TÜRK DÜŞÜNCE DÜNYASINDA OSMANLI DEVLET VE TOPLUM YAPISI TARTIŞMALARI ÜZERİNE TARİHSEL SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Berat DAĞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Fuat Güllüpınar

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Mayıs, 2017

Bu tez çalışması BAP Komisyonunca kabul edilen 1608E593 no.lu proje kapsamında desteklenmiştir.

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Berat DAĞ'ın "Türk Düşünce Dünyasında Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları Üzerine Tarihsel Sosyolojik Bir Değerlendirme" başlıklı tezi **31 Mayıs 2017** tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca toplanan **Sosyoloji** Anabilim Dalında, **yüksek lisans tezi** olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

		İmza
Üye (Tez Danışmanı)	**: Doç.Dr.Fuat GÜLLÜPINAR**	.....
Üye	**: Prof.Dr.Emine Feryal TURAN**	.....
Üye	**: Doç.Dr.Mustafa ALTUNOĞLU**	.....

Prof.Dr.Kemal YILDIRIM
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

TÜRK DÜŞÜNCE DÜNYASINDA OSMANLI DEVLET VE TOPLUM YAPISI TARTIŞMALARI ÜZERİNE TARİHSEL SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Berat Dağ
Sosyoloji Anabilim Dalı
Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mayıs 2017
Danışman: Doç. Dr. Fuat GÜLLÜPINAR

Bu çalışmada, Türk düşünce dünyasında Osmanlı devlet ve toplum yapısı tartışmaları üzerine ortaya atılan farklı görüşlerin sistemli bir biçimde analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde döneminde kendi çağdaşlarını etkileyebilmiş özgün çalışmalar incelenerek tartışmaya ışık tutulması hedeflenmektedir. Bu çalışma, betimsel bir araştırma türü olup çalışmada doküman/belge tarama tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışma Türk düşünce dünyasında Osmanlı devlet ve toplum yapısı üzerine geliştirilen tahlillerin dönemsel sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve toplum yapısını tarihsel sosyolojik bir çerçevede değerlendirmiştir.

Bu çalışmada, öncelikle Osmanlı toplum yapısını anlamak için tarihsel sosyolojik bir bakış açısının nasıl olması gerektiği üzerinden bir tartışma yürütülmüş ve sonrasında bu bakış açısından hareket ederek Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci, devlet yapısı ve üretim biçimi farklı düşünürlerin düşünceleri etrafında değerlendirilmiştir. Bu nedenle bu araştırmada Osmanlı Devleti'nin toplum yapısını açıklamak için kullanılan feodalizm, doğu despotizmi ve Asya tipi üretim tarzı (ATÜT) kavramları karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda çalışmada, alanyazındaki önde gelen tarihçi, sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimcilerin Osmanlı devlet ve toplum yapısı hakkında olan değerlendirmeleri karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Asya Tipi Üretim Tarzı, Doğu Despotizmi, Feodalizm, Osmanlı Toplum Yapısı, Tarihsel Sosyoloji

ABSTRACT

A HISTORICAL SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON THE DISCUSSIONS OF OTTOMAN STATE AND SOCIAL STRUCTURE IN TURKISH HISTORY OF THOUGHT

Berat Dağ

Department of Sociolgy

Anadolu University, Institute of Social Sciences, May 2017

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Fuat GÜLLÜPINAR

This paper aims to clarify different ideas on Ottoman state and social structure discussions in Turkish history of thought through analyzing these ideas systematically. With regards to this aim, it expected to enlighten the discussion by examining fundamental studies impressed by their own contemporaries from different disciplines. This study is a descriptive research and document analysis technique is used in the research. In this context, the analyses developed on Ottoman state and social structure discussions in Turkish history of thought is discussed in historical sociological frame and reviewed considering the constraints in its own era.

In this study, first a discussion on what kind of a historical sociological perspective is necessary to understand Ottoman social structure is made and based upon this, the Ottoman Empire's foundation phase, state structure and production mode were examined considering the views of different intellectuals. Therefore, in the study, the terms of feudalism, oriental despotism, and Asiatic mode of production used to explain the social structure of Ottoman Empire were compared. In this context, the historians, sociologists, economists and political scientists' views about the Ottoman state and social structure are evaluated in this study.

Keywords: Asiatic Mode of Production, Oriental Despotism, Feudalism, Ottoman Social Structure, Historical Sociology

ÖNSÖZ

Danışmanım Doç. Dr. Fuat GÜLLÜPINAR'a, çalışma süresi boyunca sunduğu destek ve çalışmaya yaptığı katkılar nedeniyle teşekkür ederim. Ayrıca akademik eleştirileri ve yönlendirmeleriyle bu çalışmanın son halini almasını sağlayan hocalarım Prof. Dr. Emine Feryal TURAN ve Doç. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU'na teşekkür etmek istiyorum.

Özellikle Türk Sosyologları ve Türkiye'nin Toplumsal Yapısı dersleri boyunca bu çalışmanın seçilmesinden son halini almasına kadar katkıları olan değerli hocam Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI'ya teşekkür ederim. Şayet bu çalışma büyük Türk kültür ve tarihini anlamak adına mütevazi bir çaba içine girmişse bunun, Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI'nın değerli katkıları sayesinde olduğunu ifade edebilirim. Çalışmanın bitmesi noktasında umutsuz olduğum dönemlerde manevi desteğini esirgemeyerek beni cesaretlendiren Yard. Doç. Dr. Feryal Ayşin Koçak TURHANOĞLU'na teşekkürlerimi sunuruyorum. Lisans danışmanım olduğu dönemde yaptığı önemli katkıların yanında tezin konusunun seçilmesi noktasında da belirleyici bir katkı sunan Arş. Gör. Çağdaş Ümit YAZGAN'a teşekkürler.

Elbette ki hayatım boyunca verdikleri destek dolayısıyla aileme ne kadar teşekkür etsem az. Yine de manevi desteklerini her zaman yanımda hissettiğim ablamla enişteme ve maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyerek bugünlere gelmemi sağlayan anneme ve babama sonsuzca teşekkür ederim. Ailemin anlayışlı tutum ve davranışları olmasaydı bu çalışmaya başlamam dahi mümkün olmazdı. Annemin ve babamın üzerimdeki hakkını ödemem mümkün olmasa da utanarak bir kez daha onlara sonsuzca teşekkür ediyorum.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilemeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan "bilimsel intihal tespit programı"yla tarandığını ve hiçbir şekilde "intihal içermediğini" beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.



Berat Dağ

İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI I
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI..... II
ÖZET III
ABSTRACT..... IV
ÖNSÖZ V
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ..... VI
İÇİNDEKİLER VII
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL SOSYOLOJİK TAHAYYÜL: OSMANLI TOPLUM YAPISININ ÇALIŞILMASINA İLİŞKİN METODOLOJİK DEĞERLENDİRMELER 7
1.1. Ana Hatlarıyla Batı'da ve Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişimi 11
1.2. Tarihsel Sosyolojik Tahayyülün Sınırlılıkları ve Olanakları..... 21
1.3. Türk Sosyolojisinin Tarih Anlayışı Üzerine Genel Bir Değerlendirme 38

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRKİYE'DEKİ ASYA TİPİ ÜRETİM TARZI (ATÜT) TARTIŞMALARI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER 52
2.1. Osmanlı Tarih Çalışmaları Bütünsel Bir Çerçevede Okunabilir Mi? 56
2.2. Türkiye'deki ATÜT Tartışmalarının Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısının Anlaşılması Noktasında Yarattığı Olanaklar 63
2.3. ATÜT Kavramını Yok Saymadan Aşmak Mümkün 73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU 83
3.1. Orta Asya Türk Toplum Yapısı: Töre Temelli Askeri Bir Toplumsal Bütünleşme 86
3.2. İslam Medeniyeti ve Türk Toplumu Arasındaki Etkileşim Örüntüleri.....91
3.3. Bizans'ı Doğu İmparatorluk Geleneği İçerisinde Değerlendirmek Mümkün Mü?.....95
3.4. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunu Siyasi Tarihin Ana Hatlarıyla Değerlendirmek.....100

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN DEVLET YAPISI.....112
4.1. Türkiye'deki Ceberut Devlet Tartışmalarının İzleği 115
4.2. Doğu Despotluğu Kavramıyla Ceberut Devlet Tartışmalarını Derinleştirmek 120
4.3. Ceberut Devlet Yaklaşımına Karşı Bir İtiraz: Kerim Devlet İdeali.....126
4.4. Osmanlı Merkezi İmparatorluk Zihniyetine Genel Bir Bakış.....131

BEŞİNCİ BÖLÜM

5. OSMANLI TOPLUMUNUN ÜRETİM BİÇİMİ.....143
5.1. Malikâne-Divani Sisteminin Ana Hatları 144
5.2. Osmanlı'nın İdeal Üretim Biçimi: Tımar Sistemi.....147
5.3. Osmanlı'da Esnaf, Ticaret ve Vakıf Müessesesi Üzerine Genel Bir Bakış 152
5.4. Osmanlı İltizam Sistemi: Çiftlik İdeolojisinin Çelişen Tamamlayıcısı 161
5.5. Osmanlılar: Merkezi Çiftlik Sistemine Dayalı Bir Dünya İmparatorluğu.....169
SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER 175
KAYNAKÇA.....180
ÖZGEÇMİŞ

GİRİŞ

Bu çalışma, özgün bir tarihsel sosyolojik bakış açısının imkanlarını kullanmaya çalışarak 1960'lı yıllarda sıklıkla dile getirilmesine ragmen 1980'li yıllardan sonra etkisini kaybettiği görülen Asya tipi üretim tarzı (ATÜT) tartışmalarından hareketle Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve toplum yapısını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle "Türk düşünce dünyasında Osmanlı devlet ve toplum yapısı tartışmalarını" konu edinen çalışmanın Türkiye'deki yakın dönem toplumsal yapı tartışmalarına odaklanarak disiplinler arası ve karşılaştırmalı bir tahlilden hareketle Osmanlı devlet ve toplum yapısını açıklamaya çalıştığı ifade edilebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın yerli, disiplinler arası ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla birlikte Türkiye'deki ATÜT tartışmalarının ortaya koyduğu kerim ve ceberut devlet kavramlarına binaen gelişen ortak ve özel mülkiyet tanımlamaları arasındaki farklılaşmaları yakınlaştırmaya çalışarak Osmanlı devlet ve toplum yapısını açıklamayı hedeflediği ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle, çalışmanın iktisadi, kültürel ve toplumsal bağlamların arasında köprü kurularak Osmanlı devlet ve toplum yapısının açıklanmasına binaen Türkiye'nin bugünü ve geleceği üzerine bir yorum yapılabileceğini iddia ettiği belirtilebilir. Bu bağlamda çalışma, zihniyet, kültür ve medeniyet konularını kapsayıp tarihsel ve toplumsal kategorilere yoğunlaşarak Türkiye'nin dünyadaki yerini ve bu yerin nedenlerini sorunsallaştırması bağlamında önemini arttırmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışma, özgün bir bakış açısının hangi kaynaklardan gelişebileceğini tartışıp alanyazındaki farklı Osmanlı devlet ve toplum yapısı tahlillerini karşılaştırarak Osmanlı devlet ve toplum yapısı üzerine açık bir tarihsel sosyolojik değerlendirme yapma amacını birbirine bağlı olan beş bölümde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu saikle çalışmanın ilk bölümü Osmanlı devlet ve toplum yapısının çalışılmasına ilişkin Türkiye'ye özgü bir bakış açısının nasıl geliştirilebileceğini sorunsallaştırmaktadır. İkinci bölüm özgün bir tarihsel sosyolojik yaklaşımla birlikte Osmanlı tarihine yönelmek için anahtar mahiyeti gören Asya tipi üretim tarzı (ATÜT) tartışmalarını etraflıca ele almaktadır. Üçüncü bölümde tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin görüşleri etrafında Orta Asya Türk toplumunun yapısıyla İran-İslam medeniyetinin ve Bizans İmparatorluğu'nun arasında olan karşılıklı etkileşimin üzerinde durularak Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci değerlendirilmektedir. Dördüncü

bölümde ceberut ve kerim devlet kavramları karşılaştırılarak Osmanlı'nın imparatorluk düzenine geçmesiyle birlikte geliştirdiği devlet yapısı ele alınmaktadır. Son bölümdeyse Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinden itibaren geliştirdiği devlet yapısıyla toplumsal üretim biçiminin arasındaki ilişki biçimi ele alınarak Osmanlı üretim biçiminin açık bir biçimde betimlenmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla özgün bir tarihsel sosyolojik yaklaşımla birlikte Osmanlı toplum yapısını yorumlamak için dayanılan ATÜT tartışmalarından kalkarak üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde sırasıyla Osmanlı'nın kuruluş süreci, devlet yapısı ve üretim biçimi açıklanmaktadır.

Bu çalışmanın, Türkiye'nin toplumsal yapısının tarihsel sosyolojik bir yaklaşımla birlikte anlaşılabileceği düşüncesinden hareketle genel ve bütünlüklü bir tahlil geliştirmeye çalıştığı belirtilebilir. Dolayısıyla birinci bölümünün genel anlamda düşünce alanındaki tarihsel ve toplumsal farklılıkları birleştirmeye veya reddetmeye çalışan varsayımların dışına çıkmaya çalışarak farklı olduğu varsayılan görüngüleri yakınlaştıran özgün bir bakış açısının ne ölçüde mümkün olduğunu tartıştığı ifade edilebilir. Birinci bölüme bağlı olarak ikinci bölümün bütünlüklü bir biçimde Osmanlı tarihinin özgün niteliklerini araştırma çabasının görmezden gelindiği bu dönemde ATÜT tartışmalarının gündeme getirilmesinin tarih ve toplum çalışmalarına nasıl bir katkısı olduğunu değerlendirdiği belirtilebilir. Bu bağlamda çalışmanın tarihin ve sosyal bilimlerin geliştirdiği toplum tahlillerini yakınlaştırıp ATÜT tartışmalarının sunduğu kavramsal çerçeveden yararlanarak bütünlüklü bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı tahlili geliştirilebileceğini iddia ettiğini vurgulamak mümkündür.

Bu arka plandan hareketle Şerif Mardin'in ve Kurtuluş Kayalı'nın Türk düşüncesini ele alırken ortaya koyduğu yorumları değerlendirmek açıklayıcı olabilir. Bu bağlamda Şerif Mardin'in metinlerine bakıldığında Türkiye'de her dönemde faydacı amaçların yarattığı aşırı Batılılaşmaya binaen Türk düşünürlerinin köksüz biçimde düşüncelerini değiştirdiği görülmektedir (Mardin, 2008a, 2008b, 2011). Şerif Mardin'in düşüncelerine paralel olarak Kurtuluş Kayalı'nın yakın tarihte siyasal ve sosyolojik yaklaşımları birbirinden ayırmayan Türk düşünürlerinin son dönemde bunun tam tersi olacak bir konumda yer almalarını eleştirdiği belirtilebilir (Kayalı, 2005). Kayalı'ya göre aynı kişilerin zaman içerisinde Batılı kavramlardan hareketle farklı bir tarih ve toplum tahlili geliştirmesinin Türk düşünce dünyasında geleneksizliğe neden olduğu ifade edilebilir (Kayalı, 2003). Bu bağlamda Türk düşüncesinde özgün bir düşünce üretilmesi gerekliliği konusunun üzerinde ortaklaşmanın

oldukça önemli olduğunu görmek mümkündür (Kayalı, 2005).

Dolayısıyla Batılı metinlere eleştirel bir düzlemde yaklaşarak Türk düşüncesinin özgün bir bakış açısı geliştirebilmesi mümkün olabilecektir. Bu iddianın ne ölçüde geçerli olduğunu Batı'daki tarihsel sosyolojik yaklaşımların gelişim seyrine odaklanarak kavramak mümkündür. Örneğin, farklı güç dengelerine sahip olduğu görülen Annales Hareketi'nin farklı düşüncelerle etkileşimde kalarak ortaya koyduğu bütünlüklü bilim anlayışının altmışların sonundan itibaren hem bu hareketin zamanla merkezi-tutucu bir eğilim geliştirmesinden hem de küreselleşme süreciyle birlikte gelişen medyanın popülerleştirici etkisinden dolayı mikro tarihe yönelerek parçalanması ilginç görünmektedir (Burke, 2014, s. 104-112).

Bir diğer örneği Gulbenkian Komisyonu'nun doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin arasında bağ kurmaya çalışarak devletin ilerleme, kalkınma ve refah merkezli taleplerine odaklanmayan çokkültürlü bir bilim anlayışı geliştirilmesini ileri sürerken özgünlük konusuna vurgu yapan yaklaşımlara karşı sosyal bilim mecralarının boş bırakılmamasını salık vermesiyle ilişkilendirmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 76-87). Yine Wallerstein'ın Batı'da geliştirilen olumlu değerlerin Batı dışı dünya için olumsuz bir sonuca neden olduğunu belirtip zaman ve mekân birlikteliğiyle evrensel ve tikel nitelikleri dikkate alacak bir tarihi sosyal bilimin eşitlikçi olan yerli bir mücadeleye kaynaklık ederek Batı'nın yerli işbirlikçilerin vasıtasıyla oluşturduğu kontrollü denetimin sonucunda gelişen azgelişmişliği sonlandıracağını vurgulayan yaklaşımının da çelişkili bir bağlama işaret ettiğini belirtmek mümkündür (Wallerstein, 2013).

Bu bağlamda Wallerstein'ın yaklaşımında beklediği evrensel devrimin sonuçsuz kalması nedeniyle azgelişmiş olarak nitelediği toplumların kültürüne odaklanmanın yerine Batı-dışı dünyanın nasıl manipüle edildiği konusuna daha çok önem verildiğini görmek mümkündür (Wallerstein, 2013, s. 90-99). Dolayısıyla Batı'da her ne kadar bütünlüklü, yerli unsurları dikkate alan ve Batılı ideolojilere karşı mücadele edilmesini öneren bir yaklaşımın geliştirilmiş olduğu görülse dahi bu yaklaşımın son tahlilde evrenselleştirici, evrenselleştirici olması nedeniyle parçalanmaya müsait ve Batı dışı dünyayı gelişmemiş olarak niteleyen olumsuz bir görünümü temsil ettiği görülmektedir. Bu nedenle Batılı eleştirel düşüncelerle ittifak kurarken Doğu toplumlarının özgünlüğünü arka planda tutan yerli bir bakış açısının gerekli olduğunu görmek söz konusu olmaktadır.

Türkiye'de Batı'nın birleşme-çözülme ikiliği içerisinde kalmış olan ideolojisini aşındıran düşünce biçimlerinin olduğu görülmektedir. Söz gelimi, Mardin'in İdeoloji adlı metninde entelektüellerin Fransa'da toplumun maddi ve kültürel yapılarını birleştirmeye odaklanmış ilerlemeci bir yaklaşımın oluşmasında ve Rusya'da toplumun tarihiyle kültürel değerlerini reddeden radikal bir modernleşme hareketinin gelişmesinde başat bir rolünün olduğunu vurgulaması açıklayıcı olabilir (Mardin, 2015, s. 154-164). Yine Ergun'un özgün olan bir yaklaşım geliştirmek için toplumsal olanı açıklarken nicelle nitel yaklaşımları birleştiren esnek yaklaşımların gerekliliğini belirtip bu yaklaşımların düzensiz olması nedeniyle verimsizlikle sonuçlanan bilimsel kesinlik karşıtı bir konumda yer almamasına da dikkat edilmesi gerekliliğini vurgulaması oldukça önemli görünmektedir (Ergun, 2014, s. 137).

Türk düşüncesinde yapılan özgünlük vurgusundan hareket ederek bakıldığı zaman Baykan Sezer'in Batı'dan kaynağını almasından dolayı "kapitalist reformlara" veya "sosyalist devrimlere" odaklanan teorilerle birlikte Doğu toplumlarının sorunlarının çözülemeyeceğine işaret etmesinin üzerinde durulabilir (Sezer, 1998, s. 40). Bu nedenle Sezer'in yaklaşımından hareketle Doğu'nun Batılı gelişmişlik düzeyi çerçevesinde başarılı veya başarısız bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak nitelenmeye çalışılmasının hatalı anlayışların gelişmesine neden olacağı belirtilebilir (Sezer, 1998, s. 45). Dolayısıyla Doğu toplumlarının kadim ve güçlü olan bir kültür ve tarihe sahip olduğunun farkına varılarak "zayıf tarihli toplum" gibi belirsiz ve anlamsız kavramların yerine toplumsal farklılıkların çoğul bir anlayışla kavranmasının oldukça önemli olduğunu belirtmek mümkündür (Ergun, 2006, s. 110).

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Türkiye'de tarihin "yargıçlık" tavrıyla değil "âlimlik" edasıyla anlaşılarak çoklu toplumsal etkilerin arasındaki karmaşık bağı bütünlüklü görmeye çalışan eşitlikçi bir uygarlık analizine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir (Bloch, 2015, s. 171-221). Bu bağlamda Doğu toplumlarını bütünlüklü bir biçimde anlamak için Doğu düşüncesini merkeze alırken Batılı eleştirel tartışmalarla da ittifak kuran özgün bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın nasıl olgunlaştırılacağını sorunsallaştırmanın birinci bölümün konusunu oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

Osmanlı tarihiyle ve modernleşme süreciyle anlaşmaya çalışarak hesaplaşan bütünlüklü bir yaklaşım ATÜT tartışmalarının sunduğu kavramsal çerçeveyle birlikte

derinleştirilebilir. Dolayısıyla doksanlı yıllardan sonra Zürcher'in etkisiyle birlikte Osmanlı toplumsal yapısından ziyade toptanlaştırıcı bir modernleşme sürecinin eleştirisi üzerinden hareket ederek sadece Batılı metinlerle tarihi anlamaya çalışan bir akıma karşı ATÜT tartışmalarının işaret ettiği özgün ve bütünlüklü olan bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın vurgulanmasının önemli olduğu ifade edilebilir (Zürcher, 2000). Bu nedenle Türkiye'deki ATÜT tartışmalarının yerli bir tarihsel sosyolojik yaklaşımla bütünlüklü olarak Osmanlı tarihini savunmasının Osmanlı toplum yapısı çalışmalarında kaynak işlevi gördüğünü belirtmek mümkündür.

Diğer taraftan Batı'da yakın veya uzak tarih olması fark etmeksizin yergi üzerine kurulu bir tarih eleştirisinin de soru işaretleriyle karşılanmaya başlandığı görülmektedir. Söz gelimi, Smith'in modern devletlerin belli bir ölçüde çok etnikli uluslara uyum sağladığını ifade ederek tarihi gerçeklerin etnik temelli bir tarihsel sürekliliğin maddi ve kültürel bir bağlamda değişmesiyle birlikte gelişen karmaşık süreçlerle ilişkili olduğunu vurgulaması bütünsel bir tarihsel bakış açısı için aydınlatıcı olabilir (Say, 2013, s. 78-82). Bu bağlamda Smith'in öne sürdüğü yaklaşımın hiçbir toplumda etnik, dilsel ve kültürel bağın sadece mitlerle inşa edilemeyeceğini vurgulayarak toplumsal gelişmede modernlikle birlikte değişime uğrayan bir tarihsel sürekliliğin olduğunu belirtmesi oldukça kritik görünmektedir (Smith, 2002).

Bu nedenle tarihin inşadan ibaret olduğunu söyleyip bu tarihsel inşanın nasıl bu denli toplumda kabul gördüğünü açıklayamayan yaklaşımlara karşı tarihsel köken saplantısına kapılmadan uzak veya yakın tarihte gelişen toplumsal farklılıkların ve karmaşık yapıların çok boyutlu olan bir anlam ilişkisiyle birlikte kavranmasının gerekli olduğunu vurgulamak mümkündür (Bloch, 2015, s. 63-89). Dolayısıyla özellikle ATÜT kavramını aşan yaklaşımlarda en yalın halde Selim Deringil'in tarihsel yaklaşımında görülebilecek olan Osmanlı toplum yapısının özgün noktalarını görmezden gelerek "geleneğin icadı" ve "muhayyel cemaat" kavramını Osmanlı tarihine uyarlamaya çalışan yaklaşımlara karşı güçlü argümanlar üretildiğini görmek söz konusu olmaktadır (Deringil, 2007, s. 13-23).

ATÜT kavramından yola çıkarak bu kavramı aşmaya çalışan bakış açılarında Bloch'un eleştirel yöntemin katıksız bir biçimde tarihi eleştirmek demek olmadığını belirterek eleştirinin tarihsel gerçeklerin söylenmesi anlamına geldiğini vurgulayan yaklaşımındaki tarihçilik hassasiyetinin olduğunu görmek mümkündür (Bloch, 2015, s. 119-171).

Dolayısıyla Annales Hareketi'nin de vurguladı üzere insanı ve toplumu hareket halinde değerlendirerek tarihsel ve toplumsal olguları bütünlüklü bir biçimde anlamaya odaklanan bir tarihçilik anlayışının ATÜT'ü aşan yaklaşımlarda Osmanlı toplum yapısının özgün yanlarının araştırılmasıyla birlikte geliştirildiğini ifade etmek söz konusu olabilir (Bloch, 2015, s. 47-61). Diğer bir anlatımla, ATÜT tartışmalarının Osmanlı devlet ve toplum gerçeklerini merkeze alıp bütünlüklü bir biçimde Osmanlı'nın toplumsal tarihini anlamaya çalışması nedeniyle Türk toplumunun özgürlük ve refah mücadelesinde kullanabileceği özgün bir kavramsal çerçeve üretebildiğini ifade etmek mümkündür.

ATÜT tartışmalarının sunduğu kavramsal çerçeveden kalkarak üçüncü bölümde Osmanlı Devleti'nin farklı kültürleri taklit ederek kurulduğunu belirten yaklaşımlarla Osmanlı Devleti'nde imparatorluk kurmaya yatkın bir özün olduğunu vurgulayan bir anlatının sorunsallaştırılıp Osmanlı toplum yapısının hangi kaynaklarla etkileşimde kalarak altı yüz elli yıllık bir toplumsal düzen oluşturabildiğinin tartışıldığı ifade edilebilir (Köprülü, 1984). Dördüncü bölümde Osmanlı'nın iktisadi gelişmenin engellendiği bir ceberutlukla ahlaki ve adaletli bir toplumsal düzenin oluşmasını sağlayan bir kerimliğin eş zamanlı olarak bütünleştiği bir devlet yapısına sahip olup olmadığı konusunun ele alındığı belirtilebilir (Genç, 2002). Son bölümdeyse malikâne-divani, tımar, vakıf, esnaf, ticaret ve iltizam sisteminin üretim sürecinde geliştirdiği ortak ve özel mülkiyet yapısıyla Osmanlı merkezi devlet idaresinin arasındaki ilişki biçiminin nasıl bir üretim biçimine tekabül ettiğinin tartışıldığını ifade etmek mümkündür (Pamuk, 2015).

Sonuç olarak bu çalışmanın Türkiye'de özgün bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın ne ölçüde mümkün olduğunu sorunsallaştırıp bu yaklaşımı ATÜT tartışmaları üzerinden okuyarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş süreci, devlet yapısı ve toplumsal üretim biçimi konularıyla birlikte somutlaştırmayı denediği ifade edilebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın ancak özgün bir bakış açısının toplumsal yapı tartışmalarına uygulanmasına bağlı olarak Osmanlı toplum yapısının açık bir biçimde anlaşılabileceğini düşündüğü belirtilebilir. Bu nedenle çalışmanın disiplinler arası bir bakış açısını dönemsel Osmanlı toplum yapısı tartışmalarıyla bütünleştirerek Osmanlı devlet ve toplum yapısını ele aldığına işaret etmek söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmada Osmanlı tarihinin bütünlüklü bir biçimde değerlendirilmesi nedeniyle Türkiye'nin toplumsal yapısı hakkında da belli bir yönelimin oluşturulmaya çalışıldığını ifade etmek mümkündür.

1. TARİHSEL SOSYOLOJİK TAHAYYÜL: OSMANLI TOPLUM YAPISININ ÇALIŞILMASINA İLİŞKİN METODOLOJİK DEĞERLENDİRMELER

Kurtuluş Kayalı'nın (2000, 2001, 2002, 2005) ve Şerif Mardin'in (2015, 2016) eserlerine bakıldığı zaman hemen her dönemde Osmanlı tarihinin ve toplum yapısının açıklanması noktasında Türk düşüncesinin tutarsız bir bakış açısı ortaya koyduğundan söz etmek mümkün görünmektedir. Kayalı'nın Cumhuriyetin ilk döneminde Osmanlı'nın tarihsel mirasını önemsizleştirerek Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gelişim sürecini sınıfsal kaynaşmışlık iddiasından hareketle açıklayan Kemalist bir düşüncenin egemen olduğunu belirttiği ifade edilebilir (Kayalı, 2000a, s. 16-21). 1960'lı yıllardan itibaren gelişen ikinci dönemde de Kemalizm'le Marksizm'in birbirine yakınlaştırılarak Türkiye tarihinin ve toplum yapısının pragmatik bir iktisadi bağlama göre açıklandığı belirtilebilir (Mardin, 2016, s. 41-42). 1980'lerle birlikte gelişen son dönemdeyse kimlik ve kültür olgularına odaklanılarak Türk düşünce dünyasının Türkiye'nin küreselleşme sürecine eklemlenmesi gerekliliği üzerinden farklı bir duyarlılık geliştirdiği görülmektedir (Kayalı, 2005, s. 85-88).

Ele alınan dönemselleştirmeler Türk düşüncesinin genel zihniyetinin anlaşılması noktasında çarpıcı bir sonucun olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada güncel süreçlere odaklanılmasından dolayı farklı dönemlerde gelişen tarih ve toplumsal yapı tartışmalarının Türk düşünce dünyasında önemsenmediği görülmektedir (Kayalı, 2001, s. 24). Dolayısıyla Türk düşünce dünyası güncel olana ve gelecek tasavvuruna aşırı biçimde odaklanarak tarihsel süreçleri toptanlaştırıcı bir bakış açısının gelişmesine neden olmaktadır (Kayalı, 2001, s. 9). Tarihin bu denli türdeşleştirici bir yorumla ele alınmasının sonucunda Türk düşünce dünyasının bilgi sosyolojisinin gelişimini engelleyen bir sürece neden olduğu görülmektedir (Kayalı, 2000a, s. 97-103). Bu nedenle Türk düşünce dünyasında toplumların tarihsel süreçlerine odaklanan ve sosyal bilimleri bütünlüklü bir çerçeveden hareket ederek değerlendirmeye çalışan yönelimlere rastlamak gittikçe zorlaşmaktadır (Mardin, 2015, s. 134-138). Bu bağlamda sosyal bilimleri mekanik bir uzlaştırmadan kaçınarak birleştirmeye çalışan bir yönelimle birlikte hareket edildiği zaman Türk kültür mirasının anlaşılabileceği ifade edilebilir (Mardin, 2016, s. 156). Diğer taraftan Türk kültür mirasının anlaşılmasıyla Türk düşünce geleneğinin sınırlarının belirlenebilmesinin arasında güçlü bir bağın da olduğu

bilindiğinde bu iki mefhumun sembiyotik bir ilişki kurduğunu kavramanın mümkün hale geldiği görülmektedir (Kayalı, 2001, s. 70-71).

Türk düşünce geleneğinin ve Türk kültür mirasının arasındaki bağın kopuk olması Türkiye'de bilgi sosyolojisinin gelişmesini engellemektedir (Kayalı, 2000a). Bu nedenle Türkiye'de bilgi sosyolojisinin gelişmemesi sürecine paralel olarak tarihsel ve toplumsal sorunların Batılı kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir (Kayalı, 2001, s. 28). Baykan Sezer bu konu hakkında son derece çarpıcı bir betimleme ortaya koymaktadır. Ona göre Türk düşüncesinde her dönemde Türkiye'nin tarihi ve toplumsal yapısı hakkında düşünmenin devleti kurtarma ihtiyacı içerisinde belirli bir anlam bulması hatalı bir bakış açısının gelişmesine neden olmaktadır (Sezer, 1998, s. 7). Bu bağlamda devleti kurtarma ihtiyacı karşılanamadığı takdirde Türk düşüncesinin ithal düşüncelerin kopyalanmasını içeren bir çözüm ekseninde görüşlerini geliştirdiği ifade edilebilir (Sezer, 1998, s. 8-9). Sezer, Türkiye'nin toplumsal sorunlarının tercüme eserlerden kaynaklanan bir yönelimle birlikte çözülmeye çalışılmasını Türk düşüncesinde vicdan ve ahlak sorununun olmasıyla ilişkilendirmektedir (Sezer, 2006, s. 188). Dolayısıyla Sezer'e göre Türk düşünce dünyasının ithal kavramlarla gelişen bir düşünce biçimine karşı özgün bakış açısı üretmek gibi önemli bir sorumluluğu olduğunu hatırlaması oldukça önemli görünmektedir (Sezer, 2006, s. 223).

Türk düşünce dünyasında çözüm odaklı bir geleneğin olması nedeniyle toplumsal sorunların çözümsüz bir süreçle sonuçlandığı dönemlerde tarihin ve toplumun anlaşılarak açıklanması hedefinin Batılı bir yönelimle birlikte sığlaştığını görmek mümkündür (Berkes, 2016, s. 9-12). Bu bağlamda Türk düşüncesinde disiplinlerin uzmanlaşamadığı bir tıkanıklık durumundan söz edilebilir (Ünsaldı, 2013, s. 11). Türk düşünce dünyasında ekole dayalı bir düşünce hareketinin olmamasına rağmen Türkiye'deki genel gelişim seyrinden farklılaşarak özgün bir yöntem oluşturmaya çalışan mümtaz şahsiyetlerin olduğu görülmektedir (Kayalı, 2005, s. 36-43). Bu noktada açık bir değerlendirme olması adına Kayalı'nın (2001) Şerif Mardin, Baykan Sezer ve Doğan Ergun'un bilimsel açıklama biçimiyle ilgili yaptığı genellemenin üzerinde durmak söz konusu olabilir. Bu üç düşünür "yöntem konusuna önem veren, teorik metinlerin üzerinden hareket eden, Doğu-Batı çatışması ekseninde düşünen ve popüler konuların dışına çıkmaya çalışarak araştırmalarını geliştiren" bir bakış açısı ortaya koymaktadır (Kayalı, 2001, s. 66). Buradan hareket edildiği zaman Türkiye'de özgün, kapsayıcı ve birleştirici bir gerçekçiliğin geliştirilmeye çalışılmasının Osmanlı tarih ve

toplumsal yapı çalışmalarında kritik bir örnek oluşturduğu görülmektedir (Kayalı, 2001, s. 213-222). Dolayısıyla Batıcı bir yönelime karşı yerli bir bakış açısı geliştirilmesinin toplumsal yapı çalışmalarında kritik olduğu ifade edilebilir.

Türk düşüncesinde özgün ve bütünsel bir yaklaşım geliştirmeye çalışan bir eğilimin olması Osmanlı'nın toplumsal mirasının muhtevasını anlama noktasında belirleyici bir bakış açısı ortaya koymaktadır (Kayalı, 2001). Böyle bir bakış açısının Türkiye'nin tarihsel süreçlerine yapısal ve ilişkisel katmanları göz önünde bulundurarak yaklaşması söz konusu olabilir (Sezer, 1993, s. 107-111). Bu bağlamda son dönemde gelişen verimsiz ideolojik tartışmalara karşı disiplinler arası bir ilgi geliştirerek genel bir değerlendirme oluşturmaya çalışan bir bakış açısının gündeme getirilmesi oldukça önemli görünmektedir (Mardin, 2011). Dolayısıyla disiplinler arası bir yönelime girmesine rağmen bütünsel noktaları göz ardı etmeyen bir bakış açısının Osmanlı toplum yapısı çalışmalarını geliştirebileceğine işaret etmek mümkündür (Ergun, 2006).

Buna rağmen Türkiye'de 1980'den sonra evrensel ve yerel çatışmasının daha da derinleştiği ifade edilebilir. Türkiye'de 1980'li yıllarla birlikte Batı düşüncesini merkeze koyarak küreselleşme sürecine uyum sağlanılması gerekliliğini vurgulayan ve bu nedenle tarih, kültür ve kimlik konularına odaklanmaya başlayan bir düşünce biçiminin geliştiği görülmektedir (Kayalı, 2005, s. 190-197). Diğer taraftan 1960'lı yıllarda iktisadi ve siyasi bir tarihsel ve toplumsal açıklama geliştirmeye çalışan Türk düşünürlerinin 1980'li yıllarla birlikte siyaset karşıtı bir konuma geçerek tarih, kültür ve kimlik konularına odaklanmaya başlamasının da çarpıcı olduğu belirtilebilir (Kayalı, 2005, s. 106-107). Dolayısıyla Türk düşüncesinde 1980 darbesinin yarattığı olumsuz koşullar nedeniyle güncel olaylardan çok tarih ve kültür sorunlarına odaklanılmasının olumlu görülmesiyle birlikte bu odaklanmanın yakın dönemdeki tarih ve toplum tartışmalarını yok saymasının sonucu olarak olumsuz bir yaklaşım geliştirdiğine de değinmek söz konusu olmaktadır (Kayalı, 2005, s. 114).

Bu noktada özellikle Berktay'ın Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'ne yazdığı "Tarih Çalışmaları" (1983) başlıklı metni gündeme getirilebilir. Berktay'ın bu metinde Osmanlı toplum yapısı çalışmalarının tarihine değinerek 1960'lı yılların ortalarından itibaren "feodalizm, Asya tipi üretim tarzı ve doğu despotizmi" kavramları üzerinden gelişen tartışmaları değerlendirdiği ifade edilebilir (Berktay, 1983). Buna rağmen Tarih Çalışmaları adlı bu metnin içeriğine bakıldığında Berktay'ın 1960'lı yılların toplumsal yapı

tartışmalarına odaklanmaktan çok Osmanlı toplumunun feodalizmle açıklanabilirliğini kabul ettirmeye çalıştığı belirtilebilir (Berktay, 1983). Dolayısıyla 1980 darbesinin yarattığı koşullardan sonra gelişen tarih ve kültür ilgisinin Türk düşüncesindeki Batıcı damarın sabit kalmasına binaen özgün bir yaklaşım geliştirme hedefinden oldukça uzağa düştüğünü görmek mümkündür.

Değerlendirilen açıklamalara bakıldığında Doğu toplumlarını ve düşüncesini merkeze alırken Batı düşüncesiyle bağını koparmayan bir yaklaşımın gerekli olduğunun anlaşılması söz konusu olmaktadır. Bu noktada Skocpol'ün tarihsel sosyolojik tahayyül hakkında yaptığı derinlemesine açıklamaların bir hayli faydalı olabileceği vurgulanabilir. Bu bağlamda Skocpol, tarihsel sosyolojik tahayyülün tarihsel ve toplumsal açıklamalarda disiplinler arası bir çalışma yöntemi ortaya koyarak araştırmacı için güçlü bir yön oluşturduğunu düşünmektedir (Skocpol, 2002). Dolayısıyla tarihsel sosyolojik tahayyülün genel ve özel alanlar, yapısal ve ilişkisel boyutlar, makro ve mikro ölçekler ve iktisadi ve kültürel bağlamlar arasında karşılaştırmalı ve bütünsel bir bakış açısı önerdiği ifade edilebilir (Skocpol, 2002). Bu nedenle Batı'da tartışılan tarihsel sosyoloji tartışmalarıyla Türk düşünce dünyasında özgün bir yaklaşım geliştirmeye çalışan bakış açılarının birlikte ele alınmasının son derece önemli olduğu ifade edilebilir.

Doğu ve Batı düşüncesinin arasındaki ilişkinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini derinleştirmek açıklayıcı olabilir. Bu bağlamda her toplumsal bağlamın farklı tarihsel koşulların sonucunda geliştiği kabul edildiğinde Türkiye'de ve Batı'da tarihsel sosyolojik tahayyül anlamlandırmalarının özgün niteliklere haiz olduğu görülebilecektir (Sezer, 1993, s. 23-37). Bu nedenle Türkiye'deki tarihsel sosyoloji toplumsal olarak benzerliklerden çok farklılıklar üzerinde odaklanan bir anlayışla birlikte özgün bir bakış açısı geliştirme olanağına erişebilecektir (Sezer, 1993, s. 45). Dolayısıyla tarihsel sosyolojik yaklaşımın evrensel boyutları kaçırılmadan Türkiye'deki özgün yönlerinin değerlendirilmesi oldukça kritik bir noktada durmaktadır (Ergun, 2006). Türkiye'deki tarihsel sosyolojik tahayyülün özgün yönleri tartışmaya açılmadığı takdirde karşılaştırmalı, disiplinler arası ve bütünsel bir yaklaşım oluşturma çabası amacından saparak toplumların özgün niteliklerini gözden kaçırıp benzer özelliklerini mutlak doğru olarak niteleyebilir. Bu nedenle Osmanlı toplum yapısı çalışmalarında evrensel tarihsel sosyolojik göstergelerin yerelde ne anlama geldiğini tartışmaya açarak ilerlemek son derece önemli görünmektedir (Ergun, 2006).

Özetle, Türk düşünce dünyasında tarihle sosyal bilimlerin kopuk olması hasebiyle Batıcı bir yönelimle gelişen tarih ve kültür ilgisine karşı Doğu düşüncesini merkeze alarak özgün, bütünsel ve gerçekçi bir yaklaşım oluşturma hedefiyle tarih ve toplum tahlili ortaya koymaya çalışan bir bakış açısının varlığından söz etmek mümkündür. Bu noktada Doğu düşüncesine dayanarak Batı'da yapılan tarihsel sosyoloji tartışmaları ele alındığında yerli ve evrensel bakış açılarının birleştirilebileceği ifade edilebilir. Bu bağlamda Batı'daki ve Türkiye'deki bilimsel gelişimin temellerini incelemenin açıklayıcı olacağını görmek mümkündür.

1.1. Ana Hatlarıyla Batı'da ve Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişimi

Türk düşünce dünyasının sorunlarıyla gelişimini belirleyen etkenlerin Osmanlı toplum yapısı çalışmalarında kritik bir sosyolojik arka plan oluşturduğu ifade edilebilir. Bu etkenlerin arka planda tutulmaya çalışıldığı bir yaklaşımdan hareket edilerek Batı ve Türkiye'deki sosyal bilimlerin gelişim sürecini ana hatlarıyla değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle sosyal bilimlerin Batı'da ve Türkiye'de izlediği gelişim sürecinin temelleri değerlendirildiği takdirde özgün bir tarihsel sosyolojik tahayyülün hangi kaynaklardan beslenebileceğini kavramak olanaklı hale gelmektedir. Dolayısıyla genel olarak bakıldığı zaman tarihsel ve toplumsal süreçleri anlayarak açıklamaya çalışan bir bakış açısının geliştirilebilmesi için Batı'da ve Türkiye'de sosyal bilimlerin hangi temellerden kaynağını aldığının değerlendirilmesi kritik bir katkı sağlayabilir.

Batı'da sosyal bilimlerin gelişim sürecinin anlaşılması noktasında Sosyal Bilimleri Açın (1996) metninin kritik bir aşamayı temsil ettiği görülmektedir. Bu metinden hareket edilerek Batı'daki sosyal bilimlerin gelişim sürecine bakıldığı zaman 1850 ve 1945 yılları arasında kalan dönemin belirleyici olduğu ifade edilebilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Dolayısıyla bu dönemde Batı'daki bilimsel gelişimi belirleyen iki kritik varsayımın üzerinde durulmasının açıklayıcı olacağı vurgulanabilir. Varsayımlardan ilkinin geçmişle geleceğin simetrik olduğunu iddia eden Newton modelinden kaynağını aldığına değinmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 12). Bu bağlamda Batı'da "Newton modelinin sonsuzluk düşüncesine dayanarak geçmişin ve geleceğin ayrılmasının" gereksizliğine işaret etmesi

nedeniyle "kesin bir bilgiye" ulaşılabileceğinin kabul edildiği teolojik bir sürecin geliştiğini görmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 12).

Diğer taraftan "insan-doğa, akıl-madde ve fiziksel dünya-sosyal/manevi dünya" arasında "köklü ayrımların" olduğunu iddia eden Kartezyen düalizminse ikinci varsayımı oluşturduğu ifade edilebilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 12). Bu bağlamda Batı'da geliştirilen bu iki varsayımın bütünsel bir bakış açısının yerine kesinlikten yana tercihini kullanarak ilerlediği görülebilir. Buna binaen on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren gelişen dönemde doğa bilimlerinin felsefeye karşı üstün olduğunu iddia etmesinden dolayı dünyayla ilgili olan bütün bilgilerin denetim sürecini devraldığı vurgulanabilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 13-15). Buna bağlı olarak modern devletin kesin bir toplum bilgisine ihtiyaç duymasıyla birlikte doğa bilimlerinin varsayımlarına dayanarak sosyal bilimlerde de pozitivist bir anlayışın geliştirildiğini görmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 16-17).

Değerlendirilen iki varsayımın sonucunda Batı'da tarih, felsefe ve sosyal bilimlerin arasında köklü ayrımların yaratıldığı görülmektedir. Buna rağmen kralların tarihinden halkın tarihine dönen tarihçilerin idiografik (tikelci) bakış açısıyla nomotetik (yasa koyucu) bir yaklaşıma dayanan sosyal bilimcilerin arasında tümdengelen ve spekülatif bir felsefi düşünce biçimine karşı ortak bir duruşun geliştiği görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 18-19). Diğer taraftan Batılı devletlerin hem kendi toplumlarını hem de işgal ettiği toplumları denetleyebilmek için bilimsel uzmanlaşma sürecini desteklemesinin sonucunda idiografik ve nomotetik yaklaşımların arasındaki çelişkinin belirgin hale geldiği de vurgulanabilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Bu nedenle Batı'da Darwinist bir ilerleme düşüncesine dayanan disiplinlerin zengin bir literatür üreterek kurumsallaşma sürecine katkı sunmasına rağmen İkinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle zirve noktasına gelecek olan yöntemsel farklılıklardan ayrım türeten bir zihniyetin gelişmesini engelleyemediğine değinmek mümkündür (Gülbenkian Komisyonu, 1996, s. 24-36).

Arlı'nın ve Bulut'un (2008) Batı'daki sosyal bilimlerin gelişim sürecinde Sosyal Bilimleri Açın metnine gönderme yaparak açıklamalarını temellendirdiği belirtilebilir. Bu bağlamda onlara göre Newton-Bacon mekaniğinin neden olduğu teleolojik tarih anlayışının sonucunda sosyal bilimlerin teolojik bir farklılaşma sürecine girdiği vurgulanabilir (Arlı ve Bulut, 2008, s. 13). Bu nedenle Batı'daki sosyal bilimlerin gelişim sürecinde on dokuzuncu

yüzyılda başlayan ve yirminci yüzyılın ortalarına kadar uzanan bir dönemde anlamsız yöntem tartışmalarının yaşandığı belirtilebilir (Arlı ve Bulut, 2008, s. 13-17). Dolayısıyla sosyal bilimler içerisinde varsayımlara dayanan ayrımlardan türetilen farklıkların Batı'da toplumsal gerçeklerin anlaşılması ve açıklanması noktasında yıkıcı bir etki bıraktığı ifade edilebilir (Arlı ve Bulut, 2008).

Batı'da sosyal bilimlerin arasında gelişen yıkıcı farklılaşma sürecini üretilen yapay ikiliklerin içeriğine odaklanarak kavramak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda sosyal bilimlerin pozitivist, yorumsamacı ve eleştirel yöntemleri, sosyal teorilerin tarihsicilik-tarihdışılık yönelimleri, sosyal araştırmaların makro-mikro ve yapı-fail bağlamları ve son olarak genel anlamda teori-pratik ikilikleri bu "sahte sorunları" ortaya koymak için açıklayıcı bir örnek olarak verilebilir (Arlı ve Bulut, 2008, s. 17). Sosyal bilimlerin yapay ikiliklere sıkışan bir sürece doğru ilerlediğinin görülmesine rağmen son dönemde gelişen tarihsel ve ilişkisel yaklaşımların disiplinlerin arasında oluşan duvarı esnetmeye başlaması sürecini olumlu bir içerikle değerlendirmek mümkündür (Arlı ve Bulut, 2008, s. 19).

Bunun yanında sosyal bilimlerin toplumun karmaşık örüntülerinin sonucunda gelişen kimliklerini değerlendiren bir hedefi olduğu kabul edildiği zaman üretilen yapay ikiliklerin bertaraf edilmesinin kolay olmadığı da belirtilebilir (Sezer, 1993). Bu noktada Calhoun'un (2012) ve Carr'ın (2002) sosyal bilimlerdeki yaklaşımların gelişim sürecine odaklanan genellemelerinin açıklayıcı olacağı görülmektedir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin muhafazakâr özcü teorilerle kurulduğunu, bu özcülüğün inşa teorileriyle aşındırılmaya çalışıldığını ve en sonunda özcülüğü yeniden üretme tehlikesini içermesi nedeniyle inşa teorilerinin de yapısının sökülmeye başlandığını görmek gerekmektedir (Calhoun, 2012, s. 135-150). Bu nedenle Batı'da geliştirilen tarihsel ve ilişkisel yaklaşımların eleştirilen özcülüğü yeniden üretebilecek bir içeriğe sahip olduğunu akıldan çıkarmamanın oldukça önemli olduğu görülmektedir (Carr, 2002).

Türk düşünce dünyasında Batı'daki sürecin yanında yerli koşulların neden olduğu bir sosyal bilim anlayışının geliştiği görülmektedir. Bu bağlamda Ülken (1979), Osmanlı toplum düzeninin siyasal, iktisadi, toplumsal ve kültürel mecralarda yaşadığı sancılı değişimle bu değişime karşı gelişen direncin Türk düşüncesinin kendine özgü bir çizgide var olmasına neden olduğunu düşünmektedir. Ona göre Osmanlı toplum düzeninde bir yüzyıl boyunca süren savaşların, bu savaşlar sırasında Batı'ya karşı geliştirilen direnme çabalarının ve

toplumsal olarak yaşanan devrimlerin sonucunda "düşünce hayatının siyasi eyleme bağlı hale geldiğini" ifade etmek mümkün görünmektedir (Ülken, 1979, s. 13-14). Dolayısıyla Ülken'in çok boyutlu bir toplumsal değişim sürecinin olması nedeniyle Türk düşüncesinin "güncel siyasi eyleme aşırı bağlı bir hale gelerek hem Türkiye'nin hem de Batı'nın düşünce köklerine nüfuz etme olanağının sınırlandığını" düşündüğü belirtilebilir (Ülken, 1979: 14).

Ahmet Hamdi Tanpınar, Beş Şehir adlı kitabının önsözünde Ülken'le fikir ortaklığı içinde görünmektedir. Tanpınar'a göre Türk düşüncesinin "geçmişi eleştirme, kabul etme veya reddetme" gibi keskin yaklaşımlarla değerlendirmesi nedeniyle tarihsel anlayışında sorunların olduğu belirtilebilir (Tanpınar, 1960, s. 7). Buna rağmen Tanpınar'ın gelenek ve yeni arasında belli bir duygusal bağ kurmaya çalıştığına işaret etmek mümkündür. Onun "tarihe önem veren ve tarihle her an anlaşarak hesaplaşmaya çalışan" tavrı sosyal bilimler açısından çarpıcı bir bakış açısı sunmaktadır (Tanpınar, 1960, s. 8). Dahası, kendini "eski bir garpçı" olarak gören Tanpınar'ın hayata mekanik bir tavırla değil kültürel bir eksenle yaklaşarak Türkiye'nin toplumsal gerçekliğini anlamaya odaklanan dengeli bir duruşun da temellerini gösterdiğine işaret etmek mümkündür (Tanpınar, 1960, s. 9).

Ülken'in ve Tanpınar'ın Türk düşüncesinde Türkiye'nin toplumsal gerçeklerini anlamaya odaklanan bir yaklaşımın gelişmemesini çok boyutlu bir etki sürecine bağladığı görülmektedir. Bu bağlamda Ülken'in (1979), siyasal ve toplumsal alanda bir yüzyıl boyunca devam eden istikrarsız gelişmelerin sonucunda Türkiye'de felsefi sistemlerin derinleştirilemediğinin altını çizdiği görülmektedir. Dolayısıyla Türk düşünce dünyasında düşünce alanına nüfuz edememe boşluğunu siyasi karışıklıklarla kapatmaya çalışan bir eğilime rastlamak mümkündür. Bu nedenle Türkiye'de siyasi, iktisadi ve toplumsal olarak güvende olunduğu bir dönemde Türk düşüncesinin gelişmesine önem vermeyen ve bu güvenli durumun sarsılmasıyla birlikte de düşünce tasavvurunu tamamen unutan bir yaklaşımın geliştiğine değinmek söz konusu olmaktadır (Ülken, 1979, s. 21-40). Bunda Türk düşüncesinin birbirine tamamen zıt, parçalı ve aşırı derecede farklılık arz eden bir görünümünün olmasının payı büyük görünmektedir (Ülken, 1979, s. 481-482). Türk düşünce dünyasındaki bu süreksiz gelişimin "fanatik tutumlara mesafeli olan, Doğulu ve Batılı bakış açılarını kapsayan ve kendi kavramlarını üretebilme cesaretini" içeren bir yaklaşımla birlikte sürekli hale gelebileceğini ifade etmek mümkün görünmektedir (Ülken, 1979, s. 482).

Ülken'in üzerinde durduğu kendi kavramlarını üretebilme cesareti Şerif Mardin'in

görüşleriyle birlikte okunarak geliştirilebilir. Mardin'in Türk düşüncesinde popüler olana karşı ilgi geliştirme ve Batı düşüncesine intikal etme gerçeğini vurguladığı görülmektedir (Mardin, 1992, s. 12-13). Bu nedenle Şerif Mardin'e göre Türk düşüncesinin çoğu zaman "düşündüğünü düşünen" bir temelden hareket etmek zorunda kaldığı belirtilebilir (Mardin, 1992, s. 14-15). Mardin'e göre Türk düşüncesindeki "düşündüğünü düşünme" çelişkisinin tarih ve felsefe ilgisizliğiyle ilişkili olduğu görülmektedir (Mardin, 1992, s. 18-19). Bu noktada Mardin'in bir mülakatında Türkiye'nin din gerçeğiyle Foucault'nun çok da ilişkili olmadığını belirterek Türkiye'de tarihe ve felsefeye ilgisi olmadığı için Batılı ve popüler olan düşüncelere yönelmiş bir düşünür portresi çizmesinin önemli bir gerçekliğe değindiği ifade edilebilir (Mardin, 2008a). Dolayısıyla Şerif Mardin'in popülerleşmiş Batılı düşüncelerin yerine sürekli bir biçimde "sokaktaki insana" odaklanılması gerektiğini vurguladığı belirtilebilir (Mardin, 1986, s. 124-125).

Şerif Mardin'in Türk düşünce dünyasıyla Türkiye toplumun arasında nasıl bir bağ kurulabileceğini ele aldığı görülmektedir. Ona göre Türk düşüncesinin sokaktaki insana odaklanarak Türkiye'nin toplumsal yapısını anlayabilmesi için bütüncül bir bakış açısının geliştirilmesinin gerekli olduğu görülmektedir (Mardin, 2011, s. 232). Bu nedenle Mardin'in "belli bir disiplinle ilişkilendirilme ihtiyacı duyulmadan çeşitli stillere sahip olabilecek bir bakış açısının" oluşturulması gerekliliğinin önemine değindiği ifade edilebilir (Mardin, 2011, s. 243). Bu bağlamda "farklı yöntemlerin birbiriyle çelişen olgular" olarak ele alınmaması durumunda bütünsel bir bakış açısının toplumsal olanı anlayarak açıklamasının mümkün olabileceği belirtilebilir (Mardin, 2011, s. 244). Mardin bu noktada "tarih bilinci, kültür ve estetik" gibi olguları kapsayan ve "bütüncül bir resim oluşturma çalışan" bir bakış açısının önemli olduğunu düşündüğünü görmek mümkündür (Mardin, 2011, s. 245-246).

Mardin'in kültür, estetik ve tarih ilgisi üzerinden gelişen bütüncül bir bakış açısı önermesi son derece önemli görünmektedir. Bu bağlamda Türkiye'deki düşünsel gelişim süreciyle tarihin kültür mirasına odaklanmanın arasında karşılıklı bir ilişki olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla tersinin de geçerli olacağı bir biçimde Türkiye'deki düşünsel gelişim sürecine odaklanılmadığı zaman tarihin kültür mirasının nesnellikten uzaklaşan bir anlamla birlikte tahrif edileceği belirtilebilir (Kayalı, 2001, s. 28). Bu nedenle Türkiye'nin tarihsel sürecine "hamaset üslubuyla ve inkılâpçı bir züppelikle" yaklaşılmasının Türk düşüncesini geliştiremeyeceğini görmek söz konusu olmaktadır (Kayalı, 2001, s. 28). Başka bir deyişle,

Türk düşüncesinin ikiliklerin dışına çıkmaya çalışan bir tarih ve kültür ilgisi geliştirmesiyle birlikte Türkiye'nin toplumsal yapısının bütünlüklü bir biçimde kavranacağını görmek mümkündür.

Değerlendirilen açıklamalardan hareket edildiği takdirde "Türk düşüncesinin iyi-kötü tasvirlerinin dışına çıkarak felsefi, politik ve estetik bağlamları ele almasının" son derece önemli olduğu görülmektedir (Takış, 2000). Taşkın Takış (2000) bu bağlamların, "sözde muhalif-aydın tiplerinin, aslında iktidarın en imtiyazlı rolüne bürünen kimliğiyle birlikte kurumsallaşamayacağını" düşünmektedir. Bu nedenle Türk düşünce dünyasında içinde bulunduğu ideolojik ve politik kampı kıyasıya eleştirmeye cüret eden figürlerin son derece az olması Türk düşüncesinin gelişimi adına olumsuz bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Türk düşüncesinde eleştirel ve statükocu tarafları kapsayan bütünsel bir yaklaşımın gerekli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Türk düşüncesinin kültürel ve tarihsel bağlamı bütünselleştiren bir yaklaşıma odaklanarak toplumsal yapı çalışmalarında gerçekçi bir anlama ve açıklama süreci geliştirebileceği ifade edilebilir.

Türk düşüncesinin ve Türk sosyolojisinin dönemsel etkilere göre ortaklaşan bir yön taşıdığı görülmektedir (Kayalı, 2001). Dolayısıyla "taklit veya özgünlük kaidelerinin Türk sosyolojisinin bakışını, ilgisini ve sınırlılıklarını belirlediğine" işaret edilebilir (Alver, 2014, s. 25). Söz gelimi, "kendileri burada akılları ve kalpleri Batı'da olan düşüncelerin" Türk toplumuna ve Türk sosyolojisine katkı sunması oldukça güç görünmektedir (Koyuncu, 2014, s. 93). Bu nedenle "geçmişe bakarak bugünü yorumlamaya girişmek ve kültürel mirasa kritik açılardan bakmak" gerektiği ifade edilebilir (Alver, 2014, s. 37). Başka bir ifadeyle, kendi toplumsal gerçekliğini sorgulamaya cesaret etmenin Türk sosyolojisi için gerekli olduğu görülmektedir (Alver, 2014, s. 37). Türk sosyolojisinin "tayin edilmiş belli sorunlardan ve medyatik yaklaşımlardan başını kaldırıp Doğu'nun ve Batı'nın tarihini, toplumsal değişimini ve yeni yaklaşım biçimlerini göz önüne alarak var olabileceği" açıktır (Tuna, 2014, s. 12).

Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken'in (1979) Türkiye'de özgün düşünce üretilmesine ihtiyacın olduğunu vurgulaması bir hayli anlamlı görünmektedir. Bunun yanında tarihsel olarak özgün düşünce üretme eğilimi belli dönemlerde güçlü bir dayanak da bulmuştur. Örneğin, bu noktada "Fuad Köprülü'nün ortaya atılan düşüncelerde entelektüelin şahsi damgasının olması gerektiğini vurgulaması" kritik görünmektedir (Kayalı, 2000a, s. 64). Entelektüelin, ele aldığı konularda şahsi damgasının olması gerektiğini gözetmesinin

ideolojik etkilere mesafe koyabilmesini sağlayabileceği ifade edilebilir (Kayalı, 2000a). Aksi takdirde Kayalı'nın belirttiği gibi "iktisadı matematik sanan iktisatçılarla, herhangi bir partinin iktidar olmasıyla Türkiye'nin batacağını veya kurtulacağını sanan siyaset bilimcilerle, sadece somut bilgilere göre tarih yapılacağını sanan tarihçilerle ve Türkiye'den tamamen kopuk sosyologlarla" karşılaşmak muhtemel görünmektedir (Kayalı, 2001, s. 11).

Türk düşüncesinin gelişimi için son derece merkezi bir yeri olan özgünlük vurgusu Said'in Entelektüel adlı metnine gönderme yapılarak derinleştirilebilir. Said'in bu metinde kamunun yararı için çözüm üretirken geleneklere, toplumsal baskılara, dilsel kalıplara ve yapay ikiliklere direnen bir entelektüel portresi çizmesi oldukça önemli görünmektedir (Said, 1995, s. 11-16). Bu nedenle entelektüelin herhangi bir kutsalın emrine girmeyerek iktidar klikleri tarafından uygulanacak her türlü dışlama, yabancılaştırma ve baskı altına alma hareketine karşı direnç göstermesi gerekliliği Türk düşüncesinde özgün bir düşüncenin geliştirilmesi noktasında faydalanılacak olan bir eğilimin ipuçlarını verdiği görülmektedir (Said, 1995, s. 37-39).

Buna rağmen Said'in ileri sürdüğü entelektüel tanımının mümkünlük derecelerine göre değerlendirilmesi daha yerinde görünmektedir. Özellikle Türkiye'de kamu yararıyla entelektüelin şahsi duruşunun arasında her dönemde belli bir gerilimin olması konusu bu noktada açıklayıcı olmaktadır (Mardin, 2016, s. 150-152). Bu nedenle her dönemde halk kültürüyle elit kültürünün arasında kitle kültürünün açtığı bir uçurumun olmasından dolayı birleştiricilik sorununun gündeme getirilmesinin bir hayli önemli olduğu ifade edilebilir (Mardin, 2016, s. 153). Bu noktada Mardin'in elitist bir davranıştan uzaklaşarak toplumun iktisadi, kültürel ve toplumsal ihtiyaçlarının sağlanmasına odaklı bir entelektüel yaklaşımın birleştiricilik hedefine ulaşabileceğini vurguladığı belirtilebilir (Mardin, 2006, s. 155). Mardin'e göre toplumsal olarak sağlanan olanakların yaratıcılığa dönüşmesi için toplumsal yardımlaşma konusuna önem veren birleştirici bir entelektüel yaklaşımının önemli olduğu görülmektedir (Mardin, 2016, s. 156).

Mardin'in (2016) bu açıklamaları bütün yönleri hesaba katarak topluma olanak sağlamaya odaklanan ve topluma önderlik yapmaktan ziyade toplumsal olarak dayanışma yollarını geliştirmeye çalışan bir entelektüelin birleştirici olabileceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle toplumsal yaratıcılığın gelişmesi için seçkinci bir düşünceden arınmış bir tavrın oluşturulmasının önemli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye'deki entelektüelin

toplum tarafından benimsenmesi için kesin bir şekilde "laiklik veya evrensellik" ilkeleriyle hesaplaşmayı göze alması gerekmektedir (Mardin, 2016, s. 168). Dolayısıyla "Türkiye'de İslamiyet'i dikkate alan veya insana yönelmişliğin yerine halka yönelmişliği" içeren bir hassasiyetin entelektüelle toplum arasında bağ kurmak için kritik olduğu görülmektedir (Mardin, 2016, s. 169).

Bu nedenle Mardin'e göre "fildişi kulesine" kapanmayan her entelektüelde çelişkili bir ikiliğin ortaya çıkacağını görmek mümkündür (Mardin, 2016, s. 124). Söz gelimi, Weber'in düşüncesindeki iktisadi, kültürel ve toplumsal bir ilişkiyle birlikte zihinde oluşan görüntülerin ideolojik olarak seçilmesi ifadesinin bu ikiliği yansıtan bir yön içerdiği görülmektedir (Mardin, 2016, s. 120-123). Bu nedenle Weber'in maddi ilişkilerle ideolojinin arasında kalan bir ikilik ekseninde düşündüğü belirtilebilir. Yine Weber'in bir taraftan "Nihilist" bir tavırdan hareket ederek "büyüsü bozulmuş dünya veya demir kafes" kavramını kullanırken diğer taraftan idealist bir düşünceyle Birinci Dünya Savaşı'nı "Almanların ruhu" olarak niteleyen beyanına bakıldığında da benzer bir çelişkili durumun geliştiğini vurgulamak mümkündür (Mardin, 2016, s. 123-124). Dolayısıyla toplumla bağ kurmaya çalışan entelektüelin ikiliklerle karşılaşmasının muhtemel olduğu belirtilebilir.

Şerif Mardin'in açıklamalarından hareket edilerek Said'in entelektüel tanımının yeniden ele alınması söz konusu olabilir. Bu bağlamda entelektüelin toplumsal hakikati ifade ederken toplum içerisinde yapılabilecek bütün küçük ilerlemelerden uzak kalabilme ihtimalini düşünmesi gerektiği görülmektedir. Bu nedenle kamu yararı için çözüm arayan bir entelektüelin toplumun tarihine, geleneklerine ve bugününe dayanarak da üretici bir bağlam ortaya koyabileceğini dikkate almasının kritik bir etkisi olabilir. Türk düşünce dünyasının dengeli bir bakış açısından hareket ederek toplumların ve devletle toplum ilişkilerinin farklılık noktalarına odaklanan bir yaklaşım geliştirmesi uzun ve kısa vadeli çözümleri dengeli bir tavırla değerlendirebilmesinin anahtarını verebilir. Diğer ifadeyle, Türk düşüncesinde genel ve özel ölçekler dikkate alındığında çatışmalı uzlaşı stratejisinin üzerinde durulmasının önemli faydaları olabileceğini söylemek mümkündür.

Türkiye'de sosyal bilimlerin kurumsallaşmaya başlamasından itibaren "çatışmalı uzlaşı" stratejisine çok nadir olarak odaklandığı görülmektedir. Yirminci yüzyılın başında Türkiye'ye doktor, mühendis veya yargıç tavrıyla yaklaşan sosyal bilimcilerin 1980'li yıllara gelindiği zaman "eleştirel söylem inşasından öteye gidemeyen" bir yaklaşıma doğru

savrulduğu ifade edilebilir (Arlı ve Bulut, 2008, s. 21-23). Bu nedenle son döneme gelindiği zaman "toplum gerçekleriyle ilgili delillendirilmiş veya gerekçelendirilmiş" olan bir açıklama biçiminin gelişmediği belirtilebilir (Arlı ve Bulut, 2008, s. 27). Dolayısıyla "Türkiye'de Marksist, yapısal işlevselci, post-yapısalcı ve tarihselci" yaklaşımlar etrafında kümelenen "görgül, tarihsel ve kuramsal" çalışmaların yaşayan toplumu açıklayabilmekten uzaklaştığını söylemek mümkündür (Arlı ve Bulut, 2008, s. 28). Bu bağlamda Türkiye'de "tarihsel ve toplumsal farklılığa-değişmeye" önem verilerek "göç, demografik değişmeler, kent, kır, ilişki ağları ve iş-çalışma hayatı" gibi kategorileri kapsamaya çalışan "bütünsel ve ilişkisel" bir yaklaşımın geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamak mümkündür (Arlı ve Bulut, 2008, s. 28-30).

Diğer taraftan olumlulukları ve olumsuzluklarıyla birlikte gelişen bir sosyal bilim birikiminin de olduğunu fark etmenin oldukça önemli görünmektedir. Bu nedenle yeniyi yaratmak için eskinin yıkılması gerektiğine inanan bir düşünce tarzının değişmesi daha yerinde görünmektedir (Skocpol, 2002). Bu noktada Wallerstein'ın Sosyal Bilimleri Düşünmemek (2013) adlı metninin gündeme getirilmesi olumlu bir etki yapabilir. Bu metinden kalkılarak geçmişin ve bugünün tarihsel birikiminin yan yana durabileceği çoğul kavrayışların gelişmesiyle sosyal bilimlerin arasındaki ilişkisel boyutun sağlamlaşacağını görmenin mümkün olabileceği ifade edilebilir (Wallerstein, 2013).

Dolayısıyla Wallerstein'ın çözüm önerisine odaklanılarak devam edildiği zaman sosyal bilimcilerin düşünce ve toplumsal gelişme alanında ilerleme düsturundan çok eşitlik imkânlarını geliştirmeye çalışan bir bakış açısı üretimini gündemde tutması son derece önemli görünmektedir (Wallerstein, 2013, s. 130-132). Bu bağlamda herhangi bir disiplinin bir diğer yaklaşımı alt dala alamayacağı bir tarihi sosyal bilim önerisinin güçlü tutulması sosyal bilimlerin toplumsal gerçeklikleri kavraması bakımından oldukça faydalı olabilir (Wallerstein, 2013, s. 101-108). Bu nedenle Wallerstein'ın yeni sosyal bilim, yeni siyaset ve yeni ütopya arayışının canlı tutulduğu bir düşünce biçimi önerdiğinin altını çizmek söz konusudur (Wallerstein, 2013, s. 188-189). Buna rağmen çoğul bakış açılarının eklektik bir indirgemeciliğe neden olabilecek bir yön taşıdığını belirtmenin de dengeli ve tutarlı bir bakış açısı geliştirilmesi konusunda anlamlı olduğu görülmektedir (Wallerstein, 2013). Bu nedenle eksiklikleri ve fazlalıklarıyla varlığına saldırılmayan çoğul bakış açılarının geliştirilmesi sosyal bilimlerdeki ikiye veya üçe indirgenmiş dogmatik, ideolojik ve politik kutuplara göre

daha anlamlı ve açıklayıcı göründüğünü belirtmek söz konusu olmaktadır (Wallerstein, 2013). Wallerstein'ın açıklamaları ideoloji, nesnellik ve siyaset bağlantısını hem eleştiren hem de yeni bir düşünce üretmek için gerekli olduğunu düşünen bir bağlama gönderme yaptığı görülmektedir. Bu nedenle Türkiye'de nesnellik, ideoloji ve siyaset arasında nasıl bir bağın olması gerektiğini tartışmak yerinde olabilir.

Şerif Mardin İdeoloji adlı kitabında sosyal bilimlerle ideolojinin arasındaki ilişkinin anlaşılması noktasında açıklayıcı bir anlatım sunmaktadır. Mardin'in kitabına bakıldığında "ideolojinin çarpıtılmış bir bilinç yapısı" ve "sistemli bir düşünce bütünü" olarak kapsayıcı bir anlamda tanımlandığı görülmektedir (Mardin, 2015, s. 15-17). Bu nedenle Mardin'e göre (2015) "ideolojin sonu" tezinin kendisinin bile "ideolojik" bir yönelime işaret etmesi ideolojinin hala "geçerli" toplumsal güçlerden biri olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda 1970'lerle birlikte "daha yumuşak" bir biçiminin oluşmasına rağmen sınıf, imtiyaz ve statü çatışmalarının sürekli olarak "ideoloji" ürettiğini ifade etmek mümkündür (Mardin, 2015, s. 169-172). İdeolojinin güçlü bir etkinliği olmasına rağmen coğrafi, kültürel ve toplumsal farklılıkların "nesnel" olarak ele alınmasına odaklı bir bakış açısı geliştirilmesinin kritik olduğu belirtilebilir (Mardin, 2015, s. 183-184). Mardin'in buradan hareketle sosyal bilim araştırmalarında genel ideolojilerin farkında olan ve nesnel farklılıklara odaklanan ikili bir bağlamın geliştirilmesi gerekliliğinin üzerinde durduğu görülmektedir (Mardin, 2015).

Baykan Sezer'e göre de siyaset yapmama seçiminin kendisinin dahi belli bir siyasi düşünceyi temsil etmesinden dolayı sosyal bilimlerin siyasetten ayrı tutulması mümkün görünmemektedir (Sezer, 1998, s. 71). Buna rağmen Sezer'in sosyal bilimlerde "dürüstlük ve samimiyet" ilkesine göre bir siyasal yaklaşımın gelişmesi gerekliliğini vurguladığını ifade etmek mümkündür (Sezer, 1993, s. 44). Dolayısıyla ancak dürüstlük ve samimiyet ilkesine göre hareket edildiği zaman Batılı ve Doğulu düşüncelerin sürekli olarak kendi siyasal yaklaşımlarını soruşturmaya açabilmesinin söz konusu olabileceği ifade edilebilir (Sezer, 1993). Sezer'in ancak böyle bir sürecin işletilmesi durumunda toplumsal güçlere dayanarak toplumsal sorunların çözülmesi için gerekli olan toplumsal düşünce sınırlarının belirgin hale gelebileceğine işaret ettiğini görmek mümkündür (Sezer ve Yazoğlu, 1992a).

