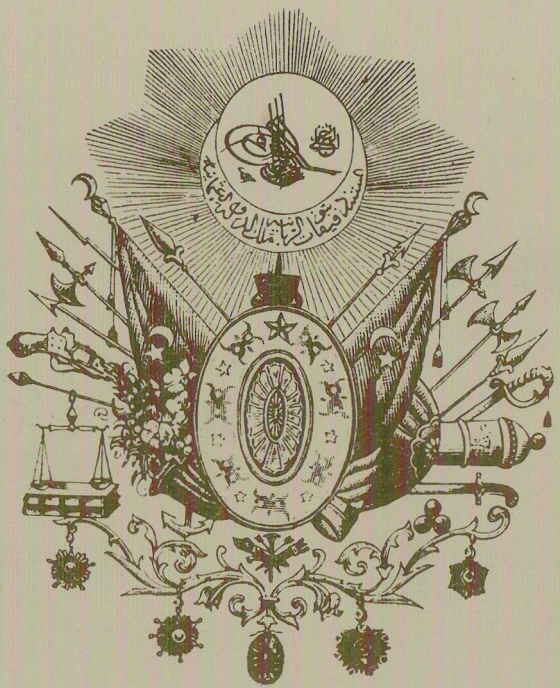
ŞERİF MARDİN

TÜRKİYE'DE TOPLUM VE SİYASET

Makaleler 1



İletişim Yayınları

İletişim Yayıncılık A.Ş. • *Bütün Eserleri* 3 • ISBN 975-470-057-5 TK.NO.
ISBN 975-470-058-3 I. CİLT

1. BASKI © *İletişim Yayınları, İst. 1990*

KAPAK *Bora Çetinkaya*
KAPAK BASKISI *Özdemir Ofset*
İÇ BASKI *Şefik Matbaası*

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 516 22 60-61-62

ŞERİF MARDİN

Türkiye'de Toplum ve Siyaset

Makaleler I

DERLEYENLER *Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder*

İÇİNDEKİLER

SİVİL TOPLUM, SİYASAL KÜLTÜR VE SOSYAL YAPI

Sivil Toplum 9
"Sivil Toplum" Kavramı 9
Bir Batı Toplumsal Aşaması Olarak
"Sivil Toplum" 10
Çağdaş Sivil Toplum Kavramı 13
Türkiye'de "Sivil Toplum" 15

Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak
"Sivil Toplum" 18
Hegel-Marx ve Öncüleri 19
İslâm ve Ümmet 21

Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar:
Merkez-Çevre İlişkileri 30
Geleneksel Sistem 32
19. Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi 40
19. Yüzyılda Toplumsal Kopukluklar 43
Bürokratın Batılılaşması Olarak Modernleşme 46

Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri:
Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci 67
1. Türklerde İlk Tabakalaşma Öğeleri 69
2. Bürokrasi 72
3. Toplumsal Sınıfların Osmanlı Modelleri 79
4. Osmanlı İmparatorluğu'nda "Sınıf" Bilinci 81
5. 18. ve 19. Yüzyıllardaki Gelişmeler 87
Ekonomi ve Politika 94

Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi
Konusunda Söyleşi 101
İnsanbilim Açısından Bir Ayraç 124

ATATÜRK VE TÜRK DEVRİMİ

Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler 139

Atatürkçülüğün Kökenleri 156
Atatürkçülüğün Fikir Kaynakları 160
Atatürk ve Pozitif Düşünce 163
Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk 175
Giriş 175
I. Osmanlı Sosyal Düzeni ve Reform 177
A. Osmanlı Yapısının Toplumsal Özellikleri: Patrimonyal Bürokrasi 178
B. Tanzimat'la Gelen Yeni Görüş 181
1. Yeni Bir Onur Anlayışı 183
2. Milliyetçilik Akımı ve İslâmcılık 186
3. İttihat ve Terakki 188
II. Yenileşme Dinamiğinin Temelleri 192
A. Ütopyacılık ve Kitap 193
B. Pozitif Bilim 196
C. Halk 199
D. Ütopyacılık ve İdealizm 201
E. Ulusal Devlet ve İdeolojisi 203
Sonuç 205
Atatürk ve İnkılâplar Münasebetiyle 208
Atatürk, Bürokrasi ve "Rasyonellik" 213

TANZİMAT

Tanzimat ve "İlmiyye" 225
Ali Paşa ve Hürriyet 230
Yeni Osmanlılar'ın Hakikî Hüviyeti 235
Tanzimat Bürokrasisisi 235
Kuleli Vak'ası 242
Tanzimat Fermanı'nın Manâsı 246
Yeni Bir İzah Denemesi 246
A. Reşit Paşa'nın Palmerston'la Mülâkatı veya Vezir-i Âzam'ın Padişah Aleyhtarlığı 249
B. Sadık Rifat Paşa ve Tanzimat'ın Fikriyatı 255
Tanzimat Devrinde İktisadî Gelişme Fikri 262

Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı

Sivil Toplum*

"Sivil Toplum" Kavramı

"Sivil toplum", Batı'dan aldığımız siyasetle ilgili kavramlar arasında, ülkemizde en çok yanılgı yaratanlardan biridir. Kavramın karşıtı, birçok kez zannedildiği gibi, "askerî" toplum değildir. Terimin vurgusu "şehir âdabı"dır, karşıtı, olsa olsa "gayrımedenî" olabilir. "Sivil toplum"daki "sivil"in kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade eder. Bu vurguyu anlama yolunda bir başlangıç noktası olarak şehirlilik âdabının -bir bakıma- sistematikleştirilmesi olan Justinien'in **Corpus Juris Civilis**'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 arasında bu kökün artık "hürriyet"lerden söz açıldığında 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

---

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

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, ortaçağda 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 göremedikleri 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 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 oluşan grupların, bu grubu teşkil eden fertlerden ayrı olarak, bir "hükmî 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 hükmî şahsiyet bir dereceye kadar dinî birimlerin kazandığı bir hüviyettir. Ancak, ilerde göreceğimiz gibi, Batı'da hükmî şahsiyetin çok daha geniş bir boyut kazanması, genel olarak ülkenin "vatandaş" haklarının tabiî bir boyutu sayılması Osmanlı İmparatorluğu'nun "klasik" devirleri yapısında yoktur.

İmtiyazlar sayesinde bir "hükmî şahsiyet" kazanan şehirlerin kendileri de bundan sonra kendi kendilerini idare eden birimler olarak geliştiler. Birkaç şehir aynı amaçlar etrafında birleşince de ortaçağ asillerinin hiç beklemedikleri güç kümelenmeleri ortaya çıktı. Asiller, ortaçağdan kalma kurumları, gelişen yeni süreç doğrultusunda şekillendirmeyi kabul etmek zorunda kaldılar. Sonuç olarak şehirde, şehrin dışına taşarak bir **bölge**'nin yargı fonksiyonunu üzerine alan yeni yargı organları (**parlements**'lar) ve yeni danışma organları (**etats**'lar) ortaya çıktı. Avrupa'da genel bir gelişme olarak karşımıza çıkan bu kurumların yetkileri feodal-sonrası Batı dünyasında meşruiyetin-hiç olmazsa zımnen ve bir dereceye kadar yeni gelişmekte olan devlet teorilerinde - üçlü bir kaynaktan oluşturulmasını sağladı. Bu üçlü egemenlik kaynağında şunları görebiliyoruz: 1) 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**'ların "üçüncü kamarası" ve gene de -hukukçulardan teşekkül etmesi açısından- aynı güçlerin dünya görüşünü büyük çapta yansıtan bölgesel yargı ve hukukî tefsir organları (**parlement**'lar).

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 çığın 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 hazırdı ve destekledi de. Ancak, krallar bu sayede güçlendikçe şehir ahalisinden "hürriyetleri" yavaş yavaş geri almaya başladılar. Böylece. **Ständestaat** sistemi gittikçe güçlenen bir merkeziyetçi-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'ların 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 zamanneler kastedildiğini anlatır.

Anahatlarını 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 **Ständestaat** 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 sultasında kurtulma" bu kökeni dolayısıyla önemli bir yer kapsar. Genç Osmanlı İmparatorluğu ve devrimiz Türkiyesi'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. İnsanların tek tek yararlandıkları yaşam yönleri bu yolla kolektif bir şekil alır. Ancak bu kolektif şekil kendi başına yeterli değildir, zira bu biçimlerin simgelediği boyut insanların egoistliklerinin oluşturduğu boyuttur. Bu "çıkarlar sistemi"ni düzenleyen 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"u değil, insanların "devlet"in kapsamında yaşamaları da sayılmalıdır. Sivil toplum tarihsel bakımdan olduğu kadar kavramsal bakımdan da bir eksiği olan bir toplum aşamasıdır. İnsan 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 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- insanlann 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. İkincisi 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"lann grup niteliğini ve etkinliğini değiştirmesiyle ilgilidir.

Burada söz konusu özellikleri incelemeye geçmeden bir daha belirtelim ki, kendi ülkemizde Batı tipi sivil toplumda gördüğümüz vurgu geleneği yoktur. Ne Osmanlı İmparatorluğu'nda, ne de Cumhuriyet Türkiyesi'nde şehirlerin özerklikleri Batı'da olduğu gibi geliş-

memiştir. Hükmî 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 araçlarının gelişimiyle "sivil toplum" anlayışının Batı'da nasıl değiştiğini izlemek gerekir.

Bu boyutları özetlemek yolunda İtalyan siyaset bilimcisi Poggi, "a public", yani "kamu alanı içinde izleme sürecinin birleştirdiği kişiler topluluğu" kavramını kullanmıştır. Poggi'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, "burjuvazi"nin devletin içinde egemen olması hadisesi göz önüne getirildiği zaman, bu sınıfın da gücünü fikirlerin çatışmasının sağlandığı bu alandan aldığını ve ayrıca, bu "girişim 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 İmparatorluğu'nda hatın 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 bağlı olmadan, Batı'da

ona "yataklık" eden gelişmelere dayanmadan, "havada" gelişmiş olmasıdır. Batı'daki "kamuoyu"nun arkasında, son kertede, çok eskilere giden topluluğun iktisadî kesimlerinin oluşturdukları **fakat onların varlığının dışında da çalışan** bir kişi ve grup özerkliği 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 olamayan **kolektif** bir anlamı vardır. Bundan dolayı da Türkiye'de "hürriyet" fikri etrafındaki tartışmalar genellikle bu ikili köken ayrılığını anlamamaktan ileri gelen bir karmaşıklık gösterir. Daha ilginci, 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'nın Batı'nın 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 İslamî sistemlerde devlete karşı koyma geleneğinin bir meşruiyet kaynağı olarak Batı'daki gelişmelere benzer toplumsal dayanaklardan mahrum kalmış olmasıdır.

Bu toplumsal evrim farkı vurgulandıktan sonra, İslam 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. İslam tarihinde olduğu gibi Osmanlı tarihinde de Şeriat'la Sultanî meşruiyet kaynaklarının bütünleşmesinden bahsedildiği kadar ikisinin arasındaki çatışmadan da bahsedilebilir. Ancak bu ikinci eksen İslam ve Osmanlı tarihinin daha az bilinen ve üzerinde daha az çalışılmış alanlarıdır. İslam'ın başından beri, İslamî inançları ilkel saflığıyla korumayı devlet biri-

mini korumak kadar önemli sayan bir akımla karşılaşırız. Devlet bu saflığı ortadan kaldıracak eğilimler gösterirse devlete karşı konur. Bu tutum, İslam tarihinde ve Osmanlı tarihinde beliren uzun bir halk ayaklanmaları geleneğinin tarihsel-toplumsal içeriğini oluşturur. İslam'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 İslamcı popülizm oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu popülizmin modern zamanlardaki belirtilerini 1908'den sonra İttihat 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 "biçim"ine, 3) bir İslamî yapısal unsura (İslamî popülizme) dayandığı söylenebilir. Bu karmaşıklık açısından, "hürriyet"le ilgili değerlendirmelerimizdeki kendimize özgü çizgileri daha iyi anlayabiliriz.

KAYNAKÇA

Perry Anderson, **Lineages of the Absolutist State,** London, 1975.

Marc Bloch, **Feudal Society,** 2 Cilt, Chicago, 1964.

Otto Hintze, **The Historical Essays of Otto Hintze,** New York, 1975.

H.G. Koenigsberger, **Estates and Revolution,**Ithaca-London, 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.

Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak "Sivil 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 ırıştırır. İmgesel canlılığı ise bu iki kutup arasında dolaşmasını yarattığı zenginlikten kaynaklanır. "Sivil Toplum"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 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 de-

---

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

ğerlerini özetlemek için kullanılmışsa da Batı fikir tarihi süreci içinde yerini aradığımızda XV. yüzyıldan XVIII. 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 temellendiren 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 kuşağımın 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 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 otorite'den

yoksundur. Tam anlamıyla "otorite"den bahsedilecekse, bu otorite devlet monopolündedir. Hattâ sivil toplumu tanımlarken kullandığımız "iktisadî sistem" - "hukukî sistem" kavramları bile Osmanlı İmparatorluğu'nda batıdakine 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 İmparatorluğu'nda çatışmalara uzun vadede bakıldığında, bunların cemaat / devlet ekseninde odaklandığını söyleyebiliriz. Konuyu bu açıdan değerlendirerek farklılıkların anlatılmasını bir tarafa bırakmamızı ve Osmanlı İmparatorluğu'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 İtalya'nın şehir devletlerinden gerek ilk Batı millet - devletlerinin düşüncesinden ve günlük yaşamından aldıkları ilhamla Osmanlı İmparatorluğu'na bakan kişiler Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahın "köleleşmiş" bir bürokrasi yoluyla hükümranlık ettiklerini anlatırlar.

Bu fikri değişik fikrî kalıplarına rağmen Makyavel, Bodin ve Montesqieu'de bulabiliriz. Burada vurgu Padişah otoritesiyle Teb'ası arasında "aracı" bir güç olmadığından dolayı otoritesinin "Doğu Despotizmi" şeklini aldığıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'da devletin merkeziyle teb'a arasında bir köprü ya da tampon vazifesini gören "stânde", "**Rechtsgemeinschaften**" ya da mahallî "**parlement**"-lar yoktur.

Biraz farklı bir yaklaşım Osmanlı İmparatorluğu'nda 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 İmparatorluğu'nda "Kul" statüsünde olanların gerek ha-

yatları gerek malları açısından padişahın iradesine bağlı olduklarını biliyoruz. Bunun kanıtı padişahın beğenmediği devlet adamlarının idam hükmüne ya da mallarının müsaderesine 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 "Karyer"e yerleştirilmiştir. Ancak bu kesinlikle Weber'in - "Kariyer"i değildir.- ve bürokrat gerçekten padişah karşısında "Köle" değilse bile "Kul" - "Gulâm"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 Şeriat'ın günlük hayatları üzerine açtığı şemsiyedir. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi haklarından bahsederken bunların aynı değerler üzerine kurulmuş iki ayrı alan içine girdiği gerçeği ortaya çıkar.

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

İslam ve Ümmet

İslam ümmeti İslam 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.

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

İslamî potansiyel devletin ortaya çıkışı bu paradigmanın parçalanmasına yol açtı. Devletin çıkarlarıyla ilgili düşünce giderek cemaatin Kur'anda belirtilen çıkarlarıyla ilgili ilkelerden sıyrıldı. Bu çekişmenin yarattığı gerilim aslında latent bir gerilimdi fakat zaman zaman kutuplaşma gerçek bir çatışmaya dönüşebiliyordu. Bu karşılamalarda kendilerini "gerçek mümin" ilân edenlerle, İslamî prensipleri uygulamakta "yan çizmiş" olmakla suçladıkları kimseler arasındaki çatışmayı izleyebiliyoruz. Bunu bir bakıma Montgomery Watt'ın deyimiyle "karizmatik cemaati" yeniden kurma gayreti olarak nitelendirebiliriz: yumuşak bir cemaat tipi ilişkisinin -doğrudan demokrasiyle birlikte- yeniden canlandırılmaya çalışılması.

Her ne kadar İslam da "Kiliseye" tekabül edecek bir kurum yoksa da İslam'ın ilk yüz yılları bir İslamî 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 (rükn)"**dır ve sözcüğün yarattığı çağrışımın doğru bir çağrışım olduğunu aşağıda göstermeye çalışacağım.

Hodgson İslam'ın ilk iki yüzyılındaki gelişmeden şöyle bahsediyor:

"Düşüncenin ve pratiğin bazı alanları, zamanla mutekit 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. Kes-

tirebileceğimiz gibi bu kişiler İslam'ın kamuya intikaline hâkim oldular. İslam'ın spekülatif ve teolojik düşüncesi üzerinde çok etkili oldular "

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

XII. yüzyılda amaçlarına uygun şekilde kullanıldıkları zaman devletin müdahalesinden masun olan Vakıf'lar da kurumlaştı. Böylece, teorik olarak devletin, padişahın, mülkiyetinde olan ziraî toprakların Padişah gölgesinden ayrılması için bir imkân belirdi. Zira her ne kadar Ulemâ bu kaynakların kullanılmasında **mütevelli** olarak gözüküyor 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 İlmiyye mensuplarının devlet memuriyetleri genel piramidinde yer almış olması bunun aksine bir etki yaratıyordu: Ulemâ'nın 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 İslam tarihi boyunca karakterini muhafaza edebilmiş, zaman zaman da şiddet eylemleriyle uykuda olmadığını gösteren bu eğilimin İslam tarihinde **Ahl al-Hadith** olarak bilinen somut ve renkli bir sosyal cereyana dayandığını göstermiştir.

Hodgson'a göre Şer'i bir İslamî nizamın formülleştirilmesi çalış-

maları, bunların, kurdukları grupları başarılı bir şekilde yürütmelerini sağlamıştı. Dindarlıkları Şeriat esprisine göre kotarılmış bir toplumsal programın odak noktası olan bu çalışmalar, aynı zamanda İslam'ın ilk devir cemaatinin homojenliğini kendilerine rehber olarak kullanıyordu.

Ahl 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. İdeal İslam topluluğunun nasıl kurulacağı konusunda oldukça net işaretler verdikleri oranda, Kur'an'ın emirlerinin bir ideoloji olarak çalışması daima imkân dahilindeydi.

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

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

Osmanlı İmparatorluğu kendinden önce gelen İslamî İmparatorluklardan daha düzenli ve topluluğun her köşesine daha "nüfuz edici" bir yapıdır. Aynı zamanda İmparatorluk merkez teşkilatı Ulemâ'yı kendine sıkı bir şekilde bağlamayı bilmiştir. İmparatorluk **Medrese** sistemini genel devlet işlerine faydalı olacak şekilde sistematikleştirdi ve geliştirdi. **Ahl al-Hadith** tipini andıran hareketlere (örneğin Kadızâdelilere) 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 alelâde 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'ın 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, **stände, 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 yan yolda karşılamak üzere, onlara doğru giden bir süreci başlatmış olmalarıdır. Bu süreçte Batı 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 kaynakları"nı 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 kontrolu 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''ın faaliyetlerinden ayrı bir alan oluşturan, sosyal ve fikrî yönlerinin gelişmesine borçludur.

''Sivil Toplum''un bu komponelleri bilhassa entellektüel, 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 dızi kuruluş ve iletişim araçlarıyla (bilimsel dernekler, edebi salonlar, mason locaları... ve günlük ve peryodik basın) geliştiriyorlardı.

Bunların kamusal (public) yönü de her gelene 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.

XVIII. yüzyılın sonunda bu unsur (the public) Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ''âmme efkân'' yeraltında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayın tekniği şayia ve karalamaydı.

XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda reform devridir. Bu yüzyıl Osmanlı Devlet adamlarının eğitim, adalet ve idare sisteminde reformlar uygulayarak İmparatorluğun çöküşünü durdurmaya çalıştıkları devredir. İlham kaynakları Batı aydın despotizminin ''en liberal'' olarak tanımlayabileceğimiz örnekleriydi. Batıda olduğu gibi burada da reformun ana amacı devlet teşvikiyle teb'ayı üretici bir duruma getirmekti. 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 XVIII. yüzyılda pek bilinmeyen sebeplerden dolayı kudreti artan Osmanlı kalemlerinden, bürokrasisinden gelmişti. Bu bürokrasi az zamanda Padişahın simgelediği Patrimonyal meşruiyet kavramının kontrolünü eline geçire-

cek, 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 İmparatorluğu'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 **intellegentsia**'sının bu etkisi geçiciydi. Tesiri, iletişim tekniklerini kulanmayı 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 idareye 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 İttihat ve Terakki'nin bu kopukluğun farkında olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Bazıları "sivil kurumların" Türkiye'de bulun-

madığının ve bunun da kendilerini fikirlerini tatbik imkânı az olan bir sosyolojik yapı ile karşı karşıya bıraktığının farkındaydılar. Bundan dolayı gerek İttihatçılar 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. İlginç 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 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 açılarına yol açabilir.

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-İslamî 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 anlayanlar (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 gösteren, aydınlan 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 verebilmek 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 anlayışıma ve "medeniyet" dediğimiz olaya karşı çıkmaktadır.

Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri*

"Toplumun bir merkezi vardır." Ama nasıl ki, bazı toplumlann 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 İmparatorluğu, göze çarpan bir istisnadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun, karmaşık ve incelmiş bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardı.

Osmanlılann uyguladığı yöntemler ustaca ve çeşitliydi. Dinsel azınlıklardan çoğunlukla küçük yaşlarda toplanan bireyleri yönetici seçkinler arasına alan, onları resmî görevliler sınıfıyla bütünleştiren, vergi ve toprak yönetimini mutlaka merkezleştirmese de sıkıca denetim altında tutan ve resmî dinsel düzene egemen olan merkez, adalet ve eğitim alanlannda ve yasallığın (resmiyetin) simgelerinin yayılıp tanıtılmasında, sağlam dayanak noktaları bulmuştu.[3] Komşu İran'la bir karşılaştırma yapılırsa, Osmanlıların bu başarılan, daha açık bir biçimde ortaya çıkar. İranlı yöneticiler, denetime alamadıkları

---

* İlk olarak **Daedalus**'ta (Kış 1973, s.169-190) ikinci olarak **da Political Participation In Turkey** (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1975, s.7-32) içerisinde yeralan "Center-Priphery Relations: A Key to Turkish Politics"in çevirisi: Şeniz Gönen tarafından yapılan bu çeviri **Dün ve Bugün Felsefe** (Kitap 1, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1985, s.167-95)'de yayımlanmıştır.

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 İmparatorluğu, ortaya çıkmakta olan merkezileşmiş Batı devleti ve daha sonra onun yerine geçen modern ulus-devleti ile yan yana konarak ele alınmalıdır.

Batı'da, onyedinci yüzyıl yarısında ortaya çıkan hükümet biçimi olan "Leviathan"da, daha sonraki ulus-devlet de, Osmanlı kurumlarının gelişiminde rol oynadı. Bunlar, başlangıçta, Osmanlıların özellikle gerçekleştirdikleri başarılardan 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.

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 merkezileşme 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 yol açtı. Ne zaman bir uzlaşma ve hattâ tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezde bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Böylece, feodal zümreler ya da "ayrıcalıklılar" ya da işçiler, yönetimle bütünleştiler, ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını sağladılar. Art arda kendini gösteren bu karşı karşıya gelmelerin ve tanınıp 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 bölünümler, Batı Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan çeşitli siyasal kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtı.[5] Öte yandan merkez, çevresel öğelerle bir bağlantılar sistemi içinde bulunuyordu. Ortaçağın büyük zümreleri (estates) parlamentolarda yer almıştı: alt sınıflara haklar tanınmıştı.

Ondokuzuncu yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğunda, katmerli karşı karşı gelmenin ve bütünleşmenin bu ayırt edici özellikleri eksik gibi görünmektedir. Daha doğrusu, temel karşı karşıya gelme, tek boyutluluydu ve her zaman, merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak ortaya çıkıyordu. Ayrıca, çevresel toplum güçlerinin özerkliği, ancak **de facto**'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 kopukluktu ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi görünüyordu. 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 yol açan 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 beyler 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 sürdürmüş-

* "Fiilen", "bilfiil" (Ç.N.)

tü, 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 göçebeliğe ilişkin her şeyin küçümsenmekten 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 göçebeliğin 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 kurucu öğesi, merkezin, bir Osmanlı-öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı güçlü ailelere karşı kuşkuyla davranmasıydı. Taşralar ayrıca, baş eğmez din sapkınlığının da fesat yuvalarıydı. Kargaşalık çıkaran tarikatlar, karşıt görüşleri uzlaştırmaya yönelen dinler. Mesih olduğunu ileri sürenler uzun süren ve iyice hatırlanan bir tehlike oluşturmuşlardı. Osmanlı taşralarn, 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 göz yumduğu bir yerelcilik temeli üzerinde ortaya çıkıyordu; çünkü, Osmanlı toplumsal yöneticiliği, başa çıkılmaz örgütlenme işleriyle karşı karşıya kalmıştı. İmparatorluk genişledikçe Osmanlılar, karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlarla, yerel törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dinsel ve bölgesel özelliklere yönelik ve merkezsel olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek baş ettiler. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmediler. Bu yarı-özerk gruplar arasın-

da, 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 öğesi olduğu için, bugünkü incelemeler açısından özellikle önem taşır.

Bölük pörçüklük karşısında yer alanlar, 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 gayrimüslim gruplardan alınıp toplanmasıydı.[10] Bu uygulama, ideal bir örüntüyü [pattern], Sultanın kölesi (Türkçede **kul**'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 adamış 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. **Kul** 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 yer alıyordu. 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 İmparatorluğun geliştiği dönemde bunların servetleri en zengin tüccarlardan aşağı kalmıyordu. İşadamının, bazı kimseleri çalıştırıp ücret ödemesi ve iş yerinin öteki giderleri göz önüne alına-

rak 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 İmparatorluğu'nda siyasanın önceliği olduğunu gösteren bir başka örnektir.[13] Resmî görevliler, yönetici olarak geniş iktidara sahiptiler, 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 söz edelim. 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 İmparatorluğun büyük çöküş noktasına ulaştığı zaman daha fazla önem kazanmış gibi görünüyor.

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 yö-

nelik 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 alıyordu. Sultan, kentlerin dışındaki ekilebilir topraklar üzerinde tam mülkiyet hakkına sahipti. İstediği zaman toprağı mülk olarak verebilirdi, ama gerçekte, pek az toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti. **Latifundia** vardı, ama 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 şu 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 zeametin başlangıçtaki sisteminden uzaklaşmaya yol açan birçok değişiklik, uzun sürede, eşraf lehine bu yönde etki gösterdi. Ondokuzuncu yüzyılda görüldüğü gibi devlet, kendini ortaya 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, kırda 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 (İranlılarınki gibi) kültürlerden kaynaklanan kül-

türün 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 bakımından 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 baba olarak Sultan imgesinin elle tutulur bir ekonomik gerçeklik taşıdığı sırada bile saray, resmî görevliler ve siyasa, halk takımının uzak durduğu ürkütücü şeylerdi. **Siyaset** sözcüğü Türkçede, **yönetim sanatı, bilgisi, siyasa** 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 oluşturuyordu. Merkez tarafından gerçekleştirilmiş başarıları çevrenin erozyona 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 pörçüklüğünden ve içine birbirine benzemez birçok öğenin girmesinden ötürü çevre, kendi düşünüş ve

davranış tarzını 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 heterodox dini 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 memurlan 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 sözkonusu olmadığından, gerginlik potansiyeli canlılığını her zaman koruyordu.

İmparatorluğun 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 tımar 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.

Osmanlı "çevre"sinin merkezden yabancılaşmasının yeni bir kentsel biçimi, Patrona İsyanı denilen olay biçiminde, İstanbul'da 1730'da ortaya çıktı. İstanbul esnaf ve zanaatkârından, loncaları aracılığıyla, bir askerî sefere büyük ölçüde katkıda bulunmaları istenmiş ve bu sefer, Sarayın pısırıklığı ve beceriksizliği yüzünden başarısızlığa uğramıştı. İstanbul'daki alt sınıflar o zamana kadar, Versailles'in tantanasını ve onsekizinci yüzyıl Fransa'sının zevk ve eğlence düşkünlüğünü kopya etmeye yönelik birçok girişim sonucunda, Osmanlı devlet adamlarının ve Sarayın Batılılaşmasına 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 Batılılaştırmak için harcadığı bir çabaydı; bu çabaya Batılı yaşam tarzının yüzeysel bir taklidi eşlik ediyor ve aynı çaba, bir başka menfaat grubu tarafından kitleleri Batılılaşmaya karşı harekete geçirmek için kullanılıyordu. Türk modernleşmecileri, bu ve benzeri ayaklanmaların gerçekten de bir yanını 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.

Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi

Ondokuzuncu 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 bütünleştirilmesiydi; ikincisi çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani İmparatorluğun mozaik yapısına düzen vermekti, son olarak, "ulusal topraklardaki" bu "birbirinden ayrı öğeler"in "siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak" duruma getirilmesi gereğiydi.[25]

Bu sonuncu gelişim, ancak yirminci 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 ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci 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 göz önüne alınmamasına rağmen, Müslüman öğelerin ulusal bütünleştirilmesi, gayrımüslimlerin bütünleştirilmesi kadar sorun yaratıyordu. Türk reform siyasetinin kurucuları ve **Tanzimat** (1839-1876), maliyeye ve yönetime ilişkin reformlarıyla bu konuda bir temel taşı koymuşlardı.[26] Ondokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyre-

ğinde, Osmanlı devleti, çevrenin gündelik yaşamında varlığını gittikçe daha çok duyuruyordu. I. 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 aşılamaya girişti. Sir William Ramsay'in çok iyi belirttiği gibi, Abdülhamid'in Pan-İslamizm siyaseti, bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan çok, halkını İslamî-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 tamı tamına memnun gibi görünmekteydi. Türkmen ya da Avşar, Türkmen ve Avşar olmaktan memnunluk 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, İmparatorluğun Müslüman uyruklarını belirtecek ad ya da genel bir ünvan 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 ünvandı ve yaygınlaşması, Abdülhamid'den çok önce Osmanlı hükümetinin etkisiyle gerçekleşmişti. Ama Abdülhamid'in siyaseti, İmparatorluktaki doğal bir sürece güç kazandırdı... Öğrenebildiğim kadarıyla, ülkede gerçek bir duygu birliğine yönelik pek zayıf bir eğilim vardı ve bundan ötürü adın birleştirilmesi de önem taşımıyordu. Ülkedeki birçok göçebe ve yarı-göçebe aşireti Sultana bağlayan ilintiler zayıftı; öte yandan bütün Hıristiyanlar, Museviler ve resmî din dışı inançları olan Müslümanların bazıları, İmparatorluk Türklerine özgü adla kendilerini adlandırmak istemiyorlardı, ya da böyle bir hakları yoktu. Ama bir ad vardı ve bu ad bir Türk-Müslüman İmparatorluğun'daki birliğin dile gelişi olarak kendini yavaş yavaş kabul ettirdi. Bu ad, Osmanlıy'dı.[27]

Ama, Abdülhamid'in ulusal birleşme konusundaki başansını abartmamak gerekir. Bu yüzyılın başında, "Arap", "Laz", "Abaza", "Çerkez", "Arnavut", "Kürt" ve "Lezgi", İmparatorluğun toplumsal gerçeğini belirten sözçüklerdi 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. Ehliyetsizlikleri 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 ve Anadolu'nun dışında olduğu gibi içinde de kendini gösterir.[28]

Hedeflerini, Anadolu'yu Türkiye için kurtarmakla sınırlayan Mustafa Kemal (Atatürk), böylece, geçmişin bütün kusurlarının, yanlışlarının ve düşmanlıklarının unutulduğu ya da bağışlandığı bir ortamda işe başlamadı. Osmanlı İmparatorluğu'nun 1. 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 İslam'ın yücelmesini gerçekleştirmek olduğunu söylüyorlardı, ama aynı zamanda Jön Türk yönetiminin bir devamı ve bir merkeziyetçi 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 bölük pörçük yapıyı siyasal bakımdan bütünleştirme sorunu,

ulusal bütünleştirme sorunuyla tamı tamına örtüşmez ve bundan ötürü bir başka başlık altında ele alınabilir.

Ondokuzuncu Yüzyılda Toplumsal Kopukluklar

Yirminci yüzyıl başlarında Avrupa'daki toprak kayıpları dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu, büyük toprak sahipliğinin, Hıristiyan icarının ve bir ölçüde yüksek bir gelişme düzeyinin toprakla ilgili kaynaşmalara yol açabileceği bölgelerden kurtuldu. Bundan ötürü bu bölümde yalnızca Anadolu'nun toplumsal yapısında, ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında gerçekleşen ve Türkiye Cumhuriyeti'nin miras olarak devraldığı gelişimleri ele alacağız.

Ondokuzuncu 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 edinmemişti.) 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 girmesiydi. 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 [patronage] işlemeye başladığı yeni alan içinde yoğunlaştı. Koruyuculuk ya da koruma ve korunan [client] ilişkileri çoktandır Osmanlı siyasasının içine sızmıştı; ama ondokuzuncu 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) dev-

leti çevreye yaklaştırma konusunda reformun ondokuzuncu yüzyıl-da'ki mimarlarının gösterdiği kararlılık, çevredeki bireyleri, yönetim ve adalet süreci ile yakın ilişki içine soktu. Bir merkezci yönetim sisteminin (1864'te uygulanmaya 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, ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam etti[30] 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 yol açtı. 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 zorunluğundan olduğu kadar, kendi çıkarını geliştirmesi zorunluğundan 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, yönetimde 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 sözkonusuydu burada.[33] Ama Osmanlı mirasının mihenktaşı olarak İs-

lam görüşünü, dindar olmayan eşraf arasında benimseyenler de vardı. Bu bakımdan, İslamî 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 resmi görevlilerin ve hatta bürokrasinin bir bölümünü oluşturan kimselerin çocukları için çok daha kolay bir işti.

Yeni eğitim kuruluşlarının temel taşlarından biri olan askerî okullarda, bu okulların eğitimi ortaokullara yayması ve öğrencilerin büyük bölümünü, olanakları daha az olan ailelerden olması nedeniyle, okuldaki toplumsallaşma, ailedeki toplumsallaşmadan daha ağır basıyordu. Bu askerî **milieu**'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. İslamiyet'e ve onun kültür mirasına sarılmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştiremeyen merkeze, çevrenin verdiği bir karşılıktı. Böylece taş-

---

* "Yoksul ulema" (Ç.N.)

** "Ortam", "çevre" (Ç.N.)

ralar, 'gericilik'' merkezleri haline geldi. Ama daha da önemli olan, üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslamî bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi. 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.

Bürokratın Batılılaşması Olarak Modernleşme

Güçlü eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına rağmen Osmanlı devlet adamı, onların gerçek özerklik kazanmasını benimseyemiyordu. Geleneksel bürokratın düşünüş ve davranış tarzının özüydü bu. Ama ondokuzuncu yüzyılda Türkiye'de, bürokrasi 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, hiyerarşi 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 ondokuzuncu yüzyıda, reform liderliğini ele almıştı. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmişti. Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltilmiş Fransız ''Grandes Ecoles''ünü model olarak seçen ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformcuları, ''devletin çıkarlarını'' göz önünde 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, merkezî 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 yer alan bağlılıkların 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 olanakları el koyup kendi çıkarları için kullandığında, reformcu devlet adamlarının hoşnutsuzluğunu çekti.[36]

Reformcu resmî görevlilerin eşrafa karşı bu biçimde çıkışlarına, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru beliren bir başka karşıtlık kaynağını da eklememiz gerekir. Yeni çatışma, Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetim modernleştirilmesinin sonucuydu. Daha doğrusu Sultanın sonuna kadar gitmeyen modernleştirmesinin 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, ondokuzuncu 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 aralarının açık olmasının bir başka nedeni, Türkiye'de modern bir devlet kurma ko-

nusunda 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 eşrafını, geleneksel bürokratların ve hattâ daha önceki reformcuların gördüğünden de daha kötü insanlar olarak gördüler. Jön Türk meclisinde eşrafın merkeziyetçilikten kurtulmayı ve daha az askerî denetimi amaçlayan yasa tasarıları, ayrılıkçı akımların gerçek bir tehdit gibi görünmeye başladığı sırada, onları gerçekten kuşkulanılacak 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 daha büyük ve yeni bir araya 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 İçişleri Bakanlığı'na bağlamaya başladılar, 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, merkeziyetçilikten kurtulma ve ekonomik liberalizm anlamını açıkça taşıyordu; Kemalistler için ise, plebisitçi demokrasi ve devletin, "aradaki" grupları ortadan kaldırması gerektiğini alçak sesle belirtir gibiydi.[42]

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

Kurtuluş Savaşının bitmesi ve Kemalistlerin zafer kazanmasıyla, siyasaya el koymak daha kolaylaştı. İkna 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 (Terakîperver 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 merkeziyetçilikten kurtulma özlemlerini 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 bunla-

rı 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 bir deney, (Serbest Cumhuriyet Fırkası) Menemen kasabasında küçük "Patrona" tipinden bir ayaklanmayla sonuçlandı.[44] Çevrenin temel yeri olan taşra, Cumhuriyetin laik amaçlarına hıyanetle bir kez daha özdeşleştirildi. Bu durum göz önünde 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 raslantı 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", denmek 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 gözaltında 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 aracılar 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 örgütlenimle; ve/ya da alt sınıflara gerçek hizmetler götürerek; ve/ya da çevresel kitleler üzerinde odaklaşan bir ideolojiyle gerçekleştirilebilirdi. Oysa gerçekte, Türkiye Cumhuriyetini kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerek-

tirse 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 yan, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliğiydi.

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 göz önünde tutulursa, kolayca anlaşılabilen bir şeydir bu. Ama sorun, çok daha derinlere iniyordu.

Cumhuriyet dönemindeki bürokrat sınıfın, köylülerle özdeşleme konusundaki düşüncesi yetersizdi. O sırada Türkiye'de köy sorunu üzerinde birçok şey yazıldığı ve köy enstitüleri deneyi göz önüne 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 duy-

gusunu 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 hiç uymayan köy yasası (Marksçılar buna üstyapı 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 tema'sının tekrarıdır ve köylülerin ilerlemesinin tepeden inme bütünleştirmeyle 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 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 çevre-

nin 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 yüktü 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 avutulduğunu, ama dinsel kültürünün mutluluğundan yoksun bırakıldığını 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 göz önüne 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 daha gelişmiş bölgelerinde belirgin bir başarı, ulusal düzeyde de daha gösterişsiz bir başarı kazanmasının nedenlerini kavrayabilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nda ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan siyasal değişikliğin bazı yanlarını özet olarak açıklamamız gerekir.

Ondokuzuncu 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 eş-

rafın 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 yol açan bir durum eskiden beri vardı. Gerçekten de köylü, hükümetin koruyuculuğunu elde edemediği ya da eşraftan biri tarafından 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 dilediğince 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 yapabilirdi. 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 vazgeçmediklerini kanıt-

layan eşrafla ya da tehlikeyi önceden kestirerek durumlarını ilerisi için saklayabilen kimselerle işlerini yürüttü. Bu dönemde, 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 dağıtımı yasasına, Büyük Millet Meclisi'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 parçasal ama apaçık bilgiler, daha farklı ve denenmeye değer bir açıklama getirmektedir. Bu farklı görüş, Batı Türkiye'de, İkinci Dünya Savaşı sırasında, büyük ve daha zengin köyler ile kasabalar arasında ansızın hızlanan bir bütünleşme olduğu gerçeği üzerinde temelleniyor.

Bu gelişmede, iki aşama vardı. İlkin, 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 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 kasaba-

lar arasında yeni tipte bir bütünleşme ortaya çıktı.

Bu bütünleşmenin, ulaşım, yönetim ve piyasa olarak üç kurucu öğesi vardı. Ondokuzuncu 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 yol açtı. Türkiye'de İkinci 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. İş anlaşmaları yapmak için, imzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak gerekliydi. Üstelik, bir "Savaş Ekonomisi" politikası ilân eden devlet, besin gereksinimlerinin karşılanmasının can alıcı 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 can alıcı 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 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 sırasın-

da kasabalılarla nasıl başa çıkılacağını bilen İbrahim Çavuş ve üçünün birlikte kararlaştırdığı şeye resmiyet kazandıran ve yüksek zümreden bir ailenin çocuğu olan **muhtar.**[51]

Eşraftan yerel ilişkileri olan yöneticilerden, doktorlardan, avukatlardan ve işadamlarından oluşan bu kasaba "etkili kişilerin"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]

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 yer almadığı bölgelerdekinden 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 öfkelendirdiği 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 liberalleştireceği 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] Bu-

na karşıt olarak, Demokrat Parti'nin siyasal propagandasında özellikle görüldüğü gibi gazetelerde ve öteki haberleşme araçlarında açıklanan muhalefet 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. İşin gülünç yanı bu partinin dört kurucusunun, Halk Partisi'nin öteki üyelerinin bürokrat "sınıf"tan oldukları kadar, bürokrat olmalarıydı.

Demokrat Parti'nin, çevrenin kültürü niteliğiyle İslamiyet'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 aşılamak için tam zamanında işin içine girdi. Böylece Demokrat Parti, İslamiyet'i ve kırsal değerleri yasallaştırdı [resmîleştirdi].[55]

1950-1957 arasında bürokrasinin gücüne ve prestijine indirilen darbeler, Türkiye'nin gelişmiş bölgelerinde, Demokrat Parti'nin, hem eşraf hem de köylüler tarafından sevilmesini sağladı. Ama bu, hem Batı hem de Doğu Türkiye'de, öteki eşrafın, Halk Partisi'ne olan bağlılığını kaybettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, deneyimsel araştırmaların kaderlerini Demokrat Parti'ye bağlayan kimseler ile Halk Partisi'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 genişlemesi ve reformların altyapısını kurmakta Cumhuriyetin gösterdiği başarı, Güneydoğu ve Doğu Türkiye gibi hâlâ gelişmemiş bölgeler dışında, koruyan ve korunan arasındaki efendi-köle ilişkisini yavaş yavaş değişikliğe uğratmıştı. Eşraf ile köylüler arasındaki iliş-

kiler artık egemenlikten çok, ekonomik güç üzerinde temelleniyordu. Eşrafın çevresindeki ikinci dereceden bazı kimseler de, ekonomik alanda başarı kazanmayı sağlayacak fırsatları görmüşlerdi. Alış verişler, değiş tokuşlar, pazarlıklar öncekinden 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 öğesi değildi. Ayrıca, Türkiye, 1950'lerin başlarında, toprak bakımından bir ölçüde zengin bir ülkeydi ve bundan ötürü toprak dağıtımı önemli bir konu değildi. İşbirliğinin 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 sım sıkıya bağlandı. Böylece bürokratlar da onu, en iyi işbirliği kurabilecekleri parti olarak seçtiler. Bu durumda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin "bürokratik" merkezi, Demokratik 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 karşı-

sındaki kutuplaşmasıydı bu. Görevinden uzaklaştırılan Cumhurbaşkanı Celal Bayar, daha birkaç yıl önce, 1924 Türk Anayasısı ile 1960 devriminden sonra kabul edilen anayasa arasında, daha önceleri Kemalist ideolojide biricik hükümranlık kaynağı olarak ortaya çıkan "Türk halkına" bir hükümranlık 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"a önem verilmesi konusundaki çağrısı da (halka ve sıradan insana inme girişimiydi bu), üzerinde durulan konunun, halka inmekten çok, bir **temel değişikliğin 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 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 olmuştu. Yasa ve düzenin yeniden kurulmasına yönelik kıpırdanışın 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 söz

konusu. Planlamanın getirdiklerinin bu biçimde değerlendirilmesinin doğru olup olmadığını sormak yersiz kaçar 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 **bêtes-noires**'ıdır.* 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 tamtamına 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 oluşturması da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için De-

* "En fazla tiksinilen şey" (Ç.N.)

mokrat Parti'nin kullandığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin, ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklemedik 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 barışçıl bir biçimde birbirine denk düşürülmesini sağlayacak ortak bir anlaşma temelinin tam anlamıyla bulunduğudur. Bu gizli anlaşma, her iki tarafında, 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 gelişmeleden biri, ulusal amacın gittikçe daha özel ve farklı anlamlar içinde kavranmasıdır. Bundan ötürü Türkiye için tehlike, kopukluğun bölük pörçüklük 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 bütünleştirebilecekler mi? Böyle bir bütünleşme gerçekleştiğinde, bütünleşmenin ortaya koyduğu ve yaşayabilirliği en fazla olan "modern" yapıların, modernleştirme ilkeleri göz önünde tutularak ne olduğu kestirilebilecek ürünler değil de, şu ya da bu biçimde, "geleneksel" kültürün yanlarını içeren kurumlar olacağı büyük bir olasılıkla ileri sürülebilir.

---

[1] Baştaki deyişi, Edward Shils'in "Center and Periphery"sinden aldım: **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.

[2] "Serbestçe devinip duran" kaynaklar için bkz: S.N. Eisenstadt. **The Political System of Empires**, New York, 1969, **passim.**

[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, P.R. Holt ve B. Lewis (eds.), **I: The Central Islamic Lands,** Cambridge, 1970, ss. 295-323 ve H.A.R. Gibb ve Harold Bowen'ın daha önceki ve daha kesinleyici incelemesiyle karşılaştırın: **Islamic Society and the West, I,** 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.

[5] Batı Avrupa'da devletin gelişimine ilişkin yanlar 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 Alignement: An Introduction", **Part Systems and Voter Allgnements: Cross-National Perspectives,** Lipset ve Rokkan (eds.). New York, 1967, ss. 1-64

[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.

[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. Cuisenier, 1966'da şunu hâlâ söyleyebiliyordu: "Gerçekten de iki Türkiye vardır ve bunların birincisi hükümet Türkiyesi olan eski kentsel gelenek Türkiyesidir, ikincisi ise, bugünkü Türklerin 4/5'ini oluşturan ve Oğuz ve Türkmen aşiretlerinden doğrudan doğruya gelenlerin kırsal gelenekli Türkiyesidir." (**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.

[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 Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", **Scripta Hierosolymitana, IX; Studies in Islamic History and Civilization,** Uriel Heyd (ed)., Jerusalem, 1961, ss. 65-66.

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

[13] Bkz: Halil İnalcık, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman

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 Katl,** Ankara, 1963, s. 71.

[15] Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest" **Studia İslamica, Fasc.** 2. (1954). s. 113.

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

[17] Halil İnalcık, "Land Problems in Türkish History", **The Muslim World,** c. 45 (1955), ss. 221-228. Toprak tasarrufu, merkez ile çevre arasındaki sınırda yer alan 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] F.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.

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

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

[21] Gibb and Bowen, I, Part, I **passim.**

[22] İbid, 247 ve Ömer Lütfi 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 Nature of the Traditional 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.

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

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

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

[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 3, 1911, bakınız.

[29] Bunun bir örneği, Kurtuluş Savaşı sırasında direniş örgütünün merkezileştirilmesiydi. Bkz: **Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, I,** (1/5/36). Yine bkz: Doğan Avcıoğlu, **Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın,** birinci baskı,

Ankara, 1968, ss. 139 ve 147; Sabahattin Selek **Milli Mücadele: Anadolu İhtilâli,** İstanbul, 1965, I: ss. 56-65 ve II: ss. 194-197

[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 İstibdat Devirleri, 1876-1907,** Ankara, 1962, s. 329.

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

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

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

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

[36] "Yeni Belgelerin Işığında Kamil 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 uyaran 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 P. Roos tarafından sağlananlardan farklı: **Managers of Modernization: Organization and Elites in Turkey 1950-1969**, Cambridge, Mass. 1971. s. 20

[38] Bkz: M. Orhan Okay, **Beşir Fuad,** İstanbul, 1969, passim.

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

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

[41] Sivillerin jandarmayı denetlemeleri konusunda bkz: **Türkiye Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, I,** (29-6/7/1336), latin script edition, **II**, ss. 182-183.

[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.

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

[44] **Ibid., 417.**

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

[46] M.T Öztelli, "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.

[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

[49] **Ibid.**, 409-410.

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

[51] **Ibid.**, 134 ve arkası.

[52] Seçkinler arasında yer alan 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.

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

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

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

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

Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci*

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 Türkiyesi'nde babadan oğula geçen bir "üst sınıf"ın varolduğu görüşündedirler.[3] Bu görüş de, Osmanlı düzeninin kuramsal olarak yeniden tasarlanması konusunda bize ipuçları verebilecek ve Türkiye'de sınıfların bugünkü durumunu aydınlatabilecek 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.

---

* 1967 yılında **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**'nde (Cilt 22, No: 4, s.111-142) "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey" İngilizce adıyla yeralan bu makale, Nuran Yavuz tarafından Türkçeye çevrilmiş ve **YAZKO Felsefe Yazıları**'nda (Dizi no: 5, İstanbul 1983, s.5-33) yayımlanmıştır.

Burada kullanılan paradigma, toplumsal sınıflar ve sınıf bilincine ilişkin çalışmalara temel olmuş bazı iyi bilinen metodolojileri bir araya getirmek gibi bir üstünlüğe sahiptir ve temelde beş ana kategoriye dayanmaktadır: **statü farkındalığı (status awareness), tabaka (stratum) farkındalığı, tabaka bağlılığı (affliation), tabaka bilinci ve tabaka eylemi.** Bu şemada, **statü farkındalığı**[4], "sürekli [kesintisiz] statü dizilerinin algılanması; kendini ve başkalarını konumlandırma yeteneği"[5] olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık, **tabaka farkındalığı**, ayrı [kesintili], sıralanmış kategorilerin algılanması"[6], yani "kendini ve başkalarını tabakalara yerleştirme yeteneği" anlamında kullanılmaktadır. Tabaka farkındalığının özel bir varyantı da, "ekonomik ölçütlere dayalı bir tabaka farkındalığı türü"[7] olan **sınıf farkındalığıdır. 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 ekononik 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)** oluştururlar. **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]

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 **var olduğu** 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, çobanıl **(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 İmparatorla, herhangi bir dereceden, dolaysız bir babayanlı akrabalığı olduğunu ortaya çıkarabilirdi. Bir Kazak, Karakalpak ya da Ortaçağ Çağatay Türkü de, İmparatoru, 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 karmaşıklaştırılmıştı. Bu durumun öznel yönünü şöyle açıklayabiliriz: Yukanda tanımladığımız akrabalık yapısının özellikleri, bir yandan topluluğun saygınlığı daha az bir üyesinin yükselebilme umutlarını artırırken, öte yandan, saygınlığı olan tabakadan birini yükselebilme olanakları açısından bunalıma itmekteydi. Krader, bu durumu şöyle açıklıyor:

Asya bozkırlarındaki bütün çobanıl topluluklarda rastlanan babayanlı akrabalık sistemi, kemikten akrabalık biçiminde kavramlaştırılmıştır... Gerek Türk, gerekse Moğolların paylaştığı bu kemikten akrabalık ilkesi geliştirildiğinde, babayanlı akrabalığın alt bölümlere ayrıldığı, akkemikliler 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 İki öbeğin oluşmasındaki toplumsal çatallaşma, Asya bozkır toplumunun bir başka ilkesine, doğum sırasına göre derecelendirme ilkesine dayanmaktadır Çeşitli kemikler, ya da babayanlı soy çizgileri, kurucuların doğum sırasına göre derecelendirilir ve böylece birbirlerine kıyasla kıdemli ya da kıdemsiz 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. Kıdemsiz bir soy çizgisi, kıdemli bir çizgi statüsüne, ancak kıdemli çizgi ardında çocuk bırakmadan ya da bir kadınla sona ererse, yükselebilir... Ne var ki, kıdemsiz 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 **(elite)** kurulu "toplumsal zümre" içinde görülecek ve Osmanlı İmparatorluğu'nda da devam edecek bir çatışma türüdür.

Çok eski zamanlarda bile, yukarıda tanımladığımız tabakalaşma yapılarının yanısıra, Batılı tabakalaşma uzmanlarının hiç de yabancısı olmadıkları "meslekî tabakalaşma"ya yol açabilecek bir oluşumun belirginleşmemiş, gizil öğelerinin bulunduğu yolunda belirtiler vardır. Sözgelimi, anlaşıldığı kadarıyla, oymağa **(clan)** et sağlama işinin başında olmak, atların bakımıyla yükümlü olmak kadar saygın bir toplumsal konum değildi.[15] Ancak, Türk aşiretleri, yarı-göçebe 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 söz edebilmenin önkoşulu olan faaliyetleri içerir.

Türklerin kitleler halinde İslamlaşması, yani Abbasiler düzeni ve ona eşlik eden metropol ekonomisi de önemli bir meslekî farklılaşmaya yol açmamıştır. Çünkü, bu dondurulmuş meslekî farklılaşma aşaması (sözleşmeler pazar-dışı etmenlerce belirlendiği sürece) erken-İslam uygarlığının özelliklerindendi.[18] İslamlığı kabul eden Türklerde görülen değişikliklere gelince, bunlar iki noktada toplanabilir: bir, bürokrasiye giriş ve Sasanî kâtiplerden devralınan beceriler[19]; iki en derin temeli Aristoteles-kökenli olan bir tabakalaşma modeli.[20] Burada belirtmekte yarar var: tümüyle değişik bir yapıdan kaynaklanan bu Aristoteles-kökenli modelle, Türk topluluk-

larının durumu arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Yüzyıllar sonra, Osmanlı aydınları da, **polis**'i oluşturan birimler arasında Aristoteles-kökenli bir denge **idea**'sı benimseyeceklerdir. Ancak, bu tür **ideal**'lerin Osmanlı İmparatorluğu'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, onları daha dayanıklı ve istikrarlı kılmaktaydılar. Ancak, bu arada tabakalaşma düzenine de yeni ve kalıcı bir öğe katılıyordu. Bürokratlar, başlangıçtan bu yana askerî gücü örgütleme işlevini üstlenmiş olan aristokrasiyle iktidar mücadelesine girmekteydiler artık. Böylece "orta tabaka" ikiye bölünüyordu. Seçkinleri oluşturan bu iki öğe 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 Selçuk İmparatorluğu'nda, Anadolu Selçukluları'nda 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 etkilemiş olan ikinci önemli kurum, devletin "yürütme görevinde", "kul"lardan yararlanılmasıdır. Bu "kul"lar ömür boyu devlet hizmetinde görevlen-

dirilmek üzere Müslüman olmayan ailelerin çocuklarından devşirilirdi. Bunlar, saray erkânını, bürokrasiyi, devamlı orduyu ve tımarlı sipahileri oluştururlardı.[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 devletlerini, siyasal gücün babadan oğula geçmesi özelliği nedeniyle yıpratan bir sorunu çözmeyi başarıyordu. İmparatorluk 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 Selçukluları'na uç beyliği yapmış ve Osmanlıların Anadolu'da iktidarı tümüyle ele geçirme girişimleri sırasında sürekli rekabet halinde olduğu savaşçı beylerin arta kalan nüfuzunu kökünden yok ederek çözümlemişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda toprağın tasarruf biçimine ilişkin düzen de, merkezî otoritenin rakiplerinin yok edilmesine yönelikti. Tımarlı'nın tımar'ı babadan oğul'a geçmezdi.[28] Tımar, kuramsal olarak, askeri 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 İslamlığı 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 İslam-öncesinde de "devletler" kurdukları tezini savunanların başında gelir.[29] Ancak, İnalcık sonuçta, yalnızca İslam-öncesi Türk yöneticilerin, önderliğini yüklendikleri 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. İnalcık savında, ilk Türk "devlet"lerinin yok oluş 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 bulunmadığı, kullardan oluşan bir kurumun devletin yürütme işlevini yüklendiği göz önüne alındığında, ilk bakışta Osmanlı İmparatorluğu'nda **optimum** dengeye çok yaklaşmış bir "Doğu Despotizmi[31]"nden 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 **askerî**, padişahın bir ber'atla, dinsel yetki ya da icra yetkisi tanıdığı kişilerden, yani saray ve askerî erkândan, devlet görevlileri ve ulemâdan oluşurdu. İkincisi olan **reaya**'yı ise vergi ödeyen ama yönetime katılmayan bütün Müslüman ve gayrimüslim teb'a oluşturuyordu. Reaya'nın "askerî"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 padişahtan ber'atlarını alanlar, "askeri" sınıfına dahil olabilirlerdi.

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]

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

Birincisi, İmparatorluğun belli noktalarda gerçek anlamıyla feodal yapılar içermesidir. Öncelikle, daha başından, Osmanlılara karşı savaşmaktansa, onlara katılmayı seçen Müslüman Türk beyleriyle Bizanslı tekfurları buna örnek olarak gösterebiliriz. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda Evrenosoğulları, 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 Zülkadiroğulları, 17. yüzyıla kadar Osmanlı egemenliği altında "kısmen özerk bir aile hükümranlığının ayrıcalıklarından" yararlanmışlardır.[35] Bosna'da ise, Çengiç Beylerinin kendi "kaleleri", tımarları ve feodal ayrıcalıkları vardı.[36] Bunlar ve benzeri birçokları, İmparatorluğun sınır boylarında yer alan savaşçılar oldukları gerekçesiyle bu ayrıcalıklara hak kazandıklarını öne sürmekteydiler.

O halde, özetle, kullardan oluşan bir merkezî yürütme mekaniz-

masının, 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 mütevelli 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 Âyan ve Eşraf görünümündedirler ve bu yeni toprak soyluları türüne eski ayrıcalıklarının bütün tortuları sızmıştır. Âyan terimi, 18. yüzyılda, mültezime karşı yerel çıkarları savunan ve zamanla kendileri de mültezim olan kişileri nitelemek için daha dar bir 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 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 oluyor"[41] 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 var olan bir ikinci tabakayı ulemâ oluşturuyordu. Ulemâ, "yönetici zümre" içinde yer alan tabakalar arasında "medenî haklar" açısından ayrıcalıklı bir konuma sahipti.[42] Bu olgu, ulemâya mesleklerinin gizemli boyutu eşliğinde, dışındakilere kapalı, adetâ toplumsal bir kale görünümü vermekteydi. Ünlü ulemâ aileleri vardı. Bunlar, 18. yüzyılda 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 oğula geçen bir kast'a dönüşebildiğini; b) yasal olarak tanınmaya çok yakın bir nokada yer alan ve babadan oğula geçen bazı tabakaların bulunduğunu ve bunların "kural-dışı" kabul edildiğini; c) Osmanlı İmparatorluğu'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 yol açıyordu. Tüccarlar, bir zamanlar İmparatorluk içinde önemli bir tabaka oluşturmuşlardı. Dünya ticaret yollarının değişmesi bunlardan çoğunun iç ticarete yönelmesine ve girişimlerinin önemli oranda azalmasına neden oldu. Zamanla, zanaatkârlar sınıfından, yani esnaftan, farklı hiçbir 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 halk ayaklanmaları çoğu kez, saray görevlilerinden hoşnut olmayanlarla esnaf ve yeniçerinin 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 söz edilir.[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, hattâ padişahtan 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 —göçebeler 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, İmparatorluk teb'asının yarı-bağımsız birçok birime bölünmesine yol açıyordu.[48]

İmparatorluğu gezen Avrupalılar, yukarıda anlatılan sistem-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 öl-

çütünün 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 Sasanîlerden devraldıkları iki önemli öğeden biri olduğu hatırlanacaktır. Bu imgeyi oluşturan temel öğelerse, Aristoteles'in Politika'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 alan bir ikincisi, çeşitli sanat ve el becerileriyle uğraşan kişilerden oluşur ki, ivedi gereksinimleri karşılamanın yanı sıra, iyi bir yaşam sürdürmenin koşulu olan refah gereçlerini de üreten bu sınıfın yokluğunda kentler var olamaz. 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, önceki dört öğeden daha az önemli sayılmamalıdır...

