

# Osmanlı Sosyal Tarihi Çalışmalarının Sosyolojik Eleştirisi<sup>1</sup>

Suavi AYDIN\*

OSMANLI sosyal tarihi, Türkiye’de sosyolojik çalışmaların önemli ilgi alanlarından bir olmuştur. Esas itibariyle Osmanlı’ya sosyolojik bakış iki perspektifin hâkimiyeti altında gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi Osmanlı tarihinin ve kurumlarının *benzersizliğine* vurgu yaparken, ikincisi dünya örnekleriyle *benzerlikler* üzerinden genel kurama dair çıkarımlar peşinde olmuştur. Benzersizlik vurgusu, bir tür genel kuramdan kaçış ya da karşılaştırmacı bakış açısının reddi biçiminde tezahür eder. Bunun en tipik temsilcilerinden birisi Başkan Sezer’dir. Sezer’e göre, “en azından toplumumuzun Batı’dan farklı, bu nedenle Batı açıklamalarının bizler için geçersiz olduğu ve bu nedenle kendi özelliklerimize uygun yeni açıklamalar geliştirmek zorunda bulunduğumuz görüşü sosyolojimizde giderek yandaş kazanmaktadır.”<sup>2</sup> Kabaca birincisi daha çok sağ bakış açısının, ikincisi ise sol dünya görüşünün yön verdiği açılar olmakla birlikte, sol bakış açısı içinde benzersizlik tezine yönelen oldukça fazla örnek de mevcuttur. Bununla birlikte bütün çözümlerlerin bir “Doğu’ya özgülük” meselesine saplanıp kaldığını da söylemek yanlış olmaz. Ancak sosyolojik yaklaşımın zaman içinde bu genel çerçevelere oturmasına karşılık, bütün bunları önceleyen bir başlangıç döneminden bahsetmek de mümkündür.

## Osmanlı’ya Sosyolojik Bakışın İlk Dönemi

Osmanlı hayatını sosyolojinin konusu olarak telakki eden öncüler arasında Ziya Gökalp’ı ve Mehmet Ali Şevki’yi görürüz. Ziya Gökalp’ın (1876-1924) Osmanlı toplum yapısına ilişkin ihatalı analizleri yoktur. O sadece Osmanlı’yı “te-

\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü.

1 Bu makalenin yazarı burada böylesi geniş bir konunun tüketilemeyeceğinin bilincindedir. Bu bakımdan makale sadece ana akımlara ve temel sorunlara dikkat çekmeyi hedeflemekle yetinmiştir.

2 Başkan Sezer, “Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar”, 75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji, İsmail Coşkun (haz.), İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991, s. 7.

okratik bir millet” olarak görür ve pozitivist sosyoloji anlayışının gereği olarak toplumun evriminin buradan “kültür-millet”e doğru gelişeceğini öngörür.<sup>3</sup> Zaten Cumhuriyet ideolojisine en büyük katkısı da bu evrime işaret etmesi ve Cumhuriyet kurucularının bu türden bir millet yaratmaya girişmesidir. Gökalp, doğuya özgü ve teokratik nitelikli Osmanlı medeniyetinin tarihsel gelişme içinde ortadan kalkacağına ve onun yerine Türk kültürünün, İslâm dininin ve Batı medeniyetinin geçeceğine işaret eder. Gökalp’ın *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* mottosunda ifadesini bulan ana görüşü budur. Ziya Gökalp, Osmanlı toplumunu anmamakla birlikte, genel medeniyet teorisinde köye ve çiftçiliğe dayanan medeniyet tipini şu şekilde tasvir eder:<sup>4</sup>

Dinî velâyet-i amme, *müeyyed min indillah* bir İmam mahiyetinde addolunan hükümdarda tecelli eder. Bu velâyet, hükümdardan derebeylere intikal ederek. Zeâmî teşkilâtı meydana getirir. Semiyeler [klanlar] arazi üzerine yerleşerek “köy”e münkalib olur. Semiyeye teşkilâtı mevcut oldukça kendi kendini idareye muktedir olan köy, bu teşkilâtın zevâlinde sonra idâre-i nefis’den aciz kalarak haricî istinatgâhlara arz-ı ihtiyaç eder. Bu suretle arazinin rakabesi derebeyler sınıfına geçerek köyler birer “mâlikane=dirlik” mâhiyetini almış ve köylüler fellah serf hükmüne girmiş olurlar. Hukukî içtihatlar din mümessilleri tarafından icrâ olunduğu için hükümdar teşriî haklarından mahrum olup yalnız icrâ kuvvetlerine mâliktir. Bu kavimlere “köy esasına müstenid milletler” yahud “icraî milletler”namı da verilebilir. Şarkın kurûn-u ulâ [ilkçağ] ve Avrupa’nın kurûn-u vustâ [ortaçağ] hükümetleri ile Hilâfet-i Abbasiye bu nev’e misal olabilirler.

Gökalp’a göre Osmanlı devletinin yukarıda tasvir edilen idare tipinden esaslı farkı hükümdarların kanun yapma yetkisini üzerlerine alması ve devletin yapacağı pek çok işleri üstlenmiş olan vakıf müessesesi ve bu dolayısıyla gücün *velâyet-i hassa*’da toplanması yerine, güç ve iktidarın devlete ve o dolayısıyla *velâyet-i amme*’ye geçişidir. Güç ve kudretin *velâyet-i amme*’ye intikal etmesi ile eski Türk geleneğinin veraset töresi de ortadan kalkmış ve bilhassa Fatih Sultan Mehmed’le birlikte “mülk ve milletin bölünmezliği” ve “nizâm-ı âlem” için saltanatın evlât arasında taksimi usûlü terk edilerek, yerine, tek bir şehzâdeyi hayatta bırakmak suretiyle iktidarın bütünlüğü sağlanmış oluyordu. Gökalp’a göre bu “vahşetten değil, devleti parçalanmaktan kurtarabilmek için zarûretten ileri” gelmekteydi.<sup>5</sup>

3 Bkz. Ziya Gökalp, “Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl”, *Milli Tettebular Mecmuası*, 1915, c. I, sy. 2.

4 Ziya Gökalp, “Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl”, s. 12.

5 Ziya Gökalp, “II. Konferans: Kavim ve Ümmet Devirleri, İslâmîliğin Türkler’e Tesiri, Roma İmparatorluğu’nun Hristiyanlığa Tesiri, Osmanlı İmparatorluğu Düzeni, İslâmîyet’in Milletler Cemiyeti’ne Müsaitliği”, *Malta Konferansları*, Fahrettin Kırzioğlu (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 63-64.

Gökalp, Osmanlı devletini Anadolu birliğini kurarak bugünkü anavatanı tesis ve muhafaza etmesi bakımından kutsar. Ancak Gökalp bu noktaya gelirken teleolojik bir iradenin varlığına işaret ederek ciddi bir metafizik kurmaktadır. Ona göre “Anadolu Selçukî Devleti’nin gayesi, fikr-i istilâ beslemeyip, Anadolu’yu vatan yapmaktır. Bu sayede Osmanlı Devleti’nin temelini kurmuşlardır.”<sup>6</sup> Bu metafizik, akademik ve siyasal alanda bugünkü özcü-milliyetçi sapmanın da ana kaynaklarından biridir. Gökalp, bir başka konferansında Osmanlı örgütlenmesinin kaynaklarına yönelir. Ona göre *yeniçeri* usulü yeni bir şey olmayıp, eski Türk devletlerinin uyguladığı *kölemen* usulünün yeni biçimidir. Osmanlı köylülüğe dayanan bir dirlik usulünce yönetilmiş ve böylelikle bütün topraklar devletin elinde tutulabilmiştir. Dirlik sistemi, Gökalp’a göre Osmanlı’nın “üç hazinesi”nden, yani üç ana gelir kaynağından biridir. Bu sistemde arazi işleri kadıların elinden alınarak doğrudan doğruya dirlik sahiplerine bırakılarak, arazi üzerindeki devlet denetimi sıklaştırılmış oluyordu. Çünkü Gökalp’a göre “dirlik sahibi, hükümdarın vekilidir.” “Demek ki, memleketteki bütün arâzi devletin.” Tapu köylüdedir. Dolayısıyla köylü özgürdür ve Avrupa’daki gibi serf konumunda değildir. Dirlik sahibi ise tapu sahibi olamamakta ve bu yolla köylü üzerinde mutlak denetimi elde edememekte, yani Avrupa’daki senyöre benzememektedir. Dolayısıyla iki tür memuriyet vardır: Tapu sahibi olmakla birincisi köylüdür, ikincisi dirlik sahibi olmakla sipahidir. Bu iki tür memuriyet mülkiyetin iki derecesine işaret eder: Biri tapu, diğeri askerlik. Gökalp Padişahın mutlak kudretinin bulunmadığına da dikkat çeker. Gökalp’ın bir tespiti oldukça ilginçtir. Ona göre Osmanlılarda saltanatın merkezi ne Roma’da olduğu gibi şehir, ne de Germenlerde olduğu gibi hükümdarın kendisidir. Osmanlılarda yönetimin merkezi saltanat alayıdır (*mevkib-i Hümayûn*). Bu sistemin mantığı o alaya dâhil olan ricalin bütünlüğü olmadan devletin de tam ve işlevli olamayacağı kabulüne dayanır. O bakımdan padişah bu alayda bulunmuyorsa, fiilen o an için hükümdar da değildir. Zira Osmanlılarda “mevkib-i Hümayûn devlet demektir”. Bu birliğe dâhil olanlar (beylerbeyleri, sancak beyleri, kapıkulları vs.), *ulûfeli*, *birlikli* ve *arpalıkli* olmak üzere bütün resmî kişilerdir ki, bunlara “Osmanlılıkla geçinenler” denilirdi. Dolayısıyla Osmanlı’da “yurttaş” demek, yalnız *mevkib-i Hümayûn*’a mensup olanlar demektir. Köylüler ise, ister müslim ister gayrimüslim olsun külliye *reaya* adı altında, bunun dışında olup Avrupalı serflerden farklı olarak esir diye satılmıyordu ve dirlik ile tapunun birlik içinde olduğu, gelirin köylüye kaldığı bir sistem içinde yaşıyordu. Osmanlı yönetim sisteminin terbiyevî temelini teşkil eden Yeniçeri Ocağı, Enderun ve medreseler aynı fikir merkezinde eğitim veren kurumlardı ve bu nedenle bu üçünde bir “gaye birliği” mevcuttu. Gökalp devşirme sistemini de bir tür “Türkleştirme” sistemi olarak görür. Ona göre Hıristiyan unsurlardan

6 Ziya Gökalp, a.g.k., s. 64.

devşirilenler “Türkten fazla Türk” olmaktadır. Gökalp 1596 yılına kadar devam eden zeâmet devrinin (dirlik sisteminin) bozularak ayanlığa dönüşmesini “bozulma” olarak nitelendirir. Zeamet düzeni emsalsiz ve mükemmeldir. Bunun yerine geçen ayanlık ve mültezimlik sistemi, “güzidegân” (seçkinler) ile idare edilen devletin “zadegân” (soylular, hanedanlar) tarafından idare edilir hale gelmesi, böylelikle “evlâdiyyet” fikrinin doğması, toprağın doğrudan devlete ait olduğu zeâmetin ortadan kalkmasıyla toprağın geliri kendilerine satılan mültezimlerin köylüden daha fazla vergi almaya çalışmak suretiyle köylüye zulmettiği bir yeni devir, buradan “mütegallibe”nin doğması demektir.<sup>7</sup>

Bu Osmanlı algısı, Cumhuriyet döneminde Ömer Lütfi Barkan’ın yazdıklarıyla beslendi, burada temellendirildi ve Klasik dönem Osmanlı toplumunun yapısına ilişkin esaslı bir kabul haline geldi. Bu manzara Cumhuriyet dönemi akademyasının Osmanlı’ya bakışını belirleyen temel argümanları sağlıyordu. Buna göre; (1) Osmanlı klasik dönemi tumar-dirlik düzeni mükemmeldi, (2) Osmanlı merkezî bir imparatorluktu ve devletin en ücra köşesi bile merkezin nefesini ensesinde hissetmekteydi, bu çerçevede yerel haksızlıklar, kayırmalar ve yolsuzluklar önleniyordu, (3) ayanlık ve iltizam sistemine geçilmesiyle Osmanlı’nın çöküşü başladı.

1930’lara kadar Cumhuriyet ideolojisi bakımından pek dikkate alınmayan Osmanlı toplumsal ve iktisadî tarihi, bu tarihlerden itibaren, özellikle dünya ekonomik bunalımının ardından, ekonomik alandaki geri kalmışlığın anlaşılması ve değişimin dinamiklerinin araştırılması bakımından sosyal bilimcilerin ilgi alanına girmiştir; zira Cumhuriyet Türkiye’sinin sorunlarının kökeni olarak Osmanlı toplumsal yapısı görülmekteydi.<sup>8</sup> Bu bakış açısı, günümüze kadar bütün Marksçı tahlillere de sinmiştir.