Son olarak Doğan Ergun'un da ideoloji ve nesnellik arasında ikili bir bağlama göre açıklamalarını geliştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Ergun'un her ideolojinin öznel bir yargı taşıdığını vurguladığı belirtilebilir (Ergun, 1982, s. 36). Dolayısıyla öznellik olduğu

sürece ideolojilerin varlığını sürdüreceğini görmek mümkündür. Buna rağmen Ergun'a göre nesnel gerçekliğe yaklaşmaya çalışan bir ideolojinin bilimsel bilginin üretilmesini sağlaması mümkün olabilir (Ergun, 1982, s. 37). Bu nedenle öznel ilişkilerden kaynaklanan ideolojilerin nesnel gerçeklikleri yansıtmaya çalışarak bilimsel bir anlama sahip olabileceğine değinmek mümkündür (Ergun, 1982, s. 40). Diğer bir deyişle, ideoloji ve nesnellik olgusunun gerçeklikle kurduğu ilişki ölçüsünde geçerli bir yaklaşım ortaya koyabileceği görülmektedir (Ergun, 1982, s. 40-41). Bu bağlamda üç yaklaşımın da toplumsal gerçeklik ilişkilerine odaklanarak ideoloji konusuna değindiği ifade edilebilir.

Özetle, Batı'da sosyal bilimler alanında a priorik varsayımlara dayandığı için kendi içine kapanarak ayrımlaşan bir gelişim seyrinin olmasına karşı bu tıkanık sürecin tarihi ve toplumsal gerçekliğin bütünsel olarak açıklanabileceği bir tarihsel sosyoloji düşüncesiyle aşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Türk düşüncesindeyse Batı'daki kamplaşmanın yanında siyasi ortamın etkisiyle birlikte geliştiği görülen anlamsız ideolojik ayrımların türediğini ifade etmek mümkündür. Diğer taraftan Batı'da mevcut koşulları değiştirmek için gelişen tarihsel sosyoloji önerisi çerçevesinde Türkiye'de de düşüncesinde özgünlüğün olmasına önem veren, güncel siyasete mesafeli, kendi bulunduğu siyasi cenahı eleştirebilen ve içinde yaşadığı tarih ve toplumla anlaşarak hesaplaşmaya çalışan yerli bir geleneğin olduğuna değinilebilir. Bu noktada Türkiye'deki yerli geleneğin ve Batı'da ortaya atılan tarihsel sosyoloji tartışmalarının nasıl birleştirilebileceğini tartışmak önemli görünmektedir. Bu bağlamda Batı'da tarihsel sosyolojinin ne anlama geldiğini ele almak önemli olabilir.

1.2. Tarihsel Sosyolojik Tahayyülün Sınırlılıkları ve Olanakları

Batı'da geliştirilen tarihsel sosyoloji tartışmalarının özellikle 1980'li yıllardan sonra Türkiye'deki bakış açılarını etkilediği görülebilmektedir. Belli başlı temel metinlerden kaynağını alan bu etkilenme Türk düşüncesinde farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Bu farklı anlayışın Skocpol'ün (2002), Ergut ve Uysal'ın (2007) ve Özdalga'nın (2011) derlediği tarihsel sosyoloji başlıklı metinlere odaklanılarak açıklanması mümkündür. Diğer taraftan bu metinlerin Carr'ın (2002) Tarih Nedir adlı kitabıyla karşılaştırılması da başka bir tarihsel sosyolojik kavrayışın ipuçlarını verebilir. O bağlamda bu başlıkta tarihsel sosyolojinin farklı

gelişim çizgileri üzerinde durularak tarih ve sosyoloji disiplininin ortak ve farklı olan temelleri değerlendirilecektir. Böyle bir temelden hareket edildiği zaman tarihsel sosyolojinin imkânlarını ve sınırlılıklarını kavramanın söz konusu olabileceğini görmek mümkündür.

Batı'da tarihsel sosyolojik bir bakış açısının 1945'ten sonraki dönemde gündeme getirildiği görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Değinilen dönemin üç temel gelişme çizgisi üzerinde durularak açıklanması mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Bunlardan ilki "Amerika Birleşik Devletleri'yle Sovyetler Birliği arasında başlayan soğuk savaşla" "Batı dışı halkların tarih sahnesine" çıkmasından kaynağını almaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 37). İkinci etkenin 1945'ten sonraki yıllarda nüfus ve üretim sıçramasının "yeni toplumsal ölçekler" oluşturmasıyla ilişkili olduğu görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 37). Üçüncü etkeninse ilk iki temele bağlı olarak sosyal bilimlerde gelişen uzmanlaşmayla ilgili olduğunu ifade etmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 37).

Bu noktada fon kaynağına fayda sağlamak hedefinden hareket ederek disiplinlerin arasındaki duvarların esnetilmesiyle Batı dışı dünyanın Batı egemenliğini sorgulamaya başlaması sürecinin örtüşmesinin oldukça ilginç bir görünüm ortaya koyduğuna değinmek söz konusu olabilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 38). Batı'nın bilimsel bir mükemmelleşme yoluna girdiği bir dönemde Doğu'nun Batı egemenliğini sorgulamaya başlaması "sosyal bilimlerin arasındaki ayrımın ne kadar geçerli olduğunu, sosyal bilim mirasının yerelliğini ve iki kültür arasındaki ayrımın gerçekliğini" tartışamaya açmak bağlamında kritik bir etkinin oluşmasına neden olmaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 39). Bu bağlamda sosyal bilimlerin arasındaki ayrımın geçerli olup olmadığını anlamak adına iki dünya savaşı arasında geliştirilen yaklaşımlara odaklanmak mümkündür. Annales Hareketi'nin gelişim çizgisinin bu noktada yardımcı olabileceği belirtilebilir.

Heretik bir yönelimle kurulan Annales Hareketi'nin iki dünya savaşı arasında kalan dönemde sosyal bilimlerin birleştirilmesi sorununa karşı önemli bir açıklama geliştirdiği görülmektedir (Burke, 2014). Dolayısıyla Annales Hareketi'nin gelişim kaynaklarının değerlendirilmesi gerekliliğinin üzerinde durmanın önemli olduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda Batı'da Antik Yunan'dan Yakın Çağ'a kadar olan döneme bakıldığı zaman "kralların ve savaşların tarihinin" yazıldığı ifade edilebilir (Burke, 2014, s. 27). Bu tarih

anlayışının Aydınlanma Dönemi'yle birlikte değiştiği görülmektedir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda siyasi tarih eleştirisine katılsa da belgelere dayalı bir tarihçiliği önemseyen yaklaşımlarla toplumların ilişkisel süreçlerine odaklanan bir tarihçiliğin ikili bir bağlamda geliştiği vurgulanabilir (Burke, 2014, s. 28-33). Bu sürecin disiplinler arası bir yönelimden hareket edilerek kolektif-tarihsel psikoloji konusunun gündeme getirilmesiyle birlikte özgün bir tarih anlayışının oluşmasını sağladığını eklemek mümkündür (Burke, 2014, s. 34).

Annales Hareketi'nin kurucusu olan Bloch ve Febvre'nin özetlenen yaklaşımlardan etkilenerek birleştirici bir tarih anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir (Burke, 2014). Bu bağlamda Annales Hareketi'nin geleneksel siyasi tarih anlatısına karşı disiplinler arası bir tarihsel psikolojiye odaklanarak toplumların tarihini değerlendiren bir yaklaşımın öncüsü olduğu belirtilebilir (Burke, 2014, s. 54). Dolayısıyla Annales Hareketi'nin geleneksel kabullere, iradeciliğe ve siyasete mesafeli bir eğilimle sorun odaklı düşünerek disiplinler arası bir ekip kurmaya çalıştığı vurgulanabilir (Burke, 2014, s. 47-53). Bu nedenle Fransa'da yirminci yüzyılın başlarında kurulan bu heretik ekibin birey-kitleler arasındaki tarihsel süreklilikleri ve nedensellikleri göz önünde bulunduran bir yaklaşımın temellerini attığı ifade edilebilir (Burke, 2014, s. 43). Dolayısıyla Annales Hareketi'nin tarihi, coğrafyayı, kolektif psikolojiyi ve zihniyet dönemlerini birleştirme olanaklarını arayarak geliştirmeye çalıştığı uygarlık analizinin sosyal bilimlere önemli bir etki yaptığını görmek söz konusu olmaktadır (Burke, 2014).

Annales Hareketi üzerinden yapılan değerlendirmeleri Carr'ın yorumlamalarıyla genelleştirmek mümkün görünmektedir. Carr'ın tarihçiliğin gelişimi üzerine yaptığı genel değerlendirmeye bakıldığında liberal-pozitivist tarih yaklaşımıyla yorumsamacı tarih yaklaşımının arasındaki farkların açıklandığını görmek söz konusu olmaktadır. Bu nedenle Carr'ın genellemelerinden hareket edilerek Batı'daki tarihçilik tartışmalarını kavramanın mümkün olabileceği görülmektedir. Diğer taraftan Batı'daki tartışmaların genel seyrinin ayrıntılı bir biçimde ele alınmasıyla birlikte Annales Hareketi'nin tarihçilik yaklaşımları içindeki yerini de anlamanın söz konusu olabileceği ifade edilebilir.

Bu bağlamda ilk olarak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren gelişen liberal-pozitivist tarih anlayışı üzerinde durulabilir. Liberal-pozitivist tarih yaklaşımının tarihsel olguları mutlak ve nesnel olarak ele alan bir anlayış geliştirdiğini belirtmek mümkündür (Carr, 2002, s. 13-14).

Bu bağlamda tarihsel olguların mutlak ve nesnel olduğunun sorgulanmadan kabul edilmesinin "belgelere dayanan bir anlayışla tamamlandığı" görülmektedir (Carr, 2002, s. 19). Bu nedenle "liberal-pozitivist tarih anlayışının tarihin kendi içinde anlamlı olduğunu ve kendine has bir uyum bulabileceğini" düşündüğü ifade edilebilir (Carr, 2002, s. 19). Dolayısıyla liberal-pozitivist tarih anlayışının tarih felsefesine mesafeli bir perspektiften bakarak tarihsel olguları "bırakınız yapsıncı" bir eğilimden hareket ederek değerlendirmeye çalışması söz konusu olmaktadır (Carr, 2002, s. 24). "Bırakınız yapsıncı" bir tutumun yarattığı evrimci anlayışın da tarihin kendi uyumunu "gizli bir el" yardımıyla sağlayabileceğini iddia eden bir düşünceye neden olduğunu vurgulamak mümkündür (Carr, 2002, s. 24).

Alman ve İtalyan yorumsamacı tarih anlayışının liberal-pozitivist tarih anlayışının neden olduğu olumsuzlukların anlaşılması bağlamında güçlü iddialar ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yaklaşımın temel iddialarına bakıldığında tarihsel olguların mutlak olarak kabul edilme sürecine sağlam eleştiriler getirildiği görülmektedir (Carr, 2002, s. 24-25). "Yorumsamacı tarih anlayışı" "tarihçinin önem atfettiği olguların a priori" kapsamına girdiğini ve aslında nesnellikten çok "seçmeci bir tutumu yansıttığını" ifade etmektedir (Carr, 2002, s. 24-25). Dolayısıyla bu yaklaşımın "tarihsel olguların ve belgelerin" kendiliğinden değil "tarihçinin yorumu" vasıtasıyla anlam kazandığını vurguladığı görülmektedir (Carr, 2002, s. 26). Bu nedenle tarih eserinin içindeki olgular yerine "eseri yazan tarihçiye" ve "eserin yazıldığı dönemin koşullarına" odaklanmanın öneminin kavranması söz konusu olmaktadır (Carr: 2002, s. 28). Bu bağlamda yorumsamacı tarih anlayışının olguları kaçırmadan yorum yapan, bir olguyu başkalarının gözünden görmeye çalışan ve tarihi sevmenin veya yok saymanın ötesinde bugünü anlamak için yol gösterici olarak gören bir tarihçiliğin gelişmesi noktasında kritik bir önemi olduğu görülmektedir (Carr, 2002, s. 29-34).

Avrupa'da iki dünya savaşı arasında gelişen bu birleştirici yaklaşımın 1945'ten sonra ABD'nin önderliğinde bölge araştırmalarının yoğunlaşmasıyla devam ettiği görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Bu nedenle ABD'nin ve Sovyetler Birliği'nin farklı toplumların üzerinde egemenlik kurma hedefinden hareketle disiplinler arası bir bölge araştırması sürecini desteklediğini ifade etmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 40). Dolayısıyla tarihsel süreklilik içerisinde iki kutuptan yayılan disiplinler arası bir

yaklaşımla birlikte sosyal bilimlerdeki farklılıkların mutlak olmadığının ortaya koyulduğu belirtilebilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 41). Bu bağlamda ilerlemeci yaklaşımların Batı'yla Doğu'nun analitik olarak aynı olduğunu belirtirken Doğu'nun kalkınması gerekliliğini ileri sürmesinin yaratmış olduğu çelişkiye rağmen tarihle sosyal bilimlerin birleştirilmesi amacına dayanarak farklı yöntemleri birlikte değerlendirmeye çalışan bir tarihsel sosyoloji anlayışının geliştirildiğini görmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 42-43). Diğer taraftan nomotetik bilimlerdeki disiplinler arası yönelimin sadece nicel tekniklere ve istatistikî metotlara odaklanmasının sonucu olarak sosyal bilimlerde özgün bir yaklaşımın gelişmediğini de görmek söz konusu olmaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 48).

ABD ve Sovyetler Birliği merkezinden yayılan tarihsel sosyoloji ilgisinin hataları olmasına karşın birleştirici bir sosyal bilim anlayışının gelişmesi noktasında olumlu bir boyutu olduğu görülmektedir. Fransa'da Braudel'le birlikte başlayan Annales Hareketi'nin ikinci döneminin daha damga vurucu bir etki yaptığı ifade edilebilir (Burke, 2014). Bu nedenle sosyal bilimler üzerinde Braudel'in nasıl bir etkisi olduğunu tartışmak faydalı olabilir. Dolayısıyla Burke'ün Braudel'in kaleme aldığı Akdeniz adlı metnin içeriğine bakarak bu metinde tarihsel olguların yapısal içeriğinin, çoklu nedensel ilişkilerle değişen dönemsel biçiminin ve siyasi olaylara odaklı olarak gelişen kronolojik tarihinin bütünsel olarak değerlendirildiğini ifade etmesi oldukça önemli görünmektedir (Burke, 2014, s. 63). Bunun sonucunda Braudel'in coğrafyayı ve tarihi birleştirerek ve uzun tarihi süreklilikleri analitik bir biçimde ele alarak medeniyet kavramına atıf yapan bütünsel bir bakış açısı geliştirdiği belirtilebilir (Burke, 2014, s. 66). Diğer taraftan "Braudel'in Weber'in kültürel zihniyet tarihiyle Marx'ın teleolojik tarih felsefesine" karşıt bir yerden geliştirdiği bakış açısının tarihte iradeciliğin rolünü dışlayan, coğrafyaya aşırı odaklanan ve kültüre gereken önemi vermeyen bir yaklaşımı olmasından dolayı eleştirildiğine dikkat çekilmesinin de önemli olduğunu vurgulamak mümkündür (Burke, 2014, s. 69-75). Bu bağlamda ABD'de ve Fransa'da geliştirilen tarihsel sosyolojik yaklaşımların eleştirildiği ifade edilebilir.

Batı'daki sosyal bilimlerin gelişimine bakıldığı zaman siyasal olaylara bağlı olarak artan veya azalan bir özgüven döngüsünün varlığından söz etmek mümkündür. Bu nedenle sosyal bilimlerin savaş döneminde azalan özgüvenini 1960'larda arttırdığı ve 1970'lerde Doğu'nun Batı'ya karşı yükselttiği isyanla birlikte bu özgüvenin yeniden azaldığı ifade

edilebilir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 52-53). Diğer deyişle Batı merkezciliği sorgulayabilecek siyasal gelişmelerin yerel unsurları gözeten bir sosyal bilim anlayışının ivme kazanması bağlamında etkili olduğu görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Böylece sosyal bilimlerde "bütün azınlıkları kapsamaya çalışan bir yönelimin" gelişmesi gerekliliğinin gündeme geldiğini belirtmek mümkün olmaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 55). Dolayısıyla Batı dışında kalan kesimin yükselttiği isyanla birlikte a priori bilgilerin evrenselliği sorgulanarak evrensellik ve özgünlük kaidelerinin bütünsel bir çerçevede değerlendirilmesi söz konusu olmaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 56-58). Bunun sonucunda da "sosyal bilimcilerin meta analizleri" öne çıkararak kendi "yerel ve evrensel karışımlarını" oluşturabileceği "eleştirel-akılcılık" sürecinin değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 59).

Wallerstein (2013), yapay ikiliklerin arasında kalan bir sosyal bilim anlayışını tarihsel, toplumsal, siyasal, kültürel ve iktisadi analizleri birleştirerek aşmaya çalışan bir yöntem önermektedir. Wallerstein'ın yaklaşımında zamanla mekânın arasındaki ilişkinin birleştirilebileceği bir düşüncenin gerekliliği üzerinde durulmasının önemli olduğuna işaret edilebilir (Wallerstein, 2013, s. 11-14). Bu bağlamda Wallerstein'ın hiçbir disiplinin alt dalı olarak değerlendirilmeyen ve çoğul kavrayışları birlikte ele alan birleştirici bir tarihsel sosyolojik yaklaşımla tarihin ve toplumun akıcı bir biçimde anlaşılabileceğini düşündüğü belirtilebilir (Wallerstein, 2013, s. 23-47).

Bu bağlamda Wallerstein'ın Batı'daki sosyal bilimlerin Newton modeline ve Kartezyen düalizme dayanan yaklaşımlarını eleştiren bir çözüme odaklandığını görmek mümkündür. Bu noktada toplumlarla ilgili yapılan analizlerde "doğrusal, basit, nicel ve ölçülen katı bir anlayışın" değişmesinin oldukça önemli olduğu görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 60). Dolayısıyla ancak "doğa-kültür, evrensel-yerel, ilerici-gerici ve teori-pratik" gibi birçok yapay ikiliğin nasıl birleştirilebileceği sorunsallaştırıldığı zaman doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin yakınlaştırılarak bilimle felsefe/sanat/edebiyat arasında mesafenin kalmadığı bir bilimselliğin sosyal bilimlerin mirasını geliştirme olanağına sahip olabileceği görülmektedir (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 61-67). Bu nedenle Batı'da tarihsel sosyolojinin bütünlüklü bir bilim tanımına işaret ettiğini görmek mümkündür.

Ele alınan değerlendirmelerden hareketle Batı'da her ne kadar siyasal olayların etkisiyle birlikte olsa da hemen her dönemde sosyal bilimlerin soruşturmaya açılmasının

olumlu bir yöne işaret ettiği belirtilebilir. Bu soruşturmanın sonucunda ortaya atılan tarihsel sosyoloji düşüncesinin yerel farklılıkları dikkate alan bir birleştiricilik noktasından hareket ederek sosyal bilimlerin mirasını aşmaya çalıştığı görülmektedir. Bu nedenle Batı'daki sosyal bilim anlayışının toplumların özgünlüğünü dikkate alan ve farklı disiplinlerin birleştirilmesine odaklanan bir yöntemle tarihi ve toplumsal olanın anlaşılabileceğini vurgulamasının son derece önemli olduğunu görmek mümkündür.

Böyle bir tarihsel arka planla bakıldığı zaman Skocpol'ün tarihsel sosyoloji betimlemesinin Batı ve Türkiye'de merkezi bir yerinin olduğu görülmektedir. Skocpol'e göre "tarihsel sosyolojik bakış açısının mevcut teorik bir perspektifi biçimlendirmeye veya herhangi bir perspektifi gözden düşürmek için alternatif bir paradigma üretmeye çalışmadığı" ifade edilebilir (Skocpol, 2002a, s. 19). Bunun sonucunda tarihsel sosyolojinin "tarihsel süreçte yararlı ve geçerli görünen bütün kanıtları kullanarak tarihsel kalıplardan anlam çıkarmaya dönük bir amacı" bulunduğu belirtilebilir (Skocpol, 2002a, s. 19). Bu nedenle "hakiki" tarihsel sosyolojik araştırmaların "zamana ve mekâna yerleşmiş olduğu bilinen toplumsal yapı ve süreçlerle ilgili soru sorduğu, bu süreçleri dönemsel veya zamansal ardışıklık içinde ele aldığı ve önemli eylemlerin ya da yapısal bağlamların etkileşimine dikkat çektiği" görülmektedir (Skocpol, 2002a, s. 2). Diğer taraftan tarihsel sosyolojik araştırmaların toplumsal yapıların "özgül ve değişen kalıplarını" açıklamaya çalışması da bu noktada önemli görünmektedir (Skocpol, 2002a, s. 2). Dolayısıyla tarihsel sosyolojik incelemelerin eleştirel bir yaklaşımı benimseyen (Skocpol, 2002, s. 7-10) eklektik bir yöne sahip olduğunu görmek mümkündür (Skocpol, 2002a, s. 21).

Skocpol'ün açıklamalarına rağmen Özdalga'nın tarih ve sosyoloji disiplinlerinin farklılığı üzerinden gelişen bir bakış açısı olduğu belirtilebilir. Ona göre tarihsel sosyolojik bakış açısı üzerinde duran hemen herkesin sosyoloji ve tarih disiplinleri arasında farklılığın olduğuna değindiği görülmektedir (Özdalga, 2011). Bu farklılık düşüncesininse "tarihin somut olaylardan oluşan uzun veya kısa zincirleri incelediği, sosyolojininse yapılar ve değişim üzerine genel ve kuramsal açıklamalar ürettiği varsayımından kaynaklandığı" ifade edilebilir (Özdalga, 2011, s. 9-10). Diğer taraftan ona göre tarihsel sosyolojinin "uzun süreli" bir perspektifle "toplumsal dönüşümlere", "bağlamsal bakış açılarına", "ilişkisel boyutlara" ve "güç dengelerine" odaklanarak tarih ve sosyoloji disiplini için ortak bir çabayı temsil ettiğinin vurgulanması son derece açıklayıcı görünmektedir (Özdalga, 2011, s. 11).

Özdalga'nın tarihsel sosyolojinin tarihsel gelişimi konusunda Annales Hareketi'nin etkisine odaklanarak değerlendirme yaptığı görülmektedir (Özdalga, 2011). Buna rağmen Annales Hareketi'nin dahi oryantalist bir bağlam taşıma ihtimali olduğunun hatırlatılması uygun olabilir. Özellikle Burke'ün (2014) heretik bir biçimde başlayan bu hareketin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'da merkezi bir yere geldiğini vurgulaması son derece açıklayıcı olabilir. Diğer ifadeyle, Febvre ile birlikte merkezileşen Annales Hareketi'nin tutucu bir yan taşıması söz konusu olabilir (Burke, 2014). Bu noktada Braudel döneminde Annales Hareketi'ni bir kilisenin finanse ettiği bilindiğinde özgün bir tarihsel sosyolojik anlayış geliştirmenin önemini anlamanın gerekli olduğu görülmektedir (Burke, 2014).

Tunçay'ın (2007, s. 9) Batı'da geliştirilen tarihsel sosyolojik bakış açılarının "Batı deneyimiyle sınırlanan" bir yönünün olduğunu belirtmesi bu bağlamda oldukça kritik görünmektedir. Diğer taraftan Tunçay'ın da (2007, s. 9) "tarih ve sosyoloji disiplinleri arasında kurulan ortaklaşmanın iki disiplinden fazlasını ifade etmesi" düşüncesine katıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Tunçay'a göre "tarihsel sosyolojinin yetkin monografilerdeki tarihsel kaynakları kullanarak ikincil kaynakların analizine dayanan ve evrensel modeller inşa etmek için karşılaştırmalı analiz yapmaya çalışan" bir düzlemde geliştiği belirtilebilir (Tunçay, 2007, s. 9). O nedenle Tunçay'a göre tarihsel sosyolojiyle ilgilenen düşünürlerin modelleme eksenli bir düşünce biçimiyle "özcülüğe mesafeli durduğu" vurgulanabilir (Tunçay, 2007, s. 9). Dolayısıyla Tunçay'ın her ne kadar tarihsel sosyolojinin Batı deneyimiyle sınırlandığını kabul etse de bu bakış açısının "Weberci tahakküm biçimine dayalı analizlerle Marksist üretim biçimine dayalı analizlerin arasındaki gerilimi" "disiplinler arası" bir yönelimle çözmeye çalışması düşüncesine karşı özgün bir yorum getirmediği belirtilebilir (Tunçay, 2007, s. 9).

Mete Tunçay'ın sunuşuyla Ergut ve Uysal'ın düşünceleri arasında belirgin bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bu iki düşünürün (2007) patika bağımlılığı kavramından hareket ederek tarihsel sosyolojinin ana hatlarını betimlemeye çalıştığı belirtilebilir. Tarihsel olarak "patikaya bağlılık kavramı hiçbir tarihsel durumun bir sonraki aşamanın gerekli ön koşulu olmadığının" anlaşılması anlamına gelmektedir (Ergut ve Uysal, 2007, s. 12-13). Bu nedenle Ergut ve Uysal'a göre "toplumsal yapı içinde var olurken tamamen toplumsal yapıya bağlı kalmayan bir toplumsal özne" tahliline patikaya bağlı olan bir tarihsel sosyolojiyle yaklaşılabileceğini ifade etmek mümkündür (Ergut ve Uysal, 2007,

s. 12). Onlara göre bu çok boyutlu ve karşılıklı ilişki nedeniyle "tarihçilerin anlatı üzerinden gelişen yaklaşımlarının değiştirilmesi gerektiğinin" anlaşılması kolaylaşmaktadır (Ergut ve Uysal, 2007, s. 12). Dolayısıyla Ergut ve Uysal'ın "iktisadi, siyasal ve toplumsal süreçlerin girilen patikaya bağımlı olarak geliştiğini" düşündüğü vurgulanabilir (Ergut ve Uysal, 2007, s. 15). Buradan hareketle Ergut ve Uysal'ın da Batılı tarihsel sosyoloji tanımından kalkarak tarihin önemini görelileştiren bir açıklama geliştirdiğini görmek mümkündür (Ergut ve Uysal, 2007, s. 30).

Diğer taraftan Özdalga'nın "her tarihsel sosyolojik çalışmanın küreselleşme sürecine atıf yapması" gerektiğini ifade ederek patikaya bağlılık kavramının içeriğini genişlettiği görülmektedir (Özdalga, 2011, s. 15). Bu bağlamda Özdalga'ya göre tarihsel sosyolojinin "küresel gerçeklik üzerinde durarak kavramlar ve modeller üzerinden temellenen soyutlamaları" sorgulayabileceği görülmektedir (Özdalga, 2011, s. 18). Bu nedenle Özdalga'nın tarihsel ve toplumsal farklılıkları açıklarken "ileri-geri saplantısına düşmeyen" ve küresel ilişkileri çelişkiler düzleminde derinleştirerek toplumsal gerçeklikleri "yapılaşma" içinde ele alan bir "tarihsel sosyolojik tasavvurun" önemine dikkat çektiği ifade edilebilir (Özdalga, 2011, s. 21). Dolayısıyla Türkiye'de Batılı sosyal bilimcilerin Batı merkezli olan bir sosyal bilimi sorgulaması ölçüsünde bir Batı eleştirisinin yaygınlaşmadığı belirtilebilir. Bu nedenle Türkiye'de farklı disiplinlerin ortaklaştırılması noktasından kalkarak tahakküm biçimleri analizi, patikaya bağlılık kavramı ve küreselleşme süreci eksenli bir tarihsel sosyoloji betimlemesi yapıldığını ifade etmek mümkündür.

Carr'ın düşüncelerine bakıldığındaysa birleştirici bir yaklaşımın geliştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Carr'ın (2002) sosyoloji için "genelleme yapar veya yasa yapar" demenin tehlikeli olduğunu düşündüğü ifade edilebilir. Carr'a göre sosyolojinin "her biri tek olan özel tarihi geçmişlerle ve koşullarınca kalıplandırılmış tarihi toplumlarla ilgili bir disiplin" olarak tanımlanması daha doğru olabilir (Carr, 2002, s. 77). O nedenle "verimlilik sağlandığı takdirde sosyolojinin de tıpkı tarih gibi tekle genel arasındaki ilişkilere yoğunlaşması" son derece önemli görünmektedir (Carr, 2002, s. 77-78) Diğer taraftan iki disiplinin de toplumu hareketlilik içinde görmeye çalışıp toplumsal değişmeye odaklanmaya çalışan bir inceleme biçimi olması noktasında ortaklaştığı görülebilmektedir. Dolayısıyla Carr'ın "sosyolojinin tarihe veya tarihin sosyolojiye dayanarak" tarihi ve toplumsal bir açıklama getirmesi sürecini olumlu bir çerçeveden değerlendirdiğini ifade etmek

mümkündür (Carr, 2002, s. 78).

Bu nedenle Carr'ın tarih ve sosyoloji üzerinden kurduğu özdeşliğin Türkiye'de sadece teorik bir anlamda kabul edildiği görülmektedir. Örneğin, Keyder'in tarihsel sosyolojinin "birçok şeyi birbirine benzerken bazı şeyleri farklı olan durumları incelediğini" söyleyerek bu süreçte "küreselleşmenin sonucunda yerelin evrensele etki etme kapasitesinin olmadığını" belirtmesi ilginç görünmektedir (Keyder, 2011, s. 132). Bu görüşlerin tarihin ve toplumun keskin ölçeklerde farklılaştırılması sonucuna neden olabileceği belirtilebilir. O nedenle tarihsel sosyolojik tahayyülün bazı şeyleri birbirine benzemesine rağmen birçok niteliği farklı olduğu görülen karşılaştırmaları kaçırmaması gerekmektedir (Sezer, 1998). Diğer taraftan küreselleşmenin tepkiselliği de beraberinde ürettiği bilindiği zaman yerelin gücünün hafife alınmasının mümkün olmadığını da anlamak mümkün görünmektedir (Sezer, 1998).

İkinci örneğin Açıkel'in açıklamalarıyla ilişkili biçimde geliştiği görülmektedir. Açıkel'in sosyal bilimcinin "tarihsel zanaatkârlıkla" tarihsel konulara yaklaşmasını tarihe öncelik vermekle eş değer tutmasının tartışmaya değer olduğu belirtilebilir (Açıkel, 2011, s. 172). Bunun yanında Açıkel'in "toplumların geçmişe ne kadar bağlı olduğunu sorarak tarihle geleceği birleştirme çabasının modernliğin diktesiyle" ilişkili olduğunu düşündüğü ifade edilebilir (Açıkel, 2011, s. 190). Diğer taraftan Açıkel'in bu beyanlarının da modernliğin diktesiyle ilişkili olduğu vurgulanabilir. Bunu sosyal bilimcilerin gerekli yetenekleri geliştirebildiği zaman tarihsel çalışmalara yönelmesinde bir engelin olmaması kabulünden çıkarabilmek mümkündür (Özel, 2011). Bu nedenle tarihçinin verdiği eserlerle bu ikincil kaynağı değerlendirecek olan sosyal bilimcinin arasında zorunlu bir bağ kurulması gerekmemektedir. Diğer taraftan Türkiye'de yetmiş yıl veya iki yüz yıl öncesine bakılarak modernleşme sürecini ele almak gibi bir sorunla karşılaşılmaktadır. O nedenle gelecek hakkında geçerli kestirimlerin yapılamaması tarih disipliniyle değil tarihi belli bir dönemle kısıtlayarak ele alan tarihsel sosyolojik bir bakış açısıyla ilişkili göründüğünü ifade etmek mümkündür

Özel'in tarihsel sosyolojik anlayış üzerinden geliştirdiği düşünceler Açıkel'in betimlemelerine paralel bir düzlemde okunarak anlaşılabilir. Bu bağlamda Özel'e göre (2011) Köprülü, Barkan ve İnalcık gibi tarihçilerin arasında bir farklılığın olduğunun vurgulanması gerekliliğinin üzerinde durulmasının faydalı olacağı görülmektedir. Dolayısıyla Özel'in düşüncelerinde adı geçen tarihçilerin ifadelerinden kalkılarak

"Köprülü'nün sosyal bilimlere daha yakın" olduğunun ve Barkan'ın "tarihle sosyal bilimlerin arasındaki ilişkiyi" tahrip ettiğinin vurgulandığı ifade edilebilir (Özel, 2011, s. 207). Özel'in ifadelerinde "İnalcık'ın da çok geniş bir sosyal bilim alanından tarihe yaklaşmasına rağmen doğu despotizmi gibi sınırlı tartışmalar tükendiğinde siyasi tarihe dönen bir tarihçi" olarak betimlenmesi son derece ilginç görünmektedir (Özel, 2011, s. 208).

Özel'in Türkiye'deki tarihçileri değerlendiriş biçimine karşı ele alınan üç Osmanlı Türk tarihçisinin çalışmalarına odaklanılarak açıklama getirmeye çalışmak mümkündür. Bu noktada Köprülü'nün (1984), Barkan'ın (1980) ve İnalcık'ın (2000) toplumsal ve tarihsel süreçlerle ilgili olarak Osmanlı toplum düzeninin özgünlüğü noktasında gelişen ortak bir çizgisinin olduğu açıktır. Özellikle bu üç büyük tarihçinin devlet ve toplum analizlerine bakıldığı zaman Osmanlı toplum yapısında birbiriyle ilk bakışta zıt gibi görünen birçok olgunun bütünsel bir özgünlüğü olduğunu anlamanın mümkün hale geldiği görülebilir (Barkan, 1980, İnalcık, 2000, Köprülü, 1984). Bu nedenle Köprülü'nün, Barkan'ın ve İnalcık'ın tarihçilik anlayışında birbirini geliştiren bir tarihsel sürekliliğin olduğunu ve bu anlayışın tarihsel sosyolojik bakış açısı için son derece hayati bir noktada durduğunu ifade etmek mümkündür.

Son olarak Ergut'un Özel'in görüşlerine karşıt gibi görünmesine rağmen aynı bakış açısının yeniden üretildiği bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Ergut'un Tilly'nin düşüncelerinden kalkarak "başarısız sosyoloji olan tarih değildir; ama sosyoloji, başarısız tarihtir" görüşünü savunduğu ifade edilebilir (Ergut, 2011, s. 217). Diğer taraftan Ergut'un tarihsel sosyolojik tahayyül anlayışında makro genellemelerden uzak duran bir yaklaşımın da önemsendiğini belirtmek mümkündür (Ergut, 2011, s. 216). Bu nedenle Ferdan Ergut'a göre tarihsel ve toplumsal süreçler üzerine yapılan genellemelerin rastlantısallıktan kaynaklanan bir patika bağımlılığı düşüncesiyle eleştirilmesi son derece önemli görünmektedir (Ergut, 2011, s. 220-221). Buna rağmen Türkiye üzerinden konuya yaklaşıldığında toplumsal yapı ve ilişkilerin kavranmasında tarih disiplinin ve sosyal bilimlerin genel bir başarısızlığı olduğu belirtilebilir (Mardin, 2016). Bir ikincisi Ergut'un ileri sürdüğü yaklaşımda Batı'da geliştirilen kavramlardan etkilenmesinin büyük bir payı olduğu görünmektedir. Bu etkilenmenin tarihteki şans faktörüne aşırı derecede önem veren bir yaklaşımın gelişmesine neden olabileceğine değinilebilir. Dolayısıyla yerli bir tavırla tarihsel ve toplumsal çizgilere bütünsel çerçeveden bakıldığında tarihsel sosyolojik

tahayyülün toplumsal gerçekliği anlama noktasında yardımcı olmasının daha muhtemel olduğu görülmektedir (Sezer, 1998). Bu nedenle Türkiye'de Batılı yaklaşımları eleştirerek tarihçilik ve sosyal bilimcilik arasında tercih yapmaya gerek duymadan tarihi ve toplumsal değişme çizgilerini tikel-evrensel, yapısal-ilişkisel ve makro-mikro boyutlarıyla birlikte incelemeye çalışan bir yaklaşımın geliştirilmesinin son derece önemli olduğunu görmek mümkündür.

Özetlenen değerlendirmelere karşı üretilen cevapların mutlaklaştırılan bir tarihin veya sosyolojinin tehlikelerine işaret etmesi bağlamında Carr'ın görüşleriyle ortaklaştığı ifade edilebilir. Bu noktada "sosyolojinin deneycilik ve teorisizm gibi iki temel alana savrulma" ihtimalinin olması "tehlikeli" sonuçların vahametini ortaya koymaktadır (Carr, 2002, s. 76). O nedenle "tarihi ele alanla tarih arasında" ve bugünle geçmiş arasında sürekli bir "diyalog" kurulmasının tarihin ve toplumsal olguların anlaşılması için faydalı olacağı görülmektedir (Carr, 2002, s. 35). Dolayısıyla değerlendirilen çok yönlü diyalog sürecinin "toplumsal yasa kavramına ileri araştırmaların ve yeni anlayışların önünü açan bir varsayım" olarak bakılması anlamına geldiğinin altını çizmek mümkündür (Carr, 2002, s. 70). Toplumsa yasalara ön açıcı varsayımlar olarak bakıldığında ve olgularla tarihi ele alanlar arasında sürekli bir diyalog kurulduğunda tarih disiplininin belli başlı klişelerle eleştirilme ihtimali de azalabilir (Carr, 2002). Etkileri hala süren bu eleştirilerin "tarih tek şeylerle, bilim genel olanla ilgilenir, tarihten ders çıkarılamaz, tarih özneldir ve tarihsel değerlendirmelerde din ve ahlak yargıları işin içine girer" yargısından hareketle etiketlendiğini vurgulamak mümkündür (Carr, 2002, s. 72).

Carr'ın (2002) bu eleştirilerin hepsine tutarlı cevaplar ürettiği görülmektedir. Bu bağlamda ona göre "tarihin de her sosyal bilim gibi araştırmalarında dil unsuruna bağlı olması" hasebiyle "biricik olanın içindeki genel olanla ilgilendiğinin" vurgulanması açıklayıcı olabilir (Carr, 2002, s. 73). Bir ikincisine bakıldığında tarihin geçmişten yola çıkarak bugünü ve geleceği kestirebilme noktasında son derece olumlu örnekler verdiğini ifade etmek söz konusu olmaktadır (Carr, 2002, s. 78). Dolayısıyla "sağlam" bir biçimde yapılacak tarihsel çalışmanın hem geçmişin aydınlatılması hem bugün olan bitenlere karşı temkinli olma uyarısında bulunulması hem gelecek için yol gösterici olunması noktasında yardımı olduğu belirtilebilir (Carr, 2002, s. 78). Son olarak tarih araştırmalarının ideal "ahlak ve değer yargılarından" etkilenmekle birlikte bu etkileri olabildiğince "sınırlamaya" çalıştığı

ifade edilebilir. Bu nedenle tarih çalışmaları bireyin özel hayatıyla ilgili görünmemekte aksine tarihçinin geçmişteki özneler üzerinden öznel yargılar üretmemesi yorum gücünü arttırabilmesi bakımından kritik bir nitelik olarak öne çıkmaktadır (Carr, 2002, s. 84).

Bu bağlamda tarihin sosyal bilimlerle olan yakınlığı anlaşıldığı takdirde tarihle sosyal bilimlerin arasında birleştirici bir yaklaşım geliştirmek söz konusu olabilir. Bu nedenle Türkiye'de bu konunun teorik olarak kabul edilmesinden ziyade pratik olarak uygulanmasının gerekli olduğu belirtilebilir. Çünkü ancak böyle bir ortaklık zemininde bakıldığı zaman tarihsel sosyolojik bakış açısının sınırlılıklarının ve olanaklarının gerçekçi olarak tartışılabileceğini görmek mümkündür. Dolayısıyla betimlenen ortaklık zemininden kalarak tarihsel sosyolojik araştırmaların sınırlılıklarının ve olanaklarının anlaşılması bağlamında bu araştırmaların hangi kategorilerin etrafında kümelendiğini derinleştirmek önemli görünmektedir.

Sosyal bilimcilerin tarihsel araştırmalarda özgün yol arama süreci, disiplinlerin ortaklığı üzerinden kurulan bir tarihsel sosyolojinin, imkânlarını ve sınırlılıklarını bilmekle ilgili görünmektedir. Skocpol tarihsel sosyolojik araştırmaları farklı kategoriler üzerinden değerlendirerek konuya yaklaşmaktadır. Ona göre "tarihsel sosyolojik çalışmalar ya teorik modelleri tek veyahut daha fazla örneğe uygulamakta ya özel tarihsel süreçleri nedensel düzenlilikler içerisinde inceleyerek alternatif hipotezler araştırmakta ya da ilk iki araştırma biçiminden şüphe ederek anlamlı bir tarihsel yorum için kavram üretmektedir" (Skocpol, 2002b, s. 363). Bu üç kategorinin kendi içinde olumlu ve olumsuz yönlerinin olduğu görülebilmektedir. Buna ilaveten bu üç kategoriyi temsil eden üç düşünürün üzerinde durulması konuyu kavramayı kolaylaştırabilir. Diğer taraftan ele alınacak temsillerin üç kategorideki kritik nitelikleri de kullanmaya çalıştığına değinmek mümkün görünmektedir (Skocpol, 2002b).

Teorik modelleri bir veya birçok örneğe uygulama özelliği Eisenstadt'ın tarihsel sosyolojik yaklaşımıyla kavranabilir. Eisenstadt'ın tarihsel sosyolojik incelemelerinin "tarihi yok sayan yapısal-işlevselciliğin ve Neo-Marksist teoriyle dünya sistemleri kuramının ivme kazanması arasındaki döneme rastladığı" belirtilebilir (Hamilton, 2002, s. 86-87). Bu bağlamda Eisenstadt'ın "tarihsiciliği reddederek ontolojik, epistemolojik ve yazınsal bir incelemeden" kaynağını alan bir yaklaşımı olduğu ifade edilebilir (Hamilton, 2002, s. 90). Böylelikle Eisenstadt'ın daha önce yazılmış olan eserlere odaklanarak "kendi konum ve

arayışını" sağlamlaştırmaya çalışan bir yönünün olduğu görülmektedir (Hamilton, 2002, s. 90). Bu yönün de Eisenstadt'ın "yapılandırma eksenli çözümlemesinin" kaynağını gösterdiğini belirtmek mümkündür (Hamilton, 2002, s. 97). "Yapılandırma eksenli çözümlemenin doğal bir biçimde gerçekleştiği varsayılan model-eylemlerin özsel niteliklerini yalıtarak toplumsal modelleri betimleme" çabası olarak tanımlanması mümkündür (Hamilton, 2002, s. 97). O nedenle Eisesnstadt'ın tarihsel karmaşıklığı eş zamanlı bir biçimde "süreklilik, çeşitlilik, değişim ve başkalaşım" içerisinde ele almaya çalıştığı vurgulanabilmektedir (Hamilton, 2002, s. 98).

Dolayısıyla Eisenstadt'ın yaklaşımına bakıldığında "bütün toplumlarda siyasal rol, kurumsallaşma, siyasal hedef ve iktidar meşruiyeti çabası gibi ideal tipleştirici amaçların varsayıldığı" görülmektedir (Hamilton, 2002, s. 100-101). Eisenstadt'a göre belirtilen bu amaçların özgün yanlarının betimlenebilmesinin tarihsel yapılandırma çözümlemesinden kaynağını aldığı ifade edilebilir (Hamilton, 2002, s. 100-101). Bu nedenle Eisenstadt'ın yaklaşımında ideal tiplerin özgün yanlarının değerlendirilmesinin sonucunda tarihsel olarak genellemelere ulaşılabileceğinin düşünüldüğüne değinmek mümkündür (Hamilton, 2002, s. 106). Buna rağmen Eisenstadt'ın "tarihsel değerlendirmede çoklu belirlenim ilkesini vurgularken bürokratik imparatorluklara göre yorum yapması" oldukça ilginç görünmektedir (Hamilton, 2002, s. 111). Bu bağlamda "çoklu belirlenim ve özgüllük vurgusu her şeyi tutarlı bir biçimde açıklamasından dolayı aslında hiçbir şeyi açıklamayan bir modele evirilme olasılığını" da taşıdığını görmek mümkündür (Hamilton, 2002, s. 121).

Bir diğer kategori Bloch'un tarihsel karşılaştırmalı yaklaşımıyla açıklanabilir. Bu noktada "Bloch'un tarihi, sosyolojiyi, antropolojiyi ve iktisadı birleştiren bir yaklaşım" geliştirmeye çalışmasının oldukça önemli olduğunu görmek mümkündür (Chirot, 2002, s. 22). Bu bağlamda "Bloch'un zamansal-toplumsal çözümleme birimlerine, kanıt tiplerinin üzerine sorulan sorulara, karşılaştırmalı yöntemlere ve toplumsal teorilere odaklanarak tarihin önemini" vurguladığı görülmektedir (Chirot, 2002, s. 23). Böylelikle onun anlayışında "teorik yaklaşımlar dışlanmasa da saptanmış kurallara göre düşünülmediğine" işaret etmek söz konusu olabilir (Chirot, 2002, s. 29). Bu nedenle Bloch'un "anakronik yanlış anlamaları zihinden temizlemek için daha az bilinen tarihsel durumlara odaklandığı" ifade etmek mümkündür (Chirot, 2002, s. 34).

Dayatmacı olmayan ve farklılıklara eğilen bir yaklaşım fiziksel bilimlerle özdeşlik

kurularak gelişen bir sürecin tam tersini temsil etmektedir (Chirot, 2002, s. 43). O nedenle Bloch'un çalışmalarının evrensel ve tarih dışı bir yasanın geçerliliğini kabul etmediğini görmek söz konusu olmaktadır (Chirot, 2002, s. 42). Bloch ve diğer Annales Hareketi üyelerinin bu bakımından tarihi süreklilikler içinde ele alan bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir (Chirot, 2002). Bu bağlamda Annales Hareketi'ne göre "coğrafyanın, kolektif psikolojinin, akrabalık kalıplarının, teknolojinin, siyasal olayların ve sınıf mücadelesinin asla tek başına başat belirleyici olamayacağı bir uygarlık analizi" geliştirilmesinin önemli olduğu görülmektedir (Chirot, 2002, s. 41). Bu bilgilerden hareketle Bloch'un "geleceği geçmişin tekrarı olarak gören veya geçmişi efsaneleştiren" yaklaşımlara karşı eleştirel bakarak "tarihsel belgeleri inceleyen, bu belgelerdeki kanıtları değerlendiren ve bir toplumsal durumla ilgili iyi sorular soran" bütünlüklü bir yöntem önerdiğine dikkat çekmek söz konusu olmaktadır (Chirot, 2002, s. 40-44).

İlk iki kategoriden hem yararlanan hem de şüphe eden bir girişimi temsil eden kavram üretme eğiliminin Wallerstein'ın tarihsel karşılaştırmalı yöntemine bakıldığı zaman kavranabileceği görülmektedir (Skocpol, 2002). Wallerstein'ın bakış açısının içinde bulunduğu topluma eleştirel bir yerden bakılarak gelişen bir anlayışı olduğu belirtilebilir (Ragin ve Chirot, 2002). Bu nedenle Bloch'un yaklaşımında ülkesinin ayrıntılarını bilmeye çalışan bir yöntemin geliştirildiği görülürken Wallerstein'ın kendi ülkesindeki siyasi iklim nedeniyle ülke sınırlarını aşan bir yönelime girdiği ifade edilebilir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 280). Bu bağlamda Wallerstein'ın "on beşinci yüzyılın sonunda teknolojik ve örgütsel avantajı ne olursa olsun Batı'yı Batı yapan üstünlük göstergelerinin Batı-dışı çeperin sömürülmesiyle oluştuğunu" vurgulamasının oldukça kritik olduğuna işaret etmek mümkündür (Ragin ve Chirot, 2002, s. 276). Bunun da Wallerstein'ı "dış ve iç çelişkileri bütünsel olarak ele alan bir dünya sistemleri kuramına sevk ettiğini" görmek söz konusu olmaktadır (Ragin ve Chirot, 2002, s. 278).

Bu bağlamda Wallerstein'ın "siyasal dünya imparatorluklarından iktisadi dünya ekonomilerine geçildiğini" düşünen bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 293). Bu geçiş sürecinde "iktisadi süreçlerin merkezden çepere yayılarak" kalıcılığını sağladığı belirtilebilir (Ragin ve Chirot, 2002). O nedenle Wallerstein'ın devrim tahayyülünün tam tersi bir biçimden hareket ederek "çeperden merkeze doğru yayılan bir stratejisi" olduğuna değinilebilir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 276-277). Bu bağlamda

Wallerstein'ın devrim tahayyülünü içeren bir yaklaşımının olması sosyal bilimlere siyasal bağlantılarla birlikte odaklanmaktan çekinilmemesinin gerekliliğini gösterdiğini görmek mümkündür (Ragin ve Chirot, 2002, s. 310). Diğer taraftan Wallerstein'ın uluslar arası bir açıklama geliştirmeye çalışmasının kültür mefhumunu dışarıda bırakması gerçeğine de değinmek gerekebilir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 305). Dolayısıyla Wallerstein'ın yaklaşımına bakılarak toplumların tarihsel özgüllükleriyle kuramsallaştırıcı yaklaşımların arasında bir denge kurmanın toplumsal gerçekliği anlamak bağlamında daha doğru olacağını görmek söz konusu olmaktadır (Ragin ve Chirot, s. 305-307).

Toparlanacak olursa Eisenstadt'ın toplumların arasındaki karşılıklı ilişkilerin hangi tarihsel süreçle oluştuğunu kavramak için geliştirilen toplumsal modellere önem verdiğini görmek mümkündür. Bloch'un tarihsel karşılaştırmalı tahlilininse toplumsal modellemeleri aşmaya çalışan bir yönünün olduğu görülmektedir. Bu nedenle Bloch'un toplumsal olanın tarihine odaklanırken çoklu toplumsal ilişkilerin içeriğine göre biçimlenen bir nedensellik sürecini dikkate aldığı belirtilebilir. Dolayısıyla Eisenstadt'ın ve Bloch'un farklı anlayışlarla gelişen yorumsamacı bir tarih yaklaşımı olduğu ifade edilebilir. Bu noktada Wallerstein'ın tarih ve toplum sürecini anlamak, açıklamak ve çözmek için yeni kavramlar üretmeye çalışan bir yöntem geliştirdiğinin belirtilmesi mümkün olabilir. Bir başka ifadeyle, Wallerstein'ın bütünlüklü bir tarihsel sosyolojik yaklaşımla birlikte kavram üretme hedefini gözetmesinin özgün bakış açısı geliştirme bağlamında oldukça önemli olduğu görülmektedir.

Tarihi yorumlamak için kavram üretme çabasının yorumsamacı tarih anlayışına karşı eleştirel bir değerlendirme içinde olduğu belirtilebilir (Skocpol, 2002b). Bu yaklaşıma bakıldığı zaman tarihsel modellere ve nedensel genellemelere kuşkuyla bakılmasının olumlu bir özelliğin temellerini attığı görülmektedir (Skocpol, 2002b, s. 371). Bu nedenle Skocpol'ün "tarihi yorumlamak için kavram üretme çabasının bireyin kültürden kaynaklanan niyetini ve herhangi bir konuya karşı geliştirdiği yargıları tartışmaya açması" bakımından "yaratıcılık potansiyelini arttırdığına" işaret ettiği görülmektedir (Skocpol, 2002b, s. 371). Dolayısıyla Skocpol'ün "tarihsel konuları ve öznelerin niyetlerini kapsaması nedeniyle kavram üretme çabasının akademiye değil topluma seslendiğini" düşündüğüne değinmek mümkündür (Skocpol, 2002b, s. 371). Bu bağlamda yorumsamacı tarih yaklaşımıyla tarihi yorumlamak için kavram üretmenin arasında belli farklılaşmaların olduğunu anlamanın mümkün olduğu belirtilebilir. Diğer taraftan sözü edilen kategorilerin birlikte ele

alınabileceği bir yaklaşımın geliştirilmeye çalışılmasının da birleştirici bir bakış açısının yapılandırılması bakımından önemli olduğunu belirtmek mümkündür (Skocpol, 2002b, s. 377-388).

Carr'ın ileri sürdüğü önerilere bakıldığı zaman birleşik bir tarihsel sosyolojinin hangi kaynaklardan beslenebileceğini kavramak kolaylaşmaktadır. Bu nedenle Carr'a göre tarihsel sosyolojinin içinde gelişen farklılıkların birlikte ele alınmaya çalışılmasına bağlı olarak ilerlemeci ve mutlak bir aklı sorgulama olanağına sahip olabileceği ifade edilebilir (Carr, 2002, s. 131). Böyle bir sorgulama sürecinin "tarihin aklı olmadığını ve süreksiz tarihi gelişmelerin bilinmesi gerektiğini" anlaşılır hale getireceği belirtilebilir (Carr, 2002, s. 131-132). Dolayısıyla Carr'ın bu kabulden hareket edilerek "geçmişin ve geleceğin birlikte değerlendirildiği bir nesnel düşünceye" ulaşılmasının mümkün olabileceğini ifade ettiği vurgulanabilir (Carr, 2002, s. 140). Bu noktada nesnelliğin "kendisi hakkında düşünen ve kendisi hakkında düşündükçe içinde bulunduğu koşulları değiştirmeye çalışan" bir toplumun önemli bir özelliği olarak tanımlandığını belirtmek söz konusu olmaktadır (Carr, 2002, s. 152). Bu bağlamdan hareket edildiği zaman karşıtlıkları kapsamayan bir arayışın tarihsel sosyolojik tahayyülü geliştirebileceğini görmek söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Carr'ın kapsayıcı bir yeni arayışının oluşması için "çeşitli tarih okullarının geliştirdiği ideolojilere, kinizme, teorisizime, tarihsiciliğe ve sosyolojizme karşı tetikte kalan" bir tarihsel sosyolojik bakış açısının gerekliliğine değinmesinin önemli olduğunu görmek mümkündür (Carr, 2002, s. 176).

Değerlendirilen açıklamalardan hareketle Batı'da tarihsel sosyolojinin aldığı biçimle Türkiye'de tarihsel sosyolojinin nasıl algılandığını ana hatlarıyla özetlemek söz konusu olabilir. Bu bağlamda Batı'da tarihsel sosyoloji tartışmalarının ilk aşamada siyasal ihtiyaçlardan temellenmesi nedeniyle farklı coğrafyaların kültür ve medeniyet ilişkilerine yeterince önem vermediği görülmektedir. Buna karşı Batı dışı dünyanın Batı egemenliğini sorgulamasından sonra yerel unsurların ve azınlıkların da tarihsel sosyolojik araştırmalarda başat olduğunun anlaşıldığı ve buna uygun olarak siyasetin sınırlayıcılığının aşılmasının gündeme gelip sosyal bilimlerin ortaya koyduğu yapay ikiliklerin birleştirilmeye çalışıldığına işaret etmek söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Batı'da tarihsel sosyoloji tartışmalarının farklı toplumların özgünlüğünü kavrayarak bütünlüklü bir birleştiricilik hedefini benimsemesinin önemli bir kazanım olduğunun belirtilmesi mümkündür.

Batı'daki tarihsel sosyolojik yaklaşımlarda değerlendirilen dönemselleştirmeye uygun olarak yorumsamacı ve eleştirel bakış açılarının ön plana çıktığı ifade edilebilir. Bu bağlamda bu iki bakış açısı ortaklaştırılmaya çalışıldığında tarihsel sosyolojik yaklaşımın gelişmesinin söz konusu olacağını görmek mümkündür. Dolayısıyla tarihsel sosyolojik araştırmalarda ölçülü bir şüpheciliği devreye sokarak sürekli biçimde teorik modellerden hareket etmesine rağmen bu modelleri alternatif hipotezlerle aşındırmaya çalışıp kavram üretmenin yollarının aranmasının önemli olduğu belirtilebilir. Bu nedenle eş zamanlı bir biçimde teorik modellerden hareket ederek elde edilen yapısal analizleri tarihsel olguların özgün yönlerini araştırarak çok boyutlu bir biçimde geliştiği görülen nedensel süreçlerle birlikte değerlendirmenin faydalı olacağı vurgulanabilir. Diğer ifadeyle, herhangi bir yaklaşımı seçme sürecine odaklanmak yerine her kuramın eksikliklerini ölçülü biçimde araştırmaya çalışmanın yeni bir kavramsal çerçeve üretme noktasında önemli olduğuna işaret etmek mümkündür.

Türkiye'de Batı'da gelişen tarihsel sosyoloji tartışmalarından etkilenerek gelişen bakış açılarındaysa tarihin ve sosyolojinin ortaklığı üzerinden gelişen özgün bir kavram üretme çalışmasının söylem düzeyinde kaldığı görülmektedir. Bu noktada Ergun'un (2006, s. 9-13) Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın kuruluş amacını değerlendirerek felsefi yoksunluğa bağlı gelişen seçmeciliğin Türkiye'de yöntem sorununu ifade ettiğini belirtmesi son derece açıklayıcı olmaktadır. Dolayısıyla sosyal bilimleri merkeze koyarak tarihi araştırmaları araçsallaştıran bir bakış açısına karşı yerli ve bütünlüklü bir yaklaşımın geliştirilmesinin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de ortaya koyulan yerli bakış açılarının üzerinde durulmasının açıklayıcı olacağını ifade etmek mümkündür.

1.3. Türk Sosyolojisinin Tarih Anlayışı Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Türk düşüncesinde toplumsal sorunları anlamak ve açıklamak için tarihsel ilginin canlı tutulduğu görülmektedir. Bu bağlamda yerli bir bakış açısıyla Türkiye'nin tarihsel gelişimine nasıl bakıldığını ana hatlarıyla tartışmaya çalışmanın evrensel ve yerli tarihsel sosyolojik anlayışların birleştirilmesi adına kritik bir yerde durduğu belirtilebilir. Bu konu üzerine Şerif

Mardin'in, Baykan Sezer'in ve Doğan Ergun'un düşüncelerine odaklanılarak Türkiye'de özgün bir tarihsel sosyolojinin imkânlarını tartışmanın mümkün olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Türk düşüncesindeki yerli yaklaşımların değerlendirilmeye çalışılmasının özgün bir tarihsel sosyolojik bakış açısı üretme bağlamında anahtar mahiyeti gördüğünü belirtmek mümkündür.

Mardin'in Türk düşüncesinin yapısıyla ilgili ortaya koyduğu değerlendirmelerin Türkiye'deki sosyal bilimlerin kopukluğunu anlama noktasında oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu nedenle Şerif Mardin'in Jön Türklerin Siyasi Fikirleri adlı kitabına odaklanarak Türk düşüncesindeki yapısal sorunları anlamak mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda Şerif Mardin'in (1992) on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı coğrafyasında başlamış olan modernleşme hareketlerinin özgün ve sistematik bir düşünce geliştirememiş olması nedeniyle Jön Türkleri doğrudan bir biçimde etkilediğini ifade etmesinin bu kopukluğun açıklanması bağlamında kritik olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin krize girmesinin sonucunda Balkan coğrafyasında başlayan milliyetçi-komiteci isyanlarla askeri işlevleri güçlendirme hedefinden hareketle gelişen modernleşme sürecinin sistemli bir düşünce geliştirememiş olan Jön Türkler için devletin kurtuluş stratejilerinin kaynağını temsil ettiği görülmektedir (Mardin, 1992, s. 33-76).

Jön Türklerin Osmanlı'nın modernleşme sürecinden etkilenerek devletin kurtuluşu hedefini takıntı haline getirmesinin sonucu olarak toplumsal bir düşüncenin temellerini atamadığı belirtilebilir (Mardin, 1992). Bu nedenle devletin kurtuluşu için II. Abdülhamit'e karşıt bir konumda olarak işlevselliğe odaklı ihtilalcı komitecilik fikrinde ortaklaşan Jön Türklerin danışma meclisleriyle Darwinist-pozitivist yaklaşımın veya bireyselci bir âdem-i merkezi devlet yönetiminin gerekliliği ekseninde gelişen farklı öneriler ortaya koyduğu görülmektedir (Mardin, 1992, s. 77-296). Dolayısıyla krize giren Osmanlı Devleti'nin Batılı bir bakış açısıyla kurtarılması düşüncesinde ortaklaşan Jön Türklerin toplumsal sorunlara ilgisiz bir yaklaşım geliştirerek Türk düşüncesinin temellerini ortaya koyduğu vurgulanabilir (Mardin, 1992, s. 301). Bu bağlamda Türk düşüncesinin temellerine bakıldığı zaman tarihsel, toplumsal, iktisadi ve kültürel kategorileri kapsayarak toplumdan devlete doğru ilerleyecek bütünlüklü bir yaklaşımın gelişmediğini belirtmek mümkündür (Mardin, 1992).

Mardin'in ifadelerinden hareketle Jön Türk hareketinin kuruluşunu takip eden ilk döneme bakıldığı zaman "toplumun özgürlüğü için devletin kurtarılması" hedefinden hareket

edilerek geleneksel örgütlenme anlayışının devam ettirildiği görülmektedir (Mardin, 1992, s. 301). Buna rağmen özellikle yirminci yüzyılın başlarına doğru muhalefet hareketlerinin sonuçsuz kalmasına bağlı olarak Jön Türklerin askeri alana yönelen seçkinci bir otoriter düşünce geliştirdiği ifade edilebilir (Mardin, 1992, s. 302). Jön Türklerin geliştirdiği "askeri seçkincilik temelli otoriter düşüncenin memur-bürokrat tabakasını önemseyen, toplumsal ütopik düşünceleri dışlayan ve Darwinist bir eğilimle toplum tahlili yapmaya çalışan bir muhafazakar ideoloji ürettiğine" değinmek mümkündür (Mardin, 1992, s. 302-304). Bu bağlamda Jön Türk hareketinde devletin kurtuluşu olgusuna odaklanılarak yerli unsurların dikkate alınmadığı bir aşırı Batılılaşma sürecinin olması Türk düşüncesini anlama noktasında kritik bir görünüm oluşturduğunu belirtmek mümkündür (Mardin, 1992, s. 305-308).

Şerif Mardin'e göre (2008b) Türk düşüncesindeki Batılılaşma yöneliminin köksüz bir boyut taşıdığı ifade edilebilir. Bu noktada Şerif Mardin'in Batı'da toplumsal düşünce zincirini önemseyen bir yaklaşımın gelişmesine rağmen Türk düşüncesinde tarihsel ve kültürel bir kopukluğun olduğuna işaret etmesinin son derece önemli olduğu görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 121-122). Bu nedenle Batı'da toplumsal düşünce sınırını aşındırmaya çalışan eleştirel bir yaklaşımın gelişmesi söz konusu olurken Türkiye'de toplumsal düşünce sınırlarına bağlı kalarak derinleşen bir anlayışın var olduğu ifade edilebilir (Mardin, 2007). Dolayısıyla Mardin'in Türkiye'de toplumsal düşünce sınırlarını aşmaya çalışan eleştirel bir yaklaşımın gelişmesi için hayatı konu edinen sanatsal üretimlerle teorik bir ilgiden hareketle gelişen bakış açılarının arasında birleştirici bir içeriğin oluşmasını önerdiği belirtilebilir (Mardin, 2007, s. 251-297).

Mardin'in değerlendirmelerine bakıldığında Türk düşüncesinde Batılı ve Doğulu kaynakların toplumsal bağlamından kopuk bir biçimde benimsenmesi ve buna bağlı olarak Türkiye'nin özgün niteliklerinin derinleştirilmemesi pragmatik bir anlayışın gelişmesine neden olmaktadır (Mardin, 2016, s. 38-39). Dolayısıyla Türkiye'de devlet gücüne dayanarak veya bizzat onu ele geçirmeye çalışarak var olmaya çalışan bir düşünce biçiminin merkeze ve Batılılaşmaya odaklı bir ideoloji ürettiği görülmektedir (Mardin, 2016, s. 131-141). Bu nedenle Türk düşünce dünyasında Türkiye'nin tarihi ve kültürel gelişimini derinleştirmeye çalışan birleştirici bir ilginin geliştirilmesinin bir hayli önemli olduğunu belirtilebilir (Mardin, 2016, s. 43-48). Bu bağlamda Mardin'in Türkiye'de din ve ideoloji gibi toplumsal belirleyicilerin olduğunu kabul ederken toplumların arasındaki nesnel farklılıkların ele

alınabileceği bir bilgi sosyolojisinin geliştirilmesi üzerinden bir öneri ortaya koyduğunu görmek mümkündür (Mardin, 2015, s. 71-88).

Doğan Ergun'un Şerif Mardin'in birleştirici yaklaşımına karşı eleştirel bir duruşu olduğu ifade edilebilir. Doğan Ergun'a göre Mardin'in sürekli olarak kendini eleştiren bir tavrının olması oldukça olumlu görünürken Weber'in düşüncelerinde ısrar ederek bütünsel ve diyalektik bir tespit yapmaması olumsuz bir sonuca neden olmaktadır (Ergun, 2006, s. 76-77). Bu nedenle Ergun'un kültüre öncelik veren ve kuramsal bilgiyi ikinci plana atan bir yaklaşımı olmasından dolayı Mardin'in keyfi ve ütopik bir ideal tipe göre toplumsal araştırmalarını geliştirdiğine atıfta bulunarak böyle bir yöntemle toplumsal gerçekliklerin anlaşılamayacağını vurguladığı görülmektedir (Ergun, 2006, s. 78). Dolayısıyla Ergun'un açıklamalarına bakılarak Mardin'in birleştiricilik hedefini tam olarak uygulayamadığı ifade edilebilir.

Diğer taraftan Mardin'in seçmeci bir yaklaşım önermesi toplumlara yapısal bir bakış açısıyla bakılarak tarihin ürettiği toplumsal çelişkilerin görülmesini engelleyen bir sürecin de gelişmesine neden olmaktadır (Ergun, 2006, s. 79). Dolayısıyla Ergun'a göre Mardin'in aşırı Batılılaşma sürecini eleştirmesine rağmen basit bir gözlemle bile görülebilecek olan betimlemeleri Batılı kavramlara dayandıran ve genel kuramlara odaklanmayan yaklaşımının tarihsel ve toplumsal açıklama gücünü azalttığı ifade edilebilir (Ergun, 2006, s. 79-83). Bu nedenle Ergun'un her yaklaşımı ideolojik-Batılılaşmış bulan ve Kemalizm eleştirisi üzerinden toplumsal açıklama geliştiren bir yaklaşımın Batılı ve ideolojik bir eklektizmi kapsayarak çelişkiye düştüğünü belirttiği görülmektedir (Ergun, 2006, s. 87). Bu bağlamda Doğan Ergun'un "çoklu yöntem anlayışının yarattığı zihinsel karmaşa" nedeniyle Mardin'in "ideolojik, keyfi" ve dolayısıyla da "kısır" bir toplumsal açıklama geliştirdiğini vurguladığını görmek söz konusu olmaktadır (Ergun, 2014, s. 69-70).

Ergun'un Weber'in tarihsel ve toplumsal yöntemini benimseyen bir yaklaşımı olması nedeniyle Şerif Mardin'i eleştirdiğini görmek mümkündür. Buna bağlı olarak Sabri Ülgener'in de Weber'in yaklaşımını önemseyerek bir tarihsel ve toplumsal açıklama geliştirdiği görülmektedir. Bu nedenle Ülgener'in tarihsel ve toplumsal açıklama geliştirme noktasında tarihi, zihniyet ilişkilerini ve edebiyat-sanat ürünlerini birlikte değerlendiren ölçülü yaklaşımların önemli olduğuna değinerek toplumsal ve toplumlar arası farklılıklarla benzerliklerin birlikte değerlendirilebileceği bir bakış açısı üretilmesinin gerekliliği üzerinde

durduğu görülmektedir (Ülgener, 1981, s. 16-19). Bu bağlamda Ülgener'in birbirine zıtmış gibi görülen mefhumların birlikte ele alınabileceğini iddia etmesi tarihsel sosyolojik bakış açısının gelişimi için son derece kritik bir yerde durmaktadır. Doğan Ergun ise Ülgener'in geliştirdiği tarihsel sosyolojik yöntemin önemini belirtmesine rağmen Ülgener'in yöntemini toplumsal çelişkileri belirlemek yerine "farklı zihniyetlerin yan yana olduğunu ifade etmekten öteye gidemediği" için eleştirmektedir (Ergun, 2014, s. 59-60).

Bu bağlamda Doğan Ergun'un toplumsal maddi çelişkileri yönteminin merkezine koymaması nedeniyle Ülgener'i ve Mardin'i eleştirdiği görülmektedir. Buna rağmen ele alınan üç düşünürün toplumsal açıklama geliştirme noktasında bütünselliğe önem verdiği ifade edilebilir. Bu noktada Mardin'in ve Ergun'un maddi ve kültürel bağlamları bütünsel olarak görmeye çalışan bir bakış açısını vurguladığı görülmektedir. Dolayısıyla Mardin'in (2007) ve Ergun'un (2004) yaklaşımında Kemal Tahir'in tarihsel ve toplumsal bakış açısının önemsenmesi ilginç görünmektedir. Bu bağlamda Kemal Tahir'in düşünceleri üzerinde durmanın ortak zemin geliştirebileceği vurgulanabilir.

Tarihsel ve toplumsal olgulara tek bir boyutu ön plana çıkararak bakmaya çalışan yaklaşımların Kemal Tahir'in (1993) tarih yorumuna bakıldığında eleştirel bir yaklaşımla birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Bu nedenle Tahir'in bakış açısına göre toplumsal ve tarihsel olguların belirlenimci veya iradeci bir yaklaşımla ele alınması toplumu anlama bağlamında hatalı bir anlayışın gelişmesine neden olduğu ifade edilebilir (Tahir, 1993, s. 14). Böylece Tahir'in Batılı ve Türkiye'deki Batılılaşmış düşünürlerin tarih yorumuna karşı yerli bir tavırla Türkiye'nin tarihsel sürekliliğinin araştırılmasını salık veren bir bakış açısı ortaya koyduğu görülmektedir (Tahir, 1993). Dolayısıyla Kemal Tahir'in Osmanlı-Türk tarihine odaklanırken maddi ve kültürel göstergeleri döngüsel olarak ele alan bir bakış açısından hareketle Batılı ve Batılılaşmış düşünce biçimlerini sorgulama olanağını arttırdığını ifade etmek mümkündür (Tahir, 1992, 1993).

Kemal Tahir'in Osmanlı tarihini yapay ikilikleri eleştirerek birleştiren bir yaklaşım üzerinden değerlendirmesinin yanında bu değerlendirmeyi edebiyatla bütünleştirdiğini de görmek söz konusu olmaktadır. Özellikle Kemal Tahir'in (2002) Devlet Ana adlı romanı incelendiği zaman Doğu-Batı farklılığının ve çatışmasının maddi-kültürel göstergeler, belirlenimci-iradeci etkenler ve makro genellemeler-mikro örnekler üzerinden ele alınarak süreklilik, bütünsellik ve gerçekçilik ekseninde açıklandığı görülmektedir. Bu bağlamda

Kemal Tahir'in (1993) teorik yaklaşımlarla edebiyatı birleştirerek toplumsal tarihi çok boyutlu bir düzlemde değerlendirmesi nedeniyle gerçekçi bir diyalektik materyalist yaklaşımın örneklerini verdiğini görmek mümkündür. Bu noktada Kemal Tahir'in yerli gerçekliklerden kalkarak evrensel bir yaklaşıma ulaşma çabasının son derece önemli olduğu görülmektedir (Tahir, 1992, 1993).

Kemal Tahir'in Doğu-Batı farklılığını ve çatışmasını gündeme getirmesi Baykan Sezer'in yaklaşımının gelişmesinde belirleyici bir noktada durduğu görülmektedir. Baykan Sezer'in "Doğu-Batı Çatışmasında Yunanlılığın Yeri" adlı lisans tezinden itibaren Doğu-Batı çatışmasına odaklı bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir (Tahir, 1993). Yine Baykan Sezer'in doktora tezi olan Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları (2011a) adlı metne bakıldığında da özgün bir Doğu toplumunun hangi toplum yapılarıyla etkileşime geçerek oluştuğunun araştırıldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla Sezer'in Doğu'nun özgün bir toplum olduğunu ve Batı'dan farklılıklarının toplumsal bir çatışma süreci başlattığını sürekli bir biçimde vurguladığı belirtilebilir (Sezer, 1993, 1998, 2006). Sezer'in doktora tezinin kitaplaştırılmış yayınının giriş yazısında Ertan Eğribel'in (2011) Baykan Sezer'in üzerinde durduğu Doğu-Batı çatışması kavramını ele aldığını görmek mümkündür. Bu bağlamda Eğribel'in giriş metninin ana hatlarına işaret etmenin açıklayıcı olacağı ifade edilebilir.

Eğribel, Türk toplum ve tarihinin özgün olduğu üzerinden geliştirilen açıklamaların yadırgandığı bir dönemde Baykan Sezer'in tarihsel ve toplumsal olguları ilişkilendirerek Batı-Türkiye-Doğu toplumlarının farklılıklarını açıklayabildiğine değinmektedir (Eğribel, 2011, s. 15-17). Bu nedenle Sezer'in toplumlar arası ilişki ve çelişkilere yoğunlaşarak Türk toplumunun genel işleyişini açıklayan ve böylelikle Batılı kavramsallaştırmaları tarihsel sürece göre yeniden yorumlayan bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir (Eğribel, 2011, s. 18-21). Dolayısıyla Sezer'in bu metninin "toplum ve tarih modellerinin toplumsal ilişki ve değişme çerçevesinde ele alınarak tarihi süreç içerisinde süreklilik gösterirken tarihi akışı değiştiren olayların sistemleştirilme çabası" olarak değerlendirilmesinin son derece yerinde olduğu görülmektedir (Eğribel, 2011, s. 39).