Burada, Platon'un **Devlet**'inde, devleti oluşturan öğeler dökümünün zekice olmasına karşılık yetersiz kalışının nedeninin işte bu olduğuna dikkati çekmek isteriz... Nitekim savunma gücünü oluşturan öğeden, ancak çok daha sonraki bir aşamada; kentin toprakları genişleyip komşu topraklarla teması sonucu savaş olasılığı ortaya çıkınca, söz edilir. 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 ge-

reksinmelerini 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 öğeyi devlete mal varlıklarıyla katkıda bulunan zenginler oluşturur. Sekizinci öğe, devlete hizmetle görevli memurlardır.[50]

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 betimlemenin 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 "sınıf"tan söz eder: sıradan vatandaş (reaya) ulemâ ve askerî sınıf (seyfiyye). Bu sonuncusu, İnalcık'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 etmesini, dilsel bir kullanım farkıyla açıklamak yanlış olur; tam tersine bu, Osmanlı imparatorluğu'nda var olan tabakalaşma bilinci konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir. Tarihçiler, tabakalaşma bilincinin, resmî görevlilerin alt-tabakalarının bilinci biçiminde ideolojik olarak kalıplaştığına işaret etmişlerdir. 17. yüzyılda toplumsal mücadelelerde rol alan kişilerin kendi konumlarını belirlemek için "yeniçerilik şuuru", "kulluk şuuru" gibi deyimleri kullanmaları bu yüzdendir.[52]

4. Osmanlı İmparatorluğu'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 öğesi olarak yerleşmesine yol açmasına karşılık, burada, yönetici sınıfın öğeleri arasındaki (tımar sahipleri/"kul" yöneticiler; yerel eşraf/askerî) mücadele, doğası gereği, rol alanların bilinçlerinin başka bir eksende yoğunlaşmasına yol açmıştır: 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.

İkincil 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 yanlışa 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 halkın (**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 dönüşe-

bilmekteydi. Sözgelimi, 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 söz edebiliriz. 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 İmparatorluğu 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 yapılan, yakası dik, kolları bol, geniş üstlük] ve kontoş denilen dolamalar [cübbemsi bol ceket] giyerler. Dördüncü zanaatkârlardır. Ferace ve boğası [bir tür patiska] giyerler. Beşinci Karadenizli kayıkçılardır... Altıncısı bağcılardır... Yedincisi balıkçılardır ki, binlerce kişi bu adla anılır.[55]

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

> Askerler [Burada, askerî deyimi "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: herbiri olanakları oranında dolamalar ve kumaştan feraceler giyerler.[56]

Görülüyor ki, taşradaki "soylular" başkent bürokrasisinin göz yumduğu oranda var olabilmektedirler. 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 timar sahibini ve/ya da yeniçeri subayını, ardından (bazen hanedan sahipleri[57] olarak nitelediği) ayan ve eşrafı, nihayet resmî görevlilerin sırtından geçinen ulemâ'yı, şairleri ve boşgezenleri ziyaret eder. Evliya'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 olmak üzere, protokolda, sivil meclis üyelerinin yerel askerî görevliyle yan yana oturduklarını, öğretmene vilayet memurları arasında önemli sayılabilecek bir yer verildiğini, kısacası Evliya Çelebi'nin çizdiği tabloya çok yakın bir görüntüyü bulmak mümkündür. Ancak, bugün, ayân 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 ayırt edici 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 "millet"in üyelerinin ayırtedici 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]

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 baba-yanlı akrabalık ilişkilerine olağanüstü önem verilmesinin bunda rolü olmak gerekir.

Bu anlayış temelde, 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 düzeyde bir kalıntısıdır. Bu da, İmparatorluğun yapısal 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]

Türkiye'de yerel eşrafın ettiği kötülükler ve köylünün bunların elinden çektikleri konusunda son zamanlarda çok şey yazıldı. Bunları yazanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son üç yüz yıllık 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 ayaklanmaları"nın 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 ikta 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 görevlileri arasında, yönetimden hoşnut olmayanları kendi saflarına çekerek, padişahtan belli bir siyasal güç koparabilecekleri inancına yol açmıştı. Bu tür başkaldırılar 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 İsyanı[65] 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 ünvan sahibi, devletçe atanmış kişiler oluşlarıdır.[66] Daha da ilginci, elebaşları, eğer devlet görevlisi olduğunu kanıtlayamazsa, hiç kimsenin onun yanı sıra 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 yol açtığı sonucunu çıkartabiliriz. Öte yandan, ayân ve köylü aynı safta birleşmekteydi: çünkü aralarındaki ayrılıklar, resmî siyasete muhalefet konusundaki ortak yanlarına kıyasla önemsiz kalıyordu.

Toplumsal çatışmanın türü ve bunun köylülük kimliğinin oluşması üzerindeki etkisine ilişkin genel 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 öğesine 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 sıkmamaları"[69], köylülün kendi saflarında kalmasının nedenlerinden biridir. Bu, özellikle, Celâli İsyanlarına karışmamış sipahi aileleri ile yerel servetleri resmî görevlerden değil, yerel mülk sahibi olmaktan kaynaklanan kişilerce kurulmuş eşraf aileleri için geçerlidir.

5. Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllardaki Gelişmeler

Buraya kadar incelenen durum, İmparatorluğun parlak dönemine ilişkindir. Kabaca denilebilir ki, Osmanlı devletinin yıldızının sönüşüne, bir feodalleşme ve yerel toprak sahiplerinin güçlenme süreci eşlik etmiştir. Çöküş döneminde bu durumu karmaşıklaştıran iki yeni etmen ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, yerel güçlerini yeterince sağlamlaştırdıklarında, geri çağrılma, 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, âyan ve eşrafın, arabuluculuk işlevini yüklenmeye başlamasıydı; artık bunlar, taşradaki vergi yükümlüleri ile merkezce atanmış gözü doymaz mültezimler arasında tampon görevini üstlenmişlerdi. Böylece, vergi yükümlülerince seçilen âyanın, vergi toplayan görevlilerle onlar adına yüz yüze 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 âyanla işbirliği yapmak zorunda kalıyordu.[72]

Ancak, kültürün yönetenle yönetilen arasındaki ikiliği yansıttığı ve bir ara-tabakanın bulunmadığı bir toplumda, âyan gibi aracı bir sınıfın yasallık kazanması ya da kalıcı olması düşünülemez. Âyan da, son hesapta, gücünü devletin kendisine tanıdığı ayrıcalıklardan almakta ve egemen rolünü büyük bir hevesle üstlenmekteydi. Böylece âyan da talana katıldı, onlar da kendilerine bağımlı olanları bunalttılar ve resmî sınıfın görenekleri ve dünya görüşüyle özdeşleştiler. Gene de, alt sınıflar için âyan, ancak resmî görevli olduğu sürece ve yöneticilerin davranışlarını benimsediği oranda "kötü" olmuştur.[73]

Bu incelemenin son bölümünde durumun 19. yüzyılda da değişmediğine ilişkin kanıtlar yer almaktadır. Kitleler için en korkulu umacı, her zaman, resmî görevliler olmuştur.

Merkezî otorite, haklı olarak, derebeyleri ve âyanı, kendi varoluşunu sürekli tehdit eden öğeler olarak görmekteydi. Derebeyleri ve âyan, İmparatorluğun ideal yapısına aykırı, yasallık dışı öğeler olarak kalmıyor, bu durumlarını alaycı bir aldırmazlıkla 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 "ıslahatçı" padişahlar bile Avrupa'ya özgü silahlanma ve örgütlenme yöntemlerinin benimsenmesi için çalışmakla yetinmiyor, Avrupa'daki çağdaş, merkeziyetçi yönetim uygulamalarıyla da yakından ilgileniyorlardı. Bu yüzden, en başarılı ıslahatçılardan II. Mahmud'un (1807-1839), aynı zamanda en acımasız saldırılarını âyan 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 âyanın 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 azalmak 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 bıra-

kabilecekleri servetler edinmeye başlamışlardı. Bunların çocukları çağdaş 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 söz konusuydu: ıç çatışma, bir kez daha, sivili, yıldızı sönmeye başlayan askerle karşı karşıya getiriyordu ki, bu da yöneticilikte ve mali konularda uzmanlığın önem kazandığına işaretti.

Öte yandan, bu harekete katılamayan köklü ulemâ aileleri çökmeye başladı. Bu aileler ayrıcalıklı durumlarını, ancak, şer'i hukukun yanı sıra, medenî hukuk eğitiminden 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 endüstri ve ticaretinin rekabetiyle karşı karşıya kalan, bu nedenle de oluşamadan 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 engellendikçe kendini belli etmekteydi. Sözgelimi, tütün satışlarında tekelleşme zorunlu tutulduğunda[77] ya da küçük el tezgâhları Avrupa'dan ithal edilen mallarla yarışamaz hale geldiğinde[78], bu hoşnutsuzluk iyice açığa çıkmaktaydı.

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 yöneltilmiştir. Genç Osmanlılar hareketi buna bir örnek olarak gösterilebilir. Onların ardılları olan Jön Türkler de 1890'daki sürgün yılları 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 **mirî** toprakları [üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahip olunan] **mülk**'e dönüştürmeleri biçiminde önceden başlamış bulunuyordu.

"Ondokuzuncu 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. Mahmud 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 dönüştürmekti. Devir ve kayıtlara ilişkin yönetmeliklerde yapılan değişiklikler, tapu temessükü belgesinin değerini artırmakta, bu belge giderek tapu senedine dönüşmekte, öte yandan yasalar ard arda oğullar, kızlar ve diğer akrabalara miras hakları tanınması yönünde değiştirilmekteydi.

"Bu tür kiralama işlemlerinde genellikle büyük topraklar söz konusu olmaktaydı. 1858 Arazi Kanunu'na göre, meskûn bir köyün tek bir kişinin mülkiyeti altında yer alması yasaktı. Bu da Tanzimat döneminde devlet adamlarının, büyük mülklerin çoğaldığının farkında ve karşısında olduklarını gösterir. Ancak bu yasak, gerçek uygulamaları pek etkilememiştir. Dönemin ticarî ve malî gelişmeleri, Türk tarım ürünlerinin ihracatı da göz önüne alındığında, belli bir hazır para akımına yol açmış ve ceplerinde, açık arttırmalara katılıp büyük topraklar satın alacak, toprak karşılığı borç verebilecek kadar parası olan yeni bir sınıfın doğmasına yol açmıştı. 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 İmparatorluğun taşradaki topraklarının çoğunluğunu denetimi altına alan yeni bir özel toprak sahibi sınıf ortaya çıktı. Bu olgu, Balkanlardaki eyaletlerde, bu ülkeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra da sürecek olan sert toplumsal çatışmalara yol açtı. Batı ve Orta Anadolu'da ise, Ağa tipini ortaya çıkardı."[79]

Bütün bunlara rağmen, 19. yüzyılda yerel eşraf, artık kayıtlan tutulmayan devlet topraklarını ele geçirip temellük etmeye çalışırken bile, köylünün nefretinin hâlâ eşrafa değil, hükümet görevlilerine yönelmiş olduğunu göterecek 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 iligi çekici çalışmasında[80] izlemek mümkün. Ziya Paşa, 1850'lerde Amasya'ya atandığında, kendisine yansıtılan şikâyetlerden biri de, Zile Müftüsü Lütfullah Efendi'nin kasaba halkına ettikleriyle ilgiliydi. 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 mumuriyetinin sağladığını ortaya çıkarmaktadır.

Lütfullah Efendi'nin kötülükleri şu noktalarda toplanmaktadır:

a) Ordunun ihtiyacı olan sığır ve atların halktan "gönüllü" bağış biçiminde toplanması konusunda merkezî hümümetten 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 bulduğunu 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;

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

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

İstanbul'daki esnafla 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 âyan ve eşrafın bir bölümünün İstanbul'a yerleşip, dış görünüşleriyle çağdaş bürokratlardan ayırt edilemez hale gelmeleridir. Ancak, bu "yeniler"in başkentin bürokrat "zümre"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 âyan 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 çalışmalar 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 yol açtığı 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 ayrım, hâlâ eski,

geleneksel taşra/metropol ayrımıydı ve başkaldırı bürokrasinin üst kademelerindekilerini ayrıcalıklarından ötürü sorgulamak anlamını taşıyordu. Söz gelimi, 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 ayrım, bürokrasinin alt ve üst kademeleri arasındaki farktır. Taşralılar, Abdülhamid'in 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 bürokrat 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 görevlerine aday kişilere devletin nasıl davranması gerektiği konusundaki beklentilerin bir yankısıydı ki, bu da, 19. yüzyıl sonlarında bile gücünü sürdüren asılsız bir kanıya, Osmanlı devletinin aristokrasilere tahammülü olmadığı inancına dayanıyordu. Bu görüşe göre, devlet görevlerine yapılan atamalarda, ideal olarak, yalnızca yetenek göz önüne alınmalıydı. Kanımızca, Mannheim bu görüşü, devlet görevlerinde getirilmede eşitlikçilik 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 yeni yönetici sınıf, yine yönetilenden çok uzak kalmıştır. Bunun nedeni, her şeyin öte-

sinde, 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'ın 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/yönetilen ayrımını kaydırmaya çalıştılar ve iktidarlarının son yıllarında resmî mitolojide, ülkenin efendisi olarak köylü, önemi giderek artan bir yer edindi.[86]

Ekonomi ve Politika

Yirminci yüzyılın başlarına kadar Türkler, imparatorluğun 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 geşirmiş olsalar bile, herkesce kabul edilmişti. Nitekim, Jön Türklerin kısa bir tartışmadan sonra benimsedikleri ekonomi felsefesi, dayanışmacılık olmuştur.[88] Daha sonralan, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Jön Türklerin Almanya'da **Die Neue Orientierung**[89] olarak bilinen sosyal devlet siyasetiyle ilgilenmeye başlamaları, daha da kısıtlayacı bir tutuma yöneldiklerini gösterir. Bir "ulusal ekonomi"nin kurulması, bir başka deyişle, Jön Türklerin "devlet denetiminde bir sosyal devlet"sloganı, bu fikrin kendi-

lerine 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 yol açmıştır.

Sık sık yinelenen çabaları ve kapitülasyonlann 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 Türkiyesi'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 1930'larda resmî zümre açısından nasıl görüldüğünü, Türkiye'nin "sınıfsız bir toplum" olduğu konusundaki mitos açıkça ortaya koymaktadır. Bu görüş, Türkiye'deki gelişmeler Marx'gil (Marxian) bir modele (özellikle Marx'ın daha önceleri kullandığı halde sonradan gözardı ettiği "Doğu Feodalizmi" kategorisini içermeyen basitleştirilmiş bir Marx'gil modele) uymadığı ölçüde doğruydu. Ama, Türk toplumundaki gruplar-içi gizil çatışmaların güçlü dip-akıntılarını bir başka kılığa bürüdüğü 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 iktidan onlarla paylaşmaya yanaşmayanların ayrımını yaşamaktadır. Türk siyasetinin gizil toplumsal temelini oluşturan, işte bu çatışmalar olmuştur. Bu yüzden de, Cumhuriyet Türkiyesinin, siyasal hayatında bu çatışmaların tekrar tekar ortaya çıkmasına şaşmamak gerekir.

---

[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, "Avrupadan 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 Moslem Culture in the Near East, I, Islamic Society on the Eighteenth Century**, 1. Bölüm, s.158 ve Not 1. Ayrıca bkz.: 1. Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları, 1: Acemi Ocağı ve 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, "L'évolution du régime féodal Turc da la fin du XVI, e jusqu'au milieu du XVIII. e siécle" **Etudes Historique**, 11 (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.

[6] a.y.

[7] a.y.

[8] a.g.e., s.303.

[9] a.g.e., s.310.

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

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

[12] a.g.e., s.322

[13] J. Hamatta "The Dissolution of the hun Empire," **Acta Archeologica**, II, 4 (1952) ss. 277-304.

[14] Lawrence Krader, "Feudalism and the Tartar Polity of the Middle Ages", **Comparative Studies in Socitey and History**, I (1958-59), s.80; G. Györffy, "Die Rolle des Buyruq in der Alttürkischen Gesellschaft", **Acta Orientalia** (Budapest), XI (1960), s. 175.

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

[16] Faruk Sümer, "Anadolu'ya yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", **Belleten**, 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 Honor of S.H. Taqizadeh** (Londra, 1962), ss. 121-130.

[19] H.A.R. Gi.., "The Social Significance of the Shuubiya", **Studies on the Civilization of Islam** (Yayına hazırlayan: Stanford Shaw ve William Polk, Bos-

ton, 1963), ss.62-73.

[20] Gustave E. von Grunebaum, **Medieval Islam** (Chicago, 1946), ss.203,

[21] Türk-Moğol toplulukları, daha önce de İmparatorluklar kurabilmişlerdir; ancak bunlardan ikinciler için istikrarı sağlamak koloy olmamıştır. Bkz.: René Gtraud, **L'Empire des Turcs Célestes: les Régnes d'Hilterich**, Qapgan et Bilga (Paris, 1960); Türk imparatorluklarının kuruluş süreçlerine ilişkin bir çözümleme için bkz. Wilhelm Radloff, **Das 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, **Zwölf Forlesungen über die Geschichte der türken Mittelasiens** (Berlin, 1935), ss. 10-11.

[22] Büyük Selçuk İmparatorluğu için bkz.: Berthold Spuler, "The Evolution of Persian Historiography", **Historians of the Middle East** (yayına hazırlayan:Bernard Lewis ve P.M. Holt, Londra, 1962), s. 130. Anadolu Selçukluları için bkz.: M.C. Şehabeddin Tekindağ, "Şemsüddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, XIV** (Mart 1964), ss. 81-98. Osmanlı İmparatoluğu içih bkz.:J.H. Kramers, "Turks, Ottoman, History", **Encyclopedia of Islam**, 1. baksı, 4 (2), s. 967; sorunun kültürel yönleri için bkz.: Abdülbaki Gölpınarlı, **Divan Edebiyatı Beyanındadır** (İstanbul, 1945), s.60.

[23] Gibb ve Bowen, **Islamic Society**, I, 1, ss. 39 v s.

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

[25] Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğini kurmadan önce bazı küçük sülalelerin karşılaştıkları bir tür güçlükler için bkz.: Claude Cahen, "Artukids", **Encyclopaedia of Islam** (2. baskı), I, 1, 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**, XIII (Haziran 1958), s.102 ve s. Bu uygulama daha sonraları yerini veliahtların dış dünya ile ilişkilerini kesmek yöntemine bırakmıştır.

[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**, 1,1, s.52, Ayrıca bkz.: Claude Cahen, "Refléxion sur l'usage du mot 'Féodalité", **Journal of Economic and Social History of the Orient**, III (Nisan 1960), s.11.

[29] Özellikle bkz.: İnalcık "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 oldğu 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.

[31] Doğu Despotizmi kavramı için bkz.: K.A. Wittfogel, **Oriental Despotism** (New Haven, 1957); kavramın eleştirel değerlendirilmesi için bkz.. F.G. Fuulleybank'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

[33] 1 Melikoff, "Evrennos" **Encyclopaedia of Islam** (2. baskı), 11, s.270.

[34] a.y

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

[36] Hamdi Kreşevlakoviç, Çengiç Beyleri. Osmanlı devrinde Bosna-Hersek feodalizmi hakkında bir etüd, (Hırvatçadan çeviren: İsmail Eren, İstanbul, 1960), çeşitli yerlerde.

[37] Bkz.. Paul Wittek, "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople" **Revue des Etudes Islamiques**, XII (1938). ss.1-34. Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler" **İstanbul Üniversite İktisat Fakültesi Mecmuası**, 15 (1953-54), s.213.

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

[39] Gibb ve Bowen, **Islamic Society**, I,1, s.51.

[40] Halil İnalcık, **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**, II, ek, s.36 ve s.

[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 öğesi değildi.

[44] Sabri F.Ülgener, "14 ncü Asırdanberi Esnaf Ahlakı 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 ve s.

[46] Bkz. Juchereau de Saint Denis, **Révolutions de Constantinople**, (Paris, 1819), 2 cilt, çeşitli yerlerde.

[47] "Birincil grup" deyimini hangi anlamda kullandığım için bkz.: Kingsgley Davis, Human Society (New York, 1949), ss.52-61

[48] Gibb ve Bowen, **Islamic Society**, I, 1, s.159.

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

[50] Aristoteles, **Polltics** (Yayına hazırlayan: Barker. 1946), IV, 1291 a.

[51] **Koçu Bey Risalesi** (Yayınlayan: Ebüzziya, İstanbul, 1903), ss.8-9.
[52] Mustafa Akdağ, "Celâli Fetreti", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, XVI (1958), ss.106-107.
[53] Esnaf bilincinin bir çözümlemesi için bkz.. Münir Aktepe, **Patrona İsyanı** (istanbul, 1958). ss. 27 ve s.
[54] Bu "dört direk" ulema, askeri, tüccar ve reaya idi. Bkz.. Erwin I.J. Rosenthal, **Politlcal Tought in Medieval Islam** (Cambridge, 1958), s.229.
[55] Evliya Çelebi, **Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa** (Çeviren: Hammer, 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.
[58] İnalcık, "The Nature ol traditional society", s.42.
[59] Bkz., örneğin, ıslahatçı ve yenilikçi Sultan III. Selim'in bu tür "yolsuz"luklara ilişkin fermanı, Enver Ziya Karal, **Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları-Nlzam-ı Cedld-1807**, s.101. Sultan Selim "astların ve üstlerin" (edna ve âlâ) aynı kıyafetleri giymesinin Osmanlı İmparatorluğu'nda bir "düzensizlik" belirtisi olduğu söyleyerek bu durumdan yakınmakta, ve -kendi açısından- tutarlı bir akıl yürütmeyle, ıslahata ilişkin uygulamaların önkoşulu "düzen"in yeniden sağlanması olduğuna göre, bu eğilimlerin denetim altına alınması gerektiğini öne sürmektedir.
[60] Bkz.: Bernard Barber, **Social Stratifcation** (New York, 1957), s.161.
[61] Robert M.Marsh, **The Mandarins: Circulatlon of Elites'in China 1600-1900** (Free Press, 1961), s.51.
[62] a.g.e., (Yukarı bkz.) s.17-18.
[63] Bkz., Örneğin; F.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 société Ottomane à la lumière de la régislation du Sultan Mahomet II (1451-1481)", **Studia et Acta Orientalia** 11 (1960), ss.127-160.
[65] Bkz.: "Abaza", **İslam Ansiklopedisi**, 1, s.5.
[66] Akdağ, **A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, XVI, s.84.
[67] Mustafa Akdağ, **Celâli İsyanları** (1550-1603) (Ankara, 1963), s.247.
[68] Gibb and Bowen, **Islamlc Society**, I, 1, s.(?)
[69] Palmerston, bu deyimi 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 Movement and the Eastern Question** (Londra, 1951), 2 cilt, sayfa numaraları süreklidir, s.540.
[70] A.D. Mordtmann, **Anatolien: Skizze und Reisebriefen aus Kleinasien** (Yayına hazırlayan: Franz Babinger, Hanover, 1925), s.113.
[71] Gibb ve Bowen, **Islamic Society**, I, 1, s.193-194. Laissez-faire siyasetinin ateşli bir savunucusu ve İstanbul'daki İngiliz Elçiliğinin birinci kâtibi olan David Urquhart, bunun o zamanlar Avrupasındaki merkeziyetçi eğilimlere kıyasla bir ilerleme sayılabileceğini düşünüyordu. Bkz.. David Urquhart, **Turkey and**

Its Resources: Its Munipical Organization and Free Trade (Londra, 1833), ss. 121-122, Urguhart'ın görüşünün pek te fevkalade olmadığı aşağıdaki tartışmada görülecektir.

[72] İnalcık, "Traditional Society", s.47.

[73] XVIII. 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.
Âyan, önceleri eyalet sakinleri tarafından seçilirken, daha sonra vali tarafından atanır olmuştur. 1780'lerde ise Sadrıâzâm tarafından atanmaya başlanmıştır. Ancak, ilginçtir ki, 1786'da Âyân makam olarak kaldırılıp görevleri merkezce atanan bir şehir müfettişine devredildiğinde, halkın ayaklanarak itirazı üzerine makamın yeniden tesisi gerekmiştir. Bkz.: "Âyan", **İnönü Ansiklopedisi** IV (1950), s.355. Bu konuda Bowen'in **Encyclopedia of Islam**'ın ikinci baskısındaki makale yerine **İnönü Ansiklopedisi**'ne atıp yapmayı seçmemin nedeni, birincisindeki bütün bilgileri ikincisinin içerir olmasıdır.

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

[75] İnalcık, "The Nature of Traditional Socitey", s.54. "Mahmud"un isyankâr âyân"a karşı açtığı savaş, bunlardan çoğunun makamlarından alınması ve Sultan'ın eyaletlerdeki otoritesinin pekiştirilmesiyle sonuçlandı. Ancak bu ileri gelenlerin yüzlercesi 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 ve s.

[77] Bu makalenin yazarının Karadeniz hinterlandından (Tosya) bir tüccar olan büyük babasının babası bu tekelleşmeyi başlatan Mithat Paşa hakkında kâğıda geçirilemeyecek birkaç çift sözü vardı.

[78] Mordtmann'ın, örneğin, yerel olarak imal edilen kahve değirmenlerine ilişkin anlattıkları, Bkz.: Anatolien s.10 ve s.

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

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

[81] a.g.e., s.9.

[82] de Tott, **Memoirs**, I, s.131.

[83] Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri** (Ankara, 1965).

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

[85] a.g.e., s.225.

[86] Bkz.: Ş.Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi".

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

[88] Dayanışmacılık (tesanütçülük-solidarism), Marksizm ile Fransız devrimi ideolojisindeki burjuva ögeleri "karşılıklı dayanışma bağlarının çoğulculuğu kavramı aracılığıyla uzlaştırmaya çalışan bir doktrindir. Bkz.. J.E.S. Hayward, "The Official Social Phiosophy of the Third Republic: Leon Bourgeois and Solidarism", **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**, Mart 28 Mart, 1918, s.205.

Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi*

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 açımlamayı 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 bilirlenmesine yönelik çalışmalar yapmıştır. Kültürel öğelerin belirleme gücü ve bu öğelerin iç dinamiklerinin önemi yaklaşımında bilirleyici 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 daha az kullanan, arşiv ağırlıklı olma görünümünü verir. Yetiştiği 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 be-

---

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

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

lirleyiciliklerini vurgulayan bir yaklaşımla, çok yönlü entellektüel bir kaygıdan hareketle din, ideoloji ve kültür konularına ağırlık vermiştir. Yapısalcı-işlevselci okulun olduğu kadar, Weber'in, Fransız düşünürlerinin, sembolik felsefecilerin yaklaşımlarına da önem veren Mardin 'Din ve İdeoloji' 'Centre-Periphery' çalışmalarını bu dönemde yayınlamaştır. 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 psiko-dinamiğinin 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 ulaşılması ve çözümlenmesindeki 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 çerçeve ile yaklaşıyorsunuz. Bu çerçevenin oluşmasında Osmanlı-Türk toplumsal yapısının hangi temel dinamikleri ve Batı kuramlarındaki hangi gelişmeler etkin oldu?

Ş.M.- İnsan batıya 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. Batıda birini yetiştirdikleri zaman, gerek siyaset biliminde olsun, gerek sosyolojide olsun bu zincirin nasıl teşekkül ettiğine dair, temel bilgiler vermek ihtiyacını hissediyorlar. 18. yy aydınlanma devri felsefecilerinin fikirlerini bilmeden, Saint Simon'dan Auguste Comte'a, Auguste Comte'dan da pozitivizme 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. yy'da 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, Eyfel Kulesini 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 incelikle kullanabilmek için çok çalışmak lazım. Farzedin ki çalıştık. Ondan sonra 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 farzedin ki Türkiye'ye veyahut da Nijerya'ya döndü. Söylemin tümüyle de ilgili olsa, bir bölümüyle de ilgili olsa insan öğrendiklerini uygulamaya çalışıyor. Yani insan kendi ülkesinin günlük hayatında da, düşünce hayatında da öğrendiğinin ne işe yaradığını arıyor. Benim tecrübem de şu oldu ki, Türkiye'ye döndükten sona 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 hukuki 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 da kontinental (kara Avrupası) latin söylemini bir-

leştiren insanlar çıkabildi orada. Bu, çok ilginç bir şey, Türkiye'de nadiren olan bir hâdise ama, oldu.

A.B.- Örneğin kimler?

Ş.M.- Turan 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 öğrenmek 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 değerin 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, batıdan 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, batının söylemi Türkiye'deki konuları anlamak için bir dereceye kadar bir şey veriyor, fakat andan 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 gir-

mesi 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. 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 problemden 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 gözlemleriniz 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 Halevy'nin **Essai sur l'Accélération de l'Histoire** adlı bir kitabı var; onu çok severdim. Yalnız bu bana Türki-

ye'nin özelliklerini hiçbir zaman anlatmıyordu. Türkiye'nin özel türden bazı yapılar oluşturduğunu, Fransız kültürü bana çok iyi gösteriyordu. Çünkü Fransız kültürünün söylediklerinden ayrı bir şey oluyordu bu. Mesela 19. yy sonunda sembolistler var; Mallarmé, — çok sevdiğim bir kimse Mallarmé— Verlaine var falan. Ve ondan sonra sembolizmin uzantıları var 20. yy'da ve devamı var. Şimdi bana şu ilginç geliyordu: Türkiye'de bir nevi sembolizm olduğu zaman, Ahmet Haşim'de oluduğu gibi çok evcil bir sembolizm görülüyordu. Lautréamont'un sembolizminin içinde olan bir takım 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 pozitivizm 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 sebeptense en çok pozitivizmin 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 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 ol-

du bende.