Durkheimci sosyolojinin etkisiyle XX. yüzyılın başında bazı toplumsal tarih çözümlemelerine girildiği de gözlenmektedir. Bunlar arasında en ciddi sayılabilecek olanı, Mehmed Ali Şevki’nin 1919’da *Meslek-i İctimaî* dergisinde yayımladığı “Osmanlı Tarihinin İlm-i İctima ile İzahı” başlıklı makalesidir. Mehmet Ali Şevki (1882-1963), bu makalesiyle, sosyolojik bakışın Osmanlı tarihine uygulanmasına ilişkin ilk örneklerden birini verir. Mehmet Ali Şevki, Avrupa sosyolojisinde Morgan’ın, Max Weber’in, Oppenheimer’in ve Edmund Demolins’in açtığı uygarlıkların tasnifine ve uygarlığın evrimine yönelik makro çözümlemeler çığırının etkisiyle, esas olarak Türklerin anayurdu saydığı Orta Asya step toplumunun analiziyle işe başlar. Demolins’in coğrafi etkenlere bağlayarak *kamucu-ortaklaşacı* ve *bireyci* olarak ayırdığı toplum tipleri içinde göçe-

7 Ziya Gökalp, a.g.k., s. 64-94.

8 Halil İnalçık, “On the Social Structure of the Ottoman Empire: Paradigms and Research”, *From Empire to Republic. Essays on Ottoman and Turkish Social History, Analecta Isisiana XIX*, İstanbul: The Isis Press, 1995, s. 18.

be-çoban toplumları *kamucu-ortaklaşacı* tipte saymış ve Mehmet Ali Şevki bu ayrımı benimsemiştir. Mehmet Ali Şevki stepte bol boş zamandan, erkeklerin güden kadınların sağan olduğu bir cinsel işbölümünden ve toprakta kişisel mülkiyetin yokluğundan bahseder. Sürü mülkiyeti de kişisel değil aileseldir. Mülkiyetin odağı olan aile ataerkil tiptedir ve bütün sorunlar aile cemaatine dayanarak çözülür. Bu koşullarda bireyin ortaya çıkması olanaksızdır. Stepte nüfus artışı, göçebe-çobanları göçe sevk eder. Bu yolla Orta Asya yaylalarından çıkan Türkler bu kez aileden daha geniş olan *kervan* esaslı bir toplumsal örgütlenme içinde hareket etmişlerdir. Kervan kolayca orduya dönüşebilir, kervan reisleri de bir anda kumandan/fatih haline gelebilir. Bu güç, göç yollarındaki tarımcıları kontrol altına alıp onların korumasını üstlenerek ve bunun karşılığında *kılıç hakkı* saydığı bir vergiyi almaya başlayarak yeni bir yaşam biçimine geçer. Mehmet Ali Şevki'ye göre atlı-çobanın sipahi örgütüne nasıl dönüştüğü ancak böyle açıklanabilir. Atlı-çoban vergi geliriyle yaşamaya başlınca, ataerkil bağlarından kopmaya ve korumasını üstlendiği topluma dayanmaya başlar. İşte Anadolu'da egemen olan Selçukluların, Anadolu beyliklerinin ve Osmanlıların kökeni budur.

Mehmet Ali Şevki'nin bu çözümlemesi İbn Haldun'un tarih görüşüyle örtüşmektedir. Mehmet Ali Şevki'ye göre Anadolu toprakları iki tip toplumu barındırmaktadır. Birincisinin temelinde doğudan (Orta Asya'dan) gelerek ilkel tarımla ve hayvancılıkla uğraşan ataerkil aileler, ikincisinin temelinde ise Helen toplumunun yapısına uygun olarak dönüşmüş, bağımsız ve çoğunlukla birbirinin rakibi olan siteler yer alır. Birinciler kamucu bir hayatı sürdürürken, ikinciler ticaret de yaptıkları için gevşek bir kamucu hayat yaşarlar. Türk fatihler, büyük kentlere yerleştiler ve ticaretle, zanaatle ve ilimlerle uğraşan kozmopolit bir nüfusu buralar çektiler. Göç için birleşmiş ve bağımsız yaşamaya alışmış aşiretlerden oluşan ordu da tarımcı yerli nüfusun savaş gücünü yok ettikten sonra, korumasını üzerine aldıkları alanlara dağıldı ve tımar örgütlenmesinin temelini oluşturdu. Kılıç hakkıyla bu topraklar üzerinde denetim kuran aşiret şefleri tımarlı sipahiler haline geldi. Böylelikle çobanlarla tarımcıların birleşiminden yepyeni bir toplumsal tabaka, *sipahiler* ortaya çıkmış oluyordu. Tımarlar ve zeâmetler babadan yetkili oğula devrolacak şekilde, toprak mülkiyeti dışında bir yeni tasarruf biçimiyle sipahi sınıfının elinde kalırken, haslar mevkiye bağlı olmak üzere şehzâdelere, vezirlere, beylerbeylerine ve kalan haslar da hass-ı hümayûn biçiminde padişaha ait hale geliyordu. Mehmet Ali Şevki, bu manzaradan Padişahın başı olduğu bir askerî aristokrasi yönetimi çıkarımı yapar. Bu aristokrasi toprağın denetimini elde tutmakla birlikte, toprağın işlenmesi konusunda, üretim örgütlenmesinde ve tarım tekniklerinin geliştirilmesinde rol sahibi olamamışlardır. Savaşçılık dışında bir yetenekleri ve erdemleri yoktur. Oysa Romalılarda bu durum tam aksiydi: Onlar iyi tarımcı olmakla övünürlerdi. Ancak bu sipahi sınıfı çiftçinin işini barış içinde ve belirli

bir refah seviyesini sağlayacak biçimde yapmasını sağlayabiliyordu. Bu yüzden özellikle sipahinin merkezin kontrolünden uzak olan yerlerde, bölgesel ihtiyaçları gözeterek sürdürülen üretim, buraların en parlak ve başarılı dönemlerini yaşamasını sağlamıştır. Sipahi örgütünün gelir ve geçimini tarımdan çekilen artığa bağladığı koşullarda, çiftçinin üretimini güven içinde yapabileceği koşulları yaratmak hayatiydi. Zira Osmanlı bu düzeni kurmadan buralarda köylülerin toprak beylerinin zulmü altında ezildiği bir sömürü düzeni hâkimdi. Ancak sadece koruyucu rolü üstlenen çoban kökenli sipahilerin üretim düzenini sürdüreceği bilgi ve görgüden yoksun olmaları, üretimin gelişmesini önledi ve bu durum sipahi örgütlenmesinin uzun süre egemen olmasına engel oldu. Bu örgütlenmenin çözülüşü de imparatorluğun yıkılmasına yol açtı.<sup>9</sup>

Mehmet Ali Şevki, Avrupa feodalitesinden farklı bir toprak düzeni vurgusunun ipuçlarını vermekte, çobanların asabiyesiyle egemen oldukları toprakta çözülüp kimliklerini yitirmelerine ilişkin İbn Halduncu (ve Oppenheimerci) tezi de kullanmaktadır. Mehmet Ali Şevki'nin 1919'da yayımladığı bu makalenin 1968 yılında yeniden yayımlanması bir tesadüf değildir. Zira o yıllar az gelişmişlik sorununun ve Osmanlı toplumunun neden kendi içinden bir kapitalizme geçiş dinamiği yaratamadığının yoğun biçimde tartışıldığı, bu tartışmalara dayanan kuramsal modellemelere girildiği ve hatta siyasî yönelimlerin belirlendiği yıllardır. O yıllarda bu tartışmaların merkezinde yer alanlardan biri olan Muzaffer Sencer'in bu kitabın hazırlanmasında ve Mehmet Ali Şevki'nin metinlerinin sadeleştirilmesinde rol alması bu bakımdan tesadüf değildir.

1930'larda *Kadro* dergisinin Kemalist devrimin kuramsal temelini ve projesini kurmak yolunda harcadığı mesai içinde Osmanlı tahlilinin de bir yeri olmuştur. Bu tahlil bakımından önde gelen figür İsmail Hüsrev Tökin'dir. Tökin,<sup>10</sup> Osmanlı tarihini "padişahların sergüzeştlerini nakletmek"ten kurtarmak gerektiğini ve bunun yerine Osmanlı tarihinin toplumsal yönlerinin araştırılması zarureti vurgulayan ilk Türk araştırmacısıdır.<sup>11</sup>

Tökin,<sup>12</sup> Osmanlı toplumsal yapısına "damgasını vuran tek ve hâkim" düzenin "derebeylik nizamı" olduğunu söylemektedir. Tökin'e göre,<sup>13</sup> "derebeylik nizamı", çerçevesini W. Sombart'ın çizdiği vechile, zengin ve egemen bir sını-

9 Mehmet Ali Şevki, "Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması I: Fatih Türkler Tipinin Kökü Göçebe Çoban Toplum Tipi", *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması ve Öteki Makaleleri*, Nurettin Şazi Kösemihal (haz.), İstanbul: Elif Yayınları, 1968, s. 27-48. [Orijinali: "Osmanlı Tarihinin İlm-i İçtima ile İzahı", *Meslek-i İçtimai Mecmuası*, 1919, Cüz I].

10 İsmail Hüsrev [Tökin], *Türkiye Köy İktisadiyatı: Bir Millî İktisat Tetkiki*, İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi [Kadro Mecmuası Neşriyatı], s. 152.

11 Halil İnalçık, "On the Social Structure of the Ottoman Empire: Paradigms and Research", s. 19.

12 İsmail Hüsrev [Tökin], *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 153.

13 İsmail Hüsrev [Tökin], *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 154.

fin kendi ihtiyaçları için gereken ürünü, kendi işletmesinde ve toprağında zorla hükmedip sahiplendiği kol emeği yoluyla sağlamasıdır. Tökin'e göre<sup>14</sup> Avrupa'da uygulanan "derebeylik" sisteminde derebeyi, toprağın mülkiyetine sahip olan derebeyinin ancak ürünün belli bir kısmına el koymakla ve belirli dönemlerde angarya mükellefiyetini temin etmekle ilgiliydi. Bu bakımdan köylünün ve vermekle yükümlü olduğu emtia ve emeğin hukukî statüsü önemli değildi. Bu hukukî çerçeve Avrupa'da birçok şekle büründüğü gibi, Osmanlılarda da "(...) derebeylik rejimi haricî vasıfları itibarile kendi içinde muhtelif şekiller almıştır. (...) Osmanlı imparatorluğunun mütenevvi cemiyet çehresi üstünde başlıca üç tip derebeyliğinin mevcudu tesbit etmek mümkündür.

- 1- Sipahi derebeyliği.
- 2- Ruhanî derebeylik.
- 3- Hususî derebeylik."<sup>15</sup>

Tökin,<sup>16</sup> Cumhuriyet ideolojisinin resmî tarih görüşünü de bu bakımdan eleştirir. Buna göre,

[d]irlik arazisinde bulunan köylüler topraklarına ba tapu mutasarrıfturlar. Sahibi arz [sipahi] varidatı devlet tarafından kendisine tahsisolunan araziye bir çiftlik, bir malikâne gibi tasarruf edemezdi. Tarihçilerimiz toprak münasebetlerinin bu şekline bakarak köylünün hür ve toprağa istediği gibi mutasarrıf olduğu kanaatine varmışlardır. "Türk tarihi tetkik cemiyeti"nin tarihinde de şöyle deniliyor: "Türk arazi rejiminde toprak bizzat ekip biçenin mülkiyetinden alınmamıştır; has ve zeamette yaşayan halk hürdü, has ve timar erbabının esiri (serf) değildi. (...)" Hakikaten zahiri şekli itibarile vaziyet böyle idi. Köylü hür görünürdü. (...) Fakat sipahi ile köylü arasındaki içtimaî-istihsal münasebetlerine bakarsak vaziyetin hiç te böyle görüldüğü gibi olmadığını müşahade ederiz. Köylü müstakillen çalıştığı ve vergisini verdiği halde hür değil, sahibi arza zecren tâbi kılınmıştı (...) [S]ipahi dirliğinde yaşayan köylü sipahiye derebeylik hukuk rabitalarile yani cebren bağlanmıştır. Köylünün hürriyeti ancak bir lâfızdan ibarettir. Bu ise derebeylik rejiminin en esaslı vasfıdır.

Böylelikle 1930'lardan itibaren Türk düşüncesinin Osmanlı toplumsal yapısına bakışında iki ana eksen oluşmaya başlamıştır. Birincisi Tökin'in eleştirdiği ve akademik tarihçiliğin genel olarak deruhte ettiği ve yukarıda Gökalp'tan mülhem olarak ana çizgilerini verdiğimiz "özgücü" tavrı, ikincisi ise Marksçı kavramlardan etkilenen ya da bizzat Marksçı bir bakış açısını benimseyen "feodalci" eksen. Sosyalist geçmişinin etkisiyle Tökin'in bu türden bir tahlile mütemayıl olduğunu ve Osmanlı tahlilini bu yüzden "feodal düzen" temelinde izah etmeye çalıştığını görürüz. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından

14 İsmail Hüsrev [Tökin], *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 155-156.

15 İsmail Hüsrev [Tökin], *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 157-158.

16 İsmail Hüsrev [Tökin], *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 159-161.

“sosyalistleşen” Balkan ve Doğu Avrupa Osmanlı tarihyografisinde Stalinci tarih görüşü doğrultusunda Osmanlı İmparatorluğu geçmişlerini “feodal” olarak nitelendirme eğilimi<sup>17</sup> ve ulusal tarih yazıcılıklarına sinen milliyetçi temanın Osmanlı’yı sömürgeci-feodal bir dış güç olarak değerlendirmesi karşısında, Türkiye’deki eğilim Osmanlı’nın “Avrupa gibi” feodal ve zorba bir egemenlik anlayışına ve uygulamasına sahip olmadığını, aksine “hoşgörü”ye dayanan bir egemenlik anlayışıyla fethettiği Balkan ve Doğu Avrupa ülkelerinde mevcut “feodalite”yi tasfiye ettiğini öne süren bir tavır benimsemiştir. Bu tavrın oluşmasında en büyük rol Ömer Lütfi Barkan’a aittir. Modern Türk tarihçiliğinin ve 1930’lardan itibaren oluşan milliyetçi akademyanın savunmacı karakteri de buna uygundur. Bu yüzden özellikle 1960’tan sonra, “feodalite” tezine Türkiye’de sadece sosyalist çizginin sahip çıktığı görülmektedir.