Sezer'in herhangi bir sınıfa dayanmadığı için toplumun ihtiyaçlarını bütünsel olarak karşılamasına rağmen aynı nedenle devletle toplumun arasında oluşan kopukluğun engellenemediği su boyu uygarlığı temelli bir devlet yapısını betimleyerek bu yapının bozkır uygarlıklarının askeri karakteriyle birleşmesi sonucunda Batı'ya karşı çıkarlarını

savunabilecek bir Doğu toplumunun oluştuğunu belirtmesi önemli görünmektedir (Sezer, 2011a). Bu nedenle Baykan Sezer'in tarihsel ve toplumsal özgünlüklere odaklanan bir karşılaştırma yaparak iki Doğu uygarlığının birleşmesinin sonucunda sınıfsız olması dolayısıyla kamu hizmetine odaklanarak Doğu'yu koruyan bir devlet yapısının geliştiğini belirten ve Türkiye'nin çıkarlarını, niteliklerini ve sorumluluklarını bu tarihsel çizgiye bağlayan bir yaklaşım geliştirdiğini ifade etmek mümkündür (Sezer, 2011a). Dolayısıyla Sezer'in (2011a) uzun tarihi süreçlere odaklanarak toplumlar arası ilişkileri nedensel ve bütünsel bir çerçeveden değerlendiren bir toplumsal açıklama biçimi olduğunu belirtmek mümkündür. Öte yandan Sezer'in coğrafi etkileşimle gelişen farklı toplumsal örgütlenme biçimleri arasındaki ilişkilere odaklı tarihsel ve toplumsal bir yaklaşım geliştirmesi Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı (2011b) adlı doçentlik tezine bakıldığında da pekiştirilebilir.

Baykan Sezer'in doçentlik tezinin kitaplaştırılmış neşriyatında Ertan Eğribel'in ve Ufuk Özcan'ın (2011) yazdığı girişin önemli tespitler içerdiği görülmektedir. Eğribel'in ve Özcan'ın giriş metninde Baykan Sezer'in laik olmasına rağmen laisizme mesafeli bir bakış açısından hareket ederek Doğu-Batı çatışmasıyla bütünleşmesini içeren bir tarih, kültür ve toplum açıklaması geliştirmeye çalıştığının vurgulanması kritik bir noktayı belirtilebilir (Eğribel, Özcan, 2011, s. 8-23). Bu nedenle Eğribel ve Özcan'a göre Sezer'in Batı'nın üstünlüğüyle gelişen bir mutlaklaştırıcı yorumun dışına çıkarak dinin toplumsal niteliğini anlamaya çalıştığı ifade edilebilir (Eğribel, Özcan, 2011, s. 3-8). Dolayısıyla Sezer'in toplumun bütününe mal olmamış ihtilaflı inanışların yerine bilimsel bir anlayıştan hareket ederek toplumların dinle olan ilişkisini anlamaya çalıştığını ifade etmek mümkündür (Eğribel, Özcan, 2011, s. 8-14).

Eğribel'in ve Özcan'ın giriş metnine odaklanmaya devam edildiği zaman Baykan Sezer'in din üzerine geliştirdiği sosyolojik açıklamalarını somut hale getirmek söz konusu olabilir. Bu bağlamda Sezer'in toplumların dinle olan ilişkisinin "doğaüstü tanımların ve etnografik çalışmaların" yerine tarihsel süreçlerin araştırılmasıyla birlikte anlaşılacağını belirttiği ifade edilebilir (Eğribel, Özcan, 2011, s. 18). Bu nedenle toplumların tarihsel ve coğrafi etkileşimini din ve toplum ilişkilerini açıklama bağlamında merkeze yerleştiren Sezer'in Doğu-Batı çatışması eksenli bir anlayışla değerlendirme yapmaya çalıştığı görülmektedir (Sezer, 2011b). Dolayısıyla Baykan Sezer'in coğrafya-tarih, iktisat-kültür ve Doğu-Batı gibi ikili anlamların çelişkilerini ve bütünsel noktalarını ele alan bilimsel bir bakış

açısının örneğini verdiğini belirtmek mümkündür.

Bu bağlamda Sezer'in belli kalıp kavramlar üzerinde uzmanlaşarak toplumla ilgili olan bilgi açıklığının teleolojik tarih felsefeleriyle kapatıldığı bir Batı düşüncesine karşı toplumların çok etkenli bir süreçle yapılandığının farkına varan tarihsel sosyolojik bir yaklaşım geliştirerek Türk sosyolojisinin özgün bir yönteme sahip olacağını belirttiği görülmektedir (Sezer, 2006, s. 57-66). Dolayısıyla Baykan Sezer'in Türk sosyolojisinin çoklu bir gelişime sahip olan farklı toplumsal gerçeklik ilişkilerine kayıtsız kalmaması gerektiğini ifade etmesinin önemli bir hedef olduğunu görmek söz konusu olmaktadır (Sezer, 1993, s. 21). Bu nedenle Baykan Sezer'e göre çok boyutlu etkiler dizisiyle birlikte oluşan farklı tarihsel çizgilerin araştırılması sonucunda toplumsal olguların biçimlenmesinde etkili olan bir temel etken kavramının anlaşılabileceği görülmektedir (Sezer, 1993, s. 82-100). Bu noktada çoklu etkenleri belirleyen temel etken kavramının anlaşılması için sıralı, şablonsal veya eş zamanlı bir tarih anlayışının yerine çeşitli ihtimallerin en verimlisinin vuku bulduğu bir tarih yaklaşımı geliştirmenin kritik olduğu belirtilebilir (Sezer, 1998, s. 52).

Ele alınan açıklamalara odaklanıldığında Baykan Sezer'in çoklu etkilerin sonucunda özgün tarihsel çizgiler geliştirerek farklılaşan toplumsal gerçekliklerin Doğu-Batı çatışmasını temel etken olarak görüldüğü bir tarihsel sosyolojik yaklaşımdan hareketle açıklanabileceğini ifade ettiği belirtilebilir. Buna rağmen Sezer'in kullandığı Doğu-Batı çatışması kavramının Batı'nın sömürgecilikle sonuçlanan yıkıcı anlayışına karşı mesafeli olmasından dolayı Doğu-Batı bütünleşmesini de önemli gördüğünü belirtmek mümkündür (Sezer, 1998, s. 175). Diğer taraftan çatışmayı ve bütünleşmeyi içeren bu yaklaşımın tarihsel birikimin sonucunda gelişen toplumsal güçle birlikte toplumsal sorunların çözülebileceğine işaret etmesi nedeniyle anlama, açıklama ve çözüm üretme sürecini birleştiren bir Türk sosyolojisi tanımı yaptığı da ifade edilebilir (Sezer ve Yazoğlu, 1992a). Dolayısıyla Sezer'in çoklu nedenselliklere göre gelişen özgün tarih ve toplum çizgilerinin toplumsal güçlere dayanan bir Türk sosyolojisiyle birlikte anlaşılarak çözüm önerileri ortaya koyabileceğini vurguladığına değinmek söz konusu olmaktadır.

Doğan Ergun Baykan Sezer'in Türk sosyolojisi üzerinden geliştirdiği tarihsel ve toplumsal hedeflerin olumlu olduğunu belirtirken Baykan Sezer'i Batı'yı ve Türkiye'yi açıklayabilecek açık bir yöntem önermemesi nedeniyle eleştirmektedir (Ergun, 2006, s. 100). Bu noktadan hareket ederek toplumsal sorunların ancak tarihsel birikime dayanarak oluşan

toplumsal güçlerin yardımıyla birlikte çözebileceğini belirten Sezer'in belirsiz bir açıklama geliştirdiğini vurgulamak mümkündür (Ergun, 2006, s. 102). Bu bağlamda Sezer'in yaklaşımına karşı Ergun'un "geçmişi özlemesi" nedeniyle tarihsel önemin gerekliliğine "koşullanmış" hatalı bir bakış açısının "toplumsal açıklama geliştiremeyeceğini" ifade ettiği belirtilebilir (Ergun, 2006, s. 103). Diğer taraftan Ergun'a göre "Batılı aktarmacı zihniyeti eleştiren" ve devletin Batılılaşırken toplumsal olguları dikkate almadığından dem vuran bir yaklaşımın Doğu toplumlarının geleneğini ve kültürünü açıklayacak bir yönteme sahip olmaması da çelişkili bir sonuca neden olduğunu görmek mümkündür (Ergun, 2006, s. 104).

Dolayısıyla Doğan Ergun (2006) Baykan Sezer'in Türk sosyolojisini merkezi bir konuma koyarak Batı düşüncesini türdeşleştirmesinin hatalı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "Batılı yöntemlerin doğrusunu bularak" Türkiye'nin özgün koşullarına göre "uyarlamak" daha olumlu bir sonuç vermektedir (Ergun, 2006, s. 105). Bu nedenle Ergun'un bütünlüklü bir açıklamanın gerekliliği vurgusunun yapıldığı bu yaklaşımda "hareket, çelişme ve nitel değişme" ilkelerine dayanan diyalektik yöntemin üzerinde durulmamasının "ideolojik bir yönelimi" temsil ettiğini düşündüğü görülmektedir (Ergun, 2006, s. 106). Bu bağlamda Doğan Ergun'un özgün bir yöntem geliştirmemesi nedeniyle Baykan Sezer'in ideolojik ve muğlâk bir tarih ve toplum açıklaması ortaya koyduğuna işaret ettiğini görmek söz konusu olmaktadır.

Doğan Ergun'un Mardin'in ve Sezer'in düşünceleri üzerine eleştiri yöneltmesine rağmen bu üç düşünürün tarihsel ve toplumsal çizgilere özgün ve bütünlüklü bir yöntemle bakılması noktasında ortaklaştığı görülmektedir. Diğer taraftan Ergun'un Türk sosyolojisinin gelişim sürecini daha eleştirel bir biçimde ele aldığını görmek söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Doğan Ergun'un Türk sosyolojisinin temellerine eğilip Ziya Gökalp'in toplumsal bilincin maddi temellerini incelemesi noktasında Durkheim'dan farklılaşarak önemli bir bakış açısı ortaya koyduğuna işaret etmesine karşın çoğulcu bir yöntem anlayışı olması nedeniyle Ziya Gökalp'in hatalı bir anlayış geliştirdiğini belirttiği ifade edilebilir (Ergun, 2014, s. 37-38). Bunun yanında "sosyoloji ve tarih birlikteliğiyle a priori özlerin" aşındırılabileceğini iddia eden Hilmi Ziya Ülken'in yaklaşımına bakıldığında da pratikte "kültüralist" ve "idealist" bir çerçeve sunulmasının hatalı olduğunu görmek söz konusu olmaktadır (Ergun, 2014, s. 42-47). Bu bağlamda Ergun'un düşüncelerine bakıldığı zaman Türk sosyolojisinin temelinde bilimsel bir yöntem geliştirme sorunu olduğunu görmek

mümkündür.

Doğan Ergun'un Türk düşünce dünyasındaki yöntem sorununun katlanarak arttığını belirttiği ifade edilebilir. Bu bağlamda Doğan Ergun'un yüz elli yıl öncesinde tartışılan tümevarımsal ve deneysel bir pozitivizmi sosyal bilimlerin temeline koymasından dolayı Emre Kongar'ın bütünsel olması gereken bir bilim anlayışını tahrip ettiğini vurguladığı görülmektedir (Ergun, 2006, s. 33-59). Bunun yanında Ergun'a göre toplumsal olguları betimlerken işlevsel yapılar bulmaya çalışması nedeniyle Mübeccel Kıray'ın yaklaşımında da tarihsiz mutlaklaştırmaların gerçek olduğunun ileri sürüldüğü bir ideolojik etki görmek mümkündür (Ergun, 2006, s. 61-74). Diğer taraftan Ergun'un düşüncelerinde diyalektiğin çoktan aşmış olmasına rağmen etkinliği kaybolan bir Kartezyen yöntemin savunulmasına bağlı olarak ideolojik-sezgici yöntemi merkeze yerleştiren Yalçın Küçük'ün bakış açısına da eleştirel bakıldığı görülmektedir (Ergun, 2006, s. 93-94).

Doğan Ergun'un Türk düşüncesindeki farklı yöntemsel çabaları eleştirmesi bütün bu farklılıkları kapsayan bir yöntem önermesiyle ilişkili görünmektedir. Bu nedenle Ergun'un bütünsel-özgün bir yöntemin aşamalarını sürekli olarak tartıştığı ifade edilebilir. Dolayısıyla Ergun'un toplumsal araştırmanın başlamasıyla birlikte toplumsal hareketleri araştıran tarihsel yaklaşımla tarihsel değişmelerin neden olduğu farklılıkları inceleyen sosyolojik yöntemin birleştirilmesi gerektiğini düşündüğü belirtilebilir (Ergun, 1982, s. 22-25). Bu bağlamda Doğan Ergun'un mikro dünyalarda yapılan deneysel araştırmalara karşı genel ve kuramsal bakış açısından hareket edilerek gelişen bir tarihsel sosyoloji anlayışının önemini vurguladığını ve ancak metafizik yorumlardan sıyrılmış yöntemlere odaklanan bir tarihsel sosyolojik yaklaşım ekseninde toplumsal gerçekliğin açıklanabileceğini ifade ettiği görülmektedir (Ergun, 1982, s. 37-55).

Tarihsel sosyolojik bakış açısıyla diyalektik yöntem Ergun'un düşüncelerinde özdeş olarak ele alınmaktadır. Doğan Ergun'un kurduğu özdeşliğin felsefi bir temelin sağladığı genelleme gücünden kaynaklanan bir tümdengelim mantığına dayanarak toplumsal olanın bütünsel bir diyalektik yöntemle açıklanabileceğiyle ilişkili olduğunu görmek mümkündür (Ergun, 2006, s. 9-33). Dolayısıyla Ergun'a göre yığın haline gelmiş toplumsal bilgilerin hareket, çelişme ve nitel değişme ilkelerinden kaynaklanan bütünsel bir yaklaşımdan hareketle toplumla ilgili yeni açıklamalar geliştirilebilme olanağı bulabileceği ifade edilebilir (Ergun, 2006). Bu nedenle toplumsal olanın tarihte biricik olduğu bilindiği zaman tarihi ve

felsefi bir temelle geliştirilecek bir diyalektik yöntemin bütünsellik önerisini anlamak söz konusu olmaktadır (Ergun, 2006, s. 37). Bu bağlamda Ergun'un toplumla ilgili olan bütün verilerin bütünsel bir biçimde ele alınabileceği bir tarihsel sosyolojik bakış açısının diyalektik yöntemin geliştirilmesiyle ilişkili olduğunu belirttiği görülmektedir (Ergun, 2006).

Değerlendirilen açıklamalardan hareket edildiğinde Doğan Ergun'un tarih, felsefe ve sosyal bilimlerin birleştirildiği bir diyalektik yönteme atıf yaptığı belirtilebilir (Ergun, 2006, s. 204). Bu nedenle Ergun'un toplumsal ve tarihsel olguları oluşturan çok boyutlu etkenlerin tek bir yöntemle anlaşılarak açıklanabileceğine değindiği görülmektedir (Ergun, 2014, s. 7-34). Dolayısıyla Ergun'a göre araştırma tekniklerini yöntem sanan "teknokratların" ve herhangi bir ideal tipe veya modele göre toplumsal açıklama geliştirmeye çalışan "keyfi" yaklaşımların daha araştırmalarının başından itibaren "psikolojizme" saplanarak mikro hale gelmiş ideolojilerin meşrulaştırılmasına neden olduğunu görmek söz konusu olmaktadır (Ergun, 2014, s. 131-165). Bu bağlamda Ergun'un her toplumsal bilginin birleştirilmesi için maddi temele dayanan bir tarih, felsefe ve sosyal bilim birliğinin toplumu anlayarak açıklamasıyla birlikte toplumsal sorunları çözme olanağını arttıracağına işaret ettiği görülmektedir.

Özetle, Türk düşünce dünyasında farklılık dereceleri olmasına rağmen Doğu-Batı farklılığı, çatışması ve bütünselliği ekseninde düşünce üreten teorik ve bütünsel bir tarihsel sosyolojik yöntemin geliştirilmeye çalışıldığı ifade edilebilir. Bu nedenle Türk düşünce dünyasının tarihsel sosyolojik yaklaşımında tarihin, felsefenin ve sosyal bilimlerin birlikte değerlendirilmesinin sonucunda özgün bir yöntemin gelişebileceğini düşünen bir geleneğin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Şerif Mardin'in, Baykan Sezer'in ve Doğan Ergun'un düşüncelerini merkeze alarak bakıldığı zaman çoklu toplumsal etkenlerin birleştirileceği bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın akademik eğitim ve etkinliklerle sınırlı çevrelere hitap eden dergilerden ziyade tartışan, üreten ve toplumsal bağını güçlendiren bir kurumsallaşma süreciyle birlikte maddi bir anlam bulacağını ifade etmek mümkündür.

Ele alınan açıklamaların ışığında özgün bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın Doğu ve Türkiye'nin tarihi süreciyle toplumsal yapısı üzerine düşünce üretmesinin gerekli olduğu görülmektedir. Buna karşı Kurtuluş Kayalı'nın Türk düşüncesinde ampirik saymacı bir yöntem benimseyen, Batılı kuramları ezberleme kolaycılığına kaçan, toplumsal düşünce sürecinde kendi düşüncesini merkeze koyan veya sadece ders kitabı yayımlayan bir

akademisyen profilinin olduğunu belirtmesinin oldukça açıklayıcı olduğu ifade edilebilir (Kayalı, 2003). Bu bağlamda Türk düşüncesinde aynı konuların üzerinde odaklanıldığı dönemde "sosyoloji yapmakla Türkiye'de sosyoloji yapmanın" arasında bir farklılığın olduğunu fark ederek Türkçe okuyup yazmanın ve dolayısıyla "Türkçe düşünmenin" önemine değinmek bir hayli kritik görünmektedir (Kayalı, 2005, s. 9-21). Dolayısıyla Türk düşüncesinin "Batı'dan hareketle Doğu toplumlarının" anlaşılma olanağının olmadığını kavrayan disiplinler arası bir yaklaşım geliştirerek "toplumsal hafızayı" güçlendirmesinin oldukça önemli olduğunu belirtmek mümkündür (Kayalı, 2005, s. 73-77). Kayalı'nın Doğu toplumlarına odaklanan disiplinler arası bir yaklaşımın ilk bakışta yaşanan toplumsal gerçeklikle bağı olmadığının düşünülmesine rağmen böyle bir yaklaşımın topluma içeriden bakabileceğini ifade ettiğini görmek söz konusu olmaktadır (Kayalı, 2003, s. 123-126). Bu nedenle Kayalı'nın Türkiye'ye içeriden bakıldığında Türk düşünürlerinin Batı düşüncesini ne kadar anlayabildiğinden çok neden özgün bir düşünce üretemediğinin tartışılabileceğini belirttiğini görmek mümkündür (Kayalı, 2008a, s. 33).

Kurtuluş Kayalı'nın (2003, 2005) Türk düşünce dünyasının yapısal sorunlarını belirterek Doğu toplumlarına odaklı bütüncül bir ilgi geliştirilmesi gerekliliğine vurgu yapması oldukça önemli görünmektedir. Bu noktadan bakıldığında Türk düşüncesinin "toplumun yaşadığı, ürettiği, unuttuğu ve hatırladığı her şeyi kaynak olarak değerlendiren" bir yaklaşım ekseninde düşünce üretmesinin olumlu bir sonuç vereceğine değinmek mümkündür (Alver, 2014, s. 36). O nedenle Türk düşüncesindeki tarihsel ve toplumsal iddiaların "ancak uzun ve zahmetli bir çalışma" biçimine odaklanarak hedefine ulaşacağını görmek söz konusu olmaktadır (Alver, 2014, s. 36). Bu çalışma koşulunun "teorik yaklaşımları kenara bırakmadan toplumsal olanı mikro alanlarda anlamaya çalışan bir yönelime" işaret ettiği belirtilebilir (Koyuncu, 2014, s. 94). Dolayısıyla somut verilerin yardımıyla birlikte Türkiye'nin toplumsal yapısına odaklanan özgün ve bütünlükçü bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın toplumsal gerçekliği kavrama açısından önemli bir gelişme sağlayabileceği görülmektedir. Diğer ifadeyle, Türk düşüncesinde Türkiye'nin toplumsal yapısına odaklanılarak tarihin, felsefenin ve sosyal bilimlerin birleştirildiği bir kurumsal zeminin nitel ve nicel verileri de dikkate alan bir yaklaşımdan hareketle birlikte tarihsel sosyolojik tahayyülü geliştirebileceği belirtilebilir.

Diğer taraftan özgün bir tarihsel sosyolojinin kaynaklarını açıklamaya çalışırken aşırı

uçlarda konumlanan tanımlardan da uzak kalınmasının oldukça faydalı olabileceği görülmektedir. Bu noktada Berkes'in (1973, 2016) geçmişle bugünün arasında birbiriyle ilişkili bir süreç olmasına rağmen sorunlar ve çözümler konusunda her dönemin kendine özgü koşullarının olduğuna dikkat çekmesi son derece önemli görünmektedir. Berkes'in bu açıklamasının tarih disiplinine toplumsal gerçekliği doğrudan açıklayacak bir amaç olarak bakılmasından çok toplumsal gerçekliğin hangi yapılar ve değerler üzerinden kurulduğu sorununda yardımcı olan bir araç olarak bakılması gerekliliğini ifade ettiği belirtilebilir (Berkes, 2016, s. 236). Bu bağlamda Sarıbay'ın anlama ve çözüm üretme ikiliğini fetiş haline getirmeyecek bir bakış açısının disiplinler arası bir yaklaşımdan önce dikkate alınmasını önermesi son derece açıklayıcı olmaktadır (Sarıbay, 2011, s. 137-142). Dolayısıyla Türk düşüncesinin tarihsel sosyolojik bir tahayyül geliştirmeye çalışırken bu tahayyül gücünün pragmatik amaçlarla tahrif edilme tehlikesini de dikkate almasının önemli olduğu görülmektedir.

Mehmet Genç'in tarihsel sosyolojik yaklaşımına bakıldığı zaman itidalli bir tarih ve toplum açıklamasının gelişmesi için çarpıcı bir tespit yapıldığı ifade edilebilir. Bu nedenle Genç'in (2002, s. 358) ele alınan tarihi dönemle tarihi ele alan düşünürün arasında ortak bir zihniyetin gelişmesini son derece önemsediği görülmektedir. Bu bağlamda Genç'in tarihçi ve sosyal bilimcilerin arasında böyle bir zihniyete sahip önemli örneklerin ortaya çıktığını vurguladığı belirtilebilir. Söz gelimi, Genç'in (2011, s. 99), Köprülü ve Barkan gibi iki büyük tarihçinin tarih disiplinini sosyal bilimlere açmasının sonucunda toplumsal olarak özgün değerlendirmelerin geliştirildiğini ifade ettiği görülmektedir. Bunun yanında Genç'e göre (2011, s. 94) Ülgener ve Berkes gibi düşünürlerin de kapsamlı bir literatür hakimiyetinden yola çıkarak tarihsel farklılıkların farkına varabildiğini vurgulamak mümkündür.

Dolayısıyla Mehmet Genç'in herhangi bir belgenin değerlendirilmesiyle teorik gelişimin güçlü bir ilişkisi olduğunu ifade ettiği görülmektedir (Genç, 2011, s. 83). Ona göre bu güçlü ilişkinin tarih disiplinindeki içe kapanık tutumunun değişmesiyle sağlam bir temele oturabileceği ifade edilebilir (Genç, 2011, s. 92). Diğer taraftan Genç'in (2011, s. 83-85) sosyolojinin de dışa açılan bir tarihsel bakış açısını önemsemesine bağlı olarak tarihsel sosyolojinin Türkiye'de bilgi sosyolojisinin gelişmesine katkı yapacağını belirttiğini görmek mümkündür. Genç'in (2011, s. 85) ancak böyle bir ilişki ekseninden bakıldığında Türkiye'de bilim yapmanın ne anlama geldiğini tartışabilecek bir düzeyin gelişebileceğini düşündüğünü

belirtmek söz konusu olmaktadır.

Aslına bakıldığında Mehmet Genç'in yorumlarıyla birlikte özgün bir tarihsel sosyolojik yaklaşımın açık bir görünüm oluşturduğu görülmektedir. Bu açık görünümün Türk düşünürlerinin yaklaşımlarını bir önceki bölümün sonuçlarıyla bütünleştirerek bilgi sosyolojisine katkı yapacak olan bir tarihsel sosyolojinin kaynaklarını kavramakla ilişkili olduğu belirtilebilir. Bu bağlamda Türkiye'de Doğu-Batı farklılığı-çatışması-bütünleşmesi çerçevesiyle birlikte hareket ederek özce benzer olduğu görülen tarih, felsefe ve sosyal bilimleri ortaklaştırıp kavram ve modelleri önemsemesine rağmen bu modelleri sürekli biçimde sorunsallaştırmasının sonucunda elde ettiği özgün bilgileri toplumsal bağlama aktarmaya çalışan bütünlüklü bir bakış açısının gerekli olduğu vurgulanabilir. Dolayısıyla tarihsel sosyolojik tahayyül gücünün Türk düşüncesinin ilkelerinden taviz verilmeyerek kurulacak bir Batı ittifakıyla olgunlaşacağını görmek mümkündür. Osmanlı devlet ve toplum yapısı çalışmalarında betimlenmeye çalışılan özgün bakış açısının önemine değinen yaklaşımlara rastlamak söz konusu olmaktadır. Türkiye'de altmışlı yıllarda ivme kazanan Asya tipi üretim tarzı tartışmalarının benzer bir bakış açısı çizgisinde ilerleyerek özgün bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı anlamı geliştirdiğini ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda Asya tipi üretim tarzı tartışmalarının muhtevasını ele almanın kritik olduğunu belirtmek mümkündür.

2. TÜRKİYE'DEKİ ASYA TİPİ ÜRETİM TARZI (ATÜT) TARTIŞMALARI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

ATÜT kavramının menşei Batı olsa da Türk düşünce dünyasının konuyla ilgili olarak anlaşılır bir literatür oluşturması nedeniyle Türkiye'deki metinlerden hareketle bir tanımlama yapmak söz konusu olmaktadır. Diğer bir anlatımla, Türk düşünürlerinin ATÜT tanımlamalarına bakılarak bu kavramı özetlemek mümkün görünmektedir. Bu nedenle Batı'da ve Türkiye'de ATÜT kavramının niteliğini anlamak bağlamında Türk düşüncesinin konuyla ilgili yaptığı genellemeleri aktarmak faydalı olabilir. Dolayısıyla Türkiye'deki ATÜT tartışmalarının muhtevasını anlamak için ATÜT kavramının işaret ettiği kavramsal çerçevenin ana hatlarıyla değerlendirilmesinin önemli olduğunu ifade etmek mümkündür.

Öncelikle Onur Bilge Kula'nın Batı'nın Doğu'yu nasıl tanımladığını özetleyen açıklamalarını değerlendirmek uygun olabilir. Bu bağlamda Kula'ya göre on sekizinci yüzyılda Herder'in bütün Avrupa'nın despotik bir yönetimi olması dolayısıyla Türkleri "demokratik despotizme" dayalı "Avrupa dışı barbar" bir toplum olarak nitelediği ifade edilebilir (Kula, 2015, s. 167-170). Kula'nın "dünya birliği cumhuriyeti" fikrini ortaya atan Kant'ın düşüncelerinde de "Avrupalı aklın" dışındaki toplumların ayrımcı bir tavırla ele alındığını belirttiği görülebilir (Kula, 2015, s. 171-172). Kula'ya göre Kant'la benzer bir çizgide olan Hegel'in "efendi-köle" ilişkisi uyarınca Doğulu "barbarların" özgürlükten hukuka kadar genişleyen Batılı tartışmalardan dışlanması gerekliliği üzerinde durduğunu görmek mümkündür (Kula, 2015, s. 173-177).

Bu çizginin Osmanlı'nın sadece Avrupa'daki topraklarını konu edinerek "barbar Türklerin" bu bölgeyi idare edemeyeceğini belirten Marx ve Engels'in yaklaşımında devam ettiği görülebilir (Kula, 2015, s. 188-228). Yine Marx'ın Osmanlı'yı Avrupa'nın denge siyasetinde bileşenlerden biri olarak nitelediği görülse de Doğu'nun Batı aklını "öğrenerek" "geri" bir zihniyetten kurtulabileceği noktasında net olduğunu ifade etmek mümkündür (Kula, 2015, s. 188-228). Bu bağlamda Kula'ya göre Marx'ın ATÜT'ü Doğu toplumlarının özel mülkiyet koşullarına geçemediği için tarihsiz, geri ve durağan bir köyle gelişmemiş bir şehrin arasındaki kopukluğun devletin "hidrolik" hizmeti vasıtasıyla düzenli halde kaldığı bir yapı biçiminde değerlendirerek oryantalist bakış açısını sürdürdüğünü görmek söz konusu

olmaktadır (Kula, 2015, s. 188-228).

Buna rağmen Sencer Divitçioğlu'nun evrenselci bir tutumu olması nedeniyle Sovyetlerin "beşli şema" üzerinden bir toplumsal evrim haritasını mutlaklaştırmasına karşı Marx'ın "alt yapı" ve "üst yapı" arasındaki birliği ifade eden beyanının daha gerçekçi olduğunu vurgulayarak toplumsal yapıların "özgün" olması konusuyla ATÜT kavramını birlikte değerlendirdiğine değinilebilir (Divitçioğlu, 1981, s. 109-113). Diğer taraftan Hilav'ın toplumsal "refah" açısından bakıldığı zaman ATÜT toplumlarının "iktisadi olarak" ileri bir toplumsal aşamayı temsil ettiğini belirten Garaudy'nin yorumlarını da bir hayli önemsediği görülmektedir (Hilav, 1966a, s. 14). Dolayısıyla Türk düşüncesinin bu iki seçkin düşünürünün Batılı açıklamalara binaen ATÜT toplumlarının Batı'dan farklı olmasına rağmen geri olmadığı konusunda bir açıklama geliştirdiği belirtilebilir.

Bu arka planla bakıldığı zaman "iklim" koşullarının belirleyici olmasına bağlı olarak "tek üretim aracı olan" toprağın verimli bir biçimde kullanılması hedefiyle "ortak mülkiyet" koşullarının geliştiği görülen ATÜT toplumlarında devletin mülkiyetin sahibi olmasının yanında "kamu işlerini" de üstlenmesinin getirdiği bir "hür köylülük" durumunun ortaya çıktığı belirtilebilir (Divitçioğlu, 1981, s. 18-21). Dolayısıyla Divitçioğlu'nun Marx'ın düşüncelerine paralel olarak toprak mülkiyetinin sahibi olan devlet yapısının "ceberut" olduğunu ifade ederken devletin eş anlı olarak toplumsal düzenin tesisi için "kamu işlerini" üstlenmesi dolayısıyla "özerk" bir köylülüğün de geliştiğini vurgulayarak ATÜT kavramının ikili bir bağlama atıf yaptığını belirtmesi açıklayıcı olabilir (Divitçioğlu, 1981, s. 18-21).

Hilav'ın ATÜT toplumlarındaki devlet ve toplumun arasındaki bu ikili bağlamın "kendine geçinen" üretici güçlerin toplumsal yeniden üretimin sürekliliği için gerekli olan ürün fazlalığını sağlaması ve böylelikle de "tarımla zanaatkârlığın" farklılaştığı bir "iş bölümünün gelişmesi" hedefiyle ilişkili olduğunu belirttiği görülebilir (Hilav, 1966a, s. 14). Dolayısıyla ATÜT devletinin kamu hizmetlerini üstlenip ürün fazlalığı sağlayarak farklılaştırdığı bir iş bölümü üzerinden kendi yapısını ve toplumsal yapıyı "çatışmasız" biçimde tuttuğu görülürken değerlendirilen yapının sürekliliğinin tesisi için fazlalığının "yatırıma" evirilmesinin engellendiği ve buna bağlı olarak da toplumsal "bireyselleşme" imkânlarının gelişmediği belirtilebilir (Divitçioğlu, 1981, s. 22-25). Bu nedenle ATÜT toplumlarında devlet ve toplumun arasındaki dengeyi bozabilecek herhangi bir "pazar veya para" ekonomisinin "sınırlı" tutulduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir (Hilav, 1966a,

s. 14).

Ele alınan ifadelerin ATÜT toplumlarında devletin tarım, zanaat ve ticaret gibi farklılaşmış olan iktisadi teşekkülleri "kullanım değerine" göre değerlendirerek her türlü ürün fazlalığını kendi merkezinde toplayıp bu ceberutluğunu "kamu işlerini" sağlaması dolayısıyla toplumsal düzene dönüştürdüğüne işaret ettiği ifade edilebilir (Divitçioğlu, 1981, s. 30). Bu bağlamda ATÜT toplumlarında farklılaşmış iş bölümünün sonucunda ortaya çıkan ürün fazlalığını sömürerek bayındırlık işleri gibi hizmet görevlerini yerine getiren bir "azınlığın" zamanla otoriter bir tutuma dönüştüğü görülen bir devlet yapısı oluşturduğunu belirtmek mümkündür (Hilav, 1966a, s. 14). Dolayısıyla ATÜT toplumlarında üretici güçlerin "hür" olmasının sağlanması nedeniyle elde edilen ürün fazlalığının "bireysel" değil "kolektif" bir sömürü zihniyeti geliştirdiği görülen ceberut bir devletin vasıtasıyla toplumsal düzeni dengede tuttuğunu vurgulamak söz konusu olabilir (Hilav, 1966a, s. 14).

Bu bağlamda ATÜT kavramının toprağın hem "araç" hem de "amaç" olduğu bilgisinin edinildiği toplumlarda devletin ürün fazlalığı elde edebilmesi için yaptığı "dış talanın" ve kamu ihtiyaçlarını üstlenip mikro alanda üretici güçleri özgür bırakarak yaptığı "iç talanın" birleşmesiyle birlikte oluşan "genelleştirilmiş kölelik" düzenini tanımladığı görülmektedir (Divitçioğlu, 1981, s. 35-40). Dolayısıyla ATÜT toplumlarında devletin "toplumları sömürmesine" rağmen mikro alanda toplumların özgürlük ilişkilerini geliştirmesi nedeniyle "kölelikten" ya da "toprak köleliği" olarak nitelenebilecek olan feodaliteden farklılaşan bir toplumsal düzenin geliştiğine değinmek mümkündür (Hilav, 1966a, s. 14).

ATÜT'ün tarımda ürün fazlalığının özel şahıslarda toplanmasının engellendiği, zanaatın sermaye birikiminin gelişmemesi için "gözetim altında tutulduğu" ve yine aynı sebeple devlete rakip olmayacak bir biçimde ticarete izin verildiği merkezi bir devlet mekanizması geliştirdiği görülmektedir (Keyder, 1980, s. 11-12). Bu nedenle Çağlar Keyder'e göre ATÜT toplumlarında "dini kurumların" ve ürün fazlalığını merkeze aktaran "devlet kurumlarının" egemen olduğu bir "bürokrat ideolojisinin" varlığından söz etmek mümkündür (Keyder, 1980, s. 14). Dolayısıyla Keyder'e göre ATÜT'ün iç ve dış gelirleri merkezde toplamasına rağmen "hukuki-ideolojik" bürokrasi "aygıtıyla" birlikte iktisadi teşekküllerin arasında "politik" bir denge sağlamasına bağlı olarak toplumsal sürekliliğini koruduğu ifade edilebilir (Keyder, 1980, s. 119).

Çağlar Keyder'in ATÜT'ü dengede tutan bürokrat ideolojisinin aynı zamanda

toplumsal çelişkilerin kaynağını teşkil ettiğini belirttiği görülmektedir (Keyder, 1980). Bu bağlamda sadece tarımsal ürün ihraç edip "lüks emtia" ithal etmesine izin verilen ve devletin ağır vergi koşulları dolayısıyla zarar eden tüccarın siyasi güç ve sermaye gücü elde etmeye çalışan bürokratlardan zararını çıkarmaya çalışmasının sonucunda ortaya çıkan çelişkili durumun bir hayli kritik olduğu belirtilebilir (Keyder, 1980, s. 17). Bu nedenle çoklu dinamiklerin yarattığı çatışmadan güçlü çıkmaya çalışan bürokratların toprağa el koyup ticareti sindirmesi sürecine bağlı olarak merkezi devletin gücünün sınırlanması dolayısıyla iktisadi krizin arttığını görmek mümkündür (Keyder, 1980, s. 17). İktisadi krizin derinleşmesinin üzerine bürokratların dış borçlarla gücünü korumaya çalıştığı ve bunun sonucunda da borçların devlet gelirini azaltması nedeniyle bürokratların ticareti iyice sindirip dışa kapalı olan, "paternalist" ve "merkeziyetçi" bir devlet yapısını yeniden kurmaya odaklandığı görülmektedir (Keyder, 1980, s. 21-26).

Dolayısıyla Keyder'in ATÜT'te toplumsal sınıfların arasında çıkar çatışmasının oluşmasını engelleyen bir devlet yapısı olması nedeniyle bu toplumlarda asli çelişkinin devlet içindeki tabakaların arasında gelişerek toplumsal değişmede belirleyici olduğunu vurguladığı ifade edilebilir (Keyder, 1999). Bu bağlamda ATÜT'ün özel mülkiyetin gelişmesini engellerken iktisadi düzenin sağlanması için köylünün özgürlük ilişkilerini teşvik eden "sömürücü" bir devlet "sınıfı" oluşturmasının özgün bir tarafı olduğunu görmek mümkündür (Hilav, 1966b, s. 14). Bu nedenle kamu hizmeti sağlayarak sömürü ilişkilerini meşrulaştıran ATÜT devletinin "durgun" bir toplum yapısı oluşturarak "serf ve senyör" arasında doğrudan çelişki yaratan bir ilişki biçimden farklılaştığını görmek söz konusu olmaktadır (Hilav, 1966b, s. 14).

Özetlenecek olursa, ATÜT kavramının çeşitli dinamiklerin etkisiyle birlikte özel mülkiyet ilişkilerinin kamu hizmeti sağlaması dolayısıyla toplum üzerinde ideolojik bir etkisi olduğu görülen devlet mekanizmasına aktarılarak ortak mülkiyet koşullarının geliştiği bir toplumsal düzene işaret ettiği belirtilebilir (Sezer, 2011a, s. 33-39). Bu bağlamda devletin şehirle "küçük, kapalı ve kendine yeter" olan köyde üretim sürecini destekleyerek ve denetleyerek ürün fazlalığının oluşmasını sağlayıp bu ürün fazlalığına el koymasının karşılığında kamu ihtiyacını gidererek sürekli bir toplumsal düzen geliştirdiği görülebilir (Sezer, 2011a, s. 33-42). Diğer taraftan ATÜT'teki devlet yapısının üretim sürecinin gelişmesi için uygun koşulların sağlanmasının yanında devlete rakip bir iktisadi gücün

oluşmasının engellendiği bir anlayışı olmasının yarattığı iç çelişkilerin dış dinamiklerle birleşerek toplumsal düzenliliğin değişmesine de neden olduğunu görmek mümkündür (Keyder, 1980).

2.1. Osmanlı Tarih Çalışmaları Bütünsel Bir Çerçevede Okunabilir Mi?

Türk düşünürlerinin aktarmalarından hareketle Batı'daki ATÜT tartışmalarını özetlemek konunun anlaşılmasının önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Bunun yanında Türkiye'deki ATÜT tartışmalarını anlamak bağlamında Osmanlı tarihçilerinin ve Türk sosyal bilimcilerinin arasındaki ilişkiyi de aydınlatmak gerekmektedir. Bu nedenle ana hatlarıyla olmak şartıyla Osmanlı tarihçilerinin ATÜT tartışmalarına yaptığı katkının ele alınmasının son derece önemli olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Osmanlı tarihçileri üzerine yapılacak olan bir genellemenin Türkiye'deki ATÜT tartışmalarında nasıl bir konum edinilmesi gerektiğini de açıklığa kavuşturabilme ihtimalinin olduğunu görmek mümkündür.

Muzaffer Sencer'in yaptığı karşılaştırmanın ana hatlarına bakıldığında sosyal bilimcilerin toplumsal "çeşitliliğin" içerisinden genel olanı "ayıkladığı" belirtilirken tarihçilerin toplumsal çözümlemede "genel kuramların" tam karşı kutbunu temsil edip toplumsal özgünlüklerin üzerinde durarak çalışmalarını yürüttüğünün iddia edildiği ifade edilebilir (Sencer, M. 1969, s. 44). Dolayısıyla Sencer'e göre tarihçilerin toplumların yapısal olarak açıklanması hedefine karşı özgünlük vurgusu yaptığı görülürken sosyal bilimcilerinse toplumsal yapıların açıklanması noktasında genel bir kuramsal açıklama getirmenin gerekliliği konusunda ortaklaşıp "feodalizm" ve "ATÜT" kavramları üzerinden bir ayrışma içerisinde olduğu belirtilebilir (Sencer, M. 1969, s. 51-57).

Sencer'in Türkiye'deki tarihçileri ve sosyal bilimcileri kategorik olarak ayırması sürecine karşı Halil Berktay'ın Osmanlı tarihçilerini de ATÜT ve feodalizm tartışmaları içerisinde değerlendirmesinin daha makul olduğu görülmektedir (Berktay, 1983). Buna rağmen Halil Berktay'ın Osmanlı tarihçilerinin değerlendirilmesi noktasında ortaya attığı iddiaların gözden geçirilmesinin faydalı olacağını ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda Muzaffer Sencer'in tarihçiler ve sosyal bilimcilerin arasında yaptığı kategorik ayrıma karşı Berktay'ın bütünsel okumasının önemli olduğu görülürken bu okumanın da ana hatlarıyla

eleştirisinin yapılmasının Türkiye'deki tarih çalışmalarının anlaşılması noktasında açık bir görünüm ortaya koyacağını ifade etmek söz konusu olmaktadır.

Öncelikle Halil Berktay'ın (1983) Cumhuriyet Dönemi öncesi Batı tarihçiliğiyle Osmanlı tarihçiliğinin arasında yaptığı karşılaştırmanın kritik bir katkı sağlayacağı ifade edilebilir. Dolayısıyla Berktay'a göre bu dönemde Batı'da Osmanlı'nın "çevre, geri ve tarihsiz" gibi "oryantalist" yargılarla ele alınmasının yaygın olduğunu ve buna karşı Osmanlı "vakanüvislerinin" hem "kapıkulu olması" hem de İslam dininin Osmanlı üzerindeki etkisi nedeniyle "nizamı âlemi" sağlamaya odaklanan başarısız bir tarihçilik anlayışı geliştirdiğini görmek mümkündür (Berktay, 1983, s. 2457). Bu bağlamda Halil Berktay'ın Cumhuriyet Dönemi öncesi Batı'daki tarihçilik zihniyetini eleştirmesinin olumlu olduğunu görmekle birlikte Osmanlı vakanüvislerinin Batı'ya karşı geliştirdiği iyimser çabanın kavranması noktasında yetersiz bir açıklama getirdiği ifade edilebilir.

Halil Berktay'ın ifadelerinin Fuad Köprülü'nün (2014) açıklamalarıyla birlikte okunması durumunda Osmanlı vakanüvislerinin tarihçilik anlayışında İbn Haldun'un belirleyici bir etkisi olduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda Fındıkoğlu'nun hem Batı'da hem de Arap coğrafyasında Türklerin ve İranlıların İslam medeniyeti üzerindeki etkisinin görmezden gelinerek kadim bir geçmişi olan Osmanlı İmparatorluğu'nun "Doğu'nun bekçiliğini" yaparken İbn Haldun'un tarihsel düşüncelerinden yararlanıp bu düşünceleri sürekli hale getirmesi gerçekliğinin atlandığını vurgulamasının önemli olduğu görülmektedir (Fındıkoğlu, 1953, s. 153-156). Dolayısıyla Fındıkoğlu'nun Türk, Acem ve Arap milletlerinin tarihsel süreklilik içerisinde bütünleşmesinin sonucunda gelişen İslam kültür ve medeniyetinde İbn Haldun'un düşüncelerinin Batılı etkilerden çok önce Osmanlı İmparatorluğu'nda korunarak geliştirildiğine dikkat çekmesinin oldukça kritik olduğunu belirtmek söz konusu olmaktadır (Fındıkoğlu, 1953, s. 155). Bunun yanında Fındıkoğlu'nun Osmanlı vakanüvisleriyle İbn Haldun'un arasındaki ilişkiyi örneklerle de somutlaştırmış olmasının oldukça faydalı olduğu belirtilebilir.

Söz gelimi, Fındıkoğlu'na göre her ne kadar faydacı ve yüzeysel yanları olsa da "evrenselliği" konusunda tartışma götürmeyecek olan Kâtip Çelebi'nin İbn Haldun'un tarihçilik anlayışının etkisiyle "tarih" ve "coğrafya" üzerinde durarak "siyasi tarih" ekseninde bütünlüklü bir anlayışı olmasının önemli olduğu belirtilebilir (Fındıkoğlu, 1953, s. 156-157). Yine Naima'nın tarihçilik anlayışına İbn Haldun'un "organizmacı" eksende geliştirdiği "beş

tavır" yöneliminin etki etmesinin yanında "devlet vakanüvisi" olması nedeniyle de Naima'nın bu düşünceyi çöküş aşamasının "büyük adamlarca" engellenebileceği biçiminde yorumlamasının önemli bir tahlil olduğu ifade edilebilir (Fındıkoğlu, 1953, s. 157-158). Son olarak İbn Haldun'un "Mukaddime" adlı eserinin "en ağır felsefi" bölümlerini dahi çevirerek tamamlayan ve "istikrarlı" bir biçimde İbn Haldun'un görüşlerini değerlendiren Ahmet Cevdet Paşa'nın bu ekol içerisinde son derece "kıymetli" olan bir tarihçilik örneği verdiğini kavramanın önemli olduğunu görmek mümkündür (Fındıkoğlu, 1953, s. 161-162).

Fındıkoğlu'nun görüşlerinden hareket edildiğinde on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan bir süreçte Osmanlı vakanüvislerinde faydacı ve yüzeysel bir yönün olduğunu görmekle birlikte değerlendirilen vakanüvislerde Batı'ya karşı İbn Haldun'un görüşleri çerçevesinde İslam medeniyetini koruyarak geliştirmeye çalışan olumlu bir niteliğin de olduğunu görmek söz konusu olmaktadır (Fındıkoğlu, 1953, s. 162-163). Diğer taraftan on dokuzuncu yüzyıldan Cumhuriyet'e kadar olan bir süreçte başlayan "uluslaşma" hareketinin geçiş dönemi oluşturmasına bağlı olarak Marksist olmasa da "Marksizmden haberdar" olması nedeniyle idealist tarihçiliğe karşı "vülger materyalist" bir yöntem savunusu geliştiren Yusuf Akçura'nın "etnik unsura" dayalı bir tarihçiliğin örneklerini verdiği belirtilebilir (Berktay, 1983, s. 2459-2460).

Halil Berktay'a göre ele alınan geçiş döneminde sentezci ve seçmeci olması nedeniyle olumsuz niteliklere haiz olduğu görülen Yusuf Akçura'nın ve Ziya Gökalp'in tarih anlayışında laikliğin ve tarihsel sürekliliğin vurgulandığı bir yaklaşımın olmasına bağlı olarak olumlu bir yönün de geliştiğini belirtmek söz konusu olmaktadır (Berktay, 1983, s. 2461-2462). Bu bağlamda Halil Berktay'a göre Cumhuriyet'in "özerk kültür kurumlarını" desteklemesinden ve Annales Hareketi'nin ortaya koyduğu "muhakemeli tarihçilik" anlayışından yararlanan Fuad Köprülü'nün "önemli-önemsiz", "asli-tali" ve "iç-dış" gibi kategoriler uyarınca tarihsel olgulara yaklaşıp "neden-sonuç" ilişkilerine odaklanmasıyla birlikte geçiş döneminin sonlandığı görülebilir (Berktay, 1983, s. 2465-2466).

Bu noktada Berktay'ın teorik yaklaşımlara önem vererek sistematik bir sentez yöntemi ortaya koyan Köprülü'nün "eski" tarihçilik geleneğinden ayrıldığını belirtirken Köprülü'nün bakış açısında Cumhuriyet döneminin uzlaştırıcı atmosferi nedeniyle iktisadi belirlenimi göz ardı etmesinin yanında karşılaştırmalı tarih yaklaşımını da salt "Türk İslam kültür dairesiyle" sınırlayan "dar" bir tarafın olduğunu vurguladığı ifade edilebilir (Berktay, 1983, s. 2468-

2469). Bu nedenle Berktay'a göre Fuad Köprülü'nün Bizans'la Osmanlı'nın arasındaki sürekliliği reddedip Osmanlı'nın tarihsel çizgisini Doğu toplumlarına bağlayarak Osmanlı Türk toplumunun özgün olduğunu belirtmesi sürecinin "dar milliyetçi" yaklaşımların önünü açtığını belirtmek mümkündür (Berktay, 1985, s. 2469). Berktay'ın ortaya attığı bu çarpıcı iddiaların gerçekçi bir yönü olup olmadığını tartışmanın önemli olduğunu görmek söz konusu olmaktadır.

Berktay'ın Fuad Köprülü'nün tarihçilik anlayışını açıklama biçimini Osman Turan (1953) ve Halil İnalcık'ın (2016b) değerlendirmeleriyle birlikte okumanın daha sağlıklı sonuçlar verebileceği görülmektedir. Bu bağlamda Turan'ın her zaman için tarih ve sosyoloji bilimlerinin Batı medeniyetinin sunduğu kavramların Türkiye'ye uygun olup olmadığını sorgulaması gerekliliğini belirterek Ziya Gökalp'in din, etnisite ve medeniyet sentezini ileri süren kuramının eleştirilmekten çok geliştirilmeye ihtiyacı olduğunu belirtmesi oldukça çarpıcı görünmektedir (Turan, 1953, s. 6-9). Diğer taraftan Turan'a göre Ziya Gökalp'in toplumsal sorunlara karşı "sezgici" bir yöntemle çözüm üretmeye odaklanmasının eleştiriyle karşılanmasına rağmen Köprülü'nün tarihçiliğinin eleştiriye yer bırakmayacak kadar gelişkin bir yönünün olduğunu da görmek söz konusu olmaktadır (Turan, 1953, s. 9-10).

Halil İnalcık'ın bu noktada Turan'la görüş ortaklığı içerisinde olduğunu görmek mümkündür. Bu nedenle İnalcık'a göre Gökalp'in etkisiyle birlikte Köprülü'nün "Türk İslam sentezini" somutlaştırarak Batılı tarih yöntemlerini "Anadolucu" bir karakterle ele alıp "halkın kültür tarihine" yönelmesi dolayısıyla Batı'da ve Türkiye'de saygı duyulan mümtaz bir yerinin olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2016b, s. 272-279). Bu bağlamda Halil İnalcık'ın Batılı yöntemleri Batı ve Türk tarihçiliğini eleştirmek için kullanan Köprülü'nün hem Türkiye'de bilim kürsülerinin kurulmasında hem de oryantalistlerin hatalı yargılarının düzeltilmesinde başat bir rolünün olduğunu vurguladığı belirtilebilir (İnalcık, 2016b, s. 272-279). Dolayısıyla bu ifadelere bakıldığında Fuad Köprülü'nün geleneksel ve modern tarihçiliğin arasında köprü kurarak eş anlı biçimde bu anlayışları geliştirmesi nedeniyle Türk tarihçiliği için kritik bir yerde durduğu görülmektedir.

Turan'ın ve İnalcık'ın Köprülü'nün tarih anlayışı üzerine geliştirdiği ifadelerden hareketle Osmanlı tarihçiliğinde din, etnisite ve medeniyet gerçekliklerini ele almanın "dar milliyetçi" yaklaşımların önünü açmasından çok tarihsel ve toplumsal gelişmelerin açıklanmasında "gerçekçi" bir yaklaşımın somutlaşmasına fayda sağladığı görülebilir. Yine

Köprülü'nün İslamiyet dönemini de kapsayan geniş bir Doğu kültür ve medeniyeti sürekliliğini vurgulayarak Osmanlı tarihini açıklamasının da "milliyetçi" bir tavırdan hareketle değil tarihi ve sosyal bilimleri dikkate alan "objektif" ve karşılaştırmalı bir bilimsel yöntemi benimsemesiyle ilişkili olduğu belirtilebilir (Turan, 1953, s. 16-21). Fuad Köprülü'nün muhtelif eserlerine bakıldığı zaman Doğu kültür ve medeniyetinin sürekliliğinin vurgulanmasına rağmen Bizans'ı da Doğu'nun imparatorluk zihniyetinin bir uzantısı olarak gören bir yaklaşımın geliştirildiğini belirtmek mümkündür (Köprülü, 1981, Köprülü ve Barthold, 2014).

Berktay'ın Osmanlı Türk tarihinin özgünlüğü konusunda getirdiği eleştirininse Ömer Lütfi Barkan'ın tarihçilik anlayışını ele alış biçimine bakarak somutlaştırmak söz konusu olabilir. Bu bağlamda Halil Berktay'a göre Ömer Lütfi Barkan'ın tarihçiliğinin "1935-1960" arasında gelişen Batı yöneliminin yarattığı toplumsal "savrulmalara" karşı "her şeyimizin orijinalliği saplantısıyla" ilişkili olduğu ifade edilebilir (Berktay, 1983, s. 2469). Dolayısıyla Halil Berktay'a göre her ne kadar "arşiv çalışmalarının muazzam" olduğunun görülmesine ragmen Ömer Lütfi Barkan'ın sosyal bilimlere karşıt bir konumda durarak indirgediği "erken feodalizmin" koşullarına göre tarihsel ve toplumsal farklılıkları "ultra ampirist" bir bakış açısıyla birlikte ele alması nedeniyle tarihçilikte geri bir aşamayı temsil ettiği görülmektedir (Berktay, 1983, s. 2470).

Berktay'ın eleştirilerine karşı Barkan'ın Batı'da öğrenim görürken Annales Hareketi'nden etkilenip "sosyal-ekonomik" tarihçilik anlayışını kurumlar tarihi alanıyla bütünleştirerek Batı'da ve Türkiye'de kabul edilen "çığır açıcı" tarihsel ve toplumsal tahliller geliştirmesi gerçekliğiyle karşılamak mümkündür (İnalcık, 2016b, s. 279-283). Bu bağlamda Halil İnalcık'ın Ömer Lütfi Barkan'ın eserlerinden faydalanarak Osmanlı mülkiyet biçimini açıklamasının yanında Braudel'in de Barkan'la tanıştıktan sonra "Akdeniz" kitabının ikinci baskısında Ömer Lütfi Barkan'ın Osmanlı araştırmalarından "geniş ölçüde" yararlanmasının açıklayıcı olduğu görülmektedir (İnalcık, 2016b, s. 279-283). Dolayısıyla her şeyden önce Barkan'ın tarihçilik anlayışında Osmanlı'daki ve Batı'daki tarihsel gelişmelerinin açıklanması noktasında belirleyici bir bilimsel bakış açısının olgunlaştırıldığını anlamanın önemli olduğunu ifade etmek mümkündür.

Diğer taraftan Ömer Lütfi Barkan'ın sadece Batı'daki erken dönem feodal özel mülkiyet koşullarının değil çok daha çeşitli mülkiyet biçimlerinin Osmanlı toplum yapısında

görüldüğünü vurgulayarak bu toplumsal düzeninin özgün bir kültüre ve medeniyete dayanan bir devlet idaresiyle dengede tutulduğunu belirtmesi değme sosyal bilimcinin yapamayacağı kadar gelişkin bir tahlil olarak değerlendirilebilir (Barkan, 1980). Bu nedenle Marksist yöntem ve Annales'in etkisiyle birlikte Ömer Lütfi Barkan'ın coğrafi ve tarihi süreklileri dikkate alarak özgün ve bütünlüklü bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı tahlili geliştirdiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2016b, s. 298-304). Dolayısıyla Köprülü'nün uzun süreli bir geleneğe dayanarak ve bu geleneği geliştirerek ortaya koyduğu objektif ve gerçekçi tarih yaklaşımının Barkan'ın tarihçiliğiyle birlikte aşama kat ettiğini görmek söz konusu olmaktadır.

Bütünlüklü bir Osmanlı tarihçiliğinin anlaşılması bağlamında son olarak Halil İnalcık'a yöneltilen eleştiriler değerlendirilebilir. Bu noktada Berktay'ın Osmanlı'nın kuruluş ve çöküşünü feodal, yükseliş döneminiyse "gayri feodal" olarak niteleyip Rumeli'deki fütuhatı hem toplumların "özdeki aynılığı" hem de Osmanlı'nın "anti feodal sosyal devrimi" olarak gören İnalcık'ın "ampirik" ve "biçimci" bir tarih anlayışı olmasına bağlı olarak çelişkili bir tarihsel açıklama geliştirdiğini belirttiği görülmektedir (Berktay, 1983, s. 2471). Bunun yanında Halil Berktay'ın Osmanlı'daki toplumsal değişmenin nedenleri konusunda da İnalcık'ın benzer bir biçimde bir taraftan toplumsal iç dinamiklerin kapitalizme evirildiğini öbür taraftansa dış dinamiklerin belirleyici olduğunu ifade eden "tereddütlü" bir tarih yaklaşımı olduğunu vurguladığı belirtilebilir (Berktay, 1983, s. 2471).

Berktay'ın kesinlik arayışını karşılamadığı için çelişki olarak gördüğü bütün özgünlük vurgularının karmaşık bir gerçekliğe işaret ettiği bilindiğinde bu eleştirilerin aşırı bir biçimciliğe sahip olduğunu anlamanın söz konusu olabileceği ifade edilebilir. Söz gelimi, Şevket Pamuk'un (2015) Batı'da ve Osmanlı'da toplumsal değişmenin net bir biçimde belirlenemediğini ve eş zamanlı olarak iç ve dış dinamiklerin belirleyici olabileceğini ifade etmesi bu konunun anlaşılması bağlamında açıklayıcı olabilir. Buna rağmen İnalcık'ın Osmanlı'nın kuruluş sürecinden itibaren doğu despotik aile bağlarının geçerli olduğu "karizmatik" bir lider kültünün olmasına gönderme yaparak bu devlet anlayışının Orta Asya gelenekleriyle birlikte farklı bir anlam kazanıp köylünün maddi ve manevi olanaklarını sağlamaya yönelik özgün bir yapıyı temsil ettiği konusunda net olduğu görülmektedir (İnalcık, 2005).

Bu nedenle İnalcık'ın hem ortak ve özel mülkiyet biçimini hem de köy, şehir ve ticaret

kollarını bütünleştirdiği görülen "çift-hane sisteminin" Yakındoğu imparatorluk geleneğinin devamı olduğunu belirtirken Osmanlı'nın özgün olduğu görülen devlet yapısı uyarınca bu geleneği geliştirerek "toplumsal bir devrim" yaptığını vurgulamasının son derece tutarlı olduğunu görmek mümkündür (İnalcık, 2009). Dolayısıyla Osmanlı'nın feodalleşen Rumeli'yi geleneksel toplumsal yapısına dönüştürmekle kalmayıp bu yapıyı bütünlüklü bir adalet kaidesiyle geliştirmesinin farklı toplumsal yapıların aynılığıyla Osmanlı'nın bu bölgede toplumsal bir devrim yapmasının arasında herhangi bir zıtlığın olmadığını ortaya koyduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2013). Bu bağlamda Osmanlı'nın çoklu karmaşık ilişkilerin sonucunda özgün bir devlet ve toplum yapısı geliştirmesi gerçekliğinin anlaşılmasında İnalcık'ın belirleyici bir noktada durduğunu vurgulamanın önemli olduğunu belirtmek mümkün görünmektedir.

Aslına bakıldığı zaman Berktay'ın metni üzerinden geliştirilen tartışmanın genel zihniyetini anlamak bağlamında "1997" yılında yapılan "Ulusal Tarih Kongresindeki" tarihçilik tartışmasına odaklanmak yeterli görünmektedir (İnalcık, 2016b, s. 290). Bu tartışmada bir grup sosyal bilimcinin tarihçiliğin devlet tekelinde kalarak veya farklı ideolojilere hizmet ederek "millet-devlet" "mitosunun" yeniden üretimi noktasında araç olduğunu, yeni dönemdeyse "tekçi", "devletçi" ve "ideolojik" olan tarihi "popülere" odaklanarak yeniden yazmanın gerekliliğini vurguladığı belirtilebilir (İnalcık, 2016b, s. 290-291). Buna karşı İnalcık'ın tarihi "sadeleştirme modasının" Osmanlı tarihini tahrif ettiğini vurgulayarak geçmişteki tarihçiliği eleştirenlerin de "dönemin aynası" olmaları hasebiyle "bölücü" ve "azınlıkçı" bir yönelimle tarihsel gerçekliği "saptırdığına" işaret etmesinin son derece açıklayıcı olduğunu belirtmek mümkün görünmektedir (İnalcık, 2016b, s. 290-291).

Özetle, Türkiye'deki tarih ve sosyal bilimlerin toplumsal yapı tartışmalarında bütünsel bir içeriğe sahip olduğu görülürken aynı bütünsel bakış açısının tarihçilik geleneğine de uygulanmasının önemli olduğu belirtilebilir. Bu bağlamda oryantalist tarih yazımına karşı Osmanlı-Türk tarihçiliğinde İslam medeniyetinin ortak mirası olan İbn Haldun'un tarih görüşlerinin geliştirildiği görülmektedir. Bu nedenle sürekliliğin içerisindeki sıçramalarla birlikte Ziya Gökalp'le bağlantılı olarak Fuad Köprülü'nün geliştirdiği özgün, gerçekçi ve bütünlüklü tarih anlayışının Ömer Lütfi Barkan'la Halil İnalcık'ın tarihçiliğiyle geliştiği belirtilebilir. Dolayısıyla böyle bir süreklilik ilişkisiyle birlikte ATÜT tartışmalarını ele almanın daha makul olduğunu görmek mümkündür.

2.2. Türkiye'deki ATÜT Tartışmalarının Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısının Anlaşılması Noktasında Yarattığı Olanaklar

Türkiye'de Annales'in ve Batılılaşma sürecinin etkisiyle birlikte Ömer Lütfi Barkan'ın Osmanlı tarihinin özgün noktalarını araştırarak Balkan ve Arap bölgesindeki "milliyetçi," "Marksist" ve Batılı "kolonyal" yaklaşımların geçersizliğini kanıtlamasının son derece önemli olduğu görülmektedir (İnalcık, 2016b, s. 292-304). Bunun yanında İnalcık'ın "Marksist" bir etkilenme içerisinde olsa da Batılı modellere göre Osmanlı tarihini ele almayarak Osmanlı tarihini aydınlatma noktasında belirleyici olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2016b, s. 292-304). Dolayısıyla Türkiye'deki Osmanlı tarihçilerinin Batılı yaklaşımlardan ve Batılılaşma sürecinden etkilendiğinin görülmesine rağmen bu tarihçilerin Osmanlı tarihinin özgünlüğü noktasında bilimsel dayanaklarla birlikte görüşlerini geliştirmesinin ATÜT tartışmalarına önemli bir katkı yaptığı belirtilebilir.

Türk tarihçilerinin yaptığı Osmanlı çalışmalarının "1960'lı" yıllarda "Kemalist" devrimlerin "ilerici" olması savını destekleyerek sosyalist hareketlerden etkilenen Türk düşünürlerinin Cumhuriyet Halk Partisi'nin "sol mu ilerici mi" olduğu sorusuna cevap aradığı bir dönemde gündeme geldiği görülmektedir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1082-1083). Bu nedenle Türkiye'de faydacı hedeflere bağlı olarak Osmanlı tarihine yönelip Batılı sol düşüncelerin ve Kemalizmin yakınlaştırıldığı dönemde ATÜT tartışmalarının gündeme getirilmesi dolayısıyla bu tartışmaların "verimsiz" ve "dar" bir siyasete alet edildiğini görmek mümkündür (Kayalı, 2008b, s. 1089). Bu bağlamda Muzaffer Sencer'in (1969) "Devrim Stratejileri Açısından Osmanlı Toplum yapısı" kitabının adına bakmanın dahi mevcut durumu açıklayabileceğini belirtmek söz konusu olabilir.

Bu açıklamalardan hareketle ATÜT tartışmalarının "1950" sonrasında Marx'ın "Grundrisse" adlı kitabının "Fransızca ve İngilizce" çevirisinin yapılmasıyla birlikte "sömürgecilikten" kurtulan "Batı dışı" dünyanın ülkelerini "modernleşme" sürecine uydurmaya çalışmasına bağlı olarak geliştiğini görmek mümkündür (Sunar, 2014, s. 173). Dolayısıyla Türkiye'de 1960'lı yıllarda gündeme gelen ATÜT tartışmalarının Batılı modellere göre Türkiye'nin "devrim stratejisinin değişmesi" hassasiyetine bağlı olarak ele

alındığı ifade edilebilir (Sunar, 2014, s. 173). Bu nedenle "1960'lı" yılların başında Kemal Tahir'in ATÜT konusunu ele almasına rağmen bu kavramın Fransa'da tartışılması nedeniyle Türk düşünce dünyasına girdiği ve Türk düşünce dünyasında ilgi çektiği ölçüde aşılmaya çalışılmadığı belirtilebilir (Kayalı, 2008b, s. 1089).

ATÜT tartışmalarının Türkiye'de aldığı biçimin somutlaştırılması bağlamında Yön dergisindeki Cahit Tanyol'la Behice Boran'ın arasında geçen tartışmanın merkezi bir yeri olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Tanyol'a göre Batı'nın bireyci ve sınıflı olan bir yapısı olması nedeniyle devletle toplumun arasındaki çıkar çatışmasının sınıf mücadelesiyle birlikte sosyalizme ulaşacağı görülürken Osmanlı toplumunda devlete tabii kılınan "kapıkulları" vasıtasıyla kamusallığın sağlanmasına bağlı olarak devletin "hayati" görüldüğü bir zihniyetin geliştiğini görmek söz konusu olmaktadır (Tanyol, 1962a, s. 12). Bu nedenle Cahit Tanyol'un Batı'da çıkar çatışmasının "şiddet" yoluyla sonlanabileceğini ifade ederken Osmanlı'nın şeriat ve ahlak kaidelerine dayanarak toplumsal "adaleti" sağlayan bir "kapıkulu" devleti olması nedeniyle Türkiye'de "tarihi evrimle" birlikte sosyalist bir devletin kurabileceğini belirtmesinin oldukça açıklayıcı olduğunu görmek söz konusu olmaktadır (Tanyol, 1962a, s. 12).

Dolayısıyla Tanyol'a göre Osmanlı'da Allah adına mülkün sahibi olan devletin "merkezi devlet" ideali uyarınca sınıfsal oluşumları engelleyerek kiracısı olan reayanın kamusal ihtiyaçlarını üstlendiği için Batı'daki "mülkiyetin kutsallığı" temelli bir devlet ve toplum yapısından farklılaştığını görmek mümkündür (Tanyol, 1962b, s. 12). Buna karşı Boran'ın her toplumun özgünlüğü olabileceğini kabul etmekle birlikte Marksizmin ve sosyolojinin alt yapının üst yapıyı belirlediği bir çerçevede "tipleştirme" ve "tasnif" yöntemini dogmalaştırmadan kullanarak toplum ve tarih tartışmalarında evrensel bir açıklama geliştirebileceğini belirttiği görülmektedir (Boran, 1962a, s. 13). Bu nedenle Boran'a göre Tanyol'un toplumsal farklılıkların üzerinde durmasının bilimsellikten çok tarihçiliğe uygun olduğunu ifade etmek mümkündür (Boran, 1962a, s. 13).

Boran'ın ileri sürdüğü bilim anlayışına göre Osmanlı toplum yapısına odaklanıp Osmanlı'da toprağını bırakan reayanın zorla geri getirilmesi, sipahinin tımarını miras bırakabilmesi ve sipahinin reayaya angarya koşabilmesi gibi örneklere dayanarak özel mülkiyet ve sömürü ilişkilerinin Batı'yla benzer olduğuna işaret ettiği görülmektedir (Boran, 1962b, s. 13). Dolayısıyla Boran'ın Batı'da kölelikten farklı olarak alınıp satılamasa da kral

ve senyör hiyerarşisi uyarınca toprağa bağlanan serfin toprağı istediği gibi işlemesi ve toprağın bir bölümünden yararlanma hakkının olması gibi örneklere işaret ederek bu düzenin Osmanlı'yla benzer olduğunu belirttiği ifade edilebilir (Boran, 1962b, s. 13). Bu nedenle Boran'ın Osmanlı'da hükümdarın mülkiyete doğrudan sahip olması dolayısıyla feodalizmin "varyantı" olarak nitelenebilecek "merkezi feodalizm" kavramının geçerli olduğunu belirttiğine değinmek mümkündür (Boran, 1962b, s. 13).

Diğer taraftan Boran'ın Avrupa'nın feodal düzeni tasfiye ettiği bir dönemde Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren yöneten yönetilen sömürüsünün neden olduğu bir "merkezi feodal" düzende kalmasının "anakronik" bir aşamayı temsil ettiğini ve bu durumun ticaret yollarının değişmesiyle birlikte Osmanlı'yı tamamen geri bıraktığını vurgulaması da bir hayli ilginç görünmektedir (Boran, 1962c, 8). Bu nedenle Boran'a göre Cumhuriyet'in kapitalizmi geliştirmesi sayesinde "geri kapitalist" bir toplumsal yapıya evirildiği görülen Türkiye'nin "Batılı anlamda bir burjuvaziye" sahip olması dolayısıyla Türkiye'de Batılı anlamda bir sosyalist devrimin gelişebileceğine işaret etmek söz konusu olmaktadır (Boran, 1962c, 8-9). Dolayısıyla Cahit Tanyol'un ve Behice Boran'ın sosyalist devrimin Batılı bir yöntemle olup olamayacağı sorusundan hareketle Osmanlı toplum yapısının feodalizme uygun olup olmadığını tartıştığını ifade etmek mümkündür.

Bu tartışmadan hareket ederek Osmanlı'nın özgün olup olmadığı üzerine gelişen kutuplaşmada Kemalizmin "özgül Türk devrimi" iddiasını arka planda tutarak "neden kapitalizme geçilmediğinin" sorulmasının belirleyici olduğu görülmektedir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1083). Diğer taraftan Boran'ın yaptığı "tarih-sosyoloji" ayrımının ve feodalizm-ATÜT tartışmalarının yarattığı kutuplaşmanın birleşerek tarihi eksende bir Osmanlı toplum yapısı araştırmasının yapılmasını da sınırladığı ifade edilebilir (Kayalı, 2008b, s. 1091). Bu nedenle Kayalı'ya göre Türkiye'deki ATÜT tartışmalarının geneline bakıldığı zaman "Marksist Ortodoksluğun" yaygın olmadığı bir dönemde bu tartışmaları eleştirenlerin ve sahiplenenlerin Marksist anlayışın dışına çıkamadığını görmek söz konusu olmaktadır (Kayalı, 2008b, s. 1089).

Kurtuluş Kayalı'nın ifadelerinin örnekler üzerinden gidilerek somutlaştırılması mümkün olabilir. Söz gelimi, Selahattin Hilav'ın (1966a, 1966b) Yön'de yazdığı iki makaleye bakıldığı zaman Batı'daki ATÜT tartışmalarının üzerine özgün bir yorum getirme çabasının olmadığı görülebilir. Yine Hilav'ın Felsefe Yazıları'na bakıldığında da

Marksizmin sınırlayıcılığı içerisinde Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğini anlamak bağlamında ATÜT kavramına yöneldiğini görmek mümkündür (Hilav, 1995a, s. 174). Buna rağmen Hilav'ın altmışlı yıllarda Türkiye'de taraftarcı bir zihniyetle tarihe yaklaşarak Osmanlı toplumunun özgünlüklerini araştırmaktan "korkan" bir düşünce biçiminin yaygın olduğuna işaret etmesinin bugün hala geçerli olduğu ifade edilebilir (Hilav, 1995a, s. 64). Bu nedenle Hilav'ın Türk düşüncesinin eksikliklerini belirtmesine rağmen mevcut Marksist literatürün dışına çıkamadığını vurgulamak mümkündür.

