

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E
EŞİTLİK İLKESİNİN KAVRAMSAL ANALİZİ

Alaaddin DAYI

2501110466

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Namık Sinan TURAN

İSTANBUL – 2020

ÖZ

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E
EŞİTLİK İLKESİNİN KAVRAMSAL ANALİZİ

Alaaddin DAYI

Bu çalışma, Osmanlı toplum düzeninin kapitalist toplum biçimine dönüşüm sürecini ekonomik, politik (cebrî) ve ideolojik (normatif) iktidar türlerinin toplumsal bölüşümündeki eşit(siz)likler ve bu eşit(siz)liklerde kapitalistleşmeye bağlı olarak yaşanan değişimler üzerinden ele almıştır. Eşit(siz)lik, temelde toplumsal iktidarın bölüşümünden elde edilen payların ölçümüne yönelik bir kavramdır. Bu sebeple bir dünya-imparatorluğun despotik toplum biçimine dayanan çekirdeğinin, kapitalist dünya-ekonominin kaçınılmaz olarak etki alanına gireceğini kabul etmesiyle birlikte kapitalist toplum biçimini tesis etmek adına hayata geçirdiği politikaların karşılaştırmalı bir analizini olanaklı hâle getirir. Kapitalist bir toplumun tesisi ve sürdürülebilirliği, ideolojik ve politik eşitliğin desteklenip ekonomik eşitliğin reddedilmesine bağlıdır. Başka bir deyişle, ideolojik ve politik iktidar türlerinin toplumsal bölüşümünden toplumun üyelerine düşen payların görece eşitliğini gerektiren kapitalizm, ekonomik iktidarın toplumsal bölüşümü bakımından ise tam aksine eşitsizliğin sürdürülmesine ihtiyaç duyar. Bu bakımdan dönüşümünü tamamlayarak ileri kapitalist toplum modeline başarılı bir biçimde adapte olmuş bir toplumun “modern ulus-devlet” terimi yerine, toplumsal iktidar türlerinin kapitalist bir toplumda aldığı biçimlenmeleri ve bu biçimlenmelerin her birinin eşit(siz)likle olan ilişkisini açığa çıkaracak biçimde adlandırılması gerektiği söylenebilir. Bahsi geçen toplum biçiminin eşit(siz)lik ile olan ilişkisini en sarıh biçimde yansıtan adlandırma ise “sermaye-ulus-devlet”tir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal dönüşümü bakımından Tanzimat dönemi, despotik toplum biçimine ve bu biçime içkin yerleşik normatif örüntülere alternatif ideolojik ve politik anlamda görece eşitlikçi bir izlencenin merkezî yönetimce uygulamaya geçirilmeye başlandığı dönem olması bakımından sermaye-

ulus-devlete dönüşme sürecinde önemli bir dönüm noktasına tekabül eder. Bu minvalden hareketle imparatorluktaki eşitlikçi reform hamlelerinin, Tanzimat Fermanı'nın ilanından önceki ve sonraki dönem olmak üzere genel olarak iki evreye ayrılarak ele alınması mümkündür. Kapitalist toplum biçimine içkin ideolojik ve politik eşitlik ilkelerinin toplum biçimi üzerindeki dönüştürücü etkisini Osmanlı örneği üzerinden incelemeye yoğunlaşması bakımından bu çalışma, söz konusu dönemlerden ilkinin Osmanlı toplumunun kapitalizm öncesi içinden geçtiği toplumsal iktidar bölüşümleri ve üretim ilişkileri ekseninde bir değerlendirmeye tabi tutmakla yetinip, Tanzimat'tan İkinci Meşrutiyet'e uzanan ve imparatorluğun son yüzyılına tekabül eden süreçteki eşitlikçi gelişmeleri ve bu gelişmelere karşı yükselen tepkileri daha yakından incelemeye yoğunlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eşitlikçi dönüşümlerin, genellikle dış baskılar sonucu gerçekleştirildiği ve tepeden inmeci bir yaklaşımın sonucu olduğuna dair geleneksel kabulü de sorgulayan bu çalışmada, her ne kadar zaman zaman dış baskıların da tetikleyici bir etmen olarak rol oynadığı yadsınamaz olsa da, söz konusu dönüşümleri talep eden toplumsal bir tabanın bulunmadığı iddiasının gerçekte örtüşmediği, tarihsel veriler ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır. Özellikle 18. yüzyılda kapitalist ekonomik ilişkilerin toplumsal alanı giderek ele geçirmesine koşut olarak biçimlenen yeni yönetici sınıf, liberalizmin idealize ettiği normatif ve politik eşitliğin, yani seküler bir hukuk düzeninin üstünlüğünü esas alan demokratik bir rejim çerçevesindeki yurttaşlık statüsünün ve fırsat eşitliği üzerine inşa edilen liberal ekonomik modelin devlet tarafından benimsenmesi yönünde baskı uygulamıştır. Fakat Osmanlı örneğinde karşılaşılan bu baskı, ekonomik düzeyde merkantilizmin, politik düzeyde mutlakiyetçiliğin ve ideolojik düzeyde ulusçuluğun içselleştirilmemiş olması sebebiyle sosyoekonomik yapının yeterince güçlendirilmediği bir safhada liberalleşmeye başlayan bir toplumun, yalnızca politik ve ideolojik eşitlik ilkelerine dayanan bir reform sürecinden geçerek sermaye-ulus-devletleşmesini tamamlayamayacağını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, eşitlik, eşitlikçilik, sermaye-ulus-devlet, toplumsal iktidarın bölüşümü

ABSTRACT

CONCEPTUAL ANALYSIS OF THE PRINCIPLE OF EQUALITY FROM *TANZIMAT* TO THE REPUBLIC OF TURKEY

Alaaddin DAYI

This study deals with the process of transformation of the Ottoman social order into a capitalist formation of society through (in)equalities in the social distribution of economic, political (coercive) and ideological (normative) types of social power and changes in these (in)equalities due to capitalization. (In)equality is basically a concept for measuring the shares obtained from the distribution of social power. For this reason, it enables a comparative analysis of the policies implemented by the core of a world-empire based on the despotic social formation accepting that the capitalist world-economy will inevitably come under influence to establish the capitalist social formation. The establishment and sustainability of a capitalist society depends on supporting ideological and political equality and rejecting economic equality. In other words, capitalism, which requires the relative equality of the shares to the members of the society from the social distribution of the ideological and political types of power, on the contrary, requires the maintenance of inequality in terms of the social distribution of the economic power. In this respect, it can be said that instead of the term “modern nation-state”, a society that has successfully adapted to the advanced capitalist social model by completing its transformation should be named in a way that reveals the formations of social power types in a capitalist society and the relationship of each of these configurations with (in)equality. The naming that most clearly reflects the relation of the society in question with (in)equality is “capital-nation-state”.

In terms of the social transformation of the Ottoman Empire, the *Tanzimat* era corresponded to an important turning point in the process of transformation into capital-nation-state as it was the period in which a relatively egalitarian schedule ideologically and politically was put into practice by the central government, as an alternative to the established normative patterns embedded in this form. From this

perspective, it is possible to deal with the egalitarian reformist moves in the empire in two phases in general, before and after the declaration of the Edict of Gülhane. In terms of focusing on the transformative effect of the principles of ideological and political equality inherent in the form of capitalist society through the Ottoman example, this study concentrates on examining the egalitarian developments in the process from *Tanzimat* to the Second Constitutional Era corresponding to the last century of the empire and the rising responses to these developments, by making an assessment of the first of these periods in the axis of social power distributions and relations of production in which the Ottoman society passed before capitalism.

In this study, which also questioned the traditional acceptance that egalitarian transformations in the Ottoman Empire were generally the result of external pressures and that it was the result of a top-down approach, it was attempted to illuminate in the light of historical data that the claim that there was no social base demanding these transformations did not coincide with reality, although it is undeniable that external pressures play a role as a trigger factor from time to time. Especially in the 18th century, the new ruling class, which was shaped in parallel with the gradual conquest of capitalist economic relations, put pressure on the state to adopt the normative and political equality idealized by liberalism, that is, the liberal economic model built on the equality of opportunity and the citizenship status within the framework of a democratic regime based on the superiority of a secular legal order. However, the pressure encountered in the Ottoman example showed that a society that started to liberalize at a stage where the socioeconomic structure was not strengthened sufficiently due to the lack of mercantilism at the economic level, absolutism at the political level and nationalism at the ideological level could not complete capital-nation-statification by going through a reform process based on the principles of political and ideological equality.

Keywords: Ottoman, equality, egalitarianism, capital-nation-state, distribution of social power

ÖNSÖZ

İlk olarak, hem bu çalışmanın özellikle kuramsal çerçevesinin oluşturulması noktasında sundukları yol gösterici nitelikteki yapıcı eleştiri ve değerli tavsiyelerinden hem de jüri üyeliğini kabul etme nezaketini göstermelerinden ötürü Dr. Öğr. Üyesi Gizem BİLGİN AYTAÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Uğur Yasin ASAL’a çok teşekkür ederim. Onların tavsiyeleri olmasaydı bu çalışmanın tamamında bir nevi “alet çantam” olarak işlev gören kavramsal tasnifleri ve terminolojiyi oturtmakta oldukça güçlük çekerdim. İkinci olarak kıymetli dostlarım Ümit Nusret SALMAN, Ali Oğuz BOZKURT ve Şenol GÜNDOĞDU’nun yanı sıra Doç. Dr. Müzeyyen EROĞLU DURKAL, Dr. Öğr. Üyesi Elif ŞİMŞEK ÖZKAN ve Dr. Öğr. Üyesi M. İnanç ÖZEKMEKÇİ’ye de teşekkür etmeden geçmemin mümkün olmadığını belirtmek isterim. Çalışmanın çıkmaza girdiğini düşündüğüm dönemlerde hem somut önerileri hem de manevi destekleriyle arkamda olduklarını her zaman hissettirmişlerdir. Bu süreçteki destek ve iyi dileklerinin yanı sıra bizzat varlıklarıyla hayatımı güzelleştiren sevgili öğrencilerim Aykut KAŞIKÇI, Cihangir DURAK, Ebru ÇINAR, Emirhan GÜN, M. Fırat ÜNAL, Ş. Berika ÇELİK ve Şükrü ÇİFTÇİ’yi de bu noktada anmadan geçemeyeceğim, iyi ki varsınız.

Ve en önemlisi, öğrencisi olmaktan kıvanç duyduğum danışman hocam Prof. Dr. Namık Sinan TURAN’a şükranlarımı sunarım. Tezin başından sonuna tavsiye ve eleştirileriyle beni yönlendirip ufku açan, motivasyonumun düştüğü süreçlerde hoşgörülü ve kucaklayıcı tavrıyla beni ayağa kaldıran ve her daim özgüvenimi yerine getirecek bir umut aşılayan yaklaşımıyla öğrencisi olma fırsatına sahip olduğum için kendimi çok şanslı hissettiren saygıdeğer hocama minnettarım. Son olarak manevi desteklerini sadece bu çalışma sürecine indirgersem kendilerine büyük bir haksızlık yapmış olacağımı hissettiğim canımdan bir parça olan hakikatli kardeşim Belma DAYI’ya, hayatımın her evresinde bana kol kanat gerip her daim sığınabileceğim bir liman olan annem Sonay PATAR ile babam Nazir DAYI’ya; beni de evlatları gibi bağırlarına basıp ikinci bir anne ve babaya sahip olmamı sağlayan Zümrüt ALDEMİR ile Neşet ALDEMİR’e ve hayatıma girdiği andan itibaren bu paha biçilmez ailenin vazgeçilmez bir parçası olan sevgili eşim Esra DAYI’ya ömrüm boyunca minnettar kalacağım. Onlarsız hiçbir şey tam değil.

Alaaddin DAYI
İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL TOPLUM KURAMI BAĞLAMINDA EŞİT(SİZ)LİK

1.1. KAVRAM OLARAK EŞİT(SİZ)LİK	9
1.2. TOPLUM VE EŞİT(SİZ)LİK	13
1.2.1. Toplumsal İktidarın Türleri, Bölüşümü ve Aygıtları	14
1.2.2. Toplumsal Tabakalaşma ve Üretim İlişkileri	26
1.2.3. Toplum Biçimleri ve Sınıflar	40
1.2.4. Dünya-Sistemler: Çakışan Toplum Biçimleri	52

İKİNCİ BÖLÜM

İDEOLOJİK BAĞLAMDA EŞİT(SİZ)LİK

2.1. EŞİTSİZLİĞİ MEŞRULAŞTIRAN İDEOLOJİLER	87
2.1.1. Dinî İdeolojiler	87
2.1.2. Seküler İdeolojiler	98
2.2. EŞİTLİĞİ MEŞRULAŞTIRAN İDEOLOJİLER	110
2.2.1. İdeal Olarak Eşitlik: Eşitlik İlkesi	113
2.2.2. İdeoloji Olarak Eşitlik: Eşitlikçilik	131

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SERMAYE-ULUS-DEVLETLEŞEN OSMANLI TOPLUMUNDA EŞİT(SİZ)LİĞİN ALDIĞI GÖRÜNÜMLER

3.1. TANZİMAT'A KADAR OSMANLI TOPLUM BİÇİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ (1299-1839)	147
3.1.1. 14. Yüzyıldan 17. Yüzyıla Karma Tipte Bir Dünya-İmparatorluğun Tesisi: Göçebelikten Despotizme	150
3.1.2. 17. Yüzyıldan Tanzimat'a Gözeneklerden Taşan Kapitalizm: Despotizmden Feodalizme, Feodalizmden Mutlakiyete	186

3.2. TANZİMAT'TAN BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA OSMANLI TOPLUMUNDA EŞİTLİKÇİ DÖNÜŞÜMLER (1839-1914)	222
3.2.1. Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet (1839-1878): Mutlakiyetten Anayasal Monarşiyeye Geçiş Denemesi	232
3.2.2. II. Abdülhamid Rejimi (1878-1908): Despotik Kabuğun Altındaki Mutlakiyet.....	280
3.2.3. İkinci Meşrutiyet (1908-1914): Uluslaşamadan Demokratikleşme Girişimi ve Otokrasinin Geri Dönüşü	302
SONUÇ	356
KAYNAKÇA	361



GİRİŞ

Kendi başına soyut bir kavram olan eşitliğin tanımlanması her zaman oldukça tartışmalı bir konu olmuştur. Genelde çağrıştırdığı olumlu anlam sayesinde politik bir slogan olarak kullanımını elverişli hale getiren retorik bir kuvveti de bulunan eşitliğin, farklı politik akımlarca öne sürülen çeşitli kavranışları mevcuttur. Amerikan ve Fransız Devrimleri'nden beri kapitalist toplumların en azından belirli versiyonlarını benimsediği başlıca ideallerden biri olarak kabul gören eşitlik, eşitliği nihai hedef olarak benimseyen ve bir bütün olarak "eşitlikçilik" diye adlandırılan çeşitli ideolojilerin de ağırlık merkezini oluşturur. Bununla birlikte kendisini "eşitlikçi" olarak tanımlayan çeşitli akımlar arasında dahi eşitlik kavramının kesinliğine, adalet ve eşitlik arasındaki ilişkinin niteliğine, eşitlik idealinin gerçekleşmesi için gereken koşullara, eşitliğin kapsamına; kısacası toplum kuramı içerisindeki konumuna ilişkin genel bir uzlaşmanın sağlandığını söylemek mümkün değildir.

Soyutluğu sebebiyle birçok yöne çekilebilir muğlak bir kavram olan eşitliğin, ancak bölüşüm ve karşılaştırma süreçlerinin bir kıstası olarak işlevsel olduğu fark edildiğinde, eşitlik somut olgulara uygulanabilir bir anlam kazanır. Bu bakımdan, toplumsal meselelere yönelik olarak eşitlik ya da eşitsizliği idealize eden yaklaşımların da temelde bir toplumun üyelerinin toplumsal bölüşümden eşit paylar alıp almayacağına dair bir savunu ortaya koydukları söylenebilir. Fakat kısa sürede eşitliğe dair bu tanımlamanın da tatmin edici bir kavrayış sunmak hususunda yetersiz kaldığı fark edilecektir. Zira toplumsal bölüşüme konu olacak "şeyler"nin nicelik ve nitelikleri ölçüsünde, çok farklı eşitlik savunularının ortaya çıkabileceği görülecektir. Bu sonsuz sayıda çeşitliliğe ulaşabilme potansiyeline sahip ve birbirleriyle kaçınılmaz olarak çatışacak eşitlikçilikler, bir kez daha eşitlik kavramının işlevsiz olduğu düşüncesini akla getirebilir. Bununla birlikte, toplumsal bölüşüme konu olan "şey"lerin sınırlarını belirleyecek bir tanımlama, eşitlikçi ideolojilerin de sınırlı bir tasnife tabi tutulabilir hâle gelmesini sağlayacaktır.

Toplumsal bölüşüme konu olan şeylerin çerçevesini çizerek sınırları belirli bir tanımlamaya, toplumun ancak toplumsal iktidarın ortaya çıkmasıyla birlikte varlık kazanabileceği önermesinden hareketle ulaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle, bu

önermeden yola çıkılarak, aslında toplumsal bölüşüme konu olabilecek her şeyin son kertede toplumsal iktidarın bölüşümü anlamına geldiği söylenebilir. Böyle bir tanımın esas alınması durumunda, eşitlikçilik ile kastedilen de toplumsal iktidarın toplumun mensupları arasında eşit bölüşümü (dağılımı) olacaktır. Fakat böylesine indirgemeci bir tanımlama da, toplumsal gerçekliğin tekrar tekrar gösterdiği üzere, farklı taleplerle su yüzüne çıkan çeşitli eşitlikçiliklerin karşılaştırılmasını olanaksız kılacaktır. Yine de toplumsal bölüşüme konu olan her şeyin aslında toplumsal iktidarın bölüşümü olduğu önermesinden vazgeçmek için erkendir. Zira bu önerme, toplumsal iktidarı kendi içinde alt türlere ayırarak eşitlikçiliğin de kategorize edilmesini sağlamaya elverişli bir bağlam sunabilir.

Toplumsal iktidarın tasnifine ilişkin başlıca yöntemlerden birisi, edilgen öznenin davranış biçimlerinin sınırlarını belirlemek için etken özne tarafından kullanılan olanaklar (aygıtlar) üzerinden, iktidarın ekonomik, politik (cebrî) ve ideolojik (normatif) olmak üzere üç temel kategoriye ayrılmasıdır. Böyle bir tasniften hareketle, toplumsal bölüşüm süreçlerinde söz konusu olabilecek eşit(siz)likler de ekonomik, politik ve ideolojik eşit(siz)likler olarak üç temel başlık altında toplanabilir. Böyle bir durumda, toplumsal bölüşüm süreçlerinde eşitliği savunan çeşitli eşitlikçilikler de ekonomik, politik ve/veya ideolojik iktidarın bölüşümünden toplum mensuplarına eşit pay düşmesi gerektiğini savunan ideolojiler olarak billurlaşır. Eşit(siz)lik kavramına dair bu kuramsal tanımın pratikteki geçerliliğinin sağlamasını yapmak için ise elbette toplumsal gerçekliğin betimlenmesi noktasındaki uygulanabilirliğini gözlemlemek gerekir.

Bu çalışma, eşit(siz)lik kavramının toplumsal bölüşümle, toplumsal bölüşümün de toplumsal iktidarla olan ilişkisinden yola çıkarak, sosyal bilimler alanında kullanılan anlamıyla eşit(siz)lik kavramına dair süregiden muğlaklığın aşılmasına katkı sağlamaya yönelik bir girişimdir. Bu minvalden hareketle eşit(siz)lik ekonomik, politik ve ideolojik iktidar türlerinin toplumsal bölüşümlerinden toplum mensuplarına düşen payların karşılaştırılmasına yarayan bir kıstas olarak işlevselleştirilmeye çalışılmıştır. Böyle bir işleve sahip eşit(siz)lik hâlinin açığa çıkarılması için çalışmanın ilk bölümünde öncelikle söz konusu kavramın çeşitli anlamları aktarılmış, ardından eşit(siz)lik durumunun, toplumsal iktidarın eşitsiz

bölüşümünün beraberinde getirdiği tabakalaşma olgusu ekseninde oynadığı rol ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu kısımda, toplumsal tabakalaşmanın ancak iktidarın eşitsiz bölüşümünün kurumsallaşmasıyla mümkün olabileceği ve bunun sonucu olarak sınıflı bir toplum biçiminin tarih sahnesine çıkabileceğini öne süren eleştirel toplum kuramından yararlanılmıştır.

Toplumsal tabakalaşmanın yönetici ve yönetilen sınıf olmak üzere en az iki sınıflı bir yapı arz ettiğini belirten bu kuramda sınıflar, toplumsal bölüşümden kendi mensup olduğu grup üyeleriyle kıyaslandığında görece eşit bir pay almakla birlikte, diğer grupların üyeleriyle karşılaştırıldığında eşitsiz bir paya sahip olan toplum üyelerinden müteşekkil olarak betimlenir. Eleştirel yaklaşım, farklı üretim ilişkilerinin farklı toplum biçimlerine yol açtığını öne sürer. Üretim ilişkileri ise “üretim araçları üzerindeki hâkimiyet” ve “artığı (artı değer/artı ürün) elde etme biçimleri” olarak adlandırılan ölçütlere göre belirlenir. Bir bütün olarak üretim ilişkilerinin aldığı çeşitli biçimler, karakteristik olarak farklı özelliklere sahip sınıfların ortaya çıkmasına yol açar. Sınıfları karakterize eden temel etmen ise söz konusu sınıfın dâhil olduğu toplum biçiminin içerdiği ve/veya dışladığı eşit(siz)lik hâlleridir.

Çalışmaya esas teşkil eden eleştirel toplum kuramı, temelde Marksist toplum kuramından hareket etmektedir. Bununla birlikte çalışmada kullanılan yaklaşımın “ortodoks” olarak nitelenebilecek türde bir Marksist kuramsallaştırmaya mesafeli olduğunun altı çizilmelidir. Zira bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan toplum kuramı, başta Batı Marksizmi olarak adlandırılan ekol olmak üzere, bağımlılık kuramı ve dünya-sistemler analizi gibi sentezci yaklaşımlardan ve hatta kapitalizme yönelik Weberci görüşlerden de yer yer faydalanmıştır. Ayrıca söz konusu ekollere mensup düşünürlerin betimledikleri kavram ve geliştirdikleri kuramların sentezlenmesine yönelik deneysel ölçekte girişimlerde bulunulmaya çalışılmış ve böylelikle ortaya bu çalışmaya özgü bir terminoloji ve kategorizasyon denemesi çıkmıştır.

Örneğin ortodoks Marksist yaklaşımın, “artığı elde etme biçimleri” ölçütünü neredeyse göz ardı ederek, yalnızca “üretim araçları üzerindeki hâkimiyet” ölçütü üzerinden farklı toplum biçimlerini tanımlamaya çalışmasının doğurduğu kategorik tutarsızlıklar, üretim ilişkilerinin tespitinde artığı elde etme biçimlerinin önemi “iade-

i itibar” edilerek giderilebilmiştir. Bu zorlu engelin aşılmasında, artığı elde etme biçimlerini “üretim ve bölüşümün düzenini sağlayan davranış ilkeleri” üzerinden betimleyip “karşılıklılık”, “yeniden bölüşüm” ve “mübadele” olarak üçe ayıran Karl Polanyi’nin yaklaşımı hareket noktasını teşkil etmiştir. Polanyi’nin görüşlerinden hareketle, “ekonomik altyapıyı yönlendirme kabiliyeti”ni tanımlayan bu üç davranış ilkesinin üç farklı elde etme biçimine (bağış, zapt ve mübadele) tekabül; bu üç farklı elde etme biçiminden hangisinin toplumsal ölçekte baskın olduğuna göre de üç farklı ekonomik altyapı ve temel toplum biçiminin (bağış ekonomisine, zapt ekonomisine ve pazar ekonomisine dayanan) teşekkül ettiği gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Bu temellendirme girişimine ilham veren ise Kojin Karatani’nin “mübadele tarzları matrisi” ve bu matrise bağlı olarak ortaya koyduğu toplum biçimleri tasnifi olmuştur.

Toplum biçimlerinin bağış ekonomisi, zapt ekonomisi ve pazar ekonomisine dayalı olarak üç temel kategoriye ayrılması, Karl Marx’ın komünist, antik (köleci), Cermenik (feodal), Asyatik (despotik), kapitalist ve sosyalist olarak adlandırdığı üretim tarzları üzerinden tanımladığı çeşitli toplum biçimleri arasındaki farkların belirlenmesinde müphem kalan noktaların billurlaşması bakımından elverişli bir zemin sunmuştur. Ayrıca Marx’ın kendi çağının Avrupa merkezli bakış açısının etkisiyle coğrafi-etnik sıfatlarla özgülediği toplum biçimlerinin, aslında belirli bir coğrafya ya da halka özgü olmadığı ve tarihsel koşullara bağlı olarak yeryüzünün herhangi bir yerinde ortaya çıkabileceğinden hareketle, toplum biçimlerinin adlandırılması noktasında da alternatif bir terminoloji geliştirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmaya özgü adlandırmalarla ifade edilen toplum biçimlerinin tarihsel olarak birbirleriyle çakışan alt ve üst topluluklar biçiminde var oldukları gerçeği ise üretim ilişkilerine dayalı toplum biçimleri kategorizasyonunun açıklamadığı dünya-sistem ölçekli yapıların sergiledikleri reflekslerin tanımlanabilmesi noktasında, bağımlılık kuramının aydınlatıcı katkısına ihtiyaç duymuştur. Başta Immanuel Wallerstein olmak üzere çeşitli bağımlılık kuramcılarının yaklaşımlarını bir potada eritmeye yönelik bir girişimle, baskın ekonomik altyapının yukarıda bahsi geçen üç temel biçimden hangisi olduğuna göre dünya-sistemler; “mini dünya-sistemler”, “dünya-imparatorluklar” ve “dünya-ekonomiler” olarak üçe ayrılmıştır.

Dünya-sistemlerin kapsadığı alt topluluklar arasındaki eksenel etkileşimi belirginleştirmeye yönelik *core – periphery – semiperiphery* kavramları ise Türkçe’ye yaygın olarak çevrildiği “merkez – çevre – yarı çevre” terimleri yerine, bağımlılık kuramlarının altını çizmeye çalıştığı karşılıklılığı, nüfuzu ve organikliği okuyucuya aktarabilmek adına “çekirdek – çeper – yarı çeper” terimleri ile karşılanmıştır. Ayrıca dünya-ekonomi özelindeki analizler bakımından işlevsel olan “yarı çeper” kavramının dünya-imparatorluk söz konusu olduğunda kısır kaldığını ve bu tür dünya-sistemlerin analizi için *Subperipherie* olarak adlandırdığı alternatif bir uzamın denkleme katılması gerektiğini belirten Karl August Wittfogel’e özgü bu kavram “çeper dibi”; Karatani’nin dünya-sistemlerin etki alanını belirtmek için kullandığı *sphere* kavramı ise “yuvar” olarak tercüme edilmiştir.

Çalışmanın kendine has terminolojisini yansıttığı noktalardan biri de, “toplumsal iktidarın ideolojik, politik ve ekonomik aygıtları” kavramlaştırmasında kendini göstermektedir. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere Marx’ın “devletin cebri aygıtı” ve Louis Althusser’in “devletin ideolojik aygıtları” yaklaşımından esinlenerek ve toplumsal iktidarın devleti de kapsayan daha büyük ilişkiler ağına işaret ettiğinden yola çıkarak geliştirilen bu kavramlaştırma, eşit(siz)liğin tesisi ve sürdürülmesinde rol alan aygıtların tartışılmasını kolaylaştırması bakımından önemli bir işlev yüklenmiştir. Bununla birlikte çalışmanın bu kısmında toplumsal iktidarın ve türlerinin açıklanması noktasında Weberci tonları ağır basan “seçkin sınıf kuramı”nın Gaetano Mosca ve Ralf Dahrendorf gibi önde gelen mensupları ile takipçilerinin kimi görüşlerinden de faydalanılmıştır.

Eşit(siz)liğin toplumsal pratikteki yerini ortaya koymaya odaklanan çalışmanın ilk bölümünün ardından, ikinci bölümde toplumsal pratiğe içkin eşit(siz)likleri meşrulaştıran görüşler ve alt türlerine yoğunlaşmıştır. Öncelikle eşitsizliği meşrulaştıran ideolojiler kendi içinde dinî ve seküler olmak üzere ikiye ayrılarak, eşitsizliğin mutlak surette dinî ya da seküler bir karakterinin olmadığına açıklık getirilmeye; ardından eşitliğin meşrulaştırıldığı ideolojilerin gelişmesinde rol oynayan temel etkenlerin tespitine çalışılmıştır. Bir bütün olarak eşit(siz)likçi ideolojilerin toplum biçiminin değişimi bakımından oynadığı rolün su yüzüne çıkarılmaya çalışıldığı bu bölüm, söz konusu ideolojilerin kendi çıkarlarına aykırı olan sınıflarca

dahi benimsenmesini sağlayan sosyopsikolojik ve sosyozamsal koşulların neler olabileceğine dair bir irdelemenin ardından, kapitalist toplum biçimi özelinde eşitlikçiliğin boyutlarının tespitine odaklanmıştır. Bu tespit girişimi özelinde, eşitlikçi yurttaşlık haklarını sınıf, statü ve iktidar konusundaki fiili eşitsizliklerle biraraya getiren kapitalist toplumun çelişkili biçimini “tireli birleşme sistemi” olarak adlandıran Thomas Humphrey Marshall’ın yanı sıra Bryan Stanley Turner ve L. Richard DellaFave gibi “yapısal işlevselcilik”ten beslenen düşünürlerin görüşlerinden önemli ölçüde yararlanılmıştır.

İlk iki bölümde pratik ve ideolojik çerçevesi kuramsal düzeyde çizilmeye çalışılan eşit(siz)liğin, toplumsal gerçekliğin analizi noktasında ne kadar uygulanabilir olduğu ise üçüncü bölümün konusunu oluşturmuştur. İlk iki bölümde sınırları çizilmeye çalışılan kuramsal çerçeve ve bu sınırlar içinde oluşturulmaya çalışılan anlamlı bir bağlam için geliştirilen bu çalışmaya özgü terminolojinin işlerliği, üçüncü bölümde, Osmanlı toplumunun kapitalist toplum biçimine evrilmesinin özellikle dikkat çekici boyutlara vardığı ve bu yöndeki reformlarla merkezî yönetimce de desteklendiği imparatorluğun son yüzyılına odaklanılarak sınanmıştır.

Üçüncü bölümün ilk kısmında imparatorluğun kuruluşundan Tanzimat’a kadar geçen süre boyunca toplum biçiminin, toplumsal iktidarın bölüşümündeki eşit(siz)liğin artması ve azalmasına bağlı olarak nasıl biçimlendiği ve hangi safhalardan geçerek ne gibi değişimlere uğradığı özetlenmeye çalışılmıştır. Toplumsal iktidarın bölüşümü bakımından kıstas kabul edilen eşit(siz)lik kavramı üzerinden Osmanlı toplumsal düzeninin geçirdiği değişimin okunmasına yönelik bir girişim anlamına gelen bu yaklaşım, bu bakımdan özgün bir nitelik arz etmektedir. Böyle bir girişimden hareketle, çalışmada Osmanlı toplumsal tarihine dair geleneksel dönemleştirmeye alternatif bir dönemleştirmenin esas alındığı da ifade edilmelidir.

Toplumsal dönüşümü beraberinde getiren gelişmelere, yönetici sınıf ve yönetilen sınıf tarafından yüklenen anlamlar doğal olarak birbirinden farklılık arz etmektedir. Toplumsal iktidarın bölüşümünü eşitlikçilik bağlamında ele alma girişiminin ürünü olan bu çalışma da söz konusu toplumsal dönüşüme kapı aralayan olgu ve olaylara olan yaklaşımını, eşitsizliği meşrulaştırma eğilimi içindeki

seçkinlerden ziyade eşitlikçi taleplerle görünürlük kazanan madunların bulunduğu noktadan hareketle inşa etmiştir. Bu bakımdan, örneğin Osmanlı tarihine ilişkin gelenekselleşmiş ve muktedir perspektifli bir kategorizasyonun göstergesi olarak “gerileme” biçiminde sunulan sürecin, aslında toplumsal iktidarın bölüşümünden hanedana düşen payda diğer toplumsal aktörler lehine gerçekleşen bir gerilemeye işaret ettiğinin; bununla birlikte, söz konusu sürecin alt sınıflara düşen payda bir artışa denk düştüğü ölçüde eşitlikçi bir ilerlemeye tekabül ettiğinin altı çizilmelidir. Dolayısıyla, eşit(siz)lik kıstasından hareketle Osmanlı toplum tarihini anlamlandırmaya çalışan böyle bir çalışmanın “yol haritası”nın, doğal olarak geleneksel dönemleştirmeye alternatif bir periyot üzerinden çizilmesi gerekmiştir.

Osmanlı toplum düzeninin hem üretim ilişkileri hem de dünya-sistemler analizi çerçevesindeki konumu bakımından toplumsal iktidarın bölüşümündeki eşit(siz)liğin artış ve azalışına bağlı olarak incelendiği üçüncü bölümün ilk kısmının ardından, ikinci kısımda, kapitalist toplum biçiminin kurumsallaştırılmasına ve çökmekte olan eski dünya-sistem yerine giderek yeryüzünü kapsamaya başlayan kapitalist dünya-ekonomi içinde yer edinme çabasına bağlı olarak, imparatorluğun geçirdiği eşitlikçi dönüşümlere odaklanılmıştır. İmparatorluğun Tanzimat’tan İkinci Meşrutiyet’e uzanan ve yaklaşık son yüzyılını kapsayan bu süreçte ekonomik, politik ve ideolojik eşitliğin sağlanmasına ve/veya dışlanmasına yönelik girişimler ve bu girişimlere karşı yükselen çeşitli tepkilerin altında yatan motivasyonlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu son kısımda, Tanzimat dönemiyle birlikte “müsavat”ın imparatorluğu bir arada tutmak için toplumsal pratiklere içkinleştirilmesi gereken asli bir hedef olarak resmî söylemde ve politikalarda kendisine önemli bir yer bulmaya başlamasına karşın, imparatorluğun parçalanmasına engel olunamamasının ardında yatan saikler, çalışmanın ortaya koymaya çalıştığı eşit(siz)lik kavrayışı üzerinden ele alınmıştır. Osmanlı örneği özelinde “tefrikten ittihada” gitme hedefinin pusulası olarak belirlenen eşitlik idealinin, her zaman bütünleştirici bir motivasyon sağlayamayabileceğini gösteren bu önerme, eşitlik idealinin sıklıkla bir “eşit olmayan”ı da ortaya çıkardığı göz önünde bulundurulursa daha iyi anlaşılır. Zira eşitliğin göstergesi olarak belirlenen kıstaslar, kıstasların dışında kalanları “eşitsiz” olarak nitelemesi bakımından, ayrıştırıcı ve dışlayıcı bir işleve sahiptir.

Kapitalist bir bağlamda ve burjuva-liberal tonların hâkim olduğu bir arka plan üzerine kurgulanmaya çalışılan imparatorluğun son yüzyılındaki eşitlik idealinin, politik ve ideolojik iktidarın bölüşümündeki payları eşitlemeye yönelik bir girişimden öteye geçememesi ve ekonomik eşitsizlikleri kaçınılmaz kabul etmesi bakımından, bir bütün olarak toplumsal eşitliğin savunusu anlamında ne ölçüde eşitlikçi olarak kabul edilebileceği de çalışmanın bu son kısmında sorgulanan bir diğer mesele olmuştur. Çalışmanın yine bu son kısmında, modern dünya-sistemin çekirdeğinde konumlanan ileri kapitalist toplum biçiminin tesisi için geçilmesi gereken politik aşamalardan biri olan mutlakiyetçi rejim evresinden, politik ve ideolojik eşitliğin temelini oluşturacak istikrarlı bir uluslaşmayı gerçekleştirilmeden anayasacılık safhasına geçen bir toplumun, kendi içinde çeşitli tutucu ve/veya ayrılıkçı akım ve hareketlerle karşı karşıya kalacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca politik rejim bakımından mutlakiyetçilik evresine ideolojik düzeyde eşlik etmesi gereken uluslaşma sürecinin yanı sıra ekonomik düzeyde eşlik etmesi gereken merkantilizmin, istikrarlı bir kapitalist toplumun ortaya çıkabilmesi bakımından taşıdığı hayati önem de bu kısımda değinilen bir diğer noktayı teşkil etmiştir.

Bu çalışma, ancak ekonomik düzeyde merkantilist, ideolojik düzeyde uluslaşmış ve politik düzeyde mutlakiyetçi bir toplum biçiminin kurumsallaşmasının ardından ekonomide liberalizme yönelen, uluslaşmayı çok kültürcülükle bir arada yürütebilen ve politik rejimini anayasal demokrasi olarak tesis eden bir toplumsal yapının, parçalanmadan ve istikrarlı bir kapitalist toplum olarak biçimlenebileceği tezinden hareketle kaleme alınmıştır. Bu bakımdan söz konusu ileri kapitalist toplum modelinin “modern ulus-devlet” terimi yerine, toplumsal iktidar türlerinin kapitalist bir toplumda aldığı biçimlenmeleri ve bu biçimlenmelerin her birinin eşit(siz)likle olan ilişkisini açığa çıkaracak biçimde adlandırılması gerektiği söylenebilir. Bahsi geçen toplum biçiminin eşit(siz)lik ile olan ilişkisini en sarıh biçimde yansıtan adlandırma ise ekonomik, ideolojik ve politik iktidar düzeylerinde bu toplum biçimine içkin çelişkili ve tireli birleşmeyi su yüzüne çıkartan “sermaye-ulus-devlet”tir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL TOPLUM KURAMI BAĞLAMINDA EŞİT(SİZ)LİK

1.1. KAVRAM OLARAK EŞİT(SİZ)LİK

Eşitlik, tanımı bakımından üzerinde uzlaşamayan bir kavramdır. “Onu övenler ya da yerenler, övdükleri ya da yerdikleri şeyin ne olduğu hakkında hemfikir değillerdir”.¹ Şimdiye kadar çok çeşitli eşitlik tanımları ve türleri ileri sürülmüştür. Bu sebeple politik bir tasavvur olarak eşitlik kavramı hakkındaki yaygın ve yanlış kanaatler karşısında, öncelikle eşitliğin genel ve açık bir tanımının ortaya konması gerekir. “Eşitlik”² ve “eşit” terimleri nicel ilişkilere özgü belirli bir hâli ifade etmek için kullanılır. Her bakımdan aynı olmayı gerektirmemekle birlikte en az bir özellik bakımından aynı niteliklere sahip olan bir grup nesne, kişi, süreç ya da koşul arasındaki tekabüliyeti ifade eder. Sadece karşılaştırmaya konu olan belirli bir veya birden fazla özellik bakımından var olan aynılık hâline işaret etmesi sebebiyle de, özdeşlikten ayırt edilmesi gerekir. “Özdeşlik eşitlikle karıştırılmamalıdır; birbirine eşit olan iki şey, özdeş değildir. (Ör. İki masa... birbirine eşit olabilir, ama bunlar özdeş değildir.)”³

“Özdeşlik”⁴ çeşitli özgül terimler, adlandırmalar ve betimlemeler aracılığıyla ifade edilen tek ve aynı nesnenin, tüm özellikleriyle kendisine tekabül etmesi; “[k]endi kendisiyle aynı olma; değişen durumlarda kendi kendisi kalma, aynı kalma”⁵ hâli, yani “aynıyet”⁶ anlamına gelir. “Toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü”⁷ anlamına gelen ve birçok dilde özdeşlik terimiyle eş anlamlı olduğu kabul edilen “kimlik”⁸, yani

¹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Trade Paperback Edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), 2.

² Alm. Gleichheit; Ar. مساواة (*müsavat*); Fr. égalité; İng. equality; Lat. aequitas, aequalitas; Ant. Yun. ισότης (*isotes*).

³ “Özdeşlik”, içinde *BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1975.

⁴ Alm. Identität; Ar. هوية (*hüviyet*); Fr. identité; İng. identity; Lat. identitas; Ant. Yun. ταυτότης (*tautotes*).

⁵ “Özdeşlik”, 1975.

⁶ “Özdeşlik”, içinde *BSTS / Medeni Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 1966.

⁷ “Kimlik”, içinde *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, t.y.

⁸ Alm. Identität; Ar. هوية (*hüviyet*); Fr. identité; İng. identity; Lat. identitas; Ant. Yun. ταυτότης (*tautotes*).

“hüviyet”⁹ terimi ise başta insan olmak üzere, irade sahibi bir varlığın kendiyle aynı olması hâlini kastetmesi bakımından, özdeşliğin özgül bir görünümünü ifade eder. Örneğin “Bu adam, dün gördüğüm adam.” cümlesi, “Bu adam, dün gördüğüm adamla eşit.” anlamına değil, “Bu adam, dün gördüğüm adamla aynı (özdeş).” anlamına gelir.

Yükledikleri anlamlar bakımından eşitlik terimi ile eş anlamlıymışçasına kullanılan bir diğer terim benzerliktir. Bu sebeple eşitlik ile benzerlik terimlerinin kastettiği anlamlar arasındaki fark ve yakınlıkların da ayırt edilmesi gerekir.¹⁰ Tam bir aynılıktan ziyade yaklaşık bir tekabüliyetle işaret eden “benzerlik”¹¹, “[b]irbirinden ayrı olan şeylerin birçok belirtilerde uyuşması durumu”¹² olarak tanımlanabilir. “Benzerliğin eşitlikten ayrılığı, eşitlikte bütün belirtilerin uyuşmasıdır.”¹³ *Organon* başlıklı mantık külliyyatının *Kategoriler* adlı ilk kitabında, niceliğe eşit(siz)liğin yüklenebilmesinin, niceliğin en özgün özelliği olduğunu ifade eden Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322), eşitliğe dair kesin tespitlerin ancak niceliğe ilişkin konularda söz konusu olabileceğinin altını çizer. Aristoteles’e göre, yetenek gibi nicel olarak tespiti mümkün olmayan şeyler ise, eşit ya da eşitsiz olarak değil, yalnızca benzer veya benzemez olarak nitelenebilir.¹⁴ Bu bakımdan eşitliğin, özdeşlikten ziyade ve en azından nicel karşılaştırmalar söz konusu olduğunda, benzerliği kasteden bir anlamda kullanılageldiği söylenebilir. Birbiriyle karşılaştırılabilir ya da birbirine dönüştürülebilir “değerlerin eşitliği”,¹⁵ yani “eş değerliliği”¹⁶ anlamına gelen “denklik”¹⁷ terimi ise, iki niceliğin birbirine göre eş ölçüdeki durumlarına,¹⁸ başka bir

⁹ “Kimlik”, içinde *BSTS / Medeni Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 1966.

¹⁰ Otto Dann, “Gleichheit”, içinde *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner, Werner Conze, ve Reinhart Koselleck, 1972, 997; Alfred Menne, “Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit”, *Ratio* 4 (1962): 44 vd.; Peter Westen, *Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of “Equality” in Moral and Legal Discourse* (Princeton University Press, 2016), 39, 120.

¹¹ Alm. Ähnlichkeit; Ar. تشابه (*teşabehu*); Fr. similarité; İng. similarity; Lat. similitudo; Ant. Yun. ὁμοιότης (*homoiotes*).

¹² “Benzerlik”, içinde *BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1975.

¹³ “Benzerlik”.

¹⁴ Alaeddin Şenel, “Eşitlik Kavramı ve Tarihsel Gelişmesi”, içinde *Prof. Dr. Yavuz Abadan’a Armağan* (Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak., 1969), 244, dipnot 2.; Aristoteles, *Kategoriler - Önemeler*, çev. Furkan Akderin (Say Yayınları, 2017), 41.

¹⁵ “Denklik”, içinde *BSTS / Yöntembilim Terimleri Sözlüğü*, 1981.

¹⁶ Alm. Gleichwertigkeit; Ar. مساواة (*müsavat*); Fr. équivalence; İng. equivalence; Lat. aequivalentia; Ant. Yun. ἰσοδυναμία (*isodinamias*).

¹⁷ Alm. Parität; Ar. مساواة (*müsavat*); Fr. parité; İng. parity; Lat. paritus; Ant. Yun. ἰσότης (*isotimia*).

¹⁸ “Eşdeğer”, içinde *BSTS / Uygulayım Terimleri Sözlüğü*, 1980.

deyişle değerlerin ya da işlevlerin nicel özdeşliğine işaret eder.¹⁹ Bu bakımdan karşılaştırmaya konu olan bir veya birden fazla özelliğin nicel özdeşliğini ifade eden denklik hâlinin, karşılaştırılan nesnelerin genel olarak eşitliğini kastetmediği açıktır.

Birden fazla nesne arasında genel olarak eşitlik bulunduğu, yani birbirlerine denk olduklarına dair bir kanaat, aslında karşılaştırılan nesneler arasında ayrım bulunduğu da kabuldür ve bu bakımdan özdeşlikten farklıdır. Zira eşitlik ya da benzerlik olarak adlandırılan ilişkilerden birinin varlığından bahsedebilmek için, belirtileri birbiriyle tamamen ya da kısmen uyuşacak “birbirinden ayrı” birden fazla nesnenin mevcudiyeti gerekirken, özdeşlik olarak adlandırılan ilişki tek ve kendi olan şeyin özgün hâlini gerektirir. Diğer bütün belirtileri birbirine tekabül etse dahi, birbirinden ayrı birden fazla şey, özdeş olarak adlandırılamazlar. Zira “birden fazla” şey en azından zamansal ve mekânsal olarak farklılardır.²⁰ Herakleitos’un (MÖ 535-MÖ 475) ifadesiyle; “ayak bastığın nehir daha şimdi gitti; şu sular yerini bunlara bıraktı, şimdi de bunlara.”²¹ Başka bir deyişle, zamansal ve uzamsal konum, ancak tek bir şeyin tek bir an ve mekândaki kendisi için özdeş olabilir; “tıpkı yürümekte olduğum nehrin aynı olmaması gibi, ben de ben değilim.”²²

Eşitlik, özdeşlik, denklik, eş değerlilik ve benzerliğe dair yukarıdaki tanımlar, “eksiksiz” ve “mutlak” bir eşitlik kavramının kendisiyle çelişen niteliğini açık bir biçimde ortaya koyar. Bu minvalden hareketle, eşitlik ve özdeşliğin birbirinden farklı halleri ifade ettiği ve hangi özellik bakımından eşit olunduğuna yanıt vermeyerek, özdeşlik yanılgısına yol açan eşitlik önermelerinin eksik isnatlar olduğu söylenebilir.²³ Bununla birlikte bazı yazarlar, zamansal ve uzamsal konum bir kenara bırakılacak olursa, bir “sınır kavram” olarak mutlak nicel eşitliğin de kabul edilebilir olduğunu savunurlar.²⁴

¹⁹ “Eşdeğer”, içinde *BSTS / Fizik Terimleri Sözlüğü*, 1983.

²⁰ Stefan Gosepath, “Equality”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2011).

²¹ Heraclitus ve Brooks Haxton, *Fragments: The Collected Wisdom of Heraclitus* (New York: Penguin Books, 2003), par. 41.

²² Heraclitus ve Haxton, par. 81.

²³ Douglas W. Rae, *Equalities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 132 vd.

²⁴ Ernst Tugendhat ve Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, durchges. Ausg., [Nachdr.], Universal-Bibliothek 8206 (Stuttgart: Reclam, 2010), 170.

Eşitlik ve eşit terimleri hem olguları betimlemek hem de ahlaki bir değer belirtmek için birbirine karıştırılabilir anlamlarda kullanılabilir. Eşitlik kavramına ilişkin hem “betimsel” hem de değer belirten, yani “buyurgan” önermeler bakımından, eşitliğin tespitine ilişkin karşılaştırmanın ölçütünü tanımlamada esas alınan yaklaşım çok önemlidir.²⁵ Eşitliğin betimsel kullanımında, ortak ölçütün kendisi betimleyicidir. Örneğin ikisi de 70 kg ağırlığında olan kişilerin, ağırlıksal eşitliğini tespit etmeyi sağlayan ortak ölçüt, ölçümü sağlayan ağırlık birimi (kilogram) ve bu birime göre ölçümü gerçekleştiren alettir (tartı). Bu bakımdan bahsi geçen kişilerin ağırlıksal eşitliğini belirten “her ikisi de tartı önünde eşittir” ya da “her ikisi de aynı kilodadır” biçimindeki önermeler, söz konusu eşitliği gösteren ortak ölçütün betimsel bir işlevde kullanımına örnek teşkil eder.

Eşitliğin değer belirten türdeki bir ölçütüne, yani bir norma ya da kurala başvurulduğunda ise eşitliğin buyurgan kullanımı söz konusu olur. Örneğin her insana yasa tarafından eşit olarak muamele edilmesi gerektiği düşüncesi, ahlaki bir ilke, bir norm olması bakımından değer belirten bir ölçüttür ve buyurgandır. Bu bağlamda söz konusu düşüncüyü ifade eden “herkes hukuk önünde eşittir” ya da “herkes aynı yasalara tabidir” biçimindeki önermeler, ortak ölçütün değer belirten türde bir eşitliği gösteren, yani buyurgan kullanımına tekabül eder.²⁶ Ağırlık örneğindeki benzer biçimde eşitliğin betimsel kullanımı, “olan”a ilişkin bir tespit amacı taşıırken; insanların hukuk önünde eşitliğine dair örnekteki benzer buyurgan kullanımlar, “olması gereken”e dair kurguları ortaya koyar. Başka bir deyişle, birinci tür kullanımlar bizatihi olgulara ilişkinken, ikinci tür kullanımlar olguların iradi olarak biçimlendirilmesine yöneliktir.

Eşit(siz)liğin buyurgan önermeleri üzerine kurulan ölçütler, hem betimsel hem de buyurgan olmak üzere iki bileşen içerir. Zira buyurgan önermeler, kuralın ya da normun uygulanacağı insanların tespit edilebilmesi için, betimleyici ölçütler de içermelidir. Kimin hangi kategoriye dâhil olduğuna yanıt arayan böyle bir tespit sorusu, normatif olabilir: Örneğin; “A devleti yasaları kimlere uygulanır?” Bu bakımdan karşılaştırma ölçütleri, nasıl davranılmasının “doğru” olduğunu, yani

²⁵ Felix E. Oppenheim, “Egalitarianism as a Descriptive Concept”, *American Philosophical Quarterly* 7, sy 2 (1970): 143-52.

²⁶ Gosepath, “Equality”.

“olması gereken”i de belirlemeye ve toplum biçimi inşa etmeye yönelik ahlaki ve/veya hukuki bir kural içerir. Böyle bir kural ise, önermenin buyurgan bileşenini teşkil eder.²⁷

Eşitlik kavramına dair genel kavrayış ile eşitliğe dair çeşitli özgül kavrayışlar arasındaki ayrım,²⁸ eşitliğin neden tek tipleşmiş bir anlamının olmadığını, hatta bazı yazarlara göre anlamdan yoksun olduğunu açıklayabilir.²⁹ Eşitliğe dair söz konusu farklı kavrayışlar, eşitliğin buyurgan kullanımının, “eşitlikçilik” (egaliteryanizm) olarak adlandırılan düşünce ekolünü biçimlendiren bir grup karmaşık ilkeyi ifade ettiğini ve “toplumsal olan”ın bölüşümüne ilişkin olduğunu anlaşılır kılmaya yardımcı olur. Bu sebeple, bir “olması gereken” (ideal), yani ilke olarak eşitliğin ve bu ilkeyi düstur edinen eşitlikçilik ile türlerinin ele alınması gerekir. Bununla birlikte, eşitlikçi düşünce akımlarının taleplerini anlamlandırabilmek bakımından, öncelikle eşitlik ve eşitsizlik ile toplum biçimi arasındaki bağıntının ortaya konması elzemdir.

1.2. TOPLUM VE EŞİT(SİZ)LİK

Toplumlar, birbiriyle çok sayıda toplumsal uzamda çakışan ve kesişen iktidar ağından oluşur.³⁰ Sınırları olan bir birim olarak toplum, görece yoğun ve kalıcı iktidar ilişkilerine dayanan etkileşim ağları içerir. Sınırları dışında kalan iktidar ilişkileriyle kıyaslandığında, kendi içinde ortak belirli örüntüler gösterir. Çeşitli iktidar ilişkilerinin çakışmalarının aldığı belirli bir biçimin ürünü olan toplumda, çakışan etkileşim ağlarının meydana getirdiği örüntüler arasında, Karl Marx’ın (1818-1883) deyimiyle, çeşitli “gözenekler” de bulunur.³¹ İktidar ilişkilerinin tesis ettiği kolektif amaçları ve bu amaçlara hizmet eden aygıtlar ile örgütlenme biçimini kendi amaçlarına ulaşma yolunda engel olarak gören karşıt iktidar ilişkileri ise, bu gözeneklerin asli kaynaklarıdır.

²⁷ Westen, *Speaking of Equality*, böl. 3.

²⁸ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, 2. bs (Phoenix Yayınevi, 2018), 51 vd.

²⁹ Rae, *Equalities*, 127 vd., 132 vd.

³⁰ Michael Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, çev. Kollektif (Phoenix Yayınevi, 2013), 11-12.

³¹ Karl Marx, “Formen”, içinde *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, çev. Mihri Belli (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 83; Karl Marx, *Kapital Cilt 3: Ekonomi Politikin Eleştirisi & Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, ed. Friedrich Engels, çev. Alaattin Bilgi, 3. bs (Sol Yayınları, 1997), 291, 531.

Toplumsal iktidarın mevcut bölüşümünden memnun olmayan karşıt iktidar ilişkilerinin “muktedir”leri ya da diğer bir deyişle “seçkin”leri, toplumsal iktidarın bölüşümündeki paylarını artırabildikleri ve bu iktidarlarını toplumsal ölçekte yaygınlaştırebildikleri oranda, “toplumsal olan”ı dönüştürebilir; hatta altüst edebilirler. Mevcut kurumlara dolaylı ya da doğrudan bir meydan okuma biçiminde ortaya çıkabilen bu durum, öngörülmemiş bir biçimde gözeneklerde gelişir. Başka bir deyişle, toplum biçimlerinin “gözenekler”inde ya da Karl August Wittfogel’in (1896-1988) deyişiyle “çeper dibi”nde³² ortaya çıkarak, eskilerine yönelik öngörülmemiş sonuçlar doğuran yeni ilişkiler ve kurumlar yaratır. Bu bakımdan toplumların oluşumundaki, yapılarındaki ve tarihsel dönüşümündeki farkların ortaya çıkardığı çeşitli toplum biçimleri, toplumsal iktidarın çeşitli kaynaklarının karşılıklı ilişkileri, bölüşümü ve bunların dönüşümü üzerinden tasnif edilebilir. Böyle bir tasnif, öncelikle toplumsal iktidar ve bölüşüm kavramlarını açıklamayı gerektirir.

1.2.1. Toplumsal İktidarın Türleri, Bölüşümü ve Aygıtları

İktidar (kudret),³³ etken konumdaki bir kişi ya da grubun, başka bir kişi ya da grubu, etken olan tarafın istediği biçimde davranmaya yöneltme kabiliyetidir. Bu tanımdan hareketle, toplumsal bölüşümdeki eşitsizliğin kaynağı olan toplumsal iktidar

³² Bağımlılık kuramcılarının kullandığı “core, periphery ve semiperiphery” terimleri Türkçe’ye genel olarak “merkez, çevre ve yarı-çevre” biçiminde tercüme edilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu terimler, bahsi geçen kuramcılar tarafından organizmacı bir bağımlılık vurgusunu aktarmak için bilinçli olarak tercih edilegelmiştir. Dolayısıyla “core” sözcüğünün “çekirdek” olarak, “periphery” sözcüğünün “çeper” olarak ve “semiperiphery” sözcüğünün de “yarı çeper” olarak Türkçe’ye tercüme edilmelerinin, bağımlılık kuramcılarının okuyucuya aktarmak istedikleri betimleme bakımından daha uygun tercihler oldukları söylenebilir. Bk. Christopher K. Chase-Dunn ve Thomas D Hall, *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, 2018; Andre Gunder Frank, “The Development of Underdevelopment”, *Monthly Review* 18, sy 4 (02 Eylül 1966): 17-31; Immanuel Wallerstein, *The Essential Wallerstein* (New York, NY: New Press, 2000). Wittfogel’in kullandığı “core/Kern, margin/Peripherie, submargin/Subperipherie” terimleri ise “merkez, sınır ve sınır-altı” olarak Türkçe’ye çevrilmektedir. Yukarıdaki gerekçelerle Wittfogel’in kullandığı bu terimler de bu çalışmada “çekirdek, çeper ve çeper dibi” olarak Türkçeleştirilmiştir. Nitekim “sınır-altı” ifadesi, Wittfogel’in “submargin/Subperipherie” sözcüğü ile anlatmak istediği kavramı Türkçe’de tam olarak karşılamamaktadır. “Bir çepere koşut olarak çeperden hafifçe ayrılmış olan alan” anlamına gelen “submargin/Subperipherie” terimi, çeperin yanı başında yer alan şeye işaret eder. Ayrıca “sub-” ön eki, hem “yanı başında” hem de “altında, dibinde” anlamlarını barındırmaktadır. Bu sebeplerle bu çalışmada “submargin/Subperipherie” sözcüğü, “çeper dibi” ifadesi ile karşılanmıştır. Bk. Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, 1st Vintage Books ed (New York: Vintage Books, 1981).

³³ Bu çalışmada “power” kelimesinin karşılığı olarak “iktidar” ya da “kudret” kelimeleri, “force” kelimesinin karşılığı olarak ise “güç” veya “kuvvet” kelimeleri tercih edilmiştir.

da; bir kişi, grup ya da sınıfın, başka bir sınıfı ya da sınıflar bütünü olarak toplumu, kendi iradesine uygun biçimde davranmaya yöneltme kabiliyeti olarak tanımlanabilir. Bu kabiliyeti sağlayan kaynaklar, “toplumsal iktidar”ın elde edilmesini ve muhafazasını sağlayan farklı “aygıtlar” üretir. Genel itibarıyla toplumsal iktidarın “ekonomik”, “ideolojik” (normatif) ve “politik” (cebrî) olarak adlandırılan, üç farklı kaynağı olduğu kabul edilir ve her bir kaynağın sağladığı kabiliyet, iktidarın üç farklı türünü teşkil eder.³⁴ Başka bir deyişle, iktidar türleri, edilgen öznenin davranış biçimlerinin sınırlarını belirlemek için etken özne tarafından kullanılan olanaklar (aygıtlar) üzerinden; ekonomik, ideolojik ve politik olmak üzere üç kategoriye ayrılabilir. Verili herhangi bir toplumsal iktidar aygıtı, bu üç tür iktidarı da belli oranlarda içeriyor olabilir. Norberto Bobbio (1909-2004) bu üç tür iktidarı şöyle tanımlar:

Ekonomik iktidar, ender ya da ender sayılan belli mallara sahip olma avantajından faydalanarak, bu mallara sahip olmayan diğer insanlara belli bir davranış biçimini kabul ettirip onları yönlendirmek biçiminde kendini gösterir ve bu davranış biçimi genellikle belli bir emek icra etmek şeklinde ifade edilir... İdeolojik iktidar, belli bir yapıdaki düşüncelerin belli bir otoriteye sahip kişilerce formüle edilmesine dayanır; belli bir tavırla ortaya çıkarıldığı zaman, ortak noktaları olan insanların davranış biçimleri üzerinde etkide bulunabilir... Siyasal iktidar ise, fiziksel şiddet uygulama aracı olarak kullanılabilecek olanaklara (her türlü silah ve iktidar) sahip olmayı temel alır. En katı anlamıyla buna, zor kullanıcı iktidar denir.³⁵

Toplumsal iktidarın bir türü olan politik (cebrî) iktidar, fiziksel kuvvete başvurma potansiyelini göstererek ya da harekete geçirerek, diğerlerini politik mukteditirin iradesine göre davrandırma kabiliyetidir. Bu iktidar türünü kullanmaya,

³⁴ Gianfranco Poggi, *Devlet / Doğası Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan, 5. bs (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016), 4. Michael Mann, bu üç kaynağa “askeri” olarak adlandırdığı dördüncü bir kategoriye daha ekler. Genel kabul gören üçlü ayrıma göre politik iktidarın alametifarıkası olan “fiziksel kuvvet kabiliyeti”, Mann’e göre askeri iktidarın karakteristik özelliğidir. Bk. Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 22-23.

³⁵ Norberto Bobbio, “Politica”, içinde *Dizionario di Politica*, ed. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, ve E. Gianfranco Pasquino, 2. ed. interamente riv. e ampliata (Torino: UTET, 1983), 828. Aktaran: Poggi, *Devlet / Doğası Gelişimi ve Geleceği*, 4-5.

yani zorlamaya yarayan aygıtlar, fiziksel kuvvet potansiyelini içerir. Dolayısıyla politik (cebrî) iktidar, toplumsal iktidarın cebrî (politik) aygıtlarını yönlendirme kabiliyeti olarak da ifade edilebilir. Toplumsal iktidarın diğer bir türü olan ideolojik iktidar ise, “olması gereken”e, yani “ideal olan”a dair söylemleri içeren normlar aracılığıyla, diğerlerini ideolojik muktedirin iradesine göre davrandırma kabiliyetidir. Bu iktidar türünü kullanmaya yarayan aygıtlar, bireysel (örneğin ahlaki) ya da topluluksal (örneğin dinî, örfî, hukuki vb.) ölçekli çeşitli normları içerir. Bu bakımdan ideolojik iktidar, toplumsal iktidarın ideolojik aygıtlarını yönlendirme kabiliyeti olarak da tanımlanabilir.

Toplumsal iktidarın bir diğer türü olan ekonomik iktidar, üretici güçler ve ürünlere sahip olma üstünlüğünden faydalanarak, diğerlerini ekonomik muktedirin iradesine göre davrandırma kabiliyetidir. Bu iktidar türünü kullanmaya yarayan aygıtlar, üretici güçleri ve ürünleri elde etmeye ve muhafazaya yarayan çeşitli elde etme biçimlerini içerir. Bu bakımdan ekonomik iktidar, toplumsal iktidarın ekonomik aygıtlarını yönlendirme kabiliyeti anlamına gelir. Bununla birlikte, verili bir toplum biçiminde hâkim elde etme biçiminin hangisi olacağı üzerinde “nihai” belirleyiciliği olan etmen, tarihsel maddi koşulların meydana getirdiği ekonomik yapı, yani toplumsal iktidarın ekonomik kaynağıdır.

Toplumun üyelerinin nasıl davranabileceğine, neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğine dair normlar, aslında toplumun her bir üyesinin sahip olabileceği iktidarın sınırlarını da belirlemiş olur. Başka bir deyişle, bahsi geçen normlar, toplumsal iktidarın bölüşümünden kimin ne oranda pay alacağını tespit eder. Max Weber (1864-1920), iktidarı, bir toplumsal ilişki içindeki aktörün, kendisine gösterilen dirence rağmen, iradesini gerçekleştirecek bir konumda bulunması olarak tanımlar.³⁶ Weber’in işaret ettiği direncin sınırları üzerinde belirleyici olan ise, kişiye toplumsal iktidarın bölüşümünden düşen payın nicelik ve niteliğidir. Bu perspektiften hareketle, insan davranışlarını düzenlemeye ve denetlemeye yönelik her kuralın, kaçınılmaz olarak toplumsal iktidarın bölüşümüne ilişkin olduğu söylenebilir.

³⁶ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt 1, 2.* bs (Yarın Yayıncılık, 2018), 53en.

Bir yönüyle bölüşüme konu olan toplumsal iktidar, toplumun her bir üyesinin ayrı ayrı sahip olduğundan daha büyük bir kabiliyete tekabül etmesine bağlı olarak, aynı zamanda kolektifliğin de ürünüdür. Talcott Parsons (1902-1979) toplumsal iktidarın bu ikinci yönüne, yani kolektif yönüne dikkat çeker. Toplumsal iktidarın iş birliğinden kaynaklanan kolektif yönü sayesinde insanlar, diğer insanlar ya da doğa üzerindeki toplumsal iktidarlardan artırılabirler.³⁷ Gaetano Mosca'nın (1858-1941) belirttiği üzere, "herhangi bir azınlığın iktidarı, örgütlü azınlığın oluşturduğu bütünlük karşısında yalnız duran ayrı ayrı bireylerden oluşan çoğunlukla kıyaslandığında, karşı konulmazdır."³⁸ Çoğu toplumsal ilişki bakımından iktidarın kolektif ve bölüştürücü yönleri, eş zamanlı ve iç içe geçmiş olarak devrededir. İş birliğinin doğurduğu kolektiflikten kaynaklanan toplumsal iktidar, toplumun üyeleri arasındaki iş bölümü sebebiyle genellikle eşit olmayan bir bölüşüme konu olur. Diğer bir ifadeyle, temelde iş birliğinin (dayanışmanın) ürünü olan toplumsal iktidar, iş bölümüne konu olduğu andan itibaren aynı zamanda sömürüye eğilimli hâle gelir.³⁹

Bireysel çıkarlarından kaynaklanan amaçları peşinde koşan insanlar, birbirleriyle iş birliğine dayalı kolektif iktidar ilişkileri kurarak, aynı zamanda kolektif amaçlar inşa ederler. Marx'ın "fayda ve çıkar ilişkilerinin genelleşmesi"⁴⁰ olarak adlandırdığı bu süreç, bireysel çıkarların "toplumsal olan" tarafından belirlendiği bir ters yüz olmayı ima eder. Marx bu durumu şöyle ifade eder:

Kişisel çıkarın kendisi zaten toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkardır, ancak toplumca konulmuş koşullarda ve toplum tarafından sağlanmış araçlarla gerçekleştirilebilir; dolayısıyla bu koşul ve araçların yeniden üretilmesiyle sınırlanmıştır. Çıkar, özel kişilerin çıkarıdır; ama çıkarın içeriği, gerçekleşme biçimi ve araçları, hepsinden bağımsız toplumsal koşullarda verilir.⁴¹

³⁷ Talcott Parsons, "The Distribution of Power in American Society", *World Politics* 10, sy 1 (Ekim 1957): 123-43.

³⁸ Gaetano Mosca, *The Ruling Class* (New York; London: McGraw-Hill, 1939), 53.

³⁹ Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 17-18.

⁴⁰ Karl Marx, *Grundrisse Ekonomi Politğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, 5. bs (Birikim Yayınları, 2018), 239.

⁴¹ Marx, 228.

Çıkar, iş birliğinin doğurduğu kolektifliğe dâhil olduğu andan itibaren, kendisi için varlık olmaktan çıkıp başkası için varlık hâlini alır. Zira tarihsel olarak maddi toplumsal koşulların belirlediği kolektif ve bireysel çıkarlar ile amaçların gerçekleştirilmesi, toplumsal örgütlenmeyi ve iş bölümünü gerektirir. Örgütlenme ve işlev farklılaşması ise, denetim ve eş güdümün sağlanabilmesi noktasında, toplumsal iktidarın bölüşümünü gündeme getirir. Örgütlenme içerisinde denetim ve eş güdüm işlevini yerine getirmesi gereken konumda bulunan(lar), iş bölümünün doğurduğu görece dikey ilişkilerin zirvesinde yer alıp, bütüne yukarıdan bakar ve bütünü yönlendirir. Dolayısıyla diğerleri üzerinde hiyerarşik örgütlenmeden kaynaklanan bir üstünlük elde ederek, toplumsal eşitsizliği artırır.

Toplumsal örgütlenmeyi biçimlendiren etkileşim ağları, denetim ve eş güdüm sağlama konumunda bulunanların çevresinde kurulur. Ortaya çıkan örgütlenme biçimi hiyerarşikleştikçe, denetim ve eş güdüm sağlama konumunda yer alan(lar)a, kolektif amaçların neler olacağını belirlemek ve bu amaçları gerçekleştirmek üzere verilen, diğerlerini harekete geçirme olanağı daha da artar; yani toplumsal iktidarın bölüşümü daha da eşitsizleşir. Toplumsal bölüşüme konu olabilecek her tür nimet ve külfetten, diğerlerinin ve kendi(leri)nin payına ne düşmesi gerektiğine karar verme (ideolojik iktidar) ve herkese payına düşeni verme ve/veya yaptırma (politik iktidar) kabiliyeti anlamına gelen bu olanak, toplumsal iktidarın görünen yüzüdür ve Marx'ın "üstyapı" olarak tanımladığı düzeyi teşkil eder. Üstyapıya tekabül eden politik ve ideolojik iktidara temel oluşturan ise, ekonomik kaynaklar üzerindeki hâkimiyeti sağlayan ekonomik yapıdır; Marx'ın deyişiyle "altyapı". Dolayısıyla, ideolojik ve politik düzeyde (üstyapıda) muktedir olabilmenin temeli, ekonomik iktidar üzerinde hâkimiyet kurup sürdürebilmeye dayanır.

Marx, her toplum biçiminin iki kereden meydana geldiğini belirtir: "Altyapı" ve "üstyapı". Altyapıyı ekonomik yapı, yani üretici güçler ve üretim ilişkileri olarak tanımlayan Marx; politik, hukuki, dinî, felsefî ve sanatsal olanı kapsayan üstyapı

üzerinde altyapının, “son kertede belirleyici” olduğunu belirtir.⁴² Başka bir deyişle toplumsal iktidarın ekonomik kaynağı olan “ekonomik güçler” (üretici güçler ve üretim ilişkisi), toplumsal iktidarın altyapısını oluşturur. “Altyapının üstyapıyı belirleyeceği” önermesinden hareketle, toplumsal iktidarın (üstyapıda yer alan) ideolojik kaynağı (normatif güçler) ile politik kaynağının (cebrî güçler), “son kertede” toplumsal iktidarın üçüncü kaynağı (ekonomik güçler) tarafından “belirlendiği” iddia edilebilir. Bununla birlikte, toplumsal iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik kaynaklarının sağladığı kabiliyetleri (yani ekonomik, ideolojik ve politik iktidar türlerini) kullanmayı sağlayan, toplumsal iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik aygıtlarıdır ve bu aygıtlar, hem kendilerini hem de birbirlerini dönüştürebilir niteliktedir. Diğer bir ifadeyle, tarihsel olarak hâkim konuma gelen toplumsal iktidarın verili bir aygıtı altında, diğer aygıtlar birbirlerine eklemlenebilir.

Toplumsal iktidarın çeşitli türlerinin kullanımını sağlayan aygıtları arasındaki bu diyalektik nitelik, mevcut toplumsal bölüşüm ilişkileri içinde herhangi bir iktidar türündeki payını artıran toplumsal aktörlerin, diğer iktidar türlerinden kendilerine düşen paylarını artırmak için aygıtları dönüştürmelerini kolaylaştırır. Her ne kadar aygıtlar arasında böyle bir diyalektik ilişki söz konusu olsa da, toplumsal iktidarın çeşitli türlerinden çeşitli oranlarda pay elde edenler arasından, hangisi ya da hangilerinin toplumsal muktedirler (toplumsal iktidara genel olarak hâkim aktörler) hâline geleceklerini son kertede belirleyen, hâkim ekonomik yapıdır. Verili bir topluma hâkim olan ekonomik yapının, muktedir ve bağımlı sınıflara dair son kertedeki belirleyiciliği ise; toplumsal muktedirlerin, toplumsal iktidarı kullanmayı sağlayan çeşitli aygıtları (toplumsal iktidarın aygıtlarını) doğrudan kullanıyor olmalarına değil, genel itibarıyla istedikleri biçimde yönlendirebiliyor olduklarına işaret eder.

Ezcümle, farklı iktidar türleri, ancak toplumsal iktidarın ekonomik kaynağının “nihai” belirleyiciliğiyle var olabilse de; toplumsal iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik aygıtları arasında, diyalektik bir ilişki söz konusudur. Bu bakımdan toplumsal iktidarın ekonomik kaynakları ile aygıtları, farklı düzeylere tekabül eder: İktidarın

⁴² Karl Marx, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 2011), 39.

ekonomik kaynağı, hem iktidarın ideolojik ve politik kaynakları üzerinde, hem de iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik aygıtları üzerinde “nihai” bir belirleyiciliğe sahipken; ekonomik, ideolojik ve politik aygıtlar kendi aralarında birbirlerini dönüştürebilir bir nitelik sergilerler.

Marx’ın, her toplum biçiminin kurucu unsurları olan altyapı ve üstyapı arasında, ilkinin ikincisi üzerinde “son kertede belirleyici” olduğuna dair (belirlenimcilik) vurgusundan hareket eden “ortodoks Marksizm”, toplumsal iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik aygıtları arasında karşılıklı bir etkileşim olabileceğini reddeden “ekonomik belirlenimcilik” yaklaşımını geliştirmiştir. Buna karşılık, 20. yüzyılın başlarında İtalya, Almanya ve Fransa’da beliren ve tedricen kendi içinde alt dallara ayrılan “Batı Marksizmi” cephesinden, farklı sebeplerle ve çeşitli biçimlerde, ekonomik belirlenimciliğe yönelik eleştiriler yükselmiştir. Genel olarak “üstyapının altyapı üzerindeki karşı etkisi”ni yadsımamak gerektiği hususunda birleşen bu ekol, toplum biçiminin ideolojik ve politik düzeylerini içeren üstyapının da, üretim ilişkilerini ifade eden altyapı karşısında, göreceli bir özerkliğe sahip olduğunu savunur.⁴³ Bu ekole mensup Louis Althusser (1918-1990) tarafından “devletin ideolojik aygıtlarının göreceli özerkliği”⁴⁴ olarak betimlenen ve modern Marksist literatürde “üstyapının göreceli özerkliği” olarak adlandırılan bu olgu, öncelikli olarak, toplumsal iktidarın aygıtları arasında birbirlerini dönüştürebilir bir ilişkinin olduğuna işaret eder.

İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (1970) adlı eserinde Althusser, toplumu teşkil eden altyapı ve üstyapıyı, Marx’ın da kullandığı “bina” metaforundan hareketle ele alır. Althusser, “üstyapının üst katları”nın, “altyapının tesirliliği” tarafından belirlendiklerini ve son kertede belirleyici olmadıklarını ifade ederek, Marx’a katıldığını belirtir. Althusser’e göre, “üstyapının kendine özgü yöntemleri”nden kaynaklanan bir belirleyiciliği varsa, bu, ancak altyapının üstyapı üzerindeki

⁴³ Bk. Louis Althusser vd., *Kapital’i Okumak*, çev. Işık Ergüden (Nora Kitap, 2017); Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002); Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, 11. pr (New York: International Publ, 1992); Bob Jessop, *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*, çev. Ahmet Özcan, 2. bs (Epos Yayınları, 2016); Georg Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, 3. bs (Belge Yayınları, 2014).

⁴⁴ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 39.

belirleyiciliği oranındadır.⁴⁵ Bununla birlikte, devleti bizatihi “cebrî aygıt” olarak tanımlayan Marx’tan farklı olarak;⁴⁶ Althusser, devleti, cebrî aygıt olmasının yanı sıra farklı nitelikleri de kapsamına alan daha geniş bir fenomen olarak değerlendirir. Bu minvalden hareketle, önce “devlet iktidarı” ile “devlet aygıtı” arasında; ardından da “devletin ideolojik aygıtları” ile “devletin cebrî aygıtı” arasında bir ayrıma gider.⁴⁷

Althusser’e göre bir “aygıt olan devlet”, “devlet iktidarı”nın bir işlevidir. Sınıf mücadelelerinin, devlet iktidarına sahip olunması etrafında, yani devlet etrafında döndüğünü belirten Althusser; “aygıt olarak devlet” ile sınıf mücadelelerinin elde etmeye çalıştığı “iktidar olarak devlet” arasında bir ayrıma gidilmesinin zorunlu olduğunu iddia eder. Bu iddiasını, Fransa’da devlet iktidarına sahip olan sınıfın (ya da sınıflar ittifakının) değişmesine rağmen devlet aygıtının (en azından büyük bir kısmının) yerinde kaldığını belirttiği çeşitli tarihsel örneklere dayandırır. Klasik Marksist kuramda “devlet” kelimesinin, hem “devlet aygıtı” hem de “devlet iktidarı” anlamında kullanılabildiğine dikkat çeken Althusser; “devlet aygıtı” olarak ifade edilen kavramın, “devlet iktidarının aygıtı” anlamına geldiğinin altını çizer. Nitekim Althusser’in “devletin cebrî aygıtı” ve “devletin ideolojik aygıtları” tabirleriyle kastettiği de, aslında “devlet iktidarının cebrî aygıtı” ile “devlet iktidarının ideolojik aygıtları”dır. Zira Althusser, “aygıtlar arasındaki ayrım”dan da önce “iktidar ile aygıt arasındaki ayrım”ın önemini vurgulayarak; kısaca “devletin aygıtları” olarak adlandırdığı kavramın, aslında “devlet iktidarının aygıtları” anlamına geldiğine işaret eder.⁴⁸

⁴⁵ Eserin Türkçe çevirisinde bu kısım şu cümlelerle tercüme edilir: “Üstyapının katları son kertede belirleyici değildir, temelin etkililiğince belirlenirler; eğer kendi tarzlarında (henüz tanımlanmamış) belirleyiciyseler, ancak temelle belirlenmiş olarak belirleyicidirler.” Althusser, 26; Bununla birlikte eserin İngilizce çevirisinde aynı kısım daha sarıh bir biçimde ifade edilir: “We can say straight away, with no risk of error, that- the upper floors of the superstructure are not determinant in the last instance, but are, rather, determined by the efef ctivity of the base; and that if they are determinant in their own way (which we have not yet defined) , they are such insofar as they are determined by the base.” Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, çev. G. M. Goshgarian (London ; New York: Verso, 2014), 54.

⁴⁶ Karl Marx, *Louis Bonaparte’in On Sekiz Brumaire’i*, çev. Tanıl Bora, 4. bs (İstanbul: İletişim, 2016), 160.

⁴⁷ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 27.

⁴⁸ Althusser, 30-31.

Althusser, devlet iktidarı ve devlet aygıtı arasındaki bahsi geçen ayrıma katılmakla birlikte, aygıt olarak devletin sadece cebri bir aygıt olmadığını savunur. “Cebir” kelimesinin anlamsal sınırının, “fiziksel kuvvet” olduğunu belirten yazar; klasik Marksist kurama göre, hükûmet, idare, ordu, polis, mahkemeler ve cezaevleri gibi çeşitli öğeleri barındıran devlet aygıtının, aslında “devlet iktidarının cebri aygıtı” olarak adlandırılması gerektiğine dikkat çeker. Devlet iktidarının, cebri aygıtının yanı sıra ideolojik aygıtlarının da bulunduğunu belirten düşünür; modern kapitalist toplum biçimlerinde, devlet iktidarının ideolojik aygıtlarını sekiz başlık altında toplar: “Eğitim aygıtı”, “aile aygıtı”, “hukuk aygıtı”, “politika aygıtı”, “mesleki örgüt aygıtı”, “haberleşme aygıtı” ve “kültür aygıtı”. Antik Çağ devletlerinden modern devlete kadar her devlet iktidarının, biçimsel olarak birbirine benzer tek bir cebri aygıtının bulunduğunu öne süren Althusser; devlet iktidarının ideolojik aygıtlarının ise, kapitalizm öncesi toplum biçimlerinde sayıca daha az ve farklı niteliklerde olduğunu belirtir. Feodal dönemde Katolik Kilisesinin, din işlevinin yanı sıra eğitim işlevi ile kültür ve haberleşme işlevlerinin büyük bir kısmını kendinde toplayan ideolojik bir aygıt olmasını ve sekülerleşmeyle birlikte dinî işlev dışındaki diğer işlevlerin ayrı birer aygıt olarak biçimlenmesini, bu duruma örnek gösterir.⁴⁹

Devlet iktidarının her aygıtının, hem ideolojiyi hem de cebri kullandığını ifade eden Althusser, cebri aygıt ile ideolojik aygıtlar arasındaki temel farkın bir “öncelik” sıralamasından kaynaklandığını belirtir. Yazara göre cebri aygıt da ideolojiyi kullanır; fakat ideolojinin, cebri aygıtın çeşitli öğeleri içindeki işlevi, cebir karşısında ikincildir. Buna karşılık, okul, dinî topluluk, aile vb. ideolojik aygıtlar da cebri kullanır; fakat bu aygıtlar içinde de cebirin işlevi, ideoloji karşısında ikincildir. Başka bir deyişle cebri aygıt, önceliği cebire vererek işlerken; ideolojik aygıtlar, ideolojiye öncelik tanırırlar.⁵⁰ Devlet iktidarını elinde tutan hâkim sınıfların politik temsilcilerinin, cebri aygıtın komuta birimini teşkil ettiğini belirten düşünüre göre; cebri aygıtın çeşitli öğeleri, bahsi geçen komuta biriminin zirvede yer aldığı, hiyerarşik ve merkezî bir bütün olarak örgütlenir. Buna karşılık, ideolojik aygıtların ise, birbirlerinden görece özerk ve çoğul bir alana tekabül etmeleri sebebiyle, sınıflar arası mücadelelerin çeşitli biçimlerinin

⁴⁹ Althusser, 33, 40.

