

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ŞERİF MARDİN • Türkiye'de Toplum ve Siyaset

İletişim Yayınları 110 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 6 IŞBN 975-470-058-3 • ISBN 975-470-057-5 (Tk no) © 1990 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 1990, İstanbul
2. BASKI 1991, İstanbul \
3. BASKI 1992, İstanbul\
4. BASKI 1994, İstanbul \
5. BASKI 1995, İstanbul
6. BASKI 1997, İstanbul
7. BASKI 1999, İstanbul (500 adet)
8. BASKI 2000, İstanbul (500 adet)
9. BASKI 2002, İstanbul (500 adet)
10. BASKI 2003, İstanbul (500 adet)
11. BASKI 2003, İstanbul (500 adet)/
12. BASKI 2004, İstanbul (500 adet)
13. BASKI 2006, İstanbul (500 adet)

KAPAK Ümit Kıvanç

DİZGİ Hasan Deniz

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Mustafa Şahin / Fatih M. Üztan

DİZİN M. Cemalettin Yılmaz

MONTAJ Şahin Eyilmez

BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları

ŞERİF MARDİN

Türkiye'de Toplum ve Siyaset

MAKALELER 1

DERLEYENLER Mümtaz' er Türköne I Tuncay Önder

İl. Z1/.M6 22 60-61-62 • Faks: 212 516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

iletisim

ŞERİF MARDİN 1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktorasını "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları" konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükseldi. 1973'te geçtiği Boğaziçi

Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Washington D.C.'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyeliği ve aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslâmî Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığını yaptı. Şerif Mardin, halen Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Mardin'in yayımlanan kitapları şunlardır: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (1964), *Din ve İdeoloji* (1969), *İdeoloji* (1976), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler derlemesi, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler derlemesi, 1991), *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi (1889)* [Bediüzzaman Said Nursi Olayı I Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (1992)], *The Genesis of Young Ottoman Thought* (1962) [Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1996)].

İÇİNDEKİLER

Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı 7

Sivil Toplum.....9

Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak

"Sivil Toplum"21

Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre

İlişkileri.....35

Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri:

Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci.....79

Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi

Konusunda Söyleşi.....119

Atatürk ve Türk Devrimi.....159

Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler.....161

Atatürkçülüğün Kökenleri.....181

Atatürk ve Pozitif Düşünce.....189

Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk.....203

Atatürk ve İnkılâplar Münasebetiyle.....241

Atatürk, Bürokrasiye "Rasyonellik"247

Tanzimat.....
259

Tanzimat ve "İlmiyye"261

Ali Paşa ve Hürriyet.....267

Yeni Osmanlılar'ın Hakikî Hüviyeti.....273

Tanzimat Fermanı'nın Manâsı.....285

Dizin.....309

Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı

SİVİL TOPLUM

"Sivil Toplum" Kavramı

"Sivil toplum", Batı'dan aldığımız siyasetle ilgili kavramlar arasında, ülkemizde en çok yanlış yaratanlardan biridir. Kavramın karşıtı, birçok kez zannedildiği gibi, "askerî" toplum değildir. Terimin vurgusu "şehir âdabı"dır, karşıtı, olsa olsa "gayrimedenî" olabilir. "Sivil toplum"daki "sivİL"in kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği haklaRI ve yükümlülükleri ifade eder. Bu vurguyu anlama yolunda bir başlangıç noktası olarak şehirlilik âdabının -bir bakıma- sistematikleştirilmesi olan Justinien'in *Corpusjuris* Civüis'ini alabiliriz (6. yüzyıl). Bu hukuk kodu Roma'da ve erken Bizans'ta şehir ilişkileri çerçevesi içinde teşekkül eden bir hukuk düzeninin ifadesidir. Batı Avrupa'da, 12. yüzyıldan itibaren şehirlerin yeniden önem kazanmaya başlamasıyla, şehir hayatını düzenleyen Roma Hukuku yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Fakat bu canlanmanın beraberinde getirdiği "sivil" köklü kavram ve uygulamalar, bu defa yepyeni bir dinamik de oluşturdu. 17. ve 18. yüzyılda Batı düşünürleri ara-

SINda bu kökün artık "hürriyef"lerden sözaçıldığıINDa kullanılmaya başlandığını görüyoruz. "Sivil toplum" etrafında kümelenen tarihî ve felsefî kavramlar ise Hegel'in ve MaRX'ın kullanımlarında ortaya çıkmıştır. Böylece kavramın, 1) Bir "medenîlik" anlayışıyla, 2) Batı Avrupa'nın toplumsal tarihinde çok önemli bir sosyal tarih aşamasıyla, 3) Tarih felsefesi alanında bir tartışmayla ilgili olduğu görülüyor.

Bir Batı Toplumsal Aşaması Olarak "Sivil Toplum"

Batı yakın tarihinin belirleyicilerinden biri, feodal düzendir. Feodal düzenin siyasî açıdan en önemli karakteristiği ise dağınık ve dağılmış bir sistem olmasıdır. Feodalizmi düşündüğümüz zaman önümüze gelen imgelerden biri, zayıf bir kral ve ülke içinde asayişin feodal asiller sınıfı tarafından sağlanmasıdır. Feodalizmin bu aşamasında, Avrupa'nın çoğu yerinde şehirler ve şehir hayatına bağlı olan ticaret son derece sönük bir varlık göstermektedir. Çizdiğimiz bu tablodaki ilk önemli değişiklikler de şehirlerin ve ticaretin yeniden canlanmasına bağlıdır. Bu gelişme feodal sisteme en ağır darbeyi indirmiştir. Gelişmeyi 12. yüzyıldan itibaren izlemeye başlayabiliyoruz. Değişikliği yaratan çapraşık etkenler arasında, Ortaçağ'da güvenliğin artmasıyla gelişen ziraati ve ziraat için gerekli olan ve yalnız şehirlerde imal edilebilen ziraat aletlerinin şehir imalâtındaki rolünü sayabiliriz.

Şehirlerin gelişmesiyle birlikte ticaret de geliştiğinden, şehir faaliyeti toplumun tümü için yeni bir zenginlik kaynağı oldu. Feodal asiller de o zamana kadar görmedikleri ve mekanizmasını bilemedikleri bu yeni kaynaktan yararlanmak istediler. Fakat yararlanabilmeleri için tüccarın, küçük esnafın ve üreticinin korunması gerekiyordu. Şehrin üretken sınıflarıysa asillere verdikleri yeni imkânların karşılığını almak istiyorlardı. Böylece, asillerle şehir ahalisi arasında

10

bir uzlaşma ortaya çıktı. Şehirliler şehir hayatının sürdürülmesini mümkün kılacak haklar ve imtiyazlar istediler ve bunları elde ettiler. Bu hakların başta gelenleri, asillerin şehir hayatına karışmamaları, şehirlerin kendi milislerini (askerî güçlerini) örgütleyebilmeleri, hukuk kurallarının şehir duvarları içinde şehrin tayin ettiği şekilde işleyebilmesi ve kendi mahkemelerini kurabilmeleriydi. Bu aşamada ortaya çıkan şehir özgürlükleri, Batı tarihsel gelişmesinin en önemli karakterlerinden birini oluşturur. Verilen hakların her birine bir

"hürriyet" adını verirsek, belirli bir "hürriyet" anlayışının şehirlerde odaklaşmaya başladığını da hatırlarız. Bu haklar içinde belki en önemlilerinden biri şehir içinde olgunlaşan grupların, bu grubu teşkil eden fertlerden ayrı olarak, bir "hükûmî şahsiyet" kimliği kazanabilmesi ve bu kolektif kimlikle, kimliğin verdiği savunma kabuğunun arkasına sığınarak iş yapabilmeleriydi. Burada hemen belirtmemiz gereken bir husus, bu tip "hürriyet"lerin Osmanlı İmparatorluğu'nda son derece güdük kaldığıdır.

Osmanlı "kamu hukuku"nda hükûmî şahsiyet bir dereceye kadar dinî birimlerin kazandığı bir hüviyettir. Ancak, ilerde göreceğimiz gibi, Batı'da hükûmî şahsiyetin çok daha geniş bir boyut kazanması, genel olarak ülkenin "vatandaş" haklarının tabîî bir boyutu sayılması Osmanlı İmparatorluğu'nun "klasik" devirleri yapısında yoktur.

İmtiyazlar sayesinde bir "hükûmî şahsiyet" kazanan şehirlerin kendileri de bundan sonra kendi kendilerini idare eden birimler olarak geliştirdiler. Birkaç şehir aynı amaçlar etrafında birleşince de Ortaçağ asillerinin hiç beklemedikleri güç kümelenmeleri ortaya çıktı. Asiller, Ortaçağ'dan kalma kurumları, gelişen yeni süreç doğrultusunda şekillendirmeyi kabul etmek zorunda kaldılar. Sonuç olarak şehirde, şehrin dışına taşarak bir bölge'nin yargı fonksiyonunu üzerine alan yeni yargı organları (*parlements'lar*) ve yeni danışma

11

organları (*etats'lar*) ortaya çıktı. Avrupa'da genel bir gelişme olarak karşımıza çıkan bu kurumların yetkileri feodal-son-rası Batı dünyasında meşruiyetin -hiç olmazsa zımnen ve bir dereceye kadar yeni gelişmekte olan devlet teorilerinde-üçlü bir kaynaktan oluşturulmasını sağladı. Bu üçlü egemenlik kaynağında şunları görebiliyoruz: 1) Şehirlerle irtibat kurarak asillere karşı yeni buldukları bu güç kaynağıyla güçlerini pekiştirmeye çalışan krallar, 2) *Etats*'larda temsil edilen eski feodal sınıfların devamı kilise ve asiller, 3) Şehir önderlerinin çıkarlarını ortaya çıkaran *etats'lar*ın "üçüncü kamarası" ve gene de -hukukçulardan teşekkül etmesi açısından- aynı güçlerin dünya görüşünü büyük çapta yansıtan bölgesel yargı ve hukukî tefsir organları (*parlemenFlar*). Görüldüğü üzere, bu noktada, feodal devirlerde asiller arasında şahsî anlaşmalara bağlı olan kamu düzeni yavaş yavaş bir coğrafî alanı kapsamaya başlıyor. Şahısların anlaşmaları olmaktan çıkıp "kamu" gibi bir soyut kavramla ilgisi oranında da değişiyor, özetle yepyeni bir varlık olarak ortaya çıkmaya başlıyor. Bu sistemin Avrupa'da görülen genel çizgilerine Alman kamu hukukunda *Ständestaat* sistemi denmiştir; fakat kavramın Batı'daki bir toplumsal evreyi ifade etmesi bakımından daha genel bir kullanımı mevcuttur. Bütün bunlar olurken, Avrupa'da taşra kapsamındaki küçük birimlerin gittikçe büyüyen bir krallıklar sistemi haline gelmeleri bir diğer yenilik çığırını açtı. Başlangıçta, krallar şehirlerle birlikte çalışmışlardı. Fakat yeni devletler sistemi içinde her millî devletin kendisini millî sınırları içinde savunması sorunu durumu değiştirdi. Şehir ahalisinin millî savunma konularıyla ilgilenmesi mümkün değildi. Savunma -ve saldırı- örgütlenmesinin bir merkezden idare edilmesi gerekiyordu. Eski milislerin yerini millî bir ordu almaya başlamıştı. Şehir ahalisi bu değişikliği desteklemeye hazırды ve destekledi de. Ancak, krallar bu sayede güçlendikçe

12

şehir ahalisinden "hürriyetleri" yavaş yavaş geri almaya başladılar. Böylece, *Ständestaat* sistemi gittikçe güçlenen bir merkezîyetçi-bürokratik devletler sistemine dönüştü. Fakat şehirlere verilen imtiyazların izi Batı Avrupa'da hiçbir zaman tamamen silinmedi. Devlet ne kadar güçlenirse güçlensin, üretici sınıfların desteğine muhtaçtı. Yeni devletler şehirlilerin iktisadî verimliliğini kısıtlayan uygulamalardan kaçındılar. Orta sınıfların palazlanmasına yol açık bırakıldı. Hatta orta sınıflardan çok fazla fedakârlık istendiği zaman devletle orta

sınıflar arasında bir çatışma çıktı, İngiltere'de 1640'larIN ayaklanması, Fransa'da 1789 ayaklanması (değişik bir bileşimi olmasına rağmen) genelinde bu çatışmaların ürünü olarak gösterilebilir.

İktisadî sınıfların devlet • birimi içindeki bu özerklikleri bize "sivil toplum"la -kavramı tarihî bir gelişme açısından incelediğimiz zaman- neler kastedildiğini anlatır.

AnahatlarınıI anlattığımız dengede, böylece, a) Devlet dışındaki hayatın akışının garanti altına alınması ve b) İktisadî faaliyetlerin millî hayatın çerçevesi içinde bile bir özerkliğe sahip olması gibi unsurların belirdiğini görüyoruz.

Çağdaş Sivil Toplum Kavramı

17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa düşünürlerinin "sivil" köklü ifadeler ("sivil hürriyetler" gibi) kullanmaya başladıklarını görüyoruz. Bu ifadeler *Stândestaat* zamanında elde edilen hürriyetlerin daha genel bir plana intikal ettirilerek kamu hayatının gerekli bir özelliği olarak göstermenin, aldığı yeni bir biçimdir. Şimdi sivil toplum teorilerde bir medeniyet aşaması olarak ele alınmaktadır. Toplumun vurgulanan özelliği de, "siyasî"nin sultasından kurtulabilmiş ilk toplumsal sistem oluşudur. Sivil Batı'nın bütün "hürriyet" anlayışında, "siyasî güçlerin sultasından kurtulma" bu kö-

13

keni dolayısıyla önemli bir yer kapsar. Genç Osmanlı İmparatorluğu ve devrimiz Türkiye'si'yle bir karşılaştırma yaparsak, bu "kurtulma" fikrinin bizde hiçbir zaman Batı'da olduğu kadar derin köklere sahip olmadığı görülür.

Alman filozofu Hegel (1770-1830), Batı'nın "sivil toplum" anlayışına katılmış bir düşünürdür. Fakat aynı zamanda görüşe önemli değişiklikler getirmiştir. Hegel'e göre "sivil toplum", kazanç, şahsî mutluluk ve kişi statüsünün korunması gibi hayat kesitlerinin toplu olarak yaşanmış şeklinin ifadesidir, insanların tek tek yararlandıkları yaşam yönleri bu yolla kolektif bir şekil alır. Ancak bu kolektif şekil kendi başına yeterli değildir, zira bu biçimlerin simgelediği boyut insanların egoistliklerinin oluşturduğu boyuttur. Bu "çıkarlar sistemi"ni düzenleyen bitaraf bir güce ihtiyaç vardır. Tarih böyle bir ihtiyacın karşısına bitaraf bir güç olarak "devlet"i çıkarmıştır. Bundan dolayı insanların gelişmesini şekillendiren toplumsal evreler içinde yalnız "sivil toplum" değil, insanların "devlet"in kapsamında yaşamaları da sayılmalıdır. Sivil toplum tarihsel bakımdan olduğu kadar kavramsal bakımdan da bir eksiği olan bir toplum aşamasıdır, insan ancak "devlet" birimi içinde yaşadığı zaman en "yüksek" amacına ulaşmıştır.

Hegel'den "sivil toplum" sorununu devralan Marx'a göre, Hegel bu görüşünde yanılmıştır. Bir görüntü ve bir "aldatmaca" olduğunu anlayamadığı bir süreci gerekli bir evrim aşaması olarak göstermiştir. Marx'a göre Hegel "sivil toplum" ve "devlet"i iki ayrı birim olarak gördüğü için, devlette iktisadî faaliyetlere ve bu faaliyetleri düzenleyenlere "boyun eğme" hadisesini görememiştir. Kişinin ve sınıfların iktisadî çıkarlarını "vatandaş" olarak gördükleri işlemlerden ayırmak yanlıştır. Hegel, devleti, topluluk hayatının gerçek içeriği saydığı sivil toplumun dışında, ona şekil veren bir çerçeve olarak görmektedir. Oysa sivil toplumun biçimle

14

organik bir bağlantısı mevcuttur. Devlet, kişinin evrensel gelişmesinin sonucu değil, çıkarlarının şekillendirdiği bir sonuç olarak görülmelidir. Devlet şahsî çıkar çarkının dışına çıkamadığı için - 19. yüzyıl kapitalist devletinin aksine-insanların gelişmesine getirilmiş bir engeldir.

"Sivil toplum" la ilgili olarak Hegel'de bir miktar üzerinde durulan, fakat Marx'ta bazen olumlu bir gelişme olarak gösterildiği halde çok zaman olumsuz olarak ele alınan bir nokta vardır. O da "sivil toplum"un Batı'da yalnız bazı sınıflara değil, genel olarak özerk grup şeklinde teşkilâtlanmaya bir imkân yaratmış olduğudur. 19. yüzyılda sendikaların ortaya çıkışı bunun güzel bir örneğini verir. Aynı konuyla ilgili iki noktaya daha değinmek gerekir. Birincisi, sivil toplum-devlet bileşiminin MaRX'ın anlattığı kadar "çatlaksız" olmadığıdır, ikincisi de "sivil toplumu" olmayan, bu geleneğe dayanmayan topluluklarda devletin engellenmemiş bir bürokrasi yoluyla pekâlâ tahammül edilmez bir baskı yaratabileceğidir. Marx, "Asyaî" topluluklarla ilgili olarak bu özelliği ilk yazılarında vurgulamış, fakat sonradan arka plana atmıştır. Son olarak "sivil toplum"un 18. yüzyıldan itibaren yeni bir eksen kazandığını belirtmek gerekir. Bu eksen, kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve bu gelişmenin "aydın"larIN grup niteliğini ve etkinliğini değiştirmesiyle ilgilidir.

Burada sözkonusu özellikleri incelemeye geçmeden bir daha belirtelim ki, kendi ülkemizde Batı tipi sivil toplumda gördüğümüz vurgu geleneği yoktur. Ne Osmanlı İmpara-torluğu'nda, ne de Cumhuriyet Türkiye'si'nde şehirlerin özellikleri Batı'da olduğu gibi gelişmemiştir. Hükûmî şahsiyet anlayışı da, karşısında, bunu bir dereceye kadar devletten "çalınmış" bir düzenleme yetkisi olarak gören devleti bulmuştur. Ancak bu farkı ayrıntılarında anlamak için de kitle iletişim araçlarının gelişimiyle "sivil toplum" anlayışının Batı'da nasıl değiştiğini izlemek gerekir.

15

Bu boyutları özetlemek yolunda İtalyan siyaset bilimcisi Poggi, "a public", yani "kamu alaNI içinde izleme sürecinin birleştiği kişiler topluluğu" kavramını kullanmıştır. Pog-gi'ye göre, fikir ürünlerinin kitle iletişim araçlarıyla yayılması, ilk defa, kişilerin belirli bir yerde toplanmasına ihtiyaç olmadan bir "katılanlar" kümesi oluşturabilmiştir. Bu yoldan katılmanın birkaç önemli sonucu olmuştur. Katılanlar topluluğunun soyut bir haberleşme "ağı" şekline girmesi, millî devletler çerçevesinde, "millî çıkar", "kamuoyu" gibi kavramların daha belirgin ve altı çizilmiş bir şekilde bir meşruiyet kaynağı haline gelmesini sağlamıştır. "Kamuoyu" kavramı da, devlet işlerinin devletin dışına taşan bir soyut çerçeve içinde tartışılmasını sağlamıştır. Poggi, "burjuvazinin devletin içinde tartışılmasını sağlamıştır. Poggi, "burjuvazinin devletin içinde egemen olması hadisesi gö-zönüne getirildiği zaman, bu sınıfın da gücünü fikirlerin çatışmasının sağlandığı bu alandan aldığıNI ve ayrıca, bu "girişimiN biçimi"nin *kendi başına koyduğu sınırlar içinde kaldığını* belirtmiştir.

Türkiye'de "Sivil Toplum"

Türkiye'de "sivil toplum"un bazı öğelerinin eksikliğinden bahsetmiştik. Ancak bunun yanında Poggi'nin ileri sürdüğü bu son gelişmenin bizde 19. yüzyılda kendi başına geliştiğini görüyoruz: Şinasi ve Namık Kemal gibi gazeteciliği geliştiren düşünürler sayesinde, 1880'lerden sonra Osmanlı Im-paratorluğu'nda hatırı sayılır bir "kamuoyu"nun geliştiği söylenebilir. Bunun yanında, belki daha önemli olanı, "kamu çıkarı" gibi kavramların da, 19. yüzyılda, geleneksel bir Osmanlı öğesi olan devlet çıkarlarından ayrı ve farklı olarak geliştiğini görüyoruz. Ancak, en ilginç olan taraf, bu gelişmenin kendi ülkemizde 19. ve 20. yüzyılda aynı sürece **16**

bağlı olmadan, Batı'da ona "yatakılık" eden gelişmelere dayanmadan, "havada" gelişmiş olmasıdır. Batı'daki "kamu-oyu"nun arkasında, son kertede, çok eskilere giden topluluğun iktisadî kesimlerinin oluşturdukları, *fakat onların varlığının dışında da çalışan* bir kişi ve grup özelliği fikri vardır. Bundan dolayı Batı'da "millî çıkar" dendiği zaman "kişi" ve "grup" özerkliği akla geliyor. Türkiye'de ise "millî çıkar"ın kişi veya grup özelliklerine bağlı olmayan *kolektif* bir

anlamı vardır. Bundan dolayı da Türkiye'de "hürriyet" fikri etrafındaki tartışmalar genellikle bu ikili kökten ayrılığını anlamamaktan ileri gelen bir karmaşıklık gösterir. Daha ilginç, Batı'da "sivil toplum"un gelişme çizgisinin paralelinde -fakat aykırı- bir düşünce tarzı oluşturan Rousseau, Duguit, Maurras gibi "kolektivist" fikir sahipleri, Türkiye'de pozitif bir yankı bulmuşlardır. 1961 Anayasası'nIN Ba-TI'NİN kökenine dayanma konusundaki adımları da toplumsal çerçevemize oturtulamamıştır. Bizdeki "kolektivist" anlayışın bir uzantısı, Osmanlı bürokratik-patrimonyal idaresinin devlete bağlı, meşruiyet anlayışıdır. İkinci uzantısı ise iletişim araçlarının ve aydın gruplarının gelişmemesi ve islâmî sistemlerde devlete karşı koyma geleneğinin bir meşruiyet kaynağı olarak Batı'daki gelişmelere benzer toplumsal dayanaklardan mahrum kalmış olmasıdır.

Bu toplumsal evrim farkı vurgulandıktan sonra, İslâm topluluklarında şekillenme süreçlerinin eksik kalan, fakat, -bir bakıma- devlet karşısında "sivil toplum"un Batı'daki rolünü andıran bir yönünü anlatmak gerekir. Hatırlanacağı üzere, Osmanlı topluluğunda iki ayrı hukuk kaynağı ve bu doğrultuda iki ayrı meşruiyet kaynağı mevcuttur. Bunlardan birincisi Şeriat, ikincisi "Örf-i Sultanî", yani padişahın kanun koyma yetkisidir. Örf-i Sultanî, Batı'da millî devletlerin kuruluşu sırasında kralların kendi güçlerini meşrulaştırmak için kullandıkları *Raison d'Etat* kavramını hatırlatır.

17

islâm tarihinde olduğu gibi Osmanlı tarihinde de Şeriat'la Sultanî meşruiyet kaynaklarının bütünleşmesinden bahsedildiği kadar, ikisinin arasındaki çatışmadan da bahsedilebilir. Ancak bu ikinci eksen İslâm ve Osmanlı tarihinin daha az bilinen ve üzerinde daha az çalışılmış alanlarıdır, islâm'ın başından beri, Islâmî inançları ilkel saflığıyla korumayı devlet birimini korumak kadar önemli sayan bir akımla karşılaşırız. Devlet bu saflığı ortadan kaldıracak eğilimler gösterirse devlete karşı konur. Bu tutum, islâm tarihinde ve Osmanlı tarihinde beliren uzun bir halk ayaklanmaları geleneğinin tarihsel-toplumsal içeriğini oluşturur. İslâm'ın ilk çağlarında gördüğümüz hadis-ehli (*ehlü'l-hadis*) bunun bir halkasını teşkil ediyorsa, halkanın diğer ucunu Müslüman Kardeşler teşkil eder. Osmanlı İmparatorluğu'nda da bu gibi bir davranışın birçok örneklerini göstermek mümkündür. Babaîlerin isyanından beri izleyebildiğimiz bu zincirin bir çeşit islamcı popülizm oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu popülizmin modern zamanlardaki belirtileri 1908'den sonra ittihat ve Terakki'ye karşı koyan genel akımda görebiliriz. Bir hayli değişmiş bir şeklinin Demokrat Parti'nin desteğini sağlamış olduğu şüphe götürmez. Zamanımızda bir diğer şekli, MSP'nin aldığı destekte görülür. Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç, kendi demokratik "geleneğimiz"in, 1) bir boşluğa (sivil toplum eksikliği), 2) Batı "kamuoyu"nun tarihsel temeli olmadan gelişen "biçiMine, 3) bir islâmî yapısal unsura (Islâmî popülizme) dayandığı söylenebilir. Bu karmaşıklık açısından, "hürriyet"le ilgili değerlendirmelerimizdeki kendimize özgü çizgileri daha iyi anlayabiliriz.

KAYNAKÇA

Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londra, 1975. Marc Bloch, *Feudal Society*, 2 Cilt, Chicago, 1964.

18

Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze*, New York, 1975. H. G. Koenigsberger, *Estates and Revolution*, Ithaca-Londra, 1971. Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State*, Stanford, 1978. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge, 1979.

Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, cilt 7, s. 1918-22

19

TÜRK TOPLUMUNU İNCELEME ARACI OLARAK "SİVİL TOPLUM"

"Sivil toplum" kavramını karmaşık, merkezî bir nüveden çıkarak gittikçe geniş yankılarla anlam kazanan oynak bir nirengi noktası olarak değerlendirmek gerekir.

Kavram, olumlu olduğu kadar olumsuz vurguları da anıştırır. imgesel canlılığı ise bu iki kutup arasında dolaşmasının yarattığı zenginlikten kaynaklanır. "Sivil top-lum"un bir söylem içindeki yeri daha çok bu söylemin siyasî niteliğini anlatması bakımından önemlidir. Kavramın bu işlevi en açık şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nda yerini arayanlar arasında ortaya çıkar. "Sivil toplum" böyle bir söylemde Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısındaki bir eksiğe işaret etmek için kullananların, Latent siyasî fikirlerinin bir göstergesidir.

Kavramın "estetik" diyebileceğimiz bu vurgusunun yanında sosyolojik-çözümleyici niteliği bana daha da müphem geliyor. Kavramı tarihsel-sosyolojik bir analiz yapmak için kullandığımızda bir eksiği nitelendirmeye çalıştığımız oranda baştan metodolojik açıdan zayıf bir duruma düşüyoruz: "Eksik" saptamak bir toplumun nasıl çalıştığını

21

araştırmak yolunda kullanılabilecek yüzeysel bir yöntemdir. Bu gibi bir yaklaşım Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını irdelemek için olsa olsa bir başlangıç muhasebesi imkânını sağlar.

"Sivil toplum"un bir diğer özelliği üretildiği Batı felsefe-sosyoloji-siyasî fikir tarihi alanlarında bile değişik anlamlarla ortaya çıkmış olmasıdır. Her ne kadar "sivil toplum" Batı topluluklarının özgün değerlerini özetlemek için kullanılmışsa da, Batı fikir tarihi süreci içinde yerini aradığımızda 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar süren bir zaman kesiti içinde çeşitli anlamlar kazandığını görüyoruz. Her düşünürün kendi değerlendirmesine bağlı olan bu anlamlar daha çok toplumu ayakta tutacak kurum ve bunları temellendi-ren tabiat kanunu anlayışlarının üzerine yerleştirilmiş, bunların bir "üçüncü katı" olarak bina edilmiş, onlardan türetilmiştir.

Bütün bunlara rağmen kavramın Türkiye ile ilgili tartışmalarda sahneye çıkması faydasız olmamıştır. En azından kendi kuşağının ülkemizin toplum yapısının ve siyasî kurumlarının bazı eksikleri konusunda duyduğu bir rahatsızlığı odaklaştırması bakımından önemi yadsınamaz. Bu yazıyı böyle bir rahatsızlığı duymuş olanlara ithaf ediyorum.

Hegel - Marx ve Öncüleri

Hegel için sivil toplum (*Bürgerliche Gesellschaft*) içinde yaşayan kişilerin yaşamasını sağlayacak bütün faaliyetleri içeren, yapılı ve organize, bir iktisadî sistemi, bir hukuk sistemi ve bunların düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayacak otoriteye sahip bir cemaattir. Ya da Hegel'in bir yerde belirttiği gibi, sivil toplum salt ihtiyaç üzerine kurulmuş toplumsal birim olarak tanımlanabilir. Bu özelliklerin geliştiği yerde ise belirli bir milletin birliği

22

bütün kurumlara -ve bu arada sanat, din ve felsefeye- yansıyan dominant bir güç olarak şekillenir. Ancak, sivil toplumda bile, bahis konusu ettiğimiz üst seviye gelişmeden önce, şahıslar birbirleriyle olan bağımsızlık ilişkilerinin ilerisine geçerek, pratik olarak şahsî iradelerinin toplamı olmasının ötesinde bir topluluk iradesi ifade edecek duruma gelirler.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılı (structured) ve organize bir cemaat mevcuttur. Bu cemaatin aynı zamanda bir iktisadî ve bir hukukî sistemi vardır. Bu kopuklukta dinî kuralların pekiştirdiği bir "cemaat" da vardır, fakat bu "cemaat" düzeni sağlayıcı otoriteden yoksundur. Tam anlamıyla "otorite"den bahsedilecekse, bu otorite devlet monopolün-dedir. Hatta sivil toplumu tanımlarken kullandığımız "iktisadî sistem" - "hukukî sistem" kavramları bile Osmanlı

İmparatorluğu'nda Batı'dakine eş bir anlam taşımaz. Bu fark ise ancak Osmanlı İmparatorluğu Batı'dan değişik çizgilerle gelişmiş sosyal tarihi çerçevesi içine yerleştirildiği zaman anlaşılabilir. Batı'da kilise / seküler güçler; feodalite / burjuvazi / endüstri proletaryası; yerel odaklar / millî odaklar şeklinde görülen kutuplaşmaların yarattığı çatışmalar yerine, Osmanlı imparatorluğu'nda çatışmalara uzun vadede bakıldığında, bunların cemaat / devlet ekseninde odaklandığını söyleyebiliriz. Konuyu bu açıdan değerlendirerek farklılıkların anlatılmasını bir tarafa bırakmamızı ve Osmanlı imparatorluğu'nda "toplum zembereği" diyebileceğimiz dinamik odağın nasıl çalıştığını anlamaya yönelmemizi teklif ediyorum. Fakat bunu anlayabilmek için de bir adım geri atarak Batılıların, Osmanlı İmparatorluğu'nda en eski zamanlardan beri Batı düşünürlerinin neleri eksik gördüklerini gözden geçirmemiz gerekecektir.

Gerek italya'nın şehir devletlerinde, gerek ilk Batı millet-devletlerinin düşüncesinden ve günlük yaşamından aldıkla-

23

rı ilhamla Osmanlı İmparatorluğu'na bakan kişiler, Osmanlı İmparatorluğunda padişahın "kökleşmiş" bir bürokrasi yoluyla hükümlanlık ettiklerini anlatırlar.

Bu fikri değişik fikrî kalıplarına rağmen Makyavel, Bodin ve Montesquieu'de bulabilirsiniz. Burada vurgu Padişah otorite-tesiyle Teb'ası arasında "aracı" bir güç olmadığından dolayı otoritesinin "Doğu Despotizmi" şeklini aldığıdır. Osmanlı imparatorluğunda Batı'da devletin merkeziyle Teb'a arasında bir köprü ya da tampon vazifesini gören "stânde", "*Rechtsgemeinschaften*" *yn* da mahallî "*parlement*"*Lar* yoktur.

Biraz farklı bir yaklaşım Osmanlı imparatorluğunda özel mülkiyetin korunmamış olduğu tezidir. Bu tezin bir oranda doğru olduğu şüphe götürmez. Fakat Batılıların hata yaptıkları nokta Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısının detaylarına inmemiş olmalarıdır.

Osmanlı imparatorluğunda "Kul" statüsünde olanların gerek hayatları gerek malları açısından padişahın iradesine bağlı olduklarını biliyoruz. Bunun kanıtı padişahın beğenmediği devlet adamlarının idam hükmüne ya da mallarının müsadereğine ne kadar kolayca karar verildiğidir. "Kul"un tam anlamıyla kendi statüsü açısından hukuktan yoksun bir alanda çalıştığı da söylenemez. Kanunnameler statüsünü belirttiği oranda o da bir hukukî çerçeve içinde bir "Kariyere yerleştirilmiştir. Ancak bu kesinlikle Weber'in -"Kariyer"İ değildir- ve bürokrat gerçekten padişah karşısında "Köle" değilse bile "Kul" -. "GulAm"dır.

Diğer taraftan, "Kul" statüsünü temel taşı olarak görüp bundan Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm özelliklerini çıkarmak mümkün değildir.. Zira "Kul" statüsünün garantileri eksikse de Padişah'la ve yönettiği idareci sınıfla (*askerî sınıfı*) dolaylı bir ilişkisi olan "Sade Vatandaş"ın hayatı çok daha emniyetlidir. Kendisine bu güveni sağlayan da Şeri-at'ın günlük hayatları üzerine açtığı şemsiyedir. Böylece,

24

Osmanlı imparatorluğunda kişi haklarından bahsederken, bunların aynı değerler üzerine kurulmuş iki ayrı alan içine girdiği gerçeği ortaya çıkar.

Gene şeriatin koruyuculuğunun ne biçim bir koruyuculuk olduğunu anlamak için, iki ayrı gelişmeyi de gözümüzün önüne getirmemiz gerekir. Bunlar Islâmî topluluklarda "Ümmet" biriminin tarihî işlevi ve bu birimin Osmanlı İmparatorluğu'nda geçirdiği değişikliklerdir.

İslâm ve Ümmet

islâm ümmeti, islâm başlangıç devirlerinde Peygamberin etrafında toplanan bir müminler cemaati olarak teşekkül etti. Bu cemaat, Hristiyan inançlarının etrafında odaklanan cemaatlerin aksine, siyaseti "ikincil" bir faaliyet alanı olarak değerlendirip, siyaset alanına sırt çevirmemişti. Aksine, cemaatin günlük kaygılarında politika önemli bir yer tutuyordu.

Peygamberin otoritesi dinî konulara değindiği kadar siyasî konulara da değiniyordu. Peygamberin işlevi dinî olduğu kadar siyasî idi ve yerine geçecek olan kimseler onun yalnız dinî rolünü değil, siyasî rollerini de tevarüs etmek için mücadelelere girişiyorlardı.

islâm'ın ilk yıllarında bir tür doğrudan demokrasi islâm'daki siyasî yönünün pratikte aldığı şekildi ve bu uygulamaların arkasında "Emr bil ma'ruf..." (iyiyi arayın ve kötünden çekinin) şeklinde siyasî felsefeyi ifade eden ilkeler de görülmüyordu. Kur'an, bu ilkelerin kaynağı, temeli ve karşısına geçilmez orijiniydi.

İslâmî potansiyel devletin ortaya çıkışı bu paradigmanın parçalanmasına yolaçtı. Devletin çıkarlarıyla ilgili düşünce giderek cemaatin Kur'anda belirtilen çıkarlarıyla ilgili ilkelerden sıyrıldı. Bu çekişmenin yarattığı gerilim aslında /a-

25

Tent bir gerilimdi, fakat zaman zaman kutuplaşma gerçek bir çatışmaya dönüşebiliyordu. Bu karşılaşmalarda kendilerini "gerçek mümin" ilân edenlerle, İslâmî prensipleri uygulamakta "yan çizmiş" olmakla suçladıkları kimseler arasındaki çatışmayı izleyebiliyoruz. Bunu bir bakıma Montgo-mery Watt'IN deyiimiyle "karizmatik cemaati" yeniden kurma gayreti olarak nitelendirebiliriz: yumuşak bir cemaat tipi ilişkisinin -doğrudan demokrasiyle birlikte- yeniden canlandırılmaya çalışılması.

Her ne kadar İslâm'da "Kiliseye" tekabül edecek bir kurum yoksa da, islâm'ın ilk yüzyılları bir İslâmî aydın tabakasının oluşumuna tanık olmuştu.

Toplum içindeki yeri açısından bu grup için "tabaka" yerine tarihçi Duby'nin kullandığı "*Ordre*" kelimesini kullanmayı tercih ederdim. Bunun Osmanlıcası ise "*erkân (rûkn)*"dır ve sözcüğün yarattığı çağrışımın doğru bir çağrışım olduğunu aşağıda göstermeye çalışacağım.

Hodgson islâm'ın ilk iki yüzyıldaki gelişmeden şöyle bahsediyor:

"Düşüncenin ve pratiğin bazı alanları, zamanla mutakit düşüncenin temsilcilerinin Allah'ın koyduğu amaçlara uygun bir düzen yaratma ümitlerini gerçekleştirmek izdüşümünde gelişerek, onların otoritesine tâbi oldu...

Sünni Müslümanlar arasında olduğu kadar Şiiler arasında da *Ulemâ* adı verilen bir dizi inanmış erkek ve kadın, özel ve kamu yaşamı için Şeriat'ten esinlenmiş bir proje olarak tanımlayabileceğimiz bir plan oluşturdular. Kestirebileceğimiz gibi bu kişiler islâm'ın kamuya intikaline hâkim oldular, islâm'ın spekülâtif ve teolojik düşüncesi üzerinde çok etkili oldular."

Selçukluların önemli başarılarından biri bu *rûkn'ü*. devlet mekanizması içine almak oldu. *Ulemâ* da dinî akademiler

26

olan medreselere devlet desteğini temin etmekle bu gelişmeden faydalanmışlardı. Diğer taraftan *Medreseden* yetişenlerin de devlet "barem"inde yer almaları, Şeriat üzerine kurulu adlî mekanizmanın bir devlet mekanizması olarak çalışması sağlanmıştı. Selçuk Veziri Nizam ül-Mülk bu ilginç "darbe"nin mimarı olarak gösterilir.

12. yüzyılda amaçlarına uygun şekilde kullanıldıkları zaman devletin müdahalesinden masun olan

vakıflar da kurumlaştı. Böylece, teorik olarak devletin, padişahın, mülkiyetinde olan ziraat toprakların Padişah gölgesinden ayrılması için bir imkân belirdi. Zira her ne kadar Ulemâ bu kaynakların kullanılmasında *mütevelli* olarak gözükmüyor idiyse de, pratikte vakıf konumu kendilerine oldukça geniş bir otonomi sağlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ikili işlevi sayesinde, Ulemâ eskiden beri üstlendiği, halkın çıkarlarının temsilcisi rolünü daha da etkili bir biçimde sürdürebiliyordu. Fakat diğer taraftan İlmîye mensuplarının devlet memuriyetleri genel piramidinde yer almış olması bunun aksine bir etki yaratıyordu: Ulemâ'nIN halkı unutup politikacılarla işbirliği etmesi için bir kapı açılmıştı. Medreseden çıkanlar bu imkânları kullanabiliyorlardı. Bu gelişmenin bir sonucu da iki Ulemâ tipinin ortaya çıkması oldu: alt düzeylerde "halkla birlikte" yaşayan ve isteklerinin tercümanı "alt tabaka" Ulemâsı ve "resmî Ulemâ" ya da "Ulemâ-yı Rusûm."

Alt tabaka ve temsilcisi Ulemâ böylece, bir çeşit popülist ideoloji ve yaşamla karmaşık bir bileşim haline gelen bir ortamda etkinliğini sürdürüyordu. Marshall Hodgson İslâm tarihi boyunca karakterini muhafaza edebilmiş, zaman zaman da şiddet eylemleriyle uykuda olmadığını gösteren bu eğilimin İslâm tarihinde *Ahi al-Hadith* olarak bilinen somut ve renkli bir sosyal cereyana dayandığını göstermiştir.

Hodgson'a göre Şer'i bir Islâmî nizamın formülleştirilme-si çalışmaları, bunların, kurdukları grupları başarılı bir şe-

27

kilde yürütmelerini sağlamıştı. Dindarlıkları Şeriat esprisine göre kotarılmış bir toplumsal programın odak noktası olan bu çalışmalar, aynı zamanda islâm'ın ilk devir cemaatinin homojenliğini kendilerine rehber olarak kullanıyordu.

Ahi al-Hadith tipindeki toplumsal hareketlerin devamlılığı hareketin kendi kemikleşmesinden çok devletle olan zıtlığından kaynaklanıyordu. Bu zıtlık devam ettikçe aynı eylem zaman geçtikçe başka şekillerle, fakat aynı amaç ve hedefle ortaya çıkabiliyordu. Bu kendini yeniden yaratmanın arka planında yatan Kur'an mesajının önemi de açıktır, ideal islâm topluluğunun nasıl kurulacağı konusund a oldukça net işaretler verdikleri oranda, Kur'an'ın emirlerinin bir ideoloji olarak çalışması daima imkân dahilindeydi.

Ahi al-Hadith tipi toplulukların yanında Devletin karşısında odaklanan ikinci bir küme de tasavvuf kuramlarıydı. Genellikle tasavvuf bizde oldukça soyut bir fikir (odağı olarak görülür, oysa bu spekülasyonları ayakta tutan unsur tarikatların somut varlıkları ve İslâm dünyasının her yerine nüfuz eden haberleşme ağlarıydı. Tasavvufun, bu somut biçimiyle 13.-15. yüzyılları arasında Selçuklular ve 'Osmanlılar'a kök söktüren ayaklanmalar da çıkardıklarını unutmamız yerinde olacaktır.

Yukarıda, saydığım islâm topluluklarına özgü toplum ve siyaset biçimlerini anlatmakla, bu topluluklarda ortaya çıkabilecek toplumsal hareketlerin anlaşılması için bir ipucu sağladığımı sanıyorum. Osmanlı İmparatorluğu'num ortaya çıkmasını bu "mozaik" in parçalarının bir taraftan -esas itibarıyla- yeniden öngörüldüğü, fakat aynı zamanda :şekil değiştirdiği yeni bir siyasî sentez olarak değerlendirebiliriz.

Osmanlı imparatorluğu kendinden önce gelen Islâmî imparatorluklardan daha düzenli ve topluluğun her köşesine daha "nüfus edici" bir yapıdır. Aynı zamanda imparatorluk merkez teşkilatı Ulemâ'yı kendine sıkı bir şekilde bağlama-28

yi bilmiştir, imparatorluk *Medrese* sistemini genel devlet işlerine faydalı olacak şekilde

sistematikleştirdi ve geliştirdi. Ahi *al-Hadith* tipini andıran hareketlere (örneğin Kadızâde-lilere) kuşkulu bir gözle bakıldı, tasavvuf "ehlîleştirildi" ve "rafizîlik" kontrol altına alındı. Fakat Osmanlılar gene aynı siyasî niteliğin bir sonucu olarak Şeriat'ı "ayrı fakat eşit" denebilecek bir özel hukuk alanına yerleştirmeye de özen gösterdiler. Bu da alelade vatandaş için sosyal hayatı ve ekonomiyi kapsayan bir düzenleme ve o oranda da bir garanti idi.

Bunları bir geriye bakışla değerlendirdiğimiz zaman Osmanlılarda "sivil toplum"un öğelerini gördüğümüzü söyleyebilir miyiz? Cevabımız hem "evet" hem "hayır" olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Doğu Despotizmi görenlerin Şeriat'IN garantilediği bir özel mülkiyet alanını gözden kaçırdıkları oranda, onların tarifine uyan bir "sivil toplum" dinamiğinin öğelerinin kısmî mevcudiyetinden bahsedebiliriz. Genel özel hayatın "Örf-i Sultanî'den uzak, bir çeşit masuniyetle korunmuş olarak cereyan etmesi açısından "sivil toplum"un varlığını ileri sürebiliriz.

Loncaların çalışmasına, devletin esnaf üzerindeki kontrolüne ve siyasî kurumlardan uzak tutulmalarına baktığımızda imaj biraz daha bulanık gözüküyor. Fakat salt Batı'ya bakarak bu kontrollerin "sivil toplumu" ortadan kaldırıcı olduğunu ileri süremeyiz. Sistemde gerçekten eksik olan Fransızların "Corps Constitues" olarak isimlendirdikleri, *stande*, *rechtsgemeinschaften* tipi kuruluşlar ve serbest şehirlerdir. Fakat bu eksiğin yanı başında, "sivil toplum" modeline uyan Batı topluluklarının *modernleşme sürecinde* edindikleri yeni bir yapısal özelliğin de eksikliğini anmak gerekir. O da Batı devletlerinin bu yüzyıllarda "sivil toplum" oluşturan yapıları yarı yolda karşılamak üzere, onlara doğ-ru giden bir süreci başlatmış olmalarıdır. Bu süreçte Batı

29

toplumları "sivil toplum" tipine uygun olarak elde ettikleri bazı avantajları yitirmişlerdi, fakat bu kaybın beraberinde sürüklediği homojenleşme "Sosyal sınıfların" kristalleşmesinin şartlarını ortaya çıkarmıştı. Bu gibi yeni tabakaların "pazar kritik kaynaklarını kontrol etme özellikleri Osmanlı İmparatorluğu'nda gözükmez ve sözkonusu kontrol çağımız Türkiye'sinde bile ancak rüşeym halinde mevcuttur. Bunun da ardından, "sivil toplum"un siyasî sahaya aktarılması, bildiğimiz demokratik sürecin başlangıcı gelmiştir.

Gianfranco Poggi "sivil toplum"un politize olması ve politikayı kontrolü altına almasıyla birlikte ikinci bir nitelik değişikliğine uğradığından bahseder. Poggi'ye göre "Sivil toplum"un verdiği imkânlarla odaklanan burjuvazi radikalliğini bu yeni toplum tipinde otonom olarak gelişen ve girişimci "kast"IN faaliyetlerinden ayrı bir *alan* oluşturan, sosyal ve fikrî yönlerinin gelişmesine borçludur.

"Sivil toplum"un bu komponentleri bilhassa entelektüel, edebi sanatsal faaliyetlere girişmişler ve bu oranda farklı bir sosyal kimlik geliştirmeye başlamışlardı. Bu kimliğin bir "public" ya da zamanla birkaç "public"le karşılıklı bir etkileşimle kendini bulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar gittikçe artan çalışmalarını bir dizi kuruluş ve iletişim araçlarıyla (bilimsel dernekler, edebi salonlar, mason locaları... ve günlük ve periyodik basın) geliştiriyorlardı.

Bunların kamusal (public) yönü de her gelene çok açık olmalarıydı. Buna ilâveten, her katılan, nisbeten gemlenmemiş açık bir tartışmaya katkıda bulunmakta serbestti ve bunun amacı da herhangi bir konuda geniş bir yayımı olan bir "âmme efkârı" oluşturmaktı.

18. yüzyılın sonunda bu unsur (the public) Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut değildi. Osmanlı imparatorluğu'nda "âmme efkârı" yeraltında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayın tekniği sayıya ve karalamaydı.

19. yüzyıl Osmanlı imparatorluğu'nda reform devridir. Bu yüzyıl Osmanlı Devlet adamlarının eğitim, adalet ve idare sisteminde reformlar uygulayarak imparatorluğun çöküşünü durdurmaya çalıştıkları devredir, ilham kaynakları Batı aydın despotizminin "en liberal" olarak tanımlayabileceğimiz örnekleriydi. Batı'da olduğu gibi burada da reformun ana amacı devlet teşvikiyle teb'ayı üretici bir duruma getirmektir. Devlet, teb'asının çalışmalarını koruyucu, üretici olmalarını sağlayacak temel eğitimi sağlayıcı, ve üretimi geliştirecek idarî teşkilatı ve haberleşme ağını kurucu rolünü üstleniyordu.

Bu gibi bir genel politikayı ortaya çıkaracak itiş 18. yüzyılda pek bilinmeyen sebeplerden dolayı kudreti artan Osmanlı kalemlerinden, bürokrasisinden gelmişti. Bu bürokrasi az zamanda Padişahın simgelediği Patrimonyal meşruiyet kavramının kontrOlünü eline geçirecek, Padişahın kendisini arka plana itecekti. Âli ve Fuat Paşaları bu gibi bir açıdan değerlendirmek gerekir. Bürokratlar bu sırada kendi hayat ve mülklerini garanti altına almayı da sağlamışlardı.

Osmanlı imparatorluğu'nda bir "kamuya açık alan" (public sphere) gene de *Tanzimat* reformlarının bir ürünü olarak ortaya çıktı. Ancak bu gelişme Tanzimat devlet adamlarının bir ikinci kuşağının ürünüdür. 1860'larda, Bâb-ı Âli'nin kalemlerinde yetişmiş ve daha sonra gazeteciliğin kurucuları olarak gözüken bir grubun gazetelerdeki yazıları bir çeşit "âmme efkârı" yarattı. Bu yeni sosyolojik yapı 1876 Anayasasının en belirgin mimarlarından biri olarak görülmelidir.

Fakat Osmanlı *intelligentsia'sININ* bu etkisi geçiciydi. Tesiri, iletişim tekniklerini kullanmayı bilen küçük bir grubun bunları tekelleştirdiği bir devreye tekabül ediyordu. Bu Osmanlı *intelligentsia'sı* büyük halk kitlelerinden kopuk olarak iş gördüğü oranda onu beraberinde demokratik bir idar-

31

reye doğru sürüklemenin yükünden kurtulmuştu. Ancak iletişim tekniklerinin verdiği yeni güç, yeni aydınların geride bıraktıkları halk kümesi tarafından, buğulu gözlükler ardında da olsa, yavaş yavaş anlaşılmaya başladıkça onlar bu defa kendi taraftarlarını "mobilize" etmeye uğraştılar. Tarikat çalışmalarının 19. yüzyılın dördüncü çeyreğinde, İstanbul'da ve taşralarda yeraltında ivmesi bunu gösterir. Bu hareketleri halk kitlelerinin eskiden beri mevcut liderliğini elden çıkarmamaya kararlı gelenekçilerin bilmedikleri ve anlayamadıkları, fakat gücünü gördükleri yeni bir sisteme sızmaya çalışmaları olarak değerlendirebiliriz. Bunu, biraz basitleştirerek Şeriat-Özel hukuk-halk ulemâsı kesitinin, devlet-bürokrasi-merkez kümesiyle olan çatışmasının nitelik bakımından farklı yeni bir aşaması olarak değerlendirebiliriz. II. Abdülhamid'in dehası bu çatışmayı sezinleyerek kendisini "halkçı" kümenin lideri olarak "satabilmesi"ydi.

İkinci bir anayasacılık hareketi, Jön Türklerin girişimi, geniş halk kitleleri, Şeriat kümesini -belki de haklı olarak-karşıt görmeleri sonucunda bir müddet sonra otokratik idareleriyle sonuçlandı. Ancak, bu da ittihat ve Terakki'nin bu kopukluğun farkında olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bazıları "sivil kurumların" Türkiye'de bulunmadığının ve bunun da kendilerini fikirlerini tatbik imkânı az olan bir sosyolojik yapı ile karşı karşıya bıraktığının farkındaydılar. Bundan dolayı gerek ittihatçılar gerek Kemalistler bu "ara"yı temsil edecek kurumları (bankalar vs.), sınıfları (ticarî ve endüstri burjuvazisi) ve yasaları (Cumhuriyetin medenî kanunu ve ticaret yasaları) temellendirmeye çalıştılar, ilginç olan ve kurumsal sosyolojinin üzerinde durması gereken gelişme "sivil toplum" kurucu olarak tanımlayabileceğimiz bu yeni

yapıların uzun vadede zamanımızda Kemalistler tarafından değil, fakat dindar Müslümanlar tarafından zaptedilmiş olduklarıdır. Çok geniş bir zaman kesiti

32

boyunca seyretmiş ayrıntılı gelişmeleri, burada çok genel bir ifade ile ve bir çizgi halinde anlatmış bulunuyorum. Bu çizgi tarihsel ve kuramsal araştırma alanı araştırmacıları ilgilendirirse sanırım yeni görüş açlarına yolaçabilir.

Sosyalizmin dünya gündemine gelmesi "sivil toplum" kavramının ülkemize ne oranda uygulanabileceği konusunu daha da karmaşık bir hale sokmuştur. Türkiye sosyalizmi ve Marksizmi her ne kadar bir aydınlar hareketi olmuşsa da, yazımda "şeriat kümesi" olarak tanımladığım halk katının görüşlerine yakın, Osmanlı-İslâmî eşitçilik görüşünün altını çizen fikirler içeriyordu.

Bu açıdan AP ve ANAP'ın programları ve uygulamalarının bazı yönlerinin popülist-eşitlikçi olması bizi şaşırtmamalıdır. CHP ileri gelenleri arasında bunu anlayan (örneğin Turan Güneş) olmuşsa da Batı'da çıkmış bir toplumsal ikilem üzerinde kurulmuş Türk orta sol ve solunun parti programlarına bu sofistike anlayışı yansıtmak mümkün olmamıştır.

Sosyal tarihinin "gerçeği" belirli yönelimler göstereni, aydınları tarafından -gelişmeleri Batılı fikir kalıplarına göre değerlendirilen Türkiye'nin çok partili sisteme geçmesi bu gerçeğin ağırlığını yeniden terazinin kefesine koymuştur. Bunun somut sonuçlarını ancak bugün görebiliyoruz. Diğer taraftan, Türkiye'nin Kapitalizmini de alışılmış kalıplarla incelemeye çalışanlar ülkemizin öz toplumsal dinamiğinin anlaşılmasına nisbeten az katkıda bulunmuşlardır.

Her iki yönü de ciddiye alan kişilerin bize Türk kapitalizminin yengecin dolanmasına benzeyen yol alışının tarihini sağlayabileceği ümit edilir.

Bugünkü Türkiye'de "ikinci küme" (taşra, şeriat, sokaktaki adam kümesi) günlük hayatımıza damgasını vurmaya başlamıştır. Bunu "sivil toplumun" artık toplum yapısına girdiği şeklinde mi algılamamız gerekir? Soruya cevap vere-

33

bilmek için önce sivil toplum kavramının Batı'da beraberinde getirmiş olduğu "kişi hakları"na bir göz atmak gerekir.

Kişi hakları "ikinci küme" tarafından çok özel ve Batı'dakine hemen hiçbir şey katmayan, fakat ondan çok şey götüren şekilde anlaşılmaktadır. Kendi anlayışım, kişi haklarının özünün, kitle toplumu ile ilişkisinin ve bu hakların uygulanma modelitelerinin en iyi şekilde Kant, J. S. Mill gibi klasik fikir tarihçileri tarafından ifade edildiğidir.

Buna karşı çıkan varsa "sivil toplum" kavramının yan ürünlerinden en değerlilerinden birine ve benim anlayışına ve "medeniyet" dediğimiz olaya karşı çıkmaktadır.

Defter, sayı 2, Aralık-Ocak 1987, s. 7-16

34

TÜRK SİYASASINI AÇIKLAYABİLECEK BİR ANAHTAR: MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİLERİ

"Toplumsal bir merkezi vardır." Ama nasıl ki, bazı toplumların ötekilerden daha sağlam merkezleri varsa, bu merkezler oluşturulurken kullanılan malzeme de toplumlara göre büyük değişiklik gösterir.¹ Bu "serbestçe devinip duran"² kaynakları düzene sokmak için girişilen çabaların çoğunlukla pek kısa ömürlü olmasına rağmen Ortadoğu'da, bu çeşit merkezlerin

kurumsal çerçevesini kurmak için yapılan girişimlerin uzun bir tarihi vardır. Bu açıdan Osmanlı imparatorluğu, göze çarpan bir istisnadır. Osmanlı imparatorluğu'nun, karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardı.

Osmanlıların uyguladığı yöntemler ustaca ve çeşitliydi. Dinsel azınlıklardan çoğunlukla küçük yaşlarda toplanan bireyleri yönetici seçkinler arasına alan, onları resmî görev-

Baştaki deyişi, Edvard Shils'in "Center and Periphery"sinden aidımı: *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday, 11 March 1961, Glencoe, 1961, ss. 117-130, burada, s. 117. "Serbest devinip duran" kaynaklar için bkz: S. N. Eisenstadt, The Political System of Empires, New York, 1969, passim,*

35

liler sınıfıyla bütünleştiren, vergi ve toprak yönetimini mutlaka merkezleştirmese de sıkıca denetim altında tutan ve resmî dinsel düzene egemen olan merkez, adalet ve eğitim alanlarında ve yasallığın (resmiyetin) simgelerinin yayılıp tanıtılmasında, sağlam dayanak noktaları bulmuştu.³ Komşu İran'la bir karşılaştırma yapılırsa, Osmanlıların bu başarıları, daha açık bir biçimde ortaya çıkar, İranlı yöneticiler, denetime alamadıkları çok sayıda toplumsal güçle ustaca oynayan "büyük düzen kurucular"dan başka şey değillerdi çoğunlukla. Ne var ki, Osmanlıların bu konulardaki başarıları, komşularının kurumlarıyla karşıtlık durumunda ele alınıp tam anlamıyla değerlendirilemez.⁴ Daha geniş bir bakış açısı edinebilmek için, bir başka karşılaştırma yapmak doğru olur. Bu karşılaştırmada, Osmanlı imparatorluğu, ortaya çıkmakta olan merkezleşmiş Batı devleti ve daha sonra onun yerine geçen modern ulus-devleti ile yanyana konarak ele alınmalıdır.

Batı'da, 17. yüzyıl yarısında ortaya çıkan hükümet biçimi olan "Leviathan"da, daha sonraki ulus-devlet de, Osmanlı kurumlarının gelişiminde rol oynadı. Bunlar, başlangıçta, Osmanlıların özellikle gerçekleştirdikleri başarılarından ötürü eskiden beri gurur duydukları alanlarda üstünlük elde etmeye başlayan rakipler olarak görüldüler. Ama daha sonraki modernleşme süreci boyunca Osmanlılar, bu yeni devlet biçimlerini kendi hükümetlerinde yapacakları reformun modelleri olarak gördüler.

3 Bu özelliklerin genel bir irdelenmesi için bkz: Halil İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge History of Islam*, A. K. S. Lambton, E. R. Holt ve B. Lewis (eds.), J: *The Central Islamic Lands*, Cambridge, 1970, ss. 295-323 ve H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'in daha önceki ve daha kesinleyici incelemesiyle karşılaştırmak: *Islamic Society and the West*, 1, Part, London, 1950-1967, ss. 39-199.

4 Bu deyişi, *International Journal of Middle East Studies*'de yayımlanacak bir makalede kullanan Prof. Y. Abrahamian'a borçluyum.

36

Leviathan ve ulus-devlet, yapısal açıdan Osmanlı kurumlarıyla karşıtlıklar gösterdiğinde, Türk tarihi bakımından da önem taşır. Batı'da devleti biçimlendiren güçler, modernleşme başlamadan önce Osmanlı devletini biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı gibi görünmektedir. Modern devleti yaratan merkezleşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler feodal soylular, kentler, kasabalar [burghers] ve daha sonra endüstri emeğiydi. Bu uzlaşmalar, Leviathan'ın ve ulus-devletin bir ölçüde iyi eklemlenmiş yapılar olmasına yolaçtı. Ne zaman bir uzlaşma ve hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezde bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Böylece, feodal zümreler ya da "ayrıcılıkçılar" ya da işçiler, yönetimle bütünleştiler, ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını sağladılar. Ardarda kendini gösteren bu karşı karşıya gelmelerin ve tanınip kabul edilmelerin çok önemli sonuçları olmuştur. Karşı karşıya gelmeler çeşitliydi. Devlet ile kilise, ulus kurucular ile yerelciler, üretim araçlarına sahip

olanlarla olmayanlar arasındaki çatışmalar, bunun örnekleridir. Bu çapraz bölünüm, Batı Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan çeşitli siyasal kimliklerin ortaya çıkmasına yolaçtı.⁵ Öte yandan merkez» çevresel öğelerle bir bağlantılar sistemi içinde bulunuyordu. Orta-

5 Batı Avrupa'da devletin gelişimine ilişkin yayınlar için bkz: Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies in Our Changing Social Order*, New York, 1966, ss. 1-142; C. J. Friedrich, *The Age of the Baroque: 1610-1660*, New York, 1952, ss. 14 ve arkası; R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution, I*, Princeton, 1959, *passim* ve burada özellikle önemli olan: Seymour M. Lipset ve Stein Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignment: An Introduction", *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, Lipset ve Rokkan (eds.) New York, 1967, ss. 1-64.

37

çag'ın büyük zümreleri (estates) parlamentolarda yer almış-tı; alt sınıflara haklar tanınmıştı.

19. yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda, katmerli karşı karşıya gelmenin ve bütünleşmenin bu ayırt edici özellikleri eksik gibi gözükmektedir. Daha doğrusu, *temel* karşı karşıya gelme, tek boyutluydu ve her zaman, merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak ortaya çıkıyordu. Ayrıca, çevresel toplum güçlerinin özerkliği, ancak *de fac-to*'ydu* ve, Batı Avrupa'da, örneğin, "bağımlı tüzel kişilikler"⁶ olsalar bile "Bey'den ya da Prens'ten ayrı"⁷ olan zümrelere tanınmış kurumsallık hakkı ile bunun arasında çok önemli bir fark vardı. Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu. Bu incelemede, modernleşme boyunca bu kopukluğun nasıl sürüp gittiği ele alınıyor.

Geleneksel Sistem

Merkez ile çevrenin, Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine yolaçan birçok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en genel boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hâlâ geniş ölçüde sürdürmesiydi.⁸ Osmanlı İmparatorluğu, miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal bey-

(*) "Fiilen", "bilfiil" - ç.n.

6 Friedrich, 20.

7 *Ibid.*, 19.

8 Bölük pörçük siyasa için bkz: A. Vinogradov ve J. Waterbury, "Situations of Contested Legitimacy in Morocco: An Alternative Framework", *Comparative Studies in Society and History*, XIII, (January, 1967), ss. 32-57; Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, New York, 1965, ss. 155-201.

38

ler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başarı göstermişti, ama Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu. İmparatorluğun bazı bölümlerinde, imparatorluk-öncesi bir soylular sınıfı varlığını sürdürmüştü, soysop zincirleri hâlâ güçlüydü, dinsel tarikatlar özerk güçlerinin dayandığı temelleri hatırlatabilirlerdi ve çeşitli etnik ve dinsel gruplar vardı.

Bu dağınık potansiyelin özel bir durumu, devlet ile İmparatorluğun çekirdeği olan Anadolu'daki göçebeler arasındaki ilişkiydi. Devletin çevredeki göçebelerle uğraşmasının getirdiği güçlük, yerel bir rahatsızlıktı. Ama ayrıca göçebeler ile kentlerde oturanlar arasındaki karşıtlık, Osmanlı okumuşlarının, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu ve göçebelikle ilişkin her şeyin küçümsen-mekten başka bir işe yaramadığı konusundaki kalıp düşüncesini de doğurmuştu. Göçebe ve yerleşik halk arasındaki bu temel kopukluğun bir kalıntısı, yerleşik tarım yapılan on üç ilin istatistik verilerinin, toplumsal yapısının ve başlıca

sorunlarının, hayvancılığa dayalı ekonominin ve göçebeliliğin kalıntılarının geçerli olduğu dört ildeki verilerle, yapıyla ve sorunlarla keskin bir karşıtlık içinde bulunduğu doğu Türkiye'de bugün de hâlâ görülür.⁹

Merkez -çevre kopukluğunun bir başka vurucu ögesi, merkezin, bir Osmanlı-öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı

9 Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşum zamanına ilişkin olarak bu konuda yazılanlar Speros Vryonis tarafından özetlenmiştir: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Centuries*, Berkeley, 1971, ss. 258-285. Bir Fransız antropoloji bilgini olan J. Cuisehier, 1966'da şunu hâlâ söyleyebiliyordu: "Gerçekten de iki Türkiye vardır ve bunlardan birincisi hükümet Türkiye'si olan eski kentsel gelenek Türkiye'sidir, ikincisi ise, bugünkü Türklerin 4/5'ini oluşturan ve Oğuz ve Türkmen aşiretlerinden doğrudan doğruya gelenlerin kırsal gelenekli Türkiye'sidir." (*Etudes rurales*, No. 22-26, 1966, ss. 219-242, burada s. 224). Doğu Türkiye için bkz: İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, Ankara 1969, s. 23.

39

güçlü ailelere karşı kuşkuyla davranmasıydı. Taşralar ayrıca, başeğmez din sapkınlığının da fesat yuvalarıydı. Kargaşalık çıkaran tarikatlar, karşıt görüşleri uzlaştırmaya yönelik dinler, Mesih olduğunu ileri sürenler uzun süren ve iyice hatırlanan bir tehlike oluşturmışlardı. Osmanlı taşraları, taht üzerinde hak iddia edenler için elverişli yerler haline geldiğinde çevre, ayaklanmaların çıkış noktası görevini yerine getirmesi için gerekli olanı da edinmiş oldu.

Bütün bunlar, merkezin gözyumduğu bir yerelcilik temeli üzerinde ortaya çıkıyordu; çünkü, Osmanlı toplumsal yöneticiliği, başa çıkılmaz örgütlenme işleriyle karşı karşıya kalmıştı, imparatorluk genişledikçe Osmanlılar, karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlarla, yerel törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dinsel ve bölgesel özelliklere yönelik ve merkezsel olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek hasettiler. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmediler. Bu yan-özerk gruplar arasında, kendi din liderleri tarafından denetlenen gayrimüslim toplulukları sayabiliriz. Böylece, daha genel ve bütünsel anlamda merkez ve çevrenin birbiriyle çok gevşek bağlar içinde bulunan iki dünya olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal parçalanmışlıkla birlikte Osmanlı toplumunun bu yanı, Osmanlı düzeni temel sorunlarından birini ortaya koyar. Bu sorun, Sultan ve resmî görevlileri ile Osmanlı Anadolu'sunun iyice bölük pörçük yapısı arasında ortaya çıkan karşı karşıya gelmedir. Anadolu, modern Türkiye'nin toprak bakımından kurucu ögesi olduğu için, bugünkü incelemeler açısından özellikle önem taşır.

Bölük pörçüklük karşısında yeralanlar, yani resmî görevliler, çevreden deyim yerindeyse yalnızca parmaklığın öte yanında olmaları bakımından değil, bazı simgesel farklılıklarla olduğu gibi bazı ayırt edici statü özellikleri dolayısıyla da ayrılıyorlardı. Uzun süre, bazı büyük ve küçük resmî görevlileri ayırt eden özellik, bunların çoğunun gayrimüs-

40

lim gruplardan alınıp toplanmasıydı.¹⁰ Bu uygulama, ideal bir örüntüyü [pattern], Sultanın kölesi (Türkçede *ku/’u*) haline gelen bürokrat örüntüsünü gerçekleştirme amacını güdüyordu. Bu ideal şemada, resmî görevli, hiçbir kişisel bağı olduğu ileri sürülemeyen ve hanedanın amaçlarının yerine getirilmesine bütün varlığını adanmış bir kimse olarak ortaya çıkıyordu. Bundan ötürü resmî düzen, özgür doğmuş Müslümanları bu görevlerin dışında bıraktığı için suçlanıyordu ve kuşkusuz, bu engelleme, acı ve öfkeyle hatırlanıp durdu. *Ku/* ile bazı istisnalar dışında alt sınıfların gündelik yaşamına daha yakın olan resmî dinsel düzen üyeleri arasında da sürtüşme vardı.¹¹ Böylece dinsel kurum, merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisi üzerinde yerliyordu. Modernleştirme boyunca ve merkezin laikleştirme siyasetlerinden ötürü de bu kurum çevre ile gittikçe daha fazla özdeşleşti.¹²

Seçkin resmî görevliler ile çevre arasındaki ayırımın temelleri, ekonomik değişkenlerde de görülüyordu. Resmî görevlilerden vergi alınmıyordu ve imparatorluğun geliştiği dönemde bunların servetleri en zengin tüccarlardan aşağı kalmıyordu, işadamlarının, bazı kimseleri çalıştırıp ücret ödemesi ve iş yerinin öteki giderleri gözönüne alınarak bir ölçüde açıklanabilir bu, ama aynı zamanda Osmanlı yasallığının da belli bir yanıdır. Yani bu, ülkenin en önde gelen yurttaşlarının tüccarlar değil de, siyasal iktidarı elinde tutanlar olduğunu göstermektedir. Devletin ekonomi üzerinde kurmuş olduğu denetim, Osmanlı İmparatorlu-

10 Bkz.: Gibb ve Bowen, Part I, 39-199 ve daha ince ayrıntılara inen "Devshirme" makalesiyle karşılaştırınız: *Encyclopedia Islamica*, yeni baskı, ss. 210-213.

11 Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westemization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Scripta Hierosolymitana*, IV: *Studies in Uamic History and Ci-vilization*, Uriel Heyd (ed.) Jerusalem, 1961, ss. 65-66.

12 Bkz.: Gibb and Bowen, I, Part II, *passim*.

41

ğu'nda siyasanın önceliği olduğunu gösteren bir başka örnektir.¹³ Resmî görevliler, yönetici olarak geniş iktidara sahiptirler, ama bunun tersine, *kul* statüleri dolayısıyla, özel yönetim yasalarına bağlıydılar ve Müslüman halkın "medenî hakları"ndan yoksundular.¹⁴ Daha geniş bir açıdan bakınca, miras yoluyla iş başına gelmiş resmî görevli ile özgür doğmuş Müslümanın tüm yaşam biçimleri arasında bir karşıtlık görülür.

Osmanlı yönetici sınıfının bir başka özelliğinden de söze-delim. Bu özellik, merkezin bir ölçüde askerî yapıya sahip olmasıdır ve İmparatorluğun başarısı, büyük ölçüde, askerî güçleri denetleyip harekete geçirmekten doğan bir başarıydı; yönetici seçkinler ile bütün öteki bireyler arasındaki ayırım, askerî terminoloji ile dile getiriliyordu. Yönetici sınıfın üyelerine askerî ya da "asker sınıfı" deniyordu.¹⁵ Ama, merkez ile çevre arasındaki karşı karşıya gelme, resmî görevlilik statüsünün mirasla geçmesinden doğmuyordu. Tam tersine, liyakatli olanlar ilerleyip yükseliyordu ve İmparatorluğun en güçlü olduğu dönemde, resmî mesleklerde yükselme, özellikle bu biçimde gerçekleşmişti. Devlete uzun zaman hizmet etmiş bazı aileler, ayrıcalıklı yerler elde etmişlerdi, ama resmî görevlilerin sağlandığı bu ikinci kaynak, yani bu aileler, resmî görevlere geçme konusunda üyelerine yalnızca dolaylı ayrıcalıklar sağlıyordu. Resmî koruyuculuk [hâmilik-patronage] ve saray çevrelerinin etkisi, ancak imparatorluğun büyük çöküş noktasına ulaştığı zaman daha fazla önem kazanmış gibi görünüyor.

13 Bkz.: Halil inalcık, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Otto-man Economy", *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of islam to the Present Day*, M. A. Cook (ed.), London, 1970, ss. 206-218.

14 Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Kati*, Ankara, 1963, s. 71.

15 Halil inalcık, "Ottoman Methods of Conquest". *Studia hlamica*, Fasc. 2. • (1954), s. 113.

42

Her çeşit resmî görevli ile hem kırsal hem de kentsel kitleler arasındaki farka dikkati çeken bir başka yan da, devletin bürokrat çekirdeğinin etkinlik tarzıydı. Bu bürokratik çekirdeğin, pek de haklı olmayarak ekonomiyi ve toplumu büyük ölçüde denetim altına alma iddiası, besin maddelerinin ticaretini denetiminde tutması, toprak mülkiyetine koyduğu sınırlamalar ve savurganlığı kısıtlamaya yönelik yasalar aracılığıyla, toplumsal katmanları pekiştirmeye çalışmak için gösterdiği titizlik ve sertlik, devlet otoritesini, toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi yaratma amacı güdüyordu.¹⁶ Mülkiyet ilişkileri, bu sistemin içinde yer alıyor-du. Sultan, kentlerin dışındaki ekilebilir topraklar üzerinde tam mülkiyet hakkına sahipti, istediği zaman toprağı mülk olarak verebilirdi, ama gerçekte, pek az toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti. *Latifundia* vardı, aıma büyük

çiftliklerin çoğu gaspedilmişti ve gerektiği zaman devlet bunlara el koyabilirdi. Bunun tersine, köylülerin toprağına, ancak sahtekârlıkla ve bu toprağın bağışlanmasının temelinde yatan başlangıçtaki anlayış hileye getirilerek sahip olunabilirdi. Böylece bir hilenin yapıldığı ileri sürülecek olsa, devlet her zaman gözünü açıyordu. Ama başlıca üç nedenden ötürü, devletin etkinliği kısıtlanıyordu: Bazı bölgelerde, toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti; öteki bölgelerde ise, mülkiyet haklarının devamı, Osmanlı fethi sırasındaki feodal sisteme dayanıyordu. Üçüncü olarak, birçok bölgede devlet, toprağın eşraf tarafından ele geçirilmesine karşı çıkacak güçte ya da istekte değildi. Tımar ve zeamet başlangıçtaki sisteminden uzaklaşmaya yolaçan birçok değişiklik, uzun sürede, eşraf lehine bu yönde etki gösterdi. 19. yüzyılda görüldüğü gibi devlet, kendini orta-

16 Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII, (Aralık 1958), s. 68-79.

43

ya koyabildiği zaman bireysel köylü mülklerini, toprakların birleştirilmesini engelleyen yasalar kabul ederek korumaya çalıştı.¹⁷

Devletin siyasal ve ekonomik konulardaki denetim iddiası, kültür üstünlüğü hakkıyla da destekleniyordu. Çevrenin ayrışıklığına oranla yönetici sınıf olağanüstü derli topluydu ve bu, her şeyden önce bir kültür olgusuydu. Burada biri olumlu öteki olumsuz iki öğeyi birbirinden ayırabiliriz. Bir yanda, tüm devlet mekanizması Sultanın yüceliği mitosunun etkisindeydi; öte yanda, sıradan ölümlülere, resmî kültürün simgelerine ulaşmalarını engelleyen kısıtlamalar konmuştu. Göçebe ya da yerleşik olan, kırdan ya da kentte bulunan halkın çoğu için bu kültür ayırımı, çevrede yaşadığını gösteren en çarpıcı özellikti. Yöneticiler ve resmî görevliler, kentlerde, daha önceki başarılı ve kent kökenli (İranlıların gibi) kültürlerden kaynaklanan kültürün büyük ölçüde etkisi altındaydılar. Özellikle İran'ın bürokratik kültürü, Osmanlı kurumlarının içine sızmıştı. Örneğin yöneticiler, alt sınıflara yabancı dilleri (Farsça ve Arapça) benimsetmişler ve bunları resmî kültürle kaynaştırmışlardı.¹⁸

Çevre, resmî düzenin okumuş ve yetişmiş üyelerinin yararlandığı eğitim kurumlarının ancak birinden, yani dinsel öğretim kurumlarından yararlanabiliyordu. Bundan ötürü, çevrenin, büyük çeşitlilik gösteren kendi karşı-kültürünü geliştirmesine şaşmamak gerekir. Ama çevre, kültür baki-

17 Halil İnalcık, "Land Problems in Turkish History", *The Muslim World*, c. 45 (1955), ss. 221-228. Toprak tasarrufu, merkez ile çevre arasındaki sınırda ye-ralan önemli bir öğeydi. El altından toprak edinen resmî görevliler (yasal olarak toprak edinen az sayıda kişi de), bu kaynakların denetimini ele geçirdiklerinde, çevresel bir tutuma kayıyorlardı.

18 E. B. Kramers, "Ottoman Turks: History", *Encyclopedia Islamica*, I, baskı, IV, ss. 559 ve arkası, M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Şemseddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XIV, (Mart 1966), s. 81-98.

44

mından ikincil bir statüye sahip olduğunun iyice farkındaydı. Nitekim bu farkında oluş, çevrenin, seçkinler kültürünün üsluplarını acemice taklit edişinde çok iyi bir biçimde dile gelir. Bu, özellikle hem kırsal hem de kentsel alt sınıflar için geçerlidir ve bu açıdan, kentteki kitleler de çevrenin bir bölümü olarak görülebilir. Osmanlıların en güçlü olduğu ve koruyucu çaba olarak Sultan imgesinin elle tutulur bir ekonomik gerçeklik taşıdığı sırada bile saray, resmî görevliler ve siyaset, halk takımının uzak durduğu ürkütücü şeylerdi. *Siyaset* sözcüğü Türkçede, *yönetim sanatı*, *bilgisi*, *siyaset* anlamına geliyor bugün; ama daha eski resmî dilde *siyaset*, devlet nedenleri yüzünden verilen ölüm kararı anlamına da geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için, siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin

hâlâ bu olduğunu ortaya koymuştur.¹⁹

Devlet egemenliği üslubu ve resmî statü ile kültürün bu yanları, bir bütünü, kurumlaşmış düşünüş ve davranış tarzını oluşturunuyordu. Merkez tarafından gerçekleştirilmiş başarıları çevrenin erozyonuna uğratması karşısında resmî görevlileri tetikte durmakla yükümlü kılan ilkelerin, bu düşünüş ve davranış tarzı içinde önemli bir yeri vardı. Öte yandan, yerel olarak güçlü aileler ve benzeri çevre kuvvetleri, merkezin resmî görevlilerini, birçok açıdan anlaşabildikleri kimseler olarak gördükleri gibi, tarım artı-ürününden ve öteki ekonomik kaynaklardan, merkez için en büyük payı koparmak (ailelerin daha az pay alması demekti bu) amacıyla didinen rakipler olarak da görüyorlardı. Bölük pör-çüklüğünden ve içine birbirine benzemez birçok öğenin girmesinden ötürü çevre, kendi düşünüş ve davranış tarzını

19 Geleneksel düzen için bkz: "Askerî", *Encyclopedia hlamica*, yeni baskı, I, s. 712. 1968-1969 arasındaki durum için bkz: Özer Ozankaya, *Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür*, Ankara, 1971, s. 136.

45

daha sonra geliştirmeye koyuldu. Önceleri bu tarz, merkezin yüklediği sıkıntıların ve zorlukların farkına varmış olmaktan ileri gitmiyordu.

Çevrenin ekonomik ve toplumsal yaşamına, devletin zorla el atmasına karşı çıkanların dünya görüşü, bir tarz değilse de, yerelcilik, bölgecilik ve heterodoks dinî inanç olarak kendini ortaya koyan bir tavır doğurdu. "Temel gruplar"²⁰ denen şey, çevrede önemli rol oynadı ve böylece, bir grupla özdeşleşme, bu çevresel tavrın edinebileceği çeşitli biçimlerden biriydi. Ama gerçekte, çevresel tavrın birçok farklı biçiminde, hepsinin de memurları kötü gözle görmesinden doğan bir benzerlik vardı. Yerel eşrafa herhangi bir resmî yetki verildiğinde (devlet onları resmî görevde kullanmak zorunda sık sık kalıyordu), bu çevresel tavır yumuşuyordu. Ama memurlar dışında herhangi bir kimsenin gerçekten yasallık [resmiyet] kazanması söz konusu olmadığından, gerginlik potansiyeli canlılığını her zaman koruyordu.

imparatorluğun parlak çağında, merkez ile çevre arasındaki şiddetli karşı karşıya gelme potansiyeli, ara sıra elle tutulur bir durum alıyordu. Bu, hem toplumsal güçlerin normal bölük pörçüklüğünden, hem de çevre ile olan bağların bu olasılığın karşısına dengeleyici bir ağırlık olarak çıkmasından ileri geliyordu. Bu bağlar arasında, taşranın alt düzeylerine kadar girmiş olan adalet sistemini, geleneksel bayındırlık işleri ile hayırseverlik kurumlarını ve dinsel kurumun geniş kapsamlı şebekesini (merkez ile çevre arasındaki gerçek dayanak noktası buydu) sayabiliriz.²¹ Tımar ve zeamet sistemi, özellikle etnik olan bir bütünleştirici mekanizmaydı ve İmparatorluk ortaya çıktığı sırada normal tı-

20 Bu kavram için bkz: Clifford Geertz, "The Integrative Revolution", *Old Societies and New States*, C. Geertz (ed.), Glencoe, 1963, ss. 105-157.

21 Gibb ve Bowen, I, Part, 1, *passim*. 46

mar ve zeamet sahibi, köylülerle yakın bağları olan bir ekin yetiştiriciydi.²²

Osmanlı resmî görevlileri, ancak İmparatorluk gerilemeye başlayınca, kendi toplumlarını talan eden kimseler durumuna geldiler. Bu görevliler ile çevre ve özellikle vergilerin ağır yükü altında ezilen köylüler arasındaki ilişki, "Doğu despotizmi" niteliğini gittikçe daha açıkça gösterdi. Bu, önceki çağlardaki Sultan yönetiminin sertliğinden kökçe farklı bir sömürü çeşidiydi ve önceki sistemle ancak, yönetici seçkinler ile onların dışında kalanların arasındaki kopukluğu sürdürme tarzı bakımından benzerlik gösteriyordu. Nitekim, yerel halk da, bu

bitişme noktasında, yerel çıkarları dile getiren yerel eşrafa gittikçe güvenmeye başladı. Etkilerinin ve otoritelerinin artmasına rağmen bu eşraf, Avrupa feodal soylularınkiyle karşılaştırılabilecek özerk bir statüye sahip değildi. Merkezin adamları olarak eşraf, belli bir yasallığa sahipti, ama daha fazla özerklik ancak devlet gücüne meydan okumakla ya da düpedüz ayaklanmayla elde edilebilirdi.²³ Böylece, devlete karşı durmak için yeterince toprak zenginliği ve gücü olan soylular, daha fazla özerklik kazanabiliyordu. Bu durum ortaya çıktığı zaman, yerel eşrafın, köylünün elinde avucunda olanı almak konusunda devletten daha az hırslı olmadığını, ama sistemin yürümesini sağlayan asgari hizmetleri sağlamanın da kendi çıkarına uygun düştüğünü kavradığını gösteren belirtiler vardır.

22 *Ibid.*, 247 ve Ömer Lûtfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1247 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, İstanbul, 1940, s. 325.

23 Eşrafın daha önceki önemi için bkz: Halil İnalcık, "The Mature of the Traditi-onal Society: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey*, R. E. Ward ve Dankwart Rustow (eds.), Princeton, 1964, ss. 46-48. Daha sonraki gelişmeler için bkz: Standford Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim III, 1789-1807*, Cambridge, Mass., 1971, ss. 212-217.