A.B.- İzin verirseniz daha özgül bir konuya geçmek istiyorum. Yaklaşımınızın temel kıstaslarından birisi kuşkusuz sivil toplum konusu. Din ve İdeoloji adlı kitabınızda sivil toplumun yokluğuyla betimlediğiniz Osmanlı toplumunda, bu ikincil yapı işlevlerinin İslamın kurumları olan tarikatlar tarafından görüldüğünü vurguluyordunuz. Les Temps Moderns'de yayınlanan **Le concept de société civil en tant qu'élément d'approche de la société Turque** başlıklı makalenizde ise, temelde ortodoks olan ve göreli olarak merkezde odaklanan ulemaya, ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde bu ikinci yapı işlevini daha çok tanıyorsunuz. 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. İlkel bir model kuruyorsunuz; Osmanlı İmparatorluğunda da Montesquieu'nün dediği gibi bazı ara kurumların olmadığının farkına varıyorsunuz. Montesquieu'nun 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'nun 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 bunun daha çok geçerli olduğunu söylemek lazım belki. Yani şekillenme devirlerinde öyle de, daha sonra din strüktürlü, 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.- İzin verirseniz aynı çerçevede ulema, vakıf ve tekke konu-

suna dönelim. H.Hatemi **Medeni Hukuk Tüzel Kişileri** adlı kitabında N.Berkes ve Lütfi 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 kurumlann 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 biz daha çok devlet katlannda, daha doğrusu devletin kontrolünde yetişen kimseleri kastediyoruz. Ama dinle ilgilenen bilgili kişilerin sayısı onlarla sınırlı değil şöyle kişiler de var. —Bu Bediüzzaman'la ilgili yaptığım çalışmalardan gelen bir şey— Tillo kasabası gibi küçücük 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 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 parçalarının birisinde müderris olarak ders vermekle, aynı şey değil. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema dediğimiz —benim kullanışımda— 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 adam-

lar 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 bir takım 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 dönmesi sağlanıyor. Bu, Abdülhamid zamanında bile eğitim kurumlarını geliştirmek için yapılmış olan bir şey. Bakalım bunun kuruluş dokümanına, bir bakalım da gerçekten hukuki vasfını taşımaya devam edebilir mi, yoksa gayrimeşru bir vakıf olarak mı çalışıyor? Gayri-meşru 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 "işte siz bu kriterlere göre hareket etmezseniz, biz sizi kontrol ederiz" diyor. Yani devletin vakıflar üzerinde belirleyici kontrolü var. Siz buna dikkat edin, biz size bir takım 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 subaltern clergé olarak geçen kategorinin örneği olduğu söylenebilir mi?

Ş.M.- Ben orada subalterne clergé'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 sofistikasyona ve bir bilgiye çıkmış olu-

yorlar. Cami personeli falan gibi çok yaygın bir personel tipi de var. Bir de öyle bir şey olabiliyor ki siz İslami 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 clergé"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 olması lazım, meğer ki kerameti olmasın. Eskiden beri üfürükçü vb. kimselere Osmanlı İmparatorluğu'nda pek iyi nazarla bakılmıyor. Ancak bir kimse çok bilgili, yani kitâbi bilgisi ileri ve aynı zamanda olağanüstü bir takım kudretler gösteriyorsa (healer 'şifa verici') dedikleri adamlar var ya, baş ağrısını geçiriyor falan), ikisini birleştiriyorsa, o zaman tasavvuf erbabı olmasına küçük bir extra 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 şüpheyle bakıyorlar.

A.B.- Ulema bütünü ve sûfi örgütlerinin (her ne kadar iç içe girme eğilimi gösterseler de ve her ne kadar belirleyicilikleri açısından eşanlamlı olmasalar da) ayı 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 bir araya getirirsek neler söyleyebilirsiniz?

Ş.M.- Tabii bir araya getirmek lazım. Çünkü bir arada 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 er-

babı; çok sofistike ulema, ama aynı zamanda tarikatla ilgisi var, bunu çok görüyoruz. Buna karşı olanlar var, yani bir takım fundamentalist müslümanlar var, ama onlar hiçbir zaman bir iki nesilden fazla etkili olmamışlar.

A.B.- Ulema bütünüyle sûfi örgütlerinin iç içe girmesi, iki tane ayrı ikincil yapı oluşmasını engelliyor mu?

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

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. İkincil 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 bir takım düşüncelerin merkezi olması açısından) başından itibaren, tekkede okunan kitaplarla ulema içinde okunan kitaplar arasında bazı farklar var. Çok büyük diyemeyiz ama, bazı farklar var. Tekkede daha çok edebiyat okunuyor. Daha çok Farsça okunuyor. Daha çok spekülatif mistiklerin, mesela İbn-i Arabî'nin, kitapları okunuyor. İbn-i Arabî'nin kitapları okunduğu zaman ortodoks ulemanın tehlikeli saydığı yönlere gidilebiliyor; (her şey Allah'tan olduğuna göre ahlâksızlık da Allah'tandır gibi). 19. ve 20. yy.'daki İslam yenilikçilerinin tekkeye karşı koymaları biraz da bundan ileri geliyor. Bir bakıma tekkenin içindeki gelişmelerle, diğer ulema içindeki gelişmeler birden bire aktivist bir mahiyet alıyor; bu gelişme ilk defa Cemalettin Afgâni gibi kim-

selerle ortaya çıkıyor. Şimdi aktivizmden ne kastettiğimi anlatayım: İslam'ın, yalnız imanla ilgili olmayıp, aynı zamanda enerjik bir sosyal atılımı gerçekleştirmekle ilgili olduğu fikri ortaya çıkıyor ki bu nispeten yeni bir gelişme. Bu ilginç kabuk değiştirmenin dünya sisteminin gelişmesiyle ilgili olduğuna inanıyorum (Wallerstein anlamında bir dünya sistemiyle), ama nasıl intikal eder, onu bilmiyorum daha. Herhalde 19. yy'da 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 bir takım fikirler üzerinde kalırsak hiçbir zaman aktivizme yönelemeyiz". Onun için 19. yy'dan itibaren o zamana kadar pasif olan bir düşünce tarzı iki yönde de aktivist bir şekil almaya başlıyor. Bir tarafta ulema, İslam'ın bir kültür olduğu konusunda fikirler yaymaya başlıyor; İslam artık yalnız bir din değil, bir kültür bütünüdür fikri yayılır. İkincisi; tarikatların içindeki kimselerse "artık mistisizmi bir tarafa bırakalım. İyiyle kötü arasındaki farkların ve Müslümana gereken sorumlulukların anlatılması zamanı gelmiştir" demeye başladılar. Şimdi, sivil toplum konusuna dönersek, sivil toplum dediğim 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 İslamda bir sivil toplum öğesi var.

A.B.- Aktivizm ve gelenek düzeyinde bir sivil toplumun çerçeve-

lediği yapılar devlet-birey arası bir flitraj mekanizması görevini yerine getirdiler mi? Bu mekanizmalar bu geleneğin ne ölçüye kadar belirleyici unsurlarıdırlar? Bu sorularla şunu vurgulamak istiyorum: Osmanlı'da merkez-birey arasındaki boşluğa yerleşen dünyevi netilikli 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 tıkandığında tarikatlar bazı ilişkileri vasıtasıyla bu tıkanıklığı açmış, bu işlevi üstlenmişlerdir" diyordunuz. Bu bir tür kliantel 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 denklem le çalışıyoruz demektir. Bu çerçeve içinde kalmak şartıyla evet derim bu soruya.

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

Ş.M.- Evet muhakkak kliantelizm etrafında şekilleniyor da, biraz Hegelien bir şekilde alırsak, iki ayrı esprit çatışması da var burada. İsterseniz iki ayrı tin çatışması var diyebiliriz. 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 surecinde başka şekiller de görülmesi mümkün mü konusu var.

A.B.- Bu kliantel 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, yanlışı başka kişilere bakarak geliştirmeleri şeklinde) çok çapraşık fakat hepsinin içinde kişinin muhtelif soyutluk ve somutluk tabakalarında görüldüğü bir sistem olarak görmek mümkün. Fakat bu açıdan sizin "patronaj" dediğiniz kurumun yerine çok daha ayrıntılı bir süreç geçiyor.

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

Ş.M.- Bu birimlerden birinin devlet olduğunu biliyorum. Polarite (kutup)lerden bir tanesi devlet ise diğer polariteler neler? Devletin bir iş yapma türü var ki bu, benim daha önce ileri sürmüş olduğum kişilere bağlı olan büyük ağın karşısında olan bir hadise. Çünkü devlet kişiyi ne kadar kabul etse de Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi ötesinde bir takım 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 İslamî devletten farklı olarak bir bakanlık gibi yürütüyor. Tam bir bakanlık gibi yürütüyor diyemiyorum (Weber'in bürokrasi şablonuna tam manasıyla yaklaşmış bir şey değil), fakat birçok diğer İslamî 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 "buyük ağ" adını verdiğim insan arası ilişkilerden teşekkül eden süreç-kurum mevcut. Binaenaleyh ikinci polariteyi aradığınız zaman, kabaca, devletle çevre arasındaki ilişkilerde buluruz. Bunu, işleri kişiler üzerine kurulmuş olan topluluk, yani her anlamıyla kişiyi 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 İslam'da toplumsal ilişkileri belirleyen unsurun "toplumsal sözleşmenin komünoter (cemaatci) nitelikli olup, kişiler arası olmaması" şeklinde bir savı var!

Ş.M.- Evet, komünoter dediği zaman gene bu başka bir şey. Çevrenin komünoter yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilginç bir şey. Fakat bunu yapmak oryantalizmin koymuş olduğu bir kavramı kullanmak oluyor. Onun ötesine geçebilir 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 batıdan gelen subayların çok kızdıkları durumlardan bir tanesi şu: Subaylarla erler arasında otorite ilişkilerinin içinde başka bir imaj aklıma gelmiyor. Oryantal terliğin şıpırtısını 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 dola-

şacaksın 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 polarite, 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 Baide'nin dediğinin altında yatan süreci de "disagregate" etmemiz lâzım. O yalnızca güzel bir ilk adım. Ama komünoter 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 kurma isteğiyle insanlar arası ilişkinin üzerine kurulu olmasının polaritesi gibi görünüyor bana. Bu polarite CHP'nin de tutumunu çok iyi anlatır.

A.B.- Batıda sık sık "İslam toplumu" şeklinde genellemelerle karşılaşıyoruz. Ancak dinsel söylemle toplumsal tarih arasındaki belirleyicilik ilişkileri gözönüne alınırsa, Osmanlı-Türk toplumsal yapı ve geleneklerinin dinsel söyleme eklediği unsurlardan ve belirleyiciliklerinden ne ölçüde söz edebiliriz?

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

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

Ş.M.- Benziyor ama, İslam düşünürleri içinde "Türkler de hiç beğenmediğimiz yeni şeyler getirdi" diyenler çok. İbn-i Tayimiya da

onlann arasında. Türkler demiyorlar Moğollar diyorlar; onun için Anadolu'da geçerli bir şey vardır. Cengiz zulmü diye. Bu, şu demek aslında, gayri-İslamî bir takım şeyler getirilmiştir, bunlar İslam'a uymaz, bunlar Moğollar'dan, Orta Asya'dan gelen şeylerdir.

A.B.- Bu ikiliği değerlendirme üzerine bir sorum var. "İslam'ın monist" yapısının temelde ikincil yapıların doğmasına engel olduğu söyleniyor. Buna karşılık Osmanlı'da (sizin sözünü ettiğiniz geleneksel) sivil toplum ise daha çok İslamî düzeydeki örgütlenmeler düzeyinde anlam kazanmış. Bu ikiliği bu açıdan değerlendirecek olursak; Osmanlı patrimonial 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 İmparatorluğu'nun içinde iki ayn kökeni varmış gibi görünüyor. Biri devlet için yapılması gereken şeylerin geleneği. Diğeri halk 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 bu beceriyi vermiş olması. Buna karşılık devletin olmadığı Müslüman ülkelerde, iki şey birden eksik. Bir tanesi devlet mekanizması. Diğeri 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 eksikler biraz da oradan geliyor. Bu paradoksal (çelişkili) bir şey aslında. İşte bu baskıyı yapmadır ki halkın kendi menfaatlerinin bilinmesini doğurmuştur.

A.B.- Sizin de belirttiğiniz gibi Osmanlı'da cemaat yapısı ve Osmanlı patrimonial sistemi olarak iki temel bütün sözkonusu. Bunlar eklemlenmiş ve farklı bir bütün ortaya çıkmış. Şimdi bu bütüne tamamen farklı bir toplumsal gelişmenin, batı devlet modelinin eklem-

lenmesinin 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, Tanzimat çok kanun yapıcı, nizam, talimatname koyucu bir şekilde gelmiştir. Zaten, kanun kolleksiyonuna, düstura bakarsanız. (19. yy.'ın ortasından beri böyle bir kanun kolleksiyonu 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. yy.'da ve 20. yy.'ın 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, İslam'ın yeni gelişmesine baktığımız zaman, böyle bir durumdan çıkıldığını kabul etmek lâzım. Yani bir şaşkınlık var. Genel bir şaşkınlık ve modellerin hangisi geçerlidir diye samimi bir arayış var. Bu konuda çok katı olan yerlerin dışındaki yerler yani Anadolu oldukça açık. Problem bu arayıştan ileriye 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 dünyasının mevcut olup olmadığıyla ilgili bir konu ve buna bir cevap verilebiliyor. Çünkü, güneşin bu sistemin merkezi olduğunu söylemekte İslamiyet'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 Newton'cu bir soru; bunu 16. yy.'da bir Müslüman sormazdı. Bir çok İslamî 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 dıyorsunuz. 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 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 ve Atatürk tarafından cevabı detaylı olarak verilmemiş olan soruları var. Yani bugün bile göremediğimiz bir takım şeyler var. Sanıyorum, Türkiye'de en çok satılan kitaplardan biri, Mürşid-i Müteehhilîn diye 1870'lerdeki kadılardan 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 bir takım 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 bir takım konular. Bunlar da fevkalade önemli olan konular. Ama demiyorum ki bu Türkiye'de yaşayan herkesin düşünmüş olduğu konular onun için de bu cevaplar, bu İslamca 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 batılaşma eğilimi daha etkili olmadı mı?

Ş.M.- İnsanlar bir şeyi ne kadar değiştirmek isterlerse istesinler, tevarüs ettikleri kavramlarla iş görmek mecburiyetindeler. Bu kavramlar olduğu gibi kullandıkları kavramlar olmayabilir. Ümmetçi görüşle pozitivizm arasındaki bağın altını belki bugünlerde bu kadar çizmek istemem. Meselenin ayrıntılarını öğrendikçe konuyu daha başka bir konumda görmeye başlıyorum. Pozitivizm bence Osmanlı devlet adamlarında olan bir öğe. 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; "İslam 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 çerçeveliyor. 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 İslamî 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 İslamî teşkilatlanma herhalde onun bir yönü olabilir; çünkü bir genel İslamî eğilim diye bir şey var, bir de Şiiler var; Şiiler'in içinde gruplar var; Fundamentalistler var, Fundamentalistlerin 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 ilgisi nedir? Onu bilmekte zorluk çekiyorum. Yalnız şunu açık olarak söyleyeyim, doğrusu öngörmediğim bir öğe bu toplulukların parçalanması öğesi. Bizim şimdiye kadar kafamızda olan entegre toplum imajını değiştirmeye doğru giden bir gelişme. Ben bundan rahatsızım. Belki tevarüs ettiğim şeylerden bir tanesi topluluğun nispi 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 nitelikle 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 di-

nî grup ortaya 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 göz atmadıysam da, önümüzdeki yılların bütün dünya için en önemli meselelerinden bir tanesi bir grup ortaya çıktığı zaman o grubunu meşruiyetini sınayacak olan felsefî kriterlerin neler olduğu sorunu olacak. Bunu düşünmeye başlamamız lâzım. Bu bana geleceğin bir sosyal biliminin son derece önemli bir yönü gibi geliyor. Bir toplumsal mekanizmanın nasıl çalıştığını çözmek (çünkü bu, bir saatin içindeki zamberekleri 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 yapamıyacağım bir işi ele almak zorunda olduğumu hissediyorum. Bugünkü şartlar altında hürriyet nedir, şahsın hürriyetinin sınırları nedir, grupların hürriyetlerinin 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 bir 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 manifestesyonların 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 bir takım patronaj ilişkilerinin oluşması... Yani bir tür farklılaşmanın dinsel yapıyla birleşmesinin meydana getirdiği bir sentez var. Bu, 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 demekti. 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 da 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-bilim (antropolojiyi) ilgilendiren yönüne bir ayraç koymak istiyorum. Bu açıdan da en önemli gördüğüm noktalardan bir tanesi, sizin yaklaşımınızın sanıyorum oldukça özgün bir yanı olan "daemon" sorunu. Sanıyorum konuşmada da bir, iki kez eşiğine geldik. Soruyu şöyle sorayım, resmi İslam'ın, bu daemon'un şeytanla, şer'le özdeşleştirilip, maskelenip, bastırılmasında, diğer tektanrıcı 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 baş eder diyelim. Konunun tümünü anlamak için de daemon'un bir tarafından bastırılmış olduğunu kabul ettikten sonra, o kültürde bu öğeyle başetme yollarının ne olduğunu anlamak lâzım. Ben bunu bildiğimi söyleyemem. Çünkü gelişmemiş bir araştırma alanı ve şu anda bende bulunmayan bazı bilgileri gerektiriyor. Freudcu veyahut da Jungcu bir yetişmeyi gerektiriyor. Bence bunun 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 lâzım. İslam topluluklarındaki cinsel hayatın ayrıntıları üzerinde araştırmaların yapılması gerekiyor. Ben bu konuyu bilmiyorum, ama deamon 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 ki 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 insanın bütüncül kavranışında yarı bilinçli olarak, sistemli biçimde göz ardı edilen bir yanının araştırılması çok önemli olacak. Sizce tasavvuf hangi noktaya kadar esneklik içinde kalabilmiştir? Bu konu-

da ya da insanın daemonic yanını ne noktaya kadar meşrulaştırabilmiştir?

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 İslam'ı iyi bilen sosyologların bu işin bütününü ortaya çıkarmaları lâzım. Ondan sonra psikologların da bu bütünün ne anlama geldiğini ileri sürmeleri lâzım.

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 lâzım, cesaret lâzım, bunun altını tekrar çizmek istiyorum. Eminim ki, İslam kültür tarihinde bu konulara değinmiş olan ve bir nevi sentezinin nasıl çıktığını anlatan bir takım düşünceler var. Ama biz o düşünceleri daha bilmiyoruz.

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

Ş.M.- Halkın günlük davranışlarında eminim ki bu deamon'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 baskıcı bir şeyden, ortodoksiden bahsediyorum. İki alanda araştırmalar bu konu için önemli; biri kültür tarihi araştırmaları, ikincisi de etnolojik araştırmalar.

A.G.- Değinmişken, volk İslam kavramının kapsadığı olguların incelenmesinde sizce hangi tür olguların öncelikle araştırılmasında ya-

rar 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 lâzım 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 İdeoloji**'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, stüktüralistlerin bence bir hatası var. O da insanların içinde, benim gerçekten olduğuna inandığım bir eğilimi gözardı etmeleri. Bazı stüktürlerin bir nevi lineaire (çizgisel) bir sisteme göre çalıştığını kabul edelim. Ama bu insanların dine olsun başka bir şeye olsun "engagement"nını (bağlanma) anlatamıyor. Ben Levi Strauss'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 şiirselliğin kaynağını anlatabileceğini sanmıyorum. Oysa bence insanların hayatındaki şiirsellik çok 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 dediği gibi dini

anlamak için gerekli olan (daha doğrusu anlamak için gerekli olduğunu söylemiyor, fakat dine karşı müzikal olma diye bir şeyden bahsediyor), bu müzikalitenin hiçbir zaman Lévi-Strauss tarafından anlatılamayacağına inanıyorum. Biliyorum ki Lévi-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 Lévi-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 anlaşılabilsin, daha doğrusu kâinat anlaşılabilsin. 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 yapabileceği bir şey. İkisi aynı değil gibi geliyor bana.

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

Ş.M.- Bütün dini davranışları kasdediyorum.

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

Ş.M.- Şimdi Arkoun'a geleyim. Tabii ki bu bir gerçeği nasıl tahlil ettiğinize ait bir şey. Bu discours (söylem) konusu da gerçeğin bir kesiti olarak önemli bir şey ve ben ona çok önem veriyorum. Belirli bir discours insanın bu spiritüel 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 ortadoksi diyelim, bunlar dini incelediğiniz zaman üç ayrı kesit, ama o üç ayrı kesitin de bir meşruluğu olduğuna yani metodolojik bir meşruluğu olduğuna inanıyorum. Arkoun'nun metodunun altını çiziyo-

rum: Bir discours'un meydana getirilmesi, bir söylemin ortaya çıkarılması bence önemli.

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

A.B.- Söylem kavramı üzerine... kültürel kod kavramı yerine söylem kavramını yeğlediğiniz sonucunu çıkarabilir miyiz? Örneğin kültürel kodların kurumlarına, süreçleri üzerine etkilerinden söz edebilir 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 lâzım. 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 Moderns'deki makalenizde, sivil toplum kavramının genelde batı dünyasının bir ürünü olduğunu, sivil toplum yokluğunun Osmanlı toplumsal yapısını açıklamada belirleyici bir kavram olmadığını söylüyorsunuz. Daha artan oranda bir tarihsel-sosyolojik eğilim içinde olduğunuz 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 var olduğu 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 batının kavramları o kadar geçerli değil...

Ş.M.- Bizim topluluğumuz için o kadar geçerli değilse, o zaman batının 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. Dediğim gibi insana en çok öğrettiği şeylerden bir tanesi de Montesquieu'nun düşündüklerinin o kadar üniversal olmadığı.

A.B.- Bununla bağlantılı bir şey sormak istiyorum. Batıda son yıllar da 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?

Ş.M.- Yok, değil. Aksi istikamette gidiyorum zannediyorum. Mesela bu spiritüalite 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 verirseniz bu noktayı biraz açalım. Yazdıklarınız ve söylediklerinizi değerlendirildiğinde, batı toplumlarının sınıf olgusu, doğu toplumlarının ise kişi ilişkileri tarafından belirlendiği ortaya çıkıyor. Bu çerçeveyi doğru kabul edersek...

Ş.M. Evet...

A.B.- Bu çerçeve 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 lâzım (belki bunu en iyi Birds Geertz ortaya koymuş): topluluğu anlamanın iki şekli var. Sosyal strüktür olarak anlayabilirsiniz veyahut da sosyal ilişkiler olarak anlayabilirsiniz. Ben İslam'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, 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 ağından bahsetmek istiyorum. Yoksa, bir Türk kişisi, 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 postülaları 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 dışa uyum konusuyla daha az ilgili olan, insanın kendi kişiliğini geliştirmesini, oluşturmasıyla ilgili bir şey. İnsanın kültüründen gelen ve belki de arşetipal bir olay...; çok bilmiyorum doğru mudur, yanlış mıdır. Yani biraz zayıf buluyorum o arşetip kavramını ama, insanın kendi kültüründen gelen söylemiyle, o söylemden yararlanarak bir kişinin ge-

lişme 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 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 erekçilik olduğunu ileri sürüyorsunuz. 1960'lar sonrası fonksiyonalist okuldan kaynaklanan bir takım paradigmaların bu yapıya eklemlenmesi nasıl bir sonuç doğurdu? Bu ekolün katkıları ileri sürüldüğü gibi erekçilikten bir kopukluk oluşturdu mu?

Ş.M.- Türkiye'de insanlar genellikle fonksiyonalizmi çok seviyorlar. Çünkü fonksiyonalizmi kullandıkları zaman kendilerini rahatsız eden bir takım 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 bir takım düşünce kalıpları da var.

A.B.- Bu çerçevede, Birnbaum'un yaptığı ayrım, tanrısal düzeyde belirenen iktidar-otorite ile siyasal yaşam düzeyinde belirlenen iktidar-güç ayrımı ne ölçüde kullanılabilir? Bu ayrımdan kaynaklanan belirleyici söylem toplumbilimde derinliğe inmemizi engelleyici bir unsun 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 böyle "pratik" insanlar görüyorum Osmanlı'da da, Cumhuriyet aydınlarında da. Pratik insanların çok güçlü bir tarafları var. Bazı şeyleri görürler, üstüne gidıp onun için bir reçete ararlar. Mesela Osmanlı devlet adamları eşraf ve ayânın 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 değerde 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.- İşte bağlı birbirine bunlar.

A.B.- Yine aynı makalede sayısal göstergeler üzerinden hareket eden, daha çok ampirik bir okul olan ve olgucu pozitivistler 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 paradigmalar, bunları izah etmeye kâfi gelmiyor. İlk defa olarak bir mekanizmanın nasıl çalıştığına karşı Marksizmle bir merak uyandı ve bazı izah denemeleri yapılmaya çalışıldı. Bazı başarılı izahlar oldu bence. Ama az sayıda. Yine de Türk Marksizmi dünyanın en sığı Marksizmi demiyeceğim ama, dünyadaki sığ Marksizmler içinde yer aldığını sanıyorum.

A.B.- Bu batı "homo economicus"ünü kaynak alan Marksizmin Osmanlı-İslam potası içinde erimesinin (ya da erimemesinin) sonu-

cu olabilir mi?

Ş.M.- Buna benzer ama daha basit bir şey var. Yani batıda 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 biliminde son 15-20 yılın temel özelliklerinden birine değinmek istiyorum. "Amerikan sosyoloji"si olarak adlandırılan egemen akımın önemli ölçüde Parsons'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 yabancılaşma söz konusu, Türkiye'de özellikle 60'lı yıllardan sonra bu akım güçlenmeye başlandı, ancak Amerika'daki yapısının dışında bir yapı kazanarak. Sonuçta, bu akımın Türkiye'ye ulaşması bir çifte yabancılaşma 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 Türkvari bir şekli var, ilmiye'den gelen geleneksel biçimde. Türkiye'de bilim mutlak olanı bilmektir. Ve bir şey vardır, o bilinir, soru işaretleriyle gelmez. İkincisi "Reasearch papers" gibi yazı tipleri yoktur, geleneksel İslam 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 yan yana getirdiğiniz zaman belli bir müzakere ve münakaşanın daha uzun sürmesi ihtimali var. Da-

ha uzun sürmesi ihtimali var, çünkü bir takım kişisel faktörler ortaya çıkıyor. Yani bu bir burun sürtme 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 ters yüz edip yeniden bambaşka bir şey öğrenmek istemez. Ama bunun yanında bir de meslekî bir resistance var. İnsan etrafında birçok insanları yetiştiriyor, bir kere girmiş o döngünün içine; insanlar yetiştirecek, doktora yazdıracak. 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 lâzım kitap okumak için.

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

Ş.M.- Şimdi maalesef benim bütün makalelerim programmatik oluyor. Programmatik'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 çok fazla yanıt gelmedi. İnsanlar 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 bir konuda acaba bunun ne kadarı doğru idi, bunun yüzde kaçı on sene sonra, yirmi sene sonra, doğru olacak gibi. O konunun daha ayrıntısına gidilip aşılmasını bekliyorum. Şimdi kendim de onları depase etmek için çalışmalar yapıyorum. 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 yol açan şeyler yazdığımı biliyorum. Dogmatik okuyor. Ama sizin kuşaklarınız daha başka şeyler yapacaklar.

Atatürk ve Türk Devrimi

Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasî Batılılaşmamızda 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 sorunlara 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 çözülmesi 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'nda iktisadî faaliyetten neler anlaşıldığı noktasında toplanmaktadır. Burada da "iktisadî faaliyetin" çok sınırlı bir mânâda kabul edilmiş olmasının gelişmemiz ve Batılılaşmamız üzerindeki tesirini incelemek istiyorum. Dokunacağım üçüncü konu Türkiye'de "hürriyet" kavramının yanlış anlaşılması dolayısiyle or-

* **Çeşitli Cephelerİyle Atatürk-Serİ Konferanslar,** Robert Kolej, School of Engineering, Talebe Cemiyeti Kültürel Organizasyon Komisyonu, (Ankara 1964), s.50-63.

taya çıkmış bazı zorluklarla ilgilidir.

Şimdi birinci konuya geçelim. Atatürk devrimlerinin derinliklerinde yatan fakat genellikle üzerinde durulmayan bir felsefî temel taşı, insanın kendi mukadderatına hâkim olabileceği fikridir. Bizzat Atatürk'ün davranışlarında beliren iyimserlik, sebat ve kendine güven bunun bir belirtisidir. Toplumu belirli yönlere doğru çevirmek için girişilen böylesine ısrarlı bir çaba ancak bu çabanın bir tesiri olabileceğine inanılırsa bir mânâ kazanır. Bu itibarla, diyebiliriz ki, Atatürk'ün devrimlerinin tümü arkasında yatan en derin ve kapsayıcı felsefî temel insanın çevresi üzerinde hâkimiyetini kurabileceği inancıdır.

Aranızda böyle bir inancın tabiî olarak insanlarda var olduğuna, böyle bir davranışın ayrıca bir felsefî temele dayanmadığına inananlar varsa, onlar için bu unsurun üzerinde eğilmek lüzumsuz gibi görünebilir. Aslında ise, insanın çevresine hâkim olabileceği, onu yoğurabileceği inancı ve insanın insanlığını bu yolda gerçekleştirdiği felsefesi "tabiî", bir inanç, eskiden beri kabul edilegelmiş bir düşünce değildir. Bu açıdan sınırlı bir kültür çevresinin ve belirli bir zamanın mahsulüdür. Bu düşünce, kısaca, Renaissance sonrası Batı görüşünün özelliğidir. Bu yeni dünya görüşü en belirgin nitelikleriyle XVIII'inci asır Avrupa düşünürleri arasında ortaya çıkmıştır.

Böyle bir düşünce ve dünya görüşünün ne dereceye kadar bir özellik taşıdığını anlamak için o devirde Osmanlı İmparatorluğunda kaza ve kader hakkında, insanın tarihe hâkim olması hakkında düşünülenleri Avrupa düşüncesiyle karşılaştırmak kâfidir.