⁵⁰ Althusser, 35, 38.

doğuracağı çelişkileri görünür kılmaya elverişli olduğunu ve bu bakımdan sınıf mücadelesinin ihmal edilmemesi gereken önemli ve özerk bir alanını oluşturduğunu öne sürer.⁵¹ Dolayısıyla Althusser'e göre, "tekillik ve hiyerarşik merkezîliğe karşı çoğulluk ve göreceli özerklik", cebri aygıt ile ideolojik aygıtlar arasındaki bir diğer temel farkı ortaya koyar.⁵²

Bir aygıt olarak devletin cebri aygıtı indirgenemeyeceğine dikkat çekerek, klasik Marksizmin "cebrî aygıt olarak devlet" tanımını yetersiz bulan Althusser, "seçtiğimiz yolda ilerlemiş olan tek kişi" diyerek tanımladığı Antonio Gramsci'nin (1891-1937) de, devlet iktidarının aygıtları arasında böyle bir ayırmda bulunduğunu belirtir.⁵³ Gramsci, "sivil toplumun belli kurumlarını da kapsadığı"nı belirttiği devleti; "hâkim sınıfın sadece hâkimiyetini haklılaştırmaya ve sürdürmeye değil, aynı zamanda hâkimiyeti altındakilerin etkin rızasını kazanmayı sağlamaya yönelik pratik ve kuramsal faaliyetlerinin karmaşık bir bütünü" olarak tanımlar.⁵⁴ Marx tarafından cebri niteliğine atıfta bulunularak tanımlanan aygıt olan devletin, kapitalist Batı toplumlarında aldığı özgün hâli, Gramsci tarafından "politik toplum ile sivil toplumun toplamı" ya da "cebir zırhıyla korunan hegemonya" olarak tanımlanır.⁵⁵ Gramsci'nin, cebir aygıtından fazlası olarak tanımladığı modern devlet, "aygıt olarak devlet" in tarihselliğine ve dönüşümüne işaret etmesi bakımından, toplumsal iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik aygıtları arasındaki diyalektik ilişkinin emaresidir. Modern devlete dair tanımıyla, cebir (politik iktidar) ve rızanın (ideolojik iktidar) diyalektik ilişkisine işaret eden Gramsci'ye göre, "hegemonya"; politik muktedir konumundaki sınıfın, ideoloji kertesinde gerçekleşen uzlaşmaya dayalı rıza üretme süreçleri üzerinde de toplumsal üstünlüğü elde ettiği bir yönlendirme ilişkisidir.⁵⁶ Diğer bir deyişle, politik muktedirin aynı zamanda ideolojik muktedir olduğu bir ilişkidir.

⁵¹ Murat Belge, "Önsöz", içinde *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 10.

⁵² Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 38-39.

⁵³ Althusser, 32, dn: 7.

⁵⁴ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 244.

⁵⁵ Gramsci, 263.

⁵⁶ Mehmet Yetiş, "Hegemonya", içinde *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. Gökhan Atılğan ve E. Atilla Aytekin, 4. bs (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 88.

Gramsci'nin "hegemonya" yaklaşımından ilham alan Althusser'in "devlet iktidarı" olarak tanımladığı kavramın, bu çalışmada toplumsal iktidarın türlerinden ikisi olarak kabul edilen, politik ve ideolojik iktidar türlerinin bir kombinasyonuna tekabül ettiği söylenebilir. Zira söz konusu yazarların modern kapitalist devleti ele alırken "devlet iktidarı" ifadesine yüklediği anlam, klasik Marksist kuramda devlet iktidarı ile kastedilen cibrî (politik) iktidarın yanı sıra, ideolojik iktidarı da içerir. Politik (cebrî) iktidarı kullanmaya yarayan tarihsel ve özgül bir aygıt olarak devlet, tarih sahnesine adım attığından beri, politik (cebrî) iktidarın başlıca aygıtı olagelmıştır. Bununla birlikte, devlet olarak adlandırılan örgütlenme biçimi dışında da, politik (cebrî) aygıt olarak işlev gören (önceliği cebir olan) çeşitli örgütlenme biçimlerine, insanlık tarihinde rastlanmıştır. Ortaya çıkmasından bugüne dek devletin politik aygıt olarak kesintisiz varlığı ve diğer politik aygıtlara baskınlığı, "devlet iktidarı" ile "politik (cebrî) iktidar" ifadelerinin birbirlerinin yerine kullanılmalarının temel sebebidir. Bu durum, devlet iktidarının politik iktidar ile özdeş olduğunun varsayılması yanılgısına kapı aralar. Hâlbuki devlet iktidarı, başta politik iktidar olmak üzere toplumsal iktidarın çeşitli türlerinin farklı oranlarda bir araya gelmesini içeren bir toplumsal iktidar kombinasyonudur. Başka bir deyişle "devlet iktidarı" ifadesi; politik, ideolojik ya da ekonomik iktidar türlerinden sadece birine değil, bir bütün olarak toplumsal iktidara işaret eder.

Aile, arkadaş grubu, okul, dinî topluluk, lonca, sendika, şirket, devlet vb. bir toplumsal iktidar aygıtı, toplumsal iktidarın çeşitli türlerini kullanma kabiliyetine sahiptir. Başka bir deyişle, toplumsal iktidarın her aygıtı, toplumsal iktidarın çeşitli türlerini kullanma kabiliyetlerinin, maddi ve tarihsel koşullara göre farklılaşan ölçülerde, bir araya gelerek iç içe geçmesinden müteşekkil bir kombinasyonudur. Aygıtların çeşitli iktidar türlerini bir arada barındırma özelliği, Althusser'in "hukuk aygıtı"na dair açıklamalarında gözlemlenebilir. Althusser, modern devletin hukukunu, devlet iktidarının ideolojik aygıtlarının bir türü olarak tanımlamasının yanı sıra; hukukun aynı zamanda devlet iktidarının cibrî aygıtı içinde de yer aldığını savunur.⁵⁷

⁵⁷ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 33, dn: 9.

Aslında, önceliği ideolojik iktidara vermesi sebebiyle, toplumsal iktidarın ideolojik aygıtlarından biri olan hukukun, toplumsal iktidarın politik ve ekonomik aygıtı olarak da işlev görebildiği söylenebilir.⁵⁸ Dolayısıyla hukuk aygıtı, toplumsal iktidarın ekonomik, politik ve ideolojik aygıtları arasındaki diyalektik ilişkinin kayda değer bir örneğini teşkil eder. Bununla birlikte (ekonomik iktidarın kaynağı olan) ekonomik yapı; hem (politik iktidarın kaynağı olan) fiziksel kuvvet ve (ideolojik iktidarın kaynağı olan) normlar üzerinde, hem de insanlığın geliştirdiği çeşitli iktidar aygıtları ve bunların kombinasyonları üzerinde, son kertede belirleyicidir. Marx'ın deyişiyle; “[i]nsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu özgürce kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar.”⁵⁹

Ezcümle, diyalektik bir ilişki içindeki farklı iktidar türlerinin aygıtlarının, esasen birbirleriyle çeşitli düzeylerde çakışan, toplumsal etkileşim ağları tarafından meydana getirildikleri söylenebilir. Bu aygıtlar, insanların çeşitli amaçlarına ulaşmalarını sağlamaya yönelik örgütlenme biçimlerini ve buna bağlı olarak kurumsallaşmayı doğurur. Zira kurumsallaşma, kolektif amaçlara ulaşmak bakımından, oldukça işlevseldir. Toplumsal yaşamın kurumsallaşması ölçüsünde, örgütlenme ve görev dağılımı (iş bölümü) süreklilik arz eden bir nitelik kazanır. Süreklilik kazanan görevler, örgüt içinde farklı konumlarda yer alanların payına düşen iktidarın türü ile nitelik ve niceliğini de görece kalıcılaştırarak, birbirine eşit olmayan toplumsal tabakaların ortaya çıkmasına yol açar. Başka bir deyişle, iktidarın eşit olmayan bölüşümünün kurumsallaşması, toplumu tabakalara ayırarak, eşitsizliği tekrar tekrar üretir.

⁵⁸ Toplumsal düzen kurallarının bir türü olması sebebiyle, aynı zamanda toplumsal iktidarın aygıtlarından biri olan hukuk, “olması gereken”e dair söylemleri içeren normlardan oluşur. Eğer toplum, hukuk kurallarınca “olması gereken” biçiminde tanımlanan davranışların, gerçekten de “olması gereken”i belirttiğine kendi iradesiyle ikna oluyor ve kuralların öngördüğü biçimde davranıyorsa; hukuk, toplumsal iktidarın ideolojik aygıtı olarak devrededir. Eğer toplum, hukuk kurallarının aslında “olması gereken”leri vazetmediği kanısında olmasına rağmen, kurallara uygun davranmak zorunda bırakılacağını düşündüğü için uygun davranıyorsa (ya da uygun davranmak zorunda bırakılıyorsa); hukuk, toplumsal iktidarın politik (cebrî) aygıtı olarak devrededir. Eğer hukuk kuralının vazettiği davranışa, sonucunda elde edilecek (söz gelimi yasaların öngördüğü çeşitli teşviklerde ya da vergi muafiyetlerinde olduğu gibi) maddi bir çıkarın motivasyonu ile uyuluyorsa, hukuk, toplumsal iktidarın ekonomik aygıtı olarak devreye girmiş demektir.

⁵⁹ Marx, *Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i*, 30.

1.2.2. Toplumsal Tabakalaşma ve Üretim İlişkileri

Toplumun, iktidar ağlarının örgütlenmesi olduğunu söylemek, iktidarın hem kolektif hem de bölüştürücü yönünün; yani iktidarın toplumu oluşturanların iş birliğinden kaynaklanmakla birlikte, iş birliğinin beraberinde getirdiği iş bölümünün farklı konumlar arasında eşitsiz bir iktidar bölüşümüne yol açtığının altını çizmektir. 18. ve 19. yüzyıllarda çeşitli toplumsal uzamlarda yaşanan köklü dönüşümlere koşut olarak birçok düşünür, eşitsizliğin tarihsel kökenleri üzerine yoğunlaşmıştır. 20. yüzyılda sosyoloji bağlamında devam eden bu yoğunlaşmanın ürünü olan toplumsal tabakalaşma kuramının önde gelen yazarlarından biri Ralf Dahrendorf'tur (1929-2009). Dahrendorf, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine* (1974) adlı denemesinde, kökleri toplum sözleşmesinin niteliği ve eşitsizliğin kaynakları üzerine Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) kaleme aldığı ünlü esere uzanan bir meseleyi ele alır.⁶⁰

Rousseau'yu takip ederek doğal ve toplumsal farklılıklar ayrımını öne süren Dahrendorf, değer belirten bir derecelendirmeye bağımlı eşitsizlikler ile böyle bir derecelendirmeden bağımsız eşitsizlikleri birbirinden ayırt etmek gerektiğini belirtir. Doğal özellikler ve yetenekler bakımından bireylerin birbirlerinden farklı oldukları fenomenolojik bir gerçektir. Söz gelimi bazı insanlar yeşil, bazıları ise mavi gözlüdür. Bu farklılık, türün doğal farkları arasında yer alır. Bununla birlikte, doğal özellik ve yeteneklerden kaynaklanan derece farkları da söz konusudur. Örneğin bazı insanlar uzağı diğerlerinden daha iyi görebilirler. Bu bakımdan göz rengi bir farktır; ama uzağı görme yetisi, fark olmasının yanı sıra, bir derecelendirme sorunudur. Tür farkları ile derece farkları arasındaki ayrım, toplumsal bağlamda da mevcuttur ve kendisini, toplumsal rollerin belirlenimi olarak da ifade edilebilecek olan, toplumsal farklılaşma olgusuyla görünür kılar. Bu bakımdan tür farkları ya da eşitsizlikleri, eşit(siz)liğin betimsel önermelerine tekabül ederken, derece farkları ya da eşitsizlikleri olarak tanımlanan kategori, eşit(siz)liğin buyurgan önermelerine örnek teşkil eder.

⁶⁰ Ralf Dahrendorf, "On the Origin of Inequality among Men", içinde *Social Inequality*, ed. Andre Beteille (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1975).

İtibar, statü ve servete dayalı değer sıralamasını barındıran biçimde, görece kalıcı toplumsal rollerin belirlenmesi ve kurumsallaşmasıyla birlikte, toplumsal farklılaşma, buyurgan eşitsizlik önermeleri üzerinden yeni bir düzeye erişir: Toplumsal tabakalaşma. Diğer bir ifadeyle, itibar, statü ve servet üzerinden kurulan hiyerarşiler dizinine göre toplumsal konumların derecelendiği bir düzen, toplumu tabakalara ayırır. Bu yüzden sosyologlar eşitsizliği ele alırken, toplumsal farklılaşmanın öncelikle bu biçimine, yani tabakalaşmaya odaklanırlar. Toplumsal tabakalaşma kuramına göre, “kurumsallaşan” iktidar ilişkileri, toplumsal tabakaların denetimine yönelik alternatif örgütsel aygıtları, sürekli olarak üretir. Toplumsal tabakalaşma kuramına dair Marksist ve Weberci yaklaşımların her ikisi de, toplumsal tabakalaşmayı, “toplumsal iktidarın üretimi ve bölüşümünün kurumsallaşması” olarak ele alır ve bu sebeple toplumsal biçimlerin merkezî ögesi olarak değerlendirir. İnsanları, metaları ve doğal kaynakları örgütleme ve denetleme kabiliyetine sahip olan toplumsal iktidarın çeşitli aygıtlarından, hangisi ya da hangilerinin hâkim olduğuna göre de, farklı toplum biçimleri ortaya çıkar.⁶¹

Hem Marksistler⁶² hem de Weberciler,⁶³ toplumsal tabakaları, her birine farklı derece de önem atfetmekle birlikte, “sınıf”, “statü” ve “parti” olarak adlandırılan üç tür çıkar grubu üzerinden düşünme eğilimindedir. Toplumsal iktidarın farklı türlerinin ortaya çıkardığı bu üç tür çıkar grubu, Weberci kuramda “toplumun boyutları” olarak adlandırılırken; Marksist kuramda genellikle “toplum biçiminin düzeyleri veya kerteleri” olarak nitelendirilir. Weberciler toplumsal boyutların karmaşık ve karşılıklı etkileşiminin toplum biçimini belirlediğine dair çok etmenli bir yaklaşımdan yanayken; Marksistler toplum biçiminin karşılıklı etkileşim ağlarını içeren farklı düzeylerde biçimlendiğine katılmakla birlikte, “son kertede”, yani nihai olarak

⁶¹ Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 13.

⁶² Althusser vd., *Kapital'i Okumak*; Perry Anderson, *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İletişim Yayınları, 2017); Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: N.L.B, 1974); Nicos Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şule Ünsaldı (Epos Yayınları, 2014).

⁶³ Bernard Barber, “Introduction in ‘Stratification, Social’”, içinde *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills (Macmillan, 1968); Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset, ed., *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective* (New York : Free Press ; London : Collier-Macmillan, 1966); Celia Stopnicka Heller, ed., *Structured Social Inequality: A Reader in Comparative Social Stratification* (New York Macmillan, 1970).

ekonomik yapı tarafından belirlendiğini öne sürerler.⁶⁴ Nitekim Marx bu durumu şöyle ifade eder:

Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddî üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadî yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukukî ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddî hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddî üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadî temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelemesinde, daima, iktisadî üretim koşullarının maddî altüst oluşu ile -ki bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukukî, siyasal, dinî, artistik ya da felsefî biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırdetmek gerekir.⁶⁵

Genelde sanılanın aksine, Marksist yaklaşıma göre toplumsal roller, mutlaka sömürücü bir nitelik sergilemek zorunda değildir. Başka bir deyişle, tüm toplumlarda, toplumdaki farklı konumlara özgülenmiş farklı görev ve sorumluluklar bulunmakla birlikte, “ilkel komünizm”de⁶⁶ olduğu gibi, farklılaşmanın beraberinde tabakalaşmayı

⁶⁴ Bob Jessop, “Marxist Approaches to Power”, içinde *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, ed. Edwin Amenta, Kate Nash, ve Alan Scott, Wiley-Blackwell Companions to Sociology (Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 5; Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 22-24.

⁶⁵ Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 39.

⁶⁶ “Komünizm” kelimesi, “topluluğun tamamına özgülenen, müşterek” anlamına gelen Latince *communis* sıfatına, “-cilik” anlamı türeten Latin kökenli *isme* son ekinin getirilmesiyle oluşmuş Fransızca *communisme* kelimesinin, Türkçeleştirilmiş hâlidir ve esasen “iştirakçilik” olarak Türkçe’ye çevrilebilir.

getirmediği toplum biçimleri de söz konusudur.⁶⁷ Farklılaşmanın, görece kalıcı eşitsizlikleri kurumsallaştırarak tabakalaşmayı beraberinde getirmesinin, Marksist perspektife göre başlıca koşulu, söz konusu toplumun artık (*surplus*) üreten bir üretim ilişkisi üzerine kurulu olmasıdır. Artık üreten bir toplumda, toplumsal konum ve tabakaların değerleri ile toplumsal bölüşümden paylarına düşen itibar ve servetin nitelik ve nicelikleri, toplumsal iktidarın ideolojik aygıtları olan normlar dolayımıyla belirlenir. Bu belirlenme süreci, toplumsal iktidarın ekonomik, ideolojik ve politik aygıtlarının karşılıklı olarak birbirlerini etkilediği ve dönüştürdüğü etkileşim ağlarını, belirli bir toplum biçimine tekabül edecek biçimde kurumsallaştırır. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, bu kurumsallaşmanın son kertede belirleyici etmeni, hâkim üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliğinden oluşan ekonomik yapıdır. Bu da, artık üreten çeşitli toplum biçimlerinin temel toplumsal tabakaları olarak, sınıfları ve bunları doğuran hâkim üretim ilişkilerini dikkate almayı gerektirir.

Toplum biçimlerini toplumsal iktidarın bölüşümü üzerinden ele almak, toplumsal tabakaları politik ekonomi perspektifinden değerlendirmeyi gerektirir. Klasik politik ekonomi geleneğinin temel yapı taşlarından biri, inceleme alanının merkezine bölüşüme dayalı tabakalaşmayı alması sebebiyle, “sınıflar”dır; zira toplumsal iktidarın bölüşümü, “pay alan” ögelerin belirlenmesini gerektirir. Dolayısıyla, toplumsal iktidarın bölüşümünü konu alan her çalışma, bölüşümden eşitsiz pay alan her bir ögenin sınırlarının çizilmesi noktasında, kaçınılmaz olarak tabakalaşma ve sınıf kavramlarını ele almak durumundadır. David Ricardo (1772-1823), *Politik Ekonominin ve Vergilendirmenin İlkeleri Üzerine* (1817) adlı eserinde, sınıflar ile bölüşüm arasında organik bir bağlantı olduğunu öne sürer. Bölüşümü, “sınıflar arası bir paylaşım süreci” olarak tanımlayan Ricardo’ya göre sınıflar, ancak dâhil oldukları bölüşüm sürecine göre belirlenebilirler.⁶⁸

Bölüşüm olarak adlandırılan olgu, bir paylaşım sorunu olduğu için, paylardaki değişimleri içerir. Başka bir deyişle bölüşüm, gelir, servet vb. temel değer

⁶⁷ Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Mustafa Tüzel, 3. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); Eleanor Burke Leacock, “İlkel Komünizm”, içinde *Marksist Düşünce Sözlüğü*, ed. Tom Bottomore, çev. Zehra Aksu (İstanbul: İletişim, 2002), 287-88.

⁶⁸ David Ricardo, *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, 4. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 7-42.

kategorilerinden pay alan grupların, görelî durumlarının belirlenmesi ve bunlardaki değişimlerin incelenmesi anlamına gelir ve bu bakımdan karşıtlıkları içermeye eğilimi taşır. Dolayısıyla Ricardo'nun tanımından yola çıkarak, bölüşümden pay alan gruplar “sınıflar”; bölüşüm ise “sınıflar arası karşıtlıklar” olarak ifade edilebilir. Ricardo'nun temellendirmelerinden hareketle Marx'ın geliştirdiği politik ekonomi geleneği içinde, temel sınıflar ilişkiseldir, yani karşıtlık konumunu yansıtan ikiliklere dayanır. Marx, Ricardo'nun sınıfsal yaklaşımını ekonominin ötesine taşıyarak, sosyoloji ile tarih alanlarını da kapsamına alan “tarihsel materyalizm” metodolojisi bağlamında kuramlaştırmıştır. Toplumsal iktidar bölüşümünü ve tabakalaşmayı, sınıf kavramı üzerinden okuyan Marx, toplum biçimlerini, sınıf kavramından hareketle maddî ve tarihsel koşulları içerisinde tespit etmeye yönelmiştir.⁶⁹

Ekonominin aslında insanlar arasındaki ilişkileri ve son kertede sınıflar arasındaki ilişkileri incelediğini belirten Friedrich Engels (1820-1895), bu ilişkilerin her zaman nesneye bağlı olmasından ve nesne gibi görünmesinden ötürü ekonominin nesneleri incelediği yanılgısının ortaya çıktığına işaret eder.⁷⁰ Bu yorum, Marksist ekonomik yaklaşımın, klasik ekonomik yaklaşımdan farklı olarak, yalnızca nesnelere odaklanmak yerine; incelemesinin kapsamına bir bütün olarak toplumsal ilişkileri (yani toplumsal iktidarın aygıtları olan üstyapı kurumlarını, üretim ilişkilerine içkin sınıflar arası karşıtlığı, özgürlük ve eşitlik kavramlarını ve beşerî ilişkileri) aldığını göstergesidir. Zira verili bir toplum biçiminin üretim ilişkilerinin, ancak bahsi geçen konulara dair çözümlemelerle ortaya konabileceğini öne sürer. Nitekim her üretim ilişkisi, kaçınılmaz olarak, kendine özgü iktidar ilişkilerini üretip kurumsallaştırır. Bu üretim ve kurumsallaşma süreci, aynı zamanda toplumsal iktidarın mevcut ekonomik, ideolojik ve politik aygıtlarının yeni iktidar ilişkilerine uygun hâle gelecek değişimlere maruz kaldığı ya da yerlerine tamamen yenilerinin üretildiği bir süreçtir.

Kurumsallaşmanın en kalıcı özelliği, hâkim üretim ilişkisi etrafında biçimlenen toplumsal iş bölümüdür. Normatif düzenlemeler (ideolojik aygıtlar) ve cebri

⁶⁹ Korkut Boratav, “Toplumsal Sınıflar”, içinde *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. Gökhan Atılğan ve E. Atilla Aytekin, 4. bs (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 29-30.

⁷⁰ Friedrich Engels, “Karl Marx'ın ‘Ekonomî Politîğin Eleştirisi’”, içinde *Ekonomî Politîğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 2011), 53.

yaptırımlar (politik aygıtlar) ile desteklenen mevcut toplumsal iş bölümü, kurulu üretim ilişkilerinin sürdürülmesini amaçlar. Bununla birlikte iş bölümünü tesis edip kurumsallaştırarak görece kalıcılaştıran ekonomik, ideolojik ve politik aygıtlar, sürekli olarak kendilerini ve birbirlerini dönüştürmeye devam ederler. İş bölümüne yansıyan bu dönüşümler ise toplumsal etkileşim ağlarındaki gözeneklerden kaynaklanan toplumsal değişimi teşvik eder. Zira toplumlar hiçbir zaman gözeneklerde yaşanan sızıntıları engelleyecek kadar kalıcı bir kurumsallaşma düzeyine erişememiştir. İnsanlar her zaman, birbiriyle çakışanların yanı sıra birbiriyle çatışan çeşitli toplumsal etkileşim ağları üretirler. Verili herhangi bir toplumsal uzamda, bu ağlar görece istikrarlı bir toplum biçimi tesis eder. Fakat kurulu olanın altında, insanlar farklı amaçlarına ulaşmak için “tüneller” açıp ilerlerledikçe, yeni ağlar oluşturur ve/veya eski ağları genişletirler. Böylece alternatif toplum biçimleri belirir.⁷¹

Marx, üretici güçlerin kurumsallaşmış sınıf ilişkilerini tarih boyunca sürekli olarak yarı yolda bıraktığını ve yeni sınıfları ortaya çıkardığını belirtir. Bununla birlikte, sanılanın aksine, gözeneklerden sızarak toplum biçimini dönüştüren yeni sınıf ilişkilerinin, iktidarın ekonomik aygıtlarının yanı sıra ideolojik ve politik aygıtlarına da dayandığını göz ardı etmez. Üretim süreci içinde insanlar ile üretim araçları arasında belirli hâkimiyet ilişkileri kurulduğunu belirten Marx’a göre, bu ilişkiler tarihseldir; yani tarih boyunca dönüşüm geçirir.⁷² Bu ilişkileri çözümleyebilmek için, “artık üreten” bir ekonomiyi, sadece zorunlu tüketimin yeniden üretilebildiği (yani salt üretim araçlarının ve üreticilerin yenilendiği) “geçimlik” bir ekonomiden ayırt etmek gerekir. Zira artık üretmeyen geçimlik ekonomide, artığın bölüşümü söz konusu olmayacağından, sınıflı bir toplum biçimi de ortaya çıkmaz.⁷³

Artık üreten bir ekonominin toplum biçiminin çözümlenebilmesi için, doğrudan üreticiler ile üretimden pay alan diğer gruplar arasındaki ayrımın belirlenmesi gerekir. Zira artık üreten bir ekonomi ile birlikte, “kullanım için

⁷¹ Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 27-28; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster ve Nur Deriş (İstanbul: Can, 2016), 49-50.

⁷² Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, 39-40.

⁷³ Boratav, “Toplumsal Sınıflar”, 30.

üretimden, mübadele için üretime geçiş” söz konusu olur.⁷⁴ Bu ayrım, “üretici gelir” ve “sömürü” kavramları ile ifade edilen en genel bölüşüm karşıtlığını ortaya çıkarır. Artığı “üreten” ve artığı “elde eden” gruplar arasındaki bu bölüşüm karşıtlığından, “sınıflı toplumlar” meydana gelir. Artığı “elde etmenin özel biçimlerini ve mekanizmalarını oluşturan bağıntılar”, “üretim ilişkileri” olarak ifade edilir. Başka bir deyişle üretim ilişkileri, dolaysız üreticilerin ürettiği “artığı elde etmenin özel ekonomik biçimleri”dir. Marx bu durumu şöyle özetler:

Dolaysız üreticilerin ödenmemiş artı emeğine el koymanın özel ekonomik biçimi, üretimin içinden doğarak yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirler ve karşılığında üretimi de belirleyici bir unsur olarak etkiler. Doğrudan doğruya üretim ilişkilerinden doğan ekonomik topluluğun tüm kuruluşu da bunun üzerine bina edilmiş olur.⁷⁵

Marx, üretim ilişkisini, “artığı elde etme biçimi” ve “üretimi belirleyici bir unsur” olarak tanımlarken; üretim ilişkisinin üretim sürecinden daha öte bir şey olduğunu ima eder. Marx’ın tanımından hareketle, bir üretim ilişkisinden bahsedebilmek için en az iki sürecin mevcudiyeti gerekir: Artığın “üretim süreci” ve artığı “elde etme süreci”. Bu iki sürecin alabileceği çeşitli biçimler, (artık üreten) farklı üretim ilişkilerini ve dolayısıyla (artık üreten) farklı toplum biçimlerini ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, sınıflı ve dolayısıyla eşitsizliğe dayalı bir toplum biçiminin altyapısında, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin özgül bir kombinasyonu yer alır.⁷⁶ Üretici güçler; “ham maddeler”den, “üretim araçları”ndan, bu ham maddeler ile üretim araçlarına tekabül eden “teknik iş bölümü”nden ve üretim araçlarının çalışmasını sağlayacak doğrudan üreticiler arasındaki “bağımlılık ve iş birliği ilişkileri”nden oluşur. Üretim ilişkileri ise, (kaynakların çeşitli üretim faaliyetlerine paylaştırılması ve ortaya çıkan artığın bölüşümü üzerindeki) toplumsal “denetim”den, toplumsal “iş

⁷⁴ Leacock, “İlkel Komünizm”, 287.

⁷⁵ Aktaran: Boratav, “Toplumsal Sınıflar”, 30.

⁷⁶ Jessop, “Marxist Approaches to Power”, 5.

bölümü”nden ve (mülkiyet ilişkilerine, üretim araçları üzerindeki hâkimiyete ve ekonomik sömürü biçimine içkin) “sınıf ilişkileri”nden meydana gelir.⁷⁷

Marx’a göre, üretim sürecini biçimlendiren en önemli unsur, üretim araçları üzerindeki hâkimiyettir. “Mülkiyet”⁷⁸ ve “zilyetlik”⁷⁹ gibi hukuki kalıplarla görünür hâle gelen üretim araçları üzerindeki hâkimiyetin çeşitli tarihsel biçimleri, gerçekten de üretim ilişkilerindeki farklılıkların önemli bir bölümünün açıklanmasına yardımcı olur. Bununla birlikte, iktidarın ekonomik kaynağı olan üretim ilişkilerini tam anlamıyla çözümlemek için yeterli değildir. Zira üretim ilişkileri, “artığı elde etmenin özel ekonomik biçimleri” belirlenmeden tam olarak çözümlenemez. Bu yüzden üretim ilişkileri sınıflandırması, artık üreten bir ekonomide doğrudan üreticinin üretim araçları üzerinde hâkimiyeti olup olmadığının belirlenmesine yönelik, “hâkimiyet” ölçütünün yanı sıra; bir ölçüte daha ihtiyaç duyar: Artığı “elde etme biçimi”.

Karl Polanyi (1886-1964), artığı elde etme biçimlerini, “üretim ve bölüşümün düzenini sağlayan davranış ilkeleri” olarak betimler ve üçe ayırır: “Karşılıklılık” (*reciprocity*), “yeniden bölüşüm” (*redistribution*) ve “mübadele” (*exchange*).⁸⁰ Ekonomik yapıyı yönlendirme kabiliyetini tanımlayan bu üç davranış ilkesi, üç farklı elde etme biçimine tekabül eder.⁸¹ Başka bir deyişle, hukuki kalıbı “mülkiyetin elde edilmesi” olarak billurlaşan artığı elde etme olgusu, söz konusu davranış ilkelerine göre üç farklı biçimde gerçekleşebilir: “Bağış”, “zapt” ve “mübadele”. Bu üç farklı elde etme biçiminden hangisinin üretim ilişkilerindeki hâkim elde etme biçimi olduğuna göre de, üç farklı ekonomik yapı tanımlanabilir: “Bağış ekonomisi”, “zapt ekonomisi” ve “pazar (piyasa) ekonomisi”.

⁷⁷ Jessop, 5-6.

⁷⁸ Bir metayı kullanma, metanın ürünlerinden yararlanma ve meta üzerinde (yok etmek de dâhil) dilediğince tasarrufta bulunma yetkilerine sahip olma durumunun hukuk terminolojisinde karşılığı (ownership). Bir meta üzerinde söz konusu yetkilere sahip olduğu hukuk düzenince tanınan kişiye “malik” denir.

⁷⁹ Malik olsun ya da olmasın, bir metayı elinde bulundurma, yani meta üzerinde fiili hâkimiyete sahip olma durumunun hukuk terminolojisindeki karşılığı (possession). Bir meta üzerinde fiili hâkimiyete, hukuk düzeninin öngördüğü biçimlere uygun olarak sahip olan kişiye “zilyet”, hukuk düzeninin öngördüğü biçimlere aykırı olarak sahip olan kişiye ise “haksız zilyet” denir.

⁸⁰ Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, 13. bs (İletişim Yayınları, 2016), 18, 90.

⁸¹ Gajo Petrovic, “Yabancılaşma”, içinde *Marksist Düşünce Sözlüğü*, ed. Tom Bottomore, çev. Levent Köker (İstanbul: İletişim, 2002), 597.

Bağış ekonomisinde,⁸² bağışta bulunan ve bağışı kabul eden arasında, artığın el değiştirmesi yoluyla gerçekleştirilen bir bölüşüm söz konusudur. Devredilen artık, yani bağışın konusu, bir ürün olabileceği gibi doğrudan emek ve/veya zaman da olabilir. Tekil olarak ele alındığında bağış, sahip olunan artığın karşılıksız olarak bir diğerine devredilmesi gibi görünür. Bununla birlikte, hâkim ekonomik elde etme biçimi olarak bağışın sürdürülebilirliği, bir bütün olarak bağışların toplumsal ölçekteki karşılıklılığına bağlıdır. Başka bir deyişle, toplumsal bölüşümün temelde bağışa dayandığı bir toplum biçimi, mübadele ilkesinin hâkim olduğu pazar ekonomisinden farklı olarak, birbirini tanıyan ve/veya birbirleriyle toplumsal konumları tarafından belirlenmiş ve o konumla uyumlu ilişkiler kuran insanlar arasında gerçekleşen bağışların, ancak karşılıklı olması sayesinde sürdürülebilir.

Bağış ekonomisi, tek bir bağış üzerinden ele alındığında, ortada herhangi bir karşılıklılık yokmuş gibi görünebilir, fakat bağış olgusuna toplumsal ölçekli bir bütün olarak yaklaşırsa, bu tür bir ekonomiye içkin karşılıklılık görünür hâle gelir. Nitekim bağış ekonomisine dayanan toplum biçimini, ancak bağışların karşılıklı sürekliliği ayakta tutabilir. Bu bakımdan, tekil düzeyde olmasa da, toplumsal düzeyde karşılıklılık ilkesine dayalı elde etme biçimi olan bağış, simetrik nitelikli kurumsal kalıpların varlığıyla işlerlik kazanır. Belirli bir güvene, dayanışmaya ve sadakata dayanan aile üyeliği, komşuluk, hemşehrilik, yoldaşlık, cemaat mensubiyeti veya çete üyeliği gibi ilişkilerde, bu tür kalıplar devrededir. Bu ilişkiler anonim bir nitelik arz etmedikleri için, bağışlara dayalı bölüşümlerden alınanlar ile verilenler arasındaki simetrik denge, herkesin toplumsal konumu gereği yap(ma)makla yükümlü olduklarına uygun davranmasıyla sağlanır.⁸³

Bağış ekonomisinde artığı elde eden, bağışı kabul edendir. Artığı elde etmenin bu biçimi, iktidarın ideolojik kaynağı olan rızanın hâkim olduğu bir üretim ilişkisinin göstergesidir ve bağışların toplumsal ölçekte karşılıklılığına dayanan devletsiz

⁸² İngilizcede *gift economy*, Fransızcada *économie du don* olarak ifade edilen bağış ekonomisi, Türkçeye genelde “armağan ekonomisi” olarak çevrilmektedir. Bununla birlikte “karşılık beklemeden verme” anlamına gelen “bağış”, *gift* ya da *don* kelimeleri ile işaret edilen kavramı daha isabetli bir biçimde karşılamaktadır. Nitekim *don* ve *donation* kelimeleri Latince “bağışlamak, bahşetmek” anlamına gelen *dono* fiilinden türemiştir.

⁸³ Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, 90-91.

toplumlarda hâkim olan elde etme biçimidir. Fakat bu toplumların kayda değer bir artık üretebildiği söylenemeyeceğinden; dikkate değer miktarda artık üreten toplumlarda, hâkim üretim ilişkisinin bağış ekonomisi olduğu tarihsel bir örnek mevcut değildir. Bununla birlikte hâkim olmasa da her toplumda “sadaka”, “armağan”, “imece”, “yardım” vb. çeşitli biçimlerde var olmaya devam ederek, toplumsal bölüşümde kayda değer bir rol üstlenir. Bağışların toplumsal ölçekteki karşılıklılığına dayandığı müddetçe ayakta kalabilen ilkel komünal (müşterek) topluluklarda, bağışlar aracılığıyla gerçekleşen toplumsal bölüşüm, eşitlikçi olarak tanımlanabilecek bir dengededir; zira mülkiyet *inalienable*,⁸⁴ yani devredilemez bir nitelik sergiler.⁸⁵

Bağış, bağışta bulunanın bağışı kabul eden üzerinde ideolojik iktidarını artıran bir niteliğe sahiptir, zira “utanç” ya da “mahcubiyet” olarak adlandırılan ve mahcup olunana karşı ideolojik iktidarın kaybedilmesine yol açan bir duyguyu açığa çıkarır. Dayanışma kültürünün ön planda olduğu bu toplumlarda, bağışların toplumsal ölçekteki karşılıklılığını sürdürülebilir kılan da, esasen dayanışma kültürünün tetiklediği bu mahcubiyet duygusudur. Marcel Mauss (1872-1950) bu durumu şöyle özetler: “[B]u armağanlar aracılığıyla hiyerarşi tesis edilir. Vermek, üstünlüğünü göstermektir, daha fazla, daha yukarıda, *magister* olmaktır; geri vermeden ya da daha fazlasını geri vermeden kabul etmek, tabi olmak, müşteriye ve hizmetçiye dönüşmektir, küçülmektir, alta düşmektir.”⁸⁶

Marshall Sahlins (1930-...), bağışa dayalı toplum biçiminde, Thomas Hobbes’un (1588-1679) devletin temeli olarak gördüğü (her bireyin doğal haklarını devrettiği) toplum sözleşmesinden farklı türde bir “toplum sözleşmesi” bulunduğunu savunur. Böyle bir toplum sözleşmesinde doğal haklar devredilmek yerine

⁸⁴ *Inalienable* kelimesinin İngilizce asıl anlamı, “yabancılaşamaz” biçiminde tercüme edilebilir. Bununla birlikte hukuk ve ekonomi alanında “devredilemez, elden çıkarılamaz” anlamında kullanılır ve “devredilebilir” anlamında kullanılan *alienable* kelimesinden türetilmiştir. Bu kelimenin kökü ise, hem “yabancılaşmak” hem de “devretmek” anlamında kullanılan *alienate* kelimesidir ve Almanca karşılığı *entfremden* biçimindedir. Bu bakımdan Marx’ın, “yabancılaşma” kavramını, aynı zamanda “mülkiyetin devri, elden çıkarılması” anlamına gelen *Entfremdung/alienation* kelimesi ile terimleştirmeyi tercih etmesi kayda değerdir.

⁸⁵ Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme: Arkaik Topumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni*, çev. Nihan Özyıldırım, 2018; Marshall Sahlins, *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Taylan Doğan ve Şirin Özgün, 2. bs (Bgst Yayınları, 2017); Annette B. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving* (Berkeley: University of California Press, 1992).

⁸⁶ Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, 251.

“bağışlanır/bahşedilir”. Bağış eden, bağışın kudretini elinde tutar. Başka bir deyişle bağışı alan, verenin aracısı olarak hareket etme hakkını elde etmekle birlikte verene tabi olur. Bu bakımdan ilişkileri, çift taraflı ve birbiriyle eşleşen irade açıklamaları olarak sözleşmelere dayanır; yani karşılıklıdır.⁸⁷

Göçebe ya da yarı göçebe bir karakter ortaya koyan bağışın hâkim elde etme biçimi olduğu toplumlar, kaynakların ortak bir havuzda toplanıp bölüştürülmesini öngören türde görece bir eşitlik ilkesine dayanır. Bu yolla ulaşılan eşitlik, söz konusu toplumların göçebe niteliğinden kaynaklanır. Zira hareket hâlinde (seferber) olduklarından, ganimetlerini depolama olanağına sahip değillerdir. “Asla erzak depolamamak demek, yarını asla düşünmemek, hatta dünü hiç hatırlamamak demektir.”⁸⁸ Bu bakımdan ganimetlere özel mülk muamelesi yapmanın hiçbir işlevi yoktur ve bunlar, üyeler arasında eşitlikçi bir biçimde bölüştürülür. Hatta bazen yabancı “konuk”lar dahi bölüşümden pay alırlar. Bağışın karşılık verme yükümlülüğü içermeyen en katışıksız hâlini ortaya koyan bu eşitlikçi bölüşümü sağlayan, göçebelige içkin olan özgürlüktür. Dolayısıyla göçebe toplumlarda eşitliği sağlayan bizatihi özgürlüktür.

Artığı elde etmenin diğer bir biçimi, zapt ekonomisi⁸⁹ olarak adlandırılabilir olan ve cebri elde etmeler yoluyla gerçekleşen yeniden bölüşümler üzerinden işler. Bu tür bir toplumsal bölüşüm, yerleşik hayata geçmiş doğrudan üreticilerin varlığını gerektirir. Zira Alain Testart’ın (1945-2013) ifadesiyle, “[y]erleşik hayata geçiş siyasi zorlamanın gelişmesi için gereken ilk adım, siyasi zorlama da sömürünün yeni

⁸⁷ Sahlins, *Taş Devri Ekonomisi*, 167-68.

⁸⁸ Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, çev. Ali Karatay, 2. bs (Metis Yayınları, 2019), 81.

⁸⁹ Zapt, “zor kullanarak ele geçirme” anlamına gelir. İngilizce karşılığı *seizure economy* olan “zapt ekonomisi” terimi, literatürde yalnızca Frederik Lynge Vognsen tarafından korsanlık aracılığıyla elde edilen ganimetlerin ekonomik döngüye eklenmesine işaret etmek için kullanılmıştır. Bu çalışmada ise hâkim elde etme biçiminin cebri karakter sergilediği tüm toplum biçimlerinin genel ekonomik altyapısını ifade etmek amacıyla yeniden yorumlanmıştır. Bk.: “Zapt”, içinde *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, t.y.; Frederik Lynge Vognsen, “Conceptualizing Danish ‘Piracy’, c.1460-1525: A Criminalized Economy or a Circular Exchange of Goods, Money, and People?”, içinde *Merchants, Pirates, and Smugglers: Criminalization, Economics, and the Transformation of the Maritime World (1200-1600)*, ed. Thomas K. Heebøll-Holm, Philipp Höhn, ve Gregor Rohmann (Frankfurt: Campus Verlag, 2019), 159.

biçimlerinin gelişmesi için zorunlu ön koşuldur.”⁹⁰ Yeniden bölüşüm ilkesinin davranış kalıplarını belirlemesine bağlı olarak ortaya çıkan elde etme biçimi olan zapt, mal ve hizmetlerin belirli bir merkezde toplanıp, oradan topluluğun çeşitli noktalarına bölüştürüldüğü durumlara işaret eder. Vergiler ve devlet harcamalarını yönlendiren, bu ilkedir. Ekonomik planlama politikaları da, ekonomiyi yeniden bölüşüm ilkesi doğrultusunda yönlendirir. Dolayısıyla hâkim ekonomik yapının yeniden bölüşüm ilkesine dayalı zapt ekonomisi olabilmesi için, simetrik kurumların yerini “merkezîleşme”yi sağlayan devlet türü hiyerarşik kurumların alması gerekir.⁹¹

Bağışa dayalı toplum biçimi, ortaya çıkabilen servet eşitsizliklerini ve iktidar hiyerarşilerini sürekli olarak zayıflatan göçebelik unsuru sayesinde eşitlikçiliğin sürdürülebilir olduğu bir yapı arz ederken; yerleşik hayata geçişin imkân tanıdığı zapta dayalı ekonomik yapı, hâkim elde etme biçimine dönüştükçe, eşitsizliğin “kaçınılmaz” addedilmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir. Örneğin hâkim ekonomik yapıyı bağışın belirlediği toplumlarda, kadınlar toplumsal statü bakımından görece eşit bir konumda olmalarına rağmen; yerleşik hayatın ortaya çıkışıyla birlikte, kadınların statülerinin “kalıcı” biçimde eşitsizlendiği söylenebilir. Kadınların statüsündeki bu belirgin düşüş, devletin kurulması ve tarım uygarlığının ortaya çıkmasına; yani zaptın hâkim ekonomik yapıyı belirlemeye başlamasına koşut olarak artış göstermiştir. Bu noktadan itibaren üretim, sömürücü bir ilişki içerisinde, kadınlara ve fethedilen topraklardaki tabi halklara yüklenmiştir.⁹²

Elde etmenin en görünür hâlini sunan zapt ekonomisi, toplumsal iktidarın politik kaynağı olan fiziksel kuvvetin hâkim olduğu türde bir üretim ilişkisine ihtiyaç duyar. Tarihsel olarak “talan”, “ganimet”, “haraç”, “kölelik”, “angarya” vb. çeşitli kalıplarda ortaya çıkabilen zapta dayalı yeniden bölüşüm, kapitalizm öncesi devletli toplumlardaki hâkim üretim ilişkisini biçimlendirmiştir. Başka bir deyişle, toplumsal yaşamın bilinen tarihinin çok büyük bir bölümü, hâkim üretim ilişkisinin zapt

⁹⁰ Alain Testart, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités* (Paris: Société d'Ethnographie, 1982), 49. Aktaran: Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 81.

⁹¹ Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, 91-93.

⁹² Bu bakımdan fetih eylemine konu olan yerleşkelere feminen adlar verilmesinin, yerleşik hayata geçen toplumlarda yaygınlaşan “kadının muktedir değil madun olması gerektiği”ne dair ideolojinin, âdeta coğrafi yansıması olduğu söylenebilir.

ekonomisine dayandığı bir döneme tekabül eder. Zapt ekonomisinin hâkim üretim ilişkisi olması, bağış ve pazar ekonomilerinin toplumsal bölüşümde hiç rol almadığı anlamına değil; zapt ekonomisi karşısında ikincil oldukları ve zapt ekonomisinin biçimlendirdiği iktidar aygıtlarıyla çizilen sınırlar çerçevesinde var olabildikleri anlamına gelir.⁹³ Pazar ekonomisinin hâkim olduğu kapitalist toplumun gelişimine koşut olarak, zapt ekonomisinin toplumsal bölüşüm denklemindeki hâkimiyetini yitirmesiyle birlikte süreç tersine işlemiş; zapt ekonomisi “vergi”, “zorunlu hizmet”, “devletleştirme” vb. kalıplara bürünerek, pazar ekonomisinin biçimlendirdiği iktidar aygıtlarıyla çizilen sınırlar içinde varlığını sürdürmeye başlamıştır.

Toplumsal iktidarın politik aygıtı olarak “devlet”, tarihsel olarak, hâkim üretim ilişkisi konumundaki bağış ekonomisinin yerini, zapt ekonomisinin almasıyla ortaya çıkmıştır. Zapt ekonomisine dayalı söz konusu toplum biçimlerinde, yaşamasına izin verilmesi ve saldırganlara karşı korunması “karşılığında”, üretici sınıf hâkim sınıf için artık üretir. Kendilerinin ve ailelerinin hayatları karşılığında, artı ürünlerine (haraç olarak), artı emeklerine (angarya olarak) ve hatta bedenlerine (köle olarak) hâkim sınıfın elde etmesine, (ideolojik aygıtlar aracılığıyla) razı gelirler ve/veya (politik aygıtlar aracılığıyla) getirilirler. Başka bir deyişle, yaşam ile artığı mübadele ederler. Bununla birlikte, bir toplumsal grup sadece zapt aracılığıyla hâkim sınıf olarak kalmaya devam edemez; yönetimi altındaki topluluklara bir şeyler de vermelidir. Hâkim sınıf, yönetilen sınıfı güvenlik ve bayındırlık gibi konularda destekleyerek, politik iktidarını ideolojik ve ekonomik iktidarla desteklemelidir. Zapt ekonomisinin hâkim üretim ilişkisi olduğu bir toplum, ancak bu evreye ulaştığında devletli bir toplum biçimlenmesi söz konusu olur.⁹⁴

Artığı elde etmenin bir diğer biçimi, karşılıklı borç doğuran sözleşmelere dayanan mübadeleler yoluyla gerçekleşen bölüşüm alanı olarak, pazar ekonomisidir.⁹⁵ Pazar ekonomisinde artığa, üreticilerin özgür iradeleriyle girdikleri “emek gücü” ve “ürün” mübadeleleri, yani meta mübadeleleri aracılığıyla el koyulur. Mübadele olarak adlandırılan elde etme biçimi, ancak pazarın varlığıyla ekonominin işleyişini etkiler

⁹³ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 38-39, 59.

⁹⁴ Karatani, 39.

⁹⁵ *Market economy* (İng.), *Marktwirtschaft* (Alm.)

hâle gelebilir. Polanyi'ye göre, pazarlara tarihin her döneminde, her çeşit toplumda rastlamak mümkündür. Ama pazarın varlığı, bir toplumdaki hâkim ekonomik yapının mutlaka pazar olduğu anlamına gelmez. Pazar ekonomisinin hâkim hâle gelebilmesi için, bir bütün olarak ekonomik faaliyetlerin zapt veya bağışa dayalı olmaktan sıyrılıp, kendi kurallarına göre işleyen pazarlarca yönlendirilmesi gerekir. Polanyi'ye göre bu ekonomik yapının, insan doğasıyla bağdaşması imkânsızdır ve toplumsal yapıyı parçalamadan uzun süre var olamaz.⁹⁶

Polanyi'ye göre karşılıklılık ve yeniden bölüşüm ilkelerine dayalı bağış ve zapt ekonomileri ile onların içlerinde işlerlik kazanan toplumsal iktidar aygıtlarının öncelikli nitelikleri, ekonomik değildir. Başka bir deyişle, aileler, komünal topluluklar ve kabileler ya da devlet, ekonomik kaynakların bölüşümünde oynadıkları rollerden bağımsız olarak ortaya çıkar ve var olurlar. Hâlbuki mübadele ve pazar, sadece ve sadece maddi çıkarlara, yani ekonomik amaçlara hizmet etmek üzere ortaya çıkar. Dolayısıyla, ekonomik faaliyetlerin bir bütün olarak pazar tarafından ve mübadele ilkesi doğrultusunda yönlendirilmesi, “insanın maddi varoluşunun temellerinin, toplumsal olandan kopuk bir mekanizmaya teslim edilmesi” anlamına gelir. Böylelikle ekonomi hem toplumdan kopuk bir nitelik alır, hem de zamanla topluma hâkim olmaya başlar. Bunun sonucunda, toplum ve toplumsal ilişkilerin tamamı pazar ekonomisine “boyun eğer” duruma gelir.⁹⁷

“Elde etme biçimi” ölçütü, verili bir toplumdaki hâkim artığı elde etme biçiminin, üreticilerin özgür iradeleriyle girdikleri pazar içi mübadelelere mi, yoksa pazar dışı (yani cebre ve/veya rızaya dayalı) elde etme biçimlerine mi dayandığını saptamaya yöneliktir. Başka bir deyişle, Marx tarafından “üretim ilişkilerinden doğan ekonomik topluluğun üzerine inşa edildiği altyapı” olarak betimlenen “artığı hâkim elde etme biçimi”nin, pazar ekonomisi, zapt ekonomisi ve bağış ekonomisi üçlüsünden hangisi olduğunu tespit etmeye odaklanır. “Üretim araçları üzerindeki hâkimiyet” ve “hâkim elde etme biçimi” ölçütlerini ifade eden sorulara verilecek yanıtların kombinasyonları, çeşitli üretim ilişkilerine tekabül eder. Her üretim ilişkisi, üreten ve

⁹⁶ Ayşe Buğra, “Önsöz”, içinde *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, 13. bs (İletişim Yayınları, 2016), 19-20.

⁹⁷ Buğra, 20.

üretileni elde eden taraflar arasında bir bölüşüm karşıtlığı doğurarak, eşit(siz)liğin farklı türlerini yansıtan özgün toplum biçimleri ve karşıt sınıflar tesis eder.

1.2.3. Toplum Biçimleri ve Sınıflar

Tarihsel olarak toplum biçimleri, üretim araçları üzerindeki hâkimiyet ve artığı hâkim elde etme biçimi ölçütlerine verilecek yanıtlar üzerinden, yani üretim ilişkileri perspektifinden ele alındığında; Marx'ın, *Politik Ekonomi Eleştirisinin Ana Hatları* (1857-1858) adlı yarım kalan eserinde, “Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler” başlığı altında ortaya koyduğu ayırım esas alınarak bir kategorilendirmeye gidilebilir. Doğrudan üreticinin üretim araçları üzerinde herhangi bir hukuki hâkimiyetinin bulunmamasının yanı sıra, kendisinin bizzatı bir üretim aracı ve meta olduğu ve Marx tarafından “antik” olarak nitelenen köleci üretim biçimi ya da bu çalışmadaki adlandırmayla “kölecilik”, bunlardan ilkidir. Karakteristik hâliyle antik Yunan ve Roma’da karşılaşılan kölecilikte; üretici konumundaki kölenin kendisinin ve ailesinin tüketimi için harcadığı emek ve zaman dışındaki tüm vakti (artı zaman) ve emeği (artı emek), köle maliği pazar dışı cebri yollardan elde eder. Hâkim üretim ilişkisinin zapt ekonomisi olduğu bu toplum biçiminde, mülkiyet *quiritorium* niteliklidir; yani yurttaş olmayan malik olamaz. Bu bölüşüm karşıtlığından, “köle” ve “köle maliği”, yani “antik yurttaş” olmak üzere, iki temel sınıf ortaya çıkar.⁹⁸

Marx’a göre klasik biçimi Cermanya’da ortaya çıkıp Avrupa’ya yayılan ve Kojin Karatani’ye (1941-...) göre Japonya’da da uzun bir dönem boyunca hâkim olan “Cermenik” üretim biçimi, yani “feodalizm” ise bir diğer toplum biçimini teşkil eder.⁹⁹ Bu ilişkide, doğrudan üreticinin, yani serfin, üretim araçları üzerinde kısmi bir hâkimiyeti bulunur. Ailesinin tüketimi için işlediği, ekip biçtiği toprak üzerinde zilyetlik; iş aletleri üzerinde ise mülkiyet haklarına sahiptir. Göçebe topluluklarda görülen ve feodal topluma da Cermen kabilelerinden miras kalan komünal topluluğun köy arazisi üzerindeki ortak tasarruf hakkı, feodal ilişkiler içinde serfin zilyetlik hakkına dönüşüp, sonraki kuşaklara intikal edebilme özelliği kazanmıştır. Bununla birlikte, toprak ve üzerindeki ilişkilerin mülkiyet hakkı anlamına gelen *fief* (*manor*),

⁹⁸ Marx, “Formen”, 75; Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 59.

⁹⁹ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 53.

yani “malikâne”, feodal lorda aittir. Bu hak, serfin toprağa bağılılığı sonucunu da beraberinde getirir. Feodal lord, bir bütün olarak malikânenin hem zilyedi hem de malîğidir. Lord, serfin emeği ve toprağı üzerinde pazar dışı (ideolojik ve cebri) elde etme biçimlerine imkân veren haklara sahiptir. Başka bir deyişle, lordun, toplumsal iktidarın ekonomik aygıtlarından ziyade ideolojik ve politik aygıtları aracılığıyla, artığı elde ettiği bu sistemde de hâkim üretim ilişkisi, kölecilikte olduğu gibi, zapt ekonomisidir. Temel iki sınıfın “serf” ve “aristokrasi”, yani soylular sınıfı olarak görünüm kazandığı bu toplum biçiminde, temel bölüşüm karşıtlığı haraç ve angarya olarak görünüm kazanır.¹⁰⁰

Marx klasik feodalizmin yanı sıra, bu biçimin görece merkezî ve özgül bir biçiminden de bahseder: “Asyatik” üretim biçimi.¹⁰¹ Wittfogel’in “Doğu despotizmi”¹⁰² ya da Karatani’nin “Asyatik despotizm”¹⁰³ olarak adlandırdığı bu toplum biçimi, bir yönetim biçimi olmasının yanı sıra feodal üretim biçiminin özgül bir hâlini de sunması bakımından, herhangi bir sığata gereksinim olmaksızın “despotizm” olarak adlandırılabilir. Zira Karatani’nin de belirttiğı üzere, toplum biçimleri betimlenirken Marx’ın temel kategorilendirmesini takip etmenin işlerliğı göz ardı edilmeden, coğrafi özgülleştirmelerinin bir yana bırakılması gerekir. Çünkü Marx tarafından Cermenik olarak nitelenen feodalizmin sadece Cermanya ile sınırlı olmaması gibi, Asyatik olarak nitelenen despotizm de “hiçbir anlamda Asya ile sınırlı değildir. Rusya, Amerika (İnkalar, Mayalar, Aztekler) ve Afrika’da da (Gana, Mali, Benin) görülür.”¹⁰⁴

Feodalizmde olduğu gibi despotizmde de üretici sınıfı oluşturan köylü, köy arazisinden kendisine tahsis edilen toprağın zilyedi ve iş aletlerinin malîğidir. Bununla birlikte, hâkim sınıf feodalizme göre hukuki açıdan daha merkezî niteliklidir. Marx bu merkezîleşmenin malikâne kurumunu hukuken ortadan kaldırdığını belirtir. Bir tarım toplumunda üreticinin toprağa bağımlılığına duyulan gereksinimin hayati olduğu göz önünde bulundurulursa, malikâne kurumunun aslında tamamen ortadan kalkmadığı;

¹⁰⁰ Boratav, “Toplumsal Sınıflar”, 32.

¹⁰¹ Marx, “Formen”, 69.

¹⁰² Wittfogel, *Oriental Despotism*.

¹⁰³ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*.

¹⁰⁴ Karatani, 53.

hukuken kalıp değiştirdiği fark edilir. Feodalizmde lordlar arasında mülkiyeti bölüşölmüş olan irili ufaklı malikâneler, despotizmde hukuki açıdan tek bir bütün oluşturan ve despota ait olan “tek mülk”e dönüşür ve köylünün toprağa bağımlılığı da “tek mülk” bağlamında kurumsallaşır.¹⁰⁵ Bununla birlikte modern öncesi bir çağda, ulaşım ve haberleşme olanaklarının modern döneme göre çok kısıtlı olduğu bir ortamda, kayda değer ölçüde merkezîleşmiş ve yoğunlaşmış bir iktidarı elinde tutan bir toplum biçiminin var olması teknik olarak mümkün değildir.¹⁰⁶ Bu bakımdan araziler ve yönetilen sınıflar üzerindeki fiili hâkimiyet feodalizmde olduğu gibi despotizmde de bölüşölür. Fakat feodalizmden farklı olarak, fiili hâkimiyete dair bölüşölümün büründüğü hukuki kalıp, mülkiyet (mâlikane) yerine zilyetliğe (tımar vb.) dönüşür.

Despotik toplum biçiminde, malikâneler çoğulluğundan meydana gelen bir bütün yerine, hukuken üniter nitelik arz eden tek bir malikâne bulunur. Bunun dışında ne üretim araçları üzerindeki hâkimiyet ölçütü, ne de hâkim elde etme biçimi ölçütü bakımından; yani Marx’ın deyimiyle “temel ilişkiler” bakımından feodalizmle despotizm arasında kayda değer bir fark yoktur.¹⁰⁷ Köylünün ürettiği artığı din, gelenek ve hukukla desteklenen cebre dayalı pazar dışı elde etme olgusu, yani zapt ekonomisi; hem feodal hem despotik üretim biçiminde söz konusudur. Klasik feodalizm ile feodalizmin özgül bir görünümü olan despotizm arasındaki asıl fark, artığı elde eden unsurların mülkiyet ve zilyetlik konumları noktasında kendini gösterir. Feodalizmde serfle doğrudan karşıtlık ilişkisi içinde olan aristokrasinin yerini, despotizmde bürokrasi alır. Hem malik hem de zilyet konumundaki “feodal lord için yerine getirilmesi gereken yükümlölükler”, zilyet konumundaki bürokratik sınıf dolayısıyla, malik konumundaki “despot için yerine getirilmesi gereken yükümlölükler”e dönüşür.

Despotizmin feodalizme göre “merkezî” olarak nitelenmesinin temel sebebi, despotizmde bürokrasinin aristokrasiye dönüşememiş ya da aristokrasinin bürokrasiye

¹⁰⁵ Marx, “Formen”, 69-70.

¹⁰⁶ E. Attila Aytekin, “Kuruluşundan 18. Yüzyıla Dek Osmanlı İmparatorluğu: Başlangıç Nağmesi”, içinde *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat*, ed. Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, ve Ateş Uslu, 2. bs (Yordam Kitap, 2016), 34.

¹⁰⁷ Marx, “Formen”, 69.

dönüştürülmüş olmasıdır. Başka bir deyişle despotik toplumda “bürokratik sınıfın ideolojik iktidarsızlığı”, yani yönetilen sınıf nazarında “malik olmaya layık (soylu) addedilmemesi”; yönetilen sınıf üzerinde asli nitelikli ideolojik iktidara sahip olmasını ve mülkiyet ilişkisi kurmasını engeller. Yönetilenler nezdinde hâkimiyetin meşru (hukuki) kalıbı olan mülkiyet ilişkisi (kimin ya da kimlerin malik olabileceği), hukuku vazeden iktidar tarafından belirlenir. Daha önce belirtildiği üzere, hukuk aygıtı, politik ve ideolojik iktidarın diyalektik bir birlikteliğini içerdiği için; hukuk vazetme kudreti, hem politik hem de ideolojik iktidara sahip olmayı gerektirir.

Despotik toplum biçiminde despot, tüm bağımlı toplulukların “babası gibi”, ortak birliği gerçekleştiren biri olarak görülür.¹⁰⁸ Bu bakımdan bürokrasinin ideolojik iktidarı türev niteliklidir, yani despotun ideolojik iktidarından türer ve onu temsil eder; temsil bağı koptuğunda, yönetilenler nazarındaki ideolojik üstünlüğü sona erer. Başka bir deyişle yönetilenlerin bürokratik sınıfa itaat etmesinin sebebi, despotu temsil etmelerinin doğurduğu ideolojik üstünlükte yatar. Bürokratik sınıf, despotu temsil etmesi sebebiyle toplumsal iktidar aygıtlarının zilyedidir. Aristokratik sınıf ise bizatihi kendini temsil eder ve toplumsal iktidar aygıtlarının maliğidir.

Bürokrasinin, kullanma hakkına sahip olduğu ideolojik iktidarı asli bir niteliğe bürünürse; diğer bir deyişle, bürokratik sınıfın ideolojik iktidarı doğrudan kendinden kaynaklanır hâle gelirse, bürokrasi aristokrasiye dönüşür. Tersine bir sürecin söz konusu olduğu, yani aristokratik sınıfın ideolojik iktidarın zilyetliğini korumakla birlikte mülkiyetini kaybettiği durumlarda ise aristokrasi bürokrasiye; feodalizm ise despotizme dönüşür. Nitekim Marx da, *Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i* (1851-1852) adlı eserinde, “feodal şeref payesi sahipleri maaşlı memurlar oldular” diyerek; feodal dönemin aristokrat sınıfının, kapitalist döneme geçiş aşamasında bürokrat sınıfına dönüştüğünün altını çizer.¹⁰⁹ Bu minvalden hareketle, kölecî toplum biçiminde hâkim sınıf olarak beliren antik yurttaşın (*civis*), “yerel, kentli ve bu sebeple soylu bir bürokrat” olduğu da söylenebilir. Zira topluluğun özgür ve eşit bir üyesi olarak mülk sahibi konumundaki “Romalı”, yani antik yurttaş; egemenliğin, yani toplumsal iktidarın maliği olan yurttaşlar bütünü olarak antik ulusun (*civitas*), “asil ve

¹⁰⁸ Marx, 70.

¹⁰⁹ Marx, *Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i*, 160.

asli” bir üyesidir. Böylesine bir asillik anlayışı, antik yurttaş, iktidarın yegâne sahibi olan *civitas*a mensubiyeti dolayısıyla iktidarın müşterek maliklerinden biri olma sıfatını verirken; asillik olgusu ise, *civitas*ı temsil etme, yani *civitas* adına iktidarın zilyetliğini elinde bulundurma imkânı tanır. Dolayısıyla, köleci toplum biçiminde beliren antik yurttaşlar sınıfının, aristokratik ve bürokratik öğeleri bir potada erittiği söylenebilir.¹¹⁰

Antik yurttaşlık, bürokrasiyi âdemimerkezleştirip aristokrasiyi de yurttaşları kapsayacak biçimde genelleştirerek; bürokratik ve aristokratik sınıfların toplumsal iktidar aygıtlarını iç içe geçirir. Bu bakımdan, “mensubiyet” (*civitas*ın üyesi olma) anlamında soyluluğun; “temsiliyet” (*civitas*a ait olan toplumsal iktidarı, *civitas* adına kullanma) anlamında bürokratiğin izlerini taşır. Elbette bu dönemin, III. İskender (MÖ 356-MÖ 323; ☪ MÖ 336) tarafından fethedilmeden önceki antik Yunan’a ve imparatorluğa dönüşmeden önceki antik Roma’ya işaret ettiğini unutmamak gerekir. Zira söz konusu dönüşümler sonucunda, ideolojik muktedir olarak *civitas*ın yerini *imperator*’un aldığı, despotik nitelikli Makedon ve Roma imparatorlukları ortaya çıkmıştır.¹¹¹

Marx’ın tanımladığı bir diğer üretim ilişkisi “basit meta mübadelesi”ne dayanır. Bu tür bir meta mübadelesi, üretim kolları arasında basit iş bölümünün geçerli olduğu ve ekonominin artık üretmediği geçimlik ekonomi koşulları altında, üreticilerin aracısız olarak karşı karşıya gelmeleriyle gerçekleşir. Tarımın basit çiftçiliğe, imalatın (manifaktürün) ise zanaatçiliğe dayandığı böylesine kent ve kasabaların pazarları, tüccarın aracılığını gerektirmeyen, doğrudan söz konusu üreticiler arasında gerçekleşen bir meta mübadelesinin toplumsal mekânı olarak, eşitlikçi bir pazar tesis eder. Köylü, ürününü zanaatkâra satar ve elde ettiği satış hasılatıyla, zanaatkârdan tarım dışı tüketim mallarını ve girdilerini alır. Pazar ekonomisinin hâkim üretim ilişkisi olarak belirlediği bu toplum biçiminde mübadeleyi düzenleyen temel kural, ürünlerin doğrudan ve dolaylı emek-zaman içerikleridir.¹¹²

¹¹⁰ Marx, “Formen”, 72-76.

¹¹¹ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 57.

¹¹² Karl Marx, *Kapital Cilt 1: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili & Sermayenin Üretim Süreci*, ed. Friedrich Engels, çev. Alaattin Bilgi, 5. bs (Sol Yayınları, 1997), 140.

Basit meta mübadelesine dayanan üretim ilişkilerinin gerçekleştiği toplumsal uzam genişleyip, toplumsal iş bölümü belli bir karmaşıklık düzeyini aştığında, pazar ekonomisi kaçınılmaz olarak paraya dayalı bir üretim ilişkisine dönüşür.¹¹³ Paraya dayalı pazar ekonomisi geliştikçe, üreticiyle tüketici arasına, “satmak için satın alan” tüccar unsuru girer. Her ne kadar doğrudan üreticiler üretim araçları üzerindeki mülkiyet haklarını korumaya devam etse de, denkleme tüccarın dâhil olmasıyla birlikte, basit meta mübadelesine dayalı ekonomiye “kâr” unsuru eklenir. Tek bir mal için tüccarın üreticiye ve tüketicinin tüccara ödediği iki ayrı fiyatın varlığı, yani eş değer olmayan mübadele, yeni bir bölüşüm kategorisi doğurur. Marx’a göre eş değerler mübadele edildiği sürece tüccar sermayesinin varlığı imkânsızdır. “Satmak için üreten” ile “üretmek için satın alan”ın arasına giren ve “satmak için satın alan” tüccar, aracısız mübadeleyi aracılı bir mübadeleye dönüştürür. Bu yeni mübadele biçiminde tüccar, önceki mübadelenin her iki tarafına karşı da üstün bir konumdadır; zira mübadelenin eş güdüm ve denetimi ona bağımlıdır.¹¹⁴

Marx benzer saptamaları tefeci sermayesi için de yapar. Basit meta mübadelesi, paraya dayalı bir karaktere bürünerek “basit” olma niteliğini yitirdikçe, üretim girdilerinin ve hane içi tüketimin bir bölümünün finansmanı, daha ürün pazarlanmadan önce gündeme gelmeye başlar. Bu durum, “para kazanmak için para satan” tefeciyi, sistem içinde kilit bir konuma yükseltir. Basit meta mübadelesine dayanan toplumda

¹¹³ 14. yüzyıl dolaylarında Britanya’da angarya ve haraç yükümlülükleri nakit ödemelerle yerine getirilmeye başlanmış ve tarım nüfusunun feodal yükümlülükleri peşin ödenen toprak kirasına dönüşmüştür. Böylece *yeomanry* olarak bilinen bu çiftçilerin toprağı işleme hakkı, basit bir kiralama ilişkisi hâline gelmiş ve çiftçiler özerkleşmiştir. Fakat bu dönüşüm, ancak feodal lord ile serf arasındaki ilişkinin daha en baştan sözleşmeye dayalı, yani karşılıklı (çift taraflı) bir ilişki olması sayesinde mümkün olabilmiştir. Avrupa’daki köylüler *üç-tarla sistemi* (*Three-field system*: Orta Çağ’da Avrupa’da uygulanan bir nadas rejimi) gibi komünal düzenlemeleri hayata geçirerek ya da herkesin kullanımına açık müşterek alanlar tesis ederek, kendi topluluklarını da dönüştürmüştür. Bununla birlikte tarımsal üretim için gerekli olan bu komünal düzenlemeler, feodal lordların denetimine tabidir. Zira zilyetliği köylülere bırakılan müşterek alanların maliki, aslında feodal lorddur. Bu bakımdan feodal topluluklar despotik topluluklardan farklıdır. Zira despotizmde mülkiyet hakları hükümdara aitken, feodalizmde araziler bölünüp tek tek soylu ailelerin mülkü hâline gelmiştir. Örneğin Britanya’da, ileride çitleme (*enclosure*) olarak anılacak süreçte, feodal lordlar müşterek tarlaları yün üretiminde kullanmak amacıyla meraya dönüştürmek üzere harekete geçmişlerdir. Bu ancak söz konusu arazilerin mülkiyetinin hâlihazırda zaten feodal lordlarda olması sebebiyle mümkün olabilmiştir. Para ekonomisinin ortaya çıkmasına ve üretim araçlarına (toprak) sahip olanlar ile olmayanlar (proletarya) arasında bir ayrımın meydana gelmesine koşut olarak feodal toplulukların hızla çökmesinin nedeni de, müşterek kullanıma tahsis edilmiş arazilerin özel mülkiyete konu olmalarında yatar.

¹¹⁴ Marx, *Kapital Cilt 3*, 250-51.

metalar, doğrudan birbirleriyle ya da “sadece mübadele aracı olan para” dolayısıyla mübadele edilirken; tüccar sermayesi ve özellikle de tefeci sermayesi muktedirleştikçe, mübadele ve pazar “sermayeye bağımlı” hâle gelir, yani kapitalistleşir (sermayecileşir). Marx bu durumu şöyle özetler:

Ücretli emeğin önkoşullarından biri ve sermayenin tarihsel koşullarından biri, özgür emek ve bu özgür emeğin yeniden para üretmek ve onu değerlere çevirmek üzere, tatmin için kullanım-değeri olarak değil, para için kullanım-değeri olarak para tarafından tüketilmek üzere, para karşılığında değişilmesidir.¹¹⁵

Toplum kapitalistleştikçe, para mübadele aracı olmaktan ziyade bizatihi metaya dönüşür. Bir ekonomik aygıt olarak “sadece mübadele aracı olan para”nın yerini, “bizatihi meta olan para” aldıkça; servet de “bizatihi amaç” hâlini alır. Marx’a göre bu olgu, kapitalist toplum biçimlenmesinin karakteristik bir göstergesidir. Marx, kapitalistleşme öncesinde “bizatihi amaç olarak servet” yaklaşımının, yalnızca “eski dünyanın gözeneklerinde yaşayan birkaç tüccar halk” arasında hâkim olduğunu belirtir.¹¹⁶ “Bizatihi meta olan para” ve “bizatihi amaç olan servet” ile birlikte, meta mübadelesi yapan tüccar ve kârın pazardaki üstün konumu, paranın meta olarak mübadelesini yapan özgün bir tüccara (tefeci) ve onun özgün kârına (faiz) geçer. Tefeci sermayesi pazara açılmanın zorunlu refakatçisine dönüştükçe, tefeci de artığı doğrudan, hatta artık henüz üretilmeden elde edebilir hâle gelir. Böylelikle tefeciye ödenen faiz, üretim ve mübadele ilişkilerinin kalıcı bir ögesine dönüşür; pazarın tefeci sermayesine duyduğu gereksinim de giderek kronikleşir. Bu durum, bir tarafında köylü ve zanaatkâr gibi emekçilerin, diğer tarafında ise tüccar ile tefecinin, yani “burjuvazi”nin olduğu bir bölüşüm karşıtlığını beraberinde getirir.¹¹⁷

Emekçiler ile burjuvazinin pazara asimetric konumlarda girmesiyle baş gösteren tarımsal ve sınai ürün fiyatlarındaki eşitsiz mübadele olgusu, sömürüye dayalı bölüşümün ilk belirleyicisidir. Zaman içinde bu temel eşitsizliğin hangi doğrultuda

¹¹⁵ Marx, “Formen”, 67.

¹¹⁶ Marx, 83.

¹¹⁷ Boratav, “Toplumsal Sınıflar”, 33-34.

değiştirdiği, emekçinin elde ettiği fiyatlar ile ödediği fiyatlar arasındaki makasın hareketlerine bakarak takip edilebilir. Bu makasın açılıp açılmadığı, bölüşüm ilişkilerinin emekçinin aleyhine mi yoksa lehine mi seyrettiğini gösterir. Bu çerçevede doğrudan üreticiyle tüccar ve tefeci sermayesi arasındaki bölüşüm karşıtlığını temsil eden bir üretim ilişkisini ortaya koyar. Bu ilişkinin temel sınıfları olarak, bir yanda basit üretici kimlikleriyle köylü ve zanaatkâr, diğer yanda burjuvazi bulunur. Bu bakımdan tüccar ve tefeci sermayesi, “kapitalizm” (sermayecilik) öncesine uzanan tarihsel kategorilerdir ve “ileri kapitalizm” olarak adlandırılacak toplum biçimi düzeyine ulaşılmadıkça prekapitalist özellikleriyle varlıklarını sürdürmeye devam ederler.¹¹⁸

Basit üretici tarımının zaman içinde büyük tüccar ve modern finans sermayeleriyle ilişkileri artmıştır. Devlet politikalarının tarımsal artığın oluşumu ve bölüşümü üzerindeki etkileri ve rolü de zaman içinde önemli değişikliklere uğramıştır. Marx’a göre feodalizmin “gözenekler”i olan kentlerde ortaya çıkan burjuvazi, bu gözeneklerden yükselip meta mübadeleleri aracılığıyla toprak sahipleri, köylüler ve zanaatkârlarlar etkileşim içine girmiştir.¹¹⁹ Söz konusu gruplara ait üretici güçlerin, meta mübadelesine konu olduğu bu etkileşimler üzerinden, sermayeye dayalı yeni ekonomik ağlar, yani kapitalist ağlar kurulmuştur. Batı Avrupa’yı kapitalistleştiren de, feodalizmin krizi olmuştur. Başka bir deyişle, kapitalizmi tetikleyen, feodal sistemi ayakta tutan unsurların, yani aristokrasi, Katolik Kilisesi ve feodal devletlerin çöküşü olmuştur.

Köylü ayaklanmalarının artması ile köylülerin toprak sahipleri karşısında güçlenmesi, toprak sahiplerini yeni bir strateji izlemeye yöneltmiştir. İşte bu yeni strateji, 16. yüzyıl ekonomisinin coğrafi sahasını genişleterek yeni ticaret bölgeleriyle birlikte yeni gelirlere kavuşmasını sağlamış ve böylece kapitalist toplum biçiminin tohumları atılmıştır.¹²⁰ Aslında kapitalist girişimciler, 16. yüzyılda Batı Avrupa’da ortaya çıkmamış; yüzyıllar boyu dünyanın pek çok yerinde var olmuştur. Ancak bu

¹¹⁸ Boratav, 34.

¹¹⁹ Mann, *İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 27-28.

¹²⁰ Elçin Aktoprak, “Immanuel Wallerstein: Sosyal Bilimlere Yeniden Bakmak”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 1, sy 4 (01 Aralık 2004): 36.

grupların bir sınıf hâline gelmesini, yani kendi motivasyonlarını sistemin tanımlayıcısı hâline getirmelerini, aristokrasi, Kilise ve devlet gibi kurumlar engellemiştir. Bu kurumların zayıflamalarının yanı sıra, fetih yoluyla bir yenilenmenin de olmamasının yarattığı boşluktan yararlanan söz konusu girişimciler, boşluğu doldurarak yerlerini sağlamlaştırmışlardır.¹²¹

Kapitalist ağlar, bir ekonomik iktidar aygıtının, yani sermayenin (kapitalin), sistem üzerinde genel bir etkinlik kazanması anlamına gelir. Bir bütün olarak ekonomik faaliyetlerin pazarın hâkimiyetine girmesi, sadece insan ihtiyaçlarını karşılayan bütün mal ve hizmetlerin değil; emek, toprak ve paranın da pazarda mübadele edilen metalar hâline gelmelerini gerektirir. Polanyi'nin "meta efsanesi" dediği bu durum,¹²² kapitalist pazar ekonomisinin işlerliği için kaçınılmazdır. Hâlbuki ampirik meta tanımına göre, emek, toprak ve para meta değil, üretim etmenleridir. Polanyi, söz konusu üretim etmenlerinin kapitalist pazar ekonomisi içinde geçirdiği dönüşümü şöyle ifade eder:

Emek yalnızca yaşamın yanında yer alan bir insan faaliyetine verilen addır. Satılmak üzere değil, bütünüyle değişik nedenlerle ortaya koyulur ve yaşamın diğer yönlerinden ayrılmaz, saklanması veya işlenmesi olanağı yoktur; toprak yalnızca doğanın başka bir adıdır, insan tarafından üretilmemiştir; nihayet para, yalnızca satın alma gücünün kural olarak hiçbir zaman üretilmeyen, bankacılık sistemi ve devlet maliyesince düzenlenen bir simgesidir. Hiçbiri satılmak üzere üretilmez. Emek, toprak ve paranın meta tanımı bütünüyle hayaldir... emek, toprak ve para piyasaları bu hayal yardımıyla örgütlenmişlerdir; gerçekten de, piyasada alınıp satılırlar, arz ve talepleri gerçek değerler oluşturur; bu tür piyasaların oluşmasını engelleyen bütün önlemler ve politikalar, fiilen sistemin kendi kurallarına göre işleyişi açısından tehlikelidir. Meta hayali, böylece... toplumun bütün kurumlarını birçok biçimde etkileyen piyasa mekanizmasının meta hayaline göre işleyişini engelleyebilecek hiçbir düzenleme veya davranışa izin verilmemesi ilkesini... ortaya çıkarır.¹²³

¹²¹ Aktoprak, 36.