47

Osmanlı "çevre"sinin merkezden yabancılaşmasının yeni bir kentsel biçimi, Patrona İsyanı denilen olay biçiminde, İstanbul'da 1730'da ortaya çıktı. İstanbul esnaf ve zanaatkarından, loncaları aracılığıyla, bir askerî sefere büyük ölçüde katkıda bulunmaları istenmiş ve bu sefer, Sarayın pısırlıklığı ve beceriksizliği yüzünden başarısızlığa uğramıştı, İstanbul'daki alt sınıflar o zamana kadar, Versailles'in tantanasını ve 18. yüzyıl Fransa'sının zevk ve eğlence düşkünlüğünü kopya etmeye yönelik birçok girişim sonucunda, Osmanlı devlet adamlarının ve Sarayın Batılaşmasına bir süre tanıklık etmişti. Geleneklerin yozlaştırılmasını önlemek için silaha sarılmaları istendiğinde, bu sınıfların cevabı olumlu oldu.²⁴

İstanbul'da daha önce de birçok ayaklanma olmuştu. Ama bu ayaklanma, daha sonraları sık sık tekrarlanan karakteristik bir rahatsızlığın belirtilerini gösteren ilk ayaklanmaydı. Yani burada sözkonusu olan, resmî seçkinler grubunun bir bölümünün, askerlik ve yönetim örgütünü Batılaştırmak için harcadığı bir çabaydı; bu çabaya Batılı yaşam tarzının yüzeysel bir taklidi eşlik ediyor ve aynı çaba, bir başka menfaat grubu tarafından kitleleri Batılaşmaya karşı harekete geçirmek için kullanılıyordu. Türk modernleşmecileri, bu ve benzeri ayaklanmaların gerçekten de bir yanıNI oluşturan ve devlet adamlarının siyasal entrikalarından oluşan arka plan üzerinde durmuşlardır yalnızca. Ne var ki, eksiksiz bir tablo çizebilmemiz için, çevrenin merkezden ve kitlelerin yöneticilerden kültürel açıdan yabancılaşması olayı üzerinde de durmamız gerekir. Modernleşmenin sonraki evrelerinde bu yabancılaşma, daha da bileşik hale gelecekti.

24 M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı: 1730*, İstanbul, 1958, *passim*. 48

19. Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, çözülmesi gereken başlıca üç sorun ortaya çıktı. Bunların üçü de, Osmanlı reformcularının, ulus-devlet model alınarak bir devlet kurma girişimlerine ilişkindi ve üçü de, merkezin çevreyle ilişkilerini harekete geçirdi. Sorunların birincisi, gayrimüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesi idi; ikincisi, çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani imparatorluğun mozaik yapısına düzen vermektir, son olarak, "ulusal topraklardaki" bu "birbirinden ayrı öğeler" in "siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak" duruma getirilmesi gereği idi.²⁵

Bu sonuncu gelişim, ancak 20. yüzyılın ortasında başlatıldı; ne var ki, eşrafın siyasal yaşama ilk olarak elle tutulur bir biçimde sokulmasıyla, bir bütünleşme başlangıcı da, 1908'den sonra

görülmeye başlanmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim öğelerinin ulusal bütünleştirilmesi, öncelikle, ihmal ve 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarındaki toprak kayıpları sonucunda gerçekleşti. Türkiye Cumhuriyeti, ahali mübadelesiyle durumu daha da basitleştirdi. Mübadeleyi izleyen yıllarda Cumhuriyet, gayrimüslim azınlıklara kuşkulu bir gözle bakabilirdi, ama ancak az rastlanan durumlarda, azınlık sorunları önemli bir siyasal konunun içeriğini oluşturdu.

Genellikle gözönüne alınmamasına rağmen, Müslüman öğelerin ulusal bütünleştirilmesi, gayrimüslimlerin bütünleştirilmesi kadar sorun yaratıyordu Türk reform siyaseti-nin kurucuları ve *Tanzimat* (1839-1876), maliyeye ve yönetime ilişkin reformlarıyla bu konuda bir temel taşı koymuş-

25 Joseph G. LaPalombaira ve Myron Weiner, "Conclusion: The Impact of Parties on Political Development", *Political Parties and Political Development*, LaPalombaira ve M. Weiner- (eds.), Princeton, 1966, s. 413.

419

lardı.²⁶ 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, Osmanlı devleti, çevrenin gündelik yaşamında varlığını gittikçe daha çok duyuruyordu. II. Abdülhamid (1876-1909), hâlâ göçebe yaşayanları yerleşik düzene geçmek konusunda zorlayarak çevrenin bütünleştirilmesine devam etmeye çalıştı. Sultan, aynı zamanda, Müslüman Osmanlı çevresine, merkezle bir ve aynı şey olduğu duygusunu aşılama girişti. Sir William Ramsay'ın çok iyi belirttiği gibi, Abdülhamid'in Pan-İslâmizm siyaseti, bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan çok halkını İslâmî-İmparatorluk düşüncesi çevresinde birleştirmek için bir çeşit ön-ulusalcılık kurmak amacıyla harcadığı bir çabaydı. Ramsay şöyle diyor:

En yakın zamanlara kadar, Küçük Asya'nın karmakarışık halkı, aşiretleri ve ırklarıyla adlandırılmaktan tamıtamına memnun gibi görünmekteydi. Türkmen ya da Avşar, Türkmen ve Avşar olmaktan memnurluk duymaktaydı ve bildiğim kadarıyla bağlı olduğu bir ulus ya da imparatorluk birliğini düşünmüyordu; bundan ötürü, İmparatorluğun Birliğini dile getirebilecek genel bir ad yoktu.

Abdülhamid'in, imparatorluğun Müslüman uyruklarını belirtecek ad ya da genel bir unvan benimsenmesine herhangi bir önem verip vermediğini bilmiyorum. Bu belki de ilgi alanının dışındaydı... ama onun gerçekleştirmeye giriştiği süreç, en azından, bunu dile getirmek için bir ad bulacaktı ve kesin bilgilere dayanarak ileri sürebilirim ki, Anadolu'da bir imparatorluk adının geniş ölçüde benimsenmesi, onun döneminin belirgin bir özelliğidir. Bu ad, tarihsel eski bir unvandı ve yaygınlaşması, Abdülhamid'den çok önce Osmanlı hükümetinin etkisiyle gerçekleşmişti. Ama Abdülhamid'in siyaseti, İmparatorluktaki doğal bir sürece güç kazandırdı...

26 Halil İnalcık, "Sened-i ittifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu" ve "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten*, XXVIII, (1964), s. 603-690.

50

Öğrenebildiğim kadarıyla, ülkede gerçek bir duygu birliğine yönelik pek zayıf bir eğilim vardı ve bundan ötürü adın birleştirilmesi de önem taşıymıyordu. Ülkedeki birçok göçebe ve yarı-göçebe aşireti Sultana bağlayan ilintiler zayıftı; öte yandan bütün Hristiyanlar, Museviler ve resmî din dışı inançları olan Müslümanların bazıları, imparatorluk Türklerine özgü adla kendilerini adlandırmak istemiyorlardı, ya da böyle bir hakları yoktu. Ama bir ad vardı ve bu ad bir Türk-Müslüman İmparatorluğu'ndaki

birliğin dile gelişi olarak kendini yavaş yavaş kabul ettirdi. Bu ad, Osmanlı'ydı.²⁷

Ama, Abdülhamid'in ulusal birleşme konusundaki başarısını abartmamak gerekir. Bu yüzyılın başında, "Arap", "Laz", "Abaza", "Çerkez", "Arnavut", "Kürt" ve "Lezgi", imparatorluğun toplumsal gerçeğini belirten sözcüklerdi hâlâ.

Jön Türkler (1908-1918), Küçük Asya halkının ancak bu birleştirilmesi gerçekleştirildiği sırada iş başına geldiler. İmparatorluğun etnik farklılıkların daha kesin olduğu ve yerel grupların daha iyi örgütlendiği öteki bölgelerinde bir kültürel ve eğitimsel politikayı baştanbaşa uygulamaya çalıştılar. Ehliyetlilikleri ve henüz başlangıç evresindeki ulusalcılıkları yüzünden, yönetimleri için sağlayabilecekleri desteği ziyan ettiler. Bütünleşme eksikliği, merkezci olmayan yönetim konusunda ileri sürülen istek ve ayrıca Jön Türkler'in laik düşünceleri olarak görülen şeye karşı taşranın direnişi, onların iktidardaki yıllarının başlıca tema'sıdır ve Anadolu'nun dışında olduğu gibi içinde de kendini gösterir.²⁸

Hedeflerini, Anadolu'yu Türkiye için kurtarmakla sınırlayan Mustafa Kemal (Atatürk), böylece, geçmişin bütün ku-

27 W. M. Ramsay, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy*, (1915-1916), s. 409.

28 Jön Türkler zamanında taşranın laikliğe karşı çıkışı için, Osmanlı Meclisinin 96. ve 97. oturumlarına, Mayıs 24-25, 1910 ve 71. oturumuna,, Nisan 1911, bakınız.

surlarının, yanlışlarının ve düşmanlıklarının unutulduğu ya da bağışlandığı bir ortamda işe başlamadı Osmanlı İmpara-torluğu'nun I. Dünya Savaşı'ndan çekilmesinin ardından, ulusal kurtuluş hareketinin örgütlenmesinin ilk dönemlerinde, Mustafa Kemal'in Ankara'daki ulusalcı kuvvetleri, karşı çıktığı Sultan hükümeti için çalıştıkları varsayılan isyancı gruplar tarafından çevrildi. Gerçi bu gruplar, amaçlarının Sultana başkaldıran birini ortadan kaldırmak ve İslâm'ın yücelmesini gerçekleştirmek olduğunu söylüyorlardı, ama aynı zamanda Jön Türk yönetiminin bir devamı ve bir merkezîyetçi siyaset olarak gördükleri şeye karşı harekete geçen çevre güçlerini temsil ediyormuş gibi de görünmektedirler. 1920 ile 1923 arasında, Anadolu'nun, temel grupların çizgileri boyunca parçalanacağı konusundaki korku, kendi merkezlerini kurmaya çalışan Kemalizmin mimarları arasında derinlerdeki güçlü bir akım gibi duyulmuştu ve bu, tek parti yönetiminin 1950'de sona ermesine kadar, Kemalist siyasetin çoğunlukla gizli de olsa, temel bir sorunu olarak devam etti.²⁹

Bu bölüm pörçük yapıyı siyasal bakımdan bütünleştirme sorunu, ulusal bütünleştirme sorunuyla tamı tamına örtüş-mez ve bundan ötürü bir başka başlık altında ele alınabilir.

19. Yüzyılda Toplumsal Kopukluklar

20. yüzyıl başlarında Avrupa'daki toprak kayıpları dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu, büyük toprak sahipliğinin, Hristiyan icarının ve bir ölçüde yüksek bir gelişme düzeyi-

29 Bunun bir örneği, Kurtuluş Savaşı sırasında direniş örgütünün merkezileştiril-mesiydi. Bkz.: *Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi*, I, (1/5/36). Yine bkz: Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarm*, birinci baskı, Ankara, 1968, ss. 139 ve 147; Sabahattin Selek, *Milli Mücadele: Anadolu İhtilali*, İstanbul, 1965, I: ss. 56-65 ve II: ss. 194-197.

nin toprakla ilgili kaynaşmalara yolaçabileceği bölgelerden kurtuldu. Bundan ötürü bu bölümde

yalnızca Anadolu'nun toplumsal yapısında, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen ve Türkiye Cumhuriyeti'nin miras olarak devraldığı gelişimleri ele alacağız.

19. yüzyılın sonunda, piyasa malları, Anadolu'nun daha fazla gelişmiş bazı bölgelerine girmeye başladı. Her çeşit ve her kökenden eşraf, ekonomik işlere gittikçe daha fazla ilgi duymaya başladığından, yerel eşrafın daha önceki etki temeli yavaş yavaş değişime uğradı. Bu bakımdan, taşra çevresinin üst katmanı, birlik olmasa da bir tekdüzelik edinmeye başladı (oysa bunu, daha önce hiçbir zaman edinmemiş ti). Bu tekdüzeliğin bir yüzü, eşrafın etkinliğinin yeni odak noktasıydı, öteki yüzü ise karşıt gücün yeniden her yerde ortaya çıkması sonucunu doğurmasıydı. Yani devletin, çevreye daha derinlemesine girmesi idi. Bu gelişmeler, daha önceki çatışmanın öğelerini kapsayan bir yeni karşı karşıya gelme içinde, tarafları, merkez-çevre kopukluğu içine yerleştirdi; ama bu çatışmanın niteliğini de bir ölçüde dönüşüme uğrattı.

Eşraf bakımından bu dönüşüm, koruyuculuğun [patro-nage] işlemeye başladığı yeni alan içinde yoğunlaştı. Koruyuculuk ya da koruma ve korunan [client] ilişkileri çoktandır Osmanlı siyasasının içine sızmıştı; ama 19. yüzyılın yarısından sonra gerçekleşen bir yapısal dönüşüm, tüm görüntüyü değiştirdi. Örneğin, Osmanlı uyruklarını yurttaş yapmak ve yeni yükümlülükler (vergiler, askerlik hizmeti, çeşitli tescil kuralları) kabul ettirerek, ayrıca da yeni yararlar sağlayarak (yollar, adaletin kurala bağlanması, toprak tescili) devleti çevreye yaklaştırmada konusunda reformun 19. yüzyıldaki mimarlarının gösterdiği kararlılık, çevredeki bireyleri, yönetim ve adalet süreci ile yakın ilişki içine soktu. Bir merkezci yönetim sisteminin (1864'te uygulanmaya

53

başlamıştır) çevreye yavaş yavaş sızmasından önce eşraf, yerel valilerle birlikte çalışan yerel olarak seçilmiş kurullar aracılığıyla yönetime, bir hareket iletim kuşağı gibi hizmet ediyordu. Zamanla değişikliğe uğramasına rağmen bu rol, 19. yüzyıl boyunca devam etti³⁰ ve böylece eşraf, alt sınıflar (köylüler) ile resmî görevliler arasında daha apaçık görünen bir eklem haline geldi.

Devletin, ekonomi üzerinde hâlâ sürdürdüğü denetimden ötürü eşrafın ekonomik alandaki yeni etkinlikleri, bu etkinliklerin önem kazandığı yerlerde, eşraf ile resmî görevliler arasında bir ikinci bağın kurulmasına yolaçtı. Ayrıca, Osmanlı yönetim sisteminde, 1876'dan sonra görev yerlerinin sayısı önemli ölçüde arttığı için,³¹ orta ve aşağı dereceden memurlar, paralarını düzensiz bir biçimde alıyorlardı. Böylece eşraf, resmî görevlilerle bir ortakyaşarlık ilişkisine girdi ve rüşvet verme yeni boyutlar edindi. Bu, eşrafın, koruduğu kişilere hizmet sağlaması zorunluluğundan olduğu kadar, kendi çıkarını geliştirmesi zorunluluğundan da doğuyordu.³² Bu yeni eşraf katmanı arasında, taşra din adamları da sayılabilir. Bunların çoğu, mülk sahibiydi ve yerel "etkili" kişiler arasında yer alıyordu. Ama alt sınıflar üzerindeki etkileri ve dayanakları, din ve eğitimle uğraşmalarının sonucuydu. Gittikçe güçlenen laikleşme hareketi karşısında bu din adamları, çevre ile daha açık bir biçimde yakın ilişki kurdular.

Jön Türk devriminin 1908'de başarı kazanmasıyla eşraf, Osmanlı siyasal partilerinin saflarında ve mecliste görünmeye başladı. Etkilerini izleyebildiğimiz her yerde bunların, yö-

30 1864 Yönetim Yasası için bkz: Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963, ss. 136-171.

31 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, VIII: Birinci Meşrutiyet ve istibdat Devirleri, 1876-1907*, Ankara, 1962. s. 329.

32 Cemal Bardakçı, *Toprak Davasından Siyasi Partilere*, İstanbul, 1945, ss. 96-102. **54**

netimde merkezilikten kurtulmayı ve kültür üzerinde yerel denetimi savunduklarını görüyoruz. Bu davranış aslında, din adamlarının değerler ve simgeler üzerinde kurmuş oldukları denetimi

korumak girişiminden başka bir şeyi dile getirmiyordu. Özellikle yoksul vaizler, yani din adamı olmaktan başka bir statü temeline sahip bulunmayan din adamları söz-konusuydu burada.³³ Ama Osmanlı mirasının mihenk taşı olarak İslâm görüşünü, dindar olmayan eşraf arasında benimseyenler de vardı. Bu bakımdan, İslâmî ve birleştirici bir boyut, çevresel düşünüş ve davranış tarzına yeniden eklendi ve böylece çevrenin karakteristik ideolojisi haline gelmiş olan şey, *Lumpenulemâ'ya** özgü bir öneri değildi yalnızca. Bunun bir nedeni açıkça görülüyor, modern eğitim kurumları, merkezî ile çevre arasındaki modern-öncesi kültür kopukluğunu sürdürmüştü. Türk eğitim kurumunun modernleştirilmesi, resmî görevlilerin kurumlarıyla başlamıştı. Taşralar, seçkinlerin eğitiminin dışında kalmıştı ve taşralıların çoğu (etkili taşralıların bile çoğu), çocuklarını, modern okullara gönderemiyordu ya da göndermek istemiyordu. Bugün elimizde bulunan veriler, ancak en yetenekli çocukların, resmî çevrelerle bir iletişim kanalı kurabilecekleri umuduyla başkente gönderildiklerini düşündürecek niteliktedir. 1903 yılında, belli ölçüde gelişmiş olan Konya vilayetinde, orta eğitimin modern kesiminde 1.963 öğrenci vardı; buna karşı *medreselerdeki* öğrenci sayısı 12.000'di.³⁴

Eğitimin modern kesimine girebilmek, reformcu resmî görevlilerin ve hatta bürokrasinin bir bölümünü oluşturan kimselerin çocukları için çok daha kolay bir işti.

33 Bkz.: Celal Bayar, *Ben de Yazdım: Milli Mücadeleye Giriş II*, İstanbul 1966,, ss. 451 ve 475.

(*) "Yoksul ulema" - ç.n.

34 Server İskit, *Türkiye 'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, İstanbul, 1939, s. 113.

55

Yeni eğitim kuruluşlarının temel taşlarından biri olan askerî okullarda, bu okulların eğitimini ortaokullara yayması ve öğrencilerin büyük bölümünü, olanakları daha az olan ailelerden olması nedeniyle, okuldaki toplumsallaşma, ailedeki toplumsallaşmadan daha ağır basıyordu. Bu askerî *mi-lieu'de** taşraların, ilerlemeye ve yeni düşüncelere kapalı ve uygarlığa aykırı yerler olarak görülmesi, belirgin bir düşünce olarak ortaya çıktı.

Türkiye'de, kitle iletişim araçlarının ve kültür yaşamının modernleştirilmesi, "büyük" kültür ile "küçük" kültür arasındaki uçurumu, kapatmaktan çok derinleştirmiştir genellikle. İslâmiyet'e ve onun kültür mirasına sarılmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştiremeyen merkeze, çevrenin verdiği bir karşılıktı. Böylece taşralar, "gericilik" merkezleri haline geldi. Ama daha da önemli olan, üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslâmî bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmeydi. Merkeziyetçiliğe karşı olan eşraf, bunu, yüreklendirici bir gelişme olarak gördü kuşkusuz. Osmanlı başkentindeki alt sınıflar da, modernleştirme akışına katılmakta güçlük çeken kimseler anlamında, yani bu yeni anlamda, çevrenin bir bölümünü oluşturuyorlardı. Bu yeni edinilmiş birliğin içindeki çevrenin karşısına, yeni ve düşünce bakımından çok daha az ödün veren bir bürokrat tipi dikildi.

Bürokratin Batılılaşması Olarak Modernleşme

Güçlü eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına rağmen Osmanlı devlet adamı, onların gerçek özerklik kazanmasını be-nimseyemiyordu. Geleneksel bürokratin düşünüş ve davranış tarzının özüydü bu. Ama 19. yüzyılda Türkiye'de, bü-

(*) "Ortam", "çevre" - ç.n. 56

rokrasi de değişim geçiriyordu. Bu yüzyılın sonlarında Osmanlı bürokrasisinin "mirasa dayanan" ya da "Padişah kökenli"³⁵ diyebileceğimiz özellikleri, bir "akılcı" bürokrasiye yerini bırakıyordu. Bu Weber'ci formülün, sınırlı bir anlamda kullanılabileceğini söylemeliyiz. Çünkü

bu değişimde, hiyerarşı gibi "bürokratik" öğeler, yapılan işe karşılık ödüllendirme gibi "akılcı" taleplerden çok daha ağır basıyordu.

Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde erkenden uygun hale getirilmiş ve 19. yüzyılda, reform liderliğini ele almıştı. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk canalcı noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleş-tirilmesini seçmişti. Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltmiş Fransız "Grandes Eco-les"ünü model olarak seçen 19. yüzyıl Osmanlı reformcuları, "devletin çıkarlarını" gözönünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmişti. Bir bakıma eski seçkinler zümresi sürdürülüyordu. Bu seçkinler yeni kalıplara dökülmüş ve böylece, daha önceki resmî görevliye birçok açıdan benzeyen bir ürün elde edilmişti.

Devletin taşralara sızmasıyla, merkezi destekleme konusunda duyulan geleneksel kaygıya yeni boyutlar eklendi. Böylece, devlet ile yurttaş arasında doğrudan doğruya ilişki kurmayı amaçlayan bir girişimde bulunuldu. Sultan ile uyrukları arasında yeralan bağılılıkların bulunmaması gerektiği ilkesine dayanan Osmanlı devlet adamlığı idealinin, bir bakıma, yeni bir biçim içinde canlandırılmasıydı bu. Reformun daha sonraki dönemlerinde, kredi kurumlarının kurulması ve başka kolaylıkların gerçekleştirilmesi, koruyucu bir baba olarak devlet fikrini bir gerçeklik haline getirdi. Eşraf ise, bu olanaklara el koyup kendi çıkarları için kullandığın-

35 Bu terminolojiyi, Max Weber'den alıyorum. *Economy and Society*, Guenther Roth ve Clause Wittich (eds.), New York, 1968,1. s. 229.

57

da, reformcu devlet adamlarının hoşnutsuzluğunu çekti.³⁵

Reformcu resmî görevlilerin eşrafa karşı bu biçimde çıkışlarına, 19. yüzyılın sonlarına doğru beliren bir başka karşıtlık kaynağını da eklememiz gerekir. Yeni çatışma, Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetim modernleştirilmesi-nin sonucuydu. Daha doğrusu Sultanın sonuna kadar gitmeyen modernleşirmesinin ürünüydü. Gerçekten de Sultan, Osmanlı bürokrasisini akılcı yörüngeye oturtmak için tüm gücüyle çalıştığı halde, başarıyı amaçlayan talimatını köstekleyen kişilere de bel bağlamıştı. Mülkiye Mektebini (bu okulun modernleştirilmesini Sultan tam anlamıyla desteklemişti) bitirenlerin, yüksek görevlere gelme konusunda ne kadar başarılı oldukları, henüz açıkça bilinmiyor.³⁷ Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonunda Sultana etkin bir biçimde karşı çıkan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan çok Sultana bağlı olmakla tanınan kimselerin getirildiğine inanıyorlardı. Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, başkent yakınında manevra yapan büyük askerî birliklerin hakikî mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin "son bulacağını" uman bu tutum, daha önceki Osmanlı "devlet nedeni" ideolojisine karşıt olarak, "ulusal" bürokratçılık diye adlandırılabilir. Yeni ve okul görmüş ulusalcı bürokratların Sultanla arala-

36 "Yeni Belgelerin Işığında Kâmil Paşa'nın Siyasal Durumu", *Belleten*, XXXV, (1971), ss. 60-17, burada ss. 110-11.

37 Andreas Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, London, 1966, s. 90, n. 12. Bu bilgi konusunda beni uyarayan Joseph L. Szyliowicz'dır: "Elite Recruitment in Turkey: The Role of the Mülkiye", *World Politics*, XIII, (April 1971), s. 386. Ama, yüksek görevlerde, okulu bitirenlerin yüzde 10'unun bulunmasını "önemli" bulan yorumuna, katılmıyorum. Veriler de, Lesslie L. Ross, Jr. ve Noralou R. Roos tarafından sağlananlardan farklı: *Managers of Modernization: Organization and Elites in Turkey*

rının açık olmasının bir başka nedeni, Türkiye'de modern bir devlet kurma konusunda sabırsızlanmalarıydı. Sultanın, adım adım ilerlemeye dayanan ve kimi zaman da ürkekçe olan yaklaşımına oranla onlar ulus-devletin çok daha kısa bir zaman harcanarak kurulması gerektiğini düşünüyorlardı. Ulusçu bürokratların sabırsızlığının bir nedeni de, ulusalcı ideolojilerin Osmanlı İmparatorluğu içinde yayılmasıydı. Bu fikirler, resmî Osmanlı düşünce dünyasının bir bölümünü etkiledi ve daha önceki reformcularda görülmeyen bir ödün vermezlik yarattı. 1885'ten sonra başkentin modernci çevrelerinde etkili hale gelmiş olan ve bilimi, hakikatin mihenk taşı olarak kabul eden yeni bilim görüşü bu davranışa çok iyi uyuyordu kuşkusuz.³⁸ Böylece, Osmanlıların eski "din ve devleti" koruma sloganı, Jön Türklerin "İttihat ve Terakki" sloganında cilalanıp parlatılmış olarak yeniden ortaya çıkıyordu. Jön Türk devriminden sonra bu yeni kişilikler Sultanı sahneden uzaklaştırınca, taşra esnafını, geleneksel bürokratların ve hatta daha önceki reformcuların gördüğünden de daha kötü insanlar olarak gördüler. Jön Türk meclisinde eşrafın merkezîyetçilikten kurtulmayı ve daha az askerî denetimi amaçlayan yasa tasarıları, ayrılıkçı akımların gerçek bir tehdit gibi görünmeye başladığı sırada, onları gerçekten kuşkanılacak kimseler durumuna soktu.³⁹

Türk Kurtuluş Savaşı (1920-1922) sırasında, bu merkez-çevre ikiliği, ulusal direnme hareketinin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisinde bir kez daha ortaya çıkar. Burada Kemalistler, görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşrafın partisi olan dağınık bir grupla mücadele etmek durumundaydılar. Bu grup, "*İkinci Grup*" diye bilinir. Ama Mecliste, kendilerine

38 Bkz.: M. Orhan Okay, *Bejir Fuad*, İstanbul, 1969, *passim*.

39 Celal Bayar, *Ben de Yazdım*, II, s. 449, n. 1.

daha büyük ve yeni biraraya gelmiş bir topluluğun katılmasıyla bunların sayısı arttı.⁴⁰

Bu kimseler, milletvekili seçimi, askerler, dinsel öğretim ve dinsel uygulama konusunda çok ilginç bir dizi siyaset ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler; askerleri denetim altına almaya çalıştılar ve jandarmaların halkı soyduğunu ileri sürerek jandarma kuvvetlerini içişleri Bakanlığı'na bağlamaya çalıştılar, din okulları aracılığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onaylattılar. Bu grubun bileşimi ve tutarlığı konusunda sağlam incelemeler elimizde olmadığı için, birliklerinin ne ölçüde sağlam olduğu konusunda da fazla bir şey söyleyemiyoruz; ama topluluğun, Kemalistlere muhalefetin bir dayanak noktası olduğu kesindir.⁴¹

Öte yandan, Kemalistler arasındaki daha radikal öğeler, yeni belediye yasasında, "halkın", belediye meclislerinde temsil edilmediğini söyleyerek itiraz ettiler. Ayrıca, Bursa eşrafını, Kemalistlerin ölüm kalım savaşına girdiği Yunanlılara satılmış olmakla suçladılar. Her iki taraf da "halk" için çalıştığını ileri sürüyordu. Ama İkinci Grup için bu söz, merkezîyetçilikten kurtulma ve ekonomik liberalizm anlamını açıkça taşıyordu; Kemalistler için ise, plebisitçi demokrasi ve devletin, "aradaki" grupları ortadan kaldırması gerektiğini alçak sesle belirtir gibiydi.⁴²

40 İkinci Grup konusunda bkz: Tarih Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul, 1952, ss. 538-539 ve Halide Edip (Adivar), *The Turkish Ordeal*, New York, 1928, s. 183.

41 Sivillerin jandarmayı denetlemeleri konusunda bkz: *Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi*, I, (29-677/1336), latin script edition, II, ss. H82-183.

42 Halkı temsil etmeyen belediye sınırları konusunda bkz: *Ibid.*, I, (43-3/8/1336), latin script, III, s. 85; askerlik hizmetinden kaçan eşraf konusunda bkz: *Ibid.*, latin script, II, s. 443; her şeyden önce mülklerini korumak kaygusu duyan kimseler olarak eşraf konusunda bkz: *Ibid.*, II, s. 260.

60

Kemalistlerin İkinci Gruba karşı muhalefetinin simgesel dile gelişi, din üzerinde odaklanmıştı. Ama Mustafa Kemal, amaçlarını henüz açığa vurmamıştı.

Kurtuluş Savaşının bitmesi ve Kemalistlerin zafer kazanmasıyla, siyasa el koymak daha kolaylaştı, ikna etmek için gözdağı vermeye başvurulduğu kadar usta taktikler de kullanıldı. Kemalistlerin partisi olan Halk Partisi, üyelerini başarıyla disiplin altına aldı. Etkinlikleri 1925'teki Kürt ayaklanması ile aynı zamana rastlayan yeni bir parti (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) kurulunca, hükümete iki yıllık süre için geniş yetkiler tanıyan Takriri Sükun yasası kabul edildi. Yeni parti ile ayaklanma arasında bir ilinti olmadığı halde, yeni muhalefet merkezîyetçilikten kurtulma özelemlerini temsil ediyordu. Yeni parti, "dinsel gericilik"le ilintileri olduğu söylenerek aynı yıl kapatıldı; gerçekten de ayaklanmanın ana tema'sı, "Kürtlük"ten çok bu olmuştu.⁴³

Bu partinin kapatılmasının temel amacı, siyasal rakipleri tasfiye etmek gibi görünmekle birlikte, kararın uygulanmasının hangi bağlam içinde gerçekleştirildiğini de vurgulamak gerekir. Kurtuluş Savaşı'ndan önce ve bu savaş sırasında görülen ve bir kâbusu andıran bölünmeler, sarsıcı etkiler yapmıştı ve Kürt ayaklanması bunları su yüzüne çıkardı. Siyasal partileri, taşraları ve dinsel gericiliği birbirine bağlayan ikinci bir sarsılma 1930'da ortaya çıktı. O sırada, Kemalizme karşıt birçok grubun kuvvetle desteklediği çok partili siyasa konusunda yapılan bu deney, (Serbest Cumhuriyet Fırkası) Menemen kasabasında küçük "Patrona" tipinden bir ayaklanmayla sonuçlandı.⁴⁴ Çevrenin temel yeri olan taşra, Cumhuriyetin laik amaçlarına hıyanetle bir kez

43 Parti programının 14. maddesi konusunda bkz: Tunaya, 617; ayaklanma konusunda bkz: Biernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2, ed., London, 1968, s. 266.

44 ftid.,417.

61

daha özdeşleştirildi. Bu durum gözönünde tutulursa, Mustafa Kemal'in 1930'ların başlarında, dil sorunlarına, kültür konularına ve tarih mitoslarına niçin enerji harcadığı anlaşılabilir.

Yine Mustafa Kemal'in, Türkler için yeni bir ulusal kimlik biçimlendirmek için bu sırada sahneye çıkması da bir rastlantı değildir.

Atatürk'ün ölümünden sonra, 1946'da, üçüncü kez önemli bir muhalefet partisi kurulduğunda, Halk Partisi'nin yaptığı uyarı karakteristiktir: "Destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur."⁴⁵ Bununla, "taşranın temel grupları, siyasal partiler olarak yeniden dirilecek", demek isteniyordu. Bu sözün içtenlikle söylenip söylenmediği bir yana, 1923 ile 1946 arasında çevreye (taşralar anlamında), kuşkulu gözle bakıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca gözetim altında tutulmuştur.

Bütün bu gerilimle birlikte, Halk Partisi'nin saflarına, taşra eşraf sınıfının önemli denebilecek bir bölümünün başarıyla alınması, dikkate değer. Burada söz konusu olan uzlaşma, Jön Türklerin zamanındaki ya da daha önceki uzlaşmadan kökçe farklı değildir. Eşrafa dayanan merkez, tam

istendiği gibi güçsüz olan yerel araçlar kullanarak köylünün çıkarı için çalışmak konusundaki Osmanlı hayalini gerçekleştirmek için pek az araca sahipti. Gerçekten de Kemalist devrim, birçok tarzda gerçekleştirilebilirdi. Yani bu devrim, eşrafın karşısına etkin bir biçimde çıkan bir devrimsel örgüt-lenimle; ve/ya da alt sınıflara gerçek hizmetler götürerek; ve/ya da çevresel kitleler üzerinde odaklanan bir ideolojiyle

45 Fuad Köprülü, "Partiler ve Milli Birlik", *Demokrasi Yolunda*, The Hague, 1964, s. 304.

62

gerçekleştirilebilirdi. Oysa gerçekte, Türkiye Cumhuriyeti-ti'ni kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerektirirse bile bundan vazgeçmediler. Bunun, Cumhuriyetin ekonomik ve askerî zayıflığına rağmen Türkiye'nin ayakta kalmasını sağlayan akıllıca bir karar olduğu söylenebilir. Ama bugün geriye baktığımızda, bu karar, akılcı irdelemelerden değil de, bürokratik düşünüş ve davranış tarzından kaynaklanmış gibi görünüyor. Başka bir deyişle, her şeyden önce, merkezin güçlendirilmesi, yani çevreye karşı partinin güçlendirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Cumhuriyetin geliştirdiği halkçı temalara rağmen, kökten devrimci olmayan yarı, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliğiyle.

Cumhuriyetin benimsediği siyasetlerin aktarılmasını sağlayan biricik parti olan Halk Partisi, kırsal alanda yaşayan kitlelerle ilinti kuramıyordu. Ankara hükümetinin ilk yıllarında uğruna bunca gürültü koparılmış olan "halka doğru" hareketi, yalınkattı ve Cumhuriyetin, hükümet ile köylüler arasında yeni ilintiler kurma konusunda yarattığı olanaklardan yararlanılamadı. Aslında, tarım kesiminin yarattığı pek az artı-değer, Türkiye'nin kalkınmasının büyük bir bölümü için kullanıldı. Köylüler, kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde de korunmak için hâlâ eşrafa dayanmak zorundaydılar. Köylüye Cumhuriyetin temel taşı niteliğini bağlayan simge, Kemalist harekette çok erken ortaya çıktı, ama Kemalistlerin enerjisi, köylülerin sistem içindeki yerini köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, ulusal kimlik simgelerinin yaratılmasına yönelmişti. Cumhuriyetin sınırlı kaynakları gözönünde tutulursa, kolayca anlaşılabilen bir şeydir bu. Ama sorun, çok daha derinlere iniyordu.

Cumhuriyet dönemindeki bürokrat sınıfın, köylülerle özdeşleşme konusundaki düşüncesi yetersizdi. O sırada Türkiye'de köy sorunu üzerinde birçok şey yazıldığı ve Köy

63

Enstitüleri deneyi gözönüne alınınca, ileri sürdüğümüz bu yargının haksız olduğu düşünülebilir. Ama ben, yönetici seçkinlerden herhangi birinin Rus, Çin ve hatta Balkan tipi bir kuram, yani köylüleri harekete geçirecek etkin bir kuram ileri sürdüğünü hatırlamıyorum. Resmî görevlilerin köylülerle özdeşleşmesine gelince; bunun da ancak birkaç radikal öğretmen tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Bu gerçekler, insana çevreyle olan geleneksel Osmanlı ilişkisinin yine de sürüp gittiği duygusunu veriyor. Bu tutumun çeşitli katmanlarını yeniden hatırlamayı sağlayacak bir stenografi niteliği taşıyan eğitim yatırımları ise, elde avuçta bulunanın, merkezde gerçek bir Kemalistler kuşağı yetiştirecek kurumlara harcandığını göstermektedir.⁴⁶

Sorunu bu biçimde ele almanın sonuçlarından biri, Cumhuriyetçi programın hayalci görüşünde kendini gösterir. Bu programa göre, köylüler "geri kalmış"tır ve ancak, gerçekçiliğe uymayan köy yasası (Marksçılar buna üst yapı diyeceklerdir), gibi toprak yasalarıyla dönüşüme uğratılabilirler.

Yasalar koyarak tepeden inme bütünleştirmeyi sağlamak, Osmanlı toplumsal yöneticiliğinin

temelinde bulunan bir davranıştı. Kemalizmin karakteristik özellikleri de, toplum konusundaki bu görüşün hâlâ ağır bastığını gösterir. Kemalist programda köylülerin üzerinde önemle durulması, eski bir Osmanlı temasının tekrarıdır ve köylülerin ilerlemesinin tepeden inme bütünleştirmeye gerçekleştirileceği düşüncesinde de, "daha önce görülmüş" bir yan vardır. Kemalistler, *yönetmeliklerin ve tüzüklerin* önemini çok iyi biliyorlardı, ama bazı çağdaş modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan *devrimci ve harekete geçirici* yanı

46 M. T. Üztelli, "The Estimates of Private Internal rates of Return on Educational Investment in the First Turkish Republic, 1923-1960", *International Journal of Middle East Studies*, I, (1970), ss. 156-176.

64

gözden kaçırmışlardı. Yönetmeliklerin, Osmanlı yönetiminin bir ilkesi olduğu ölçüde, Kemalistlerin modernleşme konusundaki görüşlerinde de geleneksel bir kurucu öğe vardı kuşkusuz. Kemalizm içinde, modernleşmenin örgütsel ve harekete geçirmeye ilişkin yanını fark eden biricik akım, bazı etkin Marksçıların da içinde yer aldığı *Kadro* (1931-1935) dergisiydi.⁴⁷ Modernleşmenin harekete geçirici yanlarını Kemalistlerin gözden kaçırdıkları gibi onlar da, modern toplumun *bütünleştirici* şebekesinin özünü iyice göremediler ya da yasallığa dökemediler.

Cumhuriyetin resmî tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yükü bu. Zaten ayrılıkçı olarak kendisinden kuşku duyulan kırsal alan, bu siyasetlerle merkeze daha fazla yaklaştırılmış olmadı. Küçük, ama sürekli bir gelişme konusunda dikkate değer bir yatkınlık gösteren çevre, kentlerin refahının kendi sırtından sağlandığını,⁴⁸ nutuklarla avutul-duğunu, ama dinsel kültürünün mutluluğundan yoksun bı-

47 *Kadro* grubunun temel görüşleri için bkz: Şevket S. Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 2. baskı, Ankara, 1968.

48 Kemal Karpat, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton, 1959, s. 104, n. 17.

65

rakıldığını görebiliyordu. Bundan ötürü, yerel eşrafın, köylüyü elinde tutmasına ve devletin de, çevrenin birliğini parçalayamamasına şaşmamak gerekir. Halk Partisi'nin bazı eski ve önde gelen üyeleri tarafından 1946'da kurulan Demokrat Parti, bir eşraf partisi olmaktan çok, kırsal kitlelerin ve onların başında bulunanların kuvvetle destekleyeceklerini düşündüğü bir siyasal ideoloji ile başarıya ulaşacağını uman bir partiydi. Uyruklarının çıkarlarını gözönüne alan eski Osmanlı devlet kavramıydı bu; yani bir eliyle adalet öteki eliyle bolluk dağıtan koruyucu devlet düşüncesi ağır basıyordu burada. Ama bu kez, bu durumu hemen ele geçirip kendi çıkarı için kullanan, çevre oldu.

Demokrat Parti'nin, Türkiye'nin gelişmiş bölgelerinde belirgin bir başarı, ulusal düzeyde de daha gösterişsiz bir başarı kazanmasının nedenlerini kavrayabilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda ortaya çıkan siyasal değişikliğin bazı yanlarını özet olarak açıklamamız gerekir.

19. yüzyılın ortasından sonra yeni bir merkezci yönetim mekanizması kurulunca, telgraf telleri Türkiye'nin taşralarını ağ gibi sarınca ve askerî kuvvetler modernleştirilince, hükümetin etkisi daha derinlere indi. Osmanlı yönetim ve askerlik mekanizmasının en küçük çarklarını denetim altına almak için Sultan Abdülhamid'in güttüğü siyaset, daha da yoğunlaştı ve bu durum, 1908'de Jön Türkler tarafından devralındı.

Hükümet denetim ve etkisinin bu yeni yaygınlaşması, yalnızca eşrafın, çıkarlarına ulusal bir boyut kazandırmasından ötürü değil, ama aynı zamanda, daha sonra gittikçe önem kazanan bir gerçeği, yani toplumsal yapının yerel özelliklerini billurlaştırmasından ötürü de önem taşıyordu.

Eşrafın koruduğu kimselerin kutuplaşmasına yolaçan bir durum eskiden beri vardı. Gerçekten de köylü, hükümetin koruyuculuğunu elde edemediği ya da eşraftan biri tarafın-

66

dan tehdit edildiği veya sömürüldüğü zaman, korunmak için bir başkasına yöneliyordu. Hükümet gözle görülür hale gelince, bu kutuplaşma potansiyeli yeni bir biçim kazandı. Hükümetin taşralarda varlığını ortaya koyması, hükümet iznine bağlı yeni olanakların elde edilebileceği anlamına geliyordu. Örneğin, kullanım hakkı hükümete ait bir taş ocağını işletme iznini, öşürle çiftçilik yapma hakkını alma, bayındırlık işleri için sözleşmeler yapma ve yerel yönetim kuruluşlarında görev edinme gibi.

İki ayrı eşraf grubu bulunduğu zaman, bunlardan birinin bütün bu olanakları önceden edinip kendi çıkarları için kullandığını söyleyebiliriz. Daha sonra da, rakip grup, merkezdeki ilişkilerini kullanarak durumu tersine çevirmeye çalışıyordu. Jön Türkler dönemindeki parti siyasetleri, siyasanın yerelleşmesinde görülen bu anlaşmazlık özelliğini pekiştirdi. Ama buna karşıt olarak eşraf da, yerel parti yapısını denetim altında tutmanın ne kadar önemli olduğunu hemen anladı. Böylece, parti örgütlerini denetim altında tutan eşraf aileleri ortaya çıktı. Bazı aileler, 1912 ile 1913 arasında Türk siyasasına diledigince hükmeden İttihat ve Terakki ile etkin ilişkiler kurdular. "Hükümet partisi"ni temsil eden bu eşrafın sayısı, muhalefete katılarak kâr ve kazançtan kendilerini yoksun bırakan eşraftan daha kabarıktı.

O sıralarda geçerli olan anlayış, Osmanlı görüşünü hatırlatıyordu. Bu görüşe göre devlet, ulusal kapsamlı konularda karar vermeye kalkışmadığı sürece eşrafla işbirliği yapabiliirdi. Ama daha önce gördüğümüz gibi bu, gerilimli bir düzendi ve eşraf, fırsat bulabildiğinde, devletin vasiliğinden kurtulmaya çalışıyordu. Cumhuriyetin kurulmasından sonra Cumhuriyet Halk Partisi, ya "hükümet partisi"nin yerel uzantıları olmak isteklerinden vazgeçemediklerini kanıtlayan eşrafla ya da tehlikeyi önceden kestirerek durumlarını ilerisi için saklayabilen kimselerle işlerini yürüttü. Bu dö-

67

nemde, yerel siyasanın sınırlanması iki öğeye dayanıyordu. Bunların birincisi, Kemalist liderlerin sakınganlıkla davranması (yukarıda açıkladık); ikincisi ise, merkezin örgütsel bakımdan sağlam bir birlik ve bunun tersine, çevresel güçlerin gevşek bir örgütlenim içinde bulunmasıydı. Cumhuriyet tarihinde, merkezin örgütlenimine meydan okuyabilecek kadar yoğun bir örgütsel temelin çevrede ortaya çıkabilmesi, çok daha sonra gerçekleşen bir olaydır. Tek parti yönetimine başarıyla meydan okumanın tam bu zamanda ortaya çıkması da bir rastlantı değildir.

Demokrat Parti'nin 1950'de Batı Türkiye'nin daha gelişmiş bölgelerinde büyük bir seçim desteği elde etmesini açıklayan kuramlar, genellikle şu iki noktadan biri üzerinde önemle dururlar ve bu desteği ya köylülerin yaygın bir biçimde hoşnutsuz olmasıyla, ya da hükümetin

1945'te uygulamak istediği toprak dağıtım yasaına, Büyük Millet Mec-lisi'nde karşı çıkan eşrafın baş kaldırmasıyla açıklarlar.⁴⁹ Gerçi, bu öğelerin her ikisi de, sağlanan desteği bir ölçüde açıklar; ama Türk köyleri üzerine yazılanların verdiği par-çasal ama apaçık bilgiler, daha farklı ve denenmeye değer bir açıklama getirmektedir. Bu farklı görüş, Batı Türkiye'de, II. Dünya Savaşı sırasında, büyük ve daha zengin köyler ile kasabalar arasında ansızın hızlanan bir bütünleşme olduğu gerçeği üzerinde temelleniyor.

Bu gelişmede, iki aşama vardı, ilkin, Kurtuluş Savaşı sırasında bu bölgelerin yapısı, altüst olmuştu. Köyler boşaltılmış, halk köyleri terketmiş, birçokları da, boş ve yeni köylere gitmişlerdi; kasabalar, ticaret ve el sanatlarıyla uğraşan zümrelerini kaybetmiş ve göçmenler, yeni yerlere yerleştirilmişti. Birçok köyde, eski ve zengin aileler etkisini kaybetmiş ve liderler arasında değişiklikler olmuştu. Böylece

49 Ifcid., 409-410. 68

ortaya çıkan yeni fırsatlar, savaşın ardından gelen genel yoksulluktan ötürü kullanılamamıştı. Daha sonraları, Cumhuriyet döneminde altyapı temellerinin yavaş yavaş gelişmesiyle ve 1940'ların başlarında kendini gösteren, gittikçe artan tarım ürünleri talebiyle, en sonunda belli bir dengeye kavuşmuş olan zengin köyler ile kasabalar arasında yeni tipte bir bütünleşme ortaya çıktı.

Bu bütünleşmenin, ulaşım, yönetim ve piyasa olarak üç kurucu ögesi vardı. 19. yüzyılın sonundan bu yana, demiryolları, Batı Türkiye'nin büyük bir bölümünü, kentsel merkezlerle bağlamıştı. Bu gelişme, Cumhuriyet döneminde de devam etti. Aynı süreç, potansiyel olarak daha geniş bir pazar şebekesinin kurulmasına yolaçtı. Türkiye'de II. Dünya Savaşı'na eşlik eden ve gittikçe genişleyen kendi yağıyla kavrulma ekonomisi ve besin maddelerine artan talep, bu şebekenin işlemesi için fırsat yarattı. Ama bütün bunlar, hükümet kanallarını daha da fazla kullanmak zorunluğunu doğurdu, iş anlaşmaları yapmak için, imzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak gerekliydi. Üstelik, bir "Savaş Ekonomisi" politikası ilân eden devlet, besin gereksinimlerinin karşılanmasının canalcı noktalarını denetimi altında tutuyordu. Böylece, hükümetle ilişki kurmak, tarım kredisi almak ya da resmî diploma alsınlar diye oğullarını bir hükümet okuluna göndermek isteyenler için ne kadar zorunluysa, küçük ve büyük tüccarlar için de o kadar zorunlu oldu. Başka bir deyişle, toplumdaki ve ekonomideki canalcı noktaların tamıtamına hükümet denetimi altında olması, hükümetle ilişki kurmayı, öteki gelişen ülkelerde olduğundan daha önemli kıldı.

Bu arada, Türkiye'deki duruma eklenen ve ancak yine merkez çevre diyalektiği ile açıklanabilecek olan bir yan, işin içine karıştı. Köylülerin "iyiliği" için yasalar yapan yönetim, 1924'te gerçeklerle pek bağdaşmayan bir yasa çıkardı. Ne var

69

ki, bu yasa, bazı amaçlar bakımından köye tüzel kişilik tanıyordu ve böylece, banka kredisi almak gibi bazı çok önemli talepler, köy düzeyinde ileri sürülebilirdi. Köyde hükümetin temsilcisi olan muhtar böylece, hükümetle ilişkiyi sağlayabildiği için büyük önem kazandı. Türk köy yaşamının bu özelliği, 1940'ların başlarında da apaçık görülüyordu.⁵⁰

Türk toplumbilimcisi Behice Boran'ın bu yıllarda incelediği bir köy olan Adiloba'da köy liderliği, üçlü bir kurulun elindeydi; babalarından kalan serveti har vurup harman savurduğu halde,

yakındaki kasabada bulunan bürokratik çevrelerle ilişkisi olduğu için gerekli bir kimse ve eski bir ailenin çocuğu olan Ahmed Ağa; askerliği sırasında kasabalılarla nasıl başa çıkılacağını bilen İbrahim Çavuş ve üçünün birlikte kararlaştırdığı şeye resmîyet kazandıran ve yüksek zümreden bir ailenin çocuğu olan *muhtar*?

Eşraftan yerel ilişkileri olan yöneticilerden, doktorlardan, avukatlardan ve işadamlarından oluşan bu kasaba "etkili kişiler" in kanalıyla etkinlik gösteren yerel siyasa mekanizması, tek parti döneminde işliyordu, ama bu süreç, merkez tarafından resmî olarak kabul edilmemişti. Merkezin, bu tür bir siyasanın, ulusal amaca yönelik bütüncü bir anlayışa bağımlı kılınması gereken bir çeşit "rüşvet verme" olduğu konusundaki iki yüzlü, ama inatçı görüşü, merkez-çevre kopukluğundan kalan bir mirastı. Merkezin, çevreyi kuşkulu bir gözle görmesinin devamıydı bu.⁵²

50 Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara, 1945, s. 139.

51 *İbid.*, s. 134, ve arkası.

52 Seçkinler arasında yeralan bireylerin davranışlarında bu eğilimin çok yakın bir zamanda nasıl bir yer tuttuğu, 1968-69'da Ankara Üniversitesi öğrencileri arasında yapılan bir ankette görülebilir. Bu ankete verilen cevaplar, siyasal kültürün yakından incelendiği dört köyde yaşayan köylülerin aynı sorulara verdikleri cevaplarla karşılaştırıldı ve sonuç olarak öğrencilerin ancak yüzde 50'sinin Türkiye'de genel oy verme hakkının devam etmesi gerektiğini düşündüğü; ama buna karşılık, incelenen köylerde aynı düşünceyi benimseyen köylülerin, yüzde 64 ila 68 oranında olduğu saptandı. Bkz.: Ozankaya, 168.

70

Köyler ile kasabalar arasındaki bütünleşmenin 1940'larda gerçekleştiği Türkiye'nin batı bölgelerinde, Demokrat Parti (kasaba ile köy arasındaki bütünleşmenin kurucusu olarak ortaya çıkıyordu), bu bütünleşmenin yeralmadığı bölgeler-dekinden daha güçlü bir destek sağlamıştı.⁵³

Kasabalıların ve eşrafın ekonomik etkinliklere giriştikleri ölçüde bu parti, özel girişime de çağrıda bulunan ekonomik bir platformla ortaya çıktı. Bürokratik denetimin kösteklediği ve bürokrasiye bağımlılığın öfkelenirdiği menfaatler, yeni partiyi, amaçlarına uygun bir araç olarak gördüler. Yeni parti, köylüye hizmetler getireceği, köylünün gündelik sorunlarını siyasanın gerçek konusu olarak ele alacağı, Türkiye'yi bürokrasiden kurtaracağı ve dinsel pratiği li-beralleştireceği konusunda da söz verdi.

Demokrat Parti'nin başarısına ilişkin olarak yukarıda ileri sürdüğümüz görüş, Türk köyleri üzerinde yapılan kılavuz incelemelere dayanan bir varsayımdır, ama bir kavram olarak, Demokrat Parti'nin gücünün toplumsal temeline ilişkin karmakarışık bilgileri bir düzene sokmaktadır.

Cumhuriyet Halk Partisi, 1946'ya kadar "siyasal eylem için bir araç" olmuştu en fazla. Bu tarihten sonra, partiler ortaya çıkınca, "kamunun, siyasaya katılması için bir ortam" haline geldi. Ama bu dönüşüm, çevreyi bu partiye çekecek ölçüde yeterli değildi.⁵⁴ Buna karşıt olarak, Demokrat Parti'nin siyasal propagandasında özellikle görüldüğü gibi gazetelerde ve öteki haberleşme araçlarında açıklanan mu-

53 Cemal Aygen, "Memleketimizdeki Seçimler ve Neticeleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XVII, (Mart 1962), ss. 203-287 ve Sabri M. Sayan, "Party Politics in Turkey: Dimensions of Competition and Organizati-on", basılmamış doktora çalışması, Columbia University, New York, 1972, s. 111-30, Table III-7.

54 Osman Faruk Loğoğlu, "İsmet İnönü and the Political Modernization of Turkey, 1945-1965", basılmamış doktora çalışması, Princeton University, Prince-ton, N.J., 1970, s. 135.

71

halefet seçim platformu, "gerçek halkçılar" ile "bürokratlar" arasında bir tartışmanın yönlerini

belirledi. Simgesel ve kültürel aksesuar (Demokrat Parti üyeleri tarafından camilere ve dinsel törenlere olağanüstü ilgi gösterilmesi ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin bunu istemeye istemeye izlemesi), laikliğin elden gittiği ileri sürülerek sert itirazlara hedef olmuş ve böylece Demokrat Parti, çevre kültürüyle özdeş bir kuruluş olarak görülmüştü, işin gülünç yanı bu partinin dört kurucusunun, Halk Partisi'nin öteki üyelerinin bürokrat "sınıftan oldukları kadar, bürokrat olmalarıydı.

Demokrat Parti'nin, çevrenin kültürü niteliğiyle islâmiyet'e başvurarak elde ettiği büyük yankı, Behice Boran'ın 1940'taki bir buluşunun ışığında daha da önem kazanıyor. Boran, köyler, kasabalarla daha büyük bir ilişki kurdukça, köylünün, kendi köy yaşamını küçük görmeye başladığını saptamıştı. Demokrat Parti'nin seçim kampanyaları, değişim ve geçiş halinde bulunan birçok kırsal bölgeye yaşam tarzlarının küçük görülecek bir şey olmadığı inancını aşılama için tam zamanında işin içine girdi. Böylece Demokrat Parti, islâmiyet'i ve kırsal değerleri yasallaştırdı [resmîleştirdi].⁵⁵

1950-1957 arasında bürokrasinin gücüne ve prestijine indirilen darbeler, Türkiye'nin gelişmiş bölgelerinde, öteki eşrafın, Halk Partisi'ne olan bağlılığını kaybettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, deneyimsel araştırmaların kaderlerini Demokrat Parti'ye bağlayan kimseler ile Halk Parti-si'ni desteklemeye devam eden etkili kişilerin toplumsal-ekonomik arka planlarında bazı farklar ortaya koyacağı, bir olasılık olarak ileri sürülebilir. Demokrat eşraf ile köylüler arasındaki ittifak yeni koşullar içinde sürdü; Cumhuriyet yasaları, adalet aygıtının genişletilmesi ve reformların altyapısını kurmakta Cumhuriyetin gösterdiği başarı, Güneydo-

⁵⁵ Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, 218-219. Boran, bu durumun geçici bir durum olduğunu, ama yine de Demokrat Parti'nin işine yaradığını belirtir.

72

ğu ve Doğu Türkiye gibi hâlâ gelişmemiş bölgeler dışında, koruyan ve korunan arasındaki efendi-köle ilişkisini yavaş yavaş değişikliğe uğratmıştı. Eşraf ile köylüler arasındaki ilişkiler artık egemenlikten çok, ekonomik güç üzerinde te-melleniyordu. Eşrafın çevresindeki ikinci dereceden bazı kimseler de, ekonomik alanda başarı kazanmayı sağlayacak fırsatları görmüşlerdi. Alış verişler, değiş tokuşlar, pazarlıklar öncesinden çok daha fazla yaygınlaştı ve korunanların siyasası yeni bir düzeyde gelişip serpildi. Bu, Cumhuriyet Halk Partisi'nin onaylayacağı bir siyasal harekete geçirme değildi kuşkusuz, ama yine de, bir çeşit harekete geçirmeydi ve kitlelerin büyük bir bölümünü, merkezle, Cumhuriyet Halk Partisi döneminde olduğundan çok daha anlamlı bir ilişki içine sokmuştu.

Demokratları kırsal alanda destekleyenlerin, bu pazarlıkların, Cumhuriyet Halk Partisi'nin ekonomik bir altyapı kurmak konusunda bir ölçüde gerçekleştirdiği başarıdan kaynaklandığını pek kavramadıkları söylenebilir. O sırada Demokrat Parti için oy verip duran işçiler, Cumhuriyet Halk Partisi'nin daha önceki ve ilerici yasaları sayesinde köksüz proleterler olmaktan kurtulduklarını düşünmemişlerdi herhalde. Ama Cumhuriyet Halk Partisi üyelerinin bazılarının inanmaya devam ettikleri gibi, demek ki şükran duymak, siyasanın bir ögesi değildi. Ayrıca, Türkiye, 1950'lerin başlarında, toprak bakımından bir ölçüde zengin bir ülkeydi ve bundan ötürü toprak dağıtımı önemli bir konu değildi, işbirliğinin her iki tarafa da kâr getireceği konusundaki ortak anlayışa dayanan çerçeve içine yerleşmiş olan eşraf-köylü ittifakı, çok daha etkili ve iyi bir biçimde yürüyordu.

Bu dar geçitlerde, Cumhuriyet Halk Partisi, gelecekte yapması gereken işin örgütlenme ve harekete geçirme olduğunu kavrayacak yerde, eski ideallerin korunmasına sımsı-

73

kıya bağlandı. Böylece bürokratlar da onu, en iyi işbirliği kurabilecekleri parti olarak seçtiler. Bu durumda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin "bürokratik" merkezi, Demokrat Parti'nin ise "demokrat" çevreyi temsil ettiğini ileri sürmeyi sağlayacak sağlam nedenler ortaya çıkmış oldu.

27 Mayıs 1960 Devrimi, artık değişmez bir düzenin korunmasıyla özdeşleştirilen merkez ile çevre arasındaki, (gerçek "hareket partisi" arasındaki) kopukluğu vurguladı. Merkezin, çevre karşısındaki eski kutuplaşması, yeni bir biçim edindi. Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşmasıydı bu. Görevinden uzaklaştırılan Cumhurbaşkanı Celal Bayar, daha birkaç yıl önce, 1924 Türk Anayasası ile 1960 devriminden sonra kabul edilen anayasa arasında, daha önceleri Kemalist ideolojide biricik hükümlerlik kaynağı olarak ortaya çıkan "Türk halkına" bir hükümlerlik kaynağı olarak bürokrasinin ve aydınlarının anayasal açıdan yasallaştırılmasının eklenmesinden başka bir fark olmadığını belirtiyordu.⁵⁶

Cumhuriyet Halk Partisi'nin, gerçek değişiklik partisi olduğunu ve demokratik yordamları içtenlikle destekleyen örgüt niteliği taşıdığını ileri sürmesi de böylece bir sonuç vermedi. En son olarak Parti'nin bir bölümünün "halkçılık" önem verilmesi konusundaki çağırışı da (halka ve sıradan insana inme girişimiydi bu), üzerinde durulan konunun, halka inmekten çok bir *temel değişiklik araçlarını* sağlamak olduğu için harcanıp gitti. Değişmeyi sağlayan yöntemlerine kendisi inanmadığı için Cumhuriyet Halk Partisi'nin çeşitli seçim programlarında belirttiği ilerici, demokratik ve halkçı siyasetlerine, sıradan insanlar da hiçbir biçimde inanmadılar. Bu durumun ancak, Halk Partisi'nin

⁵⁶ Celal Bayar, "Başvekilim Adnan Menderes", *Hürriyet*, 29 Haziran 1969. 74

yandaşları arasında, Demokrat Parti'yi ileriye götüren şebekeye benzer bir şebeke kurulduğu zaman değişebileceğini söyleyebiliriz.

Yakın zamanda (1971), askerlerin Türk siyasasına müdahalesini, eski düzenin katılığına dönmek isteğiyle özdeşleştirmek, çevre için kolay olmuştı. Yasa ve düzenin yeniden kurulmasına yönelik kırırdanışın ve halk desteğinin ardındaki niyetlere dikkat etmeksizin, çevre öğeleri, kendilerinin benimsediği, ayağı yere basan, dolaysız, kişisel ve gözlemlenebilir harekete geçirme ve bütünleştirme yöntemlerinin, Türk bürokrasisinin planlı ekonomiye dayanan harekete geçirme sisteminden daha elle tutulur olduğuna ve daha az riziko taşıdığına hâlâ inanmaktadır. Merkezin çevreye karşı benimsediği tutum, alt sınıfların kötü durumuyla özdeşleşmekten çok, koruyucu öğütler olarak belirlendiği ölçüde, çevre öğeleri haklı gibi görünüyorlar. Planlama da, bir kimsenin tüm kaderi üzerindeki denetimini, bürokratça kararların sürgününe göndermeye benziyor. Başka bir deyişle, burada, *yönetmeliklerin*, ürkünç yüzünü göstermesi sözkö-nusu. Planlamanın getirdiklerinin bu biçimde değerlendirilmesinin doğru olup olmadığını sormak yersiz kaçır burada; önemli olan, yönetmeliklerin algılanmasının yarattığı kutuplaşmanın, resmî görevliler ile bütün ötekiler arasındaki bir kutuplaşma olmasıdır.

İleri sürdüğüm tez bunu böylece ortaya koyduktan sonra, önümüzdeki tablonun, aslında, çok daha karmaşık olduğunu eklemem gerekir. Gerçekten de, örgütlenmiş emek, çevrenin, tüm olarak bir parçası değildir. Üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki çapraz kopukluk, Türk siyasasının, bu tabloyu değişikliğe uğratabilecek bir yanıdır. Ayrıca, çevre *içinde* hem yeni kopuklukların hem de farklılaşmaların ortaya çıktığını gösteren kanıtlar var. Bürokrasinin bazı üyeleri, farklılaşmış ve bütünleşmiş bir

modern sistemin gereksinimlerinin farkındalar artık ve bunlardan bazıları, çevreyi temsil eden partilere geçiyorlar. Ama bunlar, Türk siyasasının geleceğine ilişkin yanlarıdır ve merkez-çevre kutuplaşması, hâlâ bu siyasanın en önemli kurucu öğelerinden biridir.

Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmîlik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin *betes-noires*'idir.* Ama, rastlantısal gelişimler kadar, modernleştirmecilerin siyasetleri de çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiye'sinin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıkları vurgulayan yanını tamıtamına ortadan kaldırmasa da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha sonraları, bürokrasi-karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzeyde etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Parti'ye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağladı. Merkezin büyük bir kuşkuyla baktığı çevresel tutumun yanlarından birinin, ortak temalar çevresinde taşranın birleşmesi anlamında bir birlik oluşturmaya da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için Demokrat Parti'nin kullandığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin, ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklenmedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur.

Parti sisteminin başarısının belirttiği gerçek ise, merkez ile çevre arasındaki gergin ilişkilere rağmen, bu farkların ba-

(*) "En fazla tiksilen şey" - ç.n. 76

rişçıl bir biçimde birbirine denk düşürülmesini sağlayacak ortak bir anlaşma temelinin tam anlamıyla bulunduğu. Bu gizli anlaşma, her iki tarafın da, sınırlı çıkarlarını aşan bir amaca bağlanmaları anlamında, gerçekten ideolojiktir. Cumhuriyet döneminde, bu anlayış üzerinde bir ulusal amaç duygusu kurulabilirdi. Daha önceki bölük pörçük ve merkezsel-çevresel yönelişlerin yerine geçen yeni toplumsal farklılaşma eğilimleriyle birlikte gelişen ve Türkiye'de en son olarak ortaya çıkan gelişmelerden biri, ulusal amacın gittikçe daha özel ve farklı anlamlar içinde kavranmasıdır. Bundan ötürü Türkiye için tehlike, kopukluğun bölük pör-çüklük taşıyan çizgilerinin devam edip gitmesi değil, daha geniş bir ölçüde, siyasal partiler gibi kapsayıcı ve ulusal yapılar ile sendikalar gibi yatay olarak bütünleşmiş şebekelerin, kendi eğilimleri yönünde parçalanmalarıdır.

Son zamanlardaki parti bölünmelerinin ve sendika çoğalmalarının bir yerde duracağı umulabilir. Türkiye'nin yakın geleceğine ilişkin sorun şudur; bu yeni topluluklar, oldukları gibi devam edip gidecekler mi, yoksa bir ölçüde yeni sayılabilecek sınırlarının içine yeni bireyler alıp onları bütünleş-tirebilecekler mi? Böyle bir bütünleşme gerçekleştiğinde, bütünleşmenin ortaya koyduğu ve yaşayabilirliği en fazla olan "modern" yapıların, modernleştirme ilkeleri gözönünde tutularak ne olduğu kestirilebilecek ürünler değil de, şu ya da bu biçimde, "geleneksel" kültürün yanlarını içeren kurumlar olacağı büyük bir olasılıkla ileri sürülebilir.

Daedalus, Kış 1973, s. 169-190;

Political Participation in Turkey içinde, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 7-32;

Dün ve Bugün Felsefe, çev. Şeniz Gören, Kitap 1, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1985, s. 167-95

TABAKALAŞMANIN TARİHSEL BELİRLEYİCİLERİ: TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL SINIF VE SINIF BİLİNCİ

Gerek Türk, gerekse Batılı yazarlar, Osmanlı toplum düzeninde babadan oğula geçen bir aristokrasinin (*hereditary aristocracy*) bulunmayışının, bu düzenin bir özelliği olduğunu belirtmişlerdir.¹ Son yıllarda ortaya çıkan kanıtlar, Osmanlı toplumuna ilişkin bu görüşün ancak koşullu olarak geçerli sayılabileceğini göstermiştir.² Buna karşılık, son on yıldır, Türkiye üzerine incelemeler yapan Türkler ve Batılılar, Cumhuriyet Türkiye'si'nde babadan oğula geçen bir "üst

1 The *Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busberg: Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*, (Çeviren: Foster, Oxford, 1927), s. 60: "Olumlu meziyetlerin doğuştan ya da rüşvet vererek Paşa ya da Vezir olabildiği bir ülkede, otoritenin el değiştirmesi, ancak yeni edindiği makamı zora başvurarak savunmak zorunda kalacak yoksul bir adamın zenginin yerini alması gibi beterin beteri bir duruma yolaçar... Bu durum süregidemez; aç memurlardan oluşmuş aristokrasi, bir ülkenin başına gelebilecek en büyük belâdır"; Edmund Spencer, *Travels in European Turkey in 1850* (Londra, 1851, 2 cilt), cilt 1, s. 270: "Türkler için bkz.: Mizancı Mehmed Murad, "Avrupa'dan İlk Sadalar", *Mizan*, 12 Ramazan 1300 (Mayıs 1300, 1888), ss. 531-532.

2 Hamilton Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Muslim Culture in the Near East, I, Islamic Society on the Eighteenth Century*, I. Bölüm, s. 158 ve Not 1. Ayrıca bkz.: 1. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapuhulu Ocakları, 1: Acemi Ocağı ve*

sınıfın varolduğu görüşündedirler.³ Bu görüş de, Osmanlı düzeninin kuramsal olarak yeniden tasarlanması konusunda bize ipuçları verebilecek ve Türkiye'de sınıfların bugünkü durumunu aydınatabilecek bazı özellikleri, yani Türkiye'nin tabakalaşma düzenine ilişkin bazı özellikleri ortaya çıkarmaktadır. Bu yazımızda, ilerde Türkiye'deki tabakalaşmaya ilişkin çalışmalarda yararlı olabileceğini düşündüğümüz bazı temel ayrımlardan yararlanarak soruna daha bir açıklık getirmeyi amaçlıyoruz.

Bu taslak, Osmanlı deneyiminden çıkarılan tarihsel kategorileri, yakın döneme ilişkin, genelleştirilmiş bir sınıf bilinci paradigması çerçevesinde ele alarak, kültürler-arası karşılaştırmalı çalışmalar için bir temel oluşturma çabasını da içermektedir.

Burada kullanılan paradigma, toplumsal sınıflar ve sınıf bilincine ilişkin çalışmalara temel olmuş bazı iyi bilinen metodolojileri biraraya getirmek gibi bir üstünlüğe sahiptir ve temelde beş ana kategoriye dayanmaktadır: *statü farkındalığı* (*status awareness*), *tabaka* (*stratum*) *farkındalığı*, *tabaka bağlılığı* (*affiliation*), *tabaka bilinci ve tabaka eylemi*. Bu şemada, *statü farkındalığı** "sürekli [kesintisiz] statü dizilerinin algılanması; kendini ve başkalarını konumlandırma yeteneği"⁵ olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık, *tabaka farkındalığı*, ayrı [kesintili], sıralanmış kategorilerin algılan-

Yeniçeri Ocağı (Ankara, 1943), s. 31. Marksist tarihçiler, özellikle de Osmanlı Tarihi üzerine yorum yapan Bulgar ve Ruslar, benzer bulgulara daha iyimser bir tutumla yaklaşmaktadırlar. Bkz.: Bistra A. Cvetkova, 'Evolution du regime feodal Turc de la fin du XVI. jusqu'au milieu du XVIII. siecle' *Etudes Historique*, II (1960), s. 171-206.

3 A. T. J. Matthews, *Emergent Turkish Administrators*, (Ankara, 1955), s. 25. Türkçe yayınlanan sosyalist eğilimli dergilerde bir Türk "aristokrasi"sinden söz etmek son üç dört yıldır olağanlaştı.

4 Richard T. Morris ve Raymond J. Murphy, "A Paradigm for the Study of Class Consciousness", *Sociology and Social Research* (1966), s. 297-313.

5 *a.g.e.*, s. 298. **80**

ması",⁶ yani "kendini ve başkalarını tabakalara yerleştirme geleneği" anlamında kullanılmaktadır. Tabaka farkındalığı-nın özel bir varyantı da, "ekonomik ölçütlere dayalı bir tabaka farkındalığı türü"⁷ olan *sınıf farkındalığı*'dir. *Tabaka bağlılığı*, bir tabakaya ait olma duygusunu dile getirmektedir. "Tabaka bağlılığının da, ırksal tabaka bağlılığı, meslekî tabaka bağlılığı, dinsel tabaka bağlılığı ve sınıf bağlılığı gibi türleri vardır." Sınıf bağlılığı, salt ekonomik ölçütlere dayalı bir tabaka bağlılığı türüdür. Bu ölçütler karma olarak da ele alınabilir; sözgelimi hem ırk hem "yaşama üslubu" öğelerine dayandırılabilir. Bu karma ölçütlere uyanlar [bağlı olarak yaşayanlar] bir *toplumsal zümre (social set)* oluşturulan *Tabaka bilinci*, "tabaka çıkarları ve ideolojisiyle özdeşleşme ve onlara bağımlı olma"dır. Tabaka bilincinin salt ekonomik ölçütlere dayalı türü *sınıf bilincidir*. Son olarak da, *tabaka eylemi*'ni "tabakanın çıkarları ve ideolojisi adına davranma" olarak tanımlayacağız; sınıf eylemi ise, tabaka eyleminin salt ekonomik ölçütlere dayalı bir türüdür.⁸

Bu modelin özellikle yararlanacağımız önemli bir yönünü, modeli oluşturan yazarlar şöyle açıklıyorlar:

Bu paradigmanın bir katkısı da, kanımızca, toplumsal tabakalaşmanın öznel yönlerinin çözümlenmesi doğrultusunda kullanılabilmesidir... Demek ki, sınıf bilinci ya da herhangi bir başka tabaka bilinci türü belli bir süreç içinde ortaya çıkma özelliğine sahiptir ve belli bir zamanda, belli bir toplulukta varolan ya da olmayan bir nitelik olarak değil, tarihsel ya da biyografik bir dinamik çerçeve içinde incelenmelidir.⁹

|6 a.y.

|7 a.y.

|8 ag.e., s. 303.

|9 a.g.e. s. 310.

81

Bu yazıda kanıtlamaya çalışacağımız bir başka temel nokta, "toplumsal zümre" kategorisinin Türkiye'nin toplum yapısının incelenmesine son derece uygun olduğudur; çünkü Orta Asya'ya özgü, önceden belirlenmiş ve başarıya bağlı ölçütleri hemen hemen eşit ağırlıkta özümsemiş olan Türk toplum yapısı, bu açıdan Batı Avrupa'nın tarihsel evriminde rastlanan koşullarla hiçbir benzerlik göstermemektedir.

1. Türklerde İlk Tabakalaşma Öğeleri

Türklerin budunsal kökenini oluşturan Oğuzlarda, babadan oğula geçen bir aristokrasinin *varolduğu* gözlemlenince, Türklerde aristokrasinin bulunmadığı yolundaki savlar konusunda kuşkular uyanmaktadır. Daha eski Türk topluluklarında olduğu gibi, Oğuzlarda da, tepede bir Han ya da aşiret başkanının, onun altında bir aristokrat tabakanın (beyler), son olarak da alt sınıflar ya da halkın yer aldığı basit bir tabakalaşma düzeni görülmektedir.¹⁰

Soylu sınıftan olmanın iki belirleyici ölçütü vardır: akrabalık ve başarı. Ancak, soylu tabakasına girme olanağı sağlayan akrabalık düzenlemeleri o denli kendine özgüdür ki, daha ayrıntılı bir tanımlamayı gerektirir:

Geç Roma toplumunun tersine, çobanlı (*pastoralist*) Altay toplumu, babayanlı (*agnatic*)

akrabalık ilkesine sıkı bir biçimde dayalıdır... bütün Moğollar ve bütün Türkler fiilen ya da gizli olarak baba tarafından akrabadırlar.

Bu ilke uyarınca, en alt kesimden bir Moğol, en üst yönetici Cengiz Han'la ortak atalara sahip olduğunu öne sürebilir ve imparatorla, herhangi bir dereceden, dolaysız bir babayanlı akrabalığı olduğunu ortaya çıkarabilirdi. Bir Ka-

10 Faruk Sümer, "Oğuzlara ait Destani Mahiyette Eserler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII (Temmuz-Aralık 1959), ss. 418, 421.

82

zak, Karakalpak ya da Ortaçağ Çağatay Türkü de, imparatoru, Hanı ya da Sultanıyla bu tür bir ilişkisi bulunduğunu ortaya koyabilirdi. Dolayısıyla, yöneticilik becerisi ya da orduda yiğitlik ve önderlik niteliği gösterecek olursa, toplumda en yüksek mevkiye yükselebilirdi. Böylece vezir ya da komutan olabilir, her iki durumda da soylular (*nobility*) arasına katılabilirdi. Moğollarda ya da Türklerde aynı ilke hem doğuştan akrabalar, hem de evlat edinilenler için geçerliydi. Buna, savaşta tutsak alınıp azad edildikten sonra evlat edinilen köleler de dahildi.¹¹

Toplumsal akışkanlık sağlayan bu yapı, toplumu "soylu" ve "halk" öbeklerine (*estate*) bölen bir başka yapı tarafından karmaşılaştırılmıştı. Bu durumun öznal yönünü şöyle açıklayabiliriz: Yukarıda tanımladığımız akrabalık yapısının öznellikleri, bir yandan topluluğun saygınlığı daha az bir üyesinin yükselebileme umutlarını artırırken, öte yandan, saygınlığı olan tabakadan birini yükselebileme olanakları açısından bunalıma itmekteydi. Krader, bu durumu şöyle açıklıyor:

Asya bozkırlarındaki bütün çobanlı topluluklarda rastlanan babayanlı akrabalık sistemi, kemikten akrabalık biçiminde kavramlaştırılmıştır... Gerek Türk, gerekse Moğolların paylaştığı bu kemikten akrabalık ilkesi geliştirildiğinde, babayanlı akrabalığın alt bölümlere ayrıldığı, akkemik-liler ya da soylu sınıf ve karakemikliler ya da halk öbeği diye bölündüğü görülür. Her iki sınıfın üyeleri de baba tarafından en geniş derecede akrabadırlar; ister ak, ister kara kemikli olsunlar, toplumun bütün üyeleri, kuramsal olarak, ortak bir erkek atadan gelmektedirler, iki öbeğin oluşmasındaki toplumsal çatallaşma, Asya bozkır toplumunun bir başka ilkesine, doğum sırasına göre derecelendirme il-

li Laurence Krader, *Social Organization of the Mongol Turkic Pastoral Nomads* (Le Hague, 1963), s. 321-322.

83

kesine dayanmaktadır. Çeşitli kemikler, ya da babayanlı soy çizgileri, kurucuların doğum sırasına göre derecelendirilir ve böylece birbirlerine kıyasla kıdemli ya da kідemsiz sayılırlar. Çeşitli babayanlı soy çizgileri arasında, kurucu atadan gelenlerin en kıdemlisi, yani en büyük oğulların çizgisi en soyludur ve giderek başlıca soylu çizgi haline gelmiştir. Kідemsiz bir soy çizgisi, kıdemli bir çizgi statüsüne, ancak kıdemli çizgi ardında çocuk bırakmadan ya da bir kadınla sona ererse, yükselebilir... Ne var ki, kідemsiz bir soy çizgisi, kendi başına da... üyelerinden birinin övgüye değer başarıları sonucunda soyluluk kazanabilir.¹²

Öyle görülüyor ki, Türkler "soylu" ile "halk" arasındaki ayrımı ancak halk saflarından soy iddiası konusunda hiçbir meydan okuma gelmediği oranda istikrarlı kılabilmişlerdir. En azından

bir tarihçi, benzer bir sürecin, bir aşiret toplumunun "sınıflı bir toplum"a dönüşmesinin belirleyici göstergesi olduğunu öne sürmüştür.¹³

Bir başka istikrarsızlık kaynağı da, başarının "soylu" öbeğine geçiş için temel oluşturmaya devam etmesiydi.¹⁴ Hizmetleri nedeniyle yükselmiş olan resmî görevliler soylulardan daha fazla iktidara sahip oldukları sürece, bu özellik, daha sonraları ortaya çıkacak yeni bir çatışma türünün temelini oluşturacaktı. Bu, Türk kökenli seçkinlerden (*dite*) kurulu "toplumsal zümre" içinde görülecek ve Osmanlı İmparatorluğu'nda da devam edecek bir çatışma türüdür.

12 a.g.e.,s. 322

13 J. Hamatta "The Dissolution of the Hun Empire", *Açta Archeologica*, II, 4 (1952), ss. 277-304.

14 Lavrence Krader, "Feudalism and the Tartar Polity of the Middle Ages", *Com-parative Studies in Society and History*, I (1958-59), s. 80; G. Györffy, "Die Rolle des Buyruq in der Alttürkischen Gesellschaft", *Ada Orientalia* (Budapest), XI (1960), s. 175.

84

Çok eski zamanlarda bile, yukarıda tanımladığımız tabakalaşma yapılarının yanısıra, Batılı tabakalaşma uzmanlarının hiç de yabancısı olmadıkları "meslekî tabakalaşma"ya yolaçabilecek bir oluşumun belirginleşmemiş, gizil öğelerinin bulunduğu yolunda belirtiler vardır. Sözelimi, anlaşıldığı kadarıyla, oymağa (*dan*) et sağlama işinin başında olmak atların bakımıyla yükümlü olmak kadar saygın bir toplumsal konum değildi.¹⁵ Ancak, Türk aşiretleri, yarı-gö-çebe oldukları ve tarihsel çağlarda yarı-yerleşik özellikler gösterdikleri bilinmekle birlikte,¹⁶ Batı'daki toplumsal tabakalaşma sisteminin temeli olan ileri derecede farklılaşmış meslek yapılarına sahip olmamışlardır. Bu, özellikle, "piyasa ekonomisi işlemlerinde ifadesini bulan mal ve hizmetler denetimi"ne ilişkin meslekler için geçerlidir.¹⁷ Bizim paradigmamız bağlamında bu tanım, "sınıflar"dan sözedebilme-nin önkoşulu olan faaliyetleri içerir.

Türklerin kitleler halinde İslâmlaşması, yani Abbasiler düzeni ve ona eşlik eden metropol ekonomisi de önemli bir meslekî farklılaşmaya yolaçmamıştır. Çünkü, bu dondurulmuş meslekî farklılaşma aşaması (sözleşmeler pazar-dışı etmenlerce belirlendiği sürece) erken-İslâm uygarlığının özel-liklerindendi.¹⁸ İslâmlığı kabul eden Türklerde görülen değişikliklere gelince, bunlar iki noktada toplanabilir: bir, bürokrasiye giriş ve Sasanî kâtiplerden devralınan beceriler;¹⁹ iki,

15 Abdülkadir, "'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* (İstanbul, 1931), s. 121.

16 Faruk Sümer, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi? *Bellekten*, XXIV (Ekim, 1960), ss. 567-578.

17 Morris ve Raymond, *Sociology and Social Research* (1960), s. 300.

18 Bkz.: A. K. S. Lambton, "The Merchant in Medieval islam", *A Locust's Leg Studies is Honorof S. H. Taaizadeh* (Londra, 1962), ss. 121-130.

19 H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shuubiya", *Studies on the Civili-zation of islam* (Yayına hazırlayan: Stanford Shaw ve William Polk, Boston, 1963), ss. 62-73.

85

en derin temeli Aristoteles-kökenli olan bir tabakalaşma modeli.²⁰ Burada belirtmekte yarar var: tümüyle değişik bir yapıdan kaynaklanan bu Aristoteles-kökenli modelle, Türk topluluklarının durumu arasında önemli farklılıklar sözko-nusudur. Yüzyıllar sonra, Osmanlı aydınları da, *polis'i* oluşturan birimler arasında Aristoteles-kökenli bir denge idea'sı benimseyeceklerdir. Ancak, bu tür ideal'lerin Osmanlı İmpa-ratorluğu'ndaki gerçek

tabakalaşmaya ve tabaka bilincine ilişkin ipuçları sağlayabileceklerine inanmak biraz zor.

2. Bürokrasi

Oysa Sasanî bürokrasisinin pratiği çok daha derin etkiler bırakmıştır. Bu merkezî bürokrasinin içerdiği olanaklar, Türk toplum yapısı için bulunmaz bir nimetti; çünkü böylece yapının bölünme eğilimini dizginlemek olanaklıydı.²¹ Asya İmparatorlukları'nın kuruluş özelliği önce çeşitli oymakları, ardından aşiretleri giderek büyüyen topluluklar halinde imparatorluğun bünyesi içine almak olmuştur. Bürokrasiler bu tür imparatorluklara eklendiğinde, onlara daha dayanıklı ve istikrarlı kılmaktaydılar. Ancak, bu arada tabakalaşma düzenine de yeni ve kalıcı bir öge katılıyordu. Bürokratlar, başlangıçtan bu yana askerî gücü örgütleme işlevini üstlenmiş olan aristokrasiyle iktidar mücadelesine girmektedirler artık. Böylece "orta tabaka" iki-

20 Gustave E. von Grunebaum, *Medieval islam* (Chicago, 1946), ss. 203.

21 Türk-Moğol toplulukları, daha önce de imparatorluklar kurabilmişlerdir; ancak bunlardan ikinciler için istikrarı sağlamak kolay olmamıştır. Bkz.: RenÉ Gtraud, *UEmpire des Turcs Ctlestes: les Rignes d'Hüterich*, Qapgan et Bilga (Paris, 1960); Türk imparatorluklarının kuruluş süreçlerine ilişkin bir çözümleme için bkz.: Wilhelm Radloff, *Dos Kutadgu Biliğ des Jusuf Chass-Hadschib aus balasagun* (St. Petersburg, 1891-1910), cilt I, Giriş, ss. LI-LV; ayrıca bkz.: *Aus Sibirien* (Leipzig, 1893), I, s. 511-518, ve Wilhelm Barthold, *ZwölfForlesungen über dit Geschichte der Türken Mittelasiens* (Berlin, 1935), ss. 10-11.