Dolayısıyla Hilav'ın ATÜT tartışmalarının Cumhuriyet'in ilk yıllarında gelişen baskıcı siyasi düzenle altmışlı yıllarda ivme kazandığı görülen Stalinist "beşli şemanın" mutlak olarak kabul edilmesinin yarattığı etki nedeniyle gelişemediğini vurgulamasının gerçekçi bir bağlama işaret ettiği görülebilir (Hilav, 1995a, s. 147-148). Yine Selahattin Hilav'ın Türk düşüncesinde hemen her şeyin faydacı hesaplar üzerinden ele alınması dolayısıyla ATÜT tartışmalarının "gericilik" veya "geçmişi yüceltmek" gibi "politik" yargılardan hareketle etiketlenmesinin hatalı olduğunu vurgulaması da oldukça olumlu görünmektedir (Hilav, 1995a, s. 176). Buna rağmen Selahattin Hilav'ın sınıf olgusunun evrensel olduğunu ifade ederek Osmanlı'da dini ve ideolojik olan bir etkiyle birlikte bireyselliğin gelişmediğini ve bunun sonucunda da "kendinde sınıfların" "donuk" bir toplumsal yapı oluşturmasına bağlı olarak Osmanlı Devleti'nin Batı'dan farklılaştığını vurgulamasının ATÜT tartışmalarını aşamadığını gösterdiği belirtilebilir (Hilav, 1995a, s. 159-160).

Bir diğer örneğin Sencer Divitçioğlu'nun görüşlerine bakılarak anlaşılması söz konusu olabilir. Bu bağlamda Divitçioğlu'nun Osmanlı'da şehir ve köyün kopuk olması nedeniyle ikili mülkiyet yapılarının gelişerek gelişkin şehir ekonomilerinin oluşmasıyla köylünün refahının merkeze alınarak kamu hizmetinin ekonomik hedefleri aşan bir çerçevede uygulanmasının farklı olduğunu belirtmekle birlikte genel anlamda ATÜT çizgisinde düşüncelerini geliştirdiği görülmektedir (Divitçioğlu, 1981, s. 126-127). Diğer taraftan Divitçioğlu'nun ATÜT'ü on altıncı yüzyılla sınırlayarak iç ve dış dinamiklerin etkisiyle birlikte oluşan "bozuk ATÜT" koşullarının sonucunda "yeni tüccarın" halktan kopuk olması nedeniyle reformcu bir zihniyet üreten "kapıkulu kapitalistlerini" demokrasi yoluyla bertaraf etmesi üzerinden de bir tahlil geliştirdiği görülmektedir (Divitçioğlu, 1966a, s. 25-30). Bu nedenle Divitçioğlu'nun "bozuk ATÜT" koşullarına bağlı olarak gelişen "yeni" çelişkilerin toplumsal sömürü ilişkilerini değiştirmemesinden dolayı "eşitlikçi bir halk sosyalizmi"

ütopyasının geliştirilmesi gerekliliğini vurgulamasının bir hayli ilginç olduğunu görmek mümkündür (Divitçioğlu, 1966a, s. 25-30).

Tansuğ'un ise Divitçioğlu'nu hem Marx'ın Doğu'da özel mülkiyetin varlığı noktasında ikili çizgide kaldığını anlayamaması hem de Marx'ın ortak mülkiyet koşullarını dine bağlayarak, köy ve şehrin arasındaki ilişkinin açıklanmasında belirsiz bir açıklama geliştirerek ve kapitalizme geçiş sürecini Batı tekniğine bağlayarak yaptığı hatalı tahlili aşamaması noktasında eleştirdiği belirtilebilir (Tansuğ, 1968, s. 3-5). Bu nedenle Sezer Tansuğ'a göre Sencer Divitçioğlu'nun Marx ölçüsünde Doğu için özel mülkiyet ve bireyselleşme olanaklarının üzerinde durmayıp "genelleştirilmiş kölelik" ifadesini kullanarak Osmanlı'da bireyin "tasarruf hakkıyla" devletin "mutlak" mülk hakkının arasındaki ilişkiyi anlayamadığını görmek mümkündür (Tansuğ, 1968, s. 5). Yine Tansuğ'a göre Divitçioğlu'nun Osmanlı'da "hem hür hem de sömürülen" bir devlet-toplum ilişkisi olduğunu fark etmesine rağmen merkez ve taşra arasında mülkiyet hakkı üzerinden gelişen çelişkiyi son tahlilde "mutlak, durgun ve dengeli" bir toplum yapısına bağlamasının da yanlış olduğu belirtilebilir (Tansuğ, 1968, s. 6-9). Bu bağlamda Sezer Tansuğ'un Osmanlı'nın Batı'dan farklı olduğunu kabul etmekle birlikte Sencer Divitçioğlu'nun Osmanlı bilgisinin zayıf olması nedeniyle Osmanlı toplumunun durağan-dinamik niteliklerinin ikili bir yapıyı belirttiğini kavrayamayıp özel mülkiyet ve ortak mülkiyet ilişkilerinin karmaşık bir bağlama göre geliştiğini anlayamadığını vurguladığı ifade edilebilir (Tansuğ, 1968, s. 10-14).

Diğer taraftan Onur Bilge Kula'nın da Osmanlı toplumunda hem özel mülkiyet örneklerini hem de "insanın olanaklar varlığı" olduğunu görememesine bağlı olarak Sencer Divitçioğlu'nun ATÜT şablonunu mutlaklaştırdığını belirttiğine değinilebilir (Kula, 2015, s. 254-255). Bu nedenle Kula'ya göre Divitçioğlu'nun Doğu toplumlarında "herkes köledir" nitelemesini geçersizleştirse de demografik ve kültürel etkenleri dikkate almayarak Osmanlı'da devletin geniş kamu hizmeti anlayışına sahip olmasının, çiftlik rejiminin, gelişkin şehir yapısının, vakıfların ve isyanlar tarihinin ifade ettiği özgün ve karmaşık yapıyı açıklayamadığını belirtmek mümkündür (Kula, 2015, s. 256-263).

Divitçioğlu'na yöneltilen eleştirilerin politik bağlamı Yön dergisine bakılarak anlaşılabilir. Bu bağlamda Avcıoğlu'nun altmışların dünyasında ATÜT kavramının Batı dışı toplumların "tarihsizliğini" kanıtlamak için ileri sürüldüğünü belirttiği görülebilir (Avcıoğlu, 1966, s. 8). Dolayısıyla Avcıoğlu'nun ATÜT'ün kapitalizmle çözüldüğünü belirtip Batılı

sosyalizm "şiarının" evrensel olması uyarınca Divitçioğlu'nun kapitalist sistemin dışında bozuk ATÜT'e dayalı bir "azgelişmişlik" tanımlaması yapmasını ve bu düzenin "halk sosyalizmi" gibi ne anlama geldiği belirsiz bir stratejiyle çözüleceğini belirtmesini eleştirdiği görülmektedir (Avcıoğlu, 1966, s. 8). Buna karşı Divitçioğlu'nun ATÜT'e özgü halk sınıfını hesaba katarak "azgelişmiş kapitalist" düzenin değişeceğini anlamanın sosyalizm stratejisi için önemli olduğunu belirterek konuya yaklaştığını ifade etmek mümkündür (Divitçioğlu, 1966b, s. 11).

Özetle, Divitçioğlu'nun (1966a) ATÜT üzerine ilk yayınladığı "Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az Gelişmiş Ülkeler" adlı broşürünün Osmanlı toplumunun özgünlüğü konusuna ve buna bağlı olarak "halka" dayalı özgün bir sosyalist devrimin gerekliliğine işaret etmesinin olumlu olduğu görülebilir. Buna rağmen Divitçioğlu'nun (1981) "Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu" adlı metninin ATÜT'ü şablonlaştıran ve belli bir tarihle sınırlayan bir çizgide gelişmesi nedeniyle Osmanlı toplum yapısının karmaşık dinamiklerini çözümlemekte yetersiz kaldığını da belirtmek mümkündür. Bu bağlamda Divitçioğlu'nun ilk metnini savunup asli sosyalizm mücadelesinin halka dayalı olan bir "kerim devleti" yeniden kurmanın üzerinden gelişeceğini belirterek bunun haricindeki "evrenselleştirici" sosyalizm yorumlarının "halktan kopuk" ve "reformcu" olan bir "kapıkulu" zihniyetini yeniden üreteceğini ima etmesi konusunu Avcıoğlu'nun görüşleri ekseninde ele almak daha makul görülebilir (Divitçioğlu, 1966b, s. 11).

Doğan Avcıoğlu'nun görüşlerine bakıldığında Doğu toplumlarında sosyalizm deneyimlerinin yaşanmasının dahi Doğu'da birey karşıtı, kapalı ve durağan bir toplum yapısının olmadığını kanıtladığı görülebilir (Avcıoğlu, 1969, s. 13). Bunun yanında Avcıoğlu'na göre Osmanlı'da tarımın padişah ve tımarlı sipahi hiyerarşisi çerçevesinde köylünün değişmeye açık olan özerk bir mülkiyet anlayışına göre örgütlenmesiyle Osmanlı'daki gelişkin olan şehir ve ticaret hayatına bakıldığında Osmanlı'nın ATÜT'ü karşılamadığını ve "merkezi feodalizm" ya da "prekapitalist" tanımlamalarına uygun olduğunu görmek mümkündür (Avcıoğlu, 1969, s. 13-27). Bu bağlamda Doğan Avcıoğlu'nun Osmanlı'nın Batı'ya benzerliği üzerinden bir tanım yapma konusunda Boran'la ortaklaştığı görülürken Osmanlı'nın dağılma sürecini Batılı "göçebe, barbar, geri veya teokratik" yargılarının dışına çıkarak "Batı'nın talancılığıyla" ve işbirlikçi "reformcuların" siyasetiyle değerlendirmeye çalışmasının özgün bir yorum olduğunu

belirtmek söz konusu olabilir (Avcıoğlu, 1969, s. 150).

Doğan Avcıoğlu'nun Batılı kavramlardan hareket ederek Osmanlı toplumsal yapısını değerlendirirken Türkiye'nin kapitalistleşememe sorununu Batı'nın Osmanlı'yı sömürmesi çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu nedenle Avcıoğlu'nun "yarı feodal" ve "yarı sömürge" bir toplum yapısına sahip olan Türkiye'de "Amerikancı kalkınmanın" bu düzeni kullanarak geliştirdiği sömürüye karşı Türkiye'de gelişkin bir işçi sınıfı olmaması nedeniyle "milli" ve "ilerici" güçlerin ittifakıyla birlikte "Milli Devrimci" bir kalkınma hedefinin başarılması gerekliliğini vurguladığı görülmektedir (Avcıoğlu, 1969, s. 718-743). Bu bağlamda "feodal kalıntıları" çözmek adına "küçük burjuva radikalizminin" işbirliğiyle "darbeci" bir stratejiyi uygun görenlere karşı "ATÜT'çülerin" bu radikal işbirliğini geleneksel kalıntı olarak nitelemesinin çarpıcı olduğu belirtilebilir (Mert, 2000, s. 68).

Aynı dönemde Kayalı'ya göre İdris Küçükömer'in "Düzenin Yabancılaşması" adlı kitabında ATÜT kavramından hareketle Türkiye'nin neden kapitalistleşemediğinin sorunsallaştırıldığı ifade edilebilir (Kayalı, 2008b, s. 1089). Bu arka planla bakıldığı zaman İdris Küçükömer'in Türkiye'de toplumu temsil ettiğini iddia eden bürokratların solun değil sağın niteliklerine haiz olduğunu ifade ederken emperyalizmle işbirliği içine girmemesi koşuluyla doğrudan topluma dayanan sağ kanatın ise sol olarak ele alınması gerektiğini vurgulamasının anlamlı olduğu görülmektedir (Küçükömer, 2007). Bu nedenle Küçükömer'e göre Doğucu-İslamcı halk cephesinin, Jön Türklerin içindeki "Hürriyet ve İtilaf"'ın, Büyük Millet Meclisi'ndeki "İkinci Grup"'un ve Cumhuriyet Dönemi'ndeki "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'yla Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın" ve "Demokrat Parti'yle Adalet Partisinin" "sağı" değil "solu" karşıladığı belirtilebilir (Küçükömer, 2007, s. 72). Buna bağlı olarak "Batıcı-laik ve bürokratik" olan geleneğin, "İttihat ve Terakki'nin", "Birinci Grup"'un, "Cumhuriyet Halk Fırkasının", "Cumhuriyet Halk Partisi'yle Milli Birlik Komitesi" ittifakının ve "Ortanın Solu" siyasetini ortaya atan "Cumhuriyet Halk Partisi'nin" halktan kopuk olması dolayısıyla "sağ" bir kanada tekabül ettiğini görmek mümkündür (Küçükömer, 2007, s. 72).

Diğer taraftan Kula'nın Osmanlı toplumunda gelir bölüşümü kaynaklı kültürel ve siyasi bir çatışmanın olduğunu belirten Küçükömer'in ATÜT tartışmalarına olumlu bir katkıda bulunduğuna işaret ederken Anadolu'da uzun süreli bir "sekülerleşme" savaşımının olduğunu ve buna bağlı olarak Osmanlı'nın sancılı da olsa toplumsal bir hareketlilikle

Batılılaştığını görememesi konusunda Küçükömer'i eleştirdiğini görmek söz konusu olabilir (Kula, 2015, s. 263-270). Bunun yanında Nuray Mert'in Düzenin Yabancılaşması kitabında Küçükömer'in sol ve sağ nitelemelerini tutarsız bir biçimde de kullandığını belirterek söz gelimi, bu kitapta Küçükömer'in nitelediği "sağ" cenahın "pazar ekonomisini" geliştirmesi noktasında açıklayıcı bir anlatımın olmadığını belirtmesi oldukça ilginç görünmektedir (Mert, 2000, s. 71). Bir ikincisi Mert'e göre Küçükömer'in "sağ" olarak kavramsallaştırdığı cenahın "üretim araçlarının gelişimini engellemesi" veya "halka ters düşmesi" seçeneklerinden hangisine dayanılarak eleştirildiğinin de anlaşılmasının söz konusu olmadığını görmek mümkündür (Mert, 2000, s. 71). Dolayısıyla Mert'in Küçükömer'in "Türkiye nasıl kurtulur" sorusunun faydacılığı çerçevesinde Türkiye'nin özgünlüğü konusu "abartan" bir yaklaşımı olduğunu ifade ettiğini görmek söz konusu olabilir (Mert, 2000, s 73-74).

Bu bağlamda Mert'e göre Küçükömer'in hem bürokrat "cuntacı" çevrelere uzak durmasına rağmen bürokratların "doğru yolu" bulacağından medet umması hem de "devlet ve halk özdeşliğine" vurgu yapıp devletin "adaletin timsali olması" gerekliliğini vurgulaması sürecine bakılarak "Osmanlı bürokratı" eğilimi taşıdığı görülebilir (Mert, 2000, s. 75-76). Diğer taraftan Mert'in siyasal açıdan bakıldığı zaman Küçükömer'in sol ve sağ arasında yaptığı farklı karşılaştırmanın muhafazakâr cenahta dayanak noktası olarak kullanılmasının da son derece düşündürücü olduğuna değindiğini ifade etmek mümkün görünmektedir (Mert, 2000, s. 79). Dolayısıyla Kula'nın ve Mert'in hem Anadolu'daki sekülerleşme hareketini görememesi hem de eleştirdiği bürokratik kanadın niteliklerini taşıması bağlamında İdris Küçükömer'i eleştirdiği ifade edilebilir. Bu iddialara karşı Kurtuluş Kayalı'nın geliştirdiği İdris Küçükömer portresine bakılmasının ortaya net bir görüntü çıkaracağını belirtmek mümkündür.

Öncelikle Küçükömer'in sol ve sağ cenah üzerine geliştirdiği tahliline bakılarak onun "düşüncelerini grup içinde şekillendiren" düşünürlerden ayrıldığını görmek mümkündür (Kayalı, 2002, s. 119). Bu nedenle İdris Küçükömer'in Osmanlı toplumunun geriliği ekseninde düşünce geliştiren Cumhuriyet Halk Partisi'ne olduğu kadar Osmanlı toplumunun feodal olduğunu ileri süren "Türkiye İşçi Partisi" ve "Milli Demokratik Devrim" çizgisinden de ayrılmasının değerli olduğu ifade edilebilir (Kayalı, 2002, s. 123). Bu bağlamda Küçükömer'in "sağ siyasetlere" ve "ilerlemeci ve erenselleşmeci paradigmalara" mesafeli

olan bir duruş geliştirerek Türkiye'de "sivil toplumun yokluğu" düşüncesi uyarınca "küçük burjuva radikalizmin reformculuğuna" eleştirel yaklaştığı görülmektedir (Kayalı, 2002, s. 125-126). Dolayısıyla Kayalı'nın belirttiği üzere Küçükömer'in "matematiksel" ATÜT tartışmalarını tarihsel özgüllüklerle yorumlayarak kültür ve siyaset tartışmalarını sürekli bir çizgide ele almasının üzerinde durmanın açıklayıcı olacağını görmek mümkündür (Kayalı, 2002, s. 128-133). Kayalı'nın açıklamalarına bakıldığı zaman İdris Küçükömer'in ATÜT tartışmalarını tarihsel bir bakış açısından hareket ederek şablonsal bir düzlemden çıkartıp seçkinci, bürokratik ve otoriter olan bir küçük burjuva ittifakına karşı Türkiye'ye özgü bir devrim stratejisi ortaya koymasının daha önemli olduğu ifade edilebilir.

Niyazi Berkes'in Osmanlı toplumsal yapısı yaklaşımında İdris Küçükömer'de olduğu gibi ATÜT tartışmalarını tarihsel ve kültürel veçheleriyle derinleştiren bir yön olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Oya Sencer'e göre Berkes'in doğrudan ATÜT'e değinmemiş olmasına rağmen çalışmalarında Osmanlı toplum yapısıyla Batı toplum yapısının arasındaki farklılıkları vurgulamasının önemli olduğu görülmektedir (Sencer, O. 1970, s. 78). Bununla birlikte Aydın ve Ünüvar'ın belirttiği üzere Niyazi Berkes'in Yön dergisindeki metinlerinde Osmanlı toplum yapısını mülkiyetin rakabesinin hükümdarda olduğu ve reayanın "irsi kiracı" statüsünde tutulduğu bir düzen olarak niteleyip sürekli bir biçimde Doğu toplumlarının Batı'dan farklı olduğunu vurgulandığı ifade edilebilir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1084). Berkes'in Türkiye'de Çağdaşlaşma adlı metninde de Osmanlı'nın Batı'daki gibi teokratik ve feodal bir düzene dayanmayan özgün bir "doğu despotluğu" biçiminde tanımlandığını görmek mümkündür (Berkes, 1973).

Berkes'in neden özgünlük konusunun üzerinde durduğunu Türk Düşününde Batı Sorunu (2016) adlı kitabına bakıldığında anlamak söz konusu olabilir. Niyazi Berkes'in bu metninde Türkiye'de her zaman için eğitimden yoksulluğa kadar olan birçok önemli sorunun yerine "anayasa" ve "ordu" eksenli bir tartışmayla sorunların çözümlenmeye çalışıldığını ifade etmesi ilginç görünmektedir (Berkes, 2016, s. 34-35). Berkes'e göre "bilgiyle" ve "medeni cesaretle" birlikte temellenmesi gereken iktisadi yaklaşımların yerine "Doğu" konusunda dahi "heyecan" ve "kinle" gelişen ideolojik bir bakış açısının var olmasının önemli bir sorun olduğu açıktır (Berkes, 2016, s. 69-73). Dolayısıyla Niyazi Berkes'in "tarihe bakmaktan utanan" ve tarihe baksa da kendi toplumunu "geri" gören Türk düşünürlerinin "aşağılık" kompleksine karşı Türkiye'nin özgün niteliklerini önemsemesinin son derece

değerli olduğunu ifade etmek mümkündür (Berkes, 2016, s. 236).

Bu nedenle Niyazi Berkes'in ATÜT konusuna da aynı hassasiyetle yaklaşmaya çalıştığı ifade edilebilir (Berkes, 1972). Türkiye İktisat Tarihi'nin ilk cildine bakıldığı zaman Osmanlı toplumunda tarım, zanaat ve ticaret kollarının ortak mülkiyet ve özel mülkiyet koşullarının iç içe geçtiği karmaşık ve bütünlüklü bir yapısı olduğunu ve bu yapının hem ceberut olan hem de ceberut olmayan bir devlet idaresi altında sürekliliğini sağladığını görmek mümkündür (Berkes, 1972). Bu bağlamda Berkes'in Osmanlı devlet ve toplum yapısında farklı güç ağırlıklarının ve çoklu mülkiyet biçimlerinin olmasına bağlı olarak zamanla toplumsal iç çelişkilerin arttığını belirterek ATÜT tartışmalarında Osmanlı'nın özgünlüğü vurgulayan bir yerde konumlandığını vurgulamak söz konusu olabilir (Berkes, 1972).

Aslına bakıldığı zaman tersi de geçerli olacak biçimde "benzer şeyleri söylüyor görünen" çalışmaların "farklı fikirleri anlatıyor" olma ihtimalinin ATÜT-feodalizm tartışmalarını yansıttığını görmek mümkündür (Sunar, 2014, s. 183). Bu bağlamda sosyologların ve iktisatçıların ATÜT ile "feodal öncesi" bir aşamayı kastetmesine karşı tarihçi olan veya tarihe önem veren düşünürlerin bu kabule itiraz etmesinin oldukça anlamlı olduğu görülebilir (Kayalı, 2008b, s. 1089-1090). Diğer taraftan tarihçilerle feodalizm cenahından Osmanlı'ya bakanların Marx'ın ATÜT kavramını kullanmakta kararsız olduğunu ifade etmesinin Stalinist "beşli şemanın" mutlaklaştırılması hedefine işaret ettiğini de belirtmek mümkündür (Kayalı, 2008b, s. 1090). Bu nedenle ATÜT-feodalizm tartışmalarındaki ana çizginin Türkiye'nin tarihi ve toplumuyla gerçekçi bir bağ kurmaya çalışmadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla Kurtuluş Kayalı'ya göre "1960'lı" yıllarda Osmanlı tarihine ilgi duymayan düşünürlerin feodalizm cenahından konuya yaklaştığını görmekle birlikte ATÜT tartışmalarının da "iktisadi ölçüt, mülkiyet, teknoloji ve üretim araçları" gibi tipler üzerinden Osmanlı toplum yapısına odaklanarak kısır bir döngüye girdiğini görmek söz konusu olmaktadır (Kayalı, 2008b, s. 1090-1091). Bu noktada ATÜT kavramını başlangıç noktası olarak almasına rağmen bu kavramı Türkiye'nin özgün koşullarına göre değerlendirmeye çalışan yaklaşımlara bakılmaya çalışılmasının uygun olduğuna işaret etmek mümkündür.

2.3. ATÜT Kavramını Yok Saymadan Aşmak Mümkün

Atılan başlığın çeşitli nedenlerle her dönemde eleştiriye maruz kaldığını görmek söz konusu olmaktadır. Altmışlı yıllarda Osmanlı'nın feodal olduğu ve sömürgecilik nedeniyle Türkiye'nin kapitalistleşemediği iddiasından yola çıkarak sosyalist bir devrim için öncelikle feodal kalıntıları kaldıracak bir "küçük burjuva" ittifakının gerekli olduğunu vurgulayan "Milli Demokratik Devrim" cenahının Sovyetlerin de etkisiyle ATÜT kavramının geçersiz olduğunu ifade ettiği görülmektedir (Sencer, O. 1970, s. 82). Bunun haricinde benzer bir evrenselleştirici yaklaşımla Türkiye'de feodal kalıntıların kalmadığını ve bu nedenle de Batı'daki anlamda bir "Sosyalist Devrimin" söz konusu olacağını ifade eden cenahın hem "Milli Demokratik Devrim" hem de ATÜT teorisine karşı olduğu görülmektedir (Sencer, O. 1970, s. 82). Dolayısıyla Türkiye'de altmışlı yıllardan itibaren ATÜT'ü dikkate alarak ATÜT'ün aşılmasına yönelik bir çabanın önemsenmediğini görmek mümkündür.

Söz gelimi, bu tasnifi yapan Oya Sencer'in görüşlerine bakıldığında ATÜT'ten yola çıkarak Osmanlı'da hükümdarın dahi mutlak otoriteye sahip olmadığı "sınıfsız" bir toplumun olması hasebiyle Türkiye'ye özgü bir sosyalist kuramın gerekli olduğunu ifade eden düşünceleri "Marksizmden kopuş" bağlamında bir "tuzak" olarak nitelemesi son derece düşündürücü görünmektedir (Sencer, O. 1970, s. 83-84). Yine Aydın ve Ünüvar'ın ATÜT'çülerin devleti önemsemesi nedeniyle genel anlamda "milliyetçi" ve "özgücü" bir bağlama işaret ettiğini belirterek "devlet idesinin" mutlak ve olumlu bir biçimde ele alınmasına binaen bu tartışmaların "tarihsiz" bir toplumsal yapı tahlilinde birleştiğini vurgulaması da ilginç görünmektedir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1087). Bu bağlamda Aydın ve Ünüvar'ın ATÜT tartışmalarının karşı olduğu "Avrupamerkezci" bir özgücülüğe karşı "aynı kuramsal araçları" kullanarak Osmanlı'nın özgün olduğunu vurgulamasının çelişkili bir anlama tekabül ettiğine işaret ettiğini görmek söz konusu olabilir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1087). Bu nedenle onlara göre ATÜT'çülerin Marksizm'e atıf yapmasına rağmen hem "milliyetçi-özgücü" bir yaklaşımı olması hem de iktisadi kurumların analizinden saparak "hukuki ve siyasi" kurumların üzerinden bir karşılaştırma yapması dolayısıyla "Marksizmden uzaklaştığını" görmek mümkündür (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1087).

ATÜT tartışmalarına yöneltilen eleştirilerin genelini temsil eden bu açıklamalara karşı

Kurtuluş Kayalı'nın ATÜT tartışmalarının geniş bir kapsamda ele alınmayarak bu tartışmaların tarihi öneminin atlandığını ifade etmesinin önemli olduğu görülmektedir (Kayalı, 2008b, s. 1092). Bu bağlamda Kayalı'ya göre ATÜT tartışmalarının işaret ettiği Osmanlı tarihi savunusunun önemini anlamayarak Batılı düşüncelerin çizgisinde ATÜT kavramının "oryantalist" bir bağlama gönderme yaptığını söyleyen düşünürlerin tarih ve toplum ilgisinin son derece sınırlı olduğunu görmek mümkündür (Kayalı, 2008b, s. 1090). Bu nedenle Kayalı'nın ATÜT tartışmalarını Şerif Mardin, Baykan Sezer, Doğan Ergun ve Kemal Tahir'in düşünceleriyle genişleterek ele almasının üzerinde durmanın açıklayıcı olacağı ifade edilebilir (Kayalı, 2008b).

Şerif Mardin'in Din ve İdeoloji adlı metnine bakıldığı zaman Osmanlı toplum yapısı tahlili yaparken tahlilinin ana çizgisini ATÜT'le biçimlendirdiğini ve bu arka planı "doğu despotizmi" kavramıyla bütünleştirmeye çalıştığını görmek mümkündür (Mardin, 1986). Bununla birlikte Şerif Mardin'in Türkiye'de Siyaset ve Toplum adlı kitabında da ATÜT'ün devlet ve toplumun arasındaki kopukluğun sonucunda gelişen sivil toplum yokluğuyla buna bağlı olarak oluşan merkez ve çevre arasındaki çatışmalı ilişkilerin belirleyiciliğini göremeyip devlete odaklanan bir yaklaşımı olduğunun belirtilmesine rağmen olumlu bir bağlamda değerlendirildiği görülmektedir (Mardin, 2008b). Dolayısıyla Şerif Mardin'in ATÜT'ü doğu despotluğu kavramıyla birleştirmeye çalışarak Osmanlı toplum yapısı tahlillerini özgünlük, gerçekçilik ve dengelilik ilkesi uyarınca temellendirmesinin arka planına odaklanmanın önemli olduğu görülmektedir.

Şerif Mardin'in düşüncelerine ana hatlarıyla bakıldığında her zaman için siyasi taraftarlara mesafeli bir duruşun korunmaya çalışıldığını görmek mümkündür (Takış, 2008, s. 74). Bu bağlamda Mardin'in siyasi kutuplardan birine dâhil olmaktan çok herhangi bir tarihsel ve toplumsal olgunun gelişim sürecini döngüsel bir arka plana binaen kendi özgün dinamikleri içerisinde ele alan gerçekçi yönteminin ABD'de aldığı eğitimle ilişkili olduğu ifade edilebilir (Mardin, 2008a, s. 239-245). Dolayısıyla Mardin'in seçkinlerle toplumun arasındaki ilişkilerin arka planını dikkate alıp toplumların özgün dini ve kültürel dinamiklerini araştırmalarının merkezine alarak bir modernleşme tahlili geliştirmesinin son derece aydınlatıcı olduğunu görmek söz konusu olabilir (Doğan, 2008, s. 22-27). Diğer bir anlatımla, Mardin'in siyasi kutuplara olduğu kadar siyasi kutuplaşmaya bağlı olarak gelişen Batıcı ve Doğucu bakış açıları arasında da dengeli bir duruş geliştirmeye çalıştığını görmek

mümkündür (Mardin, 2008a, s. 250).

Şerif Mardin'in bu dengeli duruşunun hem Batı hem de Türkiye'deki tarih, iktisat ve sosyoloji tartışmalarını "etüt" etmesinin sonucunda geliştirdiği disiplinler arası bir bakış açısıyla ilişkili olduğu görülmektedir (Takış, 2008, s. 75). Bu nedenle Şerif Mardin'in çeşitli kavramların birbirine tamamen zıt olduğu düşüncesi ekseninde gelişen söylemleri önemsemeden "zihnindeki forma" denk düşen bütün kavramları bütünlüklü görmeye çalışarak Doğu ve Batılı yaklaşımların arasında denge kurduğu ifade edilebilir (Takış, 2008, s. 75-84). Bu bağlamda Mardin'in Marksist "sınıf teorilerini" kültürel bir ölçekte gelişen "sivil toplum" kavramıyla derinleştirerek geleneksel ve modern bakış açılarını birleştirmeye çalışmasının son derece değerli olduğunu görmek mümkündür (Atay, 2008, s. 109).

Dolayısıyla Şerif Mardin'in normatif süreçlerle ilgilenmeyip faydacı eksenle kurtuluş reçeteleri arayan içi boş ütopik düşüncelerin yerine toplumsal gerçeklere odaklanarak tarihsel sosyolojik bir açıklama geliştirme çabasının ideolojik etkenlere karşı güçlü bir itiraz yükselttiği belirtilebilir (Takış, 2008, s. 75-77). Bu nedenle Şerif Mardin'in Türkiye'deki aşırı kutuplaşmanın esnemesi üzerinden bir düşünce geliştirip genel kuramlardan mikro alana ve sanattan bilime kadar olan bir yelpazede düşünerek tekçi yaklaşımların yerine sürekli biçimde sosyolojik arka planları sorunsallaştıran çoğul ve özgün bir bakış açısının önemini vurguladığını görmek söz konusu olmaktadır (Doğan, 2008, s. 39). Bu bağlamda Mardin'in Osmanlı toplum yapısının siyasetten uzak bütünleştirici bir yaklaşımla değerlendirilmesini önemsediğini görmek mümkündür.

Benzer bir yaklaşımın Doğan Ergun'un (2004) düşüncelerinde de geliştiğini ifade etmek söz konusu olabilir. Bu bağlamda Ergun'un Doğu ve Batı düşüncesini kapsamaya çalışan bir yaklaşımdan hareket ederek özgün Türk kültür ve medeniyetinin "bireyci" olmayan "bireysel" bir toplumla birlikte "kamu iktisadına" dayalı bir devlet yapısı oluşturduğunu ifade etmesi son derece açıklayıcı görünmektedir (Ergun, 2004, s. 9-21). Doğan Ergun'un bu iddiasını Batı'nın ele aldığı toplumsal süreçleri kendi zihin kalıplarına uydurmaya çalışmasından doğan tarihi ve toplumsal çelişkileri yıkım, rekabet ve hırs gibi olumsuz değerlerle bastırmaya çalışmasıyla ilişkilendirdiği ifade edilebilir (Ergun, 2004, s. 53-66). Buna karşı Doğu'nun "azgelişmiş" olmadığını belirten Ergun'un Doğu'nun "az değişmiş" olması nedeniyle toplumların maddi ve kültürel dinamiklerini bütünlüklü bir biçimde görebildiğini vurgulamasının ATÜT tartışmalarını geliştiren bir yöne sahip

olduğunu belirtmek mümkündür (Ergun, 2004, s. 67-74).

Doğan Ergun'un Doğu-Batı karşılaştırması çerçevesinde Türkiye'nin özgün bir toplumsal yapısı olduğunu belirterek devlet eliyle geliştirilen Batılılaşma sürecinin bireyselliği baskı altına alıp toplumu düşünmesi dolayısıyla "genişlemiş benliğe" sahip olan bireysel Türk kültürünü ve buna tekabül eden "kamu iktisadını" tahrif ettiğini vurguladığı görülmektedir (Ergun, 2004, s. 75-105). Diğer taraftan Ergun'a göre kanaatkâr ve kaderci bir yönünün olduğunun görülmesine rağmen Batı'nın girişkenlik, çalışkanlık ve bireycilik gibi olumsuzluklarını kapatmak bağlamında ileri sürdüğü değerlerin ideolojik olduğunu görebilen Türkiye'nin sağ ve sol ideolojilerden farklı olarak "genişlemiş birey" şiarını canlı tutmasının da önemli olduğu belirtilebilir (Ergun, 2004, s. 106-123). Diğer bir ifadeyle, Doğan Ergun'un sömürgecilik ve vurgunculuk pahasına bireyciliği savunan Batılı düşüncelere karşı Türkiye'nin devleti ve toplumu korumaya odaklanan farklı bir bireysellik anlayışı olduğuna dikkat çekmesinin kritik bir açıklama olduğunu ifade etmek mümkündür (Ergun, 2004, s. 125-157).

Bu nedenle Ergun'a göre Türkiye'nin birey hakkını tanıyarak bireyleri eşit gören Osmanlı toprak rejimiyle geleneklerin ve İslam dininin kamucu düşüncesinin aşamalı bir biçimde birleştiği özgün bir tarihe sahip olduğu açıkça görülebilmektedir (Ergun, 2004, s. 158-174). Dolayısıyla Ergun'un Türkiye'nin imparatorluk geleneğini hatırlayıp ulusal bir kültüre ve eğitime dayanan kamucu bir devletle özerk bir birey yaratmasının sonucunda devletten medet umarken devleti yok etmeye çalışan bir toplumsal dramın düzeltilebileceğini düşündüğünü görmek mümkündür (Ergun, 2014, s. 175-221).

Ergun'un ve Mardin'in Osmanlı-Türk tarihi üzerine ortaya koyduğu çarpıcı açıklamalara bakıldığı zaman bu düşünürlerin bütünlüklü bir bakış açısıyla Doğu-Batı farklılığı ve etkileşimi üzerinde durulan bir toplumsal yapı analizi geliştirdiklerini ifade etmek söz konusu olabilir. Diğer taraftan ATÜT kavramını geliştirerek gelinen özgün noktanın Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışmasını temel alan bir yaklaşımdan hareket ederek Osmanlı toplum ve devlet yapısını değerlendirmesiyle birlikte önemli bir aşama kat ettiğini görmek mümkündür (Sezer, 1998). Dolayısıyla Sezer'in Türkiye'deki toplumsal yapı tartışmalarının gelişimi üzerine son derece çarpıcı bir açıklama ortaya koyduğu ifade edilebilir.

Bir kere Sezer'e göre öncelikle Doğu ve Batı uygarlığından söz edildiği andan itibaren

Doğu'nun geriliği veya kapalılığı gibi olumsuz yargıların otomatikman boşa düşeceğini görmenin söz konusu olacağı görülebilir (Sezer, 1998, s. 26). Bu nedenle Baykan Sezer'in Doğu'nun kapalı veya geri bir toplum olması üzerinden bir anlatı inşa etmek yerine gerçekçi bir yaklaşımla birlikte Batı'nın insan ve toplum karşıtı yönlerini vurgulamanın bilimsel olduğunu ifade etmesi oldukça önemli görünmektedir (Sezer, 1998, s. 27). Dolayısıyla Sezer'e göre Batı'nın bile kendisinin nasıl kapitalist bir aşamaya geldiği noktasında net olmadığı ortadayken Türk düşünce dünyasının Batı'yı idealleştirerek Osmanlı toplum yapısını "feodal" olarak ve bu nedenle de Türkiye'yi "azgelişmiş" olarak nitelemesinin büyük bir yanlışa işaret ettiği belirtilebilir (Sezer, 1998, s. 41-43). Bu noktada Baykan Sezer'in coğrafi farklıların neden olduğu farklı toplumsal ilişkilerden kaynaklanarak gelişen tarihsel nedenselliklerin sonucunda Doğu ve Batı toplumlarının arasında hiyerarşi kurulamayacak bir özgünlük ilkesinin geçerli olduğunu vurgulamasının kritik olduğunu görmek mümkündür (Sezer, 1998, s. 51-53).

Sezer'in bu arka planla ATÜT okumalarını Doğu-Batı farklılığının anlaşılması bağlamında olumlu gördüğü ifade edilebilirken aynı zamanda ortak veya özel mülkiyet fark etmeksizin mülkiyet kavramını içselleştiren toplumların eşit bir uygarlık kurduğu konusunda ATÜT'ü aşan bir açıklama geliştirdiği görülmektedir (Sezer, 1998, s. 57). Dolayısıyla Baykan Sezer'in ATÜT'ün geri bir toplumsal aşama sayılmasının yerine Doğu-Batı çatışması çerçevesinde gelişkin bir tarıma, zanaata ve ticarete dayanan özgün bir devlet ve toplum yapısına işaret ettiğinin anlaşılması konusunda net olduğu ifade edilebilir (Sezer, 1998, s. 58-59).

Diğer taraftan Baykan Sezer'e göre Osmanlı'nın "asker toplum" niteliklerini korumasına bağlı olarak Doğu'nun savunuculuğunu üstlenmesinin sonucunda Doğu-Batı çatışmasında merkezi bir konum edinip özgün bir "dünya imparatorluğu" kurması bakımından da ATÜT toplumlarından ayrıldığını görmek mümkündür (Sezer, 1998, s. 73). Bu bağlamda Sezer'in Doğu-Batı çatışması çerçevesinden ATÜT tartışmalarına yaklaşıp Doğu uygarlıklarının gelişkin bir devlet ve toplum yapısına sahip olarak tarihsel sürekliliğini koruduğunu ve Osmanlı'nın ATÜT toplumlarını Orta Asya'dan itibaren "askeri" niteliklerini koruyarak savunması dolayısıyla "dünya imparatorluğu" olduğunu belirttiği ifade edilebilir (Sezer, 1998). Dolayısıyla Mardin'in ve Ergun'un Doğu-Batı farklılığı çerçevesinde ATÜT kavramını aşan ve Türkiye'ye kadar getiren özgün bir yaklaşım geliştirdiği görülürken

Sezer'in bu gelişme çizgisine Doğu-Batı çatışmasında Türk toplumunun tarihsel sorumluluklarını açıklayarak kritik bir katkı sağladığını görmek söz konusu olabilir.

Türkiye'deki ATÜT tartışmalarında değerlendirilmeye çalışılan üç düşünürün üzerinde bütünlüklü bir biçimde durulmadığı görülmektedir (Kayalı, 2008b). Bunun yerine "1970'lerde" gelişen "Dünya Sistemleri" kuramı çerçevesinde Osmanlı devlet ve toplum yapısını açıklayan İslamoğlu-İnan ve Keyder'in yaklaşımlarının gündemde tutulduğu ifade edilebilir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1086). Aydın ve Ünüvar'a göre adı geçen iki düşünürün Osmanlı klasik dönemini ATÜT, Osmanlı'nın on yedinci yüzyıl sonrasındaki dönemini feodalizm ve on dokuzuncu yüzyıldan itibarense Osmanlı'nın "kolonyal" imparatorluğa dönüşmesi nedeniyle Osmanlı'yı "çevreleşen" bir kapitalizm olarak nitelediği görülmektedir (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1086).

Bu noktada Aydın ve Ünüvar'ın özellikle Keyder'in çalışmalarında ATÜT ve bağımlılık ilişkileri ekseninde durularak "Kemalist burjuva devrim tezine" karşı önemli argümanlar üretildiğine dikkat çektiğini ifade etmek mümkündür (Aydın ve Ünüvar, 2008, s. 1087-1088). Buna rağmen Kayalı'nın bugün Kemalizm eleştirisi yapanların Doğu-Batı çatışmasına göre ATÜT kavramını ele alarak bu kavramı aşan düşünürlerde zaten böyle bir geleneğin olduğunu vurgulaması oldukça önemli görünmektedir (Kayalı, 2008b, s. 1094). Diğer taraftan ATÜT'ü Doğu-Batı çatışması içerisinden bakarak aşan düşünürlerde bağımlılık ilişkileri çerçevesinde gelişen "azgelişmişlik" kavramına da hem Batı'nın gelişmişlik idealini referans alması hem de Osmanlı toplumunun zaten "ileri" bir toplumsal yapıyı temsil etmesi nedeniyle eleştirel bakıldığını görmek söz konusu olmaktadır (Kayalı, 2008b, s. 1092-1093).

Diğer bir eleştirinse Çin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürge olmadığını ve "yarı çevre" bir konumda olduğunu belirterek olumlu bir yaklaşım geliştiren Keyder'in Osmanlı'nın ileri olduğu görülen kültürel ve geleneksel örgütlenmelerinin Batı karşıtı konumunu vurgulamak yerine bu gelişmeleri coğrafi koşulların dezavantajlığına indirgemesinin hatalı olmasıyla ilişkili olduğunu görmek mümkündür (Keyder, 1980). Dolayısıyla ATÜT'ü Doğu-Batı çatışması çerçevesinde değerlendirip Osmanlı'nın devlet ve toplum yapısını kültürel ve iktisadi kurumları tahlil ederek özgün bir biçimde açıklayan Kemal Tahir'in ATÜT tartışmalarında merkezi bir yeri olduğu görülebilir (Kayalı, 2008b). Bu bağlamda Kemal Tahir'in bakış açısını değerlendirmeye çalışmanın ATÜT kavramını

sahiplenerek aşmaya çalışan düşünceler açısından kritik bir noktada durduğunu görmek mümkündür.

Kayalı'ya göre Sovyet deneyimini olumlu görmesine karşın Türkiye'nin özgün koşullara sahip olmasına bağlı olarak Sovyet devriminden farklı bir devrim stratejisiyle "Amerikan tipi kapitalizmin" çözüleceğini savunan "Milli Demokratik Devrim" teziyle ATÜT'ün işaret ettiği Osmanlı'nın özgün bir toplum yapısı olması konusunun Tahir'in ürettiği yaklaşımda buluştuğu belirtilebilir (Kayalı, 2000b, s. 51-54). Diğer taraftan 1960'lı yıllarda hemen herkesin politik çözümler arama sürecinde Batılı kavramları kullanma tavrına da eleştirel bakan Tahir'in klasik ATÜT şablonundan bakan çizgiyle Sovyet devrimini olumlu bulan Milli Demokratik Devrim tezinden farklı olan özgün bir yaklaşımı olduğunu görmek mümkündür (Kayalı, 2000b, s. 52-54). Dolayısıyla Kemal Tahir'in Batılı kavram kalıplarına eleştirel bakarak düşünce ve pratik arasında sürekli bir biçimde ilişki kurmaya çalışan birleştirici bir bakış açısı olduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır (Hilav, 1995b, 78).

Bu açıklamaların gösterdiği üzere Türkiye'de 1960'lı yıllarda sosyalizmden hareketle daha hızlı Batılılaşma sürecinin gerçekleşeceğini savunan düşünürlere karşı Kemal Tahir'in "soygunsuz ve sömürüsüz" bir düzenin "gerçek kaynağının" Doğu-Batı çatışmasına odaklanarak "insanı yücelten" yerli bir anlayışla mümkün olabileceğini vurgulamasının son derece önemli olduğu görülmektedir (Sezer ve Yazoğlu, 1992a, s. 7). Tahir'in ATÜT'e Osmanlı toplumunun anlaşılması noktasında salt yardımcı bir kaynak işlevi yükleyerek toplumların asli çelişkisinin Doğu-Batı çatışmasıyla ilişkili olduğunu belirtmesi nedeniyle özgün bir kuram geliştirdiği belirtilebilir (Kayalı, 2000b, s. 63).

Bu bağlamda Tahir'in Anadolu halklarının sorunlarını yok sayıp Türkiye'nin bütün sorunlarını iktisadi anlayıştan uzak olduğu görülen Batılı bir milliyetçilikle birlikte değerlendirerek "laiklik-teokratik yönetim", "dindarlık-yobazlık" ve "eğitim-eğitimsizlik" gibi yapay ideolojik karşıtlıklar üzerinden ele alan "kapıkulu aydınlarına" güçlü bir itiraz yükselttiği görülebilir (Hilav, 2005b, s. 88). Dolayısıyla Kemal Tahir'in Türkiye'deki aydın tipi gibi "halkın önüne geçmeye" çalışmaktansa Anadolu halkının tarihine bakıp "sömürüsüz bir dünyanın oluşturulmasında" başat bir rolünün olduğunu anlayarak toplumla hemhal olmaya çalıştığını görmek mümkündür (Sezer ve Yazoğlu, 1992b, s. 248). Başka bir anlatımla, 1960'larda toplumların kültürel farklılıklarını ortaya koyması nedeniyle tarihçiliği

"teknisyenlik" olarak niteleyen sosyal bilimcilere karşı Kemal Tahir'in Osmanlı tarihçilerine yönelerek bu toplumun özgün yanlarını araştırmasının toplumsal yapı tahlilindeki yaklaşımına kaynaklık ettiğini belirtmek söz konusu olabilir (Kayalı, 2000b, s. 56-57).

Kemal Tahir'in Notları'na bakıldığı zaman Osmanlı vakanüvislerinden Fuad Köprülü ve Ömer Lütfi Barkan'ın yaklaşımına kadar uzanan geniş bir yelpazede tarihin ve tarihçiliğin değerlendirildiği görülebilir (Tahir, 1992, 1993). Yine Hilav'ın belirttiği üzere Kemal Tahir'in Batı toplumlarından farklı olarak Doğu toplumlarının kültürel, toplumsal ve siyasi olarak bir "bütün" olduğunu vurgulayan Köprülü'nün tarih yaklaşımını önemseyerek bu yaklaşıma "üretim tarzı" tartışmalarını da eklemlemesinin son derece önemli olduğunu belirtmek mümkündür (Hilav, 1995b, s. 85). Dolayısıyla Kemal Tahir'in toplum tahlillerini doğru-yanlış ikilemi içerisinde değerlendirmeden sırf yerli bir duruşla tarih, iktisat ve sosyoloji disiplinlerini bütünlüklü görmeye çalışarak tarihi ve toplumsal sorunlara açıklama getirmeye çalışmasının bile ne denli özgün bir bakış açısı olduğunu anlamanın önemli olduğu görülmektedir (Kayalı, 2000b, s. 61).

Kaldı ki Kemal Tahir'in ATÜT toplumlarında devletin "düzenli olarak" ürün fazlalığına el koyacağı ölçüde bir üretim sürecinin olduğuna işaret ederek ATÜT'ün iç çelişkilere haiz dinamik bir toplum biçimi olduğunu vurgulamasının Marx'ın kuramını açık bir biçimde aştığını da göstermektedir (Sezer ve Yazoğlu, 1992b, s. 272-273). Bu bağlamda Tahir'in kendi iç dinamiğine sahip olduğu görülen ATÜT'ün gelişmekte geç kaldığı durumlarda Batılı baskıların ve toplumdan kopuk olan Batıcı sınıfların etkisine binaen "suni" bir kapitalistleşme sürecine gireceğini belirtmesi de geçmişten bugüne kadar uzanan bu kuramın gerçekçiliğinin anlaşılması bağlamında oldukça açıklayıcı görünmektedir (Sezer ve Yazoğlu, 1992b, s. 274).

Selahattin Hilav'a göre Tahir'in Devlet Ana adlı romanında Osmanlı tarihinden Türkiye'ye kadar uzanan bütünlüklü bir kuramın somut hale geldiğini görmek söz konusu olmaktadır (Hilav, 1995b). Bu bağlamda Hilav'a göre Kemal Tahir'in Devlet Ana'da Osmanlı toplum yapısının Batı feodalizmine karşı "hoşgörülü" ve "insanca" bir düzen idealine sahip olduğunu vurguladığı ifade edilebilir (Hilav, 1995b, s. 80). Yine Hilav'ın hem sağlam bir teorisi olmayan devrimcilik anlayışına hem de Batıcı bürokrat yaklaşımına karşı da Devlet Ana'da "kerim devlet" idealinin üzerinde durulduğuna işaret ettiği görülmektedir (Hilav, 1995b, s. 90). Dolayısıyla Kemal Tahir'in salt ATÜT kavramıyla farkına varılan

Doğu-Batı farklılığıyla kalmayarak bu farklılığı Doğu-Batı çatışması üzerinden yeniden değerlendirip Türkiye'deki toplumsal sorunların çözümünü "toplumlar arası ilişkiler" içerisinde aramasının son derece değerli olduğunu görmek mümkündür (Sezer ve Yazoğlu, 1993, s. 9).

Kemal Tahir'in Türkiye'nin Batılı yargılarla "geri kalmış", "sömürge" veya "azgelişmiş" gibi bir kavramsal düzlemde ele alınamayacağını ve her daim geçerli olan şeyin Osmanlı'nın "insanlık gücüne" ve "insan birikimine" dayalı kültürel mirasının sağlamlaştırılmasıyla ilişkili olduğunu vurgulaması Türkiye'nin toplumsal sorunlarının çözümü için kritik bir noktada durduğu görülmektedir (Tahir, 1993, s. 307). Dolayısıyla Kemal Tahir'in Osmanlı toplumunu ve Türkiye'yi Batılı kavramlarla aşağılayarak değil Osmanlı toplumunun tarihi ve kültürel gücüne dayanarak Türkiye'nin Batı talancılığını dizginleyeceğini ifade etmesinin "çok daha sosyalistçe" olduğunu görmek mümkündür (Tahir, 1993, s. 441-442). Bu bağlamda Kurtuluş Kayalı'nın şu ifadeleri Kemal Tahir'in Türk düşünce dünyasında tam olarak nerede konumlandığını ortaya koyabilir: "Ârafta olanların ne entelektüel hayatları Yön'le buluşmaktadır ne de gönülleri Büyük Doğu gibi atmaktadır. Kemal Tahir'in farklı yönünü kavramak tam da bu noktadan hareket etmeyi gerektirir (Kayalı, 2000b, s. 65)."

Sonuç olarak ATÜT tartışmalarını sahiplenerek aşan Türk düşünürlerinin Doğu-Batı ilişkileri içerisinde düşüncelerini geliştirerek Batılı özleri sorgulamadan kabul eden tarihsiz mutlaklaştırmaları aşındırdığı görülmektedir. Bu bağlamda ATÜT'ü aşan bu düşüncelerin Doğu ve Batı toplumlarının özgün olduğunu kabul ederek asıl sorunun Batı'ya özgü olan koşulların dünyaya dayatılmasıyla ilişkili olarak geliştiğini ifade ettiği vurgulanabilir. Dolayısıyla Batılı her türlü ideolojik etkiye mesafe koyarken Batılı kavramları yerli bir tarih ve sosyal bilim anlayışıyla yeniden ele alarak geliştirdikleri özgün düşünceleri Batı'ya ve Batılı seçkinci-bürokratik zihniyete karşı mazlum Doğu halklarını savunmak için kullanan bu düşünürlerin gerçekçi bir kapitalizm karşıtlığı olduğu görülebilir. Bu nedenle ATÜT'ü Türkiye'nin özgün nitelikleri çerçevesinde değerlendiren düşünürlerin Marksizm'i aşan bir muhtevaya sahip olduğunu görmek söz konusu olmaktadır. Bu noktada Kemal Tahir'in Osmanlı'yı "Batı dışı üretim tarzına" dayalı bir "kerim devlet" kavramsallaştırmasıyla açıklamasının çarpıcı olduğu görülmektedir (Tahir, 1993, s. 237). Diğer taraftan Halil İnalcık'ın Osmanlı'yı "çift-hane sistemine" dayalı özgün bir "doğu despotluğu" olarak

açıklamasının da benzer bir kavramsal çerçeveyi karşıladığı belirtilebilir (İnalcık, 2000, s. 187-189). Bu bağlamda bu iki paralel kavramdan hareketle Osmanlı'nın kuruluş sürecini, devlet yapısını ve üretim biçimini somutlaştırarak ele almanın önemli olduğunu görmek mümkündür.

3. OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini anlamak için öncelikle Osmanlı tarihçilerine yöneltilen eleştirilere değinmek gerekli görülmektedir. Bu eleştirilerin Şevket Pamuk'un (2015), Halil Berktay'ın (1985) ve Çağlar Keyder'in (1980) düşüncelerine bakılarak somut hale getirilmesi mümkündür. Bu bağlamda Pamuk'un Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini Bizans İmparatorluğu'nun etkisini göreceleştirerek Doğu toplumlarının gelişim çizgisine yerleştirmesi dolayısıyla Fuad Köprülü'nün temsil ettiği tarih anlayışının milliyetçi bir ideolojiye işaret ettiğini belirtmesi oldukça ilginç görünmektedir (Pamuk, 2015). Bir diğer eleştirininse sosyal bilimlere kapalı bir arşiv çalışmasına odaklanması iddiasından hareket ederek Ömer Lütfi Barkan'ın tarihçilikte geri bir aşamayı temsil ettiğini belirten Berktay'ın yorumlarından kaynağını aldığı ifade edilebilir (Berktay, 1983). Son olarak da Keyder'in (1980) Osmanlı toplum yapısındaki toplumsal değişme süreçlerini sadece dış ilişkilere bağlaması nedeniyle Halil İnalcık'ın evrimci bir tarih anlayışı ortaya koyduğunu belirten bir eleştiri geliştirdiğini vurgulamak söz konusu olmaktadır.

İleri sürülen eleştirilere karşı Osmanlı tarihçilerinin kitaplarına gönderme yapılarak geçerli cevaplar üretmek mümkün görünmektedir. Bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu'nun geliştirdiği kültür ve medeniyetin gücünü etkisizleştirmek adına Osmanlı'yı Hıristiyan imparatorlukların taklidiymiş gibi gösteren Batılı tarih yaklaşımlarına karşı Köprülü'nün Doğu toplumlarıyla tarihsel süreklilik içerisinde gelişen etkileşimden hareket ederek özgün bir Osmanlı toplum yapısı tablosu ortaya koymasının ideolojik olmaktan çok gerçekçi bir yaklaşımı belirttiği vurgulanabilir (Köprülü, 1984). Bunun yanında Osmanlı Devleti'nin fethedilen bölgelerin iskânına önem vererek ortak ve özel mülkiyet örneklerini kapsayan ve değiştiren özgün bir imparatorluk zihniyeti kurduğunu belirten Barkan'ın yaklaşımında da fetih hareketlerinin güçlü bir kültür ve medeniyet yapılanmasından hareketle geliştiğine değinen birleştirici bir sosyal bilim anlayışının oluşturulduğuna işaret etmek mümkündür (Barkan, 1980). Son olarak Halil İnalcık'ın Batılı feodal sömürü koşullarına karşı Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da ve Balkanlar'da adil bir mülkiyet dağıtımını tesis etmesi sürecini toplumsal devrim olarak açıklaması iç çelişkileri ve dış çelişkileri kapsayan bir yaklaşımın örneğini verdiği ifade edilebilir (İnalcık, 2013). Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin tarihsel

süreklilik içerisinde Batı'yla ilişki içinde kalmasından dolayı tekelci ve liberal bir iktisat politikasının arasında konumlanarak sürekli bir toplumsal düzenin gelişmesine neden olduğunu vurgulayan İnalcık'ın Osmanlı'daki toplumsal değişmeyi de eş zamanlı bütünsel bir ilişki çerçevesinde açıkladığını görmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2000).

Değerlendirilen görüşlerden yola çıkıldığında Köprülü'nün, Barkan'ın ve İnalcık'ın tarih anlayışında milliyetçi, gerici veya belirlenimci bir olumsuz değerin olmadığını aksine bu tarih anlayışlarında birleştirici, gerçekçi ve özgün bir bakış açısının çarpıcı bir örneğinin verildiğini ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini anlamak için Osmanlı tarihçilerinin bakış açısından hareket ederek değerlendirme yapmaya çalışmanın son derece önemli olduğu görülmektedir. Böylelikle süreklilik arz eden bir tarih yaklaşımına odaklanarak Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini farklı toplumsal ilişkilerin oluşturduğu bir tarihsel süreklilik çerçevesinde ele almak mümkün olabilir. Diğer ifadeyle, farklı toplumların arasında gelişen nedensel etkileşim sürecini tarihsel süreklilik içerisinde ele alarak Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu açıklamanın mümkün olabileceğini ifade etmek söz konusu olmaktadır.

Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin farklı kültürleri taklit ederek kurulduğunu iddia eden yaklaşımlarla Osmanlı Devleti'nde imparatorluk kurmaya yatkın bir özün olduğunu vurgulayan bir anlatının sorunsallaştırılması Osmanlı toplum yapısının hangi kaynaklarla etkileşimde kalarak altı yüz elli yıllık bir toplumsal düzen oluşturabildiğinin anlaşılması noktasında son derece önemli görünmektedir (Köprülü, 1984). Dolayısıyla Osmanlı'nın kuruluş sürecini doğru anlamak için birleştirici, gerçekçi ve özgün bir tarihsel sosyolojik bakış açısının örnekler üzerinden açıklanması faydalı olabilir. Bu bağlamda Köprülü'nün (1991), Tahir'in (1993) ve Sezer'in (1998) verdiği örnekler üzerinden ilerleyerek uygun bir tarihsel sosyolojik bakış açısını tasvir etmek mümkün olabilir.

Batılı tarihçilerin Asya'nın iç bölgelerinden Akdeniz'in kıyılarına kadar uzanan bir Türk tarihi olduğunu anlayamadığını belirten Köprülü'nün farklı coğrafyalarda olmasına rağmen birbirine bağlı ve birbirini etkileyen bir olgular bütününden kalkarak İslamiyet öncesiyle İslamiyet sonrasını kapsayan bir Türk tarihi olduğunu vurgulaması son derece açıklayıcı olmaktadır (Köprülü, 1991, s. 2-3). Bunun yanında Kemal Tahir'in Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu küçük bir aşiretin yağmacılığına bağlayarak Osmanlı'nın güdük bir medeniyet olduğunu söyleyen ve Osmanlı Devleti'ni Türk tarihinden ve Türk toplumundan

koparmak adına Osmanlı Devleti'ni toplumsal üretim sürecinden kopmuş yeni bir memur tabakası olarak niteleyen Batı tarihçiliğini eleştirmesi önemli görünmektedir (Tahir, 1993, s. 19). Dolayısıyla Köprülü ve Tahir'in üzerinde hassasiyetle durduğu tarihçilik anlayışının Batılı ideolojik anlatılara karşı tarihsel süreklilikleri nedensel ilişkilerle değerlendirmeye çalışan bütünsel bir devlet ve toplum ilişkisinin anlaşılmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinin açıklanabileceğini belirttiği ifade edilebilir.

Sezer'in Roma İmparatorluğu'nun çözülme sürecini ele alarak geliştirdiği Doğu-Batı karşılaştırmasına bakıldığın zaman Köprülü'nün ve Tahir'in üzerinde durduğu tarih anlayışını zenginleştirmek mümkündür. Dolayısıyla Roma İmparatorluğu'nun Kavimler Göçü'nün toplumsal alanda yarattığı yıkıcı etkinin sonucunda çözülme sürecine girerek Batı'da kalelere kapanmış katı bir toplumsal örgütlenmeye doğru gerilediğine işaret eden Sezer'e göre feodalite olarak nitelenebilecek olan böyle bir imparatorluk kalıntısının Batı toplumuna özgü olarak geliştiğini görmek söz konusu olmaktadır (Sezer, 1998, s. 51). Bu nedenle Kavimler Göçü'nün istilasıyla karşılaşmayan Doğu Roma İmparatorluğu'nun merkezi devlet yapısını koruyabilmesi gerçekliği dikkate alındığı zaman Batı toplumunun evrensellik, iktisadi zenginlik veya askeri ve hukuksal alanda üstünlük gibi nitelemelerden ziyade Doğu toplumlarından farklı olmasına karşın üstün olmayan bir toplum yapısı geliştirdiği görülmektedir (Sezer, 1998, s. 51-52).

Doğu ve Batı toplumlarının özgün niteliklerinin olduğu vurgusunun Kemal Tahir'in (2002) Devlet Ana adlı romanına bakılarak somut hale getirilmesi mümkün görünmektedir. Bu noktada Devlet Ana romanındaki karakterlerden biri olan Şövalye Nötüs Gladyüs'le Hancı Mavro'nun arasında geçen konuşmanın oldukça çarpıcı olduğu ifade edilebilir. Nötüs Gladyüs'ün kendi toplumsal düzenlerinde "kölelere tasma takıldığını, köylüye angarya koşulduğunu, izinsiz avlanılamayacağını, iyi çalışmayanların asıldığını, köylünün soyluların malı olduğunu ve tekfurun isterse ilk gece hakkını dahi alabileceğini" övüngen bir edayla anlattığı belirtilebilir (Tahir, 2002, s. 27). Buna karşılık Hancı Mavro'nun şaşırmış bir ifadeyle "Ahiler ne der bu işe aman Şövalyem, çarşıyı dar etmez mi soyluların başına? … Sökmez bizim buralarda böyle işler Şövalyem, hiç sökmez sarhoş tekfur Nikolas boşuna zorlamakta… Putperest Moğollarda bile görülmemiştir böyle rezillik…" diyerek tepki göstermesi Doğu ve Batı toplumlarının toplumsal düzen anlayışını resmedebilir (Tahir, 2002, s. 27).

Yine benzer bir biçimde Moğol Komagan Derviş'in Kara Osman Bey'e Nötüs Gladyüs'le ilgili verdiği istihbaratın da üzerinde durulması faydalı olabilir:

> "Buranın köylüsü, baron maron, soylu moylu tanımaz sözüne çok şaştı şövalye! Dilediğini işler bu Bizans köylüsü, tekfurdan davacı olur, haklı bile çıkar sözüne hiç inanmadı! Kara Keşiş, "Kilisenin bile toprağı yoktur, … Ortodoks kilisesi İmparator'un aylıklı memurudur" demesiyle herifin aklı sıçradı… (Benito Keşiş) "Daha kötüsü, Bu Bizans'ta, ticaret, zanaat, madenler, limanlar, tersaneler de devletin tekelindedir"…"İmparator parasız kalırsa, zenginlerin malını çeker alır, "Olmaz" diyenin tatlı canı da üste gider" dedi (Tahir, 2002, s. 152)."

Özetle, Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecine Doğu-Batı farklılığı çerçevesinden hareketle farklı toplumsal etkileşimlerin tarihsel sürekliliği sonucunda gelişen çok boyutlu bir nedensellik ekseninde yaklaşarak özgün, birleştirici ve gerçekçi bir tarihsel sosyolojik açıklama getirilebileceği görülmektedir. Bu nedenle Türkiye'deki tarih bilimi ve sosyal bilimler içerisinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci üzerine geliştirilen düşüncelerin ele alınmasının yanında ele alınmaya çalışılan düşüncelerin Devlet Ana romanıyla birlikte derinleştirilmesinin de önemli olduğuna işaret edilebilir. Dolayısıyla Doğu toplumlarının karşılıklı ilişkilerini tarihsel süreklilik çerçevesinde ele almak adına Orta Asya Türk toplumlarının genel niteliklerini tartışmaya açmanın oldukça faydalı olacağına işaret etmek mümkündür.

3.1. Orta Asya Türk Toplum Yapısı: Töre Temelli Askeri Bir Toplumsal Bütünleşme

Baykan Sezer'in (2011a) Doğu toplumlarını açıklarken yaptığı ayrımın Orta Asya Türklerinin toplum yapısının anlaşılması noktasında belirleyici olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Sezer'in su boyu ovalarının ve bozkır uygarlıklarının ayrımlaşan ve ortaklaşan noktalarını ele alması son derece açıklayıcı olmaktadır. Dolayısıyla Baykan Sezer'e göre insan-doğa ilişkisinin belirleyiciliğinde bozkır uygarlıklarının yağmalarından korunarak tarımın verimli hale getirilmesine odaklanan su boyu ovaları uygarlıklarının özel mülkiyet ilişkilerini ortak mülkiyete dönüştüren merkezi bir devlet yapısı geliştirdiği ifade edilebilir (Sezer, 2011a, s. 30-33). Bu nedenle yerleşik hayatın sürekliliğini sağlamak adına askeri bir sınıfa ihtiyaç duyan su boyu ovaları uygarlıklarının üretim sürecini verimli hale getirme sorumluluğunu devlete aktardığını görmek mümkündür (Sezer, 2011a, s. 40). Bu bağlamda

mülkiyetin sahibi olması dolayısıyla toplumsal artı-ürüne "sınırlı ölçekte" el koyarak dış saldırılara karşı savunma gücü oluşturan ve üretim sürecini kontrol altına alan merkezi-kutsal bir devlet yapısının zanaatla ticaretin birleştiği bir tarımın aracılığıyla dinamik bir toplum yapısı oluşturduğu belirtilebilir (Sezer, 2011a, s. 42-54).

Baykan Sezer'in açıklamalarını Muzaffer Sencer'in Hint toplum yapısını tasviriyle birlikte değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu noktada Muzaffer Sencer'in Hint toplumunda bol su kaynaklarının olması nedeniyle hem bu kaynakları dış müdahalelerden koruyacak hem de tarım için verimli bir hale gelmesini sağlayacak kamu hizmeti odaklı bir devlet yapılanmasının geliştiğine işaret ettiği belirtilebilir (Sencer, M. 1969, s. 198). Bu nedenle su boyu ovaları toplumlarının zengin kaynakların olduğu coğrafyalarda gelişerek zanaatın ve ticaretin birleştiği bir tarımsal üretimle geçinen yerleşik bir devlet ve toplum ilişkisi kurduğunu ifade etmek mümkündür (Sezer, 2011a, s. 54-58).

Diğer taraftan bozkır uygarlıklarında coğrafyanın ve iklim koşullarının verimsiz olmasına bağlı olarak sınırlı ölçekte tarım yapılabilmesi nedeniyle de avcılık ve hayvancılıkla geçinen ortak mülkiyet temelli bir toplum yapısının var olduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır (Sencer, M. 1969, s. 193-195). Muzaffer Sencer'in açıklamalarına odaklanıldığında Orta Asya Türk toplumunun artan nüfusun beslenme ihtiyacı etrafında örgütlenmiş askeri bir kabile imparatorluğu kurması nedeniyle yağmacılık faaliyetlerini ve ticaret yollarının kontrolünü önemseyen kamu hizmeti temelli bir devlet yapısı oluşturduğunu görmek mümkündür (Sencer, M. 1969, s. 204-205). Dolayısıyla coğrafi koşulların yarattığı ihtiyaçlara bağlı olarak çok boyutlu bir toplumsal mülkiyet ilişkisi geliştirdiği görülen Orta Asya Türk toplumunun sırasıyla beyler, oymak üyeleri ve kölelerden oluşan bir tabakalaşmaya neden olduğu görülmektedir (Sencer, M. 1969, s. 201).

Muzaffer Sencer'in Orta Asya Türk toplumlarında ortak mülkiyetle özel mülkiyet ilişkilerinin ikili bir bütünleşme oluşturduğuna gönderme yaptığı belirtilebilir. Buna karşın Mardin'in Orta Asya Türklerinde toplumsal dikey geçiş olanaklarının olduğu bir toplumsal tabakalaşma anlayışının geliştiğini belirtmesi son derece önemli görünmektedir (Mardin, 2008b, s. 83). Bu bağlamda Orta Asya Türklerinde özel mülkiyete bağlı olan bir toplumsal tabakalaşma örneğinin görülmesine rağmen değerlendirilen tabakalaşma örneğinin gevşek bir bağa sahip olmasının sonucunda farklı bir devlet yapılanması oluşturduğunu görmek söz konusu olabilir (Mardin, 2008b, s. 82). Mardin'in Orta Asya Türk toplumunun yapısında

ataerkil bir aristokrasinin yanında askeri başarı temelli bir statü biçimine uygun örneklerin olduğuna değinerek bu toplumsal yapının karmaşık bir ilişki çerçevesinde örgütlendiğine işaret ettiği görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 85).

Mardin'in Orta Asya Türk toplumunda "akrabalık ve başarı" ölçütlerinin toplumsal tabakalaşmanın gelişmesi noktasında belirleyici olduğuna dikkat çektiği görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 82). Dolayısıyla Orta Asya Türklerinde esnek bir tabakalaşma ve devlet anlayışına bağlı olarak özgün bir toplum yapısının var olduğu görülmektedir. Şerif Mardin'e göre akrabalık ölçütünde yüksek tabakada olanların halkın askeri başarı gösterip toplumsal tabakalaşmada üst konuma geçerek toplumla kaynaşması sürecinden olumsuz etkilendiğini ifade etmek mümkündür (Mardin, 2008b, s. 83). Bu nedenle Şerif Mardin'in mesleki bir ayrımlaşmanın gelişmemiş olduğu görülen Orta Asya Türk toplumunda soylularla devlet görevini hak etmiş olanların arasında bir çatışmanın geliştiğini belirterek bu çatışmanın Türk devletleri için tarihsel bir sürekliliğin temellerini verdiğine işaret ettiği görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 84-85).

Baykan Sezer'in Şerif Mardin'le fikir ortaklığı içinde olduğunu belirtmek mümkün görünmektedir. Sezer'e göre bozkır uygarlıklarında güçlü bir toplumsal birlik olmasa da toplumsal ihtiyaçlar etrafında örgütlenmiş bir beraberlik anlayışının gelişmesi nedeniyle çabuk kurulan veya yıkılan bir toplumsal yapının olduğu ifade edilebilir (Sezer, 2011a, s. 89-90). Bu nedenle bozkır uygarlıklarında savaş ve savunma işlerinde ortaklık olmasından bahsedilebilirken toplumun herhangi bir üyesinin sürü sahibi olmasına da müsaade edildiği görülmektedir (Sezer, 2011a, s. 90). Diğer taraftan bozkır uygarlıklarının toplum anlayışında yönetici veya sürü sahibi olmak aynı zamanda sorumluluk almak anlamına da geldiği için eşitlik temelli bir toplumsal yapının oluştuğuna değinmek söz konusudur (Sezer, 2011a, s. 95-96). Başka bir anlatımla, bozkır uygarlıklarının toplumsal tabakalaşma anlayışının gevşek olmasına bağlı olarak kabile ve milliyet bağlarından çok askeri başarıya odaklı bir değer ortaklığına göre toplumsal bir düzen geliştirdiğini ifade etmek mümkündür (Sezer, 2011a, s. 98-102).

Orta Asya Türk toplumunun geliştirdiği değer ortaklığını Halil İnalcık'ın (2005) verdiği örnek üzerinden kavramak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda İnalcık'ın Orta Asya Türklerinde esnek bir mülkiyet anlayışı olması dolayısıyla devletle toplum güçlerinin arasında bütünleşme olduğunu belirterek hükümdarın ve toplumun tabii olduğu ortak bir töre

anlayışının toplumsal dinamizmi süreklileştiren bir temel sağladığını vurgulamasının son derece önemli olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2005, s. 71). Bu noktada Orta Asya Türk hükümdarının savaşa çıkılmadan önce mülkünü kendi askerlerine yağmalatması töresine bakıldığında savaş koşullarında toplumun bütün üyelerinin eşitlendiğini ve ancak eşit bir birliktelikle savaşın kazanılacağı veya kaybedileceği anlayışının gelişkin olduğunu görmek mümkündür (İnalcık, 2005, s. 72-73).

On üçüncü yüzyılda Anadolu'da başlayan Moğol istilasıyla birlikte etkisi bir hayli azalsa da üçüncü yüzyılda ortaya çıkan ve sekizinci yüzyılda Uygurların kabul etmesinden sonra yaygınlaşan Mani dininin ilkelerine bakıldığında da ilginç bir ortak değer gelişiminin olduğu görülmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 153). Özellikle düalist bir düşüncesi olması nedeniyle Hıristiyan Batı dünyasında karalanan Mani dininin "eline, beline, diline sahip ol" şiarını sahiplenmesinin heterodoks Bektaşi felsefesinin kaynağını oluşturduğu bilindiği zaman Orta Asya Türk toplum değerlerinin kısmi de olsa süreklilik taşıdığını görmek söz konusu olmaktadır (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 147-150). Bu nedenle Orta Asya Türklerinin gevşek toplumsal bağlara sahip olmasına bağlı olarak farklı toplumların geliştirdiği olumlu değerlerle etkileşime girebildiği görülmektedir.