¹²² Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, 192-93.

¹²³ Polanyi, 119-20.

Kapitalizm, artık üretiminin en üste çıkarılmasının, “bizatihi” ödüllendirildiği tek üretim tarzıdır. Her toplum biçiminde üretimin bir kısmı kullanım için, diğer bir kısmı ise mübadele içindir. Fakat sadece kapitalizmde, tüm üreticiler öncelikle ürettikleri mübadele değeri için “ödüllendirilir” ve buna aldırmadıkları ölçüde “cezalandırılır”. Daha çok artık üreterek daha fazla sermaye biriktirmek için artığı kullananlar daha fazla ödüllendirildiğinden, “sürekli yayılma”, sistemin devamlılığı bakımından zorunlu bir unsur hâline gelir. Söz konusu “ödüller” ile “cezalar”ın toplumsal bölüşüme konu olduğu temel mecra, ekonomik mücadelenin de “esas arenası” olan pazardır. Pazar ekonomisinin sermayeyi fetişleştiren özgün bir görünümü olan kapitalizmde, kapitalist, daha fazla ödül anlamına gelen sermaye biriktirme amacıyla “toplumsal olanı metalaştırma”ya yönelir.¹²⁴

Sermayenin ve kapitalist pazarın, üretim ilişkileri üzerindeki etkinliği arttıkça, doğrudan üreticiler, üretim araçlarının mülkiyetini kaybederler. Geçimlerini sürdürmek için sahip oldukları tek meta hâline gelen emek gücünü, kapitaliste emek pazarında “özgürce” satarak proleterleşirler.¹²⁵ Artı değer (kâr) ile emek değeri (ücret), temel bölüşüm kategorileri olarak pazar ilişkileri içinde oluşur ve doğrudan üreticinin yarattığı artığa bu ilişkiler içinde el koyulur. Bu bağlamdan hareket edildiğinde kapitalist üretim ilişkisinin iki temel sınıfı su yüzüne çıkar: Kapitalist (sermayeci) ve proleter (emekçi) sınıflar.¹²⁶ Meta mübadelesinin sözleşmelere ve sözleşme

¹²⁴ Immanuel Wallerstein, “Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması”, içinde *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Öktem, 6. bs (Metis Yayınları, 2017), 143; Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, çev. Necmiye Alpay, 7. bs (Metis Yayınları, 2016), 13.

¹²⁵ “Proleter” ve “proletarya” kelimeleri Latince *proletarius* kelimesinden türemiştir. “Çocuk üreten” anlamına gelen *proletarius*, antik Roma’da, yurttaşlar ile mülklerinin kayıt altına alınarak, askeri görevlerin ve oy hakkı ayrıcalığından yararlanacakların belirlenmesi için her 5 yılda bir yapılan nüfus sayımlarına bağlı olarak sınıfsal bir terim hâlini almıştır. Antik Roma yurttaşları arasındaki yok denecek kadar az mülke sahip olan ya da hiç mülke sahip olmayan ve en altta yer alan toplumsal sınıfı oluşturanların, çocukları dışında sahip oldukları hiçbir şey bulunmadığına işaret etmek için, bu grup mensupları *proletarius* olarak adlandırılmıştır. 19. yüzyılın başlarında, toplumsal bilimlerle uğraşan birçok Batı Avrupalı akademisyen, hızla büyüyen modern işçi sınıfı ile antik Romalı proleterler arasındaki sosyoekonomik benzerliklere dikkat çekmiştir. Proletarya terimini kapitalizme bağlı olarak ortaya çıkan işçi sınıfını ima eder biçimde ilk kullanan ve bu bakımdan Marx’ın sıkça atıf yaptığı kişi, İsviçreli liberal ekonomist ve tarihçi Jean Charles Léonard de Sismondi (1773-1842) olmuştur.

¹²⁶ Kapitalist toplum biçiminde her temel sınıf, çeşitli ölçütlere göre alt gruplara ayrılır. Örneğin proletarya, istihdam edildiği sektöre göre tarım-sanayi-hizmet ya da kamu-özel sektör ayrımına; bedensel ya da dâhiysel emek harcamasına göre beyaz-mavi yakalı ayrımına tabi tutularak, alt grupları tespit edilebilir. Temel sınıfların ötesine giden tabakalaşma ve alt gruplara ayrışma olgularının bir kısmı, artığın bölüşümünden veya çeşitli emekçi grupları arasında doğabilecek aktarımlardan kaynaklanabilir. “Türev bölüşüm ilişkileri” olarak adlandırılacak bu süreçler,

özgürlüğüne dayandığı pazar ekonomileri, ideolojik ve politik iktidarın görece tek bir merkezde yoğunlaşmasını gerektirir. Zira sözleşmeler “güven”, yani *credit* üzerine kurulur ve mübadeleler ancak pazara güven sürdüğü müddetçe gerçekleşir.¹²⁷ Pazara olan güvenin sürmesi, sözleşmelerin gerçekleşmesine bağlı olduğu için; sözleşmeden doğan yükümlülüklerin (mübadelelerin) gerçekleşmesi gerektiğini salık veren normlara (ideolojik iktidara) ve normların ihlal edilmesi durumunda cebren uygulatabilmesini sağlayacak fiziksel kuvvet kabiliyetine (politik iktidara) de ihtiyaç duyulur.

Bağış ve zapt ekonomileri karşısında pazarın, üretim ilişkisinin hâkim kaynağı konumuna gelmesi; ancak toplumsal iktidarın pazarı güvenceye alacak uygun iktidar aygıtlarıyla tekelleştirilebildiği bir toplumsal uzamda ortaya çıkabilir. Basit meta mübadelesinin ve burjuvazinin, hem kendi kurallarını koyup uygulayabilen ideolojik ve politik kurumlara sahip özerk kent ve kasabalarda (*bourg*) ortaya çıkması, hem de feodal yapının yerini alan mutlaki¹²⁸ rejimler tarafından sunulan daha geniş toplumsal uzamlarda palazlanıp kapitalizme dönüşmesi bunun göstergeleridir. Bununla birlikte, pazarın gelişmesi için gereken toplumsal iktidarın tekelleşmesi sürecinin, pazarı üretim ilişkilerinin ikincil kaynağı konumuna sürüklememesi; zaptı bu ilişkinin hâkim kaynağı hâline getirmemesi; yani despotizme dönüşmesinin engellenmesi gerekir. Zira feodalizm ve kölecilikteki gibi despotizmde de, basit meta mübadelesine dayanan toplum biçiminden ve kapitalizmden farklı olarak, üretim ve mübadele ilişkisinin hâkim kaynağı, pazar yerine zapttır.

Kapitalist pazar ekonomisi, iktidarın tekelleşmesini, pazar ekonomisine duyulan güveni sarsmadan gerçekleştirecek toplumsal iktidar aygıtlarına ihtiyaç duyar. Mutlakiyet,¹²⁹ her ne kadar hâkim üretim ilişkisinin pazar olduğu bir ara toplum biçimi

ekonomik sistemin tümünü kapsayan mekanizmalar içinde gerçekleşir. Örneğin kapitalist bir sistemde türev bölüşüm ilişkileri içinde faiz, ticari marjlar, rantlar oluşur ve böylece gayrisafi kâr bölüşülmüş olur. Bu bölüşüm, nakdi sermayenin sanayi, ticari ve finansal dallarına ve toprak sahiplerine ayrışmasıyla sonuçlanır. Bunun yanında vergileme, harcamalar ve müdahaleler yoluyla devlet tarafından gerçekleştirilen kaynak aktarımları, hem gelir bölüşümünü etkiler, hem de çeşitli toplumsal gruplara toplumsal iktidardan düşen payın nitelik ve niceliğini belirler. Bk.: Boratav, “Toplumsal Sınıflar”, 34-36.

¹²⁷ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 32.

¹²⁸ Saltçı (*absolutist*)

¹²⁹ Saltçılık (*absolutism*)

olsa da, toplumsal iktidarın tekelleşmesi sürecinde despotizme dönüşme potansiyeli barındırır. Daha doğrusu, mutlakliyetin ortaya çıktığı tarihsel bağlamın (modern çağın) teknik imkânları dikkate alındığında, pazarın hâkim konumunu zaptın alması, despotizmin yanından bile geçemeyeceği ölçüde bir toplumsal iktidar tekelleşmesine (totaliter diktatörlük örneklerinde rastlanıldığı üzere) yol açabilir.

Kapitalist pazarın ihtiyaç duyduğu iktidar tekelleşmesi, pazarı zapt karşısında ikincil konuma indirgemeyen, pazara uygun toplumsal iktidar aygıtları vasıtasıyla gerçekleştirilmelidir. Bu bakımdan, pazar ekonomisinde ekonomik iktidarı kullanmayı sağlayan sermayenin, pazardaki üretim ve mübadele ilişkilerini kontrolü altına aldığı (toplumsal iktidarın hâkim ekonomik aygıtı hâline geldiği), “ileri kapitalizm” aşamasına giden süreçte mutlakliyetle yer yoktur. Bu aşamada mutlaki devlet, yerini, pazar ekonomisine daha uygun aygıtların birlikteliğini yansıtan, devletin diğer bir özgül hâline bırakır. Bu yeni özgüllüğü bağlamında, politik aygıtların referans noktasını teşkil eden “devlet”, ekonomik aygıtların referansı olan “sermaye” ve modernliğe özgü ideolojik aygıtların seküler referansı hâline gelen “ulus” ile diyalektik bir ilişki içindedir. Bu diyalektik ilişkinin türettiği yeni toplum biçimi, Gramsci’nin “cebir zırhıyla korunan hegemonya” olarak adlandırdığı, modern kapitalist ulus-devlettir ya da Karatani’nin deyimiyle “sermaye-ulus-devlet”.¹³⁰

Yukarıda betimlenen çerçeve içinde, farklı toplum biçimlerine hâkim olan farklı üretim ilişkilerinin, temel olarak hangi sınıfları üreteceğine dair stereotipler ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Tarihsel olarak tek bir üretim ilişkisinden oluşan bir sisteme nadiren rastlanır. Özellikle artık üreten tarihsel her örnekte, çeşitli üretim ilişkileri, hâkim olan üretim ilişkisine eklenerek, yan yana ve iç içe var olur.¹³¹ Bu durum, hâkim üretim ilişkisinin, yani ekonomik yapının, toplumsal varoluşun asli unsurlarından olan ve toplumun tümü için bağlayıcı iktidar ilişkileri içeren, üstyapı kurumları üzerinde nihai olarak belirleyici olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, toplumsal iktidarın hâkim ekonomik kaynağı konumuna gelen üretim ilişkisi, kendisi

¹³⁰ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*.

¹³¹ Örneğin kapitalizmin erken aşamalarında veya az gelişmiş türlerinde kapitalist üretim ilişkisi, feodal veya yarı feodal üretim ilişkileri ile bir arada var olur. Pazar için üretim yapan köylü ile ticari ve finansal sermayeyi, yani tüccar ve tefeciyi karşı karşıya getiren küçük meta üretimi de, kapitalist toplum biçimi içinde varlığını olabildiğince sürdürmeye çalışır.

etrafında biçimlenecek iş bölümü ve toplum biçiminin gerek duyduğu ekonomik, politik ve ideolojik aygıtlar üzerinde belirleyicidir.¹³²

Bununla birlikte bahsi geçen çeşitli toplum biçimleri, tarihsel olarak birbirini takip eden çizgisel aşamalar değildir. Bu toplum biçimleri, eş zamanlı olarak ve karşılıklı ilişkiler içerisinde var olagelmıştır. Diğer bir ifadeyle, artık üreten her toplum biçimi, bir karşılıklı ilişkiler dünyasında yer aldığından; artık üreten hiçbir verili toplum, diğerlerinden mutlak anlamda yalıtılmış değildir. Toplumlar, birbiriyle çakışan en az iki farklı etkileşim ağı üzerinde var olurlar. Bu ağlardan biri, verili bir toplumun iç hâkimiyet alanıyla sınırlıyken; diğeri “dünya-sistem” olarak adlandırılan çok daha geniş bir ağa tekabül eder.¹³³

1.2.4. Dünya-Sistemler: Çakışan Toplum Biçimleri

1.2.4.1. Genel Olarak Dünya-Sistemler Çözümlemesi

Dünya-sistemler çözümlemesi veya bağımlılık kuramı dendiğinde akla ilk gelen isimlerden biri olan Immanuel Wallerstein (1930-2019), verili bir toplumu diğerlerinden yalıtılmış olarak ele alan modernleşme kuramlarının, toplum biçimlerini çözümlemede yetersiz kaldığını belirtir. Wallerstein’e göre toplum biçimleri, ancak bir bütün olarak ve tarihsel bir yaklaşımla ele alındığında anlaşılabilir.¹³⁴ Batı Avrupa yayılcılığının ekonomik ve toplumsal tarihine dair yeni bir sentez yaratma girişiminin ürünü olan *Modern Dünya-Sistem* (1974-2011) başlıklı 4 ciltlik çalışması ile adından söz ettiren Wallerstein; “politik çıkarlar” kavramını çalışmalarının odağına alarak,¹³⁵ toplumun tarihini, “dünya-sistemler analizi” olarak adlandırdığı bir

¹³² Örneğin kapitalist ve basit meta mübadelesine dayanan toplum biçimlerinde, meta mübadelesinin tarafların özgür iradesine bağlı olarak gerçekleştiği “pazar ekonomisi”, hâkim üretim ilişkisinin kaynağı hâline gelir.

¹³³ Chase-Dunn ve Hall, *Rise and Demise*; Immanuel Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi 1: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyıl’da Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri*, çev. Latif Boyacı, 1. bs (İstanbul: Yarı Yayınılık, 2010).

¹³⁴ Sosyal bilimlerdeki disiplinler ayrımları teşvik edici değil, engelleyici bulan ve kendini “tarihsel sosyal bilimci” olarak adlandıran Wallerstein, tarihsel (toplumsal) sistemlerin ortaya çıkışını, yayılmasını ve işleyişini incelerken; tarihi, sosyolojiyi, ekonomiyi, coğrafyayı ve antropolojiyi aynı potada eritir. Bk.: Aktoprak, “Immanuel Wallerstein”, 27.

¹³⁵ Charles Ragin ve Daniel Chirot, “Immanuel Wallerstein’in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji”, içinde *Tarihsel Sosyoloji: Bloch’tan Wallerstein’a Görüşler ve Yöntemler*, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi, 4. bs (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 305-47.

perspektiften çözümlemeye çalışır.¹³⁶ Wallerstein'e göre, "gerçek dünyayı betimleyerek ve açıklayarak kavramayı hedefleyen tüm çözümlemelerin, hem tarihi (*historic*) hem de sistemli (*sistemic*) olması gerekir."¹³⁷ Başka bir deyişle, söz konusu çözümlemeler, toplumsal değişimlerin ürünü olan dünya-sistemlerin nasıl ortaya çıktığını ve var olabildiğini açıklamalıdır.

Fernand Braudel'in (1902-1985) Marc Bloch (1886-1944) ve Lucien Febvre'den (1878-1956) miras aldığı Annales Ekolü'nün "zaman" anlayışını benimseyen Wallerstein; "kısa vadeli" nitelik arz eden "olaylar"ın (*événements*), "orta vadeli konjonktürler" (*conjunctures*) ve "uzun vadeli yapılar" (*longue durée*) içine yerleştirilmediği sürece, toplumsal değişimlere dair çözümlemeler bağlamında hiçbir anlam taşımayacağını savunur.¹³⁸ Yazara göre, Braudel, geleneksel tarih yaklaşımının, süreklilik niteliği taşıyan "vade" yerine, belirli bir "an"a öncelik verdiğini görüp; "uzun vade" terimini sosyal bilimler için kilit epistemolojik bir araç olarak yeniden kavramlaştırır.¹³⁹ Toplumsal değişimleri dünya-sistemler çözümlemesi içinde ele alan Wallerstein de, Braudel'in görüşlerinden hareketle, "uzun vade" kavramını çözümlemesinin yapı taşlarından biri olarak kullanır. Zira uzun vadeli yapıları anlamaksızın, kısa vadeli olayların anlamlarının gereği gibi çözümlenemeyeceğini öne sürer. Yazara göre, ancak "makul, anlamlı ve geçici olarak geçerli yapılar" biçiminde betimlediği uzun vadeli yapılara ilişkin bilgi sahibi olunmasıyla, yani "üst anlatılar" oluşturulmasıyla birlikte, kısa vadeli olaylar hakkında anlamlı yargılara varılabilir.¹⁴⁰

¹³⁶ Aktoprak, "Immanuel Wallerstein", 25.

¹³⁷ Wallerstein, *The Essential Wallerstein*, xvii.

¹³⁸ Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, 4. bs (Metis Yayınları, 2012), 219. Çalışmalarında zamanın tarihselliğini göstermeye yoğunlaşan Annales Ekolü, zamanın üç farklı bağlamda üç farklı hızda ilerlediğini öne sürer. Buna göre, coğrafi mekânın zamanı *longue durée* niteliklidir. Diğer bir deyişle coğrafi mekânda gerçekleşen değişimler, ancak uzun vadede gözlemlenebilir ve bu uzamda zaman oldukça yavaş ilerler. Toplumsal ve ekonomik yapılarıdaki değişimler ise *konjonktürler* olarak adlandırılan bir zamansal bağlamda, orta vadede görünür hâle gelir. Dolayısıyla uzun vadeli değişimlere göre konjonktürel zaman daha hızlı ilerler. Üçüncü ve en hızlı ilerleyen zaman ise, kısa vadeli değişimleri görünür kılan *olayların* zamanıdır. Bk. Peter Burke, *Annales Okulu: Fransız Tarih Devrimi*, çev. Mehmet Küçük, 3. bs (Doğu Batı Yayınları, 2014), 75-76; Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Çağalı Güven, 6. bs (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 57; Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür: Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler*, çev. Mustafa Özel (İz Yayıncılık, 1998), 142.

¹³⁹ Wallerstein, *The Essential Wallerstein*, 165.

¹⁴⁰ Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi*, çev. Tuncay Birkan, 6. bs (Metis Yayınları, 2019), 236.

Wallerstein'e göre toplumsal bir sistem doğar, belirli kurallara göre yaşar ve belirli bir anda "krize girip çatallaşarak" başka bir sisteme dönüşür. Çatallaşan sistemin nasıl bir sisteme dönüşeceğine dair belirli varsayımlarda bulunulabileceğini, fakat kesin bir saptamanın mümkün olmadığını belirten düşünür, yeni sistemin eskisinden daha "iyi" olacağına dair bir kesinlikten de söz edilemeyeceğini savunur.¹⁴¹ Dolayısıyla "ilerlemeyi bir kesinlikten çok bir olasılık" olarak ele alması, yani "ilerlemenin kaçınılmazlığı"na duyduğu şüphe bakımından,¹⁴² "hep ilerleme ve daha iyiye ulaşma" düşüncesi üzerinde yükselen Aydınlanmacı yaklaşımdan bir kopuşu da temsil eder.¹⁴³

"Sistem", kısaca, "içsel işleyiş kuralları ve belirli bir türde sürekliliği olan bağlantılı bütün" olarak tanımlanabilir.¹⁴⁴ Diğer bir ifadeyle, aralarında zorunlu ve birbirlerini tamamlayıcı ilişkiler bulunan ögeler veya alt sistemler bütünüdür. Bu tanımdan hareketle "sistem çözümü"nin, sistemi teşkil eden ögelerin, hem birbirleriyle hem de sistemle olan karşılıklı etkileşim ve ilişkilerini çözümü girişimi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan "dünya-sistem çözümü" de, "kendi içinde bir dünya" olarak kabul edilebilecek bir sistemi çözümü girişimidir. Wallerstein'in dünya-sistem çözümlemesine göre, toplumsal çözümlemenin anlamlı birimi "tarihsel (toplumsal) sistem"dir ve bir sistemi tarihsel yapan, gerçek uzam ve zaman içinde var olmasıdır. Başka bir deyişle, tarihsel bir sistem zamansal anlamda genişleyip daralabilir¹⁴⁵ ve zamansal anlamda "sonlu" bir nitelik arz eder.¹⁴⁶ Bu

¹⁴¹ Wallerstein, 231.

¹⁴² Immanuel Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Nuri Ersoy ve Ender Abadoğlu, 3. bs (BGST Yayınları, 2018), 43.

¹⁴³ Gerçekliğin, gerçek dünyadaki aktörler tarafından inşa edildiğini belirten Wallerstein'e göre; "sosyal bilimsel faaliyetin amacı", gerçekliğe ilişkin kullanılabilir ve makul yorumlara, her tür bilginin "sosyal bilimleştirilmesi" yoluyla ulaşmaktır. Başka bir deyişle, araştırmacının rolü gerçekliği inşa etmek değil, gerçekliğin nasıl inşa edilmiş olduğunu anlamak ve gerçekliğe ilişkin çeşitli inşaları birbirleriyle karşılaştırarak sınamaktır. Wallerstein, modern dünya-sistemin nasıl meydana geldiğine dair çözümlemesini, zamansal ve uzamsal göreliliği temel alan böyle bir perspektif üzerine inşa ederek, sosyal bilim alanındaki klasik Newtonyan yaklaşıma eleştirel bir konum alır ve tarihsel olarak var olmuş çeşitli dünya-sistemler tanımlamaya çalışır. Bk. Aktoprak, "Immanuel Wallerstein", 31-32; Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, 234.

¹⁴⁴ Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi*, 170.

¹⁴⁵ Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 142.

¹⁴⁶ Wallerstein, *The Essential Wallerstein*, 148.

bakımdan “ebedilik” karşıtıdır; yani tarihsel sistemlerin bir “ömür”leri vardır ve ömürleri, başka bir sisteme geçişle son bulur.¹⁴⁷

Tarihsel her sistem, içinde çelişkiler barındırır. Çelişkilerin temelinde “kısa vadeli” çıkarlar ile “uzun vadeli” çıkarlar arasındaki kaçınılmaz uyuşmazlık yer alır ve bu uyuşmazlık, sistemin sürdürülebilirliğine önünde sonunda zarar verir. Uyuşmazlığın ortaya çıkardığı çelişkiler, birikip belli bir yoğunluğa ulaştığında; sistem, mevcut kurumlarında yapılacak ayarlamalarla söz konusu uyuşmazlığı daha fazla kontrol altında tutamayacağı bir evreye, yani “kriz”e girer. Kriz, bir sonraki tarihsel sistemin yapılarının da belirlendiği bir geçiş evresidir.¹⁴⁸ Yapısal geçişlerle birlikte eski sistemin kurumları ve işleyişi, yerini tedricen yenilerine bırakır. Bu süreç aynı zamanda yapısal bunalımın en şiddetli evresidir, zira çelişkilerin birikimine koşut olarak, sistemi sona yaklaştıran uyuşmazlık baskısı da artar. Bu baskının artışı, mevcut iktidar aygıtları bünyesinde üretilebilecek çözümlerin imkânsızlaştığı; toplumsal iktidarın mevcut bölüşümünden eşitsiz pay alan karşıt konumdaki sınıflar arasında süregiden rekabetin “ölümcül” bir seviyeye ulaştığı anlamına gelir. Eski tarihsel sistemin ömrünü tüketmesiyle sonuçlanan bu süreç, sistemin muktedirlerinin “ruhlarındaki çöküş”ten kaynaklanır. Başka bir deyişle sistemin çözülmesine koşut olarak hâkim ideoloji de çözülür.¹⁴⁹

Wallerstein, insanlık tarihi boyunca, “mini-sistemler”, “dünya-imparatorluklar” ve “dünya-ekonomiler” olmak üzere, üç temel tarihsel sistem biçiminin var olduğunu öne sürer. Bu üç biçimden ilkinin dünya ölçeğinde olmadığını belirten Wallerstein, diğer iki tarihsel sistemi, “dünya ölçekli” olmaları sebebiyle, dünya-sistemler olarak adlandırır. Yazarın, “dünya sistemleri” yerine “dünya-sistemler” tabirini tercih etmesinin sebebi, dünya-sistemler çözümlemesinin yeryüzünün tüm sistemlerine değil; yalnızca “kendi içinde bir dünya olan”, fakat genellikle tüm yeryüzünü kapsamayan sistemlere odaklandığının altını çizme amacıdır. Wallerstein’e göre dünya-sistem çözümlemesi; pek çok politik ve kültürel birimi kapsayan, belirli sistemli kuralları takip eden bütünleşik faaliyetler ve

¹⁴⁷ Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi*, 43, 172; Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 142.

¹⁴⁸ Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 143-46.

¹⁴⁹ Wallerstein, 70.

kurumlara işaret eden, uzamsal ve zamansal bir bağlama yoğunlaşır.¹⁵⁰ Yazar bu tarihsel sistemler arasındaki temel farkları şöyle özetler:

Bir *mini-sistem*, içinde bir *tek kültürel* ve bir *tek siyasal sürecin* görüldüğü *küçük-ölçekli bir işbölümü*dür. *Dünya-sistemler* bu durumda ölçek bakımından karşı kutupta yer alırlar: içinde *çok sayıda kültürel süreçlerin* işlemekte olduğunu görülebileceği *geniş iş bölümleri*. Böyle iki tip büyük sistem gözlemlenebilir: *hakim bir siyasal yapısı olan dünya-imparatorluk* ve böyle bir yapısı *olmayan dünya-ekonomi*.¹⁵¹

Dünya-sistemler kuramının önde gelen araştırmacılarından bir diğeri olan Christopher Chase-Dunn (1944-...) da, Wallerstein'e benzer biçimde, devletsiz “çok küçük dünya-sistemler”, tek bir devlet tarafından yönetilen “dünya-imparatorluklar” ve ayrı ayrı devletlerin birbiriyle rekabet ettiği “dünya-ekonomiler” olarak adlandırdığı, üç farklı tarihsel sistem biçimi betimler. Bununla birlikte, Wallerstein'den farklı olarak, devletsiz ve sınıfsız toplumlarda yaşayan insanların da, üretim ilişkilerini ciddi ölçüde değiştiren önemli kültürler arası etkileşimlere girdiğini gösteren arkeolojik ve etnografik bulgulara dayanarak, mini-sistemlerin de dünya ölçekli olduklarını öne sürer. Başka bir deyişle, Chase-Dunn'a göre, Wallerstein'in “mini-sistem” olarak adlandırdığı sistem biçimi, sadece tarihsel değil, aynı zamanda (dünya-imparatorluk ve dünya-ekonomi gibi) bir dünya-sistem biçimidir.¹⁵² Karatani ise, Chase-Dunn'un “çok küçük” olarak adlandırdığı bu dünya-sistem türünü, bu çalışmada da benimsendiği üzere, “mini dünya-sistem” olarak adlandırır.¹⁵³

Toplum biçimlerini, dünya-sistem yaklaşımından hareketle ele almak, Marx'ın Asyatik (despotik), antik (köleci) ve Cermenik (feodal) olarak adlandırdığı toplum biçimlerini, birbirini izleyen art zamanlı aşamalardan ziyade; bir dünya-sistem uzamında birbiriyle çakışan konum ilişkilerini ifade eden eş zamanlı toplumsal biçimlenmeler olarak yeniden tanımlamak anlamına gelir. Nitekim Wallerstein de,

¹⁵⁰ Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi*, 40-41; Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 293.

¹⁵¹ Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 293.

¹⁵² Chase-Dunn ve Hall, *Rise and Demise*, 28.

¹⁵³ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*.

insanlık tarihini, “tarihsel zaman” boyunca ele alarak üç toplumsal sistem biçiminin zaman içinde bir arada yaşama modellerini betimlemeye çalışır ve bugüne kadar sadece üç uğrağı olan bir dönemleştirmeye ulaşır.

İlk uğrağın MÖ 8000 ila MÖ 10000 dolaylarından öncesine tekabül ettiğini öne süren Wallerstein’e göre, söz konusu dönemde muhtemelen çok sayıda mini dünya-sistem mevcuttur. MÖ 8000 ila MS 1500 arasında üç tarihsel sistem biçiminin örneklerinin bir arada var olduğunu savunan yazar, bu dönem boyunca dünya-imparatorluğun hâkim dünya-sistem biçimi olduğunu belirtir. Bu dönemde, dünya-imparatorlukların mini dünya-sistemler ve dünya-ekonomilerden daha uzun ömürlü olduklarını; mini dünya-sistemler ile dünya-ekonomilerin iç dinamikleri ve dış saldırıya karşı zafiyetleri yüzünden daha kırılgan olduklarını öne sürer. Şimdiye kadar üzerinde çalışılan insanlık tarihinin, esasen dünya-imparatorlukların tarihi olduğunu savunan Wallerstein, bir dünya-imparatorluğun genişlediğı her örnekte, etrafındaki mini dünya-sistemleri ve dünya-ekonomileri yutarak onların özerk varlıklarını yok ettiğini; bazen de başka bir dünya-imparatorluğun bir kısmını ya da tamamını fethettiğini ifade eder. Bir dünya-imparatorluğun daralması durumunda ise, arkasında terkedilmiş alanlar ve toplumsal bir boşluk bıraktığını; bu alanlarda yeni mini dünya-sistemler ve dünya-ekonomiler kurulduğunu belirtir.¹⁵⁴

Tarihsel sistem biçimlerine ilişkin ayrım, Polanyi’nin betimlediğı üç farklı davranış ilkesine dayanan elde etme biçimlerini (bağış, zapt, mübadele) temel alan, üç ekonomik örgütlenme biçimini ifade etmenin diğeri bir yoludur.¹⁵⁵ Hâkim ekonomik yapı, mini dünya-sistemlerde karşılıklılık ilkesine dayalı bağış ekonomisi, dünya-imparatorluklarda yeniden bölüşüm ilkesine dayalı zapt ekonomisi ve dünya-ekonomilerde ise mübadele ilkesine dayalı pazar ekonomisidir.¹⁵⁶ Daha önce de belirtildiğı üzere, verili bir toplumda bir üretim ilişkisinin ve elde etme biçiminin hâkim olması, diğeri elde etme biçimlerinin hiç olmadığı anlamına değil, ikincil olduğu anlamına gelir. Bu husus dünya-sistemler düzeyinde düşünüldüğünde öncelikle böyledir. Zira dünya-sistemlerin sınırları içinde kalan çeşitli topluluklar, farklı üretim

¹⁵⁴ Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 294-95.

¹⁵⁵ Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi*, 41-42.

¹⁵⁶ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 56-59.

ilişkilerinin hâkim olduğu biçimlerde örgütlenmiş olabilirler. Söz gelimi verili bir dünya-sistemdeki hâkim üretim ilişkisi zapt ekonomisine dayanırken, bu sistemin sınırları içinde yer alan topluluklardan bazılarının kendi iç üretim ilişkileri pazar ekonomisini, diğer bazılarının ise bağış ekonomisini öncelikli kılmış olabilir.¹⁵⁷

Üç tarihsel sistem biçimi arasında, uzamsal ve/veya demografik nicelik bakımından mutlak bir ayrım söz konusu değildir. Söz gelimi bağış ekonomisine dayanan mini dünya-sistem, genellikle küçük ölçekli tarihsel örnekler arz etmesine rağmen; Kuzey Amerika'daki yerli kabilelerin kurduğu İrokua Konfederasyonu'nda görüldüğü üzere, nadiren de olsa bu sistemin çok geniş alanlara yayılan örneklerine rastlanabilir.¹⁵⁸ Mini dünya-sistemler, ilkel seviyede bir tarımın yanı sıra avcılık ve toplayıcılıkla uğraşan kabilelerden müteşekkildir. Kabile hâlinde yaşayan avcı-toplayıcılar ve ilkel tarımcılar arasındaki toplumsal bölüşüm, pazar mantığıyla ve araçlarıyla değil; bağış mantığıyla ve dayanışmacı bir çerçevede işler.¹⁵⁹

Mini dünya-sistem dışındaki diğer iki dünya-sistem biçimi, tüm sistem üzerinde politik aygıt olarak devletin merkezî ve tekil bir biçim aldığı dünya-imparatorluk ile ekonomik düzeyde bir bütün oluşturmakla birlikte politik düzeyde bir devletler çoğulluğu olarak beliren dünya-ekonomilerdir. Dünya-imparatorluklar çok geniş politik yapılardır ve sınırları içinde farklı pek çok “kültür” barındırırlar. Bu tarihsel sistemin örnekleri ticarete de imkân tanır; fakat hâkim ekonomik yapıları, sistemin merkezine akan ve haraç, angarya vb. görünüm alan zapta ve yeniden bölüşüm ilkesine dayanır.¹⁶⁰ Zapt ekonomisine dayanan birçok dünya-imparatorluk, ticarete imkân tanınması sebebiyle, bünyesinde pazar ekonomisine dayanan özerk kentleri de barındırabilir. Örneğin Polanyi, Kaniş'te (Kultepe) keşfedilen tabletlerin, Asur İmparatorluğu döneminde Anadolu'da gerçekleştirilen ticaretin devlet kontrolünde olduğunu gösterdiğini belirterek; pazar ekonomisinin zapt ekonomisine göre dünya-imparatorluklar içindeki ikincil konumuna dikkat çeker.¹⁶¹ Böyle

¹⁵⁷ Marx, “Formen”, 70-71.

¹⁵⁸ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 56.

¹⁵⁹ Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*; Sahlins, *Taş Devri Ekonomisi*.

¹⁶⁰ Aktoprak, “Immanuel Wallerstein”, 34.

¹⁶¹ Karl Polanyi, “Marketless Trading in Hammurabi's Time”, içinde *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, ed. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, ve Harry W. Pearson, 1st edition (The Free Press, 1957), 18-22.

örneklerde, sistemin merkezi ile alt topluluklar arasındaki üretim ilişkileri, zapta dayalı yeniden bölüşüme dayanırken; alt topluluğun kendi içindeki hâkim üretim ilişkisi, pazar ya da bağış ekonomisi olarak biçimlenir.¹⁶²

Dünya-ekonomi, geniş ortak üretim yapılarının farklı politik yapıları barındırdığı dünya-sistem biçimidir. Braudel’e göre, Antik Çağ da dâhil olmak üzere çok eski dönemlerden beri bu tarihsel sistemin örneklerine rastlanır.¹⁶³ Dünya-ekonomilerde toplumsal bölüşüm, pazardaki geçici nitelikli birçok tekelin lehine biriken artığın, eşitsiz paylaşımına dayanır.¹⁶⁴ Ortak bir iş bölümünün bir araya getirdiği bağımsız politik birimlerden oluşan dünya-ekonomiler, yüzlerce yıl ayakta kalabilmeye eğilimli olan dünya-imparatorlukların aksine, genelde uzun ömürlü değildir. Aşamadıkları bunalım anlarında, ya dünya-imparatorluk hâline dönüşür ya da dünya-imparatorluklara eklenirler.¹⁶⁵

Wallerstein’e göre, insanlık tarihinde ilk defa 16. yüzyılda, kapitalist nitelikli bir dünya-ekonomi, kırılma anını yenerek hâkim sistem hâline gelmeye başlar. Wallerstein bu tarihsel sistemi, “içinde yaşamakta olduğumuz modern dünya-sistem” olarak adlandırır. Bu nitel değişimle birlikte dünya-ekonominin hâkim biçim konumuna yükseldiğini öne süren Wallerstein; iç dinamiği aracılığıyla genişleyen kapitalist dünya-ekonominin, bu süreçte çok sayıda mini dünya-sistemi ve dünya-imparatorluğu kendine eklemleyerek özerkliklerine son verdiğini ve 19. yüzyılın sonlarına doğru tüm yeryüzünü kapsamına aldığını belirtir. Düşünür, bu genişleme sonucunda, ilk defa tek bir tarihsel sistemin tüm yeryüzü üzerinde hâkim biçim olmayı başardığını savunur.¹⁶⁶ Kapitalist dünya-ekonomi, var olan ilk dünya-ekonomi değildir, fakat kendi türünün uzun vadede ayakta kalmayı başaran ilk örneğidir. Bu bakımdan, kapitalist üretim ilişkisinin ekonomik yapıya hâkim olup, toplumsal iktidar potansiyelini zamansal ve uzamsal anlamda tamamıyla açığa çıkardığı ilk dünya-ekonomidir. Önceki dünya-ekonomiler, dünya-imparatorluklar karşısında, örgütsel

¹⁶² Marx, “Formen”, 70-71.

¹⁶³ Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık: Mücadele Oyunları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 135.

¹⁶⁴ Wallerstein, *The Essential Wallerstein*, 139-40.

¹⁶⁵ Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, 294.

¹⁶⁶ Wallerstein, 146, 295.

zafiyetlerini aşamamaları sebebiyle ayakta kalamamışlardır. Modern dünya-ekonomi ise ayakta kalmayı başarabilmek bir yana, giderek muktedirleşerek sonunda onunla bir arada yaşamakta olan tüm dünya-imparatorlukları yutup imha etmiştir.¹⁶⁷

Wallerstein’e göre, modern kapitalist dünya-ekonomi, toplumsal iş bölümünün sınırlarının çok sayıda kültürel alanı kapsayacak ölçüde geniş olması sebebiyle, “dünya” ölçeklidir. Aynı zamanda sistemin tek bir bütün oluşturan merkezî bir politik yapıya sahip olmaması, onu imparatorluk değil, “ekonomi” bazlı bir dünya-sistem yapmaktadır. Bununla birlikte, dünya-ekonomilerin de politik bir üstyapısı bulunur. Wallerstein bu üstyapıyı “egemen devletler ağı” ya da “devletler arası sistem” olarak adlandırır. Yazara göre dünya-ekonominin bu kendine özgü üstyapısının ideolojik ve politik iktidarı, “olağanüstü çelimsiz örgütsel aygıtının akla getirebileceğinden çok çok büyüktür”. Zira “egemen” olarak tanımlamadığı aktörlerin, bu sisteme bağımsız birer politik birim olarak katılımları mümkün değildir.¹⁶⁸ “Dünya-imparatorluk, tek bir politik merkezi ve eksenel iş bölümü olan, fakat çok sayıda kültürün var olduğu büyük bir bürokratik yapıdır. Dünya-ekonomi ise çok sayıda politik merkezin ve çok sayıda kültürün var olduğu, büyük bir eksenel iş bölümüdür.”¹⁶⁹ “Eksenel iş bölümü” terimi, bir dünya-sistemi bir arada tutan şeyin, “çekirdek” ve “çeper” ile ilgili süreçleri birbirine bağlayan görünmez bir eksen olduğu argümanına işaret eder.¹⁷⁰

Wittfogel’e göre despotik devletler (hidrolik toplumlar), bir “çekirdek” (*Kern/core*) ile bu çekirdeği çevreleyen “çeper” (*Peripherie/margin*) ve “çeper dibi”nden (*Subperipherie/submargin*) oluşur. Bağımlılık kuramını savunan birçok düşünür, dünyaya “çekirdek-çeper ilişkisi” açısından bakmıştır; fakat Wittfogel’in bu noktadaki özgün katkısı, bu ilişkileri daha ileri götürerek “çeper” ile çeperin hemen kıyısına işaret eden “çeper dibi” arasında bir ayrım yapmış olmasıdır.¹⁷¹ Bu ayrım, daha sonra Wallerstein’in kapitalist dünya-ekonomi için önerdiği, “çekirdek” (*core*), “yarı çeper” (*semiperiphery*) ve “çeper” (*periphery*) biçimindeki ayrımı andırır. Wallerstein, Andre Gunder Frank’ın (1929-2005) ortaya koyduğu “bağımlılık

¹⁶⁷ Wallerstein, 145-46.

¹⁶⁸ Wallerstein, 144-45.

¹⁶⁹ Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi*, 159-60.

¹⁷⁰ Wallerstein, 160.

¹⁷¹ Wittfogel, *Oriental Despotism*.

kuramı”na yarı çeper kavramını ekler. Frank’ın kuramına göre, çekirdek, meta mübadelesi yoluyla çeperin servetini elde ederek, çeperi sömürür.¹⁷² Wallerstein’in yarı çeper kavramı ise, çekirdek ve çeper arasındaki bağımlılık ilişkisinin, sabit bir ilişki olmaktan ziyade akışkan ve dinamik bir ilişki olduğunu anlamayı mümkün kılarak, bağımlılık kuramına önemli bir katkıda bulunur.

Wittfogel, Wallerstein’in modern dünya-sistem çözümlemesinde dünya-ekonomiler için ortaya koyduğu kavramlaştırmaya benzer biçimde, dünya-imparatorlukların jeopolitik yapısındaki çekirdek-çeper sabitliği yanılığını aşacak bir kavramlaştırmaya gider: “çekirdek”, “çeper” ve “çeper dibi”. Bununla birlikte, dünya-ekonominin “çekirdek, yarı çeper ve çeper” biçimindeki yapısı ile dünya-imparatorluğun “çekirdek, çeper ve çeper dibi” hâlindeki yapısı, tamamen farklı işleyişlere tabidir. Dünya-ekonomide hâkim ekonomik yapı, pazar ekonomisi; dünya-imparatorlukta ise zapt ekonomisidir. Dolayısıyla dünya-imparatorluklara özgü “çeper dibi” terimi, onun dünya-ekonomideki karşılığıymış sanılabilecek “yarı çeper” teriminden farklı bir karakter sergiler.

Dünya-imparatorluklarda, çekirdeğin çeper tarafından fethedildiği örneklerle de rastlanmakla birlikte; sıklıkla çeper, çekirdek tarafından fethedilir. Her iki durumda da genelde çekirdek, çeperi asimile eder. Fakat çeper dibi, emperyal bir uygarlığa doğrudan bitişik olan çeperden farklı olarak, bu uygarlıktan hangi unsurları alacağını seçebilme imkânına görece sahiptir. Eğer uygarlıktan çok uzaktaysa, kabile toplumu olarak kalır; uygarlığa çok yakınsa (çeperdeyse) fethedilip absorbe edilir. Dünya-imparatorlukta çok uzakta olan toplulukların durumunu kavramlaştırmak adına Karatani, çekirdek, çeper ve çeper dibi ayrımına bir kategori daha ekler: “yuvarın dışı” (*out of sphere*). Çekirdeğin kontrolünden ve etkisinden kaçınmak isteyen topluluklar, çeper dibinin ötesine (yuvarın dışına), yani avcı-toplayıcı toplulukların hayatta kalabildiği dağlık ya da yerleşimin olmadığı bölgelere çekilirler.¹⁷³

Çeper dibi, sistemin belirgin sınırlarının ötesindedir, fakat etki alanının tamamen dışında değildir. Başka bir deyişle çeper dibi, uygarlığın çekirdeğine çeper

¹⁷² Ernest Mandel ve Andre Gunder Frank, *Ekonomik Kriz ve Azgelişmiş Ülkeler*, çev. N. Saraçoğlu, 2. bs (Yazın Yayıncılık, 1995).

¹⁷³ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 163.

misali doğrudan bağlı olmamakla birlikte, bu uygarlığa tamamen yabancı kalacak kadar çeperden uzak da değildir. Karatani'ye göre, çeper dibinde konumlanan bir toplumda gerekli olan niteliklere genelde denizci toplumlar sahiptir. Zira deniz ticareti kanalıyla dünya-imparatorluğun çekirdeğiyle ilişki kurabildikleri gibi; karasal bağlantıların yoğun olmaması sebebiyle, aynı zamanda fethedilme tehdidi olmaksızın kendi özerk “dünya”larını da oluşturabilirler.¹⁷⁴ Wittfogel'e göre, antik Yunan ve Roma'nın yanı sıra, Cermen kabileleri, Japonya ve Moğol fethinden önceki Rusya da, çeper dibinin tarihsel örnekleridir.¹⁷⁵

Çeper dibinde konumlanan bir toplum, çekirdeği karakterize eden uygarlığın unsurları arasından, istediklerini benimseyebilir. Böyle bir toplum, yazı sistemi, teknoloji vb. uygarlık unsurlarını dilediği ölçüde benimsemekle birlikte, çekirdekte var olan merkezî bürokratik yapıya direnebilme kabiliyetine sahiptir. Başka bir deyişle, çeperde yer alan bölgeler çekirdek tarafından asimile edilebilecek bir toplumsal uzamda konumlanırken; çeper dibinde yer alan bölgeler, yuvarın dışı kadar olmasa da, çekirdeğin cebrî iktidarına direnebilirler. Çeper dibi, çekirdeğin uygarlığını benimsediğinde dahi, ona politik bakımdan tamamen tabi hâle gelmeyip, özerk gelişimini sürdürebilir. Bu bölgelerde, meta mübadelesine dayalı bölüşüm üzerindeki devlet kontrolü genellikle oldukça esnektir ve toplumsal bölüşüm genel olarak pazara bırakılmıştır. Karatani'ye göre kapitalist dünya-ekonominin, dünya-imparatorlukların çeper dibinde gelişmesinin nedenlerinden biri de budur.¹⁷⁶

Bir dünya-imparatorlukta çekirdek ve çeperin uzamsal yapısı, öncelikle politik iktidarın karakterine uygun olarak ortaya çıkar. İmparatorluğun büyüklüğü, her şeyden önce lojistik olarak, yani askeri¹⁷⁷ ikmal ve iletişim hatları bakımından belirlenir. Belirli bir bölge üzerinde kalıcı bir kontrol sağlanabilmesi bakımından genişlemenin birtakım sınırları vardır. İkinci olarak, bir imparatorluğun büyüklüğü, sınırlarını genişletmek suretiyle elde edebileceği servet ile bunu başarmak için ihtiyaç duyulan askeri ve bürokratik yapıların maliyeti arasındaki oranla belirlenir. Diğer yandan bir

¹⁷⁴ Karatani, 166-67.

¹⁷⁵ Wittfogel, *Oriental Despotism*.

¹⁷⁶ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 167.

¹⁷⁷ Bu çalışmada, “askeri” kelimesi “askerliğe özgü” anlamında; “askerî” terimi ise “Osmanlı yönetici sınıfı” anlamında kullanılmıştır.

dünya-ekonominin böyle sınırları yoktur, zira meta mübadeleleri uzam bakımından sınırsız olarak genişleyebilir. Ancak varlıkları, devlet tarafından sağlanan hukuki korunmaya ilişkin güvencelere bağlıdır. Bu nedenle dünya-ekonomiler tarihsel olarak genellikle dünya-imparatorluklar tarafından yıkılmış ya da ilhak edilmiştir. Fakat Batı Avrupa'dan yayılan modern kapitalist dünya-ekonomi, bu eğilimi tersine çevirerek var olan dünya-imparatorlukları yutmuştur.

1.2.4.2. Dünya-İmparatorluklardan Kapitalist Dünya-Ekonomiye

Önceki başlık altında içsel dinamiklerine odaklanılarak ifade edildiği üzere, bir toplum biçimi olarak despotizm, yeniden bölüşüm ilkesine dayanan angarya ve haraç gibi zapt biçimleri üzerinden işler. Başka bir deyişle, zapt ekonomisinin hâkim olduğu bir toplum biçimi olarak despotizm, korumaya karşılık itaat talep eder ve bu yolla birçok topluluğu kontrolü altına alır. Bu bakımdan üst üste gelen (çakışan) toplum biçimleri bağlamında ele alındığında, despotizm, kendi iç işleyişleri noktasında farklı toplum biçimlerine tekabül eden birçok alt topluluğu kapsamına alan üst toplum biçimi olarak, bir dünya-imparatorluğa tekabül eder. Nitekim Karatani de, esas olarak fetihler yoluyla kurulan despotizmin, birçok farklı alt topluluk arasındaki görece istikrarsız ve zorlu ticari ilişkileri kolaylaştırıcı bir niteliğe de sahip olması sebebiyle, yalnızca zapt ekonomisi için değil, pazar ekonomisinin gelişimi için de önemli bir diyalektik uğrağı teşkil ettiğini belirtir.¹⁷⁸

Tarihsel olarak dünya-imparatorluk ilk kez sulama tipi imparatorluk biçiminde ortaya çıkmıştır. Sulama tipi dünya-imparatorluk, aynı zamanda despotizmin özgün hâlidir. Bu toplum biçiminin bilinen ilk örneği Sümer'de görülmüştür. Nitekim daha sonra Batı Asya'da ortaya çıkan tüm dünya-imparatorluklar; para, hukuk, din, dil ve bürokrasi bakımından, Sümer kökenli sistemi farklı biçimlerde miras almışlardır. Ahameniş İmparatorluğu ise bütün bu mirası daha kapsamlı bir yapı içinde bir araya toplamıştır. İmparatorluğu birleştirmek için I. Darius (MÖ 550-MÖ 486; ☞ MÖ 522) tarafından kullanılan teknikler, ondan sonra gelen imparatorlar için de bir model oluşturmuştur. “Merkezî ve yerel yönetim birimleri”, “posta sistemi”, “para basma”,

¹⁷⁸ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 159.

birleştirici “resmî dil” kullanımı ve dinî-kültürel çeşitliliğe gösterilen “müsamaha”, bu tekniklerin, sonraki dünya-imparatorluklarca da benimsenen başlıcaları olmuştur. Bununla birlikte, her dünya-imparatorluk sulama tipi bir karakter sergilememiş; ilerleyen dönemlerde, sulama tipi dünya-imparatorlukların çeper diplerinde ve onlarla ilişki içerisinde alternatif dünya-imparatorluk tipleri belirlemeye başlamıştır.

Dünya-imparatorluk olarak despotizm, alt toplulukları birbirine bağlayan çeşitli normlar ve teknolojiler aracılığıyla varlığını sürdürür. Söz gelimi, para basma ve ölçü birimleri dünya-imparatorluk çapında tek tipleştirilir. Örneğin Çin İmparatorluğu, haraç ödemelerini yaptıkları müddetçe, kendisine bağımlı olan kabile ve devletlerin statülerini tanımış ve bu ödemelere, tek tipleştirilmiş ölçü ve para birimleri üzerinden aynı değerde karşılık vermiştir. Toplumsal iktidarın ekonomik aygıtı olan bir “dünya-para” dolayısıyla mümkün hâle gelen bu ilişkiler, giderek bir pazar ekonomisinin pekişmesini beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, dünya-imparatorlukların varlıklarını sürdürebilmeleri, dünya-paranın yanı sıra birtakım başka toplumsal iktidar aygıtlarını da gerektirir.

Bir dünya-imparatorluk, kapsamına aldığı toplulukları aşan ve aynı zamanda hepsini dünya-imparatorluğun merkezi dolayısıyla birbirine bağlayan ideolojik bir aygıt, yani “dünya-hukuk”a da gereksinim duyar. Bu bakımdan, bir dünya-imparatorluğun varlığı, çeşitli alt topluluklar üzerinde aynı anda politik ve ideolojik muktedir konumunda bulunan bir “hegemonik muktedir”in varlığına bağlıdır. Dünya-imparatorluk, alt toplulukların iç ilişkilerine, bu ilişkiler imparatorluk bağlamında yürütülen bölüşümün güvenliğini tehdit etmediği sürece müdâhil olmaz. Bununla birlikte dünya-hukuk, dünya-imparatorluğun kapsadığı alt topluluklar arasındaki ilişkilerin ön görülebilir olmasını sağlayarak, dünya-sisteme dâhil olan birimler arasında bir *pax*, yani “barış hâli” üretir. Nitekim uzun vadede “doğal hukuk” olarak adlandırılacak olan normların kökeninde yer alan Roma İmparatorluğu’nun yasaları, *Pax Romana* olarak adlandırılan hegemonik dönemin ideolojik dayanağı olmuştur. Bu bakımdan politik muktedirliğini yitiren dünya-imparatorluklar; Karatani’nin deyimiyle “daima bir gecede yeniden kurulmuş gibidir, çünkü yeni fatih [politik muktedir] -her kim olursa olsun- hâlihazırdaki uluslararası hukuk ve ticaretin mevcut

düzeninin güvenliğinin yeni garantörü olarak görüldüğünden memnuniyetle karşılanır.”¹⁷⁹

Dünya-paranın ve dünya-hukukun yanı sıra, dünya-imparatorlukların diğer bir karakteristik özelliği, bir “dünya-din”e sahip olmalarıdır. Çeşitli alt toplulukların birleştirilmesiyle oluşan dünya-imparatorluk, böyle bir birleşme için bütün yerel dinleri aşabilen “evrensel” bir dine ihtiyaç duyar. Örneğin Roma İmparatorluğu’nun, genişlemesine koşturarak, o zamana kadar yok etmek için şiddetli bir baskı uyguladığı Hristiyanlığı benimsemesi gerekmiştir. Keza Çin de, bir Avrasya imparatorluğu hâline gelecek biçimde genişledikçe, Konfüçyüsçülük ideolojik iktidarı sağlamak için yetersiz kalmış ve bu nedenle Tang hanedanı döneminde Budizm benimsenmiştir. Nitekim Moğol İmparatorluğu’nda da ideolojik muktedirliğin pekiştirilmesi için Budizmin yanı sıra İslam, dünya-din olarak ön plana çıkmıştır. Bu dünya-dinler, Moğol İmparatorluğu’nun içinde ya da çeperinde bulunan kabile ve devletlere de nüfuz etmiştir. Yamato döneminde Japonya da ideolojik iktidarını sağlamlaştırmak için Budizme başvurmuştur. Mini dünya-sistemler de, birden çok kabileyi kapsar bir ölçüğe ulaştıklarında, çeşitli yerel kabile tanrılarını aşabilecek evrensel bir dünya-dine yönelir.

Dünya-imparatorlukların bir diğer karakteristik özelliği, alt toplulukların karşılıklı ilişkilerinde kullanılan bir yazı dili olan “dünya-dil”dir (*lingua franca*). Dünya-imparatorluğun hukuk, din ve felsefesi, söz konusu dünya-dil ile söylemleştirilir: Latin, Çin ya da Arap yazı sistemleri, dünya-dilin tarihsel örnekleridir. Bir dünya-imparatorlukta çeşitli diller (*parole*) konuşuluyor olabilir, fakat bunlar “gerçek dil” (*langue*) sayılmazlar. Bu dillerin durumu, ulus-devletlerdeki “lehçe”lere benzetilebilir. Dünya-para, dünya-hukuk, dünya-din ve dünya-dil, her dünya-imparatorluğun sahip olması gereken ortak özelliklerdir. Bununla birlikte dünya-imparatorluklar, “sulama”, “denizci”, “göçebe” ve “tüccar” tipi olmak üzere, dört kategoriye ayrılabilir. Bu sınıflandırmadan hareketle, Batı ve Doğu Asya ile Peru ve Meksika’da kurulan antik imparatorlukların sulama tipi; Yunan ve Roma merkezli imparatorlukların denizci tipi; Moğol İmparatorluğu’nun göçebe tipi ve İslam

¹⁷⁹ Karatani, 160.

İmparatorluğu'nun ise tüccar tipi dünya-imparatorluğun karakteristik biçimini teşkil ettikleri söylenebilir.¹⁸⁰

Dünya-imparatorlukların çeperleri, çekirdekleri tarafından ya ezilmiş ya da fethedilmiştir. Yalnızca yerleşik hayatı reddetmiş veya benimsemeye gerek görmemiş göçebe halklar bu dönüşüme direnebilmiştir. Devlete tabi tarımsal topluluklardan farklı olarak bu göçebe halklar, avcı-toplayıcı ve aşiret (klan) toplumu alışkanlıklarını muhafaza etmişlerdir. Bu halklar, meralar, su kaynakları ve kuyuların kullanımını kontrol eden kabileler arasındaki “sözleşmeler”e büyük önem vermiş ve bu amaçla kabileler ve kabile konfederasyonları tesis etmiş; fakat birkaç istisna dışında devlete dönüşmemişlerdir. Ne var ki zaman zaman çekirdeği istila edip talan etmek için bir araya gelerek silahlı birlikler oluşturmuş, hatta bazen mevcut devlet yapısının kontrolünü ele geçirmişlerdir. Göçebeler bir devletin yönetimini elde ettiklerinde, bağımsızlıktan güdülenen savaşçılık ruhunu ve karşılıklılık ilkesine dayanan dayanışma ve yardımlaşma duygusunu genelde yitirmişlerdir. “Haysiyet, lüks ve huzur ararken, çürüme ve iç yozlaşmaya yenik düşüp” başka bir savaşçı-göçebe grup tarafından fethedilmişlerdir.¹⁸¹ Savaşçı-göçebe bir topluluk olan Moğollar, bu mükerrer zapt-çürüme döngüsünü aşıp süreklilik arz eden bir dünya-imparatorluk kurmayı başarmış istisnai halklardandır.

Göçebe kabileler arasında kurdukları muazzam ölçekli ittifak sayesinde Moğollar, çok geniş bir bölgeyi fethetmeyi ve bir dünya-imparatorluk kurmayı başaraabilmiştir. Bunu mümkün kılan, Moğolların yöneten sınıf içinde karşılıklılık ilkesinden vazgeçmemiş olmalarıdır. Örneğin Çin’de, Moğol Yuan hanedanı, Doğulu bürokratik devlet aygıtını miras almıştır; fakat imparator Moğol kabile federasyonunun şeflerinden biri sayılmaya devam etmiştir. Başka bir deyişle imparatorluk sıfatı, imparatora Moğol yönetici sınıfı içinde ayrıcalıklı bir statü getirmemiştir. İmparator, yönetici sınıf için “kağan” olmaya devam etmiştir; yani

¹⁸⁰ Karatani, 161.

¹⁸¹ Bu tür dönüşümler Sümerlerden itibaren Mezopotamya’da defaatle yaşanmıştır. Mançuryalı istilacılar tarafından kurulan Qing hanedanı dönemine kadar aynı durum mütemadiyen Çin’de de tekrar etmiştir. İbn Haldun (1332-1406) *Mukaddime* adlı eserinde, tarih boyunca tekrarlanıp duran bu döngüde, bir tür tarihsel yasa olduğunu öne sürer. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uludağ, 16. bs (Dergah Yayınları, 2018), 351.

birbirlerinin eşitleri olan “hanlar arasında birinci” olmaktan öte bir statüye sahip olmamıştır. Kağan öldüğünde, tüm Avrasya’dan hanların toplanarak yeni kağanı belirlemek için seçim yapmalarına dayanan düzen devam etmiştir. Böylelikle kabile topluluğuna özgü olan ve toplum üyeleri arasında eşitliği muhafaza etmeye yarayan karşılıklılık ilkesi, yönetenler seviyesinde sürdürülmüştür.

Moğollar ticari faaliyetlere bizzat aktif olarak katılmamakla birlikte, ticarete büyük önem vermişlerdir. Hatta eskiden beri var olan dünya-imparatorlukları birleştirerek geçici bir dünya-ekonomi dahi tesis etmişlerdir. Nitekim kâğıt paranın geniş çaplı olarak tedavüle sokulması da ilk kez bu dönemde gerçekleşmiştir. Ayrıca Moğol İmparatorluğu’nun çöküşü yalnızca Çin’de değil, bugünkü Hindistan, İran ve Türkiye dâhil, imparatorluğun kapsadığı tüm bölgelerde, öncekilerin halefleri olan yeni dünya-imparatorlukların kurulmasının yanı sıra; sistemin çeper dibi ya da gözeneği konumundaki Batı Avrupa’da kapitalist dünya-ekonominin temellerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Diğer bir göçebe halk olan Araplar ise dünya-imparatorluk olarak adlandırılan dünya-sistemin tüccar tipini meydana getirmiştir: İslam İmparatorluğu. Dünya-imparatorluğun bu türü, göçebe halklar ile kentli tüccarlar (göçebe Bedevilerle Mekke ve Medine’nin kent tüccarları) arasındaki ittifak sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu türün ortaya çıkmasında dünya-din olarak İslam, birleştirici bir rol oynamıştır. Toplumsal yaşamın ticari boyutuna ciddi bir önem atfetmesi bakımından kenti (*medine, bourg, Burg, city*) ve kentliliğe ilişkin (kentsel) olanı (*medeni, bourgeois, bürgerlich, civic*) olumlayan İslam; yeni bir tür, yani tüccar tipi dünya-imparatorluğun biçimlenmesinde etkili olmuştur. Kapitalist dünya-ekonominin ortaya çıkmaya başladığı Batı Avrupa, coğrafi konumu ve uygarlık derecesi bakımından Roma İmparatorluğu’nun vârislerinden biri olan İslam İmparatorluğu’nun kudretinin zirvesinde olduğu dönemde, Moğol İmparatorluğu’nun yanı sıra bu imparatorluğun da çeper dibinde konumlanmıştır.

Ticarete önem vermesine rağmen İslam İmparatorluğu’nun bir dünya-ekonomi hâline gelememesi, sulama tipi dünya-imparatorluklarda olduğu gibi, ticaretin ve kentlerin, dolayısıyla pazarın devlet kontrolünden sıyrılamamasından

kaynaklanmıştır. Bu nedenle imparatorluğun çekirdeğinde yer alan devlet mekanizması, sistemin bir dünya-ekonomiye dönüşmesine engel olup, dünya-imparatorluğun tüccar tipi olarak adlandırılabilen özgül bir türünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Başka bir ifadeyle, İslam İmparatorluğu'nda meta mübadelesine dayalı elde etme biçimi, zapta dayalı elde etme biçiminin sistemdeki hâkim konumunu sürdürmesi sebebiyle, özerk bir gelişim gösterememiştir.

Dünya-imparatorluğun bir diğer türü denizci tipidir ve antik Yunan ile Roma Cumhuriyeti, bu türün karakteristik örneklerini teşkil ederler. Denizci tipi dünya-imparatorluğun antik Yunan örneği, III. İskender'in Yunan kent-devletleri yıkıp sulama tipi imparatorluğun politik aygıtlarını benimseyerek Helenistik bir imparatorluk kurmasıyla son bulmuştur. Benzer biçimde Roma da, kent-devletlere yön veren ilkeleri terk edip cumhuriyetten imparatorluğa dönüşmesine koşut olarak, denizci tipi ile sulama tipi özelliklerinin iç içe geçtiği karma bir dünya-imparatorluk hâline gelmiştir. Dolayısıyla antik Yunan ve Roma örneklerinde dikkat edilmesi gereken husus, bunların başta sulama tipi imparatorlukların çeper dibinde bulunup bu imparatorluklardan etkilenmelerine rağmen, kent-devlet biçimlerini muhafaza ederek özgün bir dünya-imparatorluk türü tesis etmiş olmalarıdır. Başka bir deyişle, antik Yunan ve Roma, söz konusu sulama tipi imparatorlukların çeperinin ötesinde bulunmaları ama yuvarın dışında kalmamaları sebebiyle, bu imparatorluklarla onlar tarafından absorbe edilmeden diledikleri ölçüde etkileşime girebilmişlerdir.

Antik Yunan *polis*leri (kent-devletleri), Yunanların denizcilik faaliyetlerindeki üstünlüğü sayesinde Akdeniz bölgesinin ekonomik merkezlerinden biri hâline gelse de, temelde dışa kapalı bir topluluk olmuştur. Yunan kent-devletlerin dışlayıcı ideolojik temeli, tahakküm alanını genişletme çabalarını mütemadiyen başarısızlığa uğratmıştır. Örneğin Atina, Ahameniş İmparatorluğu'na karşı Delos Birliği'ni kurarak, birbirlerinin yönetimlerine karışmama taahhüdüyle diğer *polis*lerle birlikte direnmiştir; fakat bu birlik zamanla diğer *polis*leri sömürmeye başlamış, onları haraç ödemeye zorlayıp askeri birliklerini kendi yönetimine tabi kılmıştır. Bu nedenlerle Delos Birliği'nin, dünya-sistemler perspektifinden hareketle, aslında bir "Atina İmparatorluğu" olduğu söylenebilir. Fakat bu birlik bir dünya-imparatorluğun yaşamasını sağlayacak ilkeyi içselleştirememiştir. Zira *polis*'in, yurttaş olmayanı

dışlayan demokratik mantığı, birçok topluluğu kapsayan bir dünya-imparatorlukta yönetim ilkesi olarak işlevsizdir.

Hannah Arendt'e (1906-1975) göre, ulus-devletler imparatorluk için gerekli ilkeden yoksun olduklarından, genişlediklerinde “emperyal” değil, “emperyalist” bir nitelik kazanırlar.¹⁸² Karatani'ye göre bu görüş Atina'ya da uyarlanabilir. Örneğin kendisini ekonomik eşitliğe ve Atina yurttaşlarının toplumsal refahına adanmış bir politikacı olarak bilinen Perikles (MÖ 495-MÖ 429), Atina yurttaşları arasında yeniden bölüştürdüğü serveti, aslında Delos Birliği vasıtasıyla diğer polislerden elde etmiştir. Atina demokrasisini modern ulus-devletlerin ilk örneği hâline getiren, metropolisin (ana kentin) refahı için kolonilerin¹⁸³ sömürülmesi; yani yurttaşlar arasında demokrasi ve toplumsal refahın sürdürülebilmesi için, kolonileri ve yurttaş sayılmayanları, emperyalist ve kolonyalist¹⁸⁴ politikalara mahkûm eden yönetim

¹⁸² Hannah Arendt, *Emperyalizm: Totalitarizmin Kaynakları* 2, çev. Bahadır Sina Şener, 6. bs (İletişim Yayınları, 2018), 13-14.

¹⁸³ Koloni, kendilerinden ayrı bir bölgedeki devletin doğrudan politik iktidarına tabi olan ve o bölgeden gelen yerleşimciler tarafından işgal edilen bölgelere verilen addır. Geç Roma İmparatorluğu döneminde ve erken Orta Çağ'da toprak sahibi soyluların arazilerinde kiracı olarak çiftçilik yapanlar, Latince'de *colonus* (çoğulu: *coloni*) olarak adlandırılmıştır. *Colonus* kelimesi, “ekip biçmek” anlamına gelen Latince *colo* kökünden türetilmiştir ve “çiftçi” anlamına gelir. Bir tür ortakçı (yarıcı) olan *colonus*lar; mülkiyeti kendilerine ait olmayan arazilerde ürettikleri artığın büyük bir kısmını toprak sahiplerinin elde etmesi karşılığında, toprağın zilyetliğini ellerinde bulundurmışlardır. “Koloni” terimi ise “*colonus*’ların diyarı” anlamına gelen Latince *colonia* kelimesinden türetilmiştir. Koloni sisteminde, kolonilerdeki arazilerin mülkiyeti merkezdeki devlete ait olmakla birlikte, ürettikleri artığın büyük bir kısmını merkezin elde etmesi karşılığında kolonilerdeki arazilerin zilyetliği *colonus*lara bırakılmıştır. Türkçe’ye “sömürgecilik” olarak çevrilen kolonyalizm, esasen dört farklı türe ayrılabilir: yerleşimci, sömürücü, ikameci ve dâhilî. Bk. Christoph Mick, “Colonialism in the Polish Eastern Borderlands 1919-1939”, içinde *The Shadow of Colonialism on Europe's Modern Past*, ed. Róisín Healy ve Enrico Dal Lago, 2014, 126.

¹⁸⁴ Emperyalizm ve kolonyalizm genellikle eş anlamlı olarak kullanılsa da, esasen farklı kavramlara işaret ederler. Her ikisine de fetih olgusu içkin olmakla birlikte; merkezden işleyen bir devlet politikası olarak emperyalizm, hem ideolojik hem de finansal hedeflere sahipken; kolonyalizm, basitçe yeni yerleşim alanları veya ticari çıkar elde etme gerekçelerine dayanır. Edward Said’e göre emperyalizm, “uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulama, kuram ve tavırları anlamına” gelirken; “hemen her zaman emperyalizmin sonucu olarak ortaya çıkan” kolonyalizm ise “uzak topraklarda yerleşim yerleri kurulması” demektir. Nitekim Vladimir İlyiç Lenin de emperyalizmi, “kapitalizmin en yüksek aşaması” olarak betimler. Dolayısıyla kolonyalizm, hâkim elde etme biçiminin zapt ekonomisine dayandığı dünya-imparatorluklarda da söz konusuken; kolonyalizmin özgül bir biçimini teşkil eden emperyalizm, ancak hâkim elde etme biçiminin pazar ekonomisine dayandığı dünya-ekonomilerde ortaya çıkabilir. Bu tanımlardan hareketle, geleneksel yaklaşıma göre kolonyalizm tartışmaları dışında bırakılan (Osmanlı ve Rus imparatorlukları gibi) bitişik topraklara hükmeden imparatorlukların da, fethettikleri bölgelere yeni yerleşimciler göndermeleri sebebiyle, yerleşimci kolonyalizmin tarihsel örneklerini teşkil ettikleri söylenebilir. Bk. Paul Bowles, *Capitalism, A Short History of a Big Idea* (Harlow: Pearson/Longman, 2007), 92-93; Mary Gilmartin, “Colonialism/Imperialism”, içinde *Key Concepts in Political Geography*, ed. Carolyn Gallaher, Key concepts in human geography (London ; Los Angeles: SAGE, 2009), 116; Vladimir

ilkesine işlerlik kazandırılması olmuştur. Ne var ki bu ilke, Atina'nın, diğer *polis*lerin düşmanlığını kazanmasına ve Peloponez Savaşı'nda (MÖ 431-MÖ 404) bu düşmanlığın temsilcisi olan Sparta'ya yenilerek çökmesine kapı aralamıştır.¹⁸⁵ Antik Yunan'da imparatorluklara özgü yönetim ilkesine dayalı bir dünya-imparatorluk, III. İskender tarafından tesis edilmiştir. Asya'yı Helenleştiren bu dünya-imparatorluk, böylece sulama tipi imparatorluklar olan antik Mısır ve Fars imparatorluklarının vârisi hâline gelmiştir. Nitekim III. İskender de, tıpkı firavunlar gibi, kendisini bir tanrı olarak görmeye başlamıştır.

Roma da, Yunan *polis*leri gibi bir kent-devlet olarak tarih sahnesine adım atmıştır. Bununla birlikte fethettiği kent-devletlerin ve kabilelerin önde gelenlerini yurttaşları hâline getirerek ve yönetimini “evrensellik” iddiası taşıyan bir ilkeye dayandırarak topraklarını genişletmeyi başarmıştır. Böylelikle Roma, *polis*in dışlayıcı komünal ilkelerini tamamıyla ortadan kaldıramamakla birlikte bastırmayı başararak, denizci tipi bir dünya-imparatorluk olarak var olabilmiş; fakat *polise* içkin dışlayıcılık ve tekillik ile imparatorluğa özgü kapsayıcılık ve çeşitlilik arasındaki uyumsuzluk, Roma'nın köklerinde var olmayı sürdürmüştür. Zira Romalılar, işleyişte *polise* içkin ilkeleri terk etmelerine rağmen biçimsel olarak muhafaza etmişlerdir. Örneğin Augustus (MÖ 63-MS 14; ☪ MÖ 27) ile birlikte ilk defa bir imparator ortaya çıktıktan sonra dahi, imparatorluk makamı biçimsel olarak senatoya tabi kalmıştır. Başka bir deyişle, emperyal hükûmetin doğmasından sonra bile imparator ve senatoya dayanan ikili yönetim biçimi varlığını sürdürmüştür; imparatorlar senatoya karşı koyabilmek için, Juvenalis'in (MS 1. yy-MS 2. yy) deyişiyle, “ekmek ve sirkler”¹⁸⁶ aracılığıyla halkın desteğini kazanmaya uğraşmıştır. Fakat zamanla, özellikle de Claudius (MÖ 10-MS 54; ☪ MS 41) döneminden sonra, istikrarlı bir bürokratik yapı tesis edilmiş ve

İlyiç Lenin, *Emperyalizm- Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cemal Süreya, 12. bs (Sol Yayınları, 2009); Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, 4. bs (Hil Yayınları, 2016), 40; Robert J. C. Young, *Empire, Colony, Postcolony* (Oxford, UK Malden, MA: Wiley Blackwell, 2015), 53-54; Robert J. C. Young, *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, çev. Burcu Toksabay Köprülü ve Sertaç Şen (Matbu, 2016), 41-44.

¹⁸⁵ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 177-78.

¹⁸⁶ *Panem et circenses* (Lt.) - *bread and circuses* (İng.): “Kamuoyu desteğini, kamusal hizmetleri başarılı bir biçimde yerine getirerek değil; yanıltarak, dikkat dağıtarak ya da alt sınıfların en acil ve temel ihtiyaçlarını tatmin ederek almak” anlamında kullanılan deyim. Bkn: Decimus Iunius Juvenalis, *Yergiler*, çev. Erdal Alover ve Çiğdem Dürüşken (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), kit. IV-10.81.

imparatorlar giderek tanrılaştırılmıştır. Bu nedenle Roma'nın emperyal yönetim dönemi, cumhuriyet ile despotizmin bir kombinasyonu olarak tanımlanabilir.

Antik Roma'yı antik Yunan'dan ayıran ikinci bir husus ise, antik Yunan'da yurttaşlık hakkının çok daha dar kapsamlı olmasıdır. Nesiller boyu aileleri antik Yunan'da yaşayan yerleşik yabancılara, hatta kolonilerde yaşayan Yunanlara dahi yurttaşlık hakkı verilmemiş; köleler çok nadiren özgür bırakılmıştır. Böylesine dışlayıcı bir komünal bağın sonucu olarak, *polis*lerde diğer toplulukları fethedip absorbe edecek bir mekanizma ortaya çıkmamıştır. Buna karşılık Roma, dış topluluklara karşı görece esnek tutumuyla, dünya-imparatorluğun gereklerinden biri olan sürekliliği sağlayabilmiştir. Bir dünya-imparatorluk olarak Roma, yalnızca askeri fetihlerle değil, aynı zamanda fethedilen yerlerin önde gelenlerinin yurttaş kategorisine dâhil edilip absorbe edilmesiyle kalıcı bir sistem kurabilmiştir.

Roma önce İtalyan adalarındaki kent-devletlerin mensuplarına; daha sonra da fethettiği diğer bölgelerdeki önderlere yurttaşlık hakkı tanımıştır. Roma'nın izlediği “böl-fethet” stratejisi, fethedilen topraklardaki çeşitli sınıfların birbirlerine göre eşitsiz muamele görmelerine yol açarak, söz konusu sınıflar arasında bir ittifak kurulmasına ve böylelikle imparatorluğun çekirdeğine karşı direniş gösterilmesine dair tüm olasılıkları geçersiz kılmıştır. Böylece Roma, birçok halkı uzun bir dönem boyunca kurduğu dünya-imparatorluğun çeperleri içinde tutmayı başarmıştır. Asya'daki dünya-imparatorluklara göre, Yunanlar ve Romalılar çeper dibi olarak konumlanırlarken, Cermen halkları yuvarın dışında yer almıştır. Fakat antik Yunan ve Roma dünya-imparatorluklara dönüşürken, Cermen kabilelerinin konumları, yuvarın dışından çeper dibi istikametine doğru bir eksen kayması yaşamıştır. Bu halklar, Roma'nın uygarlığını benimsemekle beraber imparatorluğun politik iktidarına direnmiş ve nihayetinde Batı Roma İmparatorluğu'nu yıkmışlardır.

Roma yerine yeni bir dünya-imparatorluk kurup devam ettirmek bakımından, Cermenik halklardan ziyade, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu ve İslam İmparatorluğu Roma'nın vârisleri olmuştur. Nitekim Cermenler, dünya-imparatorluk sisteminin yönetici sınıfı konumuna geçip devam ettirmekten çok, sistemi parçalamak için uğraşmıştır. Kutsal Roma İmparatorluğu ve Katolik Kilisesi, her ne kadar Batı

Roma İmparatorluğu'nun ideolojik vârisleri olarak görece birleştirici bir işlev taşımış olsalar da, bölgeyi politik olarak birleştirecek bir dünya-sistem oluşturmaya muktedir olamamışlardır. Zira söz konusu bölge, uzun süre boyunca, pek çok özerk feodal devlet ve özgür kente bölünmüştür. Doğu Roma ve İslam imparatorluklarının çeper dibinde yer alan bu bölgenin söz konusu politik bölünmüşlüğü, uzun vadede bölgeyi ekonomik olarak birleştiren bir dünya-sistemin doğumuna kapı aralamıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere, feodalizm, Roma İmparatorluğu'nun çeper dibinde yer alan Cermen kabile topluluklarında billurlaşmış bir toplum biçimidir. Yönetici sınıf bakımından feodalizm, lord ile vasal arasında çift taraflı rızaya dayanan sözleşmeler aracılığıyla tesis edilmiştir. Bu sözleşmelere göre, lordlar vasallarına doğrudan ya da dolaylı destek sağlamış; vasallar da buna karşılık lordlarına sadakatlerini ve askeri hizmetlerini sunmuşlardır. Sözleşmeler, çift taraflı hak ve yükümlülük içeren mutabakatlar olduğu için, lordlar sorumluluklarını yerine getirmediginde vasallık ilişkileri geçerliliğini yitirmiştir. Dolayısıyla kişisel sadakat ilişkileri üzerinden sürdürülen feodalizmin ayırt edici özelliklerinden biri, yönetici sınıf arasındaki karşılıklılık ilkesinin muhafaza edilmesi olmuştur. Başka bir deyişle karşılıklılık ilkesi, lordun mutlak bir otoriteye sahip olmasına izin vermemiştir. Kral sadece *primus inter pares*¹⁸⁷ bir konumda yer almıştır; yani esasen kendisiyle eşit konumda olan diğer feodal lordlar üzerinde, mutlak bir politik iktidara sahip olmamıştır. Bu ilişki, aşiret toplumlarındaki şeflerin ya da erken dönem antik Yunan'daki kralların konumlarını andırır. Bu bakımdan, aşiret toplumu geleneklerinin Cermenik topluluklarda da kısmen sürdüğü söylenebilir. Bununla birlikte mesele yönetilenler sınıfı bakımından ele alındığında, eşitsiz ve hiyerarşik bir ilişki biçimi sunan serfliğin, feodalizme içkin olduğu açıktır.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Lt. "Eşitler arasında birinci"

¹⁸⁸ Samir Amin (1931-2018), hâkim elde etme biçiminin angarya ve haraca dayandığı feodalizmi, despotik haraç sisteminin özel bir görünümü olarak değerlendirir. Nitekim hem despotizm hem de feodalizm, "korkuyla yapılan bir ahit" yoluyla tesis edilir. Hobbes'un deyişiyle, "bu, bir tarafın canını kurtardığı, diğer tarafın ise bunun karşılığında para veya hizmet aldığı bir sözleşmedir."¹⁸⁸ Zira despot da, yönettiği tarım topluluklarının iç işlerine karışmasa da, feodal lord gibi angarya ve haraca dayanır. Bununla birlikte, kendisinden talep edilen miktarda emek ve haracı karşılama yükümlülüğünü yerine getirdiği müddetçe, despotik dünya-imparatorluğa tabi tarım topluluğu kendi kendini yönetme özerkliğine sahipken; serf toplulukları böyle bir özerklikten yoksundur. Bk. Samir Amin, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, 2. bs (İstanbul: Chiviyazıları, 2007), 78.

Serf topluluklarının yanı sıra Batı Avrupa feodalizmi içindeki bir diğer önemli birimi *özgür kentler* teşkil eder. Meta mübadelesi ve ticaret, dünya-imparatorluklar altında da gelişmiştir; fakat devletin tekelci kontrolüne tabi olagelmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere bir dünya-ekonomi, yani pazar ekonomisinin bağış ve zapt ekonomilerini ikincilleştirdiği bir dünya-sistem, ancak birleşik ve merkezî bir politik iktidarın olmadığı bir bölgede var olabilir. Batı Roma İmparatorluğu'nun ardından Batı Avrupa'da, Doğu Roma ve İslam imparatorluklarından farklı olarak, politik ve dinî iktidar birleştirilerek tek bir varlık hâline getirilememiştir. Bölge daha çok Katolik Kilisesi, imparatorlar, hükümdarlar ve feodal lordlar arasında süregiden çatışmalara tanıklık etmiş; bu çatışmaların ortaya çıkardığı gözeneklerde özgür kentler kurulmuştur. Böylelikle kentler, hükümdarlar ve feodal lordlarla eşit statüye sahip küçük devletler olarak var olmuşlardır.