86

ye bölünüyordu. Seçkinleri oluşturan bu iki öge arasındaki çekişme, en çarpıcı biçimde dil konusunda ortaya çıkmıştır. Bürokrasinin dili, hesap ve defter tutmanın dili, "kentsoylu dili" hep Farsça olmuş; öte yanda Türk kökenli seçkinler, Türkçe konuşmayı sürdürmüşlerdir. Birbirinin rakibi olan bu iki seçkinler zümresinin çekişmesi, yinelenen biçimlerde, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda, Anadolu Selçuklularında ve Osmanlı İmparatorluğu'nda izlenebilir.²² Öyleyse, tabaka bilincini oluşturan öğelerden birinin de kültürü, mitosları ve ideolojisiyle farklı iki topluluk olan aristokratlar ve bürokratlar arasındaki bu çatışma olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun tabakalaşma düzenini etkin-lemiş olan ikinci önemli kurum, devletin "yürütme görevinde", "kul"lardan yararlanılmasıdır. Bu "kul"lar ömür boyu devlet hizmetinde görevlendirilmek üzere Müslüman olmayan ailelerin çocuklarından devşirilirdi. Bunlar, saray erkânını, bürokrasiyi, devamlı orduyu ve tımarlı sipahileri oluşturmurlardı.²³ Yöneticiler arasında yalnızca ulemâ, genellikle bu yöntemle işbaşına getirilememekteydi.²⁴

Merkezî yönetici/askerî mekanizmayı kullarla besleme yöntemi, yeni olmamakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nda o güne dek ulaşılmamış bir incelik ve yalınlıkta uygulanmıştır. Osmanlı hanedanı böylece, ilk Türk devletleri-

22 Büyük Selçuk imparatorluğu için bkz.: Berthold Spuler, "The Evolution of Persian Historiography", *Historians of the Middle East* (yayına hazırlayan: Ber-nard Lewis ve P. M. Holt, Londra, 1962), s. 130. Anadolu Selçukluları için bkz.: M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Şemsüddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar", *istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XIV (Mart 1964), ss. 81-98. Osmanlı imparatorluğu için bkz.: J. H. Kramers, "Turks, Ot-toman History", *Encyclopedia of islam*, I. baskı, 4 (2), s. 967; sorunun kültürel yönleri için bkz.: Abdûlbaki Gölpınarh, *Divan Edebiyatı Beyamndadır* (İstanbul, 1945), s. 60.

23 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, 1,1, s. 39

24 a.g.e., 1,2, s. 107.

87

ni, siyasal gücün babadan oğula geçmesi özelliği nedeniyle yıpratıcı bir sorunu çözme başarıyordu. imparatorluk topraklarının, vârisler arasında önceleri yaşam boyu yararlanabilecekleri "hassa arazileri"²⁵ biçiminde, daha sonraları ise doğrudan doğruya paylaştırılması sorunları da böylece ortadan kalkıyordu. Artık hanedana kayıtsız-koşulsuz

bağımlı ve hanedanı aşarak devletin sürekliliğini sağlayan bir yönetici/yürütme mekanizması vardı. Kul-bürokratlara tanınan geniş yetkileri dengeleyen mekanizma ise, bu "yönetici kurum" üyelerinin padişahla doğrudan ilişkilerinin olağanüstü nazik ve güvenceden yoksun kılınmış olmasıydı.²⁶ Fatih döneminde, en yaşlı erkek dışında, padişahın soyundan gelen bütün şehzadelerin öldürülmesinin bir ilke olarak benimsenmesiyle, 14. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu tehdit eden olasılık; yani taht üzerinde hak sahibi olduğunu öne süren hanedanlar kurulması olasılığı tümüyle ortadan kalkmış oluyordu.²⁷

Osmanlı İmparatorluğu, merkezî iktidara karşı muhalefet oluşturabilecek diğer kaynaklar sorununu ise, zamanında, kendileri gibi Anadolu Selçuklularına uç beyliği yapmış ve Osmanlıların Anadolu'da iktidarı tümüyle ele geçirme girişimleri sırasında sürekli rekabet halinde olduğu savaşçı beylerin arda kalan nüfuzunu kökünden yokederek çözümlemişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda toprağın tasarruf biçimine ilişkin düzen de, merkezî otoritenin rakiplerinin yokedil-mesine yönelikti. Tımarlı'nın tımar'ı babadan oğul'a geç-

25 Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğini kurmadan önce bazı küçük sülalelerin karşılaştıkları bir tür güçlükler için bkz.: Claude Cahen, "Artukids", *Encyclopedia of Islam* (2. baskı), 11, s. 45.

26 Bkz.: Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, s. 45.

27 Bkz.: Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII (Haziran 1958), s. 102. Bu uygulama daha sonraları yerini veliahtların dış dünya ile ilişkilerini kesmek yöntemine bırakmıştır.

88

mezdi.²⁸ Tımar, kuramsal olarak, askerî hizmet karşılığında verilirdi. Toprağın mülkiyeti devlete aitti; tımar sahibi yalnızca tasarruf hakkını elinde tutardı. Temel üretim aracı üzerinde mutlak denetimi elinde tutan bir devlet kavramı, yine Türklerin islâmîliği kabulünden sonra ortaya çıkmış bir yeniliktir.

Türklerde merkezî devletin geç yapılaştığı kuramını reddedenlerin görüşlerine de yer vermek için, yazımızın bu noktasında konudan biraz ayrılıp bir parantez açmamız gerekecek.

Halil İnalcık, Türklerin Islâm-öncesinde de "devletler" kurdukları tezini savunanların başında gelir.²⁹ Ancak, İnalcık sonuçta yalnızca Islâm-öncesi Türk yöneticilerin, önderliğini yüklandıkları topluluğun toplumsal ve siyasal geleneklerini bozmamak konusunda dikkatli davrandıklarını kanıtlar gibidir. Bu olgu, yöneticinin sahip olduğu yetki ile birlikte değerlendirildiğinde, ortaya devletin varolmadığı bir devlet görünümü çıkmaktadır, inalcık savında, ilk Türk "devlet"lerinin yokoluş nedenleri üzerinde durmamaktadır. Bu olgu, her seferinde, istikrarlı bir yönetim mekanizmasının kurulamamış olmasıyla açıklanır gibidir. Birçok kez, bürokratik bir nüve oluşturma girişimlerinde bulunulmuş, ancak bu çabalar hiçbir zaman başarıya ulaşamamıştır.³⁰

Feodalizmin ve babadan oğula geçen beyliklerin bulun-

28 "Osmanlı feodalizmi temelde Batı feodalizminden, bellibaşlı feodallerin topraklarını görevleriyle bağımlı olarak geçici bir süre için ellerinde tutabilmeleri açısından ayrılır." Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1. s. 52, Ayrıca bkz.: Claude Cahen, "Reflexion sur l'usage du mot 'Feodalite'", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, III (Nisan 1960), s. 11.

29 Özellikle bkz.: "Osmanlı Hukukuna Giriş."

30 Bu ise, giderek, daha önce betimlediğimiz akrabalık düzenlemelerinin istikrarlı oluşuna bağımlı gibi görünmektedir. Bu istikrar ögesi, mümkündür ki, Türk klanlarının ortak ata ile akrabalık derecesinin, klanın örgütlenmesindeki ana ilke olduğu bir klan tipi oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Bkz.: Paul Kirshoff, "The Principles of Clanship in Human Society", *Readings in Anthropology* (yayına hazırlayan: Morton O. Fried), 11 (1959), ss. 259-271.

89

mediği, kullardan oluşan bir kurumun devletin yürütme işlevini yüklediği gözönüne alındığında, ilk bakışta Osmanlı İmparatorluğu'nda *optimum* dengeye çok yaklaşmış bir "Doğu Despotizmi"nden³¹ söz edilebilir. Bu sistem, ideal olarak, yalnızca iki "toplumsal zümre"den oluşmaktadır. Bir yanda yönetici ile hizmetindeki yürütme görevlileri; öte yanda ise, yönetilenler. Halil İnalcık'ın belirttiği gibi:

Osmanlı düzeni iki temel sınıfı içermekteydi. Bunlardan birincisi olan *askeri*, padişahın bir ber'atla, dinsel yetki ya da icra yetkisi tanıdığı kişilerden, yani saray ve askerî erkândan, devlet görevlileri ve ulemâdan oluşurdu, ikincisi olan reaya'yı ise vergi ödeyen, ama yönetime katılmayan bütün Müslüman ve gayrimüslim teb'a oluşturuyordu. Re-aya'nın "askeri"ye tanınan ayrıcalıklardan yararlanmasına olanak tanımamak, İmparatorluğun temel kurallarındandı. Bunlar arasında, yalnızca sınır boylarında savaşmış olanlar, bir de, belli bir süre düzenli bir dinsel eğitimden geçtikten sonra padişahın ber'atlarını alanlar, "askerî" sınıfına dahil olabiliyorlardı.

Özetle, yalnızca padişahın kararı, kişinin toplumdaki konumunu belirlemekteydi.

Çöküş döneminde Koçu Bey ve diğerleri, reaya'ya yeniçeri ya da tımar sahibi olma hakkı verilerek bu temel kurala uyulmamasının, İmparatorluktaki düzen bozukluğunun başlıca nedenlerinden biri olduğunu öne sürmüşlerdir.³²

31 Doğu Despotizmi kavramı için bkz.: K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven, 1957); kavramın eleştirel değerlendirilmesi için bkz.: E. G. Fuulley-bank'ın Wittfogel eleştirisi; *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXI (1958), ss. 657-660.

32 Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japan and Turkey* (Yayına hazırlayan: Robert E. Ward ve Dankwart Rustow, Princeton, 1964), s. 44.

90

Ne var ki, bu ikili modeli, Osmanlı imparatorluğu için, ancak bir "ideal tip" olarak değerlendirmek gerekir; önemi, devletin yasallık kazanmış özelliklerini, yasal olmayanlardan ayırtetmekte kolaylık sağlamasındadır. Tabakalaşmanın asıl nesnel boyutlarını görebilmek için, kuralın yanısı-ra, kural-dışı olanları da hesaba katmak gerekir ki, bunların sayısı hayli kabarıktır.

Birincisi, imparatorluğun belli noktalarda gerçek anlamıyla feodal yapılar içermesidir. Öncelikle, daha başından, Osmanlılara karşı savaşmaktansa, onlara katılmayı seçen Müslüman Türk beyleriyle Bizanslı tefurları buna örnek olarak gösterebiliriz. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda Evreno-soğulları, Malkoçoğulları, Turhanoğulları gibi Osmanlı'nın soylu savaşçı sınıfını oluşturan "dört köklü aile" bulunmaktaydı.³³ Savaşlarda ün yapmış kişilerce kurulan bu aileler, Orta Asya'dakine benzer bir "aristokrasi" oluşturuyorlardı. İmparatorluğun kuruluş yüzyıllarında, bu aileler büyük toprakları denetimleri altında tutmakta ve yöneticilerin gözünde bile bir tür "soylular topluluğu" oluşturmaktaydılar.³⁴

İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüdükçe bünyesi içine almak zorunda kaldığı ve Selçuklulardan artakalmış eski beyliklerdi. Sözgelimi, Türkiye'nin doğusunda eski bir Türk beyinin soyundan gelen Dulkadiroğulları, 17. yüzyıla kadar Osmanlı egemenliği altında "kısmen özerk bir aile hükümlanlığının ayrıcalıklarından" yararlanmışlardır.³⁵ Bosna'da ise, Çengiş Beylerinin kendi "kaleleri", tımarları ve feodal ayrıcalıkları vardı.³⁶ Bunlar ve benzeri birçokları,

33 I. Melikoff, "Evrennos", *Encyclopedia of Islam* (2. baskı), 11, s. 270.

34 a.y.

35 V L. Menage, "Dhu'i kadr", *Encyclopedia of Ulam* (2. baskı), 11, s. 329.

36 Hamdi Kreşevlakoviç, Çengiş Bey/eri: *Osmanlı Devrinde Bosna-Hersek Feodalizmi Hahnda Bir Etûd*, (Hırvatçadan çeviren: İsmail Eren, İstanbul, 1960), çeşitli yerlerde.

91

İmparatorluğun sınır boylarında yer alan savaşçılar oldukları gerekçesiyle, bu ayrıcalıklara hak kazandıklarını öne sürmekteydiler.

O halde, özetle, kullardan oluşan bir merkezî yürütme mekanizmasının, İmparatorluğun, ikili modele uymayan bütün bu niteliklerini ortadan kaldırmak için yoğun ve sürekli baskı uyguladığını söyleyebiliriz. Bu çekişme, Osmanlı toplumsal tarihinin başlıca özelliklerinden biridir.³⁷ Baskı altında bir hanedanın soyluluk kimliğini sürdürmenin bir yolu da, yeni bir korunmuş statü üstlenmektir. Beyşehir'de Eşrefoğullarının geliştirdiği, ailenin en büyük oğlunun daimî müteveli durumunda bulunduğu dinsel vakıf kurma taktiği bunlardan biridir.³⁸ "Yönetici kurum"un öteki üyeleri de, soylarından gelenlere, lüks olmasa bile, rahat yaşayabilecek kadar bir gelir bırakabilmek için benzer girişimlerde bulunmuşlardır. Bu gibi kısmen özerk bir hanedandan ya da eski bir devlet adamının soyundan gelen kişiler Ayan ve Eşraf görünümündedirler ve yeni toprak soyluları türüne eski ayrıcalıklarının bütün tortuları sızmıştır. Ayan terimi, 18. yüzyılda, mültezime karşı yerel çıkarları savunan ve zamanla kendileri de mültezim olan kişileri nitelemek için daha dar anlamda, kullanılmıştır.

Üçüncü bir nokta, her zaman için bir aristokrasi oluşturma olasılığını içinde barındırmış olan "yönetici kurum"un kendisidir. Böylece, savaş zamanında, merkeze, belli bir sayıda silahlı asker sağlama karşılığı olarak kendilerine tımar

37 Bkz.: Paul Wittek, "De la defaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *Revue des Etudes Islamiques*, XII (1938), ss. 1-34; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İm-paratorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İhtisat fakültesi Mecmuası*, 15 (1953-54), s. 213.

38 İsmail H. Uzunçarşılı, "Ashaf Oğulları", *Encyclopedia of islam* (2. baskı), 1, s. 703. Bu tür gelişmelerin izledikleri aşamalara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Muhammad Ahmed Simsar, "The Waqfiyah of 'Ahmed Paşa'", (Philadelphia, 1940), çeşitli yerlerde.

92

verilen "feodal ordu" üyeleri, mukataalarını genellikle en büyük oğullarına, bırakmaktaydılar.³⁹ Yasal olarak, ancak yedi yıl boyunca savaşa katılmadıkları takdirde, tımarlarının ellerinden alınması sözkonusuydu ki, bu da oldukça zayıf bir olasılıktı.⁴⁰ Buna karşılık merkezî güçlerin çıkarları nedeniyle birçok tımarın geri alındığı da bir gerçektir. 17. yüzyılda merkezdekiler, tımarları sipahilerin elinden alıp mültezime dağıtmaya başlamışlardı. Böylece, sipahi de daha eski "soylu" ailelerin kalıntılarının doğal müttefiki oluyor⁴¹ ve devletin tesviye siyasetinin muhalifleri arasında yerini alıyordu.

Babadan oğula geçen ayrıcalıkların kuşaktan kuşağa aktarılmasına ilişkin bir başka süreç, I. Selim zamanında Yeniçerilere evlenme izni verilmesiyle başlar. Artık devlet, Yeniçerilerin oğullarına da Yeniçeri olarak devlet görevlileri arasına katılma hakkı tanımaktan yanadır. Bu, çığ gibi büyüyen ve ancak doğurganlık ve kurum içi tutarlılık etmenlerinin denetlenmesiyle dizginlenebilecek olan bir sorunun başlangıcı olmuştur.

İmparatorlukta kul-yöneticiler kurumuyla omuz omuza varolan bir ikinci tabakayı ulemâ oluşturuyordu. Ulemâ, "yönetici zümre" içinde yer alan tabakalar arasında "medenî haklar" açısından ayrıcalıklı bir konuma sahipti.⁴² Bu olgu, ulemâyâ mesleklerinin gizemli boyutu eşliğinde, dışındakilere kapalı, adeta toplumsal bir kale görünümü vermekteydi. Ünlü ulemâ aileleri vardı. Bunlar, 18. yüzyılda

39 Gibb ve Bowen, *Islamic Sodety*, 7,1, s. 51.

40 Halil inalcık, *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, (Ankara, 1954), s. 170, not 125.

41 Bu gelişmelerin içinde cereyan ettiği olağanüstü karmaşık koşulları iki ayrı açıdan değerlendiren vakanüvisler tarihçi Naima ile seyyar gezgin Evliya Çelebi'dir. Bkz.: *Tarih-i Naima* (İstanbul, 1820-1853), 6 cilt ve *Evliya Çelebi, Seyahatname* (İkdam ve Maarif Yayınları, İstanbul), XI cilt.

42 De Tott, *Memoirs*, s. 36.

93

devletin "temel yasası"nı yorumlama becerisinin -ki ulemânın denetimindeydi- fazlaca önemsenmeye başlanmasıyla sayıca arttılar ve durumlarını pekiştirdiler. Öte yandan, "kul" yönetici kurumun zayıflaması ulemâyı daha da güçlendirdi.⁴³

Böylece, yekpare izlenimi veren resmî "zümre"yi gerçekte oluşturan ikincil tabakaları kısaca gözden geçirmiş bulunuyoruz. Bu modele daha bir açıklık kazandırmak için, bu zümre içinde yer alan profesyonel tabakaların yasal olduklarını, ancak, a) bazı durumlarda bir tabakanın aşağı yukarı kapalı, babadan ogula geçen bir kast'a dönüşebildiğini; b) yasal olarak tanınmaya çok yakın bir noktada yer alan ve babadan ogula geçen bazı tabakaların bulunduğunu ve bunların "kural-dışı" kabul edildiğini; c) Osmanlı İmpara-torluğu'nda "üst" tabakanın hem somut, yasal bir yapı, hem de yasa-dışı, rakip bir yapı anlamını taşıdığını akılda tutmak gerekir.

Bu "resmî zümre"nin yanı başında yönetilenlerin oluşturduğu toplumsal zümre yer almaktaydı. Burada piramidin alt yarısı da yekpare bir yapı değildi. En azından iki tabakadan söz etmek mümkündür: Tüccar/esnaf ve köylüler. Ancak, daha sonra da belirteceğimiz gibi, bu iki tabakanın yönetici zümreden hoşnut olmayışları, ikisini tek bir zümre olarak ele alabilmemizi sağlayacak bir görüş birliğinde olmalarına yolaçıyordu. Tüccarlar, bir zamanlar imparatorluk içinde önemli bir tabaka oluşturmışlardı Dünya ticaret yollarının değişmesi, bunlardan çoğunun iç ticarete yönelmesine ve girişimlerinin önemli oranda azalmasına neden oldu. Zamanla, zanaatkarlar sınıfından, yani esnaftan, farklı hiçbir

43 Şerif Mardin, "Some Notes on the modernization of Communications in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, III (1960), ss. 250-271. Ancak, servet, eski ulema ailesinin sahip olduğu ayrıcalıklı statünün karakteristik bir ögesi değildi.

94

özellikleri kalmadı.⁴⁴

Esnaf, [bu hiyerarşi içinde] köylüden daha üst düzeyde, ancak, "resmî zümre"den tümüyle ayrı bir eksen çevresinde yer almaktaydı.⁴⁵ Heterodoks [resmî dinden sapan] akımlara açıktı, resmî zümreden hem daha heterodoks, hem de daha dindardı. Öte yandan, varoluşu devletin izlediği devletçi ekonomi siyasetinin insafına kalmıştı; karşılaştıkları ekonomik engeller bu tutum karşısında muhalif olarak birleşmelerini kolaylaştırıyordu. Başkentteki ayaklanmalar çoğu kez, saray görevlilerinden hoşnut olmayanlarla esnaf ve Yenicerinin ittifakı sonucu patlak verirdi.⁴⁶

Nihayet, en alt sırada, köylü yer almaktaydı. Devletin, ulusal geliri artırmak için sağlıklı bir ekonomik siyaset izlemek yerine yürürlüğe koyduğu özel vergi uygulamalarının yükünü en ağır biçimde sırtında taşıyan kesim, köylülerdi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun tabakalaşma bağlamında yapısal öğelerinden biri de, birincil grupların sürekli etkisidir ki, bundan bazen Osmanlı yapısının "korporatif" özelliği olarak sözedilir.⁴⁷ Bu özellik şöyle tanımlanmıştır:

Yönetici sınıf, padişahın teb'asının oluşturduğu sınıflardan yalnızca bir tanesidir. Buna

karşılık, yönetilenlerin hepsi esnaf loncaları.. gibi kurumlarda örgütlenmişlerdi. Yönetilenler, devletten, hatta padişah'tan da öte, asıl bu kurumlara sadakatle bağlıydılar. Loncalar elbette ki temelde kent kökenliydi. Bazı yörelerde çiftçi loncaları bulunmakla birlikte, genel olarak kırsal kesimde köy kurulları, ya da -gö-

44 Sabri E Ülgener, "14'üncü Asırdanberi Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucip Bazı Haller", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (1949-1950), ss. 388-396.

45 Bkz.: Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, s. 276.

46 Bkz.: Juchereau de Saint Denis, *Rivolutions de Constantinople*, (Paris, 1819), 2 cilt, çeşitli yerlerde.

47 "Birincil grup" devimini hangi anlamda kullandığım için bkz.: Kingsley Davis, *Human Society* (New York, 1949), ss. 52-61.

95

cebeler sözkonusu olduğunda- aşiretler bu görevi yüklenmişlerdi. Ancak, bütün loncalar, köy ve aşiret kuralları yerel yöneticiler tarafından denetlenmekle birlikte, azımsanmayacak bir özerkliğe sahiptiler. Kasaba ve köylerin genellikle kapalı ekonomik birimler olmalarının da pekiştirdiği bu özerklik, imparatorluk teb'asının yarı-bağımsız birçok birime bölünmesine yolaçıyordu.⁴⁸

İmparatorluğu gezen Avrupalılar, yukarıda anlatılan sis-tem-içi ve tabakalar-arası aşağıdan yukarı akışkanlığı, kendi sistemlerine kıyasla, yüksek bir düzeyde bulduklarını hayretle ifade ediyorlardı. Zamanla, "kul sistemi" bozuldukça ve liyakat, yükselme için bir ölçüt olma niteliğini yitirdikçe, bu akışkanlık azalmıştır; ancak, başarı ölçütünün uzun geçmişinden kaynaklanan eşitlik duygusunun ve onunla birlikte akrabalık bağları üzerine temellenen korporatif örgütlenme türünün bütün sisteme yaygınlaştığı kesindir.⁴⁹

Böylece sıra, açıklanan yapının içerdiği "öznel" öğeleri incelemeye geldi.

3. Toplumsal Sınıfların Osmanlı Modelleri

Sınıf ilişkileri imgesinin [modelinin], Türklerin Sasanîler-den devrıldıkları iki önemli öğeden biri olduğu hatırlanacaktır. Bu imgeyi oluşturan temel öğelerse, Aristoteles'in *Poeitika*'sından aşağıya aktardığımız şu alıntıda bulunabilir:

Devletler de, sık sık gözlemlediğimiz gibi, bir tek değil, pek çok öğeden oluşur. Bunlardan biri besin üretimiyle uğraşan kesim, ya da tarımsal sınıftır. Mekanik sınıf adını

48 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, s. 159.

49 Bu özgül düzenlemede siyasal, ekonomik ve dinsel etkinlikler bireysel değil, ör-gütsel'dir. Bkz. Krader, *Social Organization of the Mongol-Turhic Pastoral Nomads*, s. 3290'daki atıf: Radcliffe-Brown, *Patrilineal and Matrilineal Succession*, ss. 34-35.

96

alan bir ikincisi, çeşitli sanat ve el becerileriyle uğraşan kişilerden oluşur ki, ivedi gereksinimleri karşılamının yanı-sıra, iyi bir yaşam sürdürmenin koşulu olan refah gereçlerini de üreten bu sınıfın yokluğunda kentler varolamaz. Bir üçüncüsü, pazarlamacı sınıf olarak adlandırılabilir ve alım-satım işleriyle, tüccar ya da perakendeci olarak uğraşırlar. Dördüncü öğe, tarımsal kesim işçilerinden oluşan köle sınıfı, beşinci de savunma gücüdür. Eğer bir devlet saldırganların kölesi olmak istemiyorsa, sonuncusu, öteki dört öğeden daha az önemli sayılmamalıdır...

Burada, Platon'un Devlet'inde, devleti oluşturan öğeler dökümünün zekice olmasına karşılık yetersiz kalışının nedeninin işte bu olduğuna dikati çekmek isteriz... Nitekim savunma gücünü oluşturan öğeden, ancak çok daha sonraki bir aşamada; kentin

toprakları genişleyip komşu topraklarla teması sonucu savaş olasılığı ortaya çıkınca, söze-dilir. Platon'un ilk kentinde dışarda bıraktıkları bununla da kalmaz. İlk dört öğenin -ya da kuruluş için gerekli öğelerin sayısı her neyse- adalet dağıtımından sorumlu ve neyin "âdil" olduğunu saptayan bir yetkeye gereksinmesi olacaktır. Eğer zihnin, canlı varlıkta, bedenden daha önemli bir bölüm olduğunu kabul ediyorsak, aynı biçimde, devletin de zihne benzer bölümlerinin, bedensel gereksinimlerini karşılayan bölümlerden daha önemli olduğunu kabul etmemiz gerekir; ve de zihne benzer bölümler derken, askerî kesimden, adaletin yasal olarak örgütlenmesiyle ilgili kesimden ve (ekleyebiliriz) siyasal anlayış yetisi gerektiren enine boyuna düşünme işlevini üstlenen kesimden söz etmekteyiz... Yedinci ögeyi devlete mal varlıklarıyla katkıda bulunan zenginler oluşturur. Sekizinci öge, devlete hizmetle görevli memurlardır.⁵⁰

50 Aristoteles, *Politics* (Yayına hazırlayan: Barker, 1946), IV, 1291 a.

97

İmdi, bir statü hiyerarşisi içinde yer aldıkları gibi, tabakaların birbirlerine bağımlılıklarını da vurgulayan bu tür bir tabakalaşma modelinin, Osmanlı gerçekliğiyle pek bağdaşmadığı besbellidir; ancak, bu modele hayli hayranlık duyan Osmanlı aydınları küçük ekleme ya da çıkartmalar yaparak bu betinlemenin çeşitlemelerinden yararlanmaya çalışmışlardır.

Bu yolla elde edilen modellerden özellikle ikisi dikkate değer. Bunlar, ıslahatçı ve devlet adamı Koçu Bey ile bürokrat ve yazar Kâtip Çelebi'nin önerileridir.

Koçu Bey üç "sınıftan sözeder: sıradan vatandaş (reaya), ulemâ ve askerî sınıf (seyfiyye). Bu sonuncusu, İnalçık'ın askerî sınıflamasına koşuttur.⁵¹ İmparatorluğun seçkinler ve halk kitlelerinden oluşan iki tabakasına ilişkin resmî ideolojisine en çok bu kadar yaklaşabiliyoruz. Ulemâ'ya özel bir köşecik ayrılmış olmasını, din adamlarının İmparatorluk içindeki ayrıcalıklı konumu ile açıklayabiliriz.

Koçu Bey'in bugün "meslekî tabakalar" olarak tanımlayabileceğimiz topluluklardan "sınıf adı altında söz etmesi-ni, dilsel bir kullanım farkıyla açıklamak yanlış olur; tam tersine bu, Osmanlı İmparatorluğu'nda varolan tabakalaşma bilinci konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir. Tarihçiler, tabakalaşma bilincinin, resmî görevlilerin alt-tabakalarının bilinci biçiminde ideolojik olarak kalıplaştığı-na işaret etmişlerdir. 17. yüzyılda toplumsal mücadelelerde rol alan kişilerin kendi konumlarını belirlemek için "yenîçerilik şuuru", "kulluk şuuru" gibi deyimleri kullanmaları bu yüzdendir.⁵²

51 *Koçu Bey Risalesi* (Yayınlayan: Ebüzziya, İstanbul, 1903), ss. 8-9.

52 Mustafa Akdag, "Celâli Fetret-i", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVI (1958), ss. 106-107.

98

4. Osmanlı imparatorluğu'nda "Sınıf Bilinci

O halde, diyebiliriz ki, Avrupa'da feodal düzenin çöküşü ve çağdaş kapitalizmin yükselişine bağlı nesnel ve kayıtlı mücadelelerin, öteki sonuçların yanı sıra, sınıf bilincinin Avrupa tarihinin bir ögesi olarak yerleşmesine yolaçmasına karşılık, burada, yönetici sınıfın öğeleri arasındaki (tımar sa-hipleri/"kul" yöneticiler; yerel eşraf/askerî) mücadele, doğası gereği, rol alanların bilinçlerinin başka bir eksende yoğunlaşmasına yolaçmıştır: bir yanda askerî, onun karşısında ise muhalifleri yer almıştır. Daha soyut bir biçimde ortaya koyarsak, diyebiliriz ki, siyasal iktidarın yalnızca padişaha ve yürütme mekanizmasına ait olduğuna ilişkin Osmanlı görüşünde

ortaya çıkan sapma, Osmanlı İmparatorluğu'nda tabakaların siyasal nitelikli olduğu görüşünü doğurmuş, siyaset oyunu da "ya hep ya hiç" ilkesinde somutlanmıştır: kişi, tanımı gereği, ya tepede olacak ya ezilecektir. Bu tabakaların belirginleşmesi, Avrupa'da mal ve hizmet üretim ve dağıtımını üstlenen tabakaların belirginleşmesine tekabül etmektedir.

ikinci bir farkındalık, resmî zümrenin ara-tabakalarına özgü olandır.

Koçu Bey'in betimlemesinde tüccara ya da esnafa ayrı bir yer verilmemiştir. Burada, Koçu Bey kendisi gibi Enderun'da yetişmiş ve Osmanlı Toplumunun ikili görünümü öğretilmiş öteki yorumcular tarafından da yinelenecek önemli yanılsa düşmektedir. Aslında esnaf, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Osmanlı Toplumu içindeki statüsünün bilincindeydi. Bu bilinçlilik, devletin, tüccara kıyasla daha sıkı denetlediği esnaf arasında daha önemliydi. Yetkililer esnafa hiçbir zaman gelişme olanağı tanımamışlardır. Loncalar halinde örgütlenmiş olmalarına rağmen bunların etkinlikleri, devlet tarafından iyice kısıtlanmıştır. Kentli sivil hal-

99

kın (*burgher*) denetimindeki Ortaçağ Avrupa'sının belediye kuruluşlarının Osmanlı'da karşılığı yoktur ve loncaların iç denetleme mekanizması dağınık ve düzensizdir. Yönetici kurumun kültürel tepeden bakmasından kaynaklanan gocunma ise, ekonomik hoşnutsuzluk eşliğinde kolayca ayaklanmalara dönüşebilmekteydi. Sözelimi, ileri görüşlü bir sadrazamın çağdaşlaşma girişimlerine karşı ilk başkaldırı olan Patrona İsyanı'nda (1730), esnaf bilinci çok önemli bir rol oynamıştır.⁵³

Öyleyse, esnaftan ancak çekirdek halinde bir toplumsal sınıf olarak sözedebiliriz. Ne var ki, tarihsel gelişmeler esnafın serpilip tam anlamıyla bir Osmanlı toplumsal sınıfı olarak ortaya çıkmasına izin vermeyecektir.

Her ne kadar Koçu Bey esnaf ve tüccarı yasal birer tabaka olarak kabul etmiyorsa da, Enderun çıkışlı olmayan, çağdaşı Kâtip Çelebi, Koçu Bey'in sözünü ettiği tabakaların, tüccarla birlikte imparatorluğu taşıyan "dört direk"i oluşturduğuna inanıyordu.⁵⁴ Sonuç olarak, Aristoteles modelinin en gerçekçi uyarlaması, Osmanlı gezgini Evliya Çelebi'nin Türk şehirlerini betimlemesinde ortaya çıkar. Evliya Çelebi Trabzon'u şöyle anlatır:

Şehir sakinleri eskiden beri yedi sınıfa ayrılmıştır. Birincisi yüce ve güçlü beyler ve beyzadelerdir ki, samur astarlı, görkemli harmaniyeler giyerler. İkincisi ulemâ ve din adamlarıdır; durumlarına uygun giyinirler ve bağışlarla yaşarlar. Üçüncüsü deniz ve kara yoluyla Ozakof'la, Kazakistan, Mingrelia, Çerkezistan, Abaza ve Kırım'la ticaret

yapan tüccarlardır. Kumaştan feraceler [genellikle çuhadan

53 Esnaf bilincinin bir çözümlemesi için bkz.: Münir Aktepe, *Patrona hyam* (İstanbul, 1958), s. 27.

54 Bu "dört direk" ulema, askerî, tüccar ve reaya idi. Bkz.: Envin 1. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958), s. 229.

100

yapılan, yakası dik, kolları bol, geniş üstlük] ve kontoş denilen dolamalar [cübbemsi bol ceket] giyerler. Dördüncüsü zanaatkarlardır. Ferace ve boğası [bir tür patiska] giyerler. Beşincisi Karadenizli kayıkçılarıdır... Altıncısı bağcılardır... Yedincisi balıkçılarıdır ki, binlerce kişi bu adla anılır.⁵⁵

Öte yandan, Evliya Çelebi İstanbul'dan Asya yakasındaki Üsküdar semtinden söz ederken gözlemlediği yapıyı şöyle anlatır:

Askerler [Burada askerî deyiimi "askerler" olarak çevrilmiştir ki, yanlıştır. Doğrusu "yönetici kurum" üyesi. Ş. M.] ilk sınıfı oluştururlar; sırma işlemeli zengin giysiler içinde dolaşırlar. Diğer sınıflar, bahçıvanlar [bostancılar?], ermişler, dilenciler, kayıkçılar ve tüccarlardır: her biri olanakları oranında dolamalar ve kumaştan feraceler giyerler.⁵⁶

Görülüyor ki, taşradaki "soylular" başkent bürokrasisinin gözyumduğu oranda varolabilmektedirler. Anadolu'ya ilişkin diğer gözlemlerinde Evliya Çelebi'nin gezileri sırasında ziyaret ettiği kişiler, basit bir tabakalaşma düzeni içinde yer alırlar. Evliya, önce, eğer varsa, merkezî hükümetin yerel temsilcisini, sonra tımar sahibini ve/ya da Yeniçeri subayını, ardından (bazen hanedan sahipleri⁵⁷ olarak nitelediği) ayan ve eşrafı, nihayet resmî görevlilerin sırtından geçinen ulemâ'yı, şairleri ve boşgezenleri ziyaret eder. Evli-ya'nın ziyaretleri her gezisinde bu sırayı izlemez; çünkü kendi dostlarına öncelik tanır. Ancak, genelde bu sıra, çağdaş Türk taşra şehirlerindeki duruma büyük benzerlik göstermektedir. Buralarda, sıradan bir gözlemle bile, vali başta

55 Evliya Çelebi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa* (Çeviren: Ham-mer, Londra, 1834-1850), 3 cilt, 11, s. 47.

56 a.g.e., s. 82.

57 Evliya Çelebi *Seyahatnamesi* (Maarif yayını, Cilt IX, İstanbul 1935), s. 100.

101

olmak üzere, protokolda, sivil meclis üyelerinin yerel askerî görevliyle yanyana oturduklarını, öğretmene vilayet memurları arasında önemli sayılabilecek bir yer verildiğini, kısacası Evliya Çelebi'nin çizdiği tabloya çok yakın bir görüntüyü bulmak mümkündür. Ancak, bugün, ayan ve eşrafın protokolda resmî bir yeri yoktur: ve ötekilerle birlikte bulunmaları -ki çok enderdir- ancak bürokratik bir görevleri olduğu takdirde söz konusudur.

Köylüler arasında tabaka bilincini oluşturan öğeleri ele almadan önce tabakaların kesinlik kazanmasına önemli katkısı olan son bir yapısal etmenden söz etmek gerekecek.

İmparatorluk'taki tabakalaşma psikolojisinin ayırdedici bir özelliği de, yönetici sınıf üyelerinin

"herkesin kendi yerini bilmesine"⁵⁸ verdikleri önem ve gösterdikleri özendir. Bu, özellikle, sözgelimi, belli bir meslekten olanların zanaatlerini belirleyen bir işaret taşımaları; ya da belli bir "milletin üyelerinin ayırdedici giysiler içinde dolaşmalarını; ya da alt sınıfların seçkinlerce giyilen kıyafetleri giymemeleri gibi konular üzerinde ısrarla durulması biçiminde ortaya çıkar.⁵⁹ Bu tür "harcamayı kısıtlayıcı yasalar", Ortaçağ Batı Avrupa'sının da toplumsal özelliklerindendir. Bu, orada, merkezî otoritenin, lüks sayılan harcamaları denetlemesi biçiminde görülür. Ancak, aşırı harcamayı önleyici yasalar, her zaman ve her yerde, bir sınıfın bir başka sınıfa özgü statü sembollerini temellük etmesini engelleme işlevini de üstlenmiştir.⁶⁰

58 İnalcık, "The Nature of Traditional Society", s. 42.

59 Bkz., örneğin, ıslahatçı ve yenilikçi Sultan III. Selim'in bu tür "yolsuzluklara ilişkin fermanı, Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hûmayunları-Nizam-ı Cedid-1807*, s. 101. Sultan Selim "astların ve üstlerin" (*edna ve âlâ*) aynı kıyafetleri giymesinin Osmanlı İmparatorluğu'nda bir "düzensizlik" belirtisi olduğunu söyleyerek, bu durumdan yakınmakta, ve -kendi açısından- tutarlı bir akıl-yürütmey-le, ıslahata ilişkin uygulamaların önkoşulu "düzen" in yeniden sağlanması olduğuna göre, bu eğilimlerin denetim altına alınması gerektiğini öne sürmektedir.

60 Bkz.: Bernard Barber, *Social Stratification* (New York, 1957), s. 161. 102

Bu tür yasalar, Çin'de olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da, "ekonomik gücün kullanımının, zenginliğin, tüketim hakkının tek belirleyicisi olamayacağı biçimde kısıtlanması"⁶¹ amacını taşımaktaydı.

Harcamaya ilişkin kurallara Osmanlı'nın özellikle mekanik bir biçimde yaklaşması, "kast" kökenli bir görüşün izlerini taşır. Ancak, bu tutumun kaynağını başka yerde aramak daha doğru olur. Türklere özgü toplumsal düzenlerde babayanlı akrabalık ilişkilerine olağanüstü önem verilmesinin bunda rolü olmak gerekir.

Bu anlayış temelinde, her oymağın belli bir protokola göre yerinin belirlendiği bir oymak düzeni içinde ve her oymak üyesinin ötekilerle olan ilişkisini, sürekli aklında tuttuğu bir şecere haritasına göre ayarladığı bir akrabalık düzeni içinde yerli yerine oturmaktadır. Çok mümkündür ki, "herkesin kendi yerini bilmesi"; herkesin ailesinin uzantısını akrabalarının hangi köyden, hangi soydan, hangi oymaktan, hangi oymak topluluğundan, hangi il ya da hanlıktan geldiğini kesinkes bilmesi zorunluluğunun kavramsal özelliklerini daha da karmaşıklaştıran bir başka öğedir.

Şimdi artık köylüler arasında tabaka bilincini incelemeye geçebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik yapısının en katı ekonomik ve siyasal denetim yapılarını içeren "devletçi" bir yapı olduğu gerçeği, Anadolu'da köylülük bilincinin ne oranda geliştiğini anlamamıza yardımcı olacak bir ipucu verecek ve aynı zamanda da, kimliğini ancak feodal lordun çıkarlarına muhalefet etmekle bulan Avrupa köylüsüyle yapılacak kıyaslamalarda bir başlangıç noktası olacaktır..⁶²

61 Robert M. Marsh, *The Mandarins: Circulation of Elites in China 1600-1900* (Free Press, 1961), s. 51.

62 a.g.e., (Yukarı bkz.) s. 17-18.

103

Türkiye'de yerel eşrafın ettiği kötülükler ve köylünün bunların elinden çıktıkları konusunda son zamanlarda çok şey yazıldı. Bunları yazanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son üç yüzyıllık çöküşü boyunca Türk köylüsünün içine düştüğü durumla, Avrupalı serf arasında koşutluklar bulmaya çalıştılar.⁶³ Ancak, kanıtlar biraz daha dikkatle incelendiğinde -eğer bu sav doğruysa- neden Türkiye'de köylülerin kaleleri ateşe vermedikleri, Fransız İhtilâli sırasında görülen türden köylü isyanlarına girişmedikleri ve Rus köylülerinin "kara" bölünme taleplerine benzer

olaylara rastlanmadığı açıklanamamaktadır. Evet, Türkiye'de "köylü ayaklanmalarının varolduğunu öne süren Marksist önerme, biçimsel olarak, doğrudur.⁶⁴ Ancak, bu ayaklanmaların nasıl, neden ve hangi koşullar altında ortaya çıktığı çok başka bir konudur. Celâli İsyanları olarak anılan ayaklanmalar, aslında köylü ayaklanmaları değil, kendilerine hakları olan topraklar verilmediği gerekçesiyle hoşnutsuzluk duyan küçük toprak "soyluları" tarafından başlatılmıştır. Bu sipahiler, sipahinin yerini alan mültezimin zorbalığından kaçan köylüyü de kendi saflarına almışlardır. Böylece oluşturulan çeteler yerel tımar sahiplerinin değil, iktidar merkezlerinin üzerine yürümüşler; yerel toprak sahipleriyle değil, devlet gücünün temsilcileriyle savaşmışlardır. Bu ayaklanmalar bazen başka bir biçimde de ortaya çıkmaktaydı: Askerî hizmet karşılığında iktâ edilen topraklar üzerindeki klasik tımar düzeni değişmeye başladıktan ve muhalif bir güce dönüştükten sonra, Anadolu'da hüküm süren genel ekonomik kargaşa, oralara gönderilen Osmanlı devlet gö-

63 Bkz., Örneğin; E Çağatay Uluçay, *XVII'nci Asırda Saruhanda Eşkiyalık ve Halk Hareketleri* (1944), çeşitli yerlerde.

64 Bu tür önermeler için bkz.: Mustafa A. Mehmet, "De Certains aspects de la so-cieté Ottomane à la lumière de la législation du Sultan Mahomet II (1451-1481)", *Studia et Acta Orientalia* 11 (1960), ss. 127-160.

104

revlileri arasında, yönetimden hoşnut olmayanları kendi saflarına çekerek, padişahı belli bir siyasal güç koparabilecekleri inancına yolaçmıştı. Bu tür başkaldırıları genellikle eskiden köylü statüsünde olup da sonradan eşkiyaya dönüşen gruplarla gerçekleştirilmekteydi. "Gerçek" köylüler ise, gerek isyancıların, gerekse hükümetin savaş giderlerini karşılamak durumunda kalıyorlardı. Abaza Paşa isyanı⁶⁵ bu tür ayaklanmalardan biridir.

Bir üçüncü ve benzer hareket, Osmanlı devlet görevlilerine tanınan toprağı tasarruf hakkının kısa süreli oluşundan ve bazı memurların ulaşılması zor yörelerde kendi adlarına talana kalkıp, zamanla affa uğrayacakları umuduyla bu süreyi uzatma çabalarından kaynaklanıyordu.

Bu gibi durumlarda ortak payda ve ayaklanmanın temel nedeni, sipahi düzeninin bozulmuş ve sipahilere "haksızlık" edilmiş olmasıydı. Tipik köylü ayaklanmalarında Osmanlı köylüsünün başı çektiği savı açısından ayrıca ilginç olan nokta, başkaldırının başlangıç aşamasında, bu hareketlere önderlik edenlerin hep resmî bir unvan sahibi, devletçe atanmış kişiler oluşlarıdır.⁶⁶ Daha da ilginç, elebaşları, eğer devlet görevlisi olduğunu kanıtlayamazsa hiç kimsenin onun yanısıra ayaklanmaya katılmaya yanaşmamasıydı.⁶⁷ "Yönetici kurum"un bu eski üyeleri, böylece devlet görevlisi iken sahip oldukları ayrıcalıklar kendilerine yeniden tanınıncaya kadar direnebilmek için halkı baskı altında tutmaktaydılar. Resmî görevliler arasındaki düşmanlık ve iktidar kavgasının neden olduğu bütün bu kargaşa ve gürültünün, köylüler arasında "resmî" olan her şeyden nefrete yolaçtığı sonucunu çıkartabiliriz. Öte yandan, ayan ve köylü aynı safta birleşmek-

65 Bkz.: "Abaza", *islâm Ansiklopedisi*, 1, s. 5.

66 Akdağ, A. Ü. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVI, s. 84.

67 Mustafa Akdağ, *Celâli isyanları* (1550-1603) (Ankara, 1963), s. 247.

105

teydi; çünkü aralarındaki ayrılıklar, resmî siyasete muhalefet konusundaki ortak yanlarına kıyasla önemsiz kalıyordu.

Toplumsal çatışmanın türü ve bunun köylülük kimliğinin oluşması üzerindeki etkisine ilişkin bir saptama da, bütün bu çatışmaların altında yatan temel sorun toprak tasarrufunun güvenceli/güvencesiz ikilemi içinde bulunuşudur. Osmanlı devletinin varlığını sürdürebilmesi,

toprağı tasarruf edenin güvencesiz olması ögesine dayanmaktaydı.⁶⁸ Belli bir yetki sahibine, bu yetkiyi elinde çok uzun süre tutmasına izin verecek kadar güvenmemek, Osmanlı hükümet biçiminin en güçlü gizil ilkesiydi. Köylü pek de ileri görüşlülük olarak nitelenemeyecek bu tutumun nimetlerinin farkındaydı; özellikle toprak tasarrufu konusundaki güvencesizlik daha da arttığında bunun bir hayli yararını gördü.

Bugün bile birçok yerleşik ailenin, resmî görevlilerin tersine, "buyrukları altında bulunanları limon gibi sıkıkmaları",⁶⁹ köylünün kendi saflarına katılmasının nedenlerinden biridir. Bu, özellikle, Celâli İsyanları'na karışmamış sipahi aileleri ile yerel servetleri resmî görevlerden değil, yerel mülk sahibi olmaktan kaynaklanan kişilerce kurulmuş eşraf aileleri için geçerlidir.

5. 18. ve 19. Yüzyıllardaki Gelişmeler

Buraya kadar incelenen durum, İmparatorluğun parlak dönemine ilişkindir. Kabaca denilebilir ki, Osmanlı devletinin yıldızının sönüşüne, bir feodalleşme ve yerel toprak sahip-

68 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, s. (?)

69 Palmerston, bu deymi Osmanlı devletinin mültezim karşısındaki tutumunu betimlemek için kullanmıştır, ancak, kuşkusuz, reaya'nın mültezimle olan ilişkisi için de geçerlidir. Bkz.: Sir Charles Webster, *Britain, the Liberal Move-ment and the Eastern Question* (Londra, 1951), 2 cilt, sayfa numaralan süreklidir, s. 540.

106

lerinin güçlenme süreci eşlik etmiştir. Çöküş dönemindeki bu durumu karmaşıklaştıran iki yeni etmen ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, yerel güçlerini yeterince sağlamlaştırdıklarında, geri çağırılma, tayin ya da rütbe tenzili halinde, makamlarından ayrılmaya niyetli olmadıklarını merkeze ima etmeye başlayan devlet görevlileri, yani yönetici kurum üyeleridir. Bu durumda merkez, taktik gereği, bu makamlarda sürekli olarak kalma hakkını onlara bağışlama yoluna gidiyordu. Tasarruf hakları böylece daha güvenceli hale getirilen bu görevliler, vergi toplama konusunda öteki devlet görevlileri kadar acımasız davranmıyor, köylünün ve yerel halkın desteğini kazanıyorlardı.⁷⁰

Bir başka gelişme, ayan ve eşrafın, arabuluculuk işlevini yüklenmeye başlamasıydı; artık bunlar, taşradaki vergi yükümlüleri ile merkezce atanmış gözü doymaz mültezimler arasında tampon görevini üstlenmişlerdi. Böylece, vergi yü-kümlülerince seçilen âyanın, vergi toplayan görevlilerle onlar adına yüzyüze geldiği ve alınacak verginin belirlenmesi sırasında yükümlüleri savunduğu bir sistem gelişti.⁷¹

Merkezî otorite giderek zayıfladığı için, derebeyler konusunda olduğu gibi bu durumda da kendi siyasetinin uygulanmasını sağlamak için ayanla işbirliği yapmak zorunda kalıyordu.⁷²

Ancak, kültürün yönetenle yönetilen arasındaki ikiliği

70 A. D. Mordtmann, *Anatolien: Skizze und Reisebriefen aus Kleinasien* (Yayına hazırlayan: Franz Babinger, Hanover, 1925), s. 113.

71 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, J, 1, s. 193-194. Laissez-faire siyasetinin ateşli bir savunucusu ve İstanbul'daki İngiliz Elçiliğinin birinci kâtibi olan David Urquhart, bunun o zamanlar Avrupasındaki merkezîyetçi eğilimlere kıyasla bir ilerleme sayılabileceğini düşünüyordu. Bkz.: David Urquhart, *Turkey and Its Resources: Us Municipal Organization and Free Trade* (Londra, 1833), ss. 121-122, Urquhart'ın görüşünün pek de fevkalade olmadığı aşağıdaki tartışmada görülecektir.

72 Inalcık, "Traditional Society", s. 47.

107

yansıttığı ve bir ara-tabakanın bulunmadığı bir toplumda, ayan gibi aracı bir sınıfın yasallık kazanması ya da kalıcı olması düşünülemez. Ayan da, son hesapta, gücünü devletin kendisine tanıdığı ayrıcalıklardan almakta ve egemen rolünü büyük bir hevesle üstlenmekteydi. Böylece

ayan da talana katıldı, onlar da kendilerine bağımlı olanları bunalttılar ve resmî sınıfın görenekleri ve dünya görüşüyle özdeşleşti-ler. Gene de, alt sınıflar için ayan, ancak resmî görevli olduğu sürece ve yöneticilerin davranışlarını benimsediği oranda "kötü" olmuştur.⁷³ Bu incelemenin son bölümünde durumun 19. yüzyılda da değişmediğine ilişkin kanıtlar yeralmaktadır. Kitleler için en korkulu umacı, her zaman, resmî görevliler olmuştur.

Merkezî otorite, haklı olarak, derebeyleri ve ayanı, kendi varoluşunu sürekli tehdit eden öğeler olarak görmekteydi. Derebeyleri ve ayan, imparatorluğun ideal yapısına aykırı, yasalık dışı öğeler olarak kalmıyor, bu durumlarını alaycı bir aldırmaçlıkla da karşılıyorlardı. "Yönetici kurum"un dürüst ve iyi niyetli üyeleri çözülmeyi hazırlayan etmenlere duyulan o eski korkunun etkisiyle, ilk dönemlerin güçlü yönetimini geri getirmeye kararlıydılar. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çöküşü durdurmak isteyen "islahatçı" padişahlar bile Avrupa'ya özgü silahlama ve örgütlenme yöntemlerinin benimsenmesi için çalışmakla yetinmiyor,

73 18. yüzyıl şairlerinden Nabi'nin bu konudaki aydınlatıcı açıklamaları için bkz.: Mehmet Kaplan, "Nabi ve 'Orta İnsan' Tipi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XI (1961), s. 32.

Ayan,, önceleri eyalet sakinleri tarafından seçilirken, daha sonra vali tarafından atanır olmuştur. 1780'lerde ise Sadrazam tarafından atanmaya başlamıştır. Ancak, ilginçtir ki, 1786'da Ayan makam olarak kaldırılıp görevleri merkezce atanan bir şehir müfettişine devredildiğinde, halkın ayaklanarak itirazı üzerine makamın yeniden tesisi gerekmiştir. Bkz.: Ayan", Mönü *Ansiklopedisi* IV (1950), s. 355. Bu konuda Bowen'in *Encyclopedia of islam*'ın ikinci baskısındaki makale yerine *inönü Ansiklopedisine* atıf yapmayı seçmemin nedeni, birincisindeki bütün bilgileri ikincisinin içerir olmasıdır.

108

Avrupa'daki çağdaş, merkezîyetçi yönetim uygulamalarıyla da yakından ilgileniyorlardı. Bu yüzden, en başarılı islahatçılardan II. Mahmud'un (1807-1839), aynı zamanda en acımasız saldırılarını ayan ve derebeylerine yöneltmesine şaşmamak gerekir.⁷⁴ Ancak, II. Mahmud merkezî yönetimin yasal çerçevesini yeniden kurmayı başarırken, öte yanda, yönetime ilişkin gündelik sorunların çözümü gene eşraf ve ayanın desteğine bağımlı kalmaktaydı.⁷⁵ 19. yüzyılda, iktidar merkezindeki tabakalaşma görünümüne, durumu karmaşıklaştıran yeni öğeler eklendi. Artık bürokratlar, "kulluk" statülerini reddetmekte, siyasal iktidarın dizginlerini ele geçirip çağdaşlaşma hareketinin önderliğini üstlenmekteydiler. Bunlar, İmparatorluğa, kişi haklarının korunmasına ilişkin, Batı kökenli kavramlar getirdiler. Ancak, bu girişimler yakından incelendiğinde, yeni yeni ortaya çıkmakta olan çağdaş bürokrasinin, aslında kendi haklarını belirlemek ve korumak peşinde olduğu açıkça görülür.⁷⁶ Çağdaş Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik temelini atan da bu tabaka olacaktır. Bu tabakanın daha önceleri kendisine bağımlı olan yönetim mekanizmasının yaşam ve geçim koşulları üzerindeki denetimi azaltmak zorunda kalmıştı; çünkü yönetime ilişkin yasalar, hiyerarşinin alt basamaklarında yer alanların haklarını düzenlemeye başlamıştı. Öte yandan, bu yenilenen Yönetici Kurum'un üst kademelerindekiler, artık, yasal olarak korunmuş ve vârislerine bırakabilecekleri servetler edinmeye başlamışlardı. Bunların çocukları çağdaş

74 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962).

75 İncelik, "The Nature of Traditional Society", s. 54. "Mahmud'un isyankâr âyan'a karşı açtığı savaş, bunlardan çoğunun makamlarından alınması ve Sul-tan'ın eyaletlerdeki otoritesinin pekiştirilmesiyle sonuçlandı. Ancak bu ileri gelenlerin yüzlerce yerel yönetimin başında kalmayı ve büyük mukataaları ellerinde tutmayı sürdürdüler... Pasif yerel halkın gözüne çoğunlukla

kendilerini zalim valilere karşı koruyan kişiler olarak görünürlerdi."

76 Mardin, *The Genesis...* s. 107.

109

eğitim ve yabancı dil öğrenme olanaklarından da yararlanabilmekteydi. Böylelikle de bir sonraki kuşak, ulemâdan da daha "billurlaşmış" ayrıcalıklı bir statü sahibi olarak hayata atılabilecekti. Bu durumda başkentte bir bürokratik soylular çeşitlemesi ortaya çıkıyordu. Bu gelişmeler, daha geç ve daha az olmakla birlikte, askerlik mesleğini de etkiledi. "Kurulu düzen"in içinde başlıca tek bir değişiklik sözkonusuy-du: iç çatışma, bir kez daha, sivil, yıldızı sönmeye başlayan askerle karşı karşıya getiriyordu ki, bu da yöneticilikte ve mali konularda uzmanlığın önem kazandığına işaret etti.

Öte yandan, bu harekete katılamayan köklü ulemâ aileleri çökmeye başladı. Bu aileler ayrıcalıklı durumlarını, ancak, şer'i hukukun yanı sıra, medenî hukuk eğitiminin de geçerek ve şer'i hukukla birlikte Batılı medenî hukuk bilgisi de gerektiren yeni sivil mahkemelerde yargıçlık gibi meslekler edinme yoluyla, Tanzimat'ın bürokratik mekanizması içinde yer alarak koruyabilmekteydiler.

Tüccar ve esnaf ise, bu dönemde, kapitülasyonlar gereği Avrupa endüstrisi ve ticaretinin rekabetiyle karşı karşıya kalan, bu nedenle de oluşmadan çökmeye başlayan çekirdek halindeki sınıflardı. Bunların merkezî otoriteye karşı duydukları hoşnutsuzluk sürmekte, özellikle de, ender olarak önlerine çıkan ekonomik genişleme fırsatları, gelir peşindeki yönetim tarafından engellendiği kendini belli etmekteydi. Sözgelimi, tütün satışlarında tekelleşme zorunlu tutulduğunda⁷⁷ ya da küçük el tezgâhları Avrupa'dan ithal edilen mallarla yarışamaz hale geldiğinde,⁷⁸ bu hoşnutsuzluk iyice açığa çıkmaktaydı.

77 Bu makalenin yazarının Karadeniz hinterlandında (Tosya) bir tüccar olan büyükbabasının, bu tekelleşmeyi başlatan Mithat Paşa hakkında kâğıda geçirilemeyecek birkaç çift sözü vardı.

78 Mordtmann'm, örneğin, yerel olarak imal edilen kahve değirmenlerine ilişkin anlattıkları, bkz.: *Anatolien*, s. 10.

110

Bütün bunlara rağmen, tabaka bilinci geleneksel çizgiler içinde kalmaya devam etmiştir. Yöneten ve yönetilen birbirleriyle sürekli boy ölçüşür olma konumlarını korumuşlardır. Batı'nın etkisindeki aydınların başlatmayı başardıkları protesto hareketleri bile, merkezî bürokratik mekanizmaya yöneltilemiştir. Genç Osmanlılar hareketi buna bir örnek olarak gösterilebilir. Onların ardılları olan Jön Türkler de 1890'lardaki sürgün boyunca aynı tutumu sürdürmüşlerdir.

Taşraya gelince, Osmanlı'da tabakalaşmaya ilişkin en önemli değişiklik, devletin çoğunluğuna sahip olduğu İmparatorluk toprakları üzerindeki mülkiyet hakkını tasfiye etmeye başlamasıdır. Bu değişiklik, zaten, zorla el koyma ya da devlet görevlilerinin kendilerine bağışlanan *miri* toprakları [üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahip olunan] *mülk'e* dönüştürmeleri biçiminde önceden başlamış bulunuyordu.

"19. yüzyılın başında mülk sahipliğinin artması iki ana kaynaktan beslenmekteydi. Birincisi, mirî toprakların, hükümetçe, hazine açığını kapatmak amacıyla mülk olarak; ikincisiyse, mukataanın, alıcıya çok geniş hak ve yetkiler tanınarak, açık artırma yoluyla satışa çıkarılmasıydı [iltizam].

"Kaldırılan tımar topraklarının yeni mülk sahibi sınıfın eline geçişi, çoğunlukla bu tür satışlarla olmuştur. II. Mah-mud ve onu izleyenler döneminde bu tür satışlar çok sık görülmektedir. Kendisine "tapu temessükü" adı altında bir belge verilen alıcı, kuramsal olarak, yasal özel mülkiyet hakkına sahip değildi; ancak gelirlerin kirasını tasarruf edebilirdi. Oysa, gerçekte,

tasarruf hakları sürekli olarak uzatılır ve onaylanırdı. Tanzimat döneminin tarım yasalarının çoğundaki eğilim de, tasarruf hakkını, özel mülkiyetten pek az farkı olan bir hakka dönüştürmektir. Devir ve

111

kayıtlara ilişkin yönetmeliklerde yapılan değişiklikler, tapu temessükü belgesinin değerini artırmakta, bu belge giderek tapu senedine dönüşmekte, öte yandan yasalar ardarda oğullar, kızlar ve diğer akrabalara miras hakları tanınması yönünde değiştirilmekteydi.

"Bu tür kiralama işlemlerinde genellikle büyük topraklar sözkonusu olmaktadır. 1858 Arazi Kanunu'na göre, meskûn bir köyün tek bir kişinin mülkiyeti altında yeralması yasaktı. Bu da Tanzimat döneminde devlet adamlarının, büyük mülklerin çoğaldığının farkında ve karşısında olduklarını gösterir. Ancak bu yasa, gerçek uygulamaları pek etkilememiştir. Dönemin ticarî ve malî gelişmeleri, Türk tarım ürünlerinin ihracatı da gözönüne alındığında, belli bir hazır para akımına yolaçmış ve ceplerinde, açık arttırmalara katılıp büyük topraklar satın alacak, toprak karşılığı borç verebilecek kadar parası olan yeni bir sınıfın doğmasına yolaçmıştı. Yeni yasalar bunlara borç ve satış sözleşmelerinin icra yoluyla yürürlüğe konulması hakkını tanımakta; yeni kolluk gücü de bu tür yaptırımlar nedeniyle eskiden başlarına gelebilecek tehlikeli durumlardan onları korumaktaydı.

"Böylelikle, 19. yüzyıl boyunca imparatorluğun taşradaki topraklarının çoğunluğunu denetimi altına alan yeni bir özel toprak sahibi, sınıf ortaya çıktı. Bu olgu, Balkanlardaki eyaletlerde, bu ülkeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra da sürececek olan sert toplumsal çatışmalara yolaçtı. Batı ve Orta Anadolu'da ise, Ağa tipini ortaya çıkardı.⁷⁹

Bütün bunlara rağmen, 19. yüzyılda yerel eşraf, artık kayıtları tutulmayan devlet topraklarını ele geçirip temellük etmeye çalışırken bile, köylünün nefretinin hâlâ eşrafa değil, hükümet görevlilerine yönelmiş olduğunu gösterecek

⁷⁹ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961), s. 444. 112

son bir kanıt daha öne sürülebilir. Bunun nedenini, Osmanlı ekonomisinin "devletçi" özelliklerinde aramak gerekir. Bu oluşumu, daha sonraları meşrutiyetçi bir ideolog olarak ün yapacak olan Ziya Paşa'nın Amasya valiliği üzerine Kenan Akyüz'ün ilgi çekici çalışmasında⁸⁰ izlemek mümkün. Ziya Paşa, 1850'lerde Amasya'ya atandığında, kendisine yansıtılan şikâyetlerden biri de, Zile Müftüsü Lütfullah Efendi'nin kasaba halkına ettikleriyle ilgiliydi. Zile Müftüsü Lütfullah Efendi, diğer birçok taşralı devlet memuru gibi, eşraftandı. Dikkatli bir inceleme, Lütfullah Efendi'ye halkı haraca kesme olanaklarını eşraftan oluşunun değil, diğer rolünün, yani devlet memuriyetinin sağladığını ortaya çıkarmaktadır.

Lütfullah Efendi'nin kötülükleri şu noktalarda toplanmaktadır:

a) Ordunun ihtiyacı olan sığır ve atların halktan "gönüllü" bağış biçiminde toplanması konusunda merkezî hükümetten gelen bir emir üzerine Lütfullah Efendi, ilk iş olarak mevcut bütün at ve sığırları satın almıştır. Ardından, bu bağışları toplamak için gelen görevliyi misafir edip onunla bir anlaşmaya varmıştır. Bu anlaşma uyarınca, görevli, halkın bağış olarak getirdiği hayvanları kabul edilemeyecek kadar niteliksiz bulunduğunu açıklamıştır. Bunun üzerine Lütfullah Efendi,

kendi çiftliğinden satın alınacak hayvanların kabul edileceğine dair bir söylenti çıkarmıştır. Böylece, hayvanların ilk sahipleri, kendi hayvanlarını Lütfullah Efendi'ye sattıkları fiyatın üç dört katını ödeyerek geri almak ve görevli memura bağışlamak durumunda kalmışlardır;

b) Lütfullah Efendi, iltizam hakkının kendi adamlarına devredilmesi konusunda mültezimle yasal olmayan anlaşmalar yapmıştır;

80 Kenan Akyüz, *Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar*, (Ankara, 1964).

113

c) Eşkiyayla, peşlerine düşmek konusunda daha gevşek bir tutum benimsemeye söz vererek, anlaşmıştır.⁸¹

Bütün bu işlemler, ancak devletle ekonominin içice bulunduğu ve dolayısıyla, kârın üretim mekanizmasını denetlemekle değil, devletin önemli makamlarını elde tutmakla doğru orantılı olduğu bir ekonomik yapı içinde mümkündür.

istanbul'daki esnafı ilişkili olarak, benzeri bir gelişme de, esnafın refahının ve genelde iş hayatının devlet harcamalarına bağımlı oluşudur.⁸²

Tanzimat olarak adlandırılan bu dönemde (1839-1878) ortaya çıkan bir başka değişiklik, eski derebeylerinin ya da ayan ve eşrafın bir bölümünün istanbul'a yerleşip, dış görünüşleriyle çağdaş bürokratlardan ayırt edilemez hale gelmeleridir. Ancak, bu "yeniler"in başkent bürokrat "züm-re"sine özgü görüşleri de benimsediklerini söylemek o kadar kolay değildir.

19. yüzyılın sonlarına doğru Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecinde vardığı aşama, bürokrasinin yapısında da bir değişikliğe yol açmıştır: Hiyerarşi piramidinin hayli dar olan tabanı, yerini daha geniş ve giderek genişleyen bir tabana bırakmıştır. Bürokrasinin alt ve orta basamaklarını besleyebilmek için Batı modeli okullar açılmıştır. Eğitim parasız olduktan başka, öğrencilere yiyecek ve yatacak yer de sağlandığından, bu okullara taşradan belli bir akın başlamıştır. Bu taşralılar, genellikle ayan ve eşrafın alt kademelerinden oluşan tabakanın ve birkaç hali vakti yerinde köylü ailesinin çocuklarıydı. Bu gözlemimizin [şimdilik] yalnızca Jön Türklerin kökenleri üzerine yaptığımız çalışma sırasında edinilen izlenimlere dayandığını belirtelim.⁸³ Nicel çalışma-

sı a.g.e., s. 9.

82 De Tott, *Memoirs*, I, s. 131.

83 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (Ankara, 1965).

114

lar bu gözleme daha net bir görünüm kazandıracaktır. 1890'larda artık bir yarı-soyluluğa dönüşen üst bürokratik kademelerdekilere başkaldıranlar, işte bu "acemiler" olacaktır. Batı hakkında edindikleri genel bilginin yolaştığı beklentilerle, derme çatma yarı-çağdaş eğitim düzeninin getirdiği kısıtlı çağdaşlaşma olanakları arasındaki uçurum, bu gençleri ıslahat hareketine fiilen katılmak zorunda bırakmış gibidir. Ama ortaya çıkan ayırım, hâlâ eski, geleneksel taşra/metropol ayırımıydı ve başkaldırı bürokrasinin üst kade-melerindekilerini ayrıcalıklarından ötürü sorgulamak anlamını taşıyordu. Sözelimi, Askerî Tıbbiye öğrencileri

"taşralılar" ve "şehir çocukları" olarak ikiye ayrılmışlardı. Şikâyetler, paşa çocuklarıyla hanedan mensuplarının, daha az çalışma gerektiren görevlere atanmalarından kaynaklanıyordu. Daha sonraları, Jön Türkler, bu tür görevler almış bütün subayları küçümseyeceklerdir.⁸⁴

Bu noktada yapılması gereken önemli bir ayırım, bürokrasinin alt ve üst kademeleri arasındaki farktır. Taşralılar, Ab-dülhamid'im bürokratik mekanizmasını beslemek üzere okullara alındıklarına göre, kuşkusuz taşradan yönetici seçkinler saflarına doğru daha canlı bir akışkanlık ortaya çıkmıştır. Ancak, geleceğin Jön Türkleri olacak olan bu taşralılar hâlâ farklı muamele gördükleri kanısındaydılar. Bunda haksız da değillerdi; çünkü sarayın, siyasal, askerî ve diplomatik makamların üst kademelerinin çoğu, tek ortak yönleri Tanzimat'ın bürokratik ailelerinden olmak olan kişilerce tutulmuştu. Yetiştikleri yüksek okullarda derslerinde üstün başarı kaydeden taşralıların böylece zedelenen eşitlik duyguları, yalnızca Batı'yla olan ilişkilerinin bir ürünü de değildi; çünkü Batı hakkında öğrencilik yıllarında edindikleri bilgiler oldukça sınırlıydı. Tersine, bu duygular, devlet gö-

84 a.g.e.,s.40.

115

revlerine aday kişilere devletin nasıl davranması gerektiği konusundaki beklentilerin bir yankısıydı ki, bu da, 19. yüzyıl sonlarındaki bile gücünü sürdüren asılsız bir kanıya, Osmanlı devletinin aristokrasilere tahammülü olmadığı inancına dayanıyordu. Bu görüşe göre, devlet görevlerine yapılan atamalarda, ideal olarak, yalnızca yetenek gözönü-ne alınmalıydı. Kanımızca, Mannheim bu görüşü, devlet görevlerine getirilmede eşitlik ilkesinin, Osmanlı İmparatorluğu'na özgü önemli bir "ideoloji" olduğu ve Jön Türklerin bu açıdan çağdaş yenilikçilerden çok, tutucu ideologlar olarak hareket ettikleri biçiminde ifade edebilirdi.

Jön Türk İhtilâli'nin başarısı, İmparatorluğun tabakalaşma düzeninin üzerine kurulu olduğu ana ikiliği temelden değiştirmemiştir. Eski ihtilâlcilerden, yani Jön Türklerden oluşan yönetici sınıf, yine yönetilenden çok uzak kalmıştır. Bunun nedeni, her şeyin ötesinde, yönetici tabakaya yeni girenlerin, ele geçirdikleri bürokrasi kalesinin nihaî amacıyla derhal özdeşleşmeleri, yani "devletin bekaası" ilkesini hemen benimsemeleridir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu, temel Osmanlı siyasî ideolojisinin bir diğer yönüdür.⁸⁵

Ancak, ayrıntılara pek önem vermeyen bazı Batılı yorumcuların yaptığı gibi, Jön Türkler dönemine ilişkin tek olgu budur deyip geçmek de görüntünün önemli bir boyutunu gözardı etmek olur. Çünkü Jön Türkler Avrupa'da sürgün olarak geçirdikleri uzun yıllar boyunca, Batı'nın özgürlük ve eşitlik kavramlarından etkilenmişlerdi. İktidarı ele geçirdikten sonra, Mannheim'in kullandığı anlamda gerçekten "ütopyacı" olan yeni bir fikir ortaya attılar: Halkçılık. Sıradan insanı yüceltmek yeni bir tutumdu ve bu tutum Jön Türklerin iktidarda kaldıkları 1908-1918 yılları arasında kök saldı. Bu görüşe uygun olarak Jön Türkler yöneten/yö-

85 a.g.e., s. 225. 116

netilen ayrımını kaldırmaya çalıştılar ve iktidarlarının son yıllarında resmî mitolojide ülkenin efendisi olarak köylü, önemi giderek artan bir yer edindi.⁸⁶

Ekonomi ve Politika

20. yüzyılın başlarına kadar Türkler, İmparatorluğun ekonomik yaşamına, önemli ekonomik girişim sahipleri olarak katılmamışlardır. Bu işler yabancılara ya da Türk ve Müslüman olmayan azınlıklara bırakılmıştır.⁸⁷ Ulusal ülküler peşinde koşan Jön Türkler, yeni bir Türk girişimci sınıfı yaratmaya çalıştılar. Ancak, ekonomik gelişmenin *laissez-faire* siyasetine kapalı olduğu,

Türkler ülkenin ekonomisini tümüyle ele geçirmiş olsalar bile, herkesçe kabul edilmişti. Nitekim, Jön Türklerin kısa bir tartışmadan sonra benimsedikleri ekonomi felsefesi, dayanışmacılık olmuştur.⁸⁸ Daha sonraları, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Jön Türklerin Almanya'da *Die Neue Orientierung*⁸⁹ olarak bilinen sosyal devlet siyasetiyle ilgilenmeye başlamaları, daha da kısıtlayıcı bir tutuma yöneldiklerini gösterir. Bir "ulusal ekonomi"nin kurulması, bir başka deyişle, Jön Türklerin "devlet denetiminde bir sosyal devlet" sloganı, bu fikrin kendilerine özgü türüdür ve devletçe yönetilen bir "ulusal ekonomi" ile gelişmekte olan girişimci sınıfı uzlaştırma çabaları, o günden bu yana Türk Ekonomisinin gelişimini niteleyen bir gerilime yolaçmıştır.

86 Bkz.: Ş. Mardin, "Türkiye'de iktisadi Düşüncenin Gelişmesi."

87 Falih Rıfkı Atay, *Atatürkçülük Nedir?* (İstanbul, 1966), s. 66.

88 Dayanışmacılık (tesanütçülük-solidarizm), Marksizm ile Fransız Devrimi ideolojisindeki burjuva öğeleri "karşılıklı dayanışma bağlarının çoğulculuğu" kavramı aracılığıyla uzlaştırmaya çalışan bir doktrindir. Bkz.: J. E. S. Hayward, "The Official Social Philosophy of the Third Republic: Leon Bourgeois and Solidarizm", *International Journal of Social History*, VI (1961), s. 31.

89 Ziya Gökalp, "İktisadi Vatanperverlik", *Yeni Mecmua II* (1918), s. 322; Tekin Alp, "Yeni İktisadiyat", *Yeni Mecmua*, 28 Mart 1918, s. 205.

117

Sık sık yinelenen çabaları ve kapitülasyonların kaldırılması sonucu Jön Türkler 1918'de, üretim ve sermaye hacmi açısından taşra düzeyini aşan birkaç Türk tüccarını iş başına getirmeyi başarmışlardır. Ancak, Jön Türklerin izledikleri devletçilik siyaseti ile Türk "ekonomik sınıfı" karşısında benimsedikleri himayeci tutum arasındaki karşıtlığın ortaya çıkması için aradan henüz yeterince zaman geçmemiştir.

Cumhuriyet Türkiye'si'nde toplumsal sınıfların durumu, geleneksel devlet seçkinleri ile bunların yaratmak istedikleri ve fakat dizginlerini bir türlü koyveremedikleri yeni sınıf arasındaki ilişkiler açısından aynı temel belirsizliği yansıtır. Sorunun, 1920 ve 1930larda resmî zümre açısından nasıl görüldüğünü, Türkiye'nin "sınıfsız bir toplum" olduğu konusundaki mitos açıkça ortaya koymaktadır. Bu görüş, Türkiye'deki gelişmeler Marx'gil (Maman) bir modele (özellikle Marx'ın daha önceleri kullandığı halde sonradan gö-zardı ettiği "Doğu Feodalizmi" kategorisini içermeyen basitleştirilmiş bir Marx'gil modele) uymadığı ölçüde doğrudur. Ama, Türk toplumundaki gruplar-içi gizil çatışmaların güçlü dip akıntıları bir başka kılığa büründüğü ölçüde de yanlıştı. Bu açıdan Türk toplumu hâlâ, yönetenle yönetilen arasındaki tarihsel ikiliği, devlet seçkinleri arasındaki ikili rekabeti, ve en son olarak da girişimci olmak isteyenlerle iktidarı onlarla paylaşmaya yanaşmayanların ayrımını yaşamaktadır. Türk siyasetinin gizil toplumsal temelini oluşturan, işte bu çatışmalar olmuştur. Bu yüzden de, Cumhuriyet Türkiye'si'nin, siyasal hayatında bu çatışmaların tekrar tekrar ortaya çıkmasına şaşmamak gerekir.

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey", çev. Nuran Yavuz, 1967, cilt 22, no: 4, s. 111-142; *YAZKO Felsefe Yazıları*, dizi no: 5, İstanbul, 1983, s. 5-33

118

ŞERİF MARDİN'LE DİN VE DEVLET SOSYOLOJİSİ KONUSUNDA SÖYLEŞİ

Dün ve Bugün Felsefe adlı dizinin ilk kitabının bu bölümünde Türkiye'nin önde gelen sosyologlarından Şerif Mardin'in, kendisiyle yapılan bir söyleşi ve önemli makalelerinden birinin çevirisi çerçevesinde yaklaşımını açıklamayı ve buradan hareketle din, devlet, toplumsal yapı olgularının kısmen de olsa altının çizilmesini hedefledik.

Şerif Mardin temelde düşünce tarihi, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi çerçevesinde Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerinin saptanmasına ve onları çerçeveleyen kalıp ve söylemlerin belirlenmesine yönelik

çalışmalar yapmıştır. Kültürel öğelerin belirleme gücü ve bu öğelerin, iç dinamiklerinin önemi yaklaşımında belirleyici bir yer tutar. Şerif Mardin 1950'li yıllarla birlikte siyasal düşünce ağırlıklı bir uğraşı tercihi yapmış ve bu dönem çalışmaları Osmanlı aydınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır.* Bu yıllarda Mardin'in çalışmaları sosyolojik kalıpları

(*) Bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 1962; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 1964 (2. Baskı, 1984).

119

daha az kullanan, arşiv ağırlıklı olma görünümünü verir. Yetiştirdiği bilim çevrelerinde egemen olan yaklaşımların Şerif Mardin'i etkilemediği söylenemez. Ancak bu etkilerin, tarihsel verileri bir ara malzeme olarak kabul edip sosyolojik ağırlıklı bir çalışma biçimini benimsemesiyle arttığı görülür. Şerif Mardin 1960'lı yılların ortalarından itibaren toplumsal-kültürel öğelerin iç dinamiklerinin belirleyiciliklerini vurgulayan bir yaklaşımla, çok yönlü entelektüel bir kaygıdan hareketle din, ideoloji ve kültür konularına ağırlık vermiştir. Yapısalcı-işlevselci okulun olduğu kadar, VVeber'in, Fransız düşünürlerinin, sembolik felsefecilerin yaklaşımlarına da önem veren Mardin, 'Din ve İdeoloji', 'Centre-Periphery' çalışmalarını bu dönemde yayınlamıştır. 1970'li yılların sonlarından itibaren tümüyle din sosyolojisi çalışmalarına ağırlık veren Mardin, bu aşamada mikro belirlenimlerin devresine girmiş ve ilişkiler yumağı olarak ele aldığı toplumsal düzeyde, bu kez kişiler arası ilişkinin psikodinamiğinin altını çizmeye yönelmiştir (Şerif Mardin ile söyleşiye bakınız). Bunların yanında Şerif Mardin'in iki temel özelliğinden birisi çağdaşı olan diğer toplumbilimcilerden farklıdır: Mardin araştırma konusunun seçiminde ve irdelenmesinde Kemalist söylemin dolaylı dolaysız etkilerinden uzak kalmıştır. Diğer özelliği ise kendisinin de belirttiği gibi çalışmalarının önerisel nitelikte olmasıdır. Bu belki Osmanlı-Türk toplumsal yapısının ulaşılmazlığı ve çözülme-sindeki doğal zorluklardan, belki de Mardin'in "kuşkuculuğundan" kaynaklanmaktadır.

A.B. - Osmanlı-Türk toplumsal yapısına, temelde kültürel düzey ve bölünmelerin belirleyiciliğini vurgulayan, bu belirlenmelerin özerk niteliklerinden hareket eden bir çerçeveye ile yaklaşıyorsunuz. Bu çerçevenin oluşmasında Osmanlı-Türk toplumsal yapısının hangi temel dinamikleri ve Batı kuramlarındaki hangi gelişmeler etkin oldu?

120

Ş.M. - insan Batı'ya okumak için gittiği zaman, Platon okuyor, Aristo okuyor, Saint Augustin okuyor; Hobbes, Locke, ondan sonra faydacıları okuyor. Hegel okuyor, Marx okuyor, falan... Bunlar ise bir dizi içinde birbirine gönderme yapan ve birbirine cevap veren kişiler. Onun için bir zincir oluşabiliyor. O zincirin içindeki fikirleri bilmek için zincirin parçaları hakkında biraz bilgi sahibi olmak lazım. Batı'da birini yetiştirdikleri zaman, gerek siyaset biliminde olsun, gerek sosyolojide olsun bu zincirin nasıl teşekkül ettiğine dair, temel bilgiler vermek ihtiyacını hissediyorlar. 18. yüzyıl aydınlanma devri felsefecilerinin fikirlerini bilmeden, Saint Simon'dan Auguste Comte'a, Auguste Comte'dan da pozitivistlere ve Durkheim'a nasıl bir geçiş olduğunu anlamak zor oluyor. Böyle yetişen bir kişi iyi yetişiyor ve o halkaların her birini bildiği için, daima son referansın arkasında yatan diyalogları biliyor. Mesela Durkheim'ı incelediği zaman, "hah burada Kant'tan gelen bir problem var," diyor veyahut da "19. yüzyılda Fransız felsefesinin Kant'tan etkilenmiş olan parçasının burada etkisini görüyoruz" diye bağlayabiliyor onu. Bağlayabilmek ve sorunun niteliğini anlamak için yalnız senkronik olarak değil, diyakronik olarak onun nasıl geliştiğini bilmekte fayda var. Onun için dört başı mamur bir eğitim diyebiliriz buna. Ama alın Türkiye'den ya da Nijerya'dan gelmiş olan birisini, o üniversite eğitiminin içine sokun. Adamın bir kere bu işin mantığını anlaması için aradan zaman geçmesi lazım. Çünkü çocukluğundan beri o zincirin halkalarının hepsini bilmiyor. Bir kısım halkalar aileden veriliyor, ananın babanın konuşmalarından ortaya çıkarılıyor, Eiffel Kulesi'ni gezmekten ortaya çıkıyor, falan... Şimdi bir kere bu gedikleri kapamak gerekiyor ve o zaman da bayağı bir çaba göstermek lazım. Yani o kişilerle birlikte aynı söylemi aynı incelikte kullanabilmek için çok çalışmak lazım. Farzedin ki çalıştık. Ondan sonra

121

da orada, bu söylemi kullanan insanlardan biri haline geldik. Sorbonne'un etrafındaki

kahvelerde, "baksana bu adam bu işi ne kadar da iyi biliyor," diyorlar. Ondan sonra farze-din ki Türkiye'ye veyahut da Nijerya'ya döndü. Söylemin tümüyle de ilgili olsa, bir bölümüyle de ilgili olsa insan öğrendiklerini uygulamaya başlıyor. Yani insan kendi ülkesinin günlük hayatında da, düşünce hayatında da öğrendiğinin ne işe yaradığını anlıyor. Benim tecrübem de şu oldu ki, Türkiye'ye döndükten sonra iki ayrı şeyle karşılaştım. Bir kere benim okuduklarımı, benim söylemimi konuşmuyordu kimse. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Fransız hukuksal söylemi hakimdi. Hauriou, Duguit falan. Şimdi bir kere ben o açıdan afalladım, yani benim söylemimle hiç ilgisi olmayan konuşmalar ve daha çok pratiğe bağlı olan, anayasanın günlük meselelerini hukukî bir açıdan değerlendiren bir arkadaş grubu. Onun için bir kere fakültede meslekî açıdan böyle bir şey oldu. Allah'tan, bu arada gene *Forum* dergisi etrafında benim söylemimi kullanan, kişiler vardı. *Forum* dergisinde ilginç bir şey oldu. Hem Anglosakson söylemini, hem de kontinental (kara Avrupası) Latin söylemini birleştiren insanlar çıkabildi orada. Bu çok ilginç bir şey, Türkiye'de nadiren olan bir hâdise ama, oldu. A.B. - Örneğin kimler?

Ş.M. - Turhan Feyzioğlu, Turan Güneş, ondan sonra Aydın Yalçın, Coşkun Kırca -bir ara dış münasebetler için-, ondan sonra Bülent Ecevit, tabii baştan itibaren. A.G. - Metin And da var.