Başlangıç döneminin bir başka önemli figürü hiç kuşkusuz Niyazi Berkes’dir. Berkes, Osmanlı tarihini bir az gelişmişlik sorunsalı içinde ele almış ve tarihe bir modernleşme okuması halinde eğilmiştir. Anıtsal eseri *Türkiye’nin Çağdaşlaşması*’nda esas olarak bu modernleşme serüveninin sosyolojik çözümlemesine girişmiştir. Ancak Berkes’in *çağdaşlaşma* kavramını *sekülerizm* karşılığında kullanması ilgi çekicidir. Berkes’in yaklaşımında modernleşmenin yegâne yolu dünyevileşmeden geçmektedir. Berkes’e göre laisizm meselesi, basit bir din-devlet işleri ayrışması değildir. Bu bakımdan çağdaşlaşma terimi, hem anlam hem köken bakımından laiklik sözcüğünden ziyade sekülerizm sözcüğünü karşılamaya daha elverişlidir. Zira Berkes’in dilinde sekülerleşme, yani dünyevileşme din ile devlet işlerinin birbirinden ayrışmasının ötesinde, dinin toplum hayatındaki rolünün küçülmesi, protestanlığın Batı toplumlarında yarattığı etkiye benzer biçimde din adamlarının ve din kurumunun toplumsal ağırlığının dünyavî kurumlara geçmesi olarak anlaşılır. O nedenle Berkes’e göre Ziya Gökalp’in muasırlaşma ya da medenileşme kavramından anladığı gibi, dinin içinde ağırlıklı bir yer kapladığı geleneği ve değerleri korumak ama öte yandan çağdaş bilim ve teknolojiyi memleket hayatına taşımak, çağdaşlaşmak için yetersiz hatta beyhüde bir yol olacaktır. Zira çağdaşlaşma bir dünya görüşü ve yaşam biçimi değişikliğidir ve ister istemez dinin hayat içindeki rolünü ve ağırlığını etkileyecek, yeni hayatın gerekleri dinin ağırlığını ve ona bitişik geleneksel değerler sistemini yerinden edecek, dini (Berkes’in deyimıyla *kutsal*’ı) dünyevî değerler sisteminin karşısında rakip olmaktan çıkaracaktır. Bunun yolu *millet-devleti* (ulus-devlet) ve *millet-toplumu* haline gelmektir. İşte Osmanlı’dan Cumhuriyet’e ilerleyen tarih bu yolun tarihidir.

Berkes’in Osmanlı toplum tahlili, Osmanlı toplumunun ve siyasetinin Batı toplumunun evriminden farklı bir manzara arzettiği nokta-i nazarından hare-

17 Halil İnalçık, “On the Social Structure of the Ottoman Empire: Paradigms and Research”, s. 20-41.



ket eder. Batı feodaliteden mutlak monarşilere, oradan anayasalı hukuk düzenine geçişi yaşamıştır. Osmanlı bu evrimi yaşamamıştır. Modernleşme hareketinin başlangıcında egemen konumda olan II. Mahmut ve Mısır'da Mehmet Ali, Batı toplumunun evriminde görülen mutlak monarklar olarak değil birer *doğu despotu* olarak görülmelidir. Batı, feodalite karşısında *ulus* toplumunun yükselişiyle bu evrime hız verirken Osmanlı toplumu yukarıdan aşağıya işleyen zorunlu bir modernleşme hareketiyle bu yola girmiştir. Zira Batılılaşma kaçınılmazdır. Berkes, bunlara karşılık Osmanlı'nın bir din devleti olmadığını söyleyen ilk modernleşmecilerden biridir. Zira Osmanlı düzeni hiç bir zaman ulemanın ve diğer din adamlarından oluşan ve Şeyhülislâm'ın otosefal (bağımsız) lideri olduğu bir ruhanî kurumun devlet işlerine karışabildiği ve yön verdiği bir düzen olmamıştır. Osmanlı, feodal ve teokratik değil, doğu despotizmi ve Sünni Halifelik geleneği üzerine yükselen *militer*<sup>18</sup> bir kapıkulları rejimidir. Osmanlı, Batıya gelerek ve İslâmlaşarak, doğu despotizminin Uzak Doğulu ve İranlı kaynaklarından uzaklaşmış ve Avrupa'ya hem zihniyet, hem de coğrafya anlamında en yakın despotik rejimi oluşturmuştur. Berkes bu noktada İbn Halduncu çözümlenmeye başvurur: “[Hangi kavimden olursa olsun despotlar] kurdukları rejimlerde de çoğu kez kendi ulusal asıllarını unuturlar, zaptettikleri halkların kültürüne girerler.”<sup>19</sup> Berkes'in tahlilindeki kritik kavramlardan birisi de *gelenek* kavramıdır. O, Osmanlı rejiminde dinselikten çok gelenekselliğin hâkim olduğunu öne sürmüştür. Berkes'in yaklaşımında gelenek, doğu despotizminin merkezde olduğu, hem dini hem de Halife-Padişahlığı içeren kapsayıcı bir kavramdır; o yüzden de daha açıklayıcıdır. Geleneğin temelinde *nizâm-ı âlem* kuramı yatar. Nizâm-ı âlem, yani Tanrı'nın kurduğu dünya düzeni, *ebed-müddet* olduğu sürece, yani korundukça dünya iyidir. Bu koruma işi Osmanlı'da Halife-Padişah'ın ve onun kul rejiminin başlıca ödevidir ve bu yüzden Osmanlı sultanları bu *kanun-ı kadim* (yani Tanrı'nın koyduğu ebedî ve ezeli yasa) uyarınca maslahat gördükçe nizâm-ı âlem korunacaktır. Bu, rejimin dinsel ilkeyi tamamlayan siyasal ilkesidir. Bu iki ilke, üçüncü bir ilkeye yol verir. Bu üçüncü ilke Weber'in *patrimonyalizm* dediği şeydir. Yani Tanrı sadece ebedî ve ezeli düzeni kurmamış, bu düzeni koruması için dünyaya seçilmişleri göndermiştir. Bu seçilmiş, o gün için padişahın başkası değildir. Dolayısıyla dünya *mülkü* padişaha emanettir. Seçilmiş kişi mülkü kulları aracılığıyla yönetir. Kulların dışındaki teba, tümüyle bağlılardan, yani *reaya*'dan oluşur. Reaya içinden bu ebedî-ezeli düzeni bozmaya, değiştirmeye ya da dönüştürmeye gi-

18 Berkes, özellikle *askeri* terimini kullanmaz, *militer* kavramını tercih eder. Ona göre bugünkü *asker* terimi daraltıcı olup sadece meşru silahlı-koruyucu grupları kasteder. Oysa Osmanlı rejiminde *askeri* kavramı padişaha hizmet eden bütün kapıkullarını anlatan siyasî bir kavramdır. Bu yüzden ikisini ayırt etmek için *militer* kavramını yeğler. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1978, s. 31.

19 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 26.

rişenler bozguncu ve sapkın ilân edilir. Zira esas olan evrim ve değişme değil, dengedir. İşte çağdaşlaşma süreci bu mutasavver dengeyi bozmuş ve yeni bir düzene doğru giden zorunlu evrime yol vermiştir.<sup>20</sup>

Modernleşme-Batılılaşma sorunsalı bakımından belli bir ekolleşmeye yol veren ve büyük ölçüde Ziya Gökalp'ın izleyicisi sayılabilecek Mümtaz Turhan, 1950'lerde Berkes'in modernleşme bakışının karşısına konumlanan bir başka bakış açısı geliştirmiştir. Turhan, Berkes'in bütün bir zihniyet dünyasını ve yaşam biçimini dönüştürmek biçiminde anladığı Batılılaşmanın, esasen Batı'nın bilim ve tekniğini alarak gerçekleşebileceğine inanır. Mümtaz Turhan, "ilim ve tekniği alıp ilim zihniyetini benimsemekle bir millet büyük içtimaî sarsıntılara maruz kalmadan Japonya, Rusya ve Amerika misallerinde görüldüğü gibi esas olarak Garplılaşmış oluyor" diyor.<sup>21</sup> Turhan, Berkes'in kastettiği türden bir kültürel dönüşümün büyük toplumsal sarsıntıların da kaynağı olduğunu düşünmektedir. Mümtaz Turhan;<sup>22</sup>

(...) Garplılaşmadan, bir millet veya cemiyetin kendi örf ve âdetleri, aneleri içinde ziraî, iktisadî, sınaî, siyasî, maarif, sanat ve sair içtimaî faaliyet ve sahaları ihtiva eden umumî bir kültür inkişafını kastediyoruz ki bu da, Garptan her şeyden evvel ilim ve teknikle ilmî zihniyeti almakla tahakkuk edebilecektir. Onun için bunun adına ister Garplılaşma, ister muasırlaşma veya modernleşme, ister ilerleme densin hiç bir ehemmiyeti yoktur. Zira bütün mesele Garp medeniyetini bütünü ile almak mümkün olmadığına göre iktibas edilebilecek aslî, hakikî kıymetlerin tayininden ve bunları biran evvel alıp, benimsemekten ibaret kalıyor ki burada belirtmek istediğimiz budur.

demektedir. Turhan'ın "Osmanlı medeniyeti" tahlili de, esas itibariyle göçebelere yerleşik medeniyetler üzerindeki hâkimiyetini kuramsallaştıran ve Toynbee tarafından güncellenen (İbn Halduncu) bildik teorinin bir tekrarıdır. Ancak Osmanlılar, daha önceki örneklerin aksine, yerleşik ve üstelik Hıristiyan küteller üzerinde kalıcı bir hâkimiyet tesis edebilmişlerdi. Bu uzun süreli ve kalıcı hâkimiyetin sırrı, sürüler üzerindeki çobanlı yönetim yeteneğinin, *devşirme* usulü gibi bir buluşla insanlara uygulanabilmiş olmasıdır. Ancak Turhan, Osmanlıların kaynak aldığı Türk kütlesinin tümüyle çoban olmadığını ve çok kısa sürede göçebe niteliklerinden kurtulmuş olduklarını kaydetme gereği duyar. Böylesi güçlü bir medeniyetin kendi iç çelişkileri yüzünden yıkılması mümkün olmadığına göre, Turhan Osmanlı'nın çöküşünü esas olarak dış etkenlerde arar. Batı uygarlığı olmasa Osmanlı İmparatorluğu kolay kolay yıkılamayacaktır. Yıkımın aslî nedeni bu olmakla birlikte, Osmanlı yöneticilerinin Türk halk kültürü ile arasına derin bir mesafe koyması ve kültür ve

20 Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*.

21 Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1980, s. 65.

22 Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, s. 6-8.

medeniyeti geniş bir kitleye dayandırmaması, öte yandan Osmanlıların medeniyet bakımından İslâm dünyasında yalnız kalmış olmaları ve bu yüzden Osmanlı medeniyetinin kendisini besleyip yenileyecek kaynaklardan yoksun bulunması, durgunluğa ve giderek çöküşe yol açmıştır.<sup>23</sup>

Dönemin (ve belki de dönemlerin) ayrıksı ismi Sabri Ülgener'dir. Ülgener esas itibarıyla Weberci bir Osmanlı çözümlemesine girişmiş ve zihniyet modeli üzerine eğilmiştir. Sabri Ülgener, çığır açıcı eseri olan *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* (1951) ve *Tarihte Darlık Buhranları ve İktisadî Muvazenesizlik Meselesi* (1951) başlıklı kitaplarında Weberci iktisat ve iktisadî zihniyet analiz araçlarını Osmanlı tarihine uygulayan ilk kişi olmuştur. Özellikle Weber'in kapitalizme geçiş sorunsalı bakımından belirli bir ahlâk ve zihniyet modelinin gelişmiş olması gerektiğine ilişkin tezini Osmanlı tarihine ve iktisadî gerileme dönemine uygulamasıyla, tarihe sosyolojik bir modeli uygulamak bakımından ilk örneklerden birini vermekteydi. Hatta bu eserin Türkiye'deki ilk zihniyet araştırması sayılabileceğini de belirtmek gerekir. Ülgener'in eseri, dönemin pozitivist Osmanlı tarihçiliğine bir tür meydan okumaydı ve tepkisini geliştirmekte gecikmedi. Osmanlı toplum ve iktisadî yapısına ilişkin temel argümanların kaynağı olan Ömer Lütfi Barkan, bu kitaba dair yazdığı tanıtma ve eleştiri yazısında Ülgener'in tarihî-sosyolojik saydığı araştırmasının "kaygan bir zeminde" bulunduğunu söylüyor ve kendi pozitivist tarihçiliğinin bu kaygan zemin karşısında metodolojik doğruluğunu savunuyordu.<sup>24</sup> Zaten hem Barkan hem de bu pozitivist gelenekten gelen başka tarihçiler (örneğin Enver Ziya Karal) sosyolojik modellerin tarihe uygulanmasını bir türlü benimsememiş ve anlamamışlardır. Barkan "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı"<sup>25</sup> başlıklı makalesinde feodalitenin ve ATÜT'nin Osmanlı toplumuna uygulanması türünden modellemeleri şiddetle eleştirir. Ona göre "(...) yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış 'ideolojik modeller'le oynamaktan ve olayları doktrin uğruna bir takım dar kalıplar içine zorla sokmaya çalışmak gayretinden vazgeçerek, daha fazla vak'a toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihî realiteye kadar inmek zarureti vardır."<sup>26</sup> Enver Ziya Karal, materyalist tarih görüşünün tartışıldığı bir toplantıda şöyle demektedir:<sup>27</sup>

Marxizmin, tarihin bir izah şekli olarak konuşulduğu bir toplantıda ilk defa bulunuyorum. Türkiye'de bundan evvelki, tarihle ilgili toplantılarda böyle bir

23 Mümtaz Turhan, *Garpllaşmanın Neresindeyiz?*, s. 35-44.

24 Ömer Lütfi Barkan, "Kitap Tahlili", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1951, c. XII, s. 3-4.