Sezer'e göre su boyu uygarlıklarında hem devletle toplumun dayandığı tarımın gelişmesi hem de şehirle köy arasındaki bütünsel ilişkinin temellendiği zanaat ve ticaret kollarının dinamizm kazanması için gerekli olan ham maddeyi toplumdan kopuk bir paralı asker tabakasının sağlaması nedeniyle toplumsal iç çelişkinin artmasının kaçınılmaz olduğu görülmektedir (Sezer, 2011a, s. 66). Dolayısıyla su boyu uygarlıklarının gelişkin bir medeniyet kurup elde ettiği ürün fazlalığıyla Asya'yı beslemiş olmasına rağmen toplumsal üretim için gerekli olan ham maddeyi sağlamakla görevli olan bir paralı asker tabakasının yıpranmasını engelleyemediğini belirtmek mümkündür (Sezer, 2011a, s. 76). Bu noktada su boyu uygarlıklarının maaşla çalıştırmak koşuluyla devlet görevini bozkır uygarlıklarına vermek zorunda kaldığını belirtmek söz konusu olmaktadır (Sezer, 2011a, s. 75).

Bunun yanında yerleşik hayata geçmenin yollarını arayan bozkır uygarlıklarının bir taraftan maden yataklarının olduğu coğrafyada bulunmasına diğer taraftansa haraç almak koşuluyla Doğu-Batı arasındaki ticaret hattının güvenliğini sağlamasına bağlı olarak su boyu uygarlıklarıyla çıkar ortaklığı içinde olduğu görülmektedir (Sezer, 2011a, s. 106-112). Dolayısıyla su boyu uygarlıklarında devletle toplum arasında gelişen kopukluğun Asya tarihi

boyunca toplumsal değerlerin ve iktisadi ilişkilerin yaygınlaşmasında önemli bir rolü olan bozkır uygarlıklarının askeri nitelikleriyle doldurulmasının sonucunda özgün ve sürekli bir Doğu imparatorluğunun temellerinin atıldığı ifade edilebilir (Sezer, 2011a, s. 115-117). Bu bağlamda Sezer'in tarihsel olarak ilk aşamada su boyu uygarlıklarının maaşlı memuru olan bozkır uygarlıklarının toplumsal iç çelişki arttıkça devletin kontrolünü tamamen ele geçirdiğini belirterek Osmanlı Devleti'nin hangi etkilerle birlikte Doğu'nun savunucusu konumuna geldiğini açıkladığı görülmektedir (Sezer, 2011a).

Bu nedenle Orta Asya Türk toplumunun törenin üstünlüğü inancı çerçevesinde savaşçılıktan gücünü alan bir toplumsal kaynaşmışlık niteliği ortaya koyduğu belirtilebilir. Değerlendirilmeye çalışılan bu niteliğin su boyu uygarlıklarının geliştirdiği kadim bir şehir ve köy hayatıyla birleştiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla Mümtaz Turhan'ın (1961, s. 26) düşüncelerine bakıldığı zaman Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini sadece Orta Asya Türk toplumunun özelliklerinden hareketle açıklamanın mümkün olmadığı görülebilir. Bu bağlamda Mümtaz Turhan'ın (1961, s. 28) Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısına odaklanıldığında "İbn Haldun'un doğma-büyüme-çökme biçiminde özetlenebilecek" tarih felsefesine uymayan yönlerin olduğu görülmektedir. Bu teoriyle uyuşmayan yönleri Osmanlı toplumsal yapısının "İbn Haldun'un göçebe imparatorlukların gelişimi için öngördüğü yüz yirmi yıllık süreci aşmasından" hareketle örneklendirmek söz konusu olabilir (Turhan, 1961: 28). O nedenle Turhan'a göre Osmanlı Devleti'nin toplumsal düzenine İbn Haldun'un klasik metinlerine odaklanarak açıklama getirmeye çalışırken dikkatli olunması gerektiğine işaret etmek mümkündür (Turhan, 1961, s. 26-28).

Doğan Avcıoğlu'nun (1969) görüşlerinin benzer bir paralellikte geliştiği ifade edilebilir. Avcıoğlu'na göre kuruluşundan kısa bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin dünya ticaretine hâkim bir konuma gelerek güçlü bir şehir ve köy medeniyeti geliştirdiği bilindiği zaman Batı'nın barbarlık yargısının geçersizliğini anlamak mümkün olabilir (Avcıoğlu, 1969, s. 15-16). Yine Osmanlı Devleti'nin ticarete önem vererek tüccarların güvenliğini sağlamak için merkezi devlet uygulamalarını işletmesinin de yerleşik bir şehir yapısının geliştirildiğine işaret eden bir içeriği olduğu görülebilir (Avcıoğlu, 1969, s. 16-17). Bunun yanında Osmanlı Devleti'nin ticarete önem veren bir özel mülkiyet anlayışı geliştirmesinin İslam diniyle desteklenmesi sürecine bakılarak da dinin iktisadi bir geriliğin nedeni olmadığını anlamak mümkündür (Avcıoğlu, 1969, s. 148). Dolayısıyla Avcıoğlu'na göre

Osmanlı Devleti'nin "göçebelik, barbarlık veya teokrasi" gibi kalıp yargılardan hareket edilerek açıklanmasının mümkün olmadığı görülmektedir (Avcıoğlu, 1969, s. 149).

Sonuç olarak Orta Asya Türk toplumunun töreye bağlılık içerisinde gelişen savaşçı bir toplumsal kaynaşmışlığa sahip olması nedeniyle devletle toplum arasında bütünleşme üreterek farklı toplumsal yapıların olumlu nitelikleriyle etkileşime geçtiği ifade edilebilir. Bu nedenle İslam Devleti'nin şehir ve köyün bütünleştiği gelişmiş bir tarım, zanaat ve ticaret üretimine dayanmasına rağmen devletle toplum ilişkisinin kopuk olmasına bağlı olarak zamanla Batı'nın saldırılarına direnememesinden dolayı Türk toplumunun savaşçı niteliklerine ihtiyaç duyduğuna işaret etmek mümkündür.

3.2. İslam Medeniyeti ve Türk Toplumu Arasındaki Etkileşim Örüntüleri

Bir su boyu ovası uygarlığı olarak nitelenebilecek olan Abbasi Devleti'nin iktisadi olarak bütünleşik bir toplumsal yapı kurmasına rağmen siyasi olarak aynı derecede bir istikrar sağlayamadığı görülmektedir (Sezer, 2011a). Diğer taraftan bozkır uygarlığı olarak nitelenebilecek olan Orta Asya Türk toplumlarının askeri karakterine bağlı olarak güçlü bir siyasi yapı kurmasına rağmen iktisadi olarak istikrarsız bir düzeni olduğu belirtilebilir (Sezer, 2011a). Dolayısıyla İslam Devleti'nin Doğu ve Batı'ya doğru yayıldığı bir süreçte göçebe olması nedeniyle hareketli bir toplumsal yapıya sahip olan Orta Asya Türkleriyle karşılaşma olanağı bulabildiğini görmek söz konusu olabilir (Sezer, 2011a). Bu bağlamda Türk ve İslam medeniyeti üzerinden bir karşılaştırma yapmanın açıklayıcı olacağını görmek mümkündür.

Ömer Lütfi Barkan'ın ifadelerine bakıldığında İslamiyet'in doğuşunu izleyen ilk dönemde Arapların eski mülkiyet gelenekleriyle yeni mülkiyet anlayışının arasında ihtilaflı bir yönün olduğu görülmektedir (Barkan, 1980). "İslamiyet'in ilk döneminde Arap toplumunda toprağın öşür ve zekât gibi vergiler verilen bir mülk olarak kalması, fetihlerde beşte birinin Peygamber'e kalması koşuluyla geri kalan ganimetin savaşçılar arasında paylaşılması veya Arap olmayan milletlere karşı mülk alım-satım işlerinin zorlaştırılması" örneklerine bakıldığında bu ihtilaflı durumun anlaşılması mümkündür (Barkan, 1980, s. 139). Bu nedenle Barkan'ın İslamiyet'in evrensellik anlayışıyla Arap etnisitesini ve özel mülkiyeti merkeze alan Arap geleneklerinin arasında çatışmalı bir durumun geliştiğini düşündüğü ifade

edilebilir (Barkan, 1980, s. 137).

Barkan'a göre Halife Ömer'in Roma ve İran İmparatorlukları'na ait olan Suriye ve Irak'ın fethinden sonra "mülk Allah'ındır" ayetini ileri sürerek toprak mülkiyetini merkezi devlete aktarmaya çalışmasının sonucunda bu çatışmalı durumun değişmeye başladığını görmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 140). Barkan'ın bu noktada İslam Devleti'nin zaten daha önceden valiye veya doğrudan hükümdara vergi vererek kiracı statüsünü kabul etmiş olan Roma-İran toplumlarının yapısına uyum sağladığına değindiği görülmektedir (Barkan, 1980, s. 140-142). Dolayısıyla Barkan'ın Halife Ömer döneminde fetih hareketlerine bağlı olarak gelişen toplumsal etkileşimin yardımıyla ilerleyen dönemde fethedilen bölgedeki mülkün alınıp satılamayacağı düşüncesinin sistemleştirildiğini belirterek mülk sahiplerinin kiracı statüsüne düşürüldüğü bir merkezi devlet anlayışı sayesinde ordugâhların yenilenip toplum refahının gelişebildiğini vurguladığı belirtilebilir (Barkan, 1980, s. 145).

Fuad Köprülü'nün Barkan'ın genellemelerini somut hale getirmek adına son derece faydalı örnekler verdiği görülmektedir. Bu bağlamda Köprülü'nün Emevi döneminde İslam dininin eşitlik ilkesine doğrudan karşı olarak ifrata kaçan bir ayrımcılığın olması nedeniyle Sasanilerin devamı olarak gelişen Abbasi Devleti'nin ifrat ve tefrit arasında olan dengeli bir siyaset geliştirebildiğini belirttiği ifade edilebilir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 161-163). Yine kendi ailesini iktidarda tutmak için fethettiği kaynakları hatalı bir biçimde kullanan Emevilere karşı vergi verme geleneğini muhafaza ederek fethedilen bölgedeki toplumların rızasını alan Abbasilerin Müslüman olmayanlara açık ve gelişmeye müsait olan barışçıl bir sistemin oluşturulmasında da önemli bir işlevi olduğu görülmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 169-170). Dolayısıyla Köprülü'nün Sasani ve Bizans coğrafyalarında geliştirilen toplumsal kurumsallaşmanın Arap fetih hareketiyle birleşerek eşitlikçi ve gelişmeye açık bir toplumsal yapının gelişmesinde rol oynadığına işaret ettiği vurgulanabilir (Köprülü ve Barthold, 2014).

Niyazi Berkes'in Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde farklı toplumsal ilişkilerin sonucunda gelişen İslam medeniyetinin kritik bir yeri olduğunu ifade ettiği görülmektedir (Berkes, 1973). Dolayısıyla Berkes'e göre "din ve devlet kurumlarının" ayrım noktalarını belirginleştirmeye çalışan Batı toplumlarıyla bu kurumları bütünsel bir çerçevede ele alan Osmanlı Devleti'nin arasında açık bir farklılığın olduğu ifade edilebilir (Berkes, 1973, s. 15-20). Bu nedenle Berkes'in "dini ilgilendiren konulara devletin devleti ilgilendiren konulara

da dinin" müdahale etme olanağı bulabilmesi dolayısıyla Osmanlı'nın "teokrasi" veya "feodalite" kavramlarıyla açıklanamayacağının altını çizdiği belirtilebilir (Berkes, 1973, s. 21). Bu bağlamda Berkes'e göre Doğu'da gelişme olanağı bulan bir "tanrı düzeni, gelenek ve kanun-u kadim" anlayışının Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde etkili olduğunu ifade etmek mümkündür (Berkes, 1973, s. 26-28).

Berkes'in Allah'ın yeryüzünde bir vekili olabileceği düşüncesini sistemleştiren Gazali'nin yorumuyla toplumsal düzeni sağlamak için kılıç hakkından kaynağını alan bir asabiyenin gerekliliğine işaret eden İbn Haldun'un teorisinin Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde katkıda bulunduğunu belirttiği görülmektedir (Berkes, 1973, s. 31-32). Dolayısıyla Berkes'e göre Osmanlı Devleti'nin Orta Asya'daki askeri niteliğini koruyarak Sasani ve Bizans'ta geliştirilip Arap fütuhatıyla zenginleşen toplumsal kurumsallaşma geleneğini birleştirmesi nedeniyle "zengin, ilişkisel ve özgün" bir medeniyet kurabildiğini görmek söz konusu olmaktadır (Berkes, 1973, s. 32-35). Bu nedenle Doğu toplumlarının geliştirdiği devlet ve toplum yapısının niteliklerine odaklanmanın önemli olduğunu görmek mümkündür.

Köprülü'nün "adalet, devlet geliri, saray geliri ve hayır düzenlemesi" gibi toplumsal ihtiyaçlara karşılık gelen ve "aristokrasiye kapalı" olan "Divan" sisteminin "Sasani, Bizans ve Arap" toplumunun bütünleşmesi sonucunda geliştiğini belirterek Osmanlı Devleti'ndeki kurumsallaşmanın bu temelden kaynağını aldığını ifade ettiği görülmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 181). Diğer taraftan Köprülü'ye göre İslam medeniyetinde geliştirilen "tefsir, fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi dini bilgilerin tarih, coğrafya, matematik ve mekanik" gibi Antik Yunan kaynaklı düşüncelerle birleşerek özgün bir devlet ve toplum anlayışı ortaya koyduğunu da belirtmek mümkündür (Köprülü ve Barthold 2014, s. 208). Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin Orta Asya, Antik Yunan, Bizans ve Sasani etkisi üzerinden gelişen bir devlet ve toplum yapısı inşa ettiğini vurgulamak söz konusu olmaktadır.

Köprülü'nün işaret ettiği çok boyutlu bir toplumsal etkileşim sürecini Mardin'in düşünceleriyle birlikte okumak söz konusu olabilir. Mardin'in Orta Asya Türklerinin Anadolu'ya göçü sırasında Sasanilerle kurduğu toplumsal ilişkinin sonucunda toplumsal tabakalaşma anlayışının değişime uğradığını belirttiği görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 86). Mardin'e göre bu toplumsal ilişkinin sonucunda Selçuklu Devleti'nin merkezi bir devlet kurma amacından hareketle aristokratları merkezi idarenin altına almaya çalışması sürecine bakılması durumunda farklılaşan bir toplumsal tabakalaşma anlayışını kavramak mümkün

görünmektedir (Mardin, 2008b, s. 87). Dolayısıyla Şerif Mardin'in bu dönemde "merkeze yerleşen bürokratlarla merkezin çağrısını dikkate almayan bir aristokrat sınıf" arasında çatışmaların yaşandığına dikkat çekerek toplumsal tabakalaşma anlayışının farklılaştığına gönderme yaptığını görmek söz konusu olmaktadır (Mardin, 2008b, s. 87-88).

Bu bağlamda Mardin'in düşüncelerinden hareketle Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde Orta Asya, Antik Yunan ve Sasani geleneğinin etkisi olduğuna dikkat çekmek mümkün görünmektedir. Mardin'in köylüleri, tüccarları ve zanaatkârları kapsayan reayayla seyfiye, ilmiye ve kalemiyeden oluşan askeriyenin Antik Yunan'ın ve Sasani Devleti'nin bürokratik-tabakalı toplum yapısını yansıttığını belirttiği ifade edilebilir (Mardin, 2008b, s. 92-96). Bu nedenle Şerif Mardin'e göre özetlenen tabakalı toplumsal yapıyla bürokratik devlet anlayışının gelişerek Türk toplumunda sürdüğünü vurgulamanın son derece önemli olduğu görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 98-105). Diğer taraftan Mardin'in Sasanilerin değerlendirilen tabakalı ve bürokratik toplumsal yapı anlayışını Antik Yunan düşüncesine göre geliştirmesine rağmen Osmanlıların bu toplumsal etkileşimle yetinmeyerek ilişki içerisinde bulunduğu çeşitli toplumların niteliklerini geliştiren bir "zihin" yapısı ortaya koymaya çalıştığını da vurguladığını görmek mümkündür (Mardin, 2008b).

Osmanlı Devleti'nin farklı toplumsal yapıların olumlu niteliklerini benimserken bu nitelikleri dönemin koşullarına göre nasıl uyarladığını İnalcık'ın (2005) açıklamalarına bakarak somut hale getirmek mümkündür. Bu bağlamda Halil İnalcık'ın Sasanilerin devlet geleneğindeki "öncelikli amacın sultanın zenginliğinin arttırılması olduğunu" ifade ederek Sasani sultanlarının adalet sağlama görevini "lütuf" olarak görmesiyle toplumsal gelirleri yağmalama hakkını elinde bulundurmasının devletle toplum yapısı arasında bir farklılık meydana getirdiğine işaret ettiği görülmektedir (İnalcık, 2005, s. 73-75). Buna karşı İnalcık'a göre Osmanlı Devleti'nde padişahın savaşlara ordusuyla birlikte katılması, adalet ve kamu ihtiyacını karşıladığı ölçüde tahtta kalması ve kendi zenginliğini arttırmaktan çok dengeli bir merkezi toprak bütünlüğünün üzerinde durması niteliklerine bakıldığı zaman farklı bir devlet ve toplum yapısı anlayışının geliştirildiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2005, s. 78-83). Dolayısıyla değerlendirilen bilgilerin ışığında Osmanlı Devleti'nin İran-İslam temelli devlet ve toplum yapısı anlayışını Türk-Moğol geleneklerini göz önünde tutarak yeniden değerlendirdiğini ifade etmek söz konusu olmaktadır.

Diğer taraftan Köprülü'nün Batı'nın talancı düzenine bakıldığı zaman Emevilerin bile

makul sayılabileceğini belirtmesi nedeniyle Osmanlı Devleti'nin ve Sasanilerin devlet anlayışları arasında mutlak bir uçurumun olmadığı görülebilir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 169-170). Bu nedenle Arap fetih hareketinin belirleyici olmasına rağmen devlet yönetimi açısından Sasani etkisinin olduğunu ve bu kültürün Türklerin askeri karakterlerine bağlı olarak gelişen bir devlet anlayışıyla birlikte süreklilik kazandığını belirtmek mümkündür (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 82-86). Dolayısıyla Köprülü'nün İslam medeniyetinin tarımsal üretime önem vermesi ve Türklerin savaş tekniğini geliştirmesi gibi gelişmelerin olması nedeniyle Doğu toplumlarının Batı'yı etkileme gücüne sahip olduğunun da altını çizdiği görülmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 67). Diğer bir deyişle, Köprülü'nün Doğu medeniyeti merkezli bir Batı etkileşiminin Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde belirleyici olduğunu belirttiği ifade edilebilir (Köprülü ve Barthold, 2014).

Sonuç olarak değerlendirilen bilgilerden hareket edildiğinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinin çok boyutlu bir toplumsal etkileşime bağlı bir biçimde geliştiğine işaret etmek mümkündür. Bu nedenle Osmanlı'nın kuruluş sürecinde Antik Yunan, Bizans ve Sasani etkileşiminin İslam Devleti'nin kültürüyle birleşerek farklı tabakalara dayanan bürokratik bir devlet ve toplum yapısı geliştirdiği ve bu yapının askerlik ve töre anlayışının neden olduğu bir toplumsal bütünleşme oluşturan Orta Asya Türk geleneğiyle birlikte yeni bir boyut kazanarak süreklileştiği belirtilebilir.

3.3. Bizans'ı Doğu İmparatorluk Geleneği İçerisinde Değerlendirmek Mümkün Mü?

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde geliştirilmeye başlanan bürokratik bir devlet yapısıyla farklı tabakalara ayrılan toplum yapısı anlayışının Orta Asya Türk gelenekleriyle birlikte özgün bir boyut kazanması Doğu toplumlarının tarihsel sürekliliğini ortaya koymaktadır. Buna rağmen Köprülü'nün (2012), Barkan'ın (1980), Mardin'in (2008b) ve Berkes'in (1973) açıklamalarına bakıldığında Antik Yunan ve Bizans İmparatorluğu'nun geliştirdiği devlet ve toplumsal yapı anlayışının Osmanlı Devleti'ni belli ölçüde etkilediği görülmektedir. Bu nedenle Bizans İmparatorluğu'nun geliştirdiği devlet ve toplum yapısı anlayışının ana hatlarına bakıldığı zaman Osmanlı Devleti'ni hangi ölçüde etkilediğinin analizini yapmak mümkün olabilir.

Bizans İmparatorluğu'nun geliştirdiği devletle toplum yapısı anlayışında İmparator Heraklius'un kritik bir yeri olduğu görülmektedir (Köprülü, Barthold, 2014). Köprülü'ye göre Heraklius'un yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde merkezi devlete bağlı olmak koşuluyla başarı göstermiş olan askerlerine toprak dağıtarak iktisadi ve askeri sistemi sağlamlaştırıp Avarlar, Slavlar ve Acemler tarafından kuşatıldığı için zor durumda olan Bizans'ın gelişim seyrini tersine çevirdiği ifade edilebilir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 155-157). Bu nedenle Köprülü'nün askeri niteliklere göre dağıtılan merkeziyetçi toprak sistemine bağlı olarak Heraklius'un hem askeri kuşatmaları savuşturduğunu hem de önemli iktisadi merkezleri İran'dan geri alabildiğini belirttiği görülmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 157-159). Diğer taraftan Fuad Köprülü'ye göre Orta Asya Türklerinin askeri niteliklere göre mülk paylaşma geleneği geliştirmesine ve Yakın Doğu'ya geldiği zaman merkezi devlete bağlı olan tarımsal üretim yapısına uyum sağlamasına bakıldığında da Bizans İmparatorluğu'nun Türk toplumundan etkilenme ihtimalinin olduğuna dikkat çekmek mümkündür (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 158).

Buna karşı Stefanos Yerasimos'un (1977) Bizans İmparatorluğu'nda gelişen devlet ve toplum yapısı anlayışını Roma İmparatorluğu'nun çözülme süreciyle ilişkilendirdiğini ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda Yerasimos'a göre Anadolu'nun tarıma elverişsiz koşullara sahip olması ve Anadolu toplumunun büyük mülkiyet biçimlerine karşı direnç göstermesi nedeniyle kölecilik temelli bir ticaret koluna yönelen Roma İmparatorluğu'nun Helenistik kültürü sağlam bir ekonomiye dayandıramayarak çözülmeye başladığını görmek söz konusu olmaktadır (Yerasimos, 1977, s. 26). Dolayısıyla Yerasimos'un (1977) coğrafi ve toplumsal koşulların uygun olmaması nedeniyle Roma İmparatorluğu'nun çözülerek farklı toplumsal yapıların gelişmesine zemin hazırladığını düşündüğü görülmektedir.

Yerasimos'a göre Roma İmparatorluğu'nun çözülmesiyle birlikte Batı'da angarya koşullarıyla trampa ekonomisini içeren malikâne sisteminin, Anadolu'da küçük birimlere bölünmüş kırsal cemaate dayalı bir toplumsal düzenin ve Doğu'da malikâne sisteminin tam tersini karşılayan özel mülkiyete dirençli olan bir devlet yapısının geliştiği görülmektedir (Yerasimos, 1977, s. 27-30). Dolayısıyla Stefanos Yerasimos'un Roma İmparatorluğu'nun çözülmesinden sonra Batı'da eşitler arasındaki birinciliği temsil eden krallık yönetiminin, Anadolu'da yarı-özerk köylüden vergi alarak kamu ihtiyacını karşılamaya odaklanan bir imparatorluk düzeninin ve Doğu'da bütün mülkiyet biçimlerini merkeze bağlayan kutsal bir

despotluk zihniyetinin geliştiğine değindiği belirtilebilir (Yerasimos, 1977, s. 30-33). Bu nedenle Batı, Anadolu ve Doğu farklılaşması çerçevesinden konuya yaklaşarak Bizans İmparatorluğu'nun Anadolu'da geliştirdiği devletle toplum ilişkilerine odaklanmak önemli görünmektedir.

Bu bağlamda Bizans İmparatorluğu'nun küçük birimlerde tarımsal üretim yapan yarı-özerk köylüden askeri memurları aracılığıyla vergi alarak merkezi devlet yapısını sürdürmeye çalışması nedeniyle malikâne sahiplerini ve şehirdeki üreticilerle bürokratları kontrol altına alan bir devlet anlayışı geliştirdiği görülmektedir (Yerasimos, 1977, s. 40-44). Bunun yanında Bizans İmparatorluğu'nun köylüyü malikâne sahiplerinden koruyarak merkezi devlet yapısını sağlamlaştırmaya çalışırken şehirdeki iktisadi gücü kontrol altına alması dolayısıyla yasa dışı yönelimlerin arttığını da görmek mümkündür (Yerasimos, 1977, s. 47). Bu nedenle şehirdeki bürokratlarla üreticilerin baskı altına alınması sonucunda gelişen iç çelişkilerden sonra Bizans İmparatorluğu'nun devlet gelirini arttırma hedefinden yola çıkarak belli bir süre zarfında olması kaydıyla özel şahıslara tarımsal üretim haklarını devretmeye başladığını görmek söz konusu olmaktadır (Yerasimos, 1977, s. 51).

Dolayısıyla Yerasimos'un imparatorluk gelirinin azalmasına bağlı olarak köylüden vergi toplama hakkının özel şahıslara verildiği bir pronoia tımarının Bizans'ın çözülme sürecini hızlandırdığını düşündüğü belirtilebilir (Yerasimos, 1977, s. 51-83). Çağlar Keyder ise Fuad Köprülü'nün ifadeleriyle paralel bir biçimde Heraklius'un geliştirdiği bütünlüklü bir vergi sistemine dayanan merkezi tımar yapısının pronoia uygulamasıyla örtüştüğüne değinerek küçük-üreticiyi korumaya odaklanan bu sistemin tarihsel süreklilik içerisinde Osmanlı Devleti'nde de devam ettiğini belirtmektedir (Keyder, 1999, s. 21). Bu nedenle Keyder'e göre Osmanlı hükümdarlarının Bizans hanedanına bağlanma konusunda istekli olması ve Osmanlı'daki tımar sistemiyle pronoia uygulamasının süreklilik göstermesi gibi örneklere bakıldığında Osmanlı Devleti'nin Roma İmparatorluğu'ndaki Helen geleneğinin sürdürücüsü olduğunu görmek mümkündür (Keyder, 1999, s. 18-21).

Her halükarda Yerasimos (1977) ve Keyder'in (1999) Osmanlı Devleti'ni Roma İmparatorluğu'nun Helen kültürüyle özdeşleştirerek ortaya güçlü olan bir Türk-Helen medeniyetinin çıktığını belirttiği görülebilir. Buna karşı Bernard Lewis'in (1988) Bizans ve Osmanlı ilişkisine daha dengeli bir biçimde yaklaştığı ifade edilebilir. Bu bağlamda Bernard Lewis'in Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci ele alınırken dini, mahalli ve etnik özelliklerin

birlikte değerlendirilmesi sonucunda Doğu'nun ve Batı'nın toplumsal yapısının ikili bir anlamda gelişmesi gerçekliğinin görülebileceğine değindiği belirtilebilir (Lewis, 1988, s. 1-15). Dolayısıyla Lewis'e göre Batı'da on birinci yüzyıldan itibaren Türk ifadesinin kullanılmasının yanında Türklerin İslamiyet'i benimsemesine karşın Türkçeyi unutmayıp askeri işlere olan merakını muhafaza ederek Ortodoks İslam anlayışından farklılaşması sürecinin etnik ve dini niteliklere gönderme yaptığı ifade edilebilir (Lewis, 1988, s. 11-15).

Osmanlı Devleti'nde devşirme usulünün yarattığı çok kültürlü bir hayatın olmasına bağlı olarak bir nevi üst yönetimsel bir değişikle birlikte özgün bir müzik, mimari ve sanat anlayışının geliştirilmesiyse mahalli unsurun etkisini anlamayı sağlayabilir (Lewis, 1988, s. 5-6). Diğer taraftan Bizans İmparatorluğu'yla üst yönetimsel bir değişikliğe gittiği görülen Osmanlı Devleti'nde Hıristiyan Türk algısının yerleşmediğini görmekle birlikte Şamanizm, Maniheizm ve Hıristiyanlıkla geliştirilen ilişkiler nedeniyle özgün bir Türk İslamlığının ortaya çıktığını da görmek mümkündür (Lewis, 1988, s. 15). Dolayısıyla Lewis'in (1988) etnik, mahalli ve dini unsurlara odaklanıldığı zaman Osmanlı Devleti'nin Doğu ve Batı kültürlerinin arasında kalan bir medeniyet yapısı geliştirdiğini belirttiği görülmektedir.

Lewis'in (1988) Doğu'nun ve Batı'nın toplumsal dinamikleri arasında kalan bir Osmanlı Devleti portresi çizmesi oldukça kritik görünmektedir. Buna rağmen Fuad Köprülü'nün (1981) Doğu'nun toplumsal gelişme dinamiklerini merkeze alan yaklaşımının üzerinde durulmasının faydalı olacağı ifade edilebilir. Bu bağlamda Köprülü'nün (1981, s. 212-213) Orta Asya, Sasani, Selçuklu ve Beylikler Dönemi çizgisinden hareket ederek Osmanlı Devleti'nin toplumsal temellerinin açıklanabileceğini belirttiği görülmektedir. O bağlamda Fuad Köprülü'ye göre (1981, s. 29-36). Osmanlı Devleti'nin Bizans İmparatorluğu'yla toplumsal olarak etkileşime geçmeden devlet ve toplum yapısını geliştirdiği belirtilebilir. Diğer taraftan Köprülü (1981, s. 91-92) özellikle Balkanların fethiyle birlikte Osmanlı Devleti'yle Bizans İmparatorluğu'nun arasında toplumsal bir ilişkinin geliştiğine de değinmektedir. Bu noktada Köprülü'nün Bizans İmparatorluğu'nun devlet yapısının Sasani Devleti'nden etkilenmiş olduğuna işaret ederek Doğu'nun toplumsal sürekliliğini vurgulayan yaklaşımını sürdürdüğünü görmek mümkündür (Köprülü: 1981, s. 209).

Bunun yanında Fuad Köprülü (1981) ve Ömer Lütfi Barkan (1997a, s. 294) Bizans İmparatorluğu'nun Osmanlı toplum düzenine olan etkisinin sınırlı olduğunu da ifade

etmektedir. Barkan (1997a, s. 295), Osmanlı Devleti'nin fethettiği topraklardaki toplumsal geleneklerin yaşamasına müsaade ederek imparatorluk olabildiğini düşünmektedir. Bu nedenle Osmanlı toplum düzeninde pronoia tımarının görülmesi merkezi devletin bu mülkiyet biçimini değiştirmek istemediği anlamına gelmemektedir (Barkan, 1997a, s. 295-296). Barkan Osmanlı Devleti'nin belli bir süre zarfında fethettiği topraklardaki mülkiyet yapısını özgün bir merkezi devlet anlayışının gerektirdiği bir biçime dönüştürdüğünü vurgulamaktadır (Barkan, 1997a, s. 297). O bağlamda Barkan'a göre Selçuklu Devleti'nin kalıntılarından yükselen Osmanlı toplum düzeninin İran-İslam anlayışını ve Orta Asya Türk-Moğol geleneğini zenginleştirerek geliştirmesi sürecinin üzerinde durmak daha doğru görünmektedir (Barkan, 1997a, s. 294).

Son olarak Halil İnalcık'ın (2012) düşüncelerinden hareket edilerek ele alınan konunun netleştirilmesi mümkün olabilir. İnalcık'ın (2012 s. 168) Osmanlı Devleti'nin "birbirini izleyen genişleme dönemlerinde farklı toplumsal düzenlerin her birinden bazı unsurlar alarak kendine özgü bir teşkilatlanma geliştirdiğine" işaret ettiği belirtilebilir. Bu nedenle İnalcık'a göre (2012, s. 168-169) Bizans İmparatorluğu'nu kapsayan geniş bir bakış açısından hareket ederek Osmanlı toplumuna yaklaşılması faydalı olabilir. Diğer taraftan İnalcık'ın (2012, s. 169) Osmanlı Devleti'nde tarihsel olarak farklı toplumsal yapılardan etkilenilmesine rağmen bu etkilenmelerin "merkeziyetçi imparatorluk anlayışına göre" düzenlendiğini de düşündüğü vurgulanabilir. Dolayısıyla Osmanlı'nın farklı toplumsal yapılarla etkileşime geçerek toplumsal temellerini sağlamlaştırırken bu toplumsal yapıları imparatorluk anlayışı çerçevesinde dönüştürdüğünü görmek mümkündür (İnalcık, 2012, s. 170-171.

Değerlendirilen açıklamalardan hareket edildiğinde Bizans İmparatorluğu'nun devletle toplumsal yapı anlayışında Osmanlı Devleti'ne kadar uzanan bir süreklilik hattının olduğunu belirtmek mümkündür. Buna rağmen Bizans İmparatorluğu'nun ortaya koyduğu devlet ve toplum yapısının Doğu eksenli bir ilişkiyle geliştiğini vurgulayan yaklaşımların da son derece önemli olduğu görülmektedir. Bu nedenle Bizans İmparatorluğu'nun gelişim çizgisini Doğu toplumlarının tarihsel çizgisine eklemleyen bir yaklaşımın geliştirilmesine bağlı olarak açıklayıcı bir tarihsel yorumun gelişebileceği ifade edilebilir. Bu bağlamda Doğu toplumlarının kültürel sınırını genişleterek bakıldığı zaman Osmanlı Devleti'nin geliştirdiği "merkezi imparatorluk zihniyetini" kavramanın söz konusu olacağını ifade etmek mümkündür.

3.4. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunu Siyasi Tarihin Ana Hatlarıyla Değerlendirmek

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinin üç belirleyici etken üzerinde durularak anlaşılabileceği vurgulanabilir (İnalcık, 2009). Bu etkenlerden ilkinin "Türkmenlerin Anadolu'ya göçmesiyle" birlikte kurulan "Selçuklu Devleti'nin" toplumsal etkisiyle ilişkili olduğu görünmektedir (İnalcık, 2009, s. 3). İkinci etken "Anadolu'da yaşanan Moğol istilasının ve egemenliğinin altında Türk-İslam gaza hareketinin" başlaması süreciyle betimlenebilmektedir (İnalcık, 2009, s. 3). Son olarak "Denizli, Antalya ve Bursa" gibi şehirlerin "milletler arası" pazar durumuna gelmesinin önemi üzerinde durulması faydalı olabilir (İnalcık, 2009, s. 3). Böylelikle Osmanlıların coğrafi konumunun "dünya ticaret yolları üzerinde önemli bir noktaya" gelebildiği görülmektedir (İnalcık, 2009, s. 3). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun demografik, siyasi ve iktisadi bir dönüşüme paralel olarak geliştiği vurgulanabilir (İnalcık, 2009). Diğer taraftan bu dönüşümlerle birlikte Anadolu'da özgün olan bir toplumsal düzenin geliştiğine işaret etmek mümkündür.

Farklı ve bütünleşmiş bir toplumsal düzenin "etnisite, kültür ve iktisadi zanaat unsuruna" odaklanılarak betimlenebilmesi mümkündür (Akdağ, 2010). Bu bağlamda "göçebe Türkmen gruplarının Türk-İran İslam'ı idaresi altında yerli Hıristiyanlara çırak olarak öğrendiği zanaatın" kritik bir aşamaya denk düştüğü görülmektedir (Akdağ, 2010, s. 19). "Yerli Hıristiyanlarla yaylacılık-hayvancılıkla geçinen göçebe Türkmenlerin" toplumsal kaynaşma olanağı bulmasının "Bizans İmparatorluğu'nun Rum ve Ermeni toplumlarına" baskı uygulamasından kaynağını aldığı ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 21). Dolayısıyla on birinci yüzyılda yerli toplumların ve göçebe Türkmenlerin toplumsal olarak kaynaşması Selçuklunun bürokratik bir devlet yapısı geliştirmesini sağlamlaştırdığı ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 20). Bu bağlamda Selçuklu Türkiye'sinde bürokratik bir teşkilatlanmanın denetimi altında gelişen iktisadi üretim koşullarının olumlu bir seviyeye yükseldiğine işaret etmek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 19-36).

Selçukluların İran-İslam'ına dayanan bir devlet geleneğinden etkilenerek devlet teşkilatında "mali, idari ve Uc birimlerini içeren" bir ayrıma gittiği görülmektedir (Akdağ, 2010, s. 50). Özellikle Selçukluların "başıbozuk Türkmen gruplarının" özerk yapısını

tanıması ve "naiplerine toprak dağıtarak" bu mülklerden gelen vergilerle hazinesini zenginleştirmeye çalışması "İran-İslam" devlet geleneğiyle güçlü bir ilişkisi olduğunu yansıtmaktadır (Akdağ, 2010, s. 50-53). Diğer taraftan bu devlet yapısının idaresi altında örgütlenen "zanaat ve ticaret ilişkilerinin" toplumsal olarak sürekli ve dinamik bir düzenin oluşmasını sağladığı ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 31-36). Bu noktada "Venediklilerin ve Cenevizlilerin Bizans İmparatorluğu'yla olan ticaret ilişkilerini kesmesinin" belirleyici bir etkisi olduğu açıktır (Akdağ, 2010: 95). Dolayısıyla "Katolik-Ortodoks çatışmasının" Selçuklu ve Bizans arasındaki ticaret hattını geliştirdiği görülebilmektedir (Akdağ, 2010, s. 96). Başka bir ifadeyle Bizans'la geliştirilen ticari ilişkilerin ve yerli-göçebe unsurların kaynaşmasıyla birlikte gelişen zanaatın İran-İslam devlet geleneğiyle örgütlenerek Amasya, Tokat, Sivas ve Kayseri gibi medeniyet ve kültür merkezlerinin oluşmasına neden olduğuna değinmek mümkündür (Akdağ, 2010).

Bu noktada on birinci ve on üçüncü yüzyıllar arasında Selçuklu Devleti'nin siyasi ve kültürel olarak ivme kazandığı görülmektedir (Akdağ, 2010). Selçuklu Devleti'nin siyasi ve kültürel düzenliliği on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Moğol istilasıyla birlikte düşüşe geçmiştir (Köprülü, 1984). Bu dönemden sonra "Selçuklu sultanlarının Moğol-İlhanlı İmparatorluğu'nun egemenliği" altına girdiği vurgulanabilir (Köprülü, 1984, s. 32). Aynı dönemde Bizans İmparatorluğu'nun "Haçlı seferlerinden" sonra gelişen bir iç çatışma sürecine sürüklendiğine işaret etmek mümkündür (Köprülü, 1984, s. 27-28). Bu bağlamda Anadolu'nun farklı coğrafyalarında siyasi istikrarsızlık nedeniyle ortaya çıkan iktisadi ve toplumsal bir buhran durumu olduğuna değinilebilir (Köprülü, 1984). Bunun yanında "Memluklularla" ittifak içerisinde olan "Altınordu İmparatorluğu'nun" bu siyasi krizin neden olduğu toplumsal yıkım sürecini "fırsata çevirerek" Anadolu'da etkin bir rol üstlenmeye çalışması da "siyasi karmaşa" ortamını derinleştirmiştir (Köprülü, 1984, s. 28). Dolayısıyla on üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'nun siyasi, iktisadi ve toplumsal olarak süreksiz bir süreçle sarsıldığına dikkat çekmek mümkündür (Köprülü, 1984).

Anadolu'da yaşanan bu siyasal karmaşanın sonuçlarını Devlet Ana romanındaki şu diyalog üzerinden kavramak mümkün görünmektedir:

> "Aklı erenlere bakarsan, Frenklerle Moğolların başı altından çıkmış bugünlerin rezilliği… Ülkeyi batıdan Frenkler basmış, doğudan Moğollar… Vergi, haraç alamaz olmuş kayzerimizle Konya

> sultanı… Vergisiz, haraçsız nasıl dizginlersin bunca azgın suyu? Sular kudurgan olursa ekin olmaz, ekin olmazsa köylü olmaz, köylü olmazsa ekmek olmaz, ekmek olmazsa dünya batar (Tahir, 2002, s. 20)."

Yine Issızhan'a yolu düşen bir Ozanla Nötüs Gladyüs'ün arasında geçen şu konuşmanın da açıklayıcı bir portre ortaya koyduğu ifade edilebilir:

> "Hep Moğol belasıdır bu çektiklerimiz… Aklı ermeyenler "Yollar silindiğinden kervan geçmez oldu" demekte… Hayır, kervan geçmezlenince yollar silinir. Neden geçmezlenir kervan? Güven ister çünkü tüccar takımı… Ülke, soyguncusuz olmaz ve olmamıştır. Ama sultanı güçlüyse soyguncuyu bulur, tutar, keser başını, yağmaladığı malı tüccara geri verir. Bacını alır, yığar hazinesine, bakar keyfine… Karılar gezinirdi bu ülkede, yaldızlı tahtırevanlara kurulup, koruyucusuz moruyucuz… Çünkü yol güvenini bozmanın cezası yağlı kendir; ırza geçmenin cezası, kazık! (Tahir, 2002, s. 51)".

Anadolu'daki siyasi karışıklığa karşı Moğol istilasıyla Kavimler Göçü'nün etkisini birbirine karıştırmamak gerekmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014). Harzemşahların on üçüncü yüzyılda Moğol kervanını basmasından sonra başlayan istila hareketinin sonucunda Moğolların Anadolu'ya yerleşmediğini ve yerleşmiş olanlarının da İslam medeniyetinin altın ve gümüş üzerinden ödenen nakdi vergi sistemine uyum sağladığını görmek mümkün olmaktadır (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 112-113). Bir ikincisi İslam medeniyetine uyum sağlayan Moğolların hem Türklerin Oğuz geleneklerini hatırlamasında hem Çin'den Orta Doğu'ya kadar uzanmış olan ticaret hattının bağlanmasında hem de İran şehir yapısının muhafazasında kritik bir önemi olduğu ifade edilebilir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 114-122). Dolayısıyla Moğol istilasının Anadolu'yu imar eden bir yönünün olması ve Arapça-Farsça egemenliğine karşı Türklere Orta Asya'daki geleneklerini hatırlatması nedeniyle Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda olumlu bir sonuca da neden olduğu görülebilir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 122-130).

Bu ikili çerçeveyi arka planda tutarak bakıldığı zaman "1020'de Azerbaycan'ın" fethedilmesinden ve "1071'de Malazgirt Savaşı'nın" kazanılmasından sonra "Anadolu'nun Türkleşmesinin" ivme kazandığı görülmektedir (İnalcık, 2009, s. 4). Bu demografik devrimin ikincisi on üçüncü yüzyılın sonlarında gelişen siyasi olaylardan kaynağını almıştır (İnalcık, 2009). Bu noktada on üçüncü yüzyılın son çeyreğinde vuku bulan kritik siyasal olayların "Türkmenlerin batı Uc'larına doğru" göç etmesini hızlandırdığı ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 5-7). "1277'de" Memluk Sultanı "Baybars'ın" Moğollara savaş açmasının, "1291-

1295" yılları arasında Moğol iç çatışmasının şiddetlenmesinin ve "1298-1299'da" "Moğol valisi Sülemiş'in" isyan etmesinin" sonucunda Anadolu'da siyasi bir boşluğun oluştuğunu görmek mümkündür (İnalcık, 2005, s. 130). Böylelikle "Uc Türkmenleri" Anadolu'daki yıkıcı iç çatışma ortamının yarattığı serbestliğin sonucunda Bizans topraklarına sürekli olarak "akınlar" düzenlemeye başlamıştır (İnalcık, 2005, s. 130). Bu süreçte Uc Türkmenlerinin fethedilen topraklarda beylik kurduğu ve kısa zamanda bu bölgeyi Türk yurdu haline getirdiği ifade edilebilir. O nedenle Uc'lardaki iskân hareketinden sonra Anadolu'nun tamamen Türkleştiği görmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2005, s. 130-131).

Özetlenecek olursa on dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde Moğolların egemenliği altına girmiş olan Selçukluların İran-İslam geleneği ekseninde geliştirdiği bürokratik devlet teşkilatlanmasının "taht kavgaları ve ümeranın ihanetiyle" birlikte dağıldığı belirtilebilir (Akdağ, 2010, s. 100). Dahası Bizans İmparatorluğu'nun kendi iç karışıklıklarından dolayı bir hayli zayıflayarak "feodal bir sömürü düzeni" geliştirdiğini söylemek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 59). "Bu hükümetsizlik durumunda" Anadolu toplumunun "Moğol yağmasına" maruz kaldığı ifade edilebilir (Köprülü, 1984, s. 33). Diğer taraftan Türkmen aşiretlerinin bu yağma ve baskı ortamına karşı isyan ettiği ve Uc'lara doğru yığıldığı görülmektedir (Köprülü, 1984, s. 38). Bu isyanlar "Moğolların toplumun rızasını almadan" Anadolu'da tutunamayacaklarını anlamalarını sağlamıştır (Akdağ, 2010, s. 67). Benzer bir isyan dalgası "yabancı olarak" nitelenmeleri nedeniyle "Memluk Devleti'ne" karşı da gelişmiştir (Akdağ, 2010, s. 67). Dolayısıyla böyle bir siyasi karışıklık ortamında Uc beyliklerinin Selçuklu Devleti'nin tarihsel mirasını devralmaya çalıştıkları belirtilebilir (Köprülü, 1984, s. 75-76).

Uc beyliklerinin durumuna bakıldığı zaman Germiyanlıların ve Karamanlıların Osmanlılara nazaran daha geniş sınırlara sahip olduğunu ifade etmek mümkündür (Akdağ, 2010). Buna rağmen bu iki Uc beyliğinin doğrudan Konya Sultanlığı'na bağlı olması siyasi bir istikrar sağlayamamalarına neden olmuştur (Akdağ, 2010). Özellikle Karamanlıların Konya'yı ele geçirmek için Moğollarla girdiği mücadeleden zayıf bir biçimde çıktığı görülebilmektedir (Köprülü, 1984, s. 35). Yine "Germiyanlıların da Konya'ya sınır komşusu" olmasının olumsuz bir etki yarattığı ifade edilebilir (Köprülü, 1984, s. 37). Diğer taraftan "Germiyanlıların batı ucunun denizle sonlanmasının" da sınır hareketini sınırlayan bir durumun gelişmesine neden olduğu görülmektedir (Akdağ, 2010, s. 88) O nedenle

"Amasya Sultanlığı'na itaatkâr" bir tutumdan hareketle yaklaşan Osmanlıların bu süreci "sakin" bir bölgede geçirmiş olduğu belirtilebilir (Akdağ, 2010, s. 88). Bunun yanında Osmanlıların giderek zayıflayan bir Bizans İmparatorluğu'yla sınırı olması gaza ideolojisi ekseninde ilerlemesini kolaylaştırmıştır (Akdağ, 2010, s. 106-109). Bu bağlamda Osmanlı Beyliği'nin Amasya Sultanı'nın ölümü ve Moğol iç çatışmasının şiddetlenmesi sonucunda Türkmenleri gaza ideolojisi etrafında birleştirerek güçlenebilme olanağı bulabildiğini ifade etmek söz konusu olmaktadır (Akdağ, 2010, s. 123-129).

Diğer taraftan Osmanlıların diğer Uc beyliklerinden farklı olarak yağma akınlarının yanında toplumsal huzurun sağlanmasına da önem verdiği görülmektedir (İnalcık, 2009). Bu noktada "Germiyan bölgesindeki yağma akınlarından kaçan bölgedeki Hıristiyanların Osmanlı tarafından korunduğu" ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 12). Dahası "Osmanlıların fethettiği bölgedeki Hıristiyan köylüyü ve şehirliyi istimâletle yerinde bırakıp koruduğunu" da vurgulamak mümkündür (İnalcık, 2009, s. 15). Burada "istimâlet kavramının devletin azınlıklara hoşgörü göstererek kendi tarafına kazanma çabasını" açıkladığına değinmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2005, s. 134). Bu bağlamda Osmanlıların gaza ideolojisinde fetih ve istimâlet anlayışının bütünleşmesinin üzerinde durmak önemli olacaktır. Osmanlıların Hıristiyan bölgelere akınlar düzenlemenin yanında fethedilen bölgelerin iç huzurunun sağlanmasına da önem vermesi sürecine bakıldığında değerlendirilen bütünleşik yapının anlaşılması mümkün hale gelebilir (İnalcık, 2009).

Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin Anadolu'daki demografik devrimlerin etkilerini fethedilen bölgelerin iskânı için değerlendirdiği görülmektedir (Barkan, 1980). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin ilk olarak "fethettiği bölgelere Türkmen aşiretlerini yerleştirdiğine" dikkat çekmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 282). Bunun yanında Osmanlı Devleti'nin "Türk dervişleri" vasıtasıyla fethedilen bölgede "vakıf ve zaviye kurdurmasının" da önemli olduğuna işaret edilebilir (Barkan, 1980, s. 288). Osmanlı Devleti'nin merkezilik hedefini askıya almadan bu yeni yerleşimlere vakıf statüsü verip vergilerden muaf tutmasının iskân hareketini sağlamlaştırma amacıyla ilişkili olduğu görülmektedir (Barkan, 1980, s. 288-289). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin yeni fethedilen bir yerde ilk olarak ekonomik ve toplumsal hayatın canlanması için külliyeler kurdurduğuna ve bu külliyelerin yan yana gelmesiyle birlikte Osmanlının medeniyet ve kültürünün yerleşikleştiğine değinmek söz konusu olabilir (Barkan, 1980, s. 289). Diğer taraftan toplumsal ihtiyaçlara karşılık gelmesi amacından

hareket ederek geliştirilen mahallileşmenin istimâlet temelli bir anlayışla tamamlanarak süreklilik kazanması Osmanlı Devleti'nin özgün niteliklerini anlamak bağlamında somut bir gerçekliği temsil ettiğini de görmek söz konusu olmaktadır (Barkan, 1980, s. 281-289).

Bu özgünlüğün Selçuklu, Moğol ve Uc geleneklerinin etkisiyle birlikte gelişme olanağı bulabildiği görülmektedir (Akdağ, 2010). Bakıldığı zaman hükümdarın bütün savaşlarda bizzat bulunmasının ve fethedilen bölgelerdeki toprakları kendi merkeziyeti altında toplamasının "Uc gelenekleriyle" ilişkili olduğunu görmek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 190). Benzer bir biçimde hükümdarın toprak mülkiyetinin hukuki ve fiili hakkını elinde bulundurmasına rağmen bu mülklerden alınan vergileri maaşa çevirerek hazineye aktarması da "Moğolların Selçuklu Devleti'ne uyguladığı bir yöntem" olarak gelişmiştir (Akdağ, 2010, s. 191). O bağlamda Selçuklu Devleti'nin naiplerine geniş bir mülkiyet hakkı tanıyarak bu mülklerden topladığı vergilerle zenginleşmeye çalışmasının Osmanlı devlet yönetiminde mülkiyetin merkezde toplanarak naiplerin "maaşlı iğdiş edilmiş" bir düzeye çekilmesiyle değiştiği görülebilmektedir (Akdağ, 2010, s. 191).

Bunun yanında Uc'larda Moğollara isyan ettiği için kaçmak zorunda kalan Türkmenlerin yoğun olması Osmanlı'nın devlet yönetiminde İran etkisinin sınırlanmasına da neden olmuştur (Akdağ, 2010). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde "Türkmen unsuruna" dayanırken sonraki dönemlerde "devşirme sistemiyle" temellenen bir yönetim biçimini geliştirdiğini görmek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 194-195). Bunun yanında Moğol etkisinin sonucunda Osmanlı devlet yönetiminin sırf iktisadi işleve odaklanmayarak "idari, mali ve yargı" unsurunu da kapsayan bir biçime dönüştüğü ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 195). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin "azasını ulemadan seçmesine" bağlı olarak toplumsal ihtiyaçlara "bütünsel" olarak hitap etmeyen Selçuklu devlet anlayışından "farklılaştığını" vurgulamanın önemli olduğu belirtilebilir (Akdağ, 2010, s. 191-195). Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin "Anadolu-Türk İslam'ını ve yerleşik-göçebe Türkmen unsurunu" merkezi bir yönetim altında birleştirerek özgün niteliklerini oluşturduğuna değinmek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 389). Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin "Venediklilerle Cenevizlilerin arasındaki ticari çekişmeyi" kullanıp dünya ticaret hattını "Bursa, İstanbul ve Edirne" gibi Batı şehirlerine kaydırarak Selçukluların ticari ilişkilerini de geliştirdiği görülebilmektedir (Akdağ, 2010, s. 329-333).

Bu bağlamda Anadolu-Türk İslam'ının ve yerleşik-göçebe Türkmen unsurunun kritik

sayılabilecek niteliklerinin üzerinde dikkatle durulması faydalı olabilir (İnalcık, 2005). Bu unsurların "Gaziyan-i Rum, Ahiyan-i Rum, Abdalan-i Rum ve Bacıyan-i Rum" şeklinde örgütlendiği görülmektedir (İnalcık, 2005, s. 135). Genel olarak bu unsurların olumlu ve olumsuz özellikleri olduğunu belirtmek mümkündür (Ülgener, 1981). Osmanlı Devleti'nin bu unsurların örgütlenme biçimlerini birbirine bağlayarak devletin merkezi idaresini sağlamlaştırmaya çalıştığı ifade edilebilir (Akdağ, 2010). Dolayısıyla Anadolu'da uzun dönemden beri süregelen bu örgütlenmelerin de Osmanlıların gaza ideolojisinin bir sonucu olarak değişime uğradığından söz edilebilir (İnalcık, 2005). Bir başka deyişle çok yönlü bir etkinin sonucunda oluşan bu örgütlenmelerin merkezi idare altında birleşerek Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde etkili olduğuna değinmek mümkün görünmektedir.

Ele alınacak toplumsal örgütlenmelerin niteliklerine değinmeden önce "çözülme dönemindeki toplumsal ve kültürel hayatın geliştirdiği zihniyet kalıplarına" odaklanmak daha doğru olacaktır (Ülgener, 1981). Genel olarak bakıldığı zaman bu dönemde toplumun "üst katmanlarından alt katmanlarına doğru yayılan bir imtiyaz ve mülk edinme hırsının geliştiğini" söylemek mümkündür (Ülgener, 1981, s. 30-35). Söz gelimi farklı kökenlerden kaynağını almasına rağmen on ikinci ve on beşinci yüzyıllar arasında "eşrafın, ahinin ve tüccarın" otorite ve hiyerarşi gibi olumsuz değerleri "dayanışma duygusuyla" birleştirerek "esnaf ideolojisine bağlı olan bir "zihniyet" ortaya koyduğu görülmektedir (Ülgener, 1981, s. 36). "Geçim yolları giderek kapanmaya başlayan çözülme devri insanının bir taraftan hırsla önünü açmaya çalışırken diğer taraftan çevreye karşı müsamahasını kaybeden bir esnaf ideolojisi üretmesinin tarikat örgütlenmeleriyle" birlikte geliştiğini belirtmek söz konusu olabilir (Ülgener: 1981, s. 51). Dolayısıyla "on ikinci ve on üçüncü yüzyılların harp, istila ve isyan dalgaları arasında kaybolan çözülme devri insanının" "huzurlu ve emniyetli bir hayat vaat eden tarikat örgütlenmelerine" yöneldiğini görmek mümkündür (Ülgener, 1981, s. 58).

Esnaf ideolojisine bağlı olarak gelişmiş olduğu görülen tarikat örgütlenmelerinin "itidalle kanaatkârlığa dayanan içe kapanmış, hoşgörüsüz bir cemaat mantığı" ürettiği ifade edilebilir (Ülgener, 1981, s. 66). O bağlamda çözülme dönemi zihniyetinin yapısında yaygın biçimde "az çalışmayla çok ibadet etmenin övüldüğü" görülmektedir (Ülgener, 1981, s. 66-67). Yine "çalışma sürecinin de bu zihniyetin baskın olduğu bir otorite ve hiyerarşi kalıbıyla" birlikte şekillendiği ifade edilebilir (Ülgener, 1981, s. 67-68). Dolayısıyla "üst tabakalardan alt tabakalara doğru sirayet eden bir mülk edinme hırsının katı, kapalı ve kanaatkâr

geleneklere bağlı olarak perdelendiğinin" üzerinde durulmasının önemli olduğu görülmektedir (Ülgener, 1981, s. 92-97). Buradan hareketle Anadolu'da olumlu değerleri ön plana çıkararak gelişen isyanların "mehdilik, imamlık ve şeyhlik" yolunu tutması dolayısıyla etki bulabilmesi sürecini ikililikleri içinde taşıyan bir esnaf ideolojisiyle ilişkilendirmek mümkün görünmektedir (Ülgener, 1981, s. 106-109).

Değerlendirilen bilgilerden hareket edildiğinde "on üçüncü yüzyılda şeyhliğin ve dervişliğin önem kazanması sürecinin tasavvuf alanındaki bir gelişmeden çok umudunu kaybetmiş bir toplumun tarikat yoluyla kendini telkin etmeye çalışmasını" gösterdiği ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 45). Bu süreçte "soyut bir bağlamdan kaynaklanan İslami bir ilim eğitiminin yerine somut vaatlerde bulunan bir tarikat anlayışının geçtiği" görülebilmektedir (Akdağ, 2010, s. 45-47). Bu nedenle Gaziyan-i Rum, Abdalan-i Rum, Ahiyan-i Rum ve Bacıyan-i Rum teşkilatlarını değerlendirirken esnaf zihniyetini dikkate alan bir arka planı göz önünde tutmak konunun netleşmesini sağlayabilir (Akdağ, 2010, s. 48). Bunun yanında gaza hareketi başarıya ulaştıkça değerlendirilecek olan guruplardaki olumsuz niteliklerin Osmanlı merkezi devlet idaresi altında bastırılmaya başlandığını da vurgulamak mümkün görünmektedir (Akdağ, 2010).

Bu değerlendirmelerden sonra ilk olarak Gaziyan-i Rum örgütlenmesinin üzerinde durulabilir (Köprülü, 1984). Tarihsel olarak bakıldığı zaman "dokuzuncu yüzyılda Abbasi Halifesi Nasır'ın hem itibar kazanmak hem de kendine toplumsal dayanak yaratmak için fütüvvet kurumlarını bir araya getirdiği" görülmektedir (Köprülü, 1984, s. 87). Bu fütüvvet gruplarının "işsiz, esnaf, kabadayı, paralı asker ve gönüllü asker" gibi farklı kesimlerden oluştuğu söylenebilir (Köprülü, 1984, s. 87). "Nasır'ın bu grupları birleştirerek ahlaki ve toplumsal seviyesi yüksek bir İslam şövalyeliğine dönüştürdüğü" görülmektedir (Köprülü, 1984, s. 87). Bunun yanında Selçuklu Devleti'nde "Gaziyan-i Rum'un cesaret, kuvvet ve yoldaşlık" gibi niteliklere bağlı olarak tanımlandığı ifade edilebilir (Köprülü, 1984, s. 88). Bu noktada Türklerin askeri geleneklerinin ve İslami fütüvvetin farklılaşarak birleştiğine işaret edilebilir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde "Gaziyan-i Rum fütüvvetinin yiğitlik, maneviyat ve ahlak" gibi anlamları olan "kurumsallaşmış bir teşkilat" halini aldığına değinmek mümkündür (Köprülü, 1984, s. 88).

İkinci örgütlenme biçiminin "Anadolu'nun her kasabasında rastlanan ve yiğitlik ve kardeşlik anlamına gelen Ahiyan-i Rum yapısıyla ilişkili olduğu" ifade edilebilir (Köprülü,

1984, s. 89). "Ahiyan-i Rum'un devlet yönetimini olmasa da mahalli halk idaresini temsil ettiğini" görmek mümkündür (Köprülü, 1984, s. 91). O bağlamda "isyan ve siyasi karmaşa durumlarında Ahi reislerinin şehir güvenliğini ve kontrolünü sağladığı" vurgulanabilir (Köprülü, 1984, s. 91). Genel olarak "Ahiliğin esnaf korporasyonunun, fütüvvet-fütuhat anlayışının ve tarikat yapılanmasının birleşimini temsil ettiğini" söylemek mümkündür (Köprülü, 1984, s. 92). Dolayısıyla Ahiyan-i Rum teşkilatının iktisat, siyaset ve ahlak gibi farklı kategorileri birleştirmesi nedeniyle Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde Gaziyan-i Rum örgütlenmesi kadar önemli olduğunu vurgulamak söz konusu olabilir.

"Ahilikle sıkı ilişkiler geliştiren Abdalan-i Rum'a bakıldığı zamansa heterodoks dervişler tarafından kurulan" bir örgütlenme biçimiyle karşılaşılabilir (Köprülü, 1984, s. 94). "Mevlevi, Rufai ve Halveti" gibi tarikatlara dayanan bu örgütün "Selçukluların Sünni-Hanefi" anlayışını şehirlerde muhafaza etmeye çalıştığına değinilebilir (Köprülü, 1984, s. 95). Diğer taraftan "işçilerden ve gezginlerden oluşan Abdalan-i Rum tarikatlarının sadece görünürde Sünni olduğu" görülmektedir (Köprülü, 1984, s. 96). Bu nedenle "hem isyankâr olan hem de savaşçılık niteliklerini taşıyan ve Şamanizm'in etkilerini sürdüren bu örgütün ikili anlamda değerlendirilmesi" söz konusu olabilir (Köprülü, 1984, s. 97-98). Son olarak "Bacıyan-ı Rum hakkında Uc'lardaki cengâver kadınlardan bahsedildiği düşüncesinden başka bir bilginin olmadığını" ifade etmek mümkündür (Köprülü, 1984, s. 93-94).

> "Ama sen bunları, adam gibi, adam bellemeyeceksin Şövalyem… İçlerinde ermişi var, dervişi var… Rum abdalları derler, Rum gazileri derler… Ertuğrul Bey'in savaşçısı, ev hesabına gelmez. Bekâr gazilerin beşi onu bir evde barınır çünkü. Savaşçı dervişlerin beşi onu bir zaviyede birikmiştir. Rum abdallarına geldi mi, dam., çadır tanımaz bunlar, ağaç gölgesinde, ot yığınında eğleşirler. Azrail'e eş ense çekmiş, gözü kara yiğitlerdir her biri… Karıları bile dövüşkendir Ertuğrul Bey'in… Bunlara "Rum Bacıları" derler… Bunların töreleri de gazi, savaşçı derviş töresi gibi din yayma üstünedir… Aslında bunlar dur durak bilmeyecek, kitaplarının kavlince, hiç at sırtından inmeyecek, boyuna seyirtecek (Tahir, 2002, s. 23)."

Hancı Mavro'nun ifadelerini annesi tarafından savaşçı olması için zorlanan Kerim Çelebi'nin ele alınan örgütleri değerlendiriş biçimiyle tamamlamak mümkündür:

> "Dervişler, birbirini hiç tutmayan inançları, davranışları, sözlerinin yaptıklarına uymaması yüzünden, çevrede eskiden beri güvenilir savaşçı sayılmıyorlardı. Bunların dervişlikleri gibi savaşçılıkları da yarımdı… "Zaviyevîmize, tekkemize vakıf isteriz" diye bey eşiklerini aşındırmaları bundandı. Ahi yiğitleri de sabahtan akşama kadar, çarşıda zanaatla uğraştıklarından, savaşçılıkta gaziler kadar usta değillerdi ama aralarında okuma yazma bilenleri,

ülkeye nam salmış ustalar çoktu. Yol terbiyesiyle yontulmuşlardı (Tahir, 2002, s. 133-134)".

"Osmanlıların atlı yoldaşlardan ve geçimlik arayan gariplerden meydana gelen bu gurbetçileri her zaman olumlu bir tavırla karşıladığı" görülmektedir (İnalcık, 2005, s. 131). Dolayısıyla "Osman Bey'in nökerlerine müttefiki gibi davranmasının göçmen gruplarla Osmanlıların kaynaşmasını sağladığı" ifade edilebilir (İnalcık, 2005, s. 135). Bu noktada "Türk-Moğol toplumunun temel kurumu olan nökerliğin gazi bir önderin etrafında ebedi sadakat yemini ederek toplanan bir savaş birliğini temsil ettiğine" işaret edilebilir (İnalcık, 2005, s. 135). Buna rağmen "Gazi önderin ebedi sadakat yemininin karşılığında nökerlerine" fetihten sonra yurtluk dağıtması geleneğinin merkezi devletin gücü arttıkça "sembolik" bir düzlemde kaldığı görülmektedir (İnalcık, 2009, s. 27). Diğer taraftan "nökerlik anlayışıyla birleşen böyle bir toplumsal düzende gazilerin haracını veren ve isyan etmeyen Bizans tekfurlarına saldırmama hukukundan haz etmediği" bilinmektedir (İnalcık, 2005, s. 131-132). Başka bir deyişle nökerlik ilişkisinin geliştirdiği bir gaza anlayışının Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren toplumsal ve siyasal dinamizmin sağlanması konusunda kritik bir noktaya karşılık geldiği söylenebilir (İnalcık, 2005, 2009).

Aslına bakıldığı zaman "Balkanlar'da ve Anadolu'da" yaşanan iç çatışmaların bir sonucu olarak "Yakın Doğu coğrafyasının giderek feodal" bir yapıya büründüğünün ve buna bağlı olarak "feodal sömürü ilişkilerinin" aşırı boyuta yükseldiğinin görülmesi söz konusu olabilir (İnalcık, 2000, s. 51). Dolayısıyla "Yakın Doğu coğrafyasında" siyasal ve toplumsal gelişmelerin sonucunda üretimsiz, güvencesiz, umutsuz ve korkulu bir duygu-durumunun yerleşikleştiği görülebilir (İnalcık, 2000). Böyle bir siyasi ve toplumsal sürece karşı "Osmanlıların 27 Temmuz 1302'de Koyunhisar'ı" fethederek "Anadolu'daki farklı toplumsal gruplar için karizmatik" bir anlam kazandığını ve bunun sonucunda da Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun temellendiğini belirtmek mümkündür (İnalcık, 2005, s. 122).

Buradan hareketle Osmanlıların kuruluş dönemindeki genel zihniyetini Devlet Ana romanındaki Şeyh Edebali ve Kara Osman Bey arasında geçen şu tartışmayla birlikte okuyarak özetlemek mümkün olabilir:

> "Ülke Moğol soygunundan, Tatar zulmünden bunalmıştır. Halk Selçukluyu suçlamaktadır… Ankara Ahileri, Konya Ahileri, Amasya, Sivas, Kayseri, kısacası, ülkenin bütün Ahileri, Konya tahtına Kayı'dan bey gözlemektedir (Tahir, 2002, s. 176)"

Edebali'nin Anadolu'nun geleceği için öne sürdüğü plana karşı Kara Osman Bey'in

itirazı ise daha anlamlı görünmektedir:

> "Anadolu tarumar olmuştur. Beylikler Konya için savaşa dursun boşuna. Moğol'un düzeni de Bizans'a uymamıştır. Çekilecektir yakında. Bitinya ucunun önü açıktır. İstanbul-Tebriz yoludur hedef ve Anadolu'nun bitmeyen devlet kurucu insan kaynağı! … Bu düzen köylüyü köle etmeye dayanır. Kim ister köle olmayı?... Frenk kahpedir, kıyıcıdır, Allah'ı maldır, dini imanı soymaktır… Bizans köylüsü kabul etmez bu rezilliği… Suyun akarı dediğim, işte budur… Batıya yöneleceğiz! Talan etmeyeceğiz! Tersine herkesin inancına saygı göstereceğiz! (Tahir, 2002, s. 178)".

Aktarılan bilgilerden hareket edildiğinde Osmanlı Devleti'nin demografik, siyasi ve toplumsal dinamizmin sonucunda etnik, kültürel ve iktisadi bir toplumsal kaynaşma ortamı geliştirerek kuruluş sürecini temellendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla Sasani ve Bizans İmparatorluğu'ndaki toplumsal tabakalaşmayı içeren bürokratik merkezi devlet yapısının gelişkin bir tarımsal üretime dayanan İslam Devleti'nin fetih hareketleriyle bütünleşerek Orta Asya Türk-Moğol geleneklerinin askerlik ve töre temelli olan toplumsal anlayışıyla birlikte özgün bir boyut kazandığını belirtmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde bu nedenle imparatorluk geleneği mirasının özgün bir boyuta geldiği belirtilebilir.

Osmanlı Devleti'nin özgün olduğu görülen bir kuruluş süreci olmasını gaza ideolojisi çerçevesinde ele almak mümkün görünmektedir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren hoşgörüye, yoldaşlığa ve adalete dayalı bir kültür anlayışına bağlı olarak fethedilen bölgedeki kamusal ihtiyaçların karşılanması hedefiyle Türk dervişlerini fetih bölgelerine iskân etmesi sürecine bakılarak gaza ideolojisinin özgünlüğünü kavramak mümkün olabilir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin fetih hareketleriyle kültür ve medeniyetin tesis edilmesi amacını birleştirerek sürekli bir toplumsal düzenin kurulmasını sağladığı ifade edilebilir. Bu bağlamda Yakın Doğu'da gelişmeye başlayan feodal sömürü koşullarına karşı Osmanlı Devleti'nin adalet ve kamu ihtiyacının sağlanmasına odaklanan bir devlet yapısı geliştirerek düzenlilik içinde olan bir toplumsal yapının temellerini attığına işaret etmek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin çoklu nedensel ilişkilere bağlı olarak gelişen farklı toplumsal etkileşim örüntülerini tarihsel ve coğrafi koşulların yarattığı olanakların yardımıyla birlikte kullanarak tarihsel süreklilik içerisinde özgün bir noktaya taşıdığı görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin Yakın Doğu coğrafyasında geliştirilen imparatorluk zihniyetini toplumun bütünü bağlayan bir töre anlayışıyla birlikte yorumlayarak adalet temelli bir toplumsal düzenin çarpıcı bir örneğini verdiği ifade edilebilir. Dolayısıyla Osmanlı

Devleti'nin kısa süre içerisinde Doğu ve Batı toplumları için kabul edilebilir bir devlet ve toplum anlayışı geliştirmesi sürecinin özgün bir toplumsal düzenin tesis edilmesi noktasında temel bir kaynak görevi gördüğünü vurgulamak mümkündür.

4. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN DEVLET YAPISI

On üçüncü ve on beşinci yüzyılların arasında Osmanlı Devleti gelişkin bir tarıma dayanan İslam Devleti'nin Sasani ve Bizans İmparatorluğu'ndaki farklı tabakaların idare edilmesi hedefini içeren bürokratik-merkezi devlet yapısını süreklileştirmesi sürecini Orta Asya Türk-Moğol geleneklerinin askeri başarıya odaklanan eşitlikçi bir töre anlayışıyla birleştirerek özgün bir noktaya getirmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Batı'nın feodal sömürü düzenine karşı toplumsal adaleti sağlamaya dayalı bir kamu hizmeti tesis etmesi sürecine bakılarak fetih hareketlerindeki sürekliliğini anlamanın mümkün olabileceği ifade edilebilir. Bu nedenle kısa süre içerisinde Osmanlı Devleti'nin belli bir farklılık temelinde geliştiği görülen iktisadi kolların, siyasi yapıların ve kültürel gurupların arasında adil bir merkezi devlet anlayışı ortaya koyarak bütünlüklü bir kültür ve medeniyet geliştirmesinin sonucunda özgün bir imparatorluk olabildiğini vurgulamak mümkündür.

Değerlendirilecek olan sorunun bu noktadan itibaren başladığı ifade edilebilir. Bu bağlamda on beşinci yüzyılın ortasından on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan özgün bir imparatorluğun içerik olarak olumlu bir yapısının olup olmadığının tartışılması son derece önemli görünmektedir. Değerlendirilecek olan bu tartışmadaki odak noktasının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "müsadere sistemiyle" ilişkili bir biçimde olgunlaşacağını belirtmek mümkündür (Mardin, 2016). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki müsadere sistemi üzerine geliştirilen farklı yaklaşımların ayrım noktalarına ana hatlarıyla değinilmesinin faydalı olabileceği ifade edilebilir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısı üzerine geliştirilen farklı yaklaşımların ceberut devlet, doğu despotizmi ve kerim devlet kavramları ekseninde değerlendirilmesi söz konusu olmaktadır.

Sencer Divitçioğlu'nun (1981), sadece Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yükselme dönemine odaklansa da açık bir ceberut devlet tasviri yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda Divitçioğlu'na göre (1981) Osmanlı'da sınıfsal yapıdan bağımsız olan bir askeri güce dayanması nedeniyle bürokrasiyi hem bastıran hem de toplumsal kontrolün sağlanması için kullanan hükümdarın toplumsal üretim kaynaklarıyla fetihlerden sağlanan ganimetleri kendi merkezinde toplayarak ceberut bir yapı ortaya koyduğu belirtilebilir. Diğer taraftan Divitçioğlu'nun (1981) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ceberut devlet yapısının sürekli bir

görünüm arz etmesi sürecini muazzam bir gelire dayanan hükümdarın gelirinin küçük bir kısmıyla toplumun adalet ve kamu ihtiyacını karşılayarak ve devletin bu işlevini kontrol altına aldığı ulemanın kutsallık kisvesiyle topluma sunmasını sağlayarak inşa ettiğini de vurguladığı ifade edilebilir.