Ş.M. - Metin And, evet. Aynı dili konuşan insanlar grubu. Şimdi bu bir açıdan benim için faydalı oldu. Yani yalnız kalmadım geldiğim zaman. Fakat şu açıktı ki üniversitedeki söylemle, yani meslekî söylemle benim söylemim arasında büyük bir uçurum vardı. Farzedelim ki meslekle ilgilendim ve o söylemi öğrendim. Gerçekten de o :söylemi öğren-

122

mek mecburiyetinde kaldım. Ama ondan sonra da Türkiye'deki konuların hukukçu açısından gözden geçirildiği zaman, birçok konunun gözden kaçırıldığı veyahut da gereksiz sayıldığı, ya da gereken değer verilmediği kanısına vardım. Bu böyle. Türkiye'ye gelmeden önce, doktora tezine başladığım zaman, Türkiye hakkında çok az şey yazıldığı için, Türkiye ile ilgili bir konu seçmeyi düşündüm. O zamanlar, yani Yeni Osmanlılar üzerine çalışmaya başladığım zaman anladım ki, Tanzimat evet, Batı'dan gelen bir düşünce tarzı olarak demin üzerinde konuştuğumuz o düşünce zincirinin bir parçası olarak anlaşılabilir. Ama Tanzimata karşı reaksiyonlar, yani Yeni Osmanlıların bu fikirleri kullanış şekilleri, o düşünce zincirinin, o söylemin izah edebildiği bir şey değil, başka bir şey.

A.B. - Tarihsel sosyolojik boyutun devreye girmesi...? Ş.M. - Onun için 1950'lerde bu konu üzerine çalışmaya devam ettim. Ama iki şey birden kafamda teşekkül etmeye başladı. Birincisi, Batı'nın söylemi Türkiye'deki konuları anlamak için bir dereceye kadar bir şey veriyor, fakat ondan sonra pek açık değil, çok kapalı taraflar bırakıyor. İkincisi, bu meseleyi anlamak için siyasi fikir tarihi yapmak kafi değil galiba, bir nevi sosyoloji yapmak lazım, demin söylediğim sebeplerden dolayı.

A.B. - Doktora tezinizden sonra Türkiye'de düşünce tarihi ile ilgili çalışmalar yaptınız bir süre. Tarihsel sosyolojik boyutun devreye girmesi daha sonraki dönemde mi oldu?

Ş.M. -1962'de Yeni Osmanlılar hakkındaki tezim basıldı. 1962'den itibaren biliyordum ki başka bir şey yapmam gerekli; fikir tarihi bundan sonra bir malzeme oldu. O malzemenin analizinden daha başka yaklaşımların gerekli olduğuna kanaat getirdim, burda gene daha önce söylediğime geliyorum. O toplanan malzemeler, o düşünce zinciri, başka bir deyişle bulduğum söylemin içine tam oturmuyor.

123

Başka bir şey bu. Onun için sosyolojiyi merak ettim. Fakat galiba en önemli aydınlatıcı şeyleri

antropolojide ve sembolik felsefe denebilecek olan Susanne Langer, Cassirer ve onların düşüncelerini devam ettiren felsefecilerde bulmaya başladım. O zamanlarda Avrupa'da dil konusu önemli olmaya başlıyordu. Fakat ben hiçbir zaman dil konusunu fevkalade sempatik bulmadım. Dil konusu bana, kültürün ortaya çıkardığı bir problemten kaçmak için, yani şöyle diyeyim, kültürü inceleyen bir araç değil, bir kültürün belirgin özelliklerini ve davranış özelliklerini *incelememek* için yapılmış olan bir kaçış gibi geldi. Onun için hiçbir zaman sempatik gelmedi bana. Yani dilbilgisi ile ezan arasındaki ilişkiyi kuramıyordum bir türlü. Halbuki günlük hayatta ezan vb. çok mühim bizim düzeyde. Ve o zaman ezanın sembolik anlamı ve anlamının etkinliğinin araştırılmasıyla, dilin etkinliğinin araştırılması bayağı ayrı alanlar oluşturuyor gibi geldi bana.

A.B. - İlk sorumun bu kez başka bir yönünü vurgulamak istiyorum. Toplumsal olguların özerk iç dinamikleriyle açıklanmalarının önemi ve belirleyiciliği, söyleminizin temel taşlarından birini oluşturuyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürel öğelerin belirleyici niteliklerinden hareket eden yaklaşımınızın oluşmasında, Osmanlı yapısıyla ilgili çalışma ve gözlemlerinizi ile bu söylem arasındaki belirleyicilik oranı ne oldu?

Ş.M. - Şimdi bu vereceğim cevap biraz paradoks gibi olacak. Benim ilk yetişmem Fransız kültüründe oldu. Fransız kültürünü de çok severim. Fransızların o sıralarda geçerli olan yarı bilimsel kitaplarını okurdum. Mesela, Daniel Ha-levy'nin *Essai sur l'Acceleration de l'Histoire* adlı bir kitabı var; onu çok severdim. Yalnız bu bana Türkiye'nin özelliklerini hiçbir zaman anlatmıyordu. Türkiye'nin özel türden bazı yapılar oluşturduğunu, Fransız kültürü bana çok iyi

124

1

gösteriyordu. Çünkü Fransız kültürünün söylediklerinden ayrı bir şey oluyordu bu. Mesela 19. yüzyıl sonunda sembolistler var; Mallarme, -çok sevdiğim bir kimse Mallarme-Verlaine var falan. Ve ondan sonra sembolizmin uzantıları var 20. yüzyılda ve devamı var. Şimdi bana şu ilginç geliyordu: Türkiye'de bir nevi sembolizm olduğu zaman, Ahmet Haşim'de olduğu gibi çok evcil bir sembolizm görülüyordu. Lautreamont'un sembolizminin içinde olan birtakım imkânlar, ortaya çıkmalar veyahut da Verlaine'nin Fransız dilinin imkânlarını araştırıp da yaptığı şeyler; bizde, edebiyatta yoktu. Bu Jön Türkler'de de görülüyor. Jön Türklerin Avrupa'ya gittikleri sırada pozitivism artık moribond (can çekişen, yani biraz da son nefesini veren bir şey gibi). Rue Monsieur le Prince'de bir yer var, haftada birkaç kere gidiliyor oraya, konferans dinleniyor. Bizimkiler, hangi sebep-tense en çok pozitivismin bu şeklini seviyorlar. En sınırda olan, bilim olarak onu seçiyorlar. Bu benim çok tuhafıma gitti. Bizim özelliklerimiz üzerinde durmamın sebebi belki Fransız kültürünü çok sevmiş olmamdan ve Fransız kültüründe bulduğum şeylerin, Türkiye'de başka bir şeklini, çok değişik bir şeklini, bulmamdandır. Fransız modellerini kullanmış insanların bile, ürün olarak bir başka ürün vermiş olmalarından, aklıma hep bu soru işareti geliyordu.

A.B. - 1950'lerden sonra hukuki-idealist yaklaşıma bir alternatif olarak ortaya çıkan, fonksiyonalizm kaynaklı ve Parsons'un Weber yorumunun egemenliğiyle belirlenmiş modellerin belirttiğiniz gözlemlere eklenmesi...

Ş.M. - Orada da aynı şey oldu. Yani önce edebiyatta gördüğüm konuyla aynı şey. Burada bir başkalık olduğunu gördüm ve onu hafızama yerleştirdim. Sonra siyaset felsefesi açısından, yani Hobbes, Locke... vb. açısından baktığım zaman yine bir başka şey olduğunu, aradaki farkın, uçurumun daha büyük olduğunu anladım. Yani Hobbes, Locke

125

bir tarafta, Namık Kemal başka bir tarafta, uçurum devamlı olarak büyüyor. Devamlı olarak bu uçurum büyüdüğüne göre, meseleyi içinden anlamaya çalışmak lazım diye bir fikir hasıl oldu bende.

A.B. - izin verirsiniz daha özgül bir konuya geçmek istiyorum. Yaklaşımınızın temel kıstaslarından birisi kuşkusuz sivil toplum konusu. *Din ve ideoloji* adlı kitabınızda sivil toplumun yokluğuyla betimlediğiniz Osmanlı toplumunda, bu ikincil yapı işlevlerinin Islâm kurumları olan tarikatlar tarafından görüldüğünü vurguluyordunuz. *Les Temps Mo-dernes*'de yayınlanan "Le concept de societe civil en tant qu'element d'approche de la societe Turque" başlıklı makalenizde ise, temelde ortodoks olan ve görelî olarak merkezde odaklanan ulemaya, ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde bu ikinci yapı işlevini daha çok tanıyoruz. Osmanlı toplumundaki bu temel ikincil yapının saptanmasındaki algı biçiminizde bir değişiklik mi söz konusu?

Ş.M. - Tabii bir farklılık var. Belki bilgilerimin artmasından ileri gelen bir farklılık. Birinci model tabii Montesquieu modeli, ilkel bir model kuruyorsunuz; Osmanlı İmparatorluğu'nda da Montesquieu'nün dediği gibi bazı ara kurumların olmadığını farkına varıyorsunuz. Montesquieu'nün şablonunu Osmanlı İmparatorluğu üzerine koyduğunuz zaman diyorsunuz ki Montesquieu'den giderek bu iş ne kadar aydınlatılabilir? Ama bu başlangıç her şeyi iyi izah etmiyor. Montesquieu'nün söylediği gibi Osmanlı sosyal yapısının içinde her türden ara kurumunun görülemeyeceği tezine inanmadım. Yani ara yapıların sıfır olmasının pek muhtemel olmadığını düşündüm baştan beri. Onun için bu ara yapıların fonksiyonunu, kimler nasıl ortaya çıkıyordu diye aradığım zaman, ilk cevap bunu tarikatlar yapıyordu şeklinde idi. Bu belki doğruluğunu muhafaza eden bir şey olabilir; Osmanlı İmparatorluğu'nun şekillenme devirlerinde

126

bunun daha çok geçerli olduğunu söylemek lazım belki. Yani şekillenme devirlerinde öyle de, daha sonra din strük-türlü, daha oturmuş, daha kurumsal bir içerik aldığı zaman bunun ulema açısından, ulemanın yetişmesi ve fikirleri açısından incelenmesi gerektiğine inandım. Demek ki burada bir zaman meselesi var. Birinci zamanda Fransız düşüncesinin kalıplarından kaynaklanan bir etki sonradan şekil değiştirmiş.

A.B. - izin verirsiniz aynı çerçevede ulema, vakıf ve tekke konusuna dönelim. H. Hatemi *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri* adlı kitabında N. Berkes ve Lütü Efendi'den hareketle vakıf tekkelerden söz ediyor. Tekke ile vakıf arasında bir ilişki söz konusu mu? Tekke-vakıf ilişkisi neden ulema-vakıf ilişkilerinin işlevlerini yerine getirmedi?

Ş.M. - Vakıf aslında kapsayıcı bir kurum, tekkelerin özel bir kuruluş olduğu söylenemez. Yani

hukuki mahiyeti olan bir kuruluş. Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün sosyal kurumları içine alan, veyahut da bütün sosyal kurumların çalıştığı, kullandığı bir hukuki formül vakıf. Özellikle tekke ile vakıf arasında bir ilişki olduğunu hiç zannetmiyorum.

A.B. - Ulema-vakıf ilişkisini biraz açabilir misiniz?

Ş.M. - Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın türü bir hayli değişik. Yani ulema dendiği zaman bir daha çok devlet katlarında, daha doğrusu devletin kontrolünde yetişen kimseleri kast ediyoruz. Ama dinle ilgilenen bilgili kişilerin sayısı onlarla sınırlı değil, şöyle kişiler de var. -Bu Bediüzza-man'la ilgili yaptığım çalışmalardan gelen bir şey- Tillo kasabası gibi küçük bir kasabada (Siirt'te galiba) bir kitap ya da iki üç kitabı su gibi bilen adamlar var. Bunlar köy seviyesinde çalışıyorlar. Fakat bunların icazetleri, resmî icazet olacağına özel icazet gibi bir şey. Öğretmen meşruiyetini ona kadar gelmiş olan öğretim üyeleri silsilesinden alıyor ki, bu

127

çok gerilere gidebiliyor. İşte bana bu kitabı şu öğretti ona da şu öğretmişti, ona da bu öğretmişti şeklinde. Böylece kendinize bir meşruluk kazandırabilirsiniz. Ama o silsileyi bir öğretim üyesi olarak temsil etmek ve o şekilde meşruiyet kazanmak Sahn-ı Seman'ın parçalarından birisinde müderris olarak ders vermekle, aynı şey değil. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema dediğimiz -benim kullanışımında- daha çok devlete yakın olan, önemli resmî kurumlarda, medreselerde yetişmiş olan kimseleri düşünürsek. Bunlar icazet de almışlar, ruhsat da almışlar. Ama onların dışında başka kimseler de var. Bilgili ve meşru profesör olan kimseler de var. Vakıf müessesesi birincilerin işlerini görmelerine yardım etmekte çok yaygın bir müessese. Yani medreselerin kurulmasında devamlı ilavelerde bulunuluyor. Vakıf kurmak suretiyle bunu padişahlar yapıyor, padişahın yanındaki büyük adamlar da yapıyor, zenginler de yapıyor. Ama Tillo'daki kişi bunlardan herhangi birinden istifade etmeden de ders verebilir. Bir de üçüncü bir kategori diyelim. Bursa'da kurulmuş olan bir medrese var. Bursa'daki medresenin de profesörü var, o da maişetini oradan alıyor. Fakat devletin desteğine sahip olan büyük medreselerden çıkan müderrislerin aynı zamanda devlet katında alma hakları olan birtakım pozisyonlar var. Bu pozisyonlara geldikleri zaman, artık öğrencilik zamanında istifade ettikleri medrese kaynaklarından değil, devletin gelirlerinden istifade etmeye başlıyorlar. Onun için çok karmaşık bir şeyle karşı karşıyayız.

A.B. - Vakıf kurumunun devletin el koyma olanaklarının dışında kalması ne ölçüde belirleyicidir?

Ş.M. - Evet, eskiden beri vakıflara el koymanın mümkün olup olmadığını inceleyen padişahlar var. O zaman bir kısım gelirlerin, bu gerçek bir vakıf değildir diye, devlete ödenmesi sağlanıyor. Bu, Abdülhamid zamanında bile eğitim kurumlarını geliştirmek için yapılmış olan bir şey. Ba-

128

kalım bunun kuruluş dokümanına, bir bakalım da gerçekten hukuki vasfını taşımaya devam edebilir mi, yoksa gayri-meşru bir vakıf olarak mı çalışıyor? Gayrimeşru bir vakıf olarak çalışıyorsa devletin buna el koymaya hakkı vardır diyorlar. Hatta bundan daha da ileri giden bir şey var. Daha II. Mahmud zamanında Evkaf Nezareti Kuruluyor. Evkaf Nezareti de "İşte siz bu kriterlere göre hareket etmezseniz, biz sizi kontrol ederiz" diyor. Yani devletin vakıflar üzerinde belirleyici kontrolü var. Siz buna dikkat edin, biz size birtakım kontrolörler göndereceğiz demenin kurumlaşmış şekli. Bunun bu kadar erken olması da herhalde bir tesadüf eseri değil.

A.G. - Bu sözünü ettiğiniz Tillo'daki müderrisin *Les Temps Modernes*'deki yazıda *subalterne*

dergi olarak geçen kategorinin örneği olduğu söylenebilir mi?

Ş.M. - Ben orada *subalterne derge*'den başka bir şey kastettim. Fakir, az bilgili imam, hoca, medresenin bizde ortaokul seviyesine tekabül eden kısmından geçmiş kimseler. Çünkü lise seviyesinden geçmiş olanlar artık belirli bir so-fistikasyona ve bir bilgiye çıkmış oluyorlar. Cami personeli falan gibi çok yaygın bir personel tipi de var. Bir de öyle bir şey olabiliyor ki siz Islâmi bir bilgin olmadan bir kişiden tek bir kitabı okuyabiliyorsunuz. Yani gidip belirli bir köydeki bir Şeyh'den (doğuda bu böyle oluyor) bir kitabı öğreniyorsunuz ve size "bu kitabı öğrenmiştir" ya da "bu kitabı öğretmeye icazetlidir" diye bir diploma veriliyor. Onun için onların diplomaları bizimkilerden biraz farklı. '*Subalterne clerge*'den bunu kastediyorum, bir iki kitabı bilen, ondan daha fazlasını bilmeyen...

A.G. - Ve tasavvuf erbabı olması da gerekmez. Olabilir de, olmayabilir de.

Ş.M. - Olabilir de, olmayabilir de. Evet, yalnız tasavvuf erbabı olarak tanınması için etrafta biraz da bilgisini göstermiş

129

olması lazım, meğer ki kerameti olmasın. Eskiden beri üfürükçü vb. kimselere Osmanlı İmparatorluğunda pek iyi nazarla bakılmıyor. Ancak bir kimse çok bilgili, yani kitabı bilgisi ileri ve aynı zamanda olağanüstü birtakım kudretler gösteriyorsa (*healer* 'şifa verici' dedikleri adamlar var ya, baş ağrısını geçiriyor falan), ikisini birleştiriyorsa, o zaman tasavvuf erbabı olmasına küçük bir ekstra ilave edilmiş oluyor. Fakat *healer* olarak geçinen kimseler ancak köylerde, bilgisi fazla gelişmemiş olan yerlerde, bir nevi şaman fonksiyonunu görerek bulunuyorlar. Ulemadan olan kimseler ve okumuş kimseler ise onlara daima büyük bir şüpheyile bakıyorlar.

A.B. - Ulema bütünü ve sûfî örgütlerinin (her ne kadar içice girme eğilimi gösterecekler de ve her ne kadar belirleyicilikleri açısından eşanlamlı olmasalar da) ayrı birer ikincil yapı işlevi görmeleri yanında, dinsel bölünme farklılıklarını da içerdikleri gözönüne alınırsa, bu iki yapının eklemlenmeleri, merkez dışı kültürel özerk bütün diyebileceğimiz alternatif sivil toplum yapısını nasıl etkiledi, nasıl bir sentez doğdu? Sizin iki farklı vurgulamanızı biraraya getirirsek neler söyleyebilirsiniz?

Ş.M. - Tabii biraraya getirmek lazım. Çünkü birarada yaşamışlar, ve Osmanlı İmparatorluğu'nda görüyoruz ki birçok okumuş insanlar, yüksek seviyede okumuş insanlar, aynı zamanda tarikata da giriyorlar. Yani çok görülen bir şey, devlet adamı, fakat tarikat erbabı; çok sofistike ulema, ama aynı zamanda tarikatla ilgisi var, bunu çok görüyoruz. Buna karşı olanlar var, yani birtakım fundamentalist Müslümanlar var, ama onlar hiçbir zaman bir iki nesilden fazla etkili olmamışlar.

A.B. - Ulema bütünüyle sûfî örgütlerinin içice girmesi, iki tane ayrı ikincil yapı oluşmasını engelliyor mu?

Ş.M. - Yok ama, şöyle diyelim: İki dairenin kesişmesi gibi bir ilişkileri var.

130

A.B. - Aradaki çelişkileri gözönüne alınırsa, bu kesişme o alternatif sivil toplum diyeceğimiz yapıyı nasıl belirler?

Ş.M. - Bu sivil toplum konusunda ne demek istediğinize bağlı bir şey.

A.B. - Ben yalnızca ikincil yapı olarak, merkez dışı kültürel bütün olarak vurgulamak istedim.

Ş.M. - İkincil yapı dediğiniz zaman, ikincil yapının ne yaptığı konusunda bir varsayımınız var demektir.

A.B. - Sizin yazdıklarınızdan hareket ediyorum, ikincil yapı işlevini gören bütünler olarak...

Ş.M. - Bir kere, en basit ve kaba şekliyle söylersek, devlet dışında gelişebilir (Bu ekstrem 'aşırı' bir şekil), bir de devletle ilişkiyi kuran, kanal meydana getiren ikinci bir yön var.

Devletin kanal olarak çalışması aynı söylemi kullanmaktan ileri gelen bir şey. Ayrılık meselesine gelince (tekkenin kendine özgü birtakım düşüncelerin merkezi olması açısından) başından itibaren, tekkede okunan kitaplarla ulema içinde okunan kitaplar arasında bazı farklar var.

Tekkede daha çok edebiyat okunuyor. Daha çok Farsça okunuyor. Daha çok spekülâtif mistiklerin, mesala İbn-i Arabî'nin, kitapları okunuyor. İbn-i Arabî'nin kitapları okunduğu zaman ortodoks ulemanın tehlikeli saydığı yönler gidilebiliyor (her şey Allah'tan olduğuna göre ahlâksızlık da Allah'tandır gibi). 19. ve 20. yüzyıldaki İslâm yenilikçilerinin tekkeye karşı koymaları biraz da bundan ileri geliyor. Bir bakıma tekkenin içindeki gelişmelerle, diğer ulema içindeki gelişmeler birdenbire aktivist bir mahiyet alıyor; bu gelişme ilk defa Cemalettin Afgânî gibi kimselerle ortaya çıkıyor. Şimdi aktivizmden ne kastettiğimi anlatayım: İslâm'ın, yalnız imanla ilgili olmayıp, aynı zamanda enerjik bir sosyal atılımı gerçekleştirmekle ilgili olduğu fikri ortaya çıkıyor ki, bu nisbeten yeni bir gelişme. Bu ilginç kabuk değiştirmenin dünya sisteminin gelişmesiyle il-

131

gili olduğuna inanıyorum (Wallerstein anlamında bir dünya sistemiyle), ama nasıl intikal eder, onu bilmiyorum daha. Herhalde 19. yüzyılda bütün dünyadaki tarikatlar (ekseriyeti diyelim) pasif bir tutumdan aktif bir tutuma geçiyorlar. Bu aktivist yaklaşım yavaş yavaş önceki mistisizmle olan edebi, ahlâki ilişkilerini koparmaya başlıyor. Çünkü mistisizmde her şey Allah'tan geliyorsa, o zaman aktif bir intervention'a (girişim) ihtiyaç yok. Aktivist olunca da diyorlar ki; mesela İbn-i Arabî'nin felsefesinde her şey olur gibi bir hava var: "Aslında her şey olmaz. İyi ve doğru vardır, bir de kötü ve yanlış vardır. Bizim bunları birbirinden ayırmamız lazım. Ama böyle mistik, panteist, monist birtakım fikirler üzerinde kalırsak hiçbir zaman aktivizme yö-nelemeyiz." Onun için 19. yüzyıldan itibaren o zamana kadar pasif olan bir düşünce tarzı iki yönde de aktivist bir şekil almaya başlıyor. Bir tarafta ulema, İslâm'ın bir kültür olduğu konusunda fikirler yaymaya başlıyor; İslâm artık yalnız bir din değil, bir kültür bütünüdür fikri yayılır. İkincisi; tarikatların içindeki kimselerse "artık mistisizmi bir tarafa bırakalım, iyiyle kötü arasındaki farkların ve Müslümana gereken sorumlulukların anlatılması zamanı gelmiştir" demeye başladılar. Şimdi, sivil toplum konusuna dönersek, sivil toplum dediğin zaman bir geleneği kastediyorum. O gelenek de bir protesto geleneği, devlete karşı protesto edebilme geleneğidir. Devlete karşı protesto edebilme geleneğinin Müslümanca bir dayanağının olması ise eski bir geleneğe dayanıyor. Sivil toplumu, protesto etme imkânı olarak görürsek, bu bize bir sivil toplumun karakterlerinden birine kapı açıyor. Sivil toplumun ikinci bir tarifi, hukuk bakımından işlerin kendi başına yürütülebileceği (Hegel anlamına) ve devletin de karışmaması gerektiği bir alan şeklinde yapılabilir. Bu anlamıyla da alırsak gene İslâm'da bir sivil toplum ögesi var.

A.B. - Aktivizm ve gelenek düzeyinde bir sivil toplumun çerçevelediği yapılar devlet-birey arası bir flitraj mekanizması görevini yerine getirdiler mi? Bu mekanizmalar, bu geleneğin ne ölçüye kadar belirleyici unsurlarıdır? Bu sorularla şunu vurgulamak istiyorum: Osmanlı'da merkez-birey arasındaki boşluğa yerleşen dünyevi nitelikli, ama dinsel biçime sahip patronaj ağı ve yapıları sözkonusu mu? Bu ağ ve yapılar belirleyici mi?

Ş.M. - Bence, doğru. Dünyevi nitelikli olduğu şu açıdan söylenebilir. Halkın problemleri, evlilik, veraset, mal mülk edinme gibi.

A.B. - Bunun yanında, *Din ve İdeoloji* kitabınızda "toplumsal seyyaliyet tıkanığında tarikatlar bazı ilişkileri vasıtasıyla bu tıkanıklığı açmış, bu işlevi üstlenmişlerdir" diyordunuz. Bu bir tür kliental mekanizma değil midir? Osmanlı böyle tanımlanabilir mi?

Ş.M. - Evet tanımlanabilir. Yalnız, buna bir şey eklemek lazım. Bu gene çapraşık bir mesele. Çünkü, Osmanlı İmparatorluğu'nda umumiyetle birkaç tane piramit var. O piramitlerden bir tanesi devlet piramidi (en başındaki memurlarla, sadrazamlarla falan). Onun yanında bir ulema piramidi var. Bir de ilişkileri var. Piramitlerin tepesinde olan kişilerin birbirleriyle ilişkileri var. Ama bunların hepsinin patronaj ilişkileri var: Sadrazamın patronaj ilişkisi var, ulemanın patronaj ilişkisi var, eşraf ile ayanın var. Şimdi denklem kurduğunuz zaman bu çok bilinmezli bir denklem haline geliyor. Çünkü en azından dört çıkış noktası var. O dört çıkış noktasının başka başka gelenekleri var, her birine giden başka başka insan tipleri var. Bu durumda on iki kareli bir denklemle çalışıyoruz demektir. Bu çerçeve içinde kalmak şartıyla evet derim bu soruya.

A.B. - Ben şu anlamda sormuştum. Gelenek olarak sivil toplumun temel işlevleri klientalizm etrafında mı şekilleniyor?

133

Ş.M. - Evet muhakkak klientalizm etrafında şekilleniyor da, biraz Hegelien bir şekilde alırsak, iki ayrı esprit çatışması da var burada, isterseniz iki ayrı tin çatışması var diyebilirsiniz. Bir taraftan sivil toplumun beraberinde getirdiği (bilmiyorum Hegel'e ne dereceye kadar ihanet ediyorum burada) tinin bir görünüşü var sivil toplum olarak Osmanlı'da. Bir de devletin oluşturduğu bir bütün var. O açıdan sizin söylediğiniz doğru da, daha soyut bir analiz yaptığınız zaman patronaj ilişkilerinin transformasyon sürecinde başka şekillerde görülmesi mümkün mü konusu var.

A.B. - Bu kliental özellikler sizin vurguladığınız yönleriyle, yapılar arasında da sözkonusu olabilir mi? Örneğin merkez/ulema, merkez/tekke, tekke/ulema vs. gibi?

Ş.M. - Evet yapılar arasında da var. Şimdi yeni bir şablon düşünüyorum... Buradaki ünite, dediğiniz gibi, çok önemli bir ünite: Yani patronaj ilişkileri. Yalnız patronaj ilişkilerinin alt kavramlaştırmalarını alırsanız, orada kişiden başlamak lazım. Çünkü patronaj bir kişi ilişkisidir. Şimdi Osmanlı İmparatorluğu'nun işleyişinin tümünü (insanların kendilerine rehber aradıkları zaman, kişi ilişkileri açısından, kendi kişiliklerini geliştirirken doğruyu, yanlış başkalarına

bakarak geliştirmeleri şeklinde) çok şapraşık, fakat hepsinin içinde kişinin muhtelif soyutluk ve somutluk tabakalarında görüldüğü bir sistem olarak görmek mümkün. Fakat bu aēıdan sizin "patronaj" dediğiniz kurumun yerine çok daha ayrıntılı bir sreē geēiyor.

A.B. - İzin verirseniz bu konuda son bir soru yöneltmek istiyorum. Sözünü ettiğiniz yapıları (merkez, ulema, tekke, eşraf vs.) genelde nasıl bir kutuplaştırmaya tabi tutabilirsiniz? Bir anlamda bu çerçevede bugüne değin yazdıklarınızı, savlarınızı bütüncül olarak nasıl değerlendiriyorsunuz?

ř.M. - Bu birimlerden birinin devlet olduğunu biliyorum. Polaritelerden (kutuplardan) bir tanesi devlet ise diğer po-

134

lariteler neler? Devletin bir iş yapma türü var ki bu, benim daha önce ileri sürmüş olduğum kişilere bağlı olan büyük ağın karşısında olan bir hadise. şnk devlet kişiye ne kadar kabul etse de Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi ötesinde birtakım kurumlar kuruyor. Evet doğrudur. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilerlemek için bir daireye, bir kaleme giriyorsunuz ve orada kendinize bir patron seçiyorsunuz (sosyolojik anlamda bir patron). O doğrudur. Ama devlet bu kalemi yürüttüğü zaman (kalemlerin bütünü) birçok Islâmî devletten farklı olarak bir bakanlık gibi yürütüyor diyemiyorum (Weber'in bürokrasi şablonuna tam manasıyla yaklaşmış bir şey değil), fakat birçok diğer Islâmî kurumdan farklı olarak oraya bir gidiş var, işi bir bakanlık haline getirme isteği var. Ben Tanzimat'ın bu kadar çabuk ürün vermiş olmasını, ancak devletin kursağında böyle bir şeyin kalmış olmasıyla; devletin potansiyelinde bu şekle daha çok yaklaştırmak isteğinin olmasıyla açıklıyorum. Eskiden beri Osmanlı İmparatorluğu'nda "Weberleşmeye" doğru bir gidiş var. Bu her ne kadar güdük kaldıysa bile bir eğilimdir; fakat bunun karşısında "büyük ağ" adını verdiğim insan arası ilişkilerden teşekkül eden sreē-kurum mevcut. Binaenaleyh ikinci polariteyi aradiğınız zaman, kabaca, devletle vre arasındaki ilişkilerde buluruz. Bunu, işleri kişiler üzerine kurulmuş olan topluluk, yani her anlamıyla kişiye ortaya çıkaran toplulukla, bir bloklar toplumu kurmak isteyen devlet arasındaki kutuplaşma (eğer "the negation of the person" (kişinin olumsuzlanması)) şeklinde görebiliriz.

A.B. - B. Badie'nin *Culture et Politique* başlıklı kitabında islâm'da toplumsal ilişkileri belirleyen unsurun "toplumsal sözleşmenin komnoter (cemaatçi) nitelikli olup, kişiler arası olmaması" şeklinde bir savı var!

ř.M. - Evet komnoter dediği zaman gene bu başka bir şey. vrenin komnoter yapıya sahip olduğunu syleyebi-

135

liriz. Bu ilginç bir şey. Fakat bunu yapmak oryantalizmin koymuş olduğu bir kavramı kullanmak oluyor. Bunun ötesine geēebilir miyiz acaba? O zaman polariteleri daha iyi görebiliriz (bilhassa Tanzimat'taki polariteyi). şimdi, Tanzimat, nizam, tanzim, bunların hepsi birlikte olan ve bir çerçeve kurmak isteyen şeyler. Mesela erleri talim ettirdikleri zaman Batı'dan gelen subayların çok kızdıkları durumlardan bir tanesi şu: Subaylarla erler arasında otorite ilişkilerinin içinde başka bir imaj aklıma gelmiyor. Oryantal terliğin şıptırtısım hatırlatan bir samimiyet var; subayla er arasında samimiyet olan bir ordu yürümez diyorlar. şimdi subayla er arasındaki bu ilişkiyi, kişi ilişkilerinin subay otoritesinin içine bir envazyonu olarak gösterebiliriz. Tanzimat'ın yaptığı şeylerden bir tanesi bu envazyonu kesmektir. Nefere diyor- ki "Sen subayınla böyle laubali olamazsın." Subaya da diyor ki "bırak böyle dost arkadaş olmayı, sen kumandan olarak tamamen başka bir yerdesin. Sen paket taşıyamazsın, sen etrafı

beyaz eldivenle dolaşacaksın ve aranızda bir mesafe olacak ki senin subaylığın onun erliği ortaya çıksın." Bu çok modern bir şey. Foucault'nun söylediği bir şeye çok benziyor; günümüzde kurumların bir nevi kafesleyici fonksiyonlarını çok iyi anlatıyor.

A.B. - İktidarın mikro fiziği olarak işlevi?

Ş.M. - Evet, bir mikro fiziği olarak işlevi. Gene polariteye gelelim. Osmanlılar çok çabuk kışla kuruyorlar. Çünkü yapmak istedikleri kursaklarında kalmış, o devlet açısından yapılması gereken iyi bir şey kışla kurmak. Buradaki polari-te, devletin kurumları arzu ettiği türde yönetmesiyle, daha yumuşak, laubali unsurları arasında daha kolay geçişler olan sistem arasındaki polarite. Onun için bu polariteden bahsedildiği zaman Badie'nin dediği doğrudur. Ama Ba-die'nin dediğinin altında yatan süreci de "disagregate" et-meimiz lazım. O yalnızca güzel bir adım. Ama komünöter

136

dediğimiz zaman aslında çatışmalar nerede yatıyor? Şimdi sorunuza cevap vermiş oluyorum: Çatışmalar bir bakıma her zaman, bildiğimiz gibi gruplar arasında, eşraf ve onu kabul etmeyen devlet arasında. Polariteyi A ve B şekline indirgemek isterseniz, temeldeki polariteyi isterseniz, bir taraftan devletin devlet kurmak isteğiyle insanlar arası ilişkinin üzerine kurulu olmasının polaritesi gibi görünüyor bana. Bu polarite CHP'nin de tutumunu çok iyi anlatır.

A.B. - Batı'da sık sık "İslâm toplumu" şeklinde genellemelerle karşılaşyoruz. Ancak dinsel söylemle toplumsal tarih arasındaki belirleyicilik ilişkileri gözönüne alınırsa, Os-manlı-Türk toplumsal yapı ve geleneklerinin dinsel söyleme eklediği unsurlardan ve belirleyiciliklerinden ne ölçüde sözdebiliriz?

Ş.M. - Türklerin Orta Asya'dan getirmiş oldukları bu devlet ve gelenekleri, kültür bakımından önceki bazı İslâmî geleneklerle pek iyi pekişmiyor. Topluluğun yönlendirilme şekliyle Osmanlılar'ın bu Orta Asya gelenekleri arasında bayağı çatışma var.

A.B. - Buna karşın İslâm'ın mülkiyet yapısıyla Osmanlı iktisadî sisteminin benzeştiği ileri sürülüyor.

Ş.M. - Benziyor ama, İslâm düşünürleri içinde "Türkler de hiç beğenmediğimiz yeni şeyler getirdi" diyenler çok. İbn-i Teymiyye de onların arasında. Türkler demiyorlar, Moğollar diyorlar; onun için Anadolu'da geçerli bir şey vardır, Cengiz zulmü diye. Bu, şu demek aslında; gayri-İslâmî birtakım şeyler getirilmiştir, bunlar İslâm'a uymaz, bunlar Moğollar'dan, Orta Asya'dan gelme şeylerdir.

A.B. - Bu ikiliği değerlendirme üzerine bir sorum var. "İslâm'ın monist" yapısının temelde ikincil yapıların doğmasına engel olduğu söyleniyor. Buna karşılık Osmanlı'da (sizin sözünü ettiğiniz geleneksel) sivil toplum ise daha çok Islâ-mî düzeydeki örgütlenmeler düzeyinde anlam kazanmış.

137

Bu ikiliği bu açıdan değerlendirecek olursak; Osmanlı pat-rimonyal sistemi unsurlarının bir sentezin doğmasında ya da etkileşimde daha belirleyici olduğu söylenebilir mi?

Ş.M. - Daha önce söylediğim bir noktayı başka bir şekilde söyleyeyim. Osmanlıların kursağında kaldığını söylediğim şey. Bir sentez yapılmıştır. Ama o sentezin, Osmanlı İmpa-ratorluğu'nun içinde iki ayrı kökeni varmış gibi görünüyor. Biri devlet için yapılması gereken şeylerin geleneği. Bence demokrasiye, demokratik ilkelere bağlılık, devletin ve halkın yararını koruma karşıtlığının uzun zaman çatışmasından ve geliştirdiği siyasî tecrübeden geliyor olabilir.

1950'de halk arasında bu kadar çabuk örgütlenme olmasının sebebi, bence, devletle halk arasındaki bu diyalektiğin zaman içinde onlara Müslüman ülkelerde, iki şey birden eksik. Bir tanesi devlet mekanizması. Diğer halkın kendini savunma geleneği. Osmanlı'da bunlar devamlı olarak çatışma, pay etme halinde oldukları için ikisi de bilenmiş. Yani devlet bilenmiş bir şekilde ortaya çıkıyor. Halkın kendi menfaatlerini koruması da bilenmiş bir şekilde ortaya çıkıyor. Etrafımızdaki Arap memleketlerindeki eksiklikler biraz da oradan geliyor. Bu paradoksal (çelişkili) bir şey aslında, işte bu baskıyı yapmadır ki halkın kendi menfaatlerinin bilinmesini doğurmuştur.

A.B. - Sizin de belirttiğiniz gibi Osmanlı'da cemaat yapısı ve Osmanlı patrimonyal sistemi olarak iki temel bütün söz-konusu. Bunlar eklemlenmiş ve farklı bir bütün ortaya çıkmış Şimdi bu bütüne tamamen farklı bir toplumsal gelişmenin, Batı devlet modelinin eklemlenmesinin somut sonuçları neler oldu? Gerek kurumların oluşmasında, gerek dinsel yapının gelişmesinde, gerekse insan davranışlarının temelinde... nasıl yorumluyorsunuz?

Ş.M. - Şimdi devlet gelişmesi bakımından orada bir "artı" var. Şu açıdan ki Tanzimat'a baktığımız zaman, Tanzi-

138

mat çok kanun yapıcı, nizam, talimatname koyucu bir şekilde gelmiştir. Zaten, kanun koleksiyonuna, düstura bakarsanız (19. yüzyılın ortasından beri böyle bir kanun koleksiyonu var), neyin, nasıl yapılacağına dair, o zamandan beri gayet ayrıntılı şeyler konmuş olduğunu görürsünüz. Onun için devletin kurulmasında Tanzimat bir "artı." Nizamname, talimatname, bugün ne kadar bürokrasi varsa Tanzimat'la ortaya çıkmış. O da devletin gelişmesini kolaylaştırmış. Jön Türkler zamanında da, Atatürk devrinde de. Fakat devletle halkın birleşmesi veya buluşmasında, o eklenmelerin olmasında büyük bir kopukluk olduğu muhakkak. Kopukluk şu açıdan: dinin bütün bu fonksiyonları (önceki fonksiyonları) ortadan kaldırılıyor ve yerine başka bir anlayış ve başka bir günlük hayat şablonu ortaya konuyor. Bunun doğrudan doğruya filmi kopartmakla ilgili olduğunu sanmıyorum. Olabilirdi; yani filmi koparmak, insanın kolunu koparması gibi bir şey olabilirdi. Ama ondan daha başka bir şey var. Her şeye rağmen 19. ve 20. yüzyılın başında Türkiye'de en geri yörelere bile biraz ilkokul gitmiş, ordu gitmiş, köylüler askere gitmişler; bir dünyaya açılış var. Ve bu dünyaya açılışın beraberinde getirdiği, bizim çok zaman tefsir ettiğimiz şekilde taşrada bir "medeniyet" aleyhtarlığı, bir geriye gitme yok. Dünya bir öküzün boynuzunun üzerinde durur, kimse bunun karşısında bir şey diyemez diye bir reaksiyon yok. Reaksiyon şöyle oluyor: bizim kitaplarımız, dünyanın bir öküzün boynuzları üzerinde durduğunu söyler. Ama ilkokul kitabı bunu söylemiyor. Dünyanın boşlukta olduğunu söylüyor. Acaba doğru olan nedir? Şimdi, islâm'ın yeni gelişmesine baktığımız zaman, böyle bir durumdan çıkıldığını kabul etmek lazım. Yani bir şaşkınlık var. Genel bir şaşkınlık ve modellerin hangisi geçerlidir diye samimi bir arayış var. Bu konuda çok katı olan yerler, yani Anadolu oldukça açık.

139

Problem bu arayıştan ileri geliyor. Birisi size şunu soruyor, bize okul kitapları diyor ki dünya

bir öküzün boynuzları üzerinde durmuyor. Nedir sizin cevabınız? Cevap verenler de diyorlar ki, bu metaforik bir anlamdır, bu aslında cazibe kuvvetinin başka bir ifadesidir. Ama cazibe kuvvetini kabul ediyoruz. Yani Newton veyahut da Galile dünyanın mevcut olup olmadığıyla ilgili bir konu ve buna bir cevap verilebiliyor. Çünkü, güneşin bu sistemin merkezi olduğunu söylemekte İslâmiyet'e aykırı hiçbir şey yok ve hemen bunu söyleyiveriyorlar adamlar. Bu arayışın çok hoş bir ifadesini buldum bir yerde; Anadolu'nun epey içerlerinde olan bir beldede sorulan bir soru. Ve o soruyu soran kimsenin gerçekte Newtoncu görüşü kabul ettiği anlaşılıyor; diyor ki bu dünya ile cehennem arasındaki mesafenin çok büyük olduğunu biliyoruz. Yüzbinlerce, milyonlarca, milyarlarca kilometre. Nasıl oluyor da insanlar günahların yükünü bu kadar uzun bir mesafe üzerlerinde taşıyabiliyorlar? Şimdi bu soru tam manasıyla Newtoncu bir soru; bunu 16. yüzyılda bir Müslüman sormazdı. Birçok Islâmî düşünür ise Newtoncu görüşü karşılamakta bir mahzur görmüyor. Fakat karşılanamayan sorular var. Karşılanamayan soruların daha çok günlük hayat, sosyal hayat, evlilik, arkadaşlık, kadın-erkek vb. meseleleri ile ilgisi var. Türkiye'de kadın-erkek münasebetleri çok merkezî, çok önemli olduğu için bu konuda soruları var adamların. Diyorlar ki peki biz kadınlarımıza hakim olmayacak mıyız? Şimdi soru bu şekilde sorulduğu zaman onu cevaplandırmak çok daha zor. Çünkü Newton'u anlattığımız zaman yerçekimi diyorsunuz; sinüs, kosinüs, vb. diyorsunuz, bunlar da matematikten çıkmış olan şeyler diyorsunuz. Ulema da biliyor ki matematik diye bir bilim var. Bunu oraya yerleştirebiliyorsunuz, ama kadınlarımıza hakim olamayacak mıyız gibi bir soru tür açısından başka bir soru. Atatürkçülüğün

140

o konuda bu kadar anlamlı, bu kadar detaylı, bir cevap verdiğini söyleyemeyiz. Yani Newton fiziğinin verdiği şeyler çok detaylı, çok anlamlı; matematiği var, vs.'si var. Fakat Atatürkçülüğün cevaplandırılmasını gerekli görmediği buna benzer çok soru var. Günlük hayatla ilgili olan ve bunların yalnız yüzeyde olan bir tanesini söylüyorum.

İnsanlar arası ilişkilerin meydana getirdiği topluluğun çok daha dipte olan Atatürk tarafından cevabı detaylı olarak verilmemiş olan soruları var. Yani bugün bile göremediğimiz birtakım şeyler var. Sanıyorum, Türkiye'de en çok satılan kitaplardan biri, *Mürşid-i Müteehhilîn* diye 1870'lerdeki kadınlardan birinin yazmış olduğu küçük bir broşürdür. Şimdi bu broşür ne diyor. Bir Müslüman centilmen, kadınlarla olan ilişkisinde nasıl hareket eder? Şimdi bu var mı ilkokulda? Bunu çok düz bir şekilde, çok yerde olan bir seviyede anlatıyor. Daha yeni yeni okullara cinsel eğitim gibi şeyler koyalım diyorlar; ama bu da herhalde böyle birtakım çok yuvarlak kavramlarla falan anlatılacak. Müftünün anlattığı ise çok açık seçik bir mesele, cinsellik, Türk toplumunda kadın erkek ilişkileri. Ama bizim, üzerinde durabileceğimiz, buna benzer başka şeyler de var. Mesela ticaret, faizle ilgili olarak birtakım konular. Bunlar da fevkalade önemli olan konular. Ama demiyorum ki bu Türkiye'de yaşayan herkesin düşünmüş olduğu konular onun için de bu cevaplar, bu Islâmca cevaplar bu kimseler için önemli oluyor.

A.B. - Aynı çerçevede ele alacak olursak, *Din ve İdeoloji* kitabınızda ümmet dünya görüşü ve pozitivizmin aynı yörüngede olduğunu, ümmetçi yapının pozitivizmin yorumunu belirlediğini söylüyorsunuz. Bu yorumun oluşmasında resmî cumhuriyet ideolojisi ve Batılılaşma eğilimi daha etkili olmadı mı?

Ş.M. - İnsanlar bir şeyi ne kadar değiştirmek isterlerse istesinler, tevarüs ettikleri kavramlarla iş görmek mecburiye-

141

tindeler. Bu kavramlar olduğu gibi kullandıkları kavramlar olmayabilir. Ümmetçi görüşle

pozitivizm arasındaki bağı altını belki bugünlerde bu kadar çizmek istemem. Meselenin ayrıntılarını öğrendikçe konuyu daha başka bir konumda görmeye başlıyorum. Pozitivizm bence Osmanlı devlet adamlarında olan bir öge. Tanzimat'a geçmiş olan bir şey. Tanzimat'tan da Atatürk'e geçmiş olan bir şey ve onun da buna getirdiği yenilikler var. Ama bugünkü halde bunun ümmetçilikle bağının altının çizilmesinde yarar görmüyorum. Yani o ilişkiyi görmüyorum.

A.B. - Gene aynı çerçevede ileri sürdüğünüz bir nokta; "İslâm dininin Türkiye'de çok işlevli bir nitelikte olmasının farklılaşmayla giderilebileceği" şeklinde bir yargınız var. Bugün ise dinsel formel ya da enformel eylem grupları ortaya çıktığını görüyoruz, toplumsal farklılaşma, söyleminin değişmediği bir siyasal farklılaşmayı çerçevesiyor. Bu, sizin söylemiş olduğunuz düzlemde irrasyonel bir ilişki oluşturmuyor mu?

Ş.M. - Yanılmış olabilirim...

A.B. - Bunu nasıl yorumlayabilirsiniz? Örneğin bugün ortaya çıkan formel-enformel İslâmî eylem gruplarının güdülenmelerini, çıkış noktalarını. Kuşkusuz grupların hem dünyevi, hem dinî nitelikli biçimlenmeleri söz konusu...

Ş.M. - Şimdi, zamanımızda eylem gruplarının mikro seviyede çalışması bütün dünyada görülen genel bir gelişme ve alt kültürlerin (gençlik kültürleri gibi çeşitli alt kültürlerin), kültür gruplarının ortaya çıktığına şahit oluyoruz. Bu İslâmî teşkilatlanma herhalde onun bir yönü olabilir; çünkü bir genel İslâmî eğilim diye bir şey var, bir de Şiiler var; Şiiler'in içinde gruplar var; Fundamentalistler var, Fundamentalistler'in içinde Tekfir ve Hicre grubu var, Müslüman Kardeşler var, yani çok çeşitli alt dilimler teşekkül etmeye başladı Bana öyle geliyor ki bu bir dünya eğilimi. Bunun Türkiye ile il-

142

gisi nedir? Onu bilmekte zorluk çekiyorum. Yalnız şunu açık olarak söyleyeyim, doğrusu öngörmediğim bir öge bu toplulukların parçalanması ögesi. Bizim şimdiye kadar kafamızda olan entegre toplum imajını değiştirmeye doğru giden bir gelişme. Ben bundan rahatsızım. Belki tevarüs ettiğim şeylerden bir tanesi topluluğun nisbi bir uyum içinde olma isteği olduğu gibi, topluluğun kendisinin de böyle çalıştığı fikridir. Bu konu beni rahatsız ediyor. Şundan dolayı, bir kere bu parçalanmanın nerede duracağını bilmek çok zor. Yeni bir dinî grup çıktığı zaman (mesela Amerika'daki Moon Grubu gibi) bazan bayağı, beyin yıkayıcı ve insanların içine giren, şahsiyetine hükmedici bir nitelikte karşımıza çıkıyor. Şimdi biz Moon Grubu'nun meşruiyetini kabul edecek miyiz, etmeyecek miyiz. Böylece bir problemle karşı karşıya kalıyoruz. Bir vergi meselesi dolayısıyla Moonlar'ın başlarındaki kişi hapse atıldı ama, ondan daha derin konular var, yani yarın çok daha baskıcı, çok daha insanın şahsına hükmedici bir dinî grup çıkarsa, yahut da herhangi bir grup ortaya çıkarsa hangi kriterlerle biz bunu yasak edeceğiz. Hangi kriterlerle "buraya kadar gittiler, ama bundan sonra yoktur" diyeceğiz. Bana öyle geliyor ki bu açıdan hürriyetin felsefî esasları ile ilgili olarak bir problem ortaya çıkıyor. Bundan dolayı, her ne kadar uzun zamandan beri Locke gibi kimselere gözetmediysam da, önümüzdeki yılların bütün dünya için en önemli meselelerinden bir tanesi, bir grup ortaya çıktığı zaman o grubun meşruiyetini sınavacak olan felsefî kriterlerin neler olduğu sorunu olacak. Bunu düşünmeye başlamamız lazım. Bu bana geleceğin bir sosyal biliminin son derece önemli bir yönü gibi geliyor. Bir toplumsal mekanizmanın nasıl çalıştığını çözmek (çünkü bu, bir saatin içindeki zemberekleri filan ayırıp da tekrar koymak gibi bir şey) çok zevkli ama, ben artık bir ahlâkî zorunluluk olarak bu çok sevdiğim işten belki de uzaklaşacağım, belki de yapamayacağı 43

ğim bir işi ele almak zorunda olduğumu hissediyorum. Bugünkü şartlar altında hürriyet nedir,

şahsın hürriyetinin sınırları nedir diye bir konuyu anlamanın gerektiğine inanıyorum ve her ne kadar etik, ağır, zor saydığım bir konuysa da, bu konularda maalesef okumalara başlamış durumdayım.

A.B. - Bu gelişmeleri Batı homo economicus'undan kaynaklanan evrimci paradigmaların sarsılması olarak değerlendirebilir miyiz?..

Ş.M. - Tabi, yani eminim ki onunla ilgili, o paradigma ile ilgili olduğu gibi, felsefemizin yeterli olmadığını da gösteren bir gelişme.

A.B. - Dinsel bölünmeler konusunda başka bir yönden, işlevleri açısından bakacak olursak dinsel biçimin egemen olduğunu, ancak dünyevi nitelikli patronaj ilişkilerinin geliştiği bütünlerin bulunduğunu söylemek mümkün. Toplumsal gelişme-farklılaşma ve dinsel yapıların bununla bağıntılı biçimlenmesinin çıkış noktaları, sonuçları neler?...

Ş.M. - Her şeyin kudret ve iktidarla ilişkisi vardır. Yani her insan grubunun oluşmasının kudret ve iktidarla bir ilişkisi vardır. Bu siyaset şeklini alabilir. Dört kişi ile birlikte, kudret-iktidar ilişkilerinin düzenlenmesi şeklinde olabilir. Yani bir küçük grup içinde kimin baş olduğu, kimin karar vereceği ve kimin kimi dinleyeceği şeklinde olabilir. Onun için bütün insani manifestasyonların içinde bir kudret ilişkisi olduğuna inanıyorum. Bu böyle ise, dinsel grupların içinde bir kudret-iktidar boyutu her zaman olacaktır. Bizim için önemli olan tarafı, günlük, yani siyaset dediğimiz alanla bağının kurulmasıdır ve burada tabii patronaj ilişkileri vardır. Patronaj ilişkileri olması bana tabii geliyor.

A.B. - Şu anlamda soruyorum, biçim olarak dinsel yapının korunması, fakat onun içinde çok dünyevi birtakım patronaj ilişkilerinin oluşması... Yani bir tür farklılaşmanın dinsel yapıyla birleşmesinin meydana getirdiği bir sentez var. Bu,

144

1

zannediyorum az önce sözünü ettiğiniz konuyu, yani dinsel eylem gruplarının ortaya çıkışını da az çok belirliyor.

Ş.M. - Ben zaten oradan, yani onu varsayarak yürüyordum. Siz aslında şunu demek istiyorsunuz, dinsel niteliğini kaybeder mi, kaybetmez mi o duruma geçtiği zaman?..

A.B. - Onu demek istemiyorum aslında, kaybetmiyor; biçim aynı kalıyorsa da, içerik değiştirerek sürüyor. Bu çok ilginç bir gelişme...

Ş.M. - Bence, kudret ilişkileri daima olmuştur. Yalnız bizim zamanımızda bir alan doğmaktadır. Kamu alanı diyebileceğimiz bir şey. Eskiden kamu yasaları vardı. Şimdi kamunun tanımı değişti, daha doğrusu, kamunun bünyesi değişti. Kamu eskiden devlet ve yaptıklarıyla ilgili bir şey demektir. Ama modern endüstri toplumunda bir kamu alanı oluştu ki, devletle bir değil. Kamu alanı çok daha çapraşık bir şey ve eskiden açık olmadığı kişilere açık, demokrasi yoluyla, gazeteler yoluyla, yayın araçları yoluyla, kitle iletişimi yoluyla. Şimdi, eskiden mikro seviyede kalabilecek bir grup bugün o kamu alanının açılmış olması dolayısıyla, doğal olarak bünye

değiştiriyor. Çünkü modern dünyada kamuya girmek bir iş yapma tarzı. Bunu şahıs olarak yapıyoruz, grup olarak yapıyoruz. Onun için bu galiba modernlikle ilgili bir strüktür değişikliğinin beraberinde getirmiş olduğu, herkese ve bütün gruplara vurduğu yeni bir damga. Bu kaçınılmaz gibi geliyor bana. Yani spor faaliyetlerinin bile, o kamu alanı doğduktan sonra, başka bir şekil almaları zorunlu geliyor bana.

İnsan-bilim Açısından Bir Ayraç

A.G. - Bu siyaset-bilim ağırlıklı olarak tasarlanmış söyleşide, ben sizin yaklaşımınızın insan-bilimi (antropolojiyi) ilgilendiren yönüne bir ayraç koymak istiyorum. Bu açıdan da en önemli gördüğüm noktalardan bir tanesi, sizin yaklaşımını-

145

zın sanıyorum oldukça özgün bir yanı olan "daemon" sorunu. Sanıyorum konuşmada da bir iki kez eşiğine geldik. Soruyu şöyle sorayım, resmî İslâm'ın, bu daemon'un şeytanla, şer'le özdeşleştirilip, maskelenip, bastırılmasında, diğer tek-tanrıcı dinlere göre daha ayırıcı, daha belirgin özellikleri ya da mekanizmaları olduğu söylenebilir mi?

Ş.M. - Bence var. O mekanizma kesin olarak var. Her topluluk veya her kültür bu konu ile başka türlü başeder diyelim. Konunun tümünü anlamak için de daemon'un bir tarafından bastırılmış olduğunu kabul ettikten sonra, o kültürde bu öğeyle başetme yollarının ne olduğunu anlamak lazım. Ben bunu bildiğimi söyleyemem. Çünkü gelişmemiş bir araştırma alanı ve şu anda bende bulunmayan bazı bilgileri gerektiriyor. Freudcu veyahut da Jungcu bir yetiştirmeyi gerektiriyor. Bence bu da önümüzdeki yıllarda çok ilginç bir araştırma konusu olarak belirginleşecek. Bu bir nokta. Yani benim tesbit ettiğim bir nokta. Ama bu noktanın etrafında birçok ayrıntılar vardır eminim. O ayrıntıların yavaş yavaş ortaya çıkması lazım, İslâm topluluklarındaki cinsel hayatın ayrıntıları üzerinde araştırmaların yapılması gerekiyor. Ben bu konuyu bilmiyorum, ama daemon hakkındaki yazıyı yazmamın nedeni başkalarını teşvik etmek oldu; bu konuya daha yatkın olan kimselerin, örneğin psikologların konuyu ele alıp, biraz çalışmalarını sağlamak için oldu. Ben, burada ufukta bir nokta gördüm. Sanıyorum o nokta var. Ama bu işin çok daha ayrıntılı, çapraşık bir bütün etrafında oluştuğuna inanıyorum.

A.G. - Sanıyorum bu, modern yaklaşımı içeren ve Türkiye'de çalışmayı düşünen insan-bilimciler için çok önemli bir ipucu, yani Türk insanının bütüncül kavranışında yarı bilinçli olarak, sistemli biçimde gözardı edilen bir yanının araştırılması çok önemli olacak. Sizce tasavvuf hangi noktaya kadar esneklik içinde kalabilmiştir? Bu konuda ya da in-

146

sanın daemonic yanını ne noktaya kadar meşrulaştırabil-miştir?

Ş.M. - Tasavvuf, aslında bence bütün bu çalışmaları mümkün kılacak olan bir yaklaşım niteliğiyle, gerek sosyolojik hoşgörü, gerek psikoloji ve psikanaliz açısından bu konulara eğilmiş olan bir düşünce tarzı. Ama "ne düşündüğünü" bilmediğimiz bir düşünce tarzı. Biz bu konuya girmeden önce tarihçilerin ve İslâm'ı iyi bilen sosyologların bu işin bütününe ortaya çıkarmaları lazım. Ondan sonra psikologların da bu bütünün ne anlama geldiğini ileri sürmeleri lazım.

A.G. - Bu aşamada daha ziyade tarih ağırlıklı bir çalışmanın yararlı olduğunu...

Ş.M. - Evet. Tarih ağırlıklı, evet, yani kültür tarihi ağırlıklı çalışmanın gerekli olduğuna inanıyorum. Bunun, şimdiye kadar yapılmayışının sebepleri de var. Birçok kimse bu medeniyetin içinde olan kişileri kırmak istemiyor. Çünkü çok hassas bir konu. Cinsel konular daima çok hassas konular olduğu için, bu konularla uğraşan kimselerin çamura bulanmaları çok olağan bir şey ve bilgi lazım, cesaret lazım, bunun altını tekrar çizmek istiyorum. Eminim ki, İslâm kültür tarihinde bu konulara değinmiş olan ve bir nevi sentezinin nasıl çıktığını anlatan birtakım düşünceler var. Ama biz o düşünceleri daha bilmiyoruz.

A.G. - Belki, aynı noktaya bir başka giriş biçimi de volk İslâm'ın günümüzdeki etki ve işleyişinin incelenmesinden geçebilir mi? Çünkü sanıyorum bu daemonic yön, belki şaman inançlarından kalan, bir biçimde halkın belli bir pratik ve sis-temleşmemiş inançlar sisteminin içerisinde önemli olabilir.

Ş.M. - Halkın günlük davranışlarında eminim ki bu da-emon'a yer veren bir öge var. Ama nasıl yer veriyorlar, onu bilmiyorum. Daha doğrusu onu araştırmadık. Halk kültürü bu konularda bildiğimizden daha zengin ve ben burada

147

baskıcı bir şeyden, ortodoksiden bahsediyorum. İki alanda araştırmalar bu konu için önemli; biri kültür tarihi araştırmaları, ikincisi de etnolojik araştırmalar.

A.G. - Değinmişken, volk İslâm kavramının kapsadığı olguların incelenmesinde sizce hangi tür olguların öncelikle araştırılmasında yarar var? Bunu açımlayabilir miyiz?

Ş.M. - Folklor konusunda Türkiye'de çok araştırma var. Ama folklorun ne demek olduğu konusunda çok daha az araştırma var. Orada bir kaynak var. Toplanmış olan folklorun bir nevi analizi ve izahı lazım bize. Orada büyük bir araştırma alanı açılmış.

A.G. - Belki, ortaya konan verilerin incelenmesi bile, örneğin İsmet Zeki Eyüboğlu'nun cinsel büyüler derlemesinin sistemleştirilmesi gibi...

Ş.M. - Veyahut da Boratav'ın topladığı masalların içindeki temalardan çok şey çıkarılabilir. Bu daha yapılmadı.

A.G. - İnsan-bilim açısından bir soru daha ekleyeceğim. *Din ve îdeoloji'nin* ikinci baskısına yazdığınız önsözde, sembolik sistemlerin kitaplı dinlerde işleyişi açısından Levi-Strauss yönteminin pek yeterli olamayacağını belirtiyorsunuz. Bunun gerekçelerini, Arkoun'un ve önerdiğiniz alternatif yaklaşımın ana çizgilerini kısaca açıklayabilir misiniz?

Ş.-M. - Şimdi, strüktüralistlerin bence bir hatası var. O da insanların içinde, benim gerçekten

olduğuna inandığım bir eğilimi gözardı etmeleri. Bazı strüktürlerin bir nevi lineaire (çizgisel) bir sisteme göre çalıştığını kabul edelim. Ama bu insanların dine olsun, başka bir şeye olsun "engagement"nını (bağlanma) anlatamıyor. Ben LeviStrauss'un bir mitos'u belki izah edebileceğini anlıyorum. Tabii birçok kimse gene de bir şey izah etmeyeceğini söylemiştir, ama izah edebileceğine inanıyorum. Fakat bir şiirin nasıl meydana gelebileceğini, insanın hayatındaki şiirsellüğün kaynağını anlatabileceğini sanmıyorum. Oysa bence insanların hayatındaki şiirsellik çok

148

önemli bir şey ve şiirsellik dediğim zaman, işte, şiirin içinde gördüğümüz, ama insanların kendi iç bünyelerinde olan bir şeyi kastediyorum, yani şiirden daha geniş bir şey kastediyorum. İnsanların bir spritüel eğilimi olduğuna inanıyorum. Benim yaptığım din araştırmalarında bunun başka türlü bir izahı olabileceğini görmüyorum. Yani hep böyle izah edilmemiş bir noktaya varıyorsunuz araştırmada. Ama bu kendini çok başka şekillerde de gösterebilir. Ululukta olur veyahut da başka bir noktada toplanabilir. Yani Max Weber'in dediğı gibi dini anlamak için gerekli olan (daha doğrusu anlamak için gerekli olduğunu söylemiyor, fakat dine karşı müzikal olma diye bir şeyden bahsediyor), bu müzikali tenin hiçbir zaman Levi-Strauss tarafından anlatılamayacağına inanıyorum. Biliyorum ki Levi-Strauss'un sistemi insanların gıyabında çalışan bir sistemdir. Ama bu da bana çok şey söylemiyor. İnsanların gıyabında çalışan bir sistem bence insanların kızgınlıkları, sevgileri, tutkuları falan hakkında bir şey söylemiyor. Oysa bu hisler günlük hayatımızda çok önemli. Bunun Levi-Strauss'un anlattığı kadar yüksek ve sofistike bir tarzda izah edilmesine ihtiyaç yok. Daha kaba bir izah tarzı olsun da bana bunu anlatsın. Çünkü din içinde olan insanlarda, samimi olarak dine giren insanlarda iki şey gördüm daima. Ama bu iki şey birbirinden daima ayrı ve birbiriyle birleştiremiyorum bunları. Bir tanesi anlaşılır bir dünya şablonu meydana getirmeye çalışır, yani dünya anlaşılabilirsin, daha doğrusu kâinat anlaşılabilirsin. Ama bunun yanında insanın bazı spritüel eğilimlerini tatmin eden bir izah da olsun. Bu iki çıkış noktası birbirinin aynı değil. Biri Descartes'in yapacağı bir şey. (Öbürü de en dibinde belki bir Jung'un yapabileceğı bir şey. İkisi aynı değil gibi geliyor bana.

A.B. - Bu görüşleriniz önsözde belirttiğiniz gibi, yalnızca kitaplı dinler için mi sözkonusu, yoksa genelde mi?...

Ş.M. - Bütün dinî davranışları kastediyorum.

149

A.G. - Koyduğunuz çekinceyi daha da genişletmiş oluyorsunuz. Arkoun'u kısaca nasıl değerlendirirsiniz?

Ş.M. - Şimdi Arkoun'a geleyim. Tabii ki bu bir gerçeğı nasıl tahlil ettiğimize ait bir şey. Bu discours (söylem) konusu da gerçeğın bir kesiti olarak önemli bir şey ve ben ona çok önem veriyorum. Belirli bir discours insanın bu spritüel eğilimlerini nasıl bir çerçeve içinde çerçeveleyeceğini anlatıyor. Fakat spritüel eğilimin discours'dan geldiğine inanmıyorum. Onun otonom bir şey olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla bu eğilim, onu çerçeveleyen discours, ondan sonra da ortodoksi diyelim, bunlar dini incelediğiniz zaman üç ayrı kesit, ama o üç ayrı kesitin de bir meşruluğı olduğuna, yani metodolojik bir meşruluğı olduğuna inanıyorum. Arkoun'un metodunun altını çiziyorum. Bir discours'un meydana getirilmesi, bir söylemin ortaya çıkarılması bence önemli.

A.G. - Sanıyorum, önsözde çok kısa geçilmiş olan nokta bu kez biraz daha açılmış oldu.

A.B. - Söylem kavramı üzerine... kültürel kodl kavramı yerine söylem kavramını yeğlediğiniz

sonucunu Çıkarabilir miyiz? Örneğin kültürel kodların kurumlarına, süreçleri üzerine etkilerinden sözedebilir miyiz?

Ş.M. - Evet, yani, gene kod ara bir kavramdır. Söylem, kodun daha incelikli bir şeklidir. Onun için bana öyle gelir ki muhtelif söylemleri bulmaya çalışmak lazım. Kod hoşuma gitmedi deyim olarak. Kod bir ara kavramıydı. Söylem daha gelişmiş bir şey.

A.B. - Doğrudan kurumları karşılamayan, ama onların alt yapısında bulunan bir etkileme biçimi o zaman söylem.

Ş.M. - Evet.

A.B. - Daha önce konuştuğumuz sivil toplum yaklaşımınıza bu kez başka bir açıdan değinmek istiyorum. *Temps Modernes*'deki makalenizde, sivil toplum kavramının genelde Batı dünyasının bir ürünü olduğunu, sivil toplun yoklu-

150

ğunun Osmanlı toplumsal yapısını açıklamada belirleyici bir kavram olmadığını söylüyorsunuz. Daha artan oranda bir tarihsel-sosyolojik eğilim içinde olduğumuz söylenebilir mi? Bundan sonraki çalışmalarınızda sivil toplum (ya da toplumsuzluk) yaklaşımınız ikinci planda mı olacak?

Ş.M. - Şöyle, gene Montesquieu ve Hegel. Bu konuyu ilk incelemeye başladığım zaman biraz Montesquieu, biraz Hegel biliyordum. Sivil toplumun olup olmadığı da benim için önemli bir şeydi. Çünkü bu filozoflar buna önemli diyorlar. Diğer taraftan, onların modellerine göre sivil toplum var demiş olmalarının, onun varolduğu anlamına gelmediğini gördüm. İnsan şablonu tatbik ettiği zaman çarpık bir şekilde ona benzeyen ama tam olmayan bir şey buluyor. Yani şunu göstermek istedim ki, gene Batı'nın kavramları o kadar geçerli değil...

Bizim topluluğumuz için o kadar geçerli değilse, o zaman Batı'nın düşüncesi de kendi üzerine bir monologdan ibaret midir? Yani bu düşünce Batı kurumlarının Batılılarca anlaşılması için, onların yaptıkları bir monologdan ibaret midir, diye düşünmeye başlıyor insan.

A.B. - Bu soruyu sormamın nedeni belli bir çevrede yaklaşımınızın sivil toplum merkezli olduğu düşüncesinin sürmesi. Aslında siz, araştırmalarınızda daha farklılaşmış; ve daha özgün bir yere geldiğinizi söylüyorsunuz.

Ş.M. - Evet. O bir ara yerdi. Dediğin gibi insana en çok öğrettiği şeylerden bir tanesi de Montesquieu'nun düşündüklerinin o kadar universal olmadığı.

A.B. - Bununla bağlantılı bir şey sormak istiyorum. Batı'da son yıllarda gelişmeci ve yeni-davranışçı paradigmaları aşan tarihsel-sosyolojik bir akım egemen. Bu akımın en önemli özelliklerinden birisi de makro bütünlere dönüş yapması. Sizin bu gelişmelerden etkilenmeniz, ya da onlarla eklemlenmeniz söz konusu oldu mu?

1151

Ş.M. - Yok, değil. Aksi istikamette gidiyorum zannediyorum. Mesela bu spritüelite denilen şeyin ne olduğunu ben tam anlamış değilim. Ama anlamak isterim. İnsanların blok yapılarıyla kişi yapıları arasındaki ilişkinin ne olduğunu merak ediyorum.

A.B. - İzin vererseniz bu noktayı biraz açalım. Yazdıklarınız ve söyledikleriniz değerlendirildiğinde, Batı toplumlarını sınıf olgusu, Doğu toplumlarının ise kişi ilişkileri tarafından belirlendiği ortaya çıkıyor. Bu çerçeveyi doğru kabul edersek...

Ş.M.-Evet...

A.B. - Bu çerçevede Osmanlı-Türk toplumunun anlaşılmasında, geliştirilmesi gereken bir kişilik kuramının önemini vurgulamaz mı? Böyle bir kuram olmaksızın bütüncül bir açıklama olabilir mi?

Ş.M. - Şimdi kişilik iki anlamda olabilir, hangisini kastettiğinizi anlayalım...

A.B. - Soruyu sizin çalışmalarınız çerçevesinde tartışılan noktalardan biri olduğu için soruyorum. Sizin, Türk insanını bütün olarak anlamaya yönelirken, bu insana ilişkin bir kişilik kuramının arayışı içinde olduğunuz ileri sürülüyor. Ayrıca örneğin kitabınızda kullandığınız bir Erikson modeli var...

Ş.M. - Anladım. Yok o yanlış, yani öyle bir şey düşünmüyorum. Kişi dediğim zaman şunu ortaya koymak lazım (belki bunu en iyi Birds Geertz ortaya koymuş): topluluğu anlamamanın iki şekli var: Sosyal strüktür olarak anlayabilirsiniz veyahut da sosyal ilişkiler olarak anlayabilirsiniz. Ben islâm'ı, Osmanlı'yı ele aldığım zaman sosyal ilişkiler olarak incelemenin bana daha çok şey anlattığını görüyorum. Sosyal strüktür olarak yaklaşmanın pek tabii bir faydası var ama, sosyal ilişkiler açısı insanın daha derine gitmesini mümkün kılıyor. Strüktür insanı bir yerde tutuyor. Şimdi, 152

sosyal strüktürün kişiler üzerinde bağlı olduğunu söyleyebilirsiniz. Ama sosyal ilişkilerin kişiye bağlı olması, o kişinin bir kişiliğe sahip olması anlamını taşımaz. Ben burada bir ilişkiler açısından bahsetmek istiyorum. Yoksa, bir Türk işçisi, bir Türk kültürü gibi şeylerle kesinlikle ilgim yok.

A.B. - Ek olarak, benim de çok merak ettiğim bir konu. *Din ve İdeoloji* kitabınızda kullandığınız ve "kimlik geliştirmede önemli bir model temin ettiğini" söylediğiniz Erikson modeli hakkında bugün ne düşünüyorsunuz? Tekrar yazsaydınız, aynı şeyi mi yazardınız?

Ş.M. - Şöyle; biraz cesaret etmişim onu kullanmakla. Ampirik olarak Türkiye'de bu bunalımların ne kadar merkezî olduğunu o zaman da bilmiyorduk, şimdi de bilmiyoruz. O bir benzetmedir. Ama elde başka imkânlar olmadığı için yapılmış olan bir benzetmedir. Erikson bu işi anlattığı için belki benzeyebilir diye yapılmış bir benzetmedir. Doğrusu ondan daha işe yarar bir model bulamamıştım o zamanlar.

A.B. - Bu kaygunun arkasında davranışçılık postülları yatmıyordu öyleyse...

Ş.M. - Hayır, ben davranışçılıktan çok, kişinin topluma katılmasının gözönünde tutulması gerektiğini söylüyordum ki, bu çok farklı bir şey. Benim aradığım psiko-dinamik Erikson'daki psiko-dinamikten daha farklı, daha insanın içinden gelen bir şey. Yani dışı uyum konusuyla daha az ilgili olan, insanın kendi kişiliğini geliştirmesini oluşturma-sıyla ilgili bir şey. İnsanın kültüründen gelen ve belki de arşe tipal bir olay...; çok bilmiyorum doğru mudur, yanlış mıdır. Yani biraz zayıf buluyorum o arketip kavramını ama,, insanın kendi kültüründen gelen söylemiyle, o söylemden yararlanarak bir kişinin gelişme sürecini düşünüyorum. Erikson ise meseleyi bir toplumun içine sokulan, bir durumun içine sokulan bir insanın zaman zaman karşılaştığı bunalımlar gibi görüyor. Bu bana anlamlı geliyor. Fakat benim

153

işim daha çok insanın kendisini kültüründen aldığı araçlarla nasıl insan yaptığı.

A.B. - "Some Aspects of Middle East Sociology" başlıklı makalenizde Türk toplumbilimini değerlendiriyorsunuz ve en önemli özelliklerden birisinin pozitivizm ve etkilerinin doğurduğu erkekçilik olduğunu ileri sürüyorsunuz. 1960'lar sonrası fonksiyonalist okuldan kaynaklanan birtakım paradigmaların bu yapıya eklenmesi nasıl bir sonuç doğurdu? Bu ekolün katkıları

ileri sürüldüğü gibi erkekçilikten bir kopukluk oluşturdu mu?

Ş.M. - Türkiye'de insanlar genellikle fonksiyonalizmi çok seviyorlar. Çünkü fonksiyonalizmi kullandıkları zaman kendilerini rahatsız eden birtakım problemleri cevaplandırmadan toplum konusunu cevaplandırabiliyorlar. Kendini rahatsız edebilecek olan problemlere el atmadan... yani tamamen mekanik bir şekilde. Türkler çok iyi mühendis çıkarıyorlar. Akıllı sosyalbilimciler de Türkiye'deki akıllı mühendisler gibi iş yapıyorlar. İlginç olan taraf şu: Herhalde toplumun içinde insanların kendi üzerlerine inmelerine engel olan birtakım düşünce kalıpları da var.

A.B. - Bu çerçevede, Bimbaun'un yaptığı ayrım, tanrısal düzeyde belirlenen iktidar-otorite ile siyasal yaşam düzeyinde belirlenen iktidar-güç ayrımı ne ölçüde kullanılabilir? Bu ayrımdan kaynaklanan belirleyici söylem toplumbilimde derinliğe inmemizi engelleyici bir unsur olarak gösterilebilir mi? Aynı şekilde Türkiye'de toplumbilimdeki düşünce üretiminin daha çok bu söylemin izin verdiği çatışmalar ağıyla sınırlı olduğu söylenebilir mi?

Ş.M. - Bu bir cevap değil ama, bir başlangıç cevabı olabilir. Çünkü hep öyle "pratik" insanlar görüyorum Osmanlı'da da, Cumhuriyet aydınlarında da. Pratik insanların çok güçlü bir tarafları var. Bazı şeyleri görürler, üstüne gidip onun için bir reçete ararlar. Mesela Osmanlı devlet adamları eşraf ve âya-

154

nın ne güçte olduğunu çok iyi anlamaya çalışıyorlar. Kabilelerin, muhtelif din gruplarının ne zaman harekete geçecekleri konusunda dosya falan tutuyorlar... Eskiden beri bu işleri çok iyi biliyorlar ve bilgi var ellerinde ve bu işlerin hemen üstüne gidiyorlar. Çok iyi pratik bir siyaset bilgileri var. Yalnız bunun yanında bir merak azlığı var. Bütün bu çok akıllı pratik insanlarda "bu işin esası nedir, bunun dibindeki temel öğeler nasıl çalışır" gibi sorulara inmek yok. Osmanlı devlet adamlarında siyasal zekâ, işin pratiğini çok iyi bilme, beraberinde çok derin bir siyasî felsefe anlayışı getirmiyor. Şimdi sosyal bilimlerde de öyle Türkiye'de; belirli bir paradigma ile çok yüksek değerlerde iş yapan sosyalbilimcilerimiz var. Ama merak unsuru yok çoğu zaman. Yani bu paradigma aslında ne kadarını izah ediyor, ne kadarını saklı tutuyor merakı yok. Bir paradigmayı veri olarak kabul edip, o paradigmaya göre çok üstün seviyede bir cevap bulmak var. Bu merak azlığı bana bizim özel karakterimizden biri gibi geliyor.

A.B. - Buna Batı/Doğu, irrasyonel/rasyonel ayrımını katmak gerekir mi?

Ş.M. - işte bağlı birbirine bunlar.

A.B. - Yine aynı makalede sayısal göstergeler üzerinden hareket eden, daha çok ampirik bir okul olan ve olgucu po-zitivistler diye değerlendirdiğiniz bir çevre var. Bu çevre makalenizden bu yana oldukça etkinlik gösterdi. Bugün nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ş.M. - Tabii bir sosyal hadiseyi anlamak için sayısal verilerin kullanılmasının zorunlu kıldığı alanlar var. Türkiye'nin nüfusundan başlamak üzere, sayısal çalışmaların bence çok büyük bir önemi var ve Türkiye'de o konuda çok iyi çalışmalar yapılıyor. Mesele mekanizmaların nasıl işlediği noktasına gelince, orada mevcut paradigmlar, buraları izah etmeye kâfi gelmiyor, ilk defa olarak bir mekanizmanın nasıl çalıştığına karşı Marksizmle bir merak uyandı ve

155

I

bazı izah denemeleri yapılmaya çalışıldı. Bazı başarılı izahlar oldu bence. Ama az sayıda. Yine de Türk Marksizmi dünyanın en sığ Marksizmi demeyeceğim ama, dünyadaki sığ Marksizmler içinde yer aldığını sanıyorum.

A.B. - Bu, Batı "homo economicus"ünü kaynak alan Marksizmin Osmanlı-Islâm potası içinde erimesinin (ya da erimemesinin) sonucu olabilir mi?

Ş.M. - Buna benzer, ama daha basit bir şey var. Yani Ba-tı'da olup bitenleri anlamak için zaman azlığı liseden başlıyor. Türkiye'de lise eğitimi diye bir şey yoktur. Hele felsefe anlamında hiç yoktur. Fransa'da lise öğreniminden geçmiş olan bir kimseye nazaran üniversiteye geldiğimizde, iki yıl gerideyiz. Marksizmi anlamak için bence yalnız kitap okumak yeterli değil, bir de genel kültür olması lazım.

A.B. - Türk siyasal bilimde son 15-20 yılın temel özelliklerinden birine değinmek istiyorum. "Amerikan sosyolojisi olarak adlandırılan egemen akımın önemli ölçüde Par-sons'un Weber yorumuna dayalı olduğunu biliyoruz. Ancak Parsons'un Weber yorumu oldukça tartışmalı bir yorum. Örneğin tarihsel öğenin tümüyle dışlandığı ileri sürülüyor, başka deyişle bir yabancılaşıma sözkonusu, Türkiye'de özellikle 60'lı yıllardan sonra bu akım güçlenmeye başladı, ancak Amerika'daki yapısının dışında bir yapı kazanarak. Sonuçta, bu akımın Türkiye'ye ulaşması bir çifte yabancılaşıma çerçevesinde oldu...

Ş.M. - Evet çok doğru...

A.B. - Bunun Türk siyasal bilimi üzerindeki etkisi, sonuçları, neler oldu?

Ş.M. - Şimdi geri kalma var. Geç kalma var. Sosyal bilimlerde de geç kalma diye bir şey var. Bir de bilimin yapılış tarzının Türkvarî bir şekli var, ilmiye'den gelen geleneksel biçimde. Türkiye'de bilim mutlak olanı bilmektir. Ve bir şey vardır, o bilinir, soru işaretleriyle gelmez, ikincisi "research

156

papers" gibi yazı tipleri yoktur, geleneksel islâm ve Osmanlı kültüründe arenada karşı karşıya argüman teati edilir. Birçok zamanlar padişahlar bir şeyin hakikatini bilmek istedikleri zaman, iki ayrı reasearch papers okutmuyorlar. Adamları getirip orada münakaşa ettirtiyorlar, böyle bir gelenek var. Şimdi bu geleneğin iyi tarafı da var, fakat yozlaşmış şekli de var. Geleneğin yozlaşmış şekli şu: Ben senden daha iyi bilirim. Türkiye'de bilim "ben senden daha iyi bilirim" demek için yapılıyor. Türkiye'de bilim "yapma"nın bu iki özelliğini yanyana getirdiğiniz zaman belli bir müzakere ve münakaşanın daha uzun sürmesi ihtimali var. Daha uzun sürmesi ihtimali var, çünkü birtakım kişisel faktörler ortaya çıkıyor. Yani bu bir burun sürme şeklini alıyor. O burnu sürtülen adam da, "yaa, ben de senin burnunu sürterim..." şeklinde tepkisi ortaya çıkıyor: o da aksini iddia etmekten ileri gidemiyor. Yani Amerika'ya gidip de belirli bir kuşakta belirli bir şey öğrenmiş olan bir kimse, onu ters çevirip, yani tersyüz edip yeniden bambaşka bir şey öğrenmek istemez. Ama bunun yanında bir de meslekî bir resistance var. insan etrafında birçok insanları yetiştiriyor, bir kere girmiş o döngünün içine; insanlar yetiştirecek, doktora

yazdırarak. Bir de biraz inatlaşma konusuna gelince, ona daha da sert bir çerçeve çizilmiş oluyor. Her şey de gittikçe daha çabuk değişiyor: kaldı ki Türkiye'de kitap satın almak o kadar pahalı ki, bu izahı en basit yönünden alsanız, Türk bilim davranışının niteliğini ortaya çıkarabilir. Yani olacak şey değil, ben bıraktım kitap satın almayı. Arkadaşlardan İngiliz Kültür Heyeti'nin bilmem İngiltere'den getirip de mikro filmini alıyoruz. Ondan sonra beş tane mikro film yapıyoruz. Her birimize 800 TL.'ye falan geliyor. Uğraşmak lazım kitap okumak için.

A.B. - Bildiğiniz gibi ilk kitabımızda sizin "Çevre-Merkez ilişkileri" başlıklı makalenizi yayımlıyoruz. Bugün, yazılışından 12 yıl sonra bu yazıyı nasıl değerlendiriyorsunuz?

157

Ş.M. - Şimdi maalesef benim bütün makalelerim program-matik oluyor. Programatik'ten şunu kastediyorum: Bir konuyu ortaya atıyorum ve ondan sonra o konunun daha da incelenerek bu işin böyle olup olmadığının başkaları tarafından irdelenmesini bekliyorum. O açıdan fazla yanıt gelmedi, insanlar kullanmaya başladılar bunu ama; bu incelemenin daha ayrıntılı, incelikli bir modele falan sokulmasını bekliyordum. O tipte teorik bir çalışma görmedim şimdiye kadar. Ama, çoğu zaman bir meseleyi ortaya attığım zaman bu konu yüzde yüz böyledir, diye düşünmüyorum, yani çok endişelerim de oluyor: Belirli bir konuda acaba bunun ne kadarı doğru idi, bunun yüzde kaç on sene sonra, yirmi sene sonra, doğru olacak gibi. O konunun daha ayrıntısına gidilip aşılmasını bekliyorum. Sanıyorum ki bu çalışmayı nasıl aşmaya çalıştığımı anlattım. Orada kendime bir çerçeve kurdum, o birinci istasyon hakkında, bundan sonraki istasyonlarda daha ayrıntılı neler söyleyebileceğimi anlatmaya çalıştım.