25 Ömer Lütfi Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, 1973, Osman Okyar (haz.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 1-32.

26 Ömer Lütfi Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", s. 1.

27 Karal'ın zeyli, bkz. Murat Belge, "Materyalist Tarih Görüşü", *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1977, s. 460-461.

izah şekli söylenmiş değildir. (...) Batıdaki bir teori Doğuyu yahut hiç olmazsa Osmanlı İmparatorluğunu açıklayamaz, kanaatindeyim.

1960'larda, bir anda ülke entelijansiyasını saran ve cazip hale gelen Marksçı tahlillerin dışında Şerif Mardin'in siyaset ve din üzerine yaptığı çözümler dikkati çeker. Mardin de büyük ölçüde Weber'in etkisi altında kalmış, Keddie ve Gibb gibi oryantalistlerin metinlerinden etkilenmiş ve çağdaşı antropologların (Lévi-Strauss, Mead, Leach, Geertz, Shils vb.) ve siyaset bilimcilerin din, zihniyet ve siyaset kuramlarından etkilenmiştir. Ancak Mardin'in analizinde Weberci ve onun izleyicisi Talcott Parsons'ın kuramsal ağırlığı önceliklidir. Mardin de, tıpkı Niyazi Berkes gibi Osmanlı toplumunun esas itibarıyla iki sınıfa dayandığını söyler: *Askeriye* ve *reaya*. Askeriye, Berkes'in de uyardığı gibi dar anlamda bir askerlik hizmetinden ibaret olmayıp padişahın kullarından oluşan geniş spektrumlu bir devlet hizmetleri sınıfına işaret eder. Mardin'e göre bu ikili yapının toplum ve siyaset hayatına yansımaları Weber'in *patrimonyalizm* kavramıyla anlatmaya çalıştığı şeyle örtüşür. Bu piyasa toplumunun yokluğu, onun yerine Weber'in tanımladığı anlamda statü toplumunun varlığı, devletin bütün iktisadî sistem üzerinde mutlak denetim ve iktidarı, hükümdarın üretici-köylü tabakaları üzerinde himayeciliği ve bu himaye gereğince mülk ve toprak sahibi sınıfların ortaya çıkmayıp, tüccarlardan ziyade zanaatkarların ve lonca düzeninin desteklenmesi, olağandışı servetlerin müsadere edilerek devlet hazinesine dâhil edilişi, ihracat yerine ithalatın revaçta oluşu, zengin bir tüccarlar zümresinin varlığına karşılık bir burjuva oligarşisinin ve buna dayanan kendi kendini yöneten şehirlerin olmayışı, aristokrasinin oluşmaması için zenginleşen ve kökleşen ailelerin ve onların dayandığı toplumsal varlıkların dağıtılması gibi bir dizi olguyu ve mekanizmayı içeren iktisadî ve siyasî bir sistemi anlatmaktaydı. Yönetim ve iktidar anlamında herşey bürokrasiden (sultan+kapıkulları –askeriye) ibaret idi ve rakip sınıflar oluşmamıştı. Osmanlı'da tıpkı Bizans ve Arap yönetiminde olduğu gibi Batılı anlamda (özerk-) şehir de yoktu aslında. Şehirler devlet siyasetinin bir gereği olarak kurulmaktaydı. Mardin, Ira Lapidus'un tahliline uyarak Osmanlı sistemini kısaca "yayılmışlıkla hafifletilmiş statü sistemi" olarak tanımlar.<sup>28</sup> Böylelikle güçlü iktidar odakları, iktidara aday sınıf ve zümreler ortaya çıkmamaktadır. Hukuk da buna göre şekillenmiş ve feodalizmin aksine hukuk ve mahkeme sorunları yönetim sorunları haline gelmiştir. "Kadı adaleti" üzerinden sorunlarını halledemeyen hoşnutsuz kütleler, kuramsal olarak padişaha kadar çıkma hakları olduğu halde bunun fizikî imkânsızlığı yüzünden sık sık ayaklanıyor ve hukukla çözülebilecek basit sorunlar bile bir yönetim krizi haline gelebiliyordu. Mardin'e göre bu sistem aynı zamanda şedit bir merkez-çevre ikiliğinin de kaynağıdır ve Türkiye toplumunun demokrasiyi içselleştirmeye başlaması ve kapitalizmle

<sup>28</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 120-121.

eklemlenmesiyle birlikte çevrenin merkez üzerinde baskısı zuhur eder. Böylelikle Türkiye demokrasi tarihi bir merkez-çevre çatışması olarak ve hatta çevrenin yarattığı seçkinlerin merkeze hareketiyle simgelenen bir seçkinlerin do-  
laşımı olayı olarak okunabilir.<sup>29</sup>

Mardin'in Osmanlı tahlili, Berkes gibi, dönemi için ilginç bir kapı araladığından, özellikle Marksçı etkinin sönümlendiği 1980'li yıllarda revaç bulmuş ve Şerif Mardin'in Osmanlı sosyolojisi ana akım bakış açılarından biri halini almıştır. Bu dönüş, aynı zamanda sınıfsal analizden zihniyet analizine, makro ekonomik çözümlerden mikro yaşam biçimi denemelerine dönüldüğü yıllara karşılık gelir.

Bütün bu Weberci ve hatta daha sonraki kimi Marksçı tahlillerin yerli kaynakları arasında ortak olarak *Kutadgu Bilig*'in ve *Koçi Bey Risalesi*'nin ya da Naima'nın yer alması ilginçtir. Bu aslında metinler üzerinden Doğu çözümlerine yönelen Batı oryantalist geleneğininTürkiyeli sosyal bilimciler tarafından uzunca bir süre taklit edildiğine işaret eder. Bu durum aslında tarihsel sosyolojinin ya da tarihsel antropolojinin henüz gelişmediğinin de bir işaretidir. Ne zaman ki Türkiye'de tarihçilik üzerinde Annales okulunun etkisi yükselmiştir, işte o zamandan itibaren gerçek toplumsal ve kültürel süreçlere karşı ilgi başlamış ve daha "sahadan" bilgiyle yorumlar, çözümler geliştirilmeye başlanmıştır.

Görüleceği gibi Weber'in Doğu toplumlarına bakışını belirleyen patrimonyalizm yaklaşımı, Türkiye'de önemli sosyal bilimcilerin Osmanlı toplum yapısına bakışında önderlik etmiştir. Bu görüş daha çok sol Kemalist ve liberal sol çevrelerden teveccüh görmüştür. Ancak bu ana akımın yanına, özellikle 1960'lardan itibaren Marksçı bakış açısının etkisiyle, farklı sınıf analizlerinin merkezinde yer aldığı başka Osmanlı çözümleri de eklenmiştir. Bunlar kabaca Doğan Avcıoğlu'nun öne çıkardığı *Prekapitalizm* görüşü, Sencer Divitçioğlu, A. Savaş Akat, Seyfettin Gürsel ve Çağlar Keyder gibi isimlerin aklına yatan *Asya Tipi Üretim Tarzı* (ATÜT) görüşü, Kemal Tahir'den başlayarak Mehmet Ali Aybar'da, Hikmet Kıvılcımlı'da ve Mehmet Ali Kılıçbay'da gördüğümüz özgücü *Osmanlı Tipi Üretim Tarzı* görüşleridir. Bunların tümü sosyalizmin de bir modernleşme hali olarak görüldüğü, klasik Batılılaşma-modernleşme hareketinin birer varyantı olarak da görülebilir. Aslında hepsinin ortak noktası doğal bir evrim çizgisi olarak görülen insanlık tarihinde Batı'nın ulaştığı noktaya Osmanlı-Türk toplumunun neden varamadığı ve oraya nasıl varacağı meselesidir. Bu bakımdan hiç birisi Kemalizmin yola çıktığı noktadan pek de uzak değildir. Kemalizm bunu bir Batıcı devrimler manzumesi halinde toplumu dönüştürme projesi olarak vaz'ederken ve Osmanlı geleneğinin reddine dayanırken, Weberci yaklaşımı be-

29 Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Post-Traditional Societies*, S. H. Eisenstadt (der.), New York: W. W. Norton & Company Inc., 1974, s. 169-190; a.mlf., *Din ve İdeoloji*.

nimseyenler bunu devlete ve siyasete yön veren siyasal kültürün dönüşümü ve sivil toplumun varlığı/yokluğu meselesi, Marksçılar ise bir sınıf ve devrimci dinamiklerin varlığı/yokluğu meselesi olarak görmekteydi.

### **Marksçı Kuramın İzdüşümleri: Üretim Tarzı Kavramı Merkezinde Tartışmalar**

1960'ların başında yeni Anayasa'nın sağladığı daha özgürlükçü koşullarda ve Batı'da yükselen devrimci dalganın etkisiyle Türkiye'de ciddi bir sol hareket doğdu. Bu sol hareket hem entelijansiya içinden, hem de akademik camiadan ciddi bir kuramsal destek gördü. Yeni paradigmanın etkisiyle Batılılaşma veya modernleşme sorunsalı bir azgelişmişlik meselesi etrafında ele alınmaya ve bunun tarihsel kaynakları sol bakış açısından araştırılmaya başlandı. Türkiye neden kapitalizme geçememişti? Batı kapitalizminin Türkiye'nin azgelişmişliğindeki tarihsel etkisi neydi? Bu temel sorular etrafında güçlü bir tartışma ve birikim ortaya çıktı. Bu çerçevede iki ana yaklaşım tartışmalara hâkim oldu. Bir tarafta Türkiye'nin feodal bir geçmişten gelen bir ülke olarak, sosyalizm yolunda esas olarak feodal sınıfların tasfiye edilmesi gerektiğini öne süren bir görüş dururken; öte tarafta Türkiye'nin feodal bir geçmişten gelmeyip merkezî devletin hegemonyası altında şekillenmiş bir toplumsal sınıflar bagajı bulunduğunu ve devrimci stratejinin bu tahlile göre belirlenmesi gerektiğini öne süren görüş duruyordu.

Osmanlı'nın feodalitesi görüşü, kökeni 1930'lara, Tökin'lere kadar giden Marksçı bir tahlil geleneğinin devamı olarak, 1960'larda, bu sefer bir devrim stratejisine yön vermek amacıyla yeniden hayat buldu. 1960 sonrasında sosyalist düşünürlerden Osmanlı çözümlemelerinde feodaliteye vurgu yapanlar arasında, özellikle 1960'ların polemikleri dikkate alındığında, İlhan Erdost'u ve Behice Boran'ı anmak gerekmektedir. Behice Boran'a göre<sup>30</sup> feodalitenin üç ana özelliği vardır. Bunlardan ilki paranın bir değişim aracı olarak varlığıdır. İkincisi, toplumun dayanağının toprak mülkiyeti ve ondan elde edilen rant oluşudur. Toprakta mülkiyet devlete ait ya da özel ellerde olabileceği gibi, rant da öşür, aynı rant veya angarya biçiminde olabilmektedir. Feodalitenin üçüncü özelliği emeğin toprağa bağımlılığıdır. Teknoloji bakımından bu toplum tipi organik enerjiye, onun dönüştürüldüğü aletlere ve geleneksel teknik bilgiye dayanmaktadır. Bu ana özellikler bakımından Avrupa ile Osmanlı toplumu arasında bir fark yoktur. Boran,<sup>31</sup> Avrupa ile Osmanlı toplumunu ayıran özelliğin Osmanlı'daki "merkezî feodalite" olduğunu söylemektedir. Boran, "merkezî feodalite" derken, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî yapısına dikkat çekmektedir. Oya Sencer'de de benzer bir tahlil görülür. Osmanlı toplumsal yapısı beylik döneminde ATÜT'nin izlerini taşıyan askerî bir demokrasiden merke-

30 Behice Boran, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, İstanbul: Gün Yayınları, 1968, s. 5-6.

31 Behice Boran, "Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet, II". *Yön*, 1962, s. 51.

zî bir feodalizme evrilen bir değişim arz eder.<sup>32</sup> Daha yakın dönemde bu teze yakın duran isim Taner Timur'dur. Timur,<sup>33</sup> 1980'lerde Osmanlı sisteminin, tıpkı Timurlular gibi, içinde klasik feodalitenin imkânlarını taşıyan ilkel ve merkeziyetçi bir feodaliteden kapitalizmin dünyaya yayılmasına koşut olarak yarı sömürgeleşen bir ekonomiye dönüştüğünü öne sürmüştü.

İlhan Erdost'a göre, Osmanlı toplumsal yapısında üreticiyle toprak sahipleri arasında, *malikâne-divanî*, *ortakçı kullar* ve *tımar rejimi* olmak üzere üç tip ilişki vardır ve bütün bu ilişki formlarında reaya özgür köylü değil, serf niteliğindedir. Osmanlı sistemini Avrupa'dan farklı kılan, burada birbirinden bağımsız feodal beylikler yerine bütün topraklar üzerinde özgür olmayan bu köylüyü sömüren tek bir feodal ailenin, sarayın, oluşudur.