Özgür kentler, serflik ilişkisinden kaçan insanlar arasında, karşılıklı sözleşmeler aracılığıyla kurulmuştur. Bu birimlerin ortaya çıkışını mümkün kılan, feodalizmin, dünya-sistem kurma bağlamındaki birleştirici politik kudretinin görece zayıflığı olmuştur. Nitekim dünya-imparatorluklarda da büyük kentler var olmuş, fakat çekirdekte yer alan despotik devletin kontrolünden sıyrılıp özgürleşememişlerdir. Buna karşılık Avrupa'da politik iktidarların görece zayıflığı, özgür kentlerin doğuşuna olanak sağlamıştır. Örneğin Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra sulama tipi bir dünya-imparatorluk olarak hayatına devam eden Doğu Roma İmparatorluğu'nda özgür kentler ortaya çıkmamıştır. Batı Roma İmparatorluğu'nun kısmen yerini alan ve irili ufaklı pek çok küçük (feodal) devletin oluşturduğu bir konfederasyondan öteye gidemeyen Kutsal Roma İmparatorluğu'nun imparatorluk makamı ise sembolik bir statü olarak kalmış, Katolik Kilisesi uzun süre boyunca imparatorlardan ve feodal lordlardan daha muktedir bir konumu teşkil etmiştir.

Feodalizm, hiçbir tarafın mutlak bir üstünlüğe ulaşamadığı çoğulcu bir duruma işaret eder. Hükümdarlar, soylular, Kilise ve kentler, hep birlikte bitmek bilmez bir çatışma ve ittifaklar silsilesi içinde var olmuşlardır. Dolayısıyla feodalizm aynı zamanda sonu gelmez bir "savaş hâli"dir ve bu bakımdan *pax* tesis eden dünya-imparatorluk ve despotizmle karşıtlık içindedir. Pierre Clastres (1934-1977), ilkel toplumların daimi savaş hâlini, politik iktidarın tekelleşmesini olanaksızlaştırdığı için,

devletin doğuşunu engellemeye yönelik bir tedbir olarak değerlendirir.¹⁸⁹ Bu yaklaşımın feodalizme de uygun düştüğü söylenebilir. Hükümdarlar ile feodal lordlar arasındaki silahlı mücadelenin yol açtığı merkezîleşememe ve çok merkezlilik, birleşik bir politik iktidarın ve bir dünya-sistemin kurulmasını engellemiştir. Hükümdarlar, mutlak otoriteyi, ancak 16. yüzyıldan itibaren mutlak monarşilerin tesis edilebilmesiyle birlikte elde edebilmişlerdir. Bu dönemden itibaren hükümdarlar, rakipleri olan feodal lordlara karşı üstünlük sağlamış ve daimi ordularla kalıcı bürokratik yapılar kurmuşlardır. Bu bakımdan mutlakliyetin despotizme benzediği söylenebilir, fakat mutlaki devletler çok önemli bir açıdan despotik devletlerden ayrılır. Mutlak monarşiler meta mübadelesini bastırmaya çalışmak yerine, güvence altına alıp teşvik ederek, hâkim elde etme biçimi konumuna yükselmesini sağlamış ve burjuva devrimleriyle sonuçlanacak sürece kapı aralamışlardır.

Avrupa’da merkezî devletler, mutlaki devletler olarak ortaya çıkmıştır. Bu devletler, daha önce eşit statü talep ve iddia eden birçok feodal lordu kendilerine tabi kılan ve Katolik Kilisesinin yönetim alanındaki otoritesini elinden alan hükümdarların ortaya çıkmalarıyla birlikte kurulmuştur. Bunu mümkün kılan birçok etmen söz konusudur. Bunlardan ilki, o zamana kadar benzeri görülmemiş nitelikte bir yıkıcı güce sahip ateşli silahların icadıdır. Ateşli silahlar hem önceki savaş biçimlerini hükümsüzleştirmiş, hem de “savaşçı-soylu” statüsünü anlamsızlaştırmıştır. Weber’in deyimiyle, devletin “meşru fiziksel şiddet tekeli”nin¹⁹⁰ tesis edilmesi açısından, bu adım hayati bir öneme sahip olmuştur.

Mutlaki rejimleri mümkün kılan diğer bir etmen ise para ekonomisinin nüfuz alanını genişletmesidir. Örneğin Britanya’da 14. yüzyıla kadar para ekonomisinin yaygınlaşmasına koşut olarak feodal lordlar pratikte bir toprak sahibi sınıfı haline dönüşmüş ve köylülerden haraç yerine kira almaya başlamışlardır. Bununla birlikte kendilerini feodal lordlar olarak görmeye ve birçok feodal ayrıcalıktan yararlanmaya

¹⁸⁹ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve M. Nedim Demirtaş, 5. bs (Ayrıntı Yayınları, 2019), 164; Pierre Clastres, *Şiddetin Arkeolojisi: İlkel Toplumlarda Savaş*, çev. Sarp Tuna, 1. bs (Nora Kitap, 2017), 52.

¹⁹⁰ Max Weber, “Politik als Beruf”, içinde *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919 ; Politik als Beruf, 1919*, ed. Wolfgang J. Mommsen vd., Gesamtausgabe / Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden, Bd. 17 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992), 159.

devam etmişlerdir. Bu koşullarda, kral feodal lordların çeşitli ayrıcalıklarını ortadan kaldırmak ve toprak vergisi sistemini tekeline almak üzere kent tüccarları ve imalatçılarıyla ittifak kurmuş ve gümrük gelirlerini ve gelir vergisi tahsilatlarını artırmak için ticareti teşvik etmiştir. Bu süreç içinde feodal dönemden kendilerine miras kalan toplumsal iktidarlarını tedricen kaybeden lordlar, devletin vergi gelirlerinden dağıtılan maaşlara bağımlı toprak sahiplerine ve/veya saray aristokratlarına dönüşmüşlerdir. Böylelikle para ekonomisi, mutlaki rejimlerin payandaları olan bürokrasileri ve daimi orduyu var etmiştir.

Ancak ezici nitelikteki askeri güç, para ekonomisinin nüfuz kazanması, birçok kabilenin tabi hale getirilmesi ve merkantilist devlet politikaları gibi fenomenler, sadece mutlak monarşilere özgü değildir. Bunlar despotik haraç sistemi devletlerinin oluşumu sürecinde Antik Çağ'da da devreye girmiştir. Bu bakımdan, iki sistem birtakım ortak özelliklere sahiptir. Weber, “ataerkil patrimonyalizm” olarak adlandırdığı despotizm ile “malikâne tipi patrimonyalizm” olarak tanımladığı feodalizm arasındaki farkları ele alırken, sosyal devlet politikalarına dikkat çeker.¹⁹¹ Feodalizmde yönetim işlevlerine verilen ağırlık asgari seviyede tutulur; rejimin ekonomik açıdan ayakta kalmasını sağlayacak kadarıyla tebaanın hayat koşulları üzerinde durulur. Buna karşılık despotizmde yönetimle ilgili çeşitli meselelerle azami düzeyde ilgilenilir. Weber bu bakımdan mutlaki devletin, feodal devletten ziyade despotik devlete benzediğini öne sürer.¹⁹² Üretim ilişkilerini dikkate almaksızın ve sadece merkezî bir devlet aygıtı kurması bakımından ele alındığında, mutlakiyet ile despotizm arasında gerçekten bir benzerlik olduğu söylenebilir. Fakat mutlaki devlet aygıtının karakteri despotik devlet aygıtınınkinden, esaslı bir biçimde farklıdır.

Despotik devletlerde zapt ekonomisinin hâkim olduğu bir toplum biçiminin söz konusu olmasına karşılık, mutlaki devletlerde toplum biçimine pazar ekonomisi hâkimdir. Bu nedenle, despotik devletlerin çökmesi halinde yerlerini onlara benzeyen başka bir despotik devlet almasına karşın, mutlaki devletlerin çökmesiyle birlikte kapitalist toplum biçimi ortaya çıkmıştır. Bu sebeple mutlaki devletler despotik devletlerden farklı olarak dünya-imparatorlukların çekirdeklerinde değil, çeper

¹⁹¹ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt 2*, 2. bs (Yarın Yayıncılık, 2018), 451.

¹⁹² Weber, 435-74.

diplerinde doğmuştur. Mutlaki devletlerin despotik devletlerden farklı bir karakteri olduğunu gösteren bir diğer etmen, Batı Avrupa'nın Katolik Kilisesi şemsiyesi altında ideolojik olarak görece birleşmiş olmakla beraber, bir dünya-imparatorluk tesis edecek politik birliği sağlayamamış olmasında yatar. Bu bölgede bir dünya-imparatorluğun çekirdeği olmaya en yakın konumdaki Kutsal Roma İmparatorluğu'nun hükümdarlığı dahi, Kilise desteğiyle ayakta duran sembolik bir makam olmanın ötesine geçememiştir.

Batı Avrupa'da kilise, kral, feodal lordlar, kentler ve diğer oluşumlar, aynı anda hem rekabeti hem de karşılıklı bağımlılığı içeren girift bir durumda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Mutlaki devletlerin kurulmasına imkân sağlayan da esasen bu karmaşıklık olmuştur. Mutlaki devletler, diğer feodal lordların ve özgür kentlerin tabi kılınmasıyla ortaya çıkmışlardır. Fakat bu tek bir ülke içinde meydana gelmiş bir olgu değildir. Örneğin bir kralın, onun yükselişine karşı direnç gösteren feodal lordların ve başka güçlerin bastırılmasında yüz yüze geldiği zorluklar, kilisenin ve diğer kralların direnen unsurları desteklemesinden kaynaklanır. Böylelikle iç savaşlar çok geçmeden devletler arası savaşlara dönüşür. Bu nedenle kralın diğer lordları bastırıp mutlaki bir rejim kurabilmesi için, ülke dışındaki aktörlerin ülke içindeki etkilerini kontrol altında tutması gerekmiştir. Bu süreçte en büyük engeller, Katolik Kilisesi ve onun desteklediği imparatorluk kavramı olmuştur

Batı Avrupa'da merkezî öneme sahip bir devletin ön plana çıkamaması, uzun mesafeli ticaret ile yerel pazarların bütünleşmesine olanak vermiştir. Bu bütünleşmenin Avrupa'nın dört bir yanında ortaya çıkardığı kentler; Katolik Kilisesi ve feodal lordlar gibi rakip muktedirler arasındaki iktidar mücadelesine bağlı olarak, bağımsız kent-devletler hâline gelmiştir. Bu mücadele ve denge politikası, kapitalist bir ekonominin doğuşu için gerekli zemini hazırlamıştır. Katolik Kilisesi, imparator ve lordlar arasındaki mücadelede, kilisenin yanında yer alarak elde ettikleri özel ayrıcalıklar sayesinde, cumhuriyetçi niteliklere sahip bir tür kent-devlet olan “özgür kentler”, 12. yüzyıldan itibaren tarih sahnesinde belirmeye başlamıştır. Örneğin Floransa, 1115 yılında *comune*¹⁹³ olarak tanınmıştır. Bu gelişmenin altında yatan

¹⁹³ Daha önce de belirtildiği üzere “müşterek” anlamına gelen *comune* kelimesinin, “bir bütün olarak topluma özgülenen”e işaret etmesi bakımından, antik Roma'nın *res publica* ya da Anglosaksonların

başlıca itici güç, tekstil alanında ve diğer imalat sektörlerinde faaliyet gösteren ticaret ve imalat loncaları olmuştur. Benzer biçimde, 1112 yılında Köln Başpiskoposu, kentin surları içinde yaşayan herkesin “yurttaş” sayıldığı, sözleşmeye dayalı özgür bir topluluğun kuruluşunu tanıdığını ilan etmiştir. Kökeninde politik ve hukuki eşitlik düşüncelerinin yer aldığı bu tür toplum sözleşmelerine meşruiyetini dayandıran özgür kentlerin, ekonomik temelini ise ticaret ve imalat loncaları oluşturmuştur.

Özgür kentlerin kurulmaya başladığı dönemde kendi içlerine kapalı zümreler (*Stände/estates/états*) olarak teşkilatlanmış olan tüccar ve imalatçılar, zamanla geçişkenlik kazanan ve burjuvazi (*Bürger/bourgeois*) olarak adlandırılan bir toplumsal sınıfa dönüşmüşlerdir. Bu tarihten itibaren tüm Batı Avrupa’da, Reformasyon hareketinin ve burjuva devrimlerinin burçları hâline gelecek üç binden fazla özgür kent tedricen ortaya çıkmıştır. Ekonomik olarak meta mübadelesi üzerinden biçimlenen özgür kentler, aynı zamanda sözleşme toplulukları olarak var olmuşlardır. Bu topluluklarda, kapitalist kâr güdüsünün karşısında, bu güdünün neden olduğu ekonomik eşitsizliklere tepki olarak doğan ikinci bir güdü daha su yüzüne çıkmıştır: karşılıklı yardım ve iştirak esasına dayanan eşitlikçi bir topluluğu (komünü) yeniden tesis etme güdüsü. Paris Komünü’ne kadar, (kapitalizmi aşmaya yönelik toplumsal hareketler anlamında) komünizmin belirlediği alanlar olarak kentlerin ön plana çıkmasının temel sebebi de bu güdü olmuştur.

Sonucunda kapitalizmin gelişip Batı Avrupa’nın muktedirliğindeki modern dünya-sisteme kapı aralaması nedeniyle, çoğu zaman feodalizmin sadece Batı Avrupa’ya özgü bir toplumsal biçimlenme olduğu varsayılır. Aslında antik Yunan ve Roma’nın karakteristik niteliklerinin Mısır ve Asya’daki dünya-imparatorlukların çeper dibinde konumlanmış olmalarından kaynaklanmasına benzer biçimde, Batı Avrupa’da ortaya çıkan feodalizm de, Doğu Roma ve İslam imparatorluklarının çeper dibinde konumlanmış olması sebebiyle var olabilmiştir. Başka bir deyişle, feodalizm sadece Batı’ya özgü değildir; çekirdek, çeper ve çeper dibi arasındaki eksene dayalı

commonwealth olarak ifade ettiği “cumhuriyet”e tekabül ettiği ve politik eşitliği temel alan yurttaşlık kimliği üzerine inşa edildiği söylenebilir.

ilişkinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Feodalizmin Doğu Asya'daki tarihsel örneği olan Japonya'ya bakıldığında, bu durum daha açık bir biçimde görülebilir.¹⁹⁴

Hem Marx hem de Weber, feodalizmin Japonya'daki varlığına yakın bir ilgi gösterir. Feodalizm burada kişisel sadakat ilişkilerine dayanan bir sisteme işaret eder. Başka bir ifadeyle, lord ve maiyeti arasında sadakat tesis etmek için kurulan, *fief* sistemi üzerinde yükselen ve karşılıklı olarak bağlayıcı bir sözleşmeye dayalı ilişkileri içerir. Bloch ve Braudel de bu örnek üzerinde durur. Bloch, Japon ve Avrupa feodalizmleri arasındaki dikkat çekici benzerliğe rağmen, Japon feodalizminin otoriteyi kısıtlayabilecek bir sözleşme kavramı bakımından zayıf kalmasını şöyle açıklar: “Avrupa'dan uzakta yer alan Japonya'da, bizim feodal rejimimize çok benzer bir kişisel ve topraksal bağımlılıklar sistemi, tıpkı Batı'daki gibi, çok daha eski olan monarşi karşısında yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştı. Fakat burada, iki kurum birbiriyle iç içe geçmeksizin, bir arada varolabildi.”¹⁹⁵ Japonya'da feodalizmin nasıl ortaya çıktığına dair dünya-sistem perspektifinden hareket eden en ikna edici yaklaşımlardan biri de Wittfogel'den gelmiştir. Wittfogel'e göre Japonya'nın, Çin İmparatorluğu'nun çeper dibinde yer almasının sağladığı özerklik, Japonya'da feodalizmin gelişmesine imkân tanımıştır.¹⁹⁶

Dünya-imparatorluk uygarlığından neyi alıp neyi almayacağını seçme kabiliyetine sahip olmak, yalnızca Japonya'ya özgü bir durum değildir; çeper dibinde konumlanan her topluluğun paylaştığı ortak bir niteliktir. Örneğin sırf Avrupa içinde dahi, Roma İmparatorluğu'nun çeperi veya çeper dibi olan bölgeler arasında farklılıklarla karşılaşılır. Bugünkü Fransa ve Almanya, çeperde konumlanan bölgelere özgü bir refleksle, Roma İmparatorluğu'nun çekirdeğine has kavram ve biçimleri, sistematik bir biçimde kendine adapte ederken; çeper dibinde konumlanan Britanya daha esnek, pragmatik, sistemsiz ve sentezci bir tutum benimsemiştir. Böylece Britanya, Kıta Avrupası'na sırtını dönerek bir denizci tipi dünya-imparatorluk inşa

¹⁹⁴ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 186.

¹⁹⁵ Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Melek Fırat, 4. bs (İsık Yayınları, 2019), 574.

¹⁹⁶ Wittfogel, *Oriental Despotism*.

edebilmiş; kapitalizmin ilerleyen aşamalarında ise modern dünya-sistemin emperyalist çekirdeği hâline gelmiştir.¹⁹⁷

Meta mübadeleleri Antik Çağ'dan beri var olmuştur, fakat ne kadar yaygın bir biçimde uygulanırsa uygulansın Avrupa'da baş gösteren modern döneme kadar zapt ekonomisinin hâkim olduğu toplum biçimlerini devirmeyi başaramamıştır. Marksistler bu meseleyi “feodalizmden kapitalizme geçiş” meselesi olarak tartışır.¹⁹⁸ Paul Sweezy (1910-2004) kapitalizmin, kendisinden önce ticaretin gelişmesi ve özellikle de Amerika'dan gümüş akışının başlaması sayesinde ortaya çıktığını vurgular. Buna karşılık Maurice Dobb (1900-1976), feodalizmin içsel çöküşünün altını çizer. Bu noktada, “dolaşım sürecinin oynadığı rolün altını çizenler” (Sweezy) ile “üretim sürecini vurgulayanlar” (Dobb) arasında bir uzlaşmazlık olduğu görülebilir.

Marx meseleye iki perspektiften de bakar. Örneğin Marx'a göre, “Gerçek modern ekonomi bilimi, ancak, teorik tahlillerin, dolaşım sürecinden üretim sürecine geçmesiyle başlar.”¹⁹⁹ Marx burada, modern kapitalizmin köklerini imalathanelerde, üstelik kapitalist olarak hareket eden üreticiler (bağımsız çiftçiler) tarafından kurulan imalathanelerde görür. Başka bir ifadeyle, bu kökleri feodal toplumun içsel çöküşünde bulur. Dobb'un da dâhil olduğu ekol genel olarak bu bakış açısını öne çıkarma eğilimindedir. Bununla birlikte Marx şunları da belirtir: “Meta dolaşımı, sermayenin çıkış noktasıdır. Meta üretimi dolaşımı ve ticaret denen daha gelişmiş dolaşım biçimi, sermayenin doğup büyüdüğü tarihsel temeli oluştururlar. 16. yüzyılda dünyayı saran ticaret ile yeryüzüne yayılan pazar, sermayenin modern tarihinin başlangıcı olmuştur.”²⁰⁰ Marx'a göre, yeryüzüne yayılan “dünya-pazar”ın somut biçimde ortaya çıkması, 15. yüzyılda Baltık ve Akdeniz bölgelerinin uluslararası ekonomilerinin birbirine bağlanması ve 16. yüzyılda Avrupa, Amerika ve Asya'yı birleştiren karşılıklı ilişkilerin başlamasıyla olmuştur. Dolayısıyla Avrupa kapitalizminin gelişim süreci, o zamana kadar birbirinden yalıtılmış olan dünya-imparatorlukları, tek bir “dünya” içinde bir araya getiren dünya-pazar fenomeni dikkate alınmaksızın çözümlenemez.

¹⁹⁷ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 189.

¹⁹⁸ Rodney Hilton vd., *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, çev. Müge Gürer ve Semih Sökmen (Metis Yayınları, 1984).

¹⁹⁹ Marx, *Kapital Cilt 3*, 297.

²⁰⁰ Marx, *Kapital Cilt 1*, 138.

Sweezy'nin dâhil olduğu ekolün görüşü bu perspektifi esas alır. Nitekim “dünya-ekonomisinin 16. yüzyılda Avrupa’da başladığı”na dair Wallerstein’in iddiası da, bu minvalden hareket eder.

Her iki görüş de kapitalist ekonominin Avrupa’da nasıl ortaya çıktığını yeterince açıklamaz. Üretimi öne çıkaran bakış açısına göre, feodalizmin çöküşünden dem vurabilmek için, önce feodalizmin Avrupa’da nasıl ortaya çıktığını çözümlemek gerekir. Zira feodal toplum biçimini, haraç devleti sisteminin basit bir varyasyonu olarak ele almak yetersiz bir açıklama olarak kalır. Dolaşımı öne çıkaran bakış açısına göre ise, dünya-ticaretin ve dünya-pazarın Avrupa’da nasıl başladığını ortaya koymak gerekir. Bunlar doğaları itibarıyla dünya-imparatorluklar bünyesindeki ticaret ve pazardan farklıdır. Bu iki sorun aslında birbirleriyle ilişkilidir: Avrupa’dan başlayarak yeryüzüne yayılan “dünya-ticaret”, Avrupa feodalizminden ayrı olarak anlaşılamaz.

Bu sorunları ele alırken, öncelikle Braudel’i takip edip, dünya-imparatorluk ile dünya-ekonomi arasında bir ayrım yapılabilir. Bu ikisi arasındaki ayrım, devletin ticareti kontrol edip etmemesine bağlı olarak görünüm kazanır. Dünya-imparatorluklarda bürokrasi, ticareti tekeline alır ve gıda maddeleri ile diğer malların fiyat ayarlamalarını yapar. Buna karşılık bir dünya-ekonomi, ticaret ve yerel pazarlar birbirine entegre olduğunda ve devlet kontrolü söz konusu olmadığında ortaya çıkar. Bu bağlamda Wallerstein, dünya-ekonomisinin 16. yüzyıl Avrupası’nda ortaya çıktığını, dünyanın dört bir yanındaki mevcut dünya-imparatorlukları yutmaya başladığını ve dünyayı çekirdek, yarı çeper ve çeper olmak üzere yeniden örgütlediğini savunur. Fakat Braudel dünya-imparatorluktan dünya-ekonomiye doğru bir “gelişme” olduğu görüşünü kabul etmez. Braudel, Marx’ın dolaşım sürecini öne çıkartan sözlerini aktararak Wallerstein’i eleştirir: “Wallerstein gibi XVI. yüzyıl karşısında hipnotize olmuyorum. Aslında onun kafasını karıştıran sorun, bizzat Marx’ın ortaya koymuş olduğu değil midir? ... Avrupa kapitalizminin (hatta kapitalist *üretim* demektir)

[XIII.]²⁰¹ yüzyıl İtalya’ında başladığını söyleyen (sonra da pişman olan) Marx’la aynı fikirdeyim.”²⁰²

Braudel’e göre, Avrupa 16. yüzyıldan daha önce bir dünya-ekonomi tesis etmiş ve bu dünya-sistem Avrupa’yla sınırlı kalmamıştır. Polanyi’nin belirttiği gibi, antik Yunan ve Roma da, dünya-ekonomiler tesis etmiştir. Antik Yunan, ekonomiyi düzenlemek için bürokratik bir yapı benimsememiş, bunun yerine işleyişi pazara bırakmıştır. Karatani’ye göre bunun nedeni antik Yunan’ın “ileri” bir uygarlık olmasından değil, aksine aşiret özerkliği geleneklerinin güçlü bir biçimde varlığını korumasından ve bir dünya-imparatorluk uygarlığından bazı unsurları benimsediğinde bile politik müdahaleyi savuşturmasına imkân veren bir coğrafi konumda bulunmasından, yani bir dünya-imparatorluğun çeper dibinde yer almasından kaynaklanmıştır.²⁰³

Benzer biçimde, Batı Avrupa’da bir dünya-ekonominin ortaya çıkması da, uygarlığının “ileri” olmasına değil, Doğu Roma ve İslam imparatorluklarının çeper dibinde konumlanmış olmasına dayanır. Aslında Avrupa’da da bir dünya-imparatorluk kurma yolunda girişimler olmuş, fakat hepsi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Birçok kral ve feodal lord arasında süregiden daimi bir savaş hâli sebebiyle, Avrupa’da bir dünya-imparatorluğun çekirdeğini oluşturacak nitelikte merkezî önemde bir devlet ortaya çıkamamıştır. Diğer taraftan ticaret ve pazarların devlet kontrolünden azade olması, çok sayıda özgür kentin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu nedenlerle Avrupa feodalizmi ve Avrupa menşeli dünya-ticaret, birbirlerinden bağımsız konular olarak değerlendirilemez.

Braudel çeşitli dünya-ekonomileri karşılaştırır ve hepsinde ortak olan basmakalıp bir eğilim tespit eder: Her dünya-ekonomide genellikle bir merkez, yani merkezî bir kent (dünya-kent) bulunur. “Bir ekonomi-dünya her zaman kentsel bir

²⁰¹ Eserin Türkçe çevirisinde sehven “XVI.” yazılmış olmakla birlikte, İngilizce çevirisinde “thirteenth” ifadesi yer almaktadır. Bk. Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century Volume II*, çev. Siân Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1992), 57.

²⁰² Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 46.

²⁰³ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 231.

kutba, işlerinin lojistik merkezindeki bir kente sahiptir: haberler, mallar, sermayeler, krediler, insanlar, emirler, ticari mektuplar buraya akmakta ve aynıları buradan yola çıkmaktadır. Bazen aşırı zengin olan toptancı tüccarlar, burada yasa koymaktadırlar.”²⁰⁴ Başka bir deyişle, her dünya-imparatorlukta politik merkez işlevine sahip bir kent bulunur; fakat bir dünya-ekonomide, bir kentin politik merkez olması onu bizatihi merkezî kent konumuna taşımaz.

Dünya-ekonomilerdeki genel eğilim, ticaretin merkezinde olan kentin, giderek politik merkez hâline de gelmesidir. Bu sebeple dünya-ekonomilerde merkezî kent statüsü, ticari merkezin değişmesine koşut olarak bir kentten ötekine kayar. Merkezdeki kentin etrafında, çok sayıda yedek kent ortaya çıkar. Bunlar arasındaki rekabet nedeniyle merkez asla kalıcı bir biçimde sabitlenmez, sürekli olarak yeniden konumlanır. Bu olgu, dünya-kentin Anvers’ten Amsterdam’a, Amsterdam’dan Londra’ya ve Londra’dan New York’a kayması üzerinden gözlemlenebilir. Dünya-imparatorluklarda da merkez elbette bir kentte konumlanır ve bazen değişimler olur, fakat bunlar çoğu zaman politik ve askeri etmenlere bağlı olarak gerçekleşir. Buna karşılık bir dünya-ekonomide politik merkez genelde ticari merkezin değişmesine bağlı olarak yer değiştirir.

Bir dünya-ekonominin tüm yeryüzünü kapladığı noktaya ulaşıldığında, dünya-imparatorlukların varlıklarını sürdürmeleri olanaksızlaşır. Bu aşamadan itibaren, dünya-imparatorlukların çekirdeklerinden, çeperlerinden ve çeper diplerinden değil; dünya-ekonominin çekirdeğinden, yarı çeperinden ve çeperinden bahsedilebilir. Dünya-ekonominin dünya-imparatorluktan farklı olan jeopolitik yapısına ilk defa işaret eden Frank, çekirdeği “metropol”, çeperi ise “uydu” olarak adlandırır.²⁰⁵ Frank’a göre kapitalist dünya-ekonomi, çekirdeğin, çeperde üretilen artığı eşitsiz meta mübadeleleri dolayısıyla elde ettiği dünya-sistemdir. Söz konusu eşitsiz mübadeleler, çekirdeğin gelişmesine imkân sağlarken çeperi az gelişmişliğe mahkûm eder. Başka

²⁰⁴ Eserin Türkçe çevirisinde “*world-economy*” terimi “ekonomi-dünya” ifadesi ile karşılanmış olmakla birlikte, bu çalışmada “dünya-ekonomi” tabiri tercih edilmiştir. Braudel, *Dünyanın Zamanı*, 19.

²⁰⁵ Frank, “The Development of Underdevelopment”. Antik Yunanca’daki *metropolis* kelimesinden türeyen ve “ana kent” anlamına gelen metropol, Antik Çağ’da koloniler kuran ve kurduğu kolonilerin politik merkezinde yer alan kent-devletleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir.

bir deyişle, çeper, baştan beri “az gelişmiş” değildir; çekirdek ile kapitalist pazar ekonomisi üzerinden kurduğu ilişkiler sebebiyle ve bu ilişkiler sürdüğü müddetçe, az gelişmişliğe maruz bırakılarak çekirdeğe bağımlı hâle getirilir. Wallerstein, bağımlılık kuramının temelini oluşturan bu yaklaşıma “yarı çeper” kavramını ekler. Yarı çeperde konumlanan toplumlar, zaman içerisinde çekirdeğe dâhil olabileceği gibi, çeper konumuna da kayabilir.

Bu yapı, ilk bakışta, Wittfogel’in dünya-imparatorluklar için ortaya koyduğu çekirdek, çeper ve çeper dibi yapısını andırır. Fakat dünya-imparatorluğun yapısı ile dünya-ekonominin yapısı arasında, iki sistemi birbirinden kesin çizgilerle ayırtıran temel bir fark vardır. Bir dünya-imparatorlukta, çekirdek cebir yoluyla çeperin ürettiği artığı elde eder, fakat çeperin ötesine gittikçe cebre dayalı elde etme biçimini, yani zapt ekonomisini sürdürmesi güçleşir. Dolayısıyla dünya-imparatorluğun topraklarını genişletmeyi hedefleyen çekirdeğin, zaptla elde ettiği artığın bir kısmını, çepere yönlendirmesi gerekir. Örneğin Karatani’ye göre Çin İmparatorluğu’nun haraca dayalı diplomatik ilişkileri, aslında imparatorun yaptığı bağışların, alınan haraçtan daha büyük miktarlara tekabül ettiği toplumsal bölüşümlere yol açmıştır. Bu bağışlar aracılığıyla imparator, saygınlığını (ideolojik iktidarını) artırıp kontrolü altındaki alanları genişletmiştir.²⁰⁶ Bir dünya-ekonomide ise çekirdek, çeperde üretilen artığı, meta mübadelesi dolayısıyla elde eder.

İki dünya-sistem arasındaki diğer bir fark ham maddelerin imalat sürecine dâhil edilmesi bağlı olarak ortaya çıkar. Bir dünya-imparatorlukta çeper, ham maddelerden ürün imal edip bunları çekirdeğe naklederken, dünya-ekonomisinde ham maddeleri sağlayan çeper, işleyip ürün imal eden ise çekirdek veya yarı çeperdir. Bu uluslararası iş bölümünde imalatçı taraf daha büyük değer üretir. Çekirdek, çeperi bu iş bölümüne dâhil ederek çeperin ürettiği artığı elde eder. Kısacası, dünya-imparatorluklarda servetin elde edilmesi ve birikimi, zapt ekonomisine dayanırken; dünya-ekonomilerde meta mübadelesi dolayısıyla gerçekleşir, yani pazar ekonomisine dayanır. Avrupa’da doğmuş olan bu sistem, daha önceden var olan bütün dünya-sistemleri hızla sönmüştür.

²⁰⁶ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 233-34.

Kapitalist dünya-ekonomi tesis edilene kadar çok uzun bir süre boyunca, yeryüzü birçok dünya-imparatorluğun çekirdeklerinden, çeperlerinden, çeper diplerinden ve yuvarlarının dışından müteşekkil olagelmıştır. Modern dünya-sistem yeryüzünü kapladıkça, öncelikle dünya-imparatorlukların yuvarlarının dışı, yeni sistemin çeperi hâline gelmiştir. “İlkel” olduğu iddia edilen sayısız halk “uygarlaşma”ya mecbur bırakılarak, dünya-imparatorlukların yuvarlarının dışından, modern dünya-sistemin çeperine doğru bir eksen kayması yaşamıştır. Ardından eski dünya-imparatorlukların çeperleri, modern dünya-ekonominin çeperine; eski dünya-imparatorlukların çeper dipleri ise modern dünya-ekonominin yarı çeperine dönüşmüştür. Japonya gibi birkaç nadir örnekte görüldüğü üzere, eski dünya-imparatorlukların çeper diplerinde yer alan topluluklardan sadece birkaçı, modern dünya-sistemin çekirdeğine dâhil olabilmıştır. Nihayetinde eski dünya-imparatorlukların çekirdekleri de kapitalist dünya-ekonominin çeperine itildikleri bir eksen kaymasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Hayli gelişmiş orduları ve bürokratik devlet aygıtları olan bu eski dünya-imparatorlukların çekirdekleri, çeperlerinden farklı olarak, kapitalist dünya-ekonomi içerisindeki yeni konumlarını kabullenmekte oldukça zorlanmışlardır.²⁰⁷

Dünya-pazarın ve küresel kapitalizmin genişlemesi boyunca eski dünya-imparatorluklar çeper hâline gelseler de, bu durum 16. yüzyılda değil, (Aztek ve İnka imparatorlukları hariç) daha ziyade 19. yüzyılda başlamıştır. Avrupa’nın 19. yüzyıldan beri sahip olduğu ezici üstünlük, bu tarihten önceki süreci kavrayışı da genel olarak çarpıtmıştır. Avrupalı dünya-ekonominin 16. yüzyılda başlayan genişleme döneminde, Asya ne duraklama ne de çöküş dönemini yaşayan bir konumda bulunmuştur. Moğol İmparatorluğu’nun yıkılmasından sonra bütün Asya’da yeniden dünya-imparatorluklar (Çin’de Qing İmparatorluğu, Hindistan’da Babür İmparatorluğu ve Türkiye’de Osmanlı İmparatorluğu) kurulmuş ve bunların her biri hatırı sayılır bir ekonomik gelişim göstermiştir. Nitekim Frank da, erken modern dönemde var olan Asya imparatorluklarının, özellikle de Çin’in, 18. yüzyılın sonuna kadar Avrupa

²⁰⁷ Karatani, 163.

karşısında ekonomik üstünlüğünü koruduğunu belirtir.²⁰⁸ Hatta Avrupa’da kapitalist dünya-ekonominin gelişimi dahi, Çin ve Güneydoğu Asya ile ticaret yapmak için Amerika’dan elde edilen gümüşün kullanılmasıyla sağlanmıştır. Ayrıca, Joseph Needham’ın (1900-1995) belirttiği üzere, 16. yüzyıla kadar Çin, bilimsel teknolojide Avrupa’dan çok daha ileride yer almıştır. Needham’ın da ifade ettiği gibi, “Çin daha önceki on dört yüzyıl boyunca bilimsel bilgi üretmek ve bu bilgileri insanlık yararına uygulamakta Avrupa’dan daha başarılı olmuştur.”²⁰⁹

Farklı toplum biçimleri, tarih boyunca çeşitli türden eşitsizlikleri meşrulaştıran bir yapı arz etmiştir; zira daha önce de belirtildiği gibi, sınıflı bir toplum biçiminin eşitsizlik içermemesi ve sınıflı yapısını ayakta tutan eşitsizlikleri meşru görmemesi mümkün değildir. Bununla birlikte her toplum biçiminin, toplumsal ilişkilerin belirli boyutlarında eşitlik ilkesini olumladığı da göz ardı edilmemelidir. Bahsi geçen eşitlikçi yaklaşımın toplumsal ilişkiler üzerindeki nicel ve nitel etkisi, bağışa dayanan toplum biçimlerinde en üst seviyedeysen, zapta dayalı toplum biçimlerinde asgari düzeyde seyretmiştir. Geçirgenliği oldukça düşük olan katı bir hiyerarşinin söz konusu olduğu zapta dayalı toplum biçimlerinin öngördüğü çeşitli eşitsizlik biçimleri, kapitalist toplum biçiminin ve modern dünya-ekonominin gereksinim duyduğu mübadeleye dayalı elde etmeleri ve pazar ekonomisini hâkim konuma taşıyacak altyapıyı sunmakta yetersizdir.

Kapitalist toplum, zapt ve bağışın ikincilleştirilmesini gerektiren, sermaye-ulus-devlet yapısına ve bu yapıyı ideolojik ve politik iktidarın bölüşümü bağlamında temellendiren türde eşitlikçi yaklaşımlara ihtiyaç duyar. Eşitlik kavramına dair geliştirilen bu tür modern yaklaşımlar, “eşitlikçilik” olarak adlandırılan düşünce ekolünü biçimlendiren bir grup karmaşık ilkeye işaret eder. Bu ilkeler, temelde bir karşılaştırma ölçütü olan eşit(siz)lik hâlinde hareketle kurgulanır, zira eşit(siz) olarak

²⁰⁸ Andre Gunder Frank, *Yeniden Doğu: Asya Çağında Küresel Ekonomi*, çev. Kamil Kurtul (İmge Kitabevi Yayınları, 2010), 131-41.

²⁰⁹ Joseph Needham, *Doğunun Bilgisi Batının Bilimi*, ed. A. Nejat Acar vd., 1. bs (MAB, 1983), 85; Needham şöyle devam eder: “Batı’da ve Çin’de bilim ve teknolojinin gelişme hızları elbetteki çok farklıydı. Çin’deki gelişme yavaş ve düzenliydi. Avrupa’nın yaşadığı ‘karanlık çağlara’ tekabül eden hiçbirşey yoktu Çin’de... Ancak Rönesans ve modern bilimin ortaya çıkmasıyla Avrupa eğrisi Çin’in üzerine çıktı ve dünyayı bugün bildiğimiz hâline getirmek üzere gittikçe hızlanan yükselişini sürdürdü.” Needham, 91-92.

vasıflandırılacak şeyler, mutlaka bölüşümsel bir niteliğe sahiptir. Eşitlikçilik olarak adlandırılan ideolojinin temelinde de, “toplumsal olan”ın eşit bölüşümüne dair çeşitli talepler yer alır. Bu bakımdan eşitlik, bir “ideal”, yani ilkeyi temsil ederken; eşitlikçilik bu ilkenin çeşitli görünümelerini düstur edinen bir “ideoloji”ye denk düşer.

Elbette eşitlikçiliğin kendi alt dalları arasında, eşit bölüşüme konu olması gereken “toplumsal olan”ın ya da başka bir deyişle “müşterek olan”ın ne olduğu noktasında çok farklı görüşler mevcuttur ve her biri eşitlik ilkesinin, toplumsal iktidarın farklı türlerine uygulanması gerektiğini öne sürer. Bu bakımdan, toplumsal iktidarın katı bir eşitsiz bölüşüme konu olduğu zapta dayalı toplum biçimlerinden farklı olarak, kapitalist toplum biçiminin, ideolojik ve politik iktidar türleri özelinde eşitlikçi bir savunuya dayandığı söylenebilir. Sermaye-ulus-devlet olarak adlandırılan ve modern dünya-sistemin yapı taşını oluşturan bu toplumsal biçimlenme, toplumsal iktidar türlerine yönelik eşitlikçi taleplere sahip burjuva-liberal nitelikli toplumsal hareketlerin yaygınlaşmasına koşut olarak ortaya çıkmıştır.

Bir dünya-imparatorluk olan Osmanlı Devleti de, despotik toplum yapısının çözülmesine bağlı olarak dünya-imparatorluk karakterini kaybetmeye başlamış ve nihayetinde çözümü, kapitalist dünya-ekonomiye eklemlenen her toplumun yaptığı gibi, sermaye-ulus-devletleşmede aramıştır. “Batılılaşma” ya da “modernleşme” olarak adlandırılan ve imparatorluğun son yüzyılına yayılan reformlarla gerçekleştirilmeye çalışılan bu süreç, Osmanlı toplumunda da eşitlikçiliğin çeşitli biçimlerde toplumsal ilişkiler üzerinde görünüm kazanması sürecini beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan sermaye-ulus-devletleşen Osmanlı toplumu özelindeki eşitlikçi çözümlemelere geçmeden önce, bir ideal olarak eşitlik ilkesinin ve bir ideoloji olarak eşitlikçiliğin ele alınması gerekir. Çalışmanın ikinci bölümünde, toplumsal iktidarın farklı veçheleri üzerinde eşit(siz)liği meşrulaştırmayı hedefleyen çeşitli yaklaşımlar üzerinde durularak, dünya-imparatorluklardan kapitalist dünya-ekonomiye giden toplumsal pratiklerdeki dönüşümün ideolojik düzeydeki eşitlikçi yansımaları belirlenmeye çalışılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEOLOJİK BAĞLAMDA EŞİT(SİZ)LİK

2.1. EŞİTSİZLİĞİ MEŞRULAŞTIRAN İDEOLOJİLER

Farklılıkları algılayabilme ve çatışmadan bir arada bulunabilme becerisi, insanın doğuştan gelen bir özelliği değildir. Eşitliği meşru gören böyle bir yaklaşım, bilinen insanlık tarihi boyunca politik çekişmelerin ve kanlı çatışmaların deneyiminden hareketle gündeme gelmiştir. İnsanlar bir arada yaşamaya başladığı andan itibaren toplumsallaşmaya bağlı olarak yeni kimlikler edinmiş ve kendilerini, “öteki” olarak tanımladıkları kimliklerden ayırıştırma eğilimi göstermişlerdir. İnsanlar kim olduklarına dair sorunun yanıtını, yani kimliğini, bir aşirete, sınıfa, cinsiyete, inanca vb. mensup olmak üzerine inşa etmişlerdir.²¹⁰

Bu soruya verilen yanıtın dışında kalanlar ile içinde kalanların, birbirlerine “eş değer” görülmemesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte, dışta kalanların da içte kalanlar kadar “eşit saygı”yı hak edip etmediği sorusuna verilen yanıt, eşitlikçi ideolojiler ile eşitsizliği meşrulaştıran ideolojileri birbirinden ayıran temel noktadır. Toplumsal eşitsizliği meşru gören ideolojiler, toplumsal yaşamda farklı eşitsizlik biçimlerinin kaçınılmaz ve zorunlu olduğunu ifade ederler. Esasen bu bakımdan çeşitli eşitlikçi ideolojilerle aynı noktada buluşurlar. Bununla birlikte, eşitsizliği meşrulaştıran ideolojiler, eşitlikçilikten farklı olarak, toplumsal pratiklere içkinleşen eşitsizliklerin “adil” olduğunu savunma eğilimi gösterirler. Eşitsizliği meşrulaştırmaya yönelik bu tür yaklaşımlar, dinî ve seküler olmak üzere temelde iki kategoriye ayrılabilir.

2.1.1. Dinî İdeolojiler

Yalnızca aynı dine mensup olanlar arasında eşitliği idealize edeninden, mensubiyeti ölçüt almaksızın eşitliği vurgulayanına dek, dinî öğretilerin eşitlikçi türdeki çeşitli yorumlarına rastlanmakla birlikte; eşitsizliği meşrulaştırmaya yönelik

²¹⁰ Namık Sinan Turan, “‘Tefrik’ten İttihad’a’ Osmanlı Devleti’nde Gayri Müslimler’in Toplumsal ve Siyasal Statülerinde Değişim Süreci”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 58, sy 1 (2008): 2-3.

özellikle geleneksel ideolojilerin birçoğunun, dinî nitelik arz ettiği söylenebilir. Kimliğin oluşumunda, doğuştan gelen ya da çevresel etmenlerin yanı sıra, inanç da etkili bir rol üstlenir. Özellikle tek tanrılı dinler, belirli bir inanç sistemini, tapınma biçimini ve kurumsallaşmayı tesis ederken, “seçkin bir topluluğa aidiyet” idealine yaslanırlar. Bu bakımdan din, ideolojik boyutunun yanı sıra, politik ve ekonomik bağlamda da ortak hedefler belirleyen bir kimlik ve aidiyet duygusu meydana getirir.

Kimlik tasarımını tetikleyen din kaynaklı güdülenme, modernliğe kadar öyle kuvvetli olmuştur ki; kendini bir topluluktan azade olarak, yani “birey” olarak tanımlamayan modernlik öncesi insan için, mensup olduğu dinin yuvarının dışında kalanları, “öteki” olarak nitelemek olağanlaşmıştır. “Öteki”ne karşı takınılan tavrın genellikle ön yargılı ve dışlayıcı olduğu hesaba katılırsa, doğdukları coğrafyanın çok ötesine erişen dinlerin, eşitsizliğe ilişkin sorunları körükleme ihtimalinin ciddiyeti de daha açık görülebilir.²¹¹ Dinî anlatılara içkin eşitsizlik, sadece dindaş olmayanlara yönelik eşitsizliklerin meşrulaştırılmasıyla kalmamış, bu öğretilerin kimi versiyonlarında dindaşlar arasında dahi eşitsizliğin kaçınılmaz ve adil olduğu söylemleştirilmiştir. Eşitsizlik ve din arasındaki bu bağıntı, çeşitli dinî öğretilerin eşitsizliği meşrulaştırma eğilimleri üzerinden, karşılaştırmalı bir biçimde ele alınarak tespit edilmeye çalışılabilir. Weber’in din sosyolojisi bağlamındaki görüşleri bu açıdan önemlidir.

Weber’in din sosyolojisi yaklaşımı, modern toplumların ortaya çıktığı koşullara dair karşılaştırmalı bir değerlendirme olma iddiası taşır. Weber modern toplumları, düşünsel sistemlerine hâkim olan “rasyonalizm”, “bireysel özerklik” hassasiyeti ve “bürokratik yönü ağır basan bir toplumsal denetim aygıtı”na sahip olmaları bakımından, geleneksel toplumlardan ayırır. Weber’e göre, Kalvencilik ve benzeri modernizmi kolaylaştırdığını öne sürdüğü dinî öğretiler ile “Asyatik” olarak nitelediği ve modernleşme sürecine direndiklerini iddia ettiği dinî öğretiler arasında bir süreklilik bulunur. Weber, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük’ten hareketle betimlediği Asyatik dinlerin hâkim olduğu toplumlarda, sadece kültürlü bir seçkinler grubunun tekelindeki özel bir bilgi türü olan *gnosis*in, yani sezgisel bilginin, ancak

²¹¹ Turan, 3.

saflığı sağladığı iddia edilen ritüellere bağlılık yoluyla belirli bir eğitim döneminin sonunda grubun müstakbel üyelerine aktarılmakta olduğunu ifade eder. Bu bakımdan Weber’e göre bahsi geçen toplumlar, dinî temelli epistemolojik bir eşitsizlik üzerine kuruludur.

Weber, farklı dinî sistemlerin her birinin farklı bir “teodise”, yani “ilahî adalet anlatısı” önerdiğini belirtir. Bir başka deyişle, dünyevi bağlamdaki adaletsizlikleri doğaüstüne atıfla anlaşılır kılmayı hedefleyen bir ideoloji, her dinî öğretiye içkindir. Weber gibi Peter L. Berger (1929-2017) de çalışmalarında teodise izleğini takip eder. Berger’e göre, kast sistemi aracılığıyla toplumsal eşitsizliğe meşruiyet sağlayan Hinduizm, toplum biçimine içkin eşitsizliği meşrulaştıran teodiselerin en açık örneğini teşkil eder. Toplumların birçoğunun genel olarak birbirine karşıt iki teodise barındırdığını öne süren Berger, zenginler ve yoksulların ayrı teodiseleri takip ettiklerini belirtir.²¹²

“Esenlik teodisesi”, ayrıcalıklı sınıflara elde ettikleri ve manevi gelişmişliklerinin bir işareti olarak gördükleri statülerini, ahlaki tutumları sonucunda hak ettiklerini söyleyerek, servet ve itibarlarını yaslayabilecekleri bir meşruiyet dayanağı sağlar. “Çile teodisesi” ise günahlarının birer sonucu olması sebebiyle yoksulların maruz kaldıkları sefaleti hak ettiklerini belirterek, ancak toplu ve/veya bireysel gelişim sonucunda uhrevî kurtuluşa erebileceklerinin altını çizerek, Berger’e göre bu teodiseler eşitsizliği meşrulaştırarak toplum biçimine istikrar kazandırmalarının yanı sıra, kuralsızlık ve aidiyetsizlik duygularını sönmölendiren bireylere kendilerini ontolojik olarak anlamlandırabilecekleri bir bağlam sunar.

Weber’e göre bireysel sorumluluk, toplumsal evrencilik ve eşitlik gibi modernliğe özgü anlayışların beslendiği kaynak Hristiyanlıktır. Bu bakımdan Asyatik dinlere kıyasla Hristiyanlığı “ilerlemeci” bir toplumsal öğreti olarak değerlendirir. İmanın din içerisinde yüklendiği kurucu işlevin altını çizerek, geleneksel toplumların oluşumunda rol oynayan soy ve akrabalık ilişkilerinin etkisini Hristiyanlığın azalttığını öne sürer. Kilise bünyesindeki ilişkilerin toplumsal temelini, meşruiyetini soy ve

²¹² Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Penguin Books, 1973); Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2nd ed, Theory, culture & society (London ; Newbury Park, Calif: Sage Publications, 1991), 80 vd.

kabile bağlarına borçlu olan bir toplumsal öndere itaatın değil, bir dinî önermeler bütününe duyulan bağlılığın oluşturduğunu belirten Weber; Avrupa'daki kentlerin, aile ve kabile bağları yerine genel bir yurttaşlık anlayışına dayanmalarını bu anlayışın tetiklediği bir dönüşüm olarak yorumlar. Bu bakımdan Hristiyanlık öğretisine içkin olan “dindaşların Tanrı önünde eşitliği” önermesinin, “yurttaşların kent-devlet önünde eşitliği” ilkesine ilham kaynağı olduğunun altını çizer.²¹³

Esasen kendisini belli bir etnik gruba mâl edip, grup dışında kalanları *goyim*²¹⁴ olarak adlandıran Yahudiliğe karşı; Hristiyanlık ve İslam'ın, etnik ayrımları aşan ve bu sebeple evrensellik iddiası daha baskın olan bir dindaşlık tanımı vardır. Bununla birlikte, mensubiyet koşullarını genelleştirerek Yahudiliğe göre daha eşitlikçi bir tanım sunsalar da, topluluk dışında kalanlarla, yani “ötekiler” ile ilişkilere esas teşkil eden eşitsizlikler bu dinler özelinde de varlığını sürdürmüştür. Örneğin I. Konstantinos'a (272-337; ☩ 324) dek Roma'nın düşman gördüğü Hristiyanlık, resmî inanç olarak benimsenip politik iktidara eklemlendikten sonra; öteki inançlara karşı ön yargılı bir tavır sergilemeye başlamıştır. Nitekim doğuşunun yaklaşık yüzyıl sonrasında hâkimiyet alanı Arap yarımadasını aşan İslam İmparatorluğu da, farklı coğrafyalar ve kültürlerle yüz yüze geldiğinde; karşılıklı ilişkilerin sınırlarını, eşitsiz bir çerçeveye oturtan bir ideolojiyle hareket etmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde, gayrimüslimlerin, yerleşim yerlerinden kılık kıyafetlerine, yükümlü oldukları vergilerden uymaları gereken davranış kalıplarına kadar hukuki ve toplumsal rolleri bağlamında, Müslümanlarla eşit olmadıklarını dışa vurmaları beklenmiştir. “Zimmet” sözleşmesi olarak hukuki bir kalıba dökülen bu ideolojik çerçeveye göre, vergi ödemek gibi mali sorumluluklarını yerine getirmek ve devlete itaat etmek koşuluyla, gayrimüslimlerin, inanç ve özel hukuk alanında özerk oldukları kabul edilmiştir.²¹⁵

²¹³ Max Weber, *Şehir Modern Kentin Oluşumu*, çev. Musa Ceylan (Yarın Yayıncılık, 2010), 138-39; Max Weber, *The City* (New York: Prentice Hall (a Pearson Education, 1982), 102-3.

²¹⁴ İbranice *goy* (גוי) kelimesinin çoğulu olan *goyim* (גויים) terimi, “Yahudi olmayan kavimler” anlamına gelir ve antik Yunanca'da “yurttaş olmayan” anlamına gelen ve “barbar” olarak Türkçeleştirilen *barbaros* (βάρβαρος) kelimesine benzer bir kullanım alanına sahiptir.

²¹⁵ Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 3-4. Arapça kökenli zimmet kelimesi, hukuk terminolojisinde, İslam hâkimiyetini tanımak şartıyla Müslüman toplumun, diğer din mensuplarına koruma sağlamasına yönelik olarak süresiz biçimde yürürlükte kalan sözleşmeyi ifade eder. “Müslüman” ve “putperest” olarak tanımlanan grupların dışında üçüncü bir kategori olan “zimmi”ler, Müslüman bir yöneticiye tabi olmayan bir bölgede yaşayan “harbî”ler ve Müslüman bir yöneticiye tabi topraklarda

Zimmet ideolojisi, dinî ve kültürel özerklik bakımından kısıtlı bir nitelik sergilemekle birlikte; “zimmi” uyruklar ile Müslüman uyruklar arasında da eşitsiz bir ilişki biçimi öngörür. Bu ideolojiye içkin eşitsizliğin en karakteristik ifadesi, 8. yüzyılda Ebu Yusuf’un (731-798) kaleme aldığı *Kitabü’l Haraç* adlı eserinde yer alır.²¹⁶ Abbasi halifesi Harun er-Reşid’e (766-809; 786), kamu yönetiminde ve özellikle mali konularda tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılan bu eser, hem Abbasiler hem de sonraki İslam imparatorluklarınınca benimsenen zimmet yaklaşımının genel hatlarını çizmiştir. Ebu Yusuf’un betimlediği zimmet yaklaşımına göre, bir arada yaşayan Müslümanlar ile gayrimüslimlerin, birbirlerinden ayırt edilebilmeleri için farklılıklarını dışa vurmaları; zimmilerden hiçbirinin binek hayvanı ve kıyafetinin, Müslümanlara benzemesine izin verilmemesi gerekir.²¹⁷ Zimmet sözleşmesi çerçevesinde, kuşandıkları kumaşların türünden atlarının eğderlerine, pabuç bağlarından kadınların cins develere binmelerine kadar, gündelik yaşama ilişkin birçok kısıtlamaya tabi olan gayrimüslimler; mabetlerine ilişkin olarak da Müslümanlarla eşitsiz bir konumda yer almışlardır.²¹⁸ Kentlerde ikamet etmelerine ve ticaretle meşgul olmalarına izin verilmekle birlikte, domuz ve şarap gibi ürünlerin mübadelesini yapmaları da sınırlamalara tabi kılınmıştır.²¹⁹

İslam hâkimiyetinin coğrafi genişlemesi, iktidar aygıtlarının sağlamlaşması ve demografik olarak güçlenmesini, “ötekiler” ile ilişkilere damgasını vuran daha müdahaleci bir eğilim takip etmiştir. Zimmiler ile Müslümanlar arasındaki eşitsizliğe dair ilk uygulamaların hayata geçirilmesi bakımından, Emevi halifesi II. Ömer (682-720; 717) ve ardılı II. Yezid (687-724; 720) dönemleri, dönüm noktasını teşkil etmiştir. Bununla birlikte, zimmilere yönelik politika, yüzyıllar boyunca iki farklı

kısa bir süre için oturma hakkına sahip olan “müstemin”lerden de farklıdır. Başlangıçta yalnızca ehlikitap olarak kabul edilen Yahudi ve Hristiyanları kapsayan bu hukuki çerçeve, sonradan Zerdüşçüleri ve diğer bir kısım inanç mensuplarına da içerecek biçimde genelleştirilerek yorumlanmıştır. Bununla birlikte, Maniheizm ve benzeri öğretilerin mensupları, zimmet kapsamı dışında tutulmuştur. Claude Cahen, “Zimme”, içinde *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1986), 566-67. Aktaran: Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 4 dn. 2.

²¹⁶ Norman Calder, “The Kitâb al-Kharâj of Abû Yûsuf”, içinde *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 105-60.

²¹⁷ Örneğin kalensöveleri çizgili ve uzun olmalıdır.

²¹⁸ Yaşadıkları bölgeler İslam hâkimiyetine girmeden önce yapılmış olan mabetlerine dokunulmayan zimmilerin, yeni mabet inşa etmeleri ve kamusal alanlarda haç çıkarmaları yasaklanmıştır.

²¹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâç*, çev. Ali Özek (Albaraka Yayınları, 2019), 207-8; Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 4.

kutup arasında yaşanan gerilimler doğrultusunda cisimleşmiştir. Bu gerilimin bir kutbunda, özellikle şeri hukukçular arasında taraftar toplayan zimmetin, kısıtlayıcı kuramsal yorumu yer alırken; diğer kutbunda ise toplumsal koşulların ortaya çıkardığı eşitleştirici pratikler konumlanmıştır. Bazı dönemlerde kuramın güç kazandığı gözlenmekle birlikte, toplumsal yaşam pratiği, bu gerilimde çoğunlukla ağır basan taraf olmuştur. Başka bir deyişle, gündelik yaşam ile kuram, her zaman birbiriyle kesişmemiştir. Eşitsizlik doğuran hukuki bazı kısıtlamalara rağmen, ilk asırlardan itibaren gayrimüslimlerin devlet kademelerinde rol almaları bunun bir göstergesidir.²²⁰ Bu durumun bir diğer emaresi, 12. yüzyıla kadar Avrupa’da ve 13. yüzyıla kadar Doğu Roma İmparatorluğu’nda yaşayan Yahudilerle karşılaştırıldığında, Müslümanların yönetimindeki zimmilerin sahip oldukları hakların fazlalığı üzerinden de tespit edilebilir.²²¹

Gayrimüslimlerin bürokrasi içinde yer alıp alamayacakları ve politik hakları gibi hususlar, İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olagelmıştır. Bununla birlikte, devlet başkanını seçme ve bu göreve seçilme hakkına sahip olmadıkları, ordu kumandanlığı, valilik ve yargıcılık gibi görevlere getirilemeyecekleri konusunda, görece ortak bir kabulün bulunduğu söylenebilir. Bazı ekoller, kritik önemdeki üst düzey mevkiler dışında, bürokraside yer alabileceklerini kabul ederken; bazıları bunun ancak zorunluluk durumunda uygulanabileceğini belirtir. Tarihsel pratik bağlamında ele alındığında ise, özgün hilafet anlayışını veraset ve saltanata dönüştüren I. Muaviye (602-680; 661) döneminden itibaren, İslam devletlerinde gayrimüslimlerin bürokrasi içinde yer aldıkları; bunlardan bazılarının valilik ve vezirlik makamlarına kadar yükseldikleri söylenebilir.²²²

Sürekli genişleyen bir hâkimiyet alanının beraberinde getirdiği toplumsal ve politik gereksinimler, gayrimüslimlerin söz konusu kısıtlamalardan görece sıyrılmasında etkili olmuştur. Başka bir deyişle, Emevi hanedanı ile birlikte bir dünya-imparatorluğa dönüşen İslam İmparatorluğu, bu dünya-sistem modelinin gereksinim

²²⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, c. 1 (İz Yayıncılık, 2000), 190-232; A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non Muslim-Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar* (Oxford University Press., 1930); Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 5.

²²¹ Cahen, “Zimme”, 567 vd. Aktaran: Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 5.

²²² Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1993), 115-205.

duyduğu yönetim ilkesine uygun olarak, çok kültürlü bir yapıya bürünmüştür. Doğu Roma ve Sasani yönetim geleneğini, İslami ilkelerle harmanlayan Emeviler, bürokraside gayrimüslim memurlara yer verdikleri gibi, bu uygulama ardılları olan Abbasilerce de sürdürülmüştür. Nitekim ilk Abbasi halifesi es-Seffâh (721-754; 750) döneminden itibaren, Hristiyanlar ve Müslümanlar devlet kademelerinde birlikte çalışmış; gayrimüslim uyruklar arasından kâtiplik, valilik, vezirlik, “ıkta”²²³ ve “beytülmal”²²⁴ yöneticiliği gibi makamlara getirilenlere rastlanmıştır.²²⁵ Bazı dönemlerde yoğun eleştirilere yol açan bu uygulama, karşılıklı ilişkilerin güven ve anlayış içinde devam ettiği dönemlerde ise görece sorunsuz bir biçimde işlemiştir.²²⁶

²²³ Çıplak mülkiyeti hükümdara ait olan toprakların zilyetliğinin ve vergi toplama hakkının, devlete verdikleri hizmet karşılığında bürokratları bırakıldığı, İslam imparatorluklarınca uygulanan tımar benzeri toprak vergilendirme sistemi.

²²⁴ Devlet hazinesi.

²²⁵ El-Maverdi (972-1058), kamu hukukuna dair klasikler arasında yer alan *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilayetü'd-Dîniyye* adlı eserinde “tenfiz vezirliği”ne gayrimüslimlerin getirilmesinde sakınca olmadığını kaydederken, el-Cüveynî'nin (1028-1085) eleştiri oklarına hedef olmuştur. Halifenin emirlerini yerine getirme (infaz etme) işlevine sahip olan “tenfiz vezirliği”, halifenin iradesi ile halk arasında aracı bir konuma işaret ederken, halifenin mutlak vekilliği anlamına gelen “tefviz vezirliği” makamı, halifenin tüm yetkilerine sahip ve bizzat kendi iradesiyle her tür tasarrufta bulunabilen bir otoritedir. El-Maverdi, tenfiz için gayrimüslimlerin de uygun olabileceğini ileri sürerken tefviz vezirliğine, ancak imamet için aranan soy dışındaki tüm şartları taşıyan bir adayın atanabileceğini savunur. Bk. Subhi Salih, *İslam Kurumları*, 2. bs (Ankara: Fecr Yayınevi, 1999), 184-85; Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 6 dn. 10. Bununla birlikte, Abbasiler tarihinde, orduya asker ve teçhizat sağlanması ve denetimiyle ilgilenen “Divanü'l-Ceyş”in başında bile Hristiyanların görev aldığı dönemler olmuştur. Örneğin, hem el-Mu'tazid billah (857-902; 892), Hristiyan olan Mâlik bin el-Velid'i; hem de en-Nâsir li-Dinillah (1158-1225; 1180), Hristiyan kâtabi İsrail'i, halifelikleri döneminde bu göreve atamışlardır. Kayda değer bir başka örneği ise, askeri bürokraside gayrimüslimlerin istihdam edilmesi teşkil etmiştir. El-Mu'tasım billah (796-842; 833), Câtların oluşturduğu tehlikeyi, Kıptilerden oluşturduğu bir orduyla bertaraf etmiştir. Keza Fatımi ordusunda da ücretli Helen askerler yer almış ve Kahire'de onlara 2 mahalle tahsis edilmiştir. Ayrıca Kahire'deki Fatımi silahhanesinde Franklar da istihdam edilmiştir. Bk. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 390-412.

²²⁶ Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 6. Fakat bazı halifeler zamanında eleştirilerin dozu artınca çıkarılan emirnamelerde gayrimüslimlerin bürokrasi içinde yer almaları engellenmiştir. Örneğin, halife el-Me'mûn (786-833; 813), Mısır'da bulunduğu sırada Bağdat Hristiyanlarının isyan etmesi karşısında, devlet hizmetinde bulunan 2800 Hristiyan'ı görevden almış ve hapsedirmiştir. Benzer biçimde halife el-Mütevekkil (822-861; 847), patrik seçimlerinde hileye başvurdıkları iddiasıyla 852 yılında Samarra hilafet merkezinde görevli Hristiyan memurları işten çıkarmıştır. Bundan sonraki dönemde de gayrimüslim memurlara karşı ön yargılı bir tutum takınanlar olmakla birlikte; bu eğilim gayrimüslimlerin bürokrasideki yerini sarsmamıştır. Halife el-Muktedir-billah'ın (895-932; 908), Hristiyan kâtipleri ve vergi memurlarını görevden alması dahi kalıcı sonuçlar doğurmadığı gibi, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkilerin en gergin evrelerinden biri olan ve 11. yüzyıl ila 17. yüzyıl arasına yayılan Haçlı Seferleri sırasında ve sonrasında da, bürokrasi içinde Hristiyanlar yer almaya devam etmiştir. Bk. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 381-84; Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 6 dn. 9.

Weber, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın çeşitli ekollerinin genel olarak evrensel bir nitelik arz etmesine rağmen, şimdiye kadar sadece Protestanlık içinde eşitliğin köktenci bir kavrayışla ele alınabildiğini; Hristiyan bireycilik anlayışının, “dindâşların eşitliği” önermesiyle bütünleşmesini yalnızca Protestanlığın başarabildiğini öne sürer.²²⁷ Weber'e göre Protestanlıkta, Hristiyan mümin, mutlak ve uzak olan Tanrı önünde, hem tamamen yalnız, hem de tüm dindâşlarıyla eşittir. Bireyciliği ön plana çıkartan yalnızlığa yönelik bu Protestan vurgu, bireyciliği temel alan kapitalizm ile koşut olarak gelişmiştir. Benzer bir eğilim, kalıtsal yolla intikal eden servetlere ilişkin Protestan yaklaşım üzerinden de okunabilir.

Ağır bir çilecilik vurgusu içeren ve Protestanlığın yaygınlaşmasına kapı aralayan Reformasyon hareketinin, toplumsal yapıda köktenci bir değişime yol açan sonuçlarından biri de, servet, birikim ve tüketim üzerindeki geleneksel ahlaki denetimleri çökerterek parayı ve parasal ilişkileri “temize çıkartmış” olmasıdır. Zira Reformasyon hareketinden itibaren çok çalışma ve çabayla elde edilen para, kişinin erdemliliğinin ve iç dünyasının saflığının bir emaresi olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.²²⁸ Nefsani arzulardan feragat ve sıkı çalışmaya bağlı servet eşitsizliği, Protestan bakış açısınca kabul edilebilir bir toplum hâlidir. Dolayısıyla Protestan bireyciliğe göre ahlaki bakımdan arzu edilir olan, fırsat eşitliğine ve yeteneğe öncelik veren bir toplumsal tabakalaşmadır.

Protestan ilahiyatçılar, aristokratik anlamdaki kalıtsal servete tamamen karşıt bir tutum takınırlar, zira bu tür bir servetin çaba ve çok çalışma sonucu elde edilmesi olası değildir. Protestanlık, kalıtsal serveti reddeden bu tavrıyla, modern kapitalizmin de ahlaki dayanak noktalarını oluşturan bireyciliğin, başarının ve çileciliğin altını çizer. Geleneksel toplumlarda erdemliliğin ve itibarın bir nevi göstergeleri sayılabilecek aristokratik ünvanların yerini, modern kapitalist toplumun ahlaki dokusu olan Protestanlıkta servet alır. Bireyin çok çalışma sonucu elde ettiği birikimin

²²⁷ Talcott Parsons, “Christianity and Modern Industrial Society”, içinde *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, ed. Pitirim Aleksandrovich Sorokin ve Edward A. Tiryakian (New Brunswick: Transaction Publishers, 2013).

²²⁸ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan (Alter Yayıncılık, 2010); Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge Classics (London ; New York: Routledge, 2001).

yüksekliği, aynı zamanda toplum nezdindeki itibarının da göstergesidir. “Baba Tanrı” öğretisi ve bireysel erdeme yapılan ahlaki vurgu dolayısıyla Protestanlık, “ontolojik eşitlik” ve “fırsat eşitliği” düşüncelerinin yaygınlaşmasını sağlar. Katoliklik ise, “büyük varlık zinciri” yaklaşımından yana tavır alır.²²⁹ Kast sistemine dayanan teodisesini *dharma* öğretisiyle ortaya koyan Hinduizm gibi, eşitsizliği meşrulaştıran tanrısal hiyerarşiyi bir dizi metafor üzerinden betimleyen Orta Çağ Katolik öğretisi de, toplumsal eşitsizliğin adil olduğunu savunur. Söz konusu hiyerarşi, Cecil Frances Alexander’ın (1818-1895) kaleme aldığı *Her Şey Parlak ve Güzel* (1848) adlı ilahide şu dizelerle ifade edilir:

Zengin adam kalesinde,
Yoksul onun kapısında,
Tanrı koydu onları üste ve alta,
Ve sıraladı tabaka tabaka.²³⁰

Semavi dinlerin köktenci eşitlik öğretilerine imkân tanıyan kabiliyetlerine rağmen, “Baba Tanrı” anlayışına özel bir önem atfeden Hristiyanlık, toplumsal eşitsizliği temel alan özgül kuramlara da alan açar. Hristiyanlık içinde kendine meşru bir zemin bulan en dikkat çekici toplumsal eşitsizlik kurumlarından biri olarak kölelik, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Aynı durum İslam’da da geçerlidir. Zira İslam

²²⁹ İnsanların ve toplumların çeşitliliği, farklılığı ve eşitsizliğine dair dinî açıklamalar içeren Orta Çağ teodiseleri, Avrupa felsefe tarihinde kendine güçlü bir yer edinen “varoluş, büyük bir varlıklar zinciri biçiminde düzenlenmiştir” önermesini doğurur. Bu önerme, hayvanlardan meleklerle kadar bilinçli yaşamın tüm düzeylerinin, bir zincirdeki sonsuz sayıda halkaya benzer biçimde ve hiyerarşik olarak Tanrı’ya bağlı olduğunu ileri sürer. Bu büyük varlık zinciri benzetmesine göre, karmaşık bir bütünlük olan evren, sonsuz bir servet barındırmasının yanı sıra, içerdiği her öğeyi kendisine tabi kılan hiyerarşik bir düzendir. Örneğin bu düzen içinde kendine daha alt sırada yer bulan cansız dünyaya kıyasla, akıl ve duygu sahibi yaşam Tanrı’ya daha yakın bir basamaktır. İnsanların manevi yönü ve melekler ise Tanrı ile daha yakından bağlar içeren, daha yüksek bir mertebeyi teşkil eder. Zincir kesintisiz bir devamlılık arz ettiğinden, Tanrı ile bağlantılı olmayan hiçbir varoluş mümkün değildir. Bk.: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 15. print (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr, 1982).

²³⁰ Cecil Frances Alexander ve Anna Vojtech, *All Things Bright and Beautiful* (New York: North-South Books, 2004).

“The rich man in his castle,
The poor man at his gate,
God made them high and lowly,
And ordered their estate.”

öğretisi evreni bir inanç sistemi önermesine rağmen, Müslüman imparatorluklar askeri yapılarının önemli bir unsuru hâline gelen kölelik kurumuna dayanarak gelişmiştir.²³¹ Weberci toplum kuramcılar Kalvenciliği, modernizm tarafından geleneksel hiyerarşinin ve hurafenin yerlerinden edilmesinde etkili olan köktenci bir öğreti olarak betimlemelerine rağmen, aslında Weber kölelik kurumunun meşrulaştırılmasında Kalvenciliğin ne derece rol oynadığı hakkında görüş belirtmez. Weber, İslam’da köleliğin verili olduğunu açıkça öne sürer. Ancak Batı’da ve özellikle kolonilerde, bir toplumsal ilişki biçimi olarak köleliğin kabul görmesinde Kalvenciliğin rolü üzerinde durmaz.

Reformasyon sonrası dönemin ruhban sınıfının neredeyse tamamı, kolonyalizm dönemi boyunca Batı’ya kıyaslanamaz bir ekonomik üstünlük sağlayan ve “zorunlu bir kötülük” olarak da adlandırılan kölelik ile Hristiyanlık öğretisi arasında ahlaki hiçbir bir karşıtlık olmadığını öne sürer. Kalvenci öğretiye göre, köleler esasen “doğuştan günahkâr” oldukları için, bu günahkârların zaten toplum içinde hak ettikleri konum köleliktir. Bu öğretinin genel kabul gördüğü toplumlar, erken modern dönemdeki eşitsizliğin en dikkat çekici örneklerini oluşturur. Örneğin 17. yüzyılda özgür doğmuş Felemenklileri yeni kolonilere yerleşmeye ikna hususunda güçlüklerle karşılaşan hükûmet, çözümünü o dönemki adı Yeni Hollanda olan Avustralya’da ve Doğu Hint Adaları’nda, köleliği sosyoekonomik yapının kurucu unsurlarından biri olarak devreye sokmakta bulur. Bunun sonucu olarak Felemenk kolonilerinde, bugüne dek etkisi sürecek sorunlara yol açan, etnik yapıya dayalı katı ve yoğun bir eşitsizlik ortaya çıkar.²³² Felemenk Reform Kilisesince dinî olarak meşru görülen *apartheid* uygulaması ve bunun Güney Afrika’da bugün dahi süren uzlaşmazlıklardaki rolü, bu durumun en açık göstergesidir.

Hristiyanlık, “doğuştan günahkârlar” önermesinden hareketle Hristiyanlara “kölelerin ruhlarını kurtarma” misyonu yükleyerek, kölelik kurumunu sorgulamak yerine, ona ahlaki açıdan meşruiyet kazandıran bir anlamlandırma yoluna yönelmiştir.

²³¹ Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System* (New Haven: Yale University Press, 1981).

²³² George Leslie Smith, *Religion and Trade in New Netherland: Dutch Origins and American Development* (Ithaca: Cornell University Press, 1973).

Bu yönelim, toplumsal tabakalaşmanın kaçınılmazlığı olarak ifade edilebilecek olan daha genel bir meselenin özgül bir örneği olarak da değerlendirilebilir. İslam gibi Hristiyanlık da kural olarak insanların “Tanrı önünde eşit” olduğunu belirtmekle birlikte, bu kural, kuraldan sapmaları da öngören normatif bir düzenin varlığı anlamına gelir. Bu sapmalar, dinî öğretiler bağlamında “günah” olarak adlandırılır. Bir sapma olarak günahın tanımlandığı andan itibaren, “günahkârlar” ile “günahsızlar” arasında kategorik bir ayırım olduğu ölçüde, kaçınılmaz olarak görece hiyerarşik ve eşitsiz olan toplum biçimi bakımından yeni bir eşitsizlik biçimi de beraberinde gelir.

Hristiyanlık bağlamında günahın varlığı bir kategorizasyon sorunu olmanın ötesinde, “tanrısal ruhla yoğrulanlar” ile “Asli Günah”ı işleyerek Aden Bahçesi’nden sürülen “Adem’in ruhuyla yoğrulanlar” arasında, dinî tabakalaşmanın çeşitli versiyonlarına kapı aralar. Bu tabakalaşma farklı dinlere bağlı gruplar arasındaki bir ayrışma değil, aynı dine mensup farklı gruplar arasında yukarıda bahsi geçen ölçüt üzerinden gerçekleştirilen bir tabakalaşmadır. Zira bu yaklaşıma göre Hristiyan olmayanların toplum biçiminde zaten herhangi bir yeri bulunmaz. Siyahilerin köleleştirilmesi, kolonyalizm dönemi boyunca bu anlayışın türevi olan anlatılara yaslanarak haklılaştırılır. Bu haklılaştırmaların en yaygın olanı “Ham’ın Lanetlenmesi” olarak bilinen ve *Tevrat*’ın ilk kitabı *Tekvin*’de bulunan bir anlatıya dayanır.²³³

Sonraki yüzyıllarda bu anlatı, bazı Yahudi, Hristiyan ve Müslüman çevrelerce, siyah tenliliğin nasıl ortaya çıktığına ve siyahilerin köleliliğin meşruluğuna dair bir açıklama olarak değerlendirilir.²³⁴ Hâlbuki *Tekvin*’e göre siyahilerin ataları arasında Kenan yer almaz. Siyahilerin, Ham’ın Kuş, Misraim ve Put adlı olduğu belirtilen diğer oğullarının soyundan geldikleri ifade edilir. Nitekim söz konusu anlatıda Ham’ın kendisinin değil, oğlu Kenan’ın lanetlendiği ve soy ya da ten renginden hiç bahsedilmediği göz önünde bulundurulduğunda, siyahilerin köleleştirilmesini

²³³ Bu anlatıya göre Nuh, oğlu Ham’ın kendisine karşı büyük bir günah işlemesi üzerine, Ham’ın oğlu Kenan’a beddua eder. Kenan’ın, diğer oğulları Sam ve Yafet ile onlardan gelen soyuna köle olmasını diler. Bu anlatının muhtemel amacı, antik dönem İsrail halkının Kenan halkı üzerinde kurduğu hâkimiyetin haklılaştırılmasıdır. Bk. Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary* (New York: W.W. Norton & Co., 2008), 52-53.

²³⁴ David M. Goldenberg, *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*, *Studies of the Bible and its reception*, volume 10 (Berlin ; Boston: de Gruyter, 2017), 170.

haklılaştırmaya yönelik önermenin kendi içinde dahi hiçbir tutarlılığının bulunmadığı kolayca fark edilir.²³⁵ Buna rağmen kolonyalizm dönemi boyunca, siyahileri “günahkârlığın somutlaşmış hâli” olarak damgalayan yaklaşım, yaygın bir kabul görmeye devam eder. Bazı etnik grupların, “aşağı ırk” olarak tanımlanması ile Kalvencilik arasında yakın bir ilişki bulunsa da, Hristiyanlık içinde yer alan başka bazı öğretilerde de benzer bir haklılaştırmaya rastlanır. Nitekim 20. yüzyılın son çeyreğine kadar ırklar arasındaki eşitsizliği, Felemenk Kalvenciliğinde en bariz örneğini bulan dinî-ideolojik dayanaklarla meşrulaştıran toplumlar var olagelmıştır.²³⁶

2.1.2. Seküler İdeolojiler

2.1.2.1. Toplumsal Darwincilik

Kapitalist sanayi toplumları sekülerleştikleri ölçüde, toplumsal tabakalaşmanın teodiseler üzerinden haklılaştırılması gereği de giderek sönümlenir. Nitekim etnik ve ekonomik eşitsizliklerin meşrulaştırılması görevini, 19. ve 20. yüzyıllarda din yerine “toplumsal Darwincilik”, “biyolojik belirlenimcilik” ve sözde “öjeni bilimi” gibi akımlar üstlenmeye başlar. Zira toplum kuramı, 19. yüzyılda gözle görülür ölçüde Charles Darwin’in (1809-1882) biyoloji kuramının etkisi altına girmiştir. Aslında Darwin toplumsal evrimle ilgilenmemekle birlikte, onun biyolojik evrime dair görüşlerinin merkezinde yer alan “doğal ayıklanma” yaklaşımı, başta Herbert Spencer (1820-1903) olmak üzere, toplum felsefesi ve sosyolojiyle uğraşan kimi yazarlarca, toplumsal meselelere uyarlanmaya çalışılmıştır.²³⁷ Doğal ayıklanma kuramının ana fikrini oluşturan “en müktedir olanın hayatta kalması” önermesine, özel bir önem atfeden toplumsal Darwincilik, toplumların tarihsel dönüşümünü açıklamak için bu önermeye başvurur.

²³⁵ David M. Whitford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justifications for Slavery*, St. Andrews studies in Reformation history (Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2009), 35.

²³⁶ John Rex, *Race Relations in Sociological Theory*, 2nd ed (London ; Boston: Routledge & K. Paul, 1983).

²³⁷ Jonathan Howard, *Darwin: A Very Short Introduction*, Very short introductions 35 (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001); J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist* (London: Heinemann Educational, 1971).