Osmanlı aydınları arasında insan iradesi konusunda en çok geçen kuram, İslamî bir görüşten mülhemdi. Bu görüş açısının bize tesir etmiş olan bir örneğini XI'inci asır İslam düşünürü İbn-i Sina'da bulabiliriz. İbn-i Sina'nın bu konudaki fikirleri daha sonra XV'inci asırda Celâleddini Devvanî ve nihayet XVII'nci asırda Türk ahlâkçısı Kınalızâde kanalıyla Osmanlı kültür âlemine yayılmıştı, İbn-i Sina'nın **Kitab-ül-İşârât Vettenbihât** 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 dolayısıyle, 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'iyye" idi.

Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan din kitapları "irade-i cüz'iyye"ye oldukça geniş bir yer ayırıyorlardı. Fakat XVIII inci asırda Ulemanın bozulması neticesinde, taassubun ve cehaletin medreseye girmesiyle bu saha zamanla 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 plânda da nufuzunu kuvvetlendirmek istiyordu. İrade-i cüz'iyenin sahası daraltıldığı derecede Ulemanın söz sahibi oldukları saha genişliyordu. Yeni ve dar görüşe göre asıl önemli olan, irade-i cüz'iyyenin kendini gösterebildiği saha değil, insanın Allah'la olan münasebetleri idi. Bu gibi bir gelişmenin pratik önemini bilhassa askeri ıslâhat konusunda izlemek mümkündür.

Meselâ, XVIII inci asrın sonuna doğru Avrupa'dan gelen bir askerî yardım ve askerleri Batı usullerine göre yetiştirme teklifi devrin padişahı tarafından kendi "uzman"larından Vak'a Nuvis (Saray Tarihçisi) Vasıf Efendiye gönderildiği zaman Vâsıf Efendi red cevabı verilmesini tavsiye etmişti. Vasıl Efendi bu teklif hakkındaki düşüncelerini şöyle izah etmişti: Avrupa'lı düşünürler Allah'ın "umur-u

cüz'iyede" 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 karşılaşıyoruz, bu soruyu şöyle ifade edebiliriz: İrade-i cüz'iyyenin daralmasına sebep Ulemanın bozulması idiyse belki düşünceye, bir kabahat yüklemek, özürü kuramda aramak doğru değildir. Belki de Ulema bozulmasıydı aynı kuram daha liberal bir anlamda kullanılabilirdi. Böyle bir düşünceyi hemen reddetmek mümkündür zira, "irade-i cüz'iyye" gibi bir kavramda belirli olarak dine yönelmiş bir kültürün izi apaçaktır. Bu itibarla bir düşünce kalıbı olarak bile temin ettiği imkânlar sınırlıdır. "İrade-i cüz'iyye" 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 Batıda 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 İmparatorluğa 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 İzzet Molla "Bu

devlet şer'i devleti midir yoksa akıl devleti midir?" diye başlayan ve "gâhşer'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 XIX uncu asır boyunca, müesseseler yönünden olduğu kadar, fikir yönünden de "gâh şer'i gâh akıl devleti" olmanın mahzurları devam etti. Osmanlı devlet adamlarının bir ara XIX uncu asrın ortasında bahis konusu olduğu gibi, Fransız kod sivilinden mi mülhem olacakları yoksa İslâm hukukunu dergileme faaliyetlerine mi girişmeleri lâzım geldiği şeklindeki tereddütleri bunun bir belirtisidir.

Namık Kemal'in kuramlarında İslâm felsefesine ayırdığı yer dolayısiyle zamanı için Batılılığın en ileri bir örneğini veren eserlerinde bile görülen çelişmeler bunun bir neticesidir. XIX uncu asır düşünürlerimiz içinde aklı en önemli kural olarak ele alan ve fikirlerini "akıl" etrafında billûrlaştıran bir tek düşünür vardır, o da İbrahim Şinasi Efendidir. Böylece XVIII nci asırda Avrupa'da aydınlık devrinin özünü teşkil eden rasyonalizm akımının bizde XIX uncu 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 açıncaya 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]

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

İşte 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 belirtilerini 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 mal etmeyi 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 İmparatorluğu'nun, kapitalizm ismini verdiğimiz, çok belirgin nitelikleri olan bir gelişmeye iştirak etmemiş olması şeklinde kıymetlendirebiliriz. Avrupa'da ticaret gelişirken, büyük ticarî örgütler teşekkül ederken, Osmanlı İmparatorluğu'nda iç ve dış ticaret önemini kaybetmişti. Avrupa'da XVIII inci asrın sonlarından itibaren endüstri devrimi ismini verdiğimiz bir oluşun içine girmişken Osmanlı İmparatorluğu'nda aksine mevcut mamûl eşya yapan iptidaî müesseseler zamanla ortadan kalkmıştı. Osmanlı İmparatorluğu böylece yalnız hammadde kaynağı olarak fonksiyon görüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu vetireye iştirek 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 ke-

netleyen ve onları ayakta tutan harç, gazâ ideolojisi, devletin sınırlarını mümkün olduğu kadar genişletme çabasıydı. Bu itibarla, İmparatorlukta iktisadi faaliyet konusunda hâkim zihniyet "verimi arttırmağa" değil, kılıcının hakkiyle yeni gelir kaynakları elde etmeğe yönelmişti. Bundan dolayıdır ki, Osmanlı'lar 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 ayni tipte askerî birliklere ihtiyaç vardı. Askerlerin Batı yöntemleriyle yetiştirilmesi, daimî olarak talim ettirilmesi ve kendilerine maaş verilmesi için de yeni gelir kaynakları bulmak icabediyordu. Başka bir ifade ile bir taraftan devletin gelirleri azalırken diğer taraftan da giderleri çoğalıyordu. Devletin bu zor durum karşısında aradığı hal çareleri yukarda bahis konusu ettiğimiz iktisat bilgisi eksikliğini açıklaması bakımından ilgi çekicidir. Zira, müracaat edilen usuller oldukça mahduttu ve üç ana hal çaresi etrafında 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'ın[5] bulduğu üzere, yeni askere ihtiyaç hasıl olduğu zaman, Padişah, sipahilerin adedini arttırmağa gitmişti. Sipahilerin askerî hizmetlerinin 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 "verim" mefhumuna hemen hemen hiç ehemmiyet verilmediğini söyleyebiliriz. Rasyo-

nel 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 iktisadî gelişmelere Osmanlı İmparatorluğu'unda bu derece yabancı kalınmış olmanın sebepleri hakkında bildiklerimiz çok azdır, fakat gene burada da Osmanlı sisteminde devletin toprak sistemine ve bu kanalla iktisadî hayata hâkim oluşu mühim bir rol oynamışa benziyor. Genel olarak diyebiliriz ki Osmanlı toplumunun teşekkül tarzı, devletle fert arasındaki münasebetler, ferdin Batıda olduğu kadar serbestçe gelişmesini engellemiş olan bir unsurdu. Bilhassa Batıda büyük şehirlerin kendilerine şehir olarak verilen bazı imtiyazlar sayesinde gelişmelerinin Osmanlı İmparatorluğu'unda benzerine rastlanmamaktadır. Osmanlı iktisadî sisteminin bir neticesi de iktisadî "verim" mefhumunun anlaşılmamış olmasıydı.

XVIII inci asrın sonunda itibaren Avrupa'yı tetkike giden devlet adamlarının tesiriyle Osmanlı İmparatorluğu'unda 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: Avrupa'lılar artık faaliyet sahalarını genişletmişlerdi. Orta Doğu'da kesif bir iktisadî nufuz etme siyaseti başlamıştı. Batı, Osmanlı İmparatorluğu'na mallarını satmak ve karşılığında ucuz hammadde almak istiyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu yeni bir sorunla karşı karşıya kalmıştı: Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadî gelişmesi lüzumu artık kabul edilmişti. Şimdi bu amaca varmak için daha ucuz mamûl eşya vadeden Batı kapitalizmiyle işbirliği mi yapmak lâzımdı, yerli iktisadî faaliyeti ziraat sahasına mı münhasır kılmak lâzımdı, yoksa yerli sanayii korumak ve teşvik etmek mi lâzımdı?

II. Mahmud ve Abdülmecid zamanında girişilen bir sanayileşme teşebbüsü kısa zamanda iflas etti. Osmanlı devlet adamları, bundan dolayı, uzun zaman bir sanayileşme hareketine girmek cesare-

tini kendilerinde bulamadılar. Böylece dış borçlara girişmek fikri ortaya çıktı. Fakat gene de yapılan borçlann 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 iptidaî bilgilerden yoksun olmanın vatandaşın nasıl verimli hale getirileceğinin anlaşılmamasının önemli bir yer tuttuğuna şüphe yoktur. Başka bir ifade ile Osmanlı İmparatorluğu'unda 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'unda iktisadî faaliyet azınlıklara bırakılmıştı.

XIX uncu 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 Türkler'in 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?

İyice 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 taala hiçbir vakit hasıl etmeyecektir, ya bizdeki tefavüt-ü istifadeyi mucip olan vesait zaten menolunmuş ve bu memnuniyetin tesiri karnen badekarnin herkese tevarüs eden melekât-ı fikriye ile gönüllerde yerleşmiştir."

Namık Kemal'den sonra Ahmet Mithat Efendi'nin yazıları da gene Osmanlı vatandaşlarını iktisadî faaliyetlere sokmağa yönelen çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Yukarda söylediklerimden şu sonucu çıkarmak mümkündür: Osmanlı İmparatorluğu'nun XIX uncu asırda karşılaştığı iktisadî durum iki yönde gelişmeyi icabettiriyordu: bir taraftan devletin, Batının iktisadî nufuz 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 için başvurulan 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 Batının uzun zamandan beri kullanmağa 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 lâzım geldiği şeklindeki münakaşalar XIX uncu asırdan sonra İkinci Meşrutiyet devrinde de sürüp gitti. XIX uncu asırda ve gene İttihat ve Terakki Partisi saflarında Birinci Dünya Harbi'nin sonuna doğru bir "millî İktisat" temayülü belirmekle beraber, mesele daha çözülmemişti.

Atatürk'ün iktisadî sahaya getirdiği görüşler, yukarda üzerinde durduğumuz hem devleti kuvvetlendirme ve hem de Türk'ü verimli kılma, ona iktisadî rasyonellik unsurunu aşılama probleminin bir hal çaresi olarak kıymetlendirilmelidir. 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 yukarda belirttiğimiz "fert mi, devlet mi" tartışmalarına bir çözüm yolu getirmiş olmasındandı. Bu sistem altında devletin iktisaden kuvvetlenmesi imkân dahiline 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 sorularına, 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 bahsediliyor. Bu divanda devrinde devlet adamları dedikoduların yayılmasını önlemek için ne yapılması gerektiği konuşulurken, Sultan Mahmud devrinin meşhur simalarından Halet Efendi şöyle bir hal çaresi teklif etmiş: "Şimdi Okçularbaşı'ndaki berberin başı kesilsin. Saire havf ve dehşet gelir ve erâcifin arkası kesilir". Ancak divanda olanlardan birisinin "Aman o benim berberimdir" demesi üzerine Halet Efendi: "Öyle ise başkasının başı kesilsin"

diye buyurmuşlar. Bu hâdise, Osmanlı İmparatorluğu'unda Şeriat'-ın teorik olarak temin ettiği garantilerin yanında, tatbikatta devlet adamlarının insan varlığına ne kadar az ehemmiyet verdiklerini anlatır. Genel olarak, "hürriyet" mefhumu Batıda asırlardan beri gelişirken Osmanlı İmparatorluğu'na girdiği zaman Osmanlıların kafalarında çok açık bir şekilde mânâlandırabildikleri bir mefhum değildi. Hatta "hürriyet" mefhumunun Osmanlıcada ifade edilmesi için ne gibi bir kelimenin kullanılacağında 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 XIX uncu asrın ortalarına doğru yeni ortaya çıkan Batılı Osmanlı düşünürlernin, 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" Romantizm'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 Hume gibi:

"Hürriyet, insanın bir hareket tarzını bir diğerine tercih etmesinden ibaret değildir. Hürriyet insanının 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 chooses).

Bu ikinci, kupkuru, fakat düşündürücü, tarifin 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 mal edilmiş olmasından ileri gelmektedir.

Buna rağmen, Yeni Osmanlıların ortaya çıkardıkları "hürriyet" mefhumunun tamamen havada kalmamasını temin eden bir unsur mevcuttu. Yeni Osmanlılar "hürriyet"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 Humayununun ilânından beri Reşit Paşa'nın önderliğini yaptığı, Tanzimat devlet adamlarından teşekkül eden seçkinler zümresine karşı koymağa çalışıyorlardı. Yeni Osmanlılar bu bürokratik seçkinler idaresinin bir nevi istibdat meydana getirdiğini anlatmağa çalışıyorlardı. Onlara göre Bab-ı Ali'de idareyi ele alan bu sahte Avrupacı "üst tabaka" memlekete yalnız zarar getirmişti, memleketin bu şekilde bir idareciler aristokrasisi tarafından idare edilmesi ancak kötü neticeler verebilirdi. XIX uncu asrın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu hakkında bildiklerimiz Yeni Osmanlıların bu teşhislerinde yanılmadıklarını gösteriyor. Hakikaten, Tanzimat, devlet idaresini elinde tutan yeni bir memur zümresinin devletin imkânlarından faydalanarak bir nevi "üst tabaka" meydana getirdikleri bir zamandı. Bu durumda, Yeni Osmanlıların istediği bu gibi bir azınlığın idaresinin yerine çoğunluğun idaresini getirmek, usulu meşvereti memlekette sağlam temellere oturtmak, parlamenter sistemin yerleşmesini temin etmekti.

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 "hürriyet"ten ne kasdettiklerini kesin olarak biliyorlardı: onlar için "hürriyet Âli ve Fuat Paşanın 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 yerleştirmeğe 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'si Sultan Abdülhamid tarafından yürürlükten kaldırıldıktan sonra, Kemal'in yaymağa muvaffak olduğu "hürriyet" anlayışının birçok gençleri galeyana getirdiğini görüyoruz.

Zaman zaman ollar da, tıpkı Namık Kemal gibi bir Mesajeri vapuruna binip Avrupa'da soluğu almışlardır. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1889 tarihindeki kuruluşundan çok önce başlayan bu protesto hareketlerının hemen hepsi istibdadın romantik gözlüklerle kıymetlendirilmesinden doğmuş davranışlardır. Genç bir aydın, okulda **Vatan yahut Silistre**'yi ve Namık Kemal'in diğer eserlerini ele geçiriyor, bu eserleri okuyarak kendini yetiştiriyor, daha sonra elinde görülen bir hürrıyetçi kitap veya bunların tesiri altında yayınladığı bir yazı dolayısiyle jurnal edıliyor ve Avrupa'ya kaçıyor. Memleket dışına kaçtıktan sonra, gene, tıpkı Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların yaptığı gibi "hürriyet" idealini savunan bir gazete çıkarmağa teşebbüs ediyor.

1895 senesinden ıtibaren memleket dışına kaçmağa başlayan İttihat ve Terakki Cemiyetı mensuplarının hareketleri de bu modele uymaktadır. Böylece, Abdülhamid'ın tahta geçtiği 1876 yılından yırminci 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, santımental, 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 sorunlariyle

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 zamanlar nisbî bir refah ve bolluk vardı. 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 İmparatorluğu'unda 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 bir takım imtiyazlar elde etmiş, Tanzimattan beri zenginleşen Tanzimat ricalinin çocuklariyle, beyzadelerle, taşra çocukları arasında bu sıralarda bir ikilik görmek mümkündür. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucusu İbrahim Temo'ya inanacak olursak bu geçimsizlik bazan 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" İstanbul'lu devlet erkânına tanınan imkânları memleketin her tarafına teşmil etmekti. Bunun içindir ki İttihat ve Terakki iktidara geldiği zaman yaptığı ilk işlerden biri saray erkânının çocuklarından olduğu için askerî okul-

lardan 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 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 öldürtmekten, tethiş usullerine başvurmaktan çekinmemiştir. Bu itibarla gene o zamanlar "hürriyet" kavramının memleketimizde anlaşılmış olduğunu iddia etmek mümkün 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 Batının ferdi gaye bilen hukuk normlarının Türkiye'de yerleşmesini 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 düşünmeğe alışan, başka türlü düşünemeyen bir nesil ortaya çıkacaktır. Bu neslin artık benimsediği normlar da hürriyet mefhumunun Batılı bir çerçeve ile çerçevelenmesini mümkün kılacaktı. Bu bakımdan Atatürk'ün Batı hukuki sistemlerini memleketimizde yerleştirme çabası çoğu zaman üzerinde durulmayan derin bir mânâ taşımaktadır.

Zaman, zannedersem, Atatürk'ün bu düşüncelerini doğru çıkar-

mıştır. 1961 Anayasasının hazırlanmasında, derin mânâsında Batılı bir görüş hâkim olabilmişse, bunda Batı hukuk normlarını anlayabilmiş bir neslin yetişmiş olmasının rolü çok geniştir.

[1] Bu kavram için bak. Sherif Mardin, "The Mind of the Turkish Reformer 1700-1990", **The Western Humanities Review** (No. 4, 1960), ps.413-436.

[2] Bak Mardin, **W.H.R.** (1960), 418.

[3] İhsan Sungu, "Mahmud II'nin İzzet Molla ve Asâkir'i Mansure Hakkında Bir Hattı", **Tarih Vesikaları I** (1941), 170.

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

[5] Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", **Belleten**, No. 60, (1951), s.656 v.d.

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

Atatürkçülüğün Kökenleri*

Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına 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 ana odak noktalarını cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılık (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 Bk. Kongar, 1981, 420).

Atatürkçülüğü salt bir Batı'ya yöneliş, ya da saydığımız amaçları uygulama olarak görmek konunun yalnız bir yönünü anlatır. Konuyu tam olarak aydınlatabilmek için Türkiye Cumhuriyeti'nde amaç edinilen yapıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını karşılaştırmak gerekir. Bu karşılaştırma yapıldığında İmparatorluğun şu yapısal özel-

* **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, Cilt 1, s.86-88.

liklerini 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 mozaiğiydi. Din bakımından İmparatorluk 19. yüzyıl ortalarında Müslüman, Rum, Ortodoks, Gregoryen, Yahudi, Katolik, Süryani, Nesturi, 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, Çerkezler, 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, gelecekleri-nin Osmanlılar'ınkinden farklı olabileceği konusunda bir düşünce daha gelişmemiştir. (Bu bilinçi 1890'larda gelişmeye başlar).

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

4. Osmanlı İmparatorluğu'nun 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 İmparatorluğu, iktisadiyatına hâkim olamamış, 19. yüzyıldan sonra bu kesiti yabancılara ve yabancılarla işbirliği halinde olan azınlıklara bırakmıştır.

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

Atatürkçülük bu öğelerin yerine onların karşıtını koymayı amaçlayan yaklaşımdır:

1. Padişahlık rejimi kaldırılacak, Cumhuriyet getirilecektir. Şahsi bağlılık 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 değil, müspet bilim şekillendirmelidir. İslam bir devlet fonksiyonu görünümünü kaybetmeli, herkesin şahsında şekillenen bir inanç şeklini almalıdır. İslam 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 ka-

tıldığı 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 öğedir.

Atatürk'ün kendi zamanında yukardaki 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'iye ve Evkaf Vekaletleri'nin kaldırılması ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlanması (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 İslamdır" maddesinin kaldırılması (16 Nisan 1928).
8. Uluslararası rakamların kabulü (24 Mayıs 1928).
9. Yeni Türk harflerinin kabulü (1 Kasım 1928).
10. Âli İktisat 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 (Türk Tarih Kurumu)nin 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).

20. Altı Ok kavramının Anayasa'ya konması (5 Şubat 1937).

Atatürkçülüğün Fikir Kaynakları

Atatürkçülüğün ana ilkeleri 19. yüzyıl sonunda, padişahın yasaklarına rağmen İstanbul, İzmir, Beyrut gibi İmparatorluk 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 tabiî bir ortamını oluşturmuştur. Atatürk nesli, Batı'nın Büchner gibi materyalist düşünürlerinin, müspet bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine inanan pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin sosyal bilimlere yansımasının 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 demokrası olduğunu söyleyemememize rağmen- Atatürkçülüğün uygulanmasını demokratik kurumların gelişmesiyle bir tutmuştur. Ancak, zamanındaki birçok Batı düşünürü gibi, bu gelişmenin ülkeyi şu veya bu eksende 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 sağda ve solda az çok tanımlanabilecek iki uç arasında birden çok olanağı kapsadığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Türker Acaroğlu, **Açıklamalı Atatürk Kaynakçası**, 2 cilt, 1981

II. Kronolojiler:

Utkan Kocatürk, **Atatürk ve Türk Devrimi Kronolojisi 1918-1938**.
Sami N.Özerdim, **Atatürk Devrimi Kronolojisi**, 3. basım, 1974

III. **Önemli Eserler:**

Yunus Nadi Abalıoğlu, **Ankara'nın İlk Günleri**, 1955.
Samet Ağaoğlu, **Kuvayı Milliye Ruhu**, 1944.
İsmail Arar, **Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi**, 1963.
Falih Rıfkı Atay, **Çankaya**, 1961.
Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam**, III 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

IV. **Kolektif Eserler:**

Atatürk Devrimleri 1. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri, 1975.
Atatürk Hakkında Konferanslar, Haz. A. Afet İnan, E.Ziya Karal.
Atatürk Yolu, Haz. Turhan Feyzioğlu, 1981
Atatürkçülük Nedir? Haz. Yaşar Nabi, 1963 ve diğer bas.

Atatürk ve Pozitif Düşünce*

Batı uygarlığının ondokuzuncu 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 düşüncesinin belki en belirgin karakteri, zamanı böyle bir değerlendirme 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, delâlettir. Yalnız, ilmin ve fen'in yaşadığımız her dakikadaki safhalarını, ilerlemesini, idrak etmek ve terakkiyâtını zamanla takip eylemek şarttır."**

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 ve milleti diğer

* **Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi**, Türkiye Ticaret Odaları Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği, Ankara, s.57-67

** **Söylev ve Demeçler** 1959, II, s.194.

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'uncu yüzyıl Avrupasında "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 (Simon, 1963, 4).

Bilimin endüstri yoluyla milleti kuvvetlendireceği 19'uncu yüzyılın ortasında Osmanlı İmparatorluğu'unda bilinmeyen bir fikir değildi. 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 ekseni, geleneksel Osmanlı devlet kültüründe "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 top-

lumun 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. İslam 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 tanımlamasını dinlemiş kimseler olarak, bu tutum bize tabii gelebilir. Fakat Atatürk devrinde bu tutum "tabii" değildi, birçok kimseler için aksine, İslam'la sosyal düzen arasında doğrudan bir bağ vardı. İslam, 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 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 göstermeğe çalışacağım. Fakat, Türkiye'de bundan ötede de, pozitivizmin yerleşmesine yarayan bir temel "kolaylaştırıcı"nın 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, İslam'ın amaçlarına aykırı olarak tanımladığı özelliklerden biri, İslâm tarihinde Allah'la kul arasına giren, Allah'ın emirleri-

ni tefsir etme yetkisine dayanarak kişi üzerinde egemenlik kurmuş, kişiyi istediği tarafa iten pîr ve şeyhlerin mevcudiyetidir.

"Bugün ilmin, fennin bütün şumulü ile medeniyetin muvacehei sule paşında filân veya falan şeyhin irşadı ile saadeti maddiye ve maneviye arıyacak kadar iptidaî 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 alamadıkları, 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 **Şeriat**'la idare edilen bir devlet olmamıştır. Şeriat'ın ötesinde, eski Orta Doğu geleneklerinden ve Orta Asya Türk devletlerinden kaynaklanan bir devlet görüşü (devletin devlet olarak yaşamını sağlamanın en önemli öğe 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 yolla hem din adamlarını, hem de eğitim sisteminin ve adaletin personelini kontrolu altına almıştı. 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. Osmanı 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

* **Söylev ve Demeçler**, 1959, II, s.215.

yönetimini bir tür "toplumsal mimarlık" olarak değerlendirebiliyor, devletin zararına olan girişimleri 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 güçlüklere rağmen— Türkiye'ye yerleştiğini anlayamayız. Örneğin, Saffet Paşa (1814-1883) gibi bir devlet adamının 1870'lerdeki tutumunu kavrayamayız. Saffet Paşa 1870'de açılan Darülfünun'un açılış konuşmasında:

"Bugün bilimlerin ve keşiflerin ürünü 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 yüz yılında 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 pozitivizm'in kurucusu Auguste Comte, bundan dolayı Tanzimat'ın "mimarı" Mustafa Reşid Paşa'ya teşvik edici bir mektup göndermişti.

"A son Excellence Reshid Pacha, ancien grand visir de l'Empire Ottoman..."**

Gerçekte, Tanzimat adını verdiğimiz 19 ncu asır reform politikası —bir

* Berkes, 1978, s.233-34.

** **Systéme de Politique Positive ou Traité de Sociologie Instituant la Religion de L'Humanité**, (Paris, 1853), III, XLVII-XLIX.

çoklarının 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).

Batıya karşı bu açılmanın önemli meyvelerinden biri "Kızıl Sultan"ın politik kuşkularına rağmen, 1890'lara doğru, Batıyı 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 pozitivizm 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 pozitivizm'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 fizyoloğu Claude Bernard'ın etkisinde şekillenmişti. Zira, Claude Bernard **Introduction a l'Etude de la Médecine Expérimentále** 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 felsefî esasa inandıklarından dolayı değil, Bernard'ın yaklaşımı biyolojide yerleşmiş ve artık yeni ufuklar açamayan görüşleri ortadan kaldırmalarına yardım ettiğinden dolayı bu görüşü benimsemişlerdi. Yeni doktrinin çabuk yayılması buradan kaynaklanıyordu (Mandelbaum, 1971, 15). Bu yayılma, görüşlerimizi bir diğer olguya çekiyor: 19 uncu yüzyıl Fransız yazarı "Halevy"nin ifadesiyle, "tarihin hızlandığını" başka bir ifade ile insanlar arası ilişkilerin kesafet kazandığı, bir yüzyıldı. Bundan dolayı 19 uncu yüzyıl, değişmeyi öge olarak kabul edebilecek, onları destekleyecek, teşvik edecek doktrinleri bekleme duru-

mundaydı. Sonradan göstermeye çalışacağım üzere, 19 uncu yüzyılın "değişme" üzerinde duruşunu hatırlamak bize Atatürk'ün düşüncesinin birçok taraflarına ışık saçar. Her halde, 19'uncu yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda hayat ilimlerinin Tıbbiye ve Mülkiye gibi yeni kurulan okullarda okutulmasının kendi başına bir etkisi olmuştur. 1880'lerde Mülkiyede bulunmuş olan bir gazeteci, Ahmed İhsan bu etkileri şöyle özetliyordu:

"Hekim Başı 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 Tıbbiyede daha da ileri gidiyordu.

Pozitivizm fikrinin bir **fikir akımı** olarak Türk aydınlarını etkilemesi 1890 yıllarına rastlar. 1894'de çıkan **Servet-i Fünun** dergisi pozitivizm fikrinin sistematiğini Osmanlı aydınlarına sunmağa başlamıştı. Dergide Hekimbaşı Salih Efendi'nin biografisinin verilmesi bir tesadüf eseri değildi (Ülken, 1966, I, 201). Pozitivizm konusundaki bilgiler daha çok iki düşünür tarafından yayımlanıyordu. Hüseyin Cahit —Yalçın— (1874-1957) ve Ahmet Şuayıp (1876-1910), Hyppolite Taine'in fikirleri, Batıda, 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, I, 204) unsurlarını, başka bir ifade ile "madde"nin şekillendirici rolünü okurlarına anlatıyordu. Aynı görevi; daha etraflı bir şekilde —ve bu arada 19'uncu asır Fransız fikir tarihinin muhtelif yönlerini inceleyerek— Ahmet Şuayıp yapıyordu (Ülken, 1966, I, 223-224).

---

* Tokgöz, 1930, s.28-30.

İkinci Meşrutiyet'in ilânıyla, "Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmua"sında 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 felsefi problemler içtimaî 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 yirminci yüzyılın başında oldukça etkili bir fikir olarak intikal etmişti.**

Her ne kadar fikir akımlarının incelenmesi bize pozitivizmin 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 toplanan etkilerden üçünü gözden geçirmeğe çalışalım: Osmanlı bürokrasisinin pragmatik geleneği, okul programlarında bilimle ilgili derslerin etkisi ve pozitivizmin öğelerinin aydınlar tarafından açıklanması.

Bütün bunlar sonradan gelen fikir tarihçisinin izleyebildiği unsur-

---

* Yeni Türkçeye çeviren H.Z. Ülken, Ülken, 1966, I, s.239.

** Bunu genel "bilim" anlayışı için de söyleyebiliriz: "Birinci Dünya Savaşı" sırasında Darülfünunda felsefe tarihi okutan Gunther Jacobi o sırada Darülfünun umum müdürü (rektörü) olan Salih Zeki'ye Henri Poincaré'nin kitaplarını okumasını tavsiye edince üstad gülerek kütüphanesinden Fransız matematikçi filozofundan tercüme ve neşrettiği üç eseri çıkarıp Jakobi'ye göstermiştir." (Ülken, 1966, I, s.356).

*** Aslında süreç bundan da daha çapraşıktır, fakat bu basitleştirilmiş modelin bile açıklayıcı özellikleri mevcuttur.

lardır. Ancak, artık bilinen bir gerçek, belirli fikirlerin etkisinin fikir değişikliği sürecinde en güçlü etken olmadığıdır. Bunların dışında, Fransızca "mentalité" 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 "mentalité" değişikliği keşfedilebilir?

19'uncu 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 öğedir, 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 aydınlatmaya 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. Elbirunî önemli bir kitabı ancak kırk yılda bulabilmiştir. (Fischer, 1980, 40) ve 19'uncu asır 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 "Kitab"ın herkese açık bir kaynak olmasının ilk sonucu kitapta ileri sürülen belli bir tezin daima eleştiriye 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.