A.B. - Bununla birlikte çevre-merkez yaklaşımının temel dinamikleri üzerinde görüşlerinizde büyük değişiklik yok diyebilir miyiz?

Ş.M. - Hâlâ önemli olduğuna inanıyorum. Her ikisinin de mesela bir dünya sistemi içinde değerlendirilmesi, yeni bir açı sağlardı. Onun da yapılması gereken bir şey olduğuna inanıyorum. Ama dünya sistemi üzerine çalışan kimseler, mesela direkt olarak dünya sisteminin mevcudiyeti bu oyunun kurallarını nasıl değiştirdi? Onu görmek isterdim. Biraz yanlış anlamalara yolaçan şeyler yazdığımı biliyorum. Dogmatik okuyor. Ama sizin kuşaklarınız daha başka şeyler yapacaklar.

Ali Bayramoğlu - Ahmet Güngören, *Dün ve Bugün Felsefe*, Kitap 1, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1985, s. 140-166

158

Atatürk ve Türk Devrimi

ATATÜRK DEVRİMLERİNİ HAZIRLAYAN FAKTÖRLER (SİYASÎ BATILILAŞMAMIZDA ÜÇ ENGEL)

Atatürk devrimlerini ve genel olarak düşüncesini ele almanın bir şekli de, bunlara, daha önce tartışılmış, fakat halledilememiş bazı sorunlara getirilen yeni çözüm yolları olarak bakmaktır. Bugünkü konuşmamızdaki amacın Atatürk'ün muhtelif sorumlara getirdiği çözüm yolları üzerinde durmak değildir. Aksine burada Atatürk'ün çözdüğü sorunların müzminliğini belirtmek istiyorum. Bu sorunlar kendinden önce hiç kimse tarafından çözülmedikleri içindir ki,

kendisinin bu meseleleri çözebilmiş olması önemlidir. Atatürk devrimlerinin arkasında yatan bu gözülmesi zor sorunlar, belki de Atatürk'ün getirdiği hal çarelerinin de öneminin bir daha, yeni bir açıdan, belirtilmesini mümkün kılacaktır.

Ele alacağım sorunların birincisi geleneksel fikrî kalıpların düşünce üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Konusu, Osmanlı kültüründe insan iradesinin sınırları hakkında beslenen inançların Osmanlı aydınlarının dünya görüşünü nasıl etkilediğidir. Bu etkinin de gelişmemize engel olan tarafı üzerinde duracağım. Ele alacağım ikinci sorun Osmanlı İmparatorluğu'na iktisadî faaliyetten neler anlaşıldığı noktasında

161

çok geçen kuram, İslâmî bir görüşten mülhemdi. Bu görüş açısının bize tesir etmiş olan bir örneğini 11. asır İslâm düşünürü İbn-i Sina'da bulabiliriz. İbn-i Sina'nın bu konudaki fikirleri daha sonra 15. asırda Celâleddini Devvanî ve nihayet 17. asırda Türk ahlâkçısı Kmalızâde kanalıyla Osmanlı kültür âlemine yayılmıştı. İbn-i Sina'nın *Kitab-ül-İşârât Vet-tenbihât* adlı eserinde görülen bu kuramın ana ilkeleri şunlardı: Dünya üzerindeki bütün olayları meydana getiren Allah'ın iradesidir, bu irade yeryüzünün dışında teşekkül eder, fakat bir "varlıklar zinciri" vasıtasıyla yeryüzüne bağlanır. Bu varlıklar zinciri Allah'ın iradesinin bu varlıkları kademe kademe etkileyerek, yeryüzüne inmesini sağlar. Bu zincirin halkalarından biri göksel varlıklar, son halkası da insandır. Tıpkı irade ile olduğu gibi anlama kabiliyeti, zekâ da Allah'tan insanlara aynı şekli alan bir zincirle intikal etmektedir.¹

Şimdi bu şekildeki bir zincirin en belirgin niteliklerinden biri insana iradesini kullanma imkânını tamamen inkâr etmemesidir. Zira, insan Allah'ın iradesine doğrudan doğruya değil, fakat dolayısıyla, kendi üstündeki varlıkların aracılığıyla bağlıdır.

Fakat, kuramın asıl tehlikeli tarafı istendiği takdirde çok dar bir mânâda yorumlanabilmesidir. Zincirin ucunda bulunan insanın kontrolü altına alabileceği saha istendiği zaman daraltılabiliyordu. Bu kurumda insan iradesinin tesirli olan kısmından bahsetmek için kullanılan teknik felsefî terim "irade-i cüz'iyeye" idi.

Genel olarak Osmanlı İmparatorluğunda kullanılan din kitapları "irade-i cüz'iyeye"ye oldukça geniş bir yer ayırıyorlardı. Fakat 18.. asırda Ulemanın bozulması neticesinde, taassubun ve cehaletin medreseye girmesiyle bu saha zaman-

1700-

TT İn Wk2_ : Şerîf Mardînî „The Mİnd of the Turkish Re

, The V/estem

Humanities Review (No. 4, 1960), ss. 413-436.

163

la daraltıldı. Bu davranışın arkasında saklanan fikir şuydu: Osmanlılar dünya işlerini ihmal ettiklerinden dolayı değil, din işlerini ihmal ettikleri için gerilemişlerdi. Böyle gittikçe nüfuzlu olan Ulema ideolojik planda da nüfuzunu kuvvetlendirmek istiyordu. Irade-i cüz'iyenin sahası daraltıldığı derecede Ulemanın söz sahibi oldukları saha genişliyordu. Yeni ve dar görüşe göre asıl önemli olan, insanın Allah'la olan münasebetleri idi. Bu gibi bir gelişmenin pratik önemini bilhassa askerî islâhat konusunda izlemek mümkündür.

Mesela, 18. asrın sonuna doğru Avrupa'dan gelen bir askerî yardım ve askerleri Batı usullerine göre yetiştirme teklifi, devrin padişahı tarafından kendi "uzmanlarından Vak'a Nüvis (Saray Tarihçisi) Vasıf Efendi'ye gönderildiği zaman, Vasıf Efendi red cevabı verilmesini tavsiye etmişti. Vasıf Efendi bu teklif hakkındaki düşüncelerini şöyle izah etmişti: Avrupalı düşünürler

Allah'ın "umur-u cüz'iycede" hiç eli olmadığına inanırlar, bundan başka, onlara göre savaş faaliyeti "umur-u cüz'iyeye" dahildir. Bundan dolayı Avrupalılar en iyi harp araçlarını sağlayan tarafın savaşı kazanacağına inanırlar. Biz ise bunun böyle olmadığını ve muharebede galibiyetin imana bağlı olduğunu biliyoruz.²

Burada hemen bir soru ile karşılaşılıyor, bu soruyu şöyle ifade edebiliriz: Irade-i cüz'iyenin daralmasına sebep Ulemanın bozulması idiyse, belki düşünceye bir kabahat yüklemek, özürü kuramda aramak doğru değildir. Belki de Ulema bozulmasaydı aynı kuram daha liberal bir anlamda kullanılabilirdi. Böyle bir düşünceyi hemen reddetmek mümkündür, zira "irade-i cüz'iyeye" gibi bir kavramda belirli olarak dine yönelmiş bir kültürün izi apaçıktır. Bu itibarla bir düşünce kalıbı olarak bile temin ettiği imkânlar sınır-

2 Bkz.: Mardin, *W.H.R.* (1960), 418. 164

lıdır. "Irade-i cüz'iyeye" kavramının üzerinde bina edilebilecek düşünceler mahduttur. Her şeye rağmen insanın çevresi üzerindeki kontrolü sınırlıdır. Bu kavramın, insanı tabiat üzerinde egemen kılan Renaissance düşüncesinden ve daha sonra Batı'da ortaya çıkan rasyonalizm akımının havasından ne kadar uzak olduğunu hatırlarsak, bizzat düşünce kalıbının kendi başına nasıl geriye itici bir kuvvet olarak tesir gösterdiğini anlarız.

Düşünce kalıbının kendi başına nasıl tesir gösterebileceğinin belki en bariz bir örneğini, Sultan II. Mahmud'un çok önemli bir zamanda göstermiş olduğu bir davranışında görebiliriz.

Sultan Mahmud, Osmanlı padişahları arasında devletin gerilemesini durdurmak için en çok didinmiş padişahlardan biri idi. Kendi iradesini zorlayarak ve bazan da kısa zamanda bir netice elde etmek için zecri tedbirlere başvurarak imparatorluğa yeniden can katmaya çalışmıştı. 1828-29 Osmanlı-Rus harbinin başlamasından önce divanda yapılan müzakerelerde, kendisi harbe girmenin artık zamanının gelmiş olduğu tezini savunanların görüşünü kabul etmişti. Buna karşılık, barış taraftarları ordunun bir harbe girmek için hazırlıklı olmadığını ileri sürüyorlardı. Sultan Mahmud'un bu fikirlere karşı dikkate değer cevabı, aradaki farkın Allah'ın gücüne güvenerek kapatılabileceği olmuştu. Bunun üzerine yenici gruptan izzet Molla, "Bu devlet şer'i devleti midir yoksa akıl devleti midir?" diye başlayan ve ve "gâh şer'i devleti, gâh akıl devleti olmak tenakuzdur" diye devam eden meşhur cevabını vermişti. İzzet Molla'nın tarafı dinlenmedi ve bilinen neticelerle harbe girildi.³

İşte bütün 19. asır boyunca, müesseseler yönünden olduğu kadar, fikir yönünden de "gâh şer'i gâh akıl devleti" ol-

3 ihsan Sungu, "Mahmud H'nin İzzet Molla ve Asâkir-i Mansure Hakkında Bir Hattı", *Tarih Vesikaları I* (1941), 170.

manın mahzurları devam etti. Osmanlı devlet adamlarının bir ara 19. asrın ortasında bahis konusu olduğu gibi, Fransız kod sivilinden mi mülhem olacakları yoksa İslâm hukukunu

dergileme faaliyetlerine mi girişmeleri lazım geldiği şeklindeki tereddütleri bunun bir belirtisidir.

Namık Kemal'in kuramlarında İslâm felsefesine ayırdığı yer dolayısıyla zamanı için Batıllılığın en ileri bir örneğini veren eserlerinde bile görülen çelişmeler bunun bir neticesidir. 19. asır düşünürlerimiz içinde akli en önemli kural olarak ele alan ve fikirlerini "akıl" etrafında billûrlaştıran bir tek düşünür vardır, o da İbrahim Şinasi Efendi'dir. Böylece 18. asırda Avrupa'da aydınlık devrinin özünü teşkil eden rasyonalizm akımının bizde 19. asırda bir tek gerçek temsilcisi olduğunu görüyoruz.

Profesör Mehmet Kaplan, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yarattığı Yenilik" isimli, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nde 1947'de çıkan makalesinde bunu göstermiştir. Profesör Kaplan'ın bu makalede ileri sürdüğü tez, Şinasi'nin şiirlerine tamamen yeni ve derin mânâda Batılı bir dünya görüşü getirdiğidir. Profesör Kaplan, tezini, geleneksel görüşü temsil eden Nef'i ile Şinasi arasındaki farkları belirterek göstermiştir.

"Nef'i gecenin gündüz olmasının insana her şeyin fâni olduğunu ihtar eder. Şinasi ise aksine hilâlin kamer olmasının insana ömründen bir gün daha kaybettiğini haber verdiğini yazar. Nef'i bu âlemin bir rüyaya benzediğini, bir göz yumup açınca kadar geçtiğini yazar. Şinasi ise bu güzel kâinatın bir yalan olduğundan pek emin değildir. Nef'i Tanrı inayeti olmadıkça hiçbir şeyin fayda vermeyeceğini söyler, Şinasi ise insanın mahiyetini ispat eden şeyin iş ve eser olduğunu yazar."⁴

4 Mehmet Kaplan, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yarattığı Yenilik", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 7/ (1947), 37-38.

166

Şinasi'nin dışında Avrupa'nın Rasyonalizm akımına katı-labilenlerin sayısı, hatta II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bile yok denecek kadar azdı. Abdullah Cevdet gibi bir düşünür bunun istisnalarından birini teşkil eder.

işte Atatürk, Batı düşüncesinin esasında yatan Rasyonalizm'i ve kendi çevresine hâkim bir insan görüşü kabul etmekle bu ikiliğe bir son vermiştir ve düşünce kalıplarının o zamana kadar gemleyici özelliklerinden bizi kurtarmıştır. Atatürk'ün insanın kendi çevresine hâkim olmakla en yüksek insanlık belirtileri ortaya çıkardığı inancını kendi davranışında ve demeçlerinin hemen hepsinde görmek mümkündür. Gençliğe hitabı belki bunun en belirgin örneklerinden birini teşkil etmektedir. Atatürk devrimlerinin en derin kısmını teşkil eden bu görüşün memleketimizde yerleşmesiyle de Batılı davranışı da kendimize maletmeyi en kuvvetli teminata bağlamış bulunduk.

Şimdi bugün incelemek istediğim sorunların ikincisine, Osmanlı İmparatorluğu'nda "verimlilik" mefhumunun yerinin aranmasına geçiyorum.

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi ile beraber gelmiş olan unsurlardan biri, İmparatorluğun gelir kaynaklarının kuruması ve devletin fakirleşmesiydi. Bu fakirleşmeyi, genel anlamda, Osmanlı imparatorluğu'nun, kapitalizm ismini verdiğimiz, çok belirgin nitelikleri olan bir gelişmeye iştirak etmemiş olması şeklinde kıymetlendi-rebiliriz. Avrupa'da ticaret gelişirken, büyük ticarî örgütler teşekkül ederken, Osmanlı imparatorluğu'nda iç ve dış ticaret önemini kaybetmişti. Avrupa 18. asrın sonlarından itibaren endüstri devrimi ismini verdiğimiz bir oluşun içine girmişken, Osmanlı imparatorluğu'nda aksine mevcut mamul eşya yapan iptidâî müesseseler zamanla ortadan kalkmıştı. Osmanlı İmparatorluğu böylece yalnız hammadde kaynağı olarak fonksiyon görüyordu. Osmanlı İmparatorlu-

167

gu'nun bu vetireye iştirak edemeyişi daha aydınlanmamış bir konudur. Ancak genel olarak bu akıma iştirak etmeyişimizin sebepleri hakkında eldeki ipuçları bu iktisadî gerilemeyi bazı noktalara dayandırmamızı mümkün kılıyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nun muhtelif müesseselerini birbirine kenetleyen ve onları ayakta tutan harç, gaza ideolojisi, devletin sınırlarını mümkün olduğu kadar genişletme çabasıydı. Bu itibarla, İmparatorlukta iktisadi faaliyet konusunda hâkim zihniyet "verimi arttırmaya" değil, kılıcının hakkıyla yeni gelir kaynakları elde etmeye yönelmişti. Bundan dolayıdır ki, Osmanlılar için harpte mağlûp olmak ve toprak kaybetmek bir gelir azalması mânâsına geliyordu. Diğer taraftan, Renaissance'dan sonra Avrupa'da askerî güç yeni şekiller almıştı. Bu yeni beliren disiplinli piyade ve topçu birliklerine karşı koymak için gene aynı tipte askerî birliklere ihtiyaç vardı. Askerlerin Batı yöntemleriyle yetiştirilmesi, daimî olarak talim ettirilmesi ve kendilerine maaş verilmesi için de yeni gelir kaynakları bulmak icabediyor-du. Başka bir ifade ile bir taraftan devletin gelirleri azalırken, diğer taraftan da giderleri çoğalıyordu. Devletin bu zor durum karşısında aradığı hal çareleri yukarıda bahis konusu ettiğimiz iktisat bilgisi eksikliğini açıklaması bakımından ilgi çekicidir. Zira, müracaat edilen usuller oldukça mahduttu ve üç ana hal çaresi tarafında toplanıyordu: Osmanlı İmparatorluğu'nda bir zamanlar iyi işleyen ve asker temini ile yakından ilintili olan toprak sistemini eski haline getirmek, para basmak veya vergi yükünü arttırmak. Fatih Sultan Mehmet zamanında, Profesör İnalcık'ın⁵ bulduğu üzere, yeni askere ihtiyaç hasıl olduğu zaman, Padişah, sipahilerin adedini arttırmaya gitmişti. Sipahilerin askerî hiz-

5 Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin iktisadi Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", *Bellekten*, No. 60, (1951), s.656v.d.

metlerinin karşılığı ise nakit olarak değil, fakat kendilerine verilen bir vergi toplama imtiyazı ile veriliyordu. Buna *Timar* sistemi deniyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bir özelliği İmparatorluğun gerilemesini anlayanların bile uzun zaman *Timar* sistemini yeniden yürürlüğe koymaktan başka bir çare teklif edememiş olmalarıdır. Gerek Koçu Bey, gerekse Kâtip Çelebi nakit karşılığı hizmet gören askerlerin artışının zarurî olduğunu anlamamışlar, bu gibi askerlerin adedinde bir kısıntı yapılmasını tavsiye etmişlerdir. Bu gibi ıslâhat taraftarları arasında bir para ekonomisine karşı, onu anlamamaktan ileri gelen derin bir korku seziliyor.

Durumu, bugün kullandığımız iktisadî tabirlerle kıymetlendirirsek, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisat politikasında "verimi" mefhumuna hemen hemen hiç ehemmiyet verilmediğini söyleyebiliriz. Rasyonel işletme, çalışmaya önem verme ticareti teşvik etmek için tedbirler alma, ilkel de olsa Batı devletlerinin artık iyice kullandıkları bir para ve altın politikası tatbik etme, bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinmeyen şeylerdi.

Yeni usullere ve Avrupa'da görülen açık iktisadi gelişmelere Osmanlı İmparatorluğu'nda bu derece yabancı kalınmış olmasının sebepleri hakkında bildiklerimiz çok azdır, fakat gene burada da Osmanlı sisteminde devletin toprak sistemine ve bu kanalla iktisadî hayata hâkim oluşu mühim bir roloynamışa benziyor. Genel olarak diyebiliriz ki Osmanlı toplumunun teşekkül tarzı, devletle fert arasındaki münasebetler, ferdin Batı'da olduğu kadar serbestçe gelişmesini engellemiş olan bir unsurdu. Bilhassa Batı'da büyük şehirlerin kendilerine şehir olarak verilmiş bazı imtiyazlar sayesinde gelişmelerinin Osmanlı imparatorluğu'nda benzerine rastlanmamaktadır. Osmanlı iktisadi sisteminin bir neticesi de iktisadi "verim" mefhumunun anlaşılmamış olmasıydı.

18. asrın sonundan itibaren Avrupa'yı tetkike giden devlet adamlarının tesiriyle Osmanlı İmparatorluğu'nda yanlış bir yol tutulduğu ve devletin fertleri vergi için sağan ezici bir mekanizma olmaması gerektiği inancı yerleşti. Fakat, birkaç asırdan beri Avrupa'da yerleşmiş olan bu fikir Osmanlı İmparatorluğu'na çok geç geldi. Durum bir daha değişmişti: Avrupalılar artık faaliyet sahalarını genişletmişlerdi. Ortadoğu'da kesif bir iktisadî nüfuz etme siyaseti başlamıştı. Batı, Osmanlı İmparatorluğu'na mallarını satmak ve karşılığında ucuz hammadde almak istiyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadî gelişmesi lüzumu artık kabul edilmişti. Şimdi bu amaca varmak için daha ucuz mamul eşya vaadeden Batı kapitalizmiyle işbirliği mi yapmak lazımdı, yerli iktisadî faaliyeti ziraat sahasına mı münhasır kılmak lazımdı, yoksa yerli sanayii korumak ve teşvik etmek mi lazımdı?

II. Mahmud ve Abdülmecid zamanında girilen bu sanayileşme teşebbüsü kısa zamanda iflas etti. Osmanlı devlet adamları, bundan dolayı, uzun zaman bir sanayileşme hareketine girmek cesaretini kendilerinde bulamadılar. Böylece dış borçlara girişmek fikri ortaya çıktı. Fakat gene de yapılan borçların memleketin iktisadiyatını geliştirme yolunda sarfedilmesi sağlanamadı. Osmanlı İmparatorluğu'nda böyle bir işin zorluğu kabul edilmelidir. Bununla beraber bütün bu bocalamaların altında iktisadî faaliyetin mekanizması hakkında en iptidâî bilgilerden yoksun olmanın, vatandaşın nasıl verimli hale getirileceğinin anlaşılmamasının önemli bir yer tuttuğuna şüphe yoktur. Başka bir ifade ile Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadî gerilemenin yanıbaşında onu arttırmış olan bir unsur, bir iktisadî kültür eksikliği olmuştur. Bu kültür eksikliğinin bir neticesi de iktisadî teşebbüsün ne olduğunun bilinmemesi idi. Bunun neticesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadî faaliyet azınlıklara bırakılmıştı.

170

19. asrın başında muvaffakiyetsizliğe uğramış bir endüstrileşme teşebbüsünden ve arka arkaya gelen faydasız ve zararlı istikrazlardan sonra Namık Kemal'in ve siyasî Batılılaşma uğrunda çaba göstermiş ilk teşekkül olan Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin memleketin ilerlemesiyle ele aldıkları sorunlardan biri de buydu. Onlar devletin iktisadî politikasından da şikâyet ediyorlar ve Türklerin ziraat, ticaret ve sanayide çalışmalarını mümkün kılacak müesseselerin kurulmasını istiyorlardı.

Namık Kemal'in kendi sözleriyle:

"Biz ne zaman ibretbin olmağa başlayacağız? Biz ne zaman netaic-i itibarımızı fiile çıkarmağa çalışacağız?"

Bir fabrikamız yok. Mülkümüzde san'at ne ile ileri gider?"

Bir şirket tesisine muvaffak olamadık. Ticaret böyle mi terakki bulur? Bir Müslüman bankası var mı? Beynimizde servet nasıl vücuda gelir?"

iyice bilmeliyiz ki biz, hâlâ, ecdadımız olan abalı kabalı Türklerin, mevki gibi, ahlâk gibi elimize geçen mirasları, sayesinde yaşıyoruz. Osmanlı şanı, terakki fikri bunu mu iktiza eder?"⁶

Dikkat edilirse buradaki esas tema devleti iktisadî sahaya müdahaleye davet değil, fertleri çalışmaya davet etmektir. Bütün mesele iktisadî faaliyeti ciddiye alan ve iktisadın kurallarına göre kıymet yaratan bir Osmanlı insan tipinin yaratılmasıdır. Bunun daha kesin bir şeklini Namık Kemal'in bir diğer makalesinde görmek mümkündür. Bu makalede Namık Kemal uzun uzadıya Londra'daki ticarî hayatın canlılığından bahsettikten sonra şu ifadeyi kullanıyor.

"Ya bizde necabet umuma ait bir vasıf olduğu için hiç kimsede bir imtiyaz-ı maddi hasıl

etmemiş ve ilamaşallah-ü ta-

6 Mustafa Nihat Üzön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul, 1938), s. 41.

171

ala hiçbir vakit hasıl etmeyecektir, ya bizdeki tefavüt-ü istifadeyi mucip olan vesait zaten menolunmuş ve bu mem-nuiyetin tesiri karnen bade karnin herkese tevarüs eden melekât-ı fikriye ile gönüllerde yerleşmiştir."

Namık Kemal'den sonra Ahmet Mithat Efendi'nin yazıları da gene Osmanlı vatandaşlarını iktisadî faaliyetlere sokmaya yönelik çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Yukarıda söylediklerimden şu sonucu çıkarmak mümkündür: Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. asırda karşılaştığı iktisadî durum iki yönde gelişmeyi icabettiriyordu: bir taraftan devletin, Batı'nın iktisadî nüfuz etme politikası karşısında bazı tedbirler alması gerekiyordu, aynı zamanda da ferdin iktisadî faaliyette yer alması için ferdin teşvik edilmesi gerekiyordu. Bu çözüm yollarının ikisinin birden tatbiki hemen hemen imkânsızdı. Devletin müdahalesi ferdi teşvik etmek için başvurulacak yollarda mecburen kısıntılar meydana getirecekti, ferdin teşviki için kendisine tanınması gereken geniş özgürlük ve mecburen bir yerde devletin menfaati ile çatışacaktı. Bütün bunların arkasında yatan ise Batı'nın uzun zamandan beri kullanmaya başladığı bir sistemin ve beraberinde getirdiği kavramların Osmanlı İmparatorluğu'na çok yavaş yerleşmiş olmasıydı.

Daha önce ele aldığımız birinci sorunda olduğu gibi ferde mi yoksa devlete mi iktisadî gelişmede öncelik tanınması lazım geleceği şeklindeki münakaşalar 19. asırdan sonra II. Meşrutiyet devrinde de sürüp gitti. 19. asırda ve gene ittihat ve Terakki Partisi saflarında I. Dünya Harbi'nin sonuna doğru bir "millî iktisat" temayülü belirlemekle beraber, mesele daha çözülmemişti.

Atatürk'ün iktisadî sahaya getirdiği görüşler, yukarıda üzerinde durduğumuz hem devleti kuvvetlendirme ve hem de Türk'ü verimli kılma, ona iktisadî rasyonellik unsurunu

172

aşılama probleminin bir hal çaresi olarak kıymetlendiril-melidir. Bir kere Atatürk'ün iktisadiyata verdiği kıymeti biliyoruz. Bu kıymet verme kendi başına bir devrimdi. Kendi ifadesiyle:

"Yeni Türkiye devleti, temellerini süngü ile değil, süngünün dahi istinad ettiği iktisadiyatla kuracaktır. Yeni Türkiye devleti cihangir bir devlet olmayacaktır, fakat yeni Türkiye devleti iktisadî bir devlet olacaktır."

Bu ifadesiyle bile Atatürk, Osmanlı iktisadî hayat anlayışından derin uçurumlarla ayrılıyordu.

Diğer taraftan Atatürk'ün devletçilik ismi altında ortaya çıkan bir sistemi benimsemiş olmasının asıl ve derin sebebi yukarıda belirttiğimiz "fert mi, devlet mi" tartışmalarına bir çözüm yolu getirmiş olmasındandı. Bu sistem altında devletin iktisaden kuvvetlenmesi imkân dahilinde girecek, fakat bu kuvvetlenme olurken de ferdin iktisadî gerçekleri anlaması ve iktisadî hayata girmesi temin edilecekti. Devletçilikte ferde tanınan yerin derin nedeni budur. Böylece devletçiliğin de yalnız zamanının değil, tarihin çözülmemiş sorunlarına, teklif edilen bir hal çaresi olduğunu görüyoruz.

Şimdi de incelemek istediğim üçüncü konuya, Türkiye'de yakın tarihimizde "hürriyet" kelimesine verilen bazı anlamlara ve bu anlamların etkisine geçiyorum.

Cevdet Paşa, tarihinin bir bölümünde, Sultan II. Mahmud zamanında halk arasında dolaşan

dedikoduların tartışılması için toplanan bir divandan bahsediyor. Bu divanda devrin devlet adamları dedikoduların yayılmasını önlemek için ne yapılması gerektiğini konuşurken, Sultan Mahmud devrinin meşhur simalarından Halet Efendi şöyle bir hal çaresi teklif etmiş: "Şimdi Ökçularbaşı'ndaki berberin başı kesilsin. Saire havf ve dehşet gelir ve erâcîfin arkası kesi-

173

lir." Ancak divanda olanlardan birisinin "Aman o benim berberimdir" demesi üzerine Halet Efendi: "Öyle ise başkasının başı kesilsin" diye buyurmuşlar. Bu hâdise, Osmanlı İmparatorluğu'nda Şeriat'ın teorik olarak temin ettiği garantilerin yanında, tatbikatta devlet adamlarının insan varlığına ne kadar az ehemmiyet verdiklerini anlatır. Genel olarak "hürriyet" mefhumu, Batı'da asırlardan beri gelişirken, Osmanlı İmparatorluğu'na girdiği zaman Osmanlıların kafalarında çok açık bir şekilde mânâlandırabildikleri bir mefhum değildi. Hatta "hürriyet" mefhumunun Osmanlı-cada ifade edilmesi için ne gibi bir kelimenin kullanılacağına karar kılınamamıştı. Gerçi, Şeriat'ın emrettiklerinin yerine getirilmesi, herkese hakkının verilmesi mânâsında "adalet" mefhumu Osmanlı âleminde müessir olmuş olan bir mefhumdu, fakat daha çok esirlerin esaretten çıkarılması için o zamana kadar kullanılan "hürriyetin" anlamı açık değildi. Sonradan 19. asrın ortalarına doğru yeni ortaya çıkan Batılı Osmanlı düşünürlerinin, Yeni Osmanlıların, bir muvaffakiyeti de bu tâbirin aydınlar arasında yerleşmesini sağlamaları oldu. Ancak "hürriyet" mefhumu o zamanlar Türkiye'ye yerleşmekle beraber çok özel bir anlamla yerleşti. Bu özelliğin en önemli yönü "hürriyetin" Roman-tizm'in izlerini taşımasıydı. Bu kelimenin bugün bile dilimizde beraberinde getirdiği çağrışımlarda bu romantikliğin devamını görmek mümkündür.

"Hürriyet" mefhumunun Yeni Osmanlılar tarafından kullanılışındaki romantik "hava"dan şunları kastediyorum, hürriyetten "ne efsunkâr imişsin âh ey didar-ı hürriyet" diye bahsetmek, hürriyetin ele alınışında her çağda başvurulmuş bir yöntem değildir. Her siyasî düşünür hürriyetten böylesine heyecanlı bir şekilde bahsetmez. Hürriyetten bahsederken, meselâ, İngiliz yazarı ve filozofu Hu-me gibi:

174

"Hürriyet, insanın bir hareket tarzını bir diğerine tercih etmesinden ibaret değildir. Hürriyet insanın tercih ettiği şekilde hareket etmesidir" gibi bir ifade kullanılabilir. (Liberty does not consist in man's freedom to choose one act rather than another but in his freedom to act as he cho-oses.)

Bu ikinci, kupkuru, fakat düşündürücü, tarifi işaret ettiği düşünce iklimi, Namık Kemal'in cümlesinin yarattığı iklimden bir hayli farklıdır. Genel olarak diyebiliriz ki "hürriyet" mefhumunun Türk kamu efkârına romantik şekliyle intikal edişi, bu mefhumun ilk defa edebiyatçılar tarafından (ve Fransız romantiklerinin tesiri altında kalmış edebiyatçılar tarafından) bize maledilmiş olmasından ileri gelmektedir.

Buna rağmen, Yeni Osmanlıların ortaya çıkardıkları "hürriyet" mefhumunun tamamen havada kalmamasını temin eden bir unsur mevcuttu. Yeni Osmanlılar "hürri-yet"ten bahsettikleri zaman aynı zamanda bunun arkasına bir sosyal muhteva yerleştiriyorlardı. Yeni Osmanlıların beğenmedikleri ve "hürriyet" fikirlerine muhteva veren bu unsur neydi? Bunu kısaca şöyle tarif edebiliriz: Yeni Osmanlılar Gülhane Hatt-ı Hümayunun ilânından beri Reşit Paşa'nın önderliğini yaptığı, Tanzimat devlet adamlarından teşekkül eden seçkinler zümresine karşı koymaya çalışıyorlardı. Yeni Osmanlılar bu bürokratik seçkinler idaresinin bir nevi istibdat meydana getirdiğini anlatmaya çalışıyorlardı. Onlara göre Bab-ı Ali'de idareyi ele alan bu sahte Avrupalı "üst tabaka" memlekete yalnız zarar getirmişti, memleketin bu şekilde bir idareciler

aristokrasisi tarafından idare edilmesi ancak kötü neticeler verebilirdi. 19. asrın ortalarında Osmanlıların bu teşhislerinde yanıl-madıklarını gösteriyor. Hakikaten, Tanzimat, devlet idaresini elinde tutan yeni bir memur zümresinin devletin im-

175

kânlarından faydalanarak bir nevi "üst tabaka" meydana getirdikleri bir zamandı. Bu durumda, Yeni Osmanlıların istediği bu gibi bir azınlığın idaresinin yerine çoğunluğun idaresini getirmek, usul-ü meşvereti memlekette sağlam temellere oturtmak, parlamenter sistemin yerleşmesini temin etmekte.

Böylece Yeni Osmanlıların ileri sürdükleri oldukça romantik bir hürriyet mefhumunun aslında bir hayli somut sosyal bir tahlile dayandırıldığını görüyoruz. Yeni Osmanlılar hürriyetten bahsederken belki biraz fazla romantik bir eda ile kavramı ele alıyorlardı, fakat "hürriyef'ten ne kas-dettiklerini kesin olarak biliyorlardı: onlar için "hürriyet" Âli ve Fuat Paşa'nın başında bulundukları bürokratik seçkinler zümresinin baskısından kurtulmak ve onun yerine seçilmiş bir meclisi getirmek mânâsına geliyordu.

Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlıların 1860 ve 1870'lerde yazılarıyla yerleştirmeye muvaffak oldukları "hürriyet" mefhumunun bundan sonraki etkilerini izlemek bir hayli ilginçtir.

Namık Kemal'in sürgüne gönderilmesinden ve 1876'da ilân edilen ilk Kanun-u Esasi Sultan Abdülhamid tarafından yürürlükten kaldırılmasından sonra, Kemal'in yaymaya muvaffak olduğu "hürriyet" anlayışının birçok gençleri galeyana getirdiğini görüyoruz.

Zaman zaman onlar da, tıpkı Namık Kemal gibi bir Me-sajeri vapuruna binip Avrupa'da soluğu almışlardır. Osmanlı ittihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1889 tarihindeki kuruluşundan çok daha önce başlayan bu protesto hareketlerinin hemen hepsi istibdadın romantik gözlüklerle kıymetlendirilmesinden doğmuş davranışlardır. Genç bir aydın, okulda *Vatan yahut Si/istre*'yi ve Namık Kemal'in diğer eserlerini ele geçiriyor, bu eserleri okuyarak kendini yetiştiriyor, daha sonra elinde görülen bir hürriyetçi kitap veya

176

bunların tesiri altında yayınladığı bir yazı dolayısıyla jurnal ediliyor ve Avrupa'ya kaçıyor. Memleket dışına kaçtıktan sonra, gene, tıpkı Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların yaptığı gibi "hürriyet" idealini savunan bir gazete çıkarmaya teşebbüs ediyor.

1895 senesinden itibaren memleket dışına kaçmaya başlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarının hareketleri de bu modele uymaktadır. Böylece, Abdülhamid'in tahta geçtiği 1876 yılından 20. asrın başına kadar Avrupa'da sayısız hürriyetçi neşriyat çıkıyor. Şimdi, bu neşriyatın başlıca özelliklerinden biri hürriyetin romantik ifadesinden öteye geçememiş olmasıdır. Bütün Jön Türk neşriyatını tararsanız bu yazıların büyük çoğunluğunun boş, yuvarlak laflarla dolu, romantik, santimental, gerçeklerle çok az ilgisi olan, uzun vadede son derece sıkıcı basit bir feryattan ibaret olduğunu görürsünüz.

Abdülhamid devrinin genç aydınlarının protestolarının bu kadar boş olmasının sebebi neydi? Bunu şöyle ifade edebiliriz: Bu protestolar sosyal muhtevadan yoksundu. Hürriyet fikri 1880'lerde bir fikir olarak yaşayabilmiş, fakat bir toplum gerçeğine bağlanamamıştı. Yapılan şikâyetlerin ve yazılan makalelerin toplum sorunlarıyla ilgisi yoktu. Hürriyet fikri maddî gerçeklerin üzerine bina edilmemiş, müphem bir arzu olarak muallakta kalmıştı. Başka bir ifade ile Yeni Osmanlıların hürriyet arzusunun ancak şeklî unsuru 1880'lere intikal edebilmişti.

Bunun da bir sebebi Yeni Osmanlılar zamanında bir sorun olarak ortaya çıkan asıl meselenin

ortadan kalkmış olmasıydı. II. Abdülhamid'in devlet işlerinin yürütülmesine el koyması ile, Tanzimat devrinin özelliklerinden biri olan siyasî seçkin grubun elinden siyasî yetkileri alınmıştı.

Diğer taraftan, Abdülhamid'in saltanatının ilk yılları ekonominin eskisine nisbetle daha iyi olduğu bir devirdi. O za-

177

manlar nisbî bir refah ve bolluk vardır. Bu iktisadî düzelmenin bir neticesi okumuş vatandaşların büyük bir kısmının ve bu arada aydınların kolayca iş bulabilmeleriydi. Bu bakımdan Padişah Anayasanın yürürlükten kaldırılması, Mithat Paşa'nın öldürülmesi gibi hâdiseleri unutturabilmişti. Durum bu şekilde devam ettikçe Padişaha karşı yönelen protestoların, aynı zamanda bir sosyal dayanağı olması zordu. Zamanla böyle bir sosyal ortamı yaratacak gelişmeler yavaş yavaş belirdi. Bu gelişmeler taşradan İstanbul'a bir akımla ilgiliydi. Sultan Hamid zamanı Osmanlı İmparator-luğu'nda o zamana kadar kendi içine kapalı kalmış taşranın İstanbul'a akışının başlangıcını teşkil eder. Bu arada askerî okullarda parasız olarak okuyan talebeler arasında da taşralıların adedi artmıştı. Okullarda birtakım imtiyazlar elde etmiş, Tanzimat'tan beri zenginleşen Tanzimat ricalinin çocuklarıyla, beyzadelerle, taşra çocukları arasında bu sıralarda bir ikilik görmek mümkündür. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucusu İbrahim Temo'ya inanacak olursak bu geçimsizlik bazen meydan kavgaları halini alabiliyordu. Bu itibarla, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularının taşralı olması dikkate şayan bir olaydır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde zamanla kuvvetlenen bu taşralı grubu için "hürriyet" artık somut bir anlama geliyordu. Onlar için "hürriyet" İstanbullu devlet erkânına tanınan imkânları memleketin her tarafına teşmil etmektir. Bunun içindir ki İttihat ve Terakki iktidara geldiği zaman yaptığı ilk işlerden biri saray erkânının çocuklarından olduğu için askerî okullardan kolayca diploma alabilmiş, diploma aldıktan sonra yıldırım hızıyla yükselmiş olanların rütbelerini indirmek oldu. İttihat ve Terakki'nin bu istikamette bir diğer işlemi fakir halli çocuklara ve taşralı çocuklara eğitim imkânları sağlamak için parasız yatılı öğretmen okulları kurmak olmuştur. Böylece İttihat ve Terakki zamanında "hürriyet"in mânâsının

178

yavaş yavaş "halkçılığa" doğru kaydığını görüyoruz. Artık "hürriyet" sosyal bir dayanak bulmuştu, fakat bu hürriyetin gene de Batı mânâsında kasdedilen şahıs hürriyetini teminat altına alma anlamından uzak olduğuna şüphe yoktur. Bütün halkçılık başlangıçlarına rağmen, İttihat ve Terakki memlekette siyasî bir diktatorya tesis etmiş, kendi çıkarlarına yaradığı zaman siyasî düşmanlarını paralı katillere öl-dür-tmekten, tedhiş usullerine başvurmakta çekinmemiştir. Bu itibarla gene o zamanlar "hürriyet" kavramının memleketimizde anlaşılmış olduğunu iddia* etmek müm-kürn değildir.

Bu noktada da Atatürk'ün daha önce halledilememiş bir sorunu ortadan kaldırmak için yeni bir tasavvuru ortaya attığını görüyoruz. Atatürk'ün "Hürriyet"in Batı anlamındaki şeklini memlekette kökleştirmek için başvurduğu çare, Batı'nın ferdi gaye bilen hukuk normlarının Türkiye'de yerleş-mesini mümkün kılacak olan değişikliği meydana getirmek olmuştur. Birçok kimselerin göremediği bir noktayı Atatürk sezmişti: "hürriyetin" hakiki mânâsında yerleşmesi için halkçı bir politika takip etmek yeterli değildi. Hangi politika (olursa olsun insan hak ve hürriyetlerine hürmeti temin için muayyen kurallara uymak zorundadır. Bu da ancak memlekette bu ana kuralların işler durumda bulunduğu belirli, bir hukuk nizamını yerleştirmek suretiyle olacaktır. Zamanla, Batı hukuk sisteminin yerleştirilmesi neticesinde, Batı hukuk normları içinde düşünmeye alışan, başka türlü düşünemeyen bir nesil ortaya çıkacaktır. Bu

neslin artık benimsediği normlar da hürriyet mefhumunun Batılı bir çer-çeve ile gerçeğe dönüşmesini mümkün kılacaktı. Bu bakımdan Atatürk'ün Batı hukuki sistemlerini memleketimizde yerleştirme çabası çoğu zaman üzerinde durulmayan derin bir mânâ taşımaktadır.

Zaman, zannederseniz, Atatürk'ün bu düşüncelerini doğru

179

çıkarmıştır. 1961 Anayasası'nın hazırlanmasında, derin mânâsında Batılı bir görüş hâkim olabilmişse, bunda Batı hukuk normlarını anlayabilmiş bir neslin yetişmiş olmasının rolü çok geniştir.

Çeşitli Cepheleriyle Atatürk-Seri Konferanslar,

Robert Kolej, School of Engineering,

Talebe Cemiyeti Kültürel Organizasyon Komisyonu,

Ankara, 1964, s. 50-63

180

ATATÜRKÇÜLÜĞÜN KÖKENLERİ

Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osmanlı İmpara-torluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelen görüştür. Bu dünya görüşünü birkaç odak noktasında toplayarak bir devlet politikası şekline dönüştüren Mustafa Kemal Atatürk olduğundan, yaklaşıma onun adı verilmiştir. Atatürk, kendi sağlığında, bu odak noktalarını cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık (devrimcilik) olarak vasıflandırmış, bunları "Kemalizm yolu" olarak adlandırmıştır (Kongar, 1981, 419: *Cumhuriyet Halk Partisi Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası*, Ankara, 1935, 54'ten).

Bu görüşün bir "öğreti" olmayıp esnek bir ilkeler bütünü oluşturduğu, konuyu inceleyenlerin çoğunluğunca ifade edilmiştir (Tahsin Yücel, *Atatürkçülük Nedir?* 1965, 185; Atatürk'ün Y. K. Karaosmanoğlu'na bu konudaki sözleri ve Ş. S. Aydemir'in fikirleri için bkz: Kongar, 1981, 420).

Atatürkçülüğü salt bir Batı'ya yöneliş, ya da saydığımız

181

I

amaçları uygulama olarak görmek konunun yalnız bir yönünü anlatır. Konuyu tam olarak aydınlatılabilmek için Türkiye Cumhuriyeti'nde amaç edinilen yapıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını karşılaştırmak gerekir. Bu karşılaştırma yapıldığında imparatorluğun şu yapısal özelliklerini görürüz:

1. Osmanlı İmparatorluğu bir "monarşi"dir. Ülkenin siyasal meşruiyet kaynağı "padişah" ve sülâlesidir. Zamanla padişahın yetkilerinin kısılmış olmasına rağmen, o ülkenin başında bulunan kişidir. Padişahlık rejimini yalnız bu kamu rejimi özellikleriyle hatırlamak da eksik kalır. İmparatorlukta, teb'a padişaha (ve onun gücünü temsil eden kişilere) şahsi bağlarla bağlıdır (*Ubudiyet*).

2. Osmanlı İmparatorluğu, bir kültürler, dinler ve yöresel kümelenmeler mozaikiydi. Din

bakımından imparatorluk 19. yüzyıl ortalarında Müslüman, Rum, Ortodoks, Gregor-yen, Yahudi, Katolik, Süryani, Nasturi, Keldani ve hatta daha küçük cemaatlerden oluşuyordu. Müslümanlar arasında da önemli ayrılıklar vardı (Sünnilik-Alevilik). Konuşulan dillerin en mühimleri arasında Türkçe, Arapça, Kürtçeyi saymak gerekir. Kültür grubu olarak Türkler, Araplar, Çer-kezler, Lazlar, Pomaklar, Tatarlar görünür. Bu grupların içinde 20. yüzyılın ilk on yılına kadar Türklerin yalnız küçük bir üst tabaka okumuşlar azınlığı, ayrı bir tarihlerinin olduğu bilincindedir, geleceklerinin Osmanlılar'inkinden farklı olabileceği konusunda bir düşünce daha gelişmemiştir (Bu bilinç 1890'larda gelişmeye başlar).

3. Osmanlı imparatorluğunun temel felsefesi halkın idareye katılması değildir. Klasik Osmanlı devlet idaresi düşüncesine göre seçkinler -eğitim görmüş kimseler ve soylarında devletin emanet edilebileceğini göstermiş kişiler- devletin idaresini ellerinde tutmalıdırlar. Gerçi 1876'da bir Anayasa kabul edilmiş, parlamento toplanmıştır. Fakat II. Abdülhamid bu meclisi feshetmiştir. 1908'den sonra Jön

182

Türkler Anayasa'yı tekrar uygulama alanına koydular. Fakat onları temsil eden ittihat ve Terakki Partisi, "halk" deyimini kullanmakla birlikte, ilkenin uygulama şeklinin ne olacağını hiçbir zaman açık olarak göstermedi.

4. Osmanlı İmparatorluğunun başında bulunan padişah hem kamu düzeninin hem de dinin önderi sayılıyordu. Din adamları (*Ulema*) bu kurumsal ilişki dolayısıyla devlet idaresinde merkezî bir rol oynuyorlar, eğitim, yargı ve bir dereceye kadar idarecilik alanlarını tekellerinde tutuyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda bu yapı ancak bir dereceye kadar değiştirilmişti. Devlet dininin giremediği çevre alanlarında tarikatlar devletle halk arasında bir aracı rolünü üstlenmişti.

5. Osmanlı imparatorluğu, iktisadiyatına hâkim olamamış, 19. yüzyıldan sonra bu kesiti yabancılara ve yabancılarla işbirliği halinde olan azınlıklara bırakmıştır.

6. Osmanlı İmparatorluğunun siyasal felsefesi "denge" esasına dayanıyordu. Jön Türkler temel yapı değişmelerine gidilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdi, fakat değişen şartlara göre yapılacak olan devamlı bir uyumdan bahsetmemişlerdi.

Atatürkçülük bu öğelerin yerine onların karşısını koymayı amaçlayan yaklaşımdır:

1. Padişahlık rejimi kaldırılacak, Cumhuriyet getirilecektir. Şahsi bağıllık üzerine kurulu düzen yerine, yasaların tanımladığı bir rejim getirilecektir.

2. Anadolu'nun toprakları üzerinde kurulan Cumhuriyet bir Türk topluluğudur. Bu bilinç Cumhuriyet'in teb'asına rehber olmalıdır. "*Temeli kendi içimizden çıkarmak mecburiyetindeyiz*" (Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, 11, 1945, 140-141).

3. Ulemanın devlet katında, azalmış olarak olsa bile, devam eden etkileri silinmelidir. Ulemanın halk önderliği rolüne bir son verilmelidir. Kişinin dünya görüşünü ulema de-

183

gil, müspet bilim şekillendirmelidir. islâm bir devlet fonksiyonu görünümünü kaybetmeli, herkesin şahsında şekillenen bir inanç şeklini almalıdır, islâm medeniyeti zamanında parlak bir devir açmıştır, fakat bugün için örnek niteliğini yitirmiştir. Örnek olarak alınacak medeniyet Batı medeniyeti ve beraberinde getirdiği müspet bilim anlayışıdır.

4. Türkiye Cumhuriyeti, bilumum Türk halkının-sınıf ayrımı devreye girmeden "say'iyle"

(çalışmasıyla) kurduğu bir yapı olacaktır. Bu özellik sınıf ayrımının kurumlaştığı Batı ülkelerinde mümkün değildir, fakat bahis konusu ayrılıkların daha kesin çizgilerle ortaya çıkmadığı Türkiye Cumhuriyeti'nde sınıfsız toplum, vatandaşlara verilmiş bir şans, bir imkândır. Seçilmesi gereken hedef "münevver" -"avam" (basit halk) ayrılığını kaldırıp halkın ihtiyaçlarını halkın katıldığı bir sistemle karşılamaya çalışmaktır.

5. Türkiye Cumhuriyeti'nin iktisaden kudretli olabilmesi için devletin şahısların geliştiremediği kaynaklar geliştirmesi, bu işi üstüne alması gereklidir.

6. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını temelden değiştirecek yeni bir toplum düzenini kurmalı ve bu toplum düzeni statik bir halde tutmayıp zamanla değişmesini sağlamalıdır. Bu amaç Atatürkçülüğü Jön Türkler zamanında ortaya çıkan düzenden belki en anlamlı şekilde ayıran ögedir.

Atatürk'ün kendi zamanında yukarıdaki öğelerin temellerini attığına inandığı, fakat ancak zamanla oluşturabilecek hedefler olarak gördüğünü gösteren birçok kanıt mevcuttur. Bu idealin saptadığı amaçlardan 1938'e kadar gerçekleştirilenler arasında şunları saymak mümkündür.

1. Hilafetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922).

2. Cumhuriyetin ilanı (29 Ekim 1923).

3. Halifeliğin, Şer'îye ve Evkaf Vekaletleri'nin kaldırılması

184

ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlaması (3 Mart 1924).

4. Tekke ve zaviyelerin, *ziyaret maksadıyla* türbelerin kapatılması (2 Eylül 1925).

5. Uluslararası takvimin kabulü (26 Aralık 1925).

6. İsviçre Medeni Kanunu üzerine kurulu Türk Medeni Kanunu'nun kabulü (17 Şubat 1926).

7. Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini din-i Islâmdır" maddesinin çıkarılması (16 Nisan 1928).

8. Uluslararası rakamların kabulü (24 Mayıs 1928).

9. Yeni Türk harflerinin kabulü (1 Kasım 1928).

10. Âli iktisat Meclisi'nin açılışı (4 Aralık 1928).

11. Milli Eğitim Bakanlığı okullarından Arapça ve Farsça öğreniminin kaldırılması (1 Eylül 1929).

12. Yeni Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (3 Nisan 1930).

13. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Tarih Kurumu) kurulması (15 Nisan 1931).

14. Devletçiliğin, Cumhuriyet Halk Partisi Programı'na girişi (10 Mayıs 1931).

15. Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) kurulması (12 Temmuz 1932).

16. Ekonomi Bakanlığı'nca hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın kabulü (1 Aralık 1933).

17. Efendi, Paşa, Bey gibi lakapların kaldırılması (26 Kasım 1934).

18. Türk Kadınlarına milletvekili seçmek ve seçilmek hakkının yasa ile tanınması (5 Aralık 1934).

19. Büyük Millet Meclisi'nin İş Kanunu'nu kabul etmesi (8 Haziran 1936).

Atatürkçülüğün Fikir Kaynakları

Atatürkçülüğün ana ilkeleri 19. yüzyıl sonunda, padişahın yasaklarına rağmen İstanbul, İzmir, Beyrut gibi imparatorluk merkezlerinde yayılan Batı fikir akımlarının etkisinde ortaya çıkmıştır. Bu fikirler 1880'lerden sonra yüksek öğrenim görenlerin bir bölümü üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Fikirlerin tartışıldığı odak noktaları arasında Mülkiye, Askerî Tıbbiye ve Harbiye okullarını saymak gerekir. Bu okullarda eğitimin kapsamında yapılan değişmeler Batı fikirlerinin yayılmasının tabîî bir ortamını oluşturmıştır. Atatürk nesli, Batı'nın Büchner gibi materyalist düşünürlerinin, müspet bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine inanan pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin sosyal bilimlere yansımalarının etkisi altında yetişti.

Bu fikirleri daha açık olarak zamanının toplum bilimleriyle pekiştiren Ziya Gökalp'tir. Gerek Atatürkçülüğün sınıfsız topluluk fikri, gerek Türklüğün zamanla oluşacak bir ideal olduğu fikri, Gökalp'e dayanır. Atatürkçülük, uygulanması zamanla mükemmelleşecek bir öğeler bütünü olarak düşünüldüğü için, yorumlara açık ve Atatürk zamanından beri değişik olarak yorumlanmış bir dünya görüşüdür. 1930'larda *Kadro* mecmuasını çıkaranlar Atatürkçülüğün temelinde bir "sosyalleştirme" görmüşler, kitleleri en kısa yoldan yararlandırmayı Atatürkçülüğün içindeki dinamik kuvvet olarak algılamışlardır. Atatürk'ün zamanındaki Türkiye'nin açık bir demokrasi olduğunu söyleyemememize rağmen, Atatürkçülüğün uygulanması demokratik kurumların gelişmesiyle bir tutulmuştur. Ancak, zamanındaki birçok Batı düşünürü gibi, bu gelişmenin ülkeyi şu veya bu ekseninde bölecek siyasî parti çatışması ortaya çıkmadan gerçekleştirilmesini tercih etmiş olacağını anlıyoruz. Bugün bunun imkânsızlığı konusundaki düşünceler dünya siyaset

bilimcileri arasında pekişmiştir. Çok partili hayata geçişte Atatürkçülüğün en çabuk zedelenen ilkelerinden birinin laiklik ilkesi olduğu ileri sürülmüştür. Bunun kanıtı olarak daha 1947 yılında CHP'nin din eğitimi konusunda taviz verdiği anlatılır. Demokrat Parti iktidarının, ilk yıllarında bundan çok ileri gittiği söylenemez. Ancak, 1957 yılından itibaren Demokrat Parti'nin din taraftarlarını yanına almak için seçim kampanyasında dinsel eğilimleri kullandığı doğrudur.

"Gerçek" Atatürkçülüğün ne olduğu 1970 ve 1980'lerde Türkiye'de çok tartışılan bir konu olarak belirmiştir. Bu sorunun bir çözümü olmadığı, Atatürkçülüğün iki uç arasında birden çok olanağı kapsadığı söylenebilir.

Utkan Kocatürk, *Atatürk ve Türk Devrimi Kronolojisi 1918-1938*.

Önemli Eserler

Yunus Nadi Abalıoğlu, *Ankara'nın İlk Günleri*, 1955.

Samet Ağaoğlu, *Kuvayi Milliye Ruhu*, 1944.

İsmail Arar, *Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi*, 1963.

Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, 1961.

Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*, 3 cilt, 1963-1965.

Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, 1968.

Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, 1969.

Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, 1966-1968.

Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, 1956.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 1961.

Suna Kili, *Kemalizm*, 1969.

Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları*, 1981.

Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, 1973.

Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946*, 1971.

187

Kolektif Eserler

Atatürk Devrimleri 1. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri, 1975. *Atatürk Hakkında Konferanslar*, Haz. A. Afet İnan, E. Z'iyâ Karal. *Atatürk Yolu*, Haz. Turhan Feyzioğlu, 1981. *Atatürkçülük Nedir?*, Haz. Yaşar Nabi, 1963 ve diğer bas.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, cilt 1, s. 86-88

188

ATATÜRK VE POZİTİF DÜŞÜNCE

Batı uygarlığının 19. yüzyıl aşaması, bilimin egemen duruma geldiği yüzyıl olarak tanımlanır. Çok çapraşık bir süreci oldukça basitleştiren bu görüş, her şeye rağmen, bu yüzyılın gerçekten önemli bir özelliğini belirler. Atatürk'ün düşüncesimin belki en belirgin karakteri, zamanı böyle bir de-ğerlendirme açısından görmüş ve bu görüşten bir reform stratejisi çıkarmış olmasıdır. Atatürk bilimin egemenliğini olumlu bir gelişme olarak algılamış, kendi sisteminin temel direği olarak değerlendirmiştir: ona göre uygarlık bilimin rehberliğinde yürümektedir.

"Efendiler, dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir, İlim ve fen'in dışında mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir. Yalnız, ilim ve fen'in yaşadığımız her dakikadaki safhalarını, ilerlemesini, idrak etmek ve terakkiyâtını zamanla takip eylemek şarttır.*

(*) *Söylev ve Demeçler II*, 1959, s. 194.

189

Fakat "bilim'in rehberliği" kendi başına açık seçik bir anlam taşımaz. Zira, "bilim'in rehberliği" en az iki anlamda belirebilir. Bilim, "madde" üzerinde hâkimiyet tesis ederek milleti daha güçlü bir duruma getirme anlamını taşıyabilir. Bu açıdan bakıldığında bilim, örneğin, endüstrinin gelişmesini sağlar ve endüstri milleti diğer milletlerden daha güçlü duruma getirecek araçları yaratır. Bilim, ikinci bir anlamda, toplumsal örgütlenmenin en faydalı şeklinin ne olduğunu göstermeye yarayan bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu ikinci vurgu, 19. yüzyıl Avrupa'sında "pozitivizm" adını verdiğimiz bir akımın özellikle üzerinde durduğu bir vurgudur. Pozitivizm'in temel tanımlarından biri, cansızları düzenleyen tabiat kanunlarının insanları ve insan

topluluklarını da düzenlediğini ileri süren doktrin olduğudur (Si-mon, 1963, 4).

Bilimin endüstri yoluyla milleti kuvvetlendireceği 19. yüzyılın ortasında Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinmeyen bir fikir değildir. Aksine, tutucular arasında bile oldukça yaygın bir görüştü. Atatürk'ün bilim anlayışının ayırıcı özelliği bilimi toplumu şekillendirmek için kullanmak istemiş olması, bu açıdan pozitivizm'in getirdiği anlamda hareket etmiş olmasıdır. Böylece, Atatürk'ün görüşlerinin ne oranda ve hangi anlamda pozitivizm tarafından etkilendiği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sunuşta pozitivizm'in Atatürk'ü dolaylı olarak etkilediğini göstermek istiyorum. "Dolaylı" etkiden kasdettiğim, Atatürk'ün pozitivizm'in kurucularınca doğrudan etkilenmeyip, (Auguste Comte gibi) ilk kurucularının etkilediği yüzyıl sonu düşünürler tarafından etkilendiğidir. "Dolaylı" kelimesiyle anlatmak istediğim bir diğer husus pozitivist görüşün bir "fikir akımı" sonucu olduğu kadar Atatürk neslinin içinde yetiştiği kurumların etkisiyle şekillendiğidir. Gene, "dolaylı"lığın bir üçüncü eksen, geleneksel Osmanlı devlet kültüründe

190

"müspet" (*pozitif*) görüşlerin gelişmesine müsait bazı unsurların bulunmuş olduğudur. Atatürk'ün şahsi başarısı, başkalarının bölük pörçük ve sistemsiz olarak etkisinde kaldıkları bu unsurları bir noktada toplayabilmiş olması, hepsinden birden faydalanma yolunu bulmuş olmasıdır. Zekâ ve anlayışı bu noktada apaçık olarak ortaya çıkar.

Atatürk'ün pozitivizm'inin belirgin kanıtları arasında "laik" tutumunu en başta saymak gerekir. Zira, "laik" anlayışın arkasında yatan bir temel görüş toplumsal mekanizmanın Tanrısal bir düzenleme sonucu olmadığı, bazılarına göre tabiat kanunlarına doğrudan bağlı olarak, bazılarına göre de kısmen bağlı olma sonucunda toplumun kendi kanunlarını üreten bir bileşim olduğudur. Fakat, bizzat Atatürk'ün kendi devrindeki dinsel kurumlara karşı tepkisini incelediğimizde burada ilâve bir özellik görürüz: Atatürk bilim'i bir araç olarak kullanmayı Batılılığın en başta gelen özelliği saymakla birlikte dini bir araç olarak kullanmayı beğenmemektedir, reddetmektedir. İslâm tarihi içindeki en çok eleştirdiği nokta Müslümanlığın en başından itibaren politik bir araç olarak kullanılmış olmasıdır. Atatürk'e göre Müslümanlık nerede böyle bir nitelik kazanmışsa bir "aldatmaca" olmuştur. Asıl mesele, dini bu gibi konulara "bulaştırmamak" tır. Bugün varmış olduğumuz aşamada, laikliğin defalarca tanımlanmasını dinlemiş kimseler olarak, bu tutum bize tabii gelebilir. Fakat Atatürk devrinde bu tutum "tabii" değildi, birçok kimseler için aksine, islâm'la sosyal düzen arasında doğrudan bir bağ vardı, islâm, toplumun nasıl olması gerektiğini belirttiğine göre dini politikadan çıkarmak mümkün değildi. Pozitivizm konusunda başta sorduğumuz soru, o zaman, şöyle bir probleme indirgenebilir: nasıl oluyor da Atatürk kendi devrinde "tabii" olan bir tutumu "gayrı tabii" saymış ve ona göre hareket etmiştir? Bu soruyu cevaplandırmak için önce Atatürk'ün tepkisinin, bir anlamda

191

ve bir dereceye kadar kendi kuşağının tepkisi olduğunu ve bilime karşı olumlu tutumunun

1895'lerde, bazı okumuşlar arasında belirmeye başladığını hatırlamak gerekir. Bunun iki kökeni olduğunu, bir kökün Batı fikirlerinin Türkiye'ye çarpmasına, ikincisinin ise Sultan Abdülhamid zamanında gelişen okullaşmaya dayandığını göstermeye çalışacağım. Fakat, Türkiye'de bundan ötede de, pozitivizmin yerleşmesine yarayan bir temel "kolaylaştırıcının tarihsel akımdan çıkarılabileceği de şüphe götürmez. Bu tutum, Türk bürokrasisinin devleti koruma konusundaki görüşüdür. Fikrimi daha da açıklayabilmek ve Atatürk'ün anlayışındaki muhtelif "kat"ların birbirine giriftliğini anlatabilmek için, Atatürk'ün gene din hakkındaki bir fikrinin "arkeoloji"sini geliştirmeye çalışacağım. Başlangıç noktası olarak Atatürk'ün bazı Osmanlı din adamları hakkındaki değerlendirmelerini alabiliriz: Atatürk'ün beğenmediği, İslâm'ın amaçlarına aykırı olarak tanımladığı özelliklerden biri, islâm tarihinde Allah'la kul arasına giren, Allah'ın emirlerini tefsir etme yetkisine dayanarak kişi üzerinde egemenlik kurmuş, kişiyi istediği tarafa iten pir ve şeyhlerin mevcudiyetidir.

"Bugün ilmin, fennin bütün şummlü ile medeniyetin muvacehei şule pasında filân veya failan şeyhin irşadı ile saadeti maddiye ve mâneviye arıyacak kadar iptidâî insanların Türkiye camiai medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum.

Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat tarikatı medeniyedir."*

İlginç olan nokta Osmanlı devlet adamlarının bir kısmının da, en eski devirlerden beri, kontrolleri altına alama-

(*) *Söylev ve Demeçler*, 1959, II, s. 215. 192

dıkları, devamlı olarak bir tür memur statüsünün dışında kalan pir ve şeyh gibi din adamlarına şüphe ile bakmış olduklarıdır. Bunu anlamak için Osmanlı devlet anlayışının bir özelliğini hatırlamak gerekir. Osmanlı, devleti, söylenenlerin aksine bir "teokrasi" değildi. Osmanlı devleti yalnız Şeriatla idare edilen bir devlet olmamıştır. Şeriat'ın ötesinde, eski Ortadoğu geleneklerinden ve Orta Asya Türk devletlerinden kaynaklanan bir devlet görüşü (devletin devlet olarak yaşamını sağlamanın en önemli öge olduğu fikri) devlet adamlarının izledikleri ilkeler içinde önemli bir yer tutuyordu. Bunu Halil İnalcık'ın araştırmalarından öğrenmiş bulunuyoruz. Osmanlılar, devletin din adamları üzerinde etkinliğini sağlamak için din adamlarının maişetini devlete bağlamışlardı. Devlet, bu örgütün dışında kalan, ilahî güçlerle doğrudan bağları bulunduğunu iddia eden, geçimini devletten sağlamayan dinsel kişileri tam anlamıyla hazmedememiş, tehlikeli gördüklerini sürmüş; veya idam etmiştir. Osmanlı devlet adamlarının bu tutumuna "laik" demek meseleyi pek tabii ki abartmak olur, fakat bu tutumda kuşkusuz önemli bir "pragmatiklik" unsuru yatıyordu. Osmanlı devlet adamı devlet yönetimini bir tür "toplumsal mimarlık" olarak değerlendirebiliyor, devletin zararına olan girişimlerini sürgün gibi politikalarla şekillendirebiliyordu. Bunun olumlu tarafı, Osmanlı devlet adamlarının devlet yararına olan bir politikayı benimsemekte -kaynağı Batı da olsa- sanıldığından daha az tereddüt göstermiş olmalarıdır. Batı karşıtı güçler, çok zaman, Yeniçeriler gibi, Batı kurumları İmparatorluğa getirildiği takdirde, statülerini kaybedecek olan meslek gruplarıydı. Tepki "yukardan" değil "aşağıdan" geliyordu. Osmanlı devlet adamının bu sosyal mimar tarafını görmezsek Tanzimat'la gelen sosyal düzenlemenin nasıl -bütün güçlülere rağmen- Türkiye'ye yerleştiğini anlayamayız. Örneğin, Saffet Paşa (1814-1883) gibi bir devlet

adamının 1870'lerdeki tutumunu kavrayanayız. Saffet Paşa 1870'de açılan Darülfünun'un açılış konuşmasında:

"Bugün bilimlerin ve keşiflerin ürümü olarak bize o denli hayret verici buluşların gelecekte günlük bilinen şeyler haline geleceğini...", "daha şimdiden görülen başlangıçların bize insan aklının daha neler yapmaya yetenekli olduğunu gösterdiğini", "Osmanlı tarihinin ilk iki yüzyılında bilim ve fen adamlarına gösterilen himaye, saygı ve teşvik iki yüzyıl daha sürdürülmüş olsaydı, Avrupa'nın uygar uluslarıyla ilişki kurulmuş, bu ulusların ilerleme hızı ile başbaşa gidilmiş olsaydı, bugünün Türkiye'sinin bu durumda olmayacağını" anlatıyordu. Başarısızlıkların baş nedeni "uygar uluslardan ayrı kalmak"dı.*

Osmanlı devlet adamlarının pratik ve pragmatik "sosyal mimar" tarafını oldukça iyi kavrayan pozitivism'in kurucusu Auguste Comte, bundan dolayı Tanzimat'ın "mimarı" Mustafa Reşid Paşa'ya teşvik edici bir mektup göndermişti.

"A son Excellence Reshid Pacha, anicien grand visir de l'Empire Ottoman..."**

Gerçekte, Tanzimat adını verdiğimiz 19. asır reform politikası -birçoklarının iddia ettiklerinin aksine- dinle devlet arasındaki kurumsal bağların çözülmesinde çok *ileriye* gidilen bir devirdir. Eğitim, Rüşdiye ve İdadiye gibi Batı modeline göre kurulmuş okullarla ve Mülkiye, Harbiye gibi yüksek okullarla *Ulema'nın* nisbî tekelinden alınmış, bir sivil idareci sınıfı kurulmuş, mahkemelerde Şeriat'ın hükmü hissedilir şekilde daraltılmıştı (Shaw ve Shaw, 1977).

Batı'ya karşı bu açılmanın önemli meyvelerinden biri "Kızıl Sultan"ın politik kuşkularına rağmen, 1890'lara

(*) Berkes, 1978, s. 233-34.

(**) *Système de Politique Positive ou Traite de Sociologie Instituant le Religion de L'Humanite*, (Paris, 1853), III, XLVI1-XLIX.

194

doğru, Batı'yı anlayan bir okur yazarlar grubunun yetişmesi, devlet hizmetinde olsalar bile her tür devleti bilimsel bir eleştiriden geçiren Batı kaynaklarını okuyabilen bir kuşağın belirmesi olmuştu. 1890'larda yetişen bu aydınların pozitivism ile ilişkileri iki noktada belirir. O sıralarda siyasal konulara dokunmak tehlikeli olduğundan,, Batı eserlerinden yapılan tercümeler arasında fizikî bilimler üzerinde duranlar önemli bir yüzde tutmaya başlamıştı (Tansel, 1946-1951, 4). Buna paralel olarak bazı dergilerde pozitivism'i anlatan yazılar çıkmaya başlamıştı. Hatta 1880'lerde bile, genç yaşta intihar eden bir Türk aydını,, Beşir Fuad, *Beşer* adında bir kitapta (1886, Okay, tarihsiz, 104 v.d.) fizik ve kimya gibi "madde"yi inceleyen bilimlerin hayat ilimlerinde de geçerli olduğunu ileri sürmüştü. Fikir, Fransız fizyologu Claude Bernard'ın etkisinde şekillenmişti. Zira, Claude Bernard *Introduction a l'Etude de la Medecine Experimentale* adlı eserinde (1865) deney metodunun yaşamlar hakkındaki bilgi üretmenin önemli bir yönü olduğunu ileri sürüyordu. Claude Bernard'ın peşinden gidenler, Bernard'ın bu görüşünün arkasında yatan temel felsefi esasa inandıklarından dolayı değil, Bernard'ın yaklaşımı biyolojide yerleşmiş ve artık yeni ufuklar açamayan görüşleri ortadan kaldırmalarına yardım ettiği için bu görüşü benimsemişlerdi. Yeni doktrinin çabuk yayılması buradan kaynaklanıyordu (Mandelbaum, 1971, 15). Bu yayılma, dikkatimizi bir diğer olguya çekiyor: 19. yüzyıl Fransız yazar "Halevy"nin ifadesiyle, "tarihini hızlandığı", başka bir ifade ile insanlar arası ilişkilerin kesafet kazandığı bir yüzyıldı. Bundan dolayı 19. yüzyıl, değişmeyi öge olarak kabul edebilecek, onları destekleyecek, teşvik edecek doktrinleri bekleme durumundaydı. Sonradan göstermeye çalışacağım üzere, 19. yüzyılın "değişme" üzerinde duruşumu hatırlamak bize Atatürk'ün

çok taraflarına ışık saçar. Her halde, 19. yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda hayat ilimlerinin Tıbbiye ve Mülkiye gibi yeni kurulan okullarda okutulmasının kendi başına bir etkisi olmuştur. 1880'lerde Mülkiye'de bulunmuş olan bir gazeteci, Ahmed İhsan bu etkileri şöyle özetliyordu:

"Hekim Baş Salih Efendi vardı. Nebatat dersi verirdi, fakat onun ağzından çıkan sözler en derin felsefe kaideleri idi... Salih Efendi'nin Kanlıca'daki yalısının bahçesi Türkiye'nin ilk nebatat bahçesi idi. O, derse geldiği günler bahçesinden getirdiği çiçeklerin, yaprakların ilmî yaşayışlarını anlatırken bizim batıl itikatlarla doldurulmuş olan zihinlerimizi sanki süpürür ve temizlerdi."*

Bu etkiler, Claude Bernard'ın öğrencilerinden Şakir Paşa'nın ders verdiği Askerî Tıbbiye'de daha da ileri gidiyordu.

Pozitivizm fikrinin bir *fikir akımı* olarak Türk aydınlarını etkilemesi 1890 yıllarına rastlar. 1894'te çıkan *Servet-i Fünun* dergisi pozitivizm fikrinin sistematüğini Osmanlı aydınlarına sunmaya başlamıştı. Dergide Hekimbaşı Salih Efendi'nin biyografisinin verilmesi bir tesadüf eseri değildi (Ülken, 1966,1, 201). Pozitivizm konsundaki bilgiler daha çok iki düşünür tarafından yayımlanıyordu. Hüseyin Cahit -Yalçın- (1874-1957) ve Ahmet Şuayıp (1876-1910). Hyppolite Taine'in fikirleri, Batı'da, pozitivizm'in bir safhasını meydana getirmişti. Şimdi, *Servet-i Fünun*'da Hüseyin Cahit, Taine'in sanatın belirleyicisi olarak gösterdiği "kan (ırk), zaman (tarih) ve mekân (coğrafya)" (Ülken, 1966,1, 204) unsurlarını, başka bir ifade ile "madde"nin şekillendirici rolünü okurlarına anlatıyordu. Aynı görevi; daha etraflı bir şekilde -ve bu arada 19. asır Fransız fikir tarihinin muhtelif

(*) Tokgöz, 1930, s. 28-30. 196

yönlerini inceleyerek- Ahmet Şuayıp yapıyordu (Ülken, 1966,1, 223-224).

II. Meşrutiyet'in ilanıyla, *Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*'nda pozitivizmin yeni bir şekli ortaya çıktı. Şuayıp yazılarına burada devam etti. Dergi, ilk sayısında pozitivizmin iktisadî hayata değinen yönlerini değerlendiriyordu (Ülken, 1966, I, 237-238). Şuayıp ise aynı dergide "Devlet ve Cemiyet" adlı yazısında şu öğeler üzerinde duruyordu:

"Cemiyet ilmiyle insan ilmi birbirinden ayrılmaz hale geliyor. Bütün felsefî problemler içtimâî problemlerden sayılıyor. Bir kimsenin yetkileri, kendi cinsinin mirasıdır ki, bu da cemiyetten başka bir şey değildir. Cemiyetin şartları hayatın kanunlarına bağlıdır. Hayat ilmi ile cemiyet ilminin yakınlığı pek büyüktür."*

Böylece, hayat biliminin -biyolojinin- toplumla ilgisi fikri Türk topluluğuna 20. yüzyılın başında oldukça etkili bir fikir olarak intikal etmişti.**

Her ne kadar fikir akımlarının incelenmesi bize pozitivistin bir dünya görüşü olarak Osmanlı aydınları arasında yer alması konusunda ipuçları sağlıyorsa da bu etkiyi abartmak kolaydır. Fikirler bazı düşünürlerin kitaplarındaki fikirlerin yayılması dolayısıyla değil, bu fikirler o toplulukta ayrı yönlerden gelen, fakat bir odak noktasında toplanan etkilere maruz kaldıklarından değişir.*** Bu noktada topla-

(*) Yeni Türkçeye çeviren H. Z. Ülken, 1966,1, s. 239.

(**) Bunu genel "bilim" anlayışı için de söyleyebiliriz: "I. Dünya Savaşı sırasında Darülfünunda felsefe tarihi okutan Gunther Jacobi o sırada Darülfünun umum müdürü (rektörü) olan Salih Zeki'ye Henri Poincare'nin kitaplarını okumasını tavsiye edince üstad gülerken kütüphanesinden Fransız matematikçi filozofundan tercüme ve neşrettiği üç eseri çıkarıp Jacobi'ye göstermiştir." (Ülken, 1966,1, s. 356.)

(***) Aslında süreç bundan da daha çapraşıktır, fakat bu basitleştirilmiş modelin bile açıklayıcı özellikleri mevcuttur.

197

nan etkilerden üçünü gözden geçirmeye çalışalım: Osmanlı bürokrasisinin pragmatik geleneği, okul programlarında bilimle ilgili derslerin etkisi ve pozitivistin öğelerinin aydınlar tarafından açıklanması.

Bütün bunlar sonradan gelen fikir tarihçisinin izleyebildiği unsurlardır. Ancak, artık bilinen bir gerçek, belirli fikirlerin etkisinin fikir değişikliği sürecinde en güçlü etken olmadığıdır. Bunların dışında, Fransızca "mentalite" sözcüğüyle belirlenen gerçek, çok daha tedrici bir dünya görüşü değişme sürecini aydınlatmaktadır (Darnton, 1978, 106-136). Böylece karşımıza bir sorun daha çıkıyor: acaba Atatürk neslinin dünya görüşündeki değişikliğin arkasında ne gibi genel bir "mentalite" değişikliği keşfedilebilir?

19. yüzyıl Osmanlı düşüncesini belki en derin bir şekilde etkileyen unsurlardan biri okul sistemindeki değişiklik olmuştur. Okulun medreseden ayrı bir kuruluş olduğu bize çoktan beri anlatılan bir ögedir, fakat bu ayrılığın en aşağı üç yönü olduğu inceleme konusu yapılmamıştır: Pedagoji değişikliği, program değişikliği ve örgütlenme değişikliği. Bunların öğrencileri nasıl eski fikir birikimlerine karşı gelmeye ittiklerini başka bir vesile ile anlatmaya çalışmıştım.* Burada bunlardan yalnız biri üzerinde durmak istiyorum: okulun bir "kitaplar âlemi" üzerinde kurulmuş olması. Bugün okullarımızda "kitapsız"lıktan şikâyet ettiğimiz zaman, bunu bir "kitaplaşma" ideali açısından ileri sürüyoruz: her öğrencinin bir ders kitabı olması gerekir. Orta Zaman okulları bunun tam aksine bir sistem üzerine kuruludur: kitap bulmak zor olduğundan hoca kitabı "hıfzetmiş" ve bildiğini öğrencilerine not şeklinde intikal ettirmektedir. El-Birunî önemli bir kitabı ancak kırk yılda bulabilmıştır (Fischer, 1980, 40) ve 19. asır

(*) "L'Alienation des Jeunes Turcs: Essai d'Explication Partielle d'une 'Conscience Revolutionnaire'." Strasbourg, Türkiye iktisadi ve Sosyal Tarihi Konferansı, Temmuz 1980.

198

medreselerimizde bunun bir şeklinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Önemli referans kaynağı pahalı ve zor bulunan bir nesnedir. Bu husus, "kalem"den yetişenler için de geçerlidir. Aksine "kitap"ın herkese açık bir kaynak olmasının ilk sonucu, kitapta ileri sürülen belli bir tezin daima eleştiriyeye açık olmasıdır. Böylece kitap eleştiri olasılığını arttırır. Fakat diğer taraftan kitap gerçeğin bize kitapta şema halinde -basitleştirilmiş olarak- intikal eden imgesini, "gerçekmiş gibi" görmeye iter. Bunun bir örneğini Mehmet Kaplan bize anlatmıştır.

"Servet-i Fünun neslinde müşterek olan bir karakter... almış oldukları zihnî terbiyenin bir cihetten umumiyetle aynı olmasıdır. Tanzimat nesli ekseriyetle kalemlerden yetişen, otodidakt insanlardan mürekkep olduğu halde, bu nesil muntazam mektep tahsili görmüş, bir hoca elinde yetişmiş, bilhassa küçük yaştan itibaren bir Garp diline

âşinâ olmuş kimselerdir. Birincilerinin hayat tecrübelerinin fazla olmasına karşılık, ikincilerinin kitaptan gelen bilgileri fazladır. Mektep ve kitap onları hayata uymaktan alıkoymuş gibidir, birinciler ise daima hayatta beraber yürümüşlerdir" (Kaplan, 1946,19).

Kaplan'ın bulgularını genelleştirerek, "okul" ve "kitap"ın öğrenciyi "ütopik" ya da "model arayıcı" ya da "ideal toplumu tanımlayıcı" bir fikrî çerçeveye soktuğunu söyleyebiliriz. 1890'lardaki yüksek okullarda yetişmenin sonuçlarından biri, o kuşağın en anlayışlı ve zeki öğrencileri arasında bir "ütopik" yaklaşım geliştirmiş olmasıdır.

Topluluğun çizgileri belli bir imgeye uyması zorunluğu bu kuşağın Türkiye'yi değiştirme noktasındaki çabasını yaratmıştır. Bunu da Jön Türklerin politikalarında izlemek mümkündür. Doktor Abdullah Cevdet'in "Pek Uyanık Bir Uyku" makalesi bunun belki en önemli belgesidir (Hani-oğlu, 1980, 391).

199

Pozitivizm'in bu konudaki katkısı "ütopik" yaklaşımla aynı yönde yürümektedir. 19. yüzyılda bu görüş o kadar genelleşmiştir ki kaynağına özel bir referans vermek artık gerekmemektedir. Genel prensip şudur: toplumu değiştirmek mümkündür ve bu yolda çalışılmalıdır. Ancak toplumun *hangi* yönde değiştirilmesi gerektiği sorusuna verilen cevaplar değişmektedir. Fransa'da ahlâki bir buhran olarak gördüğü bir sorunu cevaplandırmaya yönelmiş olan ve 19. yüzyılın en önemli pozitivist düşünürlerinden biri sayılan (Tiryakian, 1978, 191) Emile Durkheim'a göre, bu değişikliği yapmaya kalkışmadan önce modern toplumun nasıl bir toplum olduğunu anlamak gerekir. Burada Durkheim'ın fikirlerini -gene çok basite indirgeyerek- şöyle açıklayabiliriz: işbölümünün az geliştiği toplumlarda topluluğu birarada tutmak için topluluğun üzerinde bir değerler kümesinin egemen olması gerekir, herkesin bunları kabul etmesi ve içermesi topluluğun çalışmasını sağlar. Buna Durkheim "mekanik tesanüt" diyor. Fakat modern devirlerde işbölümü geliştikçe dıştan empoze edilen değerlerin yerine "işbirliği ahlâki" geçer. Bu toplulukta görülen "tesanüt", "organik tesanüt"tür (Giddens, 1978, 22-23), Durkheim'a göre (ve Comte'a göre) 1789 Fransız Devrimi "organik tesanüttü bir topluluk için gereken sistemi kurmakta ilk adımları atmış, topluluğu dinin baskısından kurtarmış, fakat "işbirliği ahlâk"nı ortaya çıkaramamıştır. Bu fikirler -daha önce birçok yayında belirtildiği gibi- (Gökalp, 1959, 149) Türkiye'ye Ziya Gökalp'in yazılarında girmiş ve çok etkili olmuştur.

Şimdi Atatürk'ün din hakkındaki fikirlerine dönebiliriz: Atatürk'ün şeyh, derviş ve pîr'lerin aleyhinde olmasının çağdaş kökeni, kendisinin Osmanlı İmparatorluğunda hâkim olan İslâm'da çağdaş topluluğa uymayan bir *dış baskı* unsuru görmüş olmasıdır. Osmanlı topluluğu ancak dinin

200

empoze edilmiş şekliyle ayakta durmaktadır. Bun'u bir vicdan konu.su olarak değerlendirenler azınlıktadır. İslâm dininin işbölümü gelişmemiş bir toplulukta şekillenmiş olması, bu dinin sosyal ahlâk olma potansiyelinin o,rtaya çıkmasına mani olmuştur. Böyle bir anlayışın hâkim olduğu bir toplumda dinin siyasî bir alet olarak kullanılması doğaldır. Diğer taraftan böyle bir toplulukta, pîr ve şeyhlerin yol gösterici kisvesine bürünmeleri de doğaldır. Bu durumun devam etmesi artık mümkün değildir, işbirliği ahlâki geliştirilmelidir. Atatürk'ün bu işbirliği ahlâkının ana

öğelerini Türk milliyetçiliği kavramına bağladığını göstere_n ipuçları vardır. Fakat din, ancak vicdanların içinden çıktığı oranda, işbirliği ahlâkı ile birlikte çalışan bir unsur olabilir. Bunu da Atatürk'ün birçok demeçlerinde görüyoruz.

Son söz olarak bir noktaya işaret etmek gerekir. Auguste Comte, Durkheim ve Atatürk müşterek bir sorunla karşılaşmışlardır: laik toplumsal işbirliği ahlâkını düşünmek ve kurmak bir şeydir, laik ahlâkı insanların ruhunu kapsayan kalıcı bir güç olarak yaşatmak başka bir şeydir. Çağdaş semboller sosyolojisi bu ikinci aşamanın sürecinin -çapraşıklığı dolayısıyla- son derece zor olduğunu göstermektedir. Atatürk'ün laik bir toplum pekiştiricisi kurmaktaki başarısı bu açıdan da değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Berkes, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları.

Damton, Robert (1978) "The History of mentalitts: Recent writings on revolution, criminality and death in France", in *Structure Consciousness and History*. ed. Ric-hard Harvçy Brovra, Stanford M. Lyman, Cambridge, ete, Camb_jrdge Univer-sity Press, 106-136.

Fischer, Michael M. J. (1980) *Iran: From Religious Dispute Revolutio_n*, Cambridge ete, Harvaird University Press.