Şerif Mardin'in (2008b) ceberut devlet yapılanmasının toplumsal üretim sürecinden kopmuş olmasına rağmen tarihsel olarak süreklilik sağladığını belirtip doğu despotizminin neden olduğu bir merkez-çevre çatışmasına odaklanmasının Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısının anlaşılması noktasında önemli bir katkı sağladığı görülmektedir. Bu bağlamda Mardin'e göre (2008b) paternalizmle merkeziyetçiliğe dayanan ve bu nedenle de merkeze bağladığı din kurumlarının toplumu etkileme gücünü kullanan bir doğu despotluğunun reayayla bürokrasinin siyasi, iktisadi ve toplumsal gelişimini keyfi bir biçimde belirlediği ifade edilebilir. Dolayısıyla Mardin'in Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezileştiği ölçüde keyfileşen bir doğu despotluğu yönetiminin olduğunu ve bu keyfilik nedeniyle toplumla devletin arasında kısır bir çatışma sürekliliğinin geliştiğini vurgulayarak ceberut devlet tanımlamasını derinleştirdiğini belirtmek mümkündür (Mardin, 1986, 2008b, 2016).

Bu iki birbirini tamamlayan yorumun askeri güce ve ulemanın toplumsal etkisine dayanarak bürokrasinin ve reayanın toplumsal bir güç oluşturmasını engelleyen merkezi devletle toplumsal bir güç oluşturamadığı için köksüz bir muhalefete dayanan çevrenin arasında sürekli bir çatışmanın olduğunu belirttiği görülmektedir (Mardin, 2008b). Buna karşı Tahir'in başka bir Osmanlı İmparatorluğu tahlili geliştirdiğine değinmek söz konusu olabilir. Tahir'in (1992, 1993) Anadolu coğrafyasında maddi ve kültürel çeşitliliğin olmasına rağmen bu çeşitliliğin bütünleşmesinin zor olması nedeniyle toplumun adalet ve kamu ihtiyacını karşılayacak bir devlet yapısına ihtiyaç duyduğunu belirterek bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik kerim bir devlet bilinci geliştirdiğini vurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda Kemal Tahir'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda devleti toplumsal bir kazanım olarak gören farklı toplumsal kesimlerin köksüz olmaktan ziyade dış çelişkinin neden olduğu sapmaları düzeltmeye çalışan bir yönü olduğunu görmek mümkündür (Tahir, 1992, 1993).

Tahir'in Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişmiş bir içeriği olan tarım, zanaat ve ticaret kollarının uzmanlaşmış bir bürokrasinin aracılığına bağlı olarak devlete vergi vermesinin

yanında yeniden üretim sürecini de sağlamasına bakıldığında farklı toplumsal tabakaların arasında bütünlüklü bir kerim devlet idealinin geliştirildiğini görmenin söz konusu olacağını belirtmesi önemli görünmektedir (Tahir, 1992, 1993). Bu nedenle Kemal Tahir'in Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri baskı veya dinin toplumsal etkisinin sonucunda değil toplumsal üretim için gerekli olan maddi ve kültürel koşulları hazırlayarak toplumsal üretim güçlerinin sürekli biçimde gelişmesini sağlayan kerim devlet idealinin sonucunda altı yüz elli yıllık bir toplumsal düzen geliştirebildiğini vurguladığı belirtilebilir.

Kısaca değerlendirilen yaklaşımların Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal üretim sürecini bastıran bir devlet yapısı olması iddiasıyla bu sürecin gelişmesi için maddi ve kültürel koşulları hazırlayarak adalet temelli bir toplumsal düzeni tesis etmesi düşüncesinin arasında konumlandığı görülmektedir. Dolayısıyla ceberut devlet yaklaşımında Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal çelişkilerin varlığını gizleyecek mekanizmalar geliştirmiş olmasına bağlı olarak toplumsal değişmenin gelişemediği vurgulanırken kerim devlet anlayışında toplumsal üretim güçlerinin gelişmesi noktasında adalet ve kamu ihtiyacını karşılayan devletin kritik bir kazanım teşkil ettiğine işaret edildiği ifade edilebilir. Yine iç çelişki sürecini ön plana koyan ceberut devlet yaklaşımının devletin baskısından dolayı toplumda derinlemesine bir muhalefetin gelişmemesine bağlı olarak toplumsal üretim sürecinde ilerlemenin olmadığına değinirken kerim devlet anlayışının dış çelişkilerin neden olduğu bir iç çelişkiyle birlikte toplumsal kesimlerin kerim devlet idealini yeniden kurmak için mücadele ettiğini vurguladığı görülmektedir.

Ceberut devlet ve kerim devlet kavramlarının işaret ettiği Osmanlı İmparatorluğu betimlemesindeki farklılıkların yakınlaştırılması söz konusu olabilir mi? Diğer bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadi gelişme engellenirken eş zamanlı bir biçimde ahlaki ve adaletli bir toplumsal düzenin olması ihtimalinin toplumsal gerçekliği yansıtan bir içeriğe sahip olma ihtimali var mıdır? Mehmet Genç'in (2002) Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını açıklamak için geliştirdiği kavramsal çerçevenin bu konuda son derece kritik bir noktada durduğu ifade edilebilir. Özellikle Mehmet Genç'in Osmanlı İmparatorluğu'nda "gelenekçi, iaşeci ve mali gelirci" bir devlet yapısının uzmanlaşmış bir bürokrasinin yönetimiyle birlikte "toprağın, emeğin ve sermayenin" üzerinde kontrol sağlamasının yanında toplumsal üretim gücünü arttırmak için "psikolojik özel mülkiyet" ilişkilerini canlı tutmasına işaret etmesinin konunun anlaşılması noktasında anahtar mahiyeti gördüğünü

belirtmek mümkündür (Genç, 2002).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet yapısının biçimini ve içeriğini anlamak için ceberut devlet ve kerim devlet yaklaşımının farklılıklarını yakınlaştırmaya çalışan bir tarihsel sosyolojik bakış açısı geliştirilmesi gerekliliğinin üzerinde durulması söz konusu olabilir. Dolayısıyla öncelikle ceberut devlet, doğu despotluğu ve kerim devlet kavramlarını ana hatlarıyla değerlendirerek konunun netleştirilmesi sağlanabilir. Ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısı hakkında Osmanlı tarihçilerinin geliştirdiği düşüncelerin genel bir bağlamda değerlendirilmeye çalışılmasıyla birlikte ortak bir zeminin geliştirilebileceğini ifade etmek mümkündür.

4.1. Türkiye'deki Ceberut Devlet Tartışmalarının İzleği

Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını ceberut olarak niteleyen yaklaşımları Mehmet Ali Şevki'nin (1968), Sencer Divitçioğlu'nun (1981), Stefanos Yerasimos'un (1977), Niyazi Berkes'in (1972, 1973) ve Çağlar Keyder'in (1980, 1999) düşüncelerine odaklanarak özetlemek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla ele alınacak olan düşünürlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu betimleme biçimlerinden hareket edilerek devletle toplum tabakaları arasındaki ilişkinin önemli bir boyutunun anlaşılmasının söz konusu olacağı ifade edilebilir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki karşılıklı güç ilişkilerinin içeriğinin tartışmaya açılmasının son derece önemli bir noktada durduğuna işaret etmek mümkündür.

Mehmet Ali Şevki'nin düşüncelerine bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısında tarihsel bir sürekliliğin geçerli olduğunun vurgulandığı görülmektedir (Şevki, 1968, s. 47). Bu nedenle Şevki'nin Orta Asya Türk devlet yapısından itibaren gelişen tarihsel sürekliliği belirterek Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet yöneticileriyle toplumsal güçlerin arasındaki karşılıklı denetleme ilişkilerinin düzenlenmesine bağlı olarak hükümdarın otoriter-belirleyici konumunu meşrulaştırabildiğini vurguladığı ifade edilebilir (Şevki, 1968, s. 48). Sencer Divitçioğlu'nun (1981) Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın otoritesini toplum nezdinde nasıl meşrulaştırdığını somut hale getirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Divitçioğlu'na göre Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın tımar dağıtarak merkeze çektiği ulemanın aracılığıyla ceberut niteliklerini adalet ve kutsallık değerleriyle özdeşleştirirken

aynı zamanda doğrudan kendine bağlı askeri bir güç üreterek de ulemanın veya bürokrasinin isyan etme ihtimalini ortadan kaldırdığı görülmektedir (Divitçioğlu, 1981, s. 60-67).

Şevki (1968) ve Divitçioğlu'nun (1981) açıklamaları Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın devlet içindeki farklı güç odaklarını denge unsuru olarak kullanarak otoriter yapısını meşru gösterebildiğine değindiği ifade edilebilir. Buna bağlı olarak Yerasimos'un da ulemanın bürokrasinin gücüyle kontrol altına alınmasından doğan çatışmalı durumu toprak getirimine müsaade eden bir hükümdarlık anlayışıyla kapatmaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu'nun herhangi bir sınıfa hizmet etmeyen araçsallaşmış merkezi bir devlet yapısı geliştirdiğini vurguladığı görülmektedir (Yerasimos, 1977, s. 294-308). Bu nedenle Yerasimos'a göre Osmanlı'nın dış ve iç yağma yoluyla güçlenirken bu gücü merkezi olan bir devlet yapısıyla dengelediği için klan reisliği olarak görülen bir hükümdarlık görüşünün kutsal bir sultanlık kurumuna dönüştüğü belirtilebilir (Yerasimos, 1977, s. 309).

Niyazi Berkes'in değerlendirilmeye çalışılan açıklamalara uygun biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını açıklayarak toplumsal güçlerin ceberut devlet yapısına bağlanmasına rağmen hiçbir toplumsal tabakaya dayanmayan bir hükümdarlık geleneğinin bu noktada belirleyici olduğunu vurguladığı görülmektedir (Berkes, 1972, s. 54). Diğer taraftan Berkes'e göre mülkiyetin sahibi olduğu için adil biçimde dağıtılmasından da sorumlu olan hükümdarın bu süreçte iktisadi olarak bastırılmasına rağmen siyasi imtiyaz verilen bürokrasinin uzmanlığından yararlanması nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısında sorumluluk, imtiyaz ve baskı değerlerinin iç içe geçtiğinin belirtilmesi önemli görünmektedir (Berkes, 1972, s. 96-136). Bu nedenle Niyazi Berkes'in basit bir biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nun ceberut olarak nitelenemeyeceğini ifade ederek ulema, bürokrasi ve hükümdarın arasında dengeleyici bir denetleme ilişkisinin de geliştiğine işaret ettiği vurgulanabilir (Berkes, 1972, s. 100).

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın ulemayla bürokrasinin gücünü dengede tutmaya çalışarak toplumsal üretim sürecini kontrol altına alabildiğini vurgulamak mümkündür. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda reayanın malını kiralama ve miras bırakma hakkıyla sipahinin reayaya angarya koşma, reayadan topladığı vergilerden tasarruf yapma ve taahhüt ettiği askerle savaşa katılmayı reddetme hakkının olmaması hükümdarın belirleyiciliğindeki bürokrasi ve ulema ittifakının denetimini anlamak için çarpıcı bir örnek ortaya koyduğu belirtilebilir (Divitçioğlu, 1981, s. 53-55). Diğer taraftan Yerasimos'a göre

adaletten pay alma karşılığında toprağa bağlanan reayanın angaryanın nakdi vergi sistemine dönüştürülmesinin sonucunda tımarlı sipahiye artı ürününü aktararak merkezi devlet yapısının sürekliliğini sağlaması da konunun anlaşılması noktasında önemli görünmektedir (Yerasimos, 1977, s. 221-236). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin artı ürün ihtiyacı olması nedeniyle şehirdeki özel mülkiyet hakkıyla köydeki ortak mülkiyetin tasarruf hakkını reayaya bırakması sürecinin İslam'la meşrulaştırılarak ikili bir mülkiyet anlayışı geliştirdiğini ifade etmek mümkündür (Yerasimos, 1977, s. 209-214).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yönetiminin yanında toplumsal üretimin örgütlenmesinde de toplumsal güç dengelerini gözeterek toprağın, emeğin ve sermayenin arasındaki çelişkileri bastırırken özel mülkiyet örneklerini koşullara göre ya devlete bağladığını ya da tamamen ortadan kaldırdığını görmek söz konusu olmaktadır (Berkes, 1972, s. 47). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet temsilcilerinin ve reayanın merkezi devlet yönetimine tabii olmak şartıyla özerkliklerini koruyabildiği ikili bir mülkiyet anlayışı geliştirdiğine değinmek mümkündür (Yerasimos, 1977, s. 237).

Osmanlı İmparatorluğu'nun üretimin sürekliliğini sağlamak için tımarlı sipahinin reayanın toprağı tasarruf etme biçimine karışmasını yasaklaması ve tımarlı sipahinin yerel bir güç oluşturmaması için doğduğunda reaya olarak kaydedilen oğlunun temel birimde bir dirliğe sahip olması şartıyla sipahiliğe geçebilmesi devletin belirleyici olduğu bir özerklik ilişkisini somutlaştırmaktadır (Divitçioğlu, 1981, s. 70). Dolayısıyla Berkes'in Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın özerklik ilişkilerini içermesi nedeniyle farklı toplumsal tabakalara dayanan bir dinamizm kazanmasının yanında iktisadi olarak bastırıldığı için durgun bir yapı arz eden reayayı keyfiyet ve sorumluluk değerleriyle birlikte dengelediği bürokrasinin aracılığıyla yönetebildiğini vurguladığı belirtilebilir (Berkes, 1972, s. 95-100). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda bürokrasiye ağır yükümlülükleri yerine getirmesi koşuluyla siyasi imtiyaz verilmesinin ve reayaya iktisadi olarak baskı yapılmasına rağmen özerk üretim koşulları sağlanmasının yarattığı karmaşık düzenin nakdi ve ayni vergileri merkezde toplamaya çalışan bir ceberut devlet eğilimine bağlandığı görülmektedir.

Çağlar Keyder'e göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki olumlu ve olumsuz değerlere dayanan devletle toplum ilişkilerinin çelişkili bir sonuca neden olduğu ifade edilebilir (Keyder, 1980). Keyder'in Osmanlı İmparatorluğu'nun dayandığı kırsal ekonomiden merkezi devleti temsil eden bürokrat-memurların aracılığıyla vergi toplayarak güçlenen bir

yapısı olmasına rağmen daha fazla artı ürün toplamak için yerele yetki verirken reayayı, transit ticaret hattını ve mamul mal üreten şehir loncalarını denetlemesinin çelişki ürettiğini belirttiği görülmektedir (Keyder, 1980, s. 11-26). Bu nedenle Çağlar Keyder'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun daha fazla vergi toplamak amacıyla bürokrasiye ve yerel unsurlara yetki verirken tarımı, zanaatı ve ticareti kontrol etmesinden doğan iktisadi ve demografik çelişkilerin dünya siyasetinde merkeziliğin kaybedilmesiyle birlikte derinleşerek Batı'yla kaçınılmaz bir bağımlılık ilişkisi ortaya çıkardığı belirtilebilir (Keyder, 1980, s. 123-140).

Dolayısıyla Niyazi Berkes'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını güçlendirmek için bürokratların aracılığıyla toplumsal üretim sürecini kontrol altına alması nedeniyle kerim bir niteliği olmadığı görülmektedir (Berkes, 1972, s. 53). Bu bağlamda Keyder'in de Osmanlı İmparatorluğu'nun dayandığı toplumsal üretimden kopuk olması dolayısıyla bürokrat ideolojisine öncelik vererek kerim niteliklerinin kaçınılmaz olarak geri plana atıldığını belirttiği ifade edilebilir (Keyder, 1980: 14). Yerasimos'a (1977, s. 354-358) göreyse Osmanlı İmparatorluğu'nun kâr sağlama hedefiyle bayındırlık işlerini vakfa devretmesinin mevcut durumun anlaşılmasını somutlaştırdığını görmek mümkündür.

Divitçioğlu'nun Osmanlı'da devletin toprak mülkiyetinin sahibi olması nedeniyle reayanın din ve ırk gibi konularda çelişkiye düşmeyerek eşitlikçi bir düzende yaşamasını sağladığını vurgulamasına rağmen aynı süreç nedeniyle fetihten sonra ganimeti merkezde toplayarak emperyalizmin bir çeşidini oluşturan ceberut bir yapısı olduğunun fark edilmesini de engellediğini belirttiği görülmektedir (Divitçioğlu, 1981, s. 74). Bu nedenle Divitçioğlu'na göre Osmanlı'nın gelirinin küçük bir kısmıyla adalet ve kamu ihtiyacını karşılayarak devletin kutsallığı inancına bağlı olan bir toplumsal fetişizm üretmesinin sonucunda devletin çıkarına göre reayanın mikro alanda özgürlük ilişkileri geliştirmesini sağlarken sınıfsal olarak köle statüsünde tutulduğu bir ceberutluk ürettiği belirtilebilir (Divitçioğlu, 1981, s. 68-73). Dolayısıyla bu yaklaşımların Osmanlı İmparatorluğu'nda olumlu ve olumsuz değerlerin ikili bir bağlamda üretilmesi sürecini ceberut devletin çıkarına uygunluk ölçütüne göre açıklayan bir anlayış ortaya koyduğuna işaret etmek mümkündür.

Çağlar Keyder (1999), Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı toplum kesimlerinin iktisadi olarak gelişmesinden ziyade devletin istikrarını sağlamaya odaklanan bir ideolojinin olması nedeniyle toplumsal üretim gücüne dayanan bir dinamizmin oluşmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle Keyder'e göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal değişmenin iç çelişkinin

ve dış çelişkinin artmasına bağlı bir biçimde hükümdarla hükümdarın keyfi yönetimi tarafından statüsü belirlendiği için servet oluşturmasına izin verilmeyen memur-bürokrat sınıfı arasındaki ceberut devleti yeniden üreten mücadeleyle ilişkili olduğunu görmek mümkündür (Keyder, 1999, s. 39-44). Dolayısıyla Çağlar Keyder'in artı ürüne el koymaya devam etmek ve sınıfsal yapısını korumak için Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bürokrat ideolojisinin gelenekleri ve toplumsal yapıyı görmezden gelerek bastırmacı hükümdar yapısını ıslah etmeye çalışırken ceberut devleti yeniden üreten bir içeriğe neden olduğuna değindiğini görmek söz konusu olmaktadır (Keyder, 1999).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun tarımdaki verimi arttırıp vergi toplamak için sipahinin yetkilerini kısıtlayarak toprağa bağladığı reayanın tasarruf hakkını tanıdığını, devletle reayanın mamul mal ihtiyacını gidermek için zanaatın özel mülkiyet ilişkilerini tanımasına rağmen iktisadi güç teşkil etmesini engellediğini, tarımsal ürünlerin ve bu ürünlerle gelişen mamul malın köyden saraya kadar dolaşması için ticareti desteklerken transit hattını kontrol altına aldığını ve bu birbirine bağlı toplumsal düzeni iktisadi olarak bastırıldığı için toplumdan kopuk olmasına rağmen siyasi imtiyaz sahibi olan bir ulema-bürokrasi ideolojisiyle süreklileştirdiğini görmek mümkündür.

Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet gelirinin arttırılması hedefine odaklanılmasına bağlı olarak bürokrasinin ve toplumsal üretici güçlerin bastırılmasının sonucunda yaşanan toplumsal durgunluğun dış çelişkilerin artması süreciyle birlikte demografik ve iktisadi bir bunalıma neden olmasından sonra devletin istikrarının ön plana koyulması iddiasına bakıldığında da ceberutluk nitelemesinin desteklendiği belirtilebilir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda yerel unsurların siyasi kontrol gücü arttırılırken aynı zamanda servet oluşturması engellenen bürokratların sınıfsal konumunu korumak için merkeziliği sağlamaya çalışması gelişimine bakıldığı zaman devlet tabakalarında reayanın düzeninin ikinci plana atıldığı bir ceberutluk ideolojisinin süreklileştiğini kavramanın söz konusu olacağını vurgulamak mümkün görünmektedir.

Buna rağmen Niyazi Berkes'e göre (1973, s. 24) Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafi olanakların yarattığı çoklu nedensel ilişkileri tarihsel çerçevede birleştirerek özgün bir devlet yapısı geliştirdiğine değinmenin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu nedenle Berkes'in Osmanlı İmparatorluğu'nda bir taraftan askeri devletin istila yoluyla birlikte siyasi egemenliğini kurabileceği ilkesinin diğer taraftansa toplumsal düzenin sürekliliğinin

sağlanması için kanunlara dayanan bir adalet anlayışının geliştirilmesi gerekliliğinin tanrı kaidelerine bağlanarak açıklandığı özgün bir doğu despotluğu olduğunu ifade ettiği belirtilebilir (Berkes, 1973, s. 26-28). Bunun yanında kapsamlı bir tanrı kaidesi düşüncesinin toplumsal üretimden yabancılaştırılmış bir devşirme yöntemiyle birlikte sağlamlaştırılarak devletle toplumun arasındaki kopukluğun gelenek anlayışının yardımıyla kontrol altına alındığı bir bürokratik doğu despotluğuna neden olması dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu despotluğunun zirve noktasını temsil ettiğini görmek mümkündür (Berkes, 1973, s. 28-31).

Sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını ceberutluk nitelemesinden hareket ederek açıklamaya çalışan yaklaşımların toplumsal üretim sürecinin ekonomik ve kültürel koşullarını süreklileştirme iddiasında olan bir devlet yapısının çok boyutlu bir bastırmacı içeriğe sahip olmasına bağlı olarak bu iddianın tam tersinin gelişmesine neden olduğunu belirttiği görülmektedir. Bu nedenle ceberut devlet yaklaşımına göre toplumsal çelişkilerin sonucunda adalet ve kamu ihtiyacını karşılaması beklentisiyle kurulan Osmanlı İmparatorluğu'nun kısa süre içerisinde kerim niteliklerini kaybederek dış ve iç gelirleri merkezde toplamasına rağmen sömürü koşullarını bürokratik-dini bir gelenekten gelen ideolojinin yardımıyla toplumsal sürekliliğe dönüştürebildiğini görmek mümkündür.

4.2. Doğu Despotluğu Kavramıyla Ceberut Devlet Tartışmalarını Derinleştirmek

Değerlendirilen açıklamalara bakıldığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını ceberut olarak niteleyen yaklaşımların toplumsal çelişkilerin sonucunda gelişen bu devletin kamu ve adalet ihtiyacını karşılamaktan çok toplumsal gelirleri doğrudan merkeze çekmeye odaklanması nedeniyle toplumsal üretim gücünü bastırmaya koşullanan bir yapı geliştirdiğini vurguladığı görülmektedir. Bu noktada Şerif Mardin'in (2008b) ceberut devlet yaklaşımını genel olarak benimsediği görülürken Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal çelişkilerden kaynaklanan bir yapısı olduğunu kabul etmenin devlet olgusunu mutlaklaştıran bir anlayışın gelişmesine neden olduğunu da vurguladığı ifade edilebilir. Dolayısıyla Mardin'e göre (2008b) devletle toplum katmanları arasındaki kopukluğa odaklanan bir merkez-çevre çatışması ekseninde düşünerek doğu despotluğu kavramını derinleştirmenin

daha uygun olduğu belirtilebilir.

Metin Heper'in (2006) Mardin'in düşünceleri ekseninde ilerleyerek yaptığı Doğu-Batı karşılaştırmasının doğu despotluğunun içeriğini anlamak bağlamında oldukça önemli olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Metin Heper'e göre merkezi veya âdem-i merkezi bir feodalizme dayanarak farklı toplumsal güç ilişkilerini dengeleyici bir yapı geliştirdiği görülen ılımlı-araçsal devlet tipine karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun çevrenin merkez tarafından etkisiz hale getirildiği bir ılımlı-aşkınsal devlet yapısına haiz olduğu belirtilebilir (Heper, 2006, s. 24-38). Bu bağlamda Metin Heper'in ılımlı-araçsal devlet tipini temsil ettiği görülen İngiltere'yle âdem-i merkeziyetçi bir doğu despotluğuna dayanarak ılımlı-aşkınsal bir devlet yapısı geliştirdiği görülen Osmanlı İmparatorluğu'nun iki farklı örnek olarak devlet kuramında önemli bir yer tuttuğunu vurgulaması son derece açıklayıcı olmaktadır (Heper, 2006, s. 38).

Farklı devlet tipleri açısından bakıldığında kutuplardan birini temsil eden Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve toplum ilişkilerini nasıl inşa ettiğini anlamaya çalışmanın bu nedenle kritik olduğu görülmektedir. Mardin'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle toplumun arasındaki toplumsal bağın kopuk olmasının bürokrasi ve reayayla ilgili olan kararların tek elden çıktığı merkeziyetçi bir hükümdar geleneğinden kaynaklandığı görülebilir (Mardin, 2008b, s. 15). Dolayısıyla Şerif Mardin'in Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumdan kopuk olmasına bağlı olarak farklı siyasi güç derecelerinin hükümdar tarafından dengelenebildiği bir bürokrasi tabakasının olduğuna değinerek hükümdarın bu bürokrasi tabakasının dini ve askeri işlevini kullanarak çevreyi toplumsal sürekliliğin sağlanması için yönetebildiğini ifade ettiği görülmektedir (Mardin, 2008b, s. 18).

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle toplumun arasındaki bağın kopuk olması nedeniyle toplumsal sınıfların gelişemediğini görmek mümkündür (Küçükömer, 2006, s. 15). İdris Küçükömer'e göre hükümdarlık kurumunun toplumsal sınıfların gelişmesi sürecini engellemesine bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın belirleyiciliği altında şekillenen bir yönetici-yönetilen statüsünün geçerli olduğu ifade edilebilir (Küçükömer, 2007, s. 35). Bu nedenle Küçükömer'in ganimetinin yarattığı toplumsal refaha binaen feodalizmle kıyaslandığında daha kabul edilebilir bir düzen inşa ettiğini belirttiği Osmanlı İmparatorluğu'nun kırla şehrin, farklı şehirlerin ve aynı zamanda diğer ülkelerin arasında üçlü bir iktisadi iş bölümü geliştiremediği için kapalı bir toplum yapısı oluşturduğuna

değindiği görülmektedir (Küçükömer, 2007, s. 29-30). Dolayısıyla Küçükömer'in Osmanlı İmparatorluğu'nda bürokratik ve sınıfsal bir yapının gelişmesinin lüks tüketime yatkın bir hükümdarlık kurumu tarafından engellenerek iktisadi olarak durgun ve kapalı olan bir toplumsal düzenin ortaya çıktığını belirttiği ifade edilebilir (Küçükömer, 2007).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda mali kaynakları "çevreden merkeze" doğru aktarmasından dolayı "başarılı savaşlar yapabilen" iyi örgütlenmiş "âdem-i merkezi" bir yönetim geleneğinin olmasına rağmen çevrenin merkez tarafından baskı altına alınması nedeniyle toplumsal tabakaların güçlü bir "sivil toplum" kuramamasının çelişkili bir sonuç ortaya koyduğu görülmektedir (Heper, 2006, s. 16-21). Metin Heper'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezin çevreye şüphe eksenli bir tavırdan hareketle yaklaşmasından dolayı tebaanın hak kaybına uğrama tehdidiyle mülkünü tasarruf etme umudu arasındaki gri noktada tutulmasına bağlı olarak merkezle çevrenin arasında sonuçsuz kaldığı görülen bir çatışmanın sürekliliğinden söz etmek mümkündür (Heper, 2006, s. 40-41).

İdris Küçükömer'in hükümdarın otoriter yapısının sonucu olarak gelişen iktisadi ilişkilerin bastırılması sürecinin sırasıyla ulema, yeniçeri, esnaf ve köylü gibi toplumun bütününü oluşturan farklı kesimlerin arasında derin bir hoşnutsuzluk yarattığını belirterek çevrenin oluşturduğu muhalefet hattını somut hale getirdiği görülmektedir (Küçükömer, 2006, s. 48). Bu bağlamda Küçükömer'in bir taraftan hükümdarın fetihlerle birlikte sağlanan ganimetleri kullanarak toplumsal refahın gelişmesini olgunlaştıran siyasi bir egemenlik kurduğunu diğer taraftansa hükümdarın fetihlerin sürekliğini engelleyen kapalı bir iktisadi ve toplumsal yapının oluşmasında belirleyici bir konumu olduğunu ifade ederek ceberut devlet yapısının çelişkiye düştüğünü belirttiği vurgulanabilir (Küçükömer, 2006, s. 52). Bu nedenle toplumsal refah ortamının bozulmasının İslam birliği düşüncesi etrafında birleşen bir muhalefetin gelişmesini sağladığını görmek mümkündür (Küçükömer, 2006).

Şerif Mardin'in (1986) merkeze karşı çevrede geliştirilen muhalefet hattını "folk İslam" düşüncesi altında ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda Mardin'e göre iktisadi ve toplumsal kriz arttıkça doğu despotluğu yönetiminin şiddetlenmesine bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal refahın sağlandığı dönemde toplumsal yapının gelişmesinde kritik bir öneminin olduğu görülen İslami popülizmin merkeze karşı muhalif bir kamuoyu oluşturduğuna değinmek mümkündür (Mardin, 1986, s. 96-106). Bu bağlamda Mardin'in (1986, s. 107-116) Türkiye'de merkez ve çevrenin arasındaki ara kademelerin devlet

tarafından bastırılması sonucunda toplumsal ilişkilerinin tanımlanmasında anahtar mahiyeti gören bir "folk İslam" ideolojisinin doğu despotluğu yönetiminin baskı derecesine göre toplumsal düzeni süreklileştiren veya merkeze karşı muhalefet hattı oluşturan bir içeriğe sahip olduğunu belirttiği görülmektedir.

Metin Heper'in Osmanlı İmparatorluğu'ndaki merkez-çevre çatışmasının güçlü bir devletle zayıf bir sivil toplum gerçekliğine işaret ettiğini düşündüğü ifade edilebilir (Heper, 2006, s. 41). Heper'e göre devlet seçkinlerinin bütünleşme krizine karşı aşırı bir duyarlılık geliştirerek çevreye hoşgörüsüz bir biçimde baskı uygulamasına rağmen çevrenin de fırsat buldukça merkezin egemenliği sorgulamasından dolayı devlet seçkinlerinin ön yargılarını pekiştirmesine bakılarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki merkez-çevre çatışmasının kısır bir döngü oluşturduğu görülebilir (Heper, 2006, s. 42). Dolayısıyla Heper'in köksüz bir kamuoyu oluşturan çevreyle toplumsal koşulların seyrine göre sürekli biçimde despotik yönetimini arttıran merkez arasında ikili bir bağlamın geliştiğini vurguladığını ifade etmek mümkündür (Heper, 2006, s. 52).

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzlaşı yöntemini kullanarak dini kurumları ve bürokrasiyi kontrol altına almasının sonucunda adalet ve örfi hukuk kaidelerini toplumsal rıza üretmek için geliştirebildiği bir doğu despotluğu yapısına sahip olduğu görülmektedir (Heper, 2006, s. 56-64). Böyle bir toplumsal düzenin sağlanmasına bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun mülkiyeti merkezde toplayarak keyfi bir biçimde reayanın, tüccarın ve bürokrasinin iktisadi üretim gücünü bastıran bir doğu despotluğu ürettiği belirtilebilir (Mardin, 2008b, s. 38-48). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun şüphe eksenli bir gizil güce dayanarak çevreyi baskı altına alması nedeniyle toplumun siyasetle ölümü eş değer gören, çevresindeki toplumsal dikey geçiş olanaklarını bastıran ve muhalefet hattı oluştururken bile devlet seçkinlerinden medet uman köksüz bir zihniyet geliştirdiğini ifade etmek söz konusu olabilir (Mardin, 2008b, s. 98-106). Bu nedenle doğu despotluğuna bağlı olarak gelişen merkez-çevre çatışmasının kısır bir döngü oluşturduğunu görmek mümkündür.

Kemal Karpat'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını tahlil ederken "kültür-toplum ilişkisi, İslamiyet'in rolü ve bürokrasinin konumu" ekseninde konuya yaklaşması ekonomik, toplumsal ve kültürel değişkenlerden hareket ederek devlet ve toplum arasında gelişen çelişkinin anlaşılmasını sağlayabilir (Karpat, 2015, s. 132-133). Bu bağlamda Kemal Karpat'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tasavvufi ve Alevi hareketlerle iktidar güçlerinin

arasında sürekli bir biçimde devam eden mücadelede kelami bir özün yerine muhalefet ve iktidar hareketinin meşrulaştırılmaya çalışıldığı bir toplumsal boyutun olduğunu belirterek kritik bir kültür ve toplum ilişkisi analizi yaptığı görülmektedir (Karpat, 2015, s. 134-135). Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu'nun "sınır İslam'ının liberalliğinden" faydalanarak kurulduktan sonra on beşinci yüzyıldan itibaren özel mülkiyet ilişkilerini bastıran otoriter bir tepki geliştirmesinin de İslamiyet'in toplumsal ilişkilerdeki iki farklı yorumlanışını anlama bağlamında çarpıcı bir görünüme sahip olduğu belirtilebilir (Karpat, 2015, s. 136-138). Son olarak Karpat'a göre ekonomik, toplumsal ve kültürel alanda gelişen çatışmalı durumun meritokratik, askeri, kapsayıcı ve örgütleyici bir bürokrasinin konumu vasıtasıyla dengede tutulmaya çalışıldığına değinmenin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki üçlü yapının anlaşılmasını sağlayacağına işaret etmek mümkündür (Karpat, 2015, s. 138-140).

Dolayısıyla Kemal Karpat'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürel ve toplumsal alanda gelişen çatışmanın liberal İslam anlayışının otoriter bir örfi hukuka dönüşmesiyle birlikte karmaşık bir hal aldığını ve bu karmaşıklığın kapsayıcı bir bürokrasi tabakasının örgütleyiciliği altında düzenlenmeye çalışıldığını vurguladığı görülmektedir (Karpat, 2015). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda "kendini Müslüman olarak tanımlayan bürokratik bir devletin çok dinli ve çok etnikli bir toplumsal yapıyı" millet sistemine bağlı olarak merkeze tabii kılıp ortak bir toplumsal düzen inşa edebildiğini belirtmenin mümkün olduğu ifade edilebilir (Karpat, 2012, s. 35). Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziliğe önem verirken taşra konusunu ikinci plana atması nedeniyle vergi toplamakta zorluk yaşandığı dönemlerde taşradaki eşrafa özel alanı ve kamu alanını kapsayan idari yetkiler vermesinin sonucunda merkez-çevre çatışmasının derinleştiğini de belirtmek söz konusu olmaktadır (Karpat, 2012, s. 35-41). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda çevreyi dikkate almayarak merkeziliğin üzerinde duran bir devlet yapısının gelişmesi nedeniyle taşrada siyasi bir yetki kazanılır kazanılmaz aşırı bir isyan boyutunun ivme kazandığını ve devletin bu çatışmayı çevreye odaklanarak ele almak yerine daha çok merkezileşerek çözmeye çalışmasının çatışma sürecini derinleştirdiğini görmek mümkündür.

Halil İnalcık'ın Şair ve Patron (2016a) adlı kitabı toplumsal çatışmayı ve düzeni içeren ikili bir doğu despotluğu yapısının saray hayatına ve gündelik hayata nasıl tezahür ettiğinin çarpıcı bir tasvirini yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda İnalcık'ın Orta Asya Türk toplumlarından itibaren başlayan "patronaj ilişkilerinin" en yüksek biçimini Osmanlı

İmparatorluğu'nda sağladığını belirterek "statünün, mertebenin ve sosyal onurun mutlak egemenliğe sahip bir hükümdar" tarafından belirlendiği bir toplumsal düzen tasviri yapmasının oldukça açıklayıcı olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2016a, s. 7-12). Dolayısıyla Halil İnalcık'a göre "mülkiyetin, tebaanın ve siyasi egemenlik gücünün hükümdara ait olduğu Osmanlı toplumunda sanatçı ve bilim insanı gibi yetenekli kimselerin patronun inayetine ve lütfüne erişerek" kendini ifade edebildiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2016a, s. 8). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın belirleyiciliği altında ahlak, kulluk ve intisap ilkesinin toplumsal ilişkilerinin temelini oluşturduğu görülmektedir (İnalcık, 2016a, s. 14).

Osmanlı Devleti'nin "Osman'ın" mülkü olarak kabul edilen bir nökerlik ilişkisiyle kurulmasına bakılarak patronaj ilişkilerinin sürekli olduğunu görmek söz konusu olabilir (İnalcık, 2016a, s. 14). Diğer taraftan bürokraside çırak-kalfa-usta hiyerarşisini içeren bir sistemin geçerli olması ve askeri-idari sistemde terfilerin toplumsal değerlere uyum sağladığını kanıtlayanların tavsiye edilmesine göre verilmesi dolayısıyla da Osmanlı İmparatorluğu'nda patronaj ve intisap ilişkilerinin devletin her tabakasına nüfuz ettiğini kavramak mümkün olabilir (İnalcık, 2016a, s. 14). Bu nedenle Halil İnalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda patrona kapılanmak için terbiye ve ahlak değerlerinin geliştirilmesine rağmen rekabet, entrika veya yaltakçılık gibi ahlaksızlık örneklerinin de üretildiğini vurgulamasının son derece ilginç olduğu görülmektedir (İnalcık, 2016a, s. 14-15).

Sonuç olarak İnalcık'ın Fuzuli'nin hayatından örnek vererek Osmanlı'nın toplumsal düzeninde patron bulamayan bir sanatçının veya bilim insanının sırasıyla yetenekleriyle gururlanan, merkezdeki ahlaksızlıkları düşünerek kendini avutmaya çalışan, yeteneğinin fark edilmemesi dolayısıyla sitem eden, fakirleştikçe şikâyet etmeye başlayan ve en sonunda yeteneklerini ifade edememesi ve iktisadi olarak zorluk yaşaması nedeniyle isyan eden bir duygu durumu yaşadığını vurgulamasının önemli olduğu görülmektedir (İnalcık, 2016a, s. 52-60). İnalcık'a göre aşamalı olarak yaşanan bütün bu duygu durumlarının sonucunda sanatçının veya bilim insanın tevekkül ederek patron aramaya yönelmesininse devlet ve toplumun arasındaki ilişkilerin trajediye dayalı olduğunu gösteren bir gerçekliğe işaret ettiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2016a, s. 61-69).

4.3. Ceberut Devlet Yaklaşımına Karşı Bir İtiraz: Kerim Devlet İdeali

Tahir'in (1992, 1993) ve Sezer'in (1998, 2011a) Osmanlı İmparatorluğu'nu anlama ve açıklama denemesine bakıldığında farklı bir yaklaşımın geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını dengeli bir biçimde kavramak bağlamında Tahir'in ve Sezer'in ceberut devlet yaklaşımına karşı ileri sürdüğü düşüncelere odaklanmanın son derece faydalı olacağı ifade edilebilir. Bu nedenle Tahir'in ve Sezer'in ceberut devlet yaklaşımını eleştirerek geliştirdiği bakış açısının ana hatlarıyla değerlendirilmesinin oldukça önemli olduğu belirtilebilir. Başka bir anlatımdan hareketle, Osmanlı İmparatorluğu'nu kerim devlet ve dünya imparatorluğu kavramları ekseninde niteleyen yaklaşımları derinleştirerek farklı yaklaşımların arasında ortak zemin inşa edilmesinin sağlanacağını görmek mümkündür.

Bu bağlamda Baykan Sezer'in (2011a) ortak mülkiyet-özel mülkiyet, otoriterlik-uzlaşı ve tarihsellik-tarihsizlik gibi ikilikleri tek bir modele uyarlaması nedeniyle ceberut devlet yaklaşımını eleştirdiği görülmektedir. Sezer'e göre Doğu toplumlarında toplumsal ilişkilerin ikili yapısı olduğunun kabul edilmesine rağmen bu ikili yapının iktisadi koşulları baskı altına alarak tarihsiz bir yapının gelişmesine neden olan bir ceberutluk ideolojisine bağlanmasının karmaşık bir toplumsal düzeni açıklamaktan kaçınarak ileri sürülen modelin doğruluğunu kabul ettirme amacını taşıdığı belirtilebilir (Sezer, 2011a, s. 17). Dolayısıyla Baykan Sezer'in Doğu toplumlarının iktisadi ve toplumsal yapılarının gelişkin olmaması iddiasından çok asker-devlet bütünleşmesini gerçekleştiremediği için Batı'nın yıkıcılığına karşı savunmasız kalan bir tarihsel gerçeğin geçerli olduğunu vurguladığı ifade edilebilir (Sezer, 2011a, s. 18).

Baykan Sezer'in Doğu toplumlarının tarihsiz veya geri olmadığını vurgulaması açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Buna bağlı olarak Kemal Tahir'e göre (1992) Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş kaidelerine bakıldığı zaman Doğu toplumları için zirve olarak kabul edilebilecek kadim bir adalet anlayışının geliştirildiği görülmektedir. Dolayısıyla Tahir'in Osmanlı İmparatorluğu'nun "adalet devletle olur, devlet kulla olur, kul hazineyle olur, hazine reayayla olur, reaya adaletle olur" anlayışına göre geliştiğini belirterek adaletle başlayıp adaletle sonlanan bu ilkenin farklı toplumsal güçlerin arasında denge kurulması noktasında başat bir rolü olduğunu vurguladığına işaret etmek mümkündür (Tahir, 1992, s.

23-27). Bu nedenle Kemal Tahir'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal olarak farklı tabakalara ayrılmış olmasına rağmen birbirini denetleyebilen gelişkin bir toplumsal yapının olduğunu görmek söz konusu olmaktadır (Tahir, 1992).

Tahir'in vurguladığı kadim adalet ilkesinin Doğu toplumlarında adalet dağıtmaktan sorumlu olan bir devlet geleneğiyle iktisadi ve toplumsal olarak güçlü olan bir toplumsal düzenin arasında döngüsel bir ilişkinin varlığını gösterdiği belirtilebilir. Bu nedenle Doğu toplumlarında devletin dış ve iç yağma yapan bir konumunun olmadığını aksine toplumun ekonomik ve toplumsal sürekliliğini sağladığı için üretim sürecini denetleyip toplumdan vergi almasına rağmen şehirde ve kırda üretimi verimlileştirecek özerk bir üretim ilişkisini teşvik ettiğini görmek mümkündür (Sezer, 2011a, s. 45-51). Dolayısıyla Baykan Sezer'in Doğu'da devletle toplumun arasında döngüsel bir birliğin geliştiğini belirterek devletin sağladığı koşullarla iktisadi verimini arttıran köyün ve şehrin bütünleşerek her birimde konuşlanmış olan devlet görevlilerine artı ürününü aktarmayı görev saydığına işaret ettiği görülmektedir (Sezer, 2011a, s. 52-57).

Baykan Sezer'in değerlendirmelerine bakıldığı zaman dış saldırılara karşı savunma oluşturması nedeniyle toplumsal üretim sürecinin bütünleşik ve sürekli olması konusunda söz sahibi olan imparatorluk zihniyetinin Batı'nın sınıflı despotluğuyla karşılaştırıldığında demokrat kaldığı görülmektedir (Sezer, 2011a, s. 58-59). Bu nedenle Tahir'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda iç ve dış çelişkilere bağlı olarak geliştirilen devletin toplumun bütününe karşı sorumlu olmasından dolayı despotluk veya gerilik temasından ziyade sınıflar üstü bir mekanizmayı temsil ettiği ifade edilebilir (Tahir, 1992, s. 142-156). Bu bağlamda Kemal Tahir'in dış çelişki sürecini pasif bir direniş mantığıyla karşılayarak fethedilen bölgelerin geleceğinin güvence altına alınmadığı fark edildiğinde bile Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın sömürgeciliğe yönelen insanlık dışı uygulamalarından daha ileride olduğunun anlaşılabileceğini belirttiği görülmektedir (Tahir, 1992, s. 161-183).

Dolayısıyla Baykan Sezer'in Doğu'da devlet kurmakla sonlanan bir isyan tarihinin olmasına atıf yaparak toplumsal ilişkilere bağlı olarak gelişen ve sonrasında bağımsızlaşan devletin keyfi değil dengeli bir yapısı olduğunu vurguladığı görülmektedir (Sezer, 2011a, s. 59-60). Bu nedenle Sezer'e göre Batı'da sınıf çıkarına bağlı olarak gelişen bir devlet anlayışına karşı Doğu'da hiçbir sınıfa dayanmayarak toplumu aşan işlerin sorumluluğunu alan bir devlet zihniyetinin ortaya çıktığını görmek mümkündür (Sezer, 2011a, s. 61). Bu

bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan isyanların bütününde "şer ile davamız var" görüşünün olmasına bakıldığı zaman toplumun devleti sınıflı bir yapıya dönüştürmek için değil devletin kadim kerim niteliklerini yeniden kurmak için mücadele ettiğinin anlaşılması söz konusu olabilir (Tahir, 1992, s. 183). Bu noktada Tahir'in ve Sezer'in Doğu-Batı karşıtlığına bağlı bir kerim devlet kavramsallaştırması geliştirdiğini görmek mümkündür.

Değerlendirilen açıklamaların Doğu'nun kadim bir adalet döngüsüne bağlı olarak bütünsel, dengeleyici, verimli ve barışçıl olan bir devlet ve toplum ilişkisi geliştirdiğine işaret ettiğini görmek mümkündür. Baykan Sezer'in (1998) Osmanlı İmparatorluğu'nun Orta Asya Türk toplumundaki askeri nitelikleri de bu toplumsal yapıyla birleştirerek Batı'ya karşı Doğu'yu savunan özgün bir devletle toplum yapısının geliştiğine değindiği ifade edilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ülkeler arası ilişkilerde barışa yatkın bir siyaset geliştirmesi, sınıfsal sorumlulukları üstlenen bir devlet yapısı olması, sömürü ilişkilerinin gelişmemesi adına müsadere uygulamasına önem vermesi ve kültürel farklılıklara hoşgörülü bir tutumla yaklaşması iyi, doğru ve güzelin savunucusu olan özgün bir devlet yapısının anlaşılmasını sağlayabilir (Tahir, 1992, s. 183-192). Dolayısıyla Kemal Tahir'e göre Osmanlı toplumunun dış çelişkilerin artmasıyla birlikte gelişen Batıcı bir ceberut devlet yapısını kadim kerim niteliklerine dönüştürmek için mücadele ettiğini görmek söz konusu olmaktadır (Tahir, 1992, s. 192).

Kemal Tahir'in ve Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışması sürecinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kerim devlet yapısının kavranması noktasında son derece açıklayıcı bir bağlam sunduğunu ifade ettiği görülmektedir. Bu nedenle Baykan Sezer'in Doğu'nun kapalılığı, durgunluğu veya geriliği üzerinden gelişen yargıların tarihsel ve toplumsal gerçeklerden hareket ederek Batı'nın talancı, yıkıcı ve sömürücü biçimde inşa ettiği devlet yapısını kavrayamadığını vurgulaması önemli görünmektedir (Sezer, 1998, s. 27). Dolayısıyla Sezer'in Batı'yla karşılaştırarak Doğu'nun özgün devlet yapısının toplumsal bir eksikliğe neden olduğunu belirten ceberut devlet yaklaşımının özel mülkiyet koşullarını idealleştirerek Batıcı bir bakış açısı geliştirdiğine değindiği ifade edilebilir (Sezer, 1998, s. 53-58). Bu bağlamda Sezer'e göre Batı'nın Doğu toplumlarını yargılamak için kullandığı durgun ve kapalı toplum vurgusunun yerine Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi ve toplumsal gerçeğine odaklanıldığı zaman toplumsal sorunların çözülebileceğini görmek mümkündür (Sezer, 1998, s. 59-60).

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi ve toplumsal gerçeklerinden hareket edildiği zaman hükümdarın otoriter ve keyfi bir yönetimi olması konusunu sorunsallaştırmak söz konusu olmaktadır. Kemal Tahir'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın, bürokrasinin ve ulemanın arasında gelişen üçlü iş bölümüne dayalı bir ortaklığın olduğunun anlaşılmasıyla birlikte hükümdarın ne derecede keyfi bir yönetimi olduğunu sorgulamanın mümkün hale geleceğini görmek mümkündür (Tahir, 1993, s. 126-127). Bu nedenle Osmanlı'nın devlet yapısının hükümdarın keyfi olamadığı özgün bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda mülkiyetin bölünmezliği ilkesinin şer'i ve örfi hukukun birleştirildiği bir objektif adalet düşüncesine bağlanması üçlü iş bölümüne dayalı devlet yapısının sorumluluğun suçluluk olarak algılandığı bir toplumda nasıl başarılı bir biçimde ekonomik ve toplumsal işlevleri yerine getirdiğinin anlaşılmasını sağladığı ifade edilebilir (Tahir, 1993, s. 131-139). Bu nedenle Tahir'e göre aile ve özel mülkiyet bağından koparılmış olan devlet görevlilerinin devletle toplumun arasındaki ilişkilerde sorumluluk ve denetleme mekanizmasını işleterek mülkiyetin adil dağıtılması konusunda son derece korumacı bir tutum geliştirdiğini belirtmek mümkündür (Tahir, 1993, s. 141-147). Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nun iktidarı sarsılmadığı sürece reayanın mülkiyet hakkını koruması ve zenginliğe müsaade etmesine rağmen sermaye birikimini müsadere yoluyla engellemesi örneklerine bakılarak devletin ekonomiyi denetlediği ölçüde ekonominin sürekliliğini de sağlamaya önem verdiğine değinmek söz konusu olabilir (Tahir, 1993, s. 303-306).

Bu nedenle Tahir'in Batı'nın yüzyıllar boyunca devam eden yıkıcı düzenine karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun aylarla sınırlı olan bir talandan sonra zamana ve insana değer veren çıkarsız bir devlet yapısı geliştirerek düzen getirici bir ideal tip ortaya koyduğuna işaret ettiği görülmektedir (Tahir, 1993, s. 332). Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal istikrarın sürekliliğini sağlamak adına dışarıdan ve içeriden gelen toplumsal değişme hareketlerine karşı sert tedbirler alırken fethettiği bir bölgenin toplumsal düzeninde öncelik olarak rıza ilişkilerini gözetmesi sürecine bakıldığında kerim devlet idealini anlamanın söz konusu olabileceği ifade edilebilir (Tahir, 1993, s. 141-147). Bu noktada Moğolların iki yüz yıl bile dayanamayan toplumsal düzenine karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun "altmış fersahı altmış yılda fethederek" toplumsal rıza ilişkilerini gözeten bir devlet yapısı geliştirmesiyle birlikte toplumsal adalete, yaşama güvenliğine ve özgür birey anlayışına dayanan bir toplum yapısı geliştirmesinin oldukça açıklayıcı olduğu görülmektedir (Tahir, 1993, s. 312-314).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun ortak mülkiyetle özel mülkiyet biçiminin bütünleşik olduğu dinamik bir toplumsal düzene dayanarak Doğu'nun savunuculuğu yapan merkeziyetçi ve askeri bir devlet yapısı oluşturduğu ifade edilebilir (Sezer, 1998, s. 68-73). Baykan Sezer'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya karşı Doğu'yu savunabilmesini sağlayan askeri niteliklerine bağlı olarak farklı üretim biçimlerini siyasi merkeziyeti altında birleştiren özgün bir "dünya imparatorluğu" kurabildiği görülmektedir (Sezer, 1998, s. 70-72). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun en iyi bir biçimde askeri ve merkeziyetçi niteliklerini koruyarak dünya imparatorluğu olabildiği vurgulanabilir (Sezer, 1998, s. 73-76).

Özetle, kerim devlet yaklaşımının Batı'nın talancı ve despotik devlet yapısına direnmesine bağlı olarak toplumsal sınıflardan bağımsız olmasının yanında toplumsal sınıfların sorumluluklarını merkeziyetinde birleştirebilen Osmanlı İmparatorluğu'nun adil bir toplumsal düzenin sağlanmasında kritik bir noktada durduğunu belirttiği görülmektedir (Tahir, 1993, s. 324). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun hükümdar, ulema ve bürokrasi tarafından kurulan üçlü iş bölümüne dayanarak belli bir sınırın içerisinde olması şartıyla gelişime ve değişime açık olduğu görülen tarım, zanaat ve ticaret kollarını verimli biçimde yönettiğini görmek söz konusu olmaktadır (Tahir, 1993, s. 415-417). Dolayısıyla kerim devlet yaklaşımının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belirleyicinin Doğu-Batı çatışması ekseninde geliştiğine değinerek Doğu toplumlarının sürekli bir biçimde dış çelişkilerin neden olduğu ceberut devlet yapısına karşı kerim devleti yeniden kurmaya odaklanan bir mücadele hattı olduğunu belirttiği görülmektedir (Tahir, 1993, s. 441-442).

Sonuç olarak ceberut ve kerim devlet kavramlarının Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını açıklamak bağlamında son derece önemli olduğu görülmektedir. Özellikle iki yaklaşımın da Osmanlı devlet yapısında özgürlük ve otoriterlik olgularının ikili bir bağlam içerisinde geliştiğini fark etmesinin olumlu bir çerçevede değerlendirilmesi söz konusu olabilir. Buna rağmen bu kavramların Osmanlı devlet yapısının tek bir niteliğini ön plana çıkaran bir anlayışa neden olabilecek bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı devlet yapısının aşırı biçimsel sonuçlara neden olmayacak bir bağlamda değerlendirilmesi gerekliliğinin üzerinde durmak faydalı olabilir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet yapısının ele alınan kavramsal çerçeveyi yakınlaştırmaya çalışan bir bakış açısından hareket edilerek daha sarih bir biçimde anlaşılacağını görmek mümkündür.

Bu bağlamda Mehmet Genç'in (2002) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet yapısını bütünsel bir yaklaşımdan hareketle değerlendirdiği görülmektedir. Genç'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısının "iktisadi, siyasi, askeri, dini, idari ve mali hedef ve düşünceleri kapsayan" bir karmaşıklık olgusuyla anlaşılabileceği ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 43). Dolayısıyla Osmanlı toplum düzeninde "din, siyaset, ahlak, aile, cemaat ve tarikat" gibi olguları idare eden bir imparatorluk zihniyetinin geçerli olduğu görülmektedir (Genç, 2002, s. 44). Osmanlı İmparatorluğu'nun "iaşeci, mali gelirci ve gelenekçi" bir devlet yapısı olduğunun farkına varıldığında ele alınacak imparatorluk zihniyetinin ana hatlarını kavramanın mümkün hale gelebildiği görülmektedir (Genç, 2002, s. 45). Bu nedenle Genç'in düşünceleri ekseninde Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısına odaklanmanın konunun kavranması noktasında son derece faydalı olacağını belirtmek mümkündür.

4.4. Osmanlı Merkezi İmparatorluk Zihniyetine Genel Bir Bakış

Ceberut devlet, doğu despotluğu ve kerim devlet kavramlarını birlikte ele almaya çalışarak Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısına bakıldığı zaman devlet ve toplum tabakasının arasındaki ilişkilerin belirlenebileceğini görülmektedir. Bu nedenle Mehmet Genç'in Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını anlamak ve açıklamak için geliştirdiği kavramsallaştırmanın bu konuda yardımcı olabileceğini görmek mümkündür. Dolayısıyla Genç'in (2002) Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını analiz etme noktasında üç temel ilkenin üzerinde durduğu görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı tarihçilerinin bakış açısından yararlanarak Mehmet Genç'in Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını analiz etmek için kullandığı "iaşecilik," "gelenekçilik" ve "mali gelircilik" ilkelerini ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışmanın son derece önemli olduğunu ifade etmek mümkündür.

"İaşecilik ilkesi, ucuza üretip pahalıya satmak isteyen üreticilere karşı kaliteli mal ve hizmetleri en ucuza almayı hedefleyen tüketicilerin açısından bakan" bir devlet zihniyetini temsil etmektedir (Genç, 2002, s. 45). Osmanlı İmparatorluğu'nun "iktisadi verimliliğin düşük ve arttırılmasının zor olduğu, müdahaleciliğin iktisadi verimliliği düşürme ihtimalini içerdiği ve ulaşımın zor ve pahalı olduğu bir çağda insanların ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanan bir devlet zihniyeti" geliştirdiği görülmektedir (Genç, 2002, s. 46). Osmanlı

İmparatorluğu'nun ekonomide "mal arzını bollaştırmak ve malların kalitesini yükselterek fiyatını düşük tutmak için üretime ve ticarete müdahale ettiği" ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 46). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin her aşamasında denetimi olması şartıyla ürün fazlalığının köy, kaza ve saray birimleri arasında sevk edildiği vurgulanabilir (Genç, 2002, s. 46-47). Bu bağlamda köylünün, esnafın ve tüccarın iaşe sistemini hareketli hale getiren bir işleve sahip olduğu belirtilebilir (Genç, 2002, s. 46-47).

İaşecilik anlayışının devletle toplum yapısının arasında gelişen ilişkinin sağlanması noktasında kritik bir katkısı olduğu görülmektedir. İaşecilik ilkesinin kaynakların bölüşüm ilişkileri açısından bakıldığında "ziraatta, madencilikte, sanayide, ticarette ve esnaflıkta büyük gelir farklılaşmaların oluşmamasını sağladığı" ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 71). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda "rekabet ve çatışmanın" yerine "işbirliği ve dayanışma" değerlerine öncelik tanındığı vurgulanabilir. "Aşırılığa karşı itidalli bir devlet yapısı ortaya koyan imparatorluk zihniyetinin" eşitlik değerine çok yakın bir yaklaşım geliştirdiğine işaret etmek mümkündür (Genç, 2002, s. 72). Diğer taraftan iaşecilik ilkesinin sonucu olarak üretim sürecinin kontrol altına alınmasının iktisadi gelişmeyi engelleyen bir süreç olarak belirdiği açıkça görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun ilerlemeyen ve gerilemeyen bir iktisadi anlayışa bağlı olarak değişmeyen bir toplum yapısı ideali geliştirdiğine atıf yapılabilir (Genç, 2002, s. 73).

Osmanlı imparatorluk zihniyetinin en önemli ilkesi olan iaşeciliğin karmaşık bir toplumsal yapının idamesini sağlamak için geliştirildiği görülmektedir. Osmanlı toplum düzenine bakıldığında "asker ve reaya olarak iki temel unsurdan" söz etmek mümkündür (Öz, 2012, s. 532). Bu iki unsurun "asker, ulema, tüccar ve esnafla reaya olarak dörde ayrılması da" mümkün görünmektedir (Öz, 2012, s. 532). Genel bağlamda askeri sınıfın "kalemiye, seyfiye ve ilmiye olarak üçe ve reayanın çiftçi köylüler, konar-göçerler, zanaat erbapları, tüccarlar ve hizmet sektörü mensupları olarak beşe ayrıldığı" vurgulanabilir (Öz, 2012, s. 532). Bu karmaşık toplumsal yapının gelişmesi sürecinde hükümdarın iradesinin temel etken olduğu görülmesine rağmen "daire-i adliye geleneğine binaen denge kurucu zorunluluğunun da olduğuna" işaret edilebilir (Öz, 2012, s. 533). Dolayısıyla Osmanlı devlet anlayışında aldığı büyük sorumluluk nedeniyle yöneticilerin "vergiden muaf tutulmasına" karşın "siyasi olarak baskı altına alındığı bir dengenin" mevcut olduğuna dikkat çekmek mümkündür (Öz, 2012, s. 533-534).

Karmaşık bir toplumsal düzen gelişiminin devletin toprak mülkiyeti üzerinde siyasi iradisini hâkim kılmasıyla doğrudan bir ilişkisi olduğu görülmektedir (Barkan, 1980, s. 126). Bu nedenle "uzlaşıya açık olan bir merkezi devlet zihniyetiyle" birlikte toplumsal düzeninin sağlandığı vurgulanabilir (Barkan, 1980, s. 125). "Zorunlu iskân uygulamasına ve miras hakkının yasak olmasına" bakılarak Osmanlı İmparatorluğu'nda hareketli ve sürekli bir toplumsal düzenin geliştiği belirtilebilir (Barkan, 1980, s. 126). Bu noktada zorunlu iskân uygulamasının "mevat arazinin şenlendirilmesi" bağlamında üretimi arttırıcı bir işlevi olduğu belirtilebilir (Barkan, 1980, s. 126). Yine toprağın bölünmesinin devlet tarafından engellenmesi sürecinin reayanın vergisini verebilmesini ve kriz durumlarına dayanıklı bir yapı ortaya koymasını sağladığına da işaret etmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 128-129). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda çıkar çatışmasından çok dayanışma temelli bir toplumsal düzenin sağlanmasına önem verildiği görülmektedir (Barkan, 1980, s. 135-137).

Osmanlı İmparatorluğu'nun küçük-orta ölçekli olarak nitelenebilecek bir toprak büyüklüğüne dayanan, dayanışma temelli eşitlikçi bir toplumsal düzen kurması sürecinin istikrarlı bir merkezileşmeyle birlikte gelişme olanağı bulabildiği ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 128-130). Kuruluş süreci sırasında Anadolu coğrafyasının malikâne sistemi temelli bir toprak düzeni olmasından dolayı Osmanlıların serfle senyör arasındaki bağı zamanla koparabildiği görülmektedir (Barkan, 1980, s. 132-135). Bu bağlamda on altıncı yüzyıla gelindiğinde bütün mülkiyet gelirlerin merkezde toplandığı ve özel mülkiyet biçimlerinin merkezi anlayışa binaen dönüştürüldüğü bir sistemin bütünlük arz ettiği ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 286). Bu nedenle Osmanlı'nın imparatorluk zihniyetinde "sipahinin mirasla tımarını arttırmasının engellendiği" ve "öşrü pazara iletmekle sipahiye ambar yapmak haricinde reayaya angarya koşulmasının yasaklandığı" bir devlet yapısının bütünlüklü bir toplumsal düzenin gelişmesinde belirleyici olduğu görülmektedir (Barkan, 1980, s. 286-287).

Bu çerçevede ele alındığında toplumsal düzenin geliştirilmesi için devletin iktisadi, toplumsal ve demografik kuvvetleri kullandığı görülmektedir (Barkan, 1980, s. 725). Dolayısıyla çok boyutlu toplumsal bir unsura dayanmadan farklı toplumsal güçleri birleştiren bir ordu-devletin gelişmesinin mümkün olmadığı ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 725). Bu nedenle devletin "İstanbul'daki bir malın narhı için Kayseri ve Diyarbakır'daki bir mamul malın dahi fiyatını belirlemesi" gibi örneklerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal ihtiyaç temelli bir zihniyet geliştirdiğini görmek söz konusu

olabilir (Barkan, 1980, s. 725). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumun ihtiyaçları lehinde hareket eden bir devlet zihniyeti geliştirdiğine işaret etmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 894).

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi bir devlet yapısı geliştirmesi süreci konunun kritik bir boyutunu oluşturduğu belirtilebilir (İnalcık, 2000, s. 53). Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nun "mülkün rakabesini tasarruf ve yararlanma hakkından daha önemli gören" bir devlet zihniyeti geliştirmesinin büyük faydalar sağladığı görülmektedir (İnalcık, 2000, s. 147). Diğer taraftan Osmanlı imparatorluk anlayışında toprak mülkiyetinin "kamu hazinesine ait olmasına karşın fiili tasarruf hakkının çiftçilere emanet edilmesinin" de psikolojik bir mülkiyet zihniyeti yaratarak toplumsal sürekliliğin sağlanmasında oldukça önemli bir işlev sağladığı ifade edilebilir (İnalcık, 2000, s. 148-150). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel imparatorluk geleneğinden farklı olarak "daha merkezi devlet, daha özerk köylü ve daha profesyonel askeri sınıf" yaratarak güçlü bir toplumsal düzenin temellerini attığı vurgulanabilir (İnalcık, 2000, s. 161). Osmanlı İmparatorluğu'nun vergileri sıkılaştırıp özel mülkleri ve vakıfları müsadereyle tımara bağlarken eşanlı olarak toplumsal adalet anlayışına önem veren bir zihniyet geliştirmesi sürecinin çok boyutlu bir eksende gelişen etkenlerin idare edilmesi hedefini taşıdığı görülmektedir (İnalcık, 2000).

Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısında ekonomik faaliyetlerin verimliliği kadar ahlaki olmasının da önemsendiği ifade edilebilir. Dolayısıyla fetihlerle dinamizm kazanan ekonominin esnaf loncalarının, ticaretin ve miri arazinin kontrol altında tutulması sayesinde kamu ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik bir sisteme evirildiğine işaret etmek mümkündür (İnalcık, 2000). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda "korkunç kıtlık dönemlerinin geri gelmesini önlemek ve devletin askeri ihtiyaçlarını diri tutmak amacından hareketle köylünün tasarrufuna bırakılan küçük aile çiftliklerinin korunduğuna" değinilebilir (İnalcık, 2009, s. 218). Osmanlı İmparatorluğu'nun benzer yönelimle esnaf loncaları için "el emeğine dayanan rekabetsiz bir üretim sürecini" örgütlemesiyle ticarette zenginleşmenin önünü açmasına rağmen yöresel tüketim maddelerinin yerine ithal malların üzerinden "ticari spekülasyon" yapılmasına müsaade etmesi sürecine bakılarak kamu ihtiyaçlarını önemseyen bir ekonomiye sahip olduğu anlaşılabilmektedir (İnalcık, 2009, s. 262-298).

Osmanlı İmparatorluğu'nun üretim ve ticaret sürecini kontrol altına alarak eşitlikçi bir toplumsal düzen geliştirebildiği görülmektedir (Genç, 2002). Bu noktada Osmanlı

İmparatorluğu'nun "toplumsal ihtiyaçlar karşılandıktan sonra marjinal faydası sıfır olan malların ihracına izin vermesi" oldukça açıklayıcı olmaktadır (Genç, 2002, s. 47). Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun "marjinal faydası yüksek olan malların ülke pazarına girmesini sağlamasından dolayı ithalatı teşvik ettiği" ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 47). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ticareti açısından iaşecilik anlayışına paralel olarak bütünleşmeci bir yönelimi olduğunu belirtmek mümkün görünmektedir (Genç, 2002, s. 47). Bu özgün imparatorluk zihniyeti kavrandığı zaman Osmanlı'nın toplumsal üretim sürecini kontrol altına almasının ve dış ülkelere ticari imtiyaz verme siyasetine önem vermesinin nedenlerini anlamak kolaylaşmaktadır (Genç, 2002).

Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için toplumsal üretimi kontrol altına alması sürecinde devşirme sisteminin kritik bir rolü olduğu görülmektedir (Akdağ, 2010). Osmanlı İmparatorluğu'nun "idare, maliye ve yargı unsurunu merkezde birleştiren" meritokratik bir bürokrasi kurmasıyla devlet memurluklarına atanan "devşirmelerin" güçlü bir ilişkisi olduğu ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 278-280). Osmanlı İmparatorluğu'nda on beşinci yüzyıldan itibaren tımarlı sipahiden sadrazamlığa kadar uzanan geniş bir yönetici zümresine devşirmelerin atandığı görülürken medresenin mülki ve dini bir temsile kaydırıldığı vurgulanabilir (Akdağ, 2010, s. 284-285). Bu bağlamda doğrudan merkeze bağlı olarak gelişen böyle bir denetleme mekanizması sayesinde Osmanlı toplum düzeninde dilencilik de dâhil olmak üzere her mesleğin hiyerarşik bir yapı çerçevesinde örgütlendiğine değinmek söz konusu olmaktadır (Berkes, 1972, s. 80).

Bu bilgilerden hareket edilerek bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nun reayanın özerkliğini tanıyarak denetlediği bir koruma ilişkisine dayanarak merkezi devlet zihniyetini geliştirebildiği görülmektedir (İnalcık, 2013, s. 18-20). Söz gelimi, Osmanlı hükümdarlarının bürokrasisinin daima "güç sahibi yöneticilere karşı yoksul reayanın koruyucusu" olarak hareket etmesi önemli bir örnek olarak verilebilir (İnalcık, 2013, s. 43). "Millet Sistemi" uyarınca Osmanlı İmparatorluğu'nun Katolikliğe karşı Ortodoks cemaatlerin özerkliğini tanıyarak merkeze tabii kıldığı bir koruma ilişkisi geliştirmesi de son derece önemli görünmektedir (İnalcık, 2013, s. 19-21). Dolayısıyla "bürokratik, merkezi idareyi canlandıran ve köylü kitlelerinin lehine gelişen bu sistemin bir çeşit sosyal devrim" anlamına geldiği ifade edilebilir (İnalcık, 2013, s. 20). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda topluma hizmet ederek toplumsal düzeni sağlamak için "mutlak bir hükümdarlık anlayışının" zaruri

olduğu görülmektedir (İnalcık, 2013, s. 44).

O bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda feodal aristokrasinin tasfiye edildiği, idari görevlere sarayda eğitim görmüş kulların getirildiği ve ulemanın merkezi hizmet görevine kaydırıldığı bir hükümdarlık anlayışı olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2013). Ele alınan güçlü hükümdarlık kurumunun toplumsal üretim ilişkilerinin bütününde son kararı verdiği vurgulanabilir (İnalcık, 2013, s. 80). Bu bağlamda toplumun her çeşit toplumsal gelişmede doğrudan devlet bürokrasisini muhatap aldığını ifade etmek mümkündür (İnalcık, 2013, s. 91). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun adalet kaidesini üstün hedef olarak ilan ederek reayanın korunması geleneğini özgün bir noktaya getirdiğine işaret etmek söz konusudur (İnalcık, 2013, s. 93). Diğer taraftan imparatorluk zihniyetinin sürekli bir biçimde reayanın psikolojik olarak mülkiyetine sahip olduğu çiftlikleri sert tedbirlere başvurarak korumasının sonucunda ekonominin durgunlaştığı da görülmektedir (İnalcık,2013, s. 91).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak eşitliğine, toplumsal hoşgörüye, kamu hizmetine bağlanan üretime ve ihracatın yasaklanırken ithalatın teşvik edildiği bir ticarete dayanarak toplumsal düzenini koruduğu ifade edilebilir (Genç. 2002). "İslam inancında faizciliğin ve para vakıflarının yasak olmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tür kurumların yaygın olarak görülmesi" iaşe ilkesinin kamu ihtiyacına odaklanan esnek bir imparatorluk zihniyeti geliştirmesi noktasında açıklayıcı bir örnek olarak verilebilir (Genç, 2002, s. 58). Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun eş zamanlı olarak "üretim, tüketim ve emek" sürecini denetleyen bir merkezi devlet yapısına önem verdiği de görülmektedir (Genç, 2002, s. 71-72). Bu ikili idare düzeninin meritokratik bir devşirme sisteminin karşılıklı denetime açık olan bir bürokrasi anlayışı geliştirmesinden kaynağını aldığı vurgulanabilir (Genç, 2002, s. 70). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun "hem kapitalist iktisadi gelişmelere kapalı hem de bu gelişmelere karşı olan" bir düzen geliştirdiğine işaret etmek mümkündür (Genç, 2002, s. 76).

Merkezi imparatorluk zihniyetinin iaşeci bir devlet anlayışını benimsemesiyle gelenekçilik ilkesinin doğrudan bağlantılı olduğu görülmektedir (Genç, 2002). Gelenekçilik ilkesinin "süreç içerisinde gelişen toplumsal ve iktisadi dengelerin mümkün olduğu kadar muhafaza edilmesi ve herhangi bir değişme çıktığında eski dengeye dönmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hâkim kılınması" anlamına geldiği belirtilebilir (Genç, 2002, s. 48). Bu bağlamda "kıtlık tehlikesinin" olmasından dolayı "lüks tüketiminin

sınırlandırılmasını" içeren "yasaklamaların" da imparatorluk geleneğinin temelini oluşturduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 48). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda "şeriata ve hükümdar kanunnamelerine dayanan kadim geleneklerin dışına çıkılmadan iş yapılmaya" çalışıldığı belirtilebilir (Genç, 2002, s. 49). Diğer taraftan geleneğin de süreç içerisinde geliştiğinin üzerinde durulduğu zaman gelenekçilik ilkesinin dinamik bir yapı arz ettiği görülmektedir (Genç, 2002, s. 49-50).

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadim bir devlet ve hukuk geleneği üzerinden gelişen özgün bir zihniyetin olduğu ifade edilebilir. Önceki İslam ve Türk devletlerinden alınan devlet ve hukuk zihniyeti mirasının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki şer'i ve örfi hukukun kaynağını oluşturduğuna değinmek mümkün görünmektedir (Aydın, 2012). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda "Orta Asya Türk-Moğol geleneğine dayanan kanunların hükümdar tarafından uygulandığı, Emevi-Abbasi İslam devletlerinden miras kalan kanunların şeriat tarafından" belirlendiği vurgulanabilir (Aydın, 2012, s. 515). Buna bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda şer'i ve örfi hukukun "çatışmalı bir uyum" içerisinde olduğuna dikkat çekilebilir (Aydın, 2012, s. 515-516). Söz gelimi, "siyasi-idari yapı, ceza hukuku, arazi hukuku ve mali hukuk alanlarında yoğunlaşan ve beylerbeyi, subaşı ve sipahi tarafından temsil edilen örfi hukukla kadı tarafından temsil edilen şer'i hukukun arasında gerginliğin" olduğu vurgulanabilir (Aydın, 2012, s. 517). Buna rağmen hükümdarın şer'i hukuku temsil eden kadıları "kendi meşrebine göre atayabilmesi sürecinin belli bir uyum sağladığını" da görmek mümkündür (Aydın, 2012, s. 517-518).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişkin bir hukuk geleneğinin olduğuna değinmek mümkündür. Bu noktada Osmanlı toplumunun mahkemeye intikal etmeden bazı davalarını "müftü, şeyh ve ahi babalarının" bağlayıcılığına binaen çözebilmesi bir hayli önemli görünmektedir (Aydın, 2012, s. 519). Yine Osmanlı'da mahkemenin kararı beğenilmediğinde "bir üst mahkemeye veya doğrudan Divan-ı hümayuna başvurulabilmesi hakkının olması" konunun anlaşılması bağlamında çarpıcı bir gerçekliği göstermektedir (Aydın, 2012, s. 519). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda "vakıfları, meslek örgütlerini, tımar sahiplerini, vergi görevlilerini ve din hizmetlerini denetleyen kadılık kurumana" bakılarak kapsayıcı bir hukuk geleneğine dayanıldığına işaret etmek söz konusu olmaktadır (Aydın, 2012, s. 519).

