daha sıkı sıkıya sarılmaktadırlar.²⁴⁵ Avrupalı ya da batılı olmak hedefi en çok feodalizm ve teokrasi anlayışlarını toplumsal alana yakınlaştırmayı gerektirmektedir. Çünkü batının özellikle Fransa’nın yaşadığı sistem buydu. Ve batının sisteminin öğrenilmesi, batı dışında olan, kapitalizme ulaşamamış toplumların, geri kalmışlık, batı dışılık gibi durumlarını- hem kendi içinde barındırdığı düşüncülerin hem dışındakilerin aracılığıyla- daha çok feodalizme bağlanmaya ihtiyaç duymuştur. Berkes, batı dışında olanların özellikle Asya’da Çin ve Hindistan’da bu tarz bir açıklama ihtiyaçlarının da olduğunu ancak gerçeğin, bu ülkelerde feodal düzene eğilimin olmasına rağmen despotik imparatorluklarca yutulduğudur.²⁴⁶ Osmanlıyı da batı gibi olmak, batı dışılık kavramının dışında olmak gibi düşünceler doğrultusunda feodalizm veya teokrasi ile ilişkilendirenler olmuştur. Ancak Osmanlıda durum farklıdır. Berkes’e göre farklılığı sağlayan Osmanlı toplumunun kendine özgü özelliğinden kaynaklanmamaktadır. Asıl özellik, devlet sisteminin kendisinde değil onun mensup olduğu devlet türünün kendisindedir.²⁴⁷ Bu devlet ve sistem türü, Asya/Doğu despotizmi ya da Berkes’e göre Weber’in patrimonyal karakteristlikli devlet anlayışıdır.²⁴⁸

Berkes, patrimonyal, doğu devlet ve toplum modeli ile bu özellikleri bünyesinde barındıran Osmanlı geleneğinin farklı bir miras ve özgünlüğe sahip oluşunu devletin kuruluşuna atıfta bulunarak açıklar. Ona göre daha ilk zamanlarda Osmanlı hükümdarlarına sultan veya padişah değil gazi ve bey denmektedir. Çünkü sultan kelimesi Arapçadan gelip egemenlik anlamı taşımakta, padişah sözcüğü ise Farsçadan gelip imparatorluk anlamı taşımaktadır. Bu kişilerin gazi olması doğu ve Asya

²⁴⁵ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2016, 85.

²⁴⁶ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 85.

²⁴⁷ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 13.

²⁴⁸ Berkes, *Türkiye de Çağdaşlaşma*, 30.

ülkelerinde olduğu gibi soy egemenliğine dayanan gaza ve akın ile ekonomik teşebbüs ve birikim elde etmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁹ Uç beyi olarak yaptıkları akımlarla güçlenen bu kişiler- örneğin Osman Bey- Doğu-İslam devlet geleneğinde olduğu gibi kendi üstünü oluşturan güçten –yani Selçukludan- kopmaya, bir aile, kabile ve ya savaşçılar, gaziler birliği oluşturmaya başlamıştır. Bu Berkes'e göre bugün devlet dediğimiz organizasyonun adıdır.²⁵⁰ Ancak Doğu toplumlarının batı sistematığından ayrıldığı nokta bu aşamadan sonra daha açıktır. Burada toprak ağalığı, ticaret ağalığı ya da sermaye ağalığı çeşidinden edinilmiş güçlere dayanan devlet anlayışı yoktur. Var olan şey, Doğu-İslam devletlerinin çoğunda olduğu gibi han ya da sultan, toprak üzerine egemenliği kendine; onun gelir ve savaş gücü kaynağı olarak bakımını tımar denecek olan toprak birimlerinin başına konan gazilere; toprakta ekip biçme işini de reaya ile berayaya tanınmasıdır.²⁵¹ Daha net ifadeyle, Osmanlı tam da bu sistemin mantığıyla feodal yapılı bir devlet anlayışının aksine, savaş ve fetihle edinilmiş güçle ekonomik üretim sınıflarının üstüne oturmuş ve servet, hazine edinen bir devlet olmuştur. Berkes, despot devlet şeması olarak düşündüğü bu birinci dönemden sonra İstanbul'un fethinin akabinde ikinci döneme girildiğini söyler. Bu dönem, devlet sistemi kapıkullarına dayanan bir despotizm haline gelmiştir.²⁵² Üçüncü dönemde, yani Murat zamanından başlayarak devlet müesseselerinin iç zıtlaşmaları belirir. İç çatışıklıklar gözükmeye başlar. Dış etkenlerle bu iç zıtlıklar daha da kuvvetle patlak verir. Dördüncü dönem, bu iç zıtlaşmaları, sistemin kendi ana prensiplerine göre, yani yeni prensiplere göre değil de gelenek olmuş prensiplere göre çözümlenme, eski düzeni zorla diriltme çabaları dönemidir.²⁵³

Berkes'in tam olarak ifade etmeye çalıştığı şey, bugün ki devletten anlaşılan ile Osmanlı da var olan devlet yapısı arasında ki farklılıktır. Yani, bugün devlet dendiği zaman halk sınıflarının siyasal iradesine dayanan devlet anlaşılmalıdır. Bu bağlamda devleti yönetecek olan parlâmentonun, onun seçtiği ve güvenoyu ile yerinde tuttuğu veya güvenini kaybedince düşürdüğü hükümetin dört beş yılda bir halk sınıflarının oylarını toplayarak, onların isteklerine göre, kurulması veya değiştirilmesi usulüdür.²⁵⁴

²⁴⁹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 18.

²⁵⁰ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 18.

²⁵¹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 20.

²⁵² Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 21-22.

²⁵³ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 22.

²⁵⁴ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 53.

Bu usule göre devlet kendi yapısı içerisinde temsil ettiği toplumun, farklı halk sınıflarına bölündüğü bir düzenin başıdır. Bu düzen içerisinde toplumu oluşturan sınıflar, sermaye, toprak ve emek sahiplerinin oluşturduğu sınıflardır. Tarihsel ve toplumsal şartların neticesinde bir yapıda bu sınıflar arasında herhangi bir sebeple çıkar çatışması yaşanabilir. O toplumda siyasetin devamlılığını sağlayan da zaten bu çatışma halidir.²⁵⁵ Ancak Berkes'e göre Osmanlı sisteminde bu tarz bir kurumsallaşma, çatışma hali ve ya ilişkiler silsilesi görülmez. Berkes için Osmanlı sınıflara dayanmayan, toplum iradesinin olmadığı ve aynı zamanda sınıflar üstü kerim anlayışının da geçersiz olduğu bir sistemdir. Çünkü Osmanlı sistemini romantikleştirenler, sınıf çatışmasına imkân vermeyen, sürekli toplumu düzenleyen devlet adaletinden bahseder.²⁵⁶ Osmanlı da devlet, yukarıda adı geçen sınıfların çıkarlarını temsil etmez. Aynı düşünce doğrultusunda geleneksel olarak hiçbir sınıfa dayanmamaktadır. Kurumsallaşma yoktur çünkü Berkes'e göre devlet bile bilinen anlamda bir müessese ve bir kurum değildir. Hatta devlet kelimesini Osmanlı ile birlikte kullanırken çok dikkat eden Berkes, söz konusu kavramın güç sahibinin bir sıfatı olarak, bu organizasyon içinde olanları ise devlet kuşu konmuş devletliler olarak tanımlamaktadır.²⁵⁷ Hem askeri hem bürokrasi bölümünde çok iyi örgütlenmiş olan bu yapı modern anlamda bir devlet de değildir ta ki Yeni Osmanlılar a kadar. Eğer devlet modern değil ve sınıflara dayanmıyorsa aynı zamanda müthiş bir örgütlenme yapısına sahipse bu yapıyı oluşturan unsurlar ne olabilir?

Osmanlı da rejim katı ve merkezi yapısı gereği toplumun sınıflarını birbirinden ayrı tutarak, bürokrasinin ihtiyaç duyduğu insan unsurunu devşirme ile oluşturmaya başlamıştır. Amme işi yapmayan, hükümdarın işini yapacak olan bu insan unsurları, dağıtılan feodal sınıfların dışından ve arta kalanlardan seçilerek, Türk hocaların eliyle Enderun'da eğitilmiş, bu sayede sınıfsal yapıdan gelmeyen, bir sınıfı temsil etmeyen köksüz, topraksız, vatansız ve sınıfsız bir tür yaratılmıştır. Devlet bu var etme, aslında var olanı yok etme işini –bir milleti, kökü olan insanı köksüz bırakarak yok etmek kastım- diğer Doğu toplumlarından da daha sağlam adımlarla yapmıştır. Bu sistem içerisinde devlet karşısında varlığını sürdüren tek ve bütün olan bir toplum anlayışı da yoktur aynı zamanda. Berkes'e göre bölük bölük ve tabaka tabaka olan toplum, birbirine

²⁵⁵ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 53.

²⁵⁶ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 57.

²⁵⁷ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 55.

eşit olmayan, birbirinden farklı yeri ve adı olan unsurlardan oluşmaktadır.²⁵⁸ Bu noktada önemli olan birbirinden farklı yeri olan bu unsurların yer değiştirememesinden kaynaklı durağan, statik yapının etkisidir. Belki de Berkes'in toplumun üzerine kapaklanan ve toplumun üstünde duran devlet anlayışını sağlayan da bu özelliştir. Eğer bu ise gerçekten, devletin sürekli olarak nizam-ı âlem kaygısından söz edişini de daha iyi anlamaktayız.

Elbette bu sistem içerisinde nizamı sağlayan, sınıfın oluşmasına engel olan etkenlerden biri de Osmanlı düzeninin ekonomik işleyiştir. Bu işleyişin adı ise kapitalizm öncesi emtia üretiminin ekonomisidir. Berkes'e göre böyle bir devlet, “(a) kendi hazinesi için tarımsal üretimi kontrolü altına alınca, (b) seferleri için ordusuna malzeme ve teçhizat sağlamak için zanaat piyasasına hâkim olunca, (c) cami, medrese, han, hamam, çeşme, köprü, su yolu, tersane, liman, gemi, yelken, çadır, kılıç, zırh gibi zanaat işlerinin üretimi piyasasına girince, (d) mücevherat, altın, gümüş, değerli taşlar, ipekli, kürk ve daha bilmem ne gibi bir alay lüks giyimin ve süslenme eşyasının en büyük ve biricik müşterisi olunca, kısaca hem tarım hem şehir ekonomisini kendine bağlı hale getirirse, hatta bu ekonomilerin piyasasının tek-el yönleyicisi olursa orada ne feodal ekonomiden, ne de serbest piyasa mekanizmasına göre işleyen emtia üretimi kapitalizminden söz etmek mümkün olur.”²⁵⁹ Doğal olarak Osmanlı sistemi de kapitalizm öncesi emtia üretimi ekonomisini yaşamaktadır. Çünkü devlet sınırlarında yaşayan toprağı tasarruf etme hakkına sahip köylü devlete toprağın kirasını ödemek zorundadır. Bu aşamada da artı değeri devlete vermeye mecburdur. Devletin bu artı değeri almakta ki açıklaması onları korumak ihtiyacıdır. Devlet bu aşamada, sipahiye maaş ödeme yerine bunu verdirir ve temelini Müslümansa şer'i öşür, değilse şer'i cizye teşkil eder.²⁶⁰

Berkes, aynı zamanda, yazılarında Osmanlı'nın bir şeriat ya da teokratik düzene sahip olmadığını yazar. Berkes'e göre teokratik düzenin tipik örneği Roma Katolik din devletidir.²⁶¹ Osmanlı düzeni bu din devletinin tam tersi bir biçime sahiptir. Çünkü Roma ve Bizans İmparatorluklarının aksine çok dinli bir yapıya sahiptir ki bu çok dinlilik durumu Osmanlı millet sisteminin temelini teşkil eder. Bu farklı

²⁵⁸ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 58.

²⁵⁹ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 37.

²⁶⁰ Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, 63.

²⁶¹ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 86.

imparatorluklarda olduğu gibi, Osmanlı da ‘esas millet’i oluşturan Sünnilerin kiliseleri yoktur ve batıda olduğu gibi dinsel bir otorite tipi bulunmamaktadır. Osmanlı halife padişahları ile papalar arasında bir benzerlik hissedilse de Osmanlı içerisinde İslam’ın Sünni mezhebinin dışındakilere de diğer dinlere de yaşama hakkı verilmiştir.²⁶² Dinsel bir rejimin hâkim olduğu topraklar üzerinde devletin inancı ve dini dışındakilere var olma şansı verilmez. Ancak halife padişah ile papaların en üstün güç sahibi olan makamlar olması tam olarak Osmanlı sistemini bilmeyenler için aynı şey oldukları düşüncesini oluşturabilir. Çünkü Osmanlı halife padişahlığı rejiminde teokratik rejimlerin aksine din maslahatı değil devlet maslahatı başta gelir. Zaten din adamları da devlet gerekliliklerinin ve ihtiyaçlarının görevlileridir. Batıda olduğu gibi ruhban da değildirler. Bu rejimde İslam dininin en üstün otoriteleri Kadıasker ve Şeyhülislam’lardır.²⁶³ Bu görevlilerin içinde bulunduğu yapı ise şu şekildedir;

Eğitim, fetva, yargı ve yönetim gibi görevleri olan ilmiye teşkilatı, geniş soluklu bir yönetim anlayışı ve geleneği oluşturmuştur. Merkezi bir yönetim içerisindeki görevliler medrese eğitimi almakta ve bu medrese eğitimi kişilere yargı organı, din görevlisi gibi görevler yüklemektedir. Bu teşkilat içerisinde dini konularda en yüksek derecede bilgi ve yetkiye sahip olan kimse anlamına gelen şeyhülislam vardır. Osmanlı Devleti zamanında şeyhülislam dini konularda en yüksek yetkiye sahip devlet görevlisidir. Gerektiği zaman dini sorunlarla ilgili görüşlerini fetva yayınlamak suretiyle sorun ve çözümleri ortaya koymaktadır.²⁶⁴ Osmanlı ilmiye teşkilatı içerisinde önemli bir mevkie sahip kazaskerler ve kadılar, teşkilatın gerçek beyni ve yöneticileridir.²⁶⁵ Bu üyeler divanda oy kullanabilmekte ve yargı, eğitim işlerini yürütmektedirler. Ayrıca ilmiye teşkilatı içerisinde önemli bir yer olan medreselerde eğitim veren müderrisler de teşkilat için vazgeçilmez bir konuma sahiptir.²⁶⁶

²⁶² Osmanlı Devlet’i içerisinde asimilasyon yönteminin uygulanmadığı gayrimüslimlere çok müsamahalı davranılmış, ibadet yerlerinin idaresi cemaat teşkilatlarına bırakılmış ve bu anlamda dokunulmazlık sağlanmıştır. Cami, türbe gibi Müslümanların dinsel saygı gösterdiği yerlerin çevresinde olmamak kaydıyla ev alma ve oturma özgürlüğüne sahip olan gayrimüslimler ya da zimmiler, kendi cemaatleri kapsamında hür ve kiliseleri çevresinde örgütlü, dini, hukuki ayrıcalıklara da sahiptir. Bu Osmanlı uyuğu gayrimüslimler din ve mezhep açısından üç büyük kategoride toplanmıştır; Katolikler, Ortodokslar, Museviler.

²⁶³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 87.

²⁶⁴ Erdi Aksakal, *Osmanlı Devletinde Sosyal Tabakalaşma*, Tabakalaşma Kitabı, 3. Ünite, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erzurum 2015, ss. 1-20. ISBN: 978-975-442-783-711, 11.

²⁶⁵ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat Yayınları, Ankara 2007, 232.

²⁶⁶ Aksakal, *Osmanlı Devletinde Sosyal Tabakalaşma*, 11.

Ancak tüm bu özel yanlarına rağmen ve din adamları kendi aralarında İslam dininin bekçisi, koruyucusu, hatta halifesi oldukları inancını yaşatmış olmakla birlikte, gerçekte bu işte asla kendi başlarına olma yetkileri olmamıştır.²⁶⁷ Aynı şekilde devleti zarara sokacak güçte olan bir din otoritesi yoktur. Din otoritesi diye kendini bellettirmeye çalışan akımlar aslında politiktir. Bu akımları yürütenler bunu dinsel göstererek halkı aldatmaya çalışmışlardır.²⁶⁸ Sonuç olarak Berkes'e göre Osmanlı toplum yapısının en kısa tanımlanışı, Batı Avrupa siyasa ve din geleneğinden farklı bir gelenekten gelen siyasaca Doğu Despotizmi, dince Sünni Halifeliği geleneğidir.²⁶⁹

2.3. ŞERİF MARDİN VE OSMANLI TOPLUM YAPISI

2.3.1. Mardin Ve Sosyal Bilim Anlayışı

Türkiye'nin en önemli sosyologlarından olan Şerif Mardin'in sosyal bilim anlayışı ve teorik yaklaşımları Türk sosyoloji tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Şerif Mardin'in bilimsel bir duruşa sahip olması ve özellikle 1950'lerden sonra sosyal bilimci kimliklerden kendine has yönleriyle ayrılması Mardin analizinde ihmal edilmemesi gereken noktalardır. Şerif Mardin'in sosyal bilimlere özellikle sosyolojik teoriye katkıları Osmanlı-Türk toplumsal ve kültürel yapısı alanlarında yapmış olduğu çalışmalarla gün yüzüne çıkmaktadır. Sosyal bilimci kimliğini oluşturan ve sosyolojik teoriye yapmış olduğu kişisel katkılar dikkate alınınca epistemolojik dayanakları da belirginleşmektedir. Öncelikle batıda var olan, batının toplumsal ve kültürel dokusuna has teorilerin, Türk toplumunun meselelerine -çözüm amacıyla- yerele uygulanışı bir sosyal bilim geleneği haline gelmişken Sezer ve Mardin gibi isimlerin tepkisiyle karşılaşmıştır.

“Bugünkü davranışımızı, içinde yaşadığımız cemiyetin ve problemlerinin anlaşılmasında yardımı dokunacak en mühim metotlardan biri şüphesiz ki tarihi metottur. Bu bakımdan birçok cemiyet meselemizin halli, Türk tarihinin aydınlanmasına ve tarihi gerilimlerimizin daha iyi anlaşılmasına bağlıdır. Fakat bu da basit bir vakanüvis görüşü ile temin edilemez. Oysa şimdiye kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki

²⁶⁷ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 88.

²⁶⁸ Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayınları, İstanbul 1993, 222.

²⁶⁹ Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, 26.

siyasi müesseseler hakkında söylenmiş olanlar bilhassa böyle dar bir çerçeveye sığdırılmaya çalışılmış ve bundan dolayı bugünkü siyasi davranışımızı izah etmeye yardım edecek verimli faraziyeler ortaya çıkarılamamıştır.”²⁷⁰ O halde Mardin’in metodolojik tavrı en baştan beri eleştireldir. Özellikle 1960’lardan sonra sosyal bilimciler arasında yaygın olan Osmanlı-Türk toplum yapısını tanımlama noktasında Doğu Despotizmi, Feodalizm ve Atüt gibi modellerin kullanılmasını, sağlıklı sonuçlar vermeyen, ön yargılı düşünceler olarak değerlendirir. Bu bakımdan Berkes, Boran gibi Ankara ekolü isimlerini de eleştirmekten geri kalmaz. Mardin’in Berkes’e eleştirisine gelince;

*‘Niyazi Berkes’e gelince, serzenişi ve suçlu araması aslında Osmanlılarda bulunduğundan şikâyet ettiği bir özelliğin kendi eserlerine yansımaları galiba. Tarihe otonomi bağışlamayan, tabii olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun içyapısal zaafalarını aramaya yönelmeyen kişi, bir suçlu arayacaktır. Böylece en çok cumhuriyet aydını olmaya çalıştığımız zamanlar halen ne kadar Osmanlı olduğumuz ortaya çıkıyor.’*²⁷¹ Ancak özellikle 1950 ve 60lı yıllarda Amerikan sosyoloji yaklaşımının ve pozitivistimin etkisi altındadır.

2.3.2. 19. Yüzyıl Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Yapının Değişim Yönü ve Patrimonyal Bürokrasiyi Besleyen Merkez ve Çevre İlişkisi

Klasik Osmanlı döneminden sonra, özellikle Nizam-ı Âlem duruşunun bozulmasından itibaren Osmanlı içerisinde siyasal, toplumsal ve genel olarak yapısal değişim ve dönüşümler (hiç olmazsa çabalar) düşünsel hayatı sürekli olarak meşgul etmiştir. Yüzyıllar süren bir alışılmışın, geleneğin ve düzenin, artık stabil görünüşünün zarar olarak algılanışı, kara ve faydaya yönelik – gönüllü olarak ya da olmayarak- belirli adımların başlangıcına sebep olmuştur. Hangi düşün penceresinden, bilim anlayışından ya da sosyal bilimci perspektifinden bakılırsa bakılsın bu böyledir. En azından imparatorluğun kendini tanımlama noktasında batı ile kıyas hususu, bilindiğin aksine ters bir yönde ivme kazanmış batı ulaşılması gereken bir hedef haline gelmiştir. Bu bütün kurumlar üzerinden böyle olmuştur. Kıtalara hükmeden askeri gücü ile ulaşılması zor hedef olan Osmanlı özellikle askeri gücünü kaybetmiş, ‘ilerleme’nin gerisinde

²⁷⁰ Şerif Mardin, *Tanzimat ve İlimiyye*, içinde; Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İstanbul, 1997, 263.

²⁷¹ Şerif Mardin, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, içinde; Türk Modernleşmesi, İstanbul 2000, 248.

kalmıştır. Bu nedendir ki batıya yüz çevirmeden yüzünü döndüğü ilk alanda askeri, ancak daha doğru ifade ile askeri eğitim alanı olmuştur. Bu diğer alanlarda da devam etse de genel bir Osmanlı modernleşme, batılılaşma anlatısı yapmamızı gerektirmiyor. Gereken şey, Mardin üzerinden bu süreci açıklayarak, siyasal, düşünsel ve yapısal değişme eğilimlerini analiz etmektir. Analizin merkezine Mardin'i de aldığımız da yine değişmeyen şey özellikle tarihsel süreçte 19. Yy'ın bu kırılma, değişme eğilimleri için muazzam bir dönüm noktası olduğudur. Bu yüzyıl içerisinde Tanzimat ve Islahat hareketleri ise düzenden, düzenlemekten, ıslah etmekten ilerleme geçişleriyle tam devrime doğru süre giden –tüm hızıyla- süreçlerin kırılma noktalarıdır. Çünkü II. Mahmut'un ölümüyle beraber 1839'da reformlar olarak bilinen Tanzimat dönemi başlamıştır. Nizam-ı âlemden, Nizam-ı Cedit'e yani yeni nizama, düzene giden süreçte bu durum daha da kapsamlı hale getirilmiş ve tanzim etme, nizam verme haliyle, reformun hızı artırılmıştır. Mardin Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar ve İttihat ve Terakki bağlamında farklı bir perspektifle ama yine aynı dönemi alarak Osmanlı 19. Yy dönüşümlerini analiz etmiştir.

Klasik yapının bozulmasından sonra başlayan yenileşme hareketleri, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda beliren ve çözülmesi gereken üç farklı sorunu ortaya çıkarmıştır. Söz konusu üç problem merkezin çevreyle ilişkilerini harekete geçirmiş, Müslüman ve gayri Müslim çevrenin bütünleşme tasası ortaya çıkmıştır. Mardin'e göre üç problem, gayri Müslim grupların devletle bütünleşme, Müslüman unsurların devletle bütünleşme ve 20. Yy da daha çok algılanabilen bu iki unsurun siyasal sisteme anlamlı katılımında bulunmasını sağlama problemidir.²⁷² Bunlar içerisinde en dikkat çeken ise imparatorluğun asıl, esas unsuru olarak bilinen Müslüman öğelerin gayri Müslimler kadar sorun teşkil etmesidir. Özellikle 19.yy'ın son çeyreğinde II. Abdülhamit bunu temel bir görev kabul ederek göçebe yaşayanları yerleşik düzene geçme ve çevredeki Müslüman unsurları merkezden farklı olmadıklarını hissettirme çabasına girişmiştir.²⁷³ Bunu Panislamizm siyaseti şemsiyesi altında yaparken asıl amacının yukarıdaki düşünceler neticesinde Müslümanları birleştirmekten ziyade halkı İslami imparatorluk düşüncesi çerçevesinde birleştirmek olduğu anlaşılmaktadır.

²⁷² Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, 49.

²⁷³ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 50.

19.Yy'da girişilen yenileşme hareketleri bir yandan da değişimin bürokrasi üzerinden sürmesine olanak veren bir sürece sebep olmuştur. Öyle ki Mardin'in Weber'den aldığı terminolojiyle, Osmanlı bürokrasisi padişaha ya da mirasa dayanan özellikleri ile yerini akılcı bürokrasiye bırakmıştır.²⁷⁴ Doğal bir değişimin sonucu olarak bürokratlar arasında bir bölünme ve çıkar çatışması da kaçınılmaz olmuştur. Değişme eğilimleri II. Abdülhamit döneminde alt yapısal olarak daha sağlam zeminlere otururken Tanzimat iddiamız üzerine kurumsal-yapısal değişimlerin en önemli aşaması olmuştur.

Mardin, bu hususu Weber sosyolojisi üzerinden sürdürmeye devam eder. Çünkü Weber doğu ve batı toplumlarını karşılaştırırken rasyonel ve patrimonyal bürokrasi kavramlarını kullanmaktadır. Ancak bu kavramlarının arka planını ve alt yapısını oluşturan Weber sosyolojisinin ideal tip kurgularıdır. Bu kurgulama şekli devlet, kapitalizm, bürokrasi, otorite gibi genel kapsayıcı olguların analizinde dahi belirleyici ve değerlendircidir.²⁷⁵ Her şeyden önce, Weber'i anlama gayesi bile, Weber sosyolojisinin basit bir 'anlama' çabasıdır. Weber'in sosyoloji yapma hassasiyeti aslında toplumsala ilişkin bir eylem ya da tipoloji oluşturma gerekliliğinde dışsal- birey dışı olarak değerlendirilebilecek bir olguyu bireysel öznellik ve ya inançlar üzerinden kavramsallaştırmasıyla açığa çıkar. Örneğin otoriteyi karşıda bulunana iradesini kabul ettirme gücü olarak tanımladıktan sonra Weber için bu kabulleniş şekli gönüllü ve iş birliğine dayalı olmak zorundadır. Bu noktada Weber, bir ideal tip kurgulayıp, bunu otorite-iktidar ve ya egemenlik kavramsallaştırması üzerinden oluşturduğunda ilk tipolojisini liyakate değil, irsiyete ve statüye dayanan geleneklere uygun olan geleneksel otorite ile oluşturmaktadır. Bu otorite biçiminin kaynağı –tıpkı ideal tiplerin devreye girdiği birey dışı olarak değerlendirilebilen olguların inançlar üzerinden kategorize edilmesi gibi- geleneklerin meşruluğuna duyulan bireysel öznellik yani inançlardır. Geleneksel otorite ideal tipinin yönetim ve örgütler düzeyinde açılımı ise özellikle doğu toplumları için kullanılan patrimonyal bürokrasidir.²⁷⁶

Patrimonyalizm, tamamen şahsa bağlı olan, toplumun otorite dışında kalan kısmının tebaa olduğu bazı noktalarda sultanizme doğru evrilen bir anlayıştır.

²⁷⁴ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 57.

²⁷⁵ Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, Küre yayınları, İstanbul, 2012.

²⁷⁶ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, (Çev. Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara 2005, 90.

Türkiye’de Weber sosyolojisinin önemli temsilcilerinden olan Mardin’e göre de Weber’in tipolojisine benzer şekilde sultan baba, yönettiği tebaasına sevgi, şefkat ve özellikle merhamet gösterirken, karşılığında tebaadan üretim, eylem ve yöneticileri sorgulamamayı beklemektedir.

Özellikle patrimonyalizmin söz konusu olduğu toplumlarda sivil toplumun eksikliğinden bahsetmek mümkündür. Mardin ise 1880lerde Osmanlı da hatırı sayılı bir kamuoyunun geliştiğini bunun yanı sıra kamu çıkarı kavramının 19. Yy da geleneksel olarak Osmanlı devlet çıkarından ayrı ve bağımsız şekilde geliştiğini kabul etse de genel olarak Türkiye’de sivil toplumun bazı öğelerinin eksikliğinden bahsetmektedir.²⁷⁷ O halde sivil toplum, ikincil veyahut ara yapılar yok ise devlet ve toplum tam olarak esnetici mekanizmaların olmadığı bir sistem tarafından kuşatılmıştır. Bu kuşatma altında meşruiyeti temsil eden padişah, otoritesini sağlayan ise gelecekleri kendisine bağlı patrimonyal bürokratlardır. Bu söz konusu kesim, Osmanlı da askeri güçlerden, sivil memurlardan ve devlet emrinde oldukları kabul edilen din adamlarının oluşturduğu üç koldan oluşmaktadır.²⁷⁸

Bu sistem içerisinde en önemli tehlikelerden birisi çevrede yer alan, merkezin uzağındaki eşraf ve taşranın hanedanı rahatsız edecek potansiyele ulaşabilme ihtimalidir. Bu ihtimali bertaraf edecek olanda yine söz konusu memurlardır. Aslında temel kaygı patrimonyal hizmeti oluşturan seçkinlerin, meşru kabul ettikleri iktidarın dışında, meşruiyet tasası olsun ya da olmasın herhangi bir iktidar kaynağını denetim altına alabilme çabasıdır. Öyle anlaşılıyor ki merkezden denetlenen, merkezin ruhsatı ile seçkinler aracılığıyla ve miras yolu ile geçen bir bürokrasi ve feodal olmayan bir sistem söz konusudur.

Bu ilişki örüntüsünde siyasalın ve toplumsalın çözümlenmesi noktasında Osmanlı imparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine uzanan çizgiyi yöneten-yönetilen arasındaki siyasi, kültür ve ekonomik farklar ekseninde değerlendiren Mardin, merkezin çevreyi kontrol etme çabası olarak merkez-çevre bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Edward Shils’in merkez-çevre başlıklı makalesinde²⁷⁹ toplumun bir merkezi vardır cümlesi Mardin için Osmanlı ve Cumhuriyet arasında ki süreklilik, kopuş ve gerilimleri ortaya

²⁷⁷ Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 16.

²⁷⁸ Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 207.

²⁷⁹ Edward Shils, *Merkez-Çevre* (Çev. Y. Z. Çelikkaya), Türkiye Günlüğü Sayı: 70, s.86-96, 2002, 86.

koyma açısından önemlidir. Konu itibarı ile önemli saydığımız 19. Yy, Osmanlı İmparatorluğunda geleneklerin küçük ve büyük gelenekler olarak ayrıldığı bir tarih ve döneme işaret eder. Mardin, Robert Redfield'den alıntı yaparak biri kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültürü diğeri de şehirde yaşayan yönetici sınıfın kültürü ayrımını yerele uyarlamakta bunlara da büyük ve küçük gelenek isimlerini vermektedir.²⁸⁰ Bu özellikleri ile varılan iki türlü gelenek ve ayırım tipleri Ziya Gökalp'te olduğu gibi resmi ve halk medeniyeti meselesiyle bağdaşmaktadır. Gökalp'e göre Türklere resmi lisandan, hukuktan, edebiyattan, teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, hukuku, teşkilatı vardır.²⁸¹ Ayrıca Gökalp, münevverlerin kırsala, halka medeniyet götürmekle ve onlardan onların kültürünü almakla sorumlu kesimler olduğunu söyleyerek bu görüşü desteklemektedir.

Mardin ise tam olarak Osmanlı halkının yaşam tarzını bu teoriye göre açıklamakta ve sınıflandırmaktadır. Sultan ve sarayın etrafında toplananlar merkezi; aşiret kalıntıları, köylüler ise çevreyi oluşturmaktadır. Vergiyi toplayanlar ve vergi ödeyenler olarak da iki grubun şeması oluşmakta aynı zamanda seçkinlerin kültürü, kitlenin kültürü ortaya çıkmaktadır.²⁸² İnalçık bu ayrımı askeri denemelerden saltanat berati ile padişahın yürütme yetkisi tanıdığı kimseler ve reaya denemelerden hükümete ve yönetime katılmayan uyruklar olarak ele almaktadır. Sonuç olarak askeri zümre, yönetici ya da seçkinler dışında var olan reaya, tebaa, ahali ve halk sözcükleri değişik dönemlerde ancak aynı beşeri unsura verilen adlar olmuşlardır. Zaten toplumsal yapı ve özellikle II. Meşrutiyet'in Osmanlı düşünce hayatı göz önüne alınca yukarıda bir lineer çizgi ile seyreden ve sonunda en çok dillendirilen halkın, özellikle halkçılığın temel akımlardan olduğunu biliyoruz. Bilhassa, 19. Yy'nin son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlayan Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali gibi Türkçü göçmenlerin Rus halka doğru ya da narodnik hareketten, bir bakıma Osmanlıda ki haliyle narodnik milliyetçilikten beslendiğine dikkat çekmek gereklidir. Bu bağlamda Meşrutiyet halkçılığı siyasi halkçılıkla kristalleşmiş ve ulus devlet kuruculuğunu amaçlayan siyasal bağımsızlığa yönelen, siyasal hak ve özgürlüğe yönelen halkçılık türüdür.²⁸³ Ayrıca halkçılık, demokrasi

²⁸⁰ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 24.

²⁸¹ Ziya Gökalp, *Halk Medeniyeti-I, Başlangıç, Halka Doğru*, S. 14, 10 Temmuz 1329, 1913, 107.

²⁸² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 57.

²⁸³ Zafer Toprak, *II. Meşrutiyette Solidarist Düşünce: Halkçılık*, Toplum Bilim Dergisi, İlk sayı, Bahar 1977, 95.

karşılığıdır ve hiçbir sınıfa dayanmamaktadır.²⁸⁴ Özellikle Gökalp halkçılığı Marksist sosyalizmden ayırarak Durkheim sosyolojisine bulmuş ve bunu Osmanlı devleti için olması gereken tesanütçülük dediği solidarizme ulaştırmıştır. Sadece Gökalp değil dönemin diğer aydınları halkçılık ile solidarizm arasında bağ kurmuştur. Mardin'in analiziyle halkçılık ilkesinin 20. Yy la birlikte Türkiye de aydınlar arasında en çok tutulan akım oluşu, eski bir kültür kodunun yeni bir şekilde yansımaya bağlıdır. Ve sonuçta millet ve halk sözcüklerinin yeterince berraklaşmamasından dolayı en büyük çabalardan biri olmuştur, güzideler tarafından temsil olunan halkta ayrı bir milletten söz edilemeyeceği ve milletin esaslarını yaratan halktır anlayışları.²⁸⁵

Berraklaşmayan bu ayrımlar ve söz konusu çabalar Mardin için Osmanlıdan Cumhuriyete ve sonrasına farklı formların, yaşam tarzlarının ve zihinsel kodların sirayet etmesini engelleyememiştir. Ve bu süreç özellikle 19. Yy da Osmanlının modernleşme adımları ile bu modernleşme girişimlerini besleyen yeni bürokratik kurumların oluşmasıyla, merkeziyetçiliğin güçlenmesi ve yerelde karşıt güçlerin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Reforme etme, tanzim etme girişimleri laikliğin gelişmesine, belki de bilinenin aksine daha önce konuşulur bir konu olmasına neden olmuştur.²⁸⁶ 19. Yy üzerine yapılan vurgu özellikle Tanzimat döneminde (1839-1876) laiklik konusu ile de anlamlı hale gelmektedir. Tanzimat döneminde laiklik konusunda önemli adımlar atıldığı, ulemanın tekelinde olan yargı mekanizmasının arka plana itildiği, karma hukuk sisteminin uygulandığı bir sistemden söz etmek mümkündür. Batılı, batı tarzında eğitim sistemi, mektepli subayların yetiştirilmesi de bunları destekler niteliktedir.²⁸⁷ Sonuçta bu tarz girişimler çevre ile merkez arasında mücadele ortamı oluşturmuştur. Tanzimat'tan itibaren Osmanlı- Türk siyasal düzleminde modernleştirici asker ve sivil bürokrasi karşısında devlet elitlerinin dışında, geleneksel değerlere bağlı, geniş halk kitleleri oluşmuştur. Bu Cumhuriyet ve sonrasında da devam etmiştir. Bu bağlamda CHP'yi bürokratik merkezin partisi olarak değerlendiren Mardin, gelenekçi-liberal

²⁸⁴ H. Nimetullah Öztürk, *Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1930, 17.