Giddens, Anthlony (1978) *Durkheim*. Yeri belirtilmemiş, Fontana-Collhns.

Hanioglu, Şükrü (1980) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

201

Kaplan, Mehmet (1946) *Tevfik Fikret ve Jüri*. İstanbul.

Mandelbaum, Maurice (1971) *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Cen-tury Thought*. The Johns Hopkins Press, London ve Baltimore.

Okay, M. Orhan (tarihsiz) *İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti: Beşir Fuad*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Simon, W. M. (1963) *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*. Ithaca, New York, Cornell University Press.

Tansel, Fevziye Abdullah (1946-1951) "Ahmet Hikmet Müftüoğlu" *Türkiyat Mecmuası*, IX. Tiryakian, Edward A. (1978) "Emile Durkheim" in *A History of Soci-ological Analysis*. Ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, London, Heinemann.

(Tokgöz) Ahmet ihsan (1930) *Matbuat Hatıralarım 1888-1923*. İstanbul.

ilken, Hilmi Ziya (1966) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II cilt, Konya, Selçuk Yayınları.

Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si,

Türkiye Ticaret Odaları Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği,

Ankara, s. 57-67

202

YENİLEŞME DİNAMİĞİNİN TEMELLERİ VE ATATÜRK

Giriş

Kişiliğimizin ötesinde bir varlık olarak beliren, değerlerine kendimizi uydurmak zorunda bulunduğumuz bir "topluluk"ta yaşadığımız biçimindeki anlayış, biyolojik yeteneklerimizin doğrudan ürünü değildir. "Toplum" kavramı, geçmiş birikimlerle bize geçen bir *benzetme*, bir *teşbih*'tir. Belleğimizde taşıdığımız ve günlük toplum işlerimizi bir dereceye kadar düzenlilik içinde yapmamızı olası kılan bu benzetme de, yine, içinde yaşadığımız toplum koşullarının biçimlendirdiği bir üründür.

Toplumu yeniden düzenlemek isteyen kişiye "reformcu" denilecek olursa, bu kişi de, bir dereceye kadar sınırları belirtilmiş, karmaşık ama parçaları tutarlı bir topluluk imgesinden hareket edecek ve bu çok yönlü, bir ölçüde de belirsiz kümeye yeni bir *biçim* vermek

isteyecektir. Burada üstünde durulan bu iki sürecin varlığı -yani bir toplulukta az çok paylaşılan bir *amaçlar bütünü* bulunduğu ve bu amaçların *zamanla* değiştiği gerçeği- bütün toplumların süregelmesini sağlayan etkenlerdir.

203

"*Toplum*" imgesinin, toplumda yaşayan kimselere yön verici rolü bir dereceye kadar bilinçli bir olaydır: Yasalar, sosyal değerler, gelenekler, efsaneler, son olarak da toplumun kendi hakkında düşündükleri, yani *tarih*, belirli bir topluluğun ne gibi niteliklere *değer* verdiğini kişilere anlatır, bunları onlara yansıtır; onlarda bu görüntünün canlı tutulmasını sağlar, kişilerin davranışlarını bu öğelere göre biçimlendirmelerini gerçekleştirir. Kişi, bu değerlerin beğenildiğini gördüğü zaman içinde taşıdığı "*toplum haritası*" pekişir. Sözkonusu imge, *benzetme* ya da "*teşbih*" sözcüğünden de anlaşılacağı üzere hiçbir zaman tam bir açıklıkla tanımlanamaz, zira belirli bir "*toplum haritası*" yalnız bir dereceye kadar bilinçli bir olaydır.

Bunun bir örneğini vermek için Türkiye'de birçoklarının davranışını biçimlendiren belirli bir "toplum harita"sını inceleyebiliriz. "*Bürokratik dünya görüşü*" olarak tanımlayabileceğimiz bu anlayışın kaynağının ne olduğunu Türkiye'de sorarsak, alabileceğimiz karşılıklardan biri "*kırtasiyecilik*" olacaktır. Bu yanıtın açık anlamı şudur: Yurttaşın devlet kurumlarında işini görebilmesi, isteminin birçok kanallardan geçmesine bağlıdır. Başvurusunun yasalara uygunluğu sınanır, imzalar sıralanır, herkes sorumluluğu bir başkasına atar, damgalar vurulur, defterlere kayıtlar geçilir, yurttaşın işi uzar.

Buradaki yanıtta, belli bir doğruluk payı bulunmaktadır. Sayılan özelliklerin gerçekten, "*bürokratik dünya görüşünün* açıkça beliren karakterini tanımladığı kuşkusuzdur. Ancak aynı bürokratik davranışın, gizli, kimsenin gözüne çarpmayan bir temeli vardır. O da, kâğıt üstünde *düzenlilik* sağlamak uğrunda, *toplumsal gerçekleri* "*hasıraltı*" etmektir. *Gerçekler*, bürokratin kafasında yaşayan daha düzenli, "*kitaba uygun*" Türkiye'ye ters gelirse, bürokratik eğilim bu uyumsuzluğun kaynağını aramadan uyumsuzluğu görme-mezlikten gelir. Bürokratik davranış hep *düzenlemeye* yö-

204

neliktir ve bunun karşısına çıkan gerçekleri "*kuraldışı*" saymak eğilimindedir. Bu davranış, bilinçli olarak izlenen bir hareket değildir, bu bir "*bilişsel model*" ve *gerçekleri algılama* süzgecidir. Bürokrat, aslında davranışının arkasında yatan bu sistemin çokluk farkında değildir.

"*Reformcu*"yu, kendi toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkarak toplum kavramına yeni bir *biçim* vermek isteyen kişi olarak tanımlamıştık. *Reformcu'nun* ilerde ortaya çıkarmayı amaçladığı topluluk türünün dayandığı veriler de genellikle ayrıntılı ve bilinçli değildir. Kurulması istenen topluluk bir "*tasarım*", bir "tasavvur"dur ve tıpkı "*sosyal devlet*" teriminde olduğu gibi genel kavramlarla anlatılmak zorunda kalınan "proje"lerden ibarettir. Bu iki uçlu belirsizlikten, yani *toplum* imgesinin bir "*benzetme*" ve *toplumu değiştirme* isteğinin bir "*proje*" olmasından dolayı, reform hareketlerini incelemek birçoğunun sandığının tersine metodolojik zorluklarla dolu bir araştırma alanıdır. Bu sunuşumuzda Atatürk reformlarında bulduğumuz ve reform sürecine yaklaşımda bir başlangıç saydığımız dört "*sosyal veri*" üstünde durarak, bu reformları ortaya çıkaran genel dinamiğin bir kaba "şema"sını çizmek istiyoruz. Bu dört "*sosyal veri*"yi şöyle tanımlayabiliriz:

1. *Kişilerin otoritesi* üstüne kurulu bir *onur* anlayışından *kurallar* ve *yasalar* üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş.

2. *Evren düzeni'ni* anlamada, din'den, "*pozitif bilim*" anlayışına geçiş.

3. "Avam-havas" ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan "*halkçı*" bir topluluğa geçiş.

4. Bir *ümme*t topluluğundan bir *ulusal devlet'e* geçiş. Bunlar Atatürk reformlarının getirdiği, birçok noktalarda

birbiriyle kesişen bazı temel öğelere dayanan çağdaş Türk toplumunun karakterini ortaya çıkarmaya yarayacak değişkenlerin bir "rölöve"si sayılabilir.

205

Bu *anlatımda*, aşamalar gerçektekinden daha kesin çizgilerle "*resm*" edilecektir. Aslında, bugünkü Türkiye'de bile geçmiş yüzyılların değerlerinin izleri süregelmektedir. Ancak, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun önemli değişmelere sahne olduğu açıktır. Bu değişimleri izlemek için çizgileri kalınlaştırmak, bize, süreci daha açık olarak anlatır. Atatürk'ün katkılarını bu çerçeve içinden görmek, onları açık bir *görünüm*e kavuşturur.

I. Osmanlı Sosyal Düzeni ve Reform

Türkiye gibi bürokratik geleneği ağır basan bir toplulukta reformcu davranış bir dereceye kadar kolaylaştırılmıştır. Osmanlı bürokrati, "*nizâm-ı alemci*"dir, *toplumu biçimlendir-me'*ye alışıktır. "*Bırakınız geçsinler*" biçimindeki bir ilke, onun dünya görüşünde yalnız egemen olmadığı alanlar için geçerlidir. Ancak, Osmanlı topluluğunda "*nizâm-ı âlem*" cili-ğın amacı toplumu değiştirmek değil, toplumun dengesini sağlamaktır. Amaç, toplum biçimini elden geldiği kadar değiştirmeden sürdürmek olduğu için, bu topluluğa yenilik getirmek kolay değildir.

Burada üstünde durulması gereken özelliklerden biri şudur:

Asıl amacı *denge* sağlamak olan bir toplulukta nasıl oluyor da değişiklik gerçekleştirilebiliyor?

Atatürk'ü bu sürecin içinden incelemek bize hem Atatürk'ün katkıları, hem de içinden çıktığı ortam hakkında aydınlatıcı bilgiler verir. Gözden geçirilmesi gereken etkenler arasında özellikle ikisi üstünde durmak yararlı olacaktır.

1, Atatürk'ten hemen önceki yılların "*düşünce iklimi*" neydi?

2. Çok daha gerilere giden Osmanlı toplumunun değişme dinamiği reformcu eğilimlere nasıl yansıyor?

206

A. Osmanlı Yapısının Toplumsal Özellikleri: Patrimonyal Bürokrasi

Osmanlı toplumunu tek bir "*model*"le kavramlaştırmak, kuşkusuz elde değildir. Ancak, imparatorluğun toplumsal özelliklerini iyi anlatan bir şema, "*patrimonyal bürokrasi*" adı verilen topluluk türüdür.¹ Topluların gelişmişlik dereceleri, bir siyasal "merkez" geliştirebilme başarılarına bağlanırsa, patrimonyal topluluk tipinin bu skalada oldukça gelişmiş bir toplumsal örgütlenme örneği verdiği söylenebilir.

Bu görüş şöyle kanıtlanabilir:

Mağribli sosyolog İbn-i Haldun'a göre, Ortadoğu'da kurulan devletlerin tarihi, bir "*tekrar*"dan ibarettir. Soy bağlarının ve yeni bir birlik duygusunun zaman zaman birleştirdiği göçerler, kentlerde yoğunlaşan devletlerin merkezlerine saldırırlar. Başarı elde ederek bunlar yeni bir devlet kurarlar, ama bir süre sonra kent yaşayışı yeni hanedanı "yumuşatır", bu sülâle de yeni göçer federasyonlarına yenilir. İbn-i Haldun'un bu teorisi Ortadoğu için son derece gerçekçidir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'na bakıldığı zaman örgütlenmesi sayesinde

Ortadoğu'nun bu "inişli çıkışlı" tarihine kendi sınırları içinde son verdiği görülür. *Osmanlı patri-monyalizm'i* çok etkili bir silah, bir örgütlenme türüdür.

Patrimonyal yönetimlerde, *meşruiyet'i* hükümdar temsil eder. Hükümdar, otoritesini, ülke düzeyine dağılmış, oldukça özerk bir feodal sınıf yoluyla değil, gelecekleri kendine bağlı bir "*patrimonyal bürokrat*" sınıf aracılığıyla sağlar. Bu sınıfın Osmanlı Devleti'nde iki kolu vardır: Biri askerî güçlerden, ötekisi "*sivil*" memurlardan oluşur. Bunlara devlet emrinde oldukları söylenebilecek *din adamları* da eklenebilir. Buna rağmen, Ibn-i Haldun'un işaret ettiği tehlike tam olarak giderilememiştir. Ülkenin *çevre* alanlarına ege-

1 S. N. Eisenstadt (editör), *Political Sociology*, New York, Basic Books, 1971.

207

men olan kabileler ve gene merkezden uzak kesimlerde "*eşraf*" hanedanı rahatsız edecek kadar bir potansiyele sahiptir. Fakat hanedan iddialıdır: Hükümdarın, hükümrancılığının eksiksiz olduğu, kimsenin bu hükümrancılığı kendisiyle paylaşmadığı ilkesi, rejimin temel değerleri arasında yer alır. Bunun en yüksek ölçüde sağlanması için hükümdarın çevresinde toplanan "*memurların*", ülkenin stratejik güç kaynaklarına egemen olmaları gerekir. Örneğin, "*eşraf ve taşranın* iletişim sistemi merkezce kontrol altına alınmalıdır.

Patrimonyal yönetim, herhangi bir kümelenmeye göz-yumduğu anda kolayca yara alabileceği için, çabalarını topluluk üstündeki denetimini korumaya çevirmiştir. Rejimin parolası, sosyal hareketleri *denetim* altında tutmak, sosyal kümelenmeleri izlemek ve topluluğa sürekli olarak "*düzen*" vermeye çalışmaktır. Osmanlı Devleti, toplum içindeki grupları tasnif eder, her birine kendi biçtiği bir "*rol*" tanır, bu grupların önderlerini topluluğun hareketleri açısından kendine karşı sorumlu tutar; grupları ve kişileri kendine göre çizdiği bir toplumsal "*yapı*" planına yerleştirir. Rejim, kaynakları denetleme politikasının bir parçası olarak, ülkenin zenginlik kaynaklarının ve uyruklarının niteliklerinin zaman zaman "*envanter*"ini çıkarır. Bu iş, oldukça küçük bir *merkezzel* bürokrasi ile sağlandığı için "*çevre*" güçlerini kendi yanına kazanmak, *adem-i merkeziyet*'de, devlet politikasının bir yönünü oluşturur.

Devlet'e tehlike nereden gelirse gelsin yokedilmeye çalışılır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu İslâmî bir devlettir ve İslâm dini Müslüman uyrukların birlik olmasını sağlayan temel değerdir. Oysa, dinsel kurumlar da devlet tarafından sıkıca kontrol edilir. Din adamları (*ulema*), geçimlerini devletin denetlediği kaynaklardan sağlarlar. Bu açıdan, *İlmiye* (ulema'dan oluşan kurum), Batı'daki "*kilise*"ye benzemez. Batı'da kilisenin devletinkinden ayrı bir hiyerarşisi, geniş

208

toprakları, zengin kaynakları vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslümanların dinsel kuruluşlarının çalışması bunlarla hiç karşılaştırılmaz. Bazen, din öğrencileri (softalar) birlikte hareket ederek ulema'ya devlet karşısında bir güç sağlarlar, ama bu durumun çok uzun süreli olması olanaksızdır. Hele bu çatışma Batı'daki devlet-kilise çatışmasıyla karşılaştırılmaz. Devlet, bununla kalmayarak, İslamcı inancın biçimini de denetler. Devlet dışında beliren dinsel

odak noktaları kovuşturulur ve bastırılır. "Ayrımcı" sayılan "Şîh"lar devletin erişebildiği yerlere sürülür ya da idam edilir. "Şîh-Alevî" kümesine "beşinci kol" olarak bakılır. Bağımsızlık belirtileri gösteren dinsel liderler (Rafizîler) kovuşturulur ve etkisiz duruma getirilir.

Osmanlı bürokratlarının üstlendikleri bu koruma işlevinin formül olarak açıklanma biçimi, Din ü Devlet'tir. Burada "din" başta gelir, oysa asıl korunmaya çalışılan devlet'tir. Bunun da meşru, "Müslümanlığa sığın" bir savunması vardır: Güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanamayan dinin sürekliliği de sağlanamaz.

Devletin bu genel "nizâm-ı alemci" davranışına ve kendini koruma politikasına rağmen mekanizmalar bazen ters çalışabilir. O zaman "anarşi", devletin "batacağı" korkusu belirir. Bundan dolayıdır ki, birçok devlet adamı Yeni Os-manlılar'dan ve Jön Türkler'den önce bile "bu devletin nasıl kurtarılabileceği² konusunu kendine dert etmiştir. *Tanzimat*, Osmanlı devlet adamlarının bu kaygısının yeni bir biçim alması olarak tanımlanabilir. Devletin kurtarılması için yeniliklerin kabul edilmesi gerektiğini anlamak o kadar uzun sürmemiştir. Asıl engeller devlet dışındaki topluluklardan gelmiştir, bunun tarihini araştırmak ise konumuzun dışında kalmaktadır.

2 Tank Zafer Tunaya, Hürriyetin Jldm, İstanbul, Siyaset İlmi Dizisi.

209

B. Tanzimat'la Gelen Yeni Görüş

Dikkat edilirse, Osmanlıların "nizâm-ı alemci" tutumunda *uyruklar* (teba) bir araç olarak belirir. Bu anlayışa göre, uyrukları hoş tutmak esastır, bu koşullar sağlanırsa devlet iyi çalışır. Fakat *esas* uyruklar değil, *devlet'tir*. Bunun tam tersi bir tutum, devletin *esas* görevinin uyruklarının mutluluğunu sağlamak olduğu ilkesidir. Bu görüş önce *Tanzimat* döneminde belirir, sonra gittikçe güçlenerek, 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkar. Bu önemli amaç ayrılığı devlet anlayışını temelden değiştirmektedir. Fakat zamanla değer kazanan "*uyrukların egemenliği*" gibi hukuksal bir kavramın arkasında çok daha çapraşık bir sosyal süreç yatmaktadır. Bu süreçten, burada "*onur*" kavramındaki bir değişme olarak sö-zedilecektir. Atatürk, bu ana yö-rünge değişiminde -"onur" kavramına karşı kişisel bir duyarlılığı olduğundan- önemli ve belirleyici bir rol oynamıştır. Atatürk'ün görüşlerinde, yeni hukuksal kavramın Türkiye'ye yerleştirilmesi zorunlu-ğu, bir onur değişikliğinin gerektiği inancıyla paralel olarak yürür ve çok zaman "onur" değişikliğinin zorunluluğu demeçlerinde en güçlü çizgilerle vurgulanır.

Tanzimat'tan önceki *devlet'i kurtarma* çabaları Osmanlı askerî gücünün yenileştirilmesi zorunluluğunun anlaşılmasıyla biçimlenmişti. Tanzimat'ın özelliği bu anlayışa yeni bir eksen katmış olmasıdır. Askerî reformun yapılabilmesi için düzenin idarî, hukukî ve iktisadî yapısında da yenilik gerekmektedir. *Tanzimat'ın* *esas* karakterini ortaya çıkarmak için araştırmalar yapanlar genellikle bu karakteri *Tanzimat'ın "ikiliği"* adını verdikleri bir unsurda bulurlar. Bu teoriye göre, *Tanzimat* bir yandan *laik* Batı kurumlarını yerleştirmeye çalışırken, öte yandan imparatorluğun "*dinsel*" yapısından vazgeçememiştir. Aynı teorinin Ziya Gökalp tarafından anlatılan biçimi, Tanzimat'ın Türk topluluğuna ya-

210

bancı olduğu bir değerler kümesini *yukarıdan* zorlamaya alışmış olduğu ve bunları "*yenileştirme*"ye çalışmadığıdır. Bu itham bir bakıma doğrudur. Ancak konuyla yalnız bu açıdan bakmak, Tanzimat'ın yadsınamayan başarılarını arka plana iter, Tanzimat hareketinin 1839-1876 yılları arasında ne kadar çok iş gördüğünü ve imparatorluğun kurumlarını laikleştirmekte ne ölçüde ileri gittiğini gözden geçirir. Ule-ma'yı, eskiden hemen hemen tekelleri altına

aldıkları bir yargı mekanizmasının arka planına itmek, karma bir hukuk sistemi uygulanan yeni bir yargı yapısı ortaya çıkarmak, (Abdülhamid döneminde) sivil bir hukuk okulu kurmak ve Batı yargı geleneklerini anlayan bir yargı sınıfı yetiştirmeye başlamak, dava vekilliği ve savcılık kurumlarını ortaya çıkarmak, Tanzimat'ın laikleşme üstünde ne kadar durduğunu anlatan adımlardır. Eğitim kurumlarının tekeli ellerinde tutan ulema'yı bir yana iterek, sivil bir eğitim sistemi geliştirmek, sivil öğretmen okulları açmak, bugünkü orta ve liselerin karması olan rüştiyeleri ülke yüzeyine yaymak, sonraları (yine Abdülhamid'in sözedilmeyen bir başarısı) askerî okul sistemini yeniden kurarak yetişen "mektepli" subayların sayısında önemli bir artış sağlamak, vilâyet merkezlerinde askerî ve sivil liseler açmak da Tanzimat ve sonrasında eğitim düzeyinde gösterilen ilerlemelerdir. Son olarak, bir yargı yönetici karışımı olan JeadVnın yerine, Türkiye'nin çağdaş yönetim sistemine çok benzeyen bir sistemin ortaya çıkarılması, Tanzimat'ın geliştirdiği bir başka önemli yeniliktir. Bunların tümü, "laikleşme"ye doğru atılan önemli adımlardır. Bu "ilerici"liğin bir başka kanıtı, Tanzimat devlet adamlarının bir bölümünün Batı kurumlarına karşı olan tutumlarında görülebilir. Bir millî eğitim bakanı, yazdığı bir mektupta Osmanlıların tümüyle Avrupalılaştırılması gereğini daha 1870'lerde savunursa, buna "devletin İslamcı yönünü korumak" denilemez. Devlet adamlarının bazıları-

211

nın Batı'yı model olarak almakta ne denli ileri gittikleri, 1860'lardaki tutumlarından da çıkarılabilir. O sırada Osmanlı bakanlarının bir bölümü, Fransız medenî kanunu olan *Code Civil*'i çevirterek, bunun bir Osmanlı temel yasası olarak kullanılmasını önerebilmişlerdi.

Öneri en sonunda reddedilmişti, ama o zamanlar bile bakanlar kurulu içinde devletin dinsel temellerini bir yana bırakmaya yandaş olanlarla, bu temelleri şiddetle savunanlar arasında bir çatışmanın varlığı anlaşılabilir. Tanzimatçılar arasında bu kadar kısa bir dönemde böylesine Batı kurumlarına yandaş bir tutumun gelişmiş olması, Osmanlı devlet geleneğinin pragmatikliğine ve *nizâm-ı â/em*'ciliğine verilebilir.

1. Yeni Bir Onur Anlayışı

Tanzimat yeni bir *uyruk* kavramını geliştirmiştir. Siyasal konuları çok iyi deşmesini bilen Şinasi, bunu, "*Haddini bildirir sultana senin kanunun*" mısraıyla anlatmış oluyordu. Bununla Şinasi, Reşit Paşa'yı överken *Gülhane Hatt-ı Hüma-yunu*'nun yeni bir *devlet-birey* ilişkisini belirlediğini anlatmak istiyordu. Şinasi'nin vurguladığı bu yeniliği tümüyle anlayabilmek için gözlerimizi Osmanlı Devleti'nde görülen bir temel yapısal unsura çevirmemiz gerekir. Bütün İslâm devletlerinde görünen bu yapısal unsur, kamusal mekanizmaları yürütmekte kişilerarası ilişkilerin rolüdür.³

Bugün, devletle ve kişilerle olan toplumsal ilişkileri oldukça kesin bir *yasa anlayışı* düzenler. Bireyler, aralarındaki anlaşmayı kesinleştirmek isterlerse, bunu yasaların verdiği biçimlere göre gerçekleştirirler; sözleşmeler yaparlar, akitler düzenlerler. Bunun bir sonucu noterin günlük yaşamda gittikçe artan önemidir. Çağdaş toplumlarda devletle

3 Roy E Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early hlatnic Society*, Prince-ton, Princeton University Press, 1981.

212

olan ilişkiler de yasalara göre düzenlenir. Devlet içindeki ilişkiler, örneğin ast-üst ilişkileri, gene yasa değeri olan düzenlemelerle, yönetmeliklerle biçimlendirilir. Hukuk ilişkileri yaşamın her köşesine girmeye başlamıştır.

Patrimonyal tipli devletlerde yasaların rolü çok daha sınırlı ve belirsizdir, bundan dolayı yasanın yerini çok zaman kişilerarası özel anlaşmalar alır. Bir örnek olarak, çağdaş ortamda

memurların yetişmesinde etkin olan düzenlemeler arasında üniversitede sınıf geçme sınavları, diploma, burs koşulları, seçme sınavları, zorunlu hizmet ilkeleri ele alınabilir. Patrimonyal sistemlerde ve özellikle Ortadoğu patrimonya-lizminde bu *"gayr-ı şahsî"* düzenlemeler çok daha sınırlıdır, iyi memur *"tavsiye"* ile seçilir. Memur olarak çalıştırılacak kimse sınavla değil, bir *"kalem'in"* (büro'nun) başında bulunan prestijli ve deneyimli bir memura *"çırağ"* edilip onun *"dizinin dibinde"* yetişerek, 12-13 yaşlarında mesleğine başlar. Birinin *"dizinin dibinde"* yetişmekse, genç memurla deneyimli memur arasında insancıl bir ilişki kurar. Bu ilişkide genç memur kendini yetiştirmiş olana *"medyun-ı şükran"dır*. Bu kişiyi daima kendinin *"pîr'i"* sayacaktır, ona saygı gösterecektir. Kuruluşu içindeki entrikalarda, onun yanını tutacaktır. Yetişen kimsenin yetiştirene olan bağı, devlet yapısının üstüne dayandırıldığı genel bir sistemin parçasıdır.

Bunun ilginç bir başka örneği *"devşirme"* usulüdür. Aile bağlarından genç yaşta koparılan birisi, asker ya da saray memuru olarak yetiştirilmeye çalışılır. O kimse devlete *"kul"* olmuştur. Bu *"Kul"luğu* padişah için her an tüm hayatını vermeye hazır olmasında belirir.

Hükümdarlar da kendi sistemlerini perçinleştirmek için yasal kurumlardan çok, insan ilişkilerini kullanırlar. Yüksek memurlarına ve vezirlerine dağıttıkları nimef'lerle onları kendilerine bağlamaya çalışırlar; bir başka bağlama biçimi, *nisdik* (anlaşma) ya da yemin'dir. Hükümdarlar kendilerine karşı ge-

213

len birini bağışlarsa, suçlu kişiye bir daha böyle bir davranışta bulunmayacaklarına yemin ettirirler. Bütün bu kişilere-rası bağlar, yaptırımları esnek, ama yine de etkin, bir *"mekanizmayı sürdürme"* olanağını ortaya çıkarır. Bu mekanizmanın yanısıra getirdiği özelliklerden biri, özel bir onurluluk anlayışıdır. *"Pîr"*ine kul olmak, onursuzluk değildir, çok aranan bir nitelik olan *"vefa"dır*. İyi memur *vefakâr* memurdur. Kişinin onuru, pîr'inin gücüne bağlıdır. Gerçi insan, *Allah'ın* bir yarattığı olduğu oranda korunmuştur, saygıya değerdir. Fakat bu saygı bugünkü sistemlerde olduğu gibi yasaların güvenceye aldığı bir konu değildir.- Tek *güvence*, kurulmuş olan insan ilişkilerine uyulmasına, *padişah'ın*, *"pîr"*in ya da *"büyük"ün*, *"küçük"ü* koruma ilkesini bağlayıcı saymasına dayanır. İşte, Gülhane Hatt-ı Hümayunu kişi haklarının bazılarının (yaşama, mülkiyet, onur gibi) düzenleyici yasalarla korunacağını, çok açık değilse de yine anlaşılabilir bir biçimde dile getirmesiyle, yeni bir *insan hakları ve onurluluk* anlayışı getiriyordu.

Yasaların koruyucu rolünün yanında *"yeni onur"* anlayışı, insan haklarının her alanda bir uzantısı olduğu oranda, daha genelleşmiş bir toplum ilkesi kimliğiyle beliriyordu. İnsan haklarının yasalarla korunacağı sözü verilirken, *"yeni onur"* günlük yaşama bir ideal olarak doğrudan yansımaya başlıyordu. Şinasi ve Namık Kemal gibi Tanzimat aydınlarının çıkardıkları gazetelerde yaydıkları düşüncelerde *"yeni onur"*un savunulmasının genel bir tema olarak belirdiği görülür. Şina-si'nin yazılarında *yeni onuru* simgeleyen *efkâr-ı umumiye*, *ef-kâr-ı milliye*, *mahkeme-i vicdan*, *devlet-i meşruta*, *hukuk-ı nâs* gibi sözler sık sık kullanılır. *Yeni onur*, Namık Kemal'de *"hürriyet"* adıyla geniş bir şöhret bulacaktır. 1860'larda sınırlı ama etkin bir yurttaş yığını tarafından okunan *Tasvir-i Efkâr* gibi gazeteler, bu inançların yayılmasını sağlıyordu.

Tanzimat'a karşı ilk protesto, bazı aydınların Tanzimat'ın onur değişikliğiyle ilgili sözlerinin tümüyle yerine getiril-

214

mediğini ileri sürmeleriyle belirdi. Onlara göre, Tanzimat Hatt-ı Hümaynunu'nun söz verdiği yasalar yönetimi yerine, bir *bürokratik seçkinler* (elit) *sultanı* gelmişti. Tanzimat düzenlemelerini getiren devlet adamları, yalnız kendi yaşam, mal ve onurlarını güvenlik altına almışlardı. *Yeni Osmanlılar* olarak tarihe geçen bu aydınlar, devlet adamlarının egoistliğini açıklamaya çalıştıklarında, iki noktaya takılıyorlardı:

1. Söz verilen yasalar rejimi'nin kuru bir *vaat olarak* kalması, bir kurumsal sorundu: Ancak *halk'ı* temsil eden bir meclis bu yeni düzenin uygulamaya geçmesini sağlayabilirdi. Ancak bir *parlamento*, her *sınıf* insanın çıkarlarını göze-tebilirdi. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar, yazılı bir *anayasa*'nın kabul edilmesini ve bir *parlamento'nun* oluşturulmasını istiyorlardı.

2. Yeni Osmanlılar'a göre, Tanzimat'ın ikinci bir eksikliği, bir temel *felsefe*'ye dayanmamasıydı. Batı'da anayasacılığın ve temsil sisteminin arkasında 17. yüzyıldan beri gelişen *"aydınlık felsefesi"* yatmaktaydı. Yeni Osmanlılar'a göre Tanzimatçılar Osmanlı sisteminin temel felsefesini oluşturan İslamcı dünya görüşünü bir yana atmışlar, böylece Tanzimat reformlarını çürük bir temele oturtmuşlardı. Oysa, onlara göre, İslamcı ilkeler demokratik bir sistemin de felsefesini oluşturabilirdi.

Yeni Osmanlılar'ın anayasacılık hakkındaki önerileri on yıl içinde gerçekleştirildi. Fakat Sultan Abdülhamid bu kurumlara gelişme fırsatı tanımadan bir yıl içinde parlamentoyu, kendinden gelecek yeni bir emre kadar feshetti.

2. Milliyetçilik Akımı ve İslamcılık

Parlamentonun kapatılması hürriyetseverler için gerçekten büyük bir darbeydi. Fakat hürriyetçilerle Sultan Abdülhamid arasındaki bütün zıtlıklara rağmen Padişah'ın bundan

215

sonra izlediği politikada Yeni Osmanlılar'ın düşüncelerinden kalma bir iz bulabiliriz. Bu iz, İslamcı ilkelerin Sultan tarafından kullanılmasıydı. Gerçi Padişah'ın "islamcı" politikası Yeni Osmanlılar'ından çok daha pratik bir temele dayanıyordu. 1878 tarihli Berlin Muahedesi'nden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni çizilen sınırları içinde Müslüman uyruklar eskisine oranla çok daha büyük yüzde oluşturunuyordu. Padişah o zamana kadar ortak bir eksen çevresinde toplanamayan Osmanlıları şimdi belki "islâm" inancı çevresinde toparlayabileceğine inanıyordu. Bunu Abu Manneh'in 1970'li yıllarda çıkan araştırmalarında da açıkça görebiliriz.⁴ Fakat Padişah'ın islamcı inançları kullanmayı denediği bir başka alan, genişliğine değil, derinliğine çalışıyordu. Padişah *İslâm'ı*, son derece ilkel kalmış bazı uyrukları için bir tür onları topluluğun amaçlarına yönelmeyi kolaylaştıracak etken olarak kullanmak istiyordu, böylece kendi kişiliğinin ekseni olduğu bir *devlete bağlılık* yaratmaya çalışıyordu.

19. yüzyıl, Batı'da milliyetçiliğin geliştiği dönem olmuştu. Bu görüş Avrupa'nın "milliyet"lerden oluştuğunu, bu milliyetlerin her birinin armasında özel bir kültür yattığını ve bu kültürün biçimlenmemiş olsa bile o milletin içinden, halkın geleneklerinden çıkarılabileceğini ileri sürüyordu. Milliyetçiliğin kültür ekseninin gelişmesinin yanısıra, bir *siyasal milliyetçilik* de geliyordu. Birçok ülkeler aynı *"millet"*i içine aldıklarını ileri sürdükleri bir *sınır genişletme*

politikası uyguluyorlardı. Bazı ülkeler kendi "millet"lerinin dağıntık ülkelerde bulunduğunu öne sürüp, bunları birleştirme çabalarına girişmişlerdi. Rus aydınlarının ve bazı siyaset adamlarının kendi Slav "millet"inden olduklarını öne sürdükleri toplulukları egemenlikleri altına almaya yönelen

4 Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abudhuda al Sayya-di", *Middle Eastern Studies*, 1978, No: 15, s. 131-153. 216

ve Balkanlar'da çok etkin olmalarıyla sonuçlanan ideolojilerine *Pan-Slavizm* adı verilmişti. Padişah'ın dış ilişkilere yansıyan İslamcı politikası olan *Pan-İslâmizm* de böylece Pan-Slavizm'e de bir karşılık veriyordu.

Fakat yine de Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli sorunu bir iç konuydu: Daha önce görüldüğü gibi, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan gruplar dinlerine göre tasnif edilmişti. Osmanlılar için "Türk", "Çerkez", "Arap" gibi tanımlamaların, Müslümanların aslen nereden gelmiş olduklarını anlatması dışında bir önemi yoktu. Bundan dolayı da bir Osmanlı aydını Osmanlı toprakları içinde Rusya'daki "Slav" birimine karşılık oluşturan birimi bulmakta zorluk çekiyordu. Olsa olsa bu birim "*Müslümanlık*" olabilirdi. Buluş yalnız Padişah'ın buluşu değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde birliği sağlayacak "*bayrak*"ın "*Müslümanlık*" olduğu inancı, 1870'den sonra güçlü bir düşünce akımı olarak belirmeye başladı. Tanzimat'ı inceleyenlerin yine yaptıkları bir hata, İslâm politikasının sürekliliğini birtakım "*gerici*" kişilere bağlamalarıdır. Aslında, İslamcılık birtakım "*örümcek kafalı*" hocaların direnişinin ürünü olmaktan çok, beliren bazı siyasal sorunlara bulunmuş pragmatik bir yanıtı. İmparatorluk parçalandıktan sonra bu yanıtın önemi kalmadı ve İslamcılığın önemli bir tutamağı az çok kendiliğinden ortadan kalkabildi. Atatürk'ün buradaki başarısı bu görüşün hâlâ geçerli olduğunu söyleyen, realizmden yoksun bazı kimselerin karşısına sistematik olarak çıkmış bulunmasıdır. Bu, Atatürk'ün özel vurgu-sudur. Atatürk'ten önceki kuşağın aydınları arasında dine karşı çıkma, açıkça bilinen *plüralizm* (*çoğulculuk*) eğilimlerine rağmen, o kadar önemli bir sorun da değildir. İkinci *Jön Türk* hareketinin (1889-1908) Padişah'ın İslamcı politikasına karşı koymaktan kaynaklandığı söylenemez. Muhalefetin protestosu bir "*eski onur anlayışı*" - "*yeni onur çatış-*

217

ması" çevresinde oluşmuştur. Bu çatışmayı da pekiştiren bizzat Padişah'ın 1880'lerde kurduğu bazı kurumlarda beliren "*eski onur*"un kişilikçi anlayışına dayalı eğilimlerdi. Bu eğilimlerdeki devrimci potansiyel ise bizzat yeni kurumların çalışma ilkelerinden kaynaklanıyordu.

3. İttihat ve Terakki

Abdülhamid döneminde etkili bir sansürün düşünce ortamını tahrip ettiği doğrudur. Abdülhamid döneminde hiçbir gelişme sağlanamadığı görüşüyse yanlıştır. Abdülhamid çağının asıl *paradoks'u*, Padişahın "*tehlikesiz*" sandığı bazı kurumsal gelişmeleri desteklemiş olması sonucunda hiç beklemediği *hürriyetçi bir tepkiyle* karşılaşmış olmasıdır. Padişah'ın parlamentoyu feshetmiş olmasına rağmen, bir "*gelişme*" politikasını tuttuğuna kuşku yoktur. Stanford Shaw, Abdülhamid'in, saltanatının başında bir yabancı büyükelçiye gösterdiği reform planlarının hemen tümünü gerçekleştirdiğini belirtmiştir.⁵ Padişah'ın asıl politikası, uyruklarının genel eğitim düzeyini yükseltmek, ama bunu yaparken siyasal düşünce gelişmelerini dondurmaktı. Padişah'ın tahtta bulunduğu yıllar, bu gibi bir tutumun temelden çelişkili olduğunu göstermiştir. Bunun yanında, her şeye rağmen tahtta bulunduğu ilk on beş yıl Osmanlı basını için, edebiyatı için o kadar da sönük geçmemiştir. Halit Ziya gibi, Tevfik Fikret gibi,

Hüseyin Cahit gibi Türk edebiyatının en parlak kişileri bu dönemde yetişmiştir.

Sultan Abdülhamid'in üstünde en çok durduğu konu, Yeni Osmanlı yandaşı Süleyman Paşa tarafından ilk adımları atılan *subay yetiştirme* sistemini çağdaşlaştırmaktı. Bu amaçla Almanya'dan danışman olarak getirilen Von der

5 Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern*

Turkey, c. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. 218

Goltz "Paşa"nın tam bir başarı elde ettiği söylenebilir. Von der Goltz'un işe başladığı 1883 yılı ile 1895 yılı arasında eski alaydan yetiştirme subaylarla hiçbir biçimde karşılaştırılamayacak yeni bir *subay kuşağı* yetişti. Sistemin temelinde daha genç yaşta bir kişiyi askerî değerlerle yoğurmak gibi bir ilke yatıyordu. Bu sistem, en parlak adayları için baştan itibaren parasız-yatılı bir sistem olarak çalışıyordu. Ortaokuldan itibaren bir tür askerî eğitim gören kimse, uzun yıllar askerî değerlerin üstün tutulduğu ve *vatan kurtarma*'nın ana amaç olarak görüldüğü bir "atmosfer"de kalıyordu. Öğrenim parasız olduğu için bu eğitim kanalında düşük sosyoekonomik bir tabandan gelen kimselere sık sık rastlanabiliyordu. Bu gibi aile tiplerinde kazanılan değerlerin ise öğrenciler üstünde okulda telkin edilen idealler kadar ağır basamayacağı doğaldı.

İdealler arasında Osmanlılığı *kurtarma* görüşü çok etkindi. Fakat bu ideal değişerek öğrenciler arasında daha çok "*vatanı kurtarma*" biçimini alıyordu. Kavramın böyle bir aşamadan geçmesi bir rastlantı sonucu değildir. Eski sistemdeki kişisel ilişkilerin altını çizdiği "*uyruk*" anlayışının ve kişisel ilişkilerin yerine daha genel ilkelerin yer almasıyla, uyruk olma yavaş yavaş bir "*yurttaş*" olma anlayışı biçimine giriyordu. "Yurttaş" tipinin rengi ise artık kişilere saygı, muhabbet, vefa değildi. "*Yurttaş*"ın bağlanma noktası "Padişah"la olan kişisel ilişki değil, çok daha soyut bir kavram olan "vatan"dı. Sultan Abdülhamid'in hatası, gelişmekte olan "*vatanperverliği*" Osmanlı hanedanına "*vefa*" ile bir saymış olmasıdır. Bunun daha somut bir örneği, Padişah'a karşı muhalefeti yönlendirmiş olan İttihat ve Terakki Cemi-yeti'nin kuruluş tarihi değerlendirilerek verilebilir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulması oldukça gerilere gider. Bu örgüt 1889 yılında Askerî Tıbbiye'de kurulduğu zaman Ermeni devrim kuruluşlarının imparatorluk için

219

bir tehlike yaratabilecekleri olgusu tümüyle belirmemişti. Gerçi Osmanlı siyaseti Doğu Rumeli'de ve Mısır'da önemli sayılabilecek gerilemeler göstermişti. Ama durum ayrıntılarıyla incelendiğinde Cemiyet'in kurulmasına neden olan etkenler arasında, dış siyasette hoşnutsuzluk kadar, izlenmekte olan *çağdaşlaşma* politikasında "*eksik*"lere karşı bir tepki görülür. Bu eksikler, imparatorluğu kurtarma çabalarının okul düzeyinde görülen boşluklarıyla, ama başka bir planda da eğitimin genel niteliğiyle, yani meslekle ilgili hususlardı. Gerçi ittihatçılar, "*hürriyet*" peşinde olduklarını, Namık Kemal'in izinden gittiklerini birçok kez belirtmişlerdir. Ancak "*hürriyet*" isteği olarak tanımladıkları tepkilerinin niçin 1889'dan daha önce belirmediğini sormak gerekir. Askerî Tıbbiye'nin bazı iç örgütlenme sorunlarına bakıldığı zaman, bu tepkinin niçin o zamanlar ortaya çıktığı daha kolay anlaşılabilir. Tepkinin sertliği de iç örgütlenme konularının arkasında bir "eski onur - yeni onur" çatışması yatmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle, *Askerî Tıbbiye'de İttihat ve Terakki'nin* -o zamanlar başka bir adla- kurulmasının nedeni, birçok *Jön Türk*'ün öne sürdüğü gibi "*edebiyat*" (Namık Kemal) değil, "*hayat*" (meslek)'tir.

Gelişmeleri anlamak için önce, gözlerimizi, Askerî Tıbbiye'nin pek sevilen müdürü Marko Paşa'nın ölümü olayına çevirelim. Marko Paşa Askerî Tıbbiye'de "*Avrupai*" bir yönetim geliştirmiş, okulda "*yeni onur*"un gerektirdiği kurumların yerleşmesini sağlamıştı Marko Paşa'nın yönetiminde *bilimsel başarı*, entrika ve kayırmadan ayrı tutularak bir *ödüllendirme ilkesi* olarak kurumsallaşmıştı. Örneğin, Marko Paşa zamanında ve ölümünden bir süre sonra, Avrupa'da staj yapmaya hak kazanan öğrenciler bu hakkı sınavla kazanıyorlardı. Marko Paşa'nın 1888'de ölümünden sonra bu sistem giderek bozuldu. Padişah'ın ya da yakınlarının *tavsiye'sine* "*mazhar*" olanlardan bir bölüm öğrenciler bu

220

yolla Avrupa'ya staja gitmeyi başardılar. Bu eski değer - yeni değer çatışmasının, Tıbbiye'lilerin ileri gelenleri arasında çok büyük tepkiler uyandırdığını şuradan biliyoruz. Jön Türkler, 1908'den sonra iktidara geldiklerinde, okul yıllarında önlerine geçerek Avrupa'ya "*tavsiye*" yoluyla giden birçok doktoru "*tenzil-i rütbe*"ye tâbi tuttular.

Padişah'ın bu "kayıрма" politikasının o sıralarda Harbi-ye'de etkin olmaya başladığını gösteren belirtiler vardır. Durum, kesin olarak ancak gerekli ayrıntılı incelemeler yapıldığı zaman ortaya çıkacaktır. Fakat 1890'lar hakkında bugün bilinenler bu olasılığı şimdiden kanıtlıyor. O yıllarda Padişah, okulların dışında da gene bir muhalefet akımının biçimlenmesinden çok korkmuş, kendisine eski sistemin ilkelerine göre, minnet bağlarıyla bağladığı insanların sayısını çoğaltma yoluna gitmişti. Bunun göstergesi, kişisel bağlantılar üstüne kurulu kendi paralel yönetim sistemini pekiştirmeye başlamış olmasıdır. Değişiklik, birçok gelişmelerden de izlenebilmektedir. Örneğin, Harp Okulu'ndaki genç subayların o zamanlar yeni gelen öğrencilere, "*Burada Zadeğanın* (Sultan'ın, devlet adamlarının çocukları) ayrıcalıklarını ciddiye almayın, memleketin asıl sahipleri sizsiniz" gibi telkinlerde bulundukları bilinmektedir.

"Eski onur" sisteminde bir "büyüğü"nden *bahşış* kabul etmek olağan bir şeydi. Bu tutum kolaylıkla başkalarından "rüşvet" de kabul edilmesine kapı açabiliyor, "*irtikâb*"a dönüşebiliyordu. Fakat Sultan Abdülhamid, hayretle, yeni öğrencilerinin "bahşış"ten tiksindiklerini görüyordu. Gerçi "*bahşış*"î hâlâ cebine indiren bir öğrenci grubu, para kabul eden bir geniş "*hafiye*" grubu da vardı. Ancak, Tanzimat'tan önce bir devlet kuruluşu içinde hemen hiç kimse "bahşış" i prensip bakımından reddetmeyi düşünmemiş olmalıdır. Sultan Abdülhamid, 1883 yılında Von der Goltz'u askerî eğitim sisteminin başına getirdiği zaman, askerî alanda

221

"maddî" gücünün artacağını hesap etmişti. Fakat 1890'lar-da mezun vermeye başlayan yeni okul sistemi yalnız eski kurumlardan eğitim noktasında farklı değildi. Yeni okullar içinde yetişen kişiler *yeni değerlerle* ortaya çıkmışlardı. Bu değerler de Tanzimat'tan beri izlenen bir çizginin üstünde yeralıyordu. Bunun yanında, yeni okullarda yetişen kimseler merkezci otoriteye daha güçlü olarak karşı çıkıyorlardı, bu güç de yeni okulların yapısının kendilerine bağışladığı bir özellikti.

Harbiye'den *Mülkiye*'ye. kadar bütün yüksek öğrenim kurumlarında öğrencilerin kazandıkları gücün iki boyutu üstünde ayrıca durmak gerekir:

1. Goffman'ın deyişiyle bunların birer "total kurum" olarak çalışmaları.⁶
2. *Kitaba bağlı* bir öğrenimin "*ütopya*"cı niteliği. Günlük hayatta yaşayışımızın sınırlarının "açık" olduğu

zamanlar vardır, bunun tersine "kapalı" sınırlar içinde yaşanan anlar da görülür. Sokakta yürüyen kişi, "açık" sınırlı bir durumdadır, ama "okul" gibi bir yerde öğrenci "kapalı" sınırlı bir kurumun içindedir. Çağdaş yaşam her ne kadar iletişim olanaklarıyla görüş sınırlarını açmışsa da, kurumsal açıdan okul insanı gittikçe daha sıkı çalışan bir cendereye sokmaktadır. Okulların çağdaşlaşma süreci içinde aldıkları biçim bunu çok iyi anlatır.

Bir uçta, Osmanlı toplumunun memur yetiştirme kurumlarından "kalem" i alalım. "Kalem"in bir okul görevi gördüğünü, enformel biçimde çalıştığını, kişisel ilişkiler üstünde kurulu olduğunu görmüştük. Bu açıdan *kalem*, "açık uçlu" bir kurum diye tanımlanabilir. Öteki uçta *Harbiye*'yi -1890'lardaki haliyle- düşünelim: Uzun bir öğrenim. Öğrenimin baştan itibaren yatılı okulda geçmesi. Okulun dış dün-

6 Erving Goffraan, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*: Pelican Books, 1968-1978.

222

ya ile bağları kesen yüksek duvarları. 600-700 kişinin aynı duvarlar içinde bir hafta kapalı kalması. Von der Goltz Paşa'nın özel merakı olan subayların bir ülkenin "seçkin"i oldukları tema'sının öğrencilere her fırsatta tekrar edilmesi. Öğrenci üniforması, okulun "*ideoloj*V'si ve okulun "*espr*i"si. Bütün bunlar *Harbiye*'yi "kalem"den çok ayrı bir kuruluş olarak tanımlamamızı sağlar. *Harbiye*, "*sınırları kapalı*" bir "*total kurum*"dur. Total kurumun içinde bulunanlar da çok daha kolayca bir grup, bir topluluk olarak harekete geçebilirler. Hele, yaşadıkları kurumun iç mantığı ile hükümetin "siyaseti" çelişkili olursa... O sırada olduğu gözlenen, ama hakkında çok az bilgi olan yüksek okullardaki toplu "okul ayaklanmaları", bunun bir sonucu sayılabilir.

II. Yenileşme Dinamiğinin Temelleri

Ütopya, aradığımız, beğendiğimiz, özlemine çektiğimiz ilkelerle hareket eden *ideal toplum*'u amaçlar ve yansıtır. Reformcunun ütopyacılığı niteliğini kazanabilmesi için ilerde olabileceğini varsaydığı bir topluluk imgesi yaratabilme yeteneğini taşıması gerekir. Bunun da iki türü düşünülebilir:

* İmge, reformcunun içinden çıktığı topluluğun "*arınmış*" bir biçimi olabilir. Esasen, Tanzimatçılar bu gibi "*parçalı*" bir reform kavramından hareket etmişlerdir.

* Gerçek ütopyacılığı, toplumun bütününe değişmesini gözleri önünde canlandırabilen kimsedir. Modern çağlarda ütopyacılığı teşvik eden birçok etkenin varlığı sayılabilir, bunların içinde "kitap kültürü" kuşkusuz en önde bir yer tutar.

Atatürk'ten önceki kuşak için beliren bu yeni olanak, Atatürk kuşağında daha da belirginleşmiştir. Böylece "*yarın'ın Türkiye*"ni bir bütün olarak gözlerinin önüne getirebilen kişiler ortaya çıkmıştır. Kılıçzade Hakkı, Abdullah

223

Cevdet bunlar arasında yeralırlar ama, ütopyaları bir hayal olarak kalmıştır.

Atatürk, ütopyasını gerçekleştirebilmiş nadir insanlardandır. En büyük başarısı da -belki- bu noktada toplanmaktadır.

A. Ütopyacılık ve Kitap

19. yüzyıl Osmanlı aydınını en derinden etkileyen unsurlardan biri, Tanzimat'ın başardığı, 1880'lerden sonra daha da biçimlenen *eğitim reformu*'dur. Eğitimin, kurumlaşmanın ötesinde, bir başka etkisinden de söz etmek gerekir.

"Okul"un, çeşitli açılardan "medrese"den ayrılan bir kuruluş olduğu çok işlenmiş bir konudur. Genellikle üstünde yeterince durulmayan özellik, modern eğitimin bir "kitaplar evreni" üstüne kurulduğudur. Bugün okullarımızda "kitapsız"lıktan yakındığınız zaman, bunu, bir "kitaplaşma" ideali açısından ileri sürüyoruz: Her öğrencinin bir ders kitabı olması gerekir. Orta Zaman okulları bunun tam tersine bir sistem üstüne kuruludur. Kitap bulmak zor olduğundan, hoca kitabı "hıfzetmiş"tir ve bildiğini öğrencilere not biçiminde aktarır. El-Biruni, çalışmalarında kullanmak istediği bir kitabı ancak kırk yılda bulabilmişti.⁷ 19. yüzyılda Osmanlı medreselerinde hâlâ kitap yerine "kitabı bilen ho-ca"nın egemen olduğundan sözedilebilir. Bu ortamda önemli kaynak kitaplarının bulunması zordur ve bunlar pahalıya alınan araçlardır. Bunun yanında, bilimin kitaptan çıkarılan bir nesne olduğu anlayışı da bütünüyle yerleşmemiştir. Kişiler, kitaplar kadar önemli referans kaynaklarıdır. "Kalem"den yetişme, bunun tipik bir örneğini verir. Oysa sosyologlar "anlatım"a bağlı bilgiden "kitap"a bağlı öğreni-

⁷ Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Carabridge vs., Harvard University Press, 1980, s. 40.

224

me geçişin bilişsel yapımızda temel bir aşama olduğunu belirtirler. Kitap herkese aynı bilgiyi veren bir kaynak olduğundan, okuyan herkesin kesinlikle aynı öğelerden hareket etmesini sağlar; "muhtelif rivayet"leri ortadan kaldırır, bilginin geniş bir yığın tarafından "paylaşılma"sını sağlar. Kitap, sürekli olarak bir tek metnin tekrar gözden geçirilmesini sağladığı için *eleştiri* olanağını da çoğaltır. *Kitap*, anlatım öğreniminin bir özelliği olan "dedikodu-hikâye-fıkra" havasının yerine, bir "ilkeler dünyası" geçirir. Bu da kitabın verdiği karşılaştırma ve eleştiri fırsatlarının ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

Batı biliminin gelişmesinde "ilkeler dünyası" özellikle önem kazanmıştır. Batı bilimi dünyanın "somut" niteliklerinin yerine, görünmeyen ama -matematik ya da fizik bilimlerinde olduğu gibi- bir "doğa yasaları" dünyası yaratır. Bilime ve bilimi yayan kitaba bağlanan kişi dünyayı artık şafakların pembeliği ya da güneşin parlaklığı ile değil, bir niceliksel süreç olarak görmeye alışır. Kitap, bu açıdan, gerçeğin bize "şema" durumunda, basitleştirilmiş olarak aktarılmasını sağlar. Ancak, kitap kültürüyle yetişmiş olan kimse bunun farkında değildir ve bulduğu formülleri *gerçekle* bir tutar. Kitap kullanan, bir formül adamıdır. Toplum bilimlerinde bugünkü formülün yerine geçecek okullaşma ve kitaplaşma sınırlı bir biçimde olsa da duyarlı, entelektüel nitelikleri gelişmiş kişiler arasında bir ütopyacı eğilim yaratmıştır.

Mehmet Kaplan bu süreci şöyle anlatıyor:

"Servet-i Fünûn neslinde müşterek olan bir karakter... almış oldukları zihnî terbiyenin bir cihetten umumiyetle aynı olmasıdır. Tanzimat nesli ekseriyetle kalemlerden yetişen, otodidakt insanlardan mürekkep olduğu halde, bu nesil muntazaman mektep tahsili görmüş, bilhassa küçük yaştan itibaren bir Garp diline aşina olmuş kimselerdir. Bi-

225

rincilerin hayat tecrübelerinin fazla olmasına karşılık, ikincilerinin kitaptan gelen bilgileri fazladır. Mektep ve kitap onları hayata uymaktan alıkoymuş gibidir, birinciler ise daima hayatla beraber yürümüşlerdir."⁸

Kaplan'ın bulguları genelleştirilerek "*okul*" ve "*kitap*"ın öğrenciyi "*ütöfik*" ya da "*model arayıcı*" ya da "*ideal toplumu arayıcı*" bir düşünce çerçevesine soktuğu söylenebilir. 1890'lardaki yüksek öğrenim kurumlarında yetişmenin sonuçlarından biri -bugün de olduğu gibi- o kuşağın en anlayışlı ve zeki öğrencileri arasında bir "*ütöfik*" yaklaşımın geliştirilmiş olmasıydı.

Buradaki bulguların, Atatürk'ün katkıları bakımından öneminin şu noktada toplandığını söyleyebiliriz:

Atatürk hakkında incelemeler, ısrarlı biçimde, Atatürk'ün okuduklarıyla -özellikle Batı kaynakları- reformları arasında bir bağ kurmaya çalışmışlardır. Burada gösterilmek istenen şey, böyle bir bağlantıya gerek de olmadığıdır. Atatürk'ün reformlarının kaynağını anlamak için döneminden önceki 50 yıl içinde Türkiye'nin geçirmiş olduğu yapısal değişikliklere bakmak yeterlidir. Bunun ötesinde düşüncelerinin bazı ayrıntıları Montesquieu'nün ya da başka bir düşünürün izini taşıyabilir. Sözelisi, Ziya Gökalp'in de böyle bir rol oynamış olduğu ileride gösterilmeye çalışılacaktır. Tanzimat'ın yapısal unsurları Atatürk'ün dünya görüşünün genel ilkelerini sağlamışlardır. Bu yapısal unsurların ortaya çıkardıkları değerler arasında, en başta "yeni onur"u saymak gerekir. "Yeni onur"a yüksek okulların "total kurum" olarak gösterdikleri yeni nitelikleri de katmalıyız. Bu nitelikleri harekete geçiren, yeni bir "*ütopya arayışı*"dır. Atatürk için eski sistemle ütopya arasındaki uçurum, zamanla, kendini gittikçe rahatsız eden bir özellik olarak belirecekti.

8 Mehmet Kaplan, *Tevfik ve Şiiri*, İstanbul, 1946, s. 19. 226

Atatürk'ün zamanının düşünürlerinde bulunmayan özelliği, gerçekten olağanüstü özelliği, *ütopyacılık*'la *realizm*'i dengeli biçimde yürütebilmiş olmasıdır.

Atatürk'ün Cumhuriyet Türkiye'sine getirdiği yeniliklerin en başında, eski kişisel ilişkiler dünyasının ortadan kaldırılıp yerine *gayr-ı şahsî* mekanizmaları yerleştirme özlemi gelir. Bütün "yeni"ler, "eski"lere bağlı olduğundan bunun tümüyle gerçekleşmediğini biliyoruz. Doğaldır ki, bir liderin çabalarıyla yapılan reformlarda da "kişisel" kendini gösterecekti. Ancak Atatürk'ün, "ideal Türkiye'sini, kişisel ilişkilerin değil, kurum ilişkilerinin yani *yeni onur*'un egemen olduğu bir Türkiye olarak düşündüğü açıktır. Söylev ve demeçlerinde bunu kanıtlayan birçok görüşe rastlanır.

B. Pozitif Bilim

"Onur" arayışı Atatürk reformlarının derin temelini ortaya koyuyorsa, bu reformun tanımladığı formül de "bilim"dir. Bu açıdan, Atatürk birçok 19. yüzyıl düşünürleri gibi "*bilim*"e olumlu bir "*ahlaksal*" değer bağlamıştır. Başka bir deyişle, bilimle yolunu ıskılandırıran kimsenin yanlış yola düşmesi olası değildir. Bugün konunun biraz, daha çapraşık yönler gösterdiğini biliyoruz, ama zamanımızda Atatürk tipik bir Batı aydınının davranışını gösteriyordu. Bunun kaynaklarını ararken yine bir yandan Atatürk'ün «kişisel duyarlılığına, öte yandan 1890'lardaki Osmanlı İmparatorluğu'na dönmek gerekir.

1890'lar kuşağının bir özelliği de, "büim"e vermeye başladığı önemde toplanıyordu. Bunun bir kökü rastlantıydı. Padişah'ın rejiminde asit *sülfürik* tehlikesiz, *siyaset* tehlikeli bir konuydu. 1890'lardan itibaren *bilim* birçok Osmanlı aydını için sansür'den kaçmanın yolu olmuştu. Çok "kitabî" olan 1890'lar kuşağının Batı literatüründe bilimin gün geçtikçe artan önemini görmemesi elde değildi. Edebiyat bile

1870'lerden sonra, realizm ve natüralizm akımlarının etkisinde bulunduğu oranda, "bilim"in etkisini gösteriyordu.

19. yüzyıl bilim için büyük bir uygulama alanı olmuştur. Bu uygulamanın ürünleri buhar makinalarının gelişmesinde, iletişim ağlarının yayılmasında, kimyasal buluşların sanayide kullanılmasında, savaş araçlarının kusursuzlaşma-sında görülebilmektedir. Batı toplumu bilimin bu pratik sonuçlarından etkilenmişti. Örgütlerin büyümesi, fabrikaların devleşmesi, tüketim mallarının ülke düzeyinde pazarlanması, bürokratik kuruluşların genişlemesi bilimin gelişmesiyle yan yana gitmiştir. Zola gibi bir edebiyatçı, bilimin sanayide kullanılmasının ve gittikçe büyüyen örgütlerin, insanı nasıl küçülttüğünü özel konusu yapmıştı. Osmanlı aydınlarının çoğunluğu için, *bilime* verilen yeni önem ancak *edebiyat* kaynakları yoluyla anlaşılabilmiştir. Bu noktada Fransız edebiyatının özel bir yeri olduğu görülür. Taine gibi yarı filozof, yarı edebiyatçı kişiler insan davranışını "*bilimsel açıdan*" bakarak incelemeye başlamışlardı. Taine, edebiyat ürünlerini bile "*kan, zaman ve ortam*" a bağlıyordu ve *bilim bilinci*, Türkiye'de bir bakıma Taine'in etkilerine çok şey borçluydu.

19. yüzyıl, aynı zamanda, önemli bir "*bilimsel yorumlama*" (spekülasyon) ortamı yaratmıştır. Örneğin, Charles Darwin'in, canlıların zaman içinde biçim değiştirmeleriyle ilgili evrim teorisi bu türden bir "*bilimsel yorumlamaydı*. Bu ikinci türden bilimin Osmanlı İmparatorluğu'na, materyalist düşüncüyü getirmesi bakımından, etkin olduğu söylenebilir. Fakat Osmanlı aydınları, *biyolojik bilimler*'in bu spekülatif yönünün *felsefi* uçları üstünde pek durmamışlardır. Biyolojik bilimlerin "*reçete*" tarafı, daha çok etkin olmuştur. Asıl ilgi -bürokratik kökenden gelen bir itişle olacak- bilimin *pratik* sonuçları üstünde toplanıyordu. Böylece, subay olarak yetişen Beşir Fuad adlı genç bir aydın,

1886'da *Beşer* adındaki bir kitapta "hayat"ın *biyolojik* ve *kimyasal* öğelerle anlatılabileceğini belirtebiliyordu.⁹ Bu gibi düşüncelerin kökeni Fransız bilgini Claude Bernard'ın 1865'de çıkan *Deneyisel Tıp Araştırmalarına Giriş* (*Introduction d l'Etude de la Medetine Experimentale*) adındaki eseri idi. Osmanlı aydınlarının "*pozitif*" bilimin etkisi altına nasıl girdiklerini belki de en iyi anlatan, 1880'lerde Mülkiye'de (Siyasal Bilgiler Fakültesi) okuyan ve sonradan gazeteci olan Ahmed Ihsan'dır:

"Hekimbaşı Salih Efendi vardı. Nebatat dersi verirdi, fakat onun ağzından çıkan sözler en derin felsefe kaideleri idi...

Salih Efendi'nin Kanlıca'daki yalısının bahçesi Türkiye'nin ilk nebatat bahçesi idi. O, derse geldiği günler bahçesinden getirdiği çiçeklerin, yaprakların ilmî yaşayışlarını anlatırken bizim bâtil itikatlarla doldurulmuş olan zihinlerimizi sanki süpürür ve temizlerdi."¹⁰

Bu etkiler, daha sistematik olarak, 1890'larda pozitivism akımını Türkiye'ye yansıtan iki yazarda biçimlenmiştir. Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957) ve Ahmet Şuayıp (1876-1910) *Servet-i Fünun* dergisinde çıkardıkları dizi yazılarında pozitivismi ve daha ayrıntılı olarak da o zaman Batı'da egemen olan düşünce akımlarını okuyucularına sunuyorlardı.¹¹

Osmanlı aydınları arasında genel "pozitif bilim anlayışının ne kadar yaygınlaştığını Hilmi Ziya Ülken şöyle anlatır:

"Darülfünun'da felsefe tarihi okutan Gunther Jacobi o sırada Darülfünun'un umum müdürü (rektörü) olan Salih

9 M. Orhan Okay, *Hk Türk Pozitivist ve Natüralisti*: Beşir Fuad, Dergâh Yayınları, Tarihsiz, s. 104.

10 Almed İhsan Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923*, İstanbul, 1930, s. 23-30.

11 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, c. I, Konya, Selçuk Yayınları, 1966, s. 223-224.

229

Zeki'ye Poincare'nin kitaplarını okumasını tavsiye edince, üstad gülümseyerek kütüphanesinden Fransız matematikçi filozofundan tercüme ve neşrettiği üç eseri Jacobi'ye göstermişti."¹²

Bazı belirtiler, bu bilim anlayışının 1920'lere etkin bir biçimde geçmediğini ve Atatürk'ün bu konuda ancak kendi özel çabasıyla bildiği ve beğendiği bir akımı sürdürebildiğini gösteriyor. Eldeki bilgiler bu noktada şimdilik ancak bir yorum yapabilmeye olanak vermektedir. Ancak -ihtiyat kaydıyla- bilimin 1920'lerde "başına gelen"leri şöyle tanımlayabiliriz:

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk büyük aydın kaybı Çanakkale'de oldu. Yüzlerce yetişmiş aydın savaşta öldü, öteki savaşlar daha sonraki yıllarda geriye kalanların bir bölümünü daha aldı. İkinci bir kayıp imparatorluk parçalanınca ondan kopan topraklarda kalan aydınlardı. Son olarak, "Ankara" egemen duruma geldiği zaman "İstanbul" aydınları bir ölçüye kadar saf dışı tutuldu. *Bürokrasi* aynı düzeyde kayıplara uğramadı, aşırı fire vermeden yeni *devlet'in* yapısına aktarıldı. Böylece, yeni devletin merkezinde yeniden bir *bürokratik küme* oluştu. Atatürk'ün orta yaşlı yardımcılara pek de entelektüel nitelikte demek elde değildir. Bundan dolayı, Atatürk, başlamış olan bir akımı bir kuşak ara ile yeni bir ortamda canlandırmak sorunuyla karşılaşılıyordu. Bilim üstünde tekrar tekrar durmasını bu açıdan görmek gerekir.

Asıl sorun "*pozitif*" bilimi, daha girmediği, etkinliğini göstermemiş olduğu bakir topraklar üstünde, İstanbul'un doğusundaki insanlar üstünde etkin duruma getirmektir. Anadolu tarikatların, küçük kümelerin, yerel geleneklerin egemenliğini sürdürdüğü bir alandı, sorun onu "*pozitif bi-*

12 Aynı kaynak, s. 356. 230

lim'e inandırmaktı. Bu inandırma da yıpranmış, azalmış, bir bölümü küskün bir *aydınlar* grubuyla yapılacaktı. İşin zorluğu burada toplanıyordu.

Ana sorun, "*bilim'in* temel öge olarak, "din'in yerine nasıl geçirilebileceğiydi. Din, Anadolu insanında evrenle bağlantılı en yüksek meşruiyet kaynağını oluşturmuştu. Atatürk'ün evreni ise doğa yasalarının evreniydi. Bu noktadaki kesin tutumu çevresindekilerin bazılarında açıkça ayrılıyordu. Atatürk'ün doğa yasalarını Cumhuriyet'in temel felsefesi niteliğine getirme çabası, *bilim'i* bir "*uygar din*" ya da "*civii religion*" olarak gördüğünü kanıtlar. Yani Atatürk'ün

dini toplumsal bir olgu saydığını ve bilimi, dinin bu toplumsal işlevinin yerine koymak istediğini gösterir. Bu noktada Atatürk gerçekten birçok arkadaşlarından daha derin ve çok daha cesur biçimde düşünüyordu. Uzun sürede bi-lim'in bu yeni anlayışının istediği oranda yerleşememesi, din'in "*geri tepme*"si, kendisi gibi bilim'i din'in yerine getirmek isteyenlerin çok daha önce karşılaştıkları bir durumdur. Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte bundan dolayı, ömrünün sonuna doğru din olgusuna merkezsiz bir önem vermişti. Ancak bu da ayrı bir konudur.

C. Halk

Patrimonyal yönetimlerde *uyruklar* vardır, bir "*halk*"ın varlığından söz etmekse zordur. "Halk" sözcüğü ve anlayışı, meşruiyetin, kaynağını kolektif bir unsurdan aldığını varsayan teorilerde kullanılmaya başlanır. "Halk"ın Osmanlı İmparatorluğu geleneksel sisteminde bugünkü anlamından ayrı bir anlamda kullanılmış olması doğaldır. Osmanlı İmparatorluğu *avam-havas*, yani "*seçkin-düşük tabaka*" ayrımı üstüne kurulmuştur. *Seçkinler*, devleti yönetirler, yapılması gerekenleri saptar

231

ve bunları uyruklara yansıtırlar. "*Basit halk*" bu konuda ancak bir izleyicidir.

imparatorluğun kuramsal kökünün kişilerarası ilişkiler olması bunu pekiştirmektedir, zira kişilerarası ilişkiler olarak sözü edilen öge, aslında *seçkinler arası ilişki*'dir. Bunun dışında, imparatorlukta bir halktan sözcük kullanışının bir başka nedeni, imparatorluğun yönetim sisteminin "din grupları"na göre düzenlenmiş olmasıdır. Bunlara *cemaat* denir. Örneğin Rum Ortodoks cemaati bu yönetim birimlerinden biridir. Yahudi cemaati, bir başka birim oluşturur. Bu yapı, 19. yüzyılda Batı diplomasisinin etkisiyle daha da topar bir niteliğe geldi. Cemaatlere yasal bir kimlik tanındı ve her birim bundan sonra diplomatik yazışmalarda "*millet*" olarak anıldı. Ama bu "*millet*"lerin Müslümanlara sayı olarak katıldıklarında bir "*halk*" oluşturmadıkları, kendilerini Osmanlı olarak görmedikleri, zaman geçtikçe daha açık olarak belirecekti.

Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı bir "halk"tan sözedilmesini olası kılmıyor idiye de, "yeni onur"un yanısıra getirdiği kavram dağarcığında "halk" sözcüğü vardır. Bunun kökeni, "halk" kavramının Batı'daki "*peuple*"den alınmış olmasıydı. Batı'da demokratik milliyetçi akım bu konuda bir zorlukla karşılaşmamıştı. Bir Fransız "*millet*"i vardı (Le Peuple Français) ve bu millet *meşruiyet kaynağı* olarak çıkışıyordu... Demokratik-milliyetçi teorisinin yalnız birinci parçasını, yani meşruiyet"le ilgili bölümünü alabilen Osmanlı aydınları, bu temel farka rağmen "halk" kavramını bir hayli erken kullanmaya başlamışlardı. Bu tavır Mizancı Murat Bey gibi, 1890'ların tutucu demokrat yazarlarında bile görülebiliyordu.

"Hamil-i hükümet aslen ve hakikaten efrad-ı millettendir. "Meşrutun vazifedar" olmak haysiyetle müte'ahhid oldu-

232

ğu şurûta riayet ettiği müddetçe vezaif-i müteakibeye riayet olunmasını halktan talep edebilir. Fakat kendi vazifelerinde tekasül ederlerse, emirler, metbualara emir ve taleb-de bulunmak hak ve selahietlerini kaybelemiş olurlar."¹³

Ne var ki, bir *liberalizm* özleminin yarattığı "halk" kavramının kullanımı, halktan kimin kasdedildiğini çok iyi belirtmiyordu. Bu noktada Osmanlı toplum yapısının Batı toplum yapısından farklı olmasından doğan temel bir kavramsal sorunla karşılaşyoruz.

D. Ütopyacılık ve İdealizm

Ütopya'yı bir "proje" olarak tanımlamıştık. Ancak, bu projelerden bazıları daha belirgin, bazıları daha belirsizdirler. 20. yüzyılın başında Osmanlı aydınları arasında çıkan ütopyaların daha belirsiz olanlar arasında yer alması doğaldı. Bunun nedeni, Osmanlı İmparatorluğu toplum yapısının *sosyal mozaik* görünümüyüdü. Müslümanlar, kendi aralarında bölünmüş Hristiyanlar, Yahudiler, din niteliğini gizleyen ama yine de din olarak yaşayan birçok küçük din grupları, Türkler, Araplar, Kürtler, Pomaklar, Lazlar, Çerkezler, Boşnaklar, Ermeniler, Bulgarlar, Rumlar... Bu durumda mozayığın parçalarından yalnız birini odak noktası olarak seçmek olanaksızdı. Türklük bile bir isimden ibaretti. O da pek rağbette olmayan bir isimdi. Ütopyacı, bu koşullar altında, yaratmayı amaçladığı toplulukta mozayığın hangi parçasını odak noktası olarak seçse ötekilerine haksızlık etmiş olacaktı. Çözüm, bunların hepsinin üstünde, hepsini kapsayan fakat hiçbirisi ile özdeşleşmeyen soyut bir varlık seçmektir. "Osmanlılık", böyle bir çözümdü. Fakat bir bütünün içinde

13 Birol Emil, *Mizon'a Murat Bey: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979, s. 318.

233

bulunmanın başka sorunları da vardı. "Türklüğü" seçen için bile "Türklüğü" öz benliğiyle, Osmanlı topluluğu içinde yaşamış olmaktan gelen belirsizlikten sıyrarak ortaya koymak bir meseleydi. Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu içinde Türklüğü odak noktası olarak seçmiş bulunan (bazen de sempatileri dış Türklere giden) Ziya Gökalp için Cumhuriyet yıllarından önce *Vatan ne "Türkiye" idi ve ne de "Türkistan" fakat soyut bir ideal olan "Turan"...*

Ütopyacı için aynı sorun "*halk*" kavramıyla ortaya çıkıyordu:

Kimdi "*halk*"? Geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olanlar mı yoksa az ya da çok Batılılaşmayı seçmiş bulunanlar mı?

Bu nedenlerden dolayı Ziya Gökalp için gerek "*millet*" gerek "*halk*" varolan bir şey olmaktan çok, ancak "*rüşeym*" halinde bulunan, ama daha "*kendini idrak edecek*", öz benliğine zamanla kavuşacak bir *nesne* 'ydi.

Aslında bu tipte bir düşünce, yani varolan toplulukların aslında "*öz benlik*"lerine kavuşmamış görüntüler olduğu görüşü Avrupa'da 18. yüzyılın sonuna doğru ve 19. yüzyılın başında büyük bir rağbet görmüştür. Buna "*idealizm*" deniyordu. Rousseau'nun ortaya attığı "*millî irade*", bu idealizmi esas ögesi durumuna getirmiştir. Ona göre politik bir tercihinin dünyalılar tarafından ifadesi zorunlu olarak "*gerçek*" millî iradeyi ifade etmiyordu. "Gerçek millî irade, o topluluğa "gerçekten" de gerekli olan kararlardan oluşuyordu. Topluluğun iradesi dışında soyut bir "*millî irade*", bir ideal "*çözüm yolu*" vardı. O da ancak "*duygular*"la bulunabilirdi. Almanya'da Fichte ve romantik milliyetçiler aynı şeyi söylüyorlardı. *Milliyet* bazı işaretleri varolan, fakat sürekli çabalarla bulunması ve ortaya çıkarılması gereken bir olguydu.

Ziya Gökalp'in gerek "*milliyet*", gerekse "*halk*" kavramlarında bu "*rüşeym*" teorisinin izleri görülebilir. Türkiye

234

Cumhuriyetinin kurulmasıyla "*milletin kimlerden oluşacağı* bir bakıma belirlenmişti. Fakat Türklüğü *kesin hatlarıyla ortaya çıkarmak* gelecekteki kuşakların göreviydi.

Gökalp, ayrıntılı bir inceleme konusu yaptığı Osmanlı avam-havas ayrılığını da kökten değiştirmek istiyordu. "*Halk*", onun için de, Atatürk'te olduğu gibi, "*yeni onur*" sisteminin egemenliğini simgeliyordu. "*Halk*", *demokratik* bir sistemde, egemenliğin zorunlu kaynağıydı. *Zengin, yoksul herkes*, "*hâfî*"tandı. Yeni rejimde "*halk*"ın egemenliğini kurumlaştırmak için

Büyük Millet Meclisi'nin belirli bir sosyal sınıfın egemen olmasına karşı koyacak yasaları çıkarması yeterliydi. Gökalp'e göre halk içinde sınıflar yok, *meslek grupları* vardı. Bundan dolayı Türkiye'de sınıf konusu gerçek bir sorun değildi. Gökalp'in bu düşüncelerini inceleyen bazı yazarlar, gerçeklerin karşısında Gökalp'in nasıl böyle bir görüşü ileri sürebilmiş olduğunu sorgulamışlardır. Gökalp'in bu yaklaşımı, konuyu, "ilerde biçimlendirebilecek bir toplum yapısı", "varılması gereken bir ideal" olarak tanımlandığı zaman çok daha anlaşılabilir bir nitelik almaktadır.

Atatürk'ün *halkçılık* hakkındaki düşüncelerinde de yine aynı düşünce sistemini buluyoruz: *Halkçılık*, Türk toplumunda, "*rüşeym*" olarak vardır. Aristokratlık Türklerde hiçbir zaman tutmamıştır. Onlarda bir halk egemenliği başlangıcı da görülebilir. Öyleyse, yarının "gerçek" halkçılığı, modern toplum öğelerinden bu eğilimlerle çıkan "*meslek-i iç-timaî*"de (mesleklerin karşılıklı görev ve sorumluluğu üstüne kurulmuş *dayanışmacılık'ta*) bulunacaktır.¹⁴ Millet'in meclis egemenliği bu tür bir sosyal yapıdan kaynaklanacaktır.

Türkiye'de 1924 Anayasası'nın kurduğu rejimin zamanla bir tür başkanlık rejimine dönüştüğü yadsınamaz. Ancak Atatürk'ün gelecekle ilgili düşüncelerinin bu tür bir halkçı-

14 Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, c. 1, 1945, s. 1191.

235

lığın geliyeceği umuduna bağlı olduğu, bize, düşüncelerinin derin kaynağını en anlamlı biçimde veren anlatımdır. Yine, burada dikkati çeken nokta felsefede *idealist*, toplum anlayışında da ütopyacı olan bir kişinin bunları amansız güncel bir *realizm*'le birleştirmiş olmasıdır.

E. Ulusal Devlet ve İdeolojisi

Osmanlı İmparatorluğu, *cemaat'ler* üstüne kurulmuş bir devletti, imparatorluğun parçalanması, bunun yerine çoğunluğu Müslüman-Türk bir birimin geçmesini sağlıyordu. Ancak yeni kurulan birimin sınırları nasıl tanımlanacaktı? Bir bölüm Batılı düşünür'e göre, bir *ulusal devlet* kendi sınırları içinde aynı "ırk"tan olan kimseleri toplar. Başkalarına göre, *ulusal devlet'in yurttaş'ı*, belirli sınırların içinde yaşamayı kabul ederek buradaki yasaları kendi yasaları sayan kişilerdir. Ziya Gökalp bu iki ilkeyi de reddediyordu. Ona göre, ulusal varlığın özü paylaşılan bir *kültür'dü*. Bu kültürün paylaşılması, aynı eğitimin, değerlerin ve heyecanın paylaşılmasıydı. Böylece, millet, aynı eğitim almış, aynı dili konuşan, aynı duyguları, idealleri, din ve ahlâk öğelerini ve estetiği paylaşan kişilerden oluşmaktaydı.

Atatürk'ün belki en ilginç davranışı, teoride oldukça kesin gibi görünen bu öğenin pratikte zorluklarla karşılaşacağını anlamış olmasında yatar. Ziya Gökalp'in "*müşterek kültür*" olarak tanımladığı ilkede, kültürün, halkın yaşayışının içinden çıkarılarak sistematik bir kültür politikasıyla işlenebileceği varsayılmıştı. Kemalizm'in gelişmesi, bu öğenin Atatürk tarafından ne kadar ciddiye alındığını gösteren örneklerle doludur. Folklor araştırmaları, dilin arılaştırılmasında yerel kaynaklara inilmesi bu örneklerin bazılarını belirler. Fakat Ziya Gökalp'in üstünde durmadığı nokta, Osmanlı tarihinin yeni rejimdeki yeri konusuydu. Atatürk'ün

236

görüşü, bir *Cumhuriyetçi* rejimin Osmanlılar'ın "*şan*"ı ile desteklenemeyeceğiydi. Tarihin Cumhuriyet kuşaklarına sağlayacağı "*benlik*", başka bir kaynaktan gelmeliydi. 1930'lara doğru da birleştirici odak noktası olarak böyle bir "*benlik geliştiricisi*"ne gereksinim olduğu açıkça

ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet ideolojisi tarihsel yönü eksikti. "*Türk Tarih Tezi*", böyle bir düşüncenin ve yine ütöpik yaklaşımın bir ürünüydü. Cumhuriyet kuşaklarının tarih anlayışı, Osmanlı öncesi Türklerin başarılarından kaynaklanacaktı. Bundan dolayı -kısa süreyle etkili olmasına karşılık- Türk Tarih Tezi'ni, Atatürk'ün en özgün girişimlerinden biri saymak gerekir. Atatürk, böylece, kendinden önceki kuşakta tarihçilerin dağınık olarak yaptıkları araştırmaları -Pan Turanizm kapanına düşmeden- kendine maledebiliyor; onları rejimin destekleyicisi durumuna getirebiliyor, yeni bir kuşağı, eskisinin kendine vereceği yükten kurtararak yola çıkarabiliyordu.

Atatürk'ün bu konudaki mantığı, daha sonraki yıllarda birçok Üçüncü Dünya devleti tarafından izlenmiştir. Daha dün bıraktıkları rejimlerin ötesine geçmeyi isteyen rejimler ya ilerde ortaya çıkacak olan ideal rejimi bir destekleme ögesi olarak görüntülemek ya da uzak tarihlerden esinlenmek zorundadırlar. Atatürk, çok önce, bu iki yaklaşımı, kurduğu yeni rejimi pekiştirmek için kullanmıştır.

Sonuç

Buradaki sunuşta, Atatürk dönemi reformlarının dinamiği üstünde durulmak istenmiştir. Amacımız, bu reformların içindeki gücün hangi kaynaklardan geldiğini araştırmaktır. Bu kaynaklardan en önemlisinin bir "yeni onur" arayışı olduğunun ortaya konulabildiğini umuyoruz. Atatürk bu onurluluk anlayışını Cumhuriyet Türkiye'sinin kurumları-

237

nın zembereği niteliğine getirmeye çalışmıştır. "*Pozitif bilim*" ve "*halk*" kavramları, bu temel ögenin çevresinde onunla birlikte biçimlenen kavramlar olarak görülmelidir. "*Ulusal devlet*" ise oldukça farklı ve dışsal dinamiğin ağır bastığı bir sürecin sonucudur. Buradaki yaklaşımımızda Atatürk, Osmanlı kurumlarının, *Tanzimat*'in, 19. ve 20. yüzyıl Avrupa'sının, *İttihat ve Terakki* döneminin etkilerinin odak noktasında görülmektedir. Bunun başka türlü olmasına olanak da yoktu.

Büyük adamlar kendi çağlarının koşulları içinde yoğrulmuşlardır. Atatürk'ün özelliği, bazen kesintiye uğramış, bazen gerçekliğini bir ölçüde yitirmiş, bazen uygulamaya geçirilmesi olağanüstü cesaret ve salt cesaret isteyen, birbirinden ayrı yönlerle dönük güçleri bir noktada toplamış ve *Cumhuriyet*'in "*ideal*'inin ana kökleri olarak yaşatabilmiş olmasıdır.

Bu objektif katkılarının övgüye gerekleri bile yoktur.

KAYNAKÇA Genel

Abu Manneh, Butrus, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abudhuda al Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, 1978, No: 15, s. 131-153.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, 1978. Eisenstadt, S. N. (editör), *Political Sociology*, New York, Basic Books, 1971.

Fischer Michael M. J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge vs., Harvard University Press, 1980.

Gökalp, Ziya, "Hükümet ve Tahakküm", *Küçük Mecmua*, 4 Aralık 1922.

Goffman, Erving. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Pelican Books, 1968-1978.

Hanioglu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Yayınevi, 1981.

Kaplan, Mehmet, *Tevfik Fikret ve Şiiri*, İstanbul, 1946.

Mandelbaum, Maurice, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century*

Thought, The John Hopkins Press, Londra, Baltimore, 1971. Mottahedeh, Roy, E., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton,

238

Princeton University Press, 1981.