Darwin'ın biyoloji alanındaki görüşlerinden ayrılan ve 19. yüzyıl sonlarına doğru yaygınlaşan bu akım, emperyalizme ve ırkçılığa “bilimsel” olma iddiası taşıyan bir meşruiyet zemini sunmuştur. Hayvan ve bitki topluluklarına benzer biçimde, toplumların dönüşümünü de etkileyen temel ve karşı konulamaz biyolojik güçler bulunduğunu öne süren toplumsal Darwincilik, “bilimsel gerçeklik” ve “bilimsel kusursuzluk” kavramlarının bir toplumda ideolojik olarak fetişleştirildiği ölçüde karşılık bulur. Bu yaklaşıma göre, söz konusu güçlerin etkisi altında meydana gelen kesintisiz çatışmalar, uyarlanmalar ve hayatta kalma mücadeleleri, en nitelikli ve zeki yaşam biçimlerinin üstün gelmesiyle sonuçlanan evrimsel bir sürecin ifadesidir. Koşullara en çok uyum sağlayan topluluklar, diğer toplumsal gruplarla girdiği mücadelelerden sağ çıkabilenlerdir. Bu bakımdan toplumun evrilme kabiliyeti, toplumsal ayrışma ve bütünleşme süreçlerinin bir aradalığına bağlı olarak yükselir.

Özellikle Kuzey Amerika’da daha çok sayıda insanı etkilemeyi başaran toplumsal Darwincilik, toplumsal ilişkilerin evrimine yönelik doğal olmayan müdahalelere karşı çıkarak, mücadelelerin kendi doğal işleyişi içinde ilerlemesi ve denetimsiz bırakılması gerektiğini savunur. Bu iddiasıyla, devletin sosyoekonomik ilişkilere müdahalede bulunmaması gerektiğini öne süren ve *laissez-faire* olarak adlandırılan ekonomik modelin benimsediği politikalara, sözde “bilimsel” bir meşruiyet zemini sağlar. Toplumsal Darwincilik, biyolojik belirlenimcilik ve sözde öjeni bilimi akımlarının her üçü de, özelde ırklar arası ilişkileri ve genelde ise tüm toplumsal eşitsizlik biçimlerini, doğal ayıklanmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak görürler. Ayrıca “doğal” ve “değişmez” olduğu öne sürülen bu sürecin, en becerikli, uygun ve zeki olanları evrimin bir sonraki aşamasına taşımaya olanak sağlaması sebebiyle, insan türünün gelişimini koruduğu konusunda hemfikirlerdir. Bu sürecin getirisi olan doğal koşulları değiştirmeye yönelik tüm politikaların, en müktedir, uygun ve zeki gruplardan gelen nesillerin gerilemesine yol açacağını belirten söz konusu akımlar, toplumsal eşitsizliği haklılaştıran ideolojik bir işlevin gerçekleştirilmesi bakımından oldukça elverişlidir.

Eşitsizliği meşrulaştırmaya yönelik bu akımlar, insanların eşitsizliğini vurgulayan faşizm tarafından kolayca içselleştirilerek ırksal saflaştırma ve imha politikalarının temellendirilmesi için kullanılmıştır. Biyolojik belirlenimcilikten

hareketle geliştirilen ırksal belirlenimciliğe en ciddi katkısı, *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine bir Deneme*²³⁸ (1853-1855) adlı çalışmasıyla Arthur de Gobineau (1816-1882) ve *Ondokuzuncu Yüzyılın Temelleri*²³⁹ (1899) başlıklı çalışmasıyla Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) yapmıştır. Ağırlık merkezinde Ari ırkının ve Alman askeri gücünün üstünlüğü görüşü ile antisemitizm yatan Nazizm, ırkçı politikalarını temellendireceği dayanakların birçoğunu Gobineau ve Chamberlain'in görüşlerinde bulur. İlerleyen yıllarda ırk kavramının bilimsel geçerliliğine duyulan şüphenin yanı sıra, biyolojik süreç ve yapıların toplumsal gerçeklik üzerindeki etkisinin belirsizliği üzerinden, toplumsal Darwincilik ciddi eleştirilere maruz kalır.²⁴⁰ Bununla birlikte modern sanayi toplumlarında ırkçılığın, ırksal eşitsizliğin meşrulaştırılması bakımından etkisini tamamen yitirdiğini söylemek de tam olarak mümkün değildir.

2.1.2.2. Klasik Politik Ekonomi

Toplumsal eşitsizliği temellendiren ideolojiler arasında, sanayi kapitalizmiyle doğrudan ilişkili ve seküler tonu baskın olan üçüncü bir yaklaşım daha bulunur. Bu yaklaşım, faydacılık akımı ve modern kapitalizmin politik ekonomiyle iç içe geçmiş hâlidir. Ekonomik mücadele kavramının altını çizen bu görüşün temelinde, elde etme güdüsüne dayalı bireycilik anlayışı ile başarı ve inisiyatif kavramlarına yapılan vurgu yatar. Faydacılığa dayanan ekonomik eşitsizlik öğretisi, kapitalist toplumların kültürel ağırlık merkezinde yer alır. Crawford Brough Macpherson (1911-1987) tarafından terimleştirilen “elde etmeci bireycilik”, toplumu, elde etme güdüsünün yönlendirdiği serbest pazar toplumu olarak tanımlar ve eşitsizliği, toplumun kaçınılmaz bir özelliği olarak betimler. Dolayısıyla, pazardan kaynaklanan eşitsizlik ile politik eşitsizliği birbirinden yalıtarak ele almak, böyle bir toplum biçiminde mümkün değildir.

Hobbes ve John Locke'un (1632-1704) görüşlerini, incelemesinin merkezine alan *Elde Etmeci Bireyciliğin Politik Kuramı: Hobbes'tan Locke'a* (1962) başlıklı çalışmasında Macpherson, tüm bireylerin faydayı rasyonel olarak azamileştirmeye

²³⁸ Arthur Gobineau ve Adrian Collins, *The Inequality of Human Races*, 2015.

²³⁹ Houston Stewart Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century* (Place of publication not identified: Adamant Media Corp., 2005).

²⁴⁰ Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon paperback 16 (Boston: Beacon Pr, 1955).

çalıştığı toplumu, “elde etmecî toplum” olarak tanımlar. Bununla birlikte böylesine bir toplumun üyelerinin bir kısmının, sahip olduklarından daha fazla faydayı arzuladıklarını ve bir kısmının da pazardaki diğer insanlardan daha fazla enerji, beceri ve/veya mülke sahip olduğunu belirtir.²⁴¹ Nitekim Locke da bu önermeye benzer biçimde, emeğin bireyin kendi mülkü olduğunu ve bu mülkün getirisi olan kârın da mülk sahibi sıfatıyla bireyin hakkı olması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte mülk sahipleri ile mülk sahibi olmayanlar arasındaki ayrımın doğallığını savunarak, emeğini kendi toprağında harcayan mülk sahibinin servetine meşruiyet kazandırmayı hedefler. Dolayısıyla mülk sahipliğinin aynı zamanda toplumsal yükümlülükler de yükleyeceğine dair ahlaki önermeye itibar etmez ve eşitsiz mülk dağılımının doğal bir hak olduğunu öne sürer. Böylelikle eşitsizlik doğuran sınıfsal ayrımlara, toplum biçiminin doğal bir bileşeni olma vasfı yükler.

Elde etmecî bireyciliğe ilişkin bu politik yaklaşım, Adam Smith’in (1723-1790) çalışmalarında da kendisine yer bulur. Smith’e göre özgür rekabet koşullarına müdahale eden bir yönetim ya da toplu eylem, metaların doğal fiyatları ile pazardaki fiyatlarının denkleşmesine engel oluşturan yapay bir ekonomik duruma yol açar. Başka bir deyişle, yapay fiyatlara neden olacağı için, pazarın rekabetçi niteliğine müdahale toplumsal olarak arzu edilir bir durum değildir. Smith’e göre toplumsal ilişkilerin düzeni, kapitalist pazarın “görünmez eli”ne bırakılmalıdır.²⁴² Smith pazarı, yani toplumu; faiz elde eden sermaye sahipleri, rant elde eden toprak sahipleri ve ücret elde eden emekçiler olmak üzere, üç temel sınıfa ayırır. Yoksulluğun toplumsal düzeyde azaltılmasını sağlamak için pazara muktedir sınıfların hukuki düzenlemelerle kontrol altına alınmasına, pazarın görünmez elinin uzun vadede herkesin karşılıklı yararına olan bir ekonomik durumu sağlayacağını öne sürerek karşı çıkar. Görünmez elin yönlendirdiğini öne sürdüğü ekonomik eylemin, hedeflenmemiş olduğunu iddia ettiği sonuçlarına ilişkin görüşünü, bireysellik odaklı rasyonel tercih kuramıyla yoğuran Smith’e göre, benmerkezci rasyonellik, ekonomik eylemin hedeflenmemiş

²⁴¹ Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, 13. impr (Oxford: Oxford Univ. Press, 1990); E. K. Hunt, *Property and Prophets: The Evolution of Economic Institutions and Ideologies*, Updated 7th ed (Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 2003).

²⁴² Adam Smith, *Ulusların Zenginliği Cilt I*, çev. Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı, 4. bs (Alan Yayıncılık, 1997), 68-77.

sonuçları dolayısıyla, toplumsal istikrarı sağlar. Bu bakımdan Smith, ekonomik eşitsizliğin, kaçınılmaz olmasının yanı sıra adil bir durum olduğunu belirtir.

Vahşileşebilme potansiyeli yüksek olan benmerkezci rasyonellik kavramını, görünmez el metaforu üzerinden ehlileştirerek, toplumsal istikrarla ve diğerkâmlıkla uyumlu hâle getirmeyi hedefleyen bu Smithçi varsayımlar, Alfred Marshall (1842-1924) ve benzeri ekonomistler tarafından da kabul görerek, çağdaş dönemde de kendine destekçi bulmaya devam eder. A. Marshall, sosyoekonomik ilişkilerin istikrarını “doğal düzen” varsayımından hareketle açıklamaya çalışır. Ekonomik yaşamın toplumsal sonuçlarına ve yoksulluğun nedenlerine dair incelemeleri sonucunda, devletin pazarın işleyişine asla karışmaması gerektiği sonucuna ulaşarak, toplumsal ve ekonomik alandaki reform politikalarına karşıt bir tutum takınır. Özellikle sosyalizm bağlamındaki devlet müdahalelerini, girişimci faaliyetleri kısırlaştırarak ekonomik ilerlemeyi sekteye uğratacağı gerekçesiyle kökten reddeder. Sosyalizmin, mahrem ve aile içi ilişkilere çok ciddi seviyelerde müdahale potansiyeli taşıdığının altını çizen A. Marshall, kapitalizme içkin tekelleşme tehlikesini küçümseyerek, serbest pazar düzenini modern toplumun gelişimine katkı sağlayan bir kurum olarak betimler.²⁴³ Ne var ki, ekonomik eylem ile toplumsal istikrar arasındaki ilişkiyi rasyonel tercih kuramından hareketle açıklamayı hedefleyen bu yaklaşım, benmerkezci rasyonel ekonomik davranışın sonuçlarına ilişkin olarak, varsayımların ötesinde tespit edilebilir bir gerçeklik sunmaz.

Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı* (1937) adlı eserinde, klasik politik ekonominin betimlediği pazar modelinin bahsi geçen varsayımlarını eleştirir. “Eylem kuramı”ndan hareketle kaleme aldığı ve Vilfredo Pareto (1848-1923), Émile Durkheim (1858-1917), Weber ve A. Marshall’a yaptığı atıflarla zenginleştirdiği bu çalışmasında, eleştirisinin merkezine sosyoloji ve ekonomi kuramlarında etkisi hissedilen bireycilik ve pozitivizmi aldığı bir izlek takip eder.²⁴⁴ “Benmerkezci rasyonelliğin diğerkâm sonuçlar doğuracağı”na dair varsayımı, mesnetsiz bir iddia

²⁴³ Alfred Marshall, *Principles of Economics* (New York; Gordonsville: Palgrave Macmillan, 2014), 593.

²⁴⁴ Bk.: Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı: Marshall, Pareto, Durkheim*, çev. Nur Nirven ve Adem Bölükbaşı, c. 1 (Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015); Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı: Max Weber*, çev. Nur Nirven ve Adem Bölükbaşı, c. 2 (Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015).

olarak gören Parsons; ekonomik aktörlerin hedeflerini elde etmeye yönelik tutum ve davranışlarının, rasyonel davranış olarak tanımlanması hâlinde, bu aktörlerin bahsi geçen amaçlarına ulaşmak için başvurabilecekleri hileye ve/veya cebre dayalı eylemlerinin de rasyonel kabul edilmesi gerekeceğini belirtir.

Parsons’a göre hileye ve/veya cebre dayalı ekonomik eylemlerin rasyonel kabul edildiği bir pazar modelinin, toplumsal ölçekte iş birliği ve dayanışmayı teşvik eden istikrarlı bir toplum biçimine kapı aralayamayacağı açıktır; zira toplum biçiminin istikrarı, değerler, amaçlar ve izlenecek yöntemler hususunda asgari de olsa bir uzlaşmayı gerektirir. Bu bakımdan, klasik politik ekonomi kuramcılarının “pazar” savunularının aksine, ekonomik dengeyi sağlayacak başlıca etmen, toplumsal istikrardır. Ekonomik eylemi mümkün kılacak seviyede toplumsal istikrarın sağlanabilmesi ise serbest pazarın işleyişine yönelik toplumsal ve politik müdahaleleri gerektirir. Denetimsiz serbest pazar, toplumsal anarşiye; toplumsal anarşi ekonomik girişimlerin sekteye uğramasına; girişimlerin sekteye uğraması ise uzun vadede tekelleşmeye kapı aralar. Bu bakımdan “rasyonel tercih kuramı”na dayanan serbest pazar modelinin hayata geçirilmesi karşılığında ödenmesi gereken toplumsal bedel, bireycilik temelli girişimciliğin sağlayacağı tüm faydayı tahrip edebilecek ölçüde ağır sonuçlar barındırır.

2.1.2.3. Bireycilik

Hem toplumsal Darwincilik hem de klasik politik ekonomi, geleneksel ve dinî temellendirmelerin etkisinin azaldığı toplumlarda devreye girerek, eşitsizliği meşrulaştırma işlevini üstlenen seküler yaklaşımlardır. Pazara ilişkin görüşleri birbirine koşut olan her iki yaklaşımın daha birçok ortak noktası bulunur. Örneğin toplumsal Darwincilik, pazarı, “karşılıklı mücadeleler sonucunda koşullara en çok uyum sağlayanın hayatta kaldığı bir cangıl” olarak betimlerken, benzer biçimde klasik politik ekonomi de “benmerkezci rasyonel aktörlerin mücadele alanı” olarak tanımlar.

Elde etmeci bireyciliğe verilen önem ve bağlılık da, eşitsizliği meşru gören bu iki yaklaşımın kesişim kümesinde yer alır. Bununla birlikte, “ilerleme” kavramını fetişleştiren her iki ekol de, “hâlihazırdaki toplumu teşkil eden bireylere toplumsal iş birliği çerçevesinde asgari bir refah seviyesi sağlanması” görüşünü, “gelecekteki

toplumun olası gelişmişliğine ket vuracağı” gerekçesiyle reddeder. Başka bir deyişle, her iki ekol de, pazarın mücadeleci niteliğinden kaynaklı ve birçok insanın maruz kalabileceği zararı, uzun vadede erişilecek gelişmişlik seviyesi için ödenebilecek rasyonel bir bedel olarak görür. Bu bakımdan her iki yaklaşımın da önem verdiği bireyciliğin, diğer bireylere karşı sorumluluk yükleyen Kantçı bir yaklaşımın aksine, “elde etme güdüsünden beslenen bir bireyselleşme”ye işaret ettiği açıktır.

Toplumsal Darwincilik ve klasik politik ekonomi ekollerinin arasında, aslında elde etmeci bireyciliğin iki farklı yorumu olmalarından başka bir ayrım bulunmadığı dikkate alındığında, kapitalizmin ideolojik temellerinden birinin “elde etmeci bireycilik” olduğu daha açık bir hâl alır. Zira elde etmeci bireycilik, toplum sözleşmesi kuramının öne sürdüğü “doğa hâline içkin bireyselliğin ve cangılın yol açtığı kaos ve güvensizliği, uzlaşmayla belirlenmiş kuralları uygulayan bir denetim mekanizması aracılığıyla sona erdirme” görüşünü, toplum hâline geçmiş insanın ekonomik ilişkilerini yürüttüğü pazardan dışlamayı önererek, söz konusu cangılın sürdürülmesini üstü kapalı bir biçimde teşvik eder. Bu bakımdan toplum sözleşmesi kuramının aksine kapitalizm, ekonomik eşitlikten ziyade bireycilik ve rekabeti ön plana çıkartarak, ekonomik eşitsizliği olumlar. Bu minvalden hareketle yaygın olarak öne sürülen görüşlerden en önemlisi, özgürlük ile eşitlik arasında kaçınılmaz bir çatışma olduğu ve özgürlüğün bireyciliğe, eşitliğin ise toplumsal müdahaleye imkân tanıdığıdır.

Eşitlik ve özgürlüğü karşıt konumlara yerleştiren bu görüşe göre, toplumsal düzeyde eşitliği hedefleyen her girişim, koşulları eşitlemeye ve ayrıcalıklardan doğan ayrımcılıkları sonlandırmaya yöneleceğinden, bireysel özgürlük alanına müdahaleyi gerektiren toplumsal ölçekli eylemleri beraberinde getirir. Verili olarak eşitliğin bulunmadığı bir toplumda, hiç kimse elinde bulundurduğu ayrıcalıklardan gönüllü olarak vazgeçmeyeceğine ve eşitsizliğin sınıflı toplumun kurucu unsuru olması bakımından verili olarak eşitliğin bulunduğu sınıflı bir toplum bulunamayacağına göre, toplumsal eşitliği amaçlayan her uygulama bireyin haklarına müdahale anlamına gelecektir.

Özgürlük ve eşitlik arasında böylesine bir karşıtlık bulunduğunu öne süren taraflardan “müdahale karşıtı” olanlar, bireysel gereksinim ve çıkarların ancak bireyin

kendisi tarafından doğru biçimde bilinebileceğini ve ifade edilebileceğini belirtirler. Dolayısıyla devlet veya herhangi başka bir politik kurumun, yurttaşın yaşam ve özgürlük alanına müdahalesini meşru görmezler. “Müdahale yanlısı” olanlar ise, karşıtların bu iddiasının, toplumsal eşitsizlikten yararlanan ayrıcalıklı gruplar lehine ayrımcılığa maruz kalanları görünmez kılan salt ideolojik bir işlevi olduğunu öne sürerler. Örneğin, bu kutuplaşmanın müdahale yanlısı tarafında konumlanan sosyalistler, bireyciliği, ayrıcalıklarının kaybetmek istemeyen grupların tepkiselliğinin dışı vurumu olduğu iddiasıyla eleştirirken; karşıt kutupta yer alan liberaller, tek tipleştirici etkisi sebebiyle bireyselliği sönümlendirdiğini iddia ettikleri sosyalizmi totaliter olmakla itham ederler.

Özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişkiyi karşıtlık üzerinden okumayı reddederek, müdahale karşıtı ve yanlısı görüşlerin dışına çıkan “sentezci” bir yaklaşım ise, özgürlük ve eşitlik arasındaki kutuplaşmayı “sözde bir karşıtlık” olarak değerlendirir. Bu yaklaşımın savunucuları arasında yer alan Bryan S. Turner (1945-...), bireycilik kavramının kuramsal açıdan önem taşıyacak ölçüde henüz geliştirilemediğini ve ilkel bir kavrayış düzeyinde kaldığını belirterek, özgürlük ile eşitlik arasındaki karşıtlığa dair geleneksel kutuplaşmayı tetikleyen sorunun, bu ilkel bireycilik anlayışında aranması gerektiğini öne sürer. Daha yetkin bir bireycilik anlayışı geliştirebilmek için öncelikle “bir süreç olarak bireyleşme ile bireyselleşmenin birbirinden ayırt edilmesi” gerektiğini savunan Turner, “klasik bireycilik” olarak adlandırdığı akımın 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıktığını belirtir. Turner’a göre geleneksel feodalizme ve hiyerarşik toplumsal ilişkilere karşı eleştirel bir tavır takınan bireyciliğin bahsi geçen türü, bireyin özellikle mülkiyet ilişkilerini ilgilendiren hak ve yükümlülüklerine odaklanır.

Turner, Protestanlığın, bireyin Tanrı’ya karşı sorumluluğunu, yani kulluk vazifesini dünyevi meşgaleler aracılığıyla da yerine getirebileceğinin altını çizdiğini ve böylelikle bireyin özerkliğine özel bir önem atfettiğini ifade eder. Yazara göre klasik bireycilik, ekonomik değişimi harekete geçiren etmen olarak modern bireyi öne çıkartıp, ilerlemenin başarı ve girişime bağlı olduğunu vurgular ve bu bakımdan özel mülkiyete daha önceki hiçbir öğretinin yüklediği merkezî bir önem atfeder. Turner, hem özel mülkiyete biçtiği asli rol hem de aristokratik kalıtsal servete yönelttiği eleştiri bakımından, klasik bireyciliğin köktenci bir ton taşıdığını iddia eder ve bireyciliğin bu

türünün politik boyutunu, bireyin “kendi çıkarlarını gözetmek üzere politik eylemlerde bulunma hakkı”na yapılan vurgunun somutlaştırdığını belirtir. Bununla birlikte, bu tür hakların temel ayırt edici noktasını, Locke’un da belirttiği üzere, sadece mülk sahibini korumaya yönelik olmalarının teşkil ettiğini de görmezden gelmez.²⁴⁵

“Kolektif varoluş ve eyleme dair geleneksel usullerin altını oyan bir inanç sistemi” olarak tanımladığı bireyciliğin, erken dönem kapitalizmin hâkim ideolojisi olduğunu belirten Turner, rekabetçi kapitalizmin kültürel düzeni içindeki çileci Protestanı, “klasik ekonomi kuramının yalıtılmış Robinson Crusoe’sunun bir uzantısı” olarak betimler. Bu bakımdan dinî, politik, ekonomik, hukuki vb. düzlemlere ilişkin önermeler içeren bir bireysel haklar öğretisi olarak tanımlanabilecek olan klasik bireyciliğin tarihsel kaynağını, dinî kurumların yerine bireyin vicdanını yerleştirip vicdan ve davranışla ilgili geleneksel yaklaşımları yıkan Kalvenciliğin teşkil ettiğini savunur.²⁴⁶ Bu noktada “hazcı-faydacı” ve “ahlaki” olmak üzere bireyciliğin iki farklı ele alınış biçimi arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. Bireyin özerkliği vurgusunu merkeze alan klasik bireycilik anlayışı, toplumsal düzlemdeki tutum ve davranışlarını, başkaları açısından yol açacağı sonuçlar ne olursa olsun en üst düzeyde tatmini elde etmek için rasyonel olarak hesaplayan, benmerkezci ve hazcı birey üzerine inşa edilmiştir. Hazcılığa odaklı rasyonel birey, diğerlerinin çıkar ve arzularına karşı kayıtsızdır. Böylesine bir birey anlayışı, bireyi hazcı eğilimleri üzerinden çözümlemeye çalışan, başta Jeremy Bentham (1748-1832) olmak üzere, faydacılık ekolüne mensup düşünürlerce geliştirilmiştir.

Immanuel Kant (1724-1804), Durkheim ve Parsons geleneğini takip eden ekol ise, bireyi “özü gereği toplumsal bir varlık” olarak betimler. Bir başka deyişle, bireyin ancak iş birliği ve dayanışma temelli bir toplumsal ilişkiler ağı bünyesinde kişisel eğitim ve arzularının tam olarak karşılanabileceğini öne sürer.²⁴⁷ Durkheim, her ne kadar Spencer toplumu organizmaya benzeten yaklaşımını kabul etse de; temellerini

²⁴⁵ Bryan S. Turner, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener (Dost Kitabevi, 2007), 94.

²⁴⁶ Benjamin Nelson, “Conscience and the Making of Early Modern Cultures: ‘The Protestant Ethic’ beyond Max Weber”, *Social Research* 36, sy 1 (1969): 4-21; Mike Hepworth ve Bryan S. Turner, *Confession: Studies in Deviance and Religion* (London ; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982).

²⁴⁷ Bk.: Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Bir Deneme*, çev. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray (Ankara: AÜ SBF, 1980).

Spencer’ın çalışmalarında bulan hazcı-faydacı bireyciliğin, toplum biçimi açısından yıkıcı sonuçları olduğunu, en azından 19. yüzyıl sonunda Fransız toplumunda görülen benmerkezci intihar vakalarındaki ciddi artışta önemli bir payı bulunduğunu ifade eder. Modern toplumun ihtiyaçlarına yanıt verebilecek bir inanç ve eylem modeli olarak ahlaki bir bireycilik anlayışını geliştirmeye çalışan Durkheim, “organik dayanışma” çözümlemesi bağlamında toplumsal dayanışma ile bireysel gelişimin gereklerini uzlaştırmaya yönelir.²⁴⁸

Protestanlık, klasik politik ekonomi ve liberalizmden beslenen “ahlaki bireycilik”, bireye sunulması gereken temel toplumsal koşulların zorunlu bir ögesi olarak, her tür meslek dalının yetenekli insanlara açık olması gerektiğini öne sürmesi bakımından fırsat eşitliği anlayışını da içerir. Toplumu, çok çeşitli yetenek ve becerilere sahip bireylerin bir toplamı olarak değerlendiren ahlaki bireycilik, farklı yeteneklerin azamileştirilmesini sağladığını öne sürerek rekabetin ahlaki yararına atıfta bulunur. Bu bakımdan fırsat eşitliğinin kurumsal olarak düzenlendiği ve güvence altına alındığı ölçüde, rekabetçi bireyciliğin gelişimine de imkân tanınmış olur. Toplumsal ihtiyaçların bireycilikle bu biçimde bağdaştırılabilmesi ise bireyler arasında tarafsızlığı ve hakkaniyeti sağlayacak kurumları gerektirir. Zira yetenek ve becerinin rekabetçi bir mücadele düzleminde gelişebilmesi, tarafsızlığı mümkün kılacak olan “fırsat eşitliği” ve “koşullarda eşitlik” ilkelerinin varlığına bağlıdır. Köktenci bir yaklaşımla bireyselliği ele alan “hazcı-faydacı” bireycilik ise, koşullarda eşitliğin, rekabetin saldırgan niteliğini mümkün olduğunca sönmülendirerek bireyselleşmeyi aşındırdığını öne sürer. Bu nedenle rekabetçi ilişkilere toplumsal müdahale anlamına gelen kurumsal düzenlemelere karşı çıkar ve üstü kapalı biçimde kurumsallaşması gerekenin bireysel özgürlük olduğunu belirterek yoğun toplumsal eşitsizliği kronikleştirecek koşullarda eşitsizliği, kendi betimlediği biçimiyle bireyciliğe zerk eder.

Ahlaki bireyciliğin meşru saydığı toplumsal düzenleme ve denetim, insanların tek tek kimliklerinin tespitini gerektiren özgül bir bireyleşmeyi beraberinde getirir. Modern bürokratik idari düzenin işlerlik kazandığı bir toplumda, her yurttaş kendine

²⁴⁸ Bk.: Émile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 3. bs (Dost Kitabevi, 2012).

özgü kimliğinin belirlenmesine imkân tanıyan bir isim, ikamet adresi, sigorta numarası, pasaport, doğum belgesi, evlilik cüzdanı, sürücü belgesi ve benzerleriyle etiketlenir. Bürokratik yollarla ve bahsi geçen etiketler üzerinden gerçekleşen bu bireyleşmenin en önemli sonuçlarından biri, “yurttaşların politik otorite önünde tek tipleşmesi”dir. Bu tek tipleşmenin kurumsallaşması, “hukuk önünde eşitlik” ilkesinin toplum biçiminin dayanaklarından biri hâline gelmesine bağlıdır. Theodor W. Adorno (1903-1969) ve Michel Foucault (1926-1984) gibi bazı eleştirel düşünürlerce, bireyleşmenin, “toplumun bürokratikleşmesi”ne, “panoptisizm”e ve Weber’in “demir kafes” metaforuyla göndermede bulunduğu sonuçlara yol açtığı öne sürülür.²⁴⁹ Bu yaklaşıma göre, bireyselleşme, “farklılığın önemini vurgulayan bir özgün olma hâline dönüşüm süreci”ni kastederken; bireyleşme, “eşitliğin olası sonuçlarından biri olan tek tipleştirmeye eğilimli idari bir süreç” anlamına gelir. Benzer biçimde köktenci bireycilik de, bireyleşmeyi, bireyi yok ettiğini iddia ettiği eşitlikçi programlarla ilişkili görür.

Fırsat eşitliği ilkesinden farklı olarak, koşullarda eşitlik ve sonuçlarda eşitlik ilkelerinin kurumsallaştırılması, merkezîleşmiş bürokratik yönetime ve toplumsal ölçekli politikaların gerçekleştirilmesine imkân tanıyan toplumsal iktidar aygıtlarını gerektirir. Bu aygıtlar vasıtasıyla asgari toplumsal statülerin oluşturulabilmesi için, “eşit yurttaşlığın zorunlu bir bileşeni” olan bireyleşme de elzemdir.²⁵⁰ Zira kişinin eğitim ve genel toplumsal terbiye çerçevesinde yetiştirilip, “birey” vasfına sahip özerk bir birime dönüşebilmesi için, ona yaşam ve sağlık koşullarının asgari seviyede de olsa sağlanması gerekir. Modern kapitalist bağlamda “birey”in yetiştirilmesini mümkün kılan kurumsal çerçeveyi sunan statü ise “yurttaşlık”tır. Toplumun her mensubunun eğitilmiş ve duyarlı yurttaşlara dönüşümünü sağlayacak koşulların kurucu unsuru ise “bürokratik yönetim”dir. Dolayısıyla, özerkliği sınırlayan “yönetilme hâli”ne yönelik eleştiri, seçkinci ve romantiktir. Karşılıklı toplumsal bağışlar ve dayanışma olmaksızın, insanlar çeşitli yoksunluk biçimlerine karşı savunmasız hâle gelir. Bu

²⁴⁹ Martin Jay, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay (Der Yayınları, 2001); Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 8. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019).

²⁵⁰ Ralf Dahrendorf, “Liberty and Equality, Reflections of a Sociologist on a Classical Theme of Politics”, içinde *Essays in the Theory of Society*, New edition edition (Stanford Univ Pr, 1968), 179-214.

bakımdan kamu kurumları aracılığıyla toplumun her mensubuna diğer mensuplara karşı yerine getirmeleri gereken belirli sorumluluklar yükleyen yurttaşlık anlayışı, toplumun tüm üyelerine asgari imkânlar sağlanmasını olanaklı kılarak, aslında “özgürleştirici” bir yaklaşım ortaya koyar.

Eşitlikçi bireyciliğe yöneltilen romantik eleştirinin çıkış noktası, istikrarlı bir kültürel çevreye özgü geçmişteki küçük ve seçkin bir topluluğa yüklenen nostaljik anlamdır. Modern toplumsal değişimi, “topluluklardan mürekkep toplum biçiminden, bir bütün olarak toplum olmaya geçiş” ile ilişkilendiren Ferdinand Tönnies’in (1855-1935) yaklaşımı, 19. yüzyılda Almanya’da topluma dair görüşleri biçimlendirmiştir.²⁵¹ Karşılıklı ilişkiler sistemi olarak tasarlanan “topluluk”, yani “cemaat” ile bireyin ilişkisi doğal, organik ve mahremdir; zira topluluk doğrudan ilişkilerden kaynaklanan güveni ve bireysel özgünlüğü temel alır. “Toplum”, yani “cemiyet” ise bunun aksine yapay, mekanik ve kamusaldır. Toplum, farklı arzuları olan ve bu arzuları kamusal alanda birbiriyle çatışan ama birbirinden farksız, yani birbirine eşit sayılan bireylerin bir toplamıdır. Benmerkezci ilkelere göre, böyle bir toplumun yapı taşı olarak kurgulanan bireyin kendisi için yaşayacağı öngörülür.

Modern topluma dair romantik eleştiri, “topluluk bağlarını kopardığı ve bireyi ekonomik pazarın güçlerine karşı savunmasız bıraktığı” gerekçesiyle, bu toplum kurgusunu “özü itibarıyla gerici” olarak niteler. Romantiklere göre, böylesine bir toplum biçimi, kamusal yaşamdaki çelişkileri artırmasının yanı sıra, bireyi mensubu olduğu topluma yabancılaştıran ve toplumsal çeşitliliği aşındıran bir etkiye sahiptir. Nostaljik bir nitelik arz eden bu modernlik eleştirisi, Weber’in “demir kafes” metaforu ile Georg Simmel’in (1858-1918) “modern yabancılaşma ve farksızlaşma”ya ilişkin görüşlerinden de beslenir. Simmel’e göre para ekonomisinin gelişimiyle birlikte mübadeleler kesin olarak ölçülebilir ve nicelenebilir bir nitelik kazanır. Bu bakımdan, “para ekonomisinin, bireylerin eşitlenmesini doğuran bir sonucu olduğu”nu öne süren Simmel; modern sanayi toplumunun “yığınlaştırmacı” etkisiyle birleştiğinde, para

²⁵¹ Ferdinand Tönnies ve Klaus Lichtblau, *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, Klassiker der Sozialwissenschaften (Wiesbaden: Springer VS, 2012).

ekonomisinin, “içinde bireyin eridiği bir toplum biçimi” oluşturduğunu belirtir. Simmel’e göre, para ekonomisinin gelişimi bireyin yok olmasıyla sonuçlanır.²⁵²

Para ekonomisi ve modern topluma yöneltlen romantik eleştirinin hedefinde, “bürokratikleşme” ve “tek tipleştirme” yer alır. Bu görüş, “ekonomik yaşamdaki tek tipliliğin bir yabancılaşma biçimi olduğu”nu öne sürer. Bununla birlikte, “tek tipleşmenin daha tarafsız ve adil ilişkileri mümkün hâle getirdiği”ni belirten ahlaki yaklaşımlar da vardır. Bu tür yaklaşımlara göre, para ekonomisinin gelişimi, özellikle “tarafsızlık bağlamında eşitliğin gelişimi”ni de mümkün kılar; zira “ölçülebilir ve nicelenebilir karşılıklılık”, insanın davranışları ile tasarımlarının tarafsız bir kesinlikle ölçülebilirliğini mümkün hâle getirip, sezgi ve anlık yargıların toplumsal ilişkilerdeki etkisini azaltır. Bu bakımdan nicel hesaplamalara dayanan bir para ekonomisi ve bürokrasi olmaksızın, tazminat ya da sosyal yardım gibi toplumsal bölüşüm türleri de söz konusu olamaz.

Bürokrasi, modern kapitalist toplum biçimine özgü eşit yurttaşlığın gelişimini ve sosyal yardıma yönelik düzenlemelerin öngördüğü tazminatların bölüşümünü sağlayan önemli bir unsurdur. Bürokrasinin muhtemel alternatifleri, *ad hoc* kararlara ve büyük ölçüde keyfi bir bölüşüm sistemine ya da komünal topluluğa dayanan toplum biçimleridir. Modern kapitalist toplumun ekonomik, demografik ve politik yapısı göz önüne alındığında, böyle bir dönüşümün, hiç değilse ütöpik olacağı aşikârdır. Zira modern sanayi kapitalizminin ve toplumsal hareketliliğin arttığı ölçüde aşiret, köy, komün, yerel yönetim ve dinî gruplar gibi topluluk özelliği taşıyan kurumlar etkisini yitirir ve komünal topluluğa dayalı toplum biçimine geri dönme alternatifi gerçekleştirilebilirliğini kaybeder.

2.2. EŞİTLİĞİ MEŞRULAŞTIRAN İDEOLOJİLER

Modern dönemde yüklendiği anlam bakımından eşitlik, temelde “ilerlemeci” bir ideal olarak belirir. Anlamı üzerinde yüzlerce yıldır tartışılan eşitliğin kapitalist toplum biçimi içindeki farklı kavranışlarını geçmiş dönemlerdekilere ayıran başlıca

²⁵² Georg Simmel, *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan ve Öykü Didem Aydın, 2. bs (İthaki Yayınları, 2018).

ortak özellik, eşitsizliğin verili ya da doğal bir fenomen olmadığına dair kabuldür. Fransız ve Amerikan devrimlerinden bu yana eşitlik ilkesi, toplumların yeniden düzenlenmesine yönelik tüm modern hareketlerin temel dayanaklarından biri olagelmıştır. Bu bakımdan modern toplumsal yurttaşlık koşulları altında ahlaki olarak temellendirilmesi gereken şey, eşitliğin değil eşitsizliğin haklı görüleceği durumlardır.²⁵³ ABD’deki sivil haklar hareketinin önde gelen figürlerinden olan Martin Luther King Jr. (1929-1968), bu durumu şöyle ifade eder: “Ayrımcılık, insanların trajik atıklıklarının (izolasyonlarının) korkunç yabancılaşmalarının, dehşet verici günahkârlığının açık bir ifadesi değil midir? Bu nedenle insanları, ahlâki olarak doğru olduğu için, Anayasa Mahkemesi’nin... kararına itaate çağırırken, ahlâka aykırı ayrımcılık hükümlerine itaat etmemeye davet edebilirim.”²⁵⁴

Eşitlik, modern bir değer olmasının yanı sıra “modern olma”nın ve modernleşme sürecinin bir ölçütü olarak da işlevseldir. Toplumsal itibar ile iktidarın, bireylerin özgül ve atfedilmiş özelliklerine göre bölüşümüne, hiyerarşiye, özgüllüğe ve değişmeyen toplumsal konumlara dayanan geleneksel toplum biçimleri, özgüllüğe dayanan hiyerarşiyi, şeylerin doğal düzeninin ve toplumun doğal ve sabit bir unsuru varsayar. Modern kapitalist toplum biçimi ise rekabete imkân tanıyan bir minvalden hareketle, yetenek ve beceriye dayalı başarıya ve toplumsal hareketliliğe öncelik tanır. Bu bakımdan en azından politik eşitlikçiliğin öne sürdüğü biçimiyle eşitlik, ulus-devletin gelişimine eşlik eden modern bir ilkedir.²⁵⁵

Geleneksel toplum biçimlerinde doğal ve sabit bir fenomen olarak kabul gören toplumsal eşitsizlik, modern yurttaşlığı oluşturan kurumlarla birlikte, düzeltilmesi gereken bir “sorun” olarak kavranmaya başlanmıştır. Bu bakımdan yurttaşlık haklarının toplumsal ölçekte yaygınlaşması, kapitalist toplumlarda eşitliği sağlamaya yönelik olarak baş gösteren hareketlerle ayrılmaz bir ilişki içindedir. Kapitalist toplumlar da belli doğal farklılık biçimlerinin varlığını kabul etmekle birlikte, politik bakımdan toplumsal eşitlik meselesinin özellikle üstünde dururlar. Modern politik

²⁵³ Isaiah Berlin ve Richard Wollheim, “XIV.—Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, sy 1 (01 Haziran 1956): 281-326.

²⁵⁴ Martin Luther King, “Birmingham Cezaevi’nden Mektup”, içinde *Sivil İtaatsizlik: Kamu Vicdanına Çağrı*, çev. Yakup Coşar, 5. bs (Ayrıntı Yayınları, 2018), 202.

²⁵⁵ Turner, *Eşitlik*, 19.

yaşam ve kurumlar; etnik köken, cinsel kimlik ya da yaş dikkate alınmaksızın, fırsatların eşitlik gözetilerek yaygınlaştırılmasına yönelik toplumsal taleplerle karşılaşagelmıştır. Toplumsal eşitlik yönündeki bu taleplerin, eşitliğe dayalı kapsayıcı yurttaşlığı, kapitalist sanayi demokrasilerinin ideolojik temeli hâline getirmesi ölçüsünde, eşitlik de modern bir değer olarak billurlaşmıştır.

Hem bir fenomen olarak toplumsal eşitsizlik hem de toplum felsefesinin bir konusu olarak eşitsizliğin doğası ve nedenlerine ilişkin tartışma, toplum kadar eskidir. Örneğin Aristoteles, *Politika* adlı eserinde toplumu hiyerarşik olarak üç sınıfa ayırmasının yanı sıra, köleler ile özgür insanlar ve kadınlar ile erkekler arasında da rasyonellik ve yurttaşlık kabiliyetleri bakımından önemli farklar olduğunu öne sürer. Klasik metinlere göre antik Hint toplumu da, dört temel kast (rahipler -brahmanlar-, savaşılar -ksatriya-, tüccarlar -vaişya- ve köleler -şudra-) üzerine inşa edilmiştir. Asıl amacı, rasyonel ve ahlaki bir yaşam biçimine örnek teşkil etmelerini beklediği soylulara ve şövalyelere uygun toplumsal davranışları belirlemek olan Konfüçyüs de (MÖ 551-MÖ 479), *Seçmeler* adlı eserinde, 2500 yıl önceki Çin Uygarlığı'nın çeşitli toplumsal tabakalarının işlev ve niteliklerini anlatarak, dönemin toplumsal yapısını gözler önüne serer. Nitekim İngiliz şair ve yazar Geoffrey Chaucer da (1343-1400), muhtemelen 1386'da kaleme aldığı ve toplumsal tabakaların itibar ile onura göre nasıl bölündüklerini aktardığı *Canterbury Hikayeleri* adlı eserinde, Orta Çağ'daki toplumsal rollere bağlı farklılaşmayı betimler.

Çok daha çeşitlendirilebilecek olan bu ve benzeri örnekler, farklı düzeylerde ve yoğunluklarda da olsa çeşitli eşitsizlik biçimlerinin bilinen tüm toplumlarda var olduğunu gösterir. Öyle ki eşitsizlik, toplumsal ilişkilerde “eşitsizliğin kaçınılmaz olduğu”nun düşünülmesine yol açacak kadar “kalıcı” ve “genelgeçer”dir. Bu sebeple eşitsizliğin doğal ve kaçınılmaz olup olmadığı sorusu, yüzyıllardır toplum felsefesinin çeşitli dallarının başlıca uğraşlarından biri olagelmekle birlikte, modern bir disiplin olan sosyolojinin doğuşuna da temel oluşturmuştur.²⁵⁶

²⁵⁶ Dahrendorf, “On the Origin of Inequality among Men”.

2.2.1. İdeal Olarak Eşitlik: Eşitlik İlkesi

2.2.1.1. Genel Olarak Eşitlik İlkesi

İnsanlık tarihi boyunca benzer kabul edilen durumlara yönelik farklı uygulamaların, adaletin gerçekleşmediği veya amacına ulaşmadığı kanısını uyandırmasındaki yaygınlık, hem düşünürlerin hem de uygulayıcıların dikkatini çekmiştir. “Benzer durumlara benzer uygulama” beklentisi, eşitlik ile adalet arasındaki bağıntının yoğunluğuna dair bir ön kabulü mümkün kılacak kadar genelgeçer bir nitelik arz eder. Bu beklentinin genelgeçerliği, eşitliği adaletin biçimsel unsuru varsayan türde bir adalet tasavvurunun yaygınlığının göstergesidir. Bununla birlikte adaletle ilişkisi içerisinde ele alınan eşitliğin, mutlak bir niteliğe sahip olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Toplumsal nimet ve külfetlerin, ilişkili kabul edilen koşullardan kaynaklanan ayrımlar sebebiyle, bireylere farklı oranlarda bölüşümü, adaletin gereği varsayılagelmıştır. Örneğin her hukuk düzeninde yurttaş olanla olmayan ya da ergin olanla olmayan, farklı hak ve yükümlülükleri içeren statülere sahiplerdir. Dolayısıyla farklı statülerde bulunanlara farklı muamele uygulanması, adalet tasavvuruna içkin olan eşitlik kavrayışıyla, yani adaletin biçimsel unsuruyla uyumsuz görülmez. Eşitlik karinesini temel alan hakkaniyet duygusu ile dünyevi düzlemde var olan eşitsizlik arasında süregelen gerilim, modern dönemde toplumsal olanı biçimlendiren başlıca etmendir. Zira artı değer üreten bir toplumda, toplumsal eşitliği üretmeyi ve sürdürmeyi hedefleyen toplumsal kurumların su yüzüne çıkması, ancak modern uygarlığın gelişimiyle söz konusu olmuştur.

Geleneksel toplumlarda büyük ölçüde kendi sınıfları içerisinde ve konformist bir biçimde yaşamlarını sürdüren insanlar, modernleşme süreciyle birlikte “kompartment”lerinin dışına çıkmak durumunda kalmışlardır. “Kamusal” nitelik kazanan ortak mekânlarda, farklı tabakalara mensup insanlarla giderek yoğunlaşan bir ilişki ağı içinde kendilerini bulan bu insanların yüzleşmekte oldukları şey, sınıflar arası geçişlerin önceki döneme göre giderek kolaylaştığı, hatta mevcut tabakaların eski

itibar ve servetlerini kaybedip biçimsizleştiği, yeni ve “tedirgin edici” bir dünya olmuştur.

Sınıflı toplum biçimlerinin ortaya çıkmasından 18. yüzyıla kadar toplumlar, “insanların doğaları gereği farklı oldukları”, yani insanlar arasında doğal bir hiyerarşi bulunduğu kabulünden hareketle tesis edilmiştir. Bu kabul, tüm insanlar arasında doğal eşitliği varsayan doğal hukuk düşüncesinin yükselişiyle birlikte çökmeye başlamıştır. “Her bireye hak ettiğini sunması kaydıyla bir eylemin adil olduğu”nu belirten Platon (MÖ 427-MÖ 347) ve Aristoteles’in klasik adalet formülü, doğal hukuk geleneği içerisinde “herkesin aynı itibarı ve saygıyı hak ettiği”ni savunan eşitlikçi bir anlam kazanmıştır. Bugün yaygın olarak benimsenen bu anlayış, ilk olarak bütün rasyonel varlıkların doğal eşitliğini vurgulayan Stoacılar arasında gelişmiş; insanların Tanrı önünde eşitliğini yücelten erken dönem Hristiyanlığın dayandığı bir ilke olarak belirginleşmiş; fakat sonraki dönemlerde kurumsallaşmasını tamamlayan Katolik Kilisesince benimsenmemiştir. Bu anlayışın nüveleri, içinde Yunan ve İbrani öğeler barındıran Yahudilik ve İslam’da da gözlemlenebilir.

Toplum sözleşmesi kuramı ve doğal hukuk geleneğinin öne sürdüğü doğal eşitlik düşüncesi, 17. yüzyıldan itibaren hâkim anlayış hâline gelmeye başlamıştır. Hobbes, *Leviathan* (1651) adlı eserinde, insanların “doğa hâli” olarak ifade ettiği toplum öncesi dönemde, birbirlerine karşı cebir kullanma bakımından, zaman içinde aynı kabiliyete sahip hâle geldiklerini ve eşitlendiklerini varsayar. Locke ise *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (1690) başlıklı yapıtında, her insanın doğası gereği özgür irade sahibi olmak bakımından eşit olduğunu ve bu sebeple kendisinin tek malikinin yine kendisi olması gerektiğini öne sürer. Toplum sözleşmesi kuramının önde gelen bir diğer savunucusu Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk* (1755) başlıklı çalışmasında, toplumsal eşitsizliğin bir gerileme olduğunu ilan eder. “Doğa hâli”nde uyumlu ve doğal bir eşitlik içinde yaşadığını iddia ettiği insan ırkının, tarih öncesi çağlarda başına gelen bir gerileme olarak yorumladığı bu eşitsizliği, insanın mükemmelliğe, mala ve elde etmeye dair dürtüsünün hızlandırdığını savunur.²⁵⁷ Rousseau’ya göre, dizginlenmemiş öznellik ancak ortak

²⁵⁷ Ralf Dahrendorf, “On the Origin of Social Inequality”, içinde *Philosophy, Politics and Society: Second Series*, ed. Peter Laslett ve Walter Garrison Runciman (Oxford: Blackwell, 1976), 88-109.

sivil bir varoluş ve halk egemenliğine bağlandığında sonuçlardaki eşitsizliğin ve şiddetin egemenliğinin üstesinden gelinebilir.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (1785) adlı çalışmasında Kant, evrensel insan değerinin eşitliği önermesini, “kesin buyruk” olarak formüle eder. Kant’ın “özerklik” ve “kendine kural koyma” kavramlarından hareketle temellendirdiği söz konusu görüşü, “tüm rasyonel varlıklar için aynı özgürlüğün kabulünün, insan haklarının temel ilkesi olduğu” sonucuna ulaşır.²⁵⁸ Bu gibi “Aydınlanma Çağı” düşünceleri, büyük modern toplumsal hareketleri ve devrimleri takiben ortaya çıkan modern anayasalar ve insan hakları bildirgelerinde kendilerine önemli bir yer edinmişlerdir. Söz gelimi 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin ağırlık merkezinde, özgürlük ve kardeşlik ile birlikte eşitliğe dair vurgu yer almıştır.²⁵⁹

Bu noktada, eşitlik ilkesine ilişkin bazı yanlış anlamaların açıklığa kavuşturulması gerekir. “İnsanlar eşittir” demek, “insanlar özdeştir” demek değildir. Eşitlik varsayımı, her biri ayrı birer “birim” olarak ayırt edilebilmeleri bakımından görünürdeki farkların ötesinde “eşit” oldukları söylenebilecek belirli varlıklar veya birimlerin var olduğunu iddia eder.²⁶⁰ “Asli eşitlik”, kişilerin konuyla ilgili ve özgül kabul edilen önemli açılardan benzer oldukları anlamına gelir; fakat hepsinin genel olarak aynı oldukları ya da onlara aynı şekilde davranılacağı anlamına gelmez.²⁶¹ Ronald Dworkin’in (1931-2013) *Hakları Ciddiye Almak* (1977) isimli eserinde ileri sürdüğü²⁶² ve bugün de yaygın olarak kabul gören bir yaklaşıma göre, eşitlik ilkesi, kişilere eşitler olarak, yani “eşit alaka ve saygıyla muamele” edilmesini öngören ilke olarak anlaşılabilir.

Tüm insanların saygınlığının ve itibarının eşitliğine ilişkin asli eşitlik düşüncesi,²⁶³ Batı’nın modern politik ve ahlaki kültürünün önde gelen tüm ekollerince,

²⁵⁸ Immanuel Kant, *Metaphysik Der Sitten*, ed. Julius Hermann von Kirchmann (Verlag von L. Heimann, 1870), 31-32.

²⁵⁹ Gosepath, “Equality”.

²⁶⁰ David Thomson, *Equality* (Cambridge: CUP Archive, 1949), 4.

²⁶¹ Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).

²⁶² Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Revelations Series (London: Bloomsbury, 2013).

²⁶³ Gregory Vlastos, “Justice and Equality”, içinde *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman ve Robert Westmoreland (New York, NY: Oxford Univ. Press, 1997), 120-33.

bir toplumsal konumlanışın meşru görülebilmesi için taşınması gereken asgari nitelik olarak kabul edilir. Bu tür bir eşitlik kavrayışını benimsemeyen herhangi bir toplumsal kuram, bugün “ikna edicilikten uzak” olarak değerlendirilir. Zira dinî, geleneksel ve metafizik görüşlerin ikna ediciliğini genel olarak kaybettiği²⁶⁴ ve göreciliğin (rölativizm) giderek yaygınlaşan bir referans noktası hâline geldiği bir dönemde, kişilere eşitler olarak davranılması gerektiğini kabul etmeyen toplumsal hedefler üzerinde, genel bir uzlaşmaya şiddet içermeyen bir yolla erişmek mümkün değildir. Dolayısıyla, çağdaş toplumsal kuramların tamamının, desteklenmek bir yana, en azından kabul görebilmek için gereksinim duydukları zemini oluşturan unsur, eşitlik ilkesidir.²⁶⁵

Eşitlik ilkesini temel alan farklı yaklaşımların üzerinde uzlaştığı esaslardan biri, tüm insanlara benzer biçimde davranılması gerektiğine dair açık bir ahlaki gerekçe bulunmadığı müddetçe, onları eşit bireyler olarak tanımanın, onlara herhangi bir açıdan mutlaka tek tip bir şekilde davranılmasını gerektirmediğidir. Bununla birlikte farklı ekoller arasında tek tip davranışı gerektiren durumlara ilişkin gerekçelerin neler olduğuyla ilgili çeşitli uyuşmazlıklar bulunur. Tüm insanların karşılıklı biçimde eşit itibar sahibi olarak değerlendirildiği andan itibaren “eşitler olarak muamele görme”, çağdaş kuramda ortak kabul gören ahlaki bir ölçüte dönüştüğünden; güncel felsefî tartışmalar, ideolojik olarak gerekli görülen eşit muamelenin türüne odaklanır.²⁶⁶ Başka bir deyişle, belirgin bir ahlaki ölçüte ulaşmak için, eşitlik ilkesinin somutlaştırılması gerekir. Zira ilkenin soyutluğu sebebiyle, “adil eşitlik nasıl sağlanır” sorusuna yönelik ve toplumsal pratiğe uygulanabilir hiçbir yanıt, kavramın kendisinden türetilemez. Eşit muameleye dair birbiriyle mücadele içerisindeki farklı kavrayışlar, eşitliğin çeşitli biçimlerde anlamlandırılması sonucunu doğurur.²⁶⁷ Bu farklı kavrayışlar ise, eşitlik ilkesinin temelinde yer alan adalet idealine bağlılık derecelerine göre değerlendirilebilir.²⁶⁸

²⁶⁴ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1. Aufl (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 39-45.

²⁶⁵ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002), 4-5.

²⁶⁶ Gosepath, “Equality”.

²⁶⁷ Gosepath.

²⁶⁸ Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 44.

2.2.1.2. Eşitlik İlkesi ve Toplumsal Adalet Arasındaki İlişki

Kaynağını “toplumsal olan” a rehberlik eden normlar ve iktidar ilişkilerinde bulan eşitsizliğin kaçınılmazlığına rağmen, karşılıklılığa dayanan her türden mübadelenin beslediği bir eşitlik duygusu da gündelik yaşamın bileşenleri arasında yer alır. Bu bakımdan, ampirik derecelenme ve statü eşitsizliği gibi, eşitlik de gündelik toplumsal yaşama içkindir. Bu bakımdan “hakkanîyet”, “adalet” ve “karşılıklılık” ideallerini besleyen türde bir eşitlik kavrayışı, toplumsal varoluşun sürdürülebilirliği için, az ya da çok işlerlik kazandırması gereken, zorunlu kurucu unsurlardan biridir.

Adalet düşüncesi, toplumsal bir düzenin kuruluşu, işleyişi ve yıkılışı bakımından etkin bir öneme sahip olagelmıştır. Hem bir toplumun kendi içindeki hem de toplumlar arasındaki politik mücadelelerin tarafları, kendi görüşlerinin adil ve haklı, karşı tarafta yer alanların görüşlerinin ise adaletsiz ve haksız olduğu iddiası üzerine savunularını inşa ederler. İktidar elde etmeye ya da mevcut iktidarını korumaya veya artırmaya yönelik bu mücadeleleri doğuran temel güdü “çıkar” düşüncesidir. Mücadelenin taraflarının birbiriyle çatışan çıkarlarına meşruiyet kazandırmaya ve toplumsal destek bulmaya yönelik eylem ve söylemleri ise adalet kavramından hareketle inşa edilir. Adalet terimi, çıkar terimine göre daha etkileyici ve ikna edici olduğundan, mücadelenin her bir tarafı dile getirdiği çıkarların daha yüce ve değerli olduğunu savunmak için adalet terimine atıfta bulunur. Zira insanlardan gelip geçici çıkarlar yerine aşkın bir adalet ideali için çaba sarfetmelerini istemek, onları daha etkili bir biçimde güdüler. Bununla birlikte çatışan çıkarlara sahip tarafların birbirinden farklı ve birbiriyle çatışan adalet tanımlamaları, adaletin öznel karakterini su yüzüne çıkartır. Blaise Pascal (1623-1662), ilk baskısı ölümünden sekiz yıl sonra yapılan *Düşünceler* başlıklı eserinde bu öznelliği veciz bir biçimde dile getirir: “Bir nehir tarafından sınırlanan tuhaf adalet! Pirenelerin bu tarafında adil olan diğer tarafında adaletsizlik.”²⁶⁹

Tarihte toplumsal eleştiri ve değişimin motivasyon kaynağı olarak, özellikle hakkanîyet ve karşılıklılık bağlamından hareketle, eşitlik ilkesine başvurulmuş örneklerle

²⁶⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, ed. & çev. Roger Ariew (Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co, 2005), 19.

sıkça rastlanır. Tarih boyunca insanlar ve özgürleştirici hareketler, adalet söylemlerini belli başlı eşitsizliklerin teşhiri üzerine inşa etmiş; eşitlik, adaletin kurucu bir özelliği sayılagelmıştır.²⁷⁰ Bu bakımdan eşitliğe dair değer belirten buyurgan önermeler, genelde ahlak ve adaletle; özelde ise bölüştürücü (dağıtıcı) adaletle yakın bir ilişki içindedir. Fakat eşitliğin adalet kuramında ne tür bir rol oynadığının, başka bir deyişle eşitlik ile adalet arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunun duyumsal tespiti, farklı yanıtlamalara gebe güç bir meseledir. Söz gelimi Konfüçyüs'ün Antik Çağ'da öne sürdüğü adaletle ilgili görüşleri, adaletin Uzak Doğu düşüncesinde ahlak çerçevesinde değerlendirildiğini gösterir. Bu düşünüre ait olan, “başkalarının sana yapmasını istemediğin şeyi, sen de başkalarına yapma”²⁷¹ deyişi, adaletin “karşılıklılık” ve “eşitlik” kavramlarından kaynaklanan ahlaki bir ilke üzerinde anlam kazanabileceğine işaret eder.

Antik Yunan düşüncesi ise adaleti, “adaletsizlik” olgusundan hareketle belirlemeyi denemiştir. Adaletsizlik olmaksızın insanların adaletin ne olduğunu bilemeyecekleri ileri sürülerek, reddetme yoluyla belirleme yöntemi benimsenmiş ancak bu yaklaşım başlangıçta adalet konusundaki belirsizliği bertaraf edecek oranda bir etkinlik kazanamayıp adalet, ahlak ve hukuk arasında belirgin bir ayrımın ortaya konmasını sağlayamamıştır.²⁷² Örneğin Platon'a göre adalet, her insanın kendi yeteneklerine göre kendi hayat süresi içinde kendine düşeni yapmasıdır. Toplumun her üyesinin yerine getirmesi gereken ödevleri bulunur. Bazıları yönetecek, bazıları koruyucu, üretici ve tüccar olarak yönetime yardımcı olacaktır. Bu bakımdan adalet, toplumsal organizmanın farklı organlarının uyum içinde çalışmasıdır. Bu yaklaşıma göre insan, toplumdan soyutlanarak istediğini yapabilen tek başına bir birim olmanın

²⁷⁰ Kavramın tarihi üzerine bakınız: George L. Abernethy, *The Idea of Equality: An Anthology* (Richmond: John Knox Press, 1959); Stanley I. Benn, “Equality, Moral and Social”, içinde *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006); Henry Phelps Brown, *Egalitarianism and the Generation of Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Dann, “Gleichheit”; Thomson, *Equality*.

²⁷¹ Confucius, *The Analects of Confucius*, çev. Burton Watson, Translations from the Asian Classics (New York: Columbia University Press, 2007), kit. 12:2.

²⁷² Edmond N. Cahn, *The Sense of Injustice* (Indiana University Press, 1949); Felix S Cohen, review of *Book Review: The Sense of Injustice*, tanıtım yazarı Edmond N. Cahn, *Harvard Law Review* 63 (1950 1949): 1481-84; Adnan Güriz, “Adalet Kavramının Belirsizliği”, içinde *Adalet Kavramı*, ed. Adnan Güriz, 2. bs (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001), 7; David Plumley Derham vd., *An Introduction to Law* (Sydney: Law Book Company, 1991), 199.

aksine, bireysel istekleri ve tercihleri kolektifliğin organik gereklerine tabi olan bir varlıktır.²⁷³

Platon'un adalet kavrayışı, Aristoteles tarafından daha da özgülleştirilir. Aristoteles, devletin nihai amacının hukuk ve ahlak olduğunu öne sürer. Ayrıca devlete hâkim ilkelerin ve devleti oluşturan topluluğun temellerinin, hukuk ve adalet olduğuna dikkat çekerek, adaletin toplum biçimi bakımından önemine de işaret eder.²⁷⁴ Bununla birlikte “yasal”, “erdemli” ve “adil” olan arasında bir ayrım yaparak, “pozitif hukuk”, “ahlak” ve “adalet” arasındaki farkı ortaya koyar: “Ne erdem sahibini mahveder, ne de adalet bir kent-devleti yıkabilir. Öyleyse [servetin bölünmesini gerektiren]²⁷⁵ böyle bir yasanın, adil olamayacağı açıktır.”²⁷⁶ Adaletle dair genel bir bahsin yeterli ve doyurucu olmayacağını düşünen Aristoteles, adil yasaların yanı sıra adaletsiz yasaların da olabileceğine işaret eder. Adaleti bir tür erdem olarak betimlemekle birlikte, yasalarca ahlaksızlığın bazı türlerinin emredilmesinin ya da bazı erdemlerin yasaklanmasının adil kabul edilebileceği koşulların da olabileceğini savunur.²⁷⁷ Düşünür, çağdaş hukuk kuramında da varlığını ve önemini korumaya devam eden bir ayrım öne sürerek, adaletin iki farklı türünü, yani “bölüşdürücü” (*distributive*) ve “denkleştirici” (*retributive*) adaleti birbirinden ayırmanın gerekliliğini vurgular.²⁷⁸

Aristoteles'in anayasal bir yönetimin üyeleri arasında itibar, servet ve diğer şeylerin paylaşımında belirleyici adalet türü olarak tanımladığı “bölüşdürücü adalet” anlayışına göre, üyelerden birine, bir diğerinin payına eşit olan ya da olmayan bir pay düşmesi mümkündür. Her insanın yeteneğine ve toplum içindeki durumuna oranla “hak ettiği” kadar pay almasını öngören bölüşdürücü adalet, politik topluluk ile üyeleri arasındaki ilişkilerde kendisine geçerlilik alanı bulan adalet anlayışıdır. Kişinin hem

²⁷³ Platon, Sabahaddin Eyüboğlu, ve M. Ali Cimcoz, *Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), kit. 5:449a-473e; Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law*, 2nd Revised Edition (Harvard University Press, 1981), 7.

²⁷⁴ Max Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New York: Biblo-Moser, 1965), 177-79; Edmond N. Cahn, review of *Review of Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory by Max Hamburger*, tanıtım yazarı Max Hamburger, *Harvard Law Review* 65, sy 2 (1951): 365.

²⁷⁵ Aristoteles, *Politics*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis, Ind: Hackett Pub, 1998), 82, dipnot 57.

²⁷⁶ Aristoteles, par. 1281a:19-21.

²⁷⁷ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc, 2014), kit. 5:1129b/20-1130a/15.

²⁷⁸ Bodenheimer, *Jurisprudence*, 208-9.

haklarının hem de ödevlerinin yeteneklerine ve toplumdaki konumuna göre farklılaşacağını öne sürmesi sebebiyle, bölüştürücü adaletin eşitlik kavrayışı mutlak değil göreceli bir nitelik arz eder.²⁷⁹ Düşünürce göre, tarafların eşit muamele görmesinin “adil” olarak nitelendirilebileceği hukuki ilişkiler ise “denkleştirici adalet” kavrayışına tekabül eder. “Kıyas” yaklaşımını esas alan bu anlayış üzerine inşa edilen uygulamalar, öznel ve kişisel durumları dikkate almaz. Denkleştirici adalet bağlamında mutlak eşitlik ile adalet arasında daha sıkı bir bağ kurulduğundan, eşitlik, adalet denkleminde bağımsız bir değer olarak kendisine yer bulur. Bununla birlikte Aristoteles’in adalet kavramına dair öne sürdüğü bu iki farklı kavrayış bir bütün olarak ele alındığında, denkleştirici adaletin bölüştürücü adalet karşısında ikincil bir konumda yer aldığı görülür.

Roma uygarlığı da adaleti genel itibarıyla “herkese hakkı olanı vermek” biçiminde formüle ederek, halefi olduğu antik uygarlıkların adalet kavrayışlarına benzer bir konumlanışı sürdürmüş ve bu formülasyonun Orta Çağ uygarlıklarına aktarımında önemli bir aracı olmuştur. Bununla birlikte Roma hukukçuları, adalet kavrayışlarını inşa ettikleri zemini, bu ilkenin yanı sıra “başkasına zarar vermemek” ve “şerefli yaşamak” olarak ifade edilebilecek iki ilkenin daha üzerine oturtmuştur. Ahlaki bir davranış kalıbı öneren bu ilkelerin, toplumsal hayatın maddi boyutunun yanı sıra manevi boyutu bakımından da işlevsel oldukları söylenebilir. Aristoteles’in bölüştürücü adalet kavramı, Romalı hukukçu Ulpianus (170-223) tarafından da benimsenir ve Orta Çağ boyunca Ulpianus’un formüle ettiği hâliyle literatürde kendini gösterir. I. Iustinianus’un (482-565; 527) hazırlattığı, Avrupa’da Orta Çağ hukuki kurumlarının üzerine inşa edildiği ve Batı hukuk geleneğinin temelini oluşturan ünlü hukuk külliyatı *Corpus Iuris Civilis*’in *Institutiones* başlıklı ilk kitabının hemen başında, Ulpianus’un “herkese hak ettiğini veren kesintisiz ve sonsuz irade” olarak formüle ettiği adalet tanımı yer alır. Orta Çağ Avrupası’nda bu soyut formülün içeriği, feodalizmin etkisi ve Katolik Kilisesinin temel aldığı ilkeler çerçevesince, genel olarak eşitsizliği temel alan bir toplumsal adalet kavrayışı olarak belirginleşmiş olsa da;

²⁷⁹ Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 17. bs (Siyasal Kitabevi, 2016), 236.

toplumsal adaletin gereği olarak eşitliği arzulayan hareketlerce karşıt yorumlarla içi doldurularak da geçerliliğini sürdürmüştür.

Dinî motiflerle bezeli ve inanç temelli adalet kavrayışına dayanan feodal dönem köylü devrimlerinde de, *Kitab-ı Mukaddes*'e atıfla eşitlikçi görüşlerin dile getirildiğine sıkça rastlanmıştır. Örneğin “Wat Tyler İsyanı” (1381) olarak bilinen Britanya'daki meşhur köylü ayaklanmasının manevi önderleri arasında yer alan ve bir pre-Protestan akım olan Lollardcılığa mensup rahip John Ball (1338-1381), bir vaazında “Âdem kazıp Havva örerken, kim efendiydi kim hizmet eden?” diye bilinen ünlü deyişe göndermede bulunarak; “tüm insanların en başından beri doğaları gereği eşit yaratıldıkları”nı, “kölelik ve hizmetkârlığın Tanrı'nın rızasına aykırı olarak insanın kötü ve haksız baskılarıyla ortaya çıktığı”nı belirtir.²⁸⁰ Bu bakımdan ontolojik eşitlik düşüncesinin, köylülerin ruhban sınıf ve soylularca uygulanan çeşitli sömürü biçimlerine karşı harekete geçmeleri noktasında, önemli bir ideolojik rol üstlendiği söylenebilir.²⁸¹ İngiliz İç Savaşı'nda (1642-1651) da toplumsal eleştiri, benzer biçimde, “ilk kilise” yaklaşımından kaynaklanan komünal eşitlik düşüncesine dayandırılmıştır. İngiltere Kilisesini Katolik uygulamalardan arındırmak için gerçekleşen reformu yetersiz bulan ve “daha Protestan” olunması gerektiğini savunan Püritenlerin, en köktenci politik kanadını oluşturan Düzleyiciler (*Levellers*), özellikle toprağın ve mülkiyetin tümüyle yeniden bölüşümü hususunda ısrarcı bir tavır sergilemiştir. Bu bakımdan “sömürüye karşı çıkma” iddiasındaki toplumsal söylemlerin, her zaman “adalet arayışı” olarak adlandırılan ve ontolojik eşitliğe göndermeler içeren bir ton barındırdığı ifade edilebilir.²⁸²

14. yüzyıl ortalarından itibaren İtalyan kent-devletlerde filizlenmeye başlayıp tedricen Orta Çağ felsefe geleneğinin yerini alan Rönesans felsefesi mensubu düşünürler, önceki uygarlıklardan miras kalan adalete dair dinî referanslı formülasyonları, akli ve iradeyi dünyevi bir bağlamda ön plana çıkaracak biçimde tekrar ele almışlardır. Bu yeni yaklaşım, adalet kavramı üzerine yoğunlaşacak

²⁸⁰ Richard B. Dobson, *The Peasants' Revolt of 1381*, 2. ed., reprinted, History in Depth (Houndmills: Macmillan, 1993), 374-75.

²⁸¹ Friedrich Engels, *Alman Köylü Savaşı*, çev. Okay Gönensin (Yordam Kitap, 2018).

²⁸² Eric J. Hobsbawm, *İlkel Asiler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. bs (İletişim Yayınları, 2014).

“Aydınlanma Çağı” düşünürlerinin, görüşlerini üzerine oturtacakları zemini tesis etmiştir. Adaletle dair formülasyonun dinî referanslardan soyutlanarak dünyevi bir bağlama oturtulmasına ilişkin bu dönüşümde, “doğal hukuk” geleneği ve toplum sözleşmesi kuramı belirleyici bir rol oynamıştır. Doğal hukuk geleneğinin önde gelen düşünürlerinden ilahiyatçı Thomas Aquinas (1225-1274), 13. yüzyılda, hukuk ve adaletin tanrısal referanslarını, doğal hukuk dolayısıyla, dünyevi olanla ilişkilendirmiştir. Hristiyan ve Stoacı bireyciliğin etkisindeki bu yaklaşıma göre, tanrısal surette yaratılmış ve akıl sahibi olan insanın doğası, “tanrısal olan”ın doğasından kaynaklanır. Bu bakımdan, akıl sahibi yaratıklar olan insanları “ebedi hukuk”a eklemleyen doğal hukuk, “pozitif hukuk”un adil olup olmadığının ölçütünü oluşturur.²⁸³

Doğal hukuk düşüncesini toplumsal varlıklar yerine bireyleri temel alan bir çıkış noktasından hareketle ele alan yeni yaklaşım, Hristiyan topluluğunu iki düzlemde, yani devlet ve birey düzlemlerinde atomlaştırır: Topluluğun yerini, bireylerden oluşan birçok tekil bireysel devlet alır. Skolastik düşünce ekolünün Aquinas’tan sonraki başlıca düşünürlerinden olan bir diğer ilahiyatçı, Francisco Suárez (1548-1617), doğal hukuk düşüncesini “toplum sözleşmesi” bağlamına oturtarak, tanrısal referanslı “topluluk” anlayışından, dünyevi referanslı “toplum” anlayışına geçişin kapısını aralamıştır. Tanrı yerine toplumu merkeze alarak, politik iktidarı “uzlaşma” kavramı üzerine inşa eden Suárez’e göre, akıl sahibi olan insan, kendisi, yetenekleri ve yeteneklerini kullanmaya yönelik organları üzerinde kendiliğinden muktedirdir ve bu sebeple doğası gereği özgür irade sahibidir. Bu bakımdan Suárez, başlıca görevinin adaleti sağlamak olduğunu öne sürdüğü devletin kaynağının, yönettiği insanların rızası olduğunu ve yöneticinin meşruiyetinin de bu rızanın varlığına bağımlı olduğunu belirtir.²⁸⁴

Sömürüye karşı çıkma iddiasındaki hareketlerin temel argümanları arasında genellikle “sömürü ve cebirle ihlal edilen toplum sözleşmesi” düşüncesi bulunur. Toplum sözleşmesi kavramı, politik ilişkilere dair en temel metaforlardan biridir.

²⁸³ Louis Dumont, “Bireycilik üzerine denemeler: Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet”, içinde *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal, 5. bs (Dost Kitabevi, 2018), 151.

²⁸⁴ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 9. bs (Dost Kitabevi, 2019), 77-78.

Sözleşme metaforu, toplumsal ve politik ilişkilerde karşılıklılık ve denge aranması gerektiğini ima etmesi bakımından, uzlaşma olgusunun açıklanabilmesinde kurucu bir unsurdur. Bu nedenle “sözleşmenin ihlali” argümanına, başkaldırıyı haklılaştırması bakımından protesto ve isyan hareketlerince; yaptırımı haklılaştırması bakımından ise politik iktidarlarca sıkça başvurulur. “Toplum sözleşmesi”, “özgürlük” ve “özel mülkiyet” kavramlarını, ilk kez doğrudan dünyevi bir bağlam içerisinde kuramlaştıranlar Hobbes ve Locke olmuştur.²⁸⁵ Adalet anlayışlarının toplum sözleşmesi ve özgür irade üzerine inşa eden Hobbes ve Locke, adaletsizliği “sözleşmeyi ihlal” olarak tanımlar. Doğal hukuk geleneği içinde yer alan önemli isimlerden bir diğeri olan Hugo Grotius (1583-1645) da, toplum sözleşmesi ve “ahde vefa”²⁸⁶ ilkesinden hareketle adaleti ele alarak, verilen sözlerin yerine getirilmemesini adaletsizlik olarak nitelendirir.

İçeriği farklı öğelerle doldurulsa da adalet, Antik Çağ’dan beri “herkese payını düşeni vermek” ya da “herkese kendine ait olanı vermek” biçiminde tanımlanmış, doğal hukuk geleneği de bu tanıma genel olarak kabul edegelmiştir. Nitekim doğal hukuk geleneğinin önde gelen düşünürlerinden Kant da adil olanı tespit etmeye yönelirken Roma hukukçularının formüle ettiği bu ilkeyi temel almıştır. Bununla birlikte bir kimseye ait olanın, yani payının, nesnel olarak belirlenmesi, son derece zor; hatta imkânsızdır. Zira “paya düşen”i nesnel olarak belirleyebilmek için, olgusal ve kılıksal tespiti mümkün kılan ölçütlere ihtiyaç vardır. Doğal hukuk geleneği ise şimdye kadar bu tür nesnel ölçütler sunabilmiş değildir.

Adalet kavramına ilişkin belirsizlik, modern düşünce içinde ve özellikle 20. yüzyılda, “adaletsizlikten hareketle adil olanı düşünme” eğilimi göstermiştir. Bu yaklaşıma göre adalet sadece soyut bir kavram değil, aynı zamanda “yaşamsal bir güç”tür. Bu görüş, insanın adaletle ilişkin ilgisinin soyut nitelik taşıdığını, fakat somut bir durum olarak adaletsizlik karşısında insanda canlı ve güçlü bir direnç uyandığını öne sürer. Başka bir deyişle hangi uygulamanın adil olacağının tespitine göre, belli bir

²⁸⁵ Toplum sözleşmesi dendiğinde Hobbes, liberal özgürlük ve özel mülkiyet düşüncelerinden bahsedildiğinde ise Locke, akla ilk gelen isimlerdir. Hâlbuki hem toplum sözleşmesini hem de insanın kendisinin sahibi olması anlamında liberal özgürlük düşüncesini modern anlamıyla ilk ifade eden kişi Suárez’dır. Bununla birlikte Suárez, bu kavramları tanrısal olanı dolayımlyarak kullanır.

²⁸⁶ Latince’si “*pacta sunt servanda*” olarak ifade edilen ve “sözleşmeye bağlılık” anlamına gelen ilke.

uygulamanın adaletsiz olduğunu saptamanın daha kolay olduğunu savunur. Bu bakımdan benzer durumlarda aynı suçu işleyen farklı sanıklara farklı muamele edilip farklı cezalar verilmesinin, “adaletsizlik duygusu”nun uyanmasına neden olduğu ileri sürülebilir. Söz gelimi kendisine “eş değer” gördüğü kardeşine, kendisinininkinden daha büyük oyuncak verilen bir çocuğun, bu uygulamayı henüz küçük bir yaştayken kabul etmemesi, adaletsizlik duygusunun kolayca fark edilebilir bir görünümünü sergiler. Yine benzer biçimde, çatışan çıkarları uyuşmazlığa konu olan taraflara “eşit mesafe”de konumlanması, yani “tarafsız” olması beklenen yargıcın, kendi kişisel çıkarını veya taraflardan birisiyle olan yakınlığını gözeterek karar vermesinin de, adaletsizlik duygusuna yol açacağı söylenebilir. Zira Pascal’ın deyimiyle; “sevgi veya nefret adaletin yüzünü değiştirir.”²⁸⁷

Eşitlik, adaletsizlik duygusuyla ilgili yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, adalete dair formülasyonların önemli bir bileşenidir; zira “adaletsizlik” duygusunun temelinde, “eşitlikçi uygulamalardan uzaklaşmış olması” yer alır. Başka bir ifadeyle “benzer durumlara benzer uygulama”, toplumsal adaletin gerçekleşmesini sağlayan temel etmenlerden biri olarak yaygın biçimde kabul görür. Bu yaklaşıma göre, ancak normların herkese eşit uygulanmasıyla, adaletin ilk gereği gerçekleşebilir.²⁸⁸ Eşitliğin adalete içkin olduğuna dair yaygın ön kabul, günlük toplumsal mübadelelerin ve karşılıklılığın temel yapısından kaynaklanır. “Hakkaniyet”, “karşılıklılık” ve “sözleşme” düşünceleri, toplumsal ilişkilerin özünü teşkil eden mübadele sürecinin uzantılarıdır. Dolayısıyla bu görüşlere içkin eşitlik beklentisi, toplumsal ilişkilerin inşa ve dönüşümünde rol alan bir ölçüttür. Hayatın her alanında, gündelik yaşamı oluşturan sınırsız sayıdaki toplumsal mübadeleden türeyen, içkin bir “eşit mübadele” ve “toplumsal karşılıklılık” beklentisi bulunur. Sınıflı toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir özelliği olan ampirik eşitsizliğe rağmen, bu beklenti, gündelik yaşamda simgesel ve/veya nicel mübadelelerin kalıcı döngüsüne bağlı “görelî eşitlik” ilkesini yaygınlaştırarak, toplumsal ilişkilerdeki karşılıklılığa dayanan bir adalet duygusu üretir.

²⁸⁷ Pascal, *Pensées*, 14.

²⁸⁸ Bodenheimer, *Jurisprudence*, 232; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 243.

Toplum, karşılıklılık ve mübadele ilişkileri üzerinden kurgulandığı sürece, adalet duygusu da toplumsal ilişkilerin zorunlu bir özelliği olarak denklemde yer almaya devam eder. Bu bakımdan toplumun bizatihi toplum olmasından kaynaklanan temel bir “adil mübadele” ilkesi toplumsal ilişkilere içkindir. Durkheim, *Toplumda İş Bölümü* (1893) adlı eserinde, yaygın bir toplumsal iş bölümüne dayanan modern toplumlara özgü mübadele ilişkilerinin dayandığı “eşit karşılıklılık” ilkesinin, toplumsal istikrarın gerçek temeli olduğunu öne sürer.²⁸⁹ Bu durum, ampirik eşitsizlik ile toplumsal yaşama içkin olan ve “eşit mübadele” olarak formüle edilebilecek ahlaki değer arasında süregelen çatışmayı da beraberinde getirir.²⁹⁰

Durkheim’a göre, karşılıklılık, toplumsal bir olgu olması bakımından, bireylere ağır yükümlülükler getiren, davranışları düzenleyen ve denetleyen ahlaki bir kurumdur. Bu karşılıklılık, “sana nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına öyle davran” veya “kıyas” gibi ahlaki önermelere içkin olan yaklaşımdır. Karşılıklılık düşüncesi, “evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye göre davran” olarak ifade edilebilecek olan Kant’ın “kesin buyruk” olarak tanımladığı ilkenin de dayanak noktasıdır. Bu tür ahlaki normlar, felsefi kurgunun soyut önermelerinden öte, üzerine gündelik yaşamın inşa edildiği ağırlık merkezleridir. Zira karşılıklılığı temel alan “sözleşmeye bağlılık”, “dürüstlük”, “minnettarlık” ve “sadakat” gibi normlar olmadan, kişinin “toplumsal” bir gündelik yaşam sürdürmesi imkânsız hâle gelir.²⁹¹ Bu normların ihlal edilmesi infiale yol açar; zira normdan sapma, adaletin ihlali anlamına gelir. Bu bakımdan sınıflı toplumlarda her ne kadar eşitsizlik ve adaletsizlik kaçınılmaz olsa da; toplumsal yaşamın sürdürülebilirliğinin, eşitlik ve adalet beklentisinin bir ideal olarak işlev görmesine bağlı olduğu söylenebilir.