Feodalite görüşüne de sinmiş bulunan devlet merkezli Osmanlı tahlili ise iki ana çizgide gelişti. Birincisi Osmanlı devletini güzelleyen ve onu sömürücü sınıfların teşekkülüne izin vermeyen koruyucu-kollayıcı bir yapı olarak gören, bozulmanın Türkiye'ye sömürgeci Batılı güçlerin girmesiyle, onların yerli işbirlikçiler yaratarak tahakkümcü bir sınıf yapısına yol vermesiyle başladığını savlayan özgücü bir çizgiydi. İkincisi ise 1960'larda Fransız antropoloğu Maurice Godelier tarafından Marx'ın *Grundrisse*'si üzerinden keşfedilen Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) kavramı aracılığıyla Osmanlı toplumunu tahlil etme girişimiydi. Bir açıklama aracı olarak ATÜT kavramının öne çıkması, 1939-1941'de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*'nin Moskova'da ilk kez yayımlanmasıyla mümkün olmuştur. Kitap 1953'de Berlin'de yayımlanmış ve 1956'da İtalyancaya çevrilmiştir.<sup>34</sup> Kitabın Fransızca çevirisi 1967'de, İngilizce çevirisi ise Hobsbawm tarafından 1964'de yapılmıştır. Kitap Türkçeye 1967'de Mihri Belli tarafından *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri* başlığıyla çevrilmiştir.<sup>35</sup> İzlenebileceği gibi Marksçı kuram içinde ATÜT kavramlaştırmasının gündeme gelmesi oldukça geç olmuştur. Dolayısıyla bu kavramın kuramsal yorumlarına ilişkin tartışmalar da geç tarihlidir. Bunlardan en önemlisi hiç kuşku yok ki Godelier'nin çalışmasıdır. Godelier'nin kitabı Türkçede tanıtılmış olmakla birlikte,<sup>36</sup> çevirisi 1974'de *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Marksist Şemalara Göre Toplumların Evrimi* adıyla Attilâ Tokatlı tarafından yapılmıştır.

32 Oya Sencer, *Türk Toplumunun Tarihsel Evrimi*, 2. bs., İstanbul: Habora Kitabevi Yayınları, 1969.

33 Taner Timur, *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.

34 E. J. Hobsbawm, "Introduction", Karl Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, İng. çev. Jack Cohen, Londra: Lawrence and Wishart, 1978, s. 9.

35 Halil İnalçık, "On the Social Structure of the Ottoman Empire: Paradigms and Research", s. 41.

36 Selahattin Hilâv, "Asya Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi", *Asya Tipi Üretim Tarzı*, İrvem Keskinoglu (der.), İstanbul: Ant Yayınları, 1970.

Bu iki çizgi, ciddi bir sosyolojik ve iktisadî çözümleme külliyyatı yarattı. Avrupa dışındaki ülkeler üzerine feodalite tartışmaları uzun yıllardır bu alanda çalışan araştırmacıları meşgul etmekteyse de Türkiye için bu keşif yeni bir çözümleme aracı yaratmıştı. Ülkemizde bu tartışmalar Kemal Tahir'in devlet merkezli farklılık teziyle, akademi dışı bir alanda başlar ve Sencer Divitçioğlu ve Niyazi Berkes eliyle, Marksçı bir terminoloji içinde "feodaliteden farklı bir tarz" arayışı olarak sosyolojik analize sokulur. Altmışların sonu ve bütün yetmişli yıllar, bu konudaki tartışmanın ivme kazandığı ve çeşitlendiği yıllardır. Önce Divitçioğlu, yetmişli yılların sonunda da Çağlar Keyder ve Huricihan İnan,<sup>37</sup> "feodaliteden farklı bir tarz" görüşünü, bütün etrafıyla ve teorik çerçevesini kurarak inşa ederler. Burada yaslanılan temel kuramsal dayanak ATÜT kavramlaştırmasıdır. Seksenlerde tartışma iki önemli isimle simgelenir olmuştur. Feodalite görüşünü dillendirenlerin başında yer alan Halil Berktaş ile ATÜT görüşüne de fazlaca itibar etmeyerek "Osmanlı'ya özgü farklı bir tarz" görüşünü savunan Mehmet Ali Kılıçbay, tartışmaya isimlerini bırakan tarafları neredeyse ifade eder hale gelmişlerdir. Berktaş'ın *Kabileden Feodalizme'si*<sup>38</sup> ile Kılıçbay'ın *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*<sup>39</sup> başlıklı kitabı, artık bu konudaki tartışmanın referans kitaplarıdır.

Devlet merkezli özgücü bakış açısının soldan mimarlarının önde geleni, hiç kuşkusuz Kemal Tahir olmuştur. Bu yüzden Kemal Tahir'i, İstanbul Üniversitesi sosyoloji ekolünü bu yöne çeviren Baykan Sezer sosyolojisinin fikrî kurucusu olarak teşhis edebiliriz. Kemal Tahir, Osmanlı nefreti üzerine bina olan Kemalizmin aksine, Osmanlı güzellemesi üzerinden kendi "yerel" kuramını inşa etmiştir. Bütün tez, Osmanlı Devleti'nin Batı devlet tipinden farklı bir "iyi devlet"i temsil etmesi üzerine kuruludur. Kemal Tahir, 1967'de yayımladığı *Devlet Ana* ve *Yorgun Savaşçı* romanlarında bu tezi işlemektedir. Kemal Tahir<sup>40</sup> *Yorgun Savaşçı*'da "Gâvur Doktor"un ağzından, Osmanlı'nın neden feodal olmayacağını uzun uzun anlatmakta; *Devlet Ana*'da<sup>41</sup> ise Osmanlı devlet anlayışını "kerim devlet" kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Osmanlı düzenine rengini veren "kerim devlet", esirgeyen ve koruyan, insanlara eşit ve şefkatle davranan bir devlet modelidir. Bu devlette sınıfsal sömürü yoktur, dolayısıyla böyle bir devlet insanlar arasındaki sömürü biçimlerinden olan feodal düzenlerle karşılaştırılmaz. Kemal Tahir burada, ATÜT'çü çevrede geri bir toplumsal form özelliği olarak gösterilen sınıfsal çatışmanın bulunmaması haline

37 Huricihan İslamoğlu-İnan ve Çağlar Keyder, "Agenda for Ottoman History", *The Ottoman Empire and the World-Economy*, H. İslamoğlu-İnan (der.), Cambridge ve Paris: Cambridge University Press ve Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, s. 42-62.

38 İstanbul: Kaynak Yayınları, 1989.

39 Ankara: Gazi Üniversitesi Yayını, 1982.

40 Kemal Tahir, *Yorgun Savaşçı*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1967, s. 141-144.

41 Kemal Tahir, *Devlet Ana*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1967.



olumlu bir değer yüklemekte ve Doğu toplum tipinin belirleyici özelliği sayılan ve Avrupamerkezci kavrayış içinde demokratik kurumların yeşermemesine neden olarak gösterilen “merkezî devlet” yapısını yüceltmektedir. Kemal Tahir, Osmanlı’ya olumlu bakışıyla Kemalizmle uyuşmasa da, “bize özgü devlet” biçimini yüceltmesi ve biricikleştirmesiyle özgücü-yerelci yaklaşımın iyi bir örneğidir. Tabiidir ki bu analiz biçimini Marksizme yahut sosyalizme yaklaştırmak mümkün değildir. Hatta Kemal Tahir’in Asya tipi üretim tarzı analizini Osmanlı toplumuna uyarlayan Sencer Divitçioğlu’nu, analizinde “hayal ettiği devleti” bulamaması yüzünden “hani burada kerim devlet?” diye azarladığı bile rivayet edilir.<sup>42</sup>

Devleti merkeze alan ve onu, Doğu toplumlarındaki özel rolüne vurgu yaparak genel devlet teorisinden koparan çağdaş örneği Baykan Sezer’de buluruz. Ona göre<sup>43</sup> “Doğu toplumları sorunlarına bireysel düzeyde çözüm getiremezken toplum düzeyinde ve toplum güçlerine dayanarak çözebilmiştir. Bu nedenle Doğu’da toplum birliğinin temsilcisi Devlet’e duyulan saygıyla ve Batı’da görülen toplum-birey çekişmesi yerine toplum dışı düşmüş anti-Devlet güçler dışında toplumla uyum içinde bir bireyle karşılaşmaktadır.”

Osmanlı toplumuna ilişkin özgül bir başka kuram, Dr. Hikmet Kıvılcımlı tarafından inşa edilmiştir. Dr. Hikmet Kıvılcımlı, İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinden oldukça etkilenmiştir ve Osmanlı tarihine de bunun ışığında bakar. Kıvılcımlı’ya göre<sup>44</sup> Osmanlı Beyliği, Moğol ve Türk oymaklarının İslâm medeniyetine yaptıkları “göçebe aşısı”ndan ortaya çıkmış bir *tavaifül müluk* (Doğu feodalitesi) devletçigidir, ama ikinci Osmanlı Devleti Bizans’ı fethedince evrensel bir imparatorluk olmuştur. İkinci Osmanlı Devleti’ni ayakta tutan, kurdukları yeni toprak düzeni, yani *dirlik*’tir.<sup>45</sup> Dirlik düzeninin bozulması, Osmanlı Devleti’nin ikinci derebeyleşmesine neden olur: “(...) Mirî topraklar (...) en başta padişah gelmek üzere, bütün devlet sınıfları tarafından *mukataa* biçimine sokulup altüst edilir.”<sup>46</sup> Kıvılcımlı, 1967’de *Grundrisse*’yi okuduktan sonra<sup>47</sup> bu tezlerini gözden geçirerek tezini *Grundrisse*’deki kavramlara oturtmaya çalışmış ve Osmanlı’daki mülkiyet biçiminin “Asya tipi” olduğunu söylemiştir.<sup>48</sup>

42 Bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, *Benim Polemiklerim*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995, s. 271.

43 Baykan Sezer, “Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı”, 75. *Yılında Türkiye’de Sosyoloji*, s. 45.

44 Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi II*, İstanbul: Bibliotek Yayınları, 1989, s. 55.

45 Hikmet Kıvılcımlı, *Fetih ve Medeniyet: Bir Tarih Tezini Işığı Altında İstanbul’un Fethi*, İstanbul: Yol Yayınları, 1980, s. 18.

46 Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi I*, İstanbul: Bibliotek Yayınları, 1989, s. 46.

47 Süha Ünsal, “Kıvılcımlı’nın Tarih Tezi”, *Kebikeç*, 1995, c. I, sy. 1, s. 158.

48 Hikmet Kıvılcımlı, *Fetih ve Medeniyet*, s. 31.

Bir başka özgücü yaklaşım sahibi, Mehmet Ali Aybar, Türkiye İşçi Partisi (TİP) kurucusu ve ilk başkanı olarak Türk siyasî tarihinde olduğu kadar Türk solunun tarihinde de çok önemli bir isimdir ve TİP içinde Osmanlı toplum yapısına ve buradan çıkarak bugünkü Türkiye'nin sınıfsal yapısına dair başlattığı tartışma 1960'ların sonunda ortaya çıkan stratejik yol ayrımındaki bir tarafın ("Millî Demokratik Devrim"çilerin) entelektüel kaynaklarından biri olmuştur. Aybar,<sup>49</sup> "Osmanlı toplumunu analiz etmek için, Batı Avrupa toplumları örnek alınmaz. Çünkü tarihsel gelişmeleri başkadır." demektedir. "(...) Osmanlı toplumunda Devlet başkadır, toplumlar başkadır, üretim başkadır." Aybar'a göre<sup>50</sup> Osmanlı'da Devlet sadece sınırsız buyurma gücü olan ve bu gücü mutlak anlamda padişahın temsil ettiği bir yapı iken, Batı'da kralın iktidarı kısıtlıdır. Osmanlı'da devlet kamu hizmeti de gören bir kuruluş olduğu halde, Avrupa'da devlet gücü "(...) gittikçe daha çok sınır[lanmış]"tır.<sup>51</sup> Mehmet Ali Aybar;<sup>52</sup>

(...) Batıdaki sınıflar tablosuna bakarsak, bizim toplumumuz için sözde bilimsel tablolar çıkarmanın bir anlamı yoktur. Osmanlı Devleti, ekilen biçilen toprakların sahibidir. (...) Devletin sahip olduğu toprağın rantını ise, Devlete sahip olan sınıfa elde eder (Timar sistemi). Devlete sahip olanlar sınıfı, kent ekonomisini denetimlerinde tutarlar (Narh, Gedik, v.b.). Osmanlıda egemen sınıfa bunlar oluşturur. (...) Vilâyetlerde Merkezden gönderilen Devlet görevlilerine, kimi işlerde aracı olarak yardım eden *ayan* vardır. Bugün de egemen sınıf son analizde Asker-Sivil bürokrasidir. (...) Bu Asker-Sivil kadroya, *Devlete Sahip Olanlar Sınıfı* adını veriyorum. Benzer bir olguya Batıda rastlanmaz.

demektedir. Aybar'a göre Türkiye'de demokrasinin çıkmazda oluşunun nedeni budur. Türkiye'nin bugünkü egemenlik yapısı aynen Osmanlı'dan taşınmıştır.

Niyazi Berkes, bu bakış açısını güçlendiren kuramsal katkılar sunmaya devam eder. 1960'ların başlarında *Yön* dergisinde yayımlanan "Azgelişmişliğin Tarihsel Nedenleri" başlıklı yazı dizisinde Osmanlı toplumsal yapısının "Doğu veya Asya sisteminden" olduğunu, Doğu'da feodal olmadığını, bütün mülkün sahibinin hükümdar olup reaya'nın ırsî bir devlet kiracısı olarak bulunduğunu söylemektedir. Berkes'e göre,

Bu devlet türü, sulama, güvenlik, bayındırlık işleri, vergi gibi toplumsal fonksiyonları sağlamaktadır. Sipahi, feodalden farklı olarak, üreticinin kendisi olmamakla birlikte, tarımsal üretimin bir yöneticisi rolündedir.