---

* "L'Aliénation des Jeunes Turcs: Essai d'Explication Partielle d'une 'Conscience Révolutionnaire' " Strasbourg, Türkiye İktisadi ve Sosyal Tarihi Konferansı, Temmuz 1980.

Servet-i Fünun neslinde müşterek olan bir karekter... 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 hayatla 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 (Hanioğlu, 1980, 391).

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'in fikirlerini —gene çok basite indirgeyerek— şöyle açıklayabiliriz: işbölümünün az geliştiği toplumlarda topluluğu bir arada tutmak için topluluğun üzerinde bir değerler kümesinin egemen olması gerekir, herkesin bunları kabul etmesi ve içermesi toplulu-ğun çalışmasını sağlar. Buna Durkheim "mekanik tesanüt" diyor.

Fakat modern devirlerde işbölümü geliştikçe dıştan empoze edilen değerlerin yerine "işbirliği ahlâkı" geçer. Bu toplulukta görülen "tesanüt", "organik tesanüt"tür (Giddens, 1978, 22-23), Durkheim'a göre (ve Comte'a göre) 1789 Fransız devrimi "organik tesanüt"lü bir topluluk için gereken sistemi kurmakta ilk adımları atmış, toplulugu dinin baskısından kurtarmış, fakat "işbirliği ahlâkı"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 İmparatorluğu'nda hâkim olan İslâm'da çağdaş topluluğa uymayan bir **dış baskı** unsuru görmüş olmasıdır. Osmanlı topluluğu ancak dinin empoze edilmiş şekliyle ayakta durmaktadır. Bunu bir vicdan konusu olarak değerlendirenler azınlıktadır. İslâm dininin işbölümü gelişmemiş bir toplulukta şekillenmiş olması bu dinin sosyal ahlâk olma potansiyelinin ortaya 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. İşbirliği ahlâkı geliştirilmelidir. Atatürk'ün bu işbirliği ahlâkının ana öğelerini Türk milliyetçiliği kavramına bağladığını gösteren 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.

BİBLİYOGRAFYA

Berkes, Niyazi (1978) **Türkiye'de Çağdaşlaşma**. İstanbul, Doğu-Batı Yayınları,

Darnton, Robert (1978) "**The History of mentalités: Recent writings on revolution, criminality and death in France**", **In Structure Consciousness and History**. ed. Richard Harvey Brown. Stanford M.Lyman, Cambridge, etc., Cambridge University Press, 106-136.

Fischer, Hichael M.J. (1980) **Iran: From Religious Dispute Revolution** Cambridge etc., Harvard University Press.

Giddens, Anthony (1978) **Durkhelm**. Yeri belirtilmemiş, Fontana-Collins.

Hanioğlu, Şükrü (1980) "**Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**". Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Kaplan, Mehmet (1946) **Tevfik Fikret ve Şiirl**, İstanbul.

Mandelbaum, Maurice (1971) **History, Man and Reason A Study In Nineteenth Century 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 Durkhelm**" **In A History of Sociological Analysis** Ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, London, Heinemann.

(Tokgöz) Ahmet İhsan (1930) **Matbuat Hatıralarım** 1888-1923, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya (1966) **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, II cilt, Konya, Selçuk Yayınları.

Yenileşme Dinamiğinin Temelleri 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 olasılı 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.

"**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 düşün-

---

* **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, (İstanbul: Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, 1983), s.23-48.

dükleri, 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. Söz konusu 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 görüşü"**nün açıkça beliren karakterini tanımladığı kuşkusuzdur. Ancak aynı bürokratik davranışın, gizli, kimsenin gözüne çarpmayan bir temeli vardır. O da, kâğıt üstünde **düzenlilik** sağlamak uğrunda, **toplumsal gerçekler**'i **"hasıraltı"** etmektir. **Gerçekler**, bürokratın kafasında yaşayan daha düzenli, **"kitaba uygun"** Türkiye'ye ters gelirse, bürokratik eğilim bu uyumsuzluğun kaynağını aramadan uyumsuzluğu görmemezlikten gelir. Bürokratik davranış hep **düzenleme**'ye yöneliktir 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 **ümmet** 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.

Bu **anlatım**'da, aşamalar gerçektekinden daha kesin çizgilerle **"resm"** edilecektir. Aslında, bugünkü Türkiye'de bile geçmiş yüzyılların değerlerinin izleri süregelmektedir. Ancak, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunun önemli değişmelere sahne olduğu açıktır. Bu değişmeleri 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 reform-

cu davranış bir dereceye kadar kolaylaştırılmıştır. Osmanlı bürokratı, **"nizâm-ı âlemci"**'dir, **toplumu biçimlendirme**'ye alışıktır. **"Bırakınız geçsinler"** biçimindeki bir ilke, onun dünya görüşünde yalnız egemen olmadığı alanlar için geçerlidir. Ancak, Osmanlı toplumunda **"nizâm-ı âlem"**ciliğin 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 yansıyordu?

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] Toplumların gelişmişlik dereceleri, bir siyasal "merkez" geliştirebilme başarılarına bağlanırsa, patrimonyal topluluk tipinin bu ıskalada 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 yo-

ğunlaşan 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 patrimonyalizm**'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, İbn-i Haldun'un işaret ettiği tehlike tam olarak giderilememiştir. Ülkenin **çevre** alanlarına egemen olan kabileler ve gene merkezden uzak kesimlerde **"eşraf"**, hanedanı rahatsız edecek kadar bir potansiyele sahiptir. Fakat hanedan iddialıdır: Hükümdarın, hükümranlığının eksiksiz olduğu, kimsenin bu hükümranlığı 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 **merkezsel** bürokrasi ile sağlandığı için **"çevre"** güçlerini kendi yanına kazanmak, **adem-i merkeziyet**'de, devlet politikasının bir yönünü oluşturur.

Devlet'e tehlike nereden gelirse gelsin yok edilmeye 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 toprakları, zengin kaynakları vardır. Osmanlı İmparatorluğu'unda Müslümanların dinsel kuruluşlarının çalışması bunlarla hiç karşılaştırılamaz. 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 karşılaştırılamaz. Devlet, bununla kalmayarak, İslâmcı inancın biçimini de denetler. Devlet dışında beliren dinsel odak noktaları kovuşturulur ve bastırılır. **"Ayrımcı"** sayılan **"Şıh"**'lar devletin erişebildiği yerlere sürülür ya da idam edilir. **"Şiî-Alevî"** kümesine **"beşinci kol"** olarak bakılır. Bağımsızlık belirtileri gösteren dinsel liderler (Rafızîler) 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 meşrû, "Müslümanlığa sığan" bir savunması vardır: Güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanamayan dinin sürekliliği de sağlanamaz.

Devletin bu genel "nizâm-ı âlemci" davranışına ve kendini koruma politikasına rağmen mekanizmalar bazen ters çalışabilir. O zaman **"anarşi"**, devletin **"batacağı"** korkusu belirir. Bundan dolayıdır ki, birçok devlet adamı Yeni Osmanlılar'dan ve Jön Türkler'den önce bile "bu devletin nasıl kurtarılabileceği"[2] konusunu kendine dert etmiştir. **Tanzimat**, Osmanlı devlet adamlarının bu kaygısının yeni bir biçim alması olarak tanımlanabilir. Devletin kurtarıl-

ması için yeniliklerin kabul edilmesi gerektiğini anlamak o kadar uzun sürmemiştir. Asıl engeller devlet dışındaki topluluklardan gelmiştir, bunun tarihini araştırmak ise konumuzun dışında kalmaktadır.

B. Tanzimat'la Gelen Yeni Görüş

Dikkat edilirse, Osmanlıların **"nizâm-ı âlemci"** 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, ondokuzuncu 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 yatmaktatır. Bu süreçten, burada **"onur"** kavramındaki bir değişme olarak söz edilecektir. Atatürk, bu ana yörünge değişiminde —"onur" kavramına karşı kişisel bir duyarlığı olduğundan— önemli ve belirleyici bir rol oynamıştır. Atatürk'ün görüşlerinde, yeni hukuksal kavramın Türkiye'ye yerleştirilmesi zorunluğu, 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, **Tan-**

zimat'ın Türk topluluğuna yabancı olduğu bir değerler kümesini **yukarıdan** zorlamaya çalışmış olduğu ve bunları **"yerlileştirme"**'ye çalışmadığıdır. Bu itham bir bakıma doğrudur. Ancak konuya 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 kaçırır. Ulema'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 yargıç sınıfı yetiştirmeye başlamak, dava vekilliği ve savcılık kurumlarını ortaya çıkarmak, Tanzimat'ın laikleşme üstünde ne kadar durduğunu anlatan adımlardır. Eğitim kurumlarının tekelini ellerinde tutan ulema'yı bir yana iterek, sivil bir eğitim sistemi geliştirmek, sivil öğretmen okulları açmak, bugünkü orta ve liselerin karması olan **rüştiye**'leri ülke yüzeyine yaymak, sonraları (yine Abdülhamid'in söz edilmeyen 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 yargıç yönetici karışımı olan **kadı**'nın 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 Avrupalılaşması gereğini daha 1870'lerde savunursa, buna "devletin İslâmcı yönünü korumak" denilemez. Devlet adamlarının bazılarının 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 âlem**'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 Hümayunu**'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 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 hiz-

met ilkeleri ele alınabilir. Patrimonyal sistemlerde ve özellikle Ortadoğu patrimonyalizminde bu **"gayr-ı şahsî"** düzenlemeler çok daha sınırlıdır. İyi memur **"tavsiye"** ile seçilir. Memur olarak çalıştırılacak kimse sınavla değil, bir **"kalem"**in (büro'nun) başında bulunan prestijli ve deneyimli bir memura **"çırağ"** edilip onun **"dizinin dibinde"** yetişerek, 12-13 yaşlarında mesleğine başlar. Birinin "dizinin dibinde" yetişmekse, genç memurla deneyimli memur arasında bir insancıl ilişki kurar. Bu ilişkide genç 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 şimdi 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 **"nimet"**lerle onları kendilerine bağlamaya çalışırlar; bir başka bağlama biçimi, **misak** (anlaşma) ya da **yemin**'dir. Hükümdarlar kendilerine karşı gelen birini bağışlarlarsa, suçlu kişiye bir daha böyle bir davranışta bulunmayacaklarına yemin ettirirler. Bütün bu kişilerarası bağlar, yaptırımları esnek, ama yine de etkin, bir **"mekanizmayı sürdürme"** olanağını ortaya çıkarır. Bu mezanizmanın yanı sıra 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 yaratığı olduğu oranda korunmuştur, saygıya değerdir. Fakat bu saygı bugünkü sistemlerde olduğu gibi yasaların güvenceye aldığı bir konu değildir. Tek **güvence**, kurulmuş olan insan ilişkilerine uyulmasına, **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. Şinasi'nin yazılarında **yeni onur**'u simgeleyen **efkâr-ı umumiye, efkâr-ı milliye, mahkeme-i vicdan, devlet-i meşruta, hukuk-ı nâs** gibi yeni 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 getirilmediğini ileri sürmeleriyle belirdi. Onlara göre, Tanzimat Hatt-ı Hümayunu'nun söz verdiği yasalar yönetimi yerine, bir **bürokratik seçkinler** (elit) **sultası** gelmişti. Tanzimat düzenlemelerini getiren devlet adamları, yalnız kendi yaşama, 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 gözetebilirdi. 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 onyedinci yüzyıldan beri gelişen **"aydınlık felsefesi"** yatmaktaydı. Yeni Osmanlılar'a göre Tanzimatçılar Os-

manlı sisteminin temel felsefesini oluşturan İslâmcı dünya görüşünü bir yana atmışlar, böylece Tanzimat reformlarını çürük bir temele oturtmuşlardı. Oysa, onlara göre, İslâmcı 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 İslâmcılık

Parlamentonun kapatılması hürriyetseverler için gerçekten büyük bir darbeydi. Fakat hürriyetçilerle Sultan Abdülhamid arasındaki bütün zıtlıklara rağmen Padişah'ın bundan sonra izlediği politikada Yeni Osmanlılar'ın düşüncelerinden kalma bir iz bulabiliriz. Bu iz, İslâmcı ilkelerin Sultan tarafından kullanılmasıydı. Gerçi Padişah'ın "İslâmcı" politikası Yeni Osmanlılar'ınkinden 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 oluşturuyordu. Padişah o zamana kadar ortak bir eksen çevresinde toplanamayan Osmanlıları şimdi belki "İslâm" inancı çevresinde toparlayabileceğine inanıyordu. Bunu, Abu Manneh'in 1970'li yıllarda çıkan araştırmalarında da açıkça görebiliriz.[4] Fakat Padişah'ın İslâmcı 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 **devlet'e bağlılık** yaratmaya çalışıyordu.

Ondokuzuncu yüzyıl, Batı'da milliyetçiliğin geliştiği dönem olmuştu. Bu görüş Avrupa'nın "milliyet"lerden oluştuğunu, bu milliyetlerin herbirinin armasında özel bir kültür yattığını ve bu kültürün biçimlenmemiş olsa bile o milletin içinden, halkın geleneklerinden çı-

karılabileceğini ileri sürüyordu. Milliyetçiliğin kültür ekseninin gelişmesinin yanıbaşında, bir **siyasal milliyetçilik** de gelişiyordu. Birçok ülkeler aynı **"millet"**i içine aldıklarını ileri sürdükleri bir **sınır genişletme** politikası uyguluyorlardı. Bazı ülkeler kendi **"millet"**lerinin dağınık 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 ve Balkanlar'da çok etkin olmalarıyla sonuçlanan ideolojilerine **Pan-Slavizm** adı verilmişti. Padişah'ın dış ilişkilere yansıyan İslâmcı 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, İslâmcılık birtakım **"örümcek kafalı"** hocaların direnişinin ürünü olmaktan çok, beliren bazı siyasal sorunlara bulunmuş pragmatik bir yanıttı. İmparatorluk parçalandıktan sonra bu yanıtın önemi kalmadı ve İslâmcılığın 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 vurgusudur. Atatürk'ten önceki kuşağın aydınları arasında dine karı çıkma, açıkça bilinen **plüralizm (çoğulculuk)** eğilimlerine rağmen, o kadar önemli bir sorun da değildir. İkinci **Jön Türk** hareketinin (1889-1908) Padi-

şah'ın İslâmcı politikasına karşı koymaktan kaynaklandığı söylenemez. Muhalefetin protestosu bir **"eski onur anlayışı"** — **"yeni onur çatışması"** 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, Padişah'ın **"tehlikesiz"** sandığı bazı kurumsal gelişmeleri desteklemiş olması sonucunda hiç beklemediği **hürriyetçi bir tepki**'yle 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 Goltz "Paşa"nın tam bir başarı elde ettiği söylenebilir. Von der Goltz'un işe başladığı 1883 yılı ile 1895 yılı arasında eski alaydan yetişme subaylarla hiçbir biçimde karşı-

laştırılamayacak yeni bir **subay kuşağı** yetişti. Sistemin temelinde daha genç yaştayken 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 askeri 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 sosyo-ekonomik 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 **"vatanperver"**liği Osmanlı hanedanına **"vefa"** ile bir saymış olmasıdır. Bunun daha somut bir örneği, Padişah'a karşı muhalefeti yönlendirmiş olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'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 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 düzeyin-

de görülen boşluklarıyla, ama başka bir planda da eğitimin genel niteliğiyle, yani meslekle ilgili hususlardı. Gerçi İttihatçılar, **"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 **"Avrupaî"** 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 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 "kayırma" politikasının o sıralarda Harbiye'de 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 genel bir muhalefet akımının biçimlenmesinden çok korkmuş, kendisine eski sis-

temin 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 zâdegânın** (Sultan'ın, devlet adamlarının çocukları) ayrıcalıklarını ciddiye almayın, memleketin asıl sahipleri **siz**'siniz" gibi telkinlerde bulundukları bilinmektedir.

"Eski onur" sisteminde bir "büyüğü"nden **bahşiş** kabul etmek olağan bir şeydi. Bu tutum kolaylıkla başkalarından **"rüşvet"** de kabul edilmesine kapı açabiliyor, **"irtikâb"**a dönüşebiliyordu. Fakat Sultan Abdülhamid, hayretle, yeni öğrencilerinin **"bahşiş"**ten tiksindiklerini görüyordu. Gerçi **"bahşiş"**i 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 "bahşiş-i prensip bakımından reddetmeyi düşünmemiş olmalıdır. Sultan Abdülhamid, 1883 yılında Von der Goltz'u askerî eğitim sisteminin başına getirdiği zaman, askerî alanda "maddî" gücünün artacağını hesap etmişti. Fakat 1890'larda mezun vermeye başlayan yeni okul sistemi yalnız eski kurumlardan eğitim noktasında farklı değildi. Yeni okullar içinde yetişen kişiler **yeni değerler**'le ortaya çıkmışlardı. Bu değerler de Tanzimat'tan beri izlenen bir çizginin üstünde yer alıyordu. 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 yaşanılan 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 ittikçe 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 olduğu 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 dünya 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 **"ideoloji"**si ve okulun **"espri"**si. Bütün bunlar Harbiye'yi "kalem"-'den çok ayrı bir kuruluş olarak tanımlamamızı sağlar. Harbiye, **"sınırları kapalı"** bir **"total kurum"**dur. Total kurumun içinde bulunanlar da çok daha kolayca bir grup, bir topluluk olarak harekete geçebilirler. Hele, yaşadıkları kurumun iç mantığı ile hükümetin "siyaseti" çelişkili olursa... O sırada oluştuğu gözlenen, ama hakkında çok az bilgi olan yüksek okullardaki toplu "okul ayaklanmaları", bunun bir sonucu sayılabilir.

II. Yenileşme Dinamiğinin Temelleri

Ütopya, aradığımız, beğendiğimiz, özlemini çektiğimiz ilkelerle hareket eden **ideal toplum**'u amaçlar ve yansıtır. Reformcunun ütopyacı 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 kav-

ramından hareket etmişlerdir.

• Gerçek ütopyacı, toplumun bütününün 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'si"**-ni bir bütün olarak gözlerinin önüne getirebilen kişiler ortaya çıkmıştır. Kılıçzade Hakkı, Abdullah Cevdet bunlar arasında yer alırlar ama, ütopyaları bir hayal olarak kalmıştır.

Atatürk, ütopyasını gerçekleştirebilmiş nadir insanlardandır. En büyük başarısı da —belki— bu noktada toplanmaktadır.

A. Ütopyacılık ve Kitap

Ondokuzuncu 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 yakındığımız 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 bulabilmiştir.[7] Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı medreselerinde hâlâ kitap yerine **"kitabı bilen** hoca"nın egemen olduğundan söz edilebilir. Bu ortamda önemli kaynak kitaplarının bulunması zordur ve bunlar pahalıya alınan araçlardır. Bunun yanında, bilimin kitaptan çıkarılan bir nesne olduğu anlayışı da bütünüyle yerleşme-

miştir. Kişiler, kitaplar kadar önemli referans kaynaklarıdır. **"Kalem"**-den yetişme, bunun tipik bir örneğini verir. Oysa sosyologlar **"anlatım"**a bağlı bilgiden **"kitap"**a bağlı öğrenime 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 **formül**'leri **gerçek**'le bir tutar. Kitap kullanan, bir formül adamıdır. Toplum bilimlerinde bugünkü formülün yerine geçecek okullaşma ve kitaplaşma sınırlı bir biçimde olsa da duyarlı, entellektüel nitelikleri gelişmiş kişiler arasında bir ütopyacı eğilim yaratmıştır.

Mehmet Kaplan bu süreci şöyle anlatıyor:

"Servet-i Fünün neslinde müşterek olan bir karakter almış oldukları zihni terbiyenin bir cihetten umumiyetle aynı olmasıdır. Tanzimat nesli ekseriyetle kalemlerden yetişen, otodidakt insanlardan müteşekkil olduğu halde, bu nesil muntazam mektep tahsili görmüş, bilhassa küçük yaştan itibaren bir Garp diline aşina olmuş kimselerdir. Birincilerin hayat tecrübelerinin fazla olmasına karşılık, ikincilerinin kitaptan gelen bilgileri fazladır. Mektep ve kitap onları hayata uymaktan alıkoymuş gibidir, birinciler ise daima hayatla be-

raber yürümüşlerdir."[8]

Kaplan'ın bulguları genelleştirilerek **"okul"** ve **"kitap"**'ın öğrenciyi **"ütopik"** 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 "ütopik" 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. Sözgelişi, 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 de harekete geçiren, yeni bir "ütopya arayışı"dır. Atatürk için eski sistemle ütopya arasındaki uçurum, zamanla, kendini gittikçe rahatsız eden bir özellik olarak belirecekti. 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-

lik" 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" anlayışı Atatürk reformlarının derin temelini ortaya koyuyorsa, bu reformun tanımladığı formül de **"bilim"**dir. Bu açıdan, Atatürk birçok ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri gibi **"bilim"**e olumlu bir **"ahlâksal"** değer bağlamıştır. Başka bir deyişle, bilimle yolunu ışıklandıran kimsenin yanlış yola düşmesi olası değildir. Bugün konunun biraz daha çapraşık yönler gösterdiğini biliyoruz ama zamanında 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, **"bilim"**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.

Ondokuzuncu yüzyıl bilim için büyük bir uygulama alanı olmuştur. Bu uygulamanın ürünleri buhar makinalarının gelişmesinde, iletişim ağlarının yayılmasında, kimyasal buluşların sanayide kullanılmasında, savaş araçlarının kusursuzlaşmasında 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 sa-

nayide kullanılmasının ve gittikçe büyüyen örgütlerin, insanı nasıl küçülttüğünü özel konusu yapmıştı. Osmanlı aydınlarının çoğunluğu için, **bilim**'e 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.

Ondokuzuncu 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 yorumlama"**ydı. Bu ikinci türden bilimin Osmanlı İmparatorluğu'na, materyalist düşünceyi getirmesi bakımından, etkin olduğu söylenebilir. Fakat Osmanlı aydınları, **biyolojik bilimler**'in bu spekülatif yönünün **felsefî** 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 **Deneysel Tıp Araştırmalarına Giriş (Introduction a l'Etude de la Medecine Experimentale)** adındaki eseriydi. Osmanlı aydınlarının **"pozitif"** bilimin etkisi altında nasıl girdiklerini belki de en iyi anlatan, 1880'lerde Mülkiye'de (Siyasal Bilgiler Fakültesi) okuyan ve sonradan gazeteci olan Ahmed İhsan'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 bâtıl itikatlarla doldurulmuş olan zihinlerimizi sanki süpürür ve temizlerdi."[10]

Bu etkiler, daha sistematik olarak, 1890'larda pozitivizm akımını Türkiye'ye yansıtan iki yazarda biçimlenmiştir. Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957) ve Ahmet Şuayip (1876-1910) **Servet-i Fünun** dergisinde çıkardıkları dizi yazılarında pozitivizmi 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 Zeki'ye Poincarré'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 yardımcılarına pek de entellektüel nitelikte demek elde değildir. Bundan dolayı, Atatürk, başlamış olan bir akımı bir kuşak ara ile yeni bir ortamda canlandırmak sorunuyla karşılaşıyordu. Bilim üstünde tekrar tekrar durmasını bu açıdan görmek gerekir.

Asıl sorun "**pozitif**" bilimi, daha girmediği, etkinliğini göstermemiş olduğu bâkir topraklar üstünde, İstanbul'un doğusundaki insanlar üstünde, etkin duruma getirmekti. Anadolu, tarikatların, küçük kümelerin, yerel geleneklerin egemenliğini sürdürdüğü bir alandı, sorun onu "**pozitif bilim**"e inandırmaktı. Bu inandırma da, yıpranmış, azalmış, bir bölümü küskün bir **aydınlar** grubuyla yapılacaktı. İşin zorluğu burada toplanıyordu.

Ana sorun, "**bilim**"in temel öğe olarak, "**din**"in yerine nasıl geçirebileceğiydi. Din, Anadolu insanında evrenle bağlantılı en yüksek meşruiyet kaynağını oluşturmuştu. Atatürk'ün evreni ise doğa yasalarının evreniydi. Bu noktadaki kesin tutumu çevresindekilerin bazılarından açıkça ayrılıyordu. Atatürk'ün doğa yasalarını Cumhuriyet'in temel felsefesi niteliğine getirme çabası, **bilim**'i bir "**uygar din**" ya da "**civil 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 bilim'in bu yeni anlayışının istediği oranda yerleşememesi, **din**'in "**geri tepme**"si, kendisi gibi bilim'i din'in yerine getirmek isteyenlerin çok daha önce de karşılaştıkları bir durumdur. Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte bundan dolayı, ömrünün sonuna doğru din olgusuna merkezsel 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 ve bunları uyruklara yansıtırlar. **"Basit halk"** bu konuda ancak bir izleyicidir.

İmparatorluğun kuramsal kökünün kişilerarası ilişkiler olması bunu pekiştirmektedir, zira kişilerarası ilişkiler olarak sözü edilen öğe, aslında **seçkinler arası ilişki**'dir. Bunun dışında, imparatorlukta bir halktan söz açılamayışının bir başka nedeni, imparatorluğun yönetim sisteminin "din grupları"na göre düzenlenmiş olmasıdır. Bunlara **cemaat** denir. Örneğin Rum Ortadoks cemaati bu yönetim birimlerinden biridir. Yahudi cemaati, bir başka birim oluşturur. Bu yapı, ondokuzuncu yüzyılda Batı diplomasisinin etkisiyle daha da topaç 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 söz edilmesini olasılı kılmıyor idiyse 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** çakışıyordu... Demokratik-milliyetçi teorinin 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 milletdendar "Meşruten vazifedar" olmak haysiyetiyle müte'ahhid olduğu şurûta riayet ettiği müddetçe vezaif-i mütekabileye riayet olunmasını halktan talep edebilir. Fakat kendi vazifelerinde tekasül ederlerse, emirler, metbualara emir ve talebde bulunmak hak ve selahiyetlerini kaybeylemiş 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 karşılaşıyoruz.

D. Ütopyacılık ve İdealizm

Ütopya'yı bir "proje" olarak tanımlamıştık. Ancak, bu projelerden bazıları daha belirgin, bazıları daha belirsizdirler. Yirminci yüzyılın başında Osmanlı aydınları arasında çıkan ütopyaların daha belirsiz olanlar arasında yer alması doğaldı. Bunun nedeni, Osmanlı İmparatorluğu toplum yapısının **sosyal mozaik** görünümüydü. Müslümanlar, kendi aralarında bölünmüş Hıristiyanlar, 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 mozayiğin 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 mozayiğin hangi parçasını odak noktası olarak seçse ötekilerine haksızlık etmiş olacaktı. Çözüm, bunların hepsinin üstünde, hepsini kapsayan fakat hiçbiri ile özdeşleşmeyen soyut bir varlık seçmekti. **"Osmanlılık"**, böyle bir çözümdü. Fakat bir bütünün içinde bulunmanın başka sorunları da vardı. "Türklüğü" seçen için bile "Türklüğü" öz benliğiyle, Osmanlı topluluğu içinde yaşamış olmaktan gelen belirsizlikten sıyırarak 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 onsekizinci yüzyılın sonuna doğru ve ondokuzuncu yüzyılın başında büyük bir rağbet görmüştür. Buna **"idealizm"** deniyordu. Rousseau'nun ortaya attığı **"millî irade"**, bu idealizmi esas öğesi 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 Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla **"millet"**in 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'de olduğu gibi, **"yeni onur"** sisteminin egemenliğini simgeliyordu. "Halk", **demokratik** bir sistemde, egemenliğin zorunlu kaynağıydı. **Zengin, yoksul herkes**, "halk"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 biçimlendiri-

lebilecek 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 çakışan **"meslek-i içtimaî"**de (mesleklerin karşılıklı görev ve sorumluluğu üstüne kurulmuş **dayanışmacılık**'ta) bulunacaktır.[14] Milletin 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 **gelecek**'le ilgili düşüncelerinin bu tür bir halkçılığın gelişeceği umuduna bağlı olduğu, bize, düşüncelerinin derin kaynağını en anlamlı biçimde veren anlatımdır. Yine, burada dikkati çeken nokta felsefede **idealist**, toplum anlayışında ütopyacı olan bir kişinin bunları amansız güncel bir **realizm**'le birleştirebilmiş olmasıdır.

E. Ulusal Devlet ve İdeolojisi

Osmanlı İmparatorluğu, **cemaat**'ler üstüne kurulmuş bir devletti. İmparatorluğun parçalanması, bunun yerine çoğunluğu Müslüman-Türk bir birimin geçmesini sağlıyordu.

Ancak yeni kurulan birimin sınırları nasıl tanımlanacaktı?

Bir bölüm Batılı düşünürlere 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 eğitimi 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 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 ideolojisinin tarihsel yönü eksikti. **"Türk Tarih Tezi"**, böyle bir düşüncenin ve yine ütopik 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 öğesi 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 araştırmaktı. Bu kaynaklardan en önemlisinin bir "yeni onur" anlayışı olduğunun ortaya konulabildiğini umuyoruz. Atatürk bu onurluluk anlayışını Cumhuriyet Türkiye'sinin kurumlarının zembereği neteliğine getirmeye çalışmıştır. **"Pozitif bilim"** ve **"halk"** kavramları, bu temel öğenin 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**'ın, ondokuzuncu ve yirminci 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 yönlere 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., **İran: From Religious Dispate to Revolition**, Cambridge vs., Harvad 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.

Hanioğlu, Şükrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor 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 Nlnéteenth.** Century Thought, The John Hopkins Press, Londra, Baltimore, 1971.
Mottahedeh, Roy, P., **Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society**. Princeton, Princeton University Press, 1981.
Okay, M. Orhan, **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti: Beşir Fuad**, İstanbul, Dergâh Yayınları, Tarihsiz.
Tokgöz, Ahmed İhsan, **Matbuat Hatıralarım 1888-1923**, İstanbul, 1930.
Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, C. II**, Konya, Selçuk Yayınları, 1966.