2.2.1.3. Eşitlik İlkesi ve Yurttaşlık Arasındaki İlişki

Antik Yunan politika kuramında, yurttaş olmanın ve *polis* yaşamına katılmanın faydaları üzerinde durulur. Ancak bu katılım uygulamada toplumun dar bir kesimiyle

²⁸⁹ Émile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, 3. bs (Cem Yayınevi, 2018), kit. 1, bölüm 3; Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (Place of publication not identified: Palgrave Macmillan, 2013), kit. 1, bölüm 3.

²⁹⁰ Turner, *Eşitlik*, 33.

²⁹¹ Ágnes Heller, *Everyday Life* (London ; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), 85.

sınırlandırılmıştır. Modern yurttaşlık anlayışı ise hiyerarşik toplum yapılarının yerini, evrensel terimlerle tanımlanan modern bireyi temel alan daha eşitlikçi yatay toplumsal ilişkilerin almasını öngörür. Bu anlayış, politik katılımın toplum üyeliğine bağlı olduğu sermaye-ulus-devletlerin gelişmesi ve kapitalist pazar ekonomisinin büyümesiyle giderek yaygınlaşmıştır. Hukuki ilişkilere belli bir güvence sağlayan biçimsel hukuk da modern devletlerle birlikte gelişen bu eşitlikçi yaklaşımın kurumsallaşmasını desteklemiştir. Bu bağlamda, mottosu “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” olan Fransız Devrimi’ni, modern eşitlik idealinin çözümlenmesi bakımından başlangıç noktası kabul etmek işlevseldir.

Bununla birlikte, Fransız Devrimi’nin, başlangıçta geleneksel aristokrasiye karşı mülkiyet haklarından yana bir toplumsal hareket olması bakımından, sınıfsız bir toplum talep eden köktenci bir eşitlik hareketi olarak yorumlanması imkânsızdır.²⁹² Dolayısıyla devrim, politik ve ideolojik iktidar düzlemleriyle, yani üstyapıyla sınırlı kalmış; fakat toplumsal ölçekli politik katılımın bir getirisi olarak, sivil hakların modern anlamda eşitlikçi temelini atmıştır. Zira modern yurttaşlık anlayışı, politik hakları ve toplumsal yükümlülükleri pekiştirmek üzere evrensellik iddiası taşıyan seküler bir norm ve değerler sistemini öne çıkararak, özgül bir eşitlik taahhüdünü politik iktidar denklemine eklemiş ve geleneksel düzenlerde kaçınılmaz ve doğal bir olgu olarak görülen politik ve ideolojik iktidar eşitsizliğinin yerine eşitlik karinesini yerleştirmiştir.²⁹³

Amerikan Devrimi (1765-1776), politik bir ölçüt olarak eşitliğin geçirdiği modern evrimin diğer bir önemli uğrak noktasıdır. Her ne kadar bu devrime, mülkiyeti güvence altına alacak bir düzen talep eden mülk sahipleri önderlik etmiş olsa da; Virginia Haklar Bildirgesi’nin (1776) ilk maddesinin hemen başında kendine yer bulan “tüm insanların doğaları gereği eşit derecede özgür ve bağımsız olduğu”na²⁹⁴ dair doğal hukuk geleneğinden beslenen normatif eşitlik idealini, toplumsal düzenin temel yapı taşları arasına yerleştiren bu devrim olmuştur. Amerikan Devrimi yerleşik rejimin

²⁹² Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1979), 139.

²⁹³ Turner, *Eşitlik*, 19.

²⁹⁴ “That all men are by nature equally free and independent...”

geleneklerini altüst ederek, biçimsel anlamda politik özgürlüğe zemin oluşturmuştur. Alexis de Tocqueville (1805-1859), 1835'te yayınlamaya başladığı ve hareket noktasını Fransa'daki feodal rejim ile Amerikan toplumunun demokratik yapısı arasındaki karşıtlığın oluşturduğu *Amerika'da Demokrasi* adlı eserinde, bireysel özgürlükler ile toplumsal eşitlikçilik arasındaki çatışmaya dair klasikleşen çözümlemesini ortaya koyar.²⁹⁵

Tocqueville'e göre toplumsal statüler arasındaki geleneksel ayrımları sarsan eşitlik ilkesi, modern demokrasilerin temel meselesidir. Tocqueville eşitlikçi uygulamalardaki yaygınlaşmanın Amerikan toplumunu, kurumlarını ve kültürünü dönüşüme uğrattığını öne sürer. Bununla birlikte "çoğunluğun tiranlığı" olarak adlandırdığı kamuoyunun, bireysel özgürlüğü tehdit eden niteliğine de dikkat çeker. Tocqueville'e göre eşitlik ilkesi, geleneksel hiyerarşileri ortadan kaldırmakla kalmayıp, kendisinin "bireyselliğin özü" saydığı "bireysel farklılıklar"ı da silme eğilimi gösterir. Nitekim Tocqueville, feodal toplumun kaçınılmaz sonucu olan toplumsal eşitsizliklerin Amerikan Devrimi ile birlikte temelden sarsıldığını öne sürmesine rağmen, "tinsel bağımsızlığın ve hakiki tartışma özgürlüğünün Amerika'dan daha az egemen olduğu başka bir ülke" bilmediğini de belirtmekten geri durmaz.²⁹⁶

1835 baharında *Amerika'da Demokrasi*'yi okuyan John Stuart Mill (1806-1873), dikkatini, demokratik eşitliğin yol açabileceği tehlikelere yöneltir. Çoğunluğun politik egemenliğinin yaratacağı sorunlara ilişkin Tocqueville'in açıklamaları, Mill'i demokrasinin "doğru" tanımını ortaya koymaya, yani demokrasiyi "halkın iyi yönetim güvencesine sahip olduğu bir toplum biçimi" olarak formüle etmeye teşvik eder. Ne var ki, Mill'e göre böyle bir toplum biçimine ancak "azınlığın çoğunluğu yönetmesi" ile ulaşılabilir. Mill, "genel oy hakkı"nın hem inançta hem de uygulamada "boğucu bir tek tiplilik" yaratabileceğini; bunun da İngiliz toplumunu bir toplumsal durgunluğa sürükleyebileceğini savunur. Asya geleneğine özgü olduğunu öne sürdüğü despotizm ile modern sanayi toplumuna has kitle demokrasisinin sonuçları arasında koşutluk

²⁹⁵ Turner, *Eşitlik*, 21.

²⁹⁶ Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, 1. bs (İletişim Yayınları, 2016), 264.

olduğunu belirten Mill'e göre, demokrasi, bireyselliği yok ederek zekâ ve eğitime dayanan politik önderlik biçimini devre dışı bırakma eğilimini barındırır.²⁹⁷

Modern eşitlik anlayışının gelişimi, devrimci mücadeleler ve ulusçuluğun ortaya çıkışıyla yakından ilişkili olması sebebiyle, yurttaşlığın evrimi ile iç içedir. Bu bakımdan eşitlik anlayışının sağlıklı bir çözümlemesi için yurttaşlık kavramının aydınlatılması gerekir. Richard Henry Tawney'nin (1880-1962) eşitliğe, Thomas Humphrey Marshall'ın (1893-1981) da yurttaşlığa ilişkin çalışmalarının izinden giderek, “eşitlikçi yurttaşlık” kronolojik olarak üç temel aşama üzerinden ele alınabilir.²⁹⁸ Bu aşamalardan ilki olan “sivil (medeni) yurttaşlık”, hukuk önünde eşitliğe, kişisel özgürlüğe, özel mülkiyet hakkına ve ifade özgürlüğüne göndermede bulunur. Toplumsal aidiyeti sağlamaya yönelik bu modern kimliğin, yani yurttaşlığın söz konusu aşaması, ilk olarak 18. yüzyılda Britanya'da gelişmiştir. Bireylerin keyfi denetimden korunmasına yönelik başlıca tedbirlerden biri olarak gelişen ve yerleşen “yasal hâkim güvencesi”ne koşut olarak, bahsi geçen sivil haklara dair savunuyu da güç kazanmıştır.²⁹⁹

Eşitlikçi yurttaşlığın “politik yurttaşlık” olarak adlandırılan ikinci aşaması ise, parlamenter kurumlarda görev alma olanağının toplumsal ölçekte yaygınlaşması oranında gelişim kaydetmiştir. Başka bir deyişle politik yurttaşlık, genelleştirilmiş bir “oy” (seçme) ve politik denetimi sağlayan kamu kuruluşlarına “katılma” (seçilme) haklarının varlığını gerektirir. Politik yurttaşlığı olanaklı kılan “gizli oy” ilkesine dayalı seçme hakkı, 19. yüzyılda Britanya'da ortaya çıkmıştır. Asgari de olsa ekonomik ve toplumsal bir refah düzeyinin sağlanmasını amaçlayan yurttaşlığın bir diğer aşamasına ise 20. yüzyılda varılmıştır: “Toplumsal yurttaşlık”. Bu tür bir yurttaşlık anlayışı, sosyoekonomik hakların garantörü olarak “sosyal devlet”e özgü aygıtların kurumsallaştırılmasını gerektirir. Her üç yurttaşlık türü için de, eşitlik ilkesi,

²⁹⁷ John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*, 3. bs, c. 4 (London: Longman, 1875), 67; Bryan S. Turner, “The Concept of Social ‘Stationariness’: Utilitarianism and Marxism”, *Science & Society* 38, sy 1 (1974): 3-18.

²⁹⁸ Richard Henry Tawney, *Equality*, 4th ed., rev. (London: Unwin Books, 1964); Thomas Humphrey Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development: Essays* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1973); Thomas Humphrey Marshall, *The Right to Welfare and Other Essays*, 1st American ed (New York: Free Press, 1981).

²⁹⁹ Turner, *Eşitlik*, 22.

yurttaşlığın vazgeçilmez bir boyutunu teşkil eder ve “özgül nitelikleri ne olursa olsun kişilere eşit muamele edilmesi” gerektiğine işaret eder. Bahsi geçen eşitliğin korunması ise politik eşitliğe ilişkin dönüşüm evresinin ürünü olan “yasal mahkemeler”, “parlamento” ve diğer “katılımcı kamu kurumları”nın, demokratik işlevlerini yerine getirmelerine, sıkı sıkıya bağlıdır.

Kapitalist toplumlar, en azından biçimsel açıdan, “eşit muamele” üzerine inşa edilmiştir. Bu bakımdan modern bir değer olarak eşitlik, “demokratikleşme” ile yakından ilişkilidir. Modernleşmenin yönünü ve niteliğini tayin edecek ölçütleri sağlayan eşit muamele ilkesinden hareketle kurgulanan modern kapitalist toplumlarda, “ampirik eşitlik” tam olarak mümkün olmasa da; politik yaşam “daha fazla eşitlik” için verilen eşitlikçi mücadeleler etrafında örgütlenir. Bu durum, kapitalist pazar koşullarından kaynaklanan ampirik eşitsizlik ile politik alandaki demokratik eşitlik mücadeleleri arasında kaçınılmaz bir çatışmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla modern kapitalist toplumlar, bir yandan uygulamada eşitsizliğin sürdüğünü ortaya koyup diğer yandan ilke olarak eşitliğe politik bağlılık gösterdikleri için, bünyelerinde çözümsüz görünen bir çelişki barındırırlar. Bu durum, Turner’ın dile getirdiği biçimiyle, yani “daha incelikli terimlerle” şöyle de ifade edilebilir: “Modern kapitalizm, piyasada eşitsizlik, devlet siyasası düzeyinde de siyasi eşitlik gibi iki çelişkin sürecin varlığından ötürü kırılmaya uğrar. Ekonomik sınıf ile yurttaşlık siyasası arasında kaçınılmaz bir çelişki vardır.”³⁰⁰

Demokratikleşme, genellikle sınıf çatışması, savaş ve göçün etkisiyle, geleneksel hiyerarşik toplum biçiminin çökmesine koşut olarak ortaya çıkar. Demokratik kapitalist toplumlar, sivil ve politik eşitlik ilkesine bağlılardır. Bir başka ifadeyle, bu toplumlarda sivil ve politik eşitsizlik, kendiliğinden adil bir durum ya da doğanın ve/veya tanrısal kudretin vazettiği bir kural olarak görülmez. Bu bakımdan demokratik toplumlar, toplumsal eşitsizliğin çeşitli türlerine ideolojik bir anlam yüklemeye çalışan hâkim ideolojiyle kolayca bütünleşmezler.³⁰¹ Her ne kadar bu

³⁰⁰ Turner, 26.

³⁰¹ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, ve Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, [Repr. d. Ausg.] London, Allen & Unwin, 1980, Routledge Library Editions Social Theory 18 (London: Routledge, 2015).

toplumlarda da ampirik eşitsizlik mevcut olsa da, bu eşitsizlik “meşru” ya da “kaçınılmaz” addedilmez. Başka bir deyişle demokratik devlet, ancak elde ettiği serveti “toplumun kıyısı”ndaki ya da dezavantajlı konumdaki toplumsal gruplara, hiç değilse bir ölçüde yeniden bölüştürerek meşruiyetini sürdürebilir.³⁰² Zira modern demokratik toplumların mensupları, çıkarlarını savunmak ve gerçekleştirmek amacıyla, modern politik kurumların meşruiyetinin ölçütü olarak eşitlik kavramını kullanırlar.

Eşitlik, politik modernleşmenin bir ölçütü olarak kabul edildiğinde, bir ideoloji olarak eşitliğin, yani eşitlikçiliğin hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığını saptamak da mümkün hâle gelir. Eşitlik için verilen tarihsel mücadeleler, geleneksel toplumların dönüşümüyle yakından ilişkilidir. Örneğin feodalizmin tasfiyesi, eşitlikçi politika biçimlerinin ortaya çıkması için bir koşul olarak değerlendirilebilir. Barrington Moore Jr. (1913-2005), *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* (1966) adlı klasikleşen yapıtında, demokratik politik sistemlerin ortaya çıkması için “birbirine bağlı şu üç şeyi gerçekleştirecek uzun ve henüz tamamlanmamış bir mücadele” vermek gerektiğini öne sürmüştür: “keyfi yöneticilerin denetlenmesi”, “keyfi kuralların yerini adil ve rasyonel olanlarının alması” ve “tabanın, kuralların belirlenmesinde söz sahibi olması”.³⁰³

Bu minvalden hareketle, politik eşitlenme biçimi olarak demokratikleşme, “mutlaki ve despotik yönetim biçimlerini ortadan kaldırma” mücadelesi olarak belirginleşir ve kaçınılmaz olarak aile içindeki ataerkil ilişkilerin, aile üyelerinin sömürülmesinin, geleneksel hiyerarşik tabiiyetin ve süregelen diğer geleneksel ve özgül ilişki biçimlerinin tasfiyesine yönelir. Dolayısıyla demokratikleşme sürecinin, sivil toplumun sınırlarını, “eşitlikçi ve kapsayıcı bir yurttaşlık” anlayışından hareketle genişletmeyi hedefleyen girişimler bütünü olduğu ifade edilebilir. Bu hedeflerin gerçekleştirilmesi ve eşitlikçi toplumsal kurum ve ilişkilerin tesisinde, feodal

³⁰² Turner, *Eşitlik*, 26.

³⁰³ Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Adam (Alaeddin) Şenel ve Şirin Tekeli, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2016), 482.

ilişkilerin tasfiyesine yol açan sınıf mücadelelerinin, kayda değer bir katkısı olmuştur.³⁰⁴

2.2.2. İdeoloji Olarak Eşitlik: Eşitlikçilik

2.2.2.1. Eşitlikçiliğin Sosyopsikolojik Koşulları

Toplumsal eşitsizliğin varlığı, toplumda eşitlikçi taleplerin destek görmesi için tek başına yeterli değildir. Eşitlikçi bir anlayışa bağlılığın ortaya çıkabilmesi, yani eşitliğin bir ideoloji olarak geniş kitlelerce benimsenebilmesi için, belirli koşulların mevcut olması gerekir. Örneğin ABD’de, gözle görülür derecede eşitsiz bir toplum yapısı söz konusu olmasına rağmen, toplumun yoksul kesimleri dahi gelir dağılımının daha eşit olması gerektiği görüşünü genel olarak benimsememektedir. Söz gelimi 1972 tarihli bir araştırmaya göre, bu toplumda olumsuz anlamda ayrımcılığa en sık maruz kalan gruplardan biri olan siyahilerin yalnızca %27’si, servetin bölüşümünde eşitlikçilikten yana olduklarını belirtmiştir.³⁰⁵

Toplumsal eşitsizlik üzerine yoğunlaşan sosyologların önde gelen isimlerinden biri olan L. Richard DellaFave, eşitlikçi bir anlayışın ortaya çıkışı için gerekli olan sosyopsikolojik koşulları, *Eşitlikçiliğin Yapısı Üzerine* (1974) başlıklı makalesinde tespit etmeye çalışır.³⁰⁶ DellaFave’e göre bu koşullardan ilki, ciddi oranda “yoksunluktan şikâyet” ediliyor olmasıdır. Söz konusu yoksunluğun mutlak ya da göreceli olmasının bir önemi yoktur. Önemli olan toplumun çoğunluğunca paylaşılan yoksunluk duygusunun, “toplumsal koşulları nesnel ve uygulanabilir yöntemlerle değiştirme arzusu”nu da taşıyor olmasıdır. DellaFave, eşitlikçi bir ideolojinin ortaya çıkması için gerekli diğer koşul olarak, yoksunluk hisseden kitlelerin, bu durumdan kendilerini değil “düzeni sorumlu tutuyor olmaları” gerektiğini belirtir. Bu bakımdan bireyciliğin yaygın olduğu toplumlarda, eşitlikçiliğin ortaya çıkma olasılığı daha zayıftır. Zira bu tür toplumların ahlaki dokusunun ağırlık merkezinde yer alan kavram, bireysel sorumluluktur. Nitekim bireycilik, fırsat eşitliği düşüncesine tutarlı bir

³⁰⁴ Turner, *Eşitlik*, 23.

³⁰⁵ Joe R. Feagin, “Poverty: We Still Believe That God Helps Those Who Help Themselves”, *Psychology Today*, Kasım 1972.

³⁰⁶ L. Richard DellaFave, “On the Structure of Egalitarianism”, *Social Problems*, sy 2 (1975 1974): 199-213.

biçimde eklemlenebilse de, koşullarda eşitlik ve özellikle de sonuçlarda eşitlik ilkesiyle bireycilik arasındaki ilişki bakımından aynı şeyi söylemek güçtür.

Eşitlikçiliğin ortaya çıkışı için gerekli bir diğer koşul, “toplumsal adaletin eşitliği gerektirdiğine dair yaygın bir inanç”ın varlığıdır. Başka bir deyişle toplumsal adalet anlayışının “eşitlik karinesi” üzerine inşa edilmiş olması gerekir. Dördüncü olarak, eşitlikçi ideolojilerin toplumu harekete geçirebilmesi için, “insan doğasının değişken olduğu”nu, yani değişmez bir özü olmadığını temel alan bir dünya görüşünün, toplumun görece çoğunluğunca benimsenmiş olması gerekir. Zira mevcut eşitsizliklerin muhafazasından yana olan toplumsal grupların söylemlerinin alt metninde, eşitsizliğe maruz bırakılan grupların “sürekli toplumsal denetim altında tutulması gereken kötü varlıklar” olduğuna dair bir düşünce yer alır. Bu bakımdan eşitlikçi ideolojilerin, “insani özelliklerin değişmez olmasından ötürü eşitsizliğin kaçınılmaz olduğu” iddiasına karşı çıkma eğilimini barındırdıkları söylenebilir. Son olarak, toplum tarafından arzu edilir olarak görülen kişisel özgürlük vb. başka değerlerin yok olmasına yol açabilecek olmasından ötürü, “eşitliğin bedelinin çok ağır olacağı iddiasına tatmin edici bir yanıt” getirilebilmesi gerekir. Bu bakımdan tedrici değişimi temel alan “reformist” seçenek, köktenci ve tedirgin edici “devrimci” seçeneğe göre, genellikle daha kolay benimsenir. Ayrıca reformist eşitlikçiliğin, “devrimci şiddet ile eşitlik arasında zorunlu bir bağ olduğu” görüşünü çürütme potansiyeli de, onu toplumsal olarak daha çekici kılan başlıca etmenlerdendir.³⁰⁷

DellaFave’in çözümlemesi, özellikle “eşitlikçi bir ideolojiye bağlılığın, birbirinin üzerine inşa edilen aşamalardan geçen bir süreç sonunda sağlanabileceği”ni ortaya koyması bakımından, kayda değerdir. Zira eşitlikçiliğin ortaya çıkış ve gelişim süreci, DellaFave’in belirttiği beş aşama üzerinden ele alındığında, aşamalar arasında yaşanacak kopukluğun, sürecin tıkanmasına ya da eşitlikçilikten ziyade başka bir ideolojinin işlerlik kazanmasına yol açacağı, daha anlaşılır hâle gelir. DellaFave aynı zamanda, sonuçlarda eşitliği yücelten bir idealin, kapitalist toplumlar gibi bireyciliğin görece baskın olduğu toplum biçimlerinde, büyük bir “sapkınlık” olarak değerlendirileceğinin de altını çizer. Söz gelimi kapitalist bir toplumda sonuçlarda

³⁰⁷ Leonard Trelawny Hobhouse, *Liberalism* (Middlesex (GB): Echo Library, 2009).

eşitlik idealini savunan sosyalist bir parti ve mensuplarının, eşitliği “sapkınca fetişleştiren” bir grup olarak değerlendirilmesi oldukça muhtemeldir.³⁰⁸

2.2.2.2. Eşitlikçiliğin Sosyozamsal Koşulları

Kapitalist sanayi toplumları, özellikle kültürel düzeyde ortak duyarlılıkların ve zevklerin yaygınlaşarak, üyelerini bu bağlamda eşitlediği yapılardır. Popüler kültürün gelişimine içkin olan ve insanlar arasındaki geleneksel ayrımları aşındıran bu süreç, tek tipleşme olarak ifade edilebilir. *Eşitlikçiliğin Toplumsal Kökenleri* (1979) başlıklı makalesinde Ernest Gellner (1925-1995), kültürel eşitliğin yol açtığı olası sonuçları ele alır.³⁰⁹ Gellner’in odaklandığı meselelerin temelinde, özellikle modern İslam’ın politik önemiyle ilişkisi bağlamında, modern kültürün eşitlikçi niteliği yer alır. Gellner’e göre geleneksel kültürler, hiyerarşik toplumsal yapıları ve eşitsizliği meşrulaştırır. Bu minvalden hareketle Gellner, geleneksel kültürleri zayıflatan kapitalist sanayi toplumunun, eşitlikçiliği tetikleyen bazı önemli süreçleri beraberinde getirdiğini öne sürer.³¹⁰ Örneğin, modern sanayi toplumlarının alametifarikalarından biri, geleneksel derecelenme biçimlerinin uygulanmasını aşırı derecede güçleştiren “toplumsal hareketlilik” düzeyidir.

Kalıtsal bir derecelenme düzenini imkânsız kılan “mesleki hareketlilik” ile birlikte, hiyerarşik otoritenin geleneksel kavranış biçimlerini tasfiye etme potansiyeli yüksek olan “coğrafi hareketlilik”, modern sanayi toplumunun var olduğu yerlerde ortaya çıkan iki önemli fenomendir.³¹¹ Zira modern toplumsal değişim örüntülerinin önemli bir boyutunu, geleneksel aile yapısının yanı sıra politik ve toplumsal ilişkileri de aşındıran ve tahrip eden göçün etkisi biçimlendirir. Tabii bu noktada göçlerin, birbiriyle iç içe geçmiş olmakla birlikte farklı sonuçlar doğuran iki boyutunu birbirinden ayırt etmek gerekir. Bunlardan ilki, erkek işçilerin geleneksel kırsal kültürden kopup kentlere göç etmesiyle birlikte göçmen işçilerin coğrafi ve toplumsal

³⁰⁸ Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*, 1st edition (London: MacGibbon & Kee, 1971).

³⁰⁹ Ernest Gellner, “The Social Roots of Egalitarianism”, *Dialectics and Humanism* 6, sy 4 (1979): 27-43.

³¹⁰ Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay (Kabalıcı Yayınları-kampanya, 2012).

³¹¹ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Free Press of Glencoe, 1964).

hareketlilik deneyimleri aracılığıyla köktencilikleridir. Bir diğeri ise, göç dalgalarıyla yeni bir toplum modelinin, yani kapitalist toplumların ortaya çıkmasıdır.

Göç deneyiminin boyutlarından biri olan “göçmenlerin köktencilik” olgusu, göçün nedenlerine ve türüne bağlı olarak gerçekleşir. Geleneksel değer ve kurumları korumak isteyen muhafazakâr göç biçimlerine de sıkça rastlanmakla birlikte, göç esasen toplumsal değişimin köktencilik potansiyeli taşıyan unsurdur.³¹² Eğer göç, geleneksel yaşam kalıplarının yaşam kalitesini iyileştirme beklentisiyle değiştirilmesine bağlı olarak ortaya çıkarsa, göçmenler genellikle yenilikçi ve köktenci bir topluluk oluştururlar. Eğer göçmen toplulukları, azınlık grupları olarak toplumsal dışlanmaya maruz kalırlarsa, eşitlikçi katılımı hedefleyen yurttaşlık hakları adına mücadele veren hareketlerin yaygınlaşma ihtimali oldukça kuvvetlenir. Bu bakımdan modern bir ideal olarak eşitlik, köktenci toplumsal değişimin ölçütlerinden biri olarak işlev görme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi toplumlar, göçle kurulan tipik modern toplumlara örnek gösterilebilir. Zira bu toplumların kuruluşundan itibaren yaygın olan kültürel çoğulculuk, bireylere gösterilen muamelenin yerleşik hiyerarşik bir tutum, ayrımcılık ve özgüllük inşa etmesine genel itibarıyla engel oluşturmuştur.

Feodal geçmişleri olmayan ve göç dalgalarıyla biçimlenen toplumlar, halkın eşitlikçiliğe bağlanma eğiliminin görece daha yüksek olduğu toplumlardır. Bu tür toplumlarda yaygın olan ve bireyler arası eşitlikçiliği teşvik eden popüler kültürün varlığı, bireyler arası ilişkilerdeki yerleşik hiyerarşileri ve dışlayıcılığı zayıflatır. Fakat yerel toplulukların varlığı, bu tür toplumların modernleşme eğilimini sınırlandırabilir. Örneğin etnik ve dinî gruplar arası çatışma, ırkçı ve tepkisel bir atmosferin toplumu kuşatmasına neden olabilir. Böyle bir durumda yerleşimcilerin oluşturduğu kapitalizm, genellikle sınıfsal ve etnik tahakkümün şiddetinin artabileceği ama bu artışın modern toplumsal iktidar aygıtlarının benimsenmesiyle maskelenebileceği bir koloniye yol açar.³¹³ Savaş, sınıf çatışmaları ya da göç gibi olgulara rağmen geleneksel

³¹² John Archer Jackson, ed., *Migration*, Digitally printed version, Sociological Studies 2 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010); William Petersen, “A General Typology of Migration”, *American Sociological Review* 23, sy 3 (1958): 256-66.

³¹³ Stanley B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development: Comparative Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1980).

hiyerarşik yapılarını görece koruyarak sanayileşmeye çalışan toplumlar ise eşitlikçi kültürün zayıf kaldığı toplumlar olarak, kapitalist dünya-ekonominin çeperlerinde varlıklarını sürdürürler.³¹⁴

Kapitalist sanayi toplumunun gelişimi bağlamında genç nesillerin kentlere göç edişine, öncelikle ataerkil otoritenin zayıflaması ve babanın geleneksel aile yapısı içindeki ataerkil hâkimiyetinin artması eşlik etmiştir. 19. yüzyılda toplumsal hareketliliğe katılan kadınlar, ekonomik açıdan sömürülmeye devam etmekle birlikte, ataerkil denetimin belirli biçimlerinden uzak durabilme imkânı buldukları kentlerde, yeni ve eşitlikçi bir ahlaki değerler bütünüyle tanışmışlardır.³¹⁵ “Anonim” kent yaşamı, akraba grubunun denetiminden kaynaklı toplumsal bağlayıcılığı sona erdirip; yeni nesilleri kırsal yaşama içkin toplumsal düzenlemelerden bağımsız hâle getirmiştir. Bununla birlikte modern kente özgü çalışma koşulları ve teknoloji, bir yandan fabrikada bürokratik bir hiyerarşi oluştururken, diğer yandan insani deneyim ve tutumlarda belirli bir tek tipleşmeye yol açmıştır. Nitekim kapitalist sanayi toplumunda, başta çalışma hayatı olmak üzere tüm toplumsal ilişkilere hâkim olan özellikler, “geçicilik”, “anonimlik” ve “yüzeysellik” olarak belirmiştir. Bu özelliklerin baskın olduğu toplumsal ilişkiler, toplumsal hareketlilik deneyimiyle birleştiğinde, geleneksel toplum biçimlerinin “gözeneklerinden taşarak”, gelenekselliğin kalıcılaştırdığı hiyerarşileri ve eşitsizlikleri ters yüz etmiştir.

Eşitlikçi kültürün gelişimine katkıda bulunan bir diğer husus, sanayi kapitalizminde ev ile iş arasında baş gösteren ayrımdır. Hane içi mekânın mahremiyeti, işçiye, devlet ya da işverenin denetiminin dışında kalan, eşitleştirici bir özgürlük duygusu yaşama imkânı verir. Gellner’e göre eleştirel yazarlar burjuvazinin mahremiyet anlayışını yanıltıcı bulsalar da; ev ile iş yerinin ayrılığı, kişisel özerkliğin vücut bulabileceği bir bağlam oluşturarak eşitlikçi kültürün tohumlarının gelişimini olanaklı hâle getirir. Fakat Gellner’in bu yaklaşımı, hane içinde ortaya çıkan cinsel iş bölümünü göz ardı etmesi sebebiyle eksiktir. Nitekim toplumsal cinsiyet çalışmaları, kadınlar bakımından ev ortamının eşitlikten son derece uzak olduğunu çeşitli örnekler

³¹⁴ Turner, *Eşitlik*, 25.

³¹⁵ Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, First printing. edition (New York: Basic Books, 1975).

üzerinden açıklar. Bununla birlikte sanayi kapitalizminin getirilerinden birçoğunun, özellikle de kadının kentsel çalışma hayatına dâhil olması olgusunun, geleneksel aile düzenindeki ataeril otoriteyi zaman içinde zayıflattığı göz ardı edilemez.³¹⁶

Gellner, kitle iletişim aygıtlarının ve modern tüketim kültürünün gelişimi ile birlikte, geleneksel beğeni ölçütlerinden kaynaklı kültürel eşitsizlik türlerinin kudretlerini yitirdiği bir “boş vakit toplumu”nun ortaya çıktığını belirterek; “burjuvalaşmanın yaygınlaşması” bağlamında da eşitlikçiliği ele almaya çalışır. Kredili satışların, rehinciliğin ve diğer borçlanma olanaklarının önemli oranda yaygınlaştırılması aracılığıyla “proleter sınıfa tanınan yeni metalara sahip olma olanağı” ile “modern tüketim toplumunun burjuvalaşması” arasında yakın bir ilişki bulunur. Tam istihdam dönemlerinde yükselen ücretleri aracılığıyla tüketim kültürüne eklemlenen proletarya, reklamcılığın kitle beğenisinin ortaya çıkışını hızlandıran etkisinin de katkısıyla, giderek daha da şiddetlenen bir biçimde seçkin kültürün yerleşik kavramlarına saldırır.

Kitle tüketim kültürünün oluşumu, kitlesel eğitimin ve tek tip öğretimin yaygınlaşmasıyla yakından ilişkilidir. “Öğretimdeki ve toplumsallaşmadaki tek tiplilik”, modern eşitlikçiliğin ayırt edici özelliklerden biridir. Bununla birlikte modern tüketim kültürüne yönelik muhafazakâr eleştiriler; “modern toplumda eğitimli seçkinlerin, incelikli beğeniler ve yetkinleşmiş düşüncelerin aktarılması bakımından, ölçüt olma görevleri bulunduğı” iddiasından hareketle, “tek tiplleştirici popüler kültürün, ölçütlerin yozlaşmasına sebep olduğı”nu öne sürer.³¹⁷ Modern teknolojinin karmaşıklığı, iş bölümünde de büyük bir dönüşümü beraberinde getirmesi sebebiyle, toplumsal yaşamın sürdürülebilirliği bakımından gerekli olan öğrenim ve becerilerin yenilenmesine ihtiyaç duyar. Bu düzlemde, sınıf farklılıkları her ne kadar varlığını korusa da, “sosyoekonomik rollerin çeşitliliğindeki artış” ile “görece tek tiplleşmiş bir

³¹⁶ Modern aile düzeninin işleyişi, geleneksel aile düzeninin işleyişinden önemli ölçüde farklıdır. Geleneksel toplum biçimlerine özgü “geniş aile” yapısının giderek sönümlenmesi bir yana, özellikle “çekirdek aile” yapısının yanında, çocuklarını yalnız başına büyüten ebeveynlere dayalı “tek ebeveynli aile” yapısının denkleme girmesiyle birlikte; kadının toplum içindeki statüsünün değişimi kaçınılmaz hâle gelmiştir. Kadının kuramsal olarak daha önceki tarihlerde kazandığı yurttaşlık haklarını, ampirik olarak elde etmesine kapı aralayan bu tür dönüşümler, aile yapısının daha eşitlikçi bir kültürle yoğrulmasını da beraberinde getirir.

³¹⁷ Thomas Stearns Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (Boston, Mass: Houghton Mifflin Harcourt, 2014).

eğitim sisteminin yerleşiklik kazanması” atbaşı gider. Nitekim toplumsal ve mesleki hareketlilik kabiliyetini arttıran üniversitelere dayalı eğitim, bir yandan da ulusal eğitim sisteminin kaçınılmaz sonuçlarından biri olan “bilgi ve kültür tek tipleşmesi”ni daha da körükler.³¹⁸

İnsanın dünyayı algılayışını baştan sona dönüştüren bu yeni toplum biçimi, köklerini modern tüketimden alan ve geleneksel toplumlara göre daha eşitlikçi olan bir kültürü ortaya çıkarır.³¹⁹ Örneğin süpermarketler gibi ticari şirketlerin ve diğer tüzel kişiliklerin “gayrişahsilik” özelliği, tüketimi tek tipleştirerek, toplum mensupları arasında tüketim bağlamında bir eşitlenmeye olanak tanır. Hem hizmet verenin hem de alanın, onları sosyoekonomik ilişkilerinde özgün kılan kendilerine özgü yönleri, “tüzel kişilik” perdesiyle örtülür. Başka bir deyişle gayrişahsilik, yani anonimlik üzerine inşa edilen yeni toplumsal ilişkiler düzleminde, “kimsenin kendini diğerlerinden ayırt eden bir sureti, yüzü bulunmaz”; herkes “eşit derecede yüz­süz”dür.³²⁰ Böylelikle kitle tüketimine dayalı popüler kültür, aristokrasi ve yüksek burjuvaziye özgü geleneksel seçkin kültürüne meydan okur.

Modern kitle ulaşım araçlarının yaygınlaşmasının da, modern eşitlikçiliğin gelişimi üzerindeki etkisi büyüktür. 19. yüzyılda kitleleri ucuz ulaşım imkânıyla buluşturan demiryollarının gelişimi, geleneksel düzenin bağımlı emekçi sınıflarının ayırt edici özellikleri olan “yalıtlımlılık”, “hareketsizlik” ve “taşralılık” olgularını yıkıma uğratar. Trenler her ne kadar kompartıman ayrımı üzerinden eşitliksizliğin bir

³¹⁸ A. H. Halsey, *Change in British Society: Based on the Reith Lectures*, 2nd ed, Open University set book (Oxford ; New York: Oxford University Press, 1981), böl. 6; Geleneksel sınıflar, topluma kök salmış sınıfsal ayrımların okullarda yeniden üretildiğini öne sürse de; taşradaki kentlerde toplumsal hareketliliği hızlandıran üniversitelerin kurulması, orta sınıflar arasında bir beğeni ve kültür tek tipleşmesine kapı aralayarak, geleneksel sınıfsal ayrımların ideolojik iktidarlarını yitirmelerini mümkün kılar. Toplumdaki mevcut “eşitsizliklerin kurumsal tabyası” olan üniversite, yapısı gereği muhafazakârdır. Geleneğin korunması ile yeniliğin üretilmesi ve toplumsal hayata entegre edilmesi arasında bir denge kurma sorunu bağlamında, bir kurum olarak işlevseldir. Bu bakımdan, temelinde eşitsizlik olan bir kültürün korunmasını amaç edinen bir dayanak olarak üniversite ile yeniliğin üretimini hedefleyen bir tetikleyici olarak üniversite arasındaki ilişki, çelişkili bir nitelik arz eder. Zira örgün ve açık öğretim veren üniversiteler ile teknik yüksekokullar, “yüksek” eğitimin, yani bir mesleği icra etme ehliyetinin, geniş kitlelere ulaşmasında büyük bir rol üstlenirler. Bk.: Olive Banks, *Parity and Prestige in English Secondary Education: A Study in Educational Sociology* (London: Routledge and Paul, 1955); Brian Jackson, *Streaming: An Education System in Miniature*, First Edition edition (London, 1964); Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); Turner, *Eşitlik*, 128.

³¹⁹ John William Ferry, *A History of the Department Store*, 1st Edition edition (Macmillan, 1960).

³²⁰ Turner, *Eşitlik*, 129-30.

biçimde sürdürüldüğü mekânlar olsa da; söz gelimi hafta sonu gezilerini ve tatilleri olanaklı hâle getiren demiryolları, bizatihi tek tipleştirici ve eşitlikçi bir kültür olan “popüler sayfiye kültürü”nü ortaya çıkarır. Trenle yapılan geziler, düşük gelirli aileler için yeni bir dünya deneyiminin ve özgürlüğün göstergesidir. Örneğin Britanya’da 1848 yılının Hamsin Yortusu’nda Manchester’den yüz altmış bin kişi ucuz gezilere katılmış; geç Viktorya dönemi boyunca proleter sınıf tren seyahatleriyle Scarborough ve Blackpool gibi tatil beldelerinde, daha önce hiç deneyimlemedikleri türden bir eğlence ve macera fırsatı elde etmiştir.³²¹ Bu bakımdan yalıtılmışlığı ve hareketsizliği azaltarak kişisel özerkliği artıran ulaşım araçlarının, özgürleştirici niteliği ve eşitlikçi talepleri yaygınlaştıran ideolojik etkisi kayda değerdir. Ulaşım ve tüketimdeki bu değişimler, kitle iletişim aygıtlarının gelişimini ve yaygınlaşmasını sağlayan kurumsal ve sosyopsikolojik bağlamı da hazırlar.

Dünyaya ilişkin algılayış biçimleri ve deneyimi, önceki dönemlere göre akıl almaz bir hızla çeşitlenen “sıradan insan”ın, geleneksel dönemde mensubu ve bağımlısı olduğu topluluğun yalıtılmış ilişkiler ağının ötesine çıkma imkânını elde etmesi ölçüsünde, kurduğu iletişim biçimleri de artış göstermiştir. Kitle iletişim aygıtlarının gelişimi, tüm toplumsal grupları kapsamına alan tek tip bir kültürün ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. Böylesine bir kültürün ortaya çıkışına imkân tanıyan gelişme ise 19. yüzyılda okuma-yazma bilen bir kitlenin ve ulusal bir gazete sisteminin doğmasıyla başlamıştır.³²² “Tüketim” olgusu ise, kapitalist toplumlarda “demokratik yurttaşlığın ekonomik veçhesi”ni teşkil etmiştir. Tüketim, çeşitli açılardan eşitlikçi kabul edilebilecek bir *ethos*un ortaya çıkmasına kapı aralayarak, toplumsal eşitsizliğin geleneksel görünümleri ve özellikle de statü eşitsizliklerinin meşruiyetini, sorgulanır hâle getirmiştir. Böylelikle çeşitli toplumsal gruplar ve hareketler, kalıcı toplumsal haklara ulaşmak için yurttaşlık ve kitlesellik aracılığıyla toplumsal katılımı artıran girişimlerde bulunabilmişlerdir.

³²¹ James Walvin, *Leisure and Society 1830-1950*, Themes in British social history (London ; New York: Longman, 1978).

³²² Raymond Williams, *The Long Revolution*, Repr. [d. Ausg.] 1965, A Pelican book (Harmondsworth: Penguin Books, 1973).

Modern kapitalist demokrasilere içkin kabul edilen eşitlik türleri, bir ölçüde, bağımlı grupların daha “adil” bir servet ve iktidar bölüşümü elde etmek için giriştikleri köktenci eylemlerinin semeresidir. Eşitlikçiliğin bazı görünüşleri ise popüler kültürün kitle iletişim aygıtlarıyla toplumsal uzam ölçeğinde yayılmasının bir sonucudur. Dolayısıyla bu olgu, yaygın kültürün ve popüler beğenilerin, Latince’de “avam” anlamına gelen *vulgus* sözcüğünden türetilen *vulgar*, yani “bayağı” olarak nitelendirildiği gerçeğiyle birlikte düşünülürse; toplumsal iktidarın bölüşümüne ilişkin seçkin hiyerarşik ilkelere karşı, eşitlikçiliğin toplumsal uzam boyunca yaygınlaşabilmesinin, kısmen de olsa, “bayağılaşma”yı gerektirdiği sonucuna varılabilir.³²³

2.2.2.3. Kapitalist Toplum Biçimi ve Eşitlikçilik

Çalışmanın bu kısmında, sınıflı toplumların eşitsiz oldukları öncülünün farkındalığı eşliğinde, eşitlikçi kurum ve idealleri besleyen tarihsel dönüm noktalarının tespitine odaklanılmaktadır. Eşitlik, 18. yüzyıldan itibaren Batı’da yurttaşlığın gelişimine koşut olarak ortaya çıkan “toplumsal katılım” anlayışının yaygınlaşmasıyla yakından ilişkilidir. Modern yurttaşlık, aristokrasinin ayrıcalıklarına karşı çıkan burjuvazinin toplumda daha fazla temsil edilme talebine dayalı olarak gelişmiştir. Sınırlı hedefleri olan “normatif (hukuki) eşitlik”, temelde bireyi keyfi emirlere dayanan kısıtlamalardan kurtarmayı amaçlar. Bu bakımdan “fırsat eşitliği”nin temini ve “negatif statü hakları”yla ilişkilidir. “Politik eşitlik” ise burjuva demokrasisinin tesisini hedefler. Geleneksel politik iktidar yapılarını yıkıp, politik katılımı genelleştirmeye yönelir. Bu bakımdan “koşullarda eşitlik” ve “aktif statü hakları”yla bağlantılıdır. “Ekonomik eşitlik” ise burjuva demokrasisinin kurumlarını kullanarak kapitalist ekonominin yol açtığı eşitsizlikleri engelleyici belli düzenlemeler yapmayı hedefleyen kentli proleter sınıfının politik programının bir parçasıdır. Bu bağlamda herkese temel eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik hizmeti sunulmasına yönelik tedrici gelişmeler, yasama aracılığıyla kapitalist düzende reform yapmayı amaçlayan “toplumsal eşitlik” anlayışını yansıtan mütevazı girişimler olarak değerlendirilebilir. Zira bu tür düzenlemeler, kapitalizmin temel ekonomik yapısında artığın elde edilmesi

³²³ Turner, *Eşitlik*, 133-34.

bakımından ciddi dönüşümler yaratmasa da, koşullarda eşitliği toplumsal bir yükümlülük olarak tanımlaması bakımından kapitalizmi dizginleme olasılığını barındırırlar. Dolayısıyla toplumsal eşitliğin son kertede “sonuçlarda eşitlik” ve “pozitif statü hakları”yla ilişkili olduğu söylenebilir.

Turner, hem eşitlikçi yurttaşlık haklarını, hem de sınıf, statü ve iktidar konusundaki fiili eşitsizlikleri bir araya getiren kapitalist toplumun bu yeni ve çelişkili biçimini, T. Marshall’ın yaklaşımını takip ederek “tireli birleşme sistemi”³²⁴ olarak adlandırır; Karatani’nin deyimiyle “sermaye-ulus-devlet”. Zira birbirleriyle homojen bir bütün teşkil edecek şekilde karışamayan söz konusu eşitsizlikler ve eşitlikçi haklar, birbirlerini toplumsal denklemden dışlama eğilimindedir. Köktenci bir toplumsal eşitlik hareketi, fırsat eşitliğini gerektiren normatif eşitliğin veya koşullarda eşitliği gerektiren politik eşitliğin ötesinde, sonuçlarda eşitliği gerektiren ekonomik eşitlik ile ilgili taleplerin altını çizer. Bu bakımdan, üretim araçları üzerinde özel mülkiyet yerine müşterek mülkiyeti tesis edip toplumsal hizmetlerin ücretsiz olmasını sağlayarak, toplum biçiminin altyapısını değiştirmek suretiyle hedeflerini gerçekleştirmeye çalışır. Söz gelimi sosyalizmin öne sürdüğü gibi, üretim araçlarının denetiminde, üretime katılımda ve artığın bölüşümünde eşitliği, birer hak olarak betimleyip talep edebilir. Böylelikle toplumsal katılımın yaygınlaştırılmasına yönelik sürecin bir uzantısı olarak, normatif ve politik hakların yanında ekonomik hakları da kapsayan daha geniş çerçeveli bir yurttaşlık yaklaşımı ortaya koyar. Bu bakımdan, toplumsal yaşamın farklı düzeylerine denk düşen eşitliklerden hangisini öncelediğine göre çeşitli eşitlikçilikler oluşur. Farklı eşitlikçiliklerin de, doğal olarak, farklı eşitlik türlerini önceleyen ayrı yurttaşlık kavrayışları söz konusu olur.

Toplumsal statüleri elde edebilmeleri konusunda her yurttaşa eşit fırsat tanınması gerektiğini savunan “liberalizm”, kişisel özgürlüğü ön plana çıkaran normatif eşitliği vurgular. Bahsi geçen statülere ilişkin rekabetin adil olabilmesi için, her yurttaşın yarışa eşit koşullarda başlayabilmesi gerektiğini öne süren “reformizm”

³²⁴ Eserin Türkçe çevirisinde “ulama sistemi” olarak ifade edilen *hyphenated system* tabiri için bu çalışmada “tireli birleşme sistemi” ibaresi tercih edilmiştir. Bk. Turner, 122; Bryan S. Turner, *Equality, Key ideas* (Chichester : London ; New York: Ellis Horwood ; Tavistock Publications, 1986), 119.

ya da “sosyal demokrasi”, kişinin özgürleşebilmesinin toplumsal dayanışma ve iş birliğine bağımlı olduğunun altını çizer. Nimet ve külfetlerin bölüşümünde yurttaşların eşit çıktılara sahip olmasının adil olduğunu ileri süren “sosyalizm” ise, artığın bölüşümü düzeyinde ekonomik bir yurttaşlık anlayışı içerir. Sosyalizm, cebri iktidara dayanıp dayanmamasına göre genel olarak ikiye ayrılabilir: Birincisi devlet aracılığıyla sosyalizm, yani “devlet sosyalizmi” ya da yaygın kullanımıyla sadece sosyalizm; ikincisi devleti reddeden sosyalizm. Bu ikinci tür sosyalizm, “komünizm”, “anarşizm” ya da “birlikçilik” (*associationism*) olarak adlandırılan ve kimi farklar içeren çeşitli biçimlerde kuramsallaştırılmıştır. Sosyalist hareketin, “Fransız Devrimi’nin asla gerçekleştiremediği eşitliği gerçekleştirme peşinde olduğu” genellikle dile getirilen bir önermedir. Fakat Karatani, “gerçek anlamıyla sosyalizm” olarak nitelediği birlikçiliğin, Fransız Devrimi’nin bir devamı olarak değil, reddi olarak doğduğunu öne sürer.³²⁵

Liberalizm ve reformizm bağlamında “hak” olarak görülüp toplum düzenince korunan “özel mülkiyet”i yadsıyan ve “kişi özgürlüğü”, “ifade özgürlüğü” vb. negatif statü haklarını tek başlarına anlamsız bulan sosyalizme; yetenek, çok çalışma, çaba vb. etmenler sebebiyle yurttaşların elde edecekleri sonuçların, birbirinden farklı olmasını reddetmesi sebebiyle, köktenci bir ton hâkimdir. Kişiyi feodalizmdeki keyfi kısıtlamalardan kurtarmayı amaçlaması bakımından devrimci bir nitelik taşıyan klasik liberalizm, kapitalizme içkin “yeteneğe açık kariyer” düşüncesine meşruiyet kazandırır. Kariyer rekabetinin adil kabul edilebilmesinin koşulların toplumsal ölçekte eşitlenmesine bağlı olduğunu öne süren ve bu hedefini hukuki düzenlemelerle gerçekleştirmeye yönelik reformizm ise, kapitalist toplum biçiminin işleyişine hâkim olan elde etme biçimini, yani meta mübadelesini, zapt ve bağış ile dengelemeye çalışır. Toplumun üretici temelleri üzerindeki mülkiyeti, eşitsizliğin asıl sebebi olarak gören sosyalizm ise sonuçlarda eşitliği amaçlar. Bununla birlikte, devlet sosyalizmini benimseyen toplumlarda da sınıf, statü ve iktidar bakımından eşitsizlikler söz konusudur. Başka bir deyişle, devletçi sosyalist bir toplumda, iktidar, statü ve itibar

³²⁵ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 321-22.

eşitsizliğinin şiddetlenmesine yol açacak koşullar kolaylıkla ortaya çıkabilir; zira bürokratik sınıf varlığını sürdürmeye devam eder.

Eşitsizliği sona erdirmeye yönelik girişimlerin sonuçları, bireysel özgürlük ile toplumsal eşitlik arasındaki paradoksal ilişkiler ağının gerilimlerine tabidir. Gerilimin yoğun olduğu fay hatlarının tespiti için, fırsat eşitliği, koşullarda eşitlik ve sonuçlarda eşitlik yaklaşımlarını birbirinden ayırt etmek gerekir. Kapitalist demokratik rejimler bakımından belli bir fırsat eşitliği ve koşullarda eşitlik düzeyi erişilebilir ve arzu edilir bir hedef olarak sunulsa da, “otoriter bir yönetimin dayatmaları olmaksızın sonuçlarda eşitliğin gerçekleştirilebileceği bir toplum biçiminin, yani birlikçiliğin olası olmadığı” genel kabul gören görüştür. Kurt Vonnegut’un (1922-2007), *Harrison Bergeron* (1961) başlıklı distopik hikâyesinde ustalıkla betimlediği üzere, devletçi sosyalizmi benimseyen bir toplum, sonuçlarda eşitlik idealini, toplumsal pratiğe “yoksunlukta eşitlik” olarak geçirdiği takdirde; kişisel gelişime ve özerkliğe ket vurup bireysel ve toplumsal gelişimi kısırlaştıran bir rejime dönüşür ve yine de yönetenlerin elde ettiği artık ile yönetilenlerin elde ettiği arasındaki ciddi uçurum varlığını sürdürdüğü için aslında yoksunlukta eşitlik dahi gerçekleştirilemez.³²⁶

Sonuçlarda eşitlik idealinin özgürlük-eşitlik bağlamındaki bu tartışmalı yönü bir yana, koşullarda eşitlik düşüncesi dahi, toplumun ortaya çıkışı bakımından kurucu bir kurum olan aile yapısında, özellikle servetin kalıtsal aktarımı bakımından önemli gedikler açılmasını gerektirir. Zira bireysel gelişimin adil kabul edilebilecek bir biçimde sağlanması, toplumun, her mensubuna kendisini geliştirebilmesi için eşit koşullar sunmasına bağlıdır. Bu bakımdan modern toplumlara özgü politik eşitlik talepleri ile toplumsal iş bölümü ve özel mülkiyet kurumu arasında da bir gerilim söz konusudur. Kıt kaynaklar için rekabet eden bireyler arasında kapitalist pazar ekonomisi eşitsizliklere yol açarken, kişisel hakların tanınması ve korunması hususunda politik rejim demokratik eşitlik düşüncesinden hareketle işler. Politik ve ekonomik alan arasındaki yapay ayırmadan kaynaklanan bu çelişki, sermaye-ulus-devletlere içkin temel çelişkidir.

³²⁶ Kurt Vonnegut, “Harrison Bergeron”, içinde *Maymun Evine Hoş Geldiniz*, çev. Handan Balkara (Can Yayınları, 2016), 27-36.

Durkheim, Weber ve Dahrendorf'un ifade ettiği üzere, hem koşullarda eşitliğin hem de sonuçlarda eşitliğin, mevcut koşullar altında erişilebilirliği ve/veya sürdürülebilirliği ciddi güçlükler barındırsa da; bu güçlük olgusu, bir ilkenin ideolojik açıdan arzu edilirliliğini tek başına çürütebilecek bir etmen değildir. Nitekim kariyerin yeteneğe bağlı olması gerektiğini belirten burjuvazinin önüne de, uygulamada büyük zorluklara yol açacağı gerekçesiyle fırsat eşitliğine karşı çıkan feodal toplumun ayrıcalıklı grupları dikilmişlerdir. Bununla birlikte fırsat eşitliği ve koşullarda eşitlikten ziyade, sonuçlarda eşitliğin ideolojik açıdan arzu edilirliliği de son derece tartışmalıdır. Zira farklı toplumsal roller birbirinden farklı ağırlıkta külfetler barındırdığı için; toplumun bu rolleri üstlenecek üyelerini güdüleme sorununun üstesinden gelmesi, toplumsal eşitliği görece sekteye uğratacak ayrıcalıkların bu rollere eklenmesine bağlıdır. Bu bakımdan sonuçlarda eşitlik, ancak toplumsal rollerin sönümlendiği ve kimsenin bir sınıf içine doğmadığı bir düzende, yani Marx'ın deyiimiyle “sınıfsız” bir toplum biçimi özelinde arzu edilir olabilir.

Farklı düzeylerdeki eşitlikçi ideallerin nasıl ortaya çıktığı büyük ölçüde göz ardı edilmiş olsa da, etkin bir demokratik politik geleneğin temeli olarak eşitlikçi bir toplumun önemi ve demokratik eşitliğin doğası politika biliminin yoğunlaştığı konular arasında yer alır. Bu bağlamda ortaya konan çalışmalar, hem bir ilke hem de bir ideoloji olarak modern kapitalist toplumda eşitliğin gelişiminin, özgüllüğe ve hiyerarşıye dayalı geleneksel toplumsal ilişkilerin meşruiyetini sorgulayan, şiddete dayalı başkaldırılarla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Zira Weber'in de belirttiği üzere, “modern eşitliğin tarihsel kökleri, rasyonel kapitalizmin ön koşulları ile yakından ilişkilidir.” Başka bir deyişle, faiz getiren paraya dayalı mübadelelerin gerçekteştiği “pazar ekonomisi”, kodifiye edilerek “tek tipleştirilmiş hukuk”, meşruti monarşiler aracılığıyla “demokratikleşme”, dinî ayrımcılığı olumsuzlayan “sekülerleşme” ve bunlar üzerinde yükselen “burjuva kent toplumu”, kapitalist dünya-ekonomisinin yapı taşı olan sermaye-ulus-devletin gereksinim duyduğu eşitlikçilik anlayışının takip edilebileceği uğraklardır.

Sözleşmelere dayalı mübadelelerin alanı olan kapitalist pazar, taraflar arasındaki sınıfsal ayrımları dikkate almaksızın “sözleşmenin taraflarının eşitliği” ilkesini vazeder. Söz konusu taraflara bu bağlamda sunulan sözde “fırsat eşitliği”,

pazarın ihtiyaç duyduğu şekilde tek tipleştirilen ve özel mülkiyeti güvenceye alan kodifiye edilmiş hukuk kuralları aracılığıyla ve bu hukuk kuralları karşısında toplumun üyelerinin eşit olduğunu öngören “hukuk önünde eşitlik” ilkesi uyarınca, normatifleştirilir. Toplumsal iktidarın ideolojik aygıtı hâline getirilen söz konusu hukuki düzenlemeler, iktidarın politik aygıtının bir yandan olabildiğince merkezîleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir bürokrasiye dayandırılmasıyla, diğer yandan temsili politik kurumların meşruiyetinin, yönetilenlerin rızasına yaslanmasını öngören demokratikleşme adımlarıyla perçinlenir. Bu bakımdan, seçme ve seçilme haklarının genelleştirilmesine dayalı temsili demokrasinin hareket noktası olan politik eşitlik ilkesi, devlet ile “ulus” olarak adlandırılan “muhayyel cemaat”i, yani kurgusal topluluğu ideolojik düzeyde özdeşleştirip; yönetilenleri de “yurttaş”, yani “toplumsal iktidarın tek ve meşru sahibi olan ulusun eşit birer mensubu” olarak tanımlayıp, pratikte devlet aygıtını yönlendiren bürokratik sınıfı ideolojik düzeyde görünmez kılar.

Rasyonelliği bir yandan fetişleştirirken diğer yandan son kertede faydacı-hazcı bir bireyciliğe indirgeyen kapitalist pazar tarafından yönlendirilen, söz konusu hukuk sistemi ve bürokratik yönetimin biçimlendirdiği devletin bizatihi kendisi de, böylesine bir bireycilik üzerine tesis edilir. Faydacı-hazcı bireyciliği yücelten yeni toplumsal kurumlar, “realizm” olarak adlandırılan ve “hayatta kalmak için her şeyi mübah gören” Machiavellici bir sekülerleşmeye kapı aralayarak, idealizmi olumsuzlama eğilimi gösterir. Bununla birlikte, aynı kurumlar, toplumsal ölçekte bu tür bir sekülerleşmenin yol açacağı benmerkezci etkilerin sermaye-ulus-devletin benmerkezci hedefleriyle arasında belirecek muhtemel çatışmaları, bireyi kurgusal bir topluluk olan ulusun “eşit bir üyesi” olma sıfatıyla “taltif ederek” törpüler ve bireyin psikolojik olarak tatmin edilmesine ihtiyaç duyduğu dayanışma duygusunu ve diğerkâmlığı, kendi faydacı eğilimlerine yönlendirir.

Kapitalist toplumsal kurumlar, bir yandan da, söz konusu dayanışma ve diğerkâmlığı sürdürülebilir kılmak için, toplumsal ölçekte ortak beğeniler tesis edip, toplumun özellikle muktedir olmayan üyelerini görece tek tipleştirerek eşitleyecek bir yaşam tarzını, yani popüler kültürü hayata geçirir. Böylesine bir kültürel eşitliği ya da tek tipleşmeyi, esasen burjuvaziye özgü tüketim kültürünün görece bayağılaştırılmış versiyonlarını kitleselleştirerek ve tüketime bağımlılığı bağlamında “proletaryayı

burjuvalaştırarak” sağlar. Başka bir deyişle, “burjuva kültürüne mensup olmada eşitlik”, bireyler tarafından bilinçli ya da bilinçsiz olarak arzu edilir bir amaç hâline gelir. Namık Sinan Turan (1972-...), kapitalist dünya-ekonominin yeryüzü ölçeğinde hâkimiyet kurmasıyla iç içe geçmiş olan modernleşmenin, yani sermaye-ulus-devletleşmenin sonuçları arasında yer alan bu tür bir eşitlenmeyi şöyle özetler:

19. yüzyılın ilk yarısında Batı Avrupa’da başlayan modernleşme süreci, gerek sömürgecilik gerek başka sebeplerle yerkürenin yaklaşık bütün enlem ve boylamlarını etkisi altına almıştır. Bu yönüyle bölgesel ya da mahalli olmayıp küresel bir süreç olma özelliği kazanmıştır. Küresel bir süreç oluşu modernleşmeyi benzer yaşam koşullarını toplumun gündemine sokan homojenleştirici bir gerçeklik olarak karşımıza çıkarır. Bunun sonucunda yaygın bir orta sınıf oluşur, gündelik yaşamın araçları ve biçimi milyonlarca birey tarafından paylaşılır hale gelir. Homojenleştiriciliğin temel göstergelerinden biri de ortak eğitim ve üretim koşullarının doğuşudur. Bir nevi yerellik ve yerel kültür olarak nitelendirilebileceğimiz gelenekselcilik yerini ortak değerlere ve benzerliklere bırakır.³²⁷

Sermaye-ulus-devlete özgü yurttaşlık anlayışının yaygınlaşması anlamına gelen bu düzlemler, aynı zamanda toplumsal grupların eşitlikçi nitelikteki çeşitli hak taleplerini, geleneksel toplum biçimlerine kıyasla daha gerçekleştirilebilir hâle getirici bir imkân da sağlar. Başka bir deyişle, sermaye-ulus-devletin, gerçekleştirmeyi hedeflediği kapitalist eğilimleri doğrultusunda kapı araladığı eşitlikçilik, madun sınıfların yurttaşlık hakları aracılığıyla toplumsal bölüşümden elde ettikleri paylarını artırma yolunda verdikleri mücadelelerden beslenerek, sermaye-ulus-devletin hedeflemediği yönelimlere sahip eşitlikçi dönüşümlere de kapı aralama potansiyeline sahiptir.

Weber’e göre, eşitlikçi politik hakların yaygınlaşması, yani demokratikleşme, silah taşıma ayrıcalığına sahip sınıfların, politik iktidarın bölüşümünden kendilerine düşen paylarının azaldığı anlamına gelir; zira her zaman ve her yerde,

³²⁷ Namık Sinan Turan, “Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Eğitimin İdeolojik Dönüşümüne Dair Gözlemler”, *Folklor/Edebiyat* 14, sy 55 (Mart 2008): 111.

demokratikleşmeye askeri nitelikli bir dönüşüm öncülük edegelmiştir. Nitekim söz gelimi antik Yunan’da *hoplit*’lerin, Orta Çağ’da lonca ordusunun, kısaca süvarilerin yerine disiplinli piyadelerin yaygınlaşması, demokratikleşme sürecinin altında yatan itici kuvvettir. Aristokrasiye mensup olmayan kitleler arasında iş birliği sağlandığında, başta ayrıcalıklı sınıflar olmak üzere tüm toplumsal gruplar bu iş birliğine katılmaya mecbur kalır. Bunun sonucunda politik iktidarın alametifarikalarından biri olan silahlı güce sahip olma özelliği, göreceli olarak toplum ölçeğinde yaygınlaşır.³²⁸ Nitekim halkın çoğunluğu için sınırlı da olsa koşullarda eşitliği doğuran toplumsal zemine, silahlı altına alınmış sivillere dayanan kitlesel savaşlar kapı aralamıştır.

Üçüncü bölümde, çalışmanın ilk iki bölümünde betimlenen kuramsal çerçeve ve metodolojik ölçütlerden hareketle, Osmanlı İmparatorluğu’nun bir dünya-imparatorluğun çekirdeğinden modern kapitalist dünya-ekonomisinin çeperine dönüşümünün kaçınılmaz kıldığı sermaye-ulus-devletleşmeye yönelik adımların, eşitlik ilkesini farklı düzlemlerde nasıl kurumsallaştırdığı çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, öncelikle sermaye-ulus-devletleşmeye yönelik reformların miladı olarak kabul edilebilecek olan Tanzimat Dönemi’ne kadarki Osmanlı toplum biçimi ele alınarak, kapitalist toplum biçiminin ve modern anlamda eşitlikçi taleplerin ortaya çıkabilmesi bakımından tarihsel ön koşulları oluşturan dönüşümlerin aktarılması amaçlanmıştır. Ardından, Tanzimat Dönemi’nden Birinci Dünya Savaşı’na kadar devam eden süreç boyunca giderek artan ölçüde kapitalist dünya-ekonomiye eklemlenen Osmanlı İmparatorluğu’ndaki eşitlikçi dönüşümler ve bunlara yönelik tepkiler, “uluslaşma”, “demokratikleşme”, “kodifikasyon”, “temel hak ve özgürlüklerin genelleştirilmesi” ve “sekülerleşme” bağlamları özelinde incelenmeye çalışılmıştır.

³²⁸ Her ne kadar *pleb*, *popolo* ve *Bürgerschaft* terimleri farklı anlamlar yüklenseler de, her üçü de “şövalyece bir yaşamın peşinde koşmayan yurttaş kitlesi”ne işaret eder. Bk. Max Weber, *General Economic History*, ed. Frank H. Knight (Mineola, N.Y: Dover Publications, 2003), 324-25.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SERMAYE-ULUS-DEVLETLEŞEN OSMANLI TOPLUMUNDA EŞİT(SİZ)LİĞİN ALDIĞI GÖRÜNÜMLER

3.1. TANZİMAT'A KADAR OSMANLI TOPLUM BİÇİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ (1299-1839)

Modernlik öncesi dönemde, Avrupa ve Batı Asya'da hüküm süren imparatorlukların en önemlilerinden ve uzun ömürlülerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Çok geniş topraklar üzerinde farklı biçimlerde ve değişen yoğunluklarda hâkimiyet kurmayı başaran bu dünya-imparatorluğun; idari, ekonomik, toplumsal ve kültürel merkezini, Balkanlar ile Batı ve Orta Anadolu teşkil etmiştir. Coğrafi konumu, kurumsal yapısı ve ideolojisindeki kimi öğeler bakımından, hem Roma İmparatorluğu'nun, hem de onun vârislerinden olan Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun ardılı konumundaki Osmanlı İmparatorluğu, yüzyıllar boyunca Avrupa devletler sisteminin bir parçası olagelmıştır. Bununla birlikte, selefi olduğu Hristiyan dünya-imparatorluklardan farklı olarak, ideolojik iktidarını dayandırdığı başlıca kaynaklardan birini İslam oluşturmuştur.

İmparatorluğun erken dönem sosyoekonomik yapısı üzerine yapılan çalışmaların yoğunlaştığı noktalardan biri, Osmanlıdaki üretim tarzının feodalizm olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkindir. Bu tartışmaya, genellikle imparatorluk ile Orta Çağ'ın feodal Batı Avrupa toplumları arasında yapılan karşılaştırmalardan hareketle yanıt verilmeye çalışılır. Esasen kuruluş döneminden itibaren Osmanlı toplumunun Batı Avrupa toplumlarına benzediği ve benzemediği hususlar olduğu gibi; bu benzerlik ve farklılıklar yüzyıllar içinde değişikliğe de uğramıştır. Ayrıca Batı Avrupa toplumlarının kendi aralarında da birbirlerinden önemli farklılıklar sergileyegeldikleri unutulmamalıdır. Bu bakımdan imparatorluğun ekonomik ve toplumsal yapısına ilişkin tartışmaya “Batı Avrupa’yla benzerlik-farklılık” eksenini üzerinden yanıt aramak, yanıltıcı bir çözümlemeyi beraberinde getirebilir. Bu nedenle, bazı kurumlarda görülen benzerlik ya da farklılıklardan hareketle Osmanlıdaki sosyoekonomik yapının feodal bir nitelik arz edip etmediğinin

tespitinden önce, artığı elde etme biçimlerine odaklanmak, daha yerinde bir başlangıç noktası sunabilir.³²⁹

Toplum biçimlerini sınıflar ve üretim tarzları bağlamında ele alan eleştirel literatürde, “artık değerın önemli bir kısmının köle emeğine dayandığı antik Yunan ve Roma gibi istisnalar haricinde, kapitalizm öncesi dönemde artığı elde etmenin genelgeçer yönteminin feodal toplum biçimini teşkil ettiğı ve kapitalizm öncesi üretim tarzına dâhil olması bakımından Osmanlı İmparatorluğu’nun da feodal olarak nitelenebileceğı” iddiası, öne sürülen görüşlerin başında gelir.³³⁰ Söz konusu çalışmalarda da belirtildiğı üzere, modernlik öncesi pek çok toplumda olduğı gibi Osmanlı İmparatorluğu da, eşitsizliğı kurumsallaştıran hiyerarşik ilişkilerin hâkim olduğı, “yönetilen” ve “yöneten” ya da “madun” ve “seçkin” olarak adlandırılabilcek iki sınıf olarak, birbirinden ayrılmıştır.

Bu sınıfları, bir tarafta üreten ve ürettiğinin büyük bir kısmına zapt süreçleri içerisinde el koyulan geniş bir çoğunluk olan “reaya” ile diğer tarafta üretmeyen ve çoğunluğun ürettiğı artığa el koyan bir azınlık olarak “askerî” olarak adlandırılan toplumsal tabakalar teşkil etmiştir. Bu bakımdan, ilk bakışta Osmanlı toplum biçiminin feodal bir nitelik arz ettiğı düşünülebilir. Fakat modern kapitalist-dünya ekonomi öncesi dönemde artığı elde etmenin genelgeçer biçimi olan zaptın, yalnızca feodal toplum biçimine özgü olmadığı dikkate alınırsa, “Osmanlı toplumunun feodal

³²⁹ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 19.

³³⁰ John F. Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production* (London ; New York: Verso, 1993), 159. Osmanlı toplum biçiminin Asyatik üretim tarzına örnek teşkil ettiğine dair, bk.: Çağlar Keyder, “The Dissolution of the Asiatic Mode of Production”, *Economy and Society* 5, sy 2 (Mayıs 1976): 178-96; Huri İslamoğlu ve Çağlar Keyder, “The Ottoman Social Formation”, içinde *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*, ed. Anne M. Bailey ve Josep R. Llobera, 1981, 301-24; Huri İslamoğlu, ed., *The Ottoman Empire and the World-Economy*, 1st pbk. ed (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2004), 1-24. Asyatik üretim tarzı hakkında genel bir betimleme için, bk.: Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, 462-549. Söz konusu tartışmanın çeşitli açılardan bir özeti için, bk.: Anne M Bailey ve Josep R Llobera, ed., *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*, 1981. Osmanlı feodalizmi tartışması için bk.: Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Reprint 2014 (Cambridge: Harvard University Press, 1913); Halil Berktaş, “The Feudalism Debate: The Turkish End – Is ‘Tax – vs. – Rent’ Necessarily the Product and Sign of a Modal Difference?”, *The Journal of Peasant Studies* 14, sy 3 (Nisan 1987): 293, n. 3, 4; Halil Berktaş, “The ‘Other’ Feudalism: A Critique of 20th Century Turkish Historiography and Its Particularisation of Ottoman Society” (Birmingham Üniversitesi, 1990); Halil Berktaş, “The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography”, içinde *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, ed. Halil Berktaş ve Suraiya Faroqhi (Taylor & Francis, 1992), 109-84; Suraiya Faroqhi, “In Search of Ottoman History”, *Journal of Peasant Studies* 18, sy 3-4 (Nisan 1991): 211-41.

olduğu” iddiasının, terminolojik ve metodolojik bir yanılsamadan kaynaklandığı fark edilir.

Bu çalışmanın önceki bölümlerinde belirtildiği üzere, toplum biçimleri, eleştirel kuram bağlamında, artığı elde etmenin özel biçimlerini ve mekanizmalarını oluşturan bağıntılar, yani üretim ilişkileri üzerinden kategorileştirilir. Bu tasnifte kullanılacak ölçütler ise, artığı üretme ve elde etme süreçlerinden hareketle belirlenir. Doğrudan üreticinin üretim araçları üzerinde hâkimiyeti olup olmadığının belirlenmesine yönelik “üretim araçları üzerindeki hâkimiyet” ölçütü, kölecilik, despotizm ve feodalizm gibi toplum biçimleri arasındaki ayrımı ortaya koyma noktasında işlevseldir; fakat ekonomik altyapının temelini tam olarak çözümlemek için tek başına yeterli kavramsal çerçeveyi sunmaz.

Toplum biçimlerine dair temel kategorileştirmeye, “artığı elde etme biçimi” ölçütünden başlayıp, öncelikle hâkim elde etme biçimini bağış, zapt veya mübadelenin oluşturduğu farklı ekonomik altyapılar arasında bir tasnife gidilmesi gerekir. Ancak böyle bir tasnifin ardından “üretim araçları üzerindeki hâkimiyet” ölçütüne başvurularak, toplum biçimleri feodal, despotik ve kölecî gibi alt kategorilere ayrılabilir. Bu yaklaşımdan hareketle, bahsi geçen yazarlarca savunulan, “kapitalizm öncesinde artığı elde etmenin genelgeçer yönteminin feodal üretim ilişkileri olduğu” iddiası, “kapitalizm öncesinde artığı elde etmenin genelgeçer yönteminin zapt ekonomisi olduğu” biçiminde revize edilebilir. Başka bir deyişle, artığı elde etmenin hâkim yönteminin mübadele olduğu pazar ekonomisine dayanan kapitalist toplum biçimi öncesinde; artığı elde etmenin hâkim yönteminin cebri nitelik gösterdiği zapt ekonomisine dayanan kölecî, despotik ve feodal toplum biçimlerinin, eş zamanlı olarak var olduğu söylenebilir.

Zapt ekonomisine dayanan söz konusu üç toplum biçimi eş zamanlı olarak var olabilmıştır; zira zapta dayalı dünya-sistem modeli olan dünya-imparatorlukların despotik çekirdeklerinden hiçbirisi, yeryüzünün tamamını kapsayan bir dünya-sisteme dönüşmemiştir. Dolayısıyla despotik dünya-imparatorlukların çeper diplerinde, feodal ve kölecî toplum biçimleri de eş zamanlı olarak var olabilmıştır. Ayrıca kapsadıkları etki alanları, yani yuvarları ölçeğinde ele alındığında dahi despotik

dünya-imparatorluklar, bağış, pazar ya da (köleci veya feodal) zapt ekonomisine dayanan alt toplulukların kendilerine bağımlı olarak varlıklarını sürdürmelerine izin vermiştir. Başka bir deyişle, farklı elde etme biçimlerine dayanan toplum biçimleri, tepede zapt ekonomisine dayanan despotik dünya-imparatorluğun bulunduğu bir dünya-sistem yapılanması içinde, çakışan toplum biçimleri olarak var olagelmıştır.

Bununla birlikte, tüm yeryüzünü kapsamına alan bir dünya-sistem olan ve kapitalist toplum biçimini kelimenin gerçek anlamıyla “dünya” ölçeğinde hâkim kılan modern dünya-ekonomi, zapt ve bağışa dayalı diğer toplum biçimlerinin yalnızca dünya-sistem ölçekli hâkimiyetlerine son vermekle kalmamış, çeşitli alt topluluklar içindeki hâkim konumlarını da tedricen sönmüştür. Toplum biçimleri arasındaki ayrımlara yönelik terminoloji ve metodoloji, toplumsal iktidarın bölüşümü üzerinde belirleyici olan “hâkim elde etme biçimi” ölçütünün altını çizen böyle bir yöntemle revize edildiğinde; hem toplum biçimlerine dair kategorileştirme, hem de bu kategorileştirme bağlamında özel olarak Osmanlı toplum biçiminin çözümlenmesine dair çabalar, daha tutarlı bir kuramsal düzleme oturtulabilir. Böyle bir yöntemden hareketle toplum biçimlerinin ele alınması ise, kuşkusuz, toplumsal iktidarın bölüşümünden sınıflara düşen payların oranında, zaman içinde gerçekleşen eşitlikçi ya da eşitsizlikçi değişimlerin göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Dolayısıyla eşit(siz)lik kavramı, toplum biçimlerine dair çözümleme girişimlerinde başvurulması gereken başlıca ölçütlerden birini teşkil eder.

3.1.1. 14. Yüzyıldan 17. Yüzyıla Karma Tipte Bir Dünya-İmparatorluğun Tesisi: Göçebelikten Despotizme

3.1.1.1. Eşitsizlikçi Bir Toplum Biçimi Olarak Despotizmin Tesisi Sürecinde Yaşanan Gerilimler

İmparatorluğun kuruluşuna ilişkin çalışmalar, genel olarak “idealist”, “materyalist” ve “bilinemezci” olmak üzere üç ana başlık altında toplanır.³³¹ Esasen bu üç ana başlığa, “sentezci” olarak adlandırılabilir, dördüncü bir yaklaşım daha

³³¹ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 21.

eklenebilir. “Gaza tezi” olarak bilinen idealist yaklaşım, devletin ortaya çıkışını ve gelişimini tetikleyen esas kaynağın dinî-ideolojik olduğunun altını çizer. Materyalist olarak adlandırılabilir yaklaşım ise gaza tezini genel olarak reddeder. Bu yaklaşıma mensup çalışmalar, hareket noktaları farklı olsa da, yöntem ve varsayımlarının materyalist olmaları bakımından, tek bir üst başlık altında toplanır. Devletin kuruluşuna ilişkin bir diğer yaklaşım ise Colin Imber tarafından öne sürülen “kara delik tezi”dir. Imber’e göre, imparatorluğun kuruluşuna dair bilgi kaynakları efsanelerin ve ideolojik söylemlerin etkisi altında olduğu için, kuruluşa ilişkin önemli sorulara gerçek yanıtlar verilmesi hâlihazırda mümkün değildir.³³²

Imber, kuruluş çalışmalarında kullanılan az sayıdaki kaynağı eleştirel bir yöntemle ele alarak, bu kaynakların barındırdıkları mitolojik unsurlara dikkat çeker.³³³ Ayrıca bu kaynaklarda aktarılan olaylardan bazılarının, yaşandıkları iddia edilen kuruluş döneminden çok sonra kayda geçirildiğinin altını çizer.³³⁴ Bu yaklaşım tarzı, devletin kuruluşuna dair yaygın olarak doğru kabul edilen bazı varsayımların sorgulanmasına kapı araladığı için bilimsel anlamda olumlu bir girişimdir. Bununla birlikte, Imber mevcut kaynakları olduğu gibi doğru kabul eden ve onlara eleştirel bir bakış açısından hareketle yaklaşmayan tarihçileri eleştirirken, kendisi de bir başka “aşırılık” olarak adlandırılabilir olan “mevcut kaynaklardan çıkarım yapılamaz” yargısına sürüklenir.³³⁵ Hâlbuki çeşitli çalışmaların gösterdiği üzere, mevcut kaynaklardan eleştirel bir yöntemle yararlanmak mümkün olduğu gibi; arkeoloji vb. disiplinler de kuruluş çalışmalarına önemli katkılar sağlama potansiyeline sahiptir.

³³² Colin Imber, “The Legend of Osman Gazi”, içinde *The Ottoman Emirate (1300-1389): Halcyon Days in Crete 1: A Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 1991*, ed. Elisavet A. Zachariadou (Crete University Press, 1993), 75.

³³³ Colin Imber, “Osmanlı Hanedan Efsanesi”, içinde *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 243-70.

³³⁴ Colin Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, içinde *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 39-72; Colin Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece”, içinde *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 271-300.

³³⁵ Cemal Kafadar, “Kuruluş Tartışmaları Sentezleniyor” (BİSAV Tarih Okumaları: Osmanlı Kuruluş Tartışmaları, İstanbul, 2005).