Okay, M. Orhan, *İfve Türk Pozitivtst ve Natüralisti: Beşir Fuad*, İstanbul, Dergâh Yayınları, Tarihsiz.

Tokgöz, Ahmed ihsan, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923*, İstanbul, 1930.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, C. II, Konya, Selçuk Yayınları, 1966.

Atatürk

Abaloğlu, Yunus Nadi, *Ankara'nın ilk Günleri*, İstanbul, Sel Yayınları, 1955.

Arar, İsmail, *Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi*, İstanbul, Baha Matbaası, 1963.

Atay, Falih Rifkî, *Çankaya*, İstanbul, Dünya Yayınları, 1961.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam*, 3 cilt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963-1965.

Kansu, Mazhar Müfit, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara, T.T.K., 1966-1968.

Karal, Enver Ziya, *Atatürk'ten Düşünceler*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1956.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Atatürk*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1961.

Kocatürk, Utkan, *Atatürk ve Türk Devrimi Kronolojisi 1918-1938*, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1973.

Uygur, H. ismail, *Anılarda Atatürk*, İstanbul, Dilek Matbaası, 1973.

Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk, Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1983, s. 23-48

239

ATATÜRK VE İNKİLÂPLAR MÜNASEBETİYLE

Bir toplumun muayyen bir istikamete sevk edilmesi isteniyorsa, bu neticeyi elde etmek için iki yoldan biri seçilebilir. Ya ulaşılması istenen nokta gözönünde tutulur, ideal bir istikbalin parlak portresi çizilir, bu portre rehber ittihaz edilir ve "Kızıl Elma" ön plâna geçirilerek, ancak bundan sonra Kızıl Elma'ya varacak olan yollar tesbit edilir, veya evvelâ durumun muhakemesi yapılır ve ulaşılabacak gaye, bundan sonra ve eldeki imkânların takatine göre tesbit edilir. Her iki metodun da sosyal ve siyasî hareketlerde mühim rol oynadığı sabittir.

Birinci hal tarzının bir özelliği, yerinde kullanıldığı vakit mucize kabilinden neticeler vermesidir. Atatürk inkılâbı bu gibi bir hareket tarzının neticesidir... Daha doğrusu, Atatürk'ün hareket tarzı hakkında revaçta olan nazariye budur. Fakat acaba Atatürk inkılâbını bu gibi bir kalıba sığdırmak mümkün müdür? Atatürk, çoğu zaman iddia edildiği gibi, yalnız Kızıl Elma'nın mevkiine göre mi plânlarını tayin etmiştir? Atatürk'ün hareketleri ile açık bir tezat teşkil eden Enver Paşa'nın tutumu, Atatürk'ün ne kadar büyük bir re-

241

alist olduğunu bariz bir şekilde ortaya çıkarır. Enver Paşa'nın beynelmilel alandaki ütopya sevdasının Atatürk tarafından kat'iyetle reddedilmiş olması, mevcut şartları daima kaale aldığını gösterir. Muhakkak ki Atatürk'ün şahsiyetinin özelliklerinden biri de "ideal" metodunun yanında ikinci metoda yer vermiş olması ve mevcudu yoklama ihtiyacını devamlı bir şekilde hissetmiş olmasıdır.

Atatürk, her yaptığı ileri hamleden sonra durmasını bilmiş, ve ancak etrafı yokladıktan sonra ulaşılacak gayeyi yeniden tesbit etmiştir. Atatürk gibi devlet adamlarını Hitler tipindeki meczubane diktatörlerden ayıran vasıflardan biri de zaten bu realizm'dir. Ancak inkılâplarımızı düşünürken birçok kimselerin içine düştükleri bir hatadan sıyrılmamız icap eder: şimdiye kadar Atatürk inkılâbı, umumiyetle Atatürk'ün şahsiyeti ile meczedilmiş ve inkılâplarımızın tatbik edilmiş şeklinde kendine has hareket tarzının izleri aranmıştır. İnkılâplar meselesini bir hayli karıştıran bu görüşün yerini, ilerde daha ilmî bir teoriye terkedeceği ümit edilir. Aslında, Atatürk inkılâbında birbirine paralel şekilde inkişaf etmiş asgarî iki cephe görmek mümkündür: bunlardan biri Atatürk'ün inkılâpçı şahsiyeti, diğeri ise harekete sevkettiği inkılâp mekanizmasının kendine has karakterleridir. Bu iki unsuru birbirine karıştırmamak lâzımdır. Bu iki esas muvacehesinde de şöyle bir neticeye varılabilir. Atatürk'ün şahsî kabiliyetine, uzak görüşlülüğüne ve Batılılığına rağmen, eline teslim edilen Osmanlı devlet teşkilâtını şahsî iradesiyle tamamiyle değiştirmesi mümkün değildi. İşte bundan dolayı Atatürk'ün inkılâpçılığı devlet mekanizmasına ve cemiyete aksettici anda yeni bazı kisvelere bürünmüştür. Atatürk'ün zihninde realist esaslar üzerinde kurulan, mevcudun hesaba katılmasıyla hazırlanan inkılâplar, birçok zamanlar devlet kadrolarının süzgecinden geçtikten sonra tamamiyle irreel ve grotesk bir şekilde tatbik edilmiştir. Ata-

242

türk devrinin hususiyetlerinden biri de Atatürk'ten fazla Atatürkçü olanların geniş sayısıdır. Hiç şüphesiz, Osmanlı Devletinin müessesesevî kadrolarında teşekkül eden bazı itiyatlar burada en büyük rolü oynamıştır. Mesela inkılâp devrinde çıkan inkılâp ucubelerinin birçoğunun sebebini, müesseseseleşmiş dalkavuklukta bulmak mümkündür. Ancak böyle bir izah sayesinde ve böyle bir ikiliğin mevcudiyeti muvacehesindedir ki, derin şarklılığını değiştirmeye çalıştığı devlet teşkilâtının, her şeye rağmen yağ gibi üste çıkan şarklı davranışı karşısında, Atatürk'ün duyduğu ızdırabı anlayabiliriz. Atatürk'ün üniversite profesörlerini imtihan ediş hikâyelerinde veya yakınlarının bazı tekliflerini müstehzane terslemesi fıkralarında, Atatürk'ün fikirlerinin ancak karikatürünü benimse-yebilen, tefessüh etmiş bir şark bürokrasisine karşı duyduğu istikrahı görmek icap eder. Atatürk'ün hayatının şimdiye kadar incelenmemiş bir cephesi de bu trajik cephedir. Bu bakımdan, inkılâp hareketinin yalnız Atatürk'e değil, etrafındakilere de maledilmesi lâzım geldiği şeklindeki yeni moda iddiaların külliyen reddedilmesi zamanı gelmiştir. Atatürk bu muhitin yardımını görmemiş, aksine, çoğu zaman bu muhitin teşkil ettiği Osmanlı bürokrasisi kalıntılarının kurbanı olmuştur. Atatürk'ün inkılâplarını, müessesesevî itiyatlarının tesiriyle primitif bir mitos haline getiren bu bürokratlar sayesinde, Atatürk'ün temel sağduyusunun mahsulü olan inkılâplar bir irreel peri masalı havasına bürünmüştür. Bunların sayesinde memleketimizde, Alman filozofu Vaihinger'in tabiriyle, bir "imîş gibi" havası yerleşmiş ve Atatürk devrine ve sonrasına kendine has bir karakter vermiştir. Bundan kasdettiğimizi anlatmak için küçük bir misal kâfidir.

Atatürk'ün ölümünden dört sene sonra, 1942 senesinde, liselerde okunan fizikî coğrafya kitabı yeni Türkçeleştiril-

243

di. Talebeler için anlaşılabilir bir hale gelen kitabın, bu derece aşırı anlamda yeni Türkçeleştirilmesinin Atatürk tarafından tasvip edilmemiş olacağı bir yana, yazarın devam ettiği okulda, öğretim faaliyeti tamamiyle kitabın dışında cereyan etme durumuna gelmişti. Zira kitabın müellifi olan coğrafya hocası bile, kendi kitabını anlayamıyordu. Şimdi vaziyeti tahlil edersek karşımıza şöyle bir durum çıkıyor: talebe kitabı anlamıyordu, fakat her şey talebe kitabı anlıyormuş gibi cereyan ediyordu (imtihan suallerinin hazırlanması dahil), öğretmen de kendi kitabını okuyamıyor-du, fakat öğretim faaliyeti tıpkı okuyabiliyormuş gibi devam ediyordu. Kitabın tadil edilmiş şekliyle basılmasını emreden merciin böylece iyi bir iş yapılacağına inanacak kadar gaflet içinde yüzdüğüne kendimi hiçbir zaman inan-dıramadım. Bu noktada da, emri veren, bu emrin verimli bir neticesi olmayacağını bildiği halde, verimli olacakmış gibi hareket ediyordu. Sözün kısası, bütün emir silsilesi boyunca, kimse yaptığı işe inanmadığı halde, bir hareket meydana geliyor, bir iş yapılıyordu.

Pek tabii olarak, bu hareket sunî bir esasa dayanıyordu. Böyle bir esasa dayandığı için kolayca durdurulması mümkün olduğu gibi, ikinci bir safhada aynı hareketin aksi istikamete yönelmesini sağlamak gayet kolaydı. Bugün dil inkılâbında birçok bakımlardan bir gerileme hissediliyorsa, bunun sebebi dil inkılâbının başlangıçta bu gibi kof ve gayri samimî elemanlara dayandırılmış olmasıdır. Fakat Atatürk bile, eline verilen materyalde asırların yaptığı tahribatı izale edemedi, seçtiği elemanlara dayanması lâzımdı.

Yüksek bürokratlarımızın samimiyetsizliklerinden yadigâr kalan en tehlikeli unsurlardan biri de hiç şüphesiz ki kendileri tarafından meydana konan ideal Türkiye tablosudur. Bu tablo, aynı propaganda zihniyetinin mahsulü olduğu için, realite ile hemen hemen ilgisi olmayan bir tablodur.

244

Bu tablonun zihinlere yerleşmiş olmasından dolayı yeni neslin birçok elemanları müşahedenin ne demek olduğundan ve ne şekilde yapılması gerektiğinden tamamiyle bihaberdirler. Etraflarındaki âlemlerle olan münasebetleri daimi bir kendini aldatma vetiresi haline gelmiştir.

Gene burada kasdettiğimizi ve karşılaştığımız problemlerin mahiyetini izah etmek üzere bir örnek verelim. 1930 ilâ 1945 seneleri arasında entelektüel muhteva iddia eden programlardan en basit afişlere kadar, haberleşme vasıtalarında inkılâbın yarattığı köylü az çok şu çizgilerle tasvir ediliyordu: Osmanlı İmparatorluğu devrinde köylü, fakir, cahil en basit haklardan mahrum, zavallı bir mahlûktu. Devlet ve hususî şahıslar tarafından asırlarca istismar edilmiş, posası çıkmıştı. Şimdi ise köylünün hayat seviyesi yükseliyordu. Okuması temin edildiği gibi, insan haklarına sahip olmanın tadını çıkarıyordu. Böylece, inkılâplar sayesinde, zengin, temiz, okumuş hürriyetiyle mağrur, "ileri" bir köylü tipi teşekkül etmişti. Aslında, bu köylü tipi, onu yaratanların muhayyilesinden başka bir yerde yaşamıyordu. Fakat bu muhayyile mahsullerinin kuvvetine bakın ki, "ileri" köylü *mitos'u*, zamanla, bu *mitos'u* yaratanların kendilerini bile iğfal etmiştir. Bunun içindir ki, mesela, Cumhuriyet Halk Partisi son zamanlara kadar köylüye karşı takındığı tavırda zerre kadar realist olmamıştır. Hâlâ da partinin kolektif zihninde hakikî köylünün bir resmi teşekkül etmemiştir.

Bugün inkılâplarımızın tatbiki münasebetiyle ortaya çıkmış olan *mito-poetik* düşünce tarzından sıyrılmış değiliz. Memleketi sırf daha realist bir noktadan görebildiği için iktidara gelen Demokrat Parti, zamanla, en eski devirlerden eden bu *mito-poetik* görüşe doğru kaymaktadır. Bugün, bu parti bir slogan ve direktif havası içinde yaşamaktadır. Bu anda propaganda afişi metodu bütün basitliği ile

245

geri gelmiştir. Bu, gayet zararlı bir tutumdur. Aslında, bizden önceki nesil bu tutumu rehber ittihaz etmesine karşılık Batılılaşamama gibi bazı sebepleri öne sürmüş olsaydı mazur görülebilirdi.

Fakat otuz seneden beri Batılılaşma yolunda olan bizim neslimizin, aynı özörlere müracaat etmesi abestir. Bizim bugün hiçbir özürümüz yoktur. Memleket meselelerinin halledilmesi için, bu meselelerin hakikî veçhelerinin ortaya çıkması lâzımdır. Atatürk devrinde başarılamayan bu işi başarmanın yükü, şarklı mito-poetik tutumun kalıbını kırmak mesuliyeti, bize düşmektedir.

Forum, cilt 6, sayı 64, 15 Kasım 1956, s. 10-11

246

ATATÜRK, BÜROKRASİ VE "RASYONELLİK"

İçinde yaşadığımız toplumu tümüyle beğenmemek, onu temelinden eleştirmek çok yaygın bir toplumsal davranış değildir. Hepimiz, zaman zaman, istediğimiz hayatı gerçekleştirememiş olmaktan şikâyet ederiz. Pahalılıktan, bazı düzensizliklerden, hatta, daha genel olarak, toplumun içindeki yerimizin bize gereken imkânları tanımadığından şekvacı oluruz. Çevre şartlarının baskısıyla paralel şekilde artan bu şikâyetler, bazen acı, fakat genellikle dağınık, şekillenmemiş protestolardır. Toplum hayatının tabii bir özelliği olan bu serzenişler nadiren toplum mekanizmasının temelden bozuk olduğu şeklinde bir inanca ve bir toplum kritiğine dönüşür. Toplumu bir bütün olarak görüp de onu bir bütün olarak değerlendiren ve tümüyle yenileştirmek isteyen kişi, hele çözüm yollarını da, gene nisbeten tutarlı bir bütün olarak sunan kimse -bugünkü sosyolojinin teknik tabiriyle ütopyacı!-¹ müstesna bir insan tipidir.

1 Kari Mannheim, *Ideology and Utopia*. (New York: Harcourt Harvest Books, tarihsiz, ilk basılışı: 1936), s. 205.

247

Bu şekildeki yönelim ve davranışlar olağan insan davranışından sayılmayacaklarına göre, karşımıza çıktıkları zaman bir izah gerektirirler.

Toplumlarını bu şekilde bir bütün olarak eleştiren ve duruma hal çareleri arayan kişiler üzerinde yapılan sosyolojik ve psikolojik araştırmalar, bizi böyle bir hadiseyi bir dereceye kadar anlayabilecek duruma getirmiştir. Bu gibi şahıslarda, bir kere, genetik yapıdan gelen bazı özellikler buluruz: zekâ, anlama, kavrama potansiyeli gibi.² Bunun yanında, kişinin aile içindeki ilişkilerine bakarız: müşfik bir tabanın tesiri otoriter bir babaya nisbetle, şahsiyet katlarının teşekkülünde ve çocuğun büyüdükten sonra topluma karşı alacağı tutumda, çok ayrı sonuçlar verir.³ Şahsiyet dinamiği ile toplumsal dinamiğin birleştiği yerdeki unsurlardan biri de *sosyalizasyon* adını verdiğimiz, çocuğa toplum değerlerinin aktarılması sürecidir.⁴ Buradaki intikal sürecinin özellikleri de, bazen toplumu olduğu gibi kabul eden, bazen de toplumu eleştiren kimseler ortaya çıkarır. Şahsiyet dinamiği katında kişinin topluma karşı tutumunu saptayan bu etkenlerin dışında, şahısların toplum hakkındaki tutumu bir grubun içinde "gömülü" olmalarından ileri gelebilir, bu grubun diğer fertleriyle birlikte hissettiklerini aksettirebilir. Ben, burada, Atatürk'ün gençlik çağlarına rastlayan ve kendisinin de görüşlerini şekillendirmiş olan, biri sosyalizasyon seviyesinde, öteki grup değerleri ve normları seviyesinde iki süreçten bahsetmek istiyorum. Tezim, Atatürk'ün kişiliği, zekâsı ve hassasiyetiyle, *grup davranışı* olarak şekillenen, kendisini de etkilemiş olan genel bir eğilimi ileriye gö-

2 Potansiyelin şekillenmesinde bile genetik unsurlar önemlidir, bkz.: "Socializa-tion", *Handbook of Social Psychology*. (2. baskı, cilt

III, 1969, çıkaran Gardner Kindzayı), s. 461-463.

3 Bkz.: Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, (Penguin Books, 1965), *passim*.

4 Bkz.: "Socialization, a.g.e., s. 450-55.

248

türmüş olduğu, ona kendi özelliğini katarak yeni bir şekil verdiğidir. Böylece, Atatürk'ün devrimlerimize katkısını incelemiş olacağım gibi, daha teorik bir sorun olan "Toplum mu kişinin mimarıdır yoksa bazı müstesna kabiliyetli kişiler mi topluma yeniden şekil verirler" konusunu biraz ışıklan-dırabilmiş olacağımı sanıyorum.

Toplum değişmelerinin önemli bir yanı bu değişmelerin beraberinde getirdikleri değer uyumsuzluğudur. Yeniçeriler, Osmanlı askeri reformlarına karşı yöneldikleri zaman, yeni usullere karşı olan olumsuz hislerini açıkça belirtmişlerdi. "Biz testiye kurşun atar, keçeye pala sallarız" sözleriyle ifade edilen bu karşı koyma, aslında yeni eğitim usullerine karşı koymalarının sembolleştirilmiş ifadesiydi. Yeniçerilerin reaksiyonu, toplumsal değişme ile ilgili olan ikinci bir özelliği gözlerimizin önüne seriyor. Toplumsal değişme esnasında, bazı gruplar eski ile yeni arasındaki uyumsuzluğu diğerlerine nisbeten daha derin bir şekilde duyarlar. Bu özelliği, burada, yalnız eskiyi savunan bir grup için açıkladım. Fakat eskiyi inatla savunan bazı gruplar bulunduğu gibi, değişen toplum içinde yeniyi tutan gruplar da ortaya çıkar. Burada işlemek istediğim birinci nokta, Atatürk'ün Abdülhamid Türkiyesi'ne istihfafla bakışında akranı olan bir grup insanın genel bir rahatsızlığını aksettirdiğidir. Bu gruba, en genel anlamında, "mektepli"ler ve bu arada, "mektepli subaylar" diyebiliriz.

Şimdi, önce "mektepli"den neyi kasdettiğimi belirtiyim. Sultan Abdülhamid devrini genellikle bir gerilik, istibdat devri olarak niteleriz. Böyle bir görüşün gerçeği ancak sınırlı bir şekilde aksettirdiğine artık şüphe kalmamıştır. Enver Ziya Karal'ın⁵ ilk defa olarak ortaya koyduğu, Abdülhamid devrinin bazı bakımlardan bir ilerleme devri olduğu

Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi VIII*, (Ankara, 1962).

249

görüşü, kendinden önce az çok dağınık bir şekilde işlenmişti. Bugün ise, yapılan her araştırma, Abdülhamid devrinin, bir açıdan önemli bir "modernleşme" devresi olduğunu daha açık bir şekilde göstermektedir. Bu, tabii ki, 1830'ların veya 1860'ların Türkiyesi'ne nisbetle bir modernleşmedir. Özetle "Kızıl Sultan"ın devrinde devlet yapısının farklılaşmasında ilerlemeler kaydedildiği bir gerçektir. Bunu Abdülhamid'in kendi gayretine mi, yoksa Sait Paşa'nın dirayetine mi atfetmemiz gerektiği başka bir meseledir. Gene, bu ilerlemelerin daha önce harekete geçirilmiş olan bir reform hareketinin tabii sonucu mu olduğu, yoksa Abdülhamid'in veya başkasının zekâsının mı ürünü olduğu ayrı bir sorundur. Bildiğimiz, 1880 ve 1890'larda Tanzimat devrinde başlayan siyasal farklılaşma ve devlet işlerindeki kapsayıcılığın bu devirlerde de devam ettiğidir. Bu değişim, tümüyle, Max Weber'in "patrimonyal bürokrasiden rasyonel bürokrasiye geçiş kavramıyla anlattığı bir süreci çok andırıyor. "VVeber'e göre, modern bürokrasi, daha önceki devirlerde de belki nüve halinde olan, daha tam yapısıyla ortaya çıkamayan, bazı özelliklere prim vermiş, onları; açık ve seçik olarak ortaya çıkarmıştır.

Weber'in modern topluma geçiş sürecinde önemini belirttiği bu gelişme iki ana ilkeye dayanır: modern toplumun idare mekanizmasındaki "hukukîlik" vasfı ve gene modern idarenin gösterdiği farklılaşma, uzmanlığa yönelme. Bunlardan birincisine, en genel şekliyle, idarî mekanizmada somut hadiselerin belli -ve gayri şahsi- bir kaideler tümünün miyarına vurulması diyebiliriz. Artık, eskisine nisbetle şahsi kararlar önemini gittikçe kaybetmektedir. İkincisi, devlet işleri gittikçe bir ihtisas konusu olmakta, bakanlıklar ayrılmakta, bakanlıkların içindeki bürolar ise

uzmanlarla dolmaktadır.

Weber'e göre bunun sonucu modern bürokrasinin karakterini belirleyen bazı özellikler kazanmasıdır: 250

1. "İdare'nin personeli şahsi statüsünde hürdür ve yalnız işinin tanımlanmış görevlerini yerine getirmekle yükümlüdür."
2. "Memuriyet kesin bir hiyerarşiye göre kademelendirilmiştir."
3. "Belli bir kadronun fonksiyonları açıkça tanımlanmıştır."
4. "Memurlar bir akitle vazifeye alınırlar."
5. "Memurlar işe alınışta meslekî ihtisas yeteneği göz önünde tutularak seçilirler. Bunun da en makbul göstergesi imtihan sonucu elde edilen diplomadır."
6. "Memurlara yapılan ödeme "maaş" şeklini alır ve bunlar genellikle emeklilik haklarına sahip olurlar. Memur istediği zaman işini bırakabilir ve bazen de işine son verilebilir."
7. "Memurun görevi tek veya ana işidir."
8. "Memuriyet bir (kariyer)dir ve memurlar kıdem veya liyakata ve bir (üst)ün değerlendirmesine göre terfi ederler."
9. "Memur ne bulunduğu mevkie ne de o mevkiin gelirlerine el koyabilir."
10. "Memur bütünleşmiş bir kontrol ve disiplin sistemine tâbidir."⁶

Bu özelliklerin Abdülhamid devri ile olan ilişkisine gelince, bunu saptamak için önce Tanzimat reformlarının genel çizgisini hatırlamak gerekir. Tanzimat'ın en genel anlamda Osmanlı idaresine getirdiği yenilik, Weber'in, şema'sına benzer bir yapıyı yerleştirmek olmuştur. Hukukîlik vasfına verilen önem, idaredeki farklılaşma, Mülkiye'nin kurulmasıyla idare uzmanı olan memurlar yetiştirmeye çalışılması, yönetmelik veya ona muadil düzenleyici dokümanlardaki artış, memuriyetin "şahsilik" unsurunu azaltma çabaları, bütün bunlar Tanzimat'la genellikle eş saydığımız gelişme-

6 Bkz.: Martin Albrow, *Bureaucracy*, (London, 1970), s. 43, 44-45.

lerdir. Bu dönüşümün en eski tecrübe alanını ise Osmanlı askerî müesseseleri teşkil ediyordu.

Fakat Abdülhamid devri bir diğer bakımdan çok kesif bir şahsın hükmetme, kayırma ve tercih rejimi olduğundan "Sultanî" bir idare tarzı Tanzimat'ın başından beri Türkiye'ye getirilen birçok müessesenin "Weberien" diyebileceğimiz gerekleriyle uyumsuzluk halindeydi.

Abdülhamid devrinin 1885'ten sonraki özelliği bu iki ayrı yönelimin birbiriyle çatışma haline gelmiş olmasıdır. Bu çatışmanın en kesif bir şekilde görüldüğü yer de en ileri kurumlaşma yapısına sahip olan askerî kurumlardı.

Abdülhamid devrinin getirdiği yenilikler arasında, padişahın kendi merakının ürünü olduğu gibi, ondan önce devlet katında Süleyman Paşa gibi söz sahibi olmuş kimselerin belirgin izini taşıyan önemli bir gelişme de askerî eğitim reformudur.⁷ Bu reformlar sayesinde askerî eğitim rasyonel-leştirilmiş, askerî okullarda ihtisas dersleri büyük ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bunun yanında, askerî orta öğretimin süresi uzamış, memleket sathına yayılmış ve önceleri nüfuz edemediği halk tabakalarından eleman almaya başlamıştı. Mektepli subayların

protestosunun Abdülhamid'e karşı yönelmesinde bu üç unsurun da bir rolü olduğuna inanıyorum.

Askerî öğrenimin süresinin uzamasından kasdettiğim, Harbiye'ye ve askerî idadilere ilâve olarak, 1870'lerin sonundan itibaren askerî rüşdiyelerin kurulmuş olmasıdır. Askerî eğitim, böylece, ilkokulun devamıyla ortaokul arasında bir nitelik taşıyan bu eğitim kurumlarına kadar gelmişti. Askerî rüşdiyeye giren bir öğrenci, aynı okul sistemine devam ettiği takdirde ihtisas dalına 8 ilâ 12 yıl arasında askerî okullarda kalabiliyordu. Bunun anlamı, kişinin kendi

7 M. A. Griffiths, *The Reorganization of the Ottoman Army Under Abdülhamid II*

1880-1897, basılmamış doktora tezi, University of California, 1966. 252

aile muhitinin tesirlerinden sıyrılıp yeni bir âlemin tesiri altında kalmasıdır. Öğrencilerin bir kısmının toplumun alt kesitlerinden gelmesi bu tesiri arttırıyor, aile ile olan bağları daha da belirsizleştiriyordu. Çocuklarını askeri okullara gönderen bu türden aileler, hayatta zorluklarla karşılaşmış, aile yapısını güçlükle sürdüren ailelerdi. Bu aileler, geniş köşk veya zengin bir mahalle hayatı olan, bu yolla aile nam ve ideolojisini devam ettiren aileler değildi. Böyle ailelerden gelen öğrenciler için aileleriyle teması devam ettirmek, ulaşım bakımından güç ve pahalı bir işti. Bütün bu özelliklerin sonucu olarak ailenin norm aktarıcı ve eğitici fonksiyonunu çok zaman okulun kendisi ve okul arkadaşları devralıyordu. Okul âleminin özelliği ise fen ve matematiğe, coğrafya ve tarihe önem vermesi, bunun yanında öğrenciler arasında vatanperverlik duygularını yerleştirmesiydi. Bu yeni dünyanın hususiyetleri içinde başta gelen; insanın "başarı" esasına göre değerlendirilmesi, imtihan ve nota göre ödüllendirilmesiydi. Bunun günümüz sosyolojisinin teknik tabiriyle ifadesi öğrencilere bir "başarı" etiğinin, "ahlâkının" aşılmasıdır.⁸

Birçok sosyologun söylediklerine göre modernleşme sürecinin özelliklerinden biri bu değeri toplumlara artan bir hızla yerleştirmesidir. Bir sosyal fonksiyonun kimin tarafından değil de nasıl bir ürün vererek sonuçlandığına bakmak bu "başarı etiğinin" merkezini teşkil eder. Mesela, faydasını ölçmeden "yaş" a prim vermek "başarı" etiğine göre yapılan bir değerlendirme değildir. Bu, "başarı" etiğinin tam aksi olan "taşman niteliğe" göre (*ascription'a* göre) ödüllendirmedir. Gene, burada, yaşlıların her an verdikleri ürüne göre değerlendirilmelerinin "iyi" mi yoksa "kötü" bir şey mi olduğu beni ilgilendirmemektedir. İfade etmek istediğim,

8 "Başarı" etiğinin aileden çok okulda edinilen bir yönelim olduğu konusunda bkz.: Talcott Parsons, *The Social System*, (Free Press Paperback, 1964). s. 242.

253

"iyi" veya "kötü", modern zamanlarda, 19. asır Batı âleminin başlattığı siyasal ve sosyal esneklik ve hareketliliği gösteren toplumlarda ve bu arada modern eğitim sistemlerinde, bu esasın gittikçe önem kazandığıdır.

Bu nitelik de Weber'in bürokrasinin iç gereği olarak ortaya koyduğu özelliklere pek iyi uymaktadır ve bir dereceye kadar onun fikirleriyle ilintilidir. Başka bir tabirle, okulda değeri başarı esasına göre değerlendirilmiş, hayatını yönetmelik hükümlerine göre ayarlamış olan bir kimse, modern eğitim sürecinden geçen kişi, daha sonraki hayatında, âmirinin, kişisel tercihlerinden sıyrılarak karar vermesini bekleyecektir. Belirli bir iş için aday arandığı zaman bu adaylar arasında gereken teknik bilgiye sahip olanların seçilmesini isteyecektir. Hizmet için hiyerarşik düzene bakılmadan "tepeden inme" yapılan işlemlere tepki gösterecektir. Bu işin halledilmesinde keyfi karara değil, yönetmelik gibi soyut prensipleri içine alan dokümanlarda tesbit edilen şekilde yürütülmesini arzulayacaktır. Gerek askerî okulların iç nizamı ve disipline

bağladıkları önem, gerek okulun bir devamı olan askerî hayatın -bazen başarısızlıkla sonuçlanan, fakat gene de devamlı- rasyonelleştirme çabaları askerî okul talebelerini, günlük itiyatları, bekleyişleri ve değerleri açısından genel hatlarıyla "Weberien" bir âleme sokmuştu. Herhalde, uzun yıllar ciddi bir eğitim görüp başarıları imtihan ve not esasına göre değerlendirilen bu grubun dünya görüşünde ehliyet, başarı prensibinin kolayca yeretmesi beklenmelidir. Bir kimsenin liyakata göre değil de aksine müktesep sosyal statüye göre ödüllendirilmesinin bu kimseler arasında önemli çalkantılar yaratmasını da bekleyebiliriz. Abdülhamid devri buna müsaitti. Zira, padişah, bir taraftan modern nitelikleri taşıyıcı kurumları teşvik ederken, bunun tam zıddı prensiplere dayanan bir idare tarzını da aynı zamanda desteklemiş, bunun kendisini ne kadar tehli-

254

keli bir tenakuza düşürdüğünü farketmemişti. Bir taraftan başarı, gayri şahsilik, teknik bilgi gerektiren mekanizmaları kuran padişah, diğer taraftan şahsi damgasını idaresine vurmayı da prensip edinmişti. Abdülaziz'in yeni askerî kurumların ortaya çıkardığı güçler tarafından tahttan indirildiğini unutmayan Sultan, bir yönden "mektepli"leri teşvik ederken, diğer yönden sadık bendelerinden meydana gelen paralel bir askerî kumanda strüktürü ortaya çıkarmıştı.⁹ Bu gruba dahil olan kimseler imtiyazlı muamele gördüğü gibi çocukları da aynı imtiyazlardan faydalanıyordu. Böylece, okul yıllarından itibaren, sistemin modern yönleriyle, We-ber'in tabiriyle "patrimonyal" bir bürokrasiden arta kalan kısımları arasında bir çatışma mevcuttu. Ahmet Cevat Emre hatıratında bu durumdan şöyle bahsediyor:

Beşiktaş Rüşdiyesinde parlak üniformayla bir hünkâr çavuşu sınıf başçavuşu olmuştu. Zadegan ismiyle anılan, çok güzel giyinmiş dört beş kişi de vardı ki, sınıfın sıralarına giremezler, kürsünün yanında onlar için konan sandalyelerde otururlardı.

Emre'ye göre sonradan hünkâr çavuşu sınıf işlerinde geri kalmış, Emre kendisi başçavuş olmuş ve arkadaşları bu imtiyazlı talebelere karşı olan tepkilerini göstermek üzere kendisini omuzlarında gezdirmişlerdi.¹⁰

Yeni askerî eğitimin bir özelliği de cengâverlik, fedakârlık, vatanperverlik gibi merkezî bir değer etrafında toplayan öğretisi dolayısıyla öğrencilerin arasında bir "esprit de corps" meydana getirmesi, grup niteliklerini pekiştirmesiy-di. Böylece, en başarılı öğrencilerin (yeni değerleri benimsemekte ve ders düzeninin gereklerini yerine getirmekte en

9 Nizamettin delilbaşı, a.g.e., s. 45; Griffiths, s. 109-113.

10 A. Cevat Emre, *İki Neslin Tarihi* (İstanbul, 1960), s. 28.

255

müsait şahsiyetlerin) mezuniyetinden sonra sistemin icaplarını devamlı bir şekilde aramış olmalarını bekleyebiliriz. Fakat öğrenciler kıt'aaya çıktıkları zaman hiç de umduklarını bulamıyorlardı. Örneğin, 1890'ları yaşamış olan bir subay hatıratında bulunduğu durumu şöyle tarif ediyor:

Bir taburda ancak bir veya iki mektepli zabıt bulunurdu. Bunlar da mülazımdı. Alaylarda dört binbaşından biri mektepli, diğerleri seciyesiz alaylı binbaşılardı. Alaylı zabitan içinde okur-yazar, efendiden ve cahillerde de temiz, haluk, çalışkan, askere evlât gibi bakan iyi simalar vardı. Bu zavallılar da hepimiz gibi gaddar, zalim, alaylı binbaşılara esir idiler. Bu kodamanların garip, acaip, (!) unvanları vardı. Binbaşı sallabaş Behçet Ağa (ihtiyarlığından), Delibalta Mustafa Ağa (titizliğinden), Yumruk Vuran

Hüseyin Ağa (zabit dövdüğünden) bir manda yavrusunu devirdiğinden Camış Deviren Hamza Ağa, küfürcülüğünden Dinsiz Veli Ağa gibi sıfatlarla anılan iri kıyım, uzun ak sakallı, sakalı boyalı, palabıyık, gürkaşlı, Yeniçeri biçimli, terbiye-i fikriye ve kudret-i askeriyeden, malûmat-ı harbiyeden, her türlü hasail-i insaniyeden mahrum tiplerden idiler.¹¹

Dikkatinizi genç subayın aradığı niteliklere çeviriyorum: "terbiye-i fikriye, kudret-i askeriye, malûmat-ı harbiye". Yani liyakat ve teknik bilgi. Bu noktada Atatürk'ün "bilirsin, ben askerliğin her şeyden ziyade sanatkârlığını severim"¹² sözüne pek yaklaşmış oluyoruz.

İttihat ve Terakki'nin Askerî Tıbbiye'de kurulan ilk nüvesinin ortaya çıkmasında bu gibi saikler önemli bir rol oynamıştır. Memleketin modern idare icaplarına, ihtisaslaşmanın gereklerine göre yürütülmediği bulgusu, askerî okullar-

11 *Canlı Tarihler*, Cilt 4. (İstanbul, 1946), "Nizamettin Delilbaşı", s. 62-63.

12 *Yakınlarından Hâtıralar*. "Salih Bozok'a Mektup", (İstanbul, Sel Yayınları), s. 47.

256

dan çıkan gençleri birleştiren, onlara aynı dili konuşturan bir dünya görüşüydü. İttihat ve Terakki'nin başarısı, devlet içinde söz sahibi olacak bir duruma gelmesi en genel anlamda bu prensiplerin bir tatbik sahası olabileceği ümidini uyandırmıştı. Gerçek böyle çıkmadı. İttihatçılar da ideal sistemlerini tatbik mevkiine koymaya çalışırken bazen tavizci, bazen de romantik olurlar. Amaçlarının bir kısmını başardılar, fakat bir yerde modernlikleri güdük kaldı.

Bu arada, İttihat ve Terakki'nin ana desteğini temin etmiş genç subayların dünya görüşüyle ilgili bir diğer noktaya temas etmek istiyorum. Subayların bir grup olarak beğenmediklerinin doğrudan doğruya kendi meslekleriyle ilgili -bir anlamda dar kapsamlı- şikâyet ve isteklerine değindim. Bunun bir de daha geniş kapsamlı bir ifadesi vardı ki, o da Ba-tı'nın yalnız idarî rasyonellik özelliklerini aramak değil, aynı zamanda bir medeniyet bütünü olarak gereklerini aramak. Bu çok daha soyut etkeni, bahis konusu ettiğim kimselerin ancak bazıları arasında buluruz. Doktor Abdullah Cevdet bunlardan biridir. Bunun aksine Batı medeniyetini yalnız bir kültür tümü olarak görüp, idarî hayata getirilecek düzeltmelerin üzerinde durmamış pek çok kimse vardır. Tevfik Fikret bunların arasında yeralır. Vakıa genellikle Batılılaşmaya yalnız bu "medeniyet" açısından yaklaşanlar reformcu olarak nisbeten zayıf kalmışlardır.

Atatürk'ün başarısını da belki en iyi bir şekilde bu açıdan değerlendirebiliriz. Başta, İttihat ve Terakki kurucularının, 1900'lerin genç subaylarının, görüşlerini şekillendiren etkenlerle dünya görüşü ortaya çıkan Atatürk'ün fikirlerinin onlardan ileriye giden bir özelliği mevcuttur. Atatürk, bir taraftan İttihatçıların romantizmine kendini kaptırmaktan sakınırken, aynı zamanda, geniş kapsamlı bir Batılılık anlayışını geliştirmiş, buna meslekî görevlerinin dışında bir boyut kazandırmayı bilmiştir. Hatta daha da ileriye giderek ve

257

Batıcılığı yalnız bir devlet reformu gereği de saymayarak, Batıcılığın içindeki kültür bütününden derin bir şekilde esinlenmiştir. Bir reform anlayışını birbirinden ayrı parçalar olarak değil, fakat kendi zihninde bir bütün olarak organize etmek ve bunu realizmini kaybetmeden, fakat aynı zamanda sebatla izlemek, bize burada kişiliğin özel katkısını gösteriyor. 1900'lerin Türkiye'si'nde birçok kimseler, çok genel etkenlerin tesiriyle, yenileşmenin gereğini anlamıştı, birçok kimseler de değişmeler yapmaya yönelmişti, fakat bir bütünden esinlenerek bir devrim yaratabilen yalnız Atatürk oldu. Bir şahsın tarihe damga

basması dediğimiz olay da herhalde bu olsa gerek.

Atatürk Devrimleri I. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri,

10-14 Aralık 1973,1.O. Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları,

1975, s. 53-62

258

Tanzimat

TANZİMAT VE "İLMİYYE"

Bugünkü davranışımızın, içinde yaşadığımız cemiyetin ve problemlerinin anlaşılmasında yardımcı dokunacak en mühim metodlardan biri şüphesiz ki tarihî metoddur. Bu bakımdan birçok cemiyet meselelerimizin halli, Türk tarihinin aydınlanmasına ve tarihî gelişmelerimizin daha iyi anlaşılmasına bağlıdır. Fakat bu da basit bir "vak'anüvis" görüşü ile temin edilemez. Oysa şimdiye kadar Osmanlı tarihi sahasındaki araştırmalar, bu gibi esasa istinat etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasî müesseseler hakkında söylenmiş olanlar bilhassa böyle dar bir çerçeveye sığdırılmaya çalışılmış ve bundan dolayı bugünkü siyasî davranışımızı izah etmeye yardım edecek verimli faraziyeler ortaya atılamamıştır. Osmanlı İmparatorluğu müesseselerini incelemiş olan tarihçiler, münhasıran Osmanlı müesseselerinin şeklini tesbit etmekle meşgul olmuşlardır. Bu bakımdan, 20. asrın başından beri Osmanlı siyasî müesseseleri mevzuunda orijinal bir görüş zaviyesi getirmiş olmakla şöhret kazanmış olan Albert Howe Lybyer bile çok kaba bir tahmini nisbeten daha az iptidai bir şekle sokmaktan başka bir şey yapamamıştır.

261

Lybyer'in ortaya attığı "kullar müessesesi" teorisine göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun esas karakteristiklerinden biri devlet idaresinin padişahın şahsi kulları olan birtakım insanlar tarafından temin edildiğidir. Lybyer'in kitabını yazdığı 1913 senesinden bu yana Batı'da Osmanlı müesseseleri hakkında yazılanlar büyük nisbette Lybyer'in tezinin tesiri altında kalmıştır.

Şekli bakımından Osmanlı müesseselerinin incelenmesinde büyük bir yardımcı olmuş olan bu teori, aslında Osmanlı müesseselerinin bir zaman cereyanı içinde gelişmelerini izahta tabiatıyla pek verimli olamazdı. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nda tatbik edilen siyasî sistemin umumî hatlarında uzun zaman bir değişiklik olmadığı faraziyesinden hareket ediyordu ve bu tutum donmuş kalıplara sığmayan bazı gelişmelerin izah edilmesinde tamamiyle kısır kalıyordu. Halbuki bu gibi gelişmelerin vukua geldiği, lise günlerimizden beri bildiğimiz bedahatler arasındadır. Bunlardan biri, mesela, Kanunî'den sonra hükümdarın devlet işlerinin fiilî tedvirini etrafındaki devlet adamlarına bırakmasıdır. Bu gibi bir gelişme ise mutat Osmanlı müessese teorilerinde ancak bir istisna olarak gösterilmekte ve Osmanlı iç siyasetinin aydınlanmasında pek cüz'i bir rol oynamaktadır.

Aslında muhtelif emareler Osmanlı İmparatorluğu iç siyaseti tarihinin ve buna paralel olarak gelişen müesseselerinin gayet alâka çekici bazı safhalar arzettiğine işaret etmektedir. Ancak

bu çekişmenin kendine has unsurlarını bulduktan sonradır ki kültür ve siyaset tarihimizde şimdiye kadar cevaplandırılmamış olan bazı meseleler aydınlanabi-lecektir. Mesela bu iç çekişmenin ne gibi amillere dayandığı keşfedildikten sonra ve ancak bundan sonra memleketimizdeki siyasî Garplılaşma hareketi esaslı inceleme konusu olabilecektir. Zira siyasî Garplılaşma tempomuzun bu Os-

262

manlı müessesesevî unsurları tarafından veya Osmanlı siyasetinin kendine has politik faaliyetleri tarafından ne derecede engellendiğini veya aksine Garplılaşmamıza ne derecede yardım etmiş olduğunu ancak o zaman keşfetmiş olacağız.

Bu problemin çözümünde ise siyasî ilimlerde kullanılan *elite* metodunun büyük bir rolü olabileceğine inanıyoruz. *Elite* teorisi, basitleştirilmiş şekliyle, tarih boyunca birbirini takip eden siyasî rejim ve faaliyetlerin şekillenmesinde en esaslı amilin bir "önderler" tabakası olduğunu kabul eder ve muayyen bir siyasî teşkilâtlanma şeklinde husule gelen, değişiklikleri bu *elite* veya "önderler" grubunda meydana gelen değişmelere bağlamaya çalışır. Burada elite'den kasde-dilen, bir üst tabakadan ziyade bir cemiyetin en mühim addettiği sahalarda ehliyet kesbetmiş olan şahıslardır. Başka bir deyimle bir cemiyette mevcut mütehassıslardır.

Elite teorisi her ne kadar bütün tarihî gelişmeleri izah edecek derecede cihanşümul bir teori değilse de, muayyen devirlerde siyasî bünyede vukua gelen değişikliklerin mahiyetini tesbit etmek için son derece faydalı bir analiz aleti haline gelmiştir. Tabii ki bu metodun kullanılmasıyla siyasî gelişme mevzuundaki problemlerin hepsi cevaplandırıla-mayacaktır. Metodun temin ettiği en büyük fayda, bazı problemlerin sarih olarak ifade edilmesi, hakikaten mühim olan suallerin sorulmasına amil olmasıdır.

Bu metodu kullandığımız takdirde mesela Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî müesseselerinin gelişmesi mevzuunda bir hayli mühim bazı nirengi noktaları tesbit edebildiğimizi ve problemin sarahat kazandığını müşahade ederiz. Evvelce üstünde durduğumuz Lybyer'in teorisini ele alalım. Lybyer'in gayet basit olan bir "kullar müessesesi" teorisi yerine, Osmanlı İmparatorluğu'nda üç esaslı *elite* veya önder grubu olduğu faraziyesinden hareket edildiği takdirde ve Osmanlı iç siyasî tarihi bu gruplarla Padişah arasındaki

263

muvazenenin kâh bu gruplardan biri, kâh padişah şahsı lehine bir durum gösterdiği şeklinde ele alındığı takdirde, ortaya gayet enteresan meseleler çıkmaktadır.

Tarihçilerin mevcudiyetlerinden haberdar oldukları, fakat aralarındaki mücadeleye ve kuvvet muvazenesi teşkilinde bir unsur olarak roloynamalarına ehemmiyet vermemiş oldukları bu üç grup şunlardır: Askerî bir elit olan Yeniçeriler, ilmî ve hukukî *elite*'i teşkil eden Ulema (İlmiyye sınıfı) ve padişahla temasta olan idareciler kütlesi. Bu üç unsurun (ve padişahın), siyasî iktidarı aralarında ne şekilde paylaştıkları muvacehesinde bir Osmanlı tarihi görüşü mümkün olduğu gibi, böyle bir metodun kullanılması ile şimdiye kadar karanlık kalmış birçok noktaları aydınlatacağı muhakkaktır.

Buna bir misal olmak üzere siyasî Avrupalılaşma tarihinden bir örnek verebiliriz.

Umumiyetle memleketimizde 19. asırda cereyan edenler ıslâhat cereyanı gayet basit bir zaviyeden görülmeye alışılmıştır. Bu noktadaki devrimci tezin şimdiye kadar ifade edilmesini şöyle özetleyebiliriz: İlmiyye sınıfı tabiatıyla Osmanlı İmparatorluğu'na yeniliklerin girmesine aleyhtardı. Bu sınıf bilhassa kendi nüfuzunu kıracağını bildiği yeniliklere ısınmadığı için, daima padişahın otokrasisini desteklemiş, Osmanlı İmparatorluğu'nda girilen ıslâhat hareketlerini

kösteklemiştir. Devrim aleyhtarı tarihçi ise bunun tam aksini iddia etmeye daima hazırdır. Aslında, vakıaların tetkiki "devrimci" izahın hakikata daha fazla yaklaştığını göstermektedir, fakat bu izah da o kadar iptidaî bir şekle sokulmuş ve basitleştirilmiştir ki, tabiatıyla Tanzimat devrinde cereyan etmiş olan birçok hâdiseleri izah edememektedir. Bunları birer istisna saymak mecburiyeti hasıl olmuştur. Mesela Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey'in ıslâhat hareketi aleyhtarlarını susturmak için Anadolu'ya gönderilmesi,

264

mesela Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin saflarında Sarıyerli Hoca Sadık Efendi gibi şahsiyetlerin bulunmuş olması, mesela 1876'da Mahmud Nedim Paşa ve umumiyetle Sultan Abdülaziz idaresine karşı tevcih edilen hareketin Yeni-kapı Mevlevihanesi Postnişini tarafından tahrik edilmiş veya onun delaletiyle husule gelmiş olması. Bütün bunları "basit" teori muvacehesinde izah etmeye imkân yoktur. Şimdi de *elite* teorisinin temin ettiği gözlükleri takmakla aynı hâdiseyi inceleyelim.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "İlmiyye" sınıfı şüphesiz ki cemiyet esasını teşkil eden mukaddes Kanun'un (Kur'an'ın) ve diğer İslâmî ilimlerin koruyucusu olarak pek parlak bir mevki işgal ediyordu. Hammer'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun "yegâne müstakil unsuru" diye isimlendirdiği bu sınıf adaletin tecellisine yardım ettiği gibi, devlet işlerinde bazı ahlâkî kıstasların da muhafaza edilmesine delâlet ediyordu. Eldeki eksik malumat ve sınıfın 10. asrın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün diğer unsurları gibi tefessühe yüz tuttuğunu göstermektedir. Ancak bir cemiyet içinde uzun zaman mühim bir mevki işgal etmiş olan bir teşekkülün bu kadar kolayca tefessüh hareketlerine girişildiği anda bir İlmiyye sınıfını yeni temeller üzerinde kurmak isteyen bazı Ulemanın Mahmud ve Abdülmecid gibi ıslahatçı veya ıslâhat taraftarı padişahlar zamanında mensup oldukları sınıf arasına bazı yeni fikirler getirmek istedikleri ve bu yolda çalıştıkları görülmektedir. Muhtelif emarelerin işaret ettiği ilmiyye sınıfındaki bu iç reform gayreti hakkında şimdiye kadar hemen hemen hiç malûmat toplanmamıştır. Fakat böyle bir harekete rastlandığı da inkâr edilemez. Neşriyat alanında muhtelif ahlâk kitaplarının yeniden basılması, basitleştirilmesi ve daha anlaşılır bir hale gelmesi şeklinde, siyasî faaliyet sahasında Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılanlar arasında birtakım dinî şahsiyetle-

265

S

re rastgelinmesi şeklinde kendini gösteren bu hareket bir elite'in karakteristik davranış şekillerinden biri olan "kendi kendini toparlama" gayretinin bir örneğidir. Böylece İlmiyye sınıfının bir birim olarak tetkik edilmesinin yerinde olacağını gösteren muhtelif emareler mevcut olduğunu görüyoruz. Binaenaleyh bu sınıfın bir birim olarak ele alınmasıyla hiç şüphesiz ki yakın tarihimizin gayet mühim bazı noktaları aydınlanacak ve gelişmemizin ne kadar kompleks bir seyir takip ettiği "vak'anüvis" tipi tarihçilerimizin önüne bir örnek olarak serilecektir.

Forum, cilt 4, sayı 48, 15 Mart 1956, s. 9-10

266

ALİ PAŞA VE HÜRRIYET

"Cenabı Hak bu milletin saadet halini beş altı kişiye tevdi etmiş, anlar hal ve akdi umuru devlet edivermelidirler."

Âli Paşa

Tarihten bazen de fazla şeyler bekliyoruz. Mesela aydınlarımızın büyük bir kısmının kabul ettiği bir fikir de, tarihte şu veya bu şekilde ehemmiyet kesbetmiş olan şahısların hakiki şahsiyetlerinin zamanla ve "tarih"in yardımıyla ortaya çıkacağıdır. Böylece, evvelce dinî bir inançtan mütevellit "Allah ceza veya mükâfatlarını versin" gibi bir düşünce tarzının yerine, "tarih ona nasıl olsa müstehak olduğu yeri verir" şeklindeki bir inanç yerleşmiştir. Aslında tarih, maalesef insanların görüş zaviyesinin bir mahsulü olduğu için her zaman hakikatin ortaya çıkmasında bu kadar lutufkâr davranmamaktadır. Tarihin bu "yargıç" teorisinin ne kadar mübalâğalı olduğunu anlamak için 19. asrın meşhur sadrazamlarından Mehmet Emin Âli Paşa'nın şahsiyetinin bugünkü umumî efkârda bıraktığı ize bakmak kâfidir. Bugün, meslekleri tarihçilik veya edebiyatçılık olmayan geniş bir aydınlar kütlesine sorarsanız Âli ve Fuat Paşalar en başta Türkiye'nin teceddüd hamlesine yardım etmiş kıymetli iki sadrazamdırlar. Bu kanaat umumiyetle yerleşmiştir ve gerek Âli gerek Fuat Paşalar Osmanlı İmparatorluğu'na bulundukları

267

müsbet ilâvelerle anılmaktadırlar. Oysaki tarihî hakikatin bunun aksine olduğunu gösteren deliller mebzulen mevcuttur. Aslında, Âli ve Fuat Paşaların birer "idare-i maslahat"çı oldukları ve II. Mahmud'un ve onu takiben Mustafa Reşit Paşa'nın meydana getirdikleri ıslahatla mukayese edilebilecek bir ilâvede bulunmamış olmaları pek muhtemeldir. Bu hususta henüz ciddi bir tarihî etüd yapılmamıştır.

Bu arada, Âli ve Fuat Paşaların müsbet bir ilâvede bulunmadıkları noktasından da daha mühim bir husus, Âli Paşa'nın, devrinin en büyük hürriyet aleyhtarlarından biri olduğu vakıasıdır; bu vakıa arada kaybolmuş, 19. asrın ortalarındaki aydınların gayet mühim bir mesele addettikleri bir husus, daha sonra Abdülhamid ve taraftarlarının bu problemi unutturma gayretleri neticesinde ortadan kaldırılmış gibidir. Halbuki Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi şahsiyetler, Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut rejime karşı itiraz ettikleri zaman Abdülaziz'in şahsî politikasına değil, Âli Paşa'nın politikasına itiraz ediyorlardı. Genç Osmanlılar'ın Avrupa'ya kaçmasına sebep olan, Mustafa Fazıl Paşa'yı "Genç Osmanlılar"ın hamisi haline getiren hadiseler, Âli Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda şahsî bir diktatorya tesis etmeye çalışmasının neticeleri idi. Bu hareket hattının mümeyyiz vasıfları da Osmanlı İmparatorluğu'nun içine düştüğü badireyi halletmede, Âli Paşa'nın yeni teşekkül etmiş olan Osmanlı Efkârı Umumi-yesini hiçe saymasıydı. Babiâli'ye cahillerin toplanmasına müsaade etmiş olan Âli Paşa, Namık Kemal'e göre etrafına topladığı "dört buçuk Fransızca sohbet" bilenlerin yardımıyla devlet meselelerini halletmeye muktedir değildi.

Osmanlı imparatorluğu hakikaten bu devirde inkıza iyice meyletmış olarak görünüyordu. Abdülmecid devrinde birtakım fuzulî israf neticesinde büyüyen borçların, genç padişah Abdülaziz'in tahta geçmesiyle tasfiye edileceği

umulurken, bu padişahın da zamanla sadrazama uyup devlet borçlarını arttırdığı ve verimsiz birtakım işlere sarfettiği görülmüştü. Osmanlı İmparatorluğu'nda malî meselelerde müşavirlerin tavsiyelerine lüzum görülmediği için, istikraz "memba-i Sâri" addedilmiş iken ve devlet borçları biteviye arttırılırken Genç Osmanlılar bunun "yalnız Babiâli'ye sâri olmuş bir vehime"den ibaret olduğunu lâyikiyle takdir ediyorlardı. Namık Kemal Babiâli'nin bu hareket hattının yanlış taraflarını işaret etmekten kendini alamıyordu:

"İstikrazat kafiye milletin reyi ve malûmatı ile olmayıp yalnız sadrazam ve hariciye nazırı gibi birkaç mütegalî-ban-ı devletin karar-ı hafileri üzere akdolunup aradaki komisyonlardan onların bedegânı ve mensubatı müstefit olurlardı. Şimdiye kadar akdolunan istikrazat-ı hariciye ile defter-i kebire geçen duyun-u dahiliyenin faizleri ve resül-mali karşılıkları devletin varidat-ı mukarreresinden nısfını ekil ve beli edip baki kalan nısfını ise masarifat-ı mukarre-reyi tesviye kifayet edemediğinden beher sene elli milyon franktan mütecaviz edemediğinde açık görünmekte ve bunu örtmek için her yıl böyle bir istikraz aktine ihtiyaç messetmekte olup mülkün ve ahalinin ahval-ı diğergûnü ise bu kadar yükü bir zamanda kaldırmaya derkârdır."

Bunlar Namık Kemal'in Londra'da çıkardığı *Hürriyet* gazetesinde yaptığı tenkidlerdi. Daha evvel bu tenkidlerden bir hayli hafif olan ve hükümetin nazik bir mevzu addettiği, Girit meselesine dokunan bazı makaleleri dolayısıyla Namık Kemal'in muharrirlik hayatına bir nihayet verilmiş ve Âli Paşa, *Tasvir-i Efkâr*'da çıkan bu makaleleri bahane ittir haz ederek, Türkiye'de matbuatı engellemek için ortaya atılan ilk resmî harekete âmil olmuş, daima vebalini boynunda taşıdığı, Kararname-i Âli'yi çıkarmıştı. Bu kararnamenin ayırıcı vasfı matbuatı, "gayrimuayyen bir had ile takyit" et-

mesiydi. işte gerek Mustafa Fazıl Paşa'nın, gerekse Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın "meşveret" istemeleri Âli Paşa'nın icraati çerçevesinde bir mânâ ifade eder. "Usul-u Meşveret" devlet işlerini kontrol ve başta olanların idare edilenlere karşı mes'uliyeti demek olduğu için, Osmanlı İmparatorluğu'nda tatbik edilmesi icabeden bir usuldü. Buna karşı Âli Paşa, bir gün kendi evinde topladığı bir mecliste Cevdet Paşa'ya devletin ancak birkaç kişi tarafından idare edilmesini en doğru yol bulduğunu, aksi takdirde karışıklık yaratılacağından korktuğunu itiraf ediyordu. Âli Paşa'nın hürriyet aleyhtarlığı acaba neden ileri geliyordu. Otoriter rejimlerin teessüs dinamiği bakımından bu husus bilhassa incelenmeye değer. Vesikalar bunu tek bir hususa irca edilebileceğini gösteriyor: hürriyetin mücerret bir mefhum olması ve binaenaleyh hudutların tayininde zorluk çekilmesi.

Âli Paşa'ya göre, birtakım insanların icraati serbest bırakıldığı takdirde bunların ne yapacakları kestirilemezdi. Meşrutî bir rejim tesis edildiği takdirde Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden bütün milletler imparatorluktan ayrılmaya karar verebilecekleri gibi, şahıslar da bundan istifade edebilir ve kendi hegemonyasına bir nihayet verebilirlerdi. "Hürriyet" in mücerret bir mefhum olmasından dolayı bunun hudutlarını tayin meselesini fazla zor bulmak ve binaenaleyh külliye hürriyet isteyenleri baştan savmak için hürriyeti dar bir şekilde tahdid etmek bütün otoriter rejimlerin mümeyyiz vasfıdır.

Ancak burada bir noktaya bilhassa dikkat etmemiz lâzım. Âli Paşa'nın bütün ifadelerinden edinilen intiba, hakikaten millete en çok iyilik yapabileceğini zannettiği için iktidarda kalmak üzere bütün tertibatını aldığı ve daha basit şahsî menfaatler ummanın burada mevzubahis olmadığı merkezindedir. İşte bu sahte feragat daha sonraki nesillerin yanılmasında hayli mühim bir unsur olmuştur. Zira birçok kim-

270

seler bunda otoriter şahsiyetin vasfını görememişler ve Âli Paşa tarafından ileri sürülen bu iddia yalnız kendi şahsını ikna etmekle kalmamış ondan sonra gelenlere de tesir etmiştir. Âli Paşa'nın yukarda tarif ettiğimiz şekilde tecelli eden düşüncesinin son zamanlarda Amerika ve Avrupa'da üzerinde durulan bir konunun tetkiki için malzeme teşkil edebileceği muhakkaktır. Bu konu da "otorite- şahsiyet" in incelenmesi ile ilgili araştırmalardır. Problem şu şekilde vaziedilebilir: 20. asrın gelişme seyrinde sık sık diktatör tiplerine rastlanmaktadır. Bu tiplerin şahsiyet yapısında müşterek bir unsur mevcut mudur? "Otoriter şahsiyet" diye bir şahsiyetten bahsedilebilir mi? Şikago Üniversitesi profesörlerinden Harold Lasswell'e göre bu gibi bir ayırma yapmak çok yerindedir ve otoriter rejimlerin tatbik edildiği memleketlerde gerek emir verenin gerekse âmire itaat edenlerin davranışları bu bakımdan incelenebilir. Lasswell bilhassa otoriter tiplerin müşterek vasıflarını tesbit etmeye uğraşmıştır. Lasswell'e göre bu gibi şahsiyetlerin ortaya çıkmasında en mühim unsurlardan biri bu şahısların bir "güvensizlik" hissi ile meşbu olmalarıdır. Şahsiyetin en derin tabakalarında, bu güvensizlik, şahsın kendine karşı güvensizliği olarak ortaya çıkar. Ferdin hayat tecrübesinde kendine karşı güven veya saygının azalmasını intaç ettiren bir hadise olmuştur. Ferdin kendine karşı güvensizliği daha sonra başkalarına karşı gösterilen bir güvensizlik şeklinde tecelli eder ve emniyetsizlik duygusu, umumiyetle, insanların tabiatıyla kötü olduklarına inanmak kisvesine bürünür.

Böylece, insanlar umumiyetle kötülüğe meyyal olduklarından, bunların kendi iyilikleri için bir velayet altına alınmaları mecburiyeti ortaya çıkmış olur. Diğer bir netice de şudur: otoriter şahsiyete göre hürriyet insanların "kolayca istismar edebilecekleri" bir mefhumdur ve bundan dolayı son derece tehlikeli bir fikirdir (Harold Lasswell, *Power and*

271

Personality, Londra, 1948). Dinle devletin birleştiği bir muhitte, bu duygu ve fikir silsilesinin tabîî neticesi, Âli Paşa'nın, bu makalenin en başında zikredilen ifadesinde kendini göstermektedir. Böyle esas itibariyle şüpheli ve kendinden emin olmayan bir psikolojik yapıya sahip olan Âli Paşa gibi birisi için, ne Paris'te Sainte Barbe kolejinde tahsil görmüş olmak ne de Fransızcaya aşina olmak esas otoriter temayüllerde bir değişiklik meydana getirmez. Otoriter şahsiyet bugünkü otoriter rejimlerin ayrılmaz parçalarından biridir. Bu bakımdan demokrasi yolundaki çalışmalarda sırf mihaniki usullere ehemmiyet vermenin ve müesseselerin ıslahının tek başına kifayetsiz olduğu birçok âlimler tarafından ileri sürülen bir ikazdır. Kendi memleketimizin kültürel özelliklerinden biri olan "baba sembolüne" karşı hissedilen yakınlık, Forum'un geçen sayısında bir okuyucu mektubunda belirtildiği üzere, otoriter tipteki şahsiyetlerin rağbet bulmasına sebep olmaktadır. Bu gibi bir vaziyette "demokrasinin ruhi" esasları diyebileceğimiz unsurlara ehemmiyet vermemiz zamanı ve psiko-sosyal yapımızın ampirik bir şekilde esaslarını tayin edecek araştırmalar yapmak vakti geçmiştir bile.

Forum, cilt 4, sayı 39, 1 Kasım 1955, s. 10-11

272

YENİ OSMANLILARIN HAKİKÎ HÜVİYETİ

Batılılaşma yolunda geçirdiğimiz tecrübelerin üzerine eğilen yazılar memleketimizde eskiden beri geniş bir rağbet görmüştür. Bu konu bir hayli işlenmiş ve Batılılaşmamız hakkında birçok şeyler söylenmiştir. Derin görüşlü ve umumi kültür seviyesi bir hayli yüksek olan bazı düşünürlerimizin bu sahada verdikleri eserlerde muharrirlerinin bu yüksek vasıflarını hissetmek de mümkündür. Ancak bu arada sorulması lâzım gelen bir sual de şudur: Yazarların bu sübjektif hassaları problemin hakikî mahiyetini ortaya çıkarmaya kâfi midir? Muhakkak ki hayır. Her şeyden önce ve daha teferruatlı kıymetlendirme tekniklerine inmeden, veyahut tam teşekküllü bir sentez meydana getirmeye çalışmadan bu yazılarda mühim bir unsurun tamamlanması icabetmektedir ve o da münferit olayların tesbiti ve hâdiselerin ne şekilde cereyan etmiş oldukları noktasında vuzuhun teminidir. Kısaca, kıymetlendirmeye gitmeden önce materyali toplamak lâzımdır. Mesela Tanzimat devrinde

273

cereyan etmiş olayların son derece teferruatlı ve sahih bir tablosunu meydana çıkarmadan Tanzimat hakkında mütalâa serdetmek gülünçtür. Gene Abdülhamid'in güvenilir bir biyografisi mevcut değilken, bu hükümdarın fikirlerini kıymetlendirmeye gayret eden bir çalışma kısır kalmaya mahkûmdur. Binaenaleyh Batılılaşmamızın mânâsını kıymetlendirmeye çalışırken, bu vetirenin ne şekilde cereyan etmiş olduğunu bulmamız icabeder. Batılılaşma tarihimizi, resen, 120 küsur senelik bir devreye sığdırdığımız takdirde, bu 120 senelik dilimin içinde de muhakkak ki en ilgi çekici hareketlerden biri *Yeni Osmanlılar* hareketidir. Düşünürlerimiz arasında bahis konusu grubun ehemmiyetini idrak etmeyen yoktur tahmin ederim. Bununla beraber, daha sonra Jön Türk ismiyle ortaya çıkmış olanların bir nesil önce önderliğini yapmış Yeni Osmanlıların gayeleri, ve geçirmiş oldukları tecrübeler hakkında, ciddi bir araştırma mevcut değildir, işte Yeni Osmanlılar ve Cemiyeti ile ilgili hâdiselerin tesbiti, yukarıda bahsettiğimiz ve yapılması zaruri olan tarihî etütlerden biridir. Memleketimizde monografi yazmanın ne demek olduğunun yavaş yavaş anlaşılmasına başlanması sayesinde Yeni Osmanlılar tarihinin yakında aydınlanması muhtemeldir, fakat şimdilik bu araştırmalarda kullanılacak bazı müşirlerin de ortaya çıkarılması mümkündür. Aşağıdaki mütalâalar bu müşirlerden birinin tesbiti ile Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin faaliyete geçtiği sıralarda memleketimizde sosyal yapıda husule gelen bazı tahavvüllerin tasviriyle ilgilidir.

Bir kere Yeni Osmanlılar kimlerdir? Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılar Sultan Abdülaziz devrinde ilk defa olarak Türkiye'de nisbeten teşkilâtlı bir siyasî fırka teşkil etmiş olan şahıslardır. Burada "fırka" kelimesinin kullanılışı kasdîdir, zira o devirde henüz bir partiden bahsetmeye imkân yoktur.

274

Abdülaziz'in tahta çıkışından az sonra İmparatorluğun inhitata doğru gidişinden huzursuzluk duyan bir kısım münevverler 1865 senesinde memleket içinde güdülen politikanın ıslahı gayesine yöneltilen bir teşekkül meydana getirmiş ve bilhassa neşriyat yoluyla memleketimizdeki aydınları uyandırmaya çalışmışlardı. Grubun şöhret kazanmasına yardım etmiş olan en mühim âmiller arasında Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi idealist şahsiyetlerin partinin kurucuları arasında bulunmuş olmalarını zikretmek lâzımdır. Bugün Yeni Osmanlılar denildiği zaman cemiyetin kendisinden ziyade Namık Kemal'in cemiyetin maksatlarını anlatmak için *Hürriyet* gazetesinde yazdığı makaleler hatıra gelmektedir.

Devrin tarihimizin ilk adımlarından biri sayılabilecek olan bu teşekkülü incelerken karşımıza çıkan ilk problemlerden biri bu şahısların faaliyeti hakkında pek az bilgiye sahip olmamız ve

cemiyetin faaliyeti hakkında bugüne kadar yazılmış olan eserlerin sathiliğidir. Fakat bu noktadaki vuzuhsuzluğu aydınlattıktan sonra bile karşımıza ikinci bir zorluk çıkmaktadır, o da Genç Osmanlıların nelerden şikâyetçi olduklarını tayin etmektir. Umumiyetle Yeni Osmanlılar hakkında yazılmış eserlerde Osmanlı İmparatorluğu'nda o zamanlar hüküm süren "istibdat" şikâyetin menşei olarak zikredilmektedir. Filhakika Yeni Osmanlıların, birçok yazılarında "istibdat"a karşı ateş püskürdükleri bir hakikattir, fakat "istibdat" kelimesi kendi başına bizi aydınlatacak kadar müşahhas bir kelime değildir. Bu şartlar içinde yapılması gereken işlem, bizi Yeni Osmanlıların hakikî maksatları hakkında zerre kadar aydınlatmayan bu "istibdat" mefhumunu daha müşahhas bir şekle inkılâb ettirmektir. Belki o zaman bu gençleri harekete sevketmiş olan güdülerin hakikî mahiyetini tesbit etmeye muvaffak oluruz. Bir kere bu istibdadı ya padişaha veya padişahı başkalarına maletmek gibi basit bir ayrımla işe başlayabiliriz.

275

Genç Osmanlılar Abdülaziz'in şahsî istibdadına karşı mı protestoda bulunuyorlardı? Zahiren, şikâyetlerinin böyle bir menşei olduğunu düşünmek makul görünebilir: Abdülaziz'in tahta geçişinden az sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer memleketler muvacehesindeki durumu kötüleşmiş ve bir müddet durmuş gibi görünen parçalanma vetiresi ve devlet itibarının sarsılması gittikçe hızlanan bir tempo ile tekrar başlamıştır. Hayatının sonuna doğru Sultan Abdülaziz kendini sefahata vermiş ve memleketi israfa karşı daima son derece hürmetkar davranmışlardır. Namık Kemal'e göre mesela, padişah, halkın kendisinden istediği bir şeyi yapmayı hiçbir zaman reddetmemiştir.¹ Meselenin daha etraflı bir tetkiki neticesinde karşılaştığımız ilk netice Yeni Osmanlıların asıl hedef tuttıkları istibdadın Âli Paşa'nın istibdadı oluşudur. Bu buluş bizde ilk anda bir sürpriz tesiri yaratabilir. Zira ilk mektepten beri duymaya alışık olduğumuz tez, Âli Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'na geniş hizmetleri dokunmuş bir şahsiyet olduğudur. Aslında bu konunun teferruatına indiğimiz zaman Sultan Abdülaziz devrinde günlük politikanın tayininde padişahın ancak tâli bir roloynadığını buluruz. Böylece vaziyet aydınlanmış bulunmaktadır: aslında, Abdülaziz, Fuat ve Âli Paşaların hemen hemen esiridir denebilir. Reşit Paşa devrinde başlamış olan bu "vüzera hegemonyasının son safhası, Fuat ve Âli Paşaların ölümünden sonra Rüşti ve Süleyman Paşalar gibi Âli Paşa'nın yetiştirdiği çiraklarının Abdülaziz'i halletmiş olmalarıdır. Sadrazam ve ona hizmet eden yüksek bürokrasinin bu devirde böylesine kuvvetlenmiş olması ise Batılılaşmamızla doğrudan doğruya ilgili bir meseledir. Hâdisenin başlangıç safhalarını Reşit Paşa devrinde aramak icabeder. Reşit Paşa zamanında yapılan idarî

1 Namık Kemal, "Usul-u Meşveret Hakkında Mektuplar, No: 5", *Hürriyet*, 10 Ekim 1868.

276

değişiklikler kendi sadrazamlığı devrinde bile yeni "yüksek memur" tabakası yaratmıştı. Bu grubu, lisan bilmeleri dolayısıyla veya yapılan değişikliklerden doğan yeni müesseselerde memur edilmeleri sayesinde, Batı ile irtibatta bulunan kalem efendileri teşkil ediyordu. Batı'nın idarî tekniklerine olan vukufı sayesinde İmparatorluktaki bütün mühim devlet işlerinin kontrolü yavaş yavaş bu yeni memur tabakasının eline geçmekte idi. Bu yeni "üst tabakanın hususiyetlerinden bir tanesi de kendini beğenmişliği ve memleketi idareye yalnız kendini ehil görmesi idi. Daha Reşit Paşa zamanında, sadrazam, İngiliz Hariciye Nazırı ile yaptığı bir mülakatta II. Mahmud'un şahsına bir hayli yüksekten baktığını ve Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana getirilen yenilikleri tamamiyle kendisine male-dip padişahı bu yeniliklerin tatbiki için kullanılacak bir aletten ibaret saydığını gösteren kelimeler

sarfetmişti.² Âli Paşa bu tutumu bir adım ileri götürerek devlet idaresinin mahdut bir *elite* tarafından temin edilmesinin zaruretine işaret etmekten çekinmiyordu.

Yukarıda Yeni Osmanlıların hakikî hüviyetini incelemeye çalışırken bu hareketin meydana çıktığı sıralarda Osmanlı İmparatorluğu'nda husule gelen bazı sosyal değişiklikleri ele almış ve bunların incelenmesi neticesinde Tanzimat devrinde Osmanlı Cemiyeti'nin bünyesindeki mühim değişikliklerin birinin yeni bir "kalemiyye" sınıfının doğuşu olmuş olduğu neticesine varmıştık. Bu sınıfın hâmisî ve banîsî Âli Paşa, Reşit Paşa zamanından beri ortaya çıkan bahis konusu yeni grubun Osmanlı İmparatorluğu'nun inkiraz-dan sıyrılmasında büyük bir roloynayacağına ve bu kurtulmada önderlik rolünü üzerine alacağına tamamen inanmıştı. Bahsettiğimiz kanaatin kendisinde ne derece yeretmiş ol-

2 Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement*, s. 271-272.

277

duğunu devrin en müteyakkız tarihçisinin ifadelerinden anlamak mümkündür.³

İmparatorluğun Batılılaşması yolunda ilk geniş pratik neticeleri sağlamış bulunanların yavaş yavaş idareyi hükümdarın elinden alıp kendi yarattıkları yeni bir sosyal gruba tevdi etme gayretleri o zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda cereyan eden hâdiseleri takibeden ecnebi müşahitlerin gözünden kaçmamıştı. Tanzimat hâdiselerine nisbeten objektif bir nazarla bakabilmiş olan tarihçi re'sen bu gelişme hakkında şunları söylemektedir.

Memurlar (bu devirde) hükümdarın kulları olmaktan çıkmış, devletin hizmetkârları haline gelmişlerdir."

Başka bir ifade ile Reşit Paşa'nın ıslahatı sayesinde devlet idaresindeki şahsîlik unsuru yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutuyordu. Osmanlı İmparatorluğunda idarenin sınır merkezinde mühim bir yer işgal etmiş, hünkârın emrinde bulunan kapıkulları müessesesi ortadan kalkıyor, hükümdarın devlet işlerinin görülmesindeki rolü gittikçe azalıyor, yerini gayri şahsî bir bürokrasi alıyordu.

Daha az objektif fakat hissiyatını bütün şiddetiyle ifade etmekten sakınmayan diğer bir müşahit Frederick Millin-gen'den yeni Tanzimat efendilerinin kudreti hakkında şunları dinliyoruz:

"Kuvvetli bir lonca teşkil etmeye muvaffak olan bu kâtipler (Fransızca metinde aynen "katiib") nisbeten yüksek bir tahsilin bağışladığı imkânlarla sahip olmaları ve devlet işlerinin rutinini bilmeleri neticesinde, devletin diğer âzası üzerinde haksız bir hâkimiyet tesis edebilmiş ve bunu muhafa-

3 Cevdet Paşa'dan naklen, Ebul'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul, 1946, s. 10, not. 8.

4 Georg Rosen, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Cilt I, s. 302.

278

za edebilmişlerdir. Bunların siyâsî nüfuzu idarenin bütün kollarına şâmilidir ve bu yayılma sayesinde bu uzuv kendine hudutsuz tesir ve nüfuz imkânları sağlayabilmiştir."⁵

Millingen'in ifadelerine bakılırsa Abdülaziz devrindeki "istibdat" bu yeni tabakanın eseridir. Bu noktada da tarihçi Cevdet Paşa, Millingen'i teyid etmektedir. Bir taraftan, Avrupa'nın lüksünü kolayca benimseyen bu tabaka devlet gelirini şahsî zevklerinin tatmini için talan etmekte, diğer taraftan da padişahı birtakım israfat yapmaya sevk ederek kendi kusurlarını örtmeye çalışmaktadırlar. Ancak yeni bürokratlar hakkında ileri sürülen şikâyetler bundan

ibaret değildir. Tanzimat "yüksek memurları" bir müddetten beri yapılmakta olan idarî değişiklikleri tatbik mevkiine koyarken bunları hunharca birtakım muameleler için vesile addetmektedirler. Avrupalılaşma, bu zatların, karışıklıktan istifade ederek, ceplerini doldurmalarına yaramaktadır. Tanzimat'ın başlangıcında husule gelen bu değişiklikler bir diğer bakımdan da Osmanlı İmparatorluğu'nda teessüs etmiş olan sosyal muvazeneyi bozmaktadır: En eski devirlerden beri Osmanlı camiasında ehemmiyetli bir mevki işgal etmiş olan İlmiyye sınıfının nüfuzu bile bahsettiğimiz bürokratlar tarafından kösteklenmiş, fakat yerine bir şey konamamıştır. Millingen, ulemanın bu devirdeki durumundan şöyle bahsediyor:

"Kadim bir dinî teşrîi meclis olan Ulema uzvu bile... nüfuz ve kudretini kaybetmiş ve Babiâli'nin üstünlüğüne boyun eğmek mecburiyetinde kalmıştır."⁶

Eskiden Sultanın keyfî idaresine mâni olabilecek durumda olan bu müessese yeni bürokratların devlet gücünü istedikleri şeklinde kullanmalarına mâni olamamaktadır.

5 Frederick Millingen, *La Turquie Sous le regne d'Abdul Aziz*, Paris, 1868, s. 255.

6 Millingen, a.g.e., s. 257.

279

Yeni Osmanlıların yükselttikleri itiraz seslerinin teşrihine geri gelirsek, bu itirazların hepsini bulmak mümkündür. Yeni bir bürokratlar sınıfının devlet işlerinde padişahın elinden inisiyatif almış olmalarının Namık Kemal üzerinde uyandırdığı tesiri mi merak ediyorsunuz? Namık Kemal'in başyazarlığını yaptığı *Hürriyet* gazetesinde "Idare-i Haziranın Hülâsa-i Asarı"⁷ isimli bir makalede hâdisenin kendisinde yarattığı infiali görmek mümkündür. Namık Kemal'in Avrupaîleşmeyi yalnız sathî mânâda anlayan, Batılılığı, lüks Avrupa malları kullanma kabiliyetiyle bir tutan, yeni zengin ruhlu Tanzimat yüksek memurlarına karşı olan istikrarını mı anlamak istiyorsunuz? *Gene Hürriyet* gazetesinde bu konuyu ele alan birçok makaleye rastlamak mümkündür."⁸

Gene aynı bürokratların, İlmiyye'den yetişmiş olanlara nisbetle, çok daha cahil ve görgüsüz olmaları ve cehaletlerinin doğurduğu zulüm Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından incelenmiş olan bir konudur.

Namık Kemal'in bütün hürriyetseverliği ile beraber "irticaî" olarak tavsif edilmeye müsait bazı hareketleri saydığımız unsurların muhassalası noktasından kıymetlendirilme-lidir. Mesela Namık Kemal'in ve Ziya Paşa'nın yazdıkları makalelerin birçoğunda Osmanlı İmparatorluğundan yekpare bir Avrupaî medenî kanun yerleştirme gayretlerine karşı cephe aldıkları bir hakikattir. Fakat Avrupa'nın "A"sından habersiz olan birtakım zevatın sırf taklit zihniyetiyle Tanzimat'ın ilk senelerinde Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana getirdikleri ucubelerin karşısında belki de Namık Kemal'in daha çok ehemmiyet veren Avrupalılaşmasına hak vermek icabeder.

7 *Hürriyet*, 28 Aralık 1868.

8 Namık Kemal, *Hürriyet*, 7 Eylül 1868; Ziya Paşa için bkz.: "Yeni Osmanlılardan bir zat tarafından matbaamıza gönderilip dercolunan hâtıralar", *Hürriyet*, 5 Nisan 1869.

280

Sultan Aziz devrinde sivrilmeye başlamış bulunan ve yukarıda özelliklerini belirtmeye çalıştığımız, yeni idareciler sınıfına karşı en ağır ithamları tevcih edenlerden biri de büyük şair ve edip Namık Kemal olmuştur. Tanzimat'ın "üst tabaka"sını teşkil eden bürokrasiye karşı yöneltilen bu itirazların bilhassa Namık Kemal'den gelmiş olmalarının izahını yapmak nisbeten kolaydır. Bu itirazların sebebini Namık Kemal'in ailesinin bazı hususiyetlerinde bulmak

mümkündür.

Namık Kemal'in ailesi Osmanlı Devleti'ne asırlar boyunca hizmeti dokunmuş olan bir aile idi ve Namık Kemal de ailesinin şanlı tarihine son derece ehemmiyet veren bir insandı. Şeceresini İran seferleri kahramanı Topal Osman Paşa'ya dayandıran biri için bu merakta gayri tabî bir taraf olduğu söylenemez. Ancak Tanzimat devrinde Kemal'in ailesinin durumu değişmiş, yenilik taraftarları çıkaramadığı için devlet hizmetinin ön saflarından çıkmıştı. Kemal'in babası Mustafa Asım Bey zamanında bu devlete hizmet an'anesi pek acı bir şekilde nihayete ermişti: müneccimbaşı olan Mustafa Asım Bey'in vazifesi Sultan Aziz zamanında artık bir formaliteden ibaret kalmıştı. Hatta, padişahın göreceği işler için en hayırlı saatin tesbiti müneccimbasının vazifelerinden biri iken, Sultan Abdülaziz'in cülusu münasebetiyle Asım Bey tarafından tesbit edilen hayırlı saat kaale alınmamış, program daha pratik mülâhazalar dairesinde hazırlanmıştı. Bu hâdiseyi, Namık Kemal'in ailesinin işgal ettiği mevkiin tedricen düşmesinin bir sembolü telâkki etmek mümkündür. Bütün bunların yanında Namık Kemal'in babasının bir hayli para sıkıntısı çektiğini biliyoruz. Kemal'in, ailesinin düşmüş olduğu durumu Tanzimat'ın beraberinde getirmiş olduğu sosyal değişikliklere yüklemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

281

Kuleli Vak'ası

Bundan önce ileri sürülen mütalâaların ışığında Osmanlı tarihinde şimdiye kadar izahı yapılmamış ve mahiyeti tesbit olunamamış olan diğer bir vak'ayı daha kesin çizgilerle ortaya çıkarmak mümkündür. O da tarihimize Kuleli Vak'ası ismiyle geçmiş olan hâdisedir. 1859 yılında cereyan etmiş bulunan Kuleli Vak'ası, Çerkez Hüseyin Paşa, Cafer Dem Paşa gibi askerlerin ve Şeyh Ahmet gibi ulema mensuplarının iştirakiyle, Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmek için girişilmiş bir harekettir. Hâdiseyi tertipleyenler emellerine muvaffak olamadan yakalanmışlar ve muhtelif cezalara çarptırılmışlardır. Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda bu hareketin irticaî mahiyette bir hareket mi, yoksa inkılâp hareketlerimizin öncüsü mü sayılması lâzım geldiği noktasında kat'î bir neticeye varılamamıştır. Tarihçi Uluğ İğdemir'in göstermiş olduğu üzere, cemiyetin kuruluş sebeplerinden biri Abdülmecid'in son senelerinde Tanzimat ıslahatı dola-yisiyle Hıristiyan teb'aya verilen imtiyazların cemiyet âzala-rınca haksız telâkki edilmiş olmasıdır. Bu itibarla, Uluğ İğdemir'in cemiyetin inkılâpçı karakteri haiz olmadığı şeklindeki fikri, hakikatin bir cephesini ortaya çıkarmaktadır. Fakat hakikatin bir diğer cephesi de Kuleli Vak'asına sebebiyet verenlerin bu hakları tevzi etmiş olanlara karşı, yani Tanzimat bürokrasisine karşı yönelmiş olduklarıdır. Bu bakımdan Kuleli Vak'asına iştirak edenleri harekete geçiren memnuniyetsizlik, daha sonra Yeni Osmanlıları harekete geçirmiş olan memnuniyetsizliğin aynı idi ve Yeni Osmanlılar, "inkılâpçı" sayıldığı takdirde, Kuleli Vak'asına sebep olanların da inkılâpçı sayılmaları icabeder.