Ayrıca bkz: Cumhur Aslan, *Halil Nimetullah Öztürk'te Millileşme ve Çağdaşlaşma Kavramları*, 1995, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

²⁸⁵ Söz konusu kavramlar ve halkçılık, İslam felsefesine tepki olarak ortaya çıkan Pozitivist düşünce ve Tanzimat sonrası ilim, mantık anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz; Nuray Karaca, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008.

²⁸⁶ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 50-60.

²⁸⁷ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 183.

cephenin ise DP yani çevrenin partisi olduğunu iddia etmektedir.²⁸⁸ Demokrat Partinin 1950 de iktidara gelmesiyle birlikte hareket alanı genişleyen çevre, milliyetçi cephe hükümetleri, 1980lerde Özal, 90larda refah partisi ve 2002 den sonra AKP ile siyasi iktidar alanında belirleyici olmuştur. Mardin'e göre hala yöneten- yönetilen arasındaki tarihsel ikiliği devlet seçkinleri arasındaki ikili rekabeti, girişimci olmak isteyenlerle iktidarı onlarla paylaşmaya yanaşmayanların ayrımı yaşanmaktadır.²⁸⁹

Sonuçta Tanzimat, Mardin'e göre iki kültür (küçük ve büyük kültür) arasındaki uzaklığı azaltmamış aksine yöneten-yönetilen arasındaki bölünme kültürel alanda daha fazla büyümüştür. (Batı kültürü-taşra kültürü gibi). Bu durum değişik pencerelerden bakan sosyal bilimciler için tanımlamaların farklı ancak sonucun –ikili bir zihin yapısının- aynı olduğu bir gerçekliği oluşturmaktadır. Osmanlıyı patrimonyal bir sistemle açıklayan Mardin'in düşün yapısı dikkate alınınca merkez-çevre ikiliğinin Türkiye'de siyasetin ayrışma çizgisini oluşturduğu, bunun Osmanlıdan günümüze düşünsel ve ideolojik tahayyüllerin devam ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle Osmanlıdan sonra Cumhuriyet dönemi devrimlerinin toplumsal yapı da değişim eğilimlerinin açıkça rastlandığı da gözden kaçırılmamalıdır. Yasaların tanımladığı bir rejim ile bilimselliği öne çıkaran sınıfsız bir toplum düşüncesi milliyetçilik ile taçlandırılmıştır. Modernleşme açısından Atatürk devrimlerinin kozmopolit bir imparatorluğun tebaası yerine, Cumhuriyetin yurttaşı olma yönündeki statü değişikliği Osmanlıda millet sisteminin çağırtdığından ziyade nation anlamında bir millet sistemi oluşturmuştur.

2.3.3. Türkiye'de Toplumsal Yapının Siyasal-İdeolojik Kodları; Yeni Osmanlılardan Jön Türkler'e

Osmanlı üzerinde Batı ağırlığının etkisinin giderek artması, Tanzimat'la başlayan merkeziyetçi ve tepeden inmece siyasal uygulamalar, padişah ve uygulamaların yürütücüleri patrimonyal bürokratlara sistemli muhalefet, 1860larda yeni bir oluşuma neden olmuştur. Ancak bu oluşumun altında yatan yine konjoktürel gelişmelerdir. Örneğin Akşin'e göre Kırım savaşında Rusya'nın yenilmesinin akabinde yapılan Paris kongresinde Fransa, İngiltere gibi ülkeler Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü güvence

²⁸⁸ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 61.

²⁸⁹ Hacı Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyologları, Şerif Mardin*, Açıköğretim Yayınları, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 16.

altına alırken buna karşılık 1856'da Islahat fermanının çıkarılmasına ön ayak olmuşlardır.²⁹⁰ Osmanlı onların güvencesine karşılık Müslüman olmayanların Müslümanlarla eşit kılacak ayrıntılı ve somut hükümlerin güvencesini vermiştir. Bu durum Müslüman tebaa arasında o denli tepkilere yol açmıştır ki gâvura gâvur denmeyecek tarzında alaylara konu olmuştur. Mardin'e göre azınlıkları çağdaş olmaya çalışan bir devlette bu yeni hakların yarattığı tepkinin ikinci bir boyutu, cemaat liderlerinin kendilerine verilmiş önderlik imtiyazlarını kaybetmeleriydi. Buna benzer bir tepki de, Müslümanların doğal gördükleri "Millet-i Hâkime" statüsünün ortadan kalkmasıydı.²⁹¹

Tüm bu tepeden gelişen olaylar artık tepenin yamaçlarında hatta ovada (ahalide) hoşnutsuzluklara neden olmuştur. Bu hoşnutsuzluk durumlarının gizliden aşıkâra ve vatan kaygısına kadar süren olaylar zinciri, Yeni Osmanlılara ve Jön Türklere kadar uzanan durumlara yol açmıştır. Tam bu kaygılar içinde, genellikle haberleşme araçlarının özelde gazetelerin topluma yön verme ve esas olan bilginin ulaştırılması konusunda başarısı da dikkat çekicidir. Haberleşme araçlarını başarılı bir şekilde kullanan bir takım isimler dönemin kendine özgü beşeri coğrafyasında yaşayan Osmanlının hali hazır sıkıntılarını dile getirmeye başlamıştır. Modernleşme pratiklerine yönelik fikri anlamda ilk tartışmaları başlatan bu isimler dönemin memur-aydın tipidir ve yine Akşin'e göre bu hareketin içinde yer alanların çoğu ya da en önemlileri gazetecilerdir.²⁹² Bu gazetelerden biri Agâh Efendi'nin sahip olduğu, Şinasi'nin yazılar yazdığı ve haftalık çıkan Tercüman-ı Ahval'dir. Söz konusu gazete ve benzerlerinin okuma odalarında (kıraathanelerde) etki alanlarını genişletmesi, hükümetin 1864 Matbuat Nizamnamesini çıkarmasına neden olmuştur. Bu karar kolaylıkla gazete kapama, ceza verme fırsatına dönüştüğünden dolayı, gizli bir örgüt olan Meslek grubunun kurulmasına neden olmuştur.²⁹³

Zaten 1865 yılından önce küçük çaplı ve gizli örgütlerin eski yapıya karşı ya da eski yapının yeni oluşumlarına karşı en azından devletin içinde bulunduğu duruma çare niteliğinde muhalif toplantılar yaptıkları bilinmektedir. Bunlardan birisi 245 üye sayısına ulaşan Meslek örgütü olmakla beraber örgütün adı daha sonra İttifak-ı Hamiyet

²⁹⁰ Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, 33.

²⁹¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 88.

²⁹² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 34.

²⁹³ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 34.

olarak değiştirilmiştir. Şinasi, Namık Kemal, Süleyman Nazif ve Ali Suavi gibi isimler İttifak-ı Hamiyetten Yeni Osmanlılara giden sürecin ise öncü isimleri olmuştur. Sonuçta Meslekten İttifak-ı Hamiyet'e ve Yeni Osmanlılara doğru isim yakıştırmaları, bir amaç doğrultusunda birleşen isimlerin hedeflerini değiştirememiştir. Ancak bu noktaya kadar verilen bilgiler tamamıyla tarihseldir, asıl önemli olan bu tarihi bilgiler ışığında toplumsala ilişkin nasıl sosyolojik yorumlar yapılacağıdır. Ya da devletin malı olan, padişaha ait topraklardan 'vatan'a, kul olmaktan başka vasfı olmayanların hürriyet taleplerine giden, derin anlam kazanımlarının sosyalle birlikte yorumlanmasıdır. Osmanlı toplum yapısı içerisinde vatan, kişinin nereli olduğu sorulduğunda anlam kazanan bir kavramdır. Belirli bir beşeri coğrafya padişaha aittir ve üzerinde çıkan sorunların, çözümlerin muhatabı da yine padişah ve işaret ettiği bürokratların problemidir. Somuttur, gerçektir, tartışılmazdır ve duygu anlamında herhangi bir durumu teşkil etmemektedir. Ancak bir kavrama, kişiye ya da coğrafyaya romantizm yüklendiğinde olay sadece reel alanda sınırlı kalmaz, aynı zamanda duygusal bir bağ oluşumuna neden olur. Geriye dönüp yine söz konusu dönemi ve isimleri dikkate aldığımızda- bu isimlerden biri de Namık Kemal'dir- kabul edilişten, değişmez realiteden romantizme bir durumun nasıl evrildiğini de anlayabiliriz.

Namık Kemal'in yazdıklarıyla, söylemleriyle, piyesleriyle vatanın sadece bir toprak parçası olmadığı, uğrunda ölünecek duygusal anlam yüklü bir kavram olduğu anlaşılmıştır. Yani gerektiğinde ülke için yani padişah için (algılama bu yöndedir) canını verecek kitlelerin artık vatan için ölmeyi göze alması kavram üzerinde yaşanan devrimi de gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra köle olamamak anlamı taşıyan hürriyetin artık farklı bir şekilde altı dolmaya başlamış özellikle Yeni Osmanlılar için basın özgürlüğü anlamına evrilmiştir.

Mardin'e göre Batı ile bir fikrî alışverişin daha sonra birdenbire çeşni değiştirerek daha "hürriyetçi" bir kisve ile ortaya çıkmış olması Şinasi'nin (1826-1871) fikirlerinde gelişir. Şinasi, Batı düşüncesinin derinliklerini anlayabilmiş ve o düşüncenin "laikliğini kavrayabilmiş ilk düşünür olarak karşımıza çıkar. Bu beklenmedik "nüfuz etme" kabiliyeti, Şinasi'nin kişisel bir özelliğine, bir karakter yapısına bağlanmalıdır. Fakat bu başarının diğer bir yönü, Batı'nın "hürriyet" kavramını şekillendirmiş olan somut bir

gelişme, iletişimin matbaanın icadından sonra aldığı yeni şekildir.²⁹⁴ Ayrıca Mardin'e göre, Yeni Osmanlılar dönemi, Osmanlı İmparatorluğunda ilginç bir fikrî gelişme devri olmuştur. Hürriyet, İbret gibi gazeteler, okumuşlar için Batı'ya yeni bir pencere açmış, dünya politikasının izlenmesi bu tabakada yerleşmeye başlamıştır.²⁹⁵

Sonuç olarak payı tahtın yanında bu aydınların, meşrutiyet söylemleri, özgürlük, eşitlik, kardeşlik anlamlarını tek bir kavramla ama haykırarak dillendirmelerine neden olmuştur. 1860larda hükümete muhalefet etmek, iktidara gelmek için yapılan mücadele Yeni Osmanlılar adında bir grubun oluşumuna neden olmuştur. Yukarıda ifade edildiği üzere yeni kavramlarla (vatan, hürriyet, özgürlük, meşrutiyet) siyasal bir mücadeleye girişmiş ve meşrutiyeti ilan ettirmeyi amaç edinen siyasi bir grup oluşmuştur.

Dönemsel olarak düşündüğümüzde günün şartlarında Osmanlı aydınları hem sürece etken hem de edilgen bir biçimde dâhil olmuşlardır. Yani doğal olarak sürecin oluşmasına neden olurlarken bir taraftan da süreç onları oluşturmaya, olgunlaştırmaya devam etmiştir. İşte tam olarak Yeni Osmanlıların nam salıp ortaya çıktıkları bu dönemdir. Tanzimat döneminde yetişen ilk aydın olan bu grup, temel olarak resmi bürokratlar ve genel anlamda devletin bir reform hareketi olan Tanzimat'ın yarattığı sosyal ve kültürel değişikliklere tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlılar başlangıçta beğendikleri ve benimsedikleri Tanzimat reformlarını yetersiz bulmuşlar; memleketin Avrupa devletleri düzeyine çıkarılması için daha ileri hamlelere ihtiyaç olduğu fikrinden hareket etmişlerdir.²⁹⁶ Genel olarak dönemin getirisi olarak yapılması gereken Mardin'e göre, ülke tebaasını ve bilhassa kendilerine itimat edilebilecek olan Müslüman halkı, bir direnç hareketine sokmaktır. Siyasal fikirlerde bu "seferberlik" isteği, çağdaş milliyetçiliğin yalnız Osmanlı İmparatorluğunda değil, hemen hemen gözüktüğü her yerde çıkardığı bir davranış türüdür. Bu davranış türünü Mardin Gellner'den alıntı yaparak açıklamaktadır. Gellner'e göre, çağdaş merkezî devletlerin bu merkezîyetçiliği sağlamaya çalışmasının yollarından biri, mahallî kültürlerin yerine "millî" kültürler geliştirme isteği olmuştur. Bu da çok zaman yeni bir millî eğitim ve

²⁹⁴ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 85.

²⁹⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 91.

²⁹⁶ Enver Koray, *Yeni Osmanlılar, 150. Yılında Tanzimat*, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, 548.

onunla paralel çalışan bir kültür sisteminin ortaya çıkarılmasıyla sağlanmaya çalışılmıştır.²⁹⁷

Mardin, Yeni Osmanlıların siyasi görüşlerini açıklamaları noktasında ayrıca İslam Siyaset Teorisini kullandıklarını ve vatan, meşrutiyet, özgürlük gibi kavramların yanı sıra adalet, müzakere, genel kabul gibi kavramları da kullandığını söyler. Çünkü Mardin'e göre Yeni Osmanlılar Âli ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkan bir gruptur ve Yeni Osmanlılara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştır. Tüm bu nedenlerden dolayı Yeni Osmanlılar, demokratik anlayışlarını şeriatın alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir. Çünkü böylesi bir talebin altında önemli bir gerekçe yatmaktadır. Bu gerekçe Yeni Osmanlılara göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefenin, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zeminin yokluğudur. Bu zemin yokluğunu dolduracak olan ise İslam kaynaklı oluşturulacak felsefeden başka bir şey değildir. Tarihsel durumu, geçmişe ait argümanları kullanarak, olayın merkezine İslam da geçtiğinde siyasal demokrasinin de adalet, özgürlük ve hürriyet olgularının da esaslarını bulmak mümkün olacaktır.²⁹⁸ Ancak tüm Yeni Osmanlı kadrosu için bunu doğru şekilde kabul etmemek gerekir. Çünkü Babiâli kalemlerinde beliren ve Batılı kaynakları geniş ölçüde okumuş Yeni Osmanlılar içindeki genç entelektüeller²⁹⁹ medrese sisteminin çürüdüğünü düşünerek taşradaki yerel İslâmî hiyerarşinin, söz konusu yörenin ileri gelenlerini barındıran bir kurum olarak yaratabileceği zararlı etkilerden endişe etmişlerdir. Ancak özellikle Namık Kemal, temsilî hükümete ilişkin teorisinin meşruiyetini İslâmî ilkelerde aramakta, Osmanlıların aslında başlıca kültürel temellerini oluşturan bu zeminden kopamayacaklarını düşünmektedir. Namık Kemal, İslâmiyet'in Müslüman-Osmanlı toplumsal kişiliğinin kristalize olduğu bir pota olarak düşündüğü için yeni bir siyasî teorinin oluşturulmasında bu gerçeğin göz ardı edilemeyeceğine inanmaktadır.³⁰⁰ Ancak bireysel bir takım ayrı düşüncelere rağmen, Mardin'e göre, Yeni Osmanlıların amacı Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir meclis-i meşveretin kurulmasını sağlayarak siyasî iktidarın paylaşılmasını kurumlaştırmak, bir kuvvetler ayırımı sağlamaktır. Kuvvetlerin

²⁹⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 90.

²⁹⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 90-92.

²⁹⁹ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, 194.

³⁰⁰ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, 195.

dengesi, yürütmeyi kurulacak olan meclise karşı sorumlu tutmakla elde edilecekti. Yeni Osmanlılar, yürütmeden padişahı değil, Abdülaziz devrinde devlet idaresini fiilen ele almış olan Babîâli üst bürokrasisini kastediyorlardı.³⁰¹ Tüm bu kasıtların hedefi ne olursa olsun Mardin'e göre en önemli gerçeklerden birisi de, bu kadar talep edilen, dillendirilen ve meşruiyet aracı olarak lanse edilen hürriyet daha doğru ifade ile özgürlük kavramının geniş bir içerikten yoksun ve yüzeysel olduğudur. Bu yoksunluk, eksiklik Mardin'e göre İttihat ve Terakkide de devam etmektedir ancak İttihat ve Terakki taşralı olduğu için, görüşleri toplum gerçeğiyle daha çok bağdaşmakta ve özgürlüğün somut anlamı daha iyi bilinmektedir.³⁰² Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere, Osmanlı içerisinde özgürlüğün, adaletin ve genel bir ifade ile hürriyetin taşralılar tarafından farklı bir sosyal gerçeklikle algılanması halkçılık hareketinin de önem arz etmesine neden olmuş, halk çocuklarının eğitim olanakları bakımından farklı ve geniş taleplere yol açmıştır. Ancak toplumsal iklim ve koşullar göz önüne alındığında bu taleplerin Batıdakine benzer şekilde bireysel özgürlüğü teminat altına almaktan öte olduğu da anlaşılır olmalıdır. *Jön Türklerin en derin özlemlerinin "hürriyet" olmuş olduğu doğru değildir. Jön Türklerin en derin isteği Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktır. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu. Çünkü hürriyetin ve adaletin egemen olduğu bir rejimde İmparatorluktan kopmak isteyenlerin sayısı azalacaktı. Bunun yanında aralarında Sultan Abdülhamit'in baskısına karşı koyanlar, o nedenle harekete geçenler de vardı. Fakat bu hürriyet âşıkları hiçbir zaman çok yüzeysel bir hürriyetçilikten ileri gidememişlerdir.*³⁰³

Jön Türklerin, Yeni Osmanlılara nazaran özgürlük gibi kavramları daha sosyal bir hüviyete kavuşturma becerisine rağmen, Mardin'e göre Yeni Osmanlılardan daha derinlikli bir düşün anlayışına sahip değildiler. İşin aslı, Jön Türklerin asıl dert edindikleri ve esas mesele kabul ettikleri nokta da belirginleşmektedir. Prens Sabahattin, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet gibi isimler, temel dertlerinin ve kaygılarının imparatorlukla alakalı olduğunu her zaman kabul etmektedirler. Bu aşamada en önemli kavram vatan kavramıdır onlara göre. Adalet ya da özgürlük kavramları ise ikinci sırada yer almaktadır. Mardin'e göre, Jön Türklerin en çok etkisi altında kaldıkları kavram olan devlet kavramı, Yusuf Akçura'nın 'Sciences Politiques'de yazdığı doktora tezinde

³⁰¹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 33.

³⁰² Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 151-154.

³⁰³ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 305.

açıkça ortaya konmaktadır. Çünkü Akçura'ya göre, Jön Türkler gerçekten milliyet konusunda çok ilkel fikirlere sahip oldukları, Türkler için en önemli siyasî yaratıcılık belirtisi devlet kurma olduğu için devlete zeval gelmemesi de en önemli siyasî faaliyet sayılmıştır.³⁰⁴ Bu devleti kurtarma gayesi içinde en önemli noktalardan birisi de, bu grubun kendi anlayışları ve düşünceleri çerçevesinde elit yetiştirmektir. Bu elit kesimi ise halka halkın görevini öğretmekle görevlidir.

Netice de batıdan aldıkları fikirler bile toplumsal yapıya uygun olduğu için ya da daha doğru ifade ile yerele uyarlandığı için mevcut ümmetçi yapının tam tersi bir anlayış ya da davranış kalıbı oluşturulmamış ya da oluşturulmasına müsaade edilmemiştir. Bu bakımdan Jön Türk düşüncesi Mardin'e göre radikal değil muhafazakârdır.³⁰⁵ Bu grubun Tıbbiye çıkışlı olması, Jön Türk düşüncesi hakkında böylesi bir genelleştirme ve kavramsallaştırma becerisi konusunda Mardin'e yol açmıştır. Çünkü Ona göre, Jön Türkler, doktor olarak yetiştikleri için hayat adını verdiğimiz süreci kimyasal, fiziksel, biyolojik değişmelere, maddi etmenlere bağlıyorlardı. Bu bağlamda devlet adamı-devlet ilişkilerinin doktor-hasta ilişkisine büründüğü düşünülebilir. Osmanlı hasta adam ise onu iyileştirecek olan da doktor ve ya toplumun doktorlarıdır.³⁰⁶ İşte bu noktada ortaya çıkan devletin bir beden içine sığdırılarak benzetme yapılması belki de Mardin'in yüzeysellik ve felsefesizlik olarak analiz ettiği durumu ortaya çıkarmakta ve derin bir teori ya da siyasal formülün yoksunluğunu da en iyi şekilde açıklamaktadır. O halde ulaşılan nokta Yeni Osmanlıların Jön Türklerden daha derinlikli bir düşün yapısına sahip olduğudur. Çünkü Mardin'e göre Yeni Osmanlılar bazı siyasal "klasiklerden etkilenmişler ve Rousseau ve Montesquieu'yu okumuşlardır. Bunun yanı sıra eski bir Osmanlı hükümlerlik geleneği ve bu geleneği aktaran yazarlar, adalet kavramı, Şeriat, topluluktaki özel yeri ve işlevi, Yeniçeriler gibi Osmanlı yönetim yapısına özgü bazı unsurların toplumsal işlevi, tasavvuf gibi belirgin geleneklerin düşünceyi şekillendirmesinde etkili olmuşlardır.

³⁰⁴ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 309.

³⁰⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 308.

³⁰⁶ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 20.

2.3.4. Geleneksel Ve Modernist Milliyetçilik Arasında Çok Katmanlı Karşılaşma; Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne

Osmanlı'nın son döneminden sonra Cumhuriyet dönemi ve devrimleri Mardin'e göre, bir modernite projesidir ve toplumsal yapı hem bir sürekliliği hem de bir kopuşu simgelemektedir. Köklerini Yeni Osmanlılara kadar götürdüğümüz bu aydınlanma, modernleşme projesi içerisinde Atatürk devrini ve devrimlerini farklı kılan ise özgürlük, adalet gibi kavramların Batılı anlamını ülkeye yerleştirme çabasıdır. Bunun yanı sıra rasyonellik unsurunun aşılama problemi gerçek bir problem olarak algılanmış ve buna yönelik adımlar atılmıştır. Mardin'e göre Atatürk'ün iktisadi sahaya getirdiği görüşler hem devleti kurtarma hem de Türk'ü verimli kılma adına bir hal çare arama hususuyla alakalıdır.³⁰⁷ Bu doğrultuda Batılı hukuk sistemini benimseyecek ve bunu aşılatabilecek bir kuşak yetişmelidir ve yetişmiştir de. Bu nokta da yetişmiş aydın ya da hedeflenen amaçlar ile donatılmış bireylerin, kurumların en önemli dayanağı söz konusu dönem itibarı ile Atatürkçülüktür. Zaten Mardin'e göre Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik görüştür.³⁰⁸ Bu aşamada mevcut görüş ile yapılmak istenen padişahlık rejiminin kaldırılarak, Cumhuriyet getirilmesi, şahsi bağıllık üzerine kurulu düzen yerine, yasaların tanımladığı bir rejimin sağlanmasıdır. Yine bu amaç doğrultusunda ulemanın halk önderliği görevine son verilerek pozitif bilimin şekillenmesi, İslam medeniyetinin artık dünyaya yön veren devrinin tamamlandığını kabul ederek Batı medeniyetinin örnek alınması, mecburi olandır. Bu bağlamda en önemli ve farklı yapılması gereken ise Jön Türklerden de Atatürk dönemini ayırt edecek olan Osmanlı toplum ve imparatorluk yapısının kökten değiştirme ve yeni bir toplum düzeni kurmaktır. Ulemanın dolayısıyla dinin etkisinin kırılarak milliyetçiliği ve sınıfsız bir toplumu oluşturmak en büyük amaçlardan biri olmuştur. Mardin ise milliyetçilik konusunda geleneksel ve modernist milliyetçiliklerin üzerinde durur ve Atatürk milliyetçiliğinin Türk toplumu çağdaş medeniyetler seviyesine çıkarmaya çalışan modernist milliyetçilik olarak kabul eder. Bu milliyetçilik

³⁰⁷ Mardin, *Türkiyede Toplum ve Siyaset*, 171.

³⁰⁸ Mardin, *Türkiyede Toplum ve Siyaset*, 181.

ekonomik bağımsızlığı ve bilimsel düşünceyi temel alan bir milliyetçiliktir.³⁰⁹ Ancak ne olursa olsun Mardin'e göre, modern Türkiye, geleneksel güçlerle modernlik arasında karmaşık ve çok katmanlı bir karşılaşmadır.³¹⁰ Zaten genel olarak Modernist yaklaşımı benimseyen çalışmaların ortak paydasını milletler ve milliyetçiliğin modern çağa (son birkaç yüzyıla) ait yapılar olduğu görüşü oluşturmaktadır. Bu görüşe göre milletler ve milliyetçilik kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların ürünü olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşımlar içerisinde ilk ele alacağımız Hayali Cemaatler kuramı ile Anderson'dur.

Anderson, hanedanların uluslaşma eğilimlerini resmi ulusçuluk olarak tanımlar. Resmi ulusçuluk, ulus ile imparatorluğun iradi olarak kaynaştırmak çabasıdır. Resmi ulusçuluğun en önemli özelliklerinden biri Osmanlı'da görülmekle birlikte bu süreç Türklüğe yaklaşmak ile nihayete ulaşır. Öte yandan Anderson'a göre milliyetçilik, modern kalkınma tarihinin patolojisidir; tıpkı bireylerdeki nevroz gibi o da kaçınılmazdır. Köklerini toplumlar için çocuksuluğun dengi olan ve dünyanın büyük bir kısmına dayatılan çaresizliğin ikilemelerinde bulur ve tıpkı nevroz gibi o da asli bir muğlaklıkla yüklüdür, içinde dementia'ya³¹¹ doğru benzer bir ağırlaşma eğilimi barındırır ve tedavisi büyük ölçüde imkânsızdır.³¹² Yazara göre herkesin kabul edebileceği millet ve milliyetçilik tanımlarına bir türlü ulaşılmasının nedenlerinden biri, milliyetçiliğin bir ideoloji olarak algılanmasıdır. Oysa milliyetçiliği, liberalizm ya da faşizm yerine, din, akrabalık gibi olgularla bir arada düşünmek işleri kolaylaştırır. O, antropolojik bir ruh eşliğinde yaptığı tanımda, ulusun hayal edilmiş bir cemaat olduğunu söyler. Hayal edilmiştir, çünkü hangi ulus olursa olsun, en küçüğünde bile insanlar tamamen birbirlerini tanımaz, birbirlerinden haberdar olmaz. Sadece hayali bir durum ile varlıklarını kabul ederler, yüz yüze temasın olduğu ilkel köyler dışında bu durum-hayali topluluk- geçerlidir.

Bu bağlamda Osmanlı'da modernleşme ve dışarıya açılma sürecinde kimliğin yeniden tanımlanması sorunu ortaya çıkmış ve farklı din, mezhep ve dil ayrımcılığı yapmadan Osmanlı millet sistemi içerisinde hayali bir kimlik yaratmak amaçlanmıştır.

³⁰⁹ Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, 10.

³¹⁰ Şerif Mardin, *Adlarla Oyunlar, Kültür Fragmanları*; Türkiye'de Gündelik Hayat, Metis Yayınları, İstanbul 2005, 51.

³¹¹ Kelime anlamı, bunaklık olup bugün büyük ölçüde şizofreni karşılığı kullanılan tıbbi terimdir.

³¹² Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis yayınları, İstanbul 2011, 20.

Aslında böylesi bir politikanın amacı resmi ulusçuluğunda önemli özelliklerinden biri olan ulusla hanedanlık mülkü arasındaki bir aykırılığın üstünü örtüyor olmasıdır.³¹³

Anderson modern öncesinin dini hayali cemaatleri ile modern hayali ulus cemaati arasında nitelikli bir ilişki kurar. Bu iki tipten ulus cemaatin modern dönemde başat duruma geçmesinin nedeni kitle iletişim sistemleridir. Buda sanayi ve teknolojiye bağlı bir olgudur.³¹⁴ O'na göre uluslar sınırlı olarak hayal edilir. Çünkü en büyük ulusların bile ötesinde yaşayan başka uluslara mensup insanların var olduğu bir sınırlılık mevcuttur. Sınırlı bir hayal olmasının başka bir kanıtı ise hiçbir ulusun insanlığın tümüyle örtüşmemesi olarak gösterilebilir. Ulus ayrıca egemen hayal edilir. Çünkü kavram Aydınlanma felsefesi ve devrimlerinin güçlerini tanrıdan alan hanedanların meşruiyetini yerle bir ettiği bir çağda doğmuştur. Bu nedenle özgürlük hayalleri kuran milletler tanrıya bağlı olacaklarsa bile bunun doğrudan aracısız bir bağlılık olmasını yeğlemişlerdir. Son olarak ulus, bir topluluk ve bir cemaattir. O halde hayal edilmiş toplulukların ortaya çıkması adına Anderson'un açıklaması hanedanlık mülkü ve dinsel cemaatler üzerinden gerçekleşir.

16. Yüzyıla kadar egemen olan bu iki sistem, daha sonra gerilemeye başlamıştır. Anderson bu sistemlerden ilkinin yani dinin gerileyişi üzerinde daha fazla durmuştur. Dini topluluklarının önemini yitirmesinin altında da birtakım nedenler yatar. Bunlardan biri için keşifleri söylememiz doğru olacaktır. Çünkü denizaşırı keşifler insanların ufkunu genişletmiş ve farklı hayat tarzlarının varlığından haberdar etmiştir. Diğeri için de Latincenin önemini kaybetmesini söyleyebiliriz. Latince kısa sayılabilecek bir sürede kozmopolit bir dünya görüşüne sahip olan Avrupa entelijensiyasının dili olmaktan çıkmış, bunun sonucunda yerel dillerde daha çok kitap üretilmeye başlanmıştır.³¹⁵ Anderson modern öncesinin büyük dinlerinin hayali cemaatinin en önemli dayanağı olarak kutsal dili gösterir. Kutsal dilin matbaa ile çözülmesi bu cemaatlerin çözülüşü ile eş anlamlıdır.

Bu bakış açısıyla resmi ulusçuluk sürecinde Osmanlının Türklüğe yönelimi bir anlamda dil ile olmuştur. Bu bağlamda yazı dili kültürel anlamda çatışmayan bir üst kimlik yaratmanın aracı olmuştur. Aslında bu açıdan baktığımızda Osmanlının

³¹³ Cevat Özyurt, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, Kadim Yayınları, Ankara 2014, 13.

³¹⁴ Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, 245.

³¹⁵ Ümit Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008, 183.

geliştirdiği ulusçuluğun bu aşamada herhangi bir etnik temele dayanmadığı ve bütün tebaa için eşitlik ve yurttaşlık tesisi yoluyla Osmanlıcılık politikasının güdüldüğü ortaya çıkar.

Dinin önemini yitirmesi konumuz itibariyle de hayati önem taşımaktadır. Çünkü geleneksel dinler aşılmaya çalıştıkları kader anlayışıyla hayatın anlamsızlığını rastlantısallığını açıklamakta, ölümden sonra yaşam vaatleriyle de insanlığın en eski korkularından birine ölüm korkusuna çözüm sunmaktadır. Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'ın düzinelerce farklı farklı toplumsal oluşumda binlerce yıl şaşırtıcı bir şekilde varlık sürdürebilmesi, insanoğlunun büyük ıstıraplarına- hastalığa, sakatlığa, keder, yaşlılık ve ölüme gösterdiği hayali tepkinin başarısının bir kanıtıdır. Büyük dinler bunları açıklamaya çalışır. Marksizm de dahil olmak üzere bütün evrimci/ilerlemeci düşünce tarzlarının en büyük zaafı bu tür soruları sabırsız bir sessizlikle geçiştirmeleridir.³¹⁶ Büyük dinlerin bunları açıklama özelliği ve daha sonra önemini yitirmesi gerçeği, ölümlülüğü sürekliliğe çevirecek, rastlantıya anlam katacak daha laik bir çözüme gereksinim vardı. Hiçbir şey bu amaca milletten daha uygun değildir. Çünkü milletler ezeli bir geçmişten geliyor, sonsuz bir geleceğe doğru ilerliyorlardı. 'Milliyetçiliğin büyümesi rastlantıyı kadere dönüştürmesindeydi'.³¹⁷

Anderson'a göre kapitalizmin yayıncılık sektörüne girmesi milliyetçilik açısından son derece önemli etkidir. Hedef kitlesi sadece Latince bilenler olan yayıncılık sektörü için, kapitalizm daha fazla okura yani kara ulaşması gerekir. Bunun içinde sadece Latince değil, halk dillerinde de kitaplar basmaya başlanmıştır. Ve bu süreç ise milli bilincin oluşmasına katkı sağlamıştır. Milli bilincin oluşmasına katkı sağladığını söylerken, aslında tam da anlatılmak istenen nokta bu bilincin kökenlerine işaret etmektir. Kapitalizmim kara, daha fazla okuyucuya gereksinim duyması neticesinde, yayıncılar halk dilinde kitaplar basmaya mecbur kalmıştır.

Osmanlıda bu durum çok daha farklıdır. Türk gazeteciliğinin batıdaki benzerlerinden iki asır sonra 1831'de başlaması modern yenilikler karşısında uzun süre kapalı bir politika izlenmesinden ötürüdür³¹⁸ ve gazeteciliğin oluşumu, az önce bahsettiğimiz yayıncılık sektörü-kapitalizm ilişkisinden uzak devlet eliyle çıkarılan

³¹⁶ Anderson, *Hayali Cemaatler*, 24.

³¹⁷ Anderson, *Hayali Cemaatler*, 12.

³¹⁸ Özyurt, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, 15.

devlet ideolojisini, icraatlarını halka ve yabancılara anlatmak kabul ettirmek adına basın organına duyulan ihtiyaçtan kaynaklıdır.³¹⁹

Diğer önemli bir etken ise, kendi başarısını büyük ölçüde kapitalist yayıncılığa borçlu olan Reformun etkisidir. Matbaa çağından önce Roma, Batı Avrupa da sapkınlığa karşı giriştiği bütün savaşları kazandı, çünkü iç iletişim hatları daima hasımlarınınkinden daha iyiydi. Ama 1517 de Martin Luther tezlerini Wittenberg katedralinin kapısına çiviledikten sonra tezlerin Almanca çevirileri yayımlanmış ve 15 günde ülkede tezlerin görülmediği bölge kalmamıştır.³²⁰ Yani bu Reform hareketi, okuyucu piyasasını kendi amaçları doğrultusunda kullanmış, siyasi ve dini mesajlarını geniş kitlelere iletmışti. Bunun sonucunda da Latinceye ve kiliseye bir darbede Reform hareketi tarafından vurulmuştur. Belki de en önemli etmenlerden birisi de halk dillerinin etkisidir. Halk dilleri, Anderson'a göre geleceğin mutlakiyetçileri olmaya aday monarkların kullanacağı bir araçtır. Esasen diğerlerinden bağımsız ve öncelikli olan (önceliği tarihsel süreçteki varlığından kaynaklanır) halk dilleri, kapitalist yayıncılık ve reform hareketiyle birleşmiş ve Latinceyi tahtından etmiştir.

'İdari halk dillerinin doğuşu hem yayıncılığı hem de 16. Yüzyılın büyük dinsel kabarışlarını öncelemiştir. Dolayısıyla kutsal hayali cemaatlerin aşınmasında (hiç değilse başlangıçta) bu etkenin diğerlerinden bağımsız bir rol oynadığı varsayılmalı Ama aynı zamanda idarenin halk diline dönmesine proto-milliyetçilik bir yana, herhangi bir derin ideolojik dürtünün eşlik ettiğini düşünmek için hiçbir neden yok.³²¹ Osmanlının basın, bürokrasi, eğitim dillerindeki değişim süreci ile, yönetimin üst dil tercihi yalın bir Türkçeye evrilmiş, seçkinlerin dili ile halk dili arasında bir yakınlaşma olmuş ve Türk dilinin lehçeleri İstanbul lehçeleri etrafında bütünleşme sürecine girmiştir.³²²

Anderson'un yanı sıra milliyetçilik üzerine en çok görüş bildiren sosyal bilimcilerden biri olarak düşünülen Gellner'in 'Uluslar ve Ulusçuluk' çalışması yaklaşık olarak yirmi dört dile çevrilmiştir. Gellner'in önemi en cesur ve (kendi döneminin) en orijinal milliyetçilik kuramını üretmesinden kaynaklanıyor. Cesur çünkü Gellner milliyetçiliği inandırıcı bir şekilde açıklayabilecek bir kuramsal çerçeve geliştirmenin mümkün olduğunu, kendi modelinin de bunu başardığını iddia eder. Orijinal çünkü

³¹⁹ Ortaylı, 196.