Osmanlı İmparatorluğu'nun "Orta Doğu devlet sisteminin temel ilkesi olan adalet

kavramına" dayandığı görülmektedir (İnalcık, 2016, s. 159). Toplumun Tanrı'dan başka kimseye sorumlu olmayan hükümdarın haksızlığı giderebileceğini düşünerek her daim hazır olan Divan-ı hümayuna başvurabilme hakkına sahip olması adalet ilkesinin anlaşılabilmesini sağlamaktadır (İnalcık, 2016b, s. 159). Buna binaen hükümdarın asker veya reaya olması fark etmeksizin yakınlarına dahi kanunların emrettiği ölçüde gerekeni yapması durumuna bakıldığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun karmaşık bir kontrol ilişkisine dayandığı vurgulanabilir (İnalcık, 2016b, s. 164). Herhangi bir davanın hükmünde kadıyla birlikte ulema sıfatıyla müftü ve imamın ve ihtiyar sıfatıyla eşraf ve ayanın kararı onaylaması kontrol mekanizmasının mikro alanda da işlediğini göstermektedir (İnalcık, 2016b, s. 167-168). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün makamlardan üstün olan bir adalet anlayışının karşılıklı kontrol sistemiyle sağlandığı görülebilmektedir (İnalcık, 2016b).

Osmanlı İmparatorluğu'nun adalet geleneğini Orta Asya Türk geleneklerine kadar uzanan bir töre anlayışıyla özgün bir boyuta getirdiği görülmektedir (İnalcık, 2016b). Örfi hukuk kaidelerin Orta Asya Türk hükümdarlarının tabii olduğu töre anlayışıyla bağlantılı olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2005, s. 71). Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nda adalet kavramının "bağışlama fiilini değil törenin doğru ve tarafsız uygulanmasını" temsil ettiği belirtilebilir (İnalcık, 2005, s. 73). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dinini sağlamlaştırmak için dünyevi bir devlet zihniyetini gerekli gördüğüne işaret etmek mümkündür (İnalcık, 2005, s. 75). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun "şeriata dayanan müftü adaletinin" yanında "tuğra çekmek ve kanunları elden geçirmekle" sorumlu olduğu görülen "nişancının" vasıtasıyla "örfi hukuk kaidelerini" "siyasi, idari ve mali hayatta yaymaya çalıştığı" görülebilmektedir (İnalcık, 2005, s. 85). Bu noktadan bakıldığı zaman "hükümdar kanunnamelerinin" Osmanlı İmparatorluğu'na "devlet işlerini" kontrol altında tutarak "reayanın can ve mal güvenliğini sağlayan bir hukukilik" kazandırdığına değinmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2005, s. 87).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin merkezi bütünlüğünü temsil eden hükümdarlık anlayışının "irsi bir memurluk" boyutunu da içerdiği görülmektedir (Akdağ, 2010, s. 419). Bu ikili boyutun oluşmasıyla "örfi cenahın" devlet yönetiminde son derece etkin bir konuma gelmesinin arasında güçlü bir ilişki olduğu ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 420). Çoğunlukla "devşirme kullardan seçilen sadrazamın askeri, mali ve adli dairelere başkanlık etmesi" sürecine bakılarak "fetva dairesinden" çok daha "nüfuzlu" olduğu

anlaşılabilmektedir (Akdağ, 2010, s. 422-423). Bu nedenle Osmanlı'nın devlet zihniyetinde hükümdarla devşirme sisteminin birbirini denetlerken şer'i daireyi kontrol altında tutmaya çalıştığı "maddi ve güncel ihtiyaçlara odaklı objektif bir adalet anlayışının" geliştirildiği görülmektedir (Akdağ, 2010, s. 430-438).

Aslına bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nun kadim adalet anlayışını kul sistemi geleneğini kullanarak özgün bir boyuta getirdiği ifade edilebilir. Diğer bir deyimle, Doğu'nun devlet yönetiminde dağınık bir biçimde gelişen bu geleneklerin kanunnameler vasıtasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda toparlandığı görülmektedir (İnalcık, 2016b, s. 145-146). Böylelikle eşitlik ilkesi uyarınca saltanatı kaldırmayı düşünmeden "eyalet yönetimini dizginleyen" bir "kapıkulu zihniyetinin" geliştirildiğine işaret etmek mümkündür (İnalcık, 2016b, s. 148). Osmanlı İmparatorluğu'nda sıkı ve sürekli bir eğitimden geçen devşirme kulların "terfi sistemine" bağlı olarak "saray ve taşra görevlerinde" yüksek memur olabilmesinin sonucunda geleneksel imparatorluk zihniyetinin süreklileştiği vurgulanabilir (İnalcık, 2016b, s. 153-155). Dolayısıyla Osmanlı imparatorluk zihniyetinde ekonomik ve toplumsal hayatın canlandırılması süreciyle kul anlayışının sistematik hale getirilmesinin arasında önemli bir bağ olduğu görülmektedir (İnalcık, 2016b).

Son olarak gelenekçiliğin dinamizm kazanması bağlamında son derece etkili olan mali gelircilik ilkesinin üzerinde durmak yerinde olacaktır (Genç, 2002). Mali gelircilik, "hazineye ait olan gelirleri mümkün olduğu kadar yüksek düzeye çıkarmaya çalışmak ve bu gelirleri ulaştığı düzeyin altına inmesini engellemek" olarak tanımlanabilir (Genç, 2002, s. 50). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun gerektiği zaman "devlet harcamalarının kısılmasını da göze alan mali gelirci bir yapısı" olduğu görülmektedir (Genç, 2002: 50). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun "getireceği vergi geliri açısından" iktisadi faaliyetlere yaklaşarak mali gelirciliğe odaklanan bir eğilim ortaya koyduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 52). İaşe ve gelenekçilik ilkesine bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal düzende "yeni bir zümrenin oluşmasını" engelleyen bir vergi sistemi olduğu belirtilebilir (Genç, 2002, s. 51). Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun "iaşeci, gelenekçi ve mali gelirci bir yönelimle" devlet ve toplum güçlerinin arasında kurulması oldukça zor olan bir dengeyi tesis etmeye çalıştığına işaret etmek mümkündür (Genç, 2002, s. 52).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun savaşlarla fethedilen bölgedeki toplumsal karmaşayı düzene sokarak güçlü bir devlet yapısı oluşturabildiği görülmektedir (Barkan,

1980, s. 728). "Batı'nın Doğu'ya karşı saldırıya geçmesi sürecinin Doğu'nun Batı'ya karşı kurduğu tahakküm biçimine dönüşmesiyle birlikte" bu düzenin gelişme olanağı bulabildiği açıktır (Barkan, 1980, s. 728-729). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun "ezme-ezilme ilişkilerini aşarak" kurduğu "bütünsel birlik düzeninin" fethedilen bölgelerin toplumsal düzenine belli ölçüde karışmayan bir anlayışla birlikte gelişme olanağı bulabildiğine dikkat çekmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 729). Dolayısıyla "ikili" bir anlayışı içeren vergi geleneğini etkili bir biçimde uygulayan Osmanlı idarecilerinin "en iyi vergi, halkın öteden beri vermeye alışık olduğu vergidir" ilkesine uygun bir yönelim oluşturduğu görülebilir (Barkan, 1980, s. 730).

Osmanlı İmparatorluğu'nun fütuhat ve fütüvvet gelenekleri arasında bütünsel bir devlet zihniyeti oluşturmaya çalıştığı kabul edildiğinde uzun süreli bir toplumsal düzenin inşasında fetih hırsının veya ganimete odaklı talancılığın geçerli olmadığı görülmektedir (Barkan, 1980). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun "bölgeden bölgeye değişiklik gösterebilen" "örfi hukuk temelli" bir vergi sistemi olduğu ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 799). Üretimden ayni olarak toplanan ve şer'i hukuka dayanan öşür vergisinin bölgenin durumuna göre "onda birden onda beşe kadar değişen" bir miktarda toplanması bu konuda oldukça açıklayıcı olmaktadır (Barkan, 1980, s. 800). Diğer taraftan bu vergi sisteminin "adaletli bir yaklaşım" ortaya koyduğu da belirtilebilir. Söz gelimi Müslüman ve Hıristiyan reaya arasında "büyük gelir farklarına yol açacak bir vergi farklılığın olmaması" örneği bu bağlamda açıklayıcı olabilir (Barkan, 1980, s. 801). Böylelikle Osmanlı imparatorluk zihniyetinde keyfi veya tesadüfî bir vergi anlayışının gelişmediğine değinmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 802).

Osmanlı İmparatorluğu'nun keyfiyetin aksine gelişkin ve ayrıntılı bir vergi sistemi olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı vergi sisteminin "şer'i vergi, örfi vergi, savaş vergisi ve mükellefiyet vergisi" olarak dörde ayrıldığı ifade edilebilir (Akdağ, 2010, s. 361). Osmanlı'da şer'i vergilerin "miri arazide kiracı konumunda olan köylülerden" alındığı vurgulanabilir (Akdağ, 2010, s. 362). "Öşür, haraç, cizye, kovan ve koyunlardan alınan ağnam" şer'i vergilere örnek olarak verilebilir (Akdağ, 2010, s. 362). Bu vergilerin toprak kiracılığından ve üretimden ayni ve nakdi olarak alındığı belirtilebilir (Akdağ, 2010, s. 362-363). "Çift, bennak ve ispence" gibi çeşitleri olan örfi vergininse köylünün yanında "zanaatkârlarla tüccarların" da yükümlü olduğu bir vergi kategorisi olduğuna değinmek

mümkündür (Akdağ, 2010, s. 364). Örfi vergilerin reayaya koşulan angaryanın nakdi sisteme dönüştürülmesinde düzen sağlayıcı bir etki geliştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla örfi vergilerin üretim sürecini etkileyen her birimden nakdi olarak toplandığına işaret etmek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 361-364).

Şer'i vergilerin ve örfi vergilerin yanında savaş vergilerinin de önemli bir noktada durduğu görülmektedir. Savaş vergilerinin avarız ve emlak gibi farklı örnekleri olduğu ifade edilebilir. "Olağanüstü koşullarda" toplanan savaş vergilerinin fermanlar aracılığıyla biçim ve içerik olarak savaş masraflarının seyrine göre farklılık gösterebileceğine işaret edilebilir (Akdağ, 2010, s. 365). Bu bağlamda savaş koşullarının gidişatına bakılarak "reayadan cihada katılmasının dahi istenebileceği" belirtilebilir (Akdağ, 2010, s. 365-366). Bunun yanında son olarak "devlet büyüklerinin halktan hediye kabul etmesi sürecini içeren mükellefiyet vergisinin" bir hayli önemsiz bir muhteva taşıdığını söylemek mümkündür (Akdağ, 2010, s. 366). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgesel farklılıklara göre "tarımdan, sanayiden, ticaretten, yer altı-yer üstü kaynaklardan ve olağanüstü koşullarda" vergi topladığını görmek söz konusu olmaktadır (Akdağ, 2010, s. 547-552).

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi bir vergi sistemi geleneğini sahiplendiği kadar geliştirmesi sürecinin "taşra seçkinlerini zamanla ortadan kaldırmaya yönelik bir amacı" olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2013, s. 84). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun "toprağın ve mal üretiminin parçalanmasını engelleyen bürokratik bir vergi sistemi" geliştirdiği görülmektedir (İnalcık, 2013, s. 88-91). Diğer taraftan merkezi, bürokratik vergi sisteminin toplumu mülk sahiplerine karşı koruyan örfi esaslarla vergi almak için kamuyu idare eden şer'i esasların arasında kurulan dengeli bir birleşimin sonucunda meydana geldiği anlaşılmaktadır (İnalcık, 2013). Merkezi ve bürokratik bir vergi sistemi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun "tahıl vergisi, cizye, koyun vergisi, maden vergisi, tuz-gümrük iltizamları, darphaneler, pazar vergileri ve vasal devletlerden alınan haraçlarla" birlikte zengin bir devlet kaynağı oluşturduğu belirtilebilir (İnalcık, 2013, s. 126).

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün "değerli madenlerin" merkezi yönetimde toplanması sürecine odaklanan bir bürokratik anlayışı olduğu görülmektedir (İnalcık, 2000, s. 85-88). Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu'nun "Batı'nın ödemeler dengesiyle sanayinin ve emeğin korunmasını içeren rekabetçi yapısından farklılaştığı" ifade edilebilir (İnalcık, 2000, s. 88). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun "iç tüketiciye ve devlet

gelirlerine odaklanan mali gelirci" bir içeriğe göre örgütlendiğini belirtmek mümkündür (İnalcık, 2000, s. 89). Bu farklılığa binaen angaryanın nakdi alınan örfi vergilere çevrilmesi sürecinin sonucunda Batılı malikâne sisteminin ortadan kaldırılabilmesinin de oldukça önemli olduğu ifade edilebilir. Buna karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun pazar bolluğu yaratması hasebiyle Batı'ya ticari imtiyazlar verme konusunda istekli olduğunu görmek söz konusu olabilir (İnalcık, 2000, s. 95-96). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktisadi eğilimin "tekel ekonomisiyle bırakınız yapsıncılığın arasında konumlandığına" değinmek mümkündür (İnalcık, 2000, s. 90).

Aktarılan bilgilerden hareket edildiği zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun karmaşık bir devlet yapısına dayanarak Osmanlı toplum düzenin sürekliliğini sağladığı görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde geliştirdiği devlet felsefesiyle merkezi imparatorluk zihniyetinin arasında tarihsel sürekliliğin olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş sürecinden itibaren fetih hareketleriyle toplumun ahlaki bir biçimde örgütlenmesi hedefi arasında sağlam bir denge kurarak merkezi imparatorluk zihniyetini geliştirebildiğine işaret etmek mümkündür. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısında ceberut devlet ve kerim devlet yaklaşımının ileri sürdüğü betimlemelerin biçim ve içerik olarak doğalında birleştirildiği bir zihniyetin geliştirildiğini belirtmek söz konusu olmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun geliştirdiği merkezi imparatorluk zihniyetinin iaşecilik, gelenekçilik ve mali gelircilik ilkesine dayanarak temellendiğini görmek mümkündür. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun bu üç ilkeye dayanarak eş zamanlı biçimde toprağın, emeğin ve sermayenin üzerinde kontrol sağlarken günlük hayatın örgütlenmesi hedefiyle psikolojik özgürlük ilişkilerini de teşvik ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu ikili bağlama binaen Osmanlı İmparatorluğu'nun devletin ve toplumun çıkarlarını bütünsel bir biçimde dikkate alarak güçlü devlet, güçlü bürokrasi ve güçlü toplum idealini süreklileştirmeye çalıştığı belirtilebilir. Diğer taraftan bütün toplumsal kurumların güçlü tutulmaya çalışmasına bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda yenilik mefhumuna mesafeli âdem-i merkezi bir yönetimin de geliştiği vurgulanabilir. Bu bağlamda Osmanlı'nın çoklu çıkar ilişkilerinin arasında denge kuran bir merkezi imparatorluk zihniyetine haiz olduğu görülebilir.

5. OSMANLI TOPLUMUNUN ÜRETİM BİÇİMİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin iaşecilik, gelenekçilik ve mali gelircilik ilkesi uyarınca toprağın, emeğin ve sermayenin üzerinde kontrol kurarak üretim sürecini teşvik etmesi dolayısıyla Osmanlı toplum yapısında ortak mülkiyet koşullarının psikolojik özel mülkiyet ilişkileriyle birlikte geliştiğini görmek mümkündür. Bu noktadan bakıldığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun üretim sürecinin ortaya koyduğu ikilikleri merkezi devlet idaresi altında dengeli biçimde birleştirmeye çalışması son derece önemli görünmektedir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun karmaşık bir toplumsal üretim sürecini birleştiren merkeziyetçi bir devlet yapısı geliştirmeye çalıştığını vurgulamanın açıklayıcı olacağı ifade edilebilir. Bu nedenle Osmanlı toplumunun üretim biçimi netleştirildiği takdirde devlet ve toplum ilişkilerinin içeriğini anlamanın mümkün olduğuna işaret etmek mümkündür.

Bu noktada Şevket Pamuk'un (2015) açıklamalarının son derece aydınlatıcı olduğu görülmektedir. Pamuk'a göre maliyenin "devletin gelir gider dengesiyle" ilişkili olduğu görülürken ekonominin "üretim, birikim, tüketim, dağıtım ve bölüşüm" sürecinin bütününü incelemesinden dolayı toplumsal olana daha yakın bir alanı ifade ettiğinin anlaşılması oldukça önemli görünmektedir (Pamuk, 2015, s. 35-36). Dolayısıyla Şevket Pamuk'un "devlete odaklanan bir tarih yazımının" iktisadi ilişkilerde "devlet müdahaleciliğini" ön plana çıkarmasına karşı iktisadi ilişkilerin son derece farklı ve "dalgalı" olması nedeniyle "seçici müdahaleci" bir devlet ve toplum tahlili yapılmasını önerdiğini belirtmek söz konusu olabilir (Pamuk, 2015, s. 89-91). Bu nedenle iktisadi ve toplumsal alanda devletin müdahaleci konumunu vurgularken sürekli olarak bu müdahaleciliğin mutlak olmadığını da arka planda tutmanın daha gerçekçi olacağına işaret edilebilir.

Şevket Pamuk'un açıklamalarından hareket edildiği zaman Osmanlı toplumunun üretim biçimini ayrıca ele almanın son derece önemli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi ve toplumsal yapısında devlet müdahaleciliğinin açık ve belirleyici bir etkisinin olmasının yanında bu etkinin üretim sürecinde homojen olarak gelişmediğini de belirtmek mümkündür. Dolayısıyla böyle bir arka plandan hareket ederek Osmanlı'daki malikâne-divani sistemi, ortakçı kullar, tımar sistemi, esnaf örgütlenmesi, ticaret, vakıf müessesesi, iltizam ve malikâne sistemi gibi birçok farklı iktisadi yapının ele

alınması söz konusu olabilir. Bu farklı iktisadi yapıların anlaşılması noktasında Ömer Lütfi Barkan'ın, Halil İnalcık'ın, Mehmet Genç'in ve Şevket Pamuk'un düşüncelerinden hareket ederek ana hatlarıyla olması şartıyla Osmanlı toplumunun üretim biçiminin anlaşılmasının mümkün olabileceğini ifade etmek mümkündür.

5.1. Malikâne-Divani Sisteminin Ana Hatları

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde hükümdarın "Türk dervişlerine ve Ahilere temlik dağıtarak" iskân hareketini canlandırması nedeniyle fethedilen bölgelerde maddi ve kültürel bir dayanağın oluştuğu görülmektedir (Barkan, 1980, s. 151). Ömer Lütfi Barkan'a göre Osmanlı Devleti'nin "Türk dervişleriyle Ahileri" fethedilen bölgelere iskân etmesine bağlı olarak hem fetih hareketini süreklileştirdiği hem de fethedilen bölgede üretimin canlanması nedeniyle kalıcılık sağladığı ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 152). Diğer taraftan hükümdarın fethedilen bölgede dağıttığı mülkün "idari ve mali" olarak malikâne sahibinin himayesinde olmasına rağmen malikâne sahibinin toprağı işleyememesi nedeniyle toprağın tasarruf hakkının reayada olmasına bağlı olarak devletin toprağın fiili mülkiyet hakkını elinde tuttuğunu da görmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 152-153).

Barkan'ın değerlendirmelerine bakıldığında Türk dervişlerine fethedilen bölgedeki mülklerin dağıtılmasına rağmen merkezi devlet zihniyetinin korunmaya çalışılması sürekli olması hedeflenen bir kolonizasyon sürecinin sağlanması noktasında son derece makul görünmektedir (Barkan, 1980). "Osmanlılarda bir tür toprak ve vergilendirme sistemi" olarak tanımlanabilecek malikâne-divani sisteminse farklı bir bağlama gönderme yaptığı ifade edilebilir (Genç, 2012a, s. 518). Bu bağlamda malikâne-divani sisteminde "özel şahıslar" veya "vakıfların" "malikâne hissesinin" olmasının yanında "devletin de divani hissesinin" olduğu "iki başlı" bir "toprak ve vergilendirme" yapısının geliştiğini belirtmek mümkündür (Genç, 2012a, s. 518). Dolayısıyla malikâne-divani sisteminde "örfi" vergilerin "her zaman" ve "her yerde" devlet görevlileri tarafından alındığı görülürken "şer'i" vergi kapsamına giren "öşür" vergisinin malikâne sahipleriyle bölüşüldüğünü ifade etmek söz konusu olmaktadır (Genç, 2012a, s. 518).

Bu nedenle Barkan'a göre malikâne-divani sisteminde mülkiyetin "özel şahıslarda"

kalırken devletin "divani hisselerini" toplamak için toprağa müdahale etmesi sürecine bağlı olarak Osmanlı Devleti'nin "miri sisteminden" ve "vakıf rejiminden" farklı bir yapının oluştuğunu görmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 153). Dolayısıyla "Balkanlarda ve Batı vilayetlerinde" görülen "iki baştan tasarruf" sisteminde malikâne sahibinin toprak kirası alarak "kuru bir mülkiyet hakkı" elde ettiği görülmektedir (Barkan, 1980, s. 154). Bu bağlamda malikâne-divani sisteminin Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde karşılaşılan ikili bir mülkiyet yapısına haiz olduğu ve bu toprak ve vergilendirme yapısının Osmanlı Devleti'nin merkezi devlet zihniyetine karşıt bir düzlemde geliştiği ifade edilebilir.

Ömer Lütfi Barkan'a göre "Rumeli'deki serbest mülkiyet anarşisinin" de payı olduğunun görüldüğü malikâne-divani sisteminde mülkiyetin "özel şahıslarda" olmasına rağmen "onda birle onda beş" arasında hem malikâne sahibinin hem de devlet görevlisi olan sipahinin reayadan vergi topladığı görülmektedir (Barkan, 1980, s. 154-155). Diğer taraftan bu sistemde "tapu resmini" sipahinin alması nedeniyle malikâne sahibinin reayanın daimi kiracılık hakkına müdahale edememesinin de son derece önemli olduğuna değinmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 155-161). Dolayısıyla malikâne-divani sisteminin devletin belirleyiciliğinde hem eski mülkiyet anlayışını hem de "fatih devleti" idare etmeye yönelik bir yapısı olduğu ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 164). Bu nedenle Barkan'ın fetih hareketlerinin önemli bir yer tuttuğu Selçuklu Devleti'nde de malikâne-divani sisteminin görüldüğünü belirttiği görülmektedir (Barkan, 1980, s. 165).

Mehmet Genç "devlet gelirleri" açısından bakıldığında malikâne-divani sisteminin önemli bir paya sahip olduğunu belirterek "Osmanlı öncesi Türk-İslam geleneğinden kalan bu sistemin" "istimâlet" anlayışı nedeniyle belli süre zarfında muhafaza edildiğine işaret etmektedir (Genç, 2012a, s. 518). Dolayısıyla Genç'e göre Osmanlı Devleti'nin sürekli bir biçimde bu sistemi kendi merkezi anlayışına göre dönüştürmeye çalıştığını görmek söz konusu olmaktadır (Genç, 2012a, s. 518). Bu nedenle Genç'in Osmanlı Devleti'nde "özel mülkiyetin" koşullarını sağlayan bu sistemin zaman içerisinde devlet eliyle dönüştürülerek küçülmesinin sağlandığını belirttiği görülmektedir (Genç, 2012a, s. 518). Bu bağlamda Mehmet Genç'e göre "hukuken miri ya da mülk arazi" biçimine uymayan bu sistemin vakıf haline getirilmeye çalışıldığına değinmek mümkündür (Genç, 2012a, s. 519).

Bu noktada Fuad Köprülü'nün Barkan'ın açıklamalarına gönderme yaparak son derece önemli bir karşılaştırma geliştirdiği görülmektedir (Köprülü, Barthold, 2014). Dolayısıyla

Köprülü'nün İslam devlet ve toplum anlayışında tarımın Batı'dan daha ileri olan bir bilgi ve tekniğe sahip olduğunu vurgulayarak buna binaen gelişen şer'i hukukun toplumların özgün koşullarına göre farklı bir örfi hukuk ekseninde değerlendirildiğini ifade ettiği belirtilebilir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 72-73). Bu nedenle Fuad Köprülü'nün Osmanlı Devleti'ndeki malikâne-divani sisteminin Batı'da gelişen feodal koşullarla istisnai durumlarda benzerlik gösterdiğini belirterek Osmanlı Devleti'nde özgün ve muhafazakâr bir İslam feodalizmine rastlanabileceğini ifade ettiği görülmektedir (Köprülü ve Barthold, 2014, s. 72-73). Bu bağlamda Fuad Köprülü'nün Osmanlı Devleti'nde görülen bu belirsiz sistemin dahi Batı'nın özel mülkiyet koşullarına uymadığını belirterek önemli bir noktayı açıklığa kavuşturduğunu görmek mümkündür.

Değerlendirilen açıklamalara bakıldığında Osmanlı Devleti'nde eski Türk ve İslam geleneklerinden kalan malikâne-divani sisteminin kolonizasyon sürecini sağlamlaştırmak için verilen temliklerden farklı olarak "gayri sahih vakıf" statüsü biçiminde ele alındığı görülmektedir (Barkan, 1980, s. 182-183). Bu nedenle Barkan'a göre Osmanlı Devleti'nin "sahih vakıfları" "temlik" etmekte sorun görmemesine rağmen malikâne-divani sistemine göre gelişen "gayri sahih vakıflara" karşı kontrolcü olmasına bakılarak bu sistemin yok edilmeye çalışıldığına işaret etmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 186). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanlıkla değil İslam gelenekleriyle açıklanabilecek olan malikâne-divani sistemini aşamalı biçimde ortadan kaldırarak bu sistemi yeniden merkezi imparatorluk anlayışı çerçevesinde düzenlediğini ifade etmek söz konusu olmaktadır (Barkan, 1980, s. 176-177).

Özetle, Osmanlı Devleti'nin "Anadolu Beylikleri döneminde" "Müslümanlara ait olan" veya "Rumeli'de Hıristiyanlardan alınan topraklarda" bir taraftan "yerel unsurların mücadelesinin" diğer taraftansa "İslam hukukunun" özel mülkiyet hakkını gözetmesinin sonucunda "iki ayrı mülkiyet hakkına" dayanan malikâne-divani sistemini tanıdığını görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 50). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde "tarımsal artığa" "onda birden onda beşe" kadar değişen oranlarda malikâne sahibinin reayadan "toprak kirası alarak" devletinse sipahinin aracılığıyla reayanın devlete vermekle sorumlu olduğu vergileri toplayarak el koyduğu görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 50). Bu nedenle Şevket Pamuk'a göre Osmanlı Devleti'nde tımar sisteminin dışında olan eyaletlerdeki özel mülkiyetle mevat arazinin şenlendirilmesi için temlik verilerek kurulan

vakıflardan farklı olarak malikâne-divani sisteminin reayayı daha ağır koşullarla karşı karşıya getirdiğini ifade etmek söz konusu olmaktadır (Pamuk, 2015, s. 49-51).

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde rastlanan malikâne-divani siteminin aşamalı olarak değişime uğraması Osmanlı toplumunun üretim biçimini anlamak bağlamında sağlam ipuçları verdiği görülmektedir. Malikâne-divani sitemine bakılarak Osmanlı Devleti'nin fethettiği bölgelerde ilk aşamada yerel unsurlarla uzlaşma yoluna gitmesine karşın zamanla bu yerel unsurları tasfiye etmesinin sonucunda merkezi üretim biçimine dayalı bir imparatorluk kurabildiğine dikkat çekmek söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin fethettiği topraklarda yerel unsurları dikkate almasının yanında merkezi imparatorluk zihniyetine göre bu unsurları dönüştürmeye çalıştığını da görmek mümkündür. Bu nedenle malikâne-divani sistemine bakarak Osmanlı Devleti'nin nasıl bir üretim biçimi ideali olduğunu kavramanın mümkün hale geldiği görülmektedir.

5.2. Osmanlı'nın İdeal Üretim Biçimi: Tımar Sistemi

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki arazileri "hukuki-mali" ve "idari-askeri" kategori üzerinden değerlendirerek ikiye ayırmak mümkündür (İnalcık, 2000). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun arazi anlayışının hukuki olarak "miri arazi, mülk arazi, vakıf arazisi ve mevat (çorak) arazi" olarak dörde ayrıldığı görülmektedir (İnalcık, 2000: 181-184). Miri arazinin "üstün hakların" devlette olması koşuluyla "tapulu" ve "mukataaulu" olarak ikiye ayrıldığı görülürken mülk arazinin hükümdarın "miri arazi üzerindeki hakkını" bağışlamasıyla oluşan, "mevat" arazinin şenlendirilmesi için verilen, "İslam hukukunun" müsaadesiyle edinilen ve "fetihten önce" seçkinlerin olup hükümdarın onayından geçen mülkler olarak ayrıldığı belirtilebilir (İnalcık, 2000, s. 181-184). Bunun yanında verimsiz veya terk edilmiş olan mevat arazinin ve devletin kontrolünde olması şartıyla "kişi veya aile çıkarlarına" hizmet eden vakıf arazisinin de "hukuki-mali tasnifte" üçüncü ve dördüncü tipi oluşturduğunu görmek mümkündür (İnalcık, 2000, s. 184).

Bu noktada "idari-askeri" tasnifin altıya ayrıldığına işaret etmek söz konusu olabilir (İnalcık, 2000). Bu altı tip arazinin edinilen gelire göre sırasıyla hükümdar hasları, ümera hasları, subaşı gibi tımarlı sipahi ordularının komutanlarına verilen zeamet dirlikleri, sipahiye

verilen dirlikler, hazinenin el koyduğu "mevkuf" tımarlar ve "saray gözdeleri veya emekli olmuş seçkinlere" tahsis edilen has veya tımarlar biçiminde ayrılması mümkündür (İnalcık, 2000, s. 184-185). Dolayısıyla İnalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda hukuki-mali ve idari-askeri kategorilerin iç içe geçtiği karmaşık bir arazi yapılanmasının olduğunu belirterek Osmanlı toplumundaki mülkiyet anlayışını özetlediği görülmektedir (İnalcık, 2000). Bu nedenle Osmanlı arazi yapılanmasında merkezi bir yeri olduğu görülen miri arazi biçimini ele alırken özetlenen bu mülkiyet çeşitliliğini arka planda tutmanın son derece önemli olduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır.

Aktarılan arka plan ekseninde tımar sistemine bakıldığı zaman para iktisadının gelişmesinin, ayni olarak toplanan vergilerin merkeze aktarılmasının, nakde çevrilmesinin, merkezi devlet hazinesi halinde toplanarak dağıtılmasının ve hazineden dağıtılacak olan maaşlarla devlet görevlilerinin geçimini sürdürmesinin zor olduğu şartlarda geliştirilen bir sistem olduğu görülmektedir (Barkan, 1997a, s. 287). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun sipahiler vasıtasıyla "eyalet süvari ordusunun teşkilatlandırılmasında" son derece faydası olan bu tarihi sistemi kullanarak ve geliştirerek askeri, siyasi, toplumsal ve iktisadi bir pratik düzen inşa ettiği ifade edilebilir (Barkan, 1997a, s. 287). Bu nedenle tımar sisteminin Osmanlı toplum yapısının sürekliliğinde merkezi bir yeri olduğu belirtilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda tımar sisteminin ulaşımın, nakdi alış-verişin ve mali yapının bürokratik bir biçimde örgütlenmesinin oldukça zor olduğu tarımsal bir ekonomide imparatorluk düzeninin süreklileşmesi için merkezi bir önemi olduğu görülmektedir (Genç, 2002, s. 99). Bu nedenle Mehmet Genç'e göre tımar sisteminin sayesinde devlet görevlileri ayni olarak pay aldığı için nakdi dağıtım güçlüklerinin ortadan kalktığını ve dolayısıyla da kamu hizmetlerinin sağlanmasına bağlı olarak vergilendirme yoluyla devletin "paternal" himayesinin sürdüğünü görmek mümkündür (Genç, 2002, s. 99). Bu bağlamda Barkan'ın ve Genç'in değerlendirmelerine bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda tımar sisteminin reayanın ve devlet görevlilerinin iktisadi ve toplumsal olarak yeniden üretimini sağlaması nedeniyle bu unsurların siyasi otoriteye bağlanması noktasında bütünleştirici bir güce kaynaklık ettiği ifade edilebilir.

Tımar sisteminin toplumsal düzenin idamesinde çok boyutlu bir faydası olduğunu bilerek bu sistemin içeriğine bakıldığında "devlete ait toprakların askeri gayelerle tahsisine

dayanan" bir düzenle karşılaşmak mümkündür (İnalcık, 2012, s. 168). İnalcık'a göre tımar sisteminin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "süvari birlikleriyle askeri-idari hiyerarşiyi" sağlamlaştıran ve aynı zamanda miras yoluyla geçmeyen bir biçimde dağıtıldığını görmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2012, s. 168). Diğer taraftan Halil İnalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda "tarımsal ekonominin işleyişinde" ve reayanın ödeyecekleri vergilerle "statülerinin belirlenmesinde" tımar sisteminin temel bir işlevi olduğunu belirttiğini de görmek mümkündür (İnalcık, 2012, s. 168). Bu nedenle İnalcık'ın ifadelerinden hareketle bakıldığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin güçlü bir ordusu olmasının arkasında tımar sistemin sağladığı toplumsal ve iktisadi bir yapının belirleyici olduğuna değinmek söz konusu olmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki artığa el koyan askeri sınıfla artığına el konulan reaya arasında olan ilişkiye odaklanıldığında askeri sınıfın en alt birimini temsil eden sipahinin savaştaki başarılarına göre aile işletmeleri temelli çiftliklerde üretim yapan reayadan vergi toplama hakkını elde ederek geçimini sağladığı görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 31-34). Bu nedenle bir çift öküzün işleyebileceği büyüklükte olan topraklarda ailece üretim yapan reayadan ayni ve nakdi vergi toplama hakkı elde eden tımarlı sipahinin bunun karşılığında cebelü askerleriyle birlikte savaşa katılma zorunluluğu olduğunu ifade etmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 37-42). Dolayısıyla Osmanlı'da sipahiye küçük bir hassa verilip kalan arazinin tımarlara bölünmesine bağlı olarak verimli bir üretimin merkezi devlet zihniyetini bozmadan sağlanabildiğini görmek söz konusu olmaktadır (Pamuk, 2015, s. 43-44).

Osmanlı İmparatorluğu'nun tımarlı sipahiye ve reayaya belli sınırlamalar getirerek merkezi devlet yapısını koruyabildiği görülmektedir (Genç, 2012b). Bu nedenle Osmanlı toplum yapısında reayaya "tapu resmi karşılığında verilen köylü ailelerin işleyebileceği ölçekteki küçük birimlerde" köylünün toprağını "vakıf, hibe veya devletin izni olmadan ferağ edemediği" ifade edilebilir (Genç, 2012b, s. 526). Reayanın bu sınırlamaların dışına çıkması durumunda topraktan atılması ve "çift bozduğunda" toprağa geri getirilmesi ya da "çift bozan vergisi" ödemesi gibi yaptırımlarla karşılaştığı ifade edilebilir (Genç, 2012b, s. 527). Buna rağmen Genç'e göre reayanın bu sınır içerisinde kaldığı müddetçe toprağı ailesiyle istediği gibi işlemesinden, ürünleri kendisi toplamasından, vergi verdikten sonra kalan ürününü istediği gibi tüketmesinden ve öldüğünde toprağının oğluna kalacağı garanti altında olmasından dolayı psikolojik özel mülkiyet zihniyetinin geliştiğini de görmek söz konusu

olmaktadır (Genç, 2012b, s. 526).

Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda askeri sınıfa dağıtılan "dirliklerin" ve bu dirliklerde "yaşayan halkın" belirli bir görev karşılığında toprağa yerleştirilmiş olması nedeniyle bu dirliklerin asıl sahibinin hükümdar olduğu görülmektedir (Barkan, 1997a, s. 294). Bu bağlamda tımarlı sipahinin sorumluluğunu aldığı tımarlarda toprağın, reayanın ve reayanın vermekle yükümlü olduğu vergilerin "sahibi" olmadığını ifade etmek mümkündür (Barkan, 1997a, s. 295). Bu durumu tımarlı sipahinin oğluna "babasının kıymetinde bir tımar verilmemesi" ve "has ve zeamet" dağıtılan ümeranın sürekli biçimde değiştirilmesi örneklerine bakarak kavramak söz konusu olmaktadır (Barkan, 1997a, s. 295). Bu bağlamda Osmanlı toplum yapısında devletin toprak mülkiyetinin sahibi olması nedeniyle reayanın ve tımarlı sipahinin merkezi imparatorluk anlayışını zayıflatacak bir yönelime giremediğini görmek mümkün olmaktadır.

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nda tımarlı sipahinin devletin mülki kanunlarını uygulama bağlamında tek sorumlu olmasına rağmen devlete rakip olabilecek yerel bir güç oluşturmaması için "tımar hisselerinin" "Beylerbeyilik sınırında" olan "farklı köylere" dağıtıldığı ifade edilebilir (İnalcık, 2012, s. 169-170). Diğer taraftan reayanın da toprağa bağlı kalarak vergi verme yükümlülüğü olmasına rağmen tımarlı sipahinin reayaya angarya koşmasının yasaklanması ve bütün angaryaların nakdi vergi sistemine dönüştürülmesinden dolayı "hür" olduğu görülmektedir (İnalcık, 2012, s. 170). Bu bağlamda devletin savaşa cebelüleriyle katılması koşuluyla tımarlı sipahiye toprağı ve emeği denetleme yetkisi vermesine rağmen eş anlı biçimde tımarlı sipahinin mülkiyet hakkını engellemesi sürecine bakılarak reayanın gelişkin bir özgürlük alanı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu değerlendirmelere bakıldığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun "yerli halkla" aristokrasi arasındaki uzun bir süreden beri devam eden mücadeleyi reayanın "lehine" olacak biçimde çözdüğü görülmektedir (Barkan, 1980, s. 769). Osmanlı İmparatorluğu'nun bu sorunu çözmesinde reayayla sipahinin toplumsal konumunu kesinkes ayırarak adaletli bir yaklaşım geliştirmesinin önemli bir payı olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2012, s. 169). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun doğrudan merkezden atadığı "memur, müfettiş ve kadıları" aracılığıyla reaya ve tımarlı sipahinin arasındaki ilişkilerin dengede tutulmasını sağladığı belirtilebilir (Barkan, 1980, s. 766). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi memurları aracılığıyla tımarlı sipahiyi kontrol altına alarak kendinden önceki "şahsi

kölelik ve angarya" koşullarını ortadan kaldırmasının toplumsal açıdan son derece olumlu bir etki yaptığını vurgulamak mümkündür (Barkan, 1980, s. 768).

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi bürokrasi vasıtasıyla tımarlı sipahinin gücünü denetlemesi nedeniyle feodal düzendeki "emeğin parçalanması" sürecine karşı bir yönetim biçimi geliştirdiği görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 44-47). Dolayısıyla Şevket Pamuk'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda her ne kadar "malikâne-divani, vakıf ve özel mülkiyet" gibi "tımar harici" mülkiyet biçimleri olsa da egemen üretim biçiminin tımar sistemiyle sağlandığı ifade edilebilir (Pamuk, 2015, s. 49-51). Pamuk'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda "dörtte birlik" bir kısmın özel şahısların elinde olduğunun görülmesine rağmen "dörtte üçlük" bir oranda mülkiyetin devletin elinde olması nedeniyle bu sistemin "siyasal gücün yerelde toplanmasına" bağlı olarak siyasi "egemenliğin parçalı" olduğu görülen feodal düzenden farklılaştığını vurgulamak mümkündür (Pamuk, 2015, s. 53-55).

Şevket Pamuk'un Osmanlı İmparatorluğu'nun mülkiyet biçimiyle feodal düzenin arasında farklılığın olduğunu vurgulayan açıklamalarını Halil İnalcık'ın verdiği örneklerle somutlaştırmak söz konusu olabilir. Bu bağlamda Halil İnalcık'a göre toprağın kiralanması nedeniyle vergilerden "muaf" tutulan mukataalu araziyle toprağın bölünmezliği esasına dayanarak "miras haklarının, toprağın tasarruf koşullarının ve vergi yükümlülüklerinin" sözleşmeyle belirlendiği tapu arazisinin devlete ait olduğu görülmektedir (İnalcık, 2000, s. 150-152). Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nda toprağın bölünmezliği esasının sabit olmasına rağmen "köylünün üretim sürecini örgütleme bağımsızlığının" devlet tarafından tanınarak reayaya "tam yetki verilmesi" ilkesi nedeniyle de uzun süreli bir deneyime bağlı olan dengeli bir sistemin geliştirildiği ifade edilebilir (İnalcık, 2000, s. 153). Dolayısıyla devletin reayaya ve sipahiye yetki verip eş anlı biçimde denetlemesine bağlı olarak feodal bir düzenin gelişmesini engellediğini görmek mümkündür (İnalcık, 2000, s. 156-158).

Halil İnalcık'ın açıklamalarından kalkarak Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplum ilişkilerinin üretim sürecine nasıl yansıdığını anlamak söz konusu olmaktadır. Buna bağlı olarak Barkan'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda Anadolu Beylikleri döneminden kalması hasebiyle padişahtan mülkiyet hakkı koparak "savaş durumunda cebelülerini göndermesi" şartıyla "miras hakkına" sahip olan "eşkincülü tımarların" ve kolonizasyon sürecini sağlamlaştırmak için Ahilere ve dervişlere dağıtılan temliklerin devletin uzun mücadelesiyle birlikte kaldırıldığını belirtmesi önemli görünmektedir (Barkan, 1997a, s. 296). Bu nedenle

Barkan'a göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tımar sisteminin senyörün geniş topraklara sahip olmasına rağmen nakit ödeme ve "serbest işçi piyasası" olmaması nedeniyle "yardımına sığınan" köylüleri angaryaya bağlayıp küçük birimlerde çalıştırması düzenine dayanan feodalizmden ayrıldığı ifade edilebilir (Barkan, 1997a, s. 302).

Dolayısıyla Barkan'ın reayanın ve tımarlı sipahinin eşit koşullarda yargılanabildiği bu düzende reayaya ve tımarlı sipahiye uygulanan yaptırımların kamu düzenini tesis ettiği için gerekli olduğunu belirterek Osmanlı toplum yapısındaki belirleyici etkenin özgürlük ilişkilerinden geçtiğini vurgulaması son derece önemli görünmektedir (Barkan, 1997a, s. 308-313). Bu nedenle Barkan'a göre feodalizmin katı, parçalı ve kapalı olan bir toplumsal düzeni olmasına karşı tımarın köyle şehri bütünleştirerek "ticarete ve para piyasasına açık" bir yapısı olması dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin imparatorluk kurabildiğini görmek söz konusu olmaktadır (Barkan, 1997a, s. 319). Diğer taraftan Barkan'ın tımar sisteminin açık bir iktisadi yapıya sahip olması nedeniyle imparatorluk düzeninde özel mülkiyet ve imtiyaz kalıntılarının zamanla ivme kazanması durumuna değinmesi de Osmanlı'da feodalleşmenin nasıl geliştiğini göstermesi bakımından oldukça ilginç görünmektedir (Barkan, 1997a, s. 320-322).

Sonuç olarak tımar sisteminin çok dinli ve çok etnikli olan bir yönetici-yönetilen ilişkisine dayandığını ve devletin bu ilişkiyi kontrol ve özerklik tanıma geleneğiyle birlikte özgün bir noktaya getirdiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2000, 2012). Bu nedenle tımar sisteminin Batılı feodal düzene karşı adalet kaidesinin bağlayıcılığı altında köy, şehir ve ticaret bütünlüğüne dayalı özgün bir üretim biçimi ortaya koyduğu görülmektedir (Barkan, 1980, 1997a). Dolayısıyla Osmanlı'nın fethettiği bölgelerdeki aristokratlara karşı rıza ve mücadele stratejilerini kullanarak köylünün lehine olacak bir sistem geliştirmesi nedeniyle imparatorluk kurabildiği belirtilebilir (Barkan, 1980, 1997a). Bu bağlamda Osmanlı tımar sisteminin köylünün tarımsal verimini arttıracak bütün koşulları sağlayarak imparatorluğun askeri gücünü tesis ettiğini vurgulamak söz konusu olmaktadır.

5.3. Osmanlı'da Esnaf, Ticaret ve Vakıf Müessesesi Üzerine Genel Bir Bakış

Osmanlı İmparatorluğu'nun köy ve şehrin bütünleşik olduğu ticarete açık olan bir

toplumsal düzen inşa etmesi tımar sisteminin, esnafın ve ticaretin Osmanlı toplum yapısı için son derece önemli olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Osmanlı toplum düzenindeki esnaf ve ticaret kollarının işleyişinin değerlendirilmeye çalışılmasının Osmanlı toplumunun üretim biçimini kavrama noktasında bütünlüklü bir görünüm ortaya koyabileceği ifade edilebilir. Diğer taraftan Osmanlı toplum düzenindeki bu bütünlüklü görünümün oluşması bağlamında vakıfların nasıl bir işleyişi olduğunun da netleştirilmesinin aynı biçimde kritik olduğu belirtilebilir. Dolayısıyla sırasıyla esnaf, ticaret ve vakıf müessesinin ana hatlarıyla değerlendirilmesinin sonucunda Osmanlı toplumunun üretim biçimini bütünlüklü olarak görmenin söz konusu olacağını vurgulamak mümkündür.

Tarihsel olarak bakıldığında "Ahi Şeyhinin" dini bir temsil gücü olduğu görülürken "kethüdanın ve yiğitbaşının kadıyla" birlikte mesleki kanunları denetlediği, katı, hiyerarşik ve ahlaki bir yapılanmaya işaret eden esnaf örgütlenmesinin Moğol istilasının sonucunda dağılma dönemine giren Selçuklularda "şehir kontrolünü" sağlayarak "muhalefet" hattını temsil ettiği belirtilebilir (Pamuk, 2015, s. 58-59). Dolayısıyla böyle bir tarihsel bağlama sahip olduğu görülen esnaf müessesesinin "şehir ve kasabalarda, mal ve hizmet üretimi ile ilişkili herhangi bir iş kolunun belirli bir alanında uzmanlaşmış olarak çalışanların meydana getirdiği mesleki örgütlenme" tanımından hareket edilerek açıklanması mümkün görünmektedir (Genç, 2002, s. 293). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki esnaf örgütlerinin tarihsel bir süreklilik içerisinde gelişerek karmaşık bir yapı oluşturduğunu görmek söz konusu olmaktadır.

Bu genel tanımlamalardan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda genelini "Mimar Ağa ve Ahi Baba"nın yönettiği görülen esnaf örgütlenmesinin "üretimden başlayarak tüketime kadar" her aşamada kopuk bir görünümü olmasına rağmen Osmanlı toplum düzeninde anlaşmazlıkların kadıya gelmeden çözülmesini sağlayan "ara-sosyo/politik" bir işleve haiz olduğu görülmektedir (Genç, 2002, s. 294-296). Dolayısıyla seçimle yöneticilerini seçip "ihtiyar ustaların" da yer aldığı bir heyetle düzenlerini "kadıya" onaylatan bu örgütlerin toplumsal anlaşmazlık durumlarında önce yönetim tarafından tarafların "telkin edildiği" bir düzeni olduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 296-298). Bunun yanında Mehmet Genç'e göre tarafların arasındaki anlaşmazlığın devam etmesi durumunda kadıya başvurulması ve kadının suçta tekrarlılık yoksa afla veya hafif bir cezayla anlaşmazlığı kapatması da bu sosyo/politik yapının anlaşılmasında önemli olduğu belirtilebilir (Genç, 2002, s. 298-299).

Şevket Pamuk'un ve Mehmet Genç'in ifadelerinden hareket ederek bakıldığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'ndaki esnaf örgütlenmesinin katı ve hiyerarşik olan ahlaki bir yapısının olmasıyla birlikte toplumsal düzenin sağlanması noktasında ara geçişi sağlayan bir işlevi olduğunu görmek mümkündür. Halil İnalcık'a göre esnaf örgütlerinin bu ikili yapısının gelişmesinde ticarete karşıt olan bir fütüvvet anlayışının önemli bir payı olduğu görülmektedir (İnalcık, 2009). Bu bağlamda İnalcık'a göre esnaf örgütlerinde "Gazali'nin formüle ettiği" bir biçimde "kazanç peşinde koşmanın ve geçineceğinden fazla kazanmaya çalışmanın" "ahlaksız, vurguncu ve kanundışı" gibi sıfatlarla nitelenen tüccarlarla özdeş görülmesi nedeniyle "rekabete kapalı bir el emeğine" dayanmayan üreticilerin "tüccar" sayılarak dışlandığı ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 265). Dolayısıyla esnaf örgütlerinin temeline bakıldığında katı bir eşitlik anlayışının sürekliliğinden söz etmek mümkündür.

Şevket Pamuk'a göre İnalcık'ın üzerinde durduğu fütüvvet zihniyetinin "hammadde eksikliğinin ve fiyat belirlemede yaşanan dalgalanmaların" yarattığı sıkıntılara bağlı olarak gelişmesi dolayısıyla hammadde sağlayan tüccarların "hem istenen hem de şüphe edilen" bir anlayışla karşılandığını vurgulamak söz konusu olmaktadır (Pamuk, 2015, s. 59-60). Buna rağmen "sarayın ve ordunun" ihtiyaçlarını karşılaması nedeniyle gelişmeye başlayan ticaretten hammadde sağlamak adına yararlanan esnaf örgütlenmesinin bu döngüye binaen ortaya çıkan sermayedarları devlete şikâyet ederek geleneksel düzeni yeniden tesis ettiğini de görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 60-62). Dolayısıyla devlet ve esnaf örgütlerinin arasındaki ilişkiye bakıldığında devletin toplumsal, iktisadi ve ahlaki hayatın düzenlenmesi karşılığında esnaf örgütlerine şeriatın ve örfi kanunnamelerin çizdiği çerçeve ekseninde otonomi tanıyarak bu örgütleri desteklediği görülmektedir (Genç, 2002, s. 300-304).

Bu bağlamda meslek erbaplarının sayısının devlet tarafından belirlenmesi, devletin meslek erbaplarının kapasitesine göre iş yapılmasını sağlaması ve yine devlet tarafından fazladan dükkân (gedik) açılmasının yasaklanması gibi örneklere bakılarak esnafla devletin arasındaki ilişkiyi somut hale getirmek söz konusu olabilir (İnalcık, 2009, s. 298). Halil İnalcık'a göre Bizans'a kadar geriye giden bu düzende önceliğin askeri sınıfta olduğu bir tekel ekonomisinin uygulandığı ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 300). Bu koşulların etrafında devletin şehirdeki iktisadi-toplumsal hayatın canlı tutulması, sarayın-ordunun-donanmanın ihtiyaçlarının karşılanması, vergi kaynağını arttırması ve geleneksel sistemi sağlaması nedeniyle esnaf örgütlenmelerini destekleyerek denetlediğini görmek mümkün

olabilir (Pamuk, 2015, 62-65). Bu nedenle Pamuk'a göre köyde ve şehirde devletin reayayı denetleyerek destekleyen merkezi yönetimini süreklileştirdiği belirtilebilir (Pamuk, 2015).

Toparlanacak olursa Osmanlı İmparatorluğu'nda esnafın devlet tarafından kadıların aracılığıyla denetlenen kapalı bir örgütlenmesi olması dolayısıyla Batı'nın dahi onayladığı istikrarlı, verimli ve gelişkin bir "ürün imalatı" olduğu görülmektedir (Genç, 2012b, s. 527). Bu nedenle Mehmet Genç'e göre sürekli bir üretim yetersizliğinin, devletin sıkı denetiminin ve esnaf örgütlenmelerinin kapalı yapısının şehirdeki üretimde istikrarlı bir yapı geliştirdiği ifade edilebilir (Genç, 2012b, s. 527). Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nda esnafların sermaye biriktirme konusunda "birbirini frenleyen" bir yapısı olması nedeniyle devletin sermayeye bağlı olan işletmeleri "ya kendisi ya vakıflar aracılığıyla ya da kiraya vererek" kotarmasının "denetleme, vergilendirme ve rant kazanma işini başarmasını" sağladığını görmek mümkündür (Genç, 2012b, s. 527-528). Dolayısıyla Mehmet Genç'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun devletin ve toplumun çıkarlarını ebedi surette sağlamaya odaklı bir devlet zihniyeti olmasına bağlı olarak "birikimci ve gelişmeci değil bölüşücü ve refahı yaygınlaştırıcı" bir yapısı olduğu belirtilebilir (Genç, 2012b, s. 529-530).

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle ticaret ilişkilerinin esnaf örgütlenmesiyle ortak ve farklı noktaları olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı'daki ticaret ilişkilerine bakıldığında ticaretin fütüvvet kurallarının işlemediği bir yapısı olduğunu belirterek dış ilişkileri ve "kent-kır bağını" zenginleştirip birleştirmesi dolayısıyla "imtiyazlı tekeller" kurmalarına izin verilmesine rağmen istikrarlı bir güç oluşturmalarının devlet tarafından engellendiği bir gerçeklikle karşılaşmak mümkündür (Pamuk, 2015, s. 66-67). Bu nedenle Osmanlı'da devletin gelirin bölüşülmesi konusunda hassas olmasına bağlı olarak ticarete kısıtlama getirmesinin yanında Osmanlı'nın bir İslam toplumu olması nedeniyle ticarete değer verilerek tüccarların "köylünün, esnafın ve bir kısım askeri zümrenin" de üstünde konumlandırıldığı ve daha az vergi yükümlülüğü olduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 205-206).

Buna binaen "sosyal devingenliğin felaket" olarak görüldüğü bir toplumsal yapıda her ne kadar sınırlandırılmış olsa dahi tüccarların "her şekilde servet biriktirme" imkânı olması nedeniyle "Orta-Doğu toplumlarında" "ticaret kapitalizminin" geliştiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2009, s. 257). Genç'e göre bugüne dahi ulaşan "han, köprü, kervansaray, çarşı ve bedesten" gibi yapılara bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda bir

hayli hareketli bir ticaret faaliyetinin olduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 206). Bu noktada İstanbul'un ithalat hattında "Doğu-Batı ve Kuzey-Güney" yönlü bir merkeziliği olmasıyla devletin "kıtlık tehlikesine" karşı "yüksek fiyattan mal alarak liberal" bir politika benimsemesi örnekleri ticaretin önemini anlaşılır kılabilir (İnalcık, 2000, s. 227-236).

Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişkin bir ticari faaliyetin olması nedeniyle tüccarın farklılaştığı görülmektedir (İnalcık, 2009). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda ucuza alıp pahalıya satan, bölgeler arası fiyat farklarından yararlanan ve iki bölge arasında kâra ortak olmasının karşılığında taşıyıcılık yapan üç tip tüccar görmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2009, s. 258). Halil İnalcık'a göre yerli malların üzerinde "spekülasyon" yapmak yasak olduğu için Osmanlı İmparatorluğu'nda bu üç tip tüccarın bölgeler arasında ithal mal ticareti yaptığı ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 259). Bu bağlamda iaşe sağlanması için ihracat engellenirken ithalatın teşvik edildiği görülen Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin dış dünyayla mücadele-imtiyaz stratejisi izleyerek "Mısır-Anadolu-Rusya" ticaret hattını canlandırdığını görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 67-70).

Halil İnalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Balkanların "hammadde ve ikmal kaynağını" kullanarak rağbet gösterilen çeşitli malların Batı'ya ihraç edildiğini ve böylelikle "Bursa-İstanbul-Akkerman-Luiv" gibi şehirlerden geçen bir güzergâh üzerinden ticaret yapılarak "ekonomi çarkının" döndüğünü belirttiği görülmektedir (İnalcık, 2000, s. 269-343). Dolayısıyla ekonominin sürekliliğinde önemli payı olduğu görülen tüccarların Osmanlı İmparatorluğu'nda gümrüklerde nakit para akışını sağlaması, dış ilişkilerde devlet adına ajanlık yapması ve sermayesini devletle halk arasında aracılık hizmeti için kullanması nedeniyle "servet biriktirme" hakkını kazandığı ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 263).

Diğer taraftan ithalatı teşvik etmek için hükümdar tarafından tek taraflı bozulma şartıyla verilen ve Osmanlı-Batı bütünleşmesinde önemli bir noktada durduğu görülen kapitülasyon konusunun da değerlendirilmesinin Osmanlı ticaret ilişkilerinin anlaşılması için son derece önemli olduğu görülmektedir (İnalcık, 2005, s. 179-181). Bu nedenle devletin "lüks emtia tüketimi ihtiyacı" olmasına bağlı olarak gelişen kapitülasyonların on beşinci yüzyıla kadar Venediklilere ve Cenevizlilere, on altıncı yüzyıldan itibaren Fransızlara ve Katalanlara ve on dokuzuncu yüzyıla doğru "Protestan müttefik arayışıyla" Hollandalılara ve İngilizlere verildiği ifade edilebilir (İnalcık, 2000, s. 243-244). Bu bağlamda Osmanlı'yı

Batı'daki mali, ticari ve teknolojik örgütlenmelerin gelişmesinin sonucunda "hammadde ihracatçısı durumuna düşürmüş" olsa da kapitülasyonların Batı'da kapitalist koşulların gelişmesinde ve Osmanlı'nın siyasi gücünü muhafaza etmesinde kritik bir fayda sağladığı belirtilebilir (İnalcık, 2005, s. 288). Dolayısıyla Osmanlı'nın ekonomisine dinamizm kazandırmak ve denge politikasını güçlendirmek için Batı'ya imtiyaz vererek Doğu-Batı bütünleşmesinde belirleyici bir konuma geldiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2000, s. 244).

Bu açıklamalardan görülebileceği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı ülkelere kapitülasyon vererek hem kendi ekonomisini hem de Batı ekonomisini canlandırdığı ifade edilebilir. Bunun yanında on birinci yüzyılda ticaretin Batı'da ivme kazanmaya başlaması nedeniyle Osmanlı'nın "yerli tüccarlara gümrükte öncelik vererek, Karadeniz'i iç pazar haline getirmeye çalışarak, ticaret hattını korumak için Don Volga'da Ruslarla ve Diu'da Portekizlilerle mücadele ederek" Doğu-Batı çatışmasında da önemli bir görevi olduğu belirtilebilir (Genç, 2002, s. 206-210). Bu nedenle Mehmet Genç'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya karşı verdiği mücadeleye bağlı olarak Batı'nın kesin bir zafer kazanmasını engellemesinin ve Batı'nın lehine gelişen ticaret göstergelerine karşı direnen Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürgeciliğe karşı dayanmasının başarı olarak görülmesi söz konusu olmaktadır (Genç, 2002, s. 206-210).

Halil İnalcık'ın ve Mehmet Genç'in ifadelerinden hareket edildiği zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'yla ticari olarak bütünleşme amacının olmasına rağmen Batı'nın suiistimaline karşı kesin bir duruşun olduğu görülmektedir. Şevket Pamuk'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nun iaşeci yaklaşımından ve dış ticareti denge unsuru görmesinden dolayı gümrük vergilerini düşük tutarak Batılı merkantilizmle "taban tabana zıt" olan bir görünüm ortaya koyduğu ifade edilebilir (Pamuk, 2015, s. 70-74). Bu nedenle siyasi gücün parçalı ve şehirlerin bağımsız olduğu feodalizme karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun köylüyü, esnafı ve tüccarı denetleyen-destekleyen bütünlüklü bir zihniyet oluşturmasının üretimin verimini arttırmasına rağmen böyle bir düzende üreticilerin denetlenmesine bağlı olarak çok yönlü toplumsal bir devinim yaratılmasının oldukça güç olduğu belirtilebilir (Pamuk, 2015, s. 94-96).

Değerlendirilen açıklamalara odaklanıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nun üretim sürecinde eşitlikçi bir tutum sergilemesi nedeniyle üretim kollarının arasında gelişmesi yavaş olan bir denge ilkesine göre hareket ettiği görülmektedir (Genç, 2012b, s. 531). Dolayısıyla

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu eşitlikçi tutumunun Sanayi Devrimi'yle çakıştığı dönemde devletin üretim kollarını denge içinde tutmak adına "esham" vererek "müsadere" yoluna gittiği ve bunun sonucunda da hedeflenenin tam tersi olacak bir biçimde sermayenin tamamen tükendiği ifade edilebilir (Genç, 2012b, s. 531). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'nın tarım, zanaat ve ticaret anlayışından farklı bir üretim süreci olmasının toplumsal düzenin sağlanmasında olumlu bir sonuca neden olduğu belirtilebilir. Diğer taraftan Batı'daki feodal koşulların toplumsal devrimlerle sonuçlanmasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eşitlik ilkesinin Batı'nın çok yönlü saldırılarına binaen sarsıldığını da vurgulamak mümkündür.

Son olarak tarımın, zanaatın ve ticaretin birbirine bağlanması noktasında kritik bir önemi olan vakıf müessesesinin ele alınması uygun görünmektedir. Genel anlamda vakfı "İslam ülkelerinin toplum ve kültür hayatında önemli rol oynayan hayır müessesesi" olarak tanımlamak mümkündür (Günay, 2012, s. 475). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle "hayrat" kavramı kullanılarak vakıfların devletle toplumun arasında bir "ruh" oluşturduğunun düşünüldüğü belirtilebilir (Yediyıldız, 2012, s. 480). Dolayısıyla vakıfların Osmanlı İmparatorluğu'nda "sosyal katalizör" olarak önemli bir işlevi olduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır (Yediyıldız, 2012, s. 482).

Vakıfların mülkiyet açısından bakıldığında "sahih ve gayri sahih" olarak iki kısma ayrıldığı görülmektedir (Günay, 2012, s. 478). Bu bağlamda "mülk arazi, gayrimenkul ve menkul mülkün" sahih vakıfları, devletin eğitim ve sağlık gibi hizmetleri miri arazi hükmü altında vakfa dönüştürmesininse gayri sahih vakıfları oluşturduğu ifade edilebilir (Günay, 2012, s. 478). Doğrudan halka açık olan "hayri vakıflarla" akrabaları var olana kadar kalan "zürri vakıfların" da yararlananlar açısından iki ayrı vakıf tipine işaret ettiği belirtilebilir (Günay, 2012, s. 478). Son olarak yararlanma biçimleri açısından vakıfların "mabetten hastaneye" kadar doğrudan faydalanılan ve "bağ, bahçe, çarşı ve maden ocağı" gibi sürekli olması amacından hareketle sermaye işletildiği için ayni olarak faydalanılmayan vakıflar biçiminde ikiye ayrıldığı görülmektedir (Günay, 2012, s. 478).

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan itibaren vakıf müessesesinin varlığından söz etmek mümkündür. Barkan'a göre "Hanefi mezhebi" uyarınca "imamın" mülkünü temlik etme hakkı olduğu için Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın toplumun faydasını gözetip üretimin artmasını teşvik etmeyi hedefleyerek mülkünü dağıttığı ifade edilebilir (Barkan,

1980, s. 233). Dolayısıyla toprağı tarıma açmak, toprağı canlandırmak ve toprağı işletmek koşuluyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk dervişlerine hükümdarın mülkünü temlik ettiğini görmek söz konusu olmaktadır (Barkan, 1980, s. 242). Diğer taraftan "ölü toprağı şenlendirme yöntemi" olan "temlik" geleneğinin "miri arazi rejimini" çökertme ihtimalini taşıması nedeniyle de sürekli olarak sınırlı tutulmaya çalışıldığı belirtilebilir (İnalcık, 2000, s. 163). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda hem "güvenlik, seyahat ve toprağın verimli kullanılması" gibi ihtiyaçların olması hem de bürokrasinin "seçkinler zümresinin açgözlülüğünün" bastırmaya çalışması nedeniyle merkez ve çevrenin arasında "ezeli ve ebedi" bir mülkiyet mücadelesinin olduğu vurgulanabilir (İnalcık, 2000, s. 165-169). Bu nedenle Osmanlı'da sürekli olarak mülk araziyi miri rejime bağlamak için tetikte bekleyen bir devlet zihniyetinin hâkim olduğu görülmektedir (Barkan, 1980, s. 247).

Bu açıklamalardan hareket edildiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda mülk arazinin ve vakfın toplumsal faydası olmasına bağlı olarak teşvik edilmesine rağmen aynı zamanda devlete karşı rakip olacak bir güce ulaşmaması için sürekli bir biçimde kontrol altında tutulduğu ve fırsat bulunduğu takdirde miri araziye bağlanmaya çalışıldığı görülmektedir (Barkan, 1980). Söz gelimi, yararlananlar açısından değerlendirildiğinde "zürri (evlatlık) vakıf" tipine uyan vakıflarda bu ikili durumun görüldüğü ifade edilebilir (Barkan, 1980). Bu bağlamda Barkan'a göre vakfın belirleyeceği koşullar altında diğer kardeşlerin zararına olacak bir biçimde aile mülklerinden tek bir kişinin yararlanmasının sağlandığı evlatlık vakıflarda İslam medeniyetinden çok Batı feodalitesinin hukukunun işletildiği belirtilebilir (Barkan, 1980, s. 212).

Evlatlık vakıfların içeriğine bakıldığında konunun netleşmesini sağlamak mümkün olabilir. Bu noktada Barkan'ın hayır için yapılan vakıflarda bile asıl amacın Osmanlı müsadere sistemine karşı "vakfın neslinden" olması şartı koşulan "mütevellinin" ekonomik ve toplumsal statüsünün korunması olduğuna işaret etmesi ilginç görünmektedir (Barkan, 1980, s. 213). Dolayısıyla Barkan'a göre evlatlık vakıflarda hayır amacının belli koşullarla yerine getirilmesi şartı olduğu için ileriye dönük bir vaat niteliği taşıdığı görülürken vakfın nesli tükendiğinde mirasın doğrudan ihtiyacı olanlara dağıtılmasının da önemli olduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır (Barkan, 1980, s. 214-218). Diğer taraftan Osmanlı'da özel mülkiyet biçiminin karşıtı olarak gelişen "padişah ve vüzera vakıflarının" çoğunlukta olduğu bilindiğinde evlatlık vakıfların Osmanlı mülkiyet anlayışı içerisinde tali ve azınlıkta

kaldığını da söylemek mümkündür (Barkan, 1980, s. 219).

Halil İnalcık'a göre ise "ne olursa olsun, han, hamam gibi büyük işletme kuruluşları bakımından ele alındığı zaman, vakfın İslam toplumunda kapital oluşumu konusunda özel bir yeri" olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 260). Bunun yanında Halil İnalcık'ın da hükümdarın dahi şartlarını bozamadığı vakıf müessesesinde "Allah yolunda hayır" işleme amacının olmasına rağmen genelde "aile çıkarlarını" muhafaza etmeye yönelik bir içeriğin geliştiğini vurguladığı görülmektedir (İnalcık, 2009, s. 261). Dolayısıyla İnalcık'a göre ya kamu hizmetini karşılayan ya da kamu hizmetine denk düşen yatırımlar yapan vakıfların eş zamanlı olarak sermayesini genişletmek gibi bir amacı olduğunu da belirtmek mümkündür (İnalcık, 2009, s. 261). Bu nedenle vakıfların "amacına ulaşması, yararının korunması, bakım-onarımının yapılması ve vakfın elde ettiği gelirin hak sahiplerine dağıtılması" için kontrolden geçtiği belirtilebilir (Günay, 2012, s. 478). Bu bağlamda Günay'a göre vakfın "işletme, denetim ve dağıtım" döngüsüyle ilerlediği görülmektedir (Günay, 2012, s. 478).

Günay'ın açıklamalarına bakılarak devletin vakıfları denetleyerek kamu ihtiyacının sağlanmasında başat bir rolü olduğu ifade edilebilir. Yediyıldız'a göre özellikle on beşinci yüzyıldan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun vakıfların üzerinde sıkı bir denetim ilişkisi geliştirdiğini görmek söz konusu olmaktadır (Yediyıldız, 2012, s. 485). Bu ilişki içerisinde "iman-düşünce-eylem" dengesine ulaşması için kurulan vakıflarda "imaretlerden eğitime" kadar genişleyen bir toplumsal fayda yönünün olduğu görülmektedir (Yediyıldız, 2012, s. 481-484). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda hem istihdam olanağı yaratan hem de kamu ihtiyacını sağlayan vakıfların toplumsal "zümreler" arasında sağlam bir denge kurduğunu belirtmek mümkündür (Yediyıldız, 2012, s. 483). Bu bağlamda sadece "dini hizmetlere" değil aynı zamanda kamu hizmetinin idamesi için gerekli ekonomik kurumlara da kaynaklık eden vakıfların devletin "siyasi kararsızlığı" olmasına bağlı olarak toplumsal hizmetleri kendi kurumsallaşması altında topladığı görülmektedir (İnalcık, 2013, s. 155).

Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nda tarıma, zanaata ve ticarete ekonomik dinamizm kazandırdığı görülen para vakıflarının üzerinde durmanın uygun olacağı ifade edilebilir. Şevket Pamuk'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda her İslam toplumunda olduğu gibi faizin yasak olmasına rağmen on altıncı yüzyıla gelindiğinde toplumsal zümrelerin bir çeşit "yün-kumaş" hilesiyle birlikte "yüzde ondan yüzde yirmiye" kadar değişen bir borç ilişkisi ürettiği görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 75-78). Dolayısıyla Yahudi ve Ermeni

sarrafların iltizam üzerinden yürüttüğü faizin dışında para vakıflarının İslam coğrafyasında borç ilişkisine binaen "mütevelli heyetinden sarrafa" aktarılan kişisel bir kazanç yaratarak ekonomiyi canlandırdığı belirtilebilir (Pamuk, 2015, s. 78-80). Diğer taraftan Şevket Pamuk'a göre para vakıflarının "bölgeler arasında iş ortaklığı" kurularak mudarebeyle faiz işleten bir yönünün de olduğunu görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 80-81).

Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda "sarrafların, tüccarların ve bürokratların" servet sahibi olması nedeniyle devletin ihtiyaçlarına göre devlete "faizsiz borç" imkânı sağlayarak imtiyaz sahibi olduğu görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 81-85). Bu bağlamda tımar, esnaf ve ticaret müesseselerinde olduğu gibi vakıfların da denetlenerek desteklenen bir biçimde muhafaza edildiği belirtilebilir (İnalcık, 2013, s. 157). Bu nedenle özel mülk biçiminde olan bir malı kamu yararı için dağıtırken sermayesini muhafaza etmesiyle gelişen vakfın Osmanlı İmparatorluğu'nda kadıların aracılığıyla sürekli bir biçimde kontrol altında tutulduğu görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 81-85). Diğer deyişle, üretim sürecinin sürekliliğini sağlayan vakıfların da tımar, esnaf ve ticaret kollarını birleştirmesine rağmen devletle benzer bir denetleme ilişkisi içinde olduğunu görmek mümkündür.

5.4. Osmanlı İltizam Sistemi: Çiftlik İdeolojisinin Çelişen Tamamlayıcısı

Mehmet Genç'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun "miri toprak rejimini, millet sistemini, esnaf örgütlenme biçimini, vakıf kurumunu ve ahlaki zihniyeti" "irsi olmayan, meritokratik bir seçkinler kadrosu" vasıtasıyla idare ederek "toplumsal bir devrim" yaptığı görülmektedir (Genç, 2002, s. 79). Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'da "milliyetçiliğin ve kapitalizmin vahşetinden" kaçanları "on dokuzuncu yüzyılda bile" kabul etmesi sürecine bakılarak bu uzun toplumsal deneyimin arkasında güçlü bir "kültürün" olduğunu idrak etmek mümkündür (Genç, 2002, s. 78). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun sağlam bir ekonomik ve kültürel düzen kurarak güçlü, merkeziyetçi, bütünleştirici, hoşgörülü, adil ve refah getiren bir devlet yapısı geliştirdiğini belirtmek söz konusu olmaktadır (Genç, 2002, s. 312).