Kuleli Vak'asının hakikî mahiyetinin bulunması, araştırma tekniği bakımından bir yeniliğin neticesi değil, basit bir dikkat eseridir. Bunun için yapılması gereken işlem, Engel-

282

hardt'ın Tanzimat hakkındaki meşhur (*La Turquie et le Tanzimat*) eserinin birinci cildinin 157. sayfasını okumaktan ibarettir. Burada Kuleli Vak'ası hakkında şu izahat verilmektedir:

"Abdülmecid'in cülusundan beri tahtın etrafını almış bulunan tecrübesiz ve iradesiz bir efendiyi entrikalarının âleti ve israflarının şuursuz suç ortağı haline getiren bir nevi oligarşi husumetin tevcih olunduğu esas nokta idi."

Böylece, Namık Kemal'in daha sonra menfada iken rastladığı Kuleli Vak'ası müretteplerinden

Şeyh Ahmet'e karşı niçin o kadar derin bir saygı göstermiş olduğunu anlamak mümkündür. Şeyh Ahmet, Kemal'den önce Kemal'in müdafaa ettiği fikirlerin öncülüğünü yapmıştı.

Tarif ettiğimiz bu gelişmeleri Osmanlı tarihinin çerçevesinden çıkarıp Batı Devletinin tekâmül vetiresi ile mukayese edersek, bir hayli ilgi çekici neticeler elde etmemiz mümkündür. Modern devletin renaissance'tan bu yana tekâmülünü incelemiş olan müellifler bugün bu tekâmülde iki safha görmekte müttefiktirler. Bunlardan birincisi hükümdarın kendisine rakip gördüğü kuvvetler arasında bilhassa asilzadeler ve hâkimler hükümdarın husumetinin ilk hedefini teşkil ederler. Bu iki unsur zararsız hale getirildikten sonra, devletin idaresini, merkezde bulunan ve önce hükümdara tâbi olan, fakat sonra kendi başına buyruk olan, bir bürokrasi temin eder. Batı'da belirmiş olan ilk ihtilâller merkezîleşmeden doğan istibdada karşı ve krallığın bürokrasisine karşı yöneltilen bir protestodan ibarettir. 1641 İngiltere'sinde olduğu gibi, 1789 Fransa'sında da asilzade ve hâkim gibi devlet otoritesiyle halk arasında mutavassıt kuvvetler artık "tampon"luk vazifelerini göremez hale gelmişlerdi. Zira XIV Louis gibi merkeziyetçi hükümdarlar bu kuvvetleri ortadan kaldırmışlardı. Asıl şayanı dikkat olan taraf Osmanlı

283

İmparatorluğunda merkeziyetçi hareketler II. Mahmud zamanında tam bir muvaffakiyetle neticelenmişti. Padişahın otoritesinin dağıtılması bakımından en tehlikeli unsur olan Yeniçeriler ortadan kaldırılmış, hükümdar, memleketin her köşesine devlet otoritesini yaymakta oldukça muvaffak olmuştu. Ulemanın kuvveti, kaza sisteminin yavaş yavaş inhisarlarından çıkması ve yeni mahkemelerin kurulmasıyla, azalmıştı. Buna karşılık bürokratların nüfuzu çoğalmış ve bu yeni zümre birçok haksızlıklar intikâb etmekten çekinmiyordu, işte Kuleli Vak'ası, devletin fazla ağır basmaya başlayan merkezî otoritesine karşı yönelmiş olması bakımından ne İngiliz İhtilâli'nden ve ne de Fransız İhtilâli'nden farklıdır. Aslında her üç ihtilâl de modern devletin gelişme vetiresinin muayyen bir safhasında cereyan etmiş olan aynı tipte hâdiselerdir, ihtilâl mefhumunu bu noktadan incelersek "sağ" ve "sol" telâkkileri tamamiyle mânâsız bir hale gelmektedir. Fransız ihtilâli "sol"a yönelmiş bir hareketti. Kuleli Vak'ası ise irticaî mahiyette, başka bir tâbirle "sağa" yönelik bir hareketti, ancak iki hâdisi devletin gelişme vetiresinde aynı "kademe"de husule gelmiş ve aynı sebeplerle ortaya çıkmış hareketlerdir.

Forum, cilt 7, sayı 79, 1 Temmuz 1957, s. 11-12;

cilt 7, sayı 80, 15 Temmuz 1957, s. 8;

cilt 7, sayı 83, 1 Eylül 1957, s. 9-10

284

TANZİMAT FERMANI'NIN MÂNÂSİ

Yeni Bir izah Denemesi

Tanzimat Fermanı'nın, siyasî tefekkür tarihimizde çok mühim bir merhale teşkil ettiği, Tanzimat Fermanı'nda kullanılan bir ifade ile, "cümlelerin malûmudur." Ancak, "çok mühim" tâbirinin taşıdığı müphemiyetin ötesine geçip, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun kazara niçin çok mühim olduğunu merak edecek olan birisi, biraz da müşkülpesent olursa, mevcut araştırma ve etüdlerde, bahis konusu vesikanın mahiyetini izah edici malûmatı bulamayacaktır. Tanzimat Fermanı'nı merak edenler, bu meselenin ele alındığı eserlerde, Batı'da "Tautologie" ismiyle tanınan bir açıklama usûlüne başvurulduğunu görecekle, yani Hatt-ı Şerifin "çok ehemmiyetli değişmeler husule getirdiği için çok mühim olduğu" bedahati ile karşılaşacaklardır. Aslında, pek tabîî olarak Tanzimat Fermanı'nın hakikî mânâsını anlamak için, bu gibi hakikatlerin ötesine geçmek zarureti vardır. Tanzimat Fermanı çok mühim değişikliklerin bir temel taşı

larını ve niçin değişiklik sayıldıklarını araştırmak lâzımdır. Şunu da belirtmek icabeder ki, bu hususiyetleri açıklamak maksadiyle Hatt-ı Şerifin ehemmiyetinin bir izahını yapmaya çalışmış olanlar yok değildir. Fakat bu tahlillerde bile, çoğu zaman, Tanzimat Fermanı'nın siyâşî tefekkür tarihimize getirdiği yenilik lâıkiyle belirtilmemiştir. Buna bir misal olarak, 1940 senesinde Gülhane Hatt-ı Hümayyu-nu'nun 100. yıldönümü münasebetiyle neşredilen *Tanzimat* isimli külliyyatı zikretmek mümkündür. Bu külliyyatta Tanzimat hakkında gayet faydalı bilgiler bulmak mümkündür. Fakat bu eserdeki en üstün kalitedeki yazılarda bile "Tanzimat Fermanı nasıl bir tefekkür tarzının izlerini gösteriyor?" gibi basit bir suale tatmin edici bir cevap bulmak mümkün değildir. Bu külliyyattaki makaleler nazarı itibare alınırsa, Gülhane Hatt-ı Hümayyunu'nun hakikî mahiyetine nüfuz edilmeyişinin sebepleri arasında iki eksiklik bulmak mümkündür. Bunlardan birincisi, *Tanzimat* isimli esere dercedi-len makalelerin çoğunda kullanılan metodların, sorduğumuz sualleri cevaplandırmaya müsait olmamalarıdır, ikincisi, çözülmek istenen meselenin halledilmesine yarayacak bütün mutalar toplanmadan bazı umumi hükümler istihraç edilmiş olmasıdır.

Hakikaten büyük bir kıymeti haiz olmakla beraber, seçilen metodun kâfi derecede aydınlık temin edebilecek bir metod olmamasına misal teşkil etmek üzere, Sayın Prof. Yavuz Abadan'ın "Tanzimat Fermanının Tahlili" ismini alan incelemesini ve mutaların daha toplanmaktan uzak olduğu bir mevzuda umumi hükümlerin verilmiş olmasına misal olarak da Prof. Recai G. Okandan'm "Âmme Hukuku" isimli incelemesini zikretmek mümkündür.

Prof. Abadan, incelemesinin maksadını, bir yerde şu sözlerle izah ediyor: "Tanzimat Fermanını hangi hukukî vesika kategorisine ithal etmek mümkündür?" Abadan'ın ce-

vaplandırmaya çalıştığı sual budur. Fermanı bu cepheden incelemeye çalışmış olmanın en büyük mahzuru, vesikanın bir tarih akımı içinde değil, fakat mazi ve istikbalden mücerret, bizatihi bir birim teşkil etmek üzere, yani Fermanıdan önce câri usûllere nazaran ne gibi bir kıymeti ifade ettiğini araştırmaksızın, bazı ideal hukuk normlarına mutabakatı noktasından incelenmiş olmasıdır. Bu usûle müracaat edildiği takdirde, pek tabîîdir ki, Tanzimat Fermanı'nın hangi güçlükleri cevaplandırmak için ortaya çıktığı, hangi tesirlerin neticesinde ve hangi gayeler peşinde koşan şahıslar tarafından hazırlandığı ve Osmanlı Impara-torluğu'nda câri devlet idaresi usûllerine ne gibi değişiklikler getirdiği suali cevaplandırılmayacaktır. Biz ise, Tanzimat Fermanı'nın asıl özünün ortaya çıkması için, bu ikinci nev'i suallerin cevaplandırılması zarureti inaniyoruz. Değerli Prof. Dr. Yavuz Abadan'ın tahlilleri, platonik felsefe ve görüş zaviyesini aksettiren "idea"ya yakınlık veya uzaklık ölçüsüne dayandıkları için, kullandığı metoda idealist veya şeklî metod diyebiliriz.

Kendi müessese tahlil metodumuza ise fonksiyonel metod demek mümkündür. Bu metod bir müessesenin hangi tesirler altında ve ne gibi ihtiyaçları karşılamak üzere kurulduğunu cevaplandırmaya çalışır.

Sayın Prof. Okandan'ın makalesine gelince burada kullanılan usul, ampirik müşahedeye dayanan tarihî metod olduğu için, istenen neticeyi istihsale daha müsaittir. Fakat buradaki eksiklik, yazarın tarih ilmi hakkında beslediğine kanaat getirdiğimiz inançlardır. Tarihî olayların yalnız siyâşî olaylardan ibaret olmadığı, artık uzun zamandan beri bir münakaşa konusu olmaktan çıkmıştır. Bilhassa Tanzimat Fermanı'nın "tarihi" üzerinde durulacaksa, burada devrin fikirler

tarihi, "entelektüel tarih" ve fikir değişimleri üzerinde dahi durmak iktiza ederdi. Buna rağmen,

287

Okandan'ın makalesi münhasıran "siyasî" tarihten misaller ve mutalar üzerinden hareket ederek, şöyle bir hükme varabiliyor:

"Tanzimat devrinde ve bu devrin, zamanının siyasî, hukukî, içtimâî ve iktisadî fikir ve telâkkilerinin tesir ve izlerinden tamamen mahrum bulunan fermanlarında..."

Biz sayın Profesör'le aynı kanaatte değiliz ve bu hükmün hakikatin gizli kalmış bazı cephelerini aksettiremediği görüşünü temsil ediyoruz. Aslında, Tanzimat Fermanı'nın hakikî mahiyeti hakkında, başladığımız bu küçük denemenin esas tezi, Gülhane Hatt-ı Hümayyunu'nun, büyük çapta, kendi devrinin ve muasır Avrupa'nın siyasî, hukukî, içtimâî, iktisadî fikir ve telâkkileri ve müesseselerinden kuvvet aldığı ve bunların tesirinden doğmuş olmasının kendine şimdiye kadar aydınlanamayan karakterini bahsettiğidir.

Reşit Paşa'nın Palmerston'la Mülakatı veya Vezir-i Âzam'ın Padişah Aleyhtarlığı

Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasında bizzat büyük gayretler sarfetmiş olan Reşit Paşa'nın, padişahlık müessesesi, ideal devlet şekli ve Avrupa'da Fransız İhtilâli'nden sonra daha büyük bir hızla yayılmaya başlamış olan liberalizm cereyanı hakkında neler düşünmüş olduğunu tesbit etmek kolay değildir. Fakat, Paşa'nın, zamanında yaşamış olan kimselere nisbetle, çok ileri radikal fikirler beslediğini açıklayan bir vesika mevcuttur, o da Reşit Paşa'nın 1839 senesi Ağustos ayında (yani Gülhane Hatt-ı Hümayyunu'nun ilânından üç ay önce) Londra'da Hariciye Nâzırı Palmerston'la yaptığı bir mülakatın zabıtlarıdır. Reşit Paşa, 1838 senesi nihayetinde Mehmet Ali'ye karşı İngiltere ile bir anlaşma akdetme imkânlarını araştırmak üzere İngiltere'ye gitmiş ve

288

Londra'da iken Sultan Mahmud vefat etmiş. Bahis konusu vesikadan, Mustafa Reşit Paşa'nın, Sultan Mahmud'un ölümü ve Abdülmecid'in culûsu dolayısıyla, Osmanlı İmpara-torluğu'nun vaziyetini görüşmek üzere Palmerston'dan bir mülakat istemiş olduğu anlaşılmaktadır.¹

12 Ağustos 1839 tarihinde vukubulan mülakatta Reşit Paşa şöyle bir tez ileri sürmüştür: Reşit Paşa'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun karşılaştığı en mühim mesele, Mehmet Ali'nin Yakın Doğu'da yaratmış olduğu yeni problem değildi. "Düvel-i Muazzama"nın müzaharetiyle, Mehmet Ali daima bir tehlike olmaktan çıkarılabılırdi. Reşit Paşa'ya nazaran asıl mühim olan, Osmanlı İmparatorluğu'nun her gün kuvvetini kaybetmesiydi ve asıl mesele bu inkirazı durdurmaktı. Reşit Paşa, Palmerston'a, bu meseleyi birkaç seneden beri düşünmekte olduğunu ve bir hal tarzı bulduğunu ve Sultan Mahmud'un ölümünden sonra bunları daha açıkça ifade etmekten artık bir endişe duymadığını söylüyordu. Reşit Paşa Avrupa devletlerinden herhangi birinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerinin düzenlenmesi gayesiyle yapılacak bir müdahalenin devletler hukukuna ve milletlerin münasebetlerini tayin eden esaslara uymayacağını ve son derece kötü neticeleri olacağına işaret ettikten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmanın yegâne çaresinin "değişmez esaslara müstenit bir iç idare"nin tesisi olduğunu beyan ediyordu. "Un systeme immuablement etabli" ifadesiyle karakterlerini çizdiği bu yeni idare tarzından, Reşit Paşa'nın kasdettiği, muayyen ve sarîh esaslardan hareket eden, padişahın indî ve şahsî hareketlerinin değiştirilemeyeceği bir iç idare tarzı idi. Reşit Paşa'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun inkirazının yegâne sebebi, "les maux d'une tyrannie insupportable" (dayanılmaz bir istibdadın acıları) idi. Fakat;

1 Bu zabıtların metni için bkz. Frank Edgar Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement*, (Cambridge: Harvard

"(Tesis edilmesi elzem olan) yeni (siyasî) müesseseler, akli selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkes, değişmeyen bir sistemin hakikî faidelerini istihsal ederdi, istibdat azaldıkça, hükümete karşı sevgi çoğalır ve halk bütün kalbiyle faydalı olan ve iyilik bahşeden yeniliklere bağlanırdı. Böylece, sırf millet sevgisinin muharrik kuvvetiyle hakikî bir reformun süratli inkişafı ve dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğunun, karşısına geçilmeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu."²

Bundan sonra, Reşit Paşa, Yeniçerilik'in ilgasından sonra mevkii tatbiki konmak istenen ıslahatın, halkın indinde hiçbir mukavemetle karşılaşmadığını söyleyerek, şunları ilâve ediyordu:

"Sultan Mahmud'un taraftar görüldüğü yeni müesseseler bazen zorluklara duçar olmuş ise, bunların tesisi anından beri ileriye bir tek adım atılamamış ise, bunun sebebini, o müesseseleri halkın işine yarayacak bir meyva vermekten uzak kılmış, gösterişli nümayişler haline getirmiş olan hükümdarın kibrinde aramak icabeder."³

Bundan sonra, Reşit Paşa, hükümdarın Türkiye'de yapılmak istenmiş olan birçok yeniliklere nasıl mâni olduğunu zikrederek, bu hareketlere bir son verilmesinin yegâne çaresini, devletin, şahısların tesirinden azade kılınmasını temin edecek temeller üzerinde kurulması olduğunu söylemiş ve bu arada, Sultan Mahmud'un dar fikirliliğine ve kaprislerine işaret ederek, hükümdara ve zımnen, hukuk devletin çerçevesine girmemiş bir monarşik müesseseye karşı duyduğu istihkarı ifade etmiştir.

2 Bailey, op. cit, s. 271.

3 Bailey, op. cit, s. 271-272.

Reşit Paşa'nın bu mülakatından neler çıkarmak mümkündür?

Bu mülakatta, üzerinde durulması gereken dikkate şayan noktalardan birincisi, Reşit Paşa'nın "değişmez müesseselere" gösterdiği alâka ve onlara devlet idaresi bakımından verdiği yüksek kıymettir. Bu tutum, klasik Osmanlı kültüründe devlet hakkında beslenen kanaat ve inançlardan bir hayli ayrılan bir tutumdur. Hiç şüphesiz bundan önce de devlet işlerinin bir düzene konmasını tavsiye eden lâyhalar yazılmıştı. "Islahat" fikri Osmanlı devlet tasavvur ve ideallerine yabancı değildi, fakat padişahlık müessesesinin bu kadar küçümsendiği, hatta Osmanlı Devleti'nin inkira-zının sebepleri arasında zikredildiği ve inhitatının durdurulacağı o zamana kadar hiç ifade edilmemişti. Reşit Paşa'nın fikirlerini 18. asırda yazılmış meşhur bir Osmanlı ıslahat lâyihasıyla mukayese etmek suretiyle, bunu ispat etmek mümkündür. Bahis konusu lâyiha Sarı Mehmet Paşa'nın *Nesaih 'ül Vüzera ve 'l Ümera'* sıdır. Sarı Mehmet Paşa'nın eseri ve Osmanlı Devleti'nin inkirazına mâni olmak arzusu ile kaleme alınmış bir eserdir.⁴ Fakat Sarı Mehmet Paşa, bu işin "iyi hükümdar"ı yetiştirmek suretiyle yapılacağına kanidir. Burada gaye, Eflâtun'un ve daha sonra Farabî'nin güttüğü gayenin aynı, yani "iyi hükümdar"ı yetiştirip onun şahsiyeti vasıtasıyla devlet işlerini bir düzene sokmaktır. *Nesaih 'de*, müesseselerin kendi başlarına yoğun-rucu bir roloynadıkları ve bir devletin muvazene temin eden unsurları arasında başta geldikleri inancını ifade eden kısımlar hemen hemen yoktur. Bunun aksine, Reşit Paşa, ideal devleti istihsal etmek için en doğru yolun "iyi hü-

4 Sarı Mehmet Paşa'nın eserinin kritik metni için bkz. Walter Livingston Wright Jr. *Ottoman Statecraft, the Book of Cmmssels for Vezirs and Govemors of San Mehmet Paşa the Defterdar*. (Princeton Oriental Texts, Vol II, Princeton: Princeton University Press, 1935).

kümdar" yetiştirmek olduğu kaziyesini reddetmektedir. Reşit Paşa'ya göre devlet idaresinde, muvazeneyi temin edecek olan, "şey"ler, maddî varlıklar, müesseselerdir. Reşit Paşa'nın tutumu ayrıca Avrupa'da 18. ve 19. asırlarda yayılan liberalizm cereyanının arkasında yatan ideoloji ve dünya görüşüne tamamiyle uymaktadır.

Yazının bundan sonraki bölümünde, bulduğumuz bu benzerlikler üzerinde ve Tanzimat Fermanı'nı şekillendirmiş diğer cereyanlar üzerinde duracağız.

Yukarıda Mustafa Reşit Paşa'nın bazı fikirleri üzerinde durarak, bu büyük devlet adamının tutumunda ve kanaatlerinde, devrinde Avrupa'da hüküm sürmüş siyasî fikirlerin izini bulmanın mümkün olduğu ve binaenaleyh, Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasında Avrupa tesirlerinin zannedildiğinden daha büyük bir roloynamış olduğu tezini ortaya atmıştık. Bunu ispat etmek için de Reşit Paşa'nın yaşadığı devreden önce yazılmış, fakat Paşa'nın devrinde bile, Osmanlı İmparatorluğu'nda câri "ideal devlet" tasavvurlarını kapsayan *Nesaih-ül Vüzera* isimindeki siyasî öğütleri, Reşit Paşa'nın aynı konudaki düşünceleriyle mukayese etmiştik. Bu noktada küçük bir tavzih yapmamız icabediyor. *Nesa-ih*'ten "bir lâyiha" diye bahsetmiştik. Aslında bu eser bir lâyihadan ziyade devlet istikrarının ne şekilde temin edilmesi mümkün olduğunu anlatan bir risaledir, fakat Reşit Paşa'nın tetkik ettiğimiz düşünceleri aynı mevzu ile, yani devlet müstakar ve ilelebet payidar olmasını temin edecek vasıtalarla ilgili olduğu için, *Nesaih* 'e müracaat tam bir mukayese yapmamızı mümkün kılmaktadır.

Şimdi de daha önce açıkladığımız bir meseleyi halle çalışalım: Reşit Paşa'nın siyasî müesseselerimizin nâzım rolü hakkında beslediği kanaatlerden bahsederken, bu tarz düşüncenin liberal düşünüşün bir örneği olduğunu söylemiştik. Bu inanç, liberalizmin hakikaten karakteristik bir vasfı

mıdır? Bunun hiç de şüphe götürmeyen bir husus olduğunu liberalizmin Reşit Paşa'nın devrine rastlayan şeklini yaratmakta bir hayli tesir icra etmiş olan bir yazarın eserinden anlamak mümkündür. Yazarın ismi William Godwin, eseri ise *"An Enquiry Concerning Political Justice"*dir. Godwin, Locke'un fikirlerinden hareket ederek, devlet hakkında Locke kadar derine gitmeyen, fakat 19. asır başlangıcı liberal muhitlerinde bir hayli müessir olmuş ve popüler bir mahiyet almış olan bazı siyasî fikirler ileri sürmüştü. Bu itibarla, Godwin'de bulduğumuz fikirlere, 1820'lerde ve 1830'larda liberal muhitlerde harcıâlem olan düşünce tarzı diyebiliriz. İngiltere'de Godwin'in temsil ettiği fikirlerin aynının önderliğini Fransa'da Condorcet yapmış ve bu memlekette de Condorcet'nin fikirleri liberal muhitlerde bir hayli müessir olmuştu. Reşit Paşa'nın, muhtelif sefirlikleri ve diğer Avrupa memuriyetleri sırasında, bahsedeceğimiz fikirlerin gerek Fransa'da gerek İngiltere'de yayılmış şekilleriyle karşılaşmış olması pek muhtemeldir.

Godwin'in siyasî ve teori felsefesi şöyle bir düşünce silsilesi üzerinde kurulmuştu: Locke'un psikolojik nazariyesine inanılırsa, yani insanın bu dünyaya bembeyaz bir kâğıt gibi, her türlü tesirden ve istikametten âzâde olarak geldiğine inanılırsa, bundan insanın doğuştan terakkisine mâni olacak herhangi bir hassaya malik olmadığı istihraç edilir. Binaenaleyh, insanlarda ve milletlerde görülen aksaklıklar yaradılışlarının neticesi değil, tesirine mâruz bulundukları müesseselerin bir neticesidir. İnsan kendisini iyi yola sevkedecek müesseseler içinde büyürse iyi yola, kötü müesseseler içinde gelişirse, kötü yola sevk edilir. İnsanın iz'an ve idraki kendisine iyi müesseseleri çoğaltmayı ve kötü müesseseleri kaldırmayı emretmektedir. İnsana en çok tesir eden siyasî müesseseler olduğuna göre insan bütün enerjisini bunları değiştirmeye

hasretmelidir. Bu yeni müesseseler kurulduktan sonra, insa-

293

noğlunun yapamayacağı iş yoktur. Godwin'e göre mevcut hükümetlerin ekserisi "kötü müessese" remzi altında mütalâa edilebilir, zira bahis konusu hükümetler, tek bir şahsın yani hükümdarın, veya birkaç kişinin (aristokratların) faydasını sağlamak gayesini gütmektedir. İnsanın en kutsal vazifelerinden biri "hayasız bir mistisizm" in yaldızı ile süslenen bu hükümet sistemlerini değiştirmek ve insana bu şekilde gelişme imkânlarının en genişlerini temin etmektir.⁵

Godwin'in bu düşünceleriyle, Palmerston'un Memorandum'undan Reşit Paşa'nın başarmak istediği anlaşılan işler arasında pek büyük farklar mevcut değildir. Burada Reşit Paşa'nın Godwin'i inceden inceye tetkik ettiğini iddia etmiyoruz. Fakat, Reşit Paşa'nın zihninde, zamanının liberal fikir cereyanlarının oldukça mühim bir iz bıraktığını gösterecek ipuçlarına rastladığımızı söyleyebiliriz.

Reşit Paşa'nın husule getirmek istediği ıslahatın 19. asır başlangıcı Avrupa devlet düşüncesiyle olan irtibatını ve büyük devlet adamının tefekkürünün liberalizm ile olan temas noktalarını başka bir yönden de tesbit etmek mümkündür. Reşit Paşa'nın gayesi "hükümdarın hareketlerini tahdit edecek bazı müesseselerin kurulması" şeklinde tarif edilebilir. Bu ise gene 19. asır başlangıcı liberalizminin ve ona en mühim özellikleri bağışlayan Anayasacılık cereyanının güttüğü gayelerden biridir. Bu Anayasacılık hareketiyle elde edilmek istenenlerle Reşit Paşa'nın elde etmek istedikleri arasında tam bir mutabakat mevcuttur. Bunu da anayasacılığın gayelerini tarif eden modern bir müellifin sözlerinden anlamak mümkündür. Bu müellife göre: Modern anayasacılık hareketinin ayırıcı vasfı, hükümdarların kanunlara tâbi oldukları fikrinde ısrar etmesi değildir. Zira bu prensip daha orta zamanlarda bile yerleşmişti. (İslâmî devlet te-

5 William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice* (1 st Ed.), London, 1793, Book I, Ch. 2; Book V, Ch. 8.

294

orisinde de böyle bir prensibe rastlamak mümkündür.) Modern anayasacılık hareketinin hakikaten mümeyyiz olan vasfı, kanunların hâkimiyetini temin edecek tesirli siyasî kontrolleri tesis etmeye çalışmış olmasıdır.⁶

1850 senelerinde Reşit Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne bulunduğu hizmet mevzuunda mütalâada bulunan ve Osmanlı İmparatorluğu'nu pek iyi tanıyan bir müşahidin ifadesiyle:

"Esasen ıslahatın (Reşit Paşa ıslahatının) meydana getirmek istediği nedir? ıslahatın asıl gayesi, en eski zamanlardan beri bu milletin âdet ve örf ve an'anelerinde mevcut olanları kanun şekline sokmak ve şimdiye kadar müphem bir formülün veya bir tesadüfün eseri olanları bir vakıa haline getirmektir."⁷

Müellifin bahsettiği "örf ve âdetler"e bir misal olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda câri usullerden danışma yolu ile devlet idaresi diye tarif edilmesi mümkün olan "usul-ü meş-veret"i zikredebiliriz: Reşit Paşa'nın bu Osmanlı idare tarzı ile ilgili icraatı, Tanzimat Fermanı'nın tatbikine memur kılınan meclislerin harekete geçirilmesiyle "usul-ü meşveret"i müesseseleştirmek olmuştur. Usul-ü meşveret'in bir müessese çerçevesi içine sokulmasına dair verilen bu misalimizin yanında Tanzimat Fermanı ile ve onu takip eden ıslahatla yapılmak istenen "müphem bir formülü" bir "vakıa" haline getirmek olduğunu gösteren birçok örnekler vermek mümkündür. Bu usulleri kat'ileştirmek, senelerin değiştiremeyeceği müesseselere bağlamak ve aynı zamanda hükümdarın selâhiyetlerini de aynı esaslar dahilinde tahdit etmek gibi Re-

6 John H. Halovveel, *Main Currents in Modern Political Thought*, New York, Henry Holt, 950.

7 M. A. Ubicini, *Letters on Turkey An account of the Religious, Social and Commer-cial Conditions of the Ottoman Empire*. Translated from the French by Ledy Easthope (London: John Murray, 1856), Vol. II, E 132.

295

şit Paşa'nın pek ehemmiyet verdiği üç hususun Batı düşüncesinin izini gösterdiğini, yukarda ispat etmeye çalıştık.

Sadık Rifat Paşa veya Tanzimatın Fikriyatı

Osmanlı tarihçisi Lûtfi Efendi, 1837 senesi hadiselerini zikrederken, bir taraftan Mustafa Reşit Paşa'nın, Hariciye Vekilliği uhdesinde kalmak üzere, Paris'e büyükelçi paye-siyle tayin edildiğini anlatarak, hemen arkadan aynı tayinde Sadık Rifat Bey isminde birisinden bahsetmekte ve onun da aynı tarihte Viyana'ya elçi tayin edildiğini bahis konusu etmektedir. Daha sonra Mehmet Sadık Rifat Paşa ismiyle şöhret bulan bu genç diplomatın her ne kadar 1854 senesinde asarı neşredilmiş ve Sultan Hamit devrinin sonuna kadar, yazdığı *Ahlâk Risalesi*, müteaddit baskıları yapılarak mekteplerde okutulmuş ise de, bu zatın siyâsî fikir tarihimizdeki ehemmiyeti zamanla unutulmuş, bugün ancak Tanzimat devri ile uğraşanlar tarafından tamamen hatırdan çıkarılmamıştır. En son olarak, Cumhuriyetin ilk yıllarında tarihçi Abdurrahman Şeref'in *Tarih Musahabeleri*'nde Sadık Rifat Paşa'ya geniş bir yer ayrılmış, Paşa'nın Osmanlı devletinin idare tarzı hakkında yazdığı kısa bir eseri, aynen, kitabın ayrı bir faslı olarak, *Tarih Musahabelerine* dercedilmiştir. Fakat Tanzimat tarihini Abdurrahman Şeref kadar iyi bilen birisinin, Tanzimat'ın fikrî menşei hakkında bu şekilde yapmak istediği bir imâ anlaşılmamıştır. Aslında, Sadık Rifat Paşa'nın Gülhane Hatt-ı Hümayyunu ile başlayan devrenin fikrî mübeşşirlerinden olduğu şeklinde bir kanaat beslediğini gösteren tarihçi, Sadık Rifat Paşa'nın düşüncelerini eserine dercederek elimize kıymetli bir ipucu vermiş bulunuyor. Bu ipucunun tetkikinden neler çıkarabileceğimizi yazımızın sonraki bölümünde araştıracağız.

Tanzimat ricalinden Sadık Rifat Paşa'nın bazı eserlerinde,

296

Mustafa Reşit Paşa'nın tatbik mevkiine koyduğu ıslahatın nazariyesini bulmanın mümkün olduğunu söylemiştik. Gene aynı incelemede, Sadık Rifat Paşa'nın bu teorilerinde, Reşit Paşa'nın tutumunun arkasında saklı kalan ve ortaya çıkarmaya muvaffak olduğumuz Batılılığın izlerine de rastlandığına işaret etmiştik. Şimdi de bu köprüyü kurmaya ve Sadık Rifat Paşa'nın fikirlerini inceleyerek Reşit Paşa'nın fikirleriyle irtibat noktalarını, Batılı görüşleri hatırlatan veçhelerini ve Tanzimat'ı izah edici taraflarını belirtmeye çalışalım. Faydalanacağımız me hazlar,⁸ Rifat Paşa'nın, devletin idaresi hakkında yazdığı iki denemeden ibarettir. Her iki yazıda da, S. Rifat Paşa, Islâmî-Osmanlı siyasî yazarlarının zaman zaman kullandıkları bir kalıba müracaat ederek, lafı, devletlerin kudret ve bekasının menbainin "adalet" olduğunu söylemekle açıyor. Fakat, bu basit girizgâhı takip eden kısmı okursak, Rifat Paşa'nın klasik siyasetname yazarlarıyla olan benzerliklerinin şekilden ibaret kaldığını görürüz. Zira, Rifat Paşa, yaptığı girişin hemen arkasından, daha önceki yazarlarda ender rastlanan bir tok sözlülükle, adil bir rejim kuramayan ve teb'ayı zulümle idare eden hükümetler için şu kat'î hükmü vermektedir:

Bu esas üzere (adalet üzerine) müesses olmayan ve şer'î akıl ve insaf hakkaniyete mugayir olan hükümetin payidar olması mümkün olmaz.

Bu ifadenin arkasında bir tarih görüşü yattığı bedihidir; bir devletin, dinî icapları yerine getirmediği için değil, fakat

8 Müracaat edeceğimiz eserler şunlardır: 1) Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 125-135. Sadık Rifat Paşa'nın "Siyaset-i Esasiye ve Dahiliye" ismindeki denemesi bu sayfalara aynen dercedilmiştir. 2) Rifat Paşa'nın Asâr'ında "Idare-i Hükümetin Bazı Kavaidi Esasiyesini Mutazammın Rifat Paşa merhumun Kaleme Aldığı Risale", *Asar*, Bölüm II, s. 42-64. Bu iki denemede birbirinin aynı olan kısımlar mevcut ise de metinler birbirine tamamiyle inetabuk etmemektedir. Bunun için her ikisini de kullandık.

297

adaletin icaplarını yerine getirmediği için batmaya mahkûm olduğunu ileri süren görüş zaviyesi. Sadık Rifat Paşa'ya kadar, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin izahını yapan birisinin, hatta ileri sürdüklerine inanmasa bile, dinin ihmal edildiği tezine dayanması bir zaruretti.

Fakat Sadık Rifat Paşa'da böyle bir izah tarzına rastlamak mümkün değildir. Sadık Rifat Paşa'nın teklif ettiği izah tarzı gayet basittir: bir devlet zulümle idare edilirse geriler. Böyle bir fikir yani devletlerin tereddisine sebep olan unsurun adaletsizlik olduğu noktai nazarı ise Batılı bir görüştür ve aydınlık devrinde bir hayli revaç bulmuş teorilerden biridir. Hatta Sadık Rifat Paşa'nın yaşadığı devirden biraz önce Avrupa'da bir hayli popüler olmuş olan bir yazar, bu teoriyi düşünce âleminde bir moda haline getirmeye muvaffak olmuştu. Yazarın adı Volney'dir; devletlerin adaletsizlikten dolayı geriledikleri tezini ileri süren eseri ise, *Les Ruines de Palmyre* isminde, herkesin anlayabileceği bir tarih felsefesi müdafaa eden ve konusu hemen Osmanlı İmparatorluğu'nun tereddidi olan bir kitaptır. Burada okuyucu, Sadık Rifat Paşa'nın Volney'in fikirleriyle pek geç mülâki olduğu şeklinde bir itirazda bulunabilir. Ancak Volney'in şöhretini 19. asrın başında yapmış olması, fikirlerinin az sonra müessiriyetlerini kaybettikleri mânâsına gelmez. *Les Ruines de Palmyre*'in elimde şu anda bulundurduğum nüshası, 1869'da basılmış bir "cep kitabı" olduğuna göre, Volney, o zamanlar bile Avrupa'da okunan bir müellifti. Bunun yanında da, bugün bile, Avrupa'da ortaya atılan teorilerin 30-40 sene rötarla memleketimize geldiğini unutmayalım. Kaldı ki Volney'in Türkçeye ilk tercümesi 1870 senelerine doğru yapılacaktı, o bakımdan Sadık Rifat Paşa'nın uyanıklığına diyecek yoktur.

Fakat Sadık Rifat Paşa'nın fikirlerinin Batılı menşei hatta daha esaslı bir surette göstermek mümkündür. Bir kere Paşa'nın, devletin mahiyeti hakkında ileri sürdüğü mütalâ-

alarda, o zamana kadar ender rastlanan bir objektiflik göze çarpmaktadır.

Bu objektiflik Makyavel'in 16. asırdan beri Batılı siyaset tetkiklerine getirmeye muvaffak olduğu, soğukkanlı, mugalata kabul etmeyen ve o zamandan beri Avrupa'da siyasî ilimlerde müessir olan ilmî görüşün tam kendisidir. Sadık Rifat Paşa, gayet tabîî bir şekilde, hiç çekinmeden, "avam-ı nas"m "evamir-i ilâhiyeye irade-i insaniyeden ziyade riayet ve itaat" eylediklerini söylemekte, yani dinin, devletin otoritesini sağlamlaştırmaya yarayan bir vasıttan başka bir şey olmadığını ifade edebilmektedir. Gene Paşa, kanunlardan bahsederken, "kavanin-i şer'iyye"yi gölgede bırakıp, daha çok "kavanin-i akliyye-i siyasiyye"den bahsetmeyi tercih ediyor. Daha mühimi, Sadık Rifat Paşa'nın bu sözlerinde, Reşit Paşa'nın ıslahatının teorisi belirmeye başlıyor. Rifat Paşa'nın şu ifadelerine bakalım:

Bir memlekette ahkâm-ı şer'iyye ve kavanin-i mevzua-i hüküm ve nizamdan ziyade şahsiyata itibar ve riayet olunur ise, ol mahalle temekkün caiz değildir.

Sanki Reşit Paşa'nın Palmerston'la yaptığı mülakat esnasında ileri sürdüğü tezler aynen tekrar ediliyormuş intibainı veren bu sözler daha da ilgi çekici bir şekle girerek şöyle devam ediyor:

... Ve esas-i kavanin ise, herkesin iğraı nefsiyesini icra edemeyecek surette tayin ve tahdidi hukuk etmek demektir.

Nihayet, Sadık Rifat Paşa'ya göre:

Bir devletin kavam ve devamı yalnız hükümdarının hüs-ü idare-i zatiyesile hasıl olmayıp, saadet-i hal, memlekin (kralların) bad'el vefat istimrarım daî olacak nizamât-ı nafianın bilmüşavere vaz-ı tesisine muvaffak olmağla menuttur.

Sadık Rifat Paşa'nın bu fikirlerinde, Rifat Paşa'nın fikirlerini tahlil ederken işaret etmiş olduğumuz müessesecilik, sanki Reşit Paşa tarafından ifade olunmuş gibi gene karşımıza çıkmaktadır.

Sadık Rifat Paşa'nın fikirlerine istikamet vermiş olan Batılılığın tesirini, Rifat Paşa'nın, devletleri meydana getiren kuvvetler hakkında beslediği kanaatlerde de görmek mümkündür.

Sadık Rifat Paşa'ya göre devletlerin kurulmasının asıl âmili "tabiat-ı beşeriyye"dir ve:

... tabiat-ı beşeriyyeye muhalif olan hüküm ve madde daima câri ve payidar olamaz, velev bir vakit için câri olsa bile kuve-i cebriye ile devam ederek esbab-ı kaviyyesi bertaraf olur.

Sadık Rifat Paşa'nın devlet menşeiini insan tabiatında aramasının Osmanlı-Islâmî siyaset yazarları bakımından büyük bir yenilik teşkil ettiğini iddia etmek zordur. Mesela Farabî'nin de böyle bir düşüncüyü öne sürmüş olduğu iddia edilebilir. Ancak, Sadık Rifat Paşa, Osmanlı klasiklerinde bulunmadığı iddia edilmesi zor olan bir fikirden hareketle yepyeni neticelere varıyor. Mesela Paşa'nın adaleti tarifi pek modern, liberalizm fikirlerinin tesirini gösteren bir tariftir:

Adalet dahi, mutlaka menfaat-i umumiyeyi mülk-ü milletin hüsn-ü muhafazası kazıyyesidir.

Veya Sadık Rifat Paşa'nın Batılı menşeiini daha kesin bir şekilde gösteren bir ifade ile:

Hükümetler halk için mevzu olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir.

İşte bu ifade hakikaten modern bir eda taşımaktadır ve hem Osmanlı İmparatorluğu'nda o zamana kadar geçer ak-300

çe olan devlet teorisi bakımından bir yenilik teşkil ettiğine ve hem de bariz bir şekilde Avrupa liberal düşüncesinin izini taşıdığına şüphe yoktur. Bu düşüncenin Avrupai menşei tam mânâsıyla ortaya çıkarmak için Sadık Rifat Paşa'nın teorilerine neşterimizi tatbik etmeye devam ederek, bu fikrî anatomi tecrübesine devam edelim. Acaba Sadık Rifat Paşa niçin hükümetlerin halk için yaratıldığı esasına bu kadar ehemmiyet veriyordu? Bunun cevabını Sadık Rifat Paşa şöyle vermektedir:

"Efkâr-ı umumiye ve temayülât-ı nas cuş ve huruşa gelmiş bir nehre şebihtir ve cihanda def-i izalesi muhal olan ahvalden biri itikat ve diğeri efkâr-ı âmmedir. Bunlara muhalefet müteasser ve vahim olmağla efkâr-ı âmmenin galeyan ve heyecanında devletlerin cereyan-ı tabiate göre davranmaları ünsebdir."

Bu ifadede iki nokta mühimdir. Bunlardan birincisi, yu-kardaki kelimelerden anlaşıldığına göre, Sadık Rifat Paşa'nın devleti adaletle idare etme zarureti ahlâkî bir mecburiyet değil, bir tabiat kanununa, âmme efkârının dalgalanması gibi maddî bir varlığın icbar edici kuvvetine bağlanması, ikincisi de yukarda zikrettiğimiz sözlerin hemen arkasından, Fransız İhtilâli'ni (veya ihtilâllerini) hatırlattığını gösteren ifadeler kullanmış olmasıdır.

Birinci noktada Sadık Rifat Paşa'nın aldığı tavırla Batı siyasî düşüncesi arasında bir ilinti kurmak kolaydır. Sadık Rifat Paşa burada halka hizmeti Allah'ın emirlerini dinleme lüzumunun doğurduğu bir mecburiyet olarak değil, eşyanın tabiatının doğurduğu bir mecburiyet telâkki etmektedir. İşte Sadık Rifat Paşa'da sık sık rastladığımız bu görüş, bir taraftan Avrupa'da Nevvton'un keşiflerinin tesiriyle bir maddî varlıklar muvazenesi şeklinde tasavvur edilen siyasî âlem hakkında 17. ve 18. asırda beslenen kanaatleri akset-

301

tirmekte ve buna ilâveten, daha müşahhas olarak, Montes-quieu'nün terminolojisini de hatırlatmaktadır.

Fransız İhtilâli'nin tesirine gelince, Sadık Rifat Paşa'nın düşüncelerinden ihtilâl vakıası karşısında bir hayli ürkmüş olduğunu ve iyi idare, adalet fikirlerini bu kadar ısrarla müdafaa etmiş olmasının arkasında bir ihtilâl korkusunun yattığını söylemek mümkündür. Paşa'ya göre Osmanlı İmpara-torluğu'nda çıkması muhtemel olan ihtilâller (ve daha önce çıkmış ihtilâller) milliyet esasına dayanan ihtilâllerdir. Bunun önüne geçmek için Sadık Rifat Paşa şu önleyici tedbiri teklif etmektedir:

"Kâffe-i hukuku tabüyede mileli muhtelifeyi müsavi tutmak muktezayı devlettir. İdare-i mülk-ü Teb'a iki suretin biri ile hasıl olur. Biri teb'ayı hoşnut etmek ve diğeri halkı ihafe ederek tahtı cebirde tutmak usulüdür. Evamir ve ahkâm-ı zulmiye tohm-ı adaveti ekip isyan ve tuğyan anı biçer."

Başka bir ifade ile:

Idare-i gaddarane üzre hareket eden hükümet, hasmane-sinden (?) ziyade teb'ayı mevcudesinden ihtiraz etmelidir.

Rifat Paşa, müsavatsızlık meselesine bile dokunmaktan çekinmeyerek şunları ilâve etmektedir:

Bu cihetle her devlet ehli fesadın şerrinden kenduyu ancak ef'ali adliye ile muhafaza edebilir. Bunca zamandan beri zuhura gelen fesadat ve ihtilâlâtın sebebi müstakili adem-i müsavat, yani, erbab-ı servet ve nüfuzun hadd-i itidalde hareket etmemesi veya ashab-ı ihtiyacın ziyadesiyle düçar-ı müzayaka olmuş olması kaziiyesidir.

Fakat gene burada Sadık Rifat Paşa'nın teklif ettiği hal tarzı Osmanlı devlet telâkkilerine

göre teklif edilecek çözüm usûllerinden bir hayli ayrılmaktadır. Zira, Rifat Paşa

302

bu durum karşısında icra unsurunun kuvvetinin arttırılmasını teklif etmeyip, bilakis icra kadrosunu daraltıp, işlerin tabiat kanunlarının icaplarına göre seyretmelerini temin etmeyi istemektedir.

"Bir hükümete her ne kadar az adam müdahale ederse maslahat o kadar merkez-i lâıkmıda görülür."

Devlet işlerinin mümkün olduğu kadar dar bir kadro ile görülmesi fikri ise Batı'da, tabiatte düzenleyici bir elin mevcudiyeti ve bu düzenleyici elin işleri hükümetlerin müdahalesine lüzum görülmeden halledebileceği inancına dayanan bir fikirdir. Gene bu inanç ve tutum, hatırlanacağı üzere, Adam Smith ekolünün ve klasik iktisat teorisinin temel direklerinden birini teşkil etmektedir. Sadık Rifat Paşa'nın ticaret ve sanayi hakkındaki ifadelerinde iktisadî liberalizm teorisinin de Paşa'nın düşüncelerine tesir etmiş olduğunu göstermeye çalışacağız.

Tanzimat Devrinde İktisadî Gelişme Fikri

19. asrın başlarında Avrupa'ya dışardan bakan bir seyirci için şüphesiz ki Batı medeniyetinin en çok göze batan tarafı bu kıtayı o zaman sarmış olan hummalı iktisadî faaliyet idi. Avrupa'da 17. ve 18. asırlarda istihsal tekniklerinde yapılan keşifler, 19. asrın başından itibaren geniş bir tatbik sahası bulmaya başlamış ve birçok sosyal değişiklikler arasında, insanların, yeni beliren iktisat ilminin koyduğu kaidelere uydukları takdirde, refah seviyelerini ilelebet arttırabilecekleri fikri ve zihniyeti de hâkim olmaya başlamıştı. İktisadî terakki mefhumu Avrupa düşüncesinde mühim bir yer işgal etmeye başladığı gibi, Avrupa kıtasında terakkinin hakikaten gerçekleştirilebileceğini gösteren müsbet işaretler çoğalıyordu. Taşıt ve haberleşme vasıtalarının radikal bir şekilde de-

303

gişmesi, buhar enerjisinin tekstil fabrikaları gibi fabrikalarda büyük kolaylıklar sağlamış olması, kısaca "endüstri inkılâbı" ismi verilen vetirenin ilk merhalelerindeki gelişmeler, Avrupa atmosferinde refaha doğru gidildiğine dair bir hava yaratmaya muvaffak olmuştu. Bu havanın, 1830'larda ve daha önce Avrupa'ya murahhas veya elçi olarak giden Osmanlılarda mühim izler bırakmış olduğu muhakkaktır. Herhalde Tanzimat devri düşünürlerinin hemen hepsinin eserlerinde bu meseleye dokunulmuştur. Tanzimat devri düşünürlerimizi daha sonraki düşünürlerimizle birleştiren mesele "rejim" olduğu kadar refah yollarının tesbiti meselesidir. Bunun bir işareti, Avrupalıların iktisadî gelişme yolunda kaydettikleri muvaffakiyetlere karşı duyulan hayranlığa Sadık Rifat Paşa'nın yazılarında rastlamak mümkün olduğu kadar, 1860'ların fikriyatını temsil eden Genç Osmanlıların yazılarında görülebilmelidir. Mesela Batı'nın zenginliğinin Şina-si'de uyandırdığı alâka, ticarî durumumuzu kuvvetlendirmek tezini ileri süren makalelerinde belirtmektedir.

Genç Osmanlılara büyük yardımları dokunmuş olan Mustafa Fazıl Paşa'nın yazılarında ise aynı ilgi gösterilmiştir. Keza Namık Kemal ve Ziya Paşa yerli sanayiimizin geriliği mevzuunda birçok makaleler yazmışlardır. Ali Suavi'nin aşağıda naklettiğimiz ifadeleri, Sadık Rifat Paşa ile başlayıp Osmanlı aydınları için hiçbir zaman ilgi çekici hassasını kaybetmemiş olan Batı'nın maddî üstünlüğüne karşı, Tanzimat devrinin son senelerinde de duyulan alâkanın güzel bir örneğini teşkil etmektedir:

"Herkes saadet ister. SaaDET, celb-i menfaat ve def-i mazarrat kısımlarına münkasımdır ve bunların lüzumunu bildiren medeniyettir. Medeniyet, içtima ve ihtilât hasebiyle şu lüzumu bildirip lâzımı tahsil için sahibini say' ve iştigale davet eder. Say' müessir olan levazımı tedarik etti-

304

rir... Kaldı ki medeniyetle lüzum bilip say' edenler işgali teksir edip yoruluyor gibi görünse de, emniyet ve rahat ve şeref ve ferah ve lezzet gibi menafii calib olduklarından bunları, ehl-i saadet ve say' etmeyenler bil'akis erbab-ı şekavet demek olur."

Fakat bizim üzerinde şimdilik durduğumuz Sadık Rifat Paşa'nın yazıları olduğuna göre, daha önce me haz olarak kullandığımız yazılara dayanarak, Tanzimat Fermanı'ndaki zihniyetin öncülüğünü yapmış olduğunu iddia ettiğimiz bu zatın yazılarında bahis konusu iktisadî ilerleme meseleleriyle ilgili ne gibi bir tutumun belirlediğini araştıralım.

Sadık Rifat Paşa'ya göre, Avrupalıların refah seviyesinin yükselmiş olması, Batı memleketlerinde vatandaşın iktisadî faaliyetlerinin, 1) Emniyet altına alınmış olması, 2) Engellenmeyip bilâkis teşvik edilmiş olmasına hamledilmelidir. Sadık Rifat Paşa'nın kendi ifadesiyle:

"Bir devletin kudret ve mekneti mutasarrıf olduğu arazinin büs'ati ile kıyas olunmayıp, memleketin mamuriyeti ve teb'ayı mevcudesinin kesret-i vüfreti ve hazinesinin serveti ile i'tibar olunur."

Bu itibarla:

"Kâffe-i nizamât-ı üssülesası her sınıf teb'asının tâbi olduğu devletten can ve mal ve itibar cihetiyle emniyet-i kâmile sine mevkuf olduğundan ... eâli ve esafilden herkim olursa olsun kendüye servet ve sââmâm mucib-i töhmet ve vesile-i mazarrat olmayıp, kudretinin erdiği miktar eshab-ı meknet izharını taraf-ı hükümetten müdahale ve bundan sonra muaheze olunmaya ve fabrika vesaire gibi imar-ı beldeye hâkim ebniye inşası teb'aya çok görünmeyip diledikleri vüs'at ve ziynette kargir ve ahşap ve her gûna şeyi yaptırmak isterler ise inşasına ruhsat itâ ve belki de teşvikat-ı

305

lâzime ifa oluna. O makule ehl-i servetten intikal edenlerin vârisleri olduğu halde emvaline taraf-i devletten müdahale ve müsadere olunmaya.

Keyfiyat-ı maruza Avrupa düvel-i mütemeddesi indinde siyaset-i esasiyenin elifbası mesabesinde olup, Devlet-i Aliyyece dahi istihsal esbabına kemal-ü azm ve şiddet ile ihtimam olunmak vacibat-ı umurdandır. Avrupa'nın şimdiki "civilisation"u yani usulü me'nusiyet ve medeniyeti iktizasmca devletler, menafii mülkiye-i lâzimelerinin terakkisini ancak teksir-i efrâd-ı millet ve imârı memleket esbab-ı asliyesiyle temin ve istihsal etmekte ve bu misillû menfaat-ı külliye ile ilerleyip yekdiğeri üzerine halen ve itibaren keb-i meziyet eylemektedirler."

Müellif bundan sonra Avrupa'da şirket kurmakta, ticarete, ziraatte, sanayide ve münakalede kaydedilen gelişmeleri teker teker inceleyerek bunların faydalarını belirtmektedir. Bu arada, Sadık Rifat Paşa bilhassa yol yapımına -ticareti kolaylaştıran bir vasıta olması hasebiyle- büyük ehemmiyet vermektedir:

"Ticaretin ruhu sür'at ve suhulet-i nakliyet ise emniyettir. Her nevi mahsulat-i ziraiyye ve sanaiyyenin satış mahallerinde ve iskelelere indirilmesi bu iki maddeyi mütevakkıftır. Memalik-

i Şahanenin sahile baid olan ve tarik-i nakli suhuletli olmayan yerler ahali emr-i ziraate kemayen bağı itaat etseler bile mahsulât vakıaları mahallinde baha etmeyerek menfaat-i ticaretten mahrum olduklarından git git masarifat-ı vakıalarını koruyamayıp sailerine fütur gelmek tabî olduğu misillû, muhtaç oldukları yollar tesviye ve bâzı muktazi olan nehirler tathir olunarak, o makule yerlerden dahi sevahile külliyyetli zehair suhuletle indirildiği ve kıymet-i lâıykası ile satıldığı halde, menfaat-i azime husulü derkâdır. Bu tarafın, (Avrupa'nın) yolları, şose tabir olu-

306

nan ufak taşlar ile rıhtım olarak tarik-i muntazam ve ekseri etrafı eşcar-ı mütesaviye ile müzeyyen ve geç-ü gûzar olup araba ile tenezzüh adetâ bir tenezzüh makamına geçer."

Sanayileşmenin, ancak, hususî teşebbüsün korunmasıyla mümkün olacağını anlatmak üzere de Sadık Rifat Paşa şu muhakemeye başvurmuştur:

"Bir cesîm fabrika veyahut demiryolu vesair umur-u mülkiyece enfâ olup da masarifat-ı külliyye muhtaç olarak şeyleri Devletin hazinesine tahmil etmeyip, aksiyon dedikleri usûl üzere meselâ bir-iki muteber sarraf taahhüdü ile ashâm-ı müştereke olarak ahalden akça alıp hisseder edersek vücuda getirip hissedarlarına sene be sene menafii hissesine göre gaiz edâ olunur ve Devlet tarafından menâ-fiine müdahale olunmaz."

Şimdi, Sadık Rifat Paşa'nın bütün bu fikirleri -iktisadî tefekkür tarihi ile meşgul olanların bu noktada mutabık kalacaklarını zannederim- 19. asır başı iktisadî liberalizm doktrininin izlerini göstermektedir. Değiştirilmiş bir şekilde olsa dahi Sadık Rifat Paşa'nın fikirlerinde, (bundan önceki makalemizde ele aldığımız fikirleri de sayılırsa) iktisadî liberalizm cereyanında mevcut ana mefhumları bulmak mümkündür. Bunların arasında en mühimleri, a) insanların kendi olurlarına bırakıldıkları takdirde girişecekleri faaliyetlerin tümünde cemiyete fayda geleceği, yani tabiatla muvazene kuran bir "gizli eF'in mevcudiyeti fikri; b) bir devletin kuvvetinin zenginliğine bağlı olduğu; c) hususî mülkiyet ve serbest ticaretin devletin müdahalesine mâruz kalmadan gelişmesi zarureti, hatta devletin vazifelerinden birinin serbest iktisadî faaliyeti koruması olduğu, Sadık Rifat Paşa'nın fikirleri arasında bulunabilmektedir. Sadık Rifat Paşa'nın düşüncelerinde bilhassa klasik iktisat okulunun ve fizyok-

307

ratların fikirlerinin tesirini bulmak mümkündür. Zaten 1830'larda iktisadî liberalizmin temsilcisi olan Utüiterlerin teorisi, bir müellife göre,⁹ fizyokratik düşüncelerin ve Adam Smith okulunun düşüncelerinin bir karışımından ibarettir. Böylece, Sadık Rifat Paşa'nın iktisadî gelişme hakkındaki görüşlerinin zamanında Avrupa'da hüküm süren inançlara icra edilmesinin mümkün olduğunu gördük.

Forum, cilt 8, sayı 88,15 Kasım 1957, s. 6-8; cilt 8, sayı 89,1 Aralık 1957, s. 13-15; cilt 8, sayı 90,15 Aralık 1957, s. 13-15; cilt 8, sayı 91, 13 Aralık 1957, s. 12-13

DİZİN

9 G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, N. Y. Henry Holt, 1937, s. 267. 308

Abadan, Yavuz 286, 287

Abaza Paşa İsyanı 105

Abaza 100

Abbasiler 85

Abdullah Cevdet 167, 199, 223, 257

Abdurrahman Şeref 296

Abdülaziz (Padişah) 255, 265, 268,

274, 275, 276, 279, 281 Abdülhamid II (Padişah) 32, 50, 51,

58, 66, 115, 128, 176-178, 182,

192, 211, 215, 218, 219, 221, 249-

252, 254, 268, 274 Abdülmecid (Padişah) 170, 265, 282,

283, 289

Abu Manneh 216 Adem-i Merkeziyet 208 Adiloba (Köy) 70 Ahali Mübadelesi 49 Ahi al-Hadith 27, 28, 29 Ahmed ihsan 196, 229
Ahmet Haşim 125 Ahmet Mithat Efendi 172 Ahmet Şuayıp 196, 229 Aktivizm 131-133 Akyüz, Kenan 113 Alevilik 182 Ali Paşa 31,
176, 267, 268, 270-272,

276, 277

Ali Suavi 268, 304 Almanya 117, 218, 234 Altay 82

Amerika 143, 156, 157, 271 Amerikan Sosyolojisi 156 Amme Efkârı 30, 31 *An enquiry conceming political justice*

293

Anadolu Selçukluları 87, 88 Anadolu 39, 40, 51-53, 65, 101, 103,

112, 139, 140, 183, 230, 231, 264

ANAP 33

Anayasa (1876 / ayr. bkz. Kanun-u Esasi) 31

Anayasa (1924) 74, 235

Anayasa (1961) 17, 180

Anayasacılık 294, 295

And, Metin 122

Anglosakson Söylemi 122

Ankara 52, 63, 230

Antropoloji 145

AP33

Arapça 44

Araplar 182, 233

Arazi Kanunu (1858) 112

Arif Hikmet Bey (Şeyhülislam) 264

Aristo/Aristoteles 86, 96, 100, 121

Aristokrasi 79, 86, 91, 92, 116

Arkoun 148, 150

Askerî Milieu 56

Askerî Reform 210

Askerî Sınıf (Seyfiyye) 42, 90, 98, 99

Askerî Toplum 9

Asyaî Topluluk 15

Atatürk Devrimleri 161, 162, 167

Atatürk (Mustafa Kemal) 51, 62, 65, 139, 141, 161, 162, 167, 172, 173, 179, 181, 184, 186, 189-192, 195, 200, 201, 203, 205, 206, 210,
217, 223, 224, 227, 230, 231, 235-238, 241-244, 246-249, 257, 258

Atatürkçülük 140, 181, 183, 186, 187

Avrupalılaşma 211, 264
Ayaklanma (1789 / ayr. bkz. Fransız İhtilali) 13
Ayaklanmalar (1640) 13
Ayaklanmalar 13, 28, 95, 104-106
Ayan 92, 101, 105, 107-109, 114,133
Aydın Despotizmi 31
Aydınlanma 121
309
Ayrıcalıklılar 37 Azınlıklar 35,117,170
Babaîler isyanı 18
Bâb-ı Ali 31,175,268,269
Badie, B. 135,136
Bahşış 221
Baticılık 258
Batılılaşma 48, 141,161,162, 234,
246, 273, 274, 276, 278 Bayar, Celal 74 Bediüzzaman 127 Berkes, Niyazi 127 Berlin Muahedesi (1878) 216 Bernard, Claude 195,
196, 229 Beşer 195, 229 BeşirFuad195,228 Betes noires 76 Beylikler 89 Beyrut 186 Beyşehir 92
Birinci Dünya Savaşı 52, 117 Bizans 9 Bodin 24
Boran, Behice 70, 72 Boratav, Pertev Naili 148 Borçlar 170, 268, 269 Bosna 91 Boşnaklar 233 Bölgecilik 46 Bulgarlar 233
Burjuvazi 16, 23, 30, 32 Bursa 60,128 Büchner186 Bürokrasi 24, 31, 38, 55, 57, 58, 71,
72, 74, 75,85-87,114,135,192,
198, 230, 247, 250, 276, 283 Bürokratik Patrimonyal idare 17 Bütünleştirme / Bütünleşme Sorunu
49, 51, 52, 75 Büyük Eşitileştirici 65 Büyük Selçuklu imparatorluğu 87
Cafer Dem Paşa 282 Cassirer 124 Celâleddini Devvanî 163 Celâli isyanları 104, 106
Cemaat 23, 25
Cemalettin Afgâni 131
Cengiz Han (Hükümdar) 82,137
Centre-Periphery Çalışmaları 120
Cevdet Paşa 173, 270, 279
CHP 33, 137, 187
Client 53
Code Civil 212
Comte, Auguste 121, 190, 194, 200,
201,231 Condorcet 293 Corps Constitues 29 Corpus Juris Civilis 9 *Culture et politiğe* 135 Cumhuriyet Halk Partisi (ayr. bkz.
CHP) 67, 71-74,185, 245
Çağdaşlaşma 220, 222 Çengiç Beyleri 91 Çerkez Hüseyin Paşa 282 Çerkezistan 100 Çerkezler 182, 233 Çiftçilik 67 Çin 64,103
Daemon Sorunu 146
Darülfünun 194, 229
Darwin (Charles) 186, 228
De Facto 38
Demokrat Parti 18,66, 68, 71-73, 75, 76, 187, 245
Deneyisel Tıp Araştırmalarına Giriş 229
Derebeyleri 107,108, 109, 114

Descartes (Rene) 149

Devlet (Platon) 97

Devlet 14-16, 23-25, 27-29, 31, 36,37, 39, 41-47,49, 53, 54, 57, 58, 60, 66, 69, 88, 89, 91, 94, 95, 97,104, 108,113,116,117,119,131,132, 135,137,142,145, 172, 173, 177, 182,183,190, 192, 193, 195, 209, 210, 212, 245, 250, 258, 272, 283, 297,301,307

Devlet'i Kurtarma 210

Devletçilik 173, 185

Devletin bekaası 116

Devşirme 213

310

Die Neue Orientierung Siyaseti 117

Din ü Devlet 209

Din ve *İdeoloji* 126,133, 141, 148, 153

Diyalektik 69,138

Doğu Despotizmi 24, 29, 47, 90

Doğu Feodalizmi 118

Duby 26

Duguit 17, 122

Durkheim, Emile 121, 200, 201

Düvel-i Muazzama 289

Ecevit, Bülent 122

Efendi-Köle 73

Eflâtun (ayr. bkz. Platon) 291

Egemen Olma 16

Ehlü'l-Hadis (ayr. bkz. Hadis Ehli) 18

El-Birunî 198, 224

Elite Teorisi 263, 264, 277

Emr bil ma'ruf... 25

Emre, Ahmet Cevat 255

Enderun 99

Endüstri Proletaryası 23

Enformel Grup 142

Engelhardt 283

Enver Paşa 241, 242

Erikson 153

Erkân (Rükn) 26

Erken-İslam Uygarlığı 85

Ermeniler 233

Essai sur Vacceleration de l'histoire 124

Eşrefoğulları 92

Evkaf Nezareti 129,184

Evlenme izni 93

Evliya Çelebi 100-102

Evrenosoğulları 91
Evrin Teorisi 186
Evrinçci Paradigma 144
Eyfel Kulesi 121
Eyüboğlu, İsmet Zeki 148
Ezan 124
Farsça 44, 87
Fatih Sultan Mehmet (Padişah) 88, 168
Feodal Ordu 93 Feodal/Feodal Sistem 10,12, 37, 38, 43, 47, 91, 99, 103
Feodalite / Feodalizm 23, 89
Feodalleşme 106
Feyzioğlu, Turhan 122
Fichte 234
Folklor 148, 236
Fonksiyonalizm 125,154
Formel Grup 142
Forum 122, 272
Foucault (Michel) 136
Fransa 13,48,156, 200, 283, 293
Fransız ihtilali (1789) 284, 288, 301, 302
Fransızca 198, 272 Fransızlar 29
Fuat Paşa 31, 176, 267, 268, 276 Fundemantalistler 142
Gâh şer'i devleti, gâh akıl devleti! 165
Galile (Galileo) 140
Garplılaşma 262, 263
Gaza ideolojisi 168
Geertz,Birdsl52
Gelenekçiler 32
Genç Osmanlılar / Hareketi (ayr. bkz.
Yeni Osmanlılar, Jön Türkler) 111, 268, 269, 274-276, 304 Gericilik 56, 61 Girit Meselesi 269 Gizli El 307
Godvvin, William 293, 294 Göçebelik 39, 44, 50 Gökalt, Ziya 186, 200, 210, 226, 234-236
Grandes Ecoles 57 Gulâm 24 Gülhane Hatt-ı Hümayunu (ayr. bkz.
Tanzimat Fermanı) 175, 212, 214, 285, 286, 288, 296 Güneş, Turan 33, 122
Hadis Ehli 18
Halet Efendi 173, 174
Halevy, Daniel 124, 195

Halk Ulemâsı 32

Halkçılık 116, 179,235

Hammer 265

Hanedan 88, 92, 208, 219

311

Hassa Arazileri 88

Hatemi, Hüseyin 127

Hauriou 122

Hegel (George Frederich NVilhelm) 10,

14,15,22,121,132,151 Hegelien 134

Hekimbaşı Salih Efendi 196, 229 Hereditary Aristocracy 79 Hristiyanlar 51, 233 Hicre Grubu 142 Hilafet 184 Hitler (Adolf) 242 Hobbes, Thomas 121, 125 Hoca Sadık Efendi 265 Hodgson, Marshall 26, 27 Homo Economicus 144, 156 Homojenleşme 30 Hukukilik 250, 251 Hume, David 174 *Hürriyet Gazetesi* 269, 275, 280 Hürriyet 10, 11, 13, 17, 18, 144,162,

174-179,214,220,267 Hüseyin Cahit (Yalçın) 196, 218, 229

Introduction a l'etude de la medetine

experimentale 195, 229 Islahat Hareketleri 115

Ibn-iArabî131,132

Ibn-i Haldun 207

Ibn-i Sina 163

Ibn-i Tayimiya 137

ibrahim Temo 178

içki Yasağı 60

İdeal Devlet 291, 292

idealizm 233, 234

iğdemir, Uluğ 282

ikinci Dünya Savaşı 68, 69

ikinci Grup 59-61

ikinci Küme 33, 34

Ikta 104

İlericilik 211

ilmiye 261, 264

Ilmiyye (ayr. bkz. ilmiye) 27, 264,

265, 280

imgesel Canlılık 21 İmtiyazlar 11, 169, 178

inalcık, Halil 89, 90, 168, 178, 193

ingiliz ihtilali 284

ingiliz Kültür Heyeti 157

ingiltere 13, 157, 283, 288, 293

Irade-i cüz-iyye 163-165

Iran 36, 44

islâm Dünyası 28

islâm Felsefesi 166

İslâm Toplumu 137

islâm Ümmeti 25

islâm 18, 25, 26, 28, 55, 131, 132,

137,139,146, 147, 152, 157, 184,

192, 200, 216 islamcı Popülizm 18 islamcı 211, 216 İslamcılık 215, 217 Islâmî imparatorluklar 28 islâmiyet (ayr. bkz. İslâm) 56, 140
islâmlaşma 85 Islâm-Üncesi 89 istanbul 32, 48, 101, 114,178, 186,

230

İsviçre 185 işçiler 37 italya 23 ittihat ve Terakki Fırkası 18, 32, 59,

67, 172, 176-179, 183, 218-220,

238, 256 İzmir 186 İzzet Molla 165

Jacobi, Gunther 229

Jön Türk Devrimi / Hareketi / ihtilali

(1908) 54,59, 116,217 Jön Türkler (ayr. bkz. Yeni

Osmanlılar) 32, 51, 52, 59, 62, 66,

67, 76, 114-118, 125, 139, 183,

199, 209,221 Jung 149 Justinien 9

Kadıızâdeliler 29 *Kadro* 65, 186 Kamu Hukuku 11, 12 Kamuoyu 16, 17 Kamuya Açık Alan 31 Kant 34

312

Kant, Immanuel 121 Kanunî (... Sultan Süleyman /

Padişah) 262 Kanun-u Esasi 176 Kapitalizm 33, 99, 170 Kapitulasyonlar 110 Kaplan, Mehmet 166, 199, 225, 226 Kara bölünme 104
Karal, Enver Ziya 249 Kast 30, 103 Kâtip Çelebi 98, 169 Kazakistan 100 Kemalist Siyaset 52 Kemalistler 32, 59-61, 63-65, 76
Kemalizm 52, 64, 236 Kılıcın hakkı! 168 Kılıçzade Hakkı 223 Kınalızâde 163 Kırca, Coşkun 122 Kırım 100 Kızıl Elma 241 Kilise 23,
26, 37, 208 Kişi Hakları 34 *Kitab-ül-İşârat Vettenebihât* 163 Kitap 224, 225 Kitle Toplumu 34 Klientalizm 133 Koçu Bey 90, 98-
100, 169 Komünöter yapı (Cemaatçi) 135 Kontinental Latin Söylemi 122 Konya 55 Korporatif 95, 96 Koruyuculuk 53 Köy
Enstitüleri 64 Köy Sorunu 63

Köylü ayaklanmaları 104, 105 Köylüler 54, 63, 64, 69, 94, 95, 102-

105

Köylülük 103,106 Krader 83 Kul Sistemi 24, 41, 42, 87, 88, 93, 96,

213,214

Kuleli Vak'ası 282-284 Kullar Müessesesi 262, 263 Kulluk Şuuru 98,109 Kur'an Mesajı 28 *Kur'an-ı Kerim* 25, 28

Kurtuluş Savaşı 59, 61, 68 Kutuplaşma 66, 74, 76, 134 Kürt Ayaklanması (1925) 61 Kürtçe 182 Kürtler 233 Kürtlük 61

La Turaie et le Tanzimat 283

Laik Anlayış 191

Laik Toplum 201

Laikleşme 211

Laiklik 56

Laissez-Faire Siyaseti 117

Langer, Susanne 124

Lasswell, Harold 271

Latifundia 43

Lautreamont 125

Lazlar 182, 233

Les Ruines de Valmyre 298

Les Temps Modernes 126, 129, 150

Leviathan 36,37

Levi-Strauss Yöntemi 148, 149
Liberalizm 60, 233, 292-294, 307, 308
Locke (John) 121, 125, 143, 293
Loncalar 29, 48, 96, 99,100, 278
Londra 171, 269, 288, 289
Louis XIV (Kral) 283
Lumpenulemâ 55
Lütfi Efendi 127, 296
Lütfulah Efendi (Müftü) 113
Lybyer, Albert Howe 261-263
Mahmud II (Padişah) 109, 129, 165, 170, 173, 265, 268, 277, 284, 289, 290
Mahmud Nedim Paşa 265
Makyavel 24, 299
Malkoçoğulları 91
Mallarme 125
Mannheim 116
Mardin, Şerif 119, 120
Marko Paşa 220
Marksçılar 64, 65
Marksizm 33, 155, 156
Markzimler 156
Marx, Kari 10,14, 15, 22, 121
Marx'gil Model 118
313
Maman (ayr. bkz. Mara'gil Model)
118
Mason Locaları 30 Maurras 17 Medenî Haklar 42, 93 *Medeni* Hufcufe Tüzel Kişiliği 127 Mehmet Ali Paşa (Kavalah) 288, 289
Mehmet Emin Âli Paşa 267 Memorandum (Palmerston) 294 Menemen (Ayaklanması) 61 Merkezci Yönetim 53 Merkez-Çevre
Kopukluğu 38, 39 Merkezileşme 37 Merkezîyetçilik 56,60 Mesih 40
Meslek-i İçtimaî 235 Meslekî Tabakalaşma / Tabakalar (ayr.
bkz. Tabakalaşma) 85, 98 Meşrutiyet 1 (1876) 182 Meşrutiyet II (1908) 167, 172, 197 Mısır 220 Mill, J. S. 34 Millet'in Birliği 22
Millî Çıkar 16,17 Milli Odaklar 23 Millingen, Frederick 278, 279 Milliyetçilik 215, 216 Mingrelia 100 Mirî Topraklar 111 Mistisizm
132, 294 Mithat Paşa 178 Mizancı Murat 232 Modernleşme (... süreci) 29,49, 56,
65, 250
Modernleştirme 41, 58, 77 Moğollar 83, 137 Monarşi 182
Montesquieu 24,126,151, 226 Moon Grubu 143 MSP 18
Mukataa93, 111 Museviler 51 Mustafa Asım Bey 281 Mustafa Fazıl Paşa 268, 270, 304 Mustafa Kemal (ayr. bkz. Atatürk) 51,
52,61,62,181 Mustafa Reşit Paşa 175, 194, 212, 268,
314
276-278, 288-297, 299 Mülkiye Mektebi 58 Mülkiyet Hakkı 43, 111 Mültezim 92 *Mûrşid-i Müteehhilin* 141 Müslüman Kardeşler
18, 142 Müslümanlar 32, 41, 50, 130, 209,
233
Namık Kemal 16, 126,166, 171, 172, 175,176, 214, 220, 268-270, 275, 280, 281, 283, 304
Nefi 166

Nesai'h 'ûl vüzera ve' l' ümera 291, 292

Newton (Isaac) 140, 141, 301

Nevvtoncu Görüş 140

Nijerya 121,122

Nizam ül-Mûlk 27

Nizam-ı Alemci 210, 212

Oğuzlar 82

Okandan, Recai G. 286,-288

12 Mart müdahalesi 75

Optimum Denge 90

Ordre 26

Orta Asya 82, 91, 137,193

Orta Sol 33

Ortaçağ 10,11, 100, 102

Ortadoğu Patrimonyalizmi 213

Ortadoğu 35,170, 193, 207

Osmanlı Devleti 193, 207, 208, 212, 243,281,291,295,296

Osmanlı Hanedanı (ayr. bkz. Hanedan) 87

Osmanlı imparatorluğu (ayr. bkz. Osmanlı Devleti) 11,14-16,18, 21-31, 35, 36, 38, 39,41, 49, 52, 59, 84,86-88, 90, 91, 94, 95, 98, 99, 103,108, 116, 124, 126-128, 130, 133,135, 138, 162,163,167-170, 172,174,178,181-184,190,196, 200, 207-209, 217, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 236, 245, 261, 262, 264, 265, 267, 269, 270, 275-280, 283, 289, 295, 298, 300, 302

Osmanlı Intelligentsia'sı 31

Osmanlıca 26

Osmanlı-İslâmî eşitçilik 33 Osmanlılar 35, 36, 40, 45, 59, 88,137, 138,164,175,193,211,216 Osmanlı-Rus Harbi (1828-29) 165 Oymak (Clan) 85,103 Ozakof100

Ön-ulusalcılık 50 Örf-i Sultanî 17, 29 Öşür 67 Özdeşleşme 81 Üzel Hukuk 32

Palmerston (Lord) 288, 289, 294, 299

Pan-İslâmizm 50, 217

Pan-Slavizm 217

Pan-Turanizm 237

Paris 272

Parsons 125, 156

Patrimonyal Bürokrasi 207, 208, 250

Patrimonyal Meşruiyet 31

Patrimonyal Sistem 138, 213, 231

Patrona isyanı (1730) 48,100

Patronage / Patronaj (ayr. bkz.

Koruyuculuk) 53, 133, 134, 144 Pattern 41 Platon 97, 121 Plebisitçi Demokrasi 60 Poggi, Gianfranco 16, 30 Polariteler 134-137 *Politika (Aristoteles)* 96 Pomaklar 182, 233 Popülizm 18 Pozitivizm 121,125,141,142, 190, 191, 194-198, 200, 229, 231 Pragmatiklik 193 Public 30

Rafizîler 209 Rafizîlik 29 Raison d'Etat 17 Ramsay, Sir William 50 Rasyonalizm 165-167 Rasyonellik 247 Realizm 236, 242

Research Papers 156, 157 Reaya 90, 98

Rechtsgemeinschaften 24, 29

Reformcu Bürokrasi 57

Renaissance (Rönesans) 162,165,168

Resmi Koruyuculuk 42

Resmî Ulemâ 27

Roma Hukuku 9

Roma 9, 82

Romantizm 257

Rousseau, Jean Jacques 17, 234

Rue Monsieur Le Prince 125

Rum Ortodoks Cemaati 232

Rumeli 220

Rumlar 233

Rûkn 26

Rüşeym Teorisi 234

Sade Vatandaş 24

Sadık Rifat Bey / Paşa 296-308

Saffet Paşa 193

Sahn-ı Seman Medresesi 128

Saint Augustin 121

Saint Simon 121

Sainte Barbe Koleji 272

Sait Paşa 250

Sansür 227

San Mehmet Paşa 291

Sasanî Bürokrasisi 85, 86

Sasanîler 96

Savaş Ekonomisi 69

Seçimler 60

Seçkinler 55, 57, 64, 84, 87, 98, 102,

118

Seküler Güçler 23 Selçuklular 26, 28, 91 Selim I (Yavuz Sultan Selim / Padişah)

93

Sembolizm 125 Sendikalar 15, 77 Serbest Cumhuriyet Fırkası 61 Serbest Şehirler 29 *Servet-i Fünun* 196, 229 Seyfiyye 98

Shaw, Stanford 218 Siirt 127 Silahlanma 108 Sivil Toplum 9,10, 13-18, 21, 22, 23,

29, 30, 33, 34,130-132, 150, 151

315

Siyasal Milliyetçilik 216

Siyasal Partiler 62

Siyaset Felsefesi 125

Siyasi Rüşvet 70

Smith, Adam 303, 308

Sorbonne Üniversitesi 122

Sosyal Devlet 117,205

Sosyalizm 33

Sosyalleştirme 186
Soylular Topluluğu 91
Stande 24, 29
Standestaat Sistemi 12, 13
Subaltene Clerge 129
Sultan 40, 41,45, 47, 51, 52, 57-59,
83, 252, 255, 279 Süleyman Paşa 218, 252, 276 Sünni Müslümanlar 26 Sünnilik 182 Sürgün (1890) 111
Şehir Adabı 9
Şehir Devletleri 23
Şeriat 18, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 174,
193
Şeyh Ahmet 282, 283 Şiiler 26
Şikago Üniversitesi 271 Şinasi (İbrahim Şinasi Efendi) 16, 166,
212,214
Tabakalaşma 79, 80, 82, 85, 86, 91, 98, 101,102,109,111,116
Taine, Hyppolite 196, 228
Tanzimat (1839-1876) 49,110-115, 123, 135, 136, 138, 139, 177, 178, 193, 194, 209-215, 217, 221-225, 238, 251, 252, 261, 273,
274, 277-283, 303, 304
Tanzimat Bürokrasisi 273, 282
Tanzimat Fermam (1839) 285, 286, 287, 288, 292, 295
Tanzimat Külliyyatı 286
Tarih Musahabeleri 296
Tarikat Çalışmaları 32
Tarikatlar 40, 183,230
Tasvir-i Efkâr 214, 269
Taşralılar 55, 115
Tatarlar 182
Tautologie 285
Teb'a31,210,297
Tek Parti 68, 70
Tekelleşme 110
Tekfir Grubu 142
Temel Gruplar 46
Teokrasi 193
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 61
Tesviye Siyaseti 93
Tevfik Fikret 218, 257
Tımar 43,46, 88-93, 101,104, 111, 169
Ticaret 68, 94, 110, 141, 167, 171
Tillo (Kasaba/Siirt) 127-129
Topal Osman Paşa 281
Toplum Haritası 204
Toprağın Mülkiyeti 88, 89

Toprak Sistemi 168
Trabzon 100
Turan ideali 234
Turhanoğulları 91
Tüccarlar 94
Türk Dil Kurumu 185
Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 166
Türk Kapitalizmi 33
Türk Milliyetçiliği 201
Türk Tarih Tezi 237
Türkçe 45, 87, 298
Türkiye 14,15, 17, 22, 30, 32, 33, 39, 49, 51, 53, 56, 63, 65, 68, 69, 71, 73,76,77,80,82,91,104,109, 114, 118, 121-125, 139, 140, 141, 142,148, 153-155,157, 162, 173, 179,181, 184, 186,187, 192, 193, 199, 200, 204, 206, 210, 226-228, 235, 249, 250, 252
Türklerin İslâmlığı Kabulü (islâmlaşması) 85, 89
Ubudiyet 182
Ulemâ 26, 27, 28, 93, 98, 100, 110, 127, 130, 134, 140, 163, 164, 183, 194, 208, 264, 282 *Ulüm-u iktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* 197 Ulusal Bürokratçılık 58
316
Ulusal Devlet 236, 238 Ulusalçı Kuvvetler 52 Ulus-Devlet 36, 37, 49 Umur-u cüz' iyye 164 Uşaklıgil, Halit Ziya 218 Utiliter 308 Uyrukların Egemenliği 210
Ülken, Hilmi Ziya 229 Ümmet 25, 141 Ümmetçi Görüş 141, 142 Ütopya 223, 224, 226, 233 Ütopyacılık 224, 233, 247
Vaihinger 243
Vakıflar 27
Vasıf Efendi 164
Vatan yahut Silistre 176
Vatandaş Hakları 11
Vatanı kurtarma 219
Vergi 36, 53, 107, 143,168,169
Versailles (Sarayı) 48
Viyana 296
Volney 298
Von Der Goltz 218, 219, 221, 223
Vüzera Hegemonyası 276
Wallerstein 132 Watt, Montgomery 26 Weber, Max 24, 120, 125,135, 149, 156,250,251,254
Vveber'ci Formül 57 Weberien 252, 254 Vveberleşme 135
Yahudi Cemaati 232
Yahudiler 233
Yalçın, Aydın 122
Yalçın, Hüseyin Cahit (bkz. Hüseyin Cahit) Yargı 11, 12 Yasalılık 36, 46 Yeni Osmanlılar / Hareketi / Cemiyeti 123,171,174-177, 209, 215, 216,

265, 273-277, 280, 282 Yeniçeriler 93, 193,249 Yeniçeriliğin ilgası 290 Yeniçerilik Şuuru 98 Yenikapı Mevlevihanesi 265
Yenileşme Dinamiği 203, 211, 223 Yenileştirme 211 Yerel Odaklar 23 Yerelcilik 46 27 Mayıs 1960 74 Yunanlılar 60

Zeamet 43, 46

Zile 113

Ziya Paşa 113, 268, 270, 275, 280, 304

Zola, Emile 228

Zülkadiroğulları 91

317

İletişim'den

Şerif Mardin

BÜTÜN ESERLERİ

Jön Türklerin Siyasî Fikirleri; 1895-1908

330 SAYFA

Din ve ideoloji

188 SAYFA

İdeoloji

199 SAYFA

Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal
Değişim

406 SAYFA

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu

504 SAYFA

Türkiye'de Toplum ve Siyaset

MAKALELER 1/317 SAYFA

Siyasal ve Sosyal Bilimler

MAKALELER 2/211 SAYFA

Türkiye'de Din ve Siyaset

MAKALELER 3/315 SAYFA

Türk Modernleşmesi

MAKALELER 4 / 376 SAYFA