³²⁰ Anderson, *Hayali Cemaatler*, 54.

³²¹ Anderson, *Hayali Cemaatler*, 56.

³²² Özyurt, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, 25.

model milliyetçiliği çözümlenmeye soyunan ilk sosyolojik kuram olma niteliği taşır ve gerek kapsam, gerekse ayrıntı yönünden kendinden önce üretilen tüm kuramları aşar.³²³ Gellner'in öneminden ziyade farkını anlayabilmek, O'na kadar yapılan ulusçuluk çalışmalarını irdelemekten geçer. 1918'e kadar ulusçuluk çalışmaları, ulus-devletin ve tarihin şekillenmesi ile bağlantılıydı. Ulusçuluk, ayrı bir konu olarak değil, ulusal tarihin bir parçası olarak görülürdü.³²⁴ Bu anlamda yapılan böylesi milliyetçilik yorumlarının, aslında sosyolojik açıklamadan yoksun, ahlaki ya da felsefi olduğu noktası dikkat çeker. Bu bağlamda, 1960'ların ortasına kadar ulusçuluk üzerine iki türlü yaklaşımdan bahsedilir. Birincisinde, ulusçuluk ulusal tarihin bir özelliği, ulusla ilintili bir duygu iken, ikincisinde, ulusçuluk, ulusçu duyguları ve hatta ulus-devletleri ortaya çıkaracak kadar yeterli kuvvet edinebilen modern ve akıldışı bir öğreti olduğu kabul edilir.

Gellner'in görüşlerinin geleneksel ulusçuluk anlayışları ile keskin bir biçimde ayrıldığı söylerken aslında, ulusçuluk çalışmalarına yaklaştığı disiplinlerde ki farklılığı da göz önüne almak gerekir. Yani, O, konuya diğerleri gibi tarih yâda sosyoloji disiplinleri ile değil daha çok antropolojiye sırtını dayayarak yaklaşmıştır. Bu farklılığı anlamamızı sağlayan, onun insanlık tarihinin üç evreye ayrıldığı noktasında ki görüşleridir. Başka bir husus ise, yine uluslar için açıklama yaparken, modernliğe başvurması, daha doğrusu modernliğin hem önceki çağlardan bir kopuş hem de bir dizi özgün hikâyeden çok bir bütünlük olduğuna olan inancıdır. Gellner fikirler ve toplum arasındaki ilişkiyle ilgilenirken, her ikisinin de modern zamanda radikal bir biçimde değiştiğine işaret eder.

Modernleşme kuramına ilişkin bu değişimi Osmanlı'da da görmek mümkündür. Din kriterine göre sınıflandırılmış olan Osmanlı millet sisteminin bozulması, geleneksel toplumun çözülmesi ve etnik kimlik temelinde bir ayrılaşmaya gidilmesi modernleşme süreciyle yakından ilgilidir. Tanzimatla beraber yavaş yavaş geleneksel kurumlar ve yönetimler yerine modern olanların ikame edilmesi gerektiği düşüncesi ağırlık kazanacaktır.³²⁵ Bu açıdan Gellner'in de belirttiği gibi geleneksel toplumdan modern topluma geçişte geleneksel yapıların kırılması, üst kimliğin benimsetilmesi de

³²³ Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, 161.

³²⁴ Ernest Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, (çev: Güney Özdoğan), Hil Yayınları İstanbul 2008, 20.

³²⁵ İlyas Doğan, *Osmanlıdan Cumhuriyete Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Astana Yayınları, Ankara 2014, 75.

Osmanlı millet sisteminin çözülüşünü açıklar. Aslında Gellner'de ulusçuluk dediğimiz anlama gayreti, her şeyden önce ulusun ve bunun yanında devlet kavramının anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü devleti düzenin sağlanmasıyla uğraşan kurum ya da kurumlar dizisi olarak gören Gellnerci bir anlayış için ulusçuluk sorununun devletsiz toplumlarda görülmeyeceği aşikârdır. Ve eğer ortada bir devlet yoksa sınırlarının ulusun sınırlarıyla çakışıp çakışmaması diye bir sorun da yoktur. Ya da eğer ortada devlet, dolayısıyla yöneticiler yoksa yöneticiler ile yönetilenlerin aynı ulustan olup olmaması gibi bir sorunda gereği yoktur. İşte bu noktada devlete ilişkin genel tarihsel gözlem yapan Gellner, insanlığın geçmiş olduğu temel aşamaları tarım öncesi, tarım ve sanayi dönemi olarak sıralar.³²⁶

Tarım öncesi ya da avcı-toplayıcı olarak da geçen toplumlarda merkezi bir siyasi gücün olmaması ulusların ortaya çıkmasına ket vurmaktadır. Ya da avcı- toplayıcı topluluklar devleti oluşturan siyasal iş bölümüne yer veremeyecek kadar küçüktüler, bu nedenle bu topluluklarda istikrarlı ve uzmanlaşmış düzen dayatıcı bir kurum olarak devlet sorunu ortaya hiç çıkmamıştır.³²⁷ Tarım toplumlarında ise durum biraz daha farklıdır. Güç dağılımının ve kültürün statüye göre belirlendiği bu topluluklarda- hepsinin olmasa da- birçoğunun devleti olmuştur. Seçkinler tabakasının olduğu gerçeğini dönemselleştirerek şartlarla anlamamız, aristokratlar, askerler, din adamlarının varlığına işaret eder. Bir anlamda ilişkilerin ekonomik temelli olduğu hususu, çevreyle olan bağları siyasal zorunluluklardan çok ekonomik gereksinimlere yöneltiyordu. Tarım sonrası sanayi toplumlarında diğerlerinin aksine devletin yokluğu değil varlığı kaçınılmazdır. Yani kimsenin devleti yokken kimilerinin devleti oldu ve sonra herkesin devleti oldu. Sanayi toplumlarında toplumsal yapı ve kültür arasında ilişki artık değişmiştir. Çünkü sanayi toplumlarından önce belirli roller sabittir. İnsanların statüleri doğuştan belliyken sonradan kazanılma gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak tarım sonrası topluluklarda statüleri kazanma, başka başka statülere geçmenin yolu açıktır. En azından iş bölümü ve uzmanlaşmanın varlığı hissedilmektedir. Ancak uzmanlaşmanın olabilmesi için de belirli şartlar gerekmektedir. Öyle ki uzmanlaşma için her şeyden önce standart ve genel bir eğitim gereklidir. Esasen karmaşık olan bir yapıyı daha standart ve daha anlaşılır yapmak gereklidir. Çünkü bireyi birey yapan alacağı eğitimidir

³²⁶ Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, (çev: Güney Özdoğan), Hil Yayınları İstanbul 2008, 70-75.

³²⁷ Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, 75.

anlayışı genel itibariyle hakimdir. Bu eğitimin alınabilmesinin ve standart bir eğitim sisteminin ayakta durabilmesi için gerekli olan modern devlettir.

Milliyetçilik, bu gelişim aşamaları dikkate alındığında sanayi toplumunun bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Sanayileşmeye geçiş çağı beraberinde ulusçuluk çağını da getirmiştir. Bu çağ, artık kendini ilk kez hissettiren yeni ulusçu zorunluluğu yerine getirmek için siyasal ya da kültürel sınırların ya da her ikisinin değişikliğe uğradığı çalkantılı bir yeniden uyarlanma çağıdır.³²⁸ Söz konusu düzenin ürünü olarak iddia edilen milliyetçilik için aslında tüm topluluklar aynı millet olma gücü ve potansiyeline sahip değildir. Bu tezi ileri süren Gellner yaban ve bahçe kültürleri gibi bir ayrım ortaya koyar.

Kültürlerde bitkiler gibi yabani ve ıslah edilmiş türlere ayrılabilir. Yabani olanları insan hayatının bir parçası olarak kendiliğinden yetişir ve yeniden ürer. Hiçbir topluluk ortak bir iletişim ve normlar sisteminden yoksun olamaz; bu tür yabani sistemler (başka bir deyişle kültürler) de bilinçli bir tasarım, denetim, gözetim ya da özel beslenme düzeni olmadan kuşaktan kuşağa kendilerini yeniden üretirler.³²⁹ Yani bu kültürler kendiliğindedir, yönetilmez, beslenmez. Ve bahçe kültürünün tam karşıtıdır.

Bahçe kültürleri ya da ıslah edilmiş olanlar, yaban türlerden elde edilmiş olmakla beraber farklıdır. Bunlar genelde okuryazarlıkla ve uzman personelle desteklenmiş bir karmaşıklık ve zenginliğe sahiptirler ve gerekli sayıda tam zamanlı ve kendini adanmış personelin uzman öğrenim kurumlarında sağlayacağı belirli bir beslenmeden yoksun kaldıklarında çürüyüp giderler.³³⁰ Aslında böylesi bir botanik benzeşime ek olarak başka bir benzetme de konuya açıklık getirmek adına önemlidir. Tarım insanı, yaşadığı çevreye bakınca doğal bir çevrede yaşayan doğal bir türe benzetilebilir. Ancak sanayi insanını böylesi doğal bir ortamda düşünmek doğru değildir. Dahası sınırlandırılmış, ya da inşa edilmiş ortamlarda bakıma ihtiyaç duyan insan topluluğu olarak düşünmek en isabetlisi olur. Ancak sınırlı ve inşa edilen bir ortamda yaşamının otomatik olmaması özel bir bitkiye gerek duyulmasını beraberinde getirir ki bu da en baştan beri söylediğimiz eğitim sistemidir ve bunun koruyucusu ve bakıcısı da devlettir.

³²⁸ Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, 118.

³²⁹ Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, 130.

³³⁰ Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, 130.

İşte tam bu noktada da Gellner'in yalnız milliyetçilik çağında milletlerden söz edilebilir, düşüncesine temel hazırlanır.

'Uluslar ancak ulusçuluk çağı bağlamında tanımlanabilirler, yoksa sanılabileceği gibi tam tersi bir ilişki içinde değil. Ulusçuluk çağı şu ya da bu ulusun uyanışı ve kendini siyasal anlamda kabul ettirişinden ibaret değildir.'³³¹

Milliyetçiliği açıklama ve modernlikle ilişkilendirme noktasında başka bir kuramcı Hobsbawn'dır. O, ilk etapta milletleri ve milliyetçiliği toplumsal mühendislik ürünü olarak görür. Bir ürün olarak değerlendirilen milletler ve milliyetçilik icat edilmiştir. Daha doğrusu icat edilmiş gelenekler arasındadır. Bu geleneklerden kastedilen, kabul edilmiş kuralları olan alışkanlıklar ve uygulamalardır. Bu uygulamalar sürekli olarak tekrarlandığında içselleştirilir ve geçmişle bugün arasında köprü görevi yapar. Bu bağlamda eski gelenekler ile yeni koşullara ayak uydurmak için var olan yeni gelenekler vardır. Eski gelenekler, anlaşıldığı üzere hemen hemen her toplumda olduğu kabul edilirken yeni gelenekler bilhassa modern toplumlarda görülür. Çünkü milli topluluk düşüncesi oluşmalı ve hızlı sanayileşmenin neden olduğu bölünme ve parçalanma engellenmelidir. Hobsbawn'a göre en çok gelenek icat edilen dönem 1870-1914 arasındadır. Bunun sebebi yaşanan siyasi hareketliliklerdir. Yöneticiler, alt sınıfların siyasete dâhil edilmesinin engellenmesi için bir takım arayış ve çabalara girmişlerdir. Ve en çok uyguladıkları şey de halkı belirli bir ritüele ve alışkanlığın içerisine sokarak onları bir anlamda oyalamaktır. Hobsbawn'a göre bu insanları kontrol altında tutmak ve istenmeyen sonuçları engellemek için yapılacak olanlar arasında bu tür ritüeller, festivaller ve toplumsallaştırma sistemlerinin yanında grupların bütünlüğünü belirleyen topluluklar yani milletler yaratmaktır.

Sonuç olarak milliyetçiliğin kendisi icat edilmiş bir gelenektir. Aynı şekilde icat etme durumu Osmanlı için de geçerlidir. İmparatorluk içerisinde, ayrılıkçı çalışmalar içerisinde olan grupları devlet içinde tutmak için, bir Osmanlı milleti yaratmak çabası bu açıdan önemlidir.

Bunların yanında Hobsbawn, Gellner'in milliyetçilik tanımını benimser. O halde milliyetçilik, siyasi ve milli birimin birbirleriyle uyumlu olması gerektiğini savunan ilkedir. Milletlerden ancak toprağa bağlı devletlerin ortaya çıktığı zaman söz

³³¹ Gellner, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, 137.

edilebileceğini söyleyen Hobsbawm, milliyetçiliğin önceden var olan kültürleri alarak onu millete dönüştürdüğünü iddia eder. Gellner'in milliyetçiliğinden esintilerin görüldüğü Hobsbawm'da da eğitimin önemine rastlanır. Gellner, merkezileşmiş bir eğitimin ve okuryazar oranı ile milliyetçilik arasında bağ kurarken, Hobsbawm da milli dillerin gelişimi, okuryazar oranının artmasına, eğitimin kitleleşmesine ve matbaanın keşfedilmesine bağlar.

Bu bakış açısında olduğu gibi dilin birliği sağlamadaki rolü Tanzimatçıların da gözünden kaçmamış ve yaygın eğitim çağrıları ile Türkçe öğretimi de etkili uygulanmaya başlanmıştır.³³² Ve Tanzimat'tan itibaren girilen Batılılaşma hareketlerinin amaçlarından merkezi devleti dolayısıyla merkezileşmiş bir eğitim sistemini kuvvetlendirmek olduğu bu açıdan önemlidir.³³³ Şöyle ki, milliyetçi mitolojinin varsayımının tersine, millî kültürün, ilk temeli ve milli düşünce yapısının dayanağı olmayan milli diller, genellikle, fiilen konuşulan çeşitli deyişlerden, standartlaşmış bir deyiş geliştirmeye yönelik girişimlerden hayat bulmuştur. Milli dillerin kuruluşundaki ana sorun, standart ve homojenleştirilmiş dilin temeli olarak hangi lehçenin seçileceğidir.³³⁴

2.4. CAHİT TANYOL VE OSMANLI TOPLUM YAPISI

2.4.1. Hayatı

Cahit Tanyol, Türkiye'de sosyoloji kürsüsünün kurulduğu yıl 1914 de Gaziantep'in Nizip ilçesinde dünyaya gelmiştir. Nizip'in en eski ailelerinden birine mensup olan Tanyol küçük yaşlarda babasını kaybetmiş, üç kardeşi ile birlikte annesi ve büyük babasının etkisi altında büyümüştür. Uygun'a göre³³⁵ Tanyol'un yetişmesinde baba modeli olarak büyük babasının büyük önemi vardır. Eğitimini Osmanlı eğitim sisteminin öğretmenleri ile tamamlayan Tanyol, 1921'de Nizip Ertuğrul Numune Mektebinde ilkokula başlamış, buradan 1926'da mezun olmuş ve ardından Adana Muallim Mektebine devam etmiştir. 1931 yılında Adana Muallim Mektebini bitiren

³³² David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Kesit Yayınları, İstanbul 2009, 174.

³³³ Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, Ankara 2013, 14.

³³⁴ Eric Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, 73.

³³⁵ Uygun, H, *Cahit Tanyol, Türk Toplum Bilimcileri*, Derleyen: Emre Kongar, Resmi Kitabevi, İstanbul 1982, 338.

Tanyol, Gazi Eğitim Enstitüsüne girmiş, oradan 1935 yılında Türkçe öğretmeni olarak mezun olmuş, ardından Yozgat, Çorum ve İzmir’de görev yapmıştır. Arif Nihat Asya’dan edebiyat dersi alan Tanyol, Gazi Eğitim Enstitüsünde (G.E.E) Hasan Ali Yücel Ahmet Hamdi Tanpınar, İsmail Hakkı Tonguç ve Sadi Irmak gibi isimlerin de öğrencisi olmuş, eğitim almıştır.

İzmir’de edebiyat öğretmenliği yaptığı dönemde, arkadaşlarıyla birlikte Aramak adlı edebiyat dergisini çıkarmıştır. 1938 yılında İzmir’de Hilmi Ziya Ülken ile tanışmış ve bu karşılaşma hayatının geri kalanını oldukça etkilemiştir. Ülken’in Tanyol’da bıraktığı etki ile İstanbul’a tayinini isteyip felsefe eğitimine merak salmıştır. İstanbul’da Aramak adlı dergiyi çıkarmaya çalışan Tanyol, tek sayı dışında bunu başaramamıştır. Bu sıralarda Necip Fazıl ile tanışmıştır. İstanbul’da Prof. Dr. Von Aster’in danışmanlığında gerçekleştirdiği Schopenhauer’de Ahlak Felsefesi başlıklı bitirme tezi ile 1944 yılında felsefe bölümünden mezun olmuştur. Aynı bölümde sosyoloji asistanı olarak göreve başlayan Tanyol, 1949 yılında, Ahlâkta Haz ve Elemin Rolü başlıklı teziyle doktorasını tamamlamış, Örf ve Âdetler İçinde Ahlâki ve Estetik Değerlerin Gelişmesi ve Münasebeti başlıklı doçentlik tezi ile 1954’te doçent ve 1962’de profesör olmuştur. Tanyol’u Hilmi Ziya Ülken’in yanı sıra Z. Fahri Fındıkoğlu da etkilemiş, ilkinden felsefe dolayısıyla diğerinden ise sosyoloji kaynaklı bir etkileşim yaşamıştır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Sosyoloji Bölüm Başkanlığı, kürsü Başkanlığı, Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü yapmış ve 1982 yılında yaş haddinden emekli olmuştur.³³⁶ Kendisi, edebiyatçıdır, felsefecidir ve sosyologdur. Sosyal bilimlerin farklı alanlarında yazan çok yönlü bir fikir adamıdır.³³⁷ Birçok gazetede köşe, pek çok dergide makale yayınlayan Tanyol’un kitaplarından bazıları şunlardır:

- Sanat ve Ahlak(1954)
- Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Geçiş(1960)
- Kurtuluş ve Fetih Destanı(1969)
- Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar(1970)

³³⁶ Cahit Gelekçi, *Cahit Tanyol, Türkiye’de Sosyoloji I*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2008, 986-987

³³⁷ Nuray Karaca, *Cahit Tanyol, Türkiye’de Sosyoloji, Analiz ve Uygulamalar*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum 2015, 121.

Ayrıca bkz: Mevlüt Özben, *Cahit Tanyol’un Türk Devlet Felsefesine İlişkin Görüşleri*, 2001, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Atatürk ve Halkçılık(1981)
- Türk Edebiyatında Yahya Kemal(1985)
- Laiklik ve İrtica(1989)
- Çankaya Dramı(1990)
- Son Liman(1992, Toplu şiirleri)
- Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi(1998)
- Türkler ile Kürtler(1999)
- Neden Türban: şeriat ve irtica(1999)
- Düş Yorgunu(2001, Bütün şiirleri)
- Hoca Kadri Efendinin Parlamentosu(2007)
- O Zaten Yoktu(2007, Otobiyografik Roman)

2.4.2. Tanyol'un Sosyolojiye Bakışı

Cumhuriyetten daha fazla yaşanmışlığı olan Tanyol'un sosyoloji anlayışı ve yaklaşımları, Türkiye'de sosyolojinin almış olduğu yol ile paraleldir. Kırılmalar, değişmeler ve siyasi, toplumsal gelişmeler Tanyol'un sosyolojisine de bir anlamda yön vermiştir. Türkiye Cumhuriyet'inin geçirmiş olduğu sosyo-ekonomik ve siyasal değişim ile Türk sosyolojisinin bunları açıklama gayreti Tanyol'un bakış açısının da oluşmasına sebep olmuştur. Sonuçta farklı dönemlerde farklı yaklaşımların hâkim olduğu Türk sosyolojisi gibi Tanyol'un da tek bir sosyoloji yaklaşımı yoktur.

Tanyol'un bu bakış açısının merkezinde Türkiye'nin sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik sorunlarının Batı'dan farklı olduğu, çözümünün de farklı olacağı anlayışını vardır. Türk toplumunun sorunları, Türkiye'nin toplumsal yapısı merkeze alınarak çözülebileceği için Türk toplumunu başka toplumlardan ayıran, kendine özgü özelliklerinin farkına varılmalıdır. Bunun için de Türk sosyolojisinin kendi toplumunu tanımak ve tanıtmak en büyük görevi olmalıdır.³³⁸ Bu nedenle Tanyol, tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiye çok fazla inanmakla beraber tarihe sosyolojinin yöntemi ile bakmak

³³⁸ Gelekçi, *Cahit Tanyol, Türkiye'de Sosyoloji I*, 992.

ister. Tanyol, tarihe önem veren, tarihi anlamadan toplumu ve onun kültürünü anlamının mümkün olamayacağı anlayışını benimseyen ve bu doğrultuda çalışan bir sosyologdur. Tanyol'un sosyoloji anlayışında tarihin yanında felsefe ve özellikle devlet felsefesi söylemi de önemli bir yer tutmaktadır.³³⁹Tanyol'un tarihe son derece önem verdiğini ayrıca Kurtuluş ve Fetih Destanının giriş bölümünde anlamaktayız. *Destanla tarih arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Bende kendi tarihimize bakma eğilimini Yahya Kemal uyandırdı. Evvelce yayınlanan şiirler böyle bir eğilimin coşkunu dile getirir. Yahya Kemal gerek şiirlerinde ve gerekse sohbetlerinde tarihi yaşantı haline getirmiştir. Fakat onun tarih sevgisi bir şair sezgisinin içinde sınırlıdır. Zamanla tarihe bakış açım değişti. Belki de beni bu destanı yazmaya zorlayan nedenlerin başında bu gelmektedir. Tarihimize bilimsel sosyalizmin metodu açısından bakınca birden gözümde olayların görünüşü ve akışı açıklık kazandı.*³⁴⁰

Ancak Tanyol sosyoloji ile diğer doğa bilimleri arasındaki farkı, fizik tabiat ile sosyal tabiat karakteri arasındaki farka işaret ederek açıklar. Ona göre “fizik tabiat, mekânda cereyan eder. Bir fizikçinin, incelediği bir hadise tekrar edebilir. Bir kimyacı, iki madde arasında meydana gelen olayı yeniden tecrübe etmek imkânına sahiptir. Sosyal olaylar ise bir sahada gerçekleşeler de bu mekân bize fizik tabiatta olduğu gibi, sosyal hadiselerin tekrarını vermez. Sosyal tabiatta insan hürlüğü ve cemiyetin sosyal iradesi hesaba katılmadan, en ufak bir açıklama yapmak mümkün değildir.”³⁴¹ Bunun yanında sosyalizmi bir metot olarak kabul eden Tanyol, sosyalizmin her topluma uygulanamayacağını iddia ederek Behice Boran ile tartışmaya girmektedir. Türkiye’de Burjuva Meselesi adlı Yön dergisinde yazdığı yazıda, bir ayet gibi sosyalizmi her topluma uygulamaya çalışmanın, sosyalizm bir yöntem olmaktan çıkıp da bir kalıp haline getirilmesi olarak yorumlar. Hal böyle olunca uygulanacak her toplumda o kalıba uygun kuruluşlar aranacağını ve bulunamazsa bir takım zorlamalarla sanki varmış gibi gösterileceğini düşünür.³⁴² Burjuva üzerinden açmış olduğu bu konuda yine sosyoloji bakış açısının getirisi olarak, kendi toplumumuzdaki gerçeklik ile batıdaki gerçekliğin farklı olduğu, batıda meydana gelen sosyoloji ile bizde gelişen sosyolojinin de farklı gerçeklikler üzerine inşa edildiğini iddia eder.

³³⁹ Mevlüt Özben, *1960'ların Sol Söylemi İçinde Yön Hareketi ve Cahit Tanyol*, Kemal Tahir'in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 396.

³⁴⁰ Cahit Tanyol, *Kurtuluş ve Fetih Destanı*, İstanbul, 1969, 5.

³⁴¹ Cahit Tanyol, *Sosyal Ahlak Laik Ahlaka Giriş*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 3.

³⁴² Cahit Tanyol, *Türkiye'de Burjuva Meselesi*, Yön Dergisi, 1962, sayı 44, 6.

Türk toplumunun tarihsel gelişimi dikkate alındığında nasıl ki batıdakine benzer burjuvazi ve yığın halinde işçi sınıfı yok ise bu topraklar üzerinde sosyoloji yapma eğilimi ve biçimi de batıdaki gelişmelerden ve değişimlerden yoksundur. Ona göre her milletin tarihinde kültürün ve düşüncenin bir dalı ağırlık kazanmıştır. Bazı milletlerde edebiyat iken bazılarında felsefe ya da tarih bu dallardan birisidir. İşte tam bu noktada batı toplumlarında sosyal bilimlerin özellikle sosyolojinin temelinde felsefe vardır ve felsefenin batıda oynadığı rolü bizde tarih oynamıştır. Bu nedenle batıda sosyoloji pratik felsefenin toplum sorunlarına eğilmesinden doğmuştur. Bizim düşünce hayatımızda ise böyle bir oluş çizgisi mevcut değildir. Kaynağı felsefeye dayanan sosyal doktrinler olanı değil, olması gerekeni araştırır ve geleceğe alt şemalar çizer, ideolojiler kurar. Sosyalizmde bu ideolojilerden biridir. Tarih ise olması gereken ile uğraşmaz, olanı araştırır. Tanyol'a göre batı ile diğer bir farkımız, batıda hürriyet ve istibdat sosyal bir kavramken, bizde ise politik ve demagojiktir. Hürriyet alınır, verilir; anayasa rafa konur, kalkar; her iki şekilde de kavga ve dava konusu olur.³⁴³ Görüldüğü üzere Tanyol'un sosyoloji anlayışı ve yaklaşımı farklı dönemlerde farklı etkiler taşımaktadır. Bu dönemler Türkiye de sosyolojinin de gelişim ve değişimleri göz önüne alınarak şu şekilde sıralanabilir;

-1940-1960 arası dönemde Cahit Tanyol düşüncesi,

-1960 ve sonrası dönemde Cahit Tanyol düşüncesi.

2.4.2.1. 1940-1960 Arası Dönemde Cahit Tanyol Düşüncesi

1940-1960 arası dönemde Cahit Tanyol düşüncesini belirleyen en önemli etmenler Ülken, Gökalp ve Prens Sabahattin sosyolojileridir. Onların görüşleri doğrultusunda sosyoloji üretmeye çalışan Tanyol için özellikle Gökalp'in kültür, medeniyet ve Batı medeniyeti gibi konuları çıkış noktalarıdır. Tanyol'un medeniyet konusundaki görüşleri ilk dönemlerde Gökalp'in görüşleri ile beslenmekle beraber daha sonra farklı görüşlerle ileri sürülmüştür. Medeniyet değiştirmek konusunda ilerleyen Türk milletinin montaj ya da ekleme gibi yolla farklı bir medeniyeti benimsemesinin mümkün olmayacağını düşünürken Avrupalı olmanın tek bir yolla yerli bir öze dayanarak suni olmayan şekliyle olması gerektiğini düşünmektedir. Eski değerlerin

³⁴³ Cahit Tanyol, *Türkiye ve Sosyal Görünüşü*, 1973, Milliyet, 3.

artık geçersiz olduğunu düşünerek, başka bir medeniyete dâhil etmek ya da montajlamak yanlıştır.³⁴⁴ Bu durum ise özellikle devrimlerin toplum üzerinde yarattığı endişe ve anlaşmazlığın önemli bir problem olarak ortaya çıkmasıyla paralellik göstermektedir. Çünkü Avrupa kültürünü oluşturan milletlerin kendi kültürleriyle medeniyet dairesine müdahil olmaları gibi bizde Ziya Gökalp sosyolojisinde olduğu gibi ve medeniyet kültür ayrımı yaparak Avrupa medeniyetine dâhil olabiliriz. Çünkü Cumhuriyete kadar süren iki yüz yıllık süre içerisinde Batı medeniyetine geçmek problemi toplumsal ve bireysel her alanı kuşatmıştır. Ancak Tanyol'a göre Tanzimat'tan beri toplumumuz Avrupalı olmayı değil Avrupalı görünmenin vermiş olduğu telaşı yaşamaktadır ki bu telaş taklit ve reklamdan öteye gidememiştir. Bunun tam tersi ve olması gereken Avrupalı olmanın bir anlayış meselesi olduğunu anlamaktır. Tanyol bir medeniyetin diğer bir medeniyeti taklit ederek elde edemeyeceğini ve bunun aşağılık bir duygusu yarattığını düşünmektedir.³⁴⁵ Ancak Türkiye'nin iki yüz yıl boyunca batı medeniyeti ile olan münasebetin bir tehdit, savaş ve çıkmazlar ile süregeldiğini gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Ve Tanyol'un ifade ettiği gibi bir aşağılık duygusunun da sosyalin bütününe mal edilemeyeceğini görmezden gelmememiz gerekmektedir. Çünkü Tanyol'a göre aşağılık duygusu insanların milli ve manevi değerlerini başka milletlerin milli ve manevi değerleri karşısında zelil ve aşağı olarak hissetmesinden kaynaklanmaktadır.³⁴⁶ Tanyol bunu Cumhuriyet devrimlerinde ya da daha öncesinde başlayan batılılaşma, çağ aşma gibi aşamaların yeni bir kültür çevresine girmek için eskisini ortadan kaldırma düşüncesi ile söylemiş olabilir. Ancak kendi ifadesi ile yok saymak ya da ortadan kaldırmak çözüm değildir ve bir çatışmanın, kaynaşmanın yaşanması gerekmektedir. Belki de Cumhuriyet aydınlarının en azından bir bölümünün Osmanlıyı atlayarak ya da olumsuzlayarak batılılaşma anlatıları bu aşamada daha net anlaşılmaktadır.

O halde batılı olmak ya da batı medeniyetine- anlayışına dâhil olmak batının örf ve âdetine, daha keskin bir ifade ile Hıristiyan medeniyetine dâhil olmak değildir. Yani bir inanç zaviyesinden değil anlayış ve daha çok laik bir çerçevede olaya bakmak ve aslında olmak istenilen şeyin tam olarak ifade edilmesi gerekmektedir. Ancak Tanyol 1960lara doğru Gökalp sosyolojisinin getirisi olan medeniyet ve kültür ayrımından

³⁴⁴ Cahit Tanyol, *Fikir Ananesi*, Yeni Sabah Gazetesi, 16 Mart 1951.

³⁴⁵ Cahit Tanyol, *Avrupa Dilenciliği*, Yeni Sabah Gazetesi, 22 Haziran 1951.

³⁴⁶ Cahit Tanyol, *Milli Terbiye ve Aşağılık Duygusu*, 29 Eylül 1950, Yeni Sabah Gazetesi.

uzaklaşmaya başlamaktadır. Çünkü teknik olarak ilerleyen ve yakalanması gereken batının karşısında Osmanlının yıkılmasını ve yeni bir ulus devletinin inşa edilmesini sağlayan kültürel bir odak noktası da bulunmaktadır. Batı tekniğinin temelini objektif ilim zihniyetine dayandırarak bunun da ilim konusunda başarımıza etki edeceğini düşünen Tanyol, bilim ve tekniğin üstünlüğünün temelinde düşünüş ve duyuş sisteminin de üstünlüğü olduğunu düşünmektedir. Batı medeniyeti ile ilgili yanlış anladığımız ve ya başarısızlığımızın sebeplerinden biri de devleti kurtarmak düşüncesi ile milleti ikinci plana atmamızdır. Bu anlayış ile batı dünyasının sosyal yapısını görmekten ziyade devlet yapısını görmeye zorlanmamız aydınlar nezdinde olayı sadece rejim meselesi olarak görmesine neden olmuştur. Bu noktada Tanyol asıl meselenin toplumsal sorunların çözümü olması gerektiğini ve esas yanlışın bu aşamada olduğunu kabul etmektedir.³⁴⁷ Ancak batı ile münasebet konusunda batı medeniyetine girme arzusunun bir dram olarak meydana geldiği, bu dramın ise kendi şuurumuzun ve bilincimizin farkına vararak aşılacağı açıktır.

Medeniyet, kültür ve batının toplum yapısı ile ilgili mukayeseler, özelde Türk demokrasisi ve tek partili, çok partili dönemlerinde aydınlatılması adına önemli olmuştur. Tek parti döneminde Cumhuriyet Halk Fırkasının hükümet anlayışı toplumsal olmaktan ziyade devletçi olduğu için memur ve zümre partisine dönüşmüştür. Bu durum memur hiyerarşisi oluştururken aynı zaman da ağalar hiyerarşisi de oluşturmuştur.³⁴⁸ Atatürk döneminde meclisin karşısında farklı bir yapılanmanın olmasına ya da bir iki deneme dışında farklı partilerin oluşmasına engel olmasının dönemselsel olarak doğru ancak Atatürk'ten sonra bu durumun kötüye kullanılmasının apayrı bir durum yarattığını düşünmektedir.³⁴⁹ Çünkü Osmanlının çökme nedeni olarak iddia edilen modernleşememe probleminin CHP döneminde de tekrar ettiğini düşünen Tanyol'a göre tüm sebepler memur zihniyetinin oluşturduğu bir yapıdan kaynaklanmaktadır.

1950 ve 1960lı yılların özellikle Amerikan sosyoloji geleneğinin uygulamalı sosyoloji çalışmaları, Türk sosyolojisini de etkilemiş aynı etkiye Tanyol üzerinde de rastlanmıştır. Cahit Tanyol bu dönemde köy monografi çalışmaları yapmıştır. Kendi

³⁴⁷ Cahit Tanyol, *Değişmeyen Dertler*, 31 Mart 1955, Cumhuriyet Gazetesi.

³⁴⁸ Cahit Tanyol, *Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi*, 7 Mayıs 1954, Yeni Sabah Gazetesi.

³⁴⁹ Cahit Tanyol, *Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi III*, 18 Haziran 1954, Yeni Sabah Gazetesi.

memleketinde Nizip ilçesine bağlı Elifköy’ünde yapmış olduğu çalışmada köyün sosyo ekonomik yapısını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.³⁵⁰ Bu çalışmasında traktörün girmiş olduğu elli köy üzerinde nüfus hareketlerini, göç olgusunu incelemiştir. Bu dönemde Marksist sosyoloji bakış açısını geliştirmemiş olan Tanyol da Prens Sabahattin ve onun şahsi teşebbüs anlayışını görmek mümkündür. Endüstrinin gelişmesi ve istenilen düzeye gelmesi için devletin yükü sırtından atıp bireylere sorumluluk vermesi gerektiğini düşünen Tanyol, bu bakış açısı ve anlayış ile Nizip ilçesine bağlı Peşke Binamlısı Köyünde başka bir köy çalışmasına daha imza atmıştır. Daha sonra ‘Baraklarda Örf ve Adet Araştırmaları’ adı altında diğer bir uygulamalı çalışma yapmıştır.³⁵¹ 1950li yıllarda başlamış olduğu ve özellikle Prens Sabahattin’in etkisinin görüldüğü uygulamalı çalışmalarına 1960lı yıllarda son vermiştir.

2.4.2.2. 1960 ve Sonrası Dönemde Cahit Tanyol Düşüncesi

1960 ve sonrası dönemde Cahit Tanyol düşüncesini Marksist metodoloji ve sosyoloji anlayışı belirlemiştir. 1960 yılında gerçekleşen 27 Mayıs darbesinin ardından dönüşüm süreci içerisine giren Tanyol, aynı zamanda anayasa tartışmalarına katılmış, Gökalp ve Prens Sabahattin görüşünden sıyrılarak tarihsel materyalizmi ve bilimsel sosyalizmi benimsemeye başlamıştır. Aslında 1960 sonrası dediğimiz dönemde Tanyol yazıları irdelendiği vakit anlaşılıyor ki söz konusu dönemselleştirme 1960-70, 1970-80 ve 80lerden sonra olarak ayrılmaktadır. İlk on yıllık dönemde sosyalizmin, ikinci on yıllık dönemde Kemalizm’in ve daha sonra Kemalizm ve sosyalizm sentezinin merkezde olduğu anlaşılmaktadır. İlk dönem özellikle radikal bir değişimin yaşandığı dönemdir ve bu dönem de yaşanan askeri darbe bu değişim ve dönüşümün asıl tetikleyicisidir. Bu bağlamda rejim zaafı olarak değerlendirilen askeri darbe aslında zümre diktatörlüğünün ve askerlerin politikadan sıyrılamamasının sonucunda yaşanmıştır. Yani Cumhuriyetten sonrada özellikle Atatürk’ten sonra partilerin devlet içinde devlet olduğu ve saptırmaların yaşandığı dikkat çekicidir. O halde sorun açıktır, bugüne (darbeye) kadar getirilen tüm çözüm önerileri yanlış, eksik ve hatalıdır. Yeni önerilere ihtiyaç vardır. Bu da sosyalist çözüm önerileridir.