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomiyi denetleyen ve destekleyen bir devlet yapısı geliştirmesi nedeniyle tarımı, zanaatı, ticareti ve vakıfları birleştirerek güçlü bir devlet ve

toplum yapısı ortaya koyduğu görülmektedir (Genç, 2002). Buna rağmen Batı'da on ikinci yüzyıl ve on üçüncü yüzyıldan itibaren gelişen iktisadi ve toplumsal dinamiklerin on altıncı yüzyılda hareketlilik kazanmasının sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'nun denge kavramı üzerine geliştirdiği toplumsal düzenin değişmeye başladığı belirtilebilir (Pamuk, 2015). Dolayısıyla Şevket Pamuk'a göre Avrupa'nın Batı'sında on ikinci ve on beşinci yüzyılların arasında tarımla desteklendiği görülen ticaretin artışına binaen artan nüfusun yarattığı kıtlık ve veba koşullarıyla birlikte otoritesini arttıran senyörlere karşı serflerin isyan ederek feodalizmin sorgulanmasına kaynaklık ettiği ifade edilebilir (Pamuk, 2015, s. 99-100).

Avrupa'nın Batı'sında coğrafi keşiflerin etkisine bağlı olarak on altıncı yüzyıldan itibaren altın ve gümüşün taşınması nedeniyle Sanayi Devrimi'ne kadar bir durgunluğun olmasına rağmen aşamalı bir biçimde meta üretiminin ve teknolojinin geliştiğini belirtmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 103-105). Pamuk'a göre Avrupa'nın Batı'sında senyörün ihtiyaçlarını karşılamak için kentle kır arasında kurulan ticaret ilişkisinin coğrafi keşiflerin etkisinden sonra genişlemesiyle birlikte senyörün kentte siyasi bir gücü olmadığı için baskı altında olan serflerin kentlere göç etmeye başlayarak feodalizmin çözülmesinde tali bir etki yarattığı görülebilir (Pamuk, 2015, s. 100-101). Bu bağlamda kırda azalan serflerin senyöre başkaldırması nedeniyle senyörün on altıncı yüzyıla doğru topraklarını kiralamak zorunda kaldığını ve dolayısıyla da tarımsal ilişkilerle birlikte gelişen ücretli emeğin feodalizmin çözülmesinde asıl belirleyici etken olduğunu belirtmek mümkün olmaktadır (Pamuk, 2015, s. 101-103).

Pamuk'un açıklamalarına bakıldığında Avrupa'nın Batı'sının Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinden itibaren sürekli bir biçimde ticari ve teknolojik alanda ivme kazanarak feodal düzenini çözmeye başlamasının bir hayli açıklayıcı olduğu belirtilebilir. Bu nedenle 1300'lü yıllardan itibaren "nüfus, üretim hacmi, sermaye stoku, teknoloji ve enerji kapasitesi" bakımından Batı'nın avantajlı olduğunun görülmesine rağmen Osmanlı'nın bu gelişmelere direnerek genişleme sürecini sürdürebilmesinin büyük bir başarı olduğunu belirtmek mümkündür (Genç, 2002, s. 39). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun etkileşimde olduğu "medeniyetlerin" özünü alarak kurduğu "pratik-pragmatik" düzenin tarihsel açıdan bakıldığında en çok "tehdit altında" kalan "siyasi sistem" olmasına rağmen feodalizmle savaşarak uzun süre "Pax Ottomana" anlayışını koruyabilmesinin kayda değer bir gelişme olduğunu vurgulamak söz konusu olmaktadır (Genç, 2002, s. 312-317).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya karşı gösterdiği direnci arka planda tutarak Batı'daki gelişmeleri değerlendirmek makul görünmektedir. Bu nedenle Batı'da on altı ve on yedinci yüzyıllarda coğrafi keşiflerin etkisiyle birlikte oluşan "altın-gümüş bolluğuna" binaen bir taraftan "enflasyonun" arttığı görülürken diğer taraftansa nüfusun "iki katına" çıktığı, tarımın enflasyon ve nüfus artışına "esnek" yaklaşamadığı ve devletin-ordunun-bürokrasinin "merkezi" ihtiyaçlarının arttığı belirtilebilir (Pamuk, 2015, s. 105-107). Bu bağlamda "fiyat devriminin" sonucunda aşamalı olarak Batı'nın "iktisadi, toplumsal ve demografik" gelişmelerden etkilendiğini görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 105-107).

Dolayısıyla on sekizinci yüzyıla gelindiğinde İspanya ve Portekiz'in köle emeğine dayalı ekonomisinin gelişmeye kapalı olduğunu, Hollanda'nın ticaret ve finans merkezi olan ekonomisinin sanayiye ilgisiz kaldığını ve "küçük meta üreticiliğini" yaygınlaştırarak sömürüyü arttıran Fransa'nın köylü "ayaklanmalarının" başlaması nedeniyle "ulusal bir ekonomiye" hazır olmadığını görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 133-139). Pamuk'a göre Batı Avrupa'da yaşanan gelişmelerin "proletaryanın nüvelerinin" oluşmaya başladığı kapitalist çiftliklerde "parça başına ödeme düzenini" getiren İngiltere'nin kır, sanayi ve ticaret bağını sağlamasıyla birlikte homojen bir görünüme doğru devindiğini ifade etmek söz konusu olmaktadır (Pamuk, 2015, s. 133-139).

Şevket Pamuk'un açıklamalarından hareket ederek Batı'da on üçüncü yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar coğrafi, iktisadi ve demografik değişimlerin yavaş ama sağlam bir gelişme çizgisine girerek toplumsal devingenliğe hareket kazandırdığı görülmektedir. Bu bağlamda aşamalı olarak gelişen toplumsal gelişmelerin altın ve gümüşün kıta Avrupa'sına taşınmasıyla birlikte yaşanan "fiyat devriminin" belirleyiciliğinde oluştuğu belirtilebilir.

Halil İnalcık'a göre Batı'daki bu gelişmelerin Osmanlı İmparatorluğu'nda mali ve toplumsal bir buhranın gelişmesinde etkili olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2005, 2013). Bu noktada İnalcık'ın Osmanlı'da "1462, 1470, 1475 ve 1477" tarihlerinde dört defa "tağşiş" olduğunu belirterek "yüz dirhemden iki yetmiş beş akça kesilirken" kısa süre içerisinde bu oranın "yüz dirhemden üç yüz elli beş" ile "dört yüz elli yedi akça" seviyesine çıktığını vurgulaması önemli görünmektedir (İnalcık, 2013, s. 124-125). İnalcık'a göre hazineye gelir sağlaması adına yapılan tağşişlerin 1585 yılından sonra "yüzde kırk" ile "yüzde elli" oranlarına varan "devalüasyonlara" neden olarak Osmanlı parasının değerini düşürdüğünü belirtmek mümkündür (İnalcık, 2013, s. 125). Dolayısıyla "Amerikan gümüşünün sahte

paralarının Osmanlı piyasasını istilası" ve büyük savaş giderlerini karşılamak için yapılan tağşişler "kıtlık, nüfus baskısı ve isyan" döngüsüne hareketlilik kazandırarak Osmanlı'daki enflasyonun kronik hale gelmesinde etkili olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2005, s. 169).

Bir diğer etkinin on altıncı yüzyılda "yüzde kırk" oranında artan nüfusun Anadolu'da "nüfusla tahıl üretimin arasında" dengesizliğe neden olması ve fazla nüfusun şehirlere akın etmesi dolayısıyla da ücretli askerliğe istihdam edilebilen bu nüfusun isyan başlatması süreciyle ilişkili olduğunu belirtmek mümkündür (İnalcık, 2009, s. 203). Bu nedenle Avusturya'nın ateşli silahlarına ücretli askerlik (sekban) sistemiyle karşı koymaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş bittiğinde işsiz kalan sekbanların "eşkıyalığını" durduracak bir hazinesi kalmadığı için reayanın yükümlü olduğu vergileri arttırarak toplumsal huzursuzluğun gelişmesinde belirleyici olduğunu görmek mümkündür (İnalcık, 2000, s. 59-60).

"1593-1618" yıllarında "Avusturya ve İran'a karşı yapılan yıpratıcı savaşların" ve "1584-1600" tarihleri arasında "birçoğu sahte olan" Batı gümüşünün "Osmanlı pazarını istilasının" sonucunda "1593-1608" yılları arasında "Celali eşkıyalarının" yıkıcılığına bağlı olarak köylü toprağının tahrip edilmesiyle birlikte "Büyük Kaçgunun" geliştiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2005, s. 172). Bu nedenle Osmanlı parasının değerinin düşmesine bağlı olarak esnafın fiyat arttırma yoluna gittiği görülürken devletin verdiği ücretlerin aynı kalmasından hareketle Osmanlı toplumsal yapısında birbirine bağlı bir biçimde gelişen bir kriz döngüsünün yaşandığı ifade edilebilir (İnalcık, 2005, s. 175). Dolayısıyla on altıncı yüzyıldan itibaren coğrafi keşiflerin etkisinin "Alman piyadeleriyle mukavemet edebilmek için" tımarlı sipahinin gözden çıkarılıp yeniçerilerin arttırılması süreciyle birleşmesinin sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "vergi ve toplumsal statü" dengelerinin bozularak toplumsal krizin derinleşmesine neden olduğu görülmektedir (İnalcık, 2013, s. 46).

Halil İnalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda iç dinamiklerin ve dış dinamiklerin eş zamanlı olarak birbirini etkilemesi nedeniyle toplumsal bir değişmenin başladığını ifade ettiği belirtilebilir. On altıncı yüzyıldan itibaren artan nüfusun iktisadi verimi azaltması dolayısıyla fiyat düşüşünün Batı'daki fiyat devrimiyle birlikte gelişen rekabet koşullarıyla birleşmesine karşı Osmanlı'nın iaşesini sağlamak için yasak koyma yoluna gittiği ve bu yasaklamaların yolsuzluğa neden olarak mali bunalımı daha da arttırdığı görülmektedir (Pamuk, 2015, s. 110-112). Dolayısıyla Osmanlı'da demografik artışla Batı'dan gelen altın

ve gümüşün Anadolu'da tutulamamasının mali bunalıma yol açtığı, mali bunalıma karşı geliştirilen tağşiş politikasının paranın değerini düşürdüğü ve yapılan yıpratıcı savaşlarla birlikte mali ve iktisadi krizin daha da derinleştiği görülebilir (Pamuk, 2015, s. 113-121).

Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nun vergi oranlarını sabit tutmasına rağmen savaş koşullarına dayanmak adına "daha çok ve kaliteli savaş malzemesi" üretme talebinde bulunması nedeniyle "üreticinin mal üretimini ve mal kalitesini düşürdüğü" ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 219). Dolayısıyla Batı'nın Osmanlı korkusuyla ulaşım olanaklarını arttırıp sömürgeciliğe dayalı olan bir sermaye oluşturmasıyla birlikte yeni bir tasarruf ve sermaye birikimi zihniyeti kurarak toplumsal tabakalaşma anlayışını değiştirdiği görülebilir (Genç, 2002, s. 338). Buna karşı adil ve ebedi bir düzen kurduğunu düşünen Osmanlı'nın zihinsel olarak Batı'ya kapalı bir kültür geliştirerek tabaklaşmayı yasaklayan, sömürgeciliğin yerine anavatancılığı öne çıkaran ve dengeli bir üretim koşulu sağlamaya çalışan bir medeniyeti olduğu belirtilebilir (Genç, 2002, s. 337). Bu nedenle bu iki farklı zihniyetin kaçınılmaz olarak karşı karşıya geldiği noktada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sabit vergi politikasıyla üreticilerin arasında kurulan dengenin çözülmeye başlayarak bu dengenin mali ve iktisadi bakımdan kısır bir döngüye dönüştüğünü görmek mümkündür.

Özetle, Osmanlı'nın merkezi ordu ihtiyacı duyarak tımarlı sipahi düzenini itmesiyle birlikte hem ordunun ihtiyaçlarını karşılamak hem de fiyat devrimiyle birlikte gelişen rekabet koşullarına dayanmak için vergilerini arttırdığını ve bu nedenle kurulan yeni çiftlik rejiminin köylülüğü dağıtarak iktisadi krizi yaygınlaştırıp isyan hareketlerini başlattığını vurgulamak mümkündür (Pamuk, 2015, s. 122-130). Bu bağlamda dış dinamiklerin ve iç dinamiklerin eş zamanlı bir biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nda mali ve iktisadi bir krize neden olmasından sonra ortaya çıkan yeni çiftlik rejiminin ana hatlarıyla değerlendirilmesi oldukça önemli görünmektedir. Dolayısıyla on altıncı yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan iltizam usulünü ve malikâne sistemini değerlendirmenin Osmanlı toplumsal düzeninin anlaşılması noktasında açıklayıcı olacağı belirtilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kuruluşundan itibaren mukataalu arazinin olmasından dolayı aslında iltizam usulünün yeni bir sistem olmadığı görülmektedir. Genel olarak bakıldığı zaman mukataalu arazinin "bir devlet gelir kaynağının özel şahsa belli bir bedel karşılığı kiralanması" olarak tanımlanması mümkündür (İnalcık, 2009, s. 249). Bu nedenle Halil İnalcık'a göre iltizam olarak adlandırılabilecek olan bu toprak düzenleme şeklinde

herkesin ihaleye girme hakkı olması koşuluyla birlikte "bir köylü tasarrufunda bulunmayan araziyi" devletin "belli bir kira karşılığında" özel şahıslara devrettiği görülmektedir (İnalcık, 2009, s. 249). Tapu rejiminin ilkelerinin geçmediği bu düzenleme şeklinde devletin birçok boş arazinin olması nedeniyle geleneksel olarak toprağı kiralama yoluna gittiğinin görülmesine rağmen her zaman için hedeflenen idealin farklı mülkiyet biçimlerinin "tapulu araziye" dönüştürülmesi olduğunu ifade etmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2009, s. 250).

Bu nedenle "vergilendirmenin bir tür özelleştirilmesi şeklinde nitelenebilecek olan iltizamın" geleneksel olarak "dünyanın pek çok ülkesinde kullanılmış bir vergilendirme metodu" olduğunu ifade etmek mümkündür (Genç, 2000, s. 154). Mehmet Genç'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda her ne kadar devlete bağlı olan memurların aracılığıyla vergi toplanması hedeflenmiş olsa da devletin süreç içerisinde iltizam seçeneğini tercih etmeye başladığı görülmektedir (Genç, 2000, s. 154-155). Bu bağlamda iltizamın "devletin" çeşitli "vergi unsurlarından oluşan" "mukataa birimlerini" "rekabete açık" olan bir ihale sürecinin sonucunda "bir bölümü peşin ödenmesi istenen belirli bir yıllık bedel karşılığında, sınırlı sürede kârı ve zararı" özel şahıslara ait olacak bir biçimde devrettiği bir düzen olarak açıklanabileceği belirtilebilir (Genç, 2000, s. 154).

Osmanlı İmparatorluğu'nun maliye açığını kapatmak için tımar ve iltizam rejimini birbirleriyle "çelişen tamamlayıcılar" olarak ele aldığı görülmektedir (Genç, 2002, s. 102). Diğer taraftan Osmanlı'nın "tağşiş, müsadere, yeni vergi koyma ve mevcut vergi oranlarını arttırma" yoluna giderek maliyeyi düzeltmeye çalışırken iltizam sistemi uyarınca ihalede belirlenen meblağın bir kısmını peşinen almasından dolayı "vergi kaynağına ilgisiz olan" ve "vergilendirme tekniği" yüksek bir zümrenin oluşmasına da neden olduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 102). Bu bağlamda zaman içerisinde "malikâneci olan şahısların" mukataa bölgesinden ayrılarak İstanbul'da oturan ve "malikânesini iltizamla idare ettiren" bir rantçı durumuna gelmesinden dolayı "köylüyle yaşayan mültezimin" yolsuzluğa başvurduğuna işaret edilebilir (Genç, 2002, s. 112). Dolayısıyla farklı etkenlerin baskısı altındaki iktisadı "aynilikten nakdiliğe" geçirmeye çalışan Osmanlı'nın mültezimlerin yolsuzluğuna binaen tımar sisteminin tahrip olmasını engelleyemediği görülmektedir (Genç, 2002, s. 117).

Bu bağlamda iltizam sistemiyle birlikte ayan adı verilen alt-taşeronların malikâne sahibiyle sembiyotik bir ilişki kurarak reayaya angarya koşmasının sonucunda bu ittifakın on yedinci ve on sekizinci yüzyılda hem toprak düzeninin bozulmasına neden olduğunu hem de

hedeflenen vergi gelirine yolsuzlukla el koyduğunu görmek mümkündür (Pamuk, 2015, s. 146-158). Diğer taraftan Pamuk'a göre toprak düzenindeki bu değişimin zaten var olan özel mülkiyet biçiminin oranını arttırmasına rağmen ayanın kapitalist bir dönüşümden ziyade servet biriktirme amacı olması nedeniyle de büyük çiftliklerin parçalanarak ortakçı kul sistemine doğru intikal ettiğini belirtmek söz konusu olmaktadır (Pamuk, 2015, s. 158-171). Dolayısıyla toplumsal düzenle ilgisiz olduğu için sadece servet biriktirme amacı olan ayanların uzun süreli bir hâkimiyet kuramadığını belirtmek mümkündür (İnalcık, 2013, s. 57).

Ayanların başarısızlığını iltizamın bürokrasiden daha avantajlı olduğunu anlayan "askeri zümrenin" ticaret, zanaat veya isyan hareketlerinin yanında on yedinci yüzyılda ihaleleri de ele geçirerek rekabet ortamını "dondurması" sürecine bakılarak kavranması söz konusu olabilir (Genç, 2000, s. 156). Buna rağmen sınırlı bir üretime tekabül eden iltizam ödemelerini arttıran devletin bu bedeli ödenmesi oldukça güç olduğu görülen bir orana yükseltmesine bağlı olarak mültezimin yolsuzluğa başvurduğu ve reayaya daha çok vergi yüklemeye başladığı görülmektedir (Genç, 2000, s. 156). Dolayısıyla ortaya çıkan kısır döngünün sonucunda reayanın "üretimi düşürerek" tepki gösterdiğini ve bu nedenle de devletin bu kez "malikâne sisteminden" hareket ederek bir çözüm yolu aradığını belirtmek mümkündür (Genç, 2000, s. 156).

Osmanlı İmparatorluğu'nda askeri zümrenin iltizama geçmesinden sonra hem maaş yükünden kurtulan hem de aldığı peşin ödemeleri hazineye aktaran devletin artan nakit ihtiyacı nedeniyle ödenmesi mümkün olmayan bir peşin ödeme talebinde bulunmasının sonucunda mali krizin derinleştiği görülmektedir (Genç, 2002). On yedinci yüz yılın son çeyreğinde savaş giderlerinin artması ve gelir kaynaklarının elden çıkmasına bağlı olarak belli bir kısmının peşin ödenmesi şartıyla bir yıllığına verilen mukataaların mültezimlerin verdiği peşin ödemeyi faiziyle reayadan çıkarmaya çalışması nedeniyle üretim kapasitesini ve vergi gelirlerini daralttığı belirtilebilir (Genç, 2012c, s. 516). Dolayısıyla Osmanlı'nın bu kısır döngüyü "kaydıhayat şartıyla" "muacele adı verilen peşin bir meblağ" karşılığında mülkünü malikâneciye devrederek çözmeye çalıştığı görülmektedir (Genç, 2012c, s. 516). Bu nedenle kısa sürede el değiştirmesi dolayısıyla "kâr hırsına" neden olarak devlete zarar veren bir girişimin yerine malikâne sisteminin geçtiği belirtilebilir (Genç, 2002, s. 105).

İltizamdan farklı olarak malikâne sahibinin "yıldan yıla arttırılamayacağı devletçe

garanti edilmiş bulunan ve mal adı verilen sabit bir yıllık vergiyi hazineye ödedikten sonra, vergi hâsılatının kalan bölümünü kendi kârı olarak alan" bir işleyişi olmasının belirleyici olduğu görülmektedir (Genç, 2002, s. 188). Diğer taraftan "maliye otoritelerinin en çok önem verdikleri noktanın" da malikâne sahibinin ölmesinden sonra "muacele miktarını azamiye çıkarmak" olduğu ifade edilebilir (Genç, 2002, s. 158). Bu ilişki çerçevesinde malikâne sisteminde sabit fiyat üzerinden "kaydıhayat" şartıyla mülkün satılması nedeniyle malikâne sahiplerinin büyük ölçüde rahatladığını görmek mümkündür (Genç, 2002, s. 157). Bu iktisadi rahatlamayla birlikte malikâne sahibinin mültezimi sıkı bir biçimde denetlemesinin olumlu bir etki ortaya çıkardığı ifade edilebilir (Genç, 2012c, s. 517). Bunun yanında muacele verdiği için devlet tarafından reayayı korumakla görevlendirilen malikâne sahibinin reayadan fazla vergi aldığı veya reayaya zulmettiği tespit edildiğinde mukataanın elinden alınması da son derece ilginç görünmektedir (Genç, 2002, s. 109).

Sonuç olarak on dokuzuncu yüzyılda malikâne sisteminin de sınırlı bir zümre içerisinde kalan kapalı bir yapısı olmasının ve sürekli bir biçimde savaşların kaybedilip tazminatların artmasının sonucunda kaldırıldığını ifade etmek mümkündür (Genç, 2002, s. 190). Genel olarak bakıldığındaysa iltizam ve malikâne sisteminin Osmanlı İmparatorluğu'nun toplum yapısı hakkında dikkat çekici bir görünüm ortaya koyduğu belirtilebilir. Bu bağlamda tımar rejimiyle iltizam sisteminin farklı ekonomik ilkelere dayandığını görmekle birlikte bu iki sistemin çiftlik ideolojisinin tamamlayıcıları olduğuna işaret edilmesinin son derece önemli olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun iltizam ve malikâne sistemini devletin merkezliğini korumak amacıyla geliştirmesinin ana belirleyicinin merkezi çiftlik ideali olduğunu gösterdiğini belirtmek mümkündür. Bu nedenle dış ve iç dinamiklerin sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı çiftlik örgütlenme biçimlerine gitmesi Batı'nın iktisadi ve toplumsal yapısına eklemlenmesinden ziyade bu iktisadi ve toplumsal yapıya direnmeye çalıştığının işareti olabilir. Bu bağlamda iltizam usulünde ve malikâne sisteminde devletin vergilendirme hakkını özel şahıslara devretmesine karşın reayanın adil bir biçimde yaşama sorumluluğunu da üstlenmeye çalışmasının bu temel çiftlik ideolojisinin ipuçlarını verdiğini görmek mümkündür. Diğer ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi ve mali kriz koşullarını içsel çelişkileri düzeltmeye çalışarak ele almasının Doğu-Batı çatışmasının sürekliliğini anlamak bakımından önemli olduğu görülmektedir. Bu noktada çiftliğe dayalı bir merkezi imparatorluk zihniyetinin aşamalarını değerlendirmek söz konusu olabilir.

5.5. Osmanlılar: Merkezi Çiftlik Sistemine Dayalı Bir Dünya İmparatorluğu

Osmanlı toplum yapısının açıklanması noktasında öncelikle tali olan unsurların değerlendirilmesi uygun olabilir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda köleliğin yaygın olup olmadığı sorusunun anlamlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı'da devletin "savaşçı köle" kullandığını ifade etmekle birlikte "pederşahi hizbin" gelişmesi için şehrin "ileri gelenlerinin" de "ev içi köleye" sahip olduğunu belirterek İstanbul nüfusunun "beşte birini" oluşturan kölelerin yönetici sınıfın sağladığı köle pazarıyla arttığını belirtmek söz konusu olmaktadır (İnalcık, 2016b, s. 117-121). Bunun yanında el sanatlarında zengin kesimin iki tarafın belli bir paranın ödenmesi karşılığında kölenin özgür kalmasını içeren "sınırlı hizmet sözleşmesi sistemiyle" de köle emeği kullandığı görülmektedir (İnalcık, 2016b, s. 121-124). Ticaret ilişkilerindeyse ev içinin yanında "kervan ticareti, sarraflık ve mültezimlik" yapan tüccarın ticari vekil olarak köle kullandığını ifade etmek mümkündür (İnalcık, 2016, s. 124-125).

İnalcık'ın açıklamalarına bakıldığında devletin, askeri zümrenin, zanaatkârların ve tüccarların köle kullandığı görülmektedir. Diğer taraftan devletin boş araziyi canlandırma hedefinin olması ve azami kâr elde etmek için uğraşan çiftlik sahiplerinin reayadan ancak ürünün "sekizde birini" alabilmesi dolayısıyla hem "nakde çevrilebilen" hem de "yarı yarıya" ortakçı olan köleleri tercih ettiği ifade edilebilir (İnalcık, 2016b, s. 125-130). Buna rağmen Batı'yla karşılaştırılamayacak kadar az tarımda "savaş esiri" kullanıldığı görülen Osmanlı'da kölelerin azat edilmesinin "dinen teşvik edilmesi" ve hukuken "sahibi ölen" bir kölenin özgürlüğüne kavuşması nedenlerinden dolayı köleliğin zamanla eridiğine işaret etmek mümkündür (İnalcık, 2016b, s. 125-130).

Bu noktada Barkan'ın ortakçı kulların konumunu son derece açıklayıcı bir biçimde değerlendirdiği görülmektedir. Ömer Lütfi Barkan'a göre on altıncı yüzyıla doğru azaldığı görülen ve çiftliklerde padişahın işlerini yapan ortakçı kulların "hakiki köleliğin ve hür köylülüğün" arasında kalan bir toplumsal aşamayı temsil ettiği ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 578). Bu nedenle Ömer Lütfi Barkan'ın Batı'da "toprak kölesi" olan serfle ortakçı kulların statü olarak benzer olduğunun görülmesine rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nun hür reayayla

ortakçı kulların birbirine karışmasının engellenmesi noktasında son derece dikkatli olduğunu vurguladığı görülmektedir (Barkan, 1980, s. 579). Dolayısıyla Barkan'ın ve İnalcık'ın Osmanlı toplum yapısında Batı'ya nazaran daha sınırlı ölçekte bir köleliğin olduğunu belirttiği ifade edilebilir. Diğer taraftan sınırlı ölçekte olduğu görülen köleliğin on altıncı yüzyıla doğru erimesinin de son derece dikkat çekici olduğu görülmektedir.

Ortakçı kulların durumu İslam hukukunun toprak köleliğini tanımaması nedeniyle "servaj sisteminin" Osmanlı'da gelişmediğini ifade eden "dogmatik hukuk" anlayışıyla Arapçada "sürü" anlamına gelen reayanın "köylü sınıflarının vaziyetini" ifade ettiğini belirtip Osmanlı'nın feodalizme tekabül ettiğini söyleyen milliyetçi ve Marksist iddiaların aşırı olduğunu kanıtlamaktadır (Barkan, 1980, s. 717). Diğer taraftan hür köylüyle ortakçı kulları ayıran Osmanlı'nın toprağa bağlı olduğu için alınıp satılamasa da resmen senyör tarafından azat edilmediği sürece "hür insanlara mahsus olan" medeni ve hukuki haklardan yararlanamayan serflik rejiminden farklı olduğunu ifade etmek mümkündür (Barkan, 1980, s. 719). Dolayısıyla Osmanlı'da on altıncı yüzyılda ortakçı kulların erimeye başlamasının yanında devletin idari ve mali nedenlerle toprağa bağlamış olmasına rağmen toplumunun bütününü göreve tabii tutmasına bağlı olarak serften farklı bir "hukuki statüye" sahip olan "hür köylünün" toplumsal düzende belirleyici olduğu görülmektedir (Barkan, 1980, s. 720-724).

Osmanlı İmparatorluğu'nun hür köylülüğün üzerine kurulduğunu tımarlı sipahinin kurumsallaşmasına bakıldığında da anlamak mümkündür. Bu bağlamda Osmanlı'da tımarlı sipahinin toprağa yerleştirilmiş olan kölelerin emeğini sömürerek özel bir bağımlılık biçimi geliştiren senyörden güçlü bir örgütlenme yapısına sahip bir devlete tabii olduğu için kamu hizmetleriyle sorumlu bir kurumsallaşma biçimi olması nedeniyle ayrıldığı ifade edilebilir (Barkan, 1980, s. 834). Dolayısıyla Barkan'a göre Osmanlı'da "yüksek dirlikleri" olan yöneticilerin en fazla "üç-dört yıl" görevde kalması ve bir suç işlediği takdirde tımarlı sipahinin yargılanarak yetkilerinin alınması gibi birçok farklı örneğin Osmanlı toplumsal yapısında devlet görevlilerinin "kök salıp aile kurmasına" müsait bir sistemin olmadığına işaret ettiği görülmektedir (Barkan, 1980, s. 894).

Tahir'e göre merkeziliğe karşı kapalı bir sınıf yapısı olduğu için toplumsal karmaşaya neden olan feodalizmin "daha 1300'lerde tarihsel önemini" yitirip yerini özel mülkiyet ilişkilerinin korunarak geliştirildiği burjuvaziye bırakırken Osmanlı'nın merkezi bir devlet

kurarak eski feodal koşulları yıktığı görüldüğünde farklı biçimde burjuvazinin görevini devraldığı ifade edilebilir (Tahir, 1993, s. 116). Diğer taraftan Tahir'in Batı'nın hiçbir özel mülkiyet biçiminin Osmanlı'ya uymayacağını "köle-efendi, feodal-serf, patron-işçi" gibi sınıfsal ayrımların Osmanlı toplumsal yapısında olmadığını belirterek Osmanlı toplum düzeninin özgünlüğünü vurgulaması oldukça önemli görünmektedir (Tahir, 1993, s. 116-117). Dolayısıyla Barkan'ın, Tahir'in ve İnalcık'ın açıklamalarına bakıldığı zaman Osmanlı'nın kendine özgü bir devlet ve toplum yapısı olduğunu görmek mümkündür.

Diğer taraftan Arıcanlı'nın düşüncelerine bakıldığında İngiltere'nin haricinde olan "çoğu ülkede" devletin iktisadi kaynakları kontrol etmesine bağlı olarak "yerel güçlerin" devlete karşı geliştirdiği bir "meşruiyet zemini" olan özel mülkiyet biçiminin doğrudan ortaya çıkmadığını görmek mümkündür (Arıcanlı, 1998, s. 128-131). Bu bağlamda farklı bir mülkiyet anlayışının olduğu görülen Osmanlı'da devletin tekelleşmenin önüne geçerek elde edilen gelirin dağılımına odaklanan bir devlet yapısı olmasına binaen nüfusun seyrek olmasına rağmen arazinin büyük olması dolayısıyla sınırlı sayıda kölenin, mevsimlik işçinin ve komşu çiftlerden gelenlerin üretim açığını kapattığı belirtilebilir (Arıcanlı, 1998, s. 137-138). Bu noktada Arıcanlı'nın "ortakçı kul" ve benzeri sistemlere bakılarak "özel mülkiyet" tanımı yapılmasının hatalı olduğunu ifade ederken Osmanlı'daki belirleyici etkenin "tarımsal artıktan aldığı payı arttırmak için çeşitli sınıfların girdiği mücadeleyle" ilişkili olduğunu belirtmesi son derece ilginç görünmektedir (Arıcanlı, 1998, s. 138).

Çağlar Keyder'in düşüncelerinin Arıcanlı'nın betimlemeleriyle belli bir ortaklık zemininde geliştiği ifade edilebilir. Çağlar Keyder'e göre Osmanlı'da büyük çiftliklerin oluşmasını hem üreticilerin bağımsızlığını tehdit etmesi hem de büyük çiftliklerle birlikte angarya koşullarının gelişme tehlikesi olması nedeniyle "nizam-ı âlemi" tehdit edeceğini düşünen devletin engellemeye çalıştığı görülmektedir (Keyder, 1998, s. 1-2). Buna rağmen Çağlar Keyder'in devletle toplumun arasındaki bu karşılıklı ilişkilerin dış dinamiklerin etkisiyle birlikte nasıl bir değişime uğradığını araştırmanın daha açıklayıcı olacağını vurguladığı belirtilebilir (Keyder, 1998, s. 2). Dolayısıyla Keyder'in dış dinamiklerle birlikte "ayanın" sömürüsünü arttırmasına rağmen devletin daha fazla vergi toplamak amacıyla şehir, pazar ve ticaret kollarının ihracat yaparak sıçrama düzeyine gelmesini engellemesi nedeniyle büyük çiftliklerin yaygınlaşmadığına işaret etmesi oldukça önemli görünmektedir (Keyder, 1998, s. 5-8).

Osmanlı İmparatorluğu'nda ayanın devletle olan ilişkilerinin bu noktada açıklayıcı olacağı belirtilebilir. Çağlar Keyder'e göre merkezin zayıflamaya başlamasına bağlı olarak ortaya çıkan ayan adı verilen bu "taşra yöneticilerinin" hükümdarın her zaman için özel mülkiyeti müsadere etme hakkı olduğu için yönettiği topraklarda kök salma durumunun gelişmediğini görmek mümkündür (Keyder, 1998, s. 9-10). Dolayısıyla "Roma hukukunu" feodal düzene uydurarak özel mülkiyet koşullarını geliştiren Batı'ya karşı Bizans ve İslam geleneklerine bağlı olarak müsadereyle büyük çiftliklerin oluşmasını engellerken ticaret ilişkilerini sabit tutmaya çalışan Osmanlı'nın nasıl "alternatif bir birikim tarzı" olduğunu sorunsallaştırmak önemli görünmektedir (Keyder, 1998, s. 11-12). On dokuzuncu yüzyıla kadar bir taraftan ayanın yönettiği topraklarda köylünün bağımsızlık ilişkilerinin korunması diğer taraftansa buna bağlı olarak merkezin zayıflaması nedeniyle ayanın fırsat kollayıp çiftlik sahibi olmasına rağmen servet oluşturamadığının görülmesi Osmanlı'da büyük çiftliklerin sadece "kâr getiren" "özgül" bir yapıda geliştiğini gösterebilir (Keyder, 1998, s. 12-14).

Bu bağlamda "tımar, vakıf ve mülk topraklarda ziraat yapılan toprakların temel ünitesi" olan çiftliklerin "60-150 dönüm" arasında değişen bir toprakta "bir çift öküzle sürülebilecek alanı ifade ettiği" görülmektedir (İnalcık, 1993, s. 313). Halil İnalcık'a göre reayanın hükümdarın yararlanma hakkını verdiği görevlilere örfi ve şer'i vergileri vermesi koşuluyla tasarruf hakkına sahip olduğu bu temel birimin parçalanmasının yasak olduğu ifade edilebilir (İnalcık, 1993, s. 313-314). Diğer taraftan askeri zümreye tahsis edilen ve Osmanlı toprak rejiminde belirleyici olmadığı görülen "hassa çiftliklerde" Osmanlı öncesi "malikâne sisteminin" kalıntılarının görülmesinden dolayı sipahinin mülkünü satmasının yasak olması koşuluyla reayanın ortakçılık usulüyle çalıştırıldığını da görmek mümkündür (Barkan, 1997b, s. 394). Bu konuda "raiyyet vergilerine" tabii olmadığı görülen "hassa çiftliklerinin" on beşinci yüzyıldan itibaren diğer vakıf ve mülk topraklarla birlikte tımar rejimine dönüştürülmeye çalışılması oldukça açıklayıcı olmaktadır (İnalcık, 1993, s. 314).

Osmanlı İmparatorluğu'nda hassa çiftliklerinin kaldırılmaya çalışılmasına rağmen on dokuzuncu yüzyılda iyice belirgin bir hal alan büyük çiftlik birimlerinin bu kaynaktan geliştiği görülmektedir (Barkan, 1997b, s. 394). Dolayısıyla on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren çok çeşitli nedenlerden gelişen toplumsal karmaşa ortamında Osmanlı'nın yeniden "askeri zümrenin" ele geçirdiği "mülk ve mukataalı çiftlik" birimine geçtiğini görmek söz

konusu olmaktadır (İnalcık, 1993, s. 314). Bu nedenle son halini on dokuzuncu yüzyılda görmekle birlikte iktisadi ve toplumsal çelişkilerin sonucunda Osmanlı toplum yapısında "ortakçılık, malikâne-divani, iltizam ve malikâne sistemlerinin" ortaya çıktığını belirtmek mümkündür (Barkan, 1997b, s. 395). Bir başka deyişle, on altıncı yüzyılın sonundan on dokuzuncu yüzyıla kadar ilerleyen bir süreçte Osmanlı toplum yapısında "ayan veya ağa çiftliklerinin malikâne" sistemine evirilmesi nedeniyle çiftliklerin "büyük mülk ve zirai işletme" olarak anlaşılmaya başlandığı ifade edilebilir (İnalcık, 1993, s. 314). Bu bağlamda farklı düzenlemelere tabii tutulup farklı anlamlar kazandığının görülmesine rağmen çiftlik biriminin Osmanlı toplum yapısında temel teşkil ettiği görülmektedir.

Halil İnalcık'ın Osmanlı ekonomisinin temeli olan çiftliğin "çift-hane sisteminden" hareket edilerek anlaşılabileceğini vurguladığı belirtilebilir (İnalcık, 1998, 2000, 2009). Buna göre devletin "geleneksel tarımın traktörü" olan "çift öküze" göre vergilendirme yapılan bu sistemde "patriarkal ve patrilineal bir aile tipini" muhatap olarak aldığı ifade edilebilir (İnalcık, 2009, s. 246). Bu nedenle İnalcık'a göre çift-hane sistemini sürdürmek için toprak görevlilerine karşı reayayı koruyan devletin feodaliteye karşı savaşarak güçlü ve özgün olan bir "köylü imparatorluğu" kurduğu görülmektedir (İnalcık, 2009, s. 248). Dolayısıyla hem "köylü ailesinin geçimini" sürdürmesini hem de köylünün devlete "ait vergileri" vererek artık üretmesini sağlayan çift-hane sisteminde on sekizinci yüzyıla kadar kanun ve adalet geleneğine binaen "kudret sahiplerine" karşı mücadele edildiğini görmek mümkündür (İnalcık, 2009, s. 252-254).

Halil İnalcık'a göre "aile emeğine dayalı" "bağımsız" çiftliklerden oluşan ve ürün fazlalığının kaynağını teşkil ettiği görülen çift-hanenin köyün kentle gelişkin bir "para ekonomisinin" aracılığıyla bütünleştiği özgün bir sistemi açıkladığı görülmektedir (İnalcık, 2000, s. 43). Dolayısıyla Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun da temelinde olan çift-hane sisteminin "boyunduruk öküzle" "hür köylü hanelerinin" emeğine dayanan özgün "temel bir hücre" oluşturduğu ifade edilebilir (İnalcık, 2000, s. 188). Diğer taraftan İnalcık'a göre çıkarın en üst düzeye çıkarılmasının yerine toplumun çıkarlarının karşılanmasına dayanan bu sistemin hem hür hem de bağımlı olan köylülerin emeğiyle oluşmasının yanında hayvan gücünün ve "devlet merkeziyetinin" sayesinde de sürekliliğini sağladığını görmenin söz konusu olacağı belirtilebilir (İnalcık, 2000, s. 187-189).

Çift-hane sisteminin üretim ve maliye açısından temel birim olması nedeniyle eş anlı

olarak "aileyi beslediği", "yeniden üretim masrafını sağladığı" ve vergi ödeme gücü oluşturarak devleti ayakta tuttuğu için işlevsel ve dengeli olması hedeflenen bir toplumsal düzende başat bir öneme sahip olduğu görülebilir (İnalcık, 2000, s. 190-191). Bu nedenle "feodal emek hizmetlerinin" nakdi vergiye dönüştürülmesiyle birlikte köylünün yararını gözeten bu sistemin toplumsal bir devrim olduğunu vurgulamak mümkündür (İnalcık, 2000, s. 196). Dolayısıyla Osmanlı'da belli bir süre sonra mülk ve vakıf kurumlarıyla mukataalu çiftliklerin arttığını görmekle birlikte bu arazilerin büyük çiftlik işletmesine dönüşmesinin çift-hane sistemi temelli bir merkezi imparatorluk yapısıyla kontrol altına alınmaya çalışıldığı görülmektedir (İnalcık, 1998, s. 17-24). Bu bağlamda Osmanlı'da çift-hane sistemi temelli bir köy-kent bütünleşmesinin merkezi imparatorluğun idaresi altında süreklilik kazandığını ifade etmek mümkündür (İnalcık, 1998, s. 24).

Sonuç olarak Osmanlı toplumunun özgün bir üretim biçimine sahip olduğu ifade edilebilir. Bu üretim biçiminin ortak veya özel mülkiyet biçimine uyup uymamasından ziyade Osmanlı toplumunun Batı'dan farklı bir mülkiyet biçimine sahip olan gelişkin bir devlet ve toplum yapısı inşa ettiğinin vurgulanması son derece önemli görünmektedir. Bu nedenle Osmanlı toplum yapısında merkezi çiftlik temelli bir üretim sürecinin merkezi imparatorluk yönetiminin denetleme ve destekleme ilkesi uyarınca zanaat, ticaret ve vakıf kurumlarıyla birleşerek özgün ve gelişkin olduğu görülen bir kültür ve medeniyet yapısının ortaya çıkmasına neden olduğu belirtilebilir. Dolayısıyla Osmanlı'nın toplum yapısında devletin üretimi denetlemesinden kaynağını alan iç çelişkilerin dış dinamiklerin etkisiyle birleşerek toplumsal krizin gelişmesine neden olduğu dönemlerde devletin ve toplumun sürekli olarak merkezi çiftlik rejimini ayakta tutmaya çalışmasına bakıldığında bu sistemin egemen bir üretim biçimi olduğunu anlamak mümkün görünmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

Bu çalışmanın bölümleri birlikte ele alındığında açık bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı görünümünün oluştuğunu görmek mümkündür. Buna binaen bu çalışmada Osmanlı devlet ve toplum yapısının değerlendirilmesinin sonucunda elde edilen bilgi ve ortak değer çözümlemesinin Türkiye'nin karşılaştığı sorunlara çözüm üreterek gelecek tahayyülünü geliştirme noktasında da belirli bir katkı sunabileceği ifade edilebilir. Dolayısıyla Türk kültür ve tarihinin sistemli bir biçimde ele alınmasına paralel olarak ana hatlarıyla olması şartıyla belli bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı çözümlemesi yapılmasının mümkün olduğu görülmektedir. Bu nedenle netleştirilmiş bir bakış açısıyla birlikte dönemsel tarih ve toplum tartışmalarının ürettiği kavramlardan hareket ederek Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısını ve toplumsal üretim biçimini açıklamanın önemli olduğunu görmek mümkündür.

Öncelikle Osmanlı devlet ve toplum yapısı çalışmalarında nasıl özgün bir bakış açısı geliştirileceği üzerinden bir açıklama geliştirmenin önemli olduğu görülmektedir. Bu nedenle Türk düşüncesinde Doğu-Batı farklılığı-çatışması-bütünleşmesi çerçevesiyle birlikte hareket ederek özce benzer olduğu görülen tarih, felsefe ve sosyal bilimleri ortaklaştırıp kavram ve modelleri önemsemesine rağmen bu modelleri sürekli biçimde sorunsallaştırmasının sonucunda elde ettiği özgün bilgileri toplumsal bağlama aktarmaya çalışan bütünlüklü bir bakış açısının gerekli olduğu vurgulanabilir. Dolayısıyla Türk düşüncesinin Doğu kültür ve medeniyetini merkeze alarak toplumla hemhal olmaya çalışan bir yönelimle birlikte Osmanlı devlet ve toplum yapısını anlama bağlamında tahayyül gücünü arttırabileceği görülmektedir. Türk düşüncesinin ancak böyle bir yönelime girmesi durumunda Türkiye'de üretilen bilgilerin toplumsal dolayıma girecek ölçüde açıklayıcı ve anlamlı olabilmesinin söz konusu olacağını ifade etmek mümkündür.

Türkiye'de betimlenen bakış açısının altmışlı yıllarda gelişen ATÜT tartışmaları ekseninde olgunlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Özellikle ATÜT kavramından hareket etmesine rağmen bu kavramı sağlam bir tarih araştırmasıyla aşındırarak aşıp toplum merkezli bir bilgi üretim sürecine giren düşünce biçimlerinin bu noktada önemli olduğunu görmek söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de ATÜT tartışmalarının sağladığı Doğu-Batı farklılığı düşüncesini aşarak bu düşünceyi Doğu-Batı çatışması ekseninde yorumlayan

düşüncelerin Batılı özleri sorgulamadan kabul eden tarih dışı yaklaşımların eleştirisi üzerinden Batı'ya ve Batılı seçkinci-bürokratik zihniyete karşı mazlum Doğu halklarını savunan bir Doğu-Batı bütünleşmesi tahayyül etmesinin kritik olduğu görülmektedir. Osmanlı toplum yapısının "Batı dışı üretim tarzına" dayalı bir "kerim devlet" ve "çift-hane sistemine" dayalı özgün bir "doğu despotluğu" olduğu üzerinden gelişen nitelemelerin ATÜT tartışmalarının sunduğu kavramsal çerçeveden yararlanarak bu kavramsal çerçeveyi aşan özgün bir bakış açısından kaynaklandığını görmek mümkündür. Bu noktada belirtilen iki kavramsal açıklamanın bilimsel bir dayanak oluşturarak Doğu toplumlarının savunulması gerekliliğini yerine getirdiğini görmek oldukça önemli olmaktadır.

Bu arka planı dikkate alarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş sürecini, devlet yapısını ve üretim biçimini somutlaştırmak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecine bakıldığı zaman son derece karmaşık bir yapılanmanın oluştuğunu görmek söz konusu olabilir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin demografik, siyasi ve toplumsal dinamizmin sonucunda etnik, kültürel ve iktisadi bir toplumsal kaynaşma ortamı geliştirerek kuruluş sürecini temellendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin çoklu nedensel ilişkilere bağlı olarak gelişen farklı toplumsal etkileşim örüntülerini tarihsel ve coğrafi koşulların yarattığı olanakların yardımıyla birlikte kullanarak tarihsel süreklilik içerisinde özgün bir noktaya taşıdığını görmek mümkündür.

Değerlendirilen ifadeler somutlaştırıldığı zaman gelişkin bir tarıma dayanan İslam Devleti'nin Sasani ve Bizans İmparatorluğu'ndaki farklı tabakaların idare edilmesi amacıyla birlikte geliştirildiği görülen bürokratik-merkezi devlet yapısını süreklileştirmesinin Orta Asya Türk-Moğol geleneklerinin askeri başarıya odaklanan eşitlikçi bir töre anlayışıyla birleşerek Osmanlı Devleti'nde özgün bir aşamaya geldiği görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Batı'nın feodal sömürü düzenine karşı toplumsal adaleti sağlamaya dayalı bir kamu hizmeti tesis etmesi sürecine bakılarak fetih hareketlerindeki sürekliliğini anlamanın mümkün olabileceği ifade edilebilir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin feodal sömürü düzenine karşı Yakındoğu imparatorluk mirasını özgün bir noktaya getirerek hoşgörüye, yoldaşlığa ve adalete dayalı bir fetih hareketiyle birlikte gelişkin bir kültür ve medeniyet inşa ettiğini görmek söz konusu olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kısa süre içerisinde imparatorluk düzeni oluşturmasıyla birlikte kuruluş sürecindeki özgün devlet ve toplum yapısının gelişerek devam ettiğini görmek

mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yapısında ceberut devlet ve kerim devlet yaklaşımının ileri sürdüğü betimlemelerin biçim ve içerik olarak doğalında birleştirildiği bir "merkezi imparatorluk zihniyetinin" geliştirildiğini görmek söz konusu olmaktadır. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun çoklu çıkar ilişkilerinin arasında denge sağlayarak "iaşecilik", "mali gelircilik" ve "gelenekçilik" ilkesi uyarınca "toprağın", "emeğin" ve "sermayenin" üzerinde kontrol sağlarken günlük hayatın örgütlenmesi hedefiyle psikolojik özgürlük ilişkilerini de teşvik ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda özgün olduğu görülen bir "merkezi imparatorluk zihniyetinin" geliştirilmesine binaen ortak ve özel mülkiyet ilişkilerinin bütünleştiği verimli bir üretim sürecinin örgütlendiğini görmek mümkündür.

Buradan hareketle Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal devinim amacından ziyade toplumsal eşitliğin sağlanmasına odaklanıp güçlü devlet, güçlü bürokrasi ve güçlü toplum idealini hedefleyerek merkezi ve âdem-i merkezi bir yönetim mantığını bütünleştirdiğini görmek söz konusu olabilir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun ortak mülkiyet koşullarını psikolojik özel mülkiyet ilişkileriyle birlikte merkezi devlet idaresi altında bütünleştirerek özgün olduğu görülen bir üretim biçiminin oluşmasında önemli bir rolü olduğu görülebilir. Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki merkezi imparatorluk zihniyetinin bütün iktisadi teşekkülleri desteklerken denetleyen bir denge geliştirmesinin bu sürece katkı sağladığını belirtmek söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla heterojen bir görünüm arz eden bu üretim biçiminde gelişkin olduğu görülen tarım, zanaat ve ticaret ilişkilerinin vakıflarla birlikte sürekliliğinin sağlandığı bütünleşik bir yapının oluştuğunu görmek mümkündür.

Osmanlı'nın değerlendirilen özgün üretim biçiminin iki kritik özelliği olduğunu ifade etmek söz konusu olabilir. Bu iki kritik özelliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı sömürü ilişkilerine karşıt olması nedeniyle eşitlikçi ve merkezi olan bir çiftlik sisteminin sürekliliğini sağlamasıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı'nın üretim biçiminde iç çelişkilerin ve dış çelişkilerin birleşmesinin sonucunda gelişen kriz süreçlerinde eşitlikçi bir merkezi çiftlik idealinin korunmaya çalışılmasının son derece önemli olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Osmanlı devlet ve toplum yapısının süreç içerisinde Batı'nın yeni sömürü ilişkilerine eklemlenmekten ziyade mevcut adaletli üretim biçimini korumaya odaklandığını görmek mümkündür. Bu nedenle ürün fazlalığı üretilebilecek büyüklükte olan bir toprak

üzerinde merkezi ve eşitlikçi olmasının yanında zanaat ve ticaretle de bütünleşmeye müsait olduğu görülen "hayvan gücüne" ve "aile emeğine" dayalı merkezi "aile çiftliklerin" özgün bir üretim biçimi örgütlediğini ifade etmek mümkündür.

Değerlendirilen bilgilerden hareket edildiği zaman Osmanlı devlet ve toplum yapısının "merkezi çiftlik sistemiyle" temellenen bir "dünya imparatorluğu" biçiminde tanımlanması söz konusu olabilir. Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'yla hem bütünleşen hem de çatışan bir "Pax Ottomana" ideolojisi üretmesine rağmen iç dinamiklerin ve dış dinamiklerin zincirleme etkisine paralel olarak bu özgün ve bütünlüklü medeni kültürünü değiştirdiği de görülmektedir. Bu nedenle belirtilen bu tanımlamanın Türkiye'nin toplumsal yapısının bugünü ve geleceği için belirli bir anlam taşıdığına işaret ederek adaletli bir devlet ve toplum yapısı idealinin hatırlatılmasının oldukça önemli olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihine bakarak elde edilen belirleyici anlamlardan hareketle Türkiye'nin toplumsal değişme çizgisi üzerine belli bir yorum getirmenin açıklayıcı olacağını belirtilebilir. Bu bağlamda ana hatlarıyla olması şartıyla Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerinden siyasi bir öneri geliştirilmesi mümkündür.

İlk olarak Osmanlı Devleti'nin adalet, yoldaşlık ve hoşgörü ilkelerine bağlı bir biçimde feodal sömürü koşullarını sonlandırmasına bakıldığı zaman Batı'nın modernliğin arkasına saklayarak geliştirdiği kapitalist sömürü ilişkilerinin farklı amaçlara sahip olanların da anlaşabileceği eşitlikçi, özgün ve çokkültürlü bir politika geliştirmesi gereken Doğulu bir mücadeleyle birlikte değişebileceği görülmektedir. Belirtilen böyle bir Doğu kültür ve medeniyetinin oluşması için Osmanlı İmparatorluğu'nun eş zamanlı olarak devletin, bürokrasinin ve toplumun güçlü olabileceğini kanıtlayan zihniyetinin hatırlanması yeterli olabilir. Dolayısıyla Türkiye'nin devletin ve toplumun çıkarlarını çatışma unsuru olarak ele almak yerine topluma hizmet etmeye odaklanan bir devlet yapısıyla devlete ve topluma karşı sorumlulukları olduğunu içselleştiren bir birey yapısı geliştirmesinin önemli olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Batı kültür ve medeniyetinden kaynaklanan sömürü ilişkilerinin devletin ve toplumun arasındaki toplumsal çelişkileri aşmaya çalışan bir Doğu medeniyetinin mücadelesiyle birlikte sonlanacağını görmek mümkündür.

Türkiye'nin Batı kültür ve medeniyetinden kaynaklanan toplumsal çelişkileri aşması için Osmanlı İmparatorluğu'nun intisap ahlakına dayalı bir kutuplaşma zihniyetine sahip olmasına rağmen her zaman toplumcu bir perspektifle bu zihniyetin yıkıcı bir sonuca neden

olmasını engelleyen bir devlet mekanizması olduğunu hatırlaması yeterli görünmektedir. Yaşanılan çağda intisap ahlakına dayalı olan siyasi kutuplaşmaları doğrudan engelleyecek bir devlet mekanizmasının çağdaş özgürlük ilişkilerine zarar vereceğinin görülmesi dolayısıyla Türkiye'nin toplumcu bir perspektifle intisap ilişkilerini değiştirmesinin daha makul olduğuna işaret edilebilir. Bu bağlamda Türkiye'nin intisap ahlakıyla birlikte geliştiği görülen eşitsiz süreçlere karşı her zaman için tetikte kalan bir devlet ve toplum yapısı geliştirmesinin devletin ve toplumun arasındaki çelişkilerin aşılması noktasında anahtar mahiyeti gördüğünü ifade etmek mümkündür.

Değerlendirilen açıklamalardan hareketle Türkiye'nin Doğu-Batı çatışmasında barışçıl bir savunma hattını koruyarak intisap ilişkilerinin neden olduğu aşırı Batılılaşmış, bürokratik, otoriter ve seçkinci olan bir zihniyetle mücadele etmesi önemli görünmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de Batı dışı özgün bir çağdaşlaşma çizgisi geliştirilerek intisap ahlakının neden olduğu bürokrat ideolojisiyle mücadele edilmesinin asli hedef olması gerektiği ifade edilebilir. Diğer bir deyişle, Türkiye'nin Batı'ya özgü olan sömürü ilişkilerinin sonucunda gelişen bir sınıf çıkarı ve mücadelesi perspektifinden çok bu sınıf ilişkilerini de kapsayarak halkçı, bağımsızlığa önem veren ve çokkültürlü bir toplumsal bütünleşme girişimine ihtiyacı olduğunu görmek mümkündür.

Sonuç olarak Türkiye'nin Batılı sömürü ilişkilerine karşı "merkezi çiftlik sistemine" dayalı bir "dünya imparatorluğunun" mirasçısı olduğunu samimi bir biçimde hatırlayıp tarihin getirdiği olumlu değerleri mevcut çağdaş koşullara göre güncellemesinin sonucunda Doğu-Batı bütünleşmesinden söz edilebileceği görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye'nin kamu adaletini, toplumsal refahı ve eşitlikçi iktisadi bölüşüm ilişkilerini geliştiren bir devlet yapısını süreklileştirmesi son derece kritik bir kazanım olacaktır. Diğer taraftan bu devlet yapısının gelişebilmesi için bütünlüklü bir toplum bilinci oluşturmuş bir birey zihniyetinin de gerekli olduğu belirtilebilir. Başka bir deyişle, Batılı kapitalist değerlere karşı Türkiye'nin Doğu kültür ve medeniyetinin gücüne yaslanarak geliştireceği savunma hattına binaen dünyada barış ve refah gibi kavramların ne anlama geldiğini yeniden tartışmanın mümkün olacağına işaret edilebilir. En azından bu çalışmanın yazarının değerlendirilen hedeflerin gerçekleştirilebilir olması konusunda güçlü bir inanç taşıdığını belirtmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (2011). Tarihsel sosyoloji: Eşitsiz ve bileşik süreçleri kuramsallaştırma girişimidir. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (163-190). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Akdağ, M. (2010). *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Alver, K. (2014). Türk sosyolojisi: Tarzlar, içerikler, sınırlar. *Sosyoloji Divanı*, 4, 25-39.

Arlı, A. ve Bulut, Y. (2008). Türkiye'de sosyolojiyle 100 yıl: Mirası ve bugünü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 6 (11), 13-32.

Arıcanlı, T. (1998). 19. yüzyılda Anadolu'da mülkiyet, toprak ve emek. Ç. Keyder ve F. Tabak (Eds.), *Osmanlı'da toprak mülkiyeti ve ticari tarım içinde* (128-139). (Çev: Z. Altok). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Atay, T. (2008). Şerif Mardin, din ve Türkiye'de "Galile" olmak. T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin okumaları içinde* (103-123). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Avcıoğlu, D. (1966). Sencer Divitçioğlu'nun kitabı üzerine. *Yön*, 169, 8.

Avcıoğlu, D. (1969). *Türkiye'nin düzeni*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Aydın, S. ve Ünüvar, K. (2008). ATÜT tartışmaları ve sol. M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasal düşünce 8 (2. Baskı) içinde* (1082-1089). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, M.A. (2012). Osmanlılar: Medeniyet Tarihi C) Hukuki-Adli Yapı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (33, 515-520). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Barkan, Ö.L. (1980). *Türkiye'de toprak meselesi/toplu eserler I*. İstanbul: Gözlem Yayınları.

Barkan, Ö.L. (1997a). Tımar. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (12/1, 287-332). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.

Barkan, Ö.L. (1997b). Çiftlik. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (3, 392-397). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.

Berkes, N. (1972). *100 soruda Türkiye iktisat tarihi I.* (2. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınları.

Berkes, N. (1973). *Türkiye'de çağdaşlaşma.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Berkes, N. (2016). *Türk düşününde Batı sorunu*. (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berktay, H. (1983). Tarih çalışmaları. M. Belge (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye ansiklopedisi 9 içinde* (2456-2478). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bloch, M. (2013). *Tarih savunusu veya tarihçilik mesleği.* (Çev: A. Berktay), İstanbul: İletişim Yayınları.

Boran, B. (1962a). Marksist metot nedir? *Yön,* 50, 13.

Boran, B. (1962b). Osmanlılarda mülkiyet meselesi. *Yön,* 51, 13.

Boran, B. (1962c). Türkiye'de burjuvazi yok mu? *Yön,* 39, 8-9.

Burke, P. (2014). *Fransız tarih devrimi: Annales okulu.* (4. Baskı). (Çev: M. Küçük). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Calhoun, C. (2014). Kimlik ve tanınma politikası. F. Mollaer (Ed.), *Kimlik politikaları: Tanınma, özdeşlik ve farklılık içinde* (132-183). (Çev: F.B. Helvacıoğlu ve Ö. İlyas). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Carr, E. H. (2002). *Tarih nedir?* (Çev: M.G. Güntürk). İstanbul: İletişim Yayınları.

Chirot, D. (2002). Marc Bloch'un toplumsal ve tarihsel manzaraları. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler (2. Baskı) içinde* (22-45). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Deringil, S. (2007). *Simgeden millete.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Divitçioğlu, S. (1966a). *Asya tipi üretim tarzı ve azgelişmiş ülkeler.* İstanbul: Elif Yayınları.

Divitçioğlu, S. (1966b). Doğan Avcıoğlu'nun yazısı üzerine. *Yön,* 171, 11.

Divitçioğlu, S. (1981). *Asya üretim tarzı ve Osmanlı toplumu.* Kırklareli: Sermet Matbaası.

Doğan, N. (2008). Şerif Mardin, Türk sosyolojisi ve sosyolojik teori. T. Takış (Ed.) *Şerif Mardin okumaları içinde* (22-40). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Eğribel, E. (2011). Türk toplum ve tarihinin modelleştirilmesi: Dünya tarihi açısından Orta

Asya ve Anadolu Türk toplum ilişkisi. B. Sezer *Asya tarihinde su boyu ovaları ve bozkır uygarlıkları içinde* (11-46). İstanbul: Kitabevi.

Eğribel, E. ve Özcan, U. (2011). "Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı" Veya günümüzde Batı saldırganlığı ve İslamiyet. B. Sezer *Toplum farklılaşmaları ve din olayı içinde* (8-23). İstanbul: Kitabevi.

Ergun, D. (1982). *Sosyoloji ve tarih.* (2. Baskı). İstanbul: Der Yayınları.

Ergun, D. (2004). *Türk bireyi kuramına giriş.* (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.

Ergun, D. (2006). *Yöntemi bulmak.* (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.

Ergun, D. (2014). *Yöntemi geliştirmek.* Ankara: İmge Kitabevi.

Ergut, F. ve Uysal, A. (2007). Tarihsel sosyoloji ne yapar? Nasıl yapar? F. Ergut ve A. Uysal (Eds.), *Tarihsel sosyoloji: Stratejiler-sorunsallar-paradigmalar içinde* (12-30). Ankara: Dipnot Yayınları.

Ergut, F. (2011). Tarihi sosyal bilimleştirmek sosyal bilimleri tarihselleştirmek. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (212- 230). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fındıkoğlu, Z.F. (1953). Türkiye'de İbn Haldunizm. O. Turan (Ed.), *Fuad Köprülü armağanı içinde* (153-163). İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

Genç, M. (2000). İltizam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (22, 154-156). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Genç, M. (2002). *Osmanlı İmparatorluğunda devlet ve ekonomi.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Genç, M. (2011). Tarihsel sosyoloji üzerine. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (83-104). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Genç, M. (2012a). Malikâne-divani. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (41, 518-519). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Genç, M. (2012b). Osmanlılar: Medeniyet tarihi E) İktisadi ve ticari yapı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (33, 525-531). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Genç, M. (2012c). Malikâne. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (27, 516-517).

İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Gulbenkian Komisyonu (1996). *Sosyal bilimleri açın.* (Çev: Ş. Tekeli). İstanbul: Metis.

Günay, H.M. (2012). Vakıf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (42, 475-479). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Hamilton, G. G. (2002). Tarihte konfigürasyonlar: S. N. Eisenstadt'ın tarihsel sosyolojisi. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler (2. Baskı) içinde* (86-123). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Heper, M. (2006). *Türkiye'de devlet geleneği.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hilav, S. (1966a). Asya tipi üretim nedir I. *Yön,* 150, 14.

Hilav, S. (1966b). Asya tipi üretim nedir II. *Yön,* 151, 14.

Hilav, S. (1995a). *Felsefe yazıları.* (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hilav, S. (1995b). *Edebiyat yazıları.* (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İnalcık, H. (1993). Çiftlik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (8, 313-314). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

İnalcık, H. (1998). Çiftliklerin doğuşu: Devlet, toprak sahipleri ve kiracılar. Ç. Keyder ve F. Tabak (Eds.), *Osmanlı'da toprak mülkiyeti ve ticari tarım içinde* (17-36). (Çev: Z. Altok). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İnalcık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi I.* (Çev: H. Berktay). İstanbul: Eren Yayınları.

İnalcık, H. (2005). *Doğu-Batı makaleler I.* (2. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye I.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık, H. (2012). Tımar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (41, 168-172). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

İnalcık, H. (2013). *Osmanlı ve modern Türkiye.* İstanbul: Timaş Yayınları.

İnalcık, H. (2016a). *Şair ve patron.* (7. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (2016b). *Doğu-Batı makaleler II.* (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kayalı, K. (2000a). *Türk düşünce dünyasının bunalımı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2000b). Kemal Tahir gibi yerli bir entelektüeli doğru anlamanın yolu düşünsel konumunun farklılığını kavramaktan geçer. T. Takış (Ed.), *Doğu Batı,* 11, 55-65.

Kayalı, K. (2001). *Türk düşünce dünyasında yol izleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2002). *Türk kültür dünyasından portreler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2003). *Üstü çizilen yazılar.* Ankara: Ürün Yayınları.

Kayalı, K. (2005). *Düşüncenin coğrafyası I*. Ankara: Deniz Kitabevi.

Kayalı, K. (2008a). Bir asırlık sosyoloji birikimi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 6 (11), 33-39.

Kayalı, K. (2008b). ATÜT tartışmalarının hafife alınmasının nedenleri ve bu tartışmaların atlanan ruhu. M. Gültekingil (Ed.), *Türkiye'de siyasi düşünce 8 (2. Baskı) içinde* (1089-1095). İstanbul: İletişim Yayınları.

Karpat, K.H. (2012). Klasik Osmanlı dini kültürel düzeninden ulus devlete. K.H Karpat ve Y. Yıldırım (Eds.), *Osmanlı hoşgörüsü içinde* (35-57). İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, K.H. (2015). Osmanlı tarihinin dönemleri: Yapısal bir karşılaştırmalı yaklaşım. K.H. Karpat (Ed.), *Osmanlı ve dünya içinde* (131-159). İstanbul: Timaş Yayınları.

Keyder, Ç. (1980). *Toplumsal tarih araştırmaları.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Keyder, Ç. (1998). Giriş: Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük ölçekli ticari tarım var mıydı? Ç. Keyder ve F. Tabak (Eds.), *Osmanlı'da toprak mülkiyeti ve ticari tarım içinde* (1-17). (Çev: Z. Altok). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Keyder, Ç. (1999). *Türkiye'de devlet ve sınıflar.* (5. Baskı). (Çev: S. Takay). İstanbul: İletişim Yayınları.

Keyder, Ç. (2011). Tarihsel sosyolojiyi Türkiye üzerinden okumak. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (116-135). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Koyuncu, A. (2014). Türkiye'de sosyoloji ekolleri. *Sosyoloji Divanı,* 4, 65-95.

Köprülü, M.F. (1981). *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri.* İstanbul:

Ötüken Neşriyat.

Köprülü, M.F. (1984). *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu.* (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Köprülü, M.F. (1991). Başlangıç. F. Köprülü *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar içinde* (1-7). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Köprülü, M.F. ve Barthold, W. (2014). *İslam medeniyeti tarihi.* İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Kula, O.B. (2015). *Avrupalılık nedir? Türkiye ne kadar Avrupalıdır?* İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Küçükömer, İ. (2007). *Batılaşma ve düzenin yabancılaşması.* (5. Baskı). Ankara: Bağlam Yayınları.

Lewis, B. (1988). *Modern Türkiye'nin doğuşu.* (3. Baskı). (Çev: M. Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Basımevi.

Mardin, Ş. (1986). *Din ve ideoloji.* (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1992). *Jön Türklerin siyasi fikirleri.* (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2007). *Türkiye'de din ve siyaset.* (13. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2008a) Şerif Mardin ile Türk siyaset düşüncesi üzerine. T. Takış (Ed.) *Şerif Mardin okumaları içinde* (239-270). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Mardin, Ş. (2008b). *Türkiye'de toplum ve siyaset.* (15. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2011). Sosyolojiden tarihe bakmak. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (232-250). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mardin, Ş. (2015). *İdeoloji.* (17. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2016). *Siyasal ve sosyal bilimler.* (13. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (2000). İdris Küçükömer ve düzenin yabancılaşması. T. Takış (Ed.), *Doğu Batı*,11, 67-81.

Öz, M. (2012). Osmanlılar: Medeniyet Tarihi F) Sosyal Hayat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (33, 532-536). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Özdalga, E. (2011). Bir tasavvur ve ustalık olarak tarihsel sosyoloji. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (9-68). (Çev: Ç. Sümer). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Özel, O. (2011). Tarihçi gözüyle Türk düşüncesinde tarihsel sosyoloji. E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (197-210). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Pamuk, Ş. (2015). *Osmanlı-Türkiye iktisadi tarihi 1500-1914.* (10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ragin C. ve Chirot, D. (2002). Immanuel Wallerstein'ın dünya sistemleri kuramı: Tarih olarak siyaset ve sosyoloji. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler (2. Baskı) içinde* (276-310). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Said, E. (1995). *Entelektüel: Sürgün, marjinal, yabancı.* (Çev: T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sarıbay, A.Y. (2011). Yeni bir disiplin fetişizmine doğru mu? E. Özdalga (Der.), *Tarihsel sosyoloji (3. Baskı) içinde* (137-154). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Say, Ö. (2013). *21. yüzyılda ulus, çok kültürlülük ve etnisite.* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Sencer, M. (1969). *Osmanlı toplum yapısı.* İstanbul: Ant Yayınları.

Sencer, O. (1970). Asya tipi üretim tarzı ve bir tuzak. *Ant,* 176 (3), 78-84.

Sezer, B. (1993). *Sosyolojide yöntem tartışmaları.* İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları.

Sezer, B. (1998). *Türk sosyolojisinin ana sorunları.* İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları.

Sezer, B. (2006). *Sosyolojinin ana başlıkları.* İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.

Sezer, B. (2011a). *Asya tarihinde su boyu ovaları ve bozkır uygarlıkları.* İstanbul: Kitabevi.

Sezer, B. (2011b). *Toplum farklılaşmaları ve din olayı.* İstanbul: Kitabevi.

Sezer, B. ve Yazoğlu, C. (1992a). Önsöz. C. Yazoğlu (Der.), K. Tahir *Notlar/sosyalizm, toplum ve gerçek içinde* (7-9). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Sezer, B. ve Yazoğlu, C. (1992b). Dosya üzerine birkaç söz. C. Yazoğlu (Der.), K. Tahir

Notlar/sosyalizm, toplum ve gerçek içinde (247-273). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Sezer, B. ve Yazoğlu, C. (1993). Önsöz. B. Sezer ve C. Yazoğlu (Der.), K. Tahir *Notlar/Osmanlılık-Bizans içinde* (5-9). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Skocpol, T. (2002a). Sosyolojinin tarihsel imgelemi. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler (2. Baskı) içinde* (2-21). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Skocpol, T. (2002b). Tarihsel sosyolojide yeni gündemler ve yinelenen stratejiler. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler (2. Baskı) içinde* (355-388). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Smith, D. A. (2002). *Küreselleşme çağında milliyetçilik.* İstanbul: Everest Yayınları.

Sunar, L. (2014). Türkiye'de toplumsal değişim çalışmalarının kuramsal temeli. *Sosyoloji Divanı,* 4, 167-184.

Şevki, M.A. (1968). *Osmanlı tarihinin sosyal bilimlerle açıklanması.* İstanbul: Elif Yayınları.

Tahir, K. (1992). *Notlar/Osmanlılık–Bizans.* B. Sezer ve C. Yazoğlu (Der.), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1993). *Notlar/sosyalizm, toplum ve gerçek.* C. Yazoğlu (Der.), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (2002). *Devlet ana*. (16. Baskı). İstanbul: Tekin Yayınları.

Takış, T. (2000). Önsöz (Âraftakiler). *Doğu Batı*, 11.

Takış, T. (2008). Sosyal bilimlerin öteki kutbu: Şerif Mardin ve entelektüel bir harita. T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin okumaları içinde* (73-90). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Tanpınar, A.H. (1960). Önsöz. A.H. Tanpınar *Beş şehir*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Tansuğ, S. (1968). *Fertname.* İstanbul: Yenilik Basımevi.

Tanyol, C. (1962a). Çıkar yol niçin sosyalizm? *Yön,* 129, 12.

Tanyol, C. (1962b). Türkiye'de mülkiyet yapısı ve sosyalizmi zorunlu kılan nedenler. *Yön,* 134, 12.

Tuna, K. (2014). Türkiye'de sosyolojinin 100 yılı üzerine. *Sosyoloji Divanı,* 4, 9-15

Tunçay, M. (2007). Sunuş. F. Ergut ve A. Uysal (Eds.), *Tarihsel sosyoloji: Stratejiler-sorunsallar-paradigmalar içinde* (9-11). Ankara: Dipnot Yayınları.

Turan, O. (1953). Mukaddime. O. Turan (Ed), *Fuad Köprülü armağanı içinde* (5-23). İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

Turhan, M. (1961). *Garplılaşmanın neresindeyiz?* İstanbul: Babıali Yayınevi.

Ülgener, S. (1981). *Iktisadi çözülmenin ahlak ve zihniyet dünyası.* (2. Baskı). İstanbul: Der Yayınları.

Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi.* İstanbul: Ülken Yayınları.

Ünsaldı, L. (2013). Önsöz. L. Ünsaldı-E. Geçgin *Sosyoloji tarihi: Dünya'da ve Türkiye'de içinde* (9-14). Ankara: Heretik.

Wallerstein, I. (2013). *Sosyal bilimleri düşünmemek.* (2. Baskı). (Çev: T. Doğan). İstanbul: BGST

Yediyıldız, B. (2012). Vakıf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (42, 480-485). İstanbul: Türiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

Yerasimos, S. (1977). *Azgelişmişlik sürecinde Türkiye I.* (3. Baskı). (Çev: B. Kuzucu). İstanbul: Gözlem Yayınları.

Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye tarihi.* (7. Baskı). (Çev: Y.S. Gönen). İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı : Berat Dağ

Yabancı Dil : İngilizce

Doğum Yeri ve Yılı : Bartın /18.02.1992

E-Posta : beratdag92@hotmail.com

Eğitim ve Mesleki Geçmişi:

Lisans 2010 Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

Lise 2006 Bartın Anadolu Lisesi, Eşit-Ağırlık Bölümü