Hükümdar'ın bir tür kâhyası olan ve "feodal"den çok "menajer" rolünde bulunan sipahinin konumu, Osmanlı'da aristokrasinin oluşmamasının nedenlerini açıklamaktadır. Osmanlı toplumsal ve iktisadî yapısının özgüllüğünü

49 Mehmet Ali Aybar, *TİP (Türkiye İşçi Partisi) Tarihi*, İstanbul: BDS Yayınları, 1988, c. I, s. 43.

50 Aynı yerde.

51 Mehmet Ali Aybar, *TİP (Türkiye İşçi Partisi) Tarihi*, s. 44.

52 Mehmet Ali Aybar, *TİP (Türkiye İşçi Partisi) Tarihi*, s. 45.

vurgulayan bu yazarlar dışında yine *Yön* çevresinde bulunan ama “Asya tipi”ne uygun düşen çözümlerinin dışında özgün bir tahlil geliştirerek bunu bir “devrim programı”na temel yapan Doğan Avcıoğlu’nun çözümlerini de burada anılmalıdır. Avcıoğlu’na göre Osmanlı’da üretim ilişkileri XV. ve XVI. yüzyıllarda Batı’daki üretim ilişkilerine benzemektedir. Sipahi merkez karşısında zayıf görünürken, köylü karşısında yetkileri ve tasarrufu bakımından Batılı senyöre yaklaşmaktadır.<sup>53</sup> Küçük toprak işletmeciliği yapan köylülük “özel mülkiyet”e yaklaşmıştır. XVI. yüzyılın ardından da çiftlikler doğmuştur.<sup>54</sup> Dolayısıyla Anadolu çiftçisinin toprağı tasarruf biçimi feodaliteye yakın olup ATÜT’den farklıdır. Ancak feodaliteden farklı olarak Osmanlı’da devlet, başından beri merkezî bir karakter taşımaktadır. Devlet birçok kamu hizmetini yürütmek zorundadır ve “(...) sınırlı teknolojinin, ancak ilkel metodlarla ve küçük işletmeler hâlinde tarım yapmaya imkân verdiği bir dönemde, gerekli geliri kolayca sağlayacak ve köylüye (...) yükümlülüklerini yükleyebilecek güçlü bir manivela muhtaçtı[r].” Bu manivela toprakta devlet mülkiyetidir.<sup>55</sup> Bütün bu nedenlerle kapitalizme geçiş engel olan şartlar, Osmanlı toplumu bakımından üretim tarzına içkin olmayıp Batı’nın dünyayı “büyük talanı” sonucunda dünyanın geri kalanını sömürgeleştirmesinde gizlidir. Bu süreç içinde sömürgeleşen Osmanlı toplumunun bu yapısı, komprodor burjuvazi ve işbirlikçisi sınıflar eliyle Türkiye Cumhuriyeti’ne de taşınmıştır.

Osmanlı toplum ve devlet yapısının Batı’dan “farklı” oluşu üzerine sürdürülen bu çözümlerinin dışında, ATÜT kavramını ve ona ait şemayı, kuramsal tanımları daha önce yapılmış olmakla birlikte,<sup>56</sup> Osmanlı toplumsal yapısına ilk uygulayan kişi Sencer Divitçioğlu olmuştur. Divitçioğlu 1967’de yayımladığı *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu* kitabında,<sup>57</sup> toprağın rakabesinin devlete ait olmasına; tumarların mirî rejimi, yani tumar sahibinin toprağın mülkiyetine veya tasarruf hakkına sahip olmadığı ve tumarların verasetle intikal etmediği bir rejimi gerektirmesine ve vakıf gibi özel mülkiyet örneklerinin istisnâ ve devlet denetimi altında bulunuşuna dayanarak, tumar sisteminin feodal bir ekonomik yapının ifadesi olamayacağını söylemektedir. Bu sistemde sultan, topraklar üzerinde mutlak egemendir ve reaya anonim olarak sömürülen bir sınıftır. Divitçioğlu’na göre,<sup>58</sup> “Osmanlı toplumundaki mülkiyet ilişkileri konusunda tartışmasız olarak kabul edilmesi gereken husus şudur”:

53 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*, 3. bs., Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969, s. 15.

54 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni*, s. 17.

55 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni*, s. 14-15.

56 Selahattin Hilâv, “Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine”, *Eylem*, 1965, sy. 13; a.mlf., “Asya Tipi Üretim Nedir?”, *Yön*, sy. 18.

57 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, 3. bs., Vize: Sermet Matbaası, 1981, s. 52-55 ve 92.

58 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 67 ve 70.

Toplumda hâkim ve yaygın mülkiyet şekli mirî toprak rejimidir; toprakların mülksahibi devlettir. Topraklar “daimî ve ırsî kinacılık” şeklinde reayaya ariyet olarak verilmiştir. Topraklar üzerinde mülkiyet hakkı olmayan reaya, toprakların tasarruf hakkına sahiptir. (...) Reayanın toprağı tasarruf etme ve kullanma hakkı, onu hür köylü statüsüne sokmaktadır. Nitekim devletin bir memuru mesabesinde olan sipahinin reaya üzerindeki hakları, onun kişiliğı üzerinde bir hakka dayanmayıp toprağı işlememesinin sonucunda, devlete karşı görevli bulunduğu bir yükümlülüğün yerine getirilmesi için kullanılan bir hak olmaktadır. Osmanlı köylüsünün statüsü ne iktisadî, ne de hukukî bakımdan Orta-Çağ serfinin tabî olduğu şartlara uymaz.

Divitçioğlu'na göre<sup>59</sup> Osmanlı toplumu sınıflı bir toplum olmasına karşın, bu toplumda sömürü yoktur. Toprakların mülkiyeti devlete ait olduğu için köylerde yaratılan artık-ürün de devlete aittir. Devletin el koyduğu bu artık-ürünün bir kısmı mutlaka kamu işlerine ve hizmetlerine harcanmıştır. Divitçioğlu<sup>60</sup> Naima'ya dayanarak,

Devlet (D) kulun (K) fonksiyonudur; kul paranın (P) bir fonksiyonudur; para reayanın (R) bir fonksiyonudur; reaya adaletin (A) bir fonksiyonudur. Yani:

$D = D(K)$

$K = K(P)$

$P = P(R)$

$R = R(A)$

Bağlı fonksiyon kuralından dolayı,

$D = f(A)$

(...) mülk ve devlet adaletinin yani, kamu işleri ve hizmetlerinin bir fonksiyonudur, demektir. Devletin toprak üzerindeki mülkiyetinin tek sebebi üzerine aldığı kamu iş ve hizmetlerini yapmasıdır. Adalet mülkün temelidir!

Divitçioğlu'nun burada tasvir ettiği devlet, Kemal Tahir'in olumlu anlamlar yüklediğı ve sınıflar üstü saydığı “kerim devlet”le çakışmaktadır. Osmanlı'da devlet,<sup>61</sup> “(...) köyde tarım, şehirde ise ticaret ve sanayi üzerine kurulmuş, zaptettiğı toprakların haraç ve ganimet gelirleriyle beslenen, ekonomide her faaliyet dalını örgütleyip, denetleyen, fevkalâde gelişmiş teşriî, idarî, kazaî ve malî organlara sahip bir devlettir.” Divitçioğlu'nun ifadesiyle<sup>62</sup> ayrıca bu “daire-i adliye (...) ister istemez, durağan toplum modelini vermektedir.” Bütün bu özellikler bakımından Divitçioğlu, Osmanlı toplum yapısını “Asya ti-

59 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 92-93.

60 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 94.

61 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 120.

62 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 94.

pi”ne sokmaktadır. ATÜT modelini Osmanlı’ya uygulayan pek çok yazar, az gelişmişlikle ATÜT arasında evrimsel bir ilişki kurma eğilimindedir. Onlara göre Türkiye’nin bugünkü az gelişmişliği ve modern bir kapitalist ekonomi haline gelemeşiinin arkasında yatan ana etken, bu toplumun feodal bir aşamadan değil ATÜT gibi bir aşamadan geçmiş olmasıdır. Bu görüşü savunanlar arasına Muzaffer Sencer’i de katabiliriz.<sup>63</sup>

1970’lerin ikinci yarısında “Dünya Sistemi” yaklaşımının revaç bulmasıyla birlikte, Osmanlı toplum yapısı üzerindeki çözümlenmelerde bu özgücü kanadın güçlendiğini görmekteyiz. İslamoğlu-İnan ve Keyder 1977’de yayımladıkları makalede bu yeni sarmaşmayı Osmanlı tahliline sokarlar.<sup>64</sup> Yazarlar burada, periferileşme kavramı çerçevesinde Osmanlı tarihini kabaca ikiye bölmekle, bu tarihin kurumsalcı fonksiyonalist ve modernleşmeci yaklaşımların etkisinden kurtarılabilceğini öne sürmekte ve tarihsel bütünselliğın ancak toplumsal formasyon kavramıyla kurulabilceğini belirtmektedirler.<sup>65</sup> Yazarlara göre, toplumsal formasyonu mümkün kılan, daha sonraki “feodalleşme” sürecini de içine alacak şekilde üretim tarzlarının birbirine eklenmesidir. Osmanlı toplumsal formasyonu içinde XVII. yüzyıla kadar ATÜT, XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar da feodalleşme eğilimi vardır. XIX. yüzyılı izleyen dönemde Osmanlı İmparatorluğu, periferileşerek bir kolonyal devlet haline gelir ve kapitalizme eklenir. Ancak Osmanlı toplumsal formasyonunda egemen üretim tarzı ATÜT’dir. ATÜT’nın belirgin özelliğı, Osmanlı toplumsal formasyonunda da görüldüğü gibi, merkezî otoritenin artık ve üretim faaliyeti üzerindeki mutlak denetimidir; egemen sınıf devlette somutlaşır ve bağımsız köylü üretimi sınırları devletçe çizilen daha büyük bir bütünün parçasıdır. Köylü devlete vergi biçiminde yolladığı artık ve bunun hukukî-ideolojik çerçevesi yoluyla bu büyük birimle bütünlüşir. Egemen sınıf olan devletin ideolojisi, devletin ekonomi üzerindeki denetimiyle uyum içindedir. “ATÜT’nın temel özelliğı, büyük ölçüde kırsal bir ekonomiye dayalı güçlü bir devlettir.”<sup>66</sup> “(...) Devlet ATÜT’de (...) hüküm sürdüğü toprakların en uç noktalarına kadar bürokrasi şebekesi vasıtasıyla ulaşır vergi toplar.”<sup>67</sup> Keyder’in ve İnan-İslamoğlu’nun çözümlenmesinde toplumsal formasyon ve eklenme kavramları egemen araçlar olarak gözükmektedir.

Keyder, İnan-İslamoğlu gibi sosyal bilimcileri etkileyen, 1970’lerde revaç bulan Wallerstein’in “dünya sistemi” kuramı olmuştı. Wallerstein “üretim tarzı” kavramlaştırmasının, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren gelişen dünya kapitalist sistemini yorumlamak ve açıklamak bakımından yetersiz kaldığını görmüştü. Bu kuramsal yetersizlik Wallerstein ve izleyicilerini “toplumsal formasyon”

63 Muzaffer Sencer, *Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: May Yayınları, 1982.

64 Bkz. Huricihan İslamoğlu-İnan ve Çağlar Keyder, “Agenda for Ottoman History”.

65 Huricihan İslamoğlu-İnan ve Çağlar Keyder, “Agenda for Ottoman History”, s. 47.

66 Çağlar Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, Ankara: Dost Yayınları, 1983, s. 11.

67 Çağlar Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, s. 13.

ve “eklemlenme” kavramlarına götürmüştür. Bu sürüklenişin en önemli nedeni, Wallerstein’in<sup>68</sup> XVI. yüzyıldan itibaren başlattığı “kapitalist dünya sistemi” içinde, bu üretim tarzına tam olarak uymayan çeşitli üretim ilişkilerinin de varlığını sürdürmekte oluşunu tespit etmesidir. Bu çoklu üretim ilişkileri manzarası, Osmanlı tarihine bakanları da benzer bir “eklemlenme” kuramına götürmüştür. Kapitalist dünya sistemi ile eklemlenen Osmanlı ekonomisi, üretimde artık ortakçılık usulünü kullanan ve “parasallaşan bir feodal ekonomi”dir.<sup>69</sup>

Keyder’e göre<sup>70</sup> “[e]klemlenme, tâbi olan üretim tarzının içerdiği ilişkilerin, tümüyle değişmeden, hâkim üretim tarzının gereksinmelerine uygun bir şekilde yönelmeleri anlamına gelir.” Eklemlenme, “dünya sistemi” bağlamında düşünüldüğünde, “(...) dinamliğini kapitalist üretimin tayin ettiği bir işbölümüne katılmak”tır.<sup>71</sup> Bu kavramlaştırma içinde *geçiş*, “(...) bir üretim tarzının hakim olduğu toplumsal formasyondan, bir başka üretim tarzının hakim olduğu toplumsal formasyonadır.”<sup>72</sup> Böyle bir açıklama biçimi içinde “üretim tarzı” soyutlaması anlamsız hâle gelmekte, yerini *üretim tarzlarının eklemlenmesi ve toplumsal formasyon* kavramları ikame etmektedir. Bu yaklaşım, kapitalizm öncesi dönemler için Wickham ve Samir Amin tarafından geliştirilen “haraççı üretim tarzı” kavramlaştırması ile onları birleştirir.

1980’lerin başında özgün bir başka analiz olarak Mehmet Ali Kılıçbay’ın, Mehmet Ali Aybar’ın tekrarı halinde, “Osmanlı üretim tarzı” kavramını görmekteyiz. Kılıçbay’a göre<sup>73</sup> Osmanlı sisteminde reaya’nın artık-emeğine bütünüyle el koymak mümkün değildir. Ayrıca bu doğrudan üretici serf de değildir; zira serfliği izah etmek için onun toprağına bağımlı olması yeterli bir ölçü değildir; ona toprak sahibi tarafından da “el konulmuş” olmalıdır. Bu yüzden reaya’nın statüsü serflik değil, Roma İmparatorluğu’nun geç dönemine ait *colonus* statüsündedir. Buna bakıldığında Osmanlı üretim tarzının II. ilâ V. yüzyıl Roma üretim tarzıyla benzerlik gösteren “pre-feodal” bir oluşum olduğu görülür. Kılıçbay’a göre<sup>74</sup> feodal üretim tarzının belirleyici ögesi, artığa yalnızca emekrانت biçiminde el konuluşudur. Kılıçbay’ın<sup>75</sup> yönteminde “(...) olguları ve ku-

68 Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, Inc., 1974.