³⁵⁰ Cahit Tanyol, *Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İctimai Değişmelerin Kontrolü*, Sosyoloji Dergisi.

³⁵¹ Gelekçi, *Cahit Tanyol, Türkiye’de Sosyoloji I*, 995.

Yaşanan ihtilalin bir tür idealizme, hayal kurmaya sürüklediği ve sonunda sosyalist düşünce sisteminin oluştuğu açıktır. Sanırım böylesi bir sisteme ulaşmak için yine Tanyol düşüncesinin ve tecrübesinin getirisi olarak hesaplaşmak ve geçmişe dönmek gerekliliği bu aşamada da karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan devrimlerle hesaplaşarak ve onlardan bir temel oluşturarak, bilimsel sosyalizmle sosyalist devlete ulaşmak niyetindedir. Sonuçta 1960 öncesi mikro açıdan ele alış tarzını artık toplumun sorunları olarak makro bir şekle dönüşmüş ve bu minvalde çalışmalarını yürütmüştür. 27 Mayıs bu dönem düşüncesinin oluşumu için en önemli siyasi olaydır. Çünkü Tanyol, Cumhuriyetin ilk yıllarında oluşan ve geleceğe güvenle bakmayı sağlayacak ruhun 27 Mayıs sürecine kadar yavaş yavaş ve sonunda tamamen ortadan kalktığını, kaybolduğunu düşünmektedir. 27 Mayıs'a bir bakıma içsel anlam kazandırmaya çalışan Tanyol, bu sürece kadar yapılmış olan yeniliklerin eski düzenin etkisinden kurtulamadığını düşünmektedir.³⁵² Ancak geçen süre beklediği ruhu geri getirememiş, her şey eskisi gibi, belki eskisinden daha kötü hale gelmiştir.

27 Mayısla beraber bir kadronun oluşacağını, eski düzende yapılan yanlışların tekrar edilmeyeceğini düşünen Tanyol büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Artık bu gerçeklikle yüzleşmesinden sonra Tanyol için girilmesi gereken yol bellidir. Cumhuriyet devrimlerinden destek alarak sınıfsız toplum kurma hayallerinin halkçılıkla temellendirilerek yapılması en büyük amaçlardan olmalıdır. Ancak sosyalist bir sistem anlayışı içerisinde yine sorgulamalarına devam eden Tanyol için sosyalist bir devlet kurmak amaç olsa da 1970den sonra tüm hayal kırıklıklarını birleştirmiştir. Aynı zamanda düşünsel olarak Marksist yöntem arayışı ve sosyolojisinin yanı sıra görüşlerinin merkezini sosyalizm değil artık Kemalizm konumlandırmıştır. Çünkü 1970lere kadar sosyalist devlet için kaynak olarak Atatürk devrimlerinin alınamayacağını bildiği ve bu anlayışın pratikte hatta teoride uygulama alanı bulamadığı için Kemalizm'e kaydığını görmekteyiz. Özellikle 1970li yılların başında yaşanan sağ-sol, milliyetçilik, komünizm çatışmaları, Tanyol'un Kemalizm odaklı Marksist bir sosyoloji anlayışı geliştirmesine neden olmuştur. Ona göre Türkiye'nin tarihsel misyonu bir düzen değişikliği yapmasını gerekli kılmaktadır. Ortada bu düzen değişikliğinin ip uçları da vardır. Sağ ve sol uçlar dendiğinde bugün artık inkılap-irtica sorunu anlaşılmamaktadır. Yepyeni iki ideoloji toplumun rahatsızlığının anormal bir

³⁵² Cahit Tanyol, *27 Mayıs'tan Beklediğimiz*, 30 Temmuz 1960, Cumhuriyet Gazetesi.

görüntüsünü iletmektedir. Bu açıdan eğer toplumla sağlıklı bir iletişim kurulursa sağ ve sol gibi farklı görüşlere rağmen çağın koşullarına uygun ve Türkiye'nin atılımını engellemeyen bir sistem ortaya çıkabilir. Ancak 1980lere gelindiğinde özellikle 1990lı yılların hemen başında, Tanyol düşüncesinde tekrar bir değişim ve dönüşümün yaşandığı görülmektedir. 1950li yıllarda Gökalp, Durkheim ve Prens Sabahattin gibi isimlerin düşüncelerinden etkilenen Tanyol, 1960-80 arası Marks ve Marksist sosyolojinin etkisi altına girmiştir. Ancak 1980 ve özellikle tam şekillenmeye başladığı 1990 yılları Tanyol'un bu metodolojiden de ayrıldığını göstermektedir.

Kendisini etkileyen en önemli fikir adamının artık Weber olduğunu düşünen Tanyol, onun devlet ve bürokrasi hakkındaki görüşlerini bizim toplumumuz için elzem olarak görmektedir. Özellikle 1990larda Sovyetler Birliğinin dağılması ve yaratmış olduğu dünya üzerindeki etkiden dolayı Marksizm'den Weberyen bir anlayışa doğru kaydığını söylemek mümkündür. Bu dönemde Tanyol'un bizde devletin var olduğu ve çok önemli olduğu düşüncesi ve bakış açılarıyla özellikle din, laiklik ve irtica gibi konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan Türkiye'de özellikle aydın kesimin geçmişini silip atarken İslamcı kesimin geçmişe sahip çıkmasıyla ön plana çıktıkları düşünülmektedir. Bu ön plana çıkış aşamasında siyasal bazı adımlar vardır. Özellikle imamların devlet memuru olarak devletten maaş almaya başlaması, olayı tamamen siyasi bir boyuta taşımakta irtica kavramının doğmasına neden olmaktadır.³⁵³ Laiklik ve İrtica eserinde irticanın geleneklere bağlanmak olduğunu söyleyen Tanyol, bunun örf ve adetlere saygı duymaktan farklı bir şey olduğunu söyler. Ancak dini görevlerini yerine getirenlerin ne irtica içinde değerlendirileceğini ne de yobaz olduğunu kabul etmeyen Tanyol, dini ve gelenekleri alet edenlerin irtica içinde değerlendirerek laikliğinde bunlar ile mücadele için var olduğunu düşünmektedir.³⁵⁴ Bunlar tam anlamıyla gericedir ve gerçek din âlimlerinden farklıdırlar. Sosyal fonksiyonları olmayan bu kesim sömürme gücü olan bir zümreyi de temsil etmektedir. Bu bağlamda dinin etki alanının genişlememesi gerekmektedir. Din alanı genişledikçe Tanyol'a göre irtica ve din sömürüsü de o denli genişleyecektir. O halde dinin alanı sınırlandırılmalıdır. Buda birey ve Tanrı arasına çekilip alanı belli bir çerçeveye oturmalıdır ki bunu sağlayan laik bir anlayıştır ancak laik ahlak anlayışı demek daha doğrudur.

³⁵³ Cahit Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, Altın Kitaplar Yayıncılık, İstanbul 1994, 148.

³⁵⁴ Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, 151.

2.4.3. Cahit Tanyol'un Türkiye'nin Tarihsel Ve Toplumsal Yapısı Düşünceleri Üzerine Bir Analiz

Sosyalist bir yöntem anlayışına yönelmiş olan Tanyol, sosyalist gruplar içerisinde çok fazla tartışma konusu olan Osmanlı toplum yapısının hangi materyaller ve kavramlarla açıklanacağı üzerinde de durmaktadır. Özellikle Tanyol sosyolojisi ve metodolojisi temel alındığında Osmanlı-Türk toplum yapısı üzerine demokrasi geçmişi, laiklik, burjuvanın Türkiye koşulları gibi konularla bir sisteme ulaştığını söylemek mümkündür. İlk olarak doğu ve batı toplum yapılarının, devlet türlerinin ve yukarıda saydığımız kavramlara bakış açılarının tamamen farklı olduğunu belirtmektedir. Ve bu açıdan Atüt ya da feodalizm tartışmalarının Osmanlı yapısına uyarılmanın çok da doğru olmadığını farkına varmak gerekmektedir.

Türk toplum yapısı için batıdakine benzer sosyal sınıflar, patron işçi ayrımı yer almamaktadır. Zengin fakir ya da ağa ırgat ayrımının batıdakine benzer bir sınıf mücadelesi oluşturmaması batı ile doğunun aynı koşullardan geçmediğine işaret eder. Ancak özellikle sosyalist sistem içerisinde sosyalist devlete ulaşmak niyetinde olanlar ve bunu tıpkı batının geçirmiş olduğu evrime benzer şekilde geçireceğini düşünerek feodalizm ile toplumu açıklamak niyetinde olmuşlardır. Ancak Tanyol için bunu söylemek pek mümkün değildir. Tanyol batının koşullarını yaşamasak da sosyalizmin temellerinin bu toplum içinde atılmış olduğunu düşünür. Doğal olarak batının tarihsel süreç içerisinde sahip olduğu feodal düzene geçmeden de ya da Osmanlıyı feodalizmle açıklamadan da sosyalist devlet temellerinin atılabileceğini düşünmektedir. Çünkü söz konusu durum, mülkiyet meselesi olarak ele alındığında batı toprak köleliği temelinde serf-senyör ilişkisini yaşarken Osmanlı'nın toprak hâkimiyeti temelinde devlet-köylü ilişkisi yaşanmaktadır. Toprak köleliğine benzemeyen bir sistem içerisinde de köylülük durumu tabii olarak ortaya çıkmıştır.³⁵⁵ Batıda doğal olarak değil tam tersine ortaçağ feodalitesinin çatlamasının akabinde yeni bir sınıf ve hal ile ortaya çıkmış olan köylü, mülkiyet ve emek ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Bizde ise köylü, devlet veya toprak sarmalında üretim araçlarına, üretim kaynağına sahip bir sınıf değildir. Toprak Allah'ındır ve toprağın işletilmesi devlet ile köylünün karşılıklı ilişkisinden çıkan sonuca bağlıdır. En azından mülkiyet bilincinin hiçbir zaman var olmadığı bu

³⁵⁵ Cahit Tanyol, *Türkiyede Mülkiyet Meselesi*, Cumhuriyet Gazetesi, 31 Eylül 1962.

yapıda, batıdakine benzer bir sınıfta oluşmamıştır. Çünkü mülkiyet özel değil kamuya aittir, devlet ancak malı olan toprağı kiralamaktadır. Bu kiralama prensipleri de önceden belirlenmiştir ki üç yıl ekip biçmeyen kiracı özelliğini yitirmektedir. Batıdakinin aksine sınıf bilincinin yerine devlet bilincinin hâkim olduğu bir yapıda sistemde toplumcu olarak işlemekte, devlet en büyük kapsayıcı haline gelmektedir. Tanyol'a göre toplumsal ve siyasal yapısından kaynaklı bu topraklarda feodal yapı kurulamamıştır. Batıda yaşanan mülkiyet temelli değişim yine bu toplumda yaşanmamıştır.³⁵⁶ Yani burjuva ile işçi sınıfı çatışmasının yaşanmadığı sistemde aslında temelde bir tartışma konusudur burjuva sınıfının olup olmaması. Behice Boran kısmında da örnek gösterdiğimiz gibi sosyalizm, burjuva ve işçi sınıfı varlığı yokluğu meselesi Boran ile Tanyol'un tartışmalarına yol açmıştır. Yön dergisinde yazmış oldukları yazı ve asıl tartışma Tanyol düşüncesini anlamakla daha açık hale gelmektedir. Bilindiği gibi Boran, Türkiye'de burjuvanın olduğunu hiç olmazsa yavaş yavaş oluştuğunu iddia etmektedir. Çünkü yine sosyalist düşünürlerin kaygısına benzer şekilde eğer burjuva yok ise işçi sınıfı da yoktur ki işçi yoksa sosyalizm mümkün değildir sonucuna ulaşılır. Tanyol ise buna karşı çıkararak ama yine sosyalist metotta birleşerek sosyalizmin bir kalıp değil bir metot olduğunu düşünmekte, Türkiye'de burjuva yoktur demektedir. Ona göre burjuvanın olmaması sosyalist düzene geçiş için bir engel değil tersine daha kolaylatıcı bir etkidir. Sınıf ve mülkiyet bilincinin gelişmemesi, özel teşebbüse dayalı bir burjuvaziyi yaratmasa da sosyalist düzen kendi tarihinin doğal sonucu olarak ortaya çıkacaktır.

Batılı anlamda sosyal sınıfların olmaması Osmanlıda da Cumhuriyet'te de toplumsal çatışmanın daha doğru ifade ile mücadelenin sınıflar arasında değil yöneten ve yönetilenler arasında olduğunu göstermektedir. Batılı olmayışımız, Tanyol'a göre batılı toplumların sunmuş olduğu çözümlere ayak uydurmamıza yol açmış ve temel yapının bozulmasına neden olmuştur. Özellikle II. Mahmut'tan itibaren köksüz, temelsiz batılılaşma hedefi tamamıyla batı emperyalizmin devleti ortadan kaldırmasına yöneliktir. Batılı olamayışımızın yâda doğal bir sonuç olarak olmayışımızın göstergelerinden biri de Batıda devlet sınıflara dayanırken Osmanlı'da devlet anlayışının kapıkuluna dayanmasıdır.³⁵⁷

³⁵⁶ Tanyol, *Türkiyede Mülkiyet Meselesi*.

³⁵⁷ Cahit Tanyol, *Tehlike Çanı*, Yön Dergisi, sayı:119.

Aslında genel olarak yaşamış olduğu toplumun değişim ve dönüşümüne şahit olarak doğu batı ekseninde toplumsal yapı açıklaması yapan bir düşünür görüyoruz. Bu değişim ve dönüşümü özellikle laiklik, Kemalizm, medeniyet sorunu ve demokrasi gibi kavramlar üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Laikliği ahlak çerçevesinden inceleyen Tanyol, laik ahlak sonucuna ulaşırken alt yapısal olarak devrimlerin etkisinden bahsetmektedir. Çünkü eğer din Tanrı ile insan arasına çekilirse, yaşam alanı bu şekilde belirlenirse din merkezli sorunlar çözülür ki buda Cumhuriyet devrimlerinin önerisidir zaten. Ayrıca doğu batı arasındaki münasebetlerin yansıması olarak bir aşağılık duygusunun oluşabileceğinden bahsetmektedir. Birtakım toplumsal sorunların çözümü adına batıya ait olanı aynı şekilde uyarlamaya çalışmak taklitten öteye gidemeyeceği gibi batılılaşmadan da ne anlaşıldığı üzerine tartışmalar getirir.

Özellikle Osmanlı toplumunun batıdan farklı olduğunu dile getiren Tanyol, bunun Cumhuriyetten sonra da etkisinin varlığından bahseder. Bu etkilerden biri 27 Mayıs'tır. Bu tarihte yaşanan siyasi, toplumsal gelişmelerin çözüm önerileri doğurabileceğini düşünen Tanyol beklediğini bulamayınca farklı bir çözüm önerisi olarak sosyalist sisteme yönelmiştir. Bu bağlamda Marksist metodolojiyi önceleyerek yine Atatürk devrimlerini bir temel olarak ele alır, modernleşme, batılılaşma eleştirisi yapar. Sonuç olarak söz konusu metodoloji ile ulaştığı devrimlerin halka inemediği, modernleşmenin başarısız olduğudur. Sosyalist sistemin en önemli tartışmaları yapanlardan biri haline gelen Tanyol, doğu ile batı arasındaki farklılığın bu tartışmalarda da gözden kaçırılmaması gerektiğine vurgu yapar. En net ifade ile doğunun sosyalist sistemi bile batıdan farklıdır ve farklı olacaktır. Çünkü sosyalist düzene geçmek isteyen Marksist diğer düşünürlerin aksine bu amaç için illa batı gibi bir sistemden geçmenin zorunlu olmadığı üzerinde durmaktadır. Çünkü Tanyol'a göre Türkiye'de burjuvazi yoktur ve bunun karşısında batılı tarzda bir işçi sınıfı da yoktur. Bu yokluklar bazı düşünürlerin (Behice Boran) endişe ettiği gibi sosyalist sistemi geçiştirmeyecek hatta doğal bir sonuç olarak hızlandıracaktır. Burjuva sınıfı geliştikçe demokrasiye ait kurumlarda doğal bir şekilde gelişecektir.

Tarih ve sosyoloji arasında var olan ilişkiyi her zaman savunan ve kullanan Tanyol, sosyoloji yaparken tarihsel olandan hiç bir zaman vazgeçmemiştir. Bu özelliği ile Osmanlı toplum yapısını analiz edebilmiş, feodalizm ve atüt tartışmalarına dâhil olabilmıştır. Ancak Tanyol için özellikle 1960lardan sonra Tanyol düşüncesinde büyük

kırımlar yaşanmıştır. Darbenin getirdiği atmosfer ile liberal görüşten devlet sosyalizmine doğru kaymıştır. Bu aşamada Osmanlı toplum yapısını sol bir anlayış ile açıklayan Kemal Tahir gibi isimlerden etkilenmiş, sosyalizme doğru bir değişim yaşamıştır. Bu bağlamda Marksist metodoloji ile tarihi maddeci bir anlayışı benimseyerek, her toplumun kendine özgü yapısının olduğunu ve evrensel yasaların geçerli olamayacağını iddia etmiş ve her toplumun kendine ait sosyal yasalarının olduğunu benimsemiştir. İşte bu sebepten ötürü Türk toplumunu doğu batı ayrımı ile ele alan Tanyol, İslam ve sosyalizm koşullarını da incelemiş ve İslam sosyalizminin de mümkün olabileceğini düşünmüştür.

Çünkü Ona göre, sınıfsız devlet, sosyalist toplum modeli, Kuran'ın adalet anlayışı ile uzlaşmaktadır. Gerçekte Allah'ın kullarına vaat ettiği cennet, sosyalist bir cennettir. Bu cennete girmeyi hak etmenin ölçüsü, herkese hakkı olanı vermekten geçmektedir.³⁵⁸

2.5. BAYKAN SEZER VE OSMANLI TOPLUM YAPISI

2.5.1. Hayatı

Baykan Sezer 1939 yılında doktor olan babasının görevi nedeniyle Malatya'da doğmuştur. İlkokulu Gedikpaşa ve Cagalolu Büyük Resit Paşa ilkokulunda okuyan Sezer, Ortaokul ve liseyi ise Galatasaray Lisesi'nde yatılı olarak okumustur. 1968'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden mezun olduktan sonra, 1969'da Davranış Bilimleri Kürsüsünde asistan ve uzman olarak çalışmaya başlamıştır. 1971'de sosyoloji doktorasını tamamlamış ve 1972'de İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne asistan olarak girmiştir. 1976'da doçentliğe, 1988'de profesörlüğe atanmıştır. Baykan Sezer, lisans tamamlama tezi olarak Doğu-Batı Çatışması Olarak Yunanlılığın Yeri adlı çalışmayı yapmıştır. Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı konulu yüksek lisans tezinin ardından Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları başlıklı doktora tezini tamamlamıştır. Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı çalışması ise doçentlik için hazırlamış olduğu bir eserdir.

Baykan Sezer'in eserlerinden bazıları şu şekildedir³⁵⁹;

³⁵⁸ Cahit Tanyol, *İslam'ın Cenneti Sosyalizmdir*, Yön Dergisi, sayı 130.

1968 “Doğu-Batı Çatışmasında Yunanlılığın Yeri”, Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı (İstanbul, 1990) içinde “ek”. [Lisans tezi olarak sunulmuştur.]

1968 “Osmanlının Batıcılılaşması”, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları (İstanbul, 1988) içinde “ek.

1978 “Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar: I- Feodalizm”, Toplum ve Bilim, 1977, sy. 4, s. 46-62.

1979 Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları

Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları [1976’da doçentlik tezi olarak sunulmuştur.]

1985 Sosyolojinin Ana Başlıkları İstanbul, Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. (1988’de profesörlük takdim tezi olarak sunulmuştur).

1986 “Ziya Gökalp ve Durkheim”, 60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp, İstanbul, Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları [1984 yılında aynı adla anma toplantısına tebliğ olarak sunulmuştur.]

1988 Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, İstanbul, Sümer Kitabevi.

1989 “Türk Sosyologları ve Eserleri -I”, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi - 1. Sayı, İstanbul.

1989 “Kemal Tahir Üzerine”, Milliyet, 28 Mart.

1989 “Türk Sosyolojisinin Dünyaya Söyleyecek Farklı Sözü Var”, (röportaj: M. Ali Eren), Zaman, 3 Kasım.

1990 “Baykan Sezer’le Bir Mülakat”, Ufuk Çizgisi, Haziran, sy. 9. 1991 “Kemal Tahir Üzerine”, 4. Boyut, Nisan, sy. 6.

1991 “Doğu-Batı Çatışması ve Marxizm”, Türkiye Günlüğü, Yaz, sy. 15.

1991 “Toplumumuz ve Sosyolojimiz”, Sosyoloji Konuşmaları, Sadettin Elibol (yay. haz.), Ankara, Ecem Yay.

³⁵⁹ Eğribel, Özcan, *Baykan Sezer Kaynakçası*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 6, Sayı 11, 2008, 611-632.

1993 Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, İstanbul: Sümer Kitabevi. [Çalışma Aralık 1983'te tamamlanmıştır.]

1996 “Batıcılaşma ve Türkiye’de Siyaset Üzerine Notlar”, Yeni Türkiye, Mayıs-Haziran, sy. 9.

1997 “Kemal Tahir Üzerine”, Ülke, Temmuz, sy. 27.

1997 Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. [Kitabın ilk taslağını 1970-1971 yıllarında İ.Ü. İşletme Fakültesi Davranış Bilimleri kürsüsünde asistanken aldığı notlar oluşturmaktadır. Daha sonra Endüstri Sosyolojisi ders notları olarak geliştirilmiş ve Ocak 1980’de tamamlanmıştır.]

1999 “Tarih ve Sosyoloji”, Sosyoloji Yıllığı 4, İstanbul. [UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Toplum Bilimleri Komitesi’nin Sosyoloji ve Tarih Sempozyumu (27-28 Nisan 1998, Bolu)’na sunulan bildiri.]

1999 “Çağdaşlaşma Üzerine”, Sosyoloji Yıllığı 4, İstanbul. [Cumhuriyet’in Kuruluşundan Bugüne Toplumsal Dönüşümler Sempozyumu (28-29 Ekim 1998, Erzurum)’nda tebliğ olarak sunulmuştur.]

2005 “Tarihte Doğu-Batı Çatışması - Ders Notları Tarihte Doğu-Batı Çatışması Sosyoloji Yıllığı Kitap 12, (Yay. Haz. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan), Kızılelma Yayınları İstanbul.

2.5.2. Sezer’in Sosyoloji Yaklaşımı

Sezer’e göre sosyoloji, öncelikle toplum sorunlarının açıklama ve çözümleme deneylerinin bir toplamı ve ürünü olarak tanımlanmaktadır.³⁶⁰ Toplum ve toplum ile ilgili bilgiler sistemi olan bu bilim, Sezer’e göre diğer bilimlerden önemli bir noktada ayrılmaktadır. Çünkü sosyolojinin kendisi de bir sosyoloji olayıdır ve bu bilimin ortaya çıkması da bir takım olayların ürünü ve sonucudur. Fransız devrimi, Aydınlanma ve Endüstri devrimlerinin sonucunda oluşan sosyoloji için diğer bilimlere kıyasla sosyoloji tarihi ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca Sezer, sosyolojinin diğer bilimlerin aksine bulgularının aktarılmasından önce kendi geçerliliğini ve kullandığı yöntemlerin geçerliliğini ve bu yöntemlerin bilimselliğini savunmaya yönelmiş özel bir bilim olarak

³⁶⁰ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, 9.

karşımıza çıktığını belirtir. Sosyoloji bu açıdan kendisine de eğilmiş ve eğilmek zorundadır.³⁶¹ Sosyoloji, tarih içinde ortaya çıkan toplum sorunlarına en üst düzeyde ve bilinçli çözümler üretme çabasıdır. Dolayısıyla sosyoloji, tarihten çıkarılan derslerin uygulamaya dönük, siyasi biçimidir.³⁶²

Sosyoloji ancak 19. Yyda Batı Avrupa’da ortaya çıkmış, bu yıllarda Avrupada halk kitleleri toplumların kaderinde rol oynamaya başlamıştır. Elindeki gücü kullanmak için sosyolojiye ağırlık vermiş olan batı ülkeleri dışında 19. Yyın öncesinde de bu tür konular hakkında fikirler üretildiği de bilinmektedir. Yani sosyoloji konuları tarihin ilk döneminden itibaren üzerinde düşünülen ve fikirler üretilen konular olmasına rağmen Sezer’e göre bu genel ilgiden ayıran özellik ve nitelikleri ancak 19.yyda Batı avrupa ülkeleri sayesinde öğrenebileceğiz.³⁶³ Bu bağlamda sosyolojinin ele almış olduğu konulardan ziyade konuları ele alış ve değerlendiriliş biçimindeki yeniliklerden bahsetmek daha doğru olmaktadır. Ki bunu da sosyoloji, yöntem konusunu ortaya atarak yapmaktadır. Yüzyıllardan beri insanlığın üzerinde düşündüğü sorunları kendisine konu olarak ele almasından dolayı eski, bu sorunları ele alış biçimlerindeki yenilik ve farklılığından dolayı yeni bir bilim dalıdır. Aslında sosyoloji bunu yaparken aynı zamanda diğer bilimlerden farkını tekrar ortaya koyarak, bulguların aktarılmasından önce kendi geçerliliğini ve kullandığı yöntemlerin geçerliliğini ve bilimselliğini savunmaya yönelmiş özel bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliği ile beraber yöntemlerinin yansızlığını da savunmak zorundadır. Sezer’e göre sosyolojide yöntem tartışmaları her şeyden önce kendi varlığını doğrulayabilmek amacıyla sürdürülmektedir. Sosyolojide yöntem konusunun hiçbir bilimde görülmeyen boyutlara ulaşması ve farklı bir biçim kazanması bu nedenledir.³⁶⁴ Aynı zamanda sosyolojinin doğuşundan itibaren sosyoloji üzerinde soru sorması, arayış içinde olmasından ya da kendini kanıtlanamamasından dolayı değil, her soru soruş biçimiyle konuları ele alış biçimine ve ulaştığı sonuçlara yeni bir ivme kazandırmasındandır.³⁶⁵ Zaten bu ivme kazandırması olarak nitelendirdiğimiz olay, ona göre, yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır ve yöntem karşılaşılan sorun ve güçlükleri sistemli bir biçimde

³⁶¹ Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993, 16.

³⁶² Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993, 39.

³⁶³ Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, 14.

³⁶⁴ Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, 17.

³⁶⁵ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, 27.

çözümleme çabasından başka bir şey değildir.³⁶⁶ Ancak genel ve kısa bir tespit yapmak gerekirse söylememiz gereken Sezer için sosyoloji biliminin anlaşılır ve anlamlı kılınması için 19. Yyın Avrupası göz önüne alınması gerektiğidir. Sosyoloji tarihini en sığ şekilde bilen herkes için durum bundan ibarettir. Fakat Sezer, her iki olayın da sosyolojinin doğuşuna kaynaklık etmedeki rollerini kabul etmekle birlikte, yine aynı yüzyıl içerisinde Batının dünya egemenliğini gerçekleştirmiş olmasının, sosyolojinin ortaya çıkışını sağlayan esas nedenlerden biri olarak kabul edildiği görülmektedir. Çünkü batı egemenliğini korumak ve sürdürmek için gücünü kullanmak zorundadır, bu zorunluluğu mümkün kılacak olan ise sosyolojiden başka bir şey değildir. Bu bağlamda sosyoloji Fransız ve Sanayi devriminde ortaya çıkan sorunlara çözüm üretirken aynı zamanda batının egemenliğini korumak ve sürdürmek adına bir rol üstlenmiştir. İşte tam bu noktada sosyoloji gibi aynı dönemlere denk düşecek şekilde antropoloji ve etnoloji gibi bilimler ortaya aynı misyonlarla çıkmaktadır ve Sezer'e göre³⁶⁷ dünya egemenliği çerçevesinde Batı'nın Batı-dışı toplumlarla ilişkisi nasıl olacaktır sorusunun cevapları ile donatılmaktadır. O halde Baykan Sezer'in sosyoloji, antropoloji ve etnoloji gibi bilimler ile hesaplaştığını ve sorguladığını söylememiz gerekir. Batıda ortaya çıkmalarının yanı sıra batı için, batının ihtiyaçları doğrultusunda olgunlaşmış birer bilim dalları olmaları münasebetiyle batının bu yolla, diğer toplumları kategorik ayrımlara tabi tuttuğunu söylemeliyiz. Üstün bir değer olarak batı, kendisinin konumundan hareketle diğer kendisi gibi olmayan yani batı-dışı toplumları doğu toplumu olarak, az gelişmişlik, ilkelik veya vahşi kültürler olarak ötekileştirmiştir. Bu nedenledir ki batı diğeri ile yani öteki olan toplumlarla ilişkisini sürekli olarak uygarlık veya çağdaşlık esası üzerine kurmuş, kendisi dışındakilerin hepsini ilerleme ve gelişmenin gerisinde görmüştür. Çünkü en çok gelişen ve ilerleyen, batıdır mantığı ile birtakım kavramlar üretilerek ulaşılması gereken hedef olarak belirlenmiştir. Bu tarz hedef veya amaç söylemlerinin üretilmesini ve benimsetilmesini sağlayan şey bilimin ve sosyolojinin tam kendisidir. Batının bu yöndeki inançlarını besleyen temel sebep ise, onun sosyoloji ve benzeri yeni enstrümanlarla, toplum olayları üzerinde etkili olabileceği ve onları istediği

³⁶⁶ Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993, 79.

³⁶⁷ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Sorunları*, Kızılelma Yayınları, İstanbul, 55.

gibi yönlendirebileceği ön kabulüdür. Bu inanç aracılığıyla Batı'nın geldiği nokta ise aslında şudur: Toplum bilgisi aracılığıyla tarihe müdahale edebilir anlayışıdır.³⁶⁸

Baykan Sezer'in sosyolojiye bakış açısını irdeledikçe anlaşılıyor ki; Batı'nın dünya egemenliği sorunuyla direkt biçimde ilgili olan sosyolojinin kavramlarının da önemli bir bölümü, bu gerekçeden dolayı dünya egemenliği sorunuyla ilintilidir. Yani yukarıda saydığımız ve batının ürettiği ilkel olmak durumu veya kültür-uygarlık kavramları gerçek manasını batı dünyası içinde bulabilecektir. İşte bu yüzden ki Sezer çağdaşlaşma kavramı ile batının kendisi dışında bulunan toplumlarda egemenliğini yaygınlaştırması için eleştirilemez hedefler koymaktadır. . Çağdaşlaşmak ve uygarlaşmak bu tür kavramlardır.³⁶⁹ Hiç kimse ya da hiçbir toplum çağdaş ya da uygar olmak noktasında bir direnç göstermez. Ancak uygarlık ve çağdaşlığın ölçütlerinin Batı tarafından belirleniyor olması, gerçekte Batı'nın bu kavramlar aracılığıyla kendi meşruiyetini temin ettiği gerçeğini de beraberinde getirmektedir. Batı kendi dünya egemenliğini sağlamak ve sürdürmek için bu yolu kullanıyorken, kendi iç sorunlarını açıklamak için sosyolojik kavramlar üretmek yoluna da başvurmuştur. Mesela Sezer'e göre³⁷⁰ Batılı sosyoloji kendi içindeki bölünmeyi açıklamak için toplumsal tabakalaşmadan söz etmektedir. Bunu yaparken önemli bir husus oluşmaktadır. Batı dünya egemenliğiyle ilgili olan kavramlarda önemli bir tartışmanın olmadığı, ama buna karşın Batı iç sorunlarıyla ilgili olan kavramlarda büyük bir tartışmanın varlığıdır. Baykan Sezer'e göre Batı'da ya da Batı etkisindeki diğer yerlerde sosyoloji akımları ikinci dizi kavramlar önünde takınılan tutumlarla belirlenmektedir. Sosyolojide bölünmeler ve ana tartışmalar önce bu alanda görülmektedir. Tüm bu Baykan Sezer düşünceleri ortaya toplandığında şöyle bir gerçeğe ulaşmak da mümkün hale gelmektedir. Batı sosyolojisi bu kavramlar ve genelleştirmeler aracılığıyla sadece aynı kurumların değil, ayrıca bu kurumların Batı örneğine uygun bir biçimde bütün toplumlarda bulunduğu ön kabulünü savunmaktadır. Sezer sosyoloji bilimi ile hesaplaşırken, bir bakış açısı geliştirirken aynı zamanda dünyanın, insanlığın kurmuş olduğu medeniyet açısından ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Doğu ve batı. Bu ikisi Avrupa ve Asya olarak da adlandırıldığında insanlar arasındaki farklılığı bize en şiddetli

³⁶⁸ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Sorunları*, Kızılelma Yayınları, İstanbul, 60.

³⁶⁹ Sezer, *Sosyolojinin Ana Sorunları*, 157.

³⁷⁰ Sezer, *Sosyolojinin Ana Sorunları*, 140-149.

biçimde anlatmaktadır.³⁷¹ Bu şiddetli farklılığın en bariz görüntülerinden biri de dinleri ele alış biçimleriyle alakalıdır. Batı egemenliğini sürekli kılmak adına ve uygarlık gibi yükümlülüklerin kendisi tarafından taşındığını ifade etmek için, kendi yayılmacılığını Tanrı öğretisi ve buyruğunun yayılmasına denk gördüğü aşıkardır. Çünkü Sezer'e göre³⁷² batı ile doğu arasındaki egemenlik savaşımının en somut şekillerinden biri Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında yaşanmıştır. İslamiyet doğunun yeni bir dünya egemenliği ideolojisi olarak kimlik kazanırken, Doğu-Batı ilişkilerinde doğu lehine bir düzen getirmiştir. Bu bağlamda doğu ve batı ilişkisi ile ortaya çıkan sonuçlardan birisi doğu ile batının toplumsal ve kültürel farklılıklarından ötürü farklı metodlar geliştirmek zarurieti ve bunu yaparken doğu için örneğin Türk sosyolojisi ile Türk toplumu anlayışı geliştirmektir.³⁷³

2.5.3. Doğu-Batı Çatışma Kuramı ile Türk Sosyolojisi ve Türk Toplumunu Üzerine Düşünceler

Sosyolojinin batı kökenli ve batıya hizmet eden bir bilim dalı olmasından ötürü Sezer, batı sosyolojisine de ilgi duymak durumunda kalmıştır. Ancak doğu ve batı yada hangi toplumlar ele alınıyorsa alınsın, söz konusu toplumların birbirlerinden farklı tarihsel ve toplumsal dinamiklere sahip olması Sezer'in Türk sosyolojisi ya da batı sosyolojisi ayrımı yapmasına neden olmuştur. Çünkü en başından beri Sezer, batının sosyolojiyi kendi çıkarlarına paralel bir kavramsal çerçeveye oturttuğunu söylerken batıya ait olan, kendi tarihsel ve toplumsal koşullarının ürünü olan gerçeklerin bizim toplumumuzla bağdaşması mümkün olmayacaktır düşüncesinin de temelini oluşturmuştur. Bu düşüncenin tersi düşünceler, genellemeci ve oryantlizmden başka bir sonuç yaratmayacaktır. O halde olması gereken açıktır, Türk sosyolojisinden bahsetmek istiyorsak Türk gelenek ve yöntemlerinden yola çıkarak sorunları ortaya koymamız gerekiyor. Ancak o zaman Türk toplumuna gerçekten ısıt tutabiliriz. Türk sosyolojisi, sorunları bütünlükleri içinde ele almak ve böylece olayların gerçek

³⁷¹ Baykan Sezer, *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, 107.