ATATÜRK

Abalıoğlu, Yunus Nadi, **Ankara'nın İlk Günleri**, İstanbul, Sel Yayınları. 1955.
Arar, İsmail, **Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi**, İstanbul, Baha Matbaası, 1963.
Atay, Fatih Rıfkı, **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 Braber**, 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.
Uygar, H. İsmail **Anılarda Atatürk**, İstanbul, Dilek Matbaası, 1973.

---

[1] S.N. Eisenstadt (editör), **Political Sociology**, New York, Basic Books, 1971.
[2] **Tarık Zafer Tunaya, Hürriyetin İlânı**, İstanbul, Siyaset İlmi Dizisi.
[3] Roy P Mottahadeh, **Loyalty and Leadership in an Earley Islamic Society, Princeton,** Princeton University Press. 1981.
[4] **Butrus Abu** Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abudhuda al Sayadi", **Middle Eastern Studies**, 1978, No: 15. s.131-153.
[5] Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey**, c. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1977
[6] Erving Goffman, **Asylums**: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. Pelican Books, 1968-1978.
[7] Michael M.J. Fischer, **İran: From Religious Dispute to Revolition**. Cambridge vs., Harvard University Press, 1980, s.40.
[8] Mehmet Kaplan, **Tevfik Fikret ve Şiiri**, İstanbul, 1946, s.19.
[9] M. Orhan Okay, **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti: Beşir Fuad**, İstanbul, Dergâh Yayınları, Tarihsiz, s.104.

[10] Ahmed İhsan Tokgöz, **Matbuat** Hatıralarım **1888-1923**, İstanbul, 1930, s.28-30.

[11] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, c.I**, Konya, Selçuk Yayınları, 1966, s.223-224.

[12] Aynı kaynak, s.356.

[13] Birol Emil, **Mizan'cı Murat Bey: Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979, s.318.

[14] **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c.I**, 1945, s.191

Atatürk ve İnkılâplar Münasebetiyle*

Bir toplumun muayyen bir istikamete sevkedilmesi isteniyorsa, bu neticeyi elde etmek için iki yoldan biri seçilebilir: Ya ulaşılması istenen nokta göz önünde 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 ulaşılacak 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, yerin de 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 realist 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 ihtiya-

* Forum, cilt 6, sayı 64, (15 Kasım 1956), s.10-11

cını 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 icab eder: şimdiye kadar Atatürk inkılâbı, umumiyetle Atatürk'ün şahsiyeti ile mezcedilmiş ve inkılâplarımızın tatbik ediliş 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 İnkılâbında birbirine paralel şekilde inkişaf etmiş asgarî iki cephe görmek mümkündür: bunlardan biri Atatürk'ün inkılâpcı 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, inkılâpcılığı devlet mekanizmasına ve cemiyete aksettiği 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. Atatürk devrinin hususiyetlerinden biri de Atatürk ten fazla Atatürkçü olanların geniş sayısıdır.

Hiç şüphesiz, Osmanlı Devletinin müessesevî kadrolarında teşekkül eden bazı itiyatlar burada en büyük rolü oynamıştır. Mesala inkılâp devrinde çıkan inkılâp ucubelerinin bir çoğunun sebebini, müesseseleşmiş 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 Profesörle-

rini imtihan ediş hikâyelerinde veya yakınlarının bazı tekliflerini müstehziane terslemesi fıkralarında, Atatürk'ün fikirlerinin ancak karikatürünü benimseyebilen, tefessüh etmiş bir şark bürokrasisine karşı duyduğu istikrahı görmek icab eder. Atatürk'ün hayatının şimdiye kadar incelenmemiş bir cephesi de bu trajik cephedir. Bu bakımdan, inkılâp hareketinin yalnız Atatürk'e değil, etrafındakilere de mal edilmesi lâzım geldiği şeklindeki yeni moda iddiaların külliyen reddedilmesi zamanı gelmiştir. Atütürk'ün muhitinden ancak inkılâbın karikatürü çıkabilmiştir. Atatürk bu muhitin yardımını görmemiş, aksine, çoğu zaman bu muhitin teşkil ettiği Osmanlı bürokrasisi kalıntılarının kurbanı olmuştur. Atatürk'ün inkılâplarını, müessesevî itiyatlarının tesiriyle primitif bir **mitos** haline getiren bu bürokratlar sayesinde, Atatürk'ün temel sağduyusunun mahsulu olan inkılâplar bir irrel peri masalı havasına bürünmüştür. Bunların sayesinde memleketimizde, Alman filozofu Vaihinger'in tabiriyle, bir "imiş 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 Türkçeleştirildi. Talebeler için anlaşılmaz bir hale gelen kitabın, bu derece aşırı anlamda yeni Türkçeleştirilmesinin Atatürk tarafından tasvib 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 herşey talebe kitabı anlıyormuş gibi cereyan ediyordu (imtihan suallerinin hazırlanması dahil), öğretmen de kendi kitabını okuyamıyordu, 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 inandıramadım. 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 koloyca durdurulması mümkün olduğu gibi, ikinci bir safhada aynı hareketin aksi istikamete yönelmesini sağlamak gayet kolaydı. Bugün dil inkılâbında birçok bakımlardan bir gerileme hissediliyorsa, bunu sebebi dil inkılâbının başlangıçta bu gibi kof ve gayri samimî elemanlara dayandırılmış olmasıdır. Fakat Atatürk bile, eline verilen materyelde 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. Bu tablonun zihinlere yerleşmiş olmasından dolayı yeni neslin birçok elemanları objektif müşahadenin ne demek olduğundan ve ne şekilde yapılması gerektiğinden tamamiyle bihaberdirler. Etraflarındaki âlemle 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 entellektüel muhteva iddia eden programlardan en basit afişlere kadar, heberleşme 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 tadıyordu. Böylece, inkılâplar seyesinde, 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. Halâ da Partinin kollektif zihninde hakikî köylünün bir resmi teşekkül etmemiştir.

Bugün inkılâplarımızın tatbiki münasebetiyle ile 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 beri hareket hattımızın karekteristiklerinden birini teşkil 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 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 özürlere müracaat etmesi abestir. Bizim bugün hiçbir özürümüz yoktur. Memleket meselelerinin halledilmesi için, bu meselelerin hakikî vechelelerinin ortaya çıkması lâzımdır. Atatürk devrinde başarılamayan bu işi başarmanın yükü, şarklı mitopoetik tutumun kalıbını kırmak mesuliyeti, bize düşmektedir.

Atatürk, Bürokrasi ve "Rasyonellik"*

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, devlet ile olan ilişkilerimizde işlerimizin gerektiği kadar hızlı yürümemesinden, 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. 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

---

* **Atatürk Devrimleri I. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri, 10-14 Aralık 1973**, (İ.Ü. Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1975), s 53-62.

bazı özellikler buluruz: zekâ, anlama, kavrama potansiyeli gibi.[2] Bunun yanında, kişinin aile içindeki ilişkilerine bakarız: müşfik bir babanın 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 unsarlardan 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 toplumuna 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 götürmüş 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 ışıklandırabilmiş olacağımı sanıyorum.

Toplum değişmelerinin önemli bir yanı bu değişmelerin beraberinde getirdikleri değer uyumsuzluğudur. Yeniçeriler, Osmanlı askerî 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 Türkiyesine istihfafla bakışında akranı olan bir grup insanın genel bir rahatsızlığını aksettirdiğidir. Bu gruba, en engel anlamında, "mektepli"ler, ve bu arada, "mektepli subaylar" diyebiliriz.

Şimdi, önce "mektepli"den neyi kasdettiğimi belirteyim. Sultan Abdülhamid devrini genellikle bir gerilik, istibdat devri olarak niteliriz. Böyle bir görüşün gerçeği ancak sınırlı bir şekilde aksettirdiğine artık şüphe kalmamıştır. Enver Ziya Karal'ın[5] ilk defa olarak ortaya koyduğu, Abdülhamid devrinin bazı bakımlardan bir ilerleme devri olduğu 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 Türkiyesine 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 bürokrasi"den rasyonel bürokrasiye geçiş kavramıyla anlattığı bir süreci çok andırıyor. Weber'e göre, modern bürokrasi, daha önceki devirlerde de belki nüve halinde görünen, fakat o zamanlar belirsiz bir rüşeym 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 gayrı şahsi— bir

kaideler tümünün miyarına vurulması diyebiliriz. Artık, eskisine nisbetle şahsi kararlar önemini gittikçe kaybetmektedir. İkincisi, devlet işleri gittikçe bir ihtısas konusu olmakta, bakanlıklar ayrılmakta, bakanlıkların içindeki bürolar ise uzmanlarla dolmaktadır.

Weber'e göre bunun sonucu modern bürokrasinin karakterini belirleyen bazı özellikler kazanmasıdır:

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 ihtısas 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 olmuştu. 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 gelişmelerdir. 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" 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 ilerî 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 rasyonelleştirilmiş, 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 göre 8 ilâ 12 yıl arasında askerî okullarda kalabiliyordu. Bunun anlamı, kişinin kendi 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 askerî okullara gönderen bu türden aileler, hayatta zorluklarla karşılaşmış, aile yapısını güçlükle sürdüren ailelerdi. Bu aileler, geniş köşk veya zengin bir mahalle hayatı'dan, bu yolla aile nam ve ideolojisini devam ettiren aileler değildi. Böyle ailelerden gelene öğrenciler için aileleriyle teması devam ettirmek, ulaşım bakımın-

dan 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" aşılanmasıdır.[8]

Birçok sosyoloğun 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 "başan" etiğine göre yapılan bir değerlendirme değildir. Bu, "başarı" etiğinin tam aksi olan "taşınan niteliğe" göre (**ascription'a** göre) ödüllendirmedir. Gene, burada, yaşlıların her an verdikleri ürüne göre değerlendirilmelerinin "iyi" mi yoksa "kötü" mü bir şey olduğu beni ilgilendirmemektedir. İfade etmek istediğim, "iyi" veya "kötü", modern zamanlarda, XIX. 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 keyfî karara değil, yönetmelik gibi soyut prensipleri içine alan dökümanlarda tesbit edilen şekilde yürütülmesini arzulayacaktır. Gerek as-

kerî 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 hatlanyla "Weberien" bir âleme sokmuştu. Herhalde, uzun yıllar ciddi bir eğitim görüp başarıları imtihan ve not esasına göre değerlendirilen bir grubun dünya görüşünde ehliyet, başarı prensibinin koloyca yer etmesi beklenmelidir. Bir kimsenin liyakata göre değil de aksine müktesep sosyal statüye göre ödellendirilmesinin 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 tehlikeli 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, Weber'in tabiriyle "patrimonyal" bir bürokrasiden arta kalan kısımları arasında bir çatışma mevcuttur. Ahmet Cevat Emre hatıratında bu durumdan şöyle bahsediyor:

> Beşiktaş Rüşdiyesi'nde parlak üniformasıyla 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 sandalyelere otururlardı.

Emre'ye göre sonradan hünkâr çavuşu sınıf işlerinde geri kalmış, Emre kendisi başçavuş olmuş ve arkadaşları bu imtiyazlı talebele-

re 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 pekiştirmesiydi. Böylece, en başarılı öğrencilerin (yeni değerleri benimsemekte ve ders düzeninin gereklerini yerine getirmekte en müsait şahsiyetlerin) mezuniyetinden sonra sistemin icaplarını devamlı bir şekilde aramış olmalarını bekleyebiliriz. Fakat öğrenciler kıt'aya çıktıkları zaman hiç de umduklarını bulamıyorlardı. Örneğin kıt'aya çıktıkları zaman hiç de umduklarını bulamıyorlardı. Örneğin, 1890'ları yaşamış olan bir subay hatıratında bulduğu durumu şöyle tarif ediyor:

> Bir taburda ancak bir veya iki mektepli zabit bulunurdu. Bunlar da mülazımdı. Alaylarda dört binbaşıdan biri mektepli, diğerleri seciyesiz alaylı binbaşılardı. Alaylı zabıtan içinde okur-yazar, efendiden ve cahillerde de temiz, haluk, çalışkan askere evlât gibi bakan iyi simalar da 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 aksakallı, sakalı boyalı, palabıyık, gür kaşlı, Yeniçeri biçimli, terbiye-i fikriye ve kudret-i askerîyeden, malûmat-ı harbiyeden, her türlü hasail-i insaniyeden mahrum tiplerden idiler.[11]

Dikkatinizi genç subayın aradığı niteliklere çekiyorum: "terbiye-i fikrîye, kudret-i askerîye, 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, ihtısaslaşmanın gereklerine göre yürü-

tülmediği bulgusu askerî okullardan 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 oldular. 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, o da Batı'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 türnü olarak görüp, idarî hayata getirilecek düzeltmelerin üzerinde durmamış pek çok kimse vardır. Tevfik Fikret bunların arasında yer alır. Vaka 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 Batıcılığı yalnız bir devlet reformu gereği de saymayarak, Batılılığın 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 za-

mı ıda sebatla izlemek, bize burada kişiliğin özel katkısını gösteriyor. 1900'lerin Türkiyesi'nde birçok kimseler, çok genel etkenlerin tesiriyle, yenileşmenin gereğini anlamıştı, birçok kimseler de değişmeler yapmağa yönelmişti fakat bir bütünden esinlenerek bir devrim yaratabilen yalnız Atatürk oldu. Bir şahsın tarihe damga basması dediğimiz olay da herhalde bu olsa gerek.

---

[1] Karl Mannheim, **Ideology and Utopia**. (New York: Harcourt Harvest Books, tarihsiz, ilk basılışı: 1936), s.205.

[2] Potansiyelin şekillenmesinde bile genetik unsurlar önemlidir, bak: **"Socialization", Handbook of Social Psychology**. (2. bası, cilt III, 1969, çıkaran Gardner Kindzay) s.461-463.

[3] Bk.: Erik H.Erikson, **Childhood and Society**, (Penguin Books, 1965). **Passim.**

[4] Bak: "Socialization", s.g.e., s.450-55.

[5] Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi VIII.** (Ankara, 1962).

[6] Bak: Martin Albrow, **Burcaucracy.** (London, 1970), s.43, 44-45.

[7] M.A. Griffiths, **"The Reorganization of The Ottoman Army Under Abdülhamid II-1880-1987"**. Basılmış Doktora Tezi, University of California, 1966.

[8] "Başarı" etiğinin aile'den çok okulda edinilen bir yönelim olduğu konusunda bak: Talcott Parsons, **The Social System**, (Free Press Paperback, 1964). s.242.

[9] Nizamettin Delilbaşı, s.g.e., s.45: Griffiths, s.109-113.

[10] A. Cevat Emre, **İki Neslin Tarihi** (İstanbul, 1960), s.28.

[11] **Canlı Tarihler, Cilt 4.** (İstanbul, 1946), "Nizamettin Delilbaşı," s.62-63.

[12] **Yakınlarından Hâtıralar.** "Salih Bozok'a Mektup", (İstanbul, Sel Yayınları), s.47.

Tanzimat

Tanzimat ve "İlmiyye"*

Bugünkü davranışımızı, içinde yaşadığımız cemiyetin ve problemlerinin anlaşılmasında yardımı dokunacak en mühim metotlardan biri şüphesiz ki tarihî metottur. 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. Oysaki 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 nci 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.

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'-

---

* **Forum**, cilt 4, sayı 48 (15 Mart 1956), s.9-10.

in tezinin tesiri altında kalmıştır.

Şekli bakımından Osmanlı müesseselerinin incelenmesinde büyük bir yardımı 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 farazıyesinden 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 bırakması gelmektedir. Bu gibi bir gelişme ise mutat Osmanlı müessese teorimlerinde 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 tarihimizle şimdiye kadar cevaplandırılmamış olan bazı meseleler aydınlanabilecektir. 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 Osmanlı müessesevî unsurlar tarafından veya Osmanlı siyasetinin kendine has politik faaliyetler 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" grubun-

da meydana gelen değişmelere bağlamaya çalışır. Burada "elite'-'den kasdedilen, bir üst tabakadan ziyade bir cemiyetin en mühim addettiği sahalarda ehliyet kesbetmiş olan şahıslardır. Başka bir deyimle bir cemiyette mevcut müteahassıslardır.

Elite teorisi her ne kadar bütün tarihî gelişmeleri izah edecek derecede cihanşumül bir teori değilse de muayyen devirlerde siyasî bünyede vukua gelen değişikliklerin mahiyetini tespit etmek için son derece faydalı bir analiz aleti haline gelmiştir. Tabii ki bu metodun kullanılmasıyla siyasî gelişme mevzuundaki problemlerin hepsi cevaplandırılamayacaktır. 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 müşahede 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 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 rol oynamalarına ehemmiyet vermemiş oldukları bu üç grup şunlardır: Askerî bir elite 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 ncu asırda cereyan edenler ıslâhat cereyanı gayet basit bir zaviyeden görülmeye alışılmıştır. Bu noktadaki devrimci tezin şimdiye kadar ifade edilişini şöyle özetleyebiliriz: İlmiyye sınıfı tabiatiyle Osmanlı İmparatorluğu'na yeniliklerin girmesine aleyhtardı. Bu sınıf bilhassa kendi nüfuzunu kıracağını bildiği yeniliklere ısınmadığı için, daima padişahın otokrasisini desteklemiş, Osmanlı İmparatorluğu'nda girişilen ıslâhat hareketlerini kösteklemiştir. Devrim aleyhtarı tarihçi ise bunun tam aksini iddia etmeye daima hazırdır. Aslında, vakıaların tetkiki "devrimci" izahın hakikate daha fazla yaklaştığını göstermektedir, fakat bu izah da o kadar iptidaî bir şekle sokulmuş ve basitleştirilmiştir ki, tabiatıyle Tanzimat devrinde cereyan etmiş olan birçok hâdiseleri izah edememektedir. Bunları birer istisna saymak mecburiyeti hasıl olmuştur. Mesela Şeyhülislam Arif Hikmet Beyin ıslâhat hareketi aleyhtarlarını susturmak için Anadolu'ya gönderilmesi, 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 Yenikapı 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 inceliyelim.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "İlmiyye" sınıfı şüphesiz ki cemiyet esasını teşkil eden mukaddes Kanunun (Kur'anın) 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 malumât 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 ilmiyye sınıfını yeni temeller üzerinde kurmak isteyen bazı Ulemanın Mahmud ve Abdülmecid gibi

ıslâhatçı veya ıslâhat taraftarı padişahlar zamanında mensup oldukları sınıf arasına bazı yeni fikirler getirmek istedikleri ve bu yolda çalıştıkları görülmektedir. Muhtelif emarelerin işaret ettiği İlmiyye sınıfındaki bu iç reform gayreti hakkında şimdiye kadar hemen hemen hiç malûmat toplanmamıştır. Fakat böyle bir harekete rastlandığı da inkâr edilemez. Neşriyat aleminde muhtelif ahlâk kitaplarının yeniden basılması, basitleştirilmesi ve daha anlaşılır bir hale gelmesi şeklinde, siyasî faaliyet sahasında Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılanlar arasında birtakım dinî şahsiyetlere 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 alınmasiyle hiç şüphesiz ki yakın tarihimizin gayet mühim bazı noktaları aydınlanacak ve gelişmemizin ne kadar kompleks bir seyir takip ettiği "vak'anüvüs" tipi tarihçilerimizin önüne bir örnek olarak serilecektir.

Âli 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 yardımiyle 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 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 İkinci Mahmud'un ve onu takiben Mustafa

---

* **Forum**, cilt 4, sayı 39, (1 Kasım 1955), s.10-11

Reşit Paşa'nın meydana getirdikleri islahatla mukayese edilebilecek bir ilâvede bulunmamış olmaları pek muhtemeldir. Bu hususta henüz ciddi bir tarihî etüd yapılmamıştır.

Bu arada, Âli ve Fuat Paşaların müspet bir ilâvede bulunmadıkları noktasından da daha mühim bir husus, Âli Paşa'nın, devrinin en büyük hürriyet aleyhtarlarından biri olduğu vakıasıdır; bu vakıa arada kaybolmuş, ondokuzuncu 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 Umumiyesini hiçe saymasıydı. Babıâliye 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 İmparatorluğu hakikaten bu devirde inkiraza iyice meyletmiş olarak görünüyordu. Abdülmecid devrinde bir takım 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 bir takım işlere sarfettiği görülmüştü. Osmanlı İmparatorluğu'nda malî meselelerde müşavirlerin tavsiyelerine lüzum görülmediği için istikraz "memba-i sahih" addedilmiş iken, ve devlet borçları biteviye arttırılırken Genç Osmanlılar bunun "yalnız Babıâli'ye sahih olmuş bir vehime"den ibaret olduğunu lâyıkiyle takdir ediyorlardı. Namık Kemal Babıâli'nin bu hareket hattının yanlış taraflarını işaret etmekten ken-

dini alamıyordu:

"İstikrazat kat'iyen milletin reyi ve malûmatı ile olmayıp yalnız sadrazam ve hariciye nazırı gibi birkaç mütegalliban-ı devletin karar-ı hafileri üzere akdolunup aradaki komisyonlardan onların bendegânı ve mensubatı müstefit olurlardı. Şimdiye kadar akdolunan istikrazat-ı hariciye ile defter-i kebire geçen duyum-u dahiliyenin faizleri ve resûlmali karşılıkları devletin varidat-ı mukannenesinden nısfını ekil ve beli edip baki kalan nısfını ise masarifat-ı mukarrereyi tesviye kifayet edemediğinden beher sene elli milyon franktan mütecaviz muvazenede açık görünmekte ve bunu örtmek için her yıl böyle bir istikraz aktine ihtiyaç messetmekte olup mülkün ve ahalinin ahval'i diğergünü ise bu kadar yükü bir zamanda kaldırmaya derkârdır."

Bunlar Namık Kemal'in Londra'da çıkardığı Hürriyet Gazetesi'nde yaptığı tenkidlerdi. Daha evvel bu tenkidlerden bir hayli hafif olan ve hükümetin nazik bir mevzu addettiği, Girit meselesine dokunan bazı makaleleri dolayısiyle Namık Kemal'in muharrirlik hayatına bir nihayet verilmiş ve Âli Paşa, Tasvir-i Efkâr'da çıkan bu makaleleri bahane ittihaz 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, "gayrımuayyen bir had ile takyit" etmesiydi. İşte gerek Mustafa Fazıl Paşa'nın, gerekse Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın "meşveret" istemeleri Âli Paşa'nın icraati çerçevesi içinde 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 bunun tek bir hususa irca edilebileceğini göstèriyor: hürriyet'in mücerret bir mefhum ol-

ması ve binaenaleyh hudutlarının tayininde zorluk çekilmesi.

Âli Paşaya göre, birtakım insanların icraati serbest bırakıldığı takdirde bunların ne yapacakları kestirilemezdi. Meşrutî bir rejim tesis edildiği takdirde Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden bütün milletler İmparatorluktan 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 külliyen 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 şâhsî menfaatler ummanın burada mevzubahis olmadığı merkezindedir. İşte bu sahte feragat daha sonraki nesillerin yanılmasında hayli mühim bir unsur olmuştur. Zira birçok kimseler bunda otoriter şahsiyetin vasfını görememişler ve Âli Paşa tarafından ileri görülen 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 "otoriter şahsiyet"in incelenmesi ile ilgili araştırmalardır. Problem şu şekilde vazedilebilir: yirminci 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 güvensiz-

lik, şahsın kendine karşı güvensizliği olarak ortaya çıkar. Ferdin hayat tecrübesinde kendine karşı güven veya saygısının 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 tabiatiyle kötü olduklarına inanmak kisvesine bürünür.

Böylece, insanlar umumiyetle kötülüğe meyyal olduklarından, bunların kendi iyilikleri için bir velâyet 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 Personality, Londra, 1948**). Dinle devletin birleştiği bir muhitte, bu duygu ve fikir silsilesinin tabiî neticesi, Âli Paşa'nın, bu makalenin en başında zikredilen ifadesinde kendini göstermektedir. Böyle esas itibariyle şüpheci 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 mihanikî usullere ehemmiyet vermenin ve müesseselerin islahının 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.

Yeni Osmanlıların Hakikî Hüviyeti*

Tanzimat Bürokrasisi

I

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 muharirlerinin bu yüksek vasıflarını hisetmek de mümkündür. Ancak bu arada sorulması lâzım gelen bir sual da 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 terminidir. Kısaca, kıymetlendirmiye gitmeden önce materyeli toplamak lâzımdır. Mesela Tanzimat devrinde cereyan etmiş olayların son derece teferruatlı ve sahih bir tablosunu meydana çıkarmadan Tanzi-

* **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.

mat hakkında mütalâa serdetmek gülünçtür. Gene Abdülhamid'in güvenilir bir biyografisi mevcut değilken bu hükümdarın fikirlerini kıymetlendirmiye 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 sığıdırdığımız 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 olduklan tecrübeler hakkında, ciddi bir araştırma mevcut değildir. İşte Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile ilgili hâdiselerin tesbiti, yukarda bahsettiğimiz ve yapılması zaruri olan tarihî etütlerden biridir. Memleketimizde monografi yazmanın ne demek olduğunun yavaş yavaş anlaşılmaya 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 Yani 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 Abdülâziz 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.

Abdülâziz'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 ara-

sında bulunmuş olmalarını zikretmek lâzımdır. Bugün Yeni Osmanlılar hatıra geldiği zaman cemiyetin kendisinden ziyade Namık Kemal'in cemiyetin maksatlarını anlatmak için **Hürriyet Gazetesi**'nde yazdığı makaleler gelmektedir.

Devrim 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 olmuş 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 hakikattır, 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 inkilab ettirmektir. Belki o zaman bu gençleri harekete sevketmiş olan güdülerin hakikî mahiyetini tesbit etmeye muvaffak oluruz. Bir kere bu istibdadı ya Padişaha veya Padişahtan başkalarına mal etmek gibi basit bir ayrımla işe başlayabiliriz.

Genç Osmanlılar Abdulaziz'in şahsî istibdadına karşı mı protestoda bulunuyorlardı? Zahiren, şikâyetlerinin böyle bir menşei olduğunu düşünmek makûl görünebilir: Abdulaziz'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 boğmuştur. Gerçekte ise **Yeni Osmanlılar** hünkârın şahsına karşı daima son derece hürmetkâr davranmışlardır. Namık Kemal'e göre mesela, Padişah, halkın kendisinden istediği bir şeyi yapmayı hiçbir zaman reddetmemiştir.[1] Meselenin daha etraflı bir tetkiki neticesinde karşılaş-

tığımız ilk netice Yeni Osmanlıların asıl hedef tuttukları 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 rol onadığını buluruz. Böylece vaziyet aydınlanmış bulunmaktadır: aslında, Abdülaziz Fuat ve Âli Paşalann hemen hemen esiridir denebilir. Reşit Paşa devrinde başlamış olan bu "vüzera hegemonya"sının son safhası, Fuat ve Âli Paşalann ölümünden sonra Rüştü ve Süleyman Paşalar gibi Âli Paşanın yetiştirdiği çıraklarının Abdülaziz'i haletmiş 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 icab eder. Reşit Paşa zamanında yapılan idarî değişiklikler kendi sadrazamlığı devrinde bile yeni "yüksek memur" tabakası yaratmıştı. Bu grubu, lisan bilmeleri dolayısiyle veya yapılan değişikliklerden doğan yeni müesseselerde memur edilmeleri sayesinde, Batı ile irtibatta bulunan kalem efendileri teşkil ediyordu. Batı'nın idari tekniklerine olan vukufları sayesinde İmparatorluktaki bütün mühim devlet işlerinin kontrolü yavaş yavaş bu yeni memur tabakasının eline geçmekte idi. Bu yeni "üst tabaka"nın 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 mülâkatta II. Mahmud'un şahsına bir hayli yüksekten baktığını ve Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana getirilen yenilikleri tamamiyle kendisine mal edip Padişah'ı 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.

II

Geçen yazımızda 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 hâmisi ve bânisi Âli Paşa, Reşit Paşa zamanından beri ortaya çıkan bahis konusu yeni grubun Osmanlı İmparatorluğu'nun inkirazdan sıyrılmasında büyük bir rol oynayacağına ve bu kurtulmada önderlik rolünü üzerine alacağına tamamen inanmıştı. Bahsettiğimiz kanaatin kendisinde ne derece yer etmiş olduğunu 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.[4]

Başka bir ifade ile Reşit Paşa'nın ıslahatı sayesinde devlet idaresindeki şahsîlik unsuru yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutuyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda idarenin sinir 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 sakınmıyan diğer bir müşahitten Frederik Millingen'den yeni Tanzimat efendilerinin kudreti hakkında şunları dinliyoruz:

"Kuvvetli bir lonca teşkil etmeye muvaffak olan bu kâtipler (Fransızca metinde aynen "kiatib") nisbeten yüksek bir tahsilin bağışladığı imkânlara sahip olmaları ve devlet işlerinin rutinini bilmeleri neticesinde, devletin diğer âzası üzerinde haksız bir hâkimiyet tesis edebilmiş ve bunu muhafaza edebilmişlerdir. Bunların siyasî nüfuzu idarenin bütün kollarına şâmildir 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 sevkederek 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 teesüs etmiş olan sosyal muvazeneyi bozmaktadır: En eski devirlerden beri Osmanlı câmiasında 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 teşriî meclis olan Ulema uzvu bile... Nüfuz ve kudretini kaybetmiş ve Bâbıâli'nin üstünlüğüne boyun eğmek mecburiyetinde kalmıştır."[6]

Eskiden Sultanın keyfî idaresine mâni olabilecek durumda olan bu müessese yeni bürokratların devlet gücünü istedikleri şekilde kullanmalarına mâni olamamaktadır.