69 I. Wallerstein, H. Decdeli ve R. Kasaba, “The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy”, *The Ottoman Empire and the World-Economy*; Çağlar Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, s. 7-30; Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*, New York: State University of New York, 1988.

70 Çağlar Keyder, *Emperyalizm, Azgelişmişlik ve Türkiye*, Ankara: Birikim Yayınları, 1979, s. 20-21.

71 Çağlar Keyder, *Emperyalizm, Azgelişmişlik ve Türkiye*, s. 31.

72 Çağlar Keyder, *Emperyalizm, Azgelişmişlik ve Türkiye*, s. 19.

73 Mehmet Ali Kılıçbay, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, s. 381.

74 Mehmet Ali Kılıçbay, *Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti*, Ankara: Gece, 1992 s. 32-33.

75 Mehmet Ali Kılıçbay, *Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti*, s. 33

rumları karşılaştırırken, benzerlikler açısından bakmak kadar benzemezlik açısından da bakmak önem kazanmaktadır.” Kılıçbay’a göre<sup>76</sup> bizim gibi toplumlarda “(...) bir şeyin adına sahip olunmasının onun içeriğine de sahip olunduğu gibi yanlış bir kavramlaştırma düzeyi vardır.” Kılıçbay, nominalizmi eleştireyim derken kavramları doğuş koşullarında kazandıkları anlamlara ya da tarih içinde belirli bir noktada yüklendikleri anlamlardan birine ya da onlara ad verenlerin yüklediklerine indirgemek tuzağına düşmektedir. Örneğin Kılıçbay’a göre<sup>77</sup> “(...) Osmanlı sisteminde hiçbir zaman bir özgürlük ve özerklik küresi olmamıştır, çünkü gücünü ve hakkını devlet dışında bir tabana dayayabilen herhangi bir tabaka var olamamıştır. Batı’da hak olarak ortaya çıkan kavramın Osmanlı’da karşılığı yoktur. (...) Herşeyin sahibi ve belirleyicisi olan dar siyasal grubun, padişah ve sarayın topluma, onu oluşturan sınıf ve tabakaların güçleri veya hakettikleri doğrultusunda değil de, sistemi ayakta tutan donuk *nizam-ı âlem* kavrayışı içinde dağıttıkları sadakalar vardır. Bireyselliğin ve bunun kolektif hali olan özerk kurumların bu toplumsal formasyonda yeşerememiş olması, herkesi devletin şurasından veya burasından tutmaya yöneltmiş, bu da demokrasinin temel koşulu olan *res publica*’yı (...) güdük bırakmıştır. (...) Böylece Osmanlı sisteminde devleti elinde tutan, tüm halkın da efendisi olmuş, keyfilik ve despotizm siyasal odakları oluşturmuştur.” Buradaki izah tarzı, aşağı yukarı bütün Osmanlı tahlillerinde belirli biçimlerde görüldüğü gibi, Osmanlı toplumunda, belirli bir tarihsel aşamada burjuvazinin (ve sivil toplumun) siyasal bir güç olarak egemen hale gelme sürecinde filizlenmiş belirli kavramların (demokrasi, hak vs.) ortaya çıkmamasını oradaki *devlet*’in kendisine bağlamaktadır.

Böyle bir açıklama bu kavramların oluşum tarihini gözden irak tutmanın yanında, tarihin (en azından Osmanlı tarihinin) bütünü için geçerli belirsiz bir *devlet* kavramını temel belirleyen olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım, Weberci analizlerde ilk örneklerini gördüğümüz Avrupamerkezci bakışın bütün indirgemeciliğini ve tek belirleyen olarak gerçekliği indirgediği kavramı da ait olduğu coğrafya için tümelleştiriciliğini içinde barındırmaktadır. Burada sırtan, kültürcü idealizm ve tarihsiz historisizmdir. Belirli bir zaman-mekânın devleti, bütün tarihi hatta bugünü, bütün olanları ve olmayanlarıyla açıklamaktadır. Zira yukarıdaki tanımlarda vurgulanan devlet erki, sözü edilen dönem için varolması olanaksız bir “ideal tipi” anlatmaktadır. Adeta ulus-devlet formu, ortaya çıkışından üçyüz sene öncesine geri götürülmekte; Alman idealizminin ve Alman tarihçi okulunun devlet fikrine uygun bir devlet formu, ortaya çıkış koşullarının asla varolmadığı yıllar için tarih metinleri içinde inşa edilmektedir. Bu, Türkiye’deki ulus-devlet ideolojisinin modern tarih yorumuna taşınması ile ilişkili bir durumdur.

76 Aynı yerde.

77 Aynı yerde.

Bütün bu sosyolojik çözümlerlerin dayandığı Osmanlı algılaması, esas olarak bir kaç genel kabule dayanmaktadır. Üretim tarzı alanında ve Osmanlı ekonomisi ile toplumsal yapısı konusunda yapılan tartışmalar, büyük ölçüde bu kabullerden yola çıkmaktadır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

- 1) Osmanlı klasik çağı, merkezîyetçi bir idarî yapı ve feodal olmayan bir üretim tarzı göstermekte ve esasen “Tımar sistemi”ne dayanmaktadır.
- 2) Osmanlı toplumsal yapısının feodalleşmesi ve ademimerkezîleşmesi, klasik çağın ardından ortaya çıkmıştır. Geleneksel yaklaşım, Osmanlı için “yeni” olan bu oluşumda başlıca etken olarak “tımar sistemi”nin (yani temel toprak düzeninin) bozulmasını gösterirken, Dünya Sistemi yaklaşımına dayanan açıklamalar, özellikle ademimerkezîleşmeyi Osmanlı ekonomisinin Kapitalist Dünya Sistemi’ne (parasal ekonomiye) eklenmesi sonucunda ortaya çıkan nakit ihtiyacının ve devletin üretim üzerinde global denetimini yitirmesinin eseri saymaktadır.<sup>78</sup>

Bu açıklama tarzlarının temelinde yatan sayıltı, ortaçağın ve erken modern çağın siyasal oluşumları ile bugünün ulus-devletleri arasında, siyasal ve ekonomik örgütlenme bakımından bir koşutluk olduğunun düşünülmesi ve ulus-devletin karşılığı olan o günün herhangi bir siyasal varlığının homojen bir yapı olarak anlaşılmaya çalışılmasıdır. Dünyada tarihyazımına sinmiş ve uluslaşma döneminden kalma bu ulusmerkezci bakışın yanında, Türkiye için bir özgüllük olarak tespit edebileceğimiz olgu, Türkiye sosyal bilimlerinde hâkim, merkezî ve feodal olmayan Osmanlı tasarımı esas alan mitosdur. Bu mitos, siyasal görüşü ve toplum projesi ne olursa olsun, hemen hemen bu konuda kafa yoran her tarihçiyi yahut sosyal bilimciyi belli ölçülerde etkileyen ve bu etkinin ege-men yaklaşımlara ister istemez yansıdığı bir metin sorunu olarak önümüzde durmaktadır.

Bu temellendirme, büyük oranda Ömer Lütfi Barkan’ın ve onu izleyen Halil İnalcık’ın çözümlerine tarzından kaynaklanmaktadır. Barkan’ın Osmanlı tahlili, bu alanda, Türk akademisinde kendini izleyen tarih yazıcılığının ve bütün toplumsal bilimlerin başvuru kaynağı, temel malzemesi haline gelmiştir (*Fons dictorum historiae*). Barkan’ın anlama araçları, hukukî indirgemeciliğin yanında, aşırı bir zamansal ve mekânsal genellemeyi içermektedir ve bu genellemenin sınırı Osmanlı İmparatorluğunun sınırına gelip dayanmaktadır. Barkan’ın şu sözleri bu eğilimin tipik bir göstergesidir:<sup>79</sup>

78 Örneğin bkz. Mehmet Genç, “Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi”, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, 10.6.1973, Osman Okyar (der.), 1975; Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*.

79 Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çiftçi Sınıfların Hukukî Statüsü”, *Türkiye’de Toprak Meselesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, s. 725.



Osmanlı İmparatorluğu'nda, köylüye ve köylünün üzerinde çalıştığı toprağa ait bazı hüküm ve kanunların tetkiki, bugünkü Türk köylüsünün içinde bulunduğu “ziraî bünyeyi” izah edecek sosyal ve ekonomik oluşların tarihte inkişaf ettikleri hukukî muhiti göstermek itibariyle cazip ve bâkir bir mevzudur.

Bütün bu tahlillerden başka önemli sonuçlar da çıkarılabilir. İlk olarak; bu tahliller, devlete ne denli olumlu özellikler yüklerlerse yüklesinler, Avrupamerkezci Doğu yorumlarının patrimonial, bürokratik ve despotik devlet telâkkisiyle örtüşmektedir ve bu bakımdan bu “Doğumerkezci” yahut “Osmanlıcı” özgüçlük, Avrupamerkezci yorumlarla aynı kuramsal aracı kullanmış olmakta ve sonuçta aynı yere varmaktadır. Bu bakımdan ikisi de bir tür özgüçlülük malûl olarak görülebilir. Ayrıca, Marksçı kuramsal araç ve savlara yaslanma iddiasında olmalarına karşın, bütün bu yorumlar, devlete bakış açıları itibariyle, Türkiye'deki milliyetçi ve özgücü tarihçiliğin *bir* devlet biçimini gerilere götürüp mutlaklaştırarak “devlet” idesini tarihsizleştiren ele alış tarzıyla birleşmektedir. Feodaliteye ilişkin olarak gönderme yapılan bütün kuramsal eşikler karşılaştırıldığında ve farklılıklar bir tarafa bırakıldığında, feodalite kavramıyla Osmanlı tarihine yaklaşılsın ya da yaklaşılmassın, bütün yaklaşımlar için ortada ortak değerlendirme nesnesi olarak “merkezî bir devlet” tasarımı kalmaktadır. Çözümlemeler ve polemikler içinde gelinen nokta, Marksçı “üretim tarzı” kavramının sınırları dışında tamamen hukukî ve siyasal kurumların varlığına ve bunların birbirleriyle karşılaştırılmasına geri dönmektedir.

Türkiye'deki tartışma, dünyadaki tartışmayı biraz geriden izlese de, temelde bu dünyasal tartışmanın izdüşümlerini taşır. Dünya literatüründe esas olarak Hindistan, Çin ve Japonya etrafında dönen bu tartışmalara ve “Avrupalı olmayanlar”a ilişkin diğer değerlendirmelere bakıldığında, Avrupa dışında feodalitenin varlığının sorgulanmasında dört temel eğilim ortaya çıkmaktadır. *Birincisi*; Avrupa dışında feodalitenin varlığını da, ATÜT modelini de reddeden ve Mukhia, Habib, Anderson gibi yazarlarca savunulan “özümler”i yeğleyen görüş (Türkiye'deki “Osmanlı Üretim Tarzı” savunucuları bu kategoriye oturur). *İkincisi*; bütün bu farklı yaklaşımları kapitalizm öncesi çağ açısından tek bir ilişki biçiminin ortaklığına dayanarak başka bir tarz altında (“haraççı toplum”, “haraççı üretim tarzı”) toplama eğilimini savunan ve Samir Amin ile Wickham tarafından temsil edilen görüş. *Üçüncüsü*, yine benzer bir evrenselci bakışla feodaliteyi bir dünya sistemi olarak bir çağa yayan ve bölgesel ve dönemsel farklılıkların bu tarzın temel argümanlarını zedeleyecek çeşitlilik ve kuvvette bulunmadığını göstermeye çalışan görüş (Halil Berktaş'ın yaklaşımı bu kategoriye girer). *Dördüncüsü* ise, ATÜT modelinde ısrarlı olan görüş (bir zamanlar Divitçioğlu'nun, Selahattin Hilâv'ın, Huricihan İnan'ın, Çağlar Keyder'in savunduğu görüş bu kategoriye aittir). Bunların dışında iki marjinal eğilim daha göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki Perlin gibi araştırmacılar da örneğini gördüğümüz *kültürcü* yak-

laşım, ikincisi ise neredeyse sonsuz çeşitlilikte yeni üretim tarzları icat etmeye girişen ve genellikle antropologların başını çektiği eğilimdir.