³⁷² Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, Kitabevi Yayınları, 140-150.

³⁷³ Eğribel, Ertan ve Özcan, *Ufuk, XX. Yüzyıl, Sosyoloji Yıllığı Kitap 9, Baykan Sezer'e Selamlar*, Öncü Basım Yayıncılık, İstanbul 2002.

Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı için Ayrıca bknz: Sezgin Kızılcılık, *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yayınları, Ankara 2008.

anlamalarını su yüzüne çıkarmakla da yükümlüdür. Bu nedenle görevleri arasında yeni açıklayıcı kuramlar geliştirmekte bulunmaktadır.³⁷⁴ Bu tür sosyoloji yapma biçimlerinin farklı olmasının temelinde doğu ile batının özelde ise toplumların kendi iç dinamiklerinin belirleyiciliği yatmaktadır. O zaman şunu belirtmemiz gerekir; topraktan başlayarak üzerinde yaşayan insanların oluşturduğu geleneğe kadar toplumlar arasında farklılık yatmaktadır ve bu farklılıklar Sezer'in Doğu-Batı çatışmasının da temelini oluşturmaktadır. Sezer, bu çatışmanın temelinde coğrafi faktörleri görürken Asya ve Avrupa topraklarının da farklılığından beslenmektedir. O halde doğu ve batı arasında yeniden bir farklılık belirlemektedir. Sezer'e göre Avrupa'da toprak eşdeğer verimliliğe sahiptir. Avrupa'da yerleşik hayat geçildiğinde, toprak bereketini yitirdikçe başka bereketli topraklara geçebilmek mümkün olmuştur. Asya'da ise toprak eşdeğer değildir. Çin'in bereketli ovaları yanında Orta Asya çölleri, Mezopotamya ovaları yanında Arabistan çölleri vardır. Böyle olunca bereketli ovalardaki topluluklar kolayca yer değiştirememekte, bozkır ve çöl topluluklarının baskısını hissetmektedirler.³⁷⁵ Söz konusu bu farklılıklar insanlığa iki ayrı gelisme çizgisi kazandırmış ve tarih boyunca görülen Doğu-Batı ilişkisi ve çatışmalarına başlangıç teşkil etmiştir.

Bu çatışmanın dinamizmini sağlayan en önemli etken ise, tarımın durumundan kaynaklanmaktadır. Yani bu tarım hem Asyanın görünümünü değiştirmiş ve bu yolla elde edilen artı ürün Avrupa için son derece değerli olmuş, hem de bu yolla her iki uygarlık alanlarının kaderini birbirine bağlamak suretiyle ilişki ve çatışmalara neden olmuştur.³⁷⁶ Sonuçta bu iki dünya, kendi sorunlarına ayrı çözüm yolları getirmesi de uygarlık öncesi toplumların kendi özelliklerinin farklılıklar taşımamasından çok içinde buldukları coğrafya şartlarının başkalığı ve uygarlığa geçiş döneminde karşılaşılan tarihi ve siyasi olaylar sonucu olmuştur. Sezer'e göre eğer insanlık kendini barbarlık devresinden uygarlık devresine geçirecek devrimi yapmamış olsaydı bugün yeryüzünde egemen olan bir Doğu-Batı ayırımından da söz edilemeyecekti. Bu bakımdan Doğu-Batı ayırımı, her iki uygarlık alanının birbirinden habersiz ve kopuk kendi ayrı tarihlerini

³⁷⁴ Baykan Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 13.

³⁷⁵ Baykan Sezer, *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990, 110.

³⁷⁶ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul 1988, 161.

yaşamaları sonucu değil, tarih içinde buluşmaları ve çatışmaları sonucunda doğmuştur.³⁷⁷

Bu buluşma, Asya'da siyasi ve askeri örgütlenmenin niteliğini farklı, Avrupada ise çok daha farklı bir şekil almasından ötürü gerçekleşmiştir. Yani Asya da savunma ve kamu işlerinin yapılması siyasi ve askeri örgütlenmeleri zorunlu kılarken, Avrupada ise nüfus artışları ekonomik ihtiyaçları zorunlu kılmıştır. Sonuçta, coğrafya ve nüfus artışları doğunun ekonomik dışı etkenlerle açıklanmasına, batının ekonomik etkenlerle açıklanmasına neden olmuştur. Bu ise doğu ve batı ayrımının asıl dinamiklerini ortaya koymaktadır. İşte tam bu noktada batının geliştirmiş olduğu düzenin farklılığı ortaya çıkmaktadır. Hatta Sezer, batının getirdiği düzenin uluslararası ve uygarlığın ta kendisi olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda bu ulusların bu düzen içinde yerlerinin bir olmayacağını, kültürel farklılıkların ise toplumları aynı uygarlık içinde farklı kılacağını iddia ederek batılının her zaman doğuludan farklı olacağını düşünmektedir.³⁷⁸ O halde bir toplumu anlayabilmek için o toplumun sınırlarının iyi çizilmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Çünkü Sezer'e göre toplum bireyden bağımsız varolan bir bütündür ve toplumun anlaşılabilmesi için en geniş birliklerden yola çıkmak gerekmektedir.³⁷⁹ Sonuçta Sezer, tarihte karşımıza çıkan toplumsal farklılıkların, buluşma ve çatışmaların yarattığı uygarlıklardan söz etmektedir. Bu ana kadar yapılmış olan, farklılık ve iç dinamiklerin farklı uygarlıkları oluşturduğu, aynı zamanda farklı ama birbiriyle çatışmalı bir sonuç yarattığı neticesine ulaşmaktır. O halde Sezer, Gökalp'ten farklı bir düşünce ile uygarlık ve kültür tanımına ulaşmakta, en genel anlamda doğu ve batı uygarlığı gerçeğine varmaktadır. Çünkü onun için uygarlık, toplum için belli bir kişilik ve tarih içinde bir yeri dile getirmektedir. Herhangi bir toplumun belli bir uygarlığa bağlı olduğunu bilmemiz o toplumun kimliği ve tarih içindeki yeri konusunda bir görüş edinebilmemize izin vermektedir.³⁸⁰ Bunu yaparken bir görüşe ulaşma şeklimiz Sezer mantığında farklı bir yol çizmekle mümkün olacaktır.

Bu yol Sezer için üçüncü bir yoldur. İlk iki yol açıktır, batılılaşma ideali ve hedefleri doğrultusunda en baştan itibaren sosyoloji, batılı sosyolojiye muhtaç ve sadık

³⁷⁷ Baykan Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 18.

³⁷⁸ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, 129.

³⁷⁹ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1988, s.29.

³⁸⁰ Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, 38.

kalmak zorundadır. Türkiye’de ki sosyoloji ise batılı sosyolojiyi ya bütünüyle aktararak ya da kısmen uyarlayarak yaşatma yolunu seçmiştir. Yani, batılılaşmanın şart olduğuna koşullanan sosyolojimiz kayıtsız şartsız batının üstünlüğünü kabul etmiş, batı düşüncesinin üstünlüğünü savunmak gibi bir misyona sahip olmuştur. Artık ilk iki yol daha nettir. Birincisi, Batı sosyolojisinin getirdiği tanım ve açıklamaları evrensel kabul edip, Türkiye gerçeklerini Batılı kuramlarla açıklamaya çalışmaktır. İkinci yol ise sosyolojinin sadece yöntemini ve genel kuramlarını evrensel sayıp, Türkiye’yi kendi özelinde açıklamayı denemektir. Ancak Baykan Sezer, üçüncü bir yolun imkânı üzerinde durmaktadır. Bu yol, Türkiye’nin kendine özgü bir toplum olduğu, bu yüzden yeni ve özel bir yöntem ve açıklama modeli gerektirdiği anlayışını içerir.³⁸¹ Çünkü Türk toplumunu anlamaya ve sorunlarını çözmeye yardımcı olmak için Türk toplumunun batı toplumları arasındaki farklılıklarını belirlemek gerekir. Ancak öyle anlaşılıyor ki, bizim sosyolojimizde Sezer’in en büyük eleştirisine maruz kalan durumlardan biri, Türk toplumunu batılı yaklaşımlarla açıklamak çabasıdır. Çünkü batı ya da batılı sosyoloji bir yandan toplumların birbirleri ile farkını ortaya koymaya çalışırken bir yandan da toplumların gelişme yasalarını yine kendisinden ve kendi modelinden hareketle açıklamaktadır.

Toplumların gelişme dinamikleri bir taraftan Comte ile açıklanmışken diğer taraftan ekonomik ilişkiler bütünü ile Marksizmle açıklanmıştır. Hangisi ile açıklanırsa açıklansın bir gerçek vardır ve bu gerçek Sezer için yanlış bir yöntemdir. Batılı sosyoloji hangi düşünce perspektifi ile geliştirirse geliştirsin ortaya koyduğu modeller ile bütün toplumları kapsayan evrensel süreçler yaratmıştır. Toplum modelleri aracılığıyla tarihin gelişim seyrini de belirleyen Batı, bu modeller kapsamına girmeyen toplumları tarih dışı saymıştır. İşte tam olarak bu tarih dışı kalmak endişesini ortadan kaldırmak isteyen Türk sosyolojisi belirlenmiş toplum modelleri aracılığıyla Türk toplumunu açıklamaya girişmiştir. Bu bağlamda Türk sosyolojisi Osmanlı’dan bu yana Türk toplumunun siyasal ve toplumsal özelliklerini, Batılı ülkelerin çıkarları doğrultusunda ve Batıcılığa çerçevesinde yeniden yapılandırma hedefi içinde olmuştur.³⁸² Bu açıdan batılılaşma ideolojisi Batıyı, bütün toplumların ortak amaçlarının gerçekleşeceği, geleceğin insanlığını kurabilecek güç olarak gördüğünden olsa gerek,

³⁸¹ Kenan Çağan, *Türk Sosyolojisi ve Baykan Sezer*, Sosyal Bilimler Dergisi, cilt:9, Aralık 2007, 78.

³⁸² H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi II*, Anı Yayıncılık, Ankara 2003, 12.

Batı uygarlığına dâhil olmayı, başka bir ifadeyle çağdaş olmayı en büyük ideali olarak belirlemiştir.³⁸³ Sezer, batıda Comte, Marx ve Durkheim gibi isimlerden hareketle tarih çizgisini açıklayan modellerden bahsedildiğini söyleyerek, bunların içerisinde sınıf çatışması kuramının daha geçerli olabileceğini ve bu toplumlarda belirleyici unsurun üretim ilişkileri olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak böylesi bir yaklaşım batı toplumlarını açıklasa da diğer toplumları açıklama noktasında tartışmalıdır. Sezer tam bu noktada geliştirilen toplumsal gelişme yasalarının işlerliği konusunda toplumlar hakkında bilgi edinebilme açısından önemli olduğunu düşünse de her toplumun bağımsız bir tarihi olduğunu da hatırlatmaktadır.

Batı gelişme çizgisi olarak kölelik, feodalizm ve kapitalizm aşamalarından geçerken aynı zamanda batı uygarlığına geçmek isteyen her toplum kendilerini bu aşamalara taşımak durumunda ve zorunda hissetmiştir. Aynı mantık çerçevesinde bir an önce batının çizgisine ulaşmak isteyen Türk toplumu hakkında düşünen ve söyleyecek sözü olanlar, bunu gerçekleştirmenin en kolay yolu olarak Türk toplumunu, söz konusu aşamalara konumlandırmayı düşünmüştür. Bu neden, aynı zamanda tarihi ve geçmişimizi inkar etmenin meşru aracı haline gelmiştir. Bu bağlamda Türk toplumu ve gerçeğine yönelik açıklamalar bir takım modellerle açıklanmıştır. Şuana kadar Sezer'in düşüncelerini harmalayıp analiz ettiğimiz zaman belki feodalizm ve Atütten önce farklı bir modelle karşılaşabiliriz. Bu azgelişmişliktir.

Çünkü ileride olan ve ulaşılması gereken batı, bu gereklilik içerisinde geçmiş ve tarihini atlayarak, inkar eden bir toplum yaratmış, bunu yapmanın yolu olarak da batı uygarlığına girmek ve ya çağdaşlaşmaktan geçtiğini kabul ettirmiştir. Gücün sahibi tek başına batıdır mantığı, batı dışı olanlara bir ödev vermektedir. Ödevin mahiyeti şudur; batı düzeyini yakalamak adına ithal bir kavram olarak azgelişmişlik modeli benimsenmeli, gelişmesi az olan bu toplumlar gelişmiş ve olgunlaşmış olan batının yöntemlerine başvurmalıdır. Yalnız bu aşamada sorulması gereken soru, azgelişmişliğin ölçütleri nelerdir ya da kime azgelişmiş demeliyiz? Sezer tam bu aşamada bir sorgulama yapmaktadır. Bu batı dışı azgelişmiş toplumlar, zayıf enerji tüketimine sahip, besin ekonomisi yetersiz, ekonomik bağımlılığa mecbur ve toplumsal yapı bağlamında geridir. Ancak Sezer, bu özelliklerin, hiçbir toplumda endüstrileşmenin aynı zamanda

³⁸³ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul 1988, 40.

oluşmadığını açıklamadığını düşünmektedir. Çünkü her toplumun kendi tarihsel, toplumsal birikimlere sahip olması her toplumun aynı gelişme çizgisine sahip olamayacağını açık kanıtıdır. Bu toplumlar arasında Sezer'e göre³⁸⁴ az ya da çok gelişmiş toplum kıyaslaması yapmanın da çok mantıklı olmadığı açıktır. Batının üstünlüğü tartışılmaz olsa da bu gerçekliğin endüstiri de aranmaması gerekmektedir. O halde az gelişmişlik modeli Türk toplumu için kabul edilemez.

Batının örnek alınmasının ve bir modelinin benimsenmesinin göstergelerinden birisi de Osmanlının feodal bir toplum olduğuna yönelik iddia ile şekillenmektedir. Sezer, feodalizmin batı tarihinde kapitalizm ve endüstri devriminden önce gelen aşama olarak kabul etmektedir.³⁸⁵ Ayrıca bu modelin bir takım özellikleri vardır. Bunlar; servet temelli büyük toprak mülkiyeti üzerine inşa edilmiştir. Sınırlı üretim araçları köylünün kendi malıdır ve mülkiyet hakkı senyörün elindedir. Tasarruf hakkı ise köylüdedir. Feodal toplum aşamasında ülke küçük ve kendi kendini savunabilir ve yetebilir siyasal birimlere ayrılmıştır. Kendisine yeterli ve kapalı bir ekonomiye sahiptir.³⁸⁶ Ancak tüm bu bilgiler ve özellikler içerisinde batının kapitalizme feodal aşamadan geçerek geldiği düşünülerek Türk toplumunun da bu süreçten geçtiği, geçmesi gerektiği düşüncesi bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Osmanlı'nın son dönemlerinde merkezi devletin zayıflaması ile köylerde oluşan yapının feodal bir görünüm arz ettiği düşünülerek elde edilen sonuç güçlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak Osmanlının hiçbir zaman feodal bir toplum modeli arz etmediği tezi yeni bir modelle geliştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlının feodal olmadığı Asya tipi üretim tarzı ile açıklanabileceği düşünülmüştür.

ATÜT, özel mülkiyetin yokluğu ve basta sulama isleri olmak üzere büyük kamu işlerini düzenleyen bürokratik kast aracılığı ile bütün üretimi denetleyen ve üretimin büyük bir bölümüne el koyan güçlü bir merkezi devlet ile tanımlanmaktadır.³⁸⁷ Sezer, doğu toplumları için ilk kez Marx'ın bu anlayışı ve modeli geliştirdiğini belirtmektedir. 'Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları' adlı eserinde Asya tipini açıklarken Doğu toplumlarının Batı toplumlarından geri olduğu düşüncesini

³⁸⁴ Baykan Sezer, *Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, 47.

³⁸⁵ Baykan Sezer, *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, 25.

³⁸⁶ Sezer, s.53.

³⁸⁷ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul 1988, 56.

eleştirmektedir. Doğuda geniş bozkırlar küçük insan birimleri arasındaki alış verişi olanaklı kılarken Batı da bulunan sık ormanlar insanları birbirinden koparacak niteliktedir. Bu açıdan ormanlık alanlarına sahip bölgelerde korunmak ormanlar sayesinde olanaklı olmuşken, doğuda düz arazilerde bu mümkün olmamaktadır. Bu nedenle Asya tipi olarak belirtilen modelin temelini oluşturan merkezi devletler, Sezer'e göre, Doğu'da ortaya çıkmıştır.³⁸⁸

Sezer aynı zamanda Asya toplum ve tarihi olarak su boyu ovaları çevresinde ki toplumlarını kastettiğini belirtmektedir. Çünkü bu aşamada önemli bir ayrım vardır. Asya toprakları veya coğrafyası üzerinde bozkır ve çöllerin dışında, karşısında, su boyu ovaları yer almaktadır. Bu ovalardaki yerleşim yerlerinin Atüt ile açıklanabileceğini düşünen Sezer, devletin temelini yapay sulama işleri olduğunu söylemektedir. Çünkü toplumun kendiliğinden meydana getirebileceği ancak birlikte yürütemeyeceği işlerin devlet tarafından yapılabileceği bir sistem mevcuttur.³⁸⁹ Baykan Sezer bu tarz modelleri inceledikten sonra bu konuyla ilgili tutumu nettir. Sezer, Türk toplum yapısının ne feodal ne de ATÜT olduğu iddialarını kabul eder. Ona göre, Roma İmparatorluğu içinde gelişen koşulların bir kokuşması olan feodalizm, Batı'nın kendi dışındaki toplumlarla olan çekişme ve çatışmasında aldığı özel bir biçimdir. Dolayısıyla özel koşulların ürünü olan feodalizmi, bu koşullardan soyutlayıp bütün toplumlara, hatta bütün Batı'ya bile yaygınlaştırmak mümkün değildir. Feodalizm, belli bir bölge ve dönemde görülmüş tarihi bir olgudur. Aynı şekilde doğu toplumlarının, özelde Osmanlı'nın kendine özgü ayırıcı özelliklerini göz ardı edip bütün batı dışı toplumlarını aynı kavram ve model altında ele alınmasına sebep olan Asya tipi üretim tarzıda kabul edilmemelidir.³⁹⁰ Sezer, feodal ya da yarı feodal yargısıyla genelde Doğu toplumları, özelde ise Türk toplumu Batı'nın üstünlüğünü kabule zorlanırken, ATÜT ile kendi özel kimliğini kazanması bir yana, gelişme çizgisinden daha gerilere itildiğini düşünmektedir. Böylece feodal ya da yarı feodal olmasından da öte daha köleliğe ulaşmamış bir toplum olarak gösterilmesinin de önünü açmaktadır.³⁹¹ Sezer bu aşamada Doğu toplumlarının sanıldığı gibi hep durağan olmadığını, aksine Doğu-Batı ilişkilerine bağlı olarak daima

³⁸⁸ Baykan Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979, 22-23.

³⁸⁹ Baykan Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979, 54.

³⁹⁰ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 55-60.

³⁹¹ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 59.

belli bir gelişme çizgisinin içinde bulunduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Sezer, Asya tipi modeline başvuranların bu modelle bir bakıma toplumsal yapıyı batının gelişme çizgisi dışında bir çizgi ile açıkladıklarını zannettiklerini düşünmektedir. Bu düşünce Ona göre yersizdir. Çünkü bunu yapanlar yine batı kaynaklı batı tarafında üretilmiş kavramlarla yapmaktadır. Bu kavram ise doğu toplumlarını açıklayacak bir misyon ile zaten yüklü değildir.³⁹² O halde toplumsal yapıyı açıklamanın başka bir yolu, üçüncü bir yolu olmalıdır.

2.5.3.1. Türk Toplum Yapısını Açıklayacak Üçüncü Bir Yol Mümkün müdür?

Batı kaynaklı tartışmalar, ortaya atılan kavramlar ve uyarlanmaya çalışılan modeller, Türk toplumu gerçeğini açıklamamaktadır. Bu üçüncü yol bu sebeple Sezer'e göre mümkündür. Çünkü Türk sosyolojisi, Türk tarihi ile ilgili birçok bilgiye sahiptir. Sahip olunan bilgilerin batı tarihine bağlı olarak yorumlanmaması gerekliliği aynı zamanda bu üçüncü yolun mümkün olduğunu kanıtlamaktadır. Sezer işte bu noktada Türk toplumu gerçeğini, Batı ihtiyaçları için yine Batılılar tarafından üretilmiş soyut kavramlarla değerlendirmenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Böylece yapılması gereken açıktır. Türk gerçeğinden yola çıkarak yeni kavramlar ihdas etmek. Bunu da sağlayacak olan Türk tarihine eğilmektir. Bu bağlamda Sezer, Türk tarihinde iki önemli değişmeden bahsetmektedir. Bunlar ise Anadolu'nun Türkleşmesi ve Osmanlı'nın Batıcılılaşması olaylarıdır

Anadolunun Türkleşmesi olayında bir uygarlıktan başka bir uygarlık çevresine geçtiğimizi düşünen Sezer, kimliğimizi değiştirmeksizin yurdumuzu değiştirdiğimizi iddia etmektedir. Osmanlı'nın Batıcılılaşması olayında ise Türklerin yurt değiştirmeden kimliklerini değiştirdiklerini belirtmektedir.³⁹³ Sezer Türklerin yerleşik uygarlıklarda kimliklerini yitirdiklerini sadece Anadolu'da kimliklerini muhafaza ettiklerini düşünmektedir. Türklerin Anadolu'da kimliklerini muhafaza etmesi bazı sosyal bilimciler tarafından İslamiyet ile açıklanmıştır. Ancak Sezer, Anadolu Selçuklularının dışında İran Selçuklularının durumunu açığa çıkarmayacak bir açıklama olduğundan dolayı bunu da eleştirmiştir.³⁹⁴

³⁹² Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 60.

³⁹³ Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, 120.

³⁹⁴ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 60-68.

Ayrıca Sezer, Anadolu'nun jeopolitik ve coğrafi özellikleri dolayısıyla Türklerin kimliklerini korumalarına İslam dünyasında önemli rol oynamalarına neden olduğunu belirtmektedir. Türklerin Anadolu'ya gelmesinden sonra Haçlı seferlerinin başlaması Türklere İslam dünyasında önemli konumlar kazandırırken Türkler de İslamiyet içerisinde yeni bir siyaset oluşturmuştur. Sezer'e göre³⁹⁵ Anadolu'nun Türkleşmesi Türklerin geniş bir doğu-batı çatışmasında yeni bir üstün siyasetin oluşturucuları olmalarından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Osmanlılık Anadolu'nun Türkleşmesinin bir sonucu olduğu gibi Anadolu'nun Türkleşmesi olayı tarihte gerçek anlamını Osmanlılıkta bulmaktadır. Çünkü Anadolu'nun Türkleşmesi olayı tam olarak Osmanlı İmparatorluğunda anlam bulmaktadır. Ancak Sezer'in önemli bir şekilde altını çizdiği ve haklı olduğu husus bu nokta da Osmanlıya yönelik çalışmaların genellikle övgü ve ya eleştiri maksadıyla yapıldığı ve batı kaynaklarının şemasına sürekli yerleştirme gayretinin olduğudur. Osmanlı içerisinde bu tarz gayretleri boşa çıkaracak kurum ve yapıların olduğunu düşünen Sezer, siyasal anlamda güçlü bir merkezîyetçiliğin varlığından bahsetmektedir. Osmanlı'nın asla emperyalist bir nitelik taşımadığı, sömürünün mümkün ve sürekli olmadığı üzerinde de durmaktadır.

Sezer'e göre dinsel ve askeri örgütler Osmanlı'nın üzerine kurulduğu örgütlerdir. Askeri örgüt için insan gücünü doğu sınırları dışında kalan halklardan devşirerek din değiştirme yolu ile sağlayan Osmanlı, büyük ailelerin oluşmasının da önünü almıştır.³⁹⁶ Aynı zamanda Sezer Osmanlı'nın doğunun yada İslamiyet'in savunuculuğu rolünü üstlenerek doğu-batı çatışması içerisinde ağırlığını koyduğunu düşünmektedir. Ancak bu nitelikler ve roller, artık III. Selim ile farklı bir hal almaya ve farklı bir siyasal ideolojiye dönüşmeye başlamıştır. Artık Osmanlı batıcılaşmaya başlamıştır.

Sezer, Osmanlı'nın özellikle son dönemlerinde bazı sorunlarla karşı karşıya kalmasından ve geleneksel sistem ve yöntemi içerisinde bir çözüm bulamamasından ötürü batıcılaşmaya doğru evrildiğini düşünmektedir. Batıya karşı yenilgilerin yaşandığı ve sıklaştığı bir dönem içerisinde askeri alanda batıcılaşmaya başlayan Osmanlı Sezer'e göre olayın yalnızca teknik üstünlük ile yorumlanması durumu ile yanlış yaşamıştır.³⁹⁷

³⁹⁵ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 133.

³⁹⁶ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 139.

³⁹⁷ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 142.

Siyasal bir tercih olarak başlatılan batıcılışma tarih içinde rol ve yerimizin değişmesine neden olmuştur. Batıcılışma ile tercihini batıdan yana yapmış olmak batılılar tarafından batılı olarak kabul edilmemiz sonucunu yaratmamıştır. Sezer'e göre³⁹⁸ batıcılışma ile düştüğümüz yanlış batının dünya egemenliğine girdikten sonra batıya yaranma çabası içerisine girmiş olmamızdır. Çünkü biz doğunun ileri karakolluğunu ve beyliğini yaptıktan sonra batıcılışma ile yaptığımız Anadolu'da batı kapıcılığından başka bir şey değildir. Son olarak, Baykan Sezer, aslında bu konudaki düşüncesini ya da diğer bir yolun mümkünatını şu şekilde açıkça belirtmektedir. Türkiye sorunlarına çözüm yolunu Batılılaşmakta seçmiştir. Bu seçim içinde kazanacağı yeni kimliğini tanımlamak ve bu seçimin getireceği yeni sorunlara çözüm aramak için batı sosyolojisine başvurmuştur.

Osmanlı batıcılışmasından sonra durumun Cumhuriyetle beraber sürdüğünü söyleyen Sezer, Cumhuriyet batılılaşmasının da bir inkâr üzerine kurulduğunu belirtir. Cumhuriyet döneminde ki batılılaşma, ümmet yapısından ulusal bir devlete geçiş aşamasından daha farklı bir batılılaşmadır. Bu farklılığı oluşturan etmenlerden en önemlisi özellikle Ziya Gökalp'in kültür ve uygarlık kuramı aracılığıyla, bir yandan Osmanlılığın inkâr edilebileceğini ama diğer yandan da Osmanlılığın inkârına rağmen, Cumhuriyetle Orta Asya Türklüğü arasında bir sürekliliğin nasıl mümkün olabileceğinin yollarını bulmak olmuştur. Baykan Sezer bir yandan Osmanlı'nın reddedildiği diğer yandan tarihsel sürekliliğin imkânını sağlayan bu kültür ve uygarlık kuramının Batılı yazarlarca batının çıkarlarının korunması için çıkarıldığını düşünür. Sonuç itibariyle Baykan Sezer hem Osmanlı Batılılaşmasına hem de Cumhuriyet Batılılaşmasına eleştirel yaklaşmaktadır. Hatta Batıcılışmanın Osmanlı'dan bu yana Türk toplumunu sürekli geriye götürdüğü saptamasında bulunmuştur. Bunun en büyük sebebi batılılaşma taleplerinin Türk toplumunun kendi iç dinamikleri ve gelişmelerinin dışında oluşmasıdır. Ve Osmanlı'dan Cumhuriyete batılılaşma batının çıkarlarına hizmet etmektedir ki bu süreç ise Türkiye için başarısız bir deneyim olarak karşımıza çıkmaktadır.

³⁹⁸ Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, 191.

2.6. OSMANLI TİPİ ÜRETİM TARZI

2.6.1. Osmanlı Toplum Yapısına Özgün Örgütlenme Modeli

Göçebe Türk aşiretleri tarafından kurulmuş olan büyük bir imparatorluğun kökenlerinde kamucu yapıyı yaşatıp koruyan otlu stepler, önemli bir yer teşkil eder. Bu steplerde yaşayan ve geçimlerini göçebe- çobanlıkla sağlayan insanlar sürülerden giysi, süt ve yiyeceklerini elde ederken karşılığında sürüye bir emek gerektirmeyen otları vermektedir. Çalışma ve özellikle girişkenliğin en az derecede olduğu bu organizasyon içinde, göçebe grup, toprağın işlenmesinin gerek olmadığı ve kendiliğinden yeşerip tazelenen arazi ile bir münasebet içindedirler. Böylesi bir step havzasında özel mülkiyet ve aile mülkiyetinden bahsetmek de imkânsız hale gelir. Bu ilişki ağında servet sadece taşınabilir mallara ve özellikle sürülere özgüdür ki, o da ancak aile malıdır.³⁹⁹ Statik bir anlayış çerçevesinde bireyi bir anlamda kişilikten yoksun bırakan, topluluğun bireye egemen olduğu özel emeğin ve kişisel girişkenliğin olamayacağı, merkezi bir toplum, doğal çevre tarafından şekillenmektedir. Doğal çevrenin sosyal çevre üzerindeki bu egemenliğinin sonucu oluşan ise, sosyal örgütü belirleyen sosyal duraklamadan başka bir şey değildir.⁴⁰⁰ Ancak sosyal ve doğal çevrenin tarihsel süreçte evrimi, söz konusu steplerde, olağanın dışında ve üstünde çoban barındıramayacağı için yavaş yavaş sınırlarından atmak zorundadır. Bu anayurt steplerde, otlaklarda, nüfus sıklaşıp da kıtlık baş gösterince doğuya, batıya, güneye doğru göçler başlamaktadır. Söz konusu doğal çevre üzerinde mantıksal bir bağ kurulduğunda ve tarım toplumlarında olduğu gibi herhangi bir işbölümüne dayalı gelişme olamayacağı için göç etmek zorunlu hale gelmektedir. Ancak ataerkil (babaerkil) aile yapısı bireysel göçü teşvik etmediğinden kervan halinde göçleri meşru kılmıştır. Kervan şuan bilinen anlamda olmasa da yeri geldiğinde bir orduya dönüşen, reisi olan bir yapıyı teşkil etmektedir. Bu kervanlar arasında doğuya göç edenlerden bir kısmı İran yoluyla Anadolu'ya gelmiştir.⁴⁰¹ İşte Osmanlı Devleti de bu Türk göçünün ilerlemesinden doğmuştur diyebiliriz.

Hatta bu nokta da Halil İnalçık Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışını, 13. Yüzyılın ikinci yarısında Orta-Anadolu'daki gelişmeler ve Batı-Anadolu'da Bizans toprakları

³⁹⁹ Mehmet Ali Şevki, *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, Elif Yayıncılık, İstanbul 1968, 28.

⁴⁰⁰ Şevki, *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, 29.

⁴⁰¹ Türkoğan, *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, 166.

üzerinde gazi Türkmen beyliklerinin kuruluşu süreci içinde incelemek gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre bu süreci, üç temel etken belirlemiştir. İlk bir demografik devrim, Oğuzların, yani Türkmenlerin Anadolu'ya sürekli yoğun göçleri ve Selçuklu saltanatının kuruluşu, ikinci olarak Moğol istilâsı ve egemenliği altında Türk-İslâm gazâ hareketinin yeni bir ivme kazanması ve nihayet Denizli, Antalya, Ayasuluk ve Bursa'nın milletlerarası pazarlar durumuna yükselerek Türkiye'nin dünya ticaret yolları üzerinde önemini korumuş olmasıdır.⁴⁰²

Göçebe ağırlıklı bir yaşam biçimine sahip olan, toprakta özel mülkiyetin olmadığı bu topluluk sadece steppe yerlerini değiştirmekle kalmamış aynı zamanda tarıma elverişli, tarıma geçmiş bölgelerde de yerleşik halk üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Böylesi bir fetih ve göç organizasyonu içinde öncüler sipahileri, bunların meydana getirdiği kuruluş da reisin adıyla anılan yapıları- devletleri oluşturmuştur. (Osman beyin fethi, Osmanlı Devleti gibi.) İncalcık'a göre de, Anadolu'da ortaya çıkan tüm beylikler de, ülke ve reaya hanedan kurucusunun atadan mirası, mülkü gibi algılanır. Bu nedenle beylikler kurucusunun adını almıştır: Aydın-ili, Menteşe-ili, Saruhan-ili gibi. Osmanlı Devleti de kurucusunun adıyla Osmanlı Beyliği diye anılmıştır.⁴⁰³ Bunun yanı sıra Lewis'e göre yeni fetihlere katılan sınır akıncı beylikleri arasında bir tanesi, 1299 dan 1326 ya kadar hüküm sürdüğü söylenen ilk hükümdarının adıyla, Osman beyin adıyla anılmış, halkına, onun adından dolayı Osmanlılar veya Avrupalıların değiştirdiği biçimiyle Ottomans denmiştir.⁴⁰⁴ Bu bağlamda fetihler de mesela Yerli Rumlar, sürekli gazi akınları karşısında kalelere sığınmış, gönüllü teslim olan kentlilere ilişilmemiş, karşı koyanlar ise kentlerini Türklere bırakmaya zorlanmıştır. Osmanlı yönetimi Anadolu'lu Türkleri yeni fethedilmiş topraklara yerleşmeye yöreklendirirken, kimi zaman da zorla göçmen sürüp yerleştirmiştir.

Dervişler, sonraları yeni Türk göç ve köylerinin çekirdeğini oluşturacak olan sayısız zaviye kurmuşlardır. Ayrıca Türk göç ve yerleşme hareketi, Trakya'daki fetihlerin hemen ardından gelerek Avrupa'da Osmanlı yayılmasına sağlam bir temel yaratmıştır.⁴⁰⁵ Anadolu 'da, merkezi devlet otoritesinin yıkılışı ve ülkeye Moğolların

⁴⁰² Halil İncalcık, *Devleti Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, 15.

⁴⁰³ İncalcık, *Devleti Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar* 17.

⁴⁰⁴ Bernard Lewis, *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006, 23.

⁴⁰⁵ Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, Yapı Kredi Yayınları İstanbul 2016, 16.

önünden kaçan yeni göçebe Türk boylarının dalga dalga yayılışı, sınırda bir canlanmaya götürmüş, Bizans'a karşı yeniden batıya doğru bir ilerleme olmuş ve batı Anadolu'nun tümü Müslüman Türk egemenliğine girmiştir.⁴⁰⁶ Askeri ve siyasi bu yapı, yerleşiklerle göçebeler arasında ki mücadelenin, kazanan lehine hükümet ve kamu erki gücüne dönüştüğü bir sistemi de yaratmıştır. Osmanlı devleti bu tür bir yapının doğal sonucu olarak, elde ettiği toprakları devlet arazisi yaparken yeni bir modele gereksinim duymuş, farklı geleneklerin sentezlerinden özgün bir örgütlenme modeline ulaşmıştır. Bu model tımar sistemidir.

Sentez olarak belirttiğimiz bu sistemin kökeni hakkında tarihçiler tarafından farklı yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Bazı tarihçilere göre eski İslam devletlerinde ikta sistemini esaslı bir şekilde tekâmüle uğratan büyük Selçuklulara⁴⁰⁷, Osmanlının enkazı üzerinde ve onun devamı olarak teşekkül ve inkişaf etmiş olduğu Anadolu Selçuklu Devletine⁴⁰⁸ ya da göçebe Osmanlıya göre daha ileri aşamada bulunan Bizans mülkiyet biçimine⁴⁰⁹ dayanan bir sistemdir. Tımar konusunda yapılan ilk çalışmaların bazıları sistemin kökenini Ortaçağ İslam dünyasında mevcut olan ve Selçuklulara dayanan ikta sistemine bağlamakta bunun dışında yorumları kabul etmemektedir.

Buna göre en erken İslam devletlerinde katı'a ismiyle anılan toprak parçaları, vergilerini toplamak üzere önde gelen şahıslara özel mülk olarak tahsis edilmiş, karşılığında ise bu şahıslar devlete öşürlerini ödemişlerdir. Bu toprak tahsislerinin özel mülke dönüşmesiyle birlikte geri alınamaz veya başkasına tahsis edilemez hale gelmesi, sistemin gelişmesini engellemiş ve ikta adıyla yeni bir tahsis sistemi uygulanmaya başlanmıştır. İkta sisteminde şahıslara, toprağın mülkiyeti değil, yalnızca gelirini toplama hakkı devredilmiş ve eskiden olduğu gibi, topladıkları gelirlerin vergilerini

⁴⁰⁶ Lewis, *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*, 22-23.