Yeni Osmanlıların yükselttikleri itiraz seslerinin teşrihine geri gelirsek, bu itirazların arasında şimdiye kadar üzerinde durduğumuz noktaların hepsini bulmak mümkündür. Yeni bir bürokratlar sınıfının devlet işlerinde padişahın elinden inisiyatifi almış olmalarının Namık Kemal üzerinde uyandırdığı tesiri mi merak ediyorsunuz? Namık Kemal'in başyazarlığını yaptığı Hürriyet Gazetesi'nde "İdare-i Hâzıranın Hülâsa-i Asârı"[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 Gazetesi'nde bu konuyu ele alan birçok makaleye rastlamak mümkündür.[8]

Gene yeni bürokratların, İlmiyyeden yetişmiş olanlara nisbetle, çok daha cahil ve görgüsüz olmaları ve bu 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 kıymetlendirilmelidir. Mesela Namık Kemal'in ve Ziya Paşa'nın yazdıkları makalelerin birçoğunda Osmanlı İmparatorluğu'ndan 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.

III

Sultan Aziz devrinde sivrilmeye başlamış bulunan ve bundan önceki yazıda 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 bükokrasiye 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 Devletine 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 tabiî 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 müneccimbaşının vazifelerinden biri iken, Sultan Abdülaziz'in cülûsu 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.

Kuleli Vak'ası

Bundan önceki makalelerde 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 iştirâkiyle, Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmek için girişilmiş bir harekettir. Hâdiseyi tertipliyenler emellerine muvaffak olmadan 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 dolayısiyle Hıristiyan teb'aya verilen imtiyazların cemiyet âzalarınca 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 iştirâk edenleri harekete getiren memnuniyetsizlik, daha sonra Yeni Osmanlıları harekete geçirmiş olan memnuniyetsizliğin aynı idi ve Yeni Osmanlılar, "inkılâpçı" sayıldıkları 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 işleme Engelhardt'ın Tanzimat hakkındaki meşhur **(La Turquie et le Tanzimat)** eserinin birinci cildinin 157 nci sayfasını okumaktan ibarettir. Burada Kuleli Vak'ası hakkında şu izahat verilmektedir:

"Abdülmecid'in cülusundan beri tahtın etrafını almış bulunan ve 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 müretiplerinden Şeyh Ahmet'e karşı niçin o kadar de-

rin bir saygı göstermiş olduğunu anlamak mümkündür. Şeyh Ahmet, Kemal'den önce Kemal'in müdafaa ettiği fikirlerin öncülüğünü yapmıştı.

Tarif ettiğimiz bütün 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 kuvvetleri ortadan kaldırması veya zararsız hale getirmesidir. Bu kuvvetler arasında bilhassa asılzadeler 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. Batıda 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 asılzade 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 İmparatorluğu'nda da aynı gelişmelere rastlanılmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezîyetçi hareketler İkinci 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 kurulmasiyle, azalmıştı. Buna karşılık bürokratların nüfuzu çoğalmış ve bu yeni zümnre birçok haksızlıklar irtikâb etmekten çekinmiyordu. İşte 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 ay-

nı tipte hâdiselerdir. İhtilâl 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 hâdise devletin gelişme vetiresinde aynı "kademe"de husule gelmiş ve aynı sebeplerle ortaya çıkmış hareketlerdir.

---

[1] Namık Kemal, "Usul'u Meşveret Hakkında Mektuplar, No: 5", **Hürriyet**, 10 Ekim 1868.

[2] Bailey, **British Policy and the Turkish Reform Movement**, s.271-272.

[3] Cevdet Paşa'dan naklen, Ebul'ulâ Mardin, **Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa**, İstanbul, 1946, s.10, not. 8.

[4] Georg Rosen, **Geschichte des Osmanischen Reiches**, Cilt I, s.302.

[5] Frederick Millingen, **La Turquie Sous le Regne d'Abdul Azlz**, Paris, 1868, s. 255.

[6] Millingen, s.g.e., s. 257.

[7] **Hürriyet**, 28 Aralık 1868.

[8] Namık Kemal, **Hürriyet**, 7 Eylül 1868; Ziya Paşa için Bak. "Yeni Osmanlardan bir zat tarafından matbaamıza gönderilip dercolunan hâtıralar," **Hürriyet**, 5 Nisan 1869.

Tanzimat Fermanının Manâsı*

Yeni Bir İzah Denemesi

Tanzimat Fermanı'nın, siyasî tefekkür tarihimizde çok mühim bir merhale teşkil ettiği, Tanzimat Fermanı'nda kullanılan bir ifade ile, "cümlenin mâlûmudur." Ancak, "çok mühim" tâbirinin taşıdığı müphemiyetin ötesine geçip, Gülhane Hattı Humayunu'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 bulamıyacaktır. Tanzimat Fermanı'nı merak edenler, bu meselenin ele alındığı eserlerde, Batı'da "Tautologie" ismiyle tanınan bir açıklama usûlüne başvurulduğunu görecekler, yani Hatt-ı Şerifin "çok ehemmiyetli değişmeler husule getirdiği için çok mühim olduğu" bedahati ile karşılaşacaklardır. Aslında, pek tabiî olarak Tanzimat Fermanı'nın hakikî mânâsını anlamak için, bu gibi hakikatlerin ötesine geçmek zarureti vardır. Tanzimat Fermanı çok mühim değişikliklerin bir temel taşı addediyorsa, bu değişikliklerin nelerden ibaret olduklarını ve niçin de-

* **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, (31 Aralık 1957), s.12-13.

ğişiklik 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 siyasî tefekkür tarihimizde getirdiği yenilik lâyıkiyle belirtilmemiştir. Buna bir misal olarak, 1940 senesinde Gülhane Hatt-ı Humayunu'nun 100. yıldönümü münasebetiyle neşredilen "Tanzimat" isimli külliyatı zikretmek mümkündür. Bu külliyatta 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 külliyattaki makaleler nazarı itibare alınırsa, Gülhane Hatt-ı Humayunu'nun hakikî mahiyetine nüfuz edilmeyişinin sebepleri arasında iki eksıklik bulmak mümkündür. Bunlardan birincisi, "Tanzimat" isimli esere dercedilen makalelerin çoğunda kullanılan metodların, sorduğumuz sualleri cevaplandırmaya müsait olmamalarıdır. İkincisi, çözülmek istenen meselenin halledilmesine yarıyacak 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'ın "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 cevaplandırmaya çalıştığı sual budur. Fermanı bu cepheden incelemeye çalışmış olmanın en büyük mahzuru, vesikanın bir tarih akımı içinde değil, fakat mâzi ve istikbalden mücerret, bizatihi bir birim teşkil etmek üzere, yani Fermandan önce câri usûllere nazaran ne gibi bir kıymet ifade ettiğini araştırmaksızın, bazı ideal hukuk normlarına mutabakatı noktasın-

dan incelenmiş olmasıdır. Bu usûle müracaat edildiği takdirde, pek tabîdir ki, Tanzimat Fermanı'nın hangi güçlükleri cevaplandırmak için ortaya çıktığı, hangi tesirlerın neticesinde ve hangi gayeler peşinde koşan şahıslar tarafından hazırlandığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda câri devlet idaresi usûllerine ne gibi değişiklikler getirdiği suali cevaplandırılamıyacaktır. Biz ise, Tanzimat Fermanı'nın asıl özünün ortaya çıkması için, bu ikinci nev'i suallerin cevaplandırılması zaruretine inanıyoruz. Değerli Prof. Dr. Yavuz Abadan'ın tahlilleri, plâtonik felsefe ve görüş seviyesini 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 metot olduğu için, istenen neticeyi istihsale daha müsaittir. Fakat buradaki eksiklik, yazarın tarih ilmi hakkınsa beslediğine kanaat getirdiğimiz inançlardır. Tarihî olayların yalnız siyasî olaylardan ibaret olmadığı, artık uzun zamandan beri bir münakaşa konusu olmaktan çıkmıştır. Bilhassa Tanzimat Fermanı'nın "tarihi" üzerinde durulacaksa, burada devrin fikirler tarihi, "entellektüel tarih" ve fikir değişmeleri üzerinde dahi durmak iktiza ederdi. Buna rağmen, Okandan'ın makalesi münhasıran "siyasî" tarihten misaller ve mutalar üzerinden hareket ederek, şöyle bir hükme varabiliyor:

"Tanzimat devrinde ve bu devrin, zamanının siyasî, hukukî, içtimaî ve iktisadî fikir ve telâkkilerinin tesir ve izlerinden tamamen mahrum bulunan fermanlarında..."

Biz sayın Profesörle aynı kanaatte değiliz ve bu hükmün hakikatin gizli kalmış bazı cephelerini aksettiremediği görüşünü temsil ediyoruz. Aslında, Tanzimat Fermanı'nın hakikî mahiyeti hakkında, bu-

günden itibaren neşrine başladığımız bu küçük denemenin esas tezi, Gülhane Hatt-ı Humayunu'nun, büyük çapta, kendi devrinin ve Muasır Avrupa'nın siyasî, hukukî, içtimaî iktisadî fikir ve telâkkileri ve müesseselerinden kuvvet aldığı ve bunların tesirinden doğmuş olmasının kendine şimdiye kadar aydınlanamıyan karakterini bahşettiğidir.

A. Reşit Paşa'nın Palmerston'la Mülâkatı 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, Paşanın, 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 Humayunu'nun ilânından üç ay önce) Londra'da Hariciye Nâzırı Palmerston'la yaptığı bir mülâkatın zabıtlarıdır. Reşit Paşa, 1838 senesi nihayetinde Mehmet Ali'ye karşı İngiltere ile bir anlaşma akdetme imkânlarını araştırmak üzere İngiltere'ye gitmiş ve Londra'da iken Sultan Mahmud vefat etmiş. Bahis konusu vesikadan, Mustafa Reşit Paşa'nın, Sultan Mahmud'un ölümü ve Abdülmecid'in culûsu dolayısiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun vaziyetini görüşmek üzere Palmerston'dan bir mülâkat istemiş olduğu anlaşılmaktadır.[1]

12 Ağustos 1839 tarihinde vukubulan mülâkatta 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 çıkarılabilirdi. 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 établi"** ifadesiyle karakterlerini çizdiği bu yeni idare tarzından, Reşit Paşa'nın kasdettiği, muayyen ve sarih esaslardan hareket eden, Padişahın indî ve şahsî hareketlerinin değiştirilemiyeceği 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:

"(Tesis edilmesi elzem olan) yeni (siyasî) müesseseler, aklı selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkes, değişmeyen bir sistemin hakikî faidelerini istihsal ederdi. İstibdat azaldıkça, hükûmete 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 dolayısiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun, karşısına geçilmeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu."[2]

Bundan sonra, Reşit Paşa, Yeniçeriliğin ilgasından sonra mevkii tatbike konmak istenen ıslahatın, halkın indinde hiçbir mukavemetle karşılaşmadığını söyleyerek, şunları ilâve ediyordu:

"Sultan Mahmud'un taraftar göründüğü yeni müesseseler bazen zorluklara düçar olmuş ise, bunların tesisi anından beri ileriye bir tek adım atılamamış ise, bunun sebebini, o müesseseleri halkın işine yarıyacak bir mey-

va 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 azâde kılınmasını temin edecek temeller üzerinde kurulması olduğunu söylemiş ve bu arada, Sultan Mahmud'un dar fikirliliğine ve kaprislerine işaret ederek, hükümdara ve zımnen, hukuk devletinin çerçevesine girmemiş bir monarşik müesseseye karşı duyduğu istihkarı ifade etmiştir.

Reşit Paşa'nın bu mülâkatından neler çıkarmak mümkündür?

Bu mülâkatta, 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 lâyihalar yazılmıtı. "Islahat" fikri Osmanlı devlet tasavvur ve ideallerine yabancı değildi, fakat padişahlık müessesesinin bu kadar küçümsendiği, hatta Osmanlı Devletinin inkırazının sebepleri arasında zikredildiği ve buna karşılık tamamiyle mihanikî - müessesevî değişikliklerle Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderinin değiştirilebileceği ve inhitatının durdurulacağı o zamana kadar hiç ifade edilmemişti. Reşit Paşa'nın fikirlerini 18. asırda yazılmış meşhur bir Osmanlı ıslahat lâyihasiyle 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 Devletinin inkirazına mâni olmak arzusu ile kaleme alınmış bir eserdir.[4] Fakat Sarı Mehmet Paşa, bu işin "iyi hükümdar"ı yetiştirmek suretiyle yapılacağına kaanidir. Burada gaye, Eflâtun'un ve daha sonra Farabî'nin güttüğü gayenin aynı, yani "iyi hükümdar"ı yetiştirip onun şahsiyeti vasıtasiyle devlet işlerini bir düzene sokmaktır. Nesaih'de, müesseselerin kendi başlarına yoğurucu bir

rol oynadıkları 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 hükümdar" yetiştirmek olduğu kaziyesini reddetmektedir. Reşit Paşa'ya göre devlet idaresinde, muvazeneyi temin edecek olan, "şey"ler, maddî varlıklar, müesseselerdir. Reşit Paşa'nın tutumu ayrıca Avrupada 18 nci ve 19 ncu asırlarda yayılan liberalizm cereyanının arkasında yatan ideoloji ve dünya görüşüne tamamiyle uymaktadır.

Bundan sonraki yazımızda bulduğumuz bu benzerlikler üzerinde ve Tanzimat Fermanı'nı şekillendirmiş diğer cereyanlar üzerinde duracağız.

II

Geçen sayıda 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 rol oynamış olduğu tezini ortaya atmıştık. Bunu ispat etmek için de Reşit Paşa'nın yaşadığı devreden önce yazılmış, fakat Paşanın devrinde bile, Osmanlı İmparatorluğu'nda câri "ideal devlet" tasavvurlarını kapsayan "Nesaih-ül Vüzera" ismindeki siyasî öğütleri, Reşit Paşa'nın aynı konudaki düşünceleriyle mukayese etmiştik. Bu noktada küçük bir tavzih yapmamız icabediyor. **Nesaih**'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 müraccaat tam bir mukayese yapmamızı mümkün kılmaktadır.

Şimdi de daha açıkladığımız bir meseleyi halle çalışalım: Reşit Pa-

şa'nın siyasî müesseselerinin 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 rastlıyan 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 inanılarsa, 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 sevkedilir. İnsanın iz'an ve idraki kendisine iyi müesseseleri çoğaltmaya 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, insanoğlunun yapamayacağı iş yoktur. Godwin'e göre mevcut hükûmetlerin ekserisi "kötü müessese"

remzi altında mütalâa edilebilir, zira bahis konusu hükûmetler, tek bir şahsın yani hükümdarın, veya birkaç kişinin (aristokratların) faydasını sağlamak gayesini gütmektedir. İnsanın en kutsal vazifelerinden biri "hayasız bir misitisizm"in yaldızı ile süslenen bu hükûmet 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 özelliklerini 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 teorisinde de böyle bir prensibe rastlamak mümkündür). Modern Anayasacılık hareketinin hakikatten 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 iste-

diği nedir? İslahatın 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 İdaresi diye tarif edilmesi mümkün olan "usul-ü meşveret"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 takib eden ıslahatla yapılmak istenenen "müphem bir formülü" bir "vakıa" haline getirmek olduğunu gösteren birçok örnekler vermek mümkündür. Bu usulleri kat'ileştirmek, senelerin değiştiremiyeceği müesseselere bağlamak ve aynı zamanda hükümdarın selâhiyetlerini de aynı esaslar dahilinde tahdit etmek gibi Reşit Paşa'nın pek ehemmiyet verdiği üç hususun Batı düşüncesinin izini gösterdiğini, yukarda ispat etmeye çalıştık.

B. 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 payesiyle 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 asârı neşredilmiş ve Sultan Hâmit devrinin sonuna kadar, yazdığı "Ahlâk Risalesi", müteaddit baskıları yapılarak mekteplerde okutulmuş ise de, bu zatın siyasî fikir tarihimizdeki ehemmiyeti zamanla unutulmuş, bugün ancak Tanzimat devri ile uğraşanlar ta-

rafından tamamen hatırdan çıkarılmamıştır. En son olarak, Cumhuriyetin ilk yıllarında tarihçi Abdurrahman Şeref'in "Tarih Musahabeleri"nde Sadık Rifat Paşa'ya geniş bir yer ayrılmış, Paşanın Osmanlı devletinin idare tarzı hakkında yazdığı kısa bir eseri, aynen, kitabın ayrı bir faslı olarak, "Tarih Musahabeleri"ne 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 Hümayunu 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 gelecek sayıda araştıracağız.

III

Tanzimat ricalinden Sadık Rifat Paşa'nın bazı eserlerinde, Mustafa Reşit Paşa'nın tatbik mevkiine koyduğu ıslahatın nazariyesini bulmanın mümkün olduğunu söylemiştik. Gene aynı incelemede, Sadık Rifat Paşa'nın bu teorilerinde, Reşit Paşanın tutumunun arkasında saklı kalan ve ortaya çıkarmaya muvaffak olduğumuz Batılılığın izlerine de rastlandığını 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 mehazlar[8] Rifat Paşa'nın, devletin idaresi hakkında yazdığı iki denemeden ibarettir. Her iki yazıda da, S.Rifat Paşa, İslâmî-Osmanlı siyasî yazarlarının zaman zaman kullandıkları bir kalıba müracaat ederek, lafı, devletlerin kudret ve bekasının menbaının "adalet" olduğunu söylemekle açıyor. Fakat, bu basit girizgâhı takib eden kısmı okursak, Rifat Paşa'nın klasik siyasetname yazarlarıyla olan benzerliklerinin şekilden ibaret kaldığını görürüz. Zira, Rifat Paşa, yaptığı girişin hemen arkasından, daha önceki ya-

zarlarda ender rastlanan bir tok sözlülükle, adil bir rejim kuramayan ve teb'ayı zülumla idare eden hükûmetler için şu kat'î hükmü vermektedir: .

Bu esas üzere (adalet üzerine) müesses olmayan ve şer'î akıl ve insaf ve hakkaniyete mugayir olan hükûmetin payidar olması mümkün olmaz.

Bu ifadenin arkasında bir tarih görüşü yattığı bedihidir: bir devletin, dinî icapları yerine getirmediği için değil, fakat 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 zülumla 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 kısmen Osmanlı İmparatorluğu'nun tereddisi olan bir kitaptır. Burada okuyucu, Sadık Rifat Paşa'nın Volney'in fikirleriyle pek geç mülâki olduğu şeklinde bir itirazda bulunabilir. Ancak Valney'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 ya-

pılacaktı, o bakımdan Sadık Rifat Paşa'nın uyanıklığına diyecek yoktur.

Fakat Sadık Rifat Paşa'nın fikirlerinin Batılı menşeini hatta daha esaslı bir surette göstermek mümkündür. Bir kere Paşa'nın, devletin mahiyeti hakkında ileri sürdüğü mütalâalarda, 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 tabiî bir şekilde, hiç çekinmeden, "avam-ı nas"ın "evamir-i ilâhiyeye irade-i insaniyeden ziyade riayet ve itaat" eylediklerini söylemekte, yani dinin, devletin otoritesini sağlamlaştırmaya yarayan bir vasıtadan başka bir şey olmadığını ifade edebilmektedir. Gene Paşa, kanunlardan bahsederken, "kavanin-î şer'iyye"yi gölgede bırakıp, daha çok "kavanin-i akliyye-i siyasiyye"den bahsetmeyi tercih ediyor. Daha mühimmi, 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 câiz değildir.

Sanki Reşit Paşa'nın Palmerston'la yaptığı mülâkat esnasında ileri sürdüğü tezler aynen tekrar ediliyormuş intibanı veren bu sözler daha da ilgi çekici bir şekle girerek şöyle devam ediyor.

Ve esas-i kavanin ise, herkesin iğrazı nefsiyesini icra edemeyecek surette tayin ve tahdidi hukuk etmek demektir.

Nihayet, Sadık Rifat Paşa'ya göre:

Bir devletin kavam ve devamı yalnız hükümdarının hüsn-ü idare-i zatiye-

şile hasıl olmayıp, saadet-i hal, memlekin (kralların) bad'el vefat istimrarını dai olacak nizamât-ı nafıanın bilmüşavere vaz-ı tesisine muvaffak olmağla menuttur.

Sadık Rifat Paşa'nın bu fikirlerinde, Reşit 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-i beşeriyye"dir ve:

... tabiat-ı Beşeriyyeye muhalif olan hüküm ve madde daima cari ve payidar olamaz, velev bir vakit için câri olsa bile kuvve-i cebriye ile devam ederek esbab-ı kaviyyesi bertaraf olur.

Sadık Rifat Paşa'nın devlet menşeini insan tabiatında aramasının Osmanlı-İslâmî siyaset yazarları bakımından büyük bir yenilik teşkil ettiğini iddia etmek zordur. Mesela Farabî'nin de böyle bir düşünceyi öne sürmüş olduğu iddia edilebilir. Ancak, Sadık Rifat Paşa, Osmanlı klasiklerinde bulunmadığı iddia edilmesi zor olan bir fikirden hareketle yepyeni neticelere varıyor. Mesela Paşanın adaleti tarifi pek modern, liberalizm fikirlerinin tesirini gösteren bir tariftir:

Adalet dahi, mutlaka menfaat-i umumiyyeyi mülk-ü milletin hüsn-ü muhafazası kaziyyesidir.

Veya Sadık Rifat Paşa'nın Batılı menşeini daha kesin bir şekilde gösteren bir ifade ile:

Hükumetler 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 akçe olan devlet teorisi bakımından bir yenilik teşkil ettiğine ve hem de bâriz bir şekilde Avrupa liberal düşüncesinin izini taşıdığına şüphe yoktur. Bu düşüncenin Avrupaî menşeini tam mânâsiyle ortaya çıkarmak için Sadık Rifat Paşa'nın teorilerine neşterimizi tatbik etmeye devam ederek, bu fikrî anatomi tecrübesine devam edelim. Acaba Sadık Rifat Paşa niçin hükûmetlerin 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, yukardaki kelimelerden anlaşıldığına göre, Sadık Rifat Paşa'nın devleti adaletle idare etme zaruretini ahlâkî bir mecburiyet değil, bir tabiat kanununa, âmme efkârının dalgalanması gibi maddî bir varlığın icbar edici kuvvetine bağlaması, ikincisi de yukarda zikrettiğimiz sözlerin hemen arkasından, Fransız İhtilâli'ni (veya ihtilâllerini) hatırda tuttuğunu 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 tabiatinin doğurduğu bir mecburiyet telâkki etmektedir. İşte Sadık Rifat Paşa'da sık sık rastaldığımız bu görüş, bir taraftan Avrupa'da Newton'un keşiflerinin tesiriyle bir maddî varlıklar muvazenesi şeklinde tasavvur edilen siyasî âlem hakkında 17. ve 18. asırda beslenen kanaatleri aksettirmekte ve buna ilâveten, daha müşahhas olarak, Montesquieu'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. Paşaya göre Osmanlı İmparatorluğu'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 tabiiyede 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 adâveli ekip isyan ve tuğyan anı biçer."

Başka bir ifade ile:

İdare-i gaddarane üzre hareket eden hükümet, hasmanesinden (?) 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 muzayaka olmuş olması kaziyyesidir.

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 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 lâyıkında 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 Paşanın düşüncelerine tesir etmiş olduğunu göstermeye çalışacağız.

Tanzimat Devrinde İktisadî Gelişme Fikri.

IV

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 artırabilecekleri 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 değişmesi, 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" meselesi 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 görülebilmesidir. Mesala Batı'nın zenginliğinin Şinasi'de uyandırdığı alâka, ticarî durumumuzu kuvvetlendirmek tezini ileri süren makalelerinde belirmektedir.

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 ettirir.... 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' etmeyeneler bil'akis erbab-ı şekavet demek olur."

Fakat bizim üzerinde şimdilik durduğumuz Sadık Rifat Paşa'nın yazıları olduğuna, göre, geçen makalemizde mehaz olarak kullandığımız yazılara dayanarak, Tanzimat Fermanı'ndaki zihniyetin ön-

cülüğünü yapmış olduğunu iddia ettiğimiz bu zatın yazılarında bahis konusu iktisadî ilerleme meseleleriyle ilgili ne gibi bir tutumun belirdiğini araştıralım.

Sadık Rifat Paşaya 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 vüs'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 lâzimenin üssülesası her sınıf teb'asının tâbi olduğu devletten can ve mal ve i'tibar cihetiyle emniyet-i kâmilesine mevkuf olduğundan... eâli ve esafilden herkim olursa olsun kendüye servet ve sâmânı mucib-i töhmet ve vesile-i mazarrat olmayıp, kudretinin erdiği miktar eshab-ı meknet izharını taraf-ı hükûmetten 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 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 mütemeddinesi indinde siyaset-i esasiyenin elifbası mesabesinde olup, Devlet-i Aliyyece dahi istihsal esbabına kemal-ü azm ve şiddet ile ihtimam olunmak vecibat-ı umardandır. Avrupa'nın şimdiki "civilisation" u yani usulu me'nusiyet ve medeniyeti iktizasınca devletler, menafii mülkiye-i lâzimelerinin terakkisini ancak teksir-i efrâd-ı millet ve imârı memleket esbab-ı asliyesiyle temin ve istihsal etmekte ve bu misillü menfaat-ı külliye ile ilerleyip yekdiğeri üzerine halen ve itibaren kesb-i meziyet eylemektedirler."

Müellif bundan sonra Avrupa'da şirket kurmakta, ticarette, zira-

atte, 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 maddeye mütevakkıftır. Memalik-i Şahanenin sahile baid olan ve tarik-i nakli suhuletli olmayan yerler ahalisi emr-i ziraate kemayen bağı itaat etseler bile mahsulât vâkıaları mahallinde baha etmeyerek menfaat-i ticaretten mahrum olduklarından git git masarifat-ı vâlalarını koruyamayıp sailerine fütur gelmek tabiî olduğu misillü, muhtaç oldukları yollar tesviye ve bâzı muktazi olan nehirler tathir olunarak, o makule yerlerden dahi sevahile külliyetli zehair suhuletle indirildiği ve kıymet-i lâyıkası ile satıldığı halde, menfaat-i azime husulü derkârdır. Bu tarafın, (Avrupa'nın) yolları, şose tabir olunan ufak taşlar ile rıhtım olarak tarik-i muntazam ve ekseri etrafı eşcar-ı mütesaviye ile müzeyyen ve geşt-ü güzar olup araba ile tenezzüh adetâ bir tenezzüh makamına geçer."

Sanayileşmenin, ancak, hususî teşebbüsün korunmasıyla mümkün olacağını anlatmak üzere de Sadık Rifat Paşa şu muhakemeye başvurmaktadır:

"Bir cesîm fabrika veyahut demiryolu vesair umur-u mülkiyece enfâ olup da masarifat-ı külliyeye muhtaç olarak şeyleri Devletin hazinesine tahmil etmeyip, aksiyon dedikleri usûl üzere meselâ bir-iki muteber sarraf taahhüdü ile esham-ı müştereke olarak ahaliden akça alıp hissedar edersek vücuda getirip hissedarlarına sene be sene menafii hissesine göre faiz edâ olunur ve Devlet tarafından menafiine 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 fikirle-

rinde, (bundan önceki makalemizde ele aldığımız fikirleri de sayılırsa) iktisadî liberalizm cereyanında mevcut ana mefhumları bulmak mümkündür. Bunların arasında en mühimleri, a) İnsanların kendi olurlarına bırakıldıkları takdirde girişecekleri faaliyetlerin tümünden cemiyete fayda geleceği, yani tabiatta muvazene kuran bir **"gizli el"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 fizyokratların fikirlerinin tesirini görmek mümkündür. Zaten 1830'larda iktisadî liberalizmin temsilcisi olan **Utiliter**'lerin 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.

---

[1] Bu zabıtların metni için Bak. Frank Edgar Bailey, **British Policy and the Turkish Reform Movement**, (Cambridge: Harvard University Press), 1942, s.271-276.

[2] Bailey, op, cit. s.271.

[3] Bailey, op. cit, s.271-272.

[4] Sarı Mehmet Paşa'nın eserinin kritik metni için Bk. Walter Livingston Wright Jr. **Ottoman Statecraft, the Book of Counsels for Vezirs and Governors of Sarı Mehmet Paşa the Defterdar.** (Princeton Oriental Texts, Vol. II, Princeton: Princeton University Press, 1935).

[5] William Godwin, **An Emquiry Concerning Political Juctice** (1st Ed.), London, 1793, Book I, Ch. 2; Book V. Ch. 8.

[6] John H. Haloweel, **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 Commercial Conditions of the Ottoman Empire. Translated from the French by Lady Easthope (London: John Murray, 1856), Vol. II, P. 132.

[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) Rilat Paşa'nın **Asâr**'ında "İdare-i Hükümetin Bâzı Kavaidi Esasiyesini Mutazammın Rifat Paşa merhumun Kaleme Aldığı Risale," **Asâr**, Bölüm II, s.42-64. Bu iki denemede birbirinin aynı olan kısımlar mevcut ise de metinler birbirine tamamiyle tetabuk etmemektedir. Bunun için her ikisini de kullandık.

[9] G.H. Sabine, **A History of Political Theory**, N. Y. Henry Holt, 1937, s.567.

ŞERİF MARDİN

TÜRKİYE'DE TOPLUM VE SİYASET

Şerif Mardin 1927'de İstanbul'da doğdu. 1948'de ABD'nin Kaliforniya eyaletindeki Stanford Üniversitesi'ni bitirdi. 1950'de Washington D.C.'de School of Advanced International Studies'de M.A., 1958'de gene Stanford'da Ph.D. derecelerini tamamladı. 1954'de asistan olarak girdiği Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde 1973'e kadar ders verdi, burada profesör oldu. 1973'de Boğaziçi Üniversitesi'ne geçti ve bir süre aynı üniversitenin İdari Bilimler Fakültesi Dekanlığı görevinde bulundu; halen aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Bu yıllar arasında yurtdışında çeşitli üniversitelerde ders verdi. 1956-57 yıllarında Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlikte bulundu. Profesör Şerif Mardin'in başlıca eserleri henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olan *The Genesis of Young Ottoman Thought, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, Din ve İdeoloji*'dir. İngilizce olarak yabancı ve bilimsel dergilerde çıkan makaleleri ise dört ciltlik bir dizi halinde yayımlanacaktır.

İletişim Yayınları 110 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 3
ISBN 975-470-057-5 (TK.NO.)
ISBN 975-470-058-3 (1. CİLT)