Bu tercihler dikkatle incelendiğinde şu sonuçlara varılabilmektedir:

1. Avrupa dışında feodalitenin varlığını reddeden ve bunun yerine çeşitli başka “üretim tarzları”nı koyan görüşlerin temel hareket noktası, Avrupa merkezci bir bakış açısıdır. ATÜT görüşü, birçok açıdan gözden düşmüştür ama ATÜT modelinin temel hareket noktası olan “Doğu’da kapitalizme neden geçilemediği” sorusuna aranan cevaba içkin, bu arayışın öznesi durumunda olan “Doğu” ile “Batı”nın içlerinde taşıdıkları farzedilen “iç dinamik” bakımından “Doğu’nun yoksunluğu” tezi yerinde durmaktadır. Buna göre “feodalite” Avrupa için bu dinamizmi içinde barındıran bir “üretim tarzı”dır. Kaldı ki bu görüş Marx ile Weber’i bile birleştirir. Çünkü “toprağa bağımlı serf”ten artığa ekonomi dışı yollarla el koyan ve krallık (“devlet”) karşısında sahip olduğu özel mülkiyete dayanarak özerk konumunu koruyan soylular sınıfı arasındaki hiyerarşi gözetmeyen iç mücadele “Doğu”da görülmez; buna bitişik olarak bu “topraklı egemen sınıf”ın dışında özerk kentlerde sermaye biriktiren bir “burjuva sınıfı”nın varlığı da “Doğu” için söz konusu değildir. Özel mülkiyet, buna dayalı sınıflı toplum ve özerk kentlerdeki burjuva sınıfı, kapitalizme geçiş bakımından feodalitenin iç dinamizminin unsurlarıdır.
2. Daha yeni olan “haraççı üretim tarzı” ve “toplumsal formasyon” tezini savunanlar, tarımcı toplumlar için “feodal” ya da diğer tarzların birer “üretim tarzı” olarak görülmeye müsait olmadığını, zira gerek sınıfsal ilişki gerekse üretimden artığın çekilmesi yolları bakımından bunlar arasında belirgin bir ayırımın olmadığı görüşündedirler. Osmanlı klasik dönemi de dâhil olmak üzere bütün geç ortaçağ ve yeniçağ başı boyunca, ister coğrafi ister dönemsel farklılıklara damgasını vursun, merkezî ve ademimerkezî, vergisel, rantsal ve köle emeğine dayalı bütün tarzlar, kendi koşullarına bağlı olan nüanslar saklı kalmak kaydıyla “haraççı toplum” tipini oluşturmaktadır. Wickham, kapitalizm öncesi devletin idamesinin esasında, egemenlik hiyerarşisinde zaman zaman meydana gelen yer değişimlerine karşılık, onların artık-ürünü kırdan çekmek bakımından süreklilik arzeden gücünü görmektedir.<sup>80</sup> Bu açıdan bakınca, artığı çekme biçimi, yani vergisel ya da rantsal oluşu ya da köylülüğün konumu, “hür” veya “serf” oluşu, ikincil kalmaktadır. Bu bakış açısından hareketle Samir Amin’e göre<sup>81</sup> üç tarihsel aşama vardır: Ortaklaşa-

80 Chris Wickham, “The Uniqueness of the East”, *Feudalism and Non-European Societies*, T. J. Byres ve H. Mukhia (der.), Londra: Frank Cass, 1985, s. 189.

81 Samir Amin, “Modes of Production, History and Unequal Development”, *Science and Society*, 1985, c. XLIX, sy. 2, s. 203-204 ve 206.

cı-kamucu (*communitarian*) aşama, haraççı (*tributary*) aşama ve kapitalist aşama. Amin'in devletli bütün kapitalizm öncesi sınıflı toplumları ait saydığı haraççı aşamada, üretim örgütlenmesi, üreticilerin durumu gibi çeşitli üretim girdileri bakımından toplumların çeşitliliği uç noktadadır ve bu yüzden bu aşamanın farklılıkları iki forma (köleci ve feodal) indirgenemez. Bütün haraççı devlet yapılarında ortak olan bazı özellikler vardır: i) Kullanım değeri başattır ve pazar ilişkileri sınırlanmıştır; ii) üretimden artığın çekilmesinde ekonomi-dışı araçlar kullanılır; iii) egemen ideoloji dinseldir; iv) mevcut durağanlık, bu üretim tarzı içindeki üretici güçlerin gelişimindeki görece yavaşlığa bağlıdır; v) köylü ile haraç alan sınıf arasındaki temel sınıf mücadelesi, üretici güçlerin gelişimini tetikleyen ilerletici güçtür. Bu üretim tarzı içinde Avrupa feodalitesi, emperyal haraççı formasyonların inkırazından doğan ve Barbarların ortaklaşacı-kamucu formları ile gelişmiş Roma mirasının birleşmesiyle oluşan görece ilkel bir formdur. Feodal Avrupa'nın diğer haraççı formlara nazaran kapitalizme evrilmesini hızlandıran özgüllüğü, Perry Anderson'ın kuvvetle vurguladığı gibi orada siyasal iktidarın dağılık oluşudur. Avrupa formunun bu üstyapısal zayıflığı pazar ilişkilerinin genişlediği alanları daha hızlı açmış ve içini sivil toplumun dolduracağı bir boşluğu yaratmıştır. Feodalitenin haraççı tarz bakımından içerdiği zaaf- lar, kapitalizme geçiş bakımından bir avantaja dönüşmüş ve bu büyük esnekliği haraççı üstyapının tamamlayıcı formu olan merkezî devletin bulunmayışına borçlu olmuştur. Görüleceği gibi burada Samir Amin'in üstünde durduğu değişken "merkezî devlet" in varlığıdır. Aynı tezi izleyen Wickham<sup>82</sup> ise aynı üretim tarzı (haraççı tarz) içindeki rant-vergi ikiliğine dikkat çekmektedir. Wickham,<sup>83</sup> Hindess ve Hirst'in<sup>84</sup> serfliğin siyasî-hukukî yönleri yerine, feodal üretim tarzının esas olarak gördükleri "üretimden artığın çekiliş biçimi"ni dikkate almalarına dayanarak köylü ile toprak sahibi arasındaki ilişkinin zor yoluyla rant aktarımı olduğu ifade eden formunu "feodal" sayar ve onu verginin esas olduğu formdan ayırır. Berktaş,<sup>85</sup> bu teze ilişkin eleştirisinde Wickham'ın üstyapısal açıklamalardan kaçınırken aynı tuzağa düştüğünü söylemektedir. Halil Berktaş'a göre,<sup>86</sup> Wickham üretimden artığın vergi veya rant

82 Chris Wickham, "The Uniqueness of the East".

83 Chris Wickham, "The Uniqueness of the East", s. 168.

84 B. Hindess ve Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Mode of Production*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1975, s. 221-259.

85 Halil Berktaş, "The Feudalism Debate: The Turkish End- Is 'Tax vs. Rent' Necessarily the Product and Sign of Modal Difference?", *Journal of Peasant Studies*, 1987, c. XIV, sy. 3, s. 302.

86 Halil Berktaş, "The Feudalism Debate", s. 303.

biçiminde çekilişinin niteliksel bir fark yarattığını zira bunun ekonomik bir fark yaratabileceğini söylerken, köylüler açısından böyle bir fark olmadığını gözden kaçırmakta ve vergi-rant karşıtlığının egemen sınıfların benimsedikleri farklı davranış örüntüleri nedeniyle ortaya çıkan bir durum olması bakımından kısır döngüye düşmektedir. Wickham,<sup>87</sup> egemen sınıflar arasındaki farkın üretim süreçlerinden ayrışma derecelerine bağlı olduğunu söylemekte ve devletin vergi toplamasıyla (“haraççı tarz”) toprak beyinin zor yoluyla rant toplamasının (“feodal tarz”) aynılaştırılmayacağını, onlar arasındaki farklılığın köylü ekonomisine müdahale tarzı bakımından deruhte ettikleri ayrışmaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Berktaş’a göre,<sup>88</sup> Wickham’ın burada ekonomiyi *aynı* “köylü ekonomisi”ne birbirinden farklı müdahalelere bağlaması ve sadece egemen sınıfların “ekonomik müdahalelerindeki yöntem ve amaç” farkına vurgu yaparak buradan iki tarz üretmesi, ancak aynı “köylü ekonomisi”yle siyaseten “ayrışmış müdahaleler”i biraraya getirmesiyle mümkündür. Berktaş, böylelikle yöntemsel çelişkiye ve “üstyapısal” açıklamaları eleştirirken “üstyapısal” açıklamaya başvurulduğuna dikkat çekmektedir.

### Sonuç Yerine

Bütün Türkiyeli çözümlerlerin arkasında yatan, evrensel modellere açılmak yerine özgüllüğe vurgu yapan ve bu yüzden de dünyadaki tartışmanın geldiği noktanın uzağına düşen açıklamalara zemin hazırlayan temel bakış açısı, Türkiye’nin ve daha geride Osmanlı’nın “farklı” görülme arzusudur. İlginçtir ki akademik Türk tarih yazıcılığının devleti öne çıkarıp fetişleştiren, hukukî indirgemeci-nominalist tavrı, 1960’larda gelişen ve büyük ölçüde Marksizmden etkilenen iktisadî ve toplumsal analizler tarafından tevarüs edilmiş, devletçi tarihçiliğin özgücü/kültürcü aksiyomları tartışılmadan kabul edilmiştir. Bu aksiyomların merkezinde anılan farklılık-benzersizlik tezi yer alır. Bu farklılık algısı, Kemalizmin de büyük etkisiyle özgül bir “Türk devrimi” modeli yaratılmasına neden olmuş ve bu model üzerinden Türkiye’ye özel roller biçilmesine de yol açmıştır. Solda evrenselci solla özgücü sol tahliller arasındaki esas kavga da, 1960’ların sonlarından başlayarak bu noktada ortaya çıkmıştı. Evrenselci sol yaklaşım, bütün halinde bir dünya tasavvuruna dayanarak, onun bir parçası olarak Türkiye toplumu çözümlemesi üzerinden sosyalizme dönük siyaset yollarını araştırırken; özgücü sol söz konusu farklılık-benzersizlik tezini esas alarak kültürcü açıklamalara sivrulmuş, bu kültürcü açıklamalar giderek Tür-

87 Chris Wickham, “The Uniqueness of the East”, 186-187.

88 Halil Berktaş, “The Feudalism Debate”, s. 305.

kiye toplumunun ve deneyiminin benzersizliği iddiasına dayanan özel bir mevziye işaret eder hale gelmiştir.

Bu bakımdan ister Marksçı, isterse Weberci etkili olsun, bütün çözümleme biçimlerinin yeterli olgusal destekten yoksun ve bir ölçüde ideal bir Osmanlı devlet ve toplum manzarasına bakarak tasarımlanmış modeller olduğunu söylemekte beis yoktur. Bu yüzden Türkiye’de sosyal bilimler olgusal temelleri sağlam biçimde kurulmuş, güncel olanakların ve yeni belgelerin ışığında, büyük ölçüde mikro-tarihsel malzemeyi kucaklayan ve bu yolla da Osmanlı zamansal ve mekânsal *çeşitliliğini* gerçekliğine uygun biçimde yansıtan bir tarihsel antropolojiyi ve buradan da dünya-tarihsel genellemelere sağlıklı biçimde açılabilen bir tarihsel sosyolojiyi beklemektedir. Evet asıl sorun, bir önceki cümlede italik yazılmış olan çeşitlilik meselesinin, bütün tahlillere hâkim top-tancı Osmanlı çözümlemesinin yerini alabilmesinde gizlidir. Meselenin esası kuramsal seçimlerden değil, hayatın gerçekliğinden ve onu taşıyan malzeme-den kopuk totalleştirmelerden kaynak almaktır. Bu türden kuramsal bir yaklaşımın ve kavramsal modellemelerin, Osmanlı zaman ve mekânının da dışında kalamayacağı hayat çeşitliliğini yansıtamayacağı açıktır. Öte yandan Osmanlı zaman ve mekânının, içinde bulunduğu dünya-tarihsel zaman ve mekândan bağımsız konumlanamayacağı da açıktır. Bu yüzden de şimdiye kadar düşünce hayatına egemen olmuş bütün modeller bir tür idealeştirme ile malûldür.

Sonuç olarak Osmanlı toplumuna ve tarihine sosyolojik ilginin, akacak kanalı azgelişmişlik, modernleşme ve toprak düzeni sorunsalları üzerinden bulunduğu söylenebilir. Özetle bir kaç örnek dışında siyaset, din, etnik çeşitlilik, topluluklar arası ilişkiler gibi siyasal ve kültürel sorunlar, ana akımlar ve ana tartışmalar içinde büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bunun ötesinde bütün bu iktisadî ve sosyolojik çözümleme külliyatı demografya, teknoloji ve ekoloji araştırmalarından da yoksundur. Dahası arkeolojik ve antropolojik desteği yoktur. Bugün ise ağırlıklı olarak genç akademisyenler eliyle aksi yönde paradigmatik bir dönüşümün başladığını gözlemleyebiliyoruz.

## A Sociological Criticism of the Studies of Ottoman Social History

Suavi AYDIN

### Abstract

Ottoman history is always focused by sociological interest in Turkey. This interest roughly feed by two different perspectives. One of them argues that the Ottoman socio-economic structure is a *uniqueness* and original one in its time. The other point of view tries to show that the structure is similar with its contemporaries. However, in the sociological analyses applied to Ottoman history, cultural sphere and mentality domain are generally neglected, meanwhile Ottoman cultural, administrative, economic and social diversity does not take into consideration. This article tries to analyse of these different sociological point of views and their defaults focused on Ottoman history.

**Key Words:** Ottoman History, Historical Sociology, Feodalizm, Asiatic Mode of Production, Patrimonialism.

## Osmanlı Sosyal Tarihi Çalışmalarının Sosyolojik Eleştirisi

Suavi AYDIN

### Özet

Osmanlı tarihi, Türkiye’de sosyolojik ilginin odağı olmuştur. Bu ilgi iki ayrı perspektiften beslenir. Birincisi Osmanlı toplumsal-iktisadî yapısının benzersizliğinden, ikincisi ise bir toplumsal formasyon olarak Osmanlı toplumsal-iktisadî yapısının ötekilerle ilişkisinden ve benzerliğinden kaynak alır. Her iki yaklaşım da, esas itibarıyla, Osmanlı düzeninin iktisadî temellerinin analizine dayanır. Sosyolojik analizlerde zihniyet alanı ve kültür dünyası, bu meyanda Osmanlı zamansal ve mekânsal çeşitliliği genellikle ihmal edilmiştir. Bu yazı, bu sosyolojik yaklaşımların bir dökümünü kapsamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Tarihi, Tarihsel Sosyoloji, Feodalizm, Asya Tipi Üretim Tarzı, Patrimonyalizm.