“Gaza tezi” olarak adlandırılan idealist yaklaşım ise ilk olarak Paul Wittek (1894-1978) tarafından öne sürülmüştür.³³⁶ Bu teze göre, devletin bağımsız bir beylik olarak kurulup gelişmesindeki en önemli etmen “gaza” (kutsal savaş) ideolojisi olmuştur. Moğol baskısı sonucu 13. yüzyılda Anadolu’nun batısına doğru itilen Türk aşiretleri, burada gaza önderlerinin yönetimi altında, İslam topraklarını genişletmek ve “küffar”ı hâkimiyet altına almak amacıyla örgütlenmiş ve Doğu Roma topraklarına dönük sistematik akınlar yapmaya başlamıştır. Doğu Roma’ya en yakın konumda olan I. Osman’ın (1258-1326; 1299) beyliğinin elde ettiği başarılar, gazilerin kitlesel olarak Osmanoğulları Beyliği’ne katılmasını ve beyliğin askeri kabiliyetinin artmasını sağlamıştır. Bu da beyliği giderek gazanın en büyük temsilcisi hâline getirmiştir.³³⁷ Osmanoğulları Beyliği, başlangıçta ve çok kısa bir süreliğine, küçük bir toprak parçası üzerinde soy, dil ve din bakımlarından görece türdeş bir yapı sergilemiştir. Fakat toplumsal ve ekonomik uğraşları kadar soyları, dilleri, din ve mezhepleri farklı toplulukların yaşadığı topraklarda yer alan beylik, bu topraklardaki hâkimiyetini hızla artırdıkça, söz konusu türdeşlik ivmelenerek azalmıştır.³³⁸

Materyalist öncüllerden hareketle gaza tezini eleştiren araştırmacıların önde gelenlerinden olan ve aşiretlerin sadece kan bağına bağlı gruplar olmadığını öne süren Rudi Paul Lindner; üretim ve tüketimin örgütlenmesinin, geçici yerleşim yerlerinin oluşturulmasının ve güvenlik gibi ihtiyaçların, göçebe bir topluluk olan aşirete üyelik için, soy kadar önemli olduğunu belirtir.³³⁹ Heath Lowry ve Ernst Werner’in çalışmaları da, Lindner’in antropoloji destekli yaklaşımı ile aynı doğrultudadır.³⁴⁰ İmparatorluğun kuruluşuna dair materyalist yaklaşımın ortaya koyduğu tabloya göre,

³³⁶ Bk.: Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London: The Royal Asiatic Society, 1938).

³³⁷ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, 16. bs (Yapı Kredi Yayınları, 2011), 11-14.

³³⁸ Recai G. Okandan, *Amme Hukukumuzun Ana Hatları: Birinci Kitap - Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar* (İstanbul: İÜHF Yayını, 1977); Ahmet Mumcu, Coşkun Üçok, ve Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi*, 12. bs (Turhan Kitabevi, 2007); İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 3. bs (Cedit Neşriyat, 2008).

³³⁹ Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay (İmge Kitabevi Yayınları, 2000), böl. 1; Rudi Paul Lindner, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet”, içinde *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 407-28.

³⁴⁰ Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti’nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, 2. bs (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010); Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481)*, çev. Yılmaz Öner ve Orhan Esen (Yordam Kitap, 2014).

Osmanlı Devleti göçebe Türk kabilelerinin 13. yüzyılda bir dizi nedenden ötürü Batı'ya doğru yayılmasının devamı niteliğindeki bir genişlemenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.³⁴¹ Doğu Roma İmparatorluğu'nun tebaası olan yerleşik nüfusun aleyhine gerçekleşen bu dönüşüm, başlangıçta büyük ölçüde, göçebe grupların yerleşik gruplarla olağan ilişki kurma biçimi olan, talan amaçlı akınlara dayanmıştır; zira savaşçı-göçebe yaşamın en temel öğelerinden biri talandır.³⁴²

İmparatorluğun kuruluşuna dair çalışmalarda takip edilen metodolojik farktan hareketle tasnif edilen ve yukarıda bahsi geçen üç gruba, "sentezci" olarak nitelenebilecek olan, bir dördüncüsü eklenebilir. Önde gelen savunucuları arasında Cemal Kafadar'ın (1954-...) bulunduğu bu yaklaşım, ilk olarak William Leonard Langer (1896-1977) ve Robert Pierpont Blake (1886-1950) tarafından öne sürülmekle birlikte,³⁴³ Halil İnalcık (1916-2016) tarafından tutarlı ve sistemli bir anlatıya dönüştürülmüştür. Sentezci perspektife göre, gaza (alperenlik) kültürünün ideolojik bir rol oynamış olduğu kabul edilse de; bir imparatorluğu ortaya çıkartan temel dinamikler olarak, esasen toplumsal çatışma ile bu çatışma üzerinde belirleyici etkiye sahip olan, ticaret, demografi, göçebeler ve yerleşikler arasındaki ilişkiler gibi, ekonomik altyapıya bağımlı diğer etmenlerin dikkate alınması gerekir. İnalcık, 1980'lerin başında, bu unsurların birçoğunu gaza kültürü ile bağdaştıran, kısa, öz ve tutarlı bir sentez ortaya koymuştur.³⁴⁴

Osmanlı Devleti'ni kuran göçebe grupları, bir araya getiren şey, küffar üzerinde hâkimiyet kurma hedefi, soy ya da Selçuklu sultanları ve/veya Moğol hanlarından alınan bir ayrıcalıktan ziyade; yerleşik grupların servetini elde etme güdüsü olmuştur. Gaza söylemi ve kültürü ise, bu güdünün ideolojik yansımasını meydana getirmiştir. Ayrıca, gaza tezinin öne sürdüğünün aksine; ilerleyen dönemde imparatorluğa dönüşecek ön devleti teşkil eden "talancı konfederasyonu", homojen

³⁴¹ Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 126.

³⁴² Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, 35.

³⁴³ William L. Langer ve Robert P. Blake, "Osmanlı Türklerinin Doğuşu ve Tarihsel Arkaplanı", içinde *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 177-224.

³⁴⁴ Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi", içinde *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 225-42.

değil, içlerinde çok sayıda gayrimüslimin de bulunduğu heterojen bir topluluğun oluşturduğu söylenebilir.³⁴⁵ Başka bir deyişle, gayrimüslimler Osmanlı Devleti'ne dönüşecek olan heterojen konfederasyonun, en başından itibaren bir parçasını teşkil etmiştir.³⁴⁶

İmparatorluğu kuracak olan ön devleti teşkil eden konfederasyonun gaza kültürünü inşa eden Müslüman unsurları da, “ortodoks” bir İslam anlayışından ziyade, heterodoks veya “folk” İslam olarak nitelenen bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu “heterodoks” niteliğin, 16. yüzyılda İran'da yükselişe geçen ve Anadolu'da taraftar toplayan Şia ideolojisini benimsemiş kesimlerce gösterilen tepki ile bağlantılı olmadığını belirtmek gerekir. Zira kabilevi ananelerden beslenen ve söz konusu dönemde Anadolu'da yaygın olarak benimsenen İslam'ın senkretik yorumu, genelde sanılanın aksine, Şia'dan ziyade İslam öncesi göçebe Türk aşiretleri arasında toplumsal ve ideolojik olarak etkili olan geleneklerin, İslam ile bağdaştırılmasına dayanan ve önde gelen temsilcilerinden birinin Ahmed Yesevi (1093-1166) olduğu bir öğretilerdir.³⁴⁷ Yerleşik toplumsal yaşamın gereksinim duyduğu hiyerarşik yapıya uygun bir ideolojik zemin sunmaktan uzak olan bu gaza öğretisi, despotik dünya-imparatorluğa dönüşüm gerçekleştikçe, yerini daha ortodoks bir dinî-ideolojik söyleme bırakmıştır.³⁴⁸

Beyliği oluşturan konfederasyon içinde öne çıkan üç aileden bahsedilebilir: Müslüman-Türk Osmanogulları, Hristiyan-Rum Mihaloğulları ve Hristiyan-Katalan Evrenosoğulları. Konfederasyon önderliğini elde eden I. Osman'ı ve ailesini, diğer önde gelen aileler, göçebe geleneklerine ve gaza kültürüne uygun bir biçimde, “eşitler arasında birinci” olarak kabul etmişlerdir.³⁴⁹ Geleneksel aşiret yetilerinin yanı sıra, çeşitli toplulukları konfederasyon çatısı altında bir araya toplamasını mümkün kılan

³⁴⁵ Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, 63.

³⁴⁶ Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 9.

³⁴⁷ Namık Sinan Turan, “İslam'ın senkretik yorumlanış biçimi olarak Yesevilik”, *Evrensel Kültür*, sy 298 (Ekim 2016): 40-47.

³⁴⁸ Namık Sinan Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 215-18.

³⁴⁹ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, 57-58; Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, 66-71; Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 169.

aracılık yapma ve yatay ağlar inşa etme becerileri, I. Osman'ın önderliği elde etmesini sağlayan en önemli etmenler arasında yer almıştır.³⁵⁰

13. ve 14. yüzyılda Anadolu'da hâkim olan İslami anlayış, farklı inanç mensuplarını, cebre dayanmaksızın bir çatı altında toplama kabiliyetine sahip; heterodoks bir tutum sergilemiştir. İslami öğretinin o dönemde Anadolu'da varlığını sürdüren çeşitli yorumlarından hiçbirisi, devlet otoritesi ile henüz iç içe geçmediği için; politik iktidara mesafeli ve görece müsamahakâr bir toplumsal ilişkiler ağına olanak tanımıştır. Osmanogulları'nın çekirdeğinde konumlandıkları bu ağa, gayrimüslimleri de dâhil edebilmelerindeki en önemli etmenlerden biri de, farklı inanç gruplarının, varlıklarını sürdürme bakımından görece eşit haklara sahip olduğuna dair bir müsamahayı içeren, bu dinî-ideolojik yaklaşım olmuştur.³⁵¹ Ayrıca, dikey ilişkilerden ziyade yatay ilişkilere dayanan ve söz konusu toplulukların özerkliklerini görece koruyarak sisteme eklemlenmelerini kolaylaştıran konfederatif yapının ortaya çıkışında, göçebeliğe özgü eşitlikçi yaşam tarzının da önemli bir payı olduğu ifade edilebilir.

Beyliğin kurulduğu Bitinya bölgesindeki verimli tarım alanları ve fetih stratejisinin askeri gereklilikleri sonucu, konfederasyonun bileşenleri kısa bir süre içinde yerleşik hayata geçmiştir.³⁵² Böylece 1330'lar itibarıyla kurumsal bir devlet aygıtı ortaya çıkmış ve göçebeliğe özgü talan mantığı terk edilmiştir.³⁵³ Böylece başlangıçta talana dayalı bir göçebe konfederasyon niteliğindeki beylik, hem yerleşik hem de göçebe nüfus gruplarına sahip, çok dilli ve çok dinli merkezî bir devlete dönüşümünü kısa sürede gerçekleştirmiştir. Hızlı bir biçimde gerçekleştirilen bu devletleşme süreci, tarihsel ve coğrafi bağlamdan hareketle zamansal ve uzamsal perspektif genişletilerek daha iyi anlaşılabilir.

Osmanlı Devleti, Orta ve Batı Asya merkezli iki geleneğin, zamansal ve mekânsal kesişim kümesi olan, 13. yüzyıl Anadolu'sunun ve daha da özelde

³⁵⁰ Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar: Bir Karşılaştırmalı Tarih Perspektifi*, çev. Ebru Kılıç, 3. bs (Versus Kitap, 2016), 67-83.

³⁵¹ Aytekin, "Başlangıç Nağmesi", 23.

³⁵² Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, 70-73.

³⁵³ Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, 78.

Bitinya'sının ürünüdür. Hem bürokratik gelenek, hem de maddi ilişkiler ve toplumsal yapı bakımından bir yandan Batı Asya imparatorluk geleneğinin takipçisi olan Osmanlı; diğer yandan da imparatorluk kurup göçebelikten yerleşik hayata geçen Orta Asya kökenli grupların kurduğu devletlerin, tarihsel örneklerinden birini teşkil etmiştir. Zapt güdüsünü, Orta Asya'ya özgü akıncı göçebe (alp) yaşam tarzı ile İslami kutsal savaş (cihat) yaklaşımını bir araya getiren heterodoks bir öğreti olan gaza (alperenlik) kültürü üzerinden ideolojileştiren beylik, başlarda akışkan ve dinamik nitelikli bir sosyoekonomik yapı sergilemiştir.³⁵⁴

Muktedir bir dünya-imparatorluğun oluşumu için elverişli bir zemin teşkil eden bu akışkanlık ve dinamizm,³⁵⁵ devlet kurumsallaştıkça, yerini, geleneksel Fars bürokrasi anlayışı ile antik Yunan ve Roma'dan Doğu Roma İmparatorluğu'na miras kalan denizci nitelikleri harmanlayarak benimseyen; merkeziyetçi ve kolonyal politikalara bırakmıştır. Kısacası, Osmanlı uygarlığının biçimlenmesine katkı sağlayan kaynaklar arasında Orta Asya ve İslam uygarlıklarının yanı sıra, hem Helen ve Roma hem de Fars ve Hint kültürleri önemli bir rol oynamıştır.³⁵⁶ Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğu'nun, göçebe, tüccar, sulama ve denizci tipi dünya-imparatorluklara özgü uygarlıkların çeşitli özelliklerini kendinde toplayan bir dünya-imparatorluk tesis ettiği söylenebilir. Turan'ın deyimiyle, "Küçük Asya diye anılan bu yeni topraklara gelen Türkler Akdeniz uygarlığına adapte olurken, diğer yandan İslâm-Akdeniz sentezine yeni bir boyut kazandırdılar."³⁵⁷

Söz konusu dönem itibarıyla beylik statüsünde olan Osmanlıyı, bahsi geçen uygarlıklara özgü niteliklerden istediklerini tercih etme kabiliyetine eriştiren en önemli etmenlerden biri; Turan'ın, Ömer Lütfi Barkan'a (1902-1979) atıfla belirttiği üzere, Osmanlı devletinin kurucu unsurlarının Selçuklu ve Batı Asya devlet geleneğini içselleştirmiş kesimlere dayanması olmuştur.³⁵⁸ Kurucu yöneticilerin devletleşme sürecinde oynadığı bu önemli rolün yanı sıra, yükselişte rol oynayan diğer önemli

³⁵⁴ Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu* (Birleşik Yayınevi, 2010), 203-31.

³⁵⁵ Barış Ünlü, *Osmanlı Bir Dünya İmparatorluğunun Soykütüğü*, 3. bs (Dipnot Yayınları, 2019), 169.

³⁵⁶ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 224.

³⁵⁷ Turan, 183.

³⁵⁸ Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi*, ed. Eyüp Kalemli (Yeni Zamanlar Yayınları, 2014); Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 187.

etmenler arasından, beyliğin, etrafındaki mevcut dünya-sistemlerin çeper dibinde yer almasının ve Rumeli ile Anadolu'nun bir dünya-imparatorluğun çekirdeği olmaya elverişli konumunun altı özellikle çizilmelidir. Zira bu bölge, önemli ticaret güzergâhları ve üretim alanları üzerinde hâkimiyet kurulması bakımından, Osmanlının genişleme politikalarının kuvvetlenerek sürdürülebilmesini sağlamıştır.³⁵⁹

Anadolu, 11 ila 14. yüzyıllar arasında, sulama ve denizci tipi dünya-imparatorlukların özelliklerini kendine özgü tarihsel koşullarda bir araya getirmiş olan ve günden güne sönümlenen Doğu Roma İmparatorluğu'nun, çekirdeğinden çeperine, çeperinden de çeper dibine dönüştüğü bir süreçten geçmiştir. Aynı dönemde söz konusu bölge, göçebe tipi dünya-imparatorluğun klasik örneğini teşkil eden Moğol İmparatorluğu'nun da, akınlar düzenleyip yerel beylerden haraç toplamakla birlikte, üzerinde politik kontrolünü tam olarak kurumsallaştıramadığı bir alan olarak, çeper dibinde yer almıştır. Ayrıca bu dönemde Anadolu'nun, tüccar ve sulama tipi dünya-imparatorlukların özelliklerinin iç içe geçtiği ve Moğol fetihleriyle çökmekte olan Abbasi İmparatorluğu'nun da çeper dibinde konumlandığı söylenebilir. Bahsi geçen dünya-imparatorlukların çeper dibinde konumlanmanın getirisi olan koşulları iyi değerlendiren Osmanoğulları önderliğindeki konfederasyon, tarihin en uzun ömürlü imparatorluklarından birinin ve “geleneksel Akdeniz tarım imparatorluklarının sonuncusu”nun temelini atmıştır.³⁶⁰ Bununla birlikte, oluşan dünya-imparatorluğun karakterini ve devlet aygıtına özgü ilişkilerini belirleyecek gerilimler, 14. yüzyıl boyunca sürmüş ve bazıları 15. yüzyıla da sirayet etmiştir.

Bu gerilimlerden ilki, Osmanlı yönetici sınıfı içinde, Osmanlı ailesi ve diğer en büyük ailelerin oluşturduğu merkez ile bu merkezin çevresinde konumlanan askeri aristokrasi arasında cereyan etmiştir. Osmanlılar, Rumeli ve Balkanlara yönelik, başta talan amaçlı olan akınların, savaşçı-göçebe grupların iskân ettirilmesi amacını taşıyan fetihlere dönüşmesiyle birlikte, diğer beylikler karşısında belirgin bir üstünlük elde etmişlerdir. Zira bu fetihler, onlara yalnızca muazzam bir itibar kazandırarak ideolojik iktidarlarını artırmakla kalmamış; aynı zamanda ganimet ve vergi biçimindeki yağmıya dayalı önemli ekonomik iktidar kaynaklarına erişmelerini sağlamıştır. Fakat bu

³⁵⁹ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 23.

³⁶⁰ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 193.

muktedirleşme süreci, hızlı bir biçimde, Gellner'in İbn Haldun'a atıfla ortaya koyduğu üzere, despotlara dönüşen savaşçı-göçebelerin akıbetini beraberinde getirmiştir.³⁶¹

Osmanlının ilk yüzyıllarında yaşanan ve devlet ile toplum biçiminin tesisinde rol oynayan önemli gerilimlerden bir diğeri, Osmanoğulları ailesi ile önde gelen diğer kurucu aileler arasında gerçekleşmiştir. Fethedilen yerlerdeki hanedanları vasal olarak görevlendirmek, Osmanlının fetih politikasının baştan itibaren önemli bir ögesi olmuştur.³⁶² Bu politik hamle sayesinde aralarında Doğu Roma hanedanından bile ailelerin bulunduğu birçok aristokrat, tedricen Osmanlı yönetici sınıfına dâhil olmuş ve fethedilen yerlerde kalıcı bir hâkimiyet kurulmasında önemli roller üstlenmiştir. Örneğin devleti kuran ve hâkimiyet alanını genişleten ailelerden Evrenos, Turahan, Malkoç ve Mihaç gibi aileler, 14. ve 15. yüzyıllar boyunca Balkanlarda geniş topraklar üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır.

Anadolu'da yer alan ve çeşitli biçimlerde Osmanlıya tabi kılınan Müslüman-Türk beyliklerinin yönetici aileleri arasından da, Osmanoğulları ailesinden gelen hükümdarın otoritesine zaman zaman tehdit teşkil eden örnekler çıkmıştır. Örneğin bu tür ailelerin en bilinenlerinden Çandarlı ailesinin mensupları, I. Murad (1326-1389; 1362) döneminden II. Mehmed (1432-1481; 1444-1446, 1451-1481) tarafından tasfiye edilmelerine dek, yaklaşık yüz yıl boyunca, ordu komutanlığı, kazaskerlik, vezirlik ve sadrazamlık gibi önemli mevkilerde yer alıp, devlet politikasına damga vurmuşlardır. 1402 sonrasında tahta çıkan üç hükümdar dönemi boyunca izlenen temkinli genişleme politikasının da en büyük destekçisi, yine bu aile olmuştur.³⁶³ Devletin politik birliğinin yüzyıllar boyunca kalıcılığını koruyarak, dünya-imparatorluk biçimlenmesinin tesisini sağlayan en önemli etmenlerden biri, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Osmanlı hanedanının Çandarlı ailesi gibi nüfuzlu aileleri kontrol altında tutabilmiş olmasıdır.

³⁶¹ Ernest Gellner, "İnsan İnançlarındaki Gelgitler", içinde *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay (Kabalıcı Yayınları, 2012), 140-47.

³⁶² Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 166.

³⁶³ Halil İnalçık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", içinde *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 444-72, 447.

Diğer önemli bir gerilim, göçebeler ile merkezî devlet arasında yaşanmıştır. Göçebe kökenli Osmanoğulları aşiretinin, yerleşik hayata geçişi görece hızlı olmuştur. Bu erken tarihten itibaren kimi Türk aşiretleri yerleşik hayata geçmeyi ve Osmanlı Devleti'nin vergi ve kontrol politikasına tabi olmayı reddetmiştir. Osmanlı Devleti'nin göçebelere yönelik politikasının sertliği döneme göre değişse de, yönetici sınıf genel olarak onları yerleşik hayata geçmeye zorlayan bir tutum sergilemiştir. Bu mümkün olmadığında ise, kontrol farklı biçimlerde kurulmaya çalışılmış; fakat göçebelere ilişkin sorunlar uzun bir süre daha devleti meşgul eden meseleler arasında kalmaya devam etmiştir.³⁶⁴

Fetih girişimlerinin başarılı önderleri, dünya-imparatorluğa özgü iktidar aygıtlarını benimsedikçe, savaşçı-göçebeler arasında var olan eşitlikçi dayanışma kültürü (asabiyye) sönmülmüştür. Zira toplumsal iktidarın merkezkaç bölüşümünü esas alan ve mini dünya-sistemler kurmaya eğilimli olan göçebe kabilelerin politik yapısını ya da Carter Vaughn Findley'nin deyişiyle “kabile mikropolitikası”nı tasfiye edip, despotik bir dünya-imparatorluk tesis edebilmek için; devletin, bir komuta merkezinde yoğunlaşması gerekir.³⁶⁵ Başka bir deyişle komünal topluluklar yatay bölüşüm ve eşitlik üzerinden işlerken, merkezinde zapta dayalı devlet aygıtının bulunduğu dünya-imparatorluklar dikey tabakalaşmayı ve merkezîleşen toplumsal iktidarı gerektirir. Kafadar'ın deyişiyle, “Osman'ın Ailesi [Âl-i Osman] ortaya çıkmakta olan idari denetim ağının başında bulunan bir hanedana dönüşmekteyken, gazi önderlerinden oluşan nispeten eşitlikçi topluluk, merkezî güç ve ona tâbi beyler arasında gittikçe büyüyen bir hiyerarşik mesafeye yol açmaktaydı.”³⁶⁶

Orhan (1281-1362; 1326) döneminden itibaren Anadolu'dan toplanan Müslüman askerler, orduda ciddi bir rol oynamaya başlamışlardır. Bu askerlerin komutanlarının, yerel beyler olarak yönetici sınıfın merkezî unsurlarından bağımsız hareket etme girişiminde bulundukları olaylar yaşanmıştır. Merkezin, bu merkezkaç girişimlere yanıtı, “kul” sistemi olmuştur. Daha önce çeşitli İslam devletleri ve

³⁶⁴ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 26-27.

³⁶⁵ Carter V. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, çev. Ayşen Anadol, 2. bs (Kitap Yayınevi, 2008), 279.

³⁶⁶ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 22.

Selçuklular tarafından da uygulanan bu sistem, ailevi ve yerel köklerinden kopmuş ve tamamen hükümdara tabi oldukları için, bir nevi hükümdarın kölesi niteliğinde olan kişilerin, doğrudan saraya ve hükümdara bağlı olarak sivil ve askeri bürokraside kullanılmasına dayanmıştır. Bu sistemle, yerel aristokrasinin kudretini dengeleyecek ve hatta mümkünse sönmölendirecek; hükümdarın şahsına ölümüne sadık çekirdek bir askeri ve bürokratik iktidar aygıtının tesisi amaçlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin çok erken tarihlerde bu uygulamayı başlatması, yerleşik hayata geçilmesiyle birlikte, mülk sahibi “bey”lerin, yani yerel aristokrasinin, bir tehdit olarak algılanmaya başladığının göstergesidir. Kafadar bu durumu şöyle ifade eder:

Mamafih, Osmanlılar, bu meydan okumaya yalnızca... kendilerine meydan okuyanları bertaraf ederek değil, bir suni akrabalık kurumunu, hanedan ailesinin bir uzantısı olarak işlev gören düzenli yeniçeri ordusunu oluşturarak da karşı koydular. Bu kurum, bundan sonra Osmanlı ailesine mensup “sultanlar”ın hakimiyeti altında bilinçli bir şekilde merkezileştirici bir idarî aygıt haline gelecek olan şeyin esası idi.³⁶⁷

Merkezî iktidara yönelen söz konusu “meydan okuma”ya karşı, kul sistemine ek olarak, başka toplumsal iktidar aygıtları da geliştirilmiştir. Başlarda yeni ve istikrarsız bir iktidar odağı olunması sebebiyle, yönetici sınıf ile yönetilenler arasındaki gerilimleri azaltmak adına izlenen görece müsamahakâr ve eşitlikçi uygulamaların yerini,³⁶⁸ hiyerarşik ve merkezi bir bürokrasi kurmaya yönelik politikalar almaya başlamıştır. Bunların en önemlilerinden biri, doğrudan üreticilerden aktarılan artığın, yönetici sınıf içindeki bölüşümünün, I. Bayezid (1354-1403; ☪ 1389-1402) tarafından sistemli bir biçimde defter tutturularak ve diğer birtakım yöntemlerle merkezîleştirilmesi çabası olmuştur.³⁶⁹ Hiyerarşik karakterinin baskınlığı sebebiyle Kafadar'ın “geometrik” olarak nitelediği bir merkezîleşme anlayışına sahip olan Osmanlılar, Anadolu'daki kendilerinden zayıf beylerin bir kısmını da, Bitinya'daki müttefiklerine, gazi (alperen) kumandanlara ve Balkanlardaki yerel aristokrasiye

³⁶⁷ Kafadar, 23.

³⁶⁸ Kafadar, 222-23.

³⁶⁹ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 26.

uyguladıkları gibi, önce eşitsizleştirilen ortaklar; sonra vasallar ve sonra da azledilebilir bürokratlar seviyesine indirgedikleri bir piramit inşa etmişlerdir. Fakat aristokrasiyi denetim altında tutmaya yönelik olarak sıkı biçimde uygulamaya konulan bu tür politikalar, Ankara Muharebesi'nde (1402) Timur (1336-1405; ☞1370) karşısında alınan yenilgiyle sekteye uğramıştır.

Osmanlı Devleti'nin kesin yenilgisiyle sonuçlanan Ankara Muharebesi sonrası yaşanan taht mücadelesinden kaynaklanan ve "Fetret Devri" (1402-1413) olarak adlandırılan iç savaş döneminde, toprakların genişleyişi durmuş ve merkezkaç ögeleri kontrol altına alma çabaları askıya alınmıştır; zira devlet çökme noktasına gelmiştir. I. Bayezid'in oğulları olan Süleyman (1377-1411), I. Mehmed (1379-1421; ☞1413), İsa (1380-1406) ve Musa (1388-1413) arasında geçen taht mücadelesi, I. Mehmed'in zaferiyle sonuçlanmıştır. Şehzadelerin padişah olma hırslarından kaynaklanan bir taht mücadelesine indirgenemeyecek olan bu iç savaşı doğuran esas etmen, despotik dünya-imparatorluğu tesise yönelik politikaların yönlendirdiği toplumsal dönüşümden duyulan memnuniyetsizlik olmuştur. Bu iç savaş dönemi boyunca, şehzadeler, imparatorluğun farklı coğrafi bölgelerinde hâkimiyet kurmuş, farklı toplumsal kesimlerden destek almışlardır. Ayrıca şehzadelerin dış iktidar odaklarıyla kurdukları ilişkiler de farklılık göstermiştir.

Bölgesel anlamda Rumeli kimliği baskın olan Süleyman, büyük toprak sahibi ailelerin ve barışçıl politikası nedeniyle komşu Hristiyan devletlerin desteğini kazanmıştır. Benzer biçimde Musa da Rumeli'de konumlanmıştır. Etkin bir fetih politikası izleme yanlısı olan Anadolu'daki I. Mehmed'in ise dinî bakımdan Sünni kimliği daha belirgin olmuştur. Kısa süre içinde İsa ve sonrasında da Süleyman tasfiye edilmiş; esas mücadele, Anadolu'ya hâkim olan I. Mehmed ile Rumeli'ye hâkim olan Musa arasında yaşanmıştır. Hem Türk hem de Balkan soylularına çok sert tavır alan Musa'ya asıl desteği, gaza ideolojisini sürdürmeye çalışan alt katmanlar, alt kademe "kul"lar ve kimi göçebe gruplar vermiştir.³⁷⁰ Dolayısıyla Musa'nın, en azından

³⁷⁰ Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin / Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, 4. bs (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 70; Dimitris J. Kastritsis, *Bayezid'in Oğulları 1402-1413 Osmanlı İç Savaşında İmparatorluk İnşası ve Temsil*, çev. Ayda Arel (Kitap Yayınevi, 2010), 22; Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 11-17.

başlarda, toplumun daha akışkan ve dinamik kesimlerini yanına çekip onları kontrol altında tutmaya çalışırken; I. Mehmed'in devletin kurumsallaşmış ve seçkin sınıfını temsil ettiği söylenebilir.³⁷¹

Yaşam tarzları gereği eşitlikçi ve anti-aristokratik düşüncelere eğilimli olan Balkanlardaki akıncı grupların, I. Mehmed'in toplum biçimini daha da hiyerarşikleştirmeye yönelik Anadolu'da uyguladığı politikalarından duydukları memnuniyetsizlik, Musa'yı desteklemelerinde önemli bir rol oynamıştır.³⁷² Bununla birlikte, Musa'nın muktedirleştikçe merkezîyetçi eğilimler sergilemeye başlaması, başta ona destek veren Mihaloğulları gibi akıncı ailelerden aldığı desteği yitirmesine yol açmıştır. Kazasker olarak atadığı Şeyh Bedreddin'in (1359-1420), toplumun alt sınıflarına toplumsal bölüşümden daha fazla pay verilmesi yönündeki eşitlikçi söylem ve uygulamaları sebebiyle, Rumeli ve Balkanlardaki aristokrasinin kendisine tamamen karşıt bir konum aldığı Musa, 1413 yılında nihai olarak yenilerek öldürülmüş; Anadolu ve Balkanlar tekrar tek bir hükümdarın hâkimiyeti altına girmiştir. Bununla birlikte, alt sınıfların hiyerarşikleşme karşıtı eşitlikçi tutumları, bir süre daha etkin bir direnç göstermeye devam etmiştir. 1416 tarihli Şeyh Bedreddin İsyanı ile 1419-20 ve 1421-1422 tarihlerinde gerçekleşen Düzmece Mustafa isyanları, bu anlamda kayda değer örneklerdir.

Mihaloğulları ile birlikte Musa'nın en büyük destekçileri arasında yer alan Şeyh Bedreddin, kazaskerliği döneminde, Rumeli ve Balkanlardaki tımarları, alt kademelerdeki gazilere bölüştürerek, bu grupların merkezîleşme karşıtı mücadelelerine destek vermiştir. Musa'nın yenilmesinin ardından, Bedreddin İznik'e sürgüne gönderilmiş ve bölüştürdüğü tımarlara el koyulmuştur. Bedreddin, hâlâ taze olan iç savaş atmosferini, tımarlarına el koyulanlar arasında ortaya çıkan hoşnutsuzluktan da faydalanarak, yeni bir ayaklanmaya zemin oluşturmak için harekete geçmiş; 1415'te İznik'i terk etmiştir. Takipçilerinden Börklüce Mustafa'nın İzmir'de, Torlak Kemal'in (?-1419) Manisa'da ve kendisinin Eflak'ta örgütlediği isyan 1416'da patlak vermiştir.

³⁷¹ Aytekin, "Başlangıç Nağmesi", 27.

³⁷² Kastritsis, *Bayezid'in Oğulları 1402-1413 Osmanlı İç Savaşında İmparatorluk İnşası ve Temsil*, 31.

Asilerin çoğunluğu Türk aşiretlerinden oluşmakla birlikte, tımarları ellerinden alınan sipahiler, medrese öğrencileri ve gayrimüslim unsurlar da isyana destek vermiştir. Komünal topluluklara içkin müşterek mülkiyet anlayışı ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında eşitlik savunusu üzerine inşa edilen isyana, I. Mehmed tarafından, “hak”larının, yani toplumsal bölüşümden kendilerine düşmesi gereken paylarının ellerinden alındığını düşünen gruplar yoğun katılım göstermiştir. Başta Börklüce Mustafa’nın yönlendirdiği olmak üzere, bahsi geçen bölgelerde baş gösteren ayaklanmalar dizisi, imparatorluğu tekrar birleştirip merkezîleşmeyi yoğunlaştırmaya yönelik I. Mehmed’in otoritesi bakımından ciddi bir tehdit oluşturmuş ve çok sert biçimde bastırılmıştır.

Bir yandan İslam hukuku üzerine kaleme aldığı çalışmalarıyla kendi döneminde önde gelen İslam hukukçuları arasında kabul edilen Şeyh Bedreddin, diğer yandan dinî senkretizm olarak yorumlanan ve köktenci bir ütopyaya yönelik görüşleri sebebiyle karşıtları tarafından “kâfir” olmakla suçlanmıştır. Bununla birlikte, Şeyh Bedreddin’in toplumsal bölüşüm bağlamında dinî farklılıklardan kaynaklanan eşitsizliği olumsuzlayan tutumu, isyanın, despotizm bağlamında kurumsallaştırılmaya çalışılan eşitsizliklerden memnuniyetsizlik duyan çeşitli toplumsal grupların geniş ölçekli desteğini almasını sağlamıştır. Simavna gazisinin oğlu olan Şeyh Bedreddin’in, gayrimüslimleri din değiştirmeye zorlayan çatışmacı uygulamalara karşı çıkan eşitlikçiliği, Kafadar’a göre, göçebe eşitlikçiliğini ve heterodoks İslam müsamahasını barındıran gaza kültürüne mensup olmasından kaynaklanmıştır.³⁷³

Bedreddin’in, başta vahdet-i vücut, yani “varlığın birliği” öğretisi olmak üzere, benimsediği dinî görüşler, politik ve toplumsal düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bedreddin, kul ile Allah’ın birliğini öne süren bu monist öğretiden hareketle, tüm dinlerin temelde aynı olduğunu ve mülkiyetin de müşterek olması gerektiğini belirtir. Öğretiye karşı çıkanların, aynı zamanda farklı inançlar ve bu inançlara mensup kişiler arasındaki ya da toplumsal ayrıcalıklara sahip muktedirler ile yönetilenler arasındaki eşitsizliğin sürmesine sebep olduklarını savunur. Üstü kapalı bir sınıfsal karşıtlık vurgusu içeren bu dinî söylem, Şey Bedreddin İsyanı’ndan otuz

³⁷³ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 239.

beş yıl önce, yani 1381 tarihinde Britanya’da gerçekleşen Wat Tyler İsyanı’nın başlıca figürlerinden rahip John Ball’un savunusuyla oldukça benzerlik gösterir.

Şeyh Bedreddin İsyanı, Osmanlı Devleti tarafından gayrimüslimlere gösterilen müsamaha bakımından bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. İsyanı çok sert biçimde bastıran devlet, toplumdaki hoşnutsuzluğun meşru olmadığını iddia etmiş ve muhaliflerin tutumunu İslami kurallara aykırı olmakla itham etmiştir. Kurulmaya çalışılan despotik devlet aygıtı açısından dinî ve mezhepsel çeşitliliğin tehdit oluşturacağına dair kanaati isyanın ardından daha da güçlenen Osmanlı merkezî yönetimi nezdinde, Balkanlardaki “Osmanlı” varlığı giderek Müslüman unsurlarla özdeşleştirilmeye başlanmıştır. Kısacası, dinî referanslardan hareketle eşitlik savunusu geliştiren isyancılara karşı despotik dünya-imparatorluk aygıtlarını kurumsallaştırmak isteyen merkezî iktidar, eşitsizlikçi ideolojisini, tarihte birçok örneğine rastlandığı üzere din üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Şeyh Bedreddin’in takipçileri, 16. yüzyılın sonlarına dek var olmaya devam etmiş; görüşleri toplumun muhalif alt sınıfları arasında etkisini sürdürmüştür; 16. yüzyılda “kızılbaşlar” olarak adlandırılan Şii muhaliflerle özdeşleştirilerek, onlarla birlikte ciddi kıyımlara maruz kalmışlardır. Bununla birlikte, Şeyh Bedreddin’in görüşlerinden bir kısmı, yeniçerilerle yakından bağlantılı Bektaşilik gibi, diğer sufi tarikatlar arasında da yaygınlaşarak, varlığını korumuştur; modern dönemde özellikle sosyalist ve komünist hareketlerce tekrar su yüzüne çıkarılmıştır. Şeyh Bedreddin’in kendisi de, Nâzım Hikmet Ran’ın (1902-1963), *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı* (1936) adlı şiiriyle birlikte, 1930’larda yükselen faşist hareketlere karşı “sosyalizmin tarihsel bir simgesi” olduğu iddiasıyla popülerleştirilmiştir.

Şeyh Bedreddin İsyanı’nın ardından, I. Bayezid’in oğullarından şehzade Mustafa (1380-?) olduğunu öne süren ve Osmanlı merkezî yönetimi tarafından “Düzmece” olarak yaftalanan bir kişinin önderliğinde, 1419 ila 1421 yılları arasında iki isyan girişimi daha gerçekleşmiştir. Önceki isyan kadar etkili olmasa da, arkasına söz konusu hoşnutsuz toplumsal grupları alan bu isyanlardan ilki I. Mehmed, ikincisi ise II. Murad (1404-1451; 1421-1444, 1446-1451) tarafından bastırılmıştır. Bu tarihlerden itibaren despotik niteliklerinin yanı sıra sünni karakteri de gittikçe

belirginleşen devlet, “sapkın” ilan edilen tasavvuf hareketlerini, giderek artan bir yoğunlukla kurumsallaşan, sürekli bir baskıya maruz bırakmıştır.³⁷⁴ Hükümdarlığı döneminde II. Mehmed, merkezkaç ögelerden biri olan askeri aristokrasiyi denetim altında tutma politikasını tekrar canlandırmış, fakat amacına tam olarak ulaşamamıştır. Dolayısıyla Osmanlı yönetici sınıfının merkezî ögeleri, aristokrasinin iktidarını dengelemek için, kul sistemine yönelmek zorunda kalmış; bunun sonucunda özelde yeniçerilerin askeri bürokrasideki, genel olarak ise kul kökenli bürokratların devlet aygıtındaki önemi ve ağırlığı artmıştır.

3.1.1.2. Eşitsizlikçi Toplum Biçiminin Meşrulaştırılmasında Rol Alan İdeolojik Aygıtlar

Osmanlı İmparatorluğu’nda toplumsal iktidarın çeşitli ideolojik aygıtları bir arada bulunmuştur. 16. yüzyılın sonlarına kadar olan dönemde bu aygıtlardan belki de en önemlisi, genellikle iddia edilenin aksine din değil, askeri başarıların sağladığı itibar olmuş; bu askeri başarılar dinî-ideolojik iktidarı beraberinde getirmiştir. 1326’da Bursa’nın alınışını takiben İznik ve Edirne gibi önemli kentlerin de ele geçirilmesi; 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Balkanlarda fethedilen topraklar ve Avrupalı devletlere karşı kazanılan askeri zaferler, Osmanlı hükümdarlarının Müslüman toplumlardaki itibarını hızla artırmış, önderlik bağlamındaki ideolojik iktidarını perçinlemiştir.³⁷⁵

Devlet, kuruluşunu izleyen görece kısa bir süre içinde, Batı’da Sırp ve Bulgar krallıkları ve Doğu Roma İmparatorluğu, Mısır’da Memluk Sultanlığı, Anadolu’da ise Türk beylikleri aleyhine topraklarını genişletmiştir.³⁷⁶ Anadolu’daki genişleme, Balkanlarda olduğundan çok daha yavaş ilerlemiş; 16. yüzyıla kadar Anadolu’daki Osmanlı hâkimiyeti Balkanlara kıyasla zayıf kalmıştır. Başka bir deyişle, Osmanlı Devleti, batısındaki Hristiyan devletlere kıyasla, doğusundaki ve güneyindeki Müslüman-Türk devletleriyle giriştiği mücadelelerde daha çok zorlanmıştır. Hatta bu

³⁷⁴ Nathalie Clayer, “Des agents du pouvoir ottoman dans les Balkans : les Halvetis”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 66, sy 1 (1992): 21-30. Aktaran: Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 31.

³⁷⁵ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 188.

³⁷⁶ Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, çev. Ayşe Berktaş, 10. bs (İletişim Yayınları, 2016), 53.

devletlerden biri olan Timurlu İmparatorluğu, Osmanlıların erken dönemde yaşadığı en büyük krize neden olarak, Osmanlı Devleti’ni bir süreliğine vasalı hâline getirmiştir.

15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Akkoyunlular ve Memluklara karşı kazanılan başarılarla bu durum değişmiş ve imparatorluk, 16. yüzyılda, Batı Asya’nın en önemli devleti hâline gelmiştir. 17. yüzyılda kimi önemli askeri başarılar kazanılsa da, 16. yüzyılın ortaları itibarıyla Osmanlı’nın genişlemesi, doğuda Safevî hanedanı önderliğindeki İran’ın; Batı’da ise Habsburg hanedanı önderliğindeki Kutsal Roma İmparatorluğu’nun sınırlarına dayanarak, büyük ölçüde sona ermiştir. Bahsi geçen dönemin çoğunda Osmanlı İmparatorluğu, denizde de büyümeye ve hâkimiyet alanını genişletmeye devam etmiştir. Karadeniz’de kontrolü büyük ölçüde eline geçiren Osmanlı, Akdeniz’de de önemli bir üstünlük sağlamakla birlikte, kesin bir hâkimiyet kuramamıştır.³⁷⁷ Zira dönemin teknik olanakları çerçevesinde açık denizler üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurmak, hem onlar hem de rakipleri olan Venedik ve Habsburglar için mümkün olmamıştır. Bu sebeple imparatorluk, bazı stratejik rotaların kontrolünü ele geçirmekle yetinmiştir. Sonuç olarak 16. yüzyılın sonları itibarıyla karada olduğu gibi denizde de Osmanlılar ve Habsburglar arasında bir “yenişememe” hâli baş göstermiştir.³⁷⁸

Osmanlı İmparatorluğu’nun 16. yüzyılın sonlarına dek kaydettiği coğrafi genişlemenin altında yatan tek etmen ordu olmasa da; çeper dibinde yer alan bir beylikten dünya-imparatorluğa evrilen dönüşümün en önemli koşulu olan “merkezî politik iktidarın tesisi”ni sağlayan, askeri başarı olmuştur. Ordu, kabaca üç grup askerden oluşmuştur. İlk grup, doğrudan sultana ve saraya bağlı “kapıkulu” askerlerinden meydana gelmiştir. Yönetici sınıfın da parçası olabilen “kul” statüsündeki kişilerin askeri ve sivil bürokraside kullanılması, Müslümanlar arasında Abbasilerden beri sürdürülen yaygın bir uygulama olmuştur.³⁷⁹ Nitekim “despotun kölesi” statüsündeki bürokratik sınıf, antik sulama tipi dünya-imparatorlukların ortaya

³⁷⁷ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Ercan Ertürk (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 8.

³⁷⁸ Molly Greene, “Akdeniz’de Osmanlılar”, içinde *Erken Modern Osmanlılar İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, ed. Leslie P. Pierce vd., çev. Güneş Ayas (Timaş Yayınları, 2011), 143-60.

³⁷⁹ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 167.

çıkıldığı ilk dönemlerden beri gözlemlenen; Fars imparatorluklarınca geliştirilip kurumsallaştırılan ve sonraki tarihlerde Batı Asya’da kurulan tüm imparatorluklarca da genel olarak sürdürülen bir gelenek olmuştur.

Önceki örnekleri dünya-imparatorluğun çeper dibinden ya da yuvar dışından getirilen kölelerin yetiştirilmesine dayanan bu uygulama Osmanlı İmparatorluğu’na dönüştürülmüş, söz konusu bölgelerden getirilen kölelerin cebri iktidarı hedeflenen ölçüde merkezileştiremeyeceğini düşünen devlet çözüm olarak “devşirme” sistemini geliştirmiştir. Devşirme, imparatorluğun kendi tebaası olan Hristiyan ailelerin erkek çocuklarının, onlardan büyük ölçüde cebren alınıp; asker ve bürokrat olarak yetiştirilmesine dayanan ve esasen İslam hukukuna aykırı bir sistemdir.³⁸⁰ Bir tür “çocuk vergisi” olarak da değerlendirilebilecek bu uygulama, kapıkulu ordusunun bel kemiğini oluşturan yeniçeri askerlerinin asıl kaynağını oluşturmuştur. Ordunun diğer büyük kolunu ise “tımarlı sipahiler” teşkil etmiştir. Tımarlı sipahiler, taşrada ikamet eden ve köylülerin artığına el koyan, bölüşümden aldıkları artık karşılığında merkezi yönetime askerlik hizmeti sunmakla yükümlü olan yerel otoritelerdir. Ordunun bir diğer kolunu ise düzensiz ordu birlikleri olan “başbozuklar” ve istisnai olarak askerlik hizmetinde bulunan “reaya”, yani doğrudan üreticiler oluşturmuştur.³⁸¹

Osmanlı İmparatorluğu’nda toplumsal iktidarın en önemli ideolojik aygıtlarından bir diğeri, bizzat hanedan olmuştur; zira Osmanlı hanedanının en kayda değer özelliklerinden biri sürekliliğidir. Örneğin, bin yıldan fazla süre ayakta kalan Doğu Roma İmparatorluğu on beş farklı hanedan tarafından yönetilmişken;³⁸² altı yüz yıllık “Osmanlı” İmparatorluğu’nda baştan sona dek tek hanedan hüküm sürmeyi başarmış; her tür soruna, krize ve hatta iç savaşa rağmen hanedan değişikliği yaşanmamıştır. Bu bakımdan, hanedanın sürekliliğinin ortaya çıkardığı kurumsallık, başlı başına bir ideolojik iktidar aygıtına dönüşmüştür. Bunun yanı sıra, döneme ve ihtiyaca göre; padişahların bizzat sefere çıkmaları, Kayı kabilesine dayandırılan soy

³⁸⁰ Imber, 175.

³⁸¹ Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 39.

³⁸² Konstantin hanedanı (306-363), Valentinianus hanedanı (364-379), Theodosius hanedanı (379-457), Leo hanedanı (457-518), Iustinianus hanedanı (518-602), Herakleios hanedanı (610-695), İzoryan hanedanı (717-802), Nikiforos hanedanı (802-813), Amoryan hanedanı (820-867), Makedon hanedanı (867-1056), Komninos hanedanı (1057-1059, 1081-1185), Dukas hanedanı (1059-1081), Angelos hanedanı (1185-1204), Laskaris hanedanı (1204-1261) ve Paleologos hanedanı (1261-1453).

kütüğü, “padişah”, “sultan”, “han”, “halife”, “hadim-ül Haremeyn”³⁸³ ve “kayser”³⁸⁴ unvanlarının kullanımı gibi farklı ideolojik iktidar aygıtlarıyla da, “hanedanın kutsallığı ve değişmezliği” perçinlenmiştir.³⁸⁵ Tarihçi Nicolae Iorga (1871-1940), bu dönüşümü veciz bir biçimde özetler:

Bu değişiklikler nazarında, Osmanlıların geleneksel sade hayatlarını sürdürmeleri artık imkânsızdı, zira Sultan Mehmed Rumların “Basileus”u, Slavların Çarı, ilhak ettiği Romenlerin “İmparat”ı idi. Müslümanlar arasında unvanı “Melik”ti ve ataları artık Cengiz ve Timur’un halefleri gibi “Han” diye anılıyorlardı. İstanbul artık tıpkı eskiden olduğu gibi, bir imparatorluk başkenti, Doğu’nun ve Batı’nın bütün ülkelerinin ticaret merkezi, büyük bir dünya metropolü olmuştu. Yeni otokrat ve kâinatın efendisinin sarayı, İmparator sarayına benziyordu; Ayasofya, imparatorluğun bir simgesi idi ve Fatih Camii, halifelere layık bir cami idi. Sanki göçebe reisi ve köy kralı Osman Bey’in ölümünün üzerinden asırlar geçmişti.³⁸⁶

“Osmanlı padişahı” kimliği, geniş bir kültürel sentezin sonucunda, Batı Asya-Fars, Moğol-Selçuklu ve Roma-Helen geleneklerini harmanlayarak biçimlenmiştir. Yalnızca mülkî bakımdan değil, toplumsal iktidar aygıtlarını geliştirmesi açısından da despotik dünya-imparatorluğun kurucusu olan II. Mehmed’in biçimlendirdiği imparatorluk, Moğol ve Selçuklu örneklerinden ziyade, Roma ve Abbasi tarzı bir evrencilik ve merkezîyetçilik eğilimi göstermiştir.³⁸⁷ Politik iktidarın yanı sıra ideolojik iktidarı da kendi şahsında yoğunlaştıran Osmanlı hükümdarlık makamı,

³⁸³ *Mekke ve Medine’nin Hizmetkârı*: Tarihte Eyyubi, Memluk, Osmanlı ve modern dönemde Suudi hükümdarlar tarafından kullanılan; İslam’ın kutsal saydığı toprakların korunması sorumluluğunun üstlenildiğini belirten unvan.

³⁸⁴ Roma imparatorlarının, Jül Sezar’a (MÖ 100-MÖ 44; ☪ MÖ 49) atıfla kendilerini onunla özdeşleştirmelerinin gelenekleşmesi sonucunda, Latince’de “Caesar” olarak yazılan ve “kayzer” olarak telaffuz edilen Sezar’ın adı “imparator” manasına bürünmüştür. Roma imparatorlarının ardılı olma iddiasındaki tüm hükümdarlar da kendilerini “Sezar” anlamına gelen “çar” ve “kayzer” gibi ünvanlarla adlandırmıştır. Osmanlı sultanlarının kullandığı “kayser-i Rum” unvanı da “Roma imparatoru” anlamına gelmektedir.

³⁸⁵ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 152-64.

³⁸⁶ Nicolae Iorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, c. 2 (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005), 185-86.

³⁸⁷ Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar 1*, 5. bs (Türk Tarih Kurumu, 2014); Halil İnalcık, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13, sy 04 (01 Nisan 1958): 68-79; Namık Sinan Turan, “Kimlik Sorunu Üzerine Bir Yaklaşım: Roma’nın Varisi Olmak ‘İhmal Edilmiş Bir Osmanlı Kimliği Olarak Rumilik’”, *Türkoloji Kültürü* 4, sy 8 (Yaz 2011): 13-28.

despotizmin ya da Weber'in deyimiyle "ataerkil patrimonyalizm"ın en sarik örneklerinden birini teşkil etmiştir. İmparatorluğun "klasik çağ" olarak adlandırılan evresinde, hükümdarın uhrevi ve dünyevi iktidar üzerindeki otoritesinin en üst seviyeye çıkmasıyla belirginleşen dünya-imparatorluğun despotik çekirdeği, ideolojik iktidarın bölüşümünden ulemaya düşen payı yok denecek kadar azaltmıştır. Hükümdarın iktidar kaybı yaşadığı dönemlerde ise bu süreç tersine bir eğilim göstermiş; diğer iktidar odaklarıyla birlikte hareket eden ilmiye sınıfı toplumsal iktidarın bölüşümünden kendisine düşen payı tekrar artırmıştır.³⁸⁸

Weber'in Osmanlı politik düzeni üzerine görüşlerini izleyen İnalçık, özellikle "gerileme" olarak adlandırılan evrede hükümdarların "halife" unvanı aracılığıyla meşruiyetlerini dinî-ideolojik aygıtlarla vurguladıklarını ve ulemayı bürokratik aygıtla eklemleyerek iktidarlarındaki aşınmayı gidermeye çalıştıklarını belirtir.³⁸⁹ Osmanlı toplumu, sulama tipi dünya-imparatorlukların ve özellikle Fars bürokrasi geleneğinin geliştirdiği "nasihatname" geleneğine uygun biçimde, hükümdarın çıkardığı yasalarla sınırları çizilen topluluklar biçiminde örgütlenmiştir. Bu bakımdan, Weber'in Osmanlılar bağlamında işaret ettiği despotizm, aslında İslam tarihinin başlarında ortaya çıkan halifelik kurumunun özgün hâlini değil, bu kurumun Emeviler döneminden itibaren Doğu Roma ve Sasani mirasının benimsenmesiyle bir saltanat makamına dönüşen versiyonunu temel almıştır. Keza Emevi ve Abbasi hanedanlarının özgün İslam devletini tüccar tipi bir dünya-imparatorluğa dönüştürmesinden bu yana, Fars kökenli devlet geleneği Müslüman toplumların devlet kavrayışını biçimlendiregelmiştir.³⁹⁰

Din, Osmanlı İmparatorluğu'nda ideolojik iktidarın önemli bir dayanağı olmakla birlikte, çoğunlukla sanılanın aksine, yegâne kaynağı olmamıştır. Devlet, İslami kimliğini, kendisine ideolojik bir zemin teşkil etmesi bakımından her zaman vurgulamış olmakla birlikte; bu vurgu, hükümdarı ve kurulan hiyerarşik toplum

³⁸⁸ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 228, 231.

³⁸⁹ Halil İnalçık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", içinde *Düni ve Bugünüyle: Toplum ve Ekonomi*, ed. Yavuz Cezar, c. 7 (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 6-7. Aktaran: Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 228.

³⁹⁰ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 228.

biçimini meşrulaştırıcı ideolojik aygıtlardan biri olarak hizmet etmiştir.³⁹¹ Nitekim “şeriat”, imparatorlukta uygulanan özel hukukun baskın kaynağı olsa da, hiçbir zaman kamu hukuku alanında “kanun”un³⁹² hâkim kaynak konumuna erişememiştir. Başka bir deyişle, hükümdarın tüm faaliyetlerinin İslam hukukuna uygun olması gerektiği anlayışından ziyade, hükümdarın gerekli gördüğü hâllerde şeriata aykırı kurallar koyup icraatlarda bulunabilmesine cevaz veren “şer’i maslahat değildir, ul’ulemr ne ise öyle olsa” anlayışının hâkim olduğu söylenebilir.³⁹³

Özel hukuk alanında da farklı dinî topluluklar kendi hukuk sistemlerine göre yönetilmiş, ancak bunlar arasında uyumsuzluk olduğunda şeri kurallara öncelik verilmiştir. Gayrimüslim kesimlerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu geniş topraklarda hüküm süren bir dünya-imparatorluk olan Osmanlı İmparatorluğu, bu kesimlerin dinî topluluklar olarak örgütlenmelerine, kendi içlerindeki toplumsal ilişkileri düzenlemelerine ve özellikle sivil hukuka ilişkin meselelerini kendi kurallarına göre çözmelerine, toplumsal iktidarını tehdit eden bir durum olmadıkça müdahale etmemiştir. Başka bir deyişle, Osmanlı merkezî yönetimi, modernlik öncesi dünya-imparatorluklarda kategorik olarak görüldüğü üzere, toplulukları kendi hukuk düzenlerince iç işlerini çözmeleri konusunda “kendi hallerine bırakma” eğilimi göstermiştir.³⁹⁴ Tüm bunlar imparatorlukta Hristiyan ve Yahudileri “zimmi”, yani koruma altında ama ikincil unsur sayan, şeri hukuk menşeli bir statü bağlamında uygulamaya geçirilmiş,³⁹⁵ Abbasilerden sonra en geniş gayrimüslim nüfusa sahip yönetim olan Osmanlı İmparatorluğu’nda da zimmet anlayışı geleneksel hukuki çerçevesini görece korumuştur.³⁹⁶

³⁹¹ Turan, 223.

³⁹² Antik Yunanca’daki *kanon* (kanon) kelimesinden türemiş olan Arapça *قانون* (kanun) kelimesi, söz konusu dönemde, Müslüman müçtehitlerin biçimlendirdiği “şeriat”tan ayrı ve hatta şeriata karşıt düzenlemeler içerebilen; Müslüman hükümdarların özellikle idari, ekonomik ve cezai konularda çıkardıkları hukuk kurallarını ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. “Kanun” uygulaması, 13. yüzyılda Moğol İmparatorluğu’nun “yasa” geleneğinin Müslüman toplumlar arasında yayılmasıyla birlikte kurumsallaşmıştır. Bk. Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge studies in Islamic civilization (New York, NY: Cambridge University Press, 2015), 17-18.

³⁹³ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 223.

³⁹⁴ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 11.

³⁹⁵ Gülnihal Bozkurt, “İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kudret Ayiter Armağan* 3, sy 1-4 (1987): 115-55.

³⁹⁶ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 4-5.

Müslüman olmayanlardan alınan “cizye” adlı ek verginin yanı sıra; uygulamadaki kesinliği değişiklik gösteren, gayrimüslimlerin belirli kıyafetleri giyememesi,³⁹⁷ yeni kilise inşasına izin verilmemesi, kiliselerde çan çalınamaması vb. bir dizi başka eşitsiz uygulama, söz konusu ikincil olma hâlinin getirdiği kısıtlamalar olarak tecessüm etmiştir. Esasen “kelle vergisi” olan cizyenin, Roma, Doğu Roma ve Sasani geleneklerinde var olan ve hükümdarın mensup olduğu dinî öğreti dışındaki inançların mensuplarından toplanan *capitatio*, *kephaletikon* ve *gezit* adlı vergilerin İslami versiyonu olduğu söylenebilir.³⁹⁸ İstanbul’un fethini takiben II. Mehmed, tebaayı oluşturan tüm unsurları, dinî kimlikler üzerinden bir tür hukuki kişilik sahibi topluluklara ayırıp, başında kendisinin yer aldığı bir kompartıman sistemi tesisine yönelmiştir. Bu dönemden itibaren sultanlar, dünya-imparatorluğun kurumsallaşmasına yönelik olarak, bir yandan Müslüman uyruklar üzerinde “evrensel” olma iddiası taşıyan bir hilafet anlayışını uygulamaya sokmuş; diğer yandan gayrimüslim uyruklar üzerinde de mutlak bir hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirginleşen ve bir dünya-imparatorluğun despotik hegemonyasını tesis etmeyi amaçlayan bu dinî-ideolojik söylem, 16 ila 18. yüzyıllar arasında merkezî yönetim tarafından savunulmaya devam etmiştir.³⁹⁹

Esasen Osmanlı yönetimindeki gayrimüslimlerin sosyoekonomik konumlarına dair kuramsal kabullerin, toplumsal gerçeklikle ne kadar örtüştüğünün, “yeniden gözden geçirilmeye muhtaç” olduğunun da altı çizilmelidir.⁴⁰⁰ Geleneksel tarih yazımı, dünya-imparatorluğu kurumsallaştıran II. Mehmed döneminden itibaren her dinî topluluğun, kendi dinî otoritelerinin kontrolünde, âdeta ayrı kompartımanlar hâlinde imparatorluk bünyesine eklemelendiklerini ve bu yapının 19. yüzyıla kadar korunduğunu ileri sürer. “Millet sistemi” olarak bilinen bu yaklaşıma göre, her topluluk kendi kültürel yaşam alanı içinde var olup, tabi oldukları dinî referanslı hukuka göre yönetilmiş; topluluk dışındaki dünyayla etkileşimi oldukça sınırlı kalmıştır. Bu anlatının kısmen ve özellikle kuramsal düzlemde gerçeklik payı olmakla

³⁹⁷ Namık Sinan Turan, “16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Sonuna Dek Osmanlı Devletinde Gayri Müslimlerin Kılık Kıyafetlerine Dair Düzenlemeler”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 60, sy 4 (2005): 239-67.

³⁹⁸ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 20.

³⁹⁹ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 222.

⁴⁰⁰ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 10.

birlikte, geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurmuş bir dünya-imparatorluğun her bölgesinde bu sistemin aynı katılıkta uygulanageldiğini öne sürmek, tarihsel gerçeklikle örtüşmemektedir.

İlk olarak birbirinden yalıtılmış bir biçimde yaşayan topluluklardan kurulu bir toplum tasavvuru, oldukça tartışmalıdır. Ayrıca millet sisteminin 15. yüzyılda uygulamaya geçtiği iddiası da, güncel çalışmaların sonuçları dikkate alındığında “temkinli” yaklaşılması gereken bir varsayımdır.⁴⁰¹ *Kur'an*’da, dinî mensubiyet üzerinden tanımlanmış bir topluluğa işaret eder biçimde ve genellikle Yahudiler ile Hristiyanlara dair bahislerde kullanılan “millet” kelimesi, İslam kaynaklarında ise “ehl-i millet”i, yani Müslümanları ifade etmek amacıyla kullanılmıştır ve bu bakımdan kelimenin zıt anlamlısını “zimmet” terimi teşkil etmiştir.⁴⁰² Millet sistemi çerçevesinde, gayrimüslimlere getirilen kısıtlamaların ortaya çıkardığı eşitsizliklerin yanı sıra, sivil ve askeri kimi ayrıcalıkların da, yine uygulamadaki kesinliği değişiklik göstermekle birlikte, yalnızca gayrimüslimlere tanınıp Müslümanlara yasaklandığını belirtmek gerekir. Örneğin kuramsal olarak, zimmiler askerlik yapmayıp, bunun yerine askerlik muafiyetine işaret eden “cizye” adlı vergiyi ve devşirme sistemi bünyesinde bir tür çocuk vergisini ödemekle yükümlü tutulurken, Müslümanlara askerlik yapıp yapmama konusunda bir tercih hakkı tanınmamıştır. Fakat kuram ile pratik arasındaki mesafe burada da kendisini göstermiş; ilk dönemlerde dahi Osmanlı ordusu içinde savaşan gayrimüslimler olduğu gibi, Rumeli ve Balkanlardaki tımar sahibi sipahiler arasında da Hristiyanlar yer almıştır.⁴⁰³

İnanç temelli eşitsizlik, yalnızca farklı dinlere mensup topluluklar arasında değil, aynı dinin farklı yorumlarını takip eden gruplar arasında da söz konusu olmuştur. Özellikle 16. yüzyılın başlarından itibaren uygulanan baskının yoğunlaşmasına koşut olarak, İslam’ın farklı mezhep, ekol ya da yorumlarını takip eden çeşitli gruplar, “sapkın” ilan edilip dışlanmış ya da öldürülmüşlerdir. Önceki dönemlerde görece

⁴⁰¹ M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, 4. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

⁴⁰² Dolayısıyla, etnik ve/veya mülkî öncüllerden kaynaklanmış olsa da, son kertede seküler niteliğin karakterize ettiği *nation* kelimesinin Türkçe karşılığının, dindaş bir topluluğa işaret eden “millet” kelimesinden ziyade, seküler nitelikli “ulus” kelimesi olduğu söylenebilir. Bk.: Frantz Buhl, “Millet”, içinde *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1971), 317.

⁴⁰³ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 12.

gevşek bir İslami yorumu benimseyen devlet, 16. yüzyıldaki Şia kökenli “Safevî tehdidi” sonrasında, tersi bir istikamete yönelip; katı bir Sünni anlayışı dikte eden bir refleks geliştirmiştir.⁴⁰⁴ “Osmanlı Sünniliği” olarak da adlandırılan bu İslami yorum çerçevesinde, devlet aygıtlarında gerçekleşen dönüşüm, bir anda ortaya çıkmamış; merkezîleşme eğiliminin, imparatorluğun modernlik öncesi tarihindeki en yoğun düzeye erişmesine koşut olarak, eğitim ve bürokrasi aygıtlarında gerçekleşmiştir.

Dünya-imparatorluğa özgü hâkimiyet ideolojisini İslami bir tonla birleştirme amacına hizmet eden ilmiye sınıfı aracılığıyla, 16. yüzyılda hükümdarın otoritesi ve meşruiyetini sistemli bir biçimde artırmaya çaba harcanmıştır. Bu girişimi kuramlaştırmaya yönelik olarak, dönemin önde gelen isimlerinin başında şeyhülislam Ebussuud Efendi (1490-1574) yer almıştır. Ebussuud Efendi’ye göre, hükümdarın iktidarını meşru kılan etmen, şeriatın uygulayıcısı ve koruyucusu olmasıdır. Bu yorumla yetinmeyip daha da ileri giden düşünür, “yüce kelamı bildiren kişi” olarak nitelediği I. Süleyman’a (1494-1566; 1520) itaatsizliğin, Allah’a itaatsizlik anlamına geldiğini savunur.⁴⁰⁵ Bu örnek, sünnileşme politikasının ideolojik aygıtı işlevi yüklenen medreseler aracılığıyla ulemanın devlete bağımlı bir din bürokrasisine dönüştürüldüğünü ve eğitim faaliyetlerinin yanı sıra politik iktidarın faaliyetlerini meşrulaştırmakla yükümlü kılındığını gösterir.

Merkezîleşmeye koşut olarak ilmiye sınıfının merkezî otoriteye bağımlı hâle getirilmesi, devletin kuruluş evrelerinde önde gelen heteredoks kesimlere yönelik tutumda da önemli bir değişime yol açmıştır. Örneğin, ilk dönemin müsamahakâr yaklaşımı, özellikle Doğu Anadolu’daki etkinliğini giderek artıran Şia’nın İran’da eklemlenebileceği bir devletin bulunması sebebiyle yerini katı, tahammülsüz ve tek tipleştirici bir anlayışa bırakmıştır.⁴⁰⁶ Yine de bundan sonraki dönemlerde bile şeri hukuk, hukukun asli kaynağı hâline gelmemiştir. Zira toplum biçiminin ve toplumsal iktidar ilişkilerinin kurulması bağlamında, imparatorluk ayakta kaldığı müddetçe dinî

⁴⁰⁴ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, 237.

⁴⁰⁵ Colin Imber, *Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*, çev. Murteza Bedir (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004); Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 255.

⁴⁰⁶ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 218-19.

nitelikli hukuk olan “şeriat” ile seküler nitelikli hukuk olan “kanun” bir arada ve rekabet hâlinde olan düalist bir yapı sunmaya devam etmiştir.⁴⁰⁷

Dinî otoritelerin bürokrasiye eklemelenmesi sadece Müslüman ilmiye sınıfıyla sınırlı kalmamış, diğer dinlerin ruhbanlarını da kapsamıştır. Dinî toplulukların kendi dinî hukuklarınca çözülmesi gereken topluluk içi meselelerinin yönetim ve denetimleri kendi ruhban sınıflarına bırakılmıştır. Bu ruhban sınıfları ve önderleri, dinî, mali ve adli konularda merkezî yönetim tarafından yetkili kılınmışlardır. Her topluluk, belirli bir silsileye tabi olarak, mahalle ve köy düzeyine kadar dinî bürokratlar olan ruhbanların başkanlığında örgütlenmişlerdir. Dinî önderler arasında protokolde en önde gelen Rum patriği, resmî kayıtlarda “reşatlu” unvanıyla anılmıştır.⁴⁰⁸ Bununla birlikte Osmanlı merkezî yönetimi gayrimüslimleri idari, mali ve cezai konularda özerk kılmamış; devletin temel teşkilat yapısını bozmayacak ve kamu hukukunun mülkîlik niteliğini ortadan kaldırmayacak biçimde, kilise kurumunu bir iltizam aygıtı olarak yapılandırmıştır. Başka bir deyişle, bir toplumsal iktidar aygıtı olarak tasarladığı kiliseler etrafında örgütlediği topluluklar ile kurduğu dünya-sistem (*Pax Ottomana*) arasında bürokratikleşen bu kiliseler aracılığıyla uzlaşma sağlayan merkezî yönetim, devletin idari, mali ve cezai yetkilerinin icrası bakımından birer mültezime dönüştürdüğü ruhban sınıfından yararlanmıştır.⁴⁰⁹ Dolayısıyla, arazi, vergi ve ceza hukuku gibi toplumsal yaşamın ve iktidar ilişkilerinin en önemli veçhelerini barındıran alanlarda, imparatorluk ayakta kaldığı müddetçe, dinî hukuk ilkeleri yerine çoğunlukla seküler hukuk hâkim olmuştur.⁴¹⁰

Şeriatın, bugün “kamu hukuku” olarak adlandırılan alandan ziyade “özel hukuk” olarak adlandırılan alandaki ilişkilere dair ayrıntılı kurallar içermesi; devletin, kamusal ilişkiler alanında seküler düzenlemeler gerçekleştirmesini kolaylaştıran etmenler arasında yer alsa da; İslam hukukunun bu niteliği, idealist yaklaşımın öne sürdüğü kadar asli bir rol üstlenmemiştir. Nitekim para vakıflarının kurulması, devşirme sistemi, kardeş katli uygulaması vb. mekanizmaların esasen şeriata aykırı

⁴⁰⁷ Halil İnalcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13, sy 2 (1958): 102-26.

⁴⁰⁸ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 309-10.

⁴⁰⁹ Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, 27-90.

⁴¹⁰ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 291.

olmalarına rağmen hukuk kuralı niteliğini kazanabilmiş olmaları, imparatorluğun hukuk sisteminin aslında son kertede yasama kudretini elinde bulunduran hükümdarın elinde olduğunun; yani seküler niteliğinin dinî niteliğine göre başatlığının göstergelerindendir.⁴¹¹ Başka bir deyişle, dinî hukuk ancak politik iktidarın meşruiyetine ideolojik bir çerçeve sunduğu ve bu meşruiyeti tehdit etmediği ölçüde toplumsal ilişkiler bağlamında söz sahibi olabilmıştır.

Politik iktidarın meşruiyetini dayandırdığı çeşitli ideolojik söylemler arasında en önemlisi, kökeni antik Yunan ve Hint'e kadar uzanan bir toplumsal tabakalaşmayı ortaya koyan ve Kınalızade Ali'nin (1511-1572) *Ahlâk-ı Alaî* adlı eserinin üçüncü bölümünde açıklanan, adil yönetimin nasıl gerçekleşeceğine dair “döngüsel formülasyon”dur.⁴¹² Yazar, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde Aristoteles'den naklettiği bu döngüyü,⁴¹³ Aristoteles'in “adalet dairesi” olarak adlandırdığını ve III. İskender'e nasihat ettiğini belirtip şöyle betimler: Adalet dünyanın iyiliği için gereklidir; bir bahçe olan dünyanın çeperi devlettir; devletin düzeni hukuktur; hukuk toprak olmadan korunamaz; toprak ordu olmadan elde tutulamaz; ordu, artık olmadan toplanamaz; artığı üreten halktır; halkı hükümdara tabi kılan adalettir.⁴¹⁴

Toplumsal bir adalet anlayışı formüle etmeye yönelik bu döngü, tüm toplumsal unsurları devlet çatısı altında silsile oluşturacak biçimde birbirine bağlar. Bu silsilede dünya, devlet, hukuk, toprak, cebrî iktidar, ekonomik iktidar ve halk birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu formüle göre, adil bir yönetim olmaksızın insan topluluğunun devlete bağlılığı, insan topluluğu olmadan gelir, gelir sağlanmadan askeri güç, askeri güç olmadan hâkimiyet, hâkimiyet olmadan hukuk kurallarının koyulması ve uygulanması, hukuk düzeni olmadan devletin var olması, adil bir devlet olmadan da dünya düzeninin ve barışın korunması mümkün değildir. Adalet dairesinin betimlediği hiyerarşik düzen, insanlar arası ilişkilerin yanı sıra içinde yaşanılan mekâna atfedilen

⁴¹¹ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 264.

⁴¹² Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 225.

⁴¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*.

⁴¹⁴ Ali Kınalızade, *Ahlâk-ı Alaî* (Fecr Yayınevi, 2017).

nitelikler ve hiyerarşik yapının zirvesinde yer alan hükümdarı tanımlayan unvanları da içermesi bakımından, bir bütün olarak toplumsal düzeni karakterize etmeye yönelir.⁴¹⁵

Turan'ın, Halil Berktaş'a (1947-...) atıfla belirttiği üzere, modernliğin erken dönemlerinde statü toplumunu açıklamak için hem Batı'da hem de Doğu'da geliştirilen kuramlar arasındaki benzerlikler kayda değerdir. Batı'da yaygın bir kabul gören *trois ordres*⁴¹⁶ kuramına göre toplum üç sınıftan müteşekkildir. Bu sınıflardan *bellatores*'in⁴¹⁷ görevi toplumu korumak; *oratores*'in⁴¹⁸ görevi ruhları kurtarmak ve *laboratores*'in⁴¹⁹ görevi ise toplumu beslemektir. Ürettiği artığa, senyör ve/veya ruhban, yani yönetici sınıf tarafından el koyulması karşılığında üretici sınıfın himaye edilmesini öngören bu ilişki, adalet dairesi kuramındaki formülasyon ile oldukça benzerdir:

Hükümdarın gücü askeriyle, dolayısıyla hazinesiyle, dolayısıyla reayaya adalet vermesiyle kaimdir. Burada adalet mutlak bir kavram olmayıp sınıflar arasında bir eşitliği ifade etmez. İçerik olarak ortalama bir vergi-rant oranını tutturmak ve bunu aşmamak, kanunnamelerde yazılı miktarların ötesine geçerek zulüm ve teaddi uygulamamak, yani çift hane sistemine dayalı köylü ekonomisinin kendi kendini yeniden üretemeyecek derecede bitkin düşürmemek ile sınırlıdır. Daire-i Adliye'nin bir başka ifadeyle anlamı, reayanın verdiği vergi karşısında adalet almasıdır. Dolayısıyla adı geçen her iki teori de dinsel kökenli ya da dini ideoloji ile bütünleşmiş düzeni meşrulaştırma teorileridir.⁴²⁰

Adalet dairesinin ağırlık merkezini halkın itaati teşkil eder. Bu bakımdan üretici sınıf yöneticiye boyun eğmedikçe, formülün diğer aşamaları hayata geçirilemez. Bu sınıfın, yani Osmanlı örneğinde reayanın hükümdara itaati ve sadakati ise ancak adil olduğu kabul edilen bir yönetimle sağlanabilir. Başka bir deyişle,

⁴¹⁵ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 226.

⁴¹⁶ *Üç sınıf* (Fr.)

⁴¹⁷ *Savaşçılar* (Lt.)

⁴¹⁸ *Sözcüler, dua edenler* (Lt.)

⁴¹⁹ *Emekçiler, çalışanlar* (Lt.)

⁴²⁰ Halil Berktaş, "İzler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tek Tanrıcılık İçinde Özümsemiş Paganizm", içinde *Eyüp: Dün/Bugün*, ed. Tülay Artan (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 32-33. Aktaran: Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 226 dn. 42.

hükümdar reaya adaletle muamele ettiği ve onları koruduğu müddetçe adalet dairesinin öngördüğü döngü sürdürülebilir. “Daire” metaforuna imparatorluğun bir nevi resmî ideolojisi işlevi yüklenmiştir. Bu resmî söyleme göre, Osmanlı Devleti adalet temeli üzerine kurulmuş bir bina; Osmanlı hanedanı da devlet gelirin büyük bir kısmını üreten reayanın koruyucusudur. Bununla birlikte, bir devletin hegemonya tesis etmek için kullandığı her ideolojik söylemde olduğu gibi, Osmanlı Devleti’nin kendine dair bu öz imgeleştirmesi ile dönemin toplumsal gerçekliği arasında da bir mesafe bulunmuştur.⁴²¹ Bu mesafe, üretim ilişkileri ve sınıflara daha yakından bakarak anlaşılabilir.

3.1.1.3. Üretim İlişkileri ve Sınıflar

Osmanlı İmparatorluğu’nun sınıfsal yapısı, reaya olarak adlandırılan doğrudan üreticilerin üretimde yer almayan küçük ve müreffeh bir grup olan ve “askerî” olarak adlandırılan yönetici sınıfı “beslemesi” üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla “imparatorluğun bekası”, geniş üretici kitlenin ürettiği artığa el koyulup bu artığın yönetici sınıf arasında sorunsuz bir biçimde bölüştürülerek yönetici sınıfın devamlılığının korunmasına bağlı olmuştur. Tarih yazımında uzun süre hâkim olan anlayışa göre, tüm bu işlevleri üstlenen Osmanlı Devleti’nde bu süreçler oldukça merkezîleşmiş, muktedir ve verimli çalışan bir bürokratik sınıf tarafından yürütülmüştür. Merkezde saray odaklı olarak işleyen sistem, taşrada da hükümdarın temsilcileri olan sancak beyi ve ona bağlı memurlar ve kadılar tarafından sürdürülmüştür.⁴²² İdealist yaklaşımın ileri sürdüğü bu görüşe göre, imparatorluk bürokrasisinin ana gövdesini devşirme kökenliler teşkil etmiştir. “Padişahın kulları” olarak da bilinen bu kesimin tüm bağlılığı, daha çocukken kendi kökenlerinden koparılmış oldukları için hükümdarın şahsına yönelmiştir. Bu sadık bürokratik sınıf ve gelişkin iktidar aygıtları sayesinde merkezî yönetim toplumun alt kademelerine kadar nüfuz edebilmiş ve çeşitli toplumsal grupları kontrol altında tutabilmiştir. Materyalist

⁴²¹ AYTEKİN, “Başlangıç Nağmesi”, 33.

⁴²² İNALCIK, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*.

yaklaşımı savunan yazarlara göre, bu anlatının tarihsel gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğü ise oldukça tartışmalıdır.⁴²³

İlk olarak, modernlik öncesi bir çağda, ulaşım ve haberleşme olanaklarının modern döneme göre çok kısıtlı olduğu bir ortamda, kayda değer ölçüde merkezîleşmiş ve yoğunlaşmış bir iktidarı elinde tutan bir devletin var olması, her şeyden önce teknik olarak mümkün değildir. Söz gelimi, devletin ekonomi üzerindeki kontrolü, Osmanlıda devletin kudretine ve merkeziyetçiliğine dair en sık vurgulanan alanlardan biridir. Fakat Osmanlı ekonomisini yönlendiren dinamikler, merkezî yönetimin mali belgelerinde kayda geçirilenlerden ziyade; şikâyetnamelerde, fermanlarda, seyahat raporlarında ve kişisel hesaplarda sıklıkla karşılaşılan, “kaçakçılık”, “fiyat denetimini atlatma” ve “yasa dışı kredi” gibi olgular olmuştur.⁴²⁴ Zira ekonomik ilişkiler olarak adlandırılan devasa alanın, modernlik öncesi devletlerin aygıt ve kaynaklarıyla tam olarak denetim altında tutulması mümkün değildir. Ayrıca modernlik öncesi devletler, modern devletlerle karşılaştırılamayacak kadar az bürokrata sahip olmuşlardır. Elleriindeki mali imkânlar da modern devletlere göre oldukça kısıtlı kalmıştır. Nitekim toprakları üzerinde yaşayan insanlara dair elde edebildikleri bilgiler de modern devletlere kıyasla aşırı derecede sınırlı olmuştur. Osmanlı Devleti de modern devletlere kıyasla sınırlı kalan, mali, askeri ve beşerî kaynaklarını toplumun stratejik noktalarına müdahale etmek için kullanıp, bir bütün olarak toplumu ya da ekonomik ilişkiler alanını kontrol altında tutmak gibi o dönem için verimsiz bir çabadan doğal olarak uzak durmuştur.⁴²⁵

İkinci olarak, üst düzey bürokratik kadroların köklerinden tamamen kopmuş “kullar” olduğunu ileri sürmenin çok da gerçekçi bir betimleme olmadığı ifade edilebilir. Zira 16. yüzyılın başlarına kadar Doğu Roma ve Balkan kökenli seçkinler Osmanlı yönetici sınıfına dâhil olmaya devam etmiş, hatta bunlardan toprak sahibi olanları “Osmanlılaşmış”lardır. Daha üst kademelerin, yani hanedan ve yerel hanedan düzeyindeki ailelerin Osmanlı yönetici sınıfına dâhil edilmesi süreci de kayda

⁴²³ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 34.

⁴²⁴ Christoph H. Neumann ve Klaus Kreiser, *Küçük Türkiye Tarihi*, çev. Yunus Emre Gürbüz (İletişim Yayınları, 2008), 104.