⁴⁰⁷ Bu devlet, münkariz Selçuk Sultanlığı ile ve ona halef olan sair Anadolu beylikleriyle hiç alâkası olmayan yeni bir uzviyet, yeni bir etnik ve siyasî teşekkül değildir; bilâkis, yukarıdan beri izah ettiğimiz veçhile, vaktiyle Anadolu Selçuk devletini, Dânişmendliler'i, Anadolu beyliklerini de kuran, Anadolu Türklüğü'nün siyasî ve içtimaî tekâmülünden doğan yeni bir sentez, yeni bir tarihî terkiptir. M. Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s.110.

⁴⁰⁸ Ömer Lütfi Barkan, *Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi*, Türkiyat Mecmuası Ayrı Basım, Ankara 1953, 815.

Ayrıca II. Mehmet Dönemi'nde (1451 - 1481) Teke sancağında yapılan tahrir (1464) dair kayıtlarda, Selçuklu Sultani Alaeddin Dönemi'ne ait bir tımara atıfta bulunulması, sistemin daha erken dönemlerde tekâmül ettiğini göstermektedir.

⁴⁰⁹ Muzaffer İlhan Erdost, *Asya Üretim Biçimi ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*, Sol Onur Yayıncılık, Ankara 2005, 156.

(bunlar öşür şeklinde alınmaktadır) ödemeleri beklenmiştir.⁴¹⁰ Diğer yandan, tımar sisteminin kökeni üzerine yapılan sonraki araştırmalar, sistemin bir Bizans kurumu olan pronioia ile benzerliği üzerine yoğunlaşmıştır. Rumca "bakım" anlamına gelen pronioia terimi, Farsça olan tımar teriminin tam karşılığıdır. Bizans pronioia sistemi, 7. Yüzyıldan beri var olan theme sisteminin gerilemesinin bir sonucu olarak 12. Yüzyılda ortaya çıkmıştır. Normalde askeri birlikleri tanımlamak için kullanılan 'theme' terimi, büyük askeri bölgelere ayrılan Bizans toprakları için de kullanılmıştır. Her themenin başında, geniş askeri ve sivil yetkilere sahip bir şahıs bulunmaktadır. Askeri birliklerin yerleştirilmesiyle sistem Anadolu'ya getirilmiş ve böylece themeler, idari bölgeler olmalarının yanı sıra, askeri birlikler tarafından yerleşilen bölgeleri de tanımakta kullanılmıştır.

Babadan oğula geçebilen hizmet karşılığında askerlere toprak tahsislerinin yapılmasıyla, theme sistemi mahalli ordunun beslenmesi önemli bir kurum haline gelmiştir.⁴¹¹ Ancak tüm bu ayrı görüşlere rağmen bilimsel bir temele oturtma zarureti bu sistemin Osmanlıya, Bizans, Oğuz, Selçuklu ve İslam geleneğinden sağladığı bir sentez olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.⁴¹² Çünkü Atlı askerlerin ihtiyaçları yalnızca kırsal çevrede karşılanabilmekte ve devletin esas gelirini teşkil eden ve aynı olarak ürün üzerinden alınan öşürler toplanarak mahalli pazarlarda paraya çevrilebilmektedir. Bu iki temel ihtiyaç neticesinde, İran, İslam devletleri, Bizans, Batı Avrupa ve Moğol İmparatorluklarında benzeri sistemler ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti, bu sistemlerin her birinden değişik unsurlar alarak, kendine özgü tımar sistemini geliştirmiştir.⁴¹³

Özellikle hayvancılık ve göçebe tarımla uğraşan besin yetersizliğinde göç ve yağmaya başlayan Cermenler, ele geçirdikleri toprakların tasarruf hakkını göreve atamak istedikleri silah arkadaşlarına devretmişlerdir. Bu askeri görev karşılığı toprağın tasarruf hakkının devredilmesi, beneficium olarak adlandırılmıştır. Bu uygulama sadece Roma sonrası Avrupa'da değil kapitalizm öncesi bazı topluluklarda da görülmüştür.

⁴¹⁰ Fatma Acun, *Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması*, Türkler, 2002 Cilt:9, 900.

⁴¹¹ Acun, *Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması*, 900.

⁴¹² Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010, 179. Selçuklular ve Memlukularda, Osmanlı Tımar Sisteminin belirgin bazı nitelikleri görülmektedir. Hatta İktâ sahipleri tarafından savaş meydanına getirilen yardımcı asker sayısı, Osmanlı sistemi ve erken Bizans İmparatorluğundaki sayı ile aynıdır.

⁴¹³ Ömer Lütfi Barkan, *Tımar*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi M.e. b. Yayınları, cilt:41, İstanbul 1974, 502.

Toprak dağıtımının güç kavramı uyarınca gerçekleştiği sistem Bizans'ta pronioia, Selçuklularda ikta, Abbasilerde ise katia sistemidir.⁴¹⁴ Barkan'ın ifadesiyle geçimlerini veya hizmetlerine ait masrafları karşılamak üzere bir kısım asker veya memurlara belirli bölgelerin kendi ad ve hesaplarına tahsis edilmiş olan vergi kaynakları ve bu arada özellikle defter yazılarında yıllık geliri 20.000 akçeye kadar olan askeri dirlikler tımar olma özelliğine kavuşmuştur.⁴¹⁵ O halde tımar, pronioia, ikta ve katia gibi sistemlerle taban tabana aynı özellikleri taşımasa da bu sistemler üzerine inşa edilmiş bir sentezdir. Hatta Kıvılcımlı, Osmanlı'nın dirlik adını verdiği toprak düzeni, Frankların "benefice" adını verdikleri toprak düzenidir derken Osmanlı'nın mukataa adını verdiği toprak düzeni ile Frankların fief adını verdikleri toprak düzeninin aynı olduğunu düşünmektedir.

Ona göre Roma yıkılırken gelen barbarların yarattıkları Rönesans, toprak düzeni ile kuruldu. Bu düzenin ilk biçimi menşei henüz açık seçik belirlenemeyen, Osmanlı'nın tımar dediği miri toprak biçimi olan beneficedir. Bu sistem içerisinde ise hür adam ve kul adam dediği iki yapı vardır. Bu yapılara da aynı zaman da tahsis edilen topraklar bulunmakta bunlara da alledium ve beneficium denmektedir.⁴¹⁶ Artık ekonominin tarımsal faaliyete dayandığı bir sistem olan tımarın Osmanlı sentezinde, durum iyice netleşmektedir. Osmanlı'nın bir anlamda kendine özgü örgütlenmesi dediğimiz bu sistem tamamıyla yeni oluşturulmuş ya da kökenini yeni bir sosyo-ekonomik bir örgütlenmenin oluşturduğu bir sistem değil özellikle Bizans ve Selçukluların sahip olduğu organizasyonlarının dönemin koşullarına göre yeniden biçimlendirilmesi koşuluyla kendine has şeklini almasıdır. Birebir örtüşmemektedir ki Osmanlı sistemi içerisinde özel mülkiyet gibi bir durumdan söz etmek imkânsızdır.

Esasen vergi toplamanın devletler için vazgeçilmezliği bir yana Ortaçağ'da hemen tüm devletlerde üretimin neredeyse tamamının tarımsal kaynaklı olması, bu dönemde ulaşım vasıtalarının çok sınırlı ve yavaş olması, verginin aynı olarak toplanması ihtiyacı, devletlerin büyük bir orduyu besleme zaruretlerinin olduğu orta zamanlar boyunca tüm Bizans olsun, Abbasi olsun, Türk-İslam İmparatorlukları olsun tüm Orta-Doğu devletlerinde Tımar benzeri sistemlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Tımar

⁴¹⁴ Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, 35-39.

⁴¹⁵ Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1980, 805.

⁴¹⁶ Kıvılcımlı, *Osmanlı tarihinin Maddesi*, 320-321.

müessesesi para ekonomisinin yeterince gelişmediği devirlerde, büyük kısmı aynen mahsul olarak toplanan vergilerin nakli, paraya çevrilmesi, merkezi bir hazineye toplanarak memurlara oradan maaş dağıtılmasının zorluğu karşısında doğuda ve batıda çeşitli şekillerde tatbik edilen benzer usullerle Osmanlı imparatorluğunda ayrıca Tımarlı sipahi denilen bir eyalet süvari ordusunun teşkilatlanmasında asırlar boyunca başarıyla kullanılmıştır.⁴¹⁷ Özellikle prekapitalist üretim ilişkilerinin hâkim olduğu bu tür toplumlarda, para kullanımı yaygın olmadığı için toprak kirası veya vergi biçimindeki artık değerın nakdi olarak tahsil edilmesi mümkün değildir. Doğu ve Batıda çeşitli dönemlerde türlü şekillerde var olmuş ve uygulanmış olan benzer usuller, Osmanlı İmparatorluğu'nda Tımarlı Sipahi denilen bir eyalet süvari ordusunun teşkilatlandırılmasında asırlarca başarıyla kullanılmıştır.⁴¹⁸

Başarıyla kullanılan yapıların oluşmasını sağlayan bu sistem, özellikle Osmanlı yapısının kendine özgü örgütlenmesi haline dönüşmeye başlamıştır. Bunun nedeni tımarın Osmanlı da üç temel ve etken faktörü yerine getirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu üçlü sistem içerisinde merkezi hazineden ciddi bir harcamaya gidilmeksizin ülke genelinde gücünü artırarak devam ettirmiştir. Bu üçlü sistemin ilki yapının askeri yönünü oluşturmaktadır. Devlet toplanması mümkün olmayan vergileri sipahilere tahsis etmiş, onların geçimini sağlamasına neden olurken aynı zaman da muazzam bir şekilde orduya da sahip olmuştur. Özellikle 16. Yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı ordusunun asıl vurucu kısmını oluşturan sipahilerin asıl yapısını bu şekilde anlayabiliriz.

İkincisi tımar sisteminin, mali, ekonomik yönüdür. Bu özelliğiyle devlet, toplanması gereken vergiler için çok sayıda memuru istihdam etmekten kurtulurken toprakların büyük bir kısmını kontrol altında tutmuştur. Bu açıdan tımarın mali gerekçesi tam anlamıyla öşürle bağlantılıdır. Öşür, Müslümanın da işlediği toprak gelirinden ödediği iraddir. Öşür, adından da anlaşılacağı gibi onda-birdir. Müslümanların ödediği verginin adıdır.⁴¹⁹ Hazinesinin de en büyük kaynaklarından olan öşür tımar sisteminin etkili bir şekilde işletilebilmesine bağlıdır. Çünkü genişleyen topraklar üzerinde devletin öşürü tam anlamıyla toplayabilmesi imkânsızdır. Bunu yapacak olan toprak üzerinde yönetici rolünde olan tımar sahipleridir.

⁴¹⁷ Barkan, *Tımar*, 287.

⁴¹⁸ Barkan, *Tımar*, 806.

⁴¹⁹ Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, 84.

Tımar sisteminin en önemli yararlarından biri ve üçüncü yön olarak adlandırabileceğimiz idari görevidir. Ülkenin en ücra köşesinde bile devletin, merkezin otoritesini sağlamak, devletin kendisine karşı tehdit oluşturabilecek yerel güçlerin oluşmasını engellemek bu görevin en iyi şekilde yerine getirildiğine işarettir. Barış zamanında kendilerine ayrılan topraklarda yaşayan, tımarlardan toplanan vergilerle geçimini sağlayan tımarlı sipahiler, hem yukarıda bahsettiğimiz üzere kırsal, ücra köşelerin güvenliğini sağlamakta hem de devlet, bu yolla toprakların boş kalmasını engelleyerek üretimin sürekliliğini sağlamaktadır. Aynı zamanda toprak üzerinde köylü, tımar sahibi ve askerlerin ihtiyaçları karşılanırken, bir yanda da üretici köylü ile toprak üzerinde söz sahibi olanlar arasında ilişki güvence altına alınmıştır. Yani devlet, üretim faaliyetinde bulunan ve belirlendiği şekliyle kirasını veren köylüye karşı, toprak sahiplerinin baskısına ya da uygulama dışı davranışlarına yönelik önlemini almakta, bu yolla da toprakların belirli ellerde toplanmasını engellemektedir. Sonuçta üretici sahibi reaya ile toprak kirasını toplayan kesimin kendileri arasında kapalı ve belirsiz bir ilişki yaşaması tamamıyla reddedilmiştir. Bu da reyanın ekonomik olarak sömürülmesini ve istismar edilmesini engelleyen faktör olmuştur. Aynı zamanda devlet tımar kurumu sayesinde etkin bir süvari gücü ve padişahın egemenliğindeki kitlelerin gözetimi için araç sağlamıştır.

2.6.1.1. Osmanlı Tipi Bir Üretim ve Sistemden Bahsetmek Mümkün mü?

Ortaçağ toplumlarında hemen tüm devletlerde üretimin neredeyse tümünün tarımsal kaynaklı olması, ulaşımın gelişmemiş ve yeterince hızlı olmaması, devletlerin vergi toplayarak hazinelerini güçlü kılması için farklı yollara başvurmalarının birincil nedenleridir. Bu nedenler göz önüne alındığında toplulukların bir doğal çevre tarafından belirlendiğini de göstermektedir. Çünkü bu tip toplumlarda daha doğrusu doğanın sosyal çevreyi muazzam bir şekilde belirlediği zaman ve mekân diliminde para kullanımının yaygın olmaması, toprak kirası ve vergi biçimindeki artık değerın nakdi olarak tahsis edilmesinin de önünü kapamaktadır. Bir anlamda kapitalist mantığın filizlenmesi olarak neşredilen durumda doğanın izin verdiği sürece elde edilen ürünlerin pazara götürülerek nakde çevrilmesi dahi mümkün görünmemektedir.

Bu tarz toplumlarda toprağı işleyerek üretici güç haline gelenler de, sınırlı üretim ilişkileri de, ulaşım ve iletişim olanakları da, ne bir bürokratik örgütlenmenin ne de mali

bir yapılanmanın oluşmasına izin vermiştir. Bu durum Bizans, Abbasi, Türk-İslam topluluklarının hepsinde kısmi farklılıklarla ama hepsinde geçerlidir. Doğal olarak bu durum ve yapıları belirleyen toplulukların kendi iç dinamikleri ya da devletlerin doğayı dönüştürecek yapıları değil, bu yapıları belirleyen tamamıyla doğal çevrenin sosyal örgütlenmeyi belirleme ve yönlendirme gücüdür.

Ancak artık insanın ya da doğru ifade ile hüküm veren ve yöneten kesimlerin, üzerinde hükmettiği toprakların genişlemesi, insan faktörünün nicel olarak fazlalaşması başka bir yöntemi doğurmuştur. Yani yukarıda saydığımız devlet ya da toplulukların kendisinin dışında ekonomik olarak çok değişik aşamalarda bulunan toplumlarla ilişkiye geçmesi, doğayla olan zorunlu kalıp davranışlardan sıyrılmaya başlaması farklı sistemlerin gerekliliğini doğurmuştur. Tekrar ifade etmek gerekirse, Selçuklu ikta, Bizans pronioia sistemlerinin Osmanlı tımar sisteminin kökenini teşkil ettiği ve merkezi hazinenin, para ekonomisinin yeterince gelişmediği, aynı zamanda askeri birliklerin atlılardan oluştuğu bir zamanda birbirine benzer sistemler ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. Ancak bu sistemler arz ettiği görünümünün ve ortak ihtiyaç kaygılarının benzerliklerinden sonra olgunlaşmaya başladığı andan itibaren farklılaşmaya başlamıştır. Bu o topluluğun kültürel kodlarından iktisadi yapısına ve toplum- devlet anlayışına göre olgunlaşır, şekil alır ve siyasi, toplumsal yapıya özgü bir tarza dönüşür. Mesela ya feodal bir yapılanmaya gider ya da kendinin ve kendi iç dinamiklerinin belirlediği bir tarz oluşturur.

Osmanlı da bu nokta da aynı toplumsal ve doğal çevrenin oluşturduğu zaruret ve ihtiyaçlara binaen bir sistemden hareket ederek kendi iç yapısının gerekliliğine ve siyasal toplumsal yapının kodlarına yönelik bir sistem geliştirmiştir. Bu sistem ikta ve ya pronioia gibi sistemlerin bir sentezi olarak ortaya çıkan tımar sistemiyle tarihsel aşamasında şekil almaya başlamıştır. Özellikle üretim ve bölüşüm ilişkileri açısından söz konusu sistem feodal üretim biçimiyle benzerlik gösterse de, Osmanlı üretim tarzında ekonomik, siyasi ve hukuki açıdan tam anlamıyla özerk üretim birimlerinin ortaya çıkmaması, Osmanlı sisteminin kendi iç dinamiklerinden kaynaklıdır. Osmanlı tipi üretim tarzının eğiliminin feodaliteye doğru olmasına rağmen söz konusu olgunluğundan itibaren farklı bir sistem haline gelmiştir. Bu farklılığın altında iktisadi, mali, siyasal ve daha açık ve kapsayıcı bir kavram ile sosyolojik nedenler yatmaktadır.

Osmanlı Devleti kurulduğu andan başlamak suretiyle 18.Yy'a kadar dünya genelinde hâkimiyet kurmuş kendi iç dinamikleri ile kendine has toplumsal ve politik faktörlerin etkisiyle bir tarz oluşturmuştur. Bu tarz iktisadi yapı ve güç, aynı zamanda siyasi organizasyonun uygulandığı politika ile yakından ilişkilidir. Tüm bunların doğal ve zaruri sonucu olarak toplumun zihniyeti ile de yakından ilişkilidir. Ancak en başta önemli bir ayırım ve açıklamadan bahsetmemiz gerekmektedir. O da, tarihçilerin mutabık kaldığı ve Osmanlı toplumunu klasik dönem ve yenileşme, batılılaşma dönemi olarak ikiye ayırdıkları gerçeğidir.

Özellikle klasik dönemde doğu kültürünün, yenileşme döneminde ise batının etkisi ve referansı açık bir şekilde hissedilmektedir. Bu nedenle bilhassa klasik dönemde Osmanlıyı batı tipi bir model ve gelişimini batıya ait bir şema içine yerleştirme çabası anlamsızdır. Birçok tarihçinin klasik dönemde Osmanlıyı doğu kültürü kastedilerek İslam ve Bizans kültürü etkisinden şekillendiği iddiası bizim içinde birer referans kaynaklarıdır. Ancak kuruluşundan hemen önce ve gerileme-çöküş dönemine doğru giden süreçte Osmanlının doğu kültürü, batı üstünlüğü olarak bir sistem veya tarz oluşturduğu açıktır. Kuruluşundan itibaren bu sistem bazı temel ilkeler ele alındığında daha net ortaya çıkmaktadır. Söz konusu Osmanlı tarzı adına birtakım münhasır ilkeler, toplumsal, siyasi zihniyeti açığa çıkarmaktadır. Bu ilkeler özellikle iktisadi zihniyet ve sistem oluştururken toplum yapısı adına belli bir anlayış ve değerlerin de oluşumuna sebep olmuştur.

Osmanlının iktisadi hayatla ilgili kararlarında özellikle 18.Yy'a kadar etkili ve dünya görüşünün temel unsurları arasında tespit edilen ilkelere biri geçindirmeciliktir. Provizyonizm olarak da bilinen bu anlayış, şehirlerin ve halkın temel ihtiyaçlarını tedarik etmek anlamında, denge ve düzen sağlamak adına metanın bol ve düşük fiyat olması esasına dayanmaktadır. Ekonomide mal arzını genişleterek, kaliteyi yükseltmek ve fiyatı düşürmek için sonuçta ise bu anlayış doğrultusunda bir denge oluşturmak için müdahaleci devlet görüntüsü ortaya çıkmaktadır. Sonuçta mevcut ihtiyaçları en iyi şekilde karşılamak maksadıyla insanların temel ihtiyaçlarını tedarik etmek temel ödevdir.

Yukarıda ki yorumlamalarımı destekler mahiyette Genç'e göre iktisadî faaliyetin özü, bütün katmanları ile toplumun ve devletin ihtiyaçlarını gidermekten ibaretti. Bu

düşünce ile iktisadî hayatı düzenlerken birkaç ana ilkeye göre hareket ettiler. Dikkate aldıkları birinci ilke provizyonizm (iaşecilik) idi. Bu ilkeye göre iktisadî faaliyetin hedefi ülke içinde mal ve hizmet arzının mümkün olduğu kadar bol, kaliteli ve ucuz olmasını sağlamaktı. Mal ve hizmet üretenler, önce kendi ihtiyaçlarını karşılamalı, ondan sonra da kademe kademe bütün toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeli idiler.⁴²⁰ Sonuçta verimliliğin düşük ve ulaşımın maliyet açısından yüksek olduğu bir sistem içerisinde üretim ve mübadele üzerine ziraattan başlamak suretiyle kapsamlı bir düzenleme yapılmıştır. Hatta ziraat açısından en yüksek düzeyde üretimi sağlamak adına küçük ölçekli aile işletmeleri, beytülmal olarak kabul edilip devletin elinde tutulmuştur.

Bu bağlamda Devlet, üretimde herhangi bir aksamayı önlemek üzere mülkiyetini elinde bulundurduğu toprakların fertler arası transferini izine bağladığı gibi, köylülerin toprağı terk ederek başka yerlere gitmelerine veya işlemeden bırakmalarına da müsaade etmemiştir.⁴²¹ Osmanlı yöneticilerinin iktisadî kararları alırken dikkate aldıkları ikinci ilke ve devlet gelirlerinde yüksek seviye ile istikrar anlamında gelirciliktir. Bu aşamada önemli olan devlet hazinesinde istikrarı sağlamaktır. Ancak istikrardan kasıt günden güne istikrarlı bir şekilde hazinenin doldurulmasıdır. Hazine gelirlerini yükseltebilmek ise ekonomide üretim kapasitesinin ve parasal mübadele hacminin genişleme hızına bağlıdır. Verimlilikte ve dolayısıyla üretimde artışın zor, ulaştırmanın çok pahalı olduğu Osmanlı ekonomisinde parasal mübadele de dar sınırlar içinde kalmaktadır.⁴²² Provizyonizmin bir ilke olarak benimsenmesi topluma azamî refahı başka türlü sağlamanın mümkün olamayacağı düşüncesinden doğmaktadır.

Diğer bir ilke ve en önemlisi belki de değişimleri artık asgariye indirecek ya da ortadan kaldıracak kadim olana uyma anlamında gelenekçiliktir. Bunu, sosyal ve iktisadî ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengeleri mümkün olduğu ölçüde muhafaza ederek değişme eğilimlerini engelleme ve herhangi bir değişme ortaya çıktığı hallerde ise tekrar eski dengeye dönmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hâkim olması şeklinde tanımlayabiliriz.⁴²³ Ancak bu noktada söylemeliyiz ki sadece gelenekçilik değil diğer ilkelerin mantığının gereği; imparatorluğun kuruluş yıllarından

⁴²⁰ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, 47.

⁴²¹ Mehmet Genç, *Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar*, Vakıflar Dergisi, Aralık 2014, 10.

⁴²² Genç, *Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar*, 11.

⁴²³ Genç, *Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar*, 11.

itibaren ekonomik düzenini merkezi yönetimin gücünü arttırmak suretiyle devlet esası oluşturmaktadır.

Bu bağlamda yapısal ve fikri nitelik bir bilme ve eyleme tarzı olarak zihniyet meselesini oluşturmaktadır. Doğal olarak insan ya da topluluğun, içinde yaşadığı toplum ve birlikte yaşamak durumunda olduğu doğaüstüne düşünme tarzı bir tavır ve algılama biçimi ortaya çıkarmaktadır. Yukarıda saydığımız geçindirmecilikten gelenekçiliğe ve saymaya devam edeceğimiz bir takım Osmanlı dokusuna ait fiiliyatlar somut, gerçek ve sınırları belirli bir zihniyeti ortaya çıkaracaktır. İktisadi zihniyetten tarihsel zihniyete kadar ki yapı çözümlemesi coğrafi şartlar, ekonomik konum, din, ahlak (biz inanç kavramını da ekleyeceğiz) hukuk, sosyal ve siyasal yapı ile anlam kazanacaktır. Bir takım ön kavram ve açıklamalar iktisadi, politik zihniyeti ve toplumsal yapıyı analiz açısından değer kazanacaktır.

Bir yaklaşım tarzı olarak Osmanlı toplumunun batıdan farklı, kendine has unsur ve öğelere sahip oluşunu batının kazanmak ihtirası, gelecek hevesi, maceraperestliğinden çok daha önemli ve alt yapısal olarak doyurucu olan tarihsel zihniyet farklılaşmasıyla açıklamak daha mantıklı olacaktır. Bu tarihsel zihniyet farklılığı insan ve toplumun iktisadi anlayışı ve ahlakına kadar sirayet etmektedir. Bu açıdan söylenmesi gereken en önemli hususlardan birisi bu farklılığa sebebiyet veren mesafe bilincidir. İktisadi ahlak insan ile maddi eşya arasında kolay kolay aşılamayacak bir mesafe koymaktadır. Ekonomide kendi kendine yeterlilik anlayışında bu mesafe bilincini desteklemiştir. Yani Osmanlı toplum sistemi içerisinde dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına yönelik alınan mesafe, yakın komşu ilişkilerinin, aile, zanaat ve mensup oluna tarikat ilişkileriyle kısıtlı kalmasını desteklerken geleceğe dair de bir kaygısızlık halini yaşatmaktadır.

Belki İslami bir özel anlayış olan münzevi yani yalnızlık içinde ibadet edenlerin yarını günah sayıp anın her dakikasının yaşaması da buna örnek olmaktadır.⁴²⁴ İmparatorluğun kuruluş ve yükseliş döneminde bilhassa, sosyal refah adalet kavramı ile perçinlemiştir. Gelenekçilik ilkesinin en önemli sacayaklarından biri olan adalete yönelik oluşturulan anlayış ile denge ve istikrar sağlanmış, Klasik Osmanlı sistemini batıdan ayıran en önemli unsur olmuştur. Aynı zamanda klasik Osmanlı iktisat

⁴²⁴ Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981, 68.

sisteminin arz yönlü olması insanın ekonomi için olduğunu ifade eden batı kapitalist anlayışın aksine ekonominin insan için olduğunu iddia eden düşünceyle ihdas edilmesinin önünü açmıştır. Bu bağlamda Osmanlı toplumunu ve iktisadi sistemini büyük oranda Ahi zihniyeti yönlendirmiş, sınıf mücadelelerinin görüldüğü batı uygarlığında burjuva zihniyetinden farklı bir sistem gelişmiştir.⁴²⁵

Bu tarz mücadelelerin ve devinimin olmadığı, meslek içi rekabetten ziyade dayanışmayı teşvik eden egoist insandan ziyade altruist insan tipini esas alan anlayış bir bakıma durgun, devinimsiz, kapalı sosyal yapıların esas olduğu atalet durumunu da beraberinde getirmiştir. Mesafe bilincine sahip olan iktisadi ahlak, esnaf teşkilatında durgunluk ve kapalılık olarak belirirken, ahi teşkilatı da piyasanın düzen ve denetiminin yanı sıra ekonomi ve piyasada din ve ahlak kurallarının yerleşmesinde etkili olmuştur. Yani bir anlamda adaletin gerekliliği olarak atalet durumunun var olması durumu, Ülgener için de⁴²⁶, *Madde dünyası ile devamlı temasların doğuracağı her türlü ihtiras taşkınlığından hatta gelecek kaygısından uzak, iç âlemine çekilmiş, telaşsız ve rızkindan emin bir insan! ... Kendi içine kapalı, dar ve statik yaşayış tarzı; gündelik ihtiyaç miktar ile hudutlanmış basit, organik geçim seviyesi!* olarak tasvir edilmektedir.

Ancak tüm bunların sonucunda ortaya çıkan açıktır. Sistem içerisinde uygulanan politika, iktisadi kaynakların adil paylaşımını esas alırken, devletin toplumdaki hak ettiği hizmetlerinde yerine getirilmesi sağlanmıştır. Bu anlayışın temeli gelenekçilik ilkesi ile de bağlantılıdır. Çünkü gelenekçilik, temel ilkelerini İslam'dan almış denenmiş iyilerdir. Bu çerçevede iktisadi anlamda eşitlik Allah önündeki kul eşitliğine dayanmaktadır.⁴²⁷ Bununla beraber Osmanlı toprağı devletin tasarrufu altında tebaaya neredeyse eşit bir şekilde dağıtırken bir yandan da üretimin fazlasını tımarlı sipahilere tahsis etmiştir. Sonuçta toprağı dayalı adaletsiz gelir dağılımının oluşması ve toprak aristokrasisinin ortaya çıkması gibi durumlar engellenerek sistemin omurgası da ortaya çıkmıştır.

Kuruluşundan itibaren imparatorluğun yaklaşık 17Yya kadar batıya karşı siyasi ve iktisadi üstünlüğü kesindir. Bunu sağlayan en önemli etmenlerin başında da batılı tarzda

⁴²⁵ Mehmet Bulut, *Osmanlı Ekonomi Politığıne Yeniden Bir Bakış*, Bilig, 2012, 69.

⁴²⁶ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 73.

⁴²⁷ Ömer Lütfi Barkan, *The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the near East*, Çev. Justin McCarthy, International Journal of Middle East Studies, 1975, 83.

baskıcı bir feodal yapının olmaması ve merkezi güç unsurunu önemli yer kaplamasıdır. Bu bağlamda serf ile reaya arasındaki farklarda bunu desteklemektedir. Çünkü reaya ile sipahi arasındaki ilişkiler merkezi güç tarafından denetim altına alınmıştır. En bariz denetim reayanın sömürüye karşı denetim altına alınmasıdır. Ancak batı feodalitesinde serf, feodal beyin malı iken Osmanlıda yaşayan tüm insanlar padişahın tebaası, yani İslam anlayışının bir gereği olarak Allah'ın emanetidir.⁴²⁸ Yine ulaşılan zihniyet tebaa karşısında adalet ile açığa çıkmaktadır.

Bu aşamada Osmanlı-Türk insan ve toplumunun iktisat zihniyetinin oluşumu sürecini oluşturan farklı bir faktör ortaya çıkmaktadır. Bu İslamiyet'i ve tasavvufu da içine alan inançtır. Özellikle Osmanlı toplum yapısı hakkında kendine özgülük durumu sonucuna ulaşan tarihçiler İslamiyet'in rolünden yola çıkmaktadır. İslamiyet bu aşamada en önemli rollerden birini yerine getirir ancak tamamıyla İslamiyet ile açıklanamaz. Toplumun zararına servet biriktiren, egoist, hesapçı insanın eleştirildiği ve kınandığı İslam anlayışında sadaka ve zekât zenginlerin elinde toplanan mülkün topluma geri kazandırmayı sağlamıştır. Aslında İslamiyet servete dayalı zenginliğin gurur, kibir ve üstünlük oluşturacağı hale karşı çıkmış bu konuyla ilgili hadis ve ayetlere de sahip olmuştur.

*Allah'ın o şehir halkının (malından), resulüne feyz olarak verdiği şey (savaşsız elde edilen ganimet), artık Allah'ın, resulünün (peygamberinin), ona yakınlığı olanların, yetimlerin ve yoksulların ve yolcularındır. (Bu) içinizden zengin olanların arasında elden ele dolaşan bir mal (servet) olmaması içindir. Ve resul, size ne verdiyse o zaman onu alın. Ve o, sizi neden nehyetti ise o takdirde ondan vazgeçin. Allah'a karşı takva sahibi olun. Muhakkak ki Allah, ikabı (azabı) şiddetli olandır.*⁴²⁹

Bir anlamda Allah yolunda harcanmayan mal, mülk ve servet hayırlı değildir inancı hâkim olmuştur. Batıdaki aksine kazanamayan, çalışmayan ve çalışıp da yeterince üretemeyenin sömürülmesi durumu toplumsal dayanışmanın kurumsallaşmış hali olan vakıflar aracılığıyla bertaraf edilmiştir. Sağlıktan eğitime, sınıflar arası eşitsizlik ve bu eşitsizliğin yaratacağı çatışma halinin yaşanmaması en büyük ilkelerden biri haline gelmiştir. Çünkü sadaka, fitre ve zekât toplumsalın zihniyetinde hayra ve günahların kefareatine olanak sağlamaktadır. İslamiyet'in emrettiği ayet ve hadislerle

⁴²⁸ Ahmet Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, Degah Yayınları, İstanbul 2008, 223.

⁴²⁹ Kuran- Kerim Haşr Süresi 7. Ayet.

desteklediği bu zihniyet hali tasavvufun rolü ile de desteklenmektedir. Çünkü tasavvuf toplumun davranış ve tavrını dünyaya ve çevreye bakış açısını yoğurup şekillendiren inanç biçimidir. Bu inanç biçimi farklı tasavvuf şekli ve kalıpları ile birbirinden farklı yorum ve tarzlara da neden olmaktadır. Osmanlı toplum hayatında birçok tarikat tasavvufi eylem ve amaç olmasına karşın bu aşamada en çok dikkatimizi çeken tasavvuf şekli Bâtınlık ve Melamilik olmaktadır.

Melamiliği görünürde halkla gönülde Hakk'la beraber diye nitelendirmektedir Ülgener⁴³⁰ ve ona göre Melamî, Hakk'a yakınlığı halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeyerek, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada sessiz sedasız yerine getirmekle meşguldür. Fakat melamîlik, genel anlamda oldukça sınırlı ve kısıtlı bir alanda etkisini gösterebilmiş ve örtük, dağınık bir şekilde kalabilmiştir. Sınırlı bir azınlığa hitap edebilmiş olan bu anlayış geniş kitlelerde kalıcı izler bırakamamıştır.

Bâtınlık ise bu anlayışın tam tersidir. Bir kısmı küçük şehir ve kasabaların esnaf topluluklarına, bir kısmı yeniçeri ortalarına, geri kalanı irili ufaklı şehirlerin orta sınıf halkına kadar uzanmıştır. Etki sahipleri, köy ve kasabalara kadar kalabalık yığınlar içine nüfuz etmeyi başarmış, cezbe ve telkin (yerine göre tahrik) sahipleri ki hemen hepsi de din ve toplum kurallarında alışılmışın uzağına düştükleri nispette sünni-şer'î çevrelerin ve merkezi otoritenin devamlı takibine uğramışlar. Buna karşın geniş ve yaygın toplum katlarının ve özellikle alt tabakanın yaşayışındaki payları inkâr edilemeyecek kadar açıktır.⁴³¹

Tam bu aşamada Osmanlı tasavvuf anlayışı ile batı arasındaki farklılık, Weber'in Protestan anlayışı ile Osmanlıda tasavvufun doğuşu arasındaki keskin farkla anlam kazanmaktadır. Ekonomik faaliyetleri geçimlik düzeyinde götüren ekonomik faaliyetle aşırı ilgilenmenin zararlı ve tarikat- tasavvuf ahlakının bu bağlamda pasif uysal bir tabaka oluşturduğu sistemin karşısında gelişme dinamiğinin rasyonelleşme temelinde olan batı toplumları açıkça farklılaşmaktadır. Protestanlık kendine mahsus anlayışla batı iktisadi gelişmesi için gerekli olan zihniyet ve ruhu ortaya çıkarmıştır. Çünkü ona göre kapitalizm gibi bir aşama ancak iktisadi zihniyetin rasyonelleşmesinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Aslında Weber din ve söz konusu iktisadi zihniyeti bir araya

⁴³⁰ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul 1981, 81.

⁴³¹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 86.

getirerek iki zıt dünyaları da birleştirmiş olur. Ancak Osmanlı ile karşılaştırılınca anlam kazanan tarihsel zihniyet farklılığında ortaya çıkan sonuç Osmanlıda din, ahlak ya da genel bir ifade ile inanç batıdaki gibi modern kapitalist zihniyet ile ortak bir çizgide buluşmamaktadır. Çünkü Ülgener'in de ifade ettiği gibi kazanç ve macera hevesi ile aşırı derecede mobiliteye normal rasyonel hareket ve tatmin imkânı yaratma noktasında da farklılık ortaya çıkmaktadır.⁴³² Bu bağlamda Weber'e göre iktisadi gelişme süreci tarihte bir defa ve bir yerde –batıda- modern kapitalizm ile sonuçlanmıştır.

Modern kapitalizm ise kazanç ve kar arzusunun işin ve üretimin rasyonel örgütlenmesi temeline dayanan işletmelerle gerçekleştirilmeye çalışıldığı iktisadi düzendir.⁴³³ Ancak Osmanlı düzeninde ve sistem geleneğinde hikmet-i hükümet böylesi bir kazanç ve kar arzusuna izin vermeyecek donelerle sarmalanmıştır. Aslında kastettiğim nokta, Osmanlının özsel olarak artık değişmez olan hasletlere sahip yapısı padişahı başlamak suretiyle bir şema olarak temayüz etmektedir. Çünkü padişah bu bağlamda birçok fonksiyonu yerine getirmekle mükelleftir. Tek otorite olarak mülk üzerinde tasarrufa ve özellikle reyanın üzerinde kudrete sahip olan padişah bir yandan alternatif güç ihtimaline karşı büyük servet birikimini engellemiş diğer yandan piyasa mekanizmalarının oluşumunu engellemiştir. Bu şekilde örgütlenmiş Osmanlı siyasal felsefesi aynı zamanda tarihçilerin Osmanlının özsel, orijinal yapısını açıklamada kullandıkları başlı başına İslam anlayışını da kırmıştır. Çünkü bu sistem içerisinde kamu yararı ve hikmet-i hükümet gerektiriyorsa yöneten dini hukukla çelişen önlemlerde alabilmektedir.⁴³⁴

Osmanlı padişahlarının hükümdarlık hakkı ve elde ettikleri güç mutlakiyetçi güç ile oldukça geniştir. Bir anlamda padişahın yasakladıkları Kuran-ı Kerim'in yasakladıklarından daha çok ve yeri geldiğinde daha etkilidir. Toplum, Kuran'ın yasaklarına uymadığı zaman bile padişahın korkusu ile bu yasaklara uymak durumunda kalmıştır. Bu korku Osmanlı-Türk insanının ferdiyetçi yanını da törpülemiştir.⁴³⁵

⁴³² Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yayınları, Ankara 1983, 45-46.

⁴³³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, 66.

⁴³⁴ Halil İnalçık, *Osmanlı Hukukuna Giriş*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, cilt 13, sayı:2, Ankara 1958, 192.

⁴³⁵ Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, 131.

Osmanlı-Türk insanını oluşturan bu devlet felsefesine göre padişah Tanrı tarafından toplumun zümrelerini bir arada tutmak üzere atanmıştır.⁴³⁶ O halde sonuç açıktır.

Osmanlı yapı ve felsefesini tarihsel zihniyet farklılığını belirleyen şey, İslam'dan çok inanç kavramıdır. Durumu daha net ifade etmek gerekirse Osmanlı köle sistemini inceleyen Rycault'un konu hakkında ki görüşleri dikkatle değerlendirilirse Osmanlı'da devlet hayatını düzenleyen kuralların bütünü dünyadaki en siyasal anayasalardan biridir açıklaması aydınlatıcıdır.⁴³⁷ Aynı zamanda Gibb ve Bowen de Osmanlı ile ilgili hükümet faaliyetlerinin görülmemiş bir katılıkla kanunların dünyevi yaratıcılar tarafından belirlenip yürürlüğe konulan kuralların çerçevesinde yürütülmüş olduğu sonucuna varmıştır. Osmanlı yapısı bu bağlamda yine kendine özgü bir yapıyı oluşturmuştur ki Klasik Osmanlı devleti ile İslam dini arasında Bizans ve Ortodoks Hıristiyanlık arasındakine benzer birliktelik durumu ortaya çıkmamıştır.

Devlet İslam karşısında bağımsızlığını büyük oranda korurken kamusal hayat hakkında kararları daha dünyevi ve güncel siyasetle yapmıştır. Bu bağlamda padişah kutsal hukukun değişmez kurallarına tabii olsa da o aynı kutsal hukuk padişaha mutlak yetkiler vermiştir. Bu sistem batıda daha doğru ifade ile Katolik dünyasındaki anlayıştan da ayrılmaktadır. Öyle ki İslam devlet karşısında özerk bir kurum görünümüne sahip olmazken din adamları yine aynı padişah tarafından atanmış ve uzaklaştırılmıştır. Yani tanrısal yetkinin cisimsel ve kişileşmiş hali olan padişah Tanrının dünya üzerindeki gölgesi olmasına rağmen çoğunlukla gölgenin sahibinden, kelamından bağımsız daha dünyevi ve bazen pragmatist doğrultuda yön alabilmiştir. Allah'ın emaneti olan tebaa ise mutlak, manevi, tanrı yasaklarından ziyade gölgenin dünyevi daha çok korku hissedilen yön vermelerine uyum sağlayabilmiştir. O halde Osmanlı siyasal felsefesini yönetim ve toplumsal anlayışını belirleyen sadece İslam değil ama daha büyük çerçevede inançtır.

Padişaha inanma, uyma, itaat etme vs. İbadet edene cennet vaadine benzer şekilde, padişaha itaat, iman ve sadakat, hikmet-i padişaha ve ya hükümete manevi gibi görülen dünyevi inancı oluşturmuştur. Tüm bu bağlantı ve alt yapılar dikkate alındığında Osmanlı devlet sistemini tebaa-hikmet ilişkisi doğrultusunda Kadir-i Mutlak otorite anlayışıyla açıklayabiliriz. Kadir-i Mutlak nihaysiz kuvvet ve kudret sahibi şeref ve

⁴³⁶ Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2015, 55.

⁴³⁷ Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 56.

azamet sahibidir. Ve bu niteliklere sahip olacak olan da sadece Allah'tır. Ancak Tanrının gölgesi olarak padişahın yetkisi ve hükümdarlık hakkı o kadar geniştir ki, Osmanlı-Türk insanının eleştiri anlayışını geliştirmesini engellemiş ve toplumun sabır, tevekkül ve kanaat gibi davranışlar geliştirmesine neden olmuştur. Ancak bu itaat ve Kadir-i Mutlak olmak özel durumu padişahın önderliğinde devlet olgusuna hastır. Ancak tebaanın padişahı Tanrıdan üstün tuttuğunu söylemek bu açıdan yanlış olacaktır. Asıl önemli olan insanların padişah ile tanrının buyruklarını ayırt etmeden ikisinin de aynı olduğuna inanmasıdır. Ve bu inanç işte Kadir-i mutlaklığı oluşturmaktadır. Bu vasıf ya da iddia ettiğimiz bu yönetim şeklini oluşturan padişahın, Tanrı için kullanılan bir nitelemeye sahip oluşu, olağanüstü özelliklerinden değil, insanların ona olan inancındandır.

Yani, Sayar'ın ifadesi ile her şeyin üstünde ve içinde devlet felsefesinin geçerli olmasının iz düşümü ilm-i tedbir-i devlet anlayışından kaynaklıdır.⁴³⁸ Bu bağlamda özellikle ekonomik güçten siyasal güce kadar hâkim olan devlet, bireysel bir güçlenmeye izin vermemiş, gücünü iktisattan alan girişimci bir sınıfın önü kapanmıştır. Tüm bunları yaptıran ve meşruiyet kaynağı olan Kadir-i Mutlak otoritenin ihtişamıdır. Ancak tüm bunlara rağmen toplum içerisinde yüksek rütbeli memurların servet birikimleri olduğu açıktır. Ancak önemli husus burada, bu memurların bu birikimleri siyasi amaç, gösteri ve unvan adına kullandıklarıdır ki Ülgener bu durumu ağalık ve efendilik şuuru olarak tasvir etmektedir.⁴³⁹ Ayrıca bu otoritenin yaptırım gücü ile doğru orantılı bir şekilde Yevm-i Cedid (yeni gün) ve Rızk-ı Cedid (yeni rızık) anlayışları hâkim olmuş, insanın insanla ve insanın eşyayla olan mesafesi tekrar gün ışığına çıkmıştır.⁴⁴⁰ Bu bağlamda batı ile kıyaslandığında hangi gerekçe ile çıkarsak çikalım ulaştığımız aşama bir zihniyet farklılığı ve mesafe bilinci olmaktadır.

Sonuç olarak Kadir-i Mutlak otorite anlayışı olarak kabul ettiğimiz güç o kadar etkilidir ki Osmanlı toplum yapısında ekonomiden, siyasete ve tüm yapı ve kurumlarına kadar sirayet etmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu güç dünyevi olmayan güçten aldığı varsayılan bir meşruiyet ile hem dini, hem ekonomik hem de politik olarak insanları etkisi altına almaktadır. Kar ve teşebbüs zihniyetinin rasyonelleşmesini engellerken bir

⁴³⁸ Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2001, 123.

⁴³⁹ Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981, 101.

⁴⁴⁰ Sayar, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, 126.

yandan, bir yandan da var olan ve dünyevi olan otoriteden dolayı korkuyu yaratabilmiştir. Tüm bu etkenler Osmanlı tipi bir sistemin oluşmasına yetecek kadar etkili ve işlevseldir. Ancak Osmanlı tipi bir üretim ve sistemden ya da en azından Osmanlı yapısının batıdaki toplumsal anlayış ve yapılardan farklı olduğuna ilişkin gerekçeleri sınırları daha keskin başlıklarla ve ifadelerle ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyim. O yüzden özellikle sosyolojik gerekçeler ve politik-iktisadi gerekçeler olarak konuyu toparlamak ve daha net ifadeler ortaya koymak önemli olacaktır.

Politik ve iktisadi gerekçeler, temelde toprak sistemi ile şekillenmeye başlayan ve yönetim anlayışına kadar uzanan süreç ve olguları kapsamaktadır. Osmanlı sistemi hakkında girizgâh yapılan bölümde de aktarıldığı gibi, ikta, pronia gibi sistemler ile bir sentez şeklinde oluşan ancak tamamıyla aynı olmayan bir tımar sistemi göze çarpmaktadır. Osmanlı Devletine miras kalan bu tarz bir sistem ile hem geçmiş İslam devletlerinde olduğu gibi soy asilzadeliği hem de aşiret zihniyeti yavaş yavaş ortadan kaldırılarak merkezi devlet anlayışı geliştirilmiştir.

Bu anlayış doğrultusunda, tımar sahiplerine yönelik katı kurallar uygulanmış, hem tüketici temel alınarak üretim hem de devletin vergi gelirleri güvence altına alınmıştır. Bu doğrultuda yönetim tabakasının ekonomik alana müdahalesi denge, istikrar ve adalet anlayışları ile olmuştur. Aslında elde ki politikanın gerekliliği ile kar maksimizasyonu değil tebaanın ihtiyaçlarını karşılamak esas alınmıştır. Kar ve faydaya yönelik bir doruklaştırma faaliyeti aynı zamanda toplumun tüm bireylerinde birincil amaç olmadığından sosyolojik anlamda da bir gerekçeden bahsetmemiz mümkündür. Bununla birlikte toplumsal yapıda vuku bulmayan rekabet hem toplumsal sınıfların hem de sınıflar arası çatışmanın da önünü kapatmaktadır.

Aslında hem politik hem de ekonomik görünse de daha kapsayıcı olarak en önemli sosyolojik gerekçelerden biri, teknik verimliliğin yerine Osmanlı toplum yapısı içerisinde ahlak kuralları ve kutsallık atfedilen değerlerin ön plana çıkmasıdır. Kişisel çıkar odaklı olan ve bir anlamda kişinin bir diğerini sömürmesine olanak veren anlayış ve kuralların yerine Türk ve İslam geleneğine yakışır şekilde toplumun tümünün refahına olanak veren ahlak anlayışının geliştirilmesi en önemli sosyolojik gerekçelerdendir.

Kuruluşundan beri toplumsal ve siyasal geleneği, sistemi belirleyen en önemli etmen ve temel üretim faktörü olarak toprak, devletle özdeş olan hükümdara aittir ki hükümdar da toplumsal adaleti sağlamanın en önemli yürütücüsüdür. Bunu yaparken birey odaklı değil toplumsal dayanışmaya ve işbirliğine dayanan davranış örüntüsü temel alınarak kul hakkı kavramı temel devlet felsefesinin orijinini oluşturmuştur. Ayrıca yönetsel olarak aristokrat bir sınıfın engellenmesi ve bu yolla güçlerin farklı ve belirli ellerde toplanmasını engellemek adına yine aynı padişahlık kurumu eşlerini halktan belki de kölelerden seçmiştir. Bu ise batıda olduğu gibi bir burjuva sınıfının doğmasını engellemiştir. Aynı zamanda Osmanlı toplumsal ve dini hayatı içerisinde yer alan çeşitli tarikatlar ve tasavvuf anlayışları, toplumda itidali, eşitliği ve dayanışmayı desteklemiştir. Özellikle Ahi teşkilatı ve temel felsefesi olarak Sufizm anlayışı, metaya sahip olma konusunda ihtiyatlılığı ve geri durmayı telkin etmiş, ben değil biz önemlidir düşüncesine önem vermiştir. Tüm bu sosyolojik, politik ve iktisadi gerekçeler ise Osmanlı toplum yapısının temelde batıdan farklılaştığını ve kediien özgü bir Osmanlı tipi üretim tarzı olduğunu açıkça göstermektedir.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu bir gaza devleti olarak fetih fikrine dayanan kendine özgü bir devlet felsefesi geliştirmiştir. Özellikle Türklerin askeri yeteneği ve ordu ile olan ayrılmaz ilişkisi çeşitli Müslüman ülkelerinde ün kazanmalarına sebep olmuştur. Ancak çeşitli toprak ve devletlerde kimi zaman paralı asker olan tarihin en önemli ve güçlü askerleri daha sonra kendi devletlerini kurmanın şerefine ulaşmışlardır. İlk dönemlerinde boy beyleri, göçebe aşiret liderleri ve büyük aile reislerinden oluşan yönetici sınıfına evrilmiş olan Osmanlı, daha sonra merkezi gücün kırılmasını engellemek adına beylikleri devlete bağlayarak, beyliklerden meydana gelmiş olan devleti, merkezden yönetecek gerçek bir güç haline gelmiştir.

İlk dönemlerinden itibaren ayrıca Osmanlı devlet teşkilatı Türk aristokrasi oluşturmak yerine gayrimüslim olup devşirilen kişileri yönetim aşamasında birer toplumsal kesim olarak kullanmış, bu yöntem ise çevreyi merkeze bağımlı hale getirmiştir.⁴⁴¹ Yine devletin kurulma aşamasında Osmanlı Anadolu'da toprak mülkiyet düzeni açısından feodalite benzeri bir durumla karşılaşmıştır. Fakat feodaliteden apayrı bir durum olan bu yapı içerisinde Anadolu'nun toplumsal yapısı köylüleri birer serf olmaktan öteye kiracı konumuna getirebilmiştir. Hatta devlet anlayışı doğrultusunda bütün tarım arazileri devletin hazinesine geçirilmiştir. Bu aşamada Osmanlıya ait ve has diyebileceğimiz bir sistem ve yapı oluşmaya başlamıştır. Bu sistemin temelinde ve merkez noktasında tımar bulunmaktadır.

Tımar, esasen bir milletin ya da uygarlığın imtiyazı veya bir şahsa ait icat olmayan, sentez halinde toplumsal duruma karşı kendiliğinden oluşmuş bir sistemdir. Tımarın aynı zamanda birden bire ortaya çıkmadığı gibi sadece Bizans ya da Selçuklunun devamı ve tıpatıp aynısı demek de yanlıştır. Hatta Avcıoğlu, Osmanlı'nın Bizans'tan tımarı aldığını söylemenin hem Selçukluyu yok saymanın hem de Türkleri her türlü kültür ve teşkilat mirasından yoksun bir göçebe aşiret kabul etmenin ortaya çıkaracağını düşünmektedir.⁴⁴² Bu kültür ve teşkilat yapısı içerisinde merkezi idarenin de kuruluşu ile birlikte bütün tarım arazileri devletin özel mülkiyeti haline gelmiştir. Devlet bireylerin elindeki topraklara el koyarak tımar sahiplerine bölgede kaldığı sürece

⁴⁴¹ Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 49.

⁴⁴² Doğan Avcıoğlu, *Osmanlı'nın Düzeni*, Kırmızıkeçi Yayınları, İstanbul 2013, 19-20.

toprağı da tahsis etmiştir. Ayrıca bu tımar sahibi kendisine tahsis edilen araziye, köylülerin işlemlerini ve vergi vermelerini sağlamakla yükümlüdür.⁴⁴³ Devlet bu tarzı ile merkezi gücünü korurken aynı zamanda faydalı bir şekilde işleyen mekanizmanın güvenliği ve selameti için, hem iç hem dış huzuru ve sorumluluğunu unutmamak adına ordusu ile de bir güç haline gelmiştir. Elbette yüzyıllar süren bir göçebelikten sonra yerleşik düzene geçen Türkmen boylarının neden hem o dönem Anadolu'sunda böylesi bir merkezi güç haline gelmek istediği hem de diğer topluluklardan farklılaştığı önemli bir soru işareti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geniş topraklar üzerinde bir toprak aristokrasi yaratmak ve halkı serf durumuna getirmek aşamasında olan Bizans yönetiminin aksine, Türkler Anadolu'ya, Anadolu köylüsünün düzen karşısındaki hoşnutsuzluklarını giderecek şekilde kamusal mülkiyet anlayışını yerleştirmiştir. Çiftçiye ekeceği toprak üstünde kullanma hakkı tanırken Selçuklu ikta, Bizans pronia sistemlerinin bir sentezi ancak kendine has şekli ile ortaya çıkan tımar sistemi ile Anadolu'da bütün feodal yönelişlerin yerini almıştır. Aynı zamanda Selçuklu sultanlığının bütün uç beylikleri bağımsızlıklarını ilan ederken Osmanlı da Bizans karşısında kamusal mülkiyet ile özgür köylü statüsünü sunarak müthiş bir başarı elde edebilmiştir.

İktisadi bu yolla Avrupa/Asya dış ticareti arasında sınırların dışına taşan maddi potansiyele ulaşmıştır. Bu şartlar ve dönem itibarıyla iktisadi, askeri anlamda Osmanlı batıyı kendisiyle kıyaslamayacak bir güç ve olgunluğa ulaşmıştır. Osmanlı özellikle iktisadi anlamda kendi iç dinamiklerinin sonucu bir üretim tarzı oluştururken bunu kendine has insan ve toplum yapısıyla da desteklemiştir. Özgür köylü statüsünde Anadolu insanına bir sistem ve yöntem vaat ederken topraklarında ve devletin sınırların da yaşayan insan unsurlarının da kazandığı- sahip olduğu özelliklerle bir toplum anlayışı oluşturmuştur. Bu aşamada sadece iktisat kavramıyla açıklanmayacak, kendine has toplumsal yapı durumu- anlayışı farklı sosyolojik kavramlara da ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu noktada toplumsal yapıya yön veren iktisadi durum alt yapısal olarak farklı kavramlarla beslenmektedir.

Bunlardan biri denge ve düzen sağlamak adına halkın temel ihtiyaçlarını tedarik etme manasında olan geçindirmeciliktir. Zaten siyasal kültürel bir kavram olan örfi

⁴⁴³ Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 51.

sultani kavramının gelişmiş olması ile bu durum arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Örfi sultani esasen padişahın seküler bir lider olarak iradesini ve direktiflerini kapsamaktadır.⁴⁴⁴ Fakat bu seküler iktidar belirli hizmet vergi ya da her türlü ihtiyaç durumunda direktiflerini geçindirmecilik ilkesine yakışır şekilde gerçek temel ihtiyaçlara yönelik oluşturmaktadır. Aslında bu direktifler tam olarak Türk devlet felsefesine uygundur. Ancak Türk-İslam felsefesi ve devlet anlayışları içerisinde Osmanlı toplum yapısını değerlendiren tarihçiler içinde tartışılması gereken noktalardan biridir. En azından seküler liderlik ya da hükmetme anlayışı. Ve işte bu aşamada Osmanlıyı batı ya da Asya ülkelerinden ayıran en önemli unsur ortaya çıkmaktadır. O da inanç kavramıdır.

İnancın toplumsal yapı adına belirleyici olmasının temelinde ise tarihsel zihniyet farklılığı bulunmaktadır. Sonuçta örfi ya da sultani olarak ortaya çıkan kanun ve yaptırımlar Osmanlı-Türk devlet felsefesinin gereği olarak padişah tarafından ortaya konmaktadır. Ancak bu padişah devlet yönelimli ve seküler gereklilik adına kimi zaman dünyevi kararlar da alabilmiştir.

Tebaa ise Allah'ın cisimleşmiş ve gölgesi kabul ettikleri padişah otoritesine koşulsuz, sualsiz itaat etmişlerdir. Ancak bu durum tebaanın Allah'tan çok padişaha itaat ettikleri anlamına gelmemekte aksine padişahın Tanrı adına karar alacağına olan adab ve inancın kaynaklanmaktadır. Eğer geleneksel olarak böyle bir adab oluşmuş ise hikmet-i hükümetin varlığı tartışılmazdır. Ve Kadir-i mutlak denen güç ise padişahın bünyesinde temayüz edebilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda devlet felsefesi gelişmiştir. Bu felsefenin önemli kavramlarından biri de devlet hazinesinde istikrarı sağlamak adına oluşan gelirciliktir. Bu anlayış doğrultusunda devlet hazinesi istikrarlı bir şekilde doldurulmalıdır. Ancak bu ilkelerin içerisinde en önemlisi kadim olana uyma anlamında gelenekçiliktir. Tüm bu ilkeler ve anlayışlar bir gelenek oluşturarak zihniyet meselesine imkân vermiştir.

Zihniyet farklılaşması ise adabtan adalet geleneğe ve iktisadi ahlak-anlayışa kadar sirayet edebilmiştir. Aslında ortaya çıkan sonuç açıktır. Osmanlı, tarihçilerin de iddia ettiği şekliyle bir Türk-İslam devlet felsefesinden beslenmiştir. Ancak bu kaynağı oluşturan felsefe Osmanlı ile farklı gelenek, ideal ve değerlerle beraber kurumsal da bir

^{444 444} Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 53.

yapıya bürünmüş, devlet felsefesi şekillenmeye devam etmiştir. Özellikle bu kurumsallaşma süreci ile beraber devletli olabilme imkânına erişebilmiştir. Devletli olan Osmanlı, İslam ve Türk devlet felsefesinden beslendiği gibi aslında kendisi de bir adab geleneği oluşturmuştur. Bu gelenek içerisinde devlet ile İslam dini arasında Bizans ve Ortodoks Hristiyanlık arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki yaşanmamıştır. Çünkü devlet, İslam dini karşısında bağımsızlığını korurken, egemen seküler iktidar, siyasa yapma yetkisini daima elinde bulundurmuş ve Tanrı tarafından neredeyse tüm yetkilerle donatılmıştır.

Aynı zamanda Katolik dünyasından da oldukça farklılaşan Osmanlıda İslam devlet karşısında özerk bir kurum haline gelememiş, din adamları yine egemen kişi tarafından atanmış, görevinden alınmıştır. O halde Kadir-i Mutlak olan, dünyevi düzlemde ve siyasa yapma alanında padişah ve yönetim şeklidir. Osmanlı Klasik dönem boyunca hem iktisadi anlamda hem siyasi-politik alanında bu adab, inanç ve zihniyet farklılığıyla dünya üzerinde kendine has bir güç haline gelmiştir.

Ancak özellikle Osmanlı'nın 18. Yüzyıldan sonra girdiği savaşlar, ganimetlere ulaşamaması, finansal kayıplar, toprak üzerinde tımar sisteminin iltizama dönüşmesi ile eski gücünü arar hale gelmiştir. Özellikle iltizam ile yozlaşma ve rüşvet mekanizmasının ortaya çıkması, köylülerin hem hazinenin gelir ihtiyacını hem mültezimlerin karlarını karşılamak durumunda kalmasına neden olmuştur. Bu zor durumla baş edemeyen köylüler topraklarını kaybederken merkeze muhalif derebeylerine dönüşmüş, eski tımar sahiplerinin yanlarında saf tutmuşlardır. Merkez ise bu denetim üzerinde gücünü koruyabilmek için cülus denemeleri bahşileri ödemek durumunda kalmıştır.

Ayrıca padişah, denetim mekanizmasının zorluğu ile uğraşırken, bir taraftan da kendi yönetici kadrolarını oluşturarak kendi yerini sağlamlaştırmaya başlamıştır. Sonuçta artık padişah, eskiden olduğu gibi ve geleneklere bağlı bir şekilde sadık hizmetkârlarını kaybetmeye başlamış, bunun yerine kişisel çıkar mekanizmalarının oluşturduğu bir sistem ile mücadele etmiştir. İnanç, adab ve geleneklerin oluşturduğu devletli olma sistemi ve mekanizması, Mardin'in de ifade ettiği şekliyle, kendi toplumlarını yağmalamaya çalışan memurlar kitlesine dönüşmüştür. Artık Osmanlı geleneklerinden taviz vermeye başlamış ve yıpranmıştır. Bu aşamadan sonra toplumsal

sorunların baş göstermesi ile hem İmparatorlukta hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde tarihsel süreçte bir takım toplumsal gelişme, değişme ve toplumlar arası ilişkilere bağlı yeni durumlar ortaya çıkmıştır. Batı artık modernleşmeye başlayıp ekonomik, politik ve kültürel düzlemde gelişirken Türk toplumu geride kalmanın vermiş olduğu rahatsızlıklar ve zararlarla çabucak yüzleşebilmiştir.

Toplumun bugününü anlama, ileriye yönelik bir takım öngörülerde bulunma ve geçmişle olan hesaplaşmayı yapabilmesi de bu noktada elzem bir davranış olarak ortaya çıkmıştır. Yaşanan toplum olayları karşısında gerekli açıklamaların yapılması, toplum olaylarını bir bütün halinde ele alıp çözüm üretilebilmesi ise bu davranışın bir sonucu olmuştur. O halde toplumsal yapının sorunlu olduğu kabulü ile geçmişle günümüz arasında bağlantının kurulması en önemli adım olmalıdır. Bunu yapacak olan ise sosyoloji ve tarih bilimlerinin birlikteliğidir. Çünkü sosyoloji, tarihsel ağırlıklı bir bilim olması hasebiyle toplumsal olgulara ve sorunlara açıklama getirebilmek için tarih yasalarını bilmek zorundadır.

İşte tüm bu açıklamaların ve gerçeklerin sonucu olarak Türk sosyolojisi de Osmanlı-Türk toplum yapısı sorunlarını anlamlı kılmak için 1960larda tarihin sosyal yönünü ele almak durumunda kalmıştır. 1960'larda özellikle yapısal işlevselci ve davranışçı ekollerin toplumsala ilişkin bazı sorulara doyurucu ve pragmatist cevaplar verememesi bir grup sosyoloğun tarihi verilere başvurmasına imkân vermiştir. Bu aşamada da yine sosyoloji yapma biçimimizi ve ihtiyacımız belirleyen tekrar batı olmuştur. Çünkü Cumhuriyet öncesinde başlayan batılılaşma toplumun alt kesimlerine kabul ettirilememiş gerekli olan çağdaşlaşma ve kalkınma hamlesi yapılamamıştır.

Eğer batılılaşma ile ilgili bir sorun varsa bunun çözümü batı ile Türk toplum yapısının gelişim evrelerinde aranmalıdır gibi bir anlayış baş göstermiştir. Bu bağlamda sosyolog, tarihçi ve iktisatçıların genel anlamda toplumsal yapıya ilişkin görüşleri iki varyasyon ile olmuştur. Birincisi Türk tarihine ve Osmanlı toplum yapısına hayranlık duyan milliyetçi muhafazakâr kesim ikincisi ise geçmişe yönelik özlemin dışında toplumun sorunlarına çözüm yolu bulma konusunda Osmanlıyı çıkış noktası olarak alan kesim. Söz konusu tarihlere toplum ile ilgili tartışmalar yoğunlaşmış, toplum sorunlarına çözüm aranmıştır. Üretim ilişkilerinden üretim araçlarına ve tarihsel evrim

anlayışına kadar veriler toplanarak Osmanlı toplumu ile ilgili modeller geliştirilmiştir. Bu aşamada Marksist bakış açısı da belirleyici olmuştur.

Öyle ki, Marksist bakış açısı geliştirmeden Osmanlı'yı bir devlet felsefesi ve bir hayranlık duygusu ile açıklayanların dışında, sol ve Marksist bakış açısı ile sosyo-ekonomik durumu açıklayan çevreler olmuştur. Bu grup Osmanlı'yı hayranlık ve özlemle açıklayan, Osmanlı tarihini yücelten birinci grubun tarihsel çalışmalarına dayanarak tartışmalar yapmıştır. İkinci grup olarak adlandırdığımız grubun çalışma alanı ve kavramlarını üç başlık altında toplamak mümkündür. Bu tartışmalar, feodalizm, Asya tipi üretim tarzı ve pre-kapitalizm üzerinedir.

Feodalizm tartışmaları, kapitalizm öncesi toplumlarda artığa el koyma biçimlerinden en temeli ve en geçerli olduğundan hareketle, Marksist bakış açısı geliştiren İsmail Hüsrev Tokin, Behice Boran, Mübeccel Belik Kıray gibi isimler üzerinden yapılmıştır. Osmanlı köylüsü ve feodal Avrupa köylüsü arasında bir farkın olmadığı düşüncesi, tımar ile sipahi-reaya ilişkisi Osmanlı toplumunun feodal bir sistemle açıklanmasının önünü açmıştır. Genel olarak Osmanlı toplumu ile batı toplumunun geçirdiği evreler ve yaşadığı tarihsel sürecin birebir aynı olmadığını kabul eden bu grup, feodalizmin Osmanlı da merkezi, batıda mahalli olması hasebiyle iddialarını sürdürürler. Onlar için gerçek olan, Osmanlı, batıdan toplumsal şartlar bakımıyla farklılık gösterse de feodalizm aşamasını yaşamaktadır.

Avrupalı olmayan toplumların feodal üretim tarzına yönelik bir yönelme ve arayış içinde olduğunu iddia eden bu düşünce sistemi Avrupa serfleriyle Osmanlı reyası arasında temelde köylü olma niteliği açısından benzerlikler bulunduğunu ileri sürmektedir. Batı feodalizminde yer alan fief sistemi ve serf senyör ilişkisi Osmanlı sistemi içerisinde de küçük farklılıklarla yer almaktadır. Avrupa'daki senyörlük gibi Osmanlılarda sipahiliğin bir soyluluk göstergesi olduğu fikri ile hareket eden düşünce doğrultusunda Osmanlıların bazı süvarilere istediği ve gerektiği zaman soyluluk unvanı verdiğini iddia etmektedir. Feodalizm ile Osmanlı toplumunu açıklayan en önemli isim olan Behice Boran, Osmanlı'nın tamamen Batı ile benzer olmadığını, kendine has bir takım yanlarının olduğunu farkındadır.

Ancak Boran, toplumların yapısı incelenirken mahalli ve geçici özelliklerin yerine genel ve somut özelliklere bakılması gerektiğini düşünür. Osmanlı da batıdan mahalli

ve geçici özellikler itibarıyla farklı olsa da Boran'a göre batının gelişim evresinden koparılması gerekmektedir. Bu nedenle Osmanlı da batıda olduğu gibi feodalizm ile açıklanabilir. Toprak mülkiyeti ve toprak rantının feodal toplumların dayandığı faktörler olarak kabul ederken, temel servet şeklinin toprak olduğunu iddia eder. Bu aşamada batıda olduğu gibi serfin toprak üzerindeki hakkına benzer şekilde Osmanlıda da beye karşı sorumluluklarını yerine getirdikçe toprağı işleme hakkına sahip olma durumu kaçınılmazdır. Ancak şartların ağır olması ve sorumlulukların yerine getirilirken güçlüklerle karşılaşmasından dolayı yaratılan değerin az bir kısmına sahip olmaktadır. Ayrıca Boran için Osmanlı da batıda olduğu gibi bir burjuvaziden bahsetmek mümkündür. Batıda var olan burjuvazinin aynısı olmasa da, Osmanlı da da eski ağaların bile burjuvalaştığını kabul etmektedir.

Boran, ayrıca bilimin evrenselliğini kabul etmesinin yanı sıra her toplumun kendine has bir takım özelliklere sahip olduğunu yinelemektedir. Ona göre insanın insanla doğrudan kurmuş olduğu ilişkiler ile oluşan aile, devlet, siyasi örgütler ve insanın doğa ile kurmuş olduğu ilişkiden doğan insanlar arasındaki ilişkiler sistemi olarak, iş bölümü, mülkiyet ilişkileri ve üretim biçimi söz konusu toplumsal yapının ve değişiminin mahiyetini belirleyen unsurlar olmaktadır.

Marksist şema içerisinde Osmanlı toplum yapısının ele alındığı tartışmalardan diğeri de Asya tipi üretim tarzıdır. Atüt tartışmaları, Osmanlı toplumunda sınıfların olmadığını idareci sınıfın ise sadece sermaye ve ticaretle ilgisi olmayan bir müsrifler kalabalığı olduğunu iddia eder. Bu anlayış doğrultusunda herhangi bir şekilde sınıfların olmayışı devletin, padişahın yetkilerini sınırlayacak bir gücün oluşmasını da engellemiştir. Marx'ın gazete yazıları, mektup ve Grundrisse isimli çalışmasına dayanan Asya tipi üretim, meta üretiminin gelişmediği doğu toplumlarında görülmektedir.

Aynı anlayışa göre bu tarz toplumlarda ara katmanlar yoktur ve sömürü olayı çok basittir. Kapitalist birikimin oluşmasını engelleyen sistem aynı zamanda mülkiyeti özel ellere değil devlete bırakmaktadır. Ayrıca Asya tipi üretim tarzında özel mülkiyetin olmayışı, aynı zamanda toprağın devletin mülkiyetinde olması Marx tarafından doğu despotizmi ile açıklanmakta ve devlet-toplum ilişkisi bakımından toplulukların babası olarak devlet ön plana çıkmaktadır. Osmanlı'yı Asya türü model ya da doğu despotizmi ile açıklayan Niyazi Berkes için de Avrupa ülkelerinin sosyal evrimi ile doğu toplum ve

uygarlıklarının, tarih içerisinde geliştirdiği modeller arasında kesin bir ayrılık kabul edilmelidir. Berkes'e göre, doğu despotizmin mümkün olduğu ülkelerde olduğu gibi Osmanlıda da mülk sahibi baba devlet ve kul kitlesinin varlığı kaçınılmazdır. Aynı zamanda despot, bu sistem içerisinde bir kul kitlesi yaratarak bu kitleyi köksüz, geleneksiz, yabancı kavimlerden seçmektedir. Ona göre batı toplumları ile doğu despotizminin uygulandığı ülkeler arasında keskin bir farklılık vardır.

Cermen ve Grek sistemlerde devlet, özel mülkiyet sahibi sınıfın bir gücü iken Asya türü despotizmin kaynağını savaşçılık zanaatı ile güçlenen bir kazanç işine girişenler oluşturur. Ayrıca batıda serfin emeği sömürülen sınıf olması, despotizmde kulun ise sömürenin uşakları ve bekçileri olması farklılıklardan biridir. Kul olacak unsurların savaşlarda elde edilen esirlerden, geri kalmış bölge ve köylerden toplanan insan faktöründen ortaya çıktığını düşünen Berkes, toplumun yaşayan bir uzviyet, despot devletin ise makine olduğunu iddia etmektedir. Berkes'e göre Osmanlı batının sosyal evriminde yaşadığı gibi feodal değildir. Atüt'e yakındır. Teokrasi ve ya tiranlık dediğimiz bir yönetim anlayışına da sahip değildir.

Osmanlı toplum yapısını açıklayan çalışmalardan biri de pre-kapitalizmdir. Doğan Avcıoğlu, Osmanlı'nın toplumsal, siyasal ve ekonomik yapısından dolayı kapitalizm öncesi dönemi yaşadığını ve kapitalizme geçmek için gerekli olan özellikleri taşıdığını düşünmektedir. Özellikle Osmanlı'nın kuruluş aşaması ile Bizans ilişkilerini dikkate alarak analiz yapan Avcıoğlu, tımar sisteminin genel mahiyeti ile kapitalizm öncesi bir dönemin yaşanmasının imkânı üzerinde düşünmektedir. Onun için tımar sistemi, tımara sahip olana çeşitli haklar vermekte, bunu mirasçılara devredebilmekte ve böylelikle özel mülkiyete yaklaşmış bir tasarruf oluşmaktadır.

İmtiyaz sahibi bir sınıfın olduğu kabulü ile Osmanlı içerisinde bir soylu sınıfın olduğu ayrıca iddia edilmektedir. Osmanlı prekapitalist bir aşamadır ve kapitalist aşamaya geçmesi için belirli gerekleri yerine getirmelidir. Bunlar Avcıoğlu'na göre, belirli bir noktada toprağa bağlı köylünün, bu bağlılıktan kurtulmaya başlaması, uzmanlaşmış bir şehir zanaatının varlığı ve serbestleşmesi, ticaret ve tefecilikten sağlanmış olan nakit servet birikimidir. Osmanlı düzeninin 18 ya da 19. Yüzyılda değil Selçuklularla beraber kurulduğunu düşünen Avcıoğlu, Osmanlı'nın kapitalist düzene

geçememesinin nedeni olarak asker millet oluşunu göstermektedir. Ancak Osmanlı kapitalizme geçiş için elverişli şartlara sahiptir.

Yalnız hem iç dinamikler hem de dış dinamik dediği coğrafi keşifler ile mümkün olan batı sömürgesinden dolayı kapitalizmin öncüsü olamamış, geri kalmıştır. Yukarıda sıraladığımız ve Osmanlıyı belirli hazır kalıplara yerleştirme çabaları, bilimsel açıdan da çok fazla tartışmalara neden olmuş, kimi sosyologlarca sağlam zemine oturtulmadığı için eleştirilmiştir. 1960'larda başlayan ve Türkiye'nin toplum yapısını belirli hazır kalıplara yerleştiren, önyargılarla yazılmış ve ideolojik yanı ağır basan çalışmalar 1970'lerde yerini daha gerçekçi çalışmalara bırakmıştır.

Bu çalışmalar içerisinde Osmanlı'nın Marksist bir şema ile açıklanmasının mümkün olamayacağı üzerinde durulmuştur. Ayrıca toplumsal yapının batı ya da batıya ait bir kalıpla açıklanması gerekiyorsa bunun daha teorik verilere dayandırılarak yapılacağı inancı ile çalışmalar ortaya konmuştur. Bu bağlamda yine batı sosyolojisinden hareketle Osmanlı toplum yapısını açıklama girişiminde bulunan Şerif Mardin olmuştur. O Weber terminolojisiyle doğu ve batı toplum ve devletleri arasındaki farklılıktan beslenmektedir.

Doğunun patrimonyal bürokrasisi ile batının ulaştığı akılcı rasyonel bürokrasisi arasındaki fark ve ayırım, Osmanlı da padişaha ya da mirasa dayanan özelliklerin akılcı bürokrasiye doğru nasıl evrildiği ile anlam kazanmaktadır. Weber sosyolojisini, ideal tip kurguları oluştururken otorite ve ya iktidar kavramsallaştırması üzerinden ilk tipoloji oluşur. Bu liyakate değil irsiyete ve statüye dayanan geleneklere uygun olan geleneksel otoritedir.

Geleneksel otorite ideal tipinin yönetim ve örgütler düzeyinde açılımı ise özellikle doğu toplumları için kullanılan patrimonyal bürokrasidir. Patrimonyalizm, tamamen şahsa bağlı olan, toplumun otorite dışında kalan kısmının tebaa olduğu bazı noktalarda sultanizme doğru evrilen bir anlayıştır. Bu tanım ile Osmanlıyı anlatmaktadır. Ve patrimonyalizmin olduğu yerde sivil toplumun eksikliğinden bahsetmek gerekir. Tam anlamıyla sivil toplumun olmadığı, ikincil veya ara yapıların oluşmadığı Osmanlı da, devlet ve toplum esnetici mekanizmaların olmadığı bir sistemle kuşatılmıştır. Osmanlı, sonuç olarak patrimonyal otoriteden rasyonel otoriteye doğru evrilmektedir. Ve

patrimonyal bürokrasinin hâkim olduğu yönetim ve örgütler düzeyinde oluşan ideal tip de geleneksel otoritedir.

Mardin için Osmanlı toplum yapısını belirleyen şey Sultan ve sarayın etrafında toplananların oluşturduğu merkez ve aşiret kalıntıları, köylülerin oluşturduğu çevredir. Ancak Mardin'e göre Tanzimat ile beraber, büyük ve küçük kültür arasında ki uçurum giderek daha da büyümüştür. Osmanlıyı patrimonyal bir sistemle açıklayan Mardin'in düşün yapısı dikkate alınınca merkez-çevre ikiliğinin Türkiye'de siyasetin ayrışma çizgisini oluşturduğu, bunun Osmanlıdan günümüze düşünsel ve ideolojik tahayyüllerin devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Tanzimat'tan sonra Cumhuriyet dönemi ve devrimleri Mardin'e göre, bir modernite projesidir ve toplumsal yapı hem bir sürekliliği hem de bir kopuşu simgelemektedir. Yani Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet'e kadar devam eden modernleşme, aydınlanma projesi, Atatürk devrimleri ile beraber farklı bir hüviyet kazanmıştır.

Farklılığa neden olan şey adalet ve özgürlük gibi kavramların batılı anlamını ülkeye yerleştirme çabasıdır. Bu çabanın itici gücü ise Atatürkçülük'tür. Atatürkçülük, Osmanlı'dan kalan yapısal unsurları ortadan kaldırarak batı uygarlığına yakışır kurumları ikame ettirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda Cumhuriyet dinin etkisini kırarak millet sisteminden modernist milliyetçiliğe doğru yol almaktadır. Mardin'e göre Türkiye Cumhuriyeti geleneksel güçlerle modernlik arasında karmaşık ve çok katmanlı bir karşılaşmadır. Ve Cumhuriyet modernist milliyetçilik kuramları ile ele alınmalıdır.

Türkiye'nin sosyal, siyasal, ekonomik durumlarının, bu durumların ortaya çıkardığı sorunların ve çözümlerinin batıdan farklı olduğuna inanan isimlerden birisi de Cahit Tanyol'dur. Tanyol, Türk toplumunda meydana gelen sorunların yine Türk toplumu merkeze alınarak çözülmesi gerektiğine inanmaktadır. O halde Türk toplumunun kendine has özellikleri ve bu özelliklerden kaynaklı problemleri vardır. Tanyol için, tarih ve sosyoloji bilimleri arasında ki ilişki her zaman dikkate değer olmalıdır. Çünkü toplumu, sorunlarını anlamının yolu tarihe önem vermekten ve anlamaktan geçmektedir. Ayrıca devletin tarihi kadar devletin felsefesi de Tanyol'un önem arz ettiği konulardandır. Toplumsal yapıyı ve sosyal bilimi açıklama noktasında Boran ile karşılıklı atışma içerisinde olan Tanyol, doğa bilimleri ile sosyoloji arasında ki

farkı sosyal tabiat ve fiziki tabiat arasında ki farktan kaynaklandığını düşünür. Bu bağlamda sosyal tabiatın fiziki tabiatta olduğu gibi her zaman ve her alanda tekrar etmeyeceğini iddia ederek, sosyalizmin de her topluma uygulanamayacağını düşünmektedir. Sosyalizme ulaşmak için toplumsal yapıyı batıya ait bir kalıp içerisine yerleştirmek anlamsızdır. Batıdakine benzer bir sosyalizmin bu topraklarda mümkün olmadığını düşünen Tanyol burjuvanın da toplumsal yapımıza tamamen yabancı bir kavram olduğunu düşünmektedir. Burjuvazi yoktur ve çatışma, sınıflar arasında değil yöneten ve yönetilen arasındadır.

Doğu toplumları ile batı toplumlarının birbirinden farklı olduğu düşüncesiyle Türk ve batı sosyolojisi ayrımı yaparak tartışmalara dâhil olan isimlerden bir diğeri Baykan Sezer'dir. Batının ürünü olan ve tarihsel toplumsal yapısına ait koşulların Türk toplum yapısıyla bağdaşmadığını düşünmektedir. Çünkü batı sosyolojisi kendi yapısal unsurlarına ait olan sorunların analizine ulaşmaktadır. Baykan Sezer'e göre eğer biz kendi toplumsal, kültürel yapımızla alakalı bir şeyler söyleyeceksek bunu Türk sosyolojisi ile yapmalıyız. Türk sosyolojisi ile açıklama yapma niyeti, Sezer'e göre kuramlar ortaya atarak yapılmalıdır. Bu anlayış doğrultusunda toplumsal yapı analizinin merkezine doğu-batı çatışma kuramını koymaktadır. Asya ve Avrupa topraklarında ki farktan beslenen Sezer, Avrupa da toprak bereketini yitirdikçe başka bereketli topraklara geçildiğini ancak Asya'da toprağın eş değer olmadığını iddia etmektedir. Bu durum ise doğu ve batı arasında iki ayrı gelişme çizgisine neden olmaktadır. Toprakta tarıma ve askeri örgütlenmeye kadar meydana gelen iki farklı topluluk arasında doğulu olmak ve batılı olmak farkı ortaya çıkmaktadır.

Sezer'e göre Asya'da savunma ve kamu işlerinin yapılması bu coğrafi şartlar nedeniyle, askeri ve siyasi örgütlenmeyi zorunlu kılarken, Avrupa'da nüfus artışları ekonomik ihtiyaçları zorunlu kılmıştır. Yani bir tarafı belirleyen ekonomik dışı etkenler olmuşken diğer tarafı belirleyen ekonomik etkenler olmuştur. O halde bu farklılıklardan kaynaklanan sonuç ile doğu toplumlarını özelde Türk toplumunu batının gelişim evresi ile açıklamak mümkün değildir. Ancak Sezer, toplumsal yapıyla ilgili görüşleri bu aşamada tekrar eleştirerek üçüncü bir açıklama şeklinin imkânı üzerinde tartışır. İlk iki yol Sezer'e kadar olan tartışmalarda kendiliğinden oluşmuştur. Bunlar, Batı sosyolojisinin getirdiği tanım ve açıklamaları evrensel kabul edip, Türkiye gerçeklerini Batılı kuramlarla açıklamaya çalışmak ve sosyolojinin sadece yöntemini ve genel

kuramlarını evrensel sayıp, Türkiye'yi kendi özelinde açıklamayı denemektir. Ancak Sezer Türkiye'nin kendine özgü yasaları ve özellikleri olan bir toplum olmasından dolayı yeni ve özel bir yöntemle açıklanması gerektiğini düşünmektedir.

Batı toplumlarının dışında ki toplumlar, yine batılı sosyolojilerle açıklanmış, bu tarz açıklamalar evrensel süreçler yaratmıştır. Hatta Sezer'e göre bu açıklamalar içine dâhil olmayanlar tarih dışı olarak tanımlanmıştır. Tarih dışı kalmak endişesinde olan Türk sosyolojisi de batılı toplumsal yapıyı hazır kalıplar içerisine yerleştirmeye çalışmıştır.

Genel olarak Osmanlı'yı batının evrimsel şeması içerisine yerleştiren anlayışlar belirli ideolojik kaygılar ile yapılmıştır. Özellikle batı dışı olmak, tarih dışı kalmak gibi endişelerin Osmanlı'nın toplumsal yapısına dair açıklamalarda çok net görülmektedir. Ancak Osmanlı toplum yapısı belirli ideolojik kaygı ve zaruret dışında ele alınınca ortaya çıkan Osmanlı'nın kendine has bir üretim ve sisteme sahip olduğudur. Tarihi veriler ve sosyologlarında düşünceleri dikkate alındığında bu özgün sistem daha mantıklı bir çerçeveye oturmaktadır.

Osmanlı tipi bir üretim ve yönetim sistemi iddiası bir takım Osmanlı'ya ait münhasır ilke ve özelliklere muhtaçtır. Özellikle tarihçilerin değerli çalışmaları ve sosyologların analizlerini birer çıkış noktaları olarak ele aldığımız da, herhangi bir ideolojik kaygı ve endişe taşımadan Osmanlı'ya has sistemden bahsetmek mümkün olacaktır. Ancak kurulduğu andan başlamak suretiyle 18.Yy'a kadar kendi iç dinamikleri ile kendine has bir yapı ve tarz oluşturan Osmanlı bu yüzyıldan sonra batıcılışmanın etkisi altına girerek toplumsal yapısında ve kendine has özelliklerinden tavizler vermeye başlamıştır.

Osmanlı'yı kendine has saiklerle açıklamanın dinamiğini oluşturan kavram zihniyet, daha doğru ifade ile zihniyet farklılığıdır. Dünya görüşü, çağ anlayışı, toplum ve doğaüstüne düşünme tarzı, algılama biçimi ve bu algılamaya bağlı olarak ortaya çıkan tavırların bütünü olan zihniyet, dünya ve dünya ilişkilerine doğru alınan bir tavidir. Alınan bu tavır Osmanlı toplumunda çeşitli ilkeler ile desteklenerek zihniyet farklılığını oluşturmaktadır. İktisat zihniyetinden siyasal zihniyete kadar tarihsel olarak vuku bulan zihniyet farklılığı da Osmanlı'ya has bir sistemden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Zihniyetin farklılığına sebep olan en önemli kavramlardan biri mesafe

bilincidir. Nesneye, düşünceye ve ya olguya karşı alınan mesafenin zihniyet açısından bir farklılık doğurduğu anlaşılmaktadır. Ülgener'in ifade ettiği gibi⁴⁴⁵ madde, çevre ve zaman boyutlarına yakın veya uzak ölçüleri ile bir çeşit mesafe alış ve dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına gerektiği kadarının üstünde soğuk bir mesafe alış, toplumun zihniyetini ortaya çıkarmaktadır. Osmanlı'nın kendine has yapısına sebep olan özellikle üretim anlayışı ve bu doğrultuda gelişen iktisat ahlakı ile zihniyeti bu mesafe bilincinden oldukça etkilenmiştir. Bu iktisadi ahlak insan ile maddi eşya arasında kolay kolay aşılmayacak bir mesafe koymaktadır. Bu mesafe anlayışı, toplumsal dayanışmayı teşvik ederek egoist insandan ziyade altruist insan tipini esas almaktadır.

Aynı zamanda Osmanlı toplumsal zihniyeti, mesafe bilinci gibi önemli bir anlayış ile oluşurken bu anlayış ayrıca çeşitli ahlaki değerlerle de desteklenmiştir. Ekonomi ve piyasada mesafe bilincine sahip olan iktisadi ahlak, ahi teşkilatı ile piyasada din ve ahlak kurallarının yerleşmesine neden olmuştur. Bu yapı oluşurken temelini Türk-İslam devlet felsefesinden alan Osmanlı kurumsallaşmaya, devletli olmaya devam etmiş ve çeşitli ilkeler ile bir yapıya bürünmüştür. Bu ilkeler geçindirmecilik, gelircilik ve en önemlisi gelenekçiliktir.

Osmanlı-Türk insan ve toplumunun iktisat zihniyetinden hareketle toplum anlayışını oluşturan en önemli kavramlardan biri de, İslamiyet ve tasavvuf anlayışını da içine alan inanç kavramıdır. İslamiyet, milliyetçi muhafazakâr tarihçilerin iddia ettiği gibi Osmanlı'nın kendine has bir yapıya sahip olmasına sebep olan kavramdır ancak onların iddia ettiğinin aksine tek başına yeterli bir kavram değildir. İslam Allah yolunda harcanmayan mal ve mülkün haram olduğunu iddia ederken, batıdaki aksine çalışmayan ya da üretemeyen kesimin toplumsal dayanışmanın kurumsallaşmış hali olan vakıflar aracılığıyla sömürülmesi engellenmiştir.

Sadaka, fitre ve zekât gibi eylem ve amaçlar toplumsalın zihniyetinde iyi olana, hayra yorulmuştur. İslamiyet anlayışı içerisinde en önemli unsurlardan biri de tasavvufur. Birçok tasavvufî anlayış olmasına rağmen Osmanlı toplum yapısını belirleyen en önemlisi Bâtınlık olmuştur. Bu ve buna benzer tasavvuf anlayışları, ekonomik faaliyetleri geçimlik düzeyde götürmenin ve ekonomik faaliyetlerle fazla

⁴⁴⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 30.

ilgilenmenin zararlı olduğunu yerleştirerek pasif ve uysal bir tabaka oluşmasına neden olmuştur. Batıda Weber'in açıklaması ile batı iktisadi gelişmesi için gerekli olan zihniyeti ve ruhu ortaya çıkarırken Osmanlı'da toplumsal zihniyet ve mesafe bilinci iktisadi anlayışın modern kapitalist bir zihniyet şekliyle açığa çıkmasını engellemiştir.

Osmanlı'nın kendine has dinamiklerinden bir diğeri de padişah ve onun paralelinde yönetime karşı alınan tavır ve sonuçta ortaya çıkan adab ve gelenektir. Bu adab ve gelenek Türk-İslam devlet anlayışından beslense de seküler iktidar anlayışı ile yeniden bir gelenek oluşturma haline girmiştir. Yani, Osmanlı padişahı elde ettiği güç ve hükümdarlık hakkı ile Tanrının yeryüzünde ki gölgesi olmaktadır. Ancak padişah, o kadar geniş yetkilerle donatılmıştır ki Tanrının yeryüzündeki cisimleştirilmiş halidir. Aynı padişah, toplumun zümrelerini birarada tutmak üzere atanmışken aynı zamanda yeri geldiğinde İslamiyet'in emrettiğinin dışında daha seküler ve pragmatist kararlar alabilmektedir.

Tebaa ise padişahın almış olduğu bu kararlara eleştirisiz ve sorgusuz kabul edebilmiştir. Bu durum Osmanlı-Türk insanının ferdiyetçi yanının törpülenmesine de neden olmuştur. Ancak tekrar ifade etmek gerekirse tebaa padişahı inandığı Tanrıdan daha üstün tutmamış, padişah ile Tanrı kelamının aynı ve değişmez olduğuna inanmıştır. İşte bu inanç padişah ve yönetiminin, mutlak ve tartışılmaz güç olan Kadir-i Mutlak vasfına nail olmasına sebep olmuştur. Padişah devletin bekası için alması gereken kararları istediği gibi meşrulaştırmıştır. Bu bağlamda Osmanlı toplum yapısını açıklayacak anahtar kavram sadece İslamiyet değil, daha büyük çerçevede inanç kavramıdır.

Toplumsal zihniyet farklılığını oluşturan unsurlardan bir diğeri, teknik verimliliğin yerine Osmanlı içerisinde ahlak kurallarına ve değerlere kutsallık atfedilmesidir. Bir kişinin diğerini sömürmesini engellemek adına toplumun tümünün refahına imkân veren ahlak anlayışı aynı zamanda Osmanlı adab geleneğinin önemli sacayaklarından. Birey odaklı olmayan ve toplumsal dayanışma yolu ile kul hakkı kavramı dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biriyken, toplum içerisinde aristokrat sınıfların oluşumunu engellemek en önemli amaçlardan olmuştur.

Sonuç olarak Osmanlı tipi üretim tarzı kendine has bir üretim tarzına sahiptir ki bu durum onun toplumsal yapısını belirleyen temel dinamiği oluşturur. Bu kendine has

olan yapı, çalışmamızda temel saikler üzerinden düşün adamlarının görüşleri çerçevesinde uzun uzun tartıştıktan sonra bu saiklerin batıdan farklı olarak devletli olma sınavı içerisinde toplumdan başlayarak, İslamiyetten, tasavvuftan beslenerek iktisadi ahlak ve toplumsal zihniyeti oluşturmuş, inanç kavramı ile kurumsallaşmasını desteklemiştir.



KAYNAKÇA

- Acun, Fatma, “Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması”, *Türkler*, Cilt:9, 2002.
- Aksakal, Erdi, “Modernist Milliyetçi Kuramlar Işığında Türk Milliyetçiliğine Bakış”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 54, Haziran 2015.
- , *Osmanlı Devletinde Sosyal Tabakalaşma*, Tabakalaşma Kitabı, 3. Ünite, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erzurum 2015.
- Akşin, Sina, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016.
- Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis yayınları, İstanbul 2011.
- Armağan, İbrahim, *Yöntembilim II Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, İzmir 1983.
- Arsal, Sadri Maksudi, *Milliyet Duygusunun Sosyoloji Esasları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979.
- Aslan, Cumhuri, “Osmanlı'da Mülkiyet İlişkileri Tartışmaları”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:2, sayı: 29, Erzurum 2002.
- , *Türk Çağdaşlaşmasının Düşünürü Olarak Niyazi Berkes*,” Mehmet Devrim Topses, *Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yayıncılık, Ankara 2011.
- , *Halil Nimetullah Öztürk'te Millileşme ve Çağdaşlaşma Kavramları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Avcioğlu, Doğan, *Osmanlı'nın Düzeni Türklerin Tarihi 6. Kitap*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul 2013.
- , *Türkiye'ni Düzeni Dün Bugün Yarın*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul 2015.

Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1944, Cilt 1, sayı 4.

-----, “Çiftlik”, *İA.*, Cilt III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.

-----, *Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı*, Hacettepe Üniversitesi Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Haziran 1973.

-----, “Tımar”, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 41.cilt, Ankara 1974.

-----, *Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi*, Türkiyat Mecmuası Ayrı Basım, Ankara 1953.

-----, *Türkiye’de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1980.

-----, “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the near East”, Çev. Justin McCarthy, *International Journal of Middle East Studies*, 1975.

Berkes, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, İletişim Yay, İstanbul 2014.

-----, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

-----, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

-----, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz? 1 ve 2*, Yenigün Haber Ajansı, 1997.

-----, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.

-----, *Türkiye İktisat Tarihi* cilt 1, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969.

-----, *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayınları, İstanbul 1993.

-----, *Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997.

-----, *Türk İnkılabında Lâikliğin Gelişmesi*, Yurt ve Dünya, 4 Kasım.

-----, *Osmanlı Ülkesi, Hristiyan Dinleri Arasında Çıkan Çatışmalara Sahne Oluyor*, Yön, 3(83) (30 Ekim).

-----, *Atatürk Türkiye’sinde Ökümenik Patriklik*, Yön, 3(84) (06 Kasım 1964).

- , "İki Ulusta Tarihsel Doğrultu", *Cumhuriyet*, 26 Ekim 1974.
- , "İlk Türk Devleti", *Cumhuriyet*, 4 Ekim 1976.
- , "Atatürk ve Laikliğin İki Kaynağı", *Sesimiz 122*, Temmuz 1978, 7-11.
- , "Komşudaki Yangın", *Cumhuriyet*, 14 Şubat 1979.
- , "Bir Yüzyıl İçinde Atatürk", *A.Ü. SBF Dergisi*, (Atatürk Özel Sayısı), 36(1-4) (Ocak-Aralık) 1981,
- , "İhtilal, İnkılap ve Devrim", *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982.
- , "Kuran Şiir ve Kanunları", *Yurt ve Dünya*, Sayı:14, Ankara 1942.
- , "İlim Dünyasındaki Durumumuz", *Yurt ve Dünya*, sayı:20, Ankara 1942.
- Boran, Behice, *Sosyolojide bocalamalar*, *İnsan Dergisi*, Sayı 21, 1943.
- , "Sosyoloji Anlayışında İkilik", *A.Ü Dil ve Tarih coğrafya Fakültesi Dergisi*, No:3,Ankara 1943.
- , "Hangi Manada Milli İlim", *Adımlar Dergisi*, sayı:5 1943.
- , "Yayınlar Alanından", *Adımlar*, sayı:1 1943.
- , "Sosyolojide Yeni Araştırma Esasları", *Siyasi İlimler Mecmuası*, no:109 Nisan Ankara.
- , *Edebiyat Yazıları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1992.
- , *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sosyoloji Serisi no.3.
- , "Sosyal Evrim Meselesi", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, cilt:2 sayı:2, Ankara 1943.
- , "Sosyolojide Bocalamalar", *İnsan Dergisi*, sayı 22, 1943.
- , "Köy Davası Şehirleşmek Davasıdır", *Siyasi İlimler Mecmuası* no:111, Ankara 1940.
- , *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, Gün yayınları İstanbul 1968.

- , “Metot Açısından Feodalite ve Mülkiyet II-Osmanlılarda Mülkiyet Meselesi”, *Yön dergisi*, Yıl 1 sayı 51, İstanbul 1962.
- , *Metot açısından Feodalite ve Mülkiyet II-Osmanlılarda Mülkiyet Meselesi*.
- , “Yakın Tarihimizde Yönetici-Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz”, *Sosyal Adalet Dergisi*, Yıl 2, Sayı 8, Ankara 1964.
- Boztemur, Recep, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet-Toplum. İlişkileri: Araştırma Yöntemlerinde Ve Kurumsal Yaklaşımlarda Tek Yanlılık”, *OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, Ankara 1998.
- Bulut, Mehmet, *Osmanlı Ekonomi Politikğine Yeniden Bir Bakış*, Bilig, 2012.
- Coşkun, İ., “Niyazi Berkes Üzerine”, *Sosyoloji Dergisi*, cilt:3 sayı:2, 1991.
- Çağan, Kenan, “Türk Sosyolojisi ve Baykan Sezer”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:9, Aralık 2007.
- Çaylak, Adem, *Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Vadi Yayınevi, Ankara 1998.
- Çetik, Mete, *Bir Akademisyen Olarak Behice Boran*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Divitçioğlu, Sencer, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.
- Doğan, İlyas, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, Astana Yayınları, Ankara 2014.
- Durakbaşa, Ayşe, “Behice Boran ve 1940’larda Toplumcu Düşün”, *Toplumbilim Dergisi*, Sayı.2, Ekim 1993.
- Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş: Metodoloji Açısından Çev: Unsal Oskay*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.
- Eğribel, Özcan, “Baykan Sezer Kaynakçası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, 2008.

- , *XX. Yüzyıl, Sosyoloji Yıllığı Kitap 9, Baykan Sezer'e Selamlar*, Öncü Basım Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Erdost, Muzaffer İlhan, *Asya Üretim Biçimi ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*, Sol Onur Yayıncılık, Ankara 2005.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı devletinde İktidar Ve Muhalefet, Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme*, Sebat Ofset Matbaa, Konya 1996.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev: Nilgün Çelebi, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul 2001.
- Gelekçi, Cahit, *Cahit Tanyol, Türkiye'de Sosyoloji I*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2008.
- Gellner, Ernest, *Uluslar Ve Ulusçuluk*, (çev: Güney Özdoğan), Hil Yayınları, İstanbul 2008.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.
- , "Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar", *Vakıflar Dergisi*, Aralık 2014.
- Given, Lisa, *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods, Volumes 1&2*, Sage Publication, United States of America 2008.
- Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyet Tarihi*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2015.
- , *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- , *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015.
- , *Halk Medeniyeti-I, Başlangıç, Halka Doğru*, S. 14, 10 Temmuz 1329, 1913.
- , *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz: İbrahim Kutluk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.
- Güllülü, Sebahattin, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977.
- Günay, Ünver, "Gökalp, Millî Kimlik, Din Ve Modernleşme", *Türk Yurdu*, Mart 2012, sayı:295.
- Gündüz, Tufan, *Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.

- Hammer, Baron Joseph Von, *Büyük Osmanlı Tarihi 1.cilt*, Üçdal Neşriyat Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Heper, Metin, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2015.
- Hilav, Selahattin, *Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar, Azgelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm* (Der. Fethi Naci), Gerçek Yayınevi, İstanbul 1965.
- Hobsbawn, Eric, *Milletler ve Milliyetçilik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- İlyasoğlu, Aynur, *Türkiye’de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, cilt: 8, İletişim Yayınları, İstanbul 1983.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı Padişahı*, A.Ü. SBF Dergisi, Cilt XIII, Sayı 4, Ankara 1958.
- , *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Çeviren: Halil Berktaş, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- , *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, Yapı Kredi Yayınları İstanbul 2016.
- , *Devleti Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- , “Osmanlı Hukukuna Giriş”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 13, sayı:2, Ankara 1958.
- İzzet, Mehmet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Kaçmazoğlu, Hacı Bayram, *27 Mayıs’tan 12 Mart’a Türkiye’de Siyasal Fikir Hareketleri*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000.
- , *Behice Boran Türk Sosyologları*, Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- , *Türk Sosyologları, Şerif Mardin*, Açıköğretim Yayınları, Erzurum Atatürk Üniversitesi.
- , *Türk Sosyoloji Tarihi II*, Anı Yayıncılık, Ankara 2003.
- Karaca, Nuray, *Kırsal Bir Sanayileşme Örneği, Ilıca Şeker Fabrikası*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum 2011.

- , *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008.
- , *Cahit Tanyol, Türkiye’de Sosyoloji, Analiz ve Uygulamalar*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum 2015.
- , *Ankara Ekolü, Ekolün Yaptığı Toplumsal Yapı Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme*, Türk Sosyologları ve Eserleri II, Kitabevi, İstanbul 2010.
- , *Kültürel Değişme Sürecimizde Kimlik Algısı, Türkiye’de Sosyoloji, Analiz ve Uygulamalar*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum 2015.
- , *Bir Muhafazakârlık Paradigması Olarak Türk Yurdu (1950-1960)*, Türk Yurdu, cilt:31, sayı:288, Ankara 2011.
- , *Cumhuriyet’in İnşasında Milliyetçilik*, Türk Yurdu, cilt:32, sayı:295, Ankara 2012.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Kayalı, Kurtuluş, *Türkiye’de Sosyoloji (İsimler Eserler)* Der. M.Çağatay Özdemir, Phonix Yayıncılık, Ankara 2008.
- , *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Kenanoğlu, Macit, *Osmanlı Millet Sistemi, Mit ve Gerçekler*, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Keyder, Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Kıvılcımlı, Hikmet, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Kızılçelik, Sezgin, *Baykan Sezer’in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yayınları, Ankara 2008.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Koray, Enver, *Yeni Osmanlılar, 150. Yılında Tanzimat*, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

- Kösoğlu, Nevzat, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.
- Kösemihal, Nurettin, "Türkiye'nin Düzeni Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* Sayı: 21-22, İstanbul 1969.
- Köprülü, Fuat, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ötüken Yayınları Ankara 1981.
- Küçükömer, İdris, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, Profil Yayınları, İstanbul 2014.
- Kushner, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Kesit Yayınları, İstanbul 2009.
- Kuran- Kerim Haşr Süresi 7. Ayet.
- Lewis, Bernard, *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Macit, M. Hanifi, *Siyasal Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık ve Gelenek*, Demokrasi Platformu, 25. Sayı, 2011.
- Madge, John, *The Tools of Science An Analytical Description of Social Science Techniques*, Anchor Books Doubleday and Comp. , 1965.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- , *Tanzimat ve İlmîyye*, içinde; *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, 1997.
- , *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, içinde; *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 2000.
- , *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- , *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- , *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- , *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

- , *Adlarla Oyunlar, Kültür Fragmanları*; Türkiye’de Gündelik Hayat, Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- Marx, Karl, *Kapital*, Yordam Kitap, İstanbul 2015.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev: Mihri Belli, Sol Yayınları, Ankara 1967.
- Neuman, Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, cilt:2, Yayınodası, İstanbul 2009.
- Nispet, Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat Yayınları, Ankara 2007.
- Ögel, Bahattin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, M.E. B. Yayınevi, İstanbul 1971.
- Özben, Mevlüt, *Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı, Yapay Kutsallıklar*, Kadim Yayınları, Ankara 2011.
- , *1960’ların Sol Söylemi İçinde Yön Hareketi ve Cahit Tanyol*, Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul.
- , *Cahit Tanyol’un Türk Devlet Felsefesine İlişkin Görüşleri*, 2001, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özbilgen, Erol, *Bütün Yönleriyle Osmanlı, Adab-ı Osmanniyye*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Özkırımlı, Ümit, *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008.
- Özlem, Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.
- Öztürk, H. Nimetullah, *Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1930.
- Özyurt, Cevat, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, Kadim Yayınları, Ankara 2014.
- Özyüksel, Murat, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, Derin Yayınları, İstanbul 2015.
- Sabahattin, Prens, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar*, Ayraç Yayınları, Ankara 1999.

- Sayar, Ahmet Güner, *Osmanlıda İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.
- , *Osmanlı'dan 21. Yüzyılda Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Sencer, Muzaffer, "Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi", *Amme İdaresi Dergisi*, Ankara Haziran 1984.
- , *Osmanlı Toplum Yapısı*, Sarmal Yayınları, İstanbul 1999.
- Sezer, Baykan, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985.
- , *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993.
- , *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990.
- , *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, Kitabevi Yayınları.
- , *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul, Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- , *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990.
- , "Türk Sosyologları ve Eserleri 1", *Yurdumuzda Sosyoloji, Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 1. Sayı, 1989.
- Shils, Edward, *Merkez-Çevre* (Çev. Y. Z. Çelikkaya), Türkiye Günlüğü Sayı: 70, s.86-96, 2002.
- Şahinöz, Ahmet, Özgür Teoman, "Osmanlı Tarımında Bir Sistem Tartışması", *G.Ü İ.İ.B.F Dergisi*, 2002.
- Şen, Mehmet Emin, Mehmet Ali Türkmenoğlu, *Avrupa Feodalitesi İle Osmanlı Tımar Sistemi Üzerine Bir Mukayese*, International Journal of Social Science Volume 5 Issue 4, p. 189-204, August 2012.

Şevki, Mehmet Ali, *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, Elif Yayıncılık, İstanbul 1968.

Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, Nadir Kitap Yayıncılık, İstanbul 1994.

Tanyol, Cahit, *Kurtuluş ve Fetih Destanı*, İstanbul, 1969.

-----, *Sosyal Ahlak Laik Ahlaka Giriş*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.

-----, *Türkiye 'de Burjuva Meselesi*, Yön Dergisi, sayı 44, 1962.

-----, *Türkiye ve Sosyal Görünüşü*, 1973, Milliyet.

-----, *Fikir Ananesi*, Yeni Sabah Gazetesi, 16 Mart 1951.

-----, *Avrupa Dilenciliği*, Yeni Sabah Gazetesi, 22 Haziran 1951.

-----, *Milli Terbiye ve Aşağılık Duygusu*, 29 Eylül 1950, Yeni Sabah Gazetesi.

-----, *Değişmeyen Dertler*, 31 Mart 1955, Cumhuriyet Gazetesi.

-----, *Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi*, 7 Mayıs 1954, Yeni Sabah Gazetesi.

-----, *Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi III*, 18 Haziran 1954, Yeni Sabah Gazetesi.

-----, *Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İçtimai Değişmelerin Kontrolü*, Sosyoloji Dergisi.

-----, *27 Mayıs'tan Beklediğimiz*, 30 Temmuz 1960, Cumhuriyet Gazetesi.

-----, *Laiklik ve İrtica*, Altın Kitaplar Yayıncılık, İstanbul 1994.

-----, *Türkiye 'de Mülkiyet Meselesi*, Cumhuriyet Gazetesi, 31 Eylül 1962.

-----, "Tehlike Çanı", *Yön Dergisi*, sayı:119.

-----, "İslam'ın Cenneti Sosyalizmdir", *Yön Dergisi*, sayı 130.

Tahir, Kemal, *Notlar, Osmanlılık Bizans*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1992.

Timur, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, Ankara 2013.

-----, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.

- Toprak, Zafer, "II. Meşrutiyette Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum Bilim Dergisi*, İlk sayı, Bahar 1977.
- Turan, Osman, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2014.
- Türkdoğan, Orhan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Uygun, H, *Cahit Tanyol, Türk Toplum Bilimcileri*, Derleyen: Emre Kongar, Resmi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C.I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984.
- Ülgener, Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981.
- , *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul 1981.
- , *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yayınları, Ankara 1983.
- Ünsaldı Levent, Geçgin Ercan, *Sosyoloji Tarihi, Dünyada ve Türkiye'de*, Heretik Yayıncılık, Ankara 2013.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- , *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, Küre yayınları, İstanbul, 2012.
- , *Bürokrasi ve Otorite*, (Çev. Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Yasa, İbrahim, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1970.
- Yelken, Ramazan, *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Yerasimos, Stefanos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem Yayınları, Ankara 1980.
- Yıldırım, Ali, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2008.

Zencirkıran, Mehmet, *Düinden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Dora Yayınevi, İstanbul 2012.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı soyadı	Erdi AKSAKAL
Doğum Yeri ve Tarihi	Karayazı/ 18.09.1989
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üniversitesi(2013-.....)
İletişim	
E-Posta Adresi	erdiaksakal@atauni.edu.tr
Tarih	18.07.2017