⁴²⁵ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 34.

değerdir. Örneğin son Doğu Roma imparatoru XI. Konstantinos'un (1405-1453; ☐ 1449) yeğenlerinden Mesih Paşa (?-1501) sadrazamlığa, Hass Murad Paşa (?-1473) ise Rumeli beylerbeyliğine kadar yükselmiştir. Üstelik bu makamların Hristiyan-Balkan aristokrasisine ve hanedanlarına açılması merkezîleşmeyi artırmaya yönelik çabalarıyla bilinen II. Mehmed ve oğlu II. Bayezid (1447-1512; ☐ 1481) dönemlerinde gerçekleşmiştir.

1453'ten 1516'ya kadar sadrazamlık yapan on beş kişiden yedisi Doğu Roma-Balkan soylusu,⁴²⁶ beşi soylu olmayan Hristiyan⁴²⁷ ve sadece üçü Türk kökenlidir.⁴²⁸ Başka bir deyişle, bu kişilerden çok azı köklerinden tamamen koparılmış olduğu varsayılabilir. ⁴²⁹ Pek çok Osmanlı tarihçisine göre, söz konusu dönemin “klasik”, yani Osmanlı kurumlarının en olgun biçimiyle işlediği evre olarak değerlendirildiği düşünülürse, kul sistemine ve bu sistemin Osmanlı bürokrasisindeki yerine dair değerlendirmelerin güncellenmesi ihtiyacı daha açık bir biçimde fark edilir. Bu örneklerden hareketle, Osmanlı devlet kademelerinin toplumsal bağlarından koparılmış ve kaderi tamamen hükümdarın şahsına bağlı kulların tekelinde olmadığı; aksine çeşitli kökenlerden gelen üst düzey bürokratları barındırdığı ifade edilebilir.

Üçüncü olarak, geleneksel Osmanlı tarih yazımının betimlediği hükümdar anlatısının, “klasik çağ” için bile olsa, tarihsel gerçeklikle tam olarak örtüşmediği söylenebilir. Bu anlatıya göre, Osmanlı sultanı tüm imparatorluk üzerinde kendi malı gibi tasarrufta bulunabilen ve iktidarı sınırsız bir figürdür. Hâlbuki en kudretli padişahların bile çıkarlarını gözetmek ve eğilimlerini kollamak zorunda oldukları saray hiyerarşileri, yeniçeriler, muktedir ailelerden gelen vezirler, tımarlı olan ya da olmayan yerel otoriteler vb. kesimler her daim olmuştur. Pratikteki bu kısıtlamaların yanı sıra doğrudan hukuki ve bürokratik sistemlerden kaynaklanıp padişahın iktidarını sınırlayan yazılı ve yazısız kurallar da bulunmuştur.

⁴²⁶ Zağanos Paşa, Veli Mahmud Paşa, Hersekzade Ahmed Paşa, Mesih Paşa, Hadım Ali Paşa, Dukakinzade Ahmed Paşa ve Hadım Sinan Paşa.

⁴²⁷ Rum Mehmed Paşa, İshak Paşa, Gedik Ahmed Paşa, Koca Davud Paşa ve Koca Mustafa Paşa.

⁴²⁸ Çandarlı Halil Paşa, Karamanlı Mehmed Paşa ve II. Çandarlı İbrahim Paşa.

⁴²⁹ Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, 113-30.

Yerel ekonomik çıkarlar söz konusu olduğunda, padişahlar özellikle ihtiyatlı davranmak zorunda kalmıştır. Nitekim merkezîleşmiş siyasi iktidarı tam anlamıyla tesis ederek devleti bir dünya-imparatorluğa dönüştüren II. Mehmed'in belirli gelirler üzerindeki merkezî kontrolü artırmaya yönelik sınırlı mali reformları bile kalıcı olamamış, halefi II. Bayezid tarafından ilga edilmiştir. II. Mehmed'in temelini attığı dünya-imparatorluk anlayışına direnen feodal unsurların desteğini alan şehzade Cem'e (1459-1495) karşı merkezî güçlerin desteğiyle tahta çıkan II. Bayezid, selefinin tepki toplayan merkezîyetçi uygulamalarına yönelik muhalefeti teskin edebilmek için yerel iktidar odaklarıyla uzlaşmaya dayalı ılımlı bir politika izlemiştir.⁴³⁰ Daha sonra gelen hiçbir padişah da yerele karşı merkezin iktidarını artırmaya yönelik benzer bir ekonomik reform girişiminde bulunmamıştır.⁴³¹

Her despotik dünya-imparatorlukta olduğu gibi Osmanlı ekonomisi de büyük ölçüde tarıma dayandığından, yönetici sınıf için en önemli sorun kırsaldaki doğrudan üreticilerin ürettiği artığa el koyulması meselesi olmuştur. Bunun için “tımâr” ve “iltizam” olmak üzere başlıca iki hukuki kalıp kullanılmıştır. Tımâr, daha çok merkez eyaletler olan Balkanlar ile Batı ve Orta Anadolu'da uygulanırken; imparatorluğun diğer bölgelerinde iltizam ve diğer bazı sistemler yaygınlık göstermiştir. İltizam, bir bölgeden veya belirli bir kaynaktan vergi toplama ve gelir elde etme hakkının “mültezim” olarak adlandırılan kişilere ihaleler aracılığıyla verilmesine dayanan bir sistemdir. Mültezimler, kazandıkları ihaleler sonucunda ortaya çıkan bedeli hazineye ödeyip; sonrasında bölgenin vergisini ya da kaynağın gelirini kendi adlarına toplamışlardır. Topladıkları ile ödedikleri arasındaki artı fark da, kâr olarak kendilerine kalmıştır.

Kayıtlı ilk örneklerine 15. yüzyılın birinci yarısında rastlanan iltizam uygulamaları, muhtemelen bu tarihlerden önce başlamıştır. Vergi kaynağının türü, büyüklüğü, iltizamın süresi, mültezimin kimliği ve statüsü, iltizamı elde etmek için girilen rekabetin içeriği ve şiddeti değişse de “devlet-mültezim-gelir kaynağı”

⁴³⁰ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 194.

⁴³¹ Oktay Özel, “Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, sy 2 (01 Mayıs 1999): 226-46.

üçgenindeki el koyma ilişkisi temelde sabit kalmıştır.⁴³² Güncel özelleştirme uygulamalarına benzer biçimde, iltizam sayesinde az sayıda memurla çok vergi toplanabilmiş; vergi toplamak için yapılan masraflar ve riskin en azından bir kısmı devlet aygıtından mültezime devredilmiştir.⁴³³ İltizam gelirlerinde yıldan yıla önemli değişimler yaşanmakla birlikte, 16. yüzyıl boyunca merkezî hazineye kaydedilen devlet gelirleri arasında iltizamın payı oldukça yüksek bir oranda seyretmiştir.⁴³⁴

Artığı elde etmeye yönelik olarak iltizamın yanı sıra yaygın biçimde kullanılan bir diğer hukuki kalıp tımar olmuştur. Fakat tımar, yalnızca vergilendirme amacına hizmet etmemiştir. Tımar, devletin askeri ihtiyaçlarının karşılanması ve geniş toplum kesimlerinin denetim altında tutulması bakımından da önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Tımar sistemi esasen iki ihtiyaçtan doğmuştur. Bunlardan ilki, para arzının kısıtlı olmasından dolayı paraya dayalı pazar ekonomisinin gelişemediği ve kalabalık bir bürokrasiye devlet hazinesinden maaş verilmesini mümkün kılan modern hazine kurumunun biçimlenmediği bir ortamda, başta askeri hizmetler olmak üzere devletin çeşitli ihtiyaçlarını gören kişilere, hizmetleri karşılığında toplumsal bölüşümden pay verilebilmesi olarak özetlenebilir. Bir diğer ihtiyaç ise ekonominin ve üretim ilişkilerinin temeli olan doğrudan üreticilerin disiplin altına alınıp ürettikleri artığı elde etmenin daha kolay hâle getirilebilmesidir.⁴³⁵

Ulaşım olanaklarının ve teknolojinin kısıtlı, merkezî iktidarın komünal topluluk ve ekonomisi hakkındaki bilgisinin yetersiz kaldığı koşullarda, merkezden gönderilecek bir görevli yerine yerelde ikamet eden sipahinin reayayı vergi vermeye “ikna etmesi” çok daha olasıdır. Ayrıca zapt ekonomisine dayalı üretim ilişkilerinin devamlılığı bakımından yönetici sınıf için en önemli konulardan biri, köylülerin hareketliliğinin kısıtlanmasıdır. Zira zapt ekonomisine dayalı çeşitli toplum biçimlerinin hepsinde köylünün en etkili direnme yöntemi göçtür. Bu bakımdan köylü hareketliliğinin sınırlandırılması işlevini, merkezden gelecek askeri güçler yerine yereldeki

⁴³² Mehmet Genç, “İltizam”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000).

⁴³³ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 35.

⁴³⁴ Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)* (Kitabevi, 2003).

⁴³⁵ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 36.

sipahilerin üstlenmesi Osmanlı Devleti'nce çok daha makul bir çözüm olarak görülmüştür.

Yukarıda bahsi geçen iki ihtiyaç Osmanlı İmparatorluğu'na özgü olmadığı gibi bulunan çözüm de değildir. Tımar, kapitalizm öncesi hemen hemen tüm toplum biçimlerinde tarımsal artığın onu üretenlerden yönetici sınıfa aktarılmasındaki temel yöntem olan zaptın, feodalizmdeki *fief* gibi, tarihsel görünümlerinden biridir. Ne var ki tımar sistemi Osmanlı tarihçileri arasında sıklıkla farklı bir perspektiften ele alınarak, sistemin “kendine özgü”lüğü ve başka toplum biçimlerindeki uygulamalara benzemezliği vurgulanmıştır. Tımarın Osmanlıya özgü bir kurum olduğu iddiası, bu benzemezlik vurgusunun hem Marksist (Asyatik üretim tarzı modeli) hem de Weberci (partikülarist) yorumlarının en temel dayanağıdır.⁴³⁶ Bu yaklaşıma göre, tımarlı sipahi bir bey değil devletin sıkı kontrolü altındaki bir memurdur. Merkezî yönetim sipahiye istediği zaman görevden alıp yerine başkasını atayabilir. Tüm tımarlar yeni bir padişahın tahta geçmesiyle yenilendiği için sipahi görevine ancak yeni sultanın izniyle devam edebilir.

Tımarlı sipahilere dair çizilen bu tablo ile tarihsel gerçeklik arasında ciddi bir mesafe bulunur. İlk olarak, merkezin sipahiler üzerindeki kontrolü döneme, bölgeye ve özel durumlara göre artmış ve azalmıştır; fakat bu kontrol asla merkezî yönetimin arzuladığı ve pek çok yazarın iddia ettiği ölçüde, yani sipahiye sıradan bir memura indirgeyecek düzeyde olmamıştır. Zira her şeyden önce sipahinin yaşam tarzı ve *ethosu* böyle bir şeye izin verecek bir nitelik arz etmemiştir. İkinci olarak, her ne kadar merkezî otoriteyi taşrada temsil eden subaşılar ve kadılar tımar sahibinin üzerinde bir baskı unsuru olarak bulunsalar da sipahinin memura dönüşecek ölçekte bir nüfuz kaybına uğramasını sağlayamamışlardır. Zira üstlendiği görevlerden biri de reayayı disiplin altında tutmak olan sipahinin hareket kabiliyetinin, merkezi temsil edenlerce tamamen bağlanması ve inisiyatif almasını sağlayacak takdir yetkisinin olmaması hâlinde, dönemin teknik şartları dikkate alındığında, bu görevini etkin bir biçimde icra edebileceğini öne sürmek gerçekçi bir yaklaşım olmaktan uzaktır.

⁴³⁶ Halil Berktaş, *Kabileden Feodalizme* (Kaynak Yayınları, 1989).

Üçüncü olarak, padişah değişimiyle birlikte tımarların yenilenmesi usulü, salt biçimsel ve hukuki bir kurgu, bir formalite olagelmıştır. Bu kurgunun merkezin elinde tuttuğu toplumsal iktidarın ideolojik aygıtlarından biri olduğu su götürmez olsa da, her taht değişimiyle birlikte imparatorluğun dört bir yanındaki binlerce tımarın sahibinin değişmesi söz konusu olmamıştır. Dördüncü olarak, ancak aileden “tımarlı” olanlara tımar verildiği için, “tımarlılık” soy yoluyla edinilebilen kalıtsal bir statü niteliği arz etmiştir ve bu özelliğiyle aristokratik bir karaktere bürünme eğilimini her zaman taşımış ve sıklıkla pratiğe dökmüştür. Nitekim sipahilerin gerek köylülerle gerekse maiyetleriyle ilişkilerinin aldığı biçimler, onların “soylu” bir sınıf teşkil ettiklerini gösterir niteliktedir. “Hassa çiftliği”, “konak” ve “cebeli” sahibi olan sipahiler, bu nitelikleriyle soylu sınıfının mensupları arasında yer almışlardır. Nitekim İnalcık da bu duruma işaret eder: “Basit bir sipahiden saraydaki bir paşaya kadar her tımarlı, tıpkı feodal ordulardaki gibi kendi kapı halkına sahipti.”⁴³⁷

Osmanlı merkezinin sipahilere karşı takındığı tutum da sipahilerin aristokratik niteliğini göz önünde bulundurduklarını gösterir niteliktedir. Örneğin Balkanlarda yeni fetihlerin ardından bölüştürülen tımarlardan hatırı sayılır miktarı Hristiyanlara verilmiştir. Hatta bazı bölgelerde tımarlıların yarısının Hristiyan olduğuna da rastlanmıştır. Ancak bu tımarlılar sıradan Hristiyanlar değil, Osmanlı öncesi Balkan aristokrasisine mensup kişiler olmuştur.⁴³⁸ Bu örnekler bir arada değerlendirildiğinde, Osmanlı merkezî yönetimi nezdinde, sınıfsal köken ve soylu bir aileden gelme şartının tımar bölüşümünden pay alabilmek için pratikte dindaşıktan daha önemli bir ölçüt olduğu söylenebilir. Eğer sıklıkla öne sürüldüğü gibi, tımarlılık bir tür memuriyet olsaydı, tımar sahipleri incelendiğinde karşılaşılan ortak noktanın soyluluk değil Müslümanlık olması gerekirdi. Hâlbuki bunun tersine Osmanlıdaki tımar sahipleri, Doğu Roma’nın *pronoia* sisteminde olduğu gibi, genelde “yerel toprak beyi” olma özellikleriyle dikkat çekmişlerdir.

İmparatorlukta yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu kırsal yerleşimlerde yaşamakla birlikte; kentler de Osmanlı toplumsal, politik, ekonomik ve kültürel hayatının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Kentlerde yaşayanlar tarımsal

⁴³⁷ İnalcık, “Osmanlı Fetih Yöntemleri”, 464.

⁴³⁸ İnalcık, 455.

faaliyetlerde bulunmadıkları için kentlerin etrafında kentlerde yaşayanları da besleyebilecek düzeyde tarımsal ürün elde edilen kırsal hinterlandlar ortaya çıkmıştır. Buna karşılık kentler de kırsal bölgelere tarım dışı ürünler sunan birer merkez rolü üstlenmiştir. Bu rol sebebiyle kentler üretim ve ticaretin yoğunlaştığı yerlere dönüşmüştür.⁴³⁹ Ayrıca kentler çoğunlukla etraflarındaki kırsal bölgelerin idari merkezleri konumunda bulunmuştur. Kırsal alanlar ile imparatorluğun idari birimleri olan sancakların sınırları çoğunlukla kesişmiştir.⁴⁴⁰ Diğer bir deyişle, dönemin çoğu toplumunda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da kent ve kır politik ve ekonomik anlamda entegre ve karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde olmuştur.

Kentlerin öneminin farkında olan Osmanlı yöneticileri, kentleri ekonomik ve demografik açıdan geliştirmeye çalışmışlardır. Örneğin II. Mehmed İstanbul'u ekonomik ve demografik açıdan o dönem içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak için yoğun çaba göstermiştir. Kentler aynı zamanda idari merkezler ve nüfus yoğunluğunun yüksek olduğu yerler olmaları sebebiyle politik olarak da hassas toplumsal mekânlar olmuştur. Bu yüzden merkezî yönetim, kentlerde yaşanan gelişmeleri yakından izlemiş ve belirli kentsel dinamikleri mümkün olduğunca kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Fakat devletin kentler üzerindeki denetimi de sanılandan daha kısıtlı kalmıştır. Kentlerdeki zanaat, ticaret ve toplumsal yaşam büyük ölçüde merkezî yönetimden özerk dinamikler üzerinden işlemiştir.

İstanbul gibi büyük kentlerdeki ekmek vb. kritik mallara yönelik müdahaleler dışında devletin kentlere müdahalesi sınırlı kalmıştır. Devletin fiyatlara getirdiği tavanlar ise tüm alım satımlar için değil, devletin esnaftan aldığı mallar için geçerli olan bir uygulama olmuştur.⁴⁴¹ Kent nüfusunun çok önemli bir ögesini, genellikle “lonca”lar hâlinde örgütlenen esnaf teşkil etmiştir. Özellikle imparatorluğun erken dönemlerinde ve devletin ortaya çıkış sürecinde Ahi loncaları önemli ekonomik, politik ve ideolojik işlevler üstlenmişlerdir.⁴⁴² Ahiliğin erken dönem Osmanlı kent ve kasabaları üzerindeki belirgin etkisi, Osmanlı öncesi dönemden, özellikle 13.

⁴³⁹ Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya* (Tarih Vakfı Yayınları, 2012), xiv.

⁴⁴⁰ Hülya Taş, *XVII. Yüzyılda Ankara* (Türk Tarih Kurumu, 2014), 91.

⁴⁴¹ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 38.

⁴⁴² İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 158.

yüzyıldan miras kalmıştır.⁴⁴³ 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletin merkezîleşerek taşrada etkinliğini artırması Ahilerin işlevlerini azaltsa da, Ahi loncaları özerkliğini korumuş ve tamamıyla devletin kontrolü altındaki kurumlar hâline gelmemişlerdir.⁴⁴⁴ Bununla birlikte, loncalar her ne kadar kentlerdeki üretimin önemli bir kısmını kontrol etseler de, özellikle dış ticaret bağlamındaki büyük ölçekli üretimler loncalardan bağımsız gerçekleşmiştir.⁴⁴⁵

Osmanlı toplumunun temel sınıfsal ayrımı olan askerî-reaya ayrımı kuramsal olarak kentlerde de geçerliliğini sürdürmüştür. Ancak pratikte büyük tüccarlar, sarraflar ve mültezimler gibi kentin önde gelen zenginleri, yönetici sınıfın bir parçasını teşkil etmiştir. Bunlar, kendi içlerinde bir ortaklık ve merkezî yönetimden görece özerklik sağladıkları ölçüde, kentleri fiilen yöneten bir tür aristokrasiyi meydana getirmişlerdir.⁴⁴⁶ Gerçekte reaya, yani emeklerine ve emekleriyle ürettiklerine yönetici sınıf tarafından el koyulanlar kendi dükkânı olan küçük esnaf ve zanaatkârlardan oluşan orta sınıf ile kalfa, çırak, ücretli işçi ve kölelerden oluşan alt sınıfı kapsamıştır. Nitekim pratikte bazen aynı loncaya bağlı esnaf arasında dahi gelir ve servet açısından büyük farklılıklar gözlenmiştir.

Kentlerde, merkezini çarşı ve pazarların teşkil ettiği görece canlı bir toplumsal yaşam söz konusu olmuştur. Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki canlı ekonomik ilişkilerin sahnesi ve kentlerin âdeta kalbi olan bu mekânlar, kentlerde yaşayan herkesin yolunun düşmesi sebebiyle tüm toplumsal ilişkilerin kesiştiği kavşak noktalarını oluşturmuştur.⁴⁴⁷ Kentlerin yapı taşı olan mahalleler, birbirinden fiziksel ya da toplumsal olarak yalıtılmış, kendi içine kapalı toplumsal birimler biçiminde örgütlenmemiştir. Etnik ve dinî olarak ayrılmış mahalleler olduğu gibi, “karışık” mahalleler de varlıklarını sürdürmüştür.⁴⁴⁸ Kentlerde cereyan eden toplumsal ilişkiler bağlamında, dinî ayrıma göre daha belirleyici olan ölçüt mesleki ve sınıfsal ayrımlar

⁴⁴³ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, 4. bs (Yapı Kredi Yayınları, 2018).

⁴⁴⁴ Namık Sinan Turan, “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, sy 52 (2007): 172.

⁴⁴⁵ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 38.

⁴⁴⁶ Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, 5. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2010), 257.

⁴⁴⁷ Özlem Sert Sandfuchs, “Reconstructing a Town from its Court Records. Rodoscuk, 1546-1553” (Münih, Ludwig Maximilian Üniversitesi, 2008).

⁴⁴⁸ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 14.

olmuştur. Örneğin çeşitli yasaklara rağmen zengin gayrimüslimler zengin Müslümanlar gibi davranabilip giyinebilmişlerdir.⁴⁴⁹ Genel kanının aksine, kentlerdeki kamusal yaşamda genel olarak görünür olan kadınlar da eve kapalı bir yaşam sürdürmemiş, çalışma hayatında önemli roller üstlenmişlerdir.⁴⁵⁰

3.1.2. 17. Yüzyıldan Tanzimat’a Gözeneklerden Taşan Kapitalizm: Despotizmden Feodalizme, Feodalizmden Mutlakiyete

3.1.2.1. 17. Yüzyıldan 18. Yüzyıla: Despotizmden Feodalizme

16. yüzyıla despotik bir dünya-imparatorluk biçimlenmesiyle giren Osmanlı toplumunun geleceği, yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazanan içte ve dıştaki gelişmelerden derinden etkilenmiştir. Uzun bir süre boyunca Osmanlı tarihçiliği, vakanüvisçi bir yaklaşımla, 16. yüzyıl sonundan itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nun bir “gerileme dönemi”ne girdiğini belirtmiştir. Tarihsel olay ve olguların, deyim yerindeyse “hanedanların gözünden” değerlendirilmesi olarak betimlenebilecek bu görüş, dönemin resmî kayıtlarındaki hükümdar odaklı bakış açısının yansımasıdır. Örneğin, I. François (1494-1547; ☪1515), 1532’de Venedikli bir elçiye, Avrupalı devletlerin varlığını V. Karl’a (1500-1558; ☪1519-1556) karşı koruyan yegâne kudretin, Osmanlı İmparatorluğu olduğunu söylemekten çekinmezken; aradan bir yüzyıl geçmeden, 1607’de, bir İngiliz elçi, “görebildiğim kadarıyla Türk İmparatorluğu büyük bir çöküş halinde olup, hemen hemen mahvolmuştur” yorumunda bulunabilmiştir.⁴⁵¹

Toplumsal dönüşümü beraberinde getiren gelişmelere, yönetici sınıfın merkezinde yer alan hanedan ve üst düzey bürokratların yüklediği anlam ile yönetici sınıfın daha alt tabakalarına mensup gruplar ve bir bütün olarak yönetilen sınıfın yüklediği anlam doğal olarak birbirinden farklıdır. Toplumsal iktidarın bölüşümünü eşitlikçilik bağlamında ele alma girişiminin ürünü olan bu çalışmanın söz konusu olgulara yaklaşımı da seçkinlerin değil, daha ziyade eşitlikçi taleplerin billurlaştığı

⁴⁴⁹ İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 157.

⁴⁵⁰ Taş, *XVII. Yüzyılda Ankara*, 184.

⁴⁵¹ Halil İncalcık, “Osmanlılar”, içinde *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1984), 302, 305. Aktaran: Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 315.

sınıf olan madunların perspektifinden hareket etmektedir. Bu bakımdan, “gerileme” olarak sunulan sürecin aslında toplumsal iktidarın bölüşümünden hanedana düşen payda diğer toplumsal aktörler lehine gerçekleşen bir gerilemeye işaret ettiğinin altı çizilmelidir. Nitekim söz konusu gerilemenin en önemli boyutlarından biri olarak gösterilen, “Osmanlı askeri teknolojisinin Avrupa karşısında eski gücünü kaybettiği” iddiası da bu görüşten hareketle varılan bir yargı olup; tarihsel gerçeklikle de tam olarak uyumlu değildir. Zira kudretinin zirvesinde görüldüğü 15. ve 16. yüzyıllarda imparatorluğun Avrupalı rakiplerine göre askeri teknoloji alanındaki gelişmişliği, 17. yüzyılda da benzer bir seviyede kalmaya devam etmiştir.⁴⁵² Keza daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, Avrupalı devletler ile diğer uygarlıklar arasındaki bilimsel ve teknolojik gelişmişlik seviyesi anlamındaki mesafe, ancak 19. yüzyıl ile birlikte Avrupa lehine bariz bir üstünlüğe erişmiştir.

Güncel tarihsel çalışmalarda, “gerileme” yaklaşımı büyük ölçüde terk edilmiştir. Söz konusu çalışmalarda 17. yüzyıl gerilemenin değil, imparatorluğun yaşadığı büyük bir sosyoekonomik dönüşümün başlangıcı olarak ele alınmaya başlanmıştır. Gerçekten de gerek yüzyıl dönümünde yaşanan bir dizi olay gerekse 16. yüzyılın ikinci yarısından 17. yüzyıla uzanan bir dizi eğilim, toplumsal yapının pek çok unsurunu ters yüz edecek kadar köktenci değişimlere kapı aralamıştır. Coğrafi keşifler sonucu yeni ticaret yollarının ortaya çıkması ve bu durumun Akdeniz ekonomileri üzerindeki etkileri, askeri teknolojide yaşanan gelişmeler⁴⁵³ ve “fiyat devrimi” olarak tanımlanan değişim,⁴⁵⁴ uzun vadede Osmanlı merkezî iktidarı bakımından zayıflatıcı sonuçlar doğurmuştur.⁴⁵⁵ Bu gelişmelerin toplumsal yansımaları, geleneksel toplum düzenini derinden sarsmış ve toplum biçiminin dönüşümüne kapı aralamıştır. Bu dönüşüme kapı aralayan gelişmelerden özellikle ikisi, politik iktidarın toplumsal bölüşümü açısından görece eşitleştirici sonuçlar

⁴⁵² Jonathan Grant, “Rethinking the Ottoman ‘Decline’: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries”, *Journal of World History* 10, sy 1 (1999): 179-201; Namık Sinan Turan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda püritanizmin toplumsal etkileri: Kaos ve düzen arasında Kadızadeliiler”, *Evrensel Kültür*, sy 270 (Haziran 2014): 49-54.

⁴⁵³ Halil İnalcık, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire Arms in the Middle East”, içinde *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. Vernon J. Parry ve Malcolm Yapp (London; New York: Oxford University Press, 1975), 195-211.

⁴⁵⁴ Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi*, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 107-24.

⁴⁵⁵ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 315.

doğurmaları bakımından, modern anlamda eşitlikçi taleplere zemin hazırlayacak ilk belirtiler arasında sayılabilir.

İmparatorluğun içinden geçtiği söz konusu gelişmelerden ilki, Osmanlı yönetici sınıfı içinde “paşa kapıları”nın yükselişine koşut olarak hükümdarın hem ideolojik hem de politik iktidarının bürokrasi lehine azalması olmuştur. Aslında daha 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hükümdarın kişisel nüfuzu azalmaya ve iktidarı sınırlanmaya başlamıştır. Despotik niteliklerinin törpülenmesi anlamına gelen kişisel iktidarının sınırlanmasına koşut olarak, hükümdar ile önde gelen diğer politik aktörler arasındaki ilişkiler de giderek yeni bir biçim almıştır.⁴⁵⁶ 1622’de gerçekleşen ayaklanma sonucunda II. Osman’ın (1604-1622; 1618) öldürülmesi, bu konudaki başlıca dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Zira Osmanlı tarihinde ilk kez bir hükümdarın canı “kulları” tarafından alınmıştır. Her ne kadar sonraki tarihlerde otoriter kişilikleriyle öne çıkan hükümdarlara zaman zaman rastlansa da, söz konusu hükümdarların despotik olmaktan ziyade mutlaki olarak nitelenebilecek eğilimler sergilediği söylenebilir. Zira kapitalist dünya-sistemin ortaya çıkmaya başladığı 16. yüzyıldan itibaren yeryüzündeki tüm toplumlar, zapt ekonomisi yerine pazar ekonomisine dayalı yeni bir ilişkiler ağına doğru tedricî bir eksen kaymasına maruz kalmıştır.

Osmanlı merkezî yönetimi, Fetret Devri’nden itibaren, hükümdarın kutsallığına ve dokunulmazlığına dair ideolojik söylemi adım adım kurumsallaştırarak, despotik dünya-imparatorluğun gereklerinden başlıcası olan politik iktidarın merkezîleşmesi koşulunu sağlamaya yönelmiştir. Hükümdarın, kulları tarafından öldürülmesi ise bu merkezîleşmenin sürdürülemez olmaya başladığının en dikkat çekici göstergelerinden biri olmuştur. Toplum yapısındaki birtakım dönüşümleri göz ardı edilemez kılan bu olayla birlikte, toplumsal iktidardan hâlihazırda pay alanlar arasında despotizmi sağlayacak türde bir merkezîyetçilik doğrultusunda kalıcılaştırılan bölüşüm geri dönülmez biçimde yön değiştirmiştir.

⁴⁵⁶ Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge University Press, 2010).

Toplumsal iktidardan pay alan aktörler arasındaki denklemin böylesine bir değişime maruz kalmasıyla birlikte, yönetici sınıfın merkezî öğeleri içinde paşa kapılarının hükümdar aleyhine başat konuma geçmesinin yolu açılmış; hükümdar ile üst düzey bürokratik sınıf arasındaki eşitsizliği temsil eden ideolojik mesafe, toplumsal pratik bağlamında kapanmaya başlamıştır. Nitekim 17. yüzyılın ikinci yarısına damga vuran ve bu tarihten 18. yüzyılın başlarına dek yedi sadrazam⁴⁵⁷ çıkaran Köprülü ailesinin söz konusu dönem boyunca merkezî devlet aygıtını ve politik iktidarı tekelleştirmesi bu duruma örnek gösterilebilir.

Yönetici sınıf içindeki farklı gruplara toplumsal iktidarın bölüşümünden düşen paylara dair denklemin, pratikte hükümdar aleyhine sonuç veren bir biçimde değişmesi; üst düzey bürokratik sınıfın, kendini toplum içinde konumlandığı statüye dair öz imgesini zaman içinde yeniden yorumlamasına ve kendisiyle hükümdar arasındaki hiyerarşik mesafeyi sorgulamasına yol açmıştır. Bu bakımdan, politik iktidarın hanedan ile üst düzey bürokratik sınıf arasındaki bölüşümüne dair pratikteki bu görece eşitleştirici dönüşüm; eşitlikçi düşüncelerin açıkça ifade edilir hâle geleceği, yani ideolojik iktidarın daha eşitlikçi bir biçimde bölüştürülmesinin talep edileceği sonraki evrelere zemin hazırlayan iç dinamikler arasında önemli bir uğrağı teşkil etmiştir.

Politik iktidarın bölüşümü bakımından, söz konusu dönemin önem arz eden diğer bir gelişmesi de en yoğun hâliyle 1591 ila 1611 yılları arasında yaşanmakla birlikte 17. yüzyıl ortasına dek devam eden bir dizi isyan ve bunlara eşlik eden irili ufaklı çok sayıdaki eşkıyalık hareketi olmuştur. Her zaman birbiriyle bağlantılı olmayan bu isyanlar, isyanları halk nezdinde mahkûm etmek isteyen Osmanlı merkezî yönetimince, hem 1519 yılında ayaklanan Bozoklu Şeyh Celal'e atıfla hem de "celal" kelimesinin anlamından hareketle⁴⁵⁸ "Celâli" isyanları olarak adlandırılmıştır. Yönetici sınıfın kimi dışlanan öğelerinin, işsiz reaya kökenli askerlerin ve kariyer anlamında önleri kesilmiş medrese öğrencilerinin yoğun katılımına rağmen, Celâli

⁴⁵⁷ Köprülü Mehmed Paşa, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Abaza Siyavuş Paşa, Köprülü Fazıl Mustafa Paşa, Köprülü Amcazade Hacı Hüseyin Paşa ve Köprülüzaade Numan Paşa

⁴⁵⁸ "Öfke, kızgınlık" anlamına gelen "celal" kelimesinden türetilen bir sıfat olan "celâli", "öfkeli, kızgın" anlamına gelmektedir.

isyanlarının esasen köylü ayaklanmaları niteliği gösterdiği söylenebilir. Çeşitli nedenlerle köylerini terk eden köylüler eski sipahilerin, askerlerin ve bir dönem devlet hizmetinde çalışmış kişilerin önderliğindeki çetelere katılmış; eşkıyalığa yönelen bu çeteler kırsal bölgeleri harap etmiştir. Çetelerin birleşip büyük ordulara dönüştüğü örneklerle de rastlanmıştır. Gerek çetelerle gerekse oluşan bu karma ordularla baş etmekte oldukça zorlanan Osmanlı merkezî yönetimi, isyancı orduların önderlerine valilik gibi çeşitli payeler önererek isyanı bastırma yöntemine sıkça başvurmak zorunda kalmıştır.⁴⁵⁹

Celâli isyanlarını doğuran nedenler arasında tarımsal verimliliğin düşmesi, nüfus artışı, iklim değişikliği, coğrafi keşifler, Amerika kıtasındaki altın ve gümüşe Avrupalı devletlerce el koyulmasına bağlı olarak gerçekleşen enflasyon ve bunun sonucunda merkezî yönetimin uyguladığı “tağşış”, yani paranın değerinin düşürülmesi gibi etmenler sayılabilir. Zira bu etmenler yönetici sınıf içi ilişkilerin yeni bir seyir alması sonucunu doğurarak söz konusu isyanlara kapı aralamıştır.⁴⁶⁰ 16. yüzyıl boyunca işleyen bir dizi süreç yönetici sınıfın köylülerle doğrudan bağlantısı olan ve tarımsal artığa el koyup yönetici sınıfın tamamı arasında bölüştürülmesinde kilit rol oynayan kesiminin, yani sipahilerin toplumsal konumunu zayıflatmıştır.

Sipahileri zora sokan birinci etmen enflasyon olmuştur. Avrupa’da yaşananlara koşut olarak 16. yüzyıl boyunca ve özellikle yüzyılın ikinci yarısında imparatorluğun pek çok bölgesinde fiyatlar artmış, 17. yüzyılın ilk çeyreğinde zirveye ulaşmıştır. Fiyat artışları zamanın ölçütlerine göre o kadar yüksek olmuştur ki, Şevket Pamuk yaşanan bu enflasyonist dönemi “fiyat devrimi” olarak adlandırır.⁴⁶¹ 16. yüzyıl boyunca geniş toplum kesimlerinin pazar ekonomisine giderek daha fazla entegre olması sonucu, ticarete bağımlılığı yükselen Osmanlı ekonomisinde paranın dolaşım hızı ve paraya olan talep de kayda değer ölçüde artmıştır. Avrupalılarca kolonileştirilen Amerika kıtasındaki bölgelerden getirilen altın ve gümüşün 1580’lerden itibaren Akdeniz ticaret ağı boyunca dolaşıma dâhil olmasına bağlı olarak fiyatlarda yaşanan kayda

⁴⁵⁹ Karen Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011).

⁴⁶⁰ Neumann ve Kreiser, *Küçük Türkiye Tarihi*, 152-53.

⁴⁶¹ Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi*, 107-24.

değer artış karşısında, pazarın talep ettiği para miktarı da artmış; bu talebi karşılayacak finansal kabiliyete sahip olmayan Osmanlı ekonomisi ciddi bir enflasyon kriziyle karşı karşıya kalmıştır.⁴⁶²

Osmanlı Devleti yaşanan ekonomik krize, gümüş akçenin değerini sürekli olarak düşürerek yanıt vermiştir. Başka bir deyişle, istisnai olması gereken “tağşiş” politikasını âdeta olağan bir uygulama haline getirmiştir. Gümüş akçenin değerinin düşürülmesine koşut olarak yabancı ve kalp akçelerin⁴⁶³ pazardaki hâkimiyeti artmıştır. Bu durum, kapitalist pazarın karakteristik unsurları arasında yer alan “finansal spekülasyon”, “faiz hadlerinin yükselişi” ve “tefeciliğin yaygınlaşması” gibi olgularda da gözle görünür bir artışa yol açarak;⁴⁶⁴ imparatorluk ekonomisini giderek palazlanan kapitalist dünya-ekonomiye daha bağımlı hâle getirecek gelişmelerin başlıcaları arasında yer almıştır.

Gelirleri sabit kalan sipahiler, yaşanan büyük enflasyon sonucu ekonomik olarak ciddi bir sıkıntıya düşmüş; 1585 ve 1586’da yapılan tağşişler ise durumlarını daha da kritik bir hâle sokmuştur. Fakat sipahilerin sınıfsal gerilemesi, fiyat artışı ve tağşiş sonucunda kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Yaşanan ekonomik krize yanıt olarak merkezî yönetim, tımarlıların durumunu düzelterek değişiklikler yerine “avarız”⁴⁶⁵ gibi yalnızca olağanüstü hâllerde toplanması öngörülen vergilerle maliyeyi doğrudan destekleme yoluna gitmiştir.⁴⁶⁶ Devletin bu tercihi askeri alanda yaşanan gelişmelerden kaynaklanmıştır. Zira askeri teknolojiye gelişmeler hafif ateşli silahlar taşıyan piyadelerin önemini artırırken, daha pahalıya mâl olan ve eğitimleri daha zor olan ağır silahlı süvari birliklerinin verimini azaltmıştır. Bu durum, 1593 ila 1606

⁴⁶² Şevket Pamuk, “The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies* 33, sy 1 (2001): 69-89.

⁴⁶³ Kalp akçe: Sahte para

⁴⁶⁴ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, 315.

⁴⁶⁵ Avarız, “kaza, bela, engel” anlamlarına gelir. Avarız vergisi, başlarda, istisnai olarak sadece savaş ve afet dönemlerinde toplanan bir vergi olmuştur. Bununla birlikte, 16. yüzyılın sonlarından Tanzimat’a kadar süren dönem boyunca, âdeta istisnailik niteliğini yitirip olağan vergilerden biri haline gelmiştir.

⁴⁶⁶ Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 140.

yılları arasında Habsburglara karşı yürütülen savaşta merkezî yönetim tarafından da anlaşılmıştır.⁴⁶⁷

Sipahiler gibi sefer zamanı savaşa katılan birlikler yerine yeniçeriler benzeri sürekli silahaltında bulunan uzmanlaşmış birliklerin yararlılığının artması, aristokratik eğilimli süvari birlikleri olan tımarlı sipahilerin ordu içindeki yararını ve gerekliliğini azaltmıştır. Bu nedenlerle, merkezî yönetim sipahileri destekleyecek önlemler almak yerine yeni askeri yaklaşımın gerektirdiği sürekli silahaltında bulunan piyade birliklerinin sayısını artırmak için merkezî bütçeyi ve maliyeyi güçlendirmeye yönelik adımlar atmıştır. Bu politika, merkezî hazinenin askeri harcamalardan doğan yükünün dramatik biçimde artmasına sebep olmuştur. Alınan tedbirler ve salınan ek vergiler, mali ve dolayısıyla askeri durumu istenen düzeye getirmeye yetmeyince; Osmanlı Devleti bu kez de reayadan gönüllü asker toplayarak, bunları taşra orduları biçiminde örgütlemeye yönelmiştir.⁴⁶⁸

Ekonomik durumları ve toplumsal statüleri, yani ekonomik ve ideolojik iktidarın toplumsal bölüşümünden kendilerine düşen payları gerileyen sipahilerin bu duruma tepkisi, köylüler üzerindeki baskıyı iyiden iyiye artırmak olmuştur. Sipahiler köylülerden aldıkları verginin oranını yükseltmeye ve/veya devletin kendi üzerlerindeki merkezî denetimini tamamen ortadan kaldırmaya yönelmişlerdir. Örneğin bazı sipahiler topraklarını tamamen terk ederek sefere katılmayı bırakmışlardır. Avusturya ve İran'la yapılan uzun savaşları finanse etmek için getirilen avarız vb. vergiler sebebiyle hâlihazırda çok zor bir durumda olan köylüler, sipahilerin baskısının da artmasıyla birlikte, deyim yerindeyse dibi görmüş; zaten hayatta kalma mücadelesinden fazlası olmayan yaşamlarını mevcut şartlar altında sürdürmeye dair umut kırıntılarını da yitirmişlerdir.

⁴⁶⁷ Virginia H. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk: Osmanlı Harpleri 1700-1870*, çev. Gül Çağalı Güven, 3. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 60.

⁴⁶⁸ Virginia H. Aksan, "Savaş ve Barış", içinde *Türkiye Tarihi Cilt 3: Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, ed. Suraiya N. Faroqhi, çev. Fethi Aytuna, 2. bs (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 109-52.

16. yüzyılda yaşanan dikkat çekici orandaki nüfus artışı da kırsal ekonominin sınırlarını zorlayan bir başka etmen olmuştur.⁴⁶⁹ Braudel, 16. yüzyıl sonunda Akdeniz havzasının toplam nüfusunun 60-70 milyon olduğu yönünde bir tahminde bulunarak, bunun 38 milyonunun Hristiyan ülkelerde yaşadığını, geri kalanının ise Müslüman ülkelerde yer aldığını belirtir.⁴⁷⁰ 60 milyonluk Akdeniz ve 38 milyonluk Avrupa tespiti dolayısıyla, Braudel'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusunu 20-22 milyon civarında öngördüğünü belirten Barkan; o dönemde Osmanlı nüfusunun 30-35 milyon civarına ulaşmış olması gerektiği tahmininde bulunur.⁴⁷¹ Güncel hesaplamalara göre ise 16. yüzyıl sonunda dünya nüfusunun yaklaşık %12'sinin yaşadığı Avrupa'da nüfusun 70 milyon, dünya nüfusunun yaklaşık %4,5'inin yaşadığı Osmanlı İmparatorluğunda ise 26 milyon civarı insan yaşadığı tahmin edilmektedir.⁴⁷² 16. yüzyılın sonunda Osmanlı hâkimiyetine girmiş topraklar da dikkate alınarak 15. yüzyılın sonunda aynı bölgelerdeki nüfusun yaklaşık 20 milyon olduğu göz önünde bulundurulursa; yüzyılın sonunda Osmanlıdaki nüfus artış oranının farklı nüfus tahminlerine göre, %25 ila %50 arasında seyrettiği söylenebilir.

Ekonomik ve demografik etmenlere sipahi baskısı da eklenince, içinde bulundukları yaşam koşulları birçok köylünün gözünde sürdürülemez hâle gelmiş ve köylüler kitleler hâlinde köylerini terk etmeye başlamışlardır. Bir gelir kapısı olarak gönüllü askerliğe yönelenler ise savaş bitince gelir kaynaklarından yoksun kalmışlardır. Gönüllü asker toplama uygulaması, kırdaki hareketliliği artıran etmenlerden biri olmasının yanı sıra köylülerin “cebrî iktidar” anlamına gelen silaha erişimini mümkün kılmıştır. Böyle bir ortamda köylerini terk eden köylü kitleleri “sekban” olarak bilinen ve savaş sonrası işsiz kalan reaya kökenli askerlerle ortaklaşa bir biçimde asi ordularını teşkil etmeye başlamışlardır.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Oktay Özel, “Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The Demographic Crisis Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies* 36, sy 2 (Mayıs 2004): 183-205.

⁴⁷⁰ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Siân Reynolds, c. 1 (London: Collins, 1972), 394-95.

⁴⁷¹ Ömer Lütfi Barkan, “‘Tarihi Demografi’ Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası* 10, sy 28 (1953): 20.

⁴⁷² Aleksandr V. Avakov, *Two Thousand Years of Economic Statistics: Population, GDP at PPP, and GDP per Capita: Years 1 to 2012*, c. 1 (New York: Algora Publishing, 2015), 15-17.

⁴⁷³ Aytekin, “Başlangıç Nağmesi”, 41.

Asi ordularının yönlendirdiği Celâli isyanları zorlukla da olsa bastırılmış, fakat Anadolu kırsalında işler bir daha asla eski hâline dönmemiştir. Merkezî yönetimin çok sert yaptırımlarla bastırabildiği isyanlar hem Osmanlı “klasik” toplum biçimini hem de hükümdarlık makamının ideolojik iktidarını kayda değer biçimde sarsmıştır.⁴⁷⁴ Yakın tarihli çalışmalar yaşanan bu büyük karışıklığın demografik, ekonomik ve toplumsal yapı üzerindeki etkisinin şimdiye dek sanılandan daha ciddi sonuçları olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁵ İsyânların yol açtığı savaşlar Anadolu kırsalını kasıp kavurmuştur. Bazı eyaletlerin nüfusunda çok büyük düşüşler yaşanmıştır. Kırsaldaki nüfus kaybı ve yıkım tarım ekonomisini tahrip ederek geniş bölgelerde vergi toplanmasını imkânsız hâle getirmiş, sonucunda vergi gelirleri önemli ölçüde azalmıştır.⁴⁷⁶

En yoğun biçimde 1603 ila 1608 yılları arasında yaşanan köylü göçü, Anadolu’nun yerleşim örüntülerini ciddi biçimde değiştirmiştir. Düzlüklerdeki saldırıya açık köyler kitlesel olarak terk edilmiş, yerleşik hayata yeni geçmiş ya da yarı göçebe aşiretlerden bazıları tekrar göçebe hayata dönmüşlerdir.⁴⁷⁷ Göç eden köylülerin bazıları İstanbul’a ve Rumeli’deki korunaklı kentlere gitse de yerinden edildiği için Anadolu’da dolaşan büyük bir köylü kitlesi ortaya çıkmıştır. 17. yüzyılın ortası itibarıyla yurdunu terk etmiş bu kitlenin Anadolu’daki toplam nüfusa oranının köylerde kalmaya devam edenlere oldukça yakın olduğu söylenebilir. Bu krizi fırsat bilip terk edilen arazilerde kendilerine ait “çiftlik”ler kurarak kendilerini kırsalda var eden yeniçeriler aracılığıyla “kulların topluma kök salma süreci” de yoğunlaşarak devam etmiştir.⁴⁷⁸

Celâli olarak adlandırılan bu ayaklanmalar içinde aslında pek çok farklı toplumsal hareket yer almıştır. Bu ayaklanmaların indirgemeci bir yaklaşımla “Celâli” olarak adlandırılıp benzer kabul edilmesi, söz konusu dönemde yaşananların farklı

⁴⁷⁴ Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, 316.

⁴⁷⁵ Oktay Özel, “The Reign of Violence: The Celalis C.1550-1700”, içinde *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (Routledge Handbooks Online, 2011), 184-202.

⁴⁷⁶ Süleyman Polat, “The economic consequences of the Celali revolts: the destruction and re-establishment of the state’s taxation organisation”, *Turkish Historical Review* 4, sy 1 (Ocak 2013): 57-82.

⁴⁷⁷ Neumann ve Kreiser, *Küçük Türkiye Tarihi*, 151.

⁴⁷⁸ Özel, “The Reign of Violence: The Celalis C.1550-1700”, 195.

veçhelerini çözümlemeyi zorlaştırmaktadır. Zira mesele “devlete isyan eden asiler ve onların takipçileri” yaklaşımına indirgenemeyecek kadar girift bir nitelik arz eder. 16. yüzyılın son on yılı ile 17. yüzyılın ilk on yılında yaşanan müthiş toplumsal hareketlilik, en azından Anadolu’da, mevcut üretim ilişkilerinin sonunu getirmiştir. Bu önemli dönüşüm iki etmenden kaynaklanmıştır. Pek çok tımarın fiilen ortadan kalkması ve merkezî yönetimin diğer gelir kaynaklarına ağırlık vermesi sonucu köylüyü köyde ve disiplin altında tutacak etkin bir toplumsal iktidar aygıtı olan tımarlı sipahilerin çökmesiyle birlikte, üstlendikleri bu işlevi yerine getirecek alternatif bir toplumsal iktidar aygıtının hâlihazırda mevcut olmaması bu etmenlerden ilkidir.

Güvenliğin sağlanamadığı, köylülerin bu kadar hareketli ve eşkıyalığın bu denli yaygın olduğu, göçebe aşiretler üzerindeki kontrolün zayıfladığı, hayvancılığın tarım aleyhine önem kazandığı bir ortamda despotik üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi mümkün olmamıştır. Sekban kullanımının yaygınlaşması, bazı sekbanların Celâli hâline gelmesi, bunların bir kısmının tekrar devlet aygıtına dâhil edilmesi, kulların ekonomik faaliyetlerinin artması, giderek önemi artacak olan eyalet ordularında reaya kökenlilerin istihdam edilmesi gibi bir dizi gelişme sonucu reayanın cebrî iktidara rahatça erişir hâle gelmesi ise bu dönüşümü tetikleyen diğer bir etmendir. Zira zapt ekonomisine dayalı her toplum biçiminde olduğu gibi Osmanlıda da yönetici sınıf ve doğrudan üreticiler arasındaki ilişkilerin üzerinde biçimleneceği temel kurallardan biri, doğrudan üreticilerin cebrî iktidarın bölüşümünden kendilerine düşen paylarının yok denecek kadar sınırlı tutulması olmuştur. Bu sınırlamanın aşılması ve söz konusu toplumsal bölüşümün tarafları arasındaki makasın görece kapanması, aslında despotik toplum yapısının fiilen çökmesi anlamına gelmiştir.

Ordunun, süvari birlikleri yerine piyadelere dayalı bir yapıyı temel alarak yeniden yapılanması, cebrî iktidarın aristokratik niteliğini törpüleyici bir etmen olarak bahsi geçen dönüşümde önemli bir rol oynamıştır. Atlı birlikler olan süvarilerin tarih boyunca karakteristik özelliklerinden biri, askeri teçhizatlarını kendilerinin temin etmesi olmuştur. Avrupa’da “şövalyelik” olarak adlandırılan ve feodal toplum biçiminin önemli bir tabakasını oluşturan bu gruba mensubiyet, köylülerin maddi imkânlarının ötesinde yer alan at, zırh vb. teçhizatlara sahip olmayı gerektirir. Bu teçhizatları kendi imkânları dâhilinde edinen süvarilerin kendi içlerinde de,

teçhizatların nitelik ve niceliklerine bağılı hiyerarşik bir tabakalaşma söz konusudur. Böyle bir toplumsal pratik bağlamında, cebir kullanma kabiliyeti neredeyse bulunmayan ve göç etmesi sıkı bir denetimle engellenen köylülerin, kendilerini düşünsel düzlemde dahi üst sınıflara eşit görmeleri oldukça güçtür.

Buna karşın, yaya askerlerden oluşan ve askeri teçhizatın merkezî bütçe tarafından karşılandığı piyade birliklerinin orduda başat rolü üstlendiği bir askeri yapılanma, toplum üzerinde görece eşitleştirici bir etkide bulunma eğilimini barındırır. Zira farklı sınıflara mensup olmaları muhtemel olan piyadeler, böyle bir yapılanma içerisinde silaha görece eşit erişim imkânı kazanarak cebir kullanma kabiliyetine görece eşit düzeyde sahip hâle gelirler. “Politik iktidarın bölüşümünden pay almak” anlamına gelen cebir kullanma kabiliyetine erişim, köylülerin daha önce kendilerine eşit olarak görmeleri toplumsal pratik sebebiyle mümkün olmayan soylu sınıfına karşı, kendilerine dair öz imgelerini yeniden yorumlayarak eşitlikçi düşünce ve taleplere eğilim göstermeleri sonucunu da beraberinde getirir.

Göçebe, tüccar, sulama ve denizci tipi dünya-imparatorlukların çeşitli özelliklerini, bu türlerin çeper dibinde yer alan bir beylik olarak, 14. yüzyıldan itibaren attığı adımlarla kendinde bir araya getiren ve 15. yüzyıl ortaları itibarıyla despotik toplum biçimini tesis etmiş bir dünya-imparatorluğa dönüşen Osmanlı Devleti’nin, “klasik” olarak adlandırılan toplumsal yapısı, yukarıda bahsi geçen gelişmeler karşısında daha 16. yüzyıl ortaları itibarıyla feodal bir toplum biçimine dönüşmesine yol açacak biçimde aşınmaya başlamıştır. Bu aşınma, 17. yüzyılda hız kazanarak devam etmiş ve toplum 18. yüzyıla, adı aynı kalmakla birlikte, yapısal olarak başka bir imparatorluk, Baki Tezcan’ın deyiimiyle “ikinci Osmanlı İmparatorluğu” olarak girmiştir.⁴⁷⁹

Söz konusu dönemde yönetici sınıf kompozisyonunda ve sınıf içi iktidar bölüşümünde, askeri bürokrasinin bileşiminde, demografik ve ekonomik yapıda, yerleşim örüntülerinde, artığı elde etme biçimlerinde ve yönetici sınıf ile doğrudan üreticiler arasındaki ilişkilerde köklü değişimler yaşanmıştır. Genel olarak 16. yüzyıl itibarıyla doğduğu kabul edilen modern kapitalist dünya-ekonominin etki alanını giderek genişletmesi ve hâlihazırdaki dünya-imparatorlukların çekirdeklerini uzun

⁴⁷⁹ Tezcan, *The Second Ottoman Empire*.

vadede kapitalist dünya-ekonominin çeperlerine dönüştürecek gelişmelerin cereyan etmesinin de önemli birer tetikleyici olarak rol oynadıkları bu değişimler sonucunda; Osmanlı toplumu politik, ideolojik ve ekonomik bakımdan, eşitlikçi eğilimlere gebe başka bir imparatorluk hâline gelmiştir.

3.1.2.2. 18. Yüzyıldan Tanzimat’a: Feodalizmden Mutlakiyete

İmparatorluğun 16. yüzyıl sonunda ve 17. yüzyıl başında yaşadığı değişimi doğuran bazı eğilimler, 17. yüzyılın geri kalanında ve 18. yüzyılda da etkisini sürdürmeye devam etmiştir. 1622’de II. Osman’ın öldürülmesinden 1730’a dek hem başkentte hem de diğer bazı büyük kentlerde bir dizi ayaklanma gerçekleşmiştir.⁴⁸⁰ Bunların bazıları yeniçeri isyanı niteliğindeyken bazıları da ulemadan, esnaftan ve diğer halk kesimlerinden yoğun katılımlara sahne olmuştur. Önceki dönemde genellikle Anadolu’nun kırsal bölgelerinde yaşanan ve Celâli isyanları olarak adlandırılan büyük toplumsal hareketlilik, bu sefer İstanbul’da ve büyük kentlerde baş göstermeye başlamıştır. Bu ayaklanmaların en önemli sonuçlarından biri, ideolojik önemi devam etmekle birlikte, padişahın politik iktidarının daha da azalması olmuştur. Fakat yaşanan sürecin, yalnızca padişahın politik iktidarının sınırlanması olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmek gerekir. Zira 18. yüzyılda yaşanan bu isyanlar sonucunda iki önemli değişim daha gerçekleşmiştir.

Politik alandaki önemli değişimlerden ilki, yönetici sınıfın merkezî ögeleri arasındaki iktidar bölüşümü bağlamında cereyan etmiştir. Bu bölüşümün taraflarından biri olan padişah ve saraya karşı, önde gelen bazı paşalar ve “kapıları” ağır basar hâle gelmiştir. Diğer bir önemli değişim ise taşradaki yerel yönetici sınıf ögelerinin iktidar bölüşümünden aldıkları pay bağlamında gerçekleşmiştir. Bu süreçte taşradaki merkezkaç ögelerin ellerindeki iktidar, merkezden gönderilen politik aktörlerin aleyhine artış göstermiştir. Farklı kökenlerden gelen, iktidarlara farklı unsurlara dayanan ve etki alanlarının boyutları birbirinden çok farklı olabilen bu merkezkaç ögeler, bir bütün olarak “âyan” biçiminde adlandırılmışlardır. 18. yüzyıl, âyanın

⁴⁸⁰ Kudret Emiroğlu, *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi: Padişahlık Kültürü ve Demokrasi Ülküsü* (İletişim Yayınları, 2015), 65.

toplumsal iktidar bölüşümünden kendilerine düşen payının, Osmanlı yönetici sınıfı içindeki rolünün ve dolayısıyla devlet içindeki öneminin arttığı bir dönem olmuştur.

Osmanlı açısından 18. ve 19. yüzyıllar, bir yandan dünya-imparatorluk ile kapitalist dünya-ekonomi arasındaki ilişkilerin yoğunlaştığı, öte yandan bu ilişkilerin imparatorluk aleyhine giderek daha eşitsiz bir niteliğe büründüğü bir dönem olmuştur. Başka bir deyişle, kendi kurduğu dünya-imparatorluğun çekirdeğinde yer alan Osmanlı, modern dünya-sistemin çeperine dönüşmeye başlamıştır. Bu süreç boyunca Osmanlı ekonomisinin küresel kapitalist pazarla ilişkileri giderek daha bağımlı bir nitelik arz etmiş, bağımlılık yönünde artan ekonomik ilişkiler kültürel bağlamda da Osmanlı toplumunu Batı'ya daha önce hiç olmadığı kadar yakınlaştırmıştır. Bu eksen yaklaşması, diplomatik ve askeri alanlarda da söz konusu bağları daha belirgin kılmıştır.

Modernleşmenin ve dolayısıyla sermaye-ulus-devletleşmenin ne zaman başladığına dair kesin bir uzlaşma olmamakla birlikte, “Osmanlı toplumunda modernleşmenin tabanının olmadığı ve Batı’dan etkilenen reformist bürokrat ya da padişahların gündeme getirdikleri bir proje olduğu” konusunda genel bir kabul söz konusudur. Hâlbuki yukarıda bahsi geçen gelişmeler dikkate alındığında, Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun son iki yüz yıllık evresinde yaşadığı dönüşümün, önceki dönemlerde temelleri atılan toplum içi dayanaklarının da olduğu fark edilir. Elbette dönüşümün bu içsel dinamiklerinin yanı sıra önemli dışsal tetikleyiciler de söz konusu olmuştur. 18. ve özellikle de 19. yüzyılda Osmanlı’nın dünyanın geri kalanıyla ilişkileri, daha önce hiç olmadığı kadar gelişmiş ve derinleşmiştir. Ekonomik ilişkilere ek olarak, imparatorluğun Avrupa ile diplomatik ve kültürel anlamdaki ilişkileri de üst düzeye taşınmıştır. Dinî-etnik sorunlarla gerekçelendirilen “büyük güçler”in⁴⁸¹

⁴⁸¹ Osmanlı döneminde “düvel-i muazzama”, güncel Türkçe literatürde ise “büyük güçler” olarak ifade edilen great powers terimi, uluslararası ilişkiler disiplinde, verili bir dönemde küresel ölçekte muktedir olan devletleri kastetmek için kullanılır. Bu yaklaşıma göre, devletler küresel ölçekli iktidar bölüşümünden kendilerine düşen paya göre, büyük, orta (middle) ve küçük (small) güçler olarak kategorilere ayrılır. Büyük güçler, orta ve küçük güçlerin eylemde bulunmadan önce görüşlerini dikkate almalarını gerektirecek ölçüde ideolojik, politik ve ekonomik iktidara sahip olan devletlerdir. Başka bir deyişle, büyük güç sayılabilecek bir devlet, orta ve küçük güçler üzerinde, Joseph S. Nye Jr.’ın (1937-...) “yumuşak güç” (soft power) olarak adlandırdığı ideolojik iktidarın yanı sıra “sert güç” (hard power) kategorisi altına soktuğu politik ve ekonomik iktidara sahiptir. Büyük güç sayılan devletleri tepside yönelik olarak uluslararası hukuka yansıyan ilk tanımlama, Viyana Kongresi (1814-1815) sonunda yapılan antlaşmayla gerçekleşmiş; Avusturya, Britanya ve Rusya imparatorluklarının

müdahaleleri, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış politikasını önemli ölçüde etkileyen bir unsur hâline gelmiştir.

Kapitalist dünya-ekonominin etki alanını genişletmesinden kaynaklı olarak Osmanlı Devleti'nin kendi dünya-imparatorluk yuvarının dışı ile olan ilişkilerinde yaşanan söz konusu artış ve dış dinamikler göz ardı edilemez ölçüde önemli olmakla birlikte, Osmanlı toplumunun kaderi üzerinde son kertede belirleyici olan iç dinamikler olmuştur. Bu öncülden hareketle modernleşme sürecinin başlangıcı, son dönem Osmanlı tarihine “dış müdahaleler” perspektifinden bakanların tercih ettiği olay ve tarihler yerine alternatif bir tarih olarak 1703 yılına imlenebilir. Zira 18. yüzyılı modernleşme sürecine dâhil etmek, 19. yüzyıldaki dönüşümün aniden ve tamamen dış baskılar sonucunda olmadığını; önceki dönemlere uzanan bazı toplum içi eğilim ve değişimlerin bu süreçte önemli bir rol oynadığının altını çizmek bakımından önemlidir.

“Edirne Vakası” olarak bilinen 1703 tarihli isyan, paşa kapılarının iktidarını kırmak ve hanedanın politik üstünlüğünü tekrar kurmak isteyen II. Mustafa'nın (1664-1703; ☪ 1695), başkenti İstanbul'dan Edirne'ye taşıma kararı üzerine gerçekleşmiştir. Bazı paşaların öncülüğündeki ayaklanmaya çok sayıda yeniçeri, din adamı, tüccar ve esnaf da destek vermiştir. İsyan koalisyonunun farklı bileşenlerinin ayaklanmayı destekleme gerekçeleri çeşitlilik göstermiştir. Paşalar padişahın hamlesine karşılık vermek isterken, yeniçerileri harekete geçiren esas etmen ise Karlofça Antlaşması (1699) sonrasında ordunun küçültülmesinden duydukları rahatsızlık olmuştur. Ulemanın isyana destek veren kesimleri ise dönemin şeyhülislamı Feyzullah Efendi'den (1639-1703) duydukları rahatsızlıkla harekete katılmışlardır.⁴⁸² Zira

yanı sıra, dönemin Fransa ve Prusya krallıkları, birbirlerini “büyük güçler” olarak kabul etmiştir. Bu beşliye, Berlin Kongresi (1878) sonucunda imzalanan antlaşmayla İtalya Krallığı ve Çinlilerin “Çirkin Antlaşma”, Batıların ise “Boksör Protokolü” (1901) olarak adlandırdığı belgeyle de Japonya İmparatorluğu ve ABD eklenmiştir. Büyük güçlerin “resmî” olarak tanınmasına dair bu tür belgeler ilerleyen dönemlerde de kaleme alınmaya devam etmiş; bazı devletler bu kategoriden çıkarılırken diğer bazıları bu vasma “layık” görülmeye başlanmıştır. Bk.: Paul Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı, 15. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017); Joseph S. Nye Jr., *Yumuşak Güç*, çev. Rayhan İnan Aydın (BB101 Yayınları, 2017).

⁴⁸² Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *1703 İsyanı: Osmanlı Siyasetinin Yapısı*, çev. Çağdaş Sümer (Tan Yayınları, 2011).

Feyzullah Efendi, hem “ehl-i şer”den⁴⁸³ hem de “ehl-i örf”ten⁴⁸⁴ önlerini tıkadığını düşünen pek çok kişinin tepkisini üzerine toplamıştır.⁴⁸⁵

İsyan ilk etapta İstanbul’da kontrolü ele geçirmiştir. Bir ay kadar süren bir pazarlık sürecinden sonuç alınamaması sonrasında, İstanbul’u kontrol eden koalisyon ordusu ile Edirne’de bulunan padişahın ordusu karşı karşıya gelmiştir. İstanbul’dan yola çıkan kuvvetler muharebeyi kolayca kazanmış ve ardından padişah tahttan indirilerek yerine III. Ahmed (1673-1736; ☞ 1703-1730) getirilmiştir. Böylelikle Osmanlı tarihinde ilk defa kulların oluşturduğu bir ordu, sultanın ordusuna karşı galip gelerek sultanı tahttan indirmiştir. Bundan sonra yaşanan kargaşa sonucunda hareketi gerçekleştiren koalisyon çökmüş, fakat paşa kapıları bu süreci de atlatmışlardır. Dolayısıyla Edirne Vakası, paşa kapılarının politik üstünlüğünü perçinleyerek 18. yüzyıl Osmanlı iktidar ilişkilerinin doğrultusunu belirleyen dönüm noktalarından başlıcası olmuştur.⁴⁸⁶

Edirne Vakası’yla sultanın politik iktidarının sınırları görülmüş, Osmanlı politikasına damgasını vuran “kapılar”ın üstünlüğü tescil edilmiş, yeniçeriler bir kez daha önemli bir aktör olarak politika sahnesine çıkmış, kent esnafı da isyanda önemli bir rol oynamıştır. İstanbul’dan yola çıkan bir koalisyon ordusunun başka bir kentte bulunan padişahı tahttan indirmesi bile başlı başına hat safhada önemli bir olaydır. Buna benzer bir taht değişikliği, yani Alemdar Mustafa Paşa (1750-1808) komutasında Edirne’den yola çıkan ordunun İstanbul’da “Kabakçı Mustafa İsyanı”nı (1807) çıkartan asileri mağlup edip padişahın kim olacağına karar vermesi, yaklaşık yüz yıl sonra 1808’de gerçekleşecektir. Bundan yaklaşık yüz yıl sonra ise yine Rumeli’den çıkan bir askeri birlik olan “Hareket Ordusu” başkente gelip “31 Mart Vakası”na (1909) katılan ayaklanmacıları bastıracak; grubun önderleri ise padişahı değiştirmekle

⁴⁸³ Ehl-i şer: Askerî olarak adlandırılan yönetici bürokratik sınıfın, “ulema” ya da “ilmiye” olarak da bilinen alt sınıflarından biri. Bu grup mensupları, medreselerden mezun olduktan sonra eğitim, hukuk-yargı, dinî hizmetler ve merkezî bürokrasinin kendi alanlarına ilişkin diğer makamlarında görev almışlardır.

⁴⁸⁴ Ehl-i örf: Askerî olarak adlandırılan yönetici sınıfın, “seyfiye” ve “kalemiye” olarak bilinen diğer alt sınıflarını kapsayan grup. Seyfiye mensupları devletin askeri bürokratik kanadını oluştururken, kalemiye mensupları ise sivil kanadı teşkil etmiştir.

⁴⁸⁵ Abdülkadir Özcan, “Edirne Vak’ası”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994).

⁴⁸⁶ Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, 81.

yetinmeyip onun yetkilerini bizzat üstlenecek ve padişahlık makamını sembolik bir devlet başkanlığına dönüştürecektir.

“Sıradan” insanların bir araya gelerek yöneticiyi değiştirmesi anlamına gelen bu olaylar, merkezî yönetimin el değiştirme süreçlerine alt sınıfların giderek artan ölçüde dâhil edilmesinin, yani sürecin giderek daha çok kitleselleşmesi ve tabana yayılmasının dönüm noktalarını teşkil etmesi bakımından kayda değerdir. Zira bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu örnekler, önceki dönemlerde kimin yönetici olması gerektiğine dair söz hakkı olmayan alt sınıfların giderek “dikkate alınması gereken paydaş”lara dönüştüklerinin göstergeleridir. Bu dönüşüm politik iktidar bağlamında eşitleştirici bir karakter sergilemiştir. Zira yukarıda bahsi geçen her bir olayın ardından tahta çıkan sultan ve halefleri, kendilerini, seleflerinin hissetmedikleri ölçüde “kullarına hesap verme zorunluluğu” altında bulmuşlardır. Bu zorunluluk hissinin toplumsal pratiğe olan yansıması elbette çok küçük adımlarla artış göstermiş, hatta kimi padişahlar bu eğilimi tersine çevirmeyi deneyip görece başarılı da olmuştur. Fakat bir bütün olarak ve uzun vadeli bir perspektiften ele alındığında, bahsi geçen olaylar ve toplumsal pratik üzerindeki etkileri, politika yapma süreçlerinin “demokratikleştirici” bir doğrultuda evrilmesine kapı aralamıştır. Tabii “demokratikleştirici eğilim” ifadesiyle kastedilenin, “halka hesap verme ve halkın desteğini sağlama kaygısının giderek politik kurum ve aktörlerce daha çok içselleştirilmesi” olduğunun altı çizilmelidir. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu’nun politik eşitlik bağlamında yaşadığı büyük dönüşümün miladını, aslında Edirne Vakası’nın teşkil ettiği söylenebilir.

Devlet politikasına neredeyse oligarşik biçimde ağırlığını koyan paşa kapıları, ekonomik alanda da etkinliklerini artırmıştır. Nitekim 18. yüzyıl boyunca en büyük ve kârlı “malikâne sözleşmeleri”ni paşalar etrafında kurulan bu hiyerarşik ağlar kontrol etmiştir. 17. yüzyılın sonlarına dek devletin nakit ihtiyacını karşılamak için kullanılan temel mekanizmalardan biri olan iltizamın yerini 1695 tarihli bir fermanla birlikte “malikâne” almaya başlamıştır. İltizam, devlete ait olan vergi toplama yetkisinin bir ila üç yıllık sürelerce özel şahıslara devredilmesine dayanırken, malikâne sisteminde bu yetki devri ömür boyu bir nitelik kazanır. Sahibine feodal toplum biçimindeki *fief* benzeri hukuki yetkiler sağlayan malikâne, değişen sosyoekonomik yapı

doğrultusunda ivmelenerek artan nakit ihtiyacını temin etmek için devletin başvurduğu temel yöntem hâline gelmiştir.⁴⁸⁷ Gümrük, tuzla ve maden imtiyazları ile tarım arazileri gibi farklı gelir kaynakları malikâne müzayedelerine konu olmuş, malikânelerin sayısı ve mali büyüklükleri 18. yüzyıl boyunca büyük bir hızla artmıştır.⁴⁸⁸

Esasen bir vergi toplama uygulaması olan malikânenin ekonomik, politik ve ideolojik açılardan ciddi sonuçları olmuştur. İlk olarak, iltizamdan daha ticari bir vechesi bulunan malikâne sistemi giderek “tarımın ticarileşmesi” sonucunu doğurmuştur. İkinci olarak, malikâne ihalelerine giren kişiler ve bunların taşeronlarının kredi ihtiyacı, borç-kredi ilişkilerini nitelik ve nicelik itibarıyla

⁴⁸⁷ 17. yüzyılın son çeyreğinde yoğunlaşan savaşlar, merkezî yönetimin giderlerini ciddi ölçüde arttırmakla kalmamış; özellikle hâkimiyeti kaybedilen bölgelerin etkisiyle, gelirlerini de azaltmıştır. Bütçede büyüyen açıkları kapatmak üzere hazine, belirli bir bedel karşılığında iltizama verilen vergileri, yani “mukataa”ları vaktinden önce, artan oranda peşin ödeme şartıyla ve tahvil sürelerini bir yıla, hatta daha kısa dönemlere indirerek iltizama vermeye başlamıştır. Merkezî yönetime ödedikleri meblağı, gittikçe kısalan iltizam süreleri dolmadan faizleriyle birlikte mükelleflerden toplamaya odaklanan mültezimler, reaya üzerindeki vergi yükünü, üretim kapasitesini daraltacak ölçüde ağırlaştırmıştır. Üretim kapasitesi daraldıkça vergi gelirleri düşmeye; gelirler düştükçe de hazinenin bütçe açığı artmaya devam etmiştir. Osmanlı maliyesinin 17. yüzyılın sonlarında karşılaştığı temel paradoks, iltizam sisteminin, vergilendirme ile üretim kapasitesi arasında birbirini engelleyen böylesine bir kısır döngüye girmesi olmuştur. Malikâne sistemi, bu paradoksu aşmayı sağlayacak bir kurum olarak düşünülmüştür. Buna göre, mukataaların geçici bir süre için değil de ömür boyu devam etmek üzere iltizama verilmesinin, yani malikâneleştirilmesinin, reayanın üretim kapasitesiyle vergi ödeme gücü arasında oluşan kısır döngüyü tersine çevirecek yeni bir mekanizmayı yerleştireceği umulmuştur. Bu yeni sistem, hem reaya ve hazinenin hem de malikâneci mültezimin lehine sonuçlar doğurarak her üçünün menfaatini birbirlerine uyumlu hâle getireceği inancıyla hemen benimsenmiş; hızla yayılmış ve uzunca bir süre uygulanmıştır. Malikâne müzayedesinde en yüksek bedeli teklif edip ödeyene verilen beratlar, müzayedeleri kazanan kişileri, kendilerine malikâne olarak verilen mukataa ve mükellefler üzerinde tam bir özgürlükle tasarrufta bulunabilmeleri için geniş idari ve inzibati yetkilerle donatmıştır. Bu yetkilerin kullanımına ilişkin uyuşmazlıkları çözme, yani yargı yetkisi ise kâğıt üzerinde kadılarda kalmaya devam etmekle birlikte; pratikte malikânegilere geçmiştir. Bir malikâneci öldüğünde mukataasının yeniden müzayedeye konulması; fakat müzayedede önerilen en yüksek bedeli ödemeyi kabul ettiği takdirde, ölen malikâneginin oğlunun yeni malikâneci olarak tercih edilmesi öngörülmüştür. Malikânelerin devrine dair bu uygulama, tanınan geniş yetkilerle biraraya gelince, uzun vadede her malikânenin babadan oğula geçen bir mülke dönüşmesine kapı aralamıştır. Bu doğrultuda, hâlihazırdaki mukataaların yanı sıra, birçok tımar, zeamet ve has ile eyalet, sancak, muhassıllık, voyvodalık vb. büyük idari ve mali birim de mukataa hâline getirilip malikâneleştirilmiş; hatta cizye ve avarız vergilerinin de bir bölümü, yanında bulundukları mukataalarla birlikte malikânelere dâhil edilmiştir. 1762’den itibaren “Haremeyn vakıfları”na ait mukataalar da malikâne sistemi kapsamına alınmıştır. Malikâne sektöründeki genişleme 1775’te “esham” sisteminin doğmasına kadar devam etmiş; bu tarihten sonra kâr hacmi büyük olan mukataalar sektörden çekilerek eshama bağlanmıştır. Bk.: Mehmet Genç, “Mâlikâne”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003); Mehmet Genç, “Mukātaa”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006).

⁴⁸⁸ E. Atilla Aytekin, “Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu 1703-1908: Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, içinde *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat*, ed. Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, ve Ateş Uslu, 2. bs (Yordam Kitap, 2016), 49.

geliştirerek “pazarın krediye bağımlılığı”nı arttırmıştır.⁴⁸⁹ Üçüncü olarak, sahibine gelir kaynağı ve özellikle toprak üzerinde ciddi haklar veren malikâne mirî mülkiyet anlayışının çözülmesine ve özel mülkiyet anlayışının yaygınlaşmasına kapı aralamıştır.⁴⁹⁰ Geleneksel toplum biçimine göre çıplak mülkiyeti hanedana ait olan ve bu sebeple zilyetleri tarafından alım satıma konu olamayan mirî araziler, malikâne sistemi yaygınlaştıkça mübadele edilebilir birer metaya dönüşmüştür. Üretim araçlarını elde etmeye dair toplumsal pratikteki bu değişimin liberal özgür mülkiyet anlayışını açıkça ilan eden hukuki yansımaları ise 19. yüzyılda çıkartılacak yeni mülkiyet yasalarında görülecektir.

Dördüncü olarak, toplumsal iktidar olanakları bağlamında askerî ve reaya kategorileri arasındaki geçirgenliği artırması bakımından malikâne “fırsat eşitliği” olarak yorumlanabilecek bir sonuç doğurmuştur. Reayaya mensup kişiler malikâne sözleşmelerini elde ederek resmî statüler kazanabilir hâle gelmiş, buna karşılık normalde vergi muafiyeti olan askerî mensupları da malikâne ihalelerini kazandıklarında vergi yükümlülerine dönüşmüşlerdir. Malikânenin kurumsallaşmasıyla birlikte yüzyıl boyunca merkezde ve taşrada bazı kişiler önemli ölçüde sermaye birikimi sağlamıştır. Malikâneye ek olarak ticaret ve tefecilik gibi yollarla da imparatorluğun çeşitli bölgelerinde kapitalist (sermaye biriktiren) bir toplumsal grup ortaya çıkmış ve bu grup bir süre sonra politik alanda da söz sahibi olmaya başlamıştır.⁴⁹¹ Beşinci olarak, malikâne devlet aygıtının yapısında da önemli değişikliklere yol açmıştır. Aslında malikânenin sonuçlarına ilişkin en çok tartışılan nokta da budur. Mehmet Genç’in temsil ettiği bir görüş, malikânenin devletin değerli gelir kaynaklarının âyan ve “mütegalibe”nin⁴⁹² eline geçmesine yol açtığını ve onları ciddi biçimde muktedirleştirdiğini savunur. Bu görüşe göre, önemli ölçüde ekonomik

⁴⁸⁹ Yasalara uygun davrandığı sürece kendisinde kalacağını bildiği malikânesinin üretim kapasitesini genişletmek için reayaya kredi sağlaması, malikânenin kendi çıkarına olmuştur. Zira hazineye ödeyeceği miktar sabit kaldığı için, malikâneci bu yolla kârını oldukça arttırmıştır. Nitekim böylece, malikânenin merkezî yönetime yıllık olarak ödemeyi göze aldığı bedel de, aslında gelecekte sağlamayı umduğu kârın kapitalizasyonuna (sermayeleştirilmesine) dönüşmüştür. Bk.: Genç, “Malikâne”.

⁴⁹⁰ Malikânenin, mukataasını “kasr-ı yed” edebilmesine, yani özgürce satabilmesine hukuken izin verilmiş; hatta 1735’ten itibaren kişiler arası malikâne satışlarından malikânenin son müzayede değerinin %10’u oranında satış vergisi alınmaya başlanmıştır. Bk: Genç.

⁴⁹¹ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 48-53.

⁴⁹² Zorba.

iktidar kazanan bu kesimler, politik iktidar düzleminde de daha etkili hâle gelmiş ve Osmanlı merkezî yönetiminin toplumsal iktidarın bölüşümünden kendisine düşen ve despotik niteliğini sürdürmesini sağlayan payının ciddi oranda azalmasına neden olarak feodalleşmeye yol açmıştır.⁴⁹³

Ariel Salzman ve Dina Rizk Khoury'nin ifade ettiği alternatif bir yaklaşım ise malikânenin merkezî yönetimi zayıflatmak bir yana merkezîleşmeye katkıda bulunduğunu öne sürer.⁴⁹⁴ Bu görüşe göre, söz konusu katkı iki biçimde gerçekleşmiştir. İlk olarak, en büyük sözleşmeleri alarak malikâne sisteminden en çok kâr edenler başkentte yerleşik paşa, sancak beyi, kazasker gibi en üst düzey yöneticiler olmasına rağmen, malikâne ihalelerini alanların sözleşmelerini bölmeleri neticesinde her birine bağlı taşeron ağalar ortaya çıkmıştır. Söz gelimi bir vezir kendi kethüdasını taşeron yapmış, o da sözleşmenin bir kısmını yerel bir girişimciye devretmiş, yerel girişimci de kendi payını diğer daha küçük yerel girişimciler arasında bölüştürmüştür. Böylelikle, paşa kapılarının kontrolünde başkentten taşraya doğru uzanan hiyerarşik ağlar kurulmuştur.

Merkez sadece hanedandan ibaret olarak düşünülmezse bu durumun merkezîleşme doğrultusunda atılmış bir adım olduğu söylenebilir; fakat bu sürecin asıl dikkat çeken özelliği, “sultan-paşa-taşeron” üçlüsü arasında feodalleşmeye özgü “kral-lord-vassal” arası ilişkilere eğilimli bir toplumsal pratiğe imkân tanınmasıdır. Dolayısıyla idari hiyerarşinin teşkilatlanması bakımından malikâne sisteminin feodalleştirici yönünün merkezîleştirici yönüne ağır bastığı söylenebilir. İkinci olarak, malikâne devlet hazinesinin tekilliğine yönelik eğilimi güçlendirmiştir. O döneme kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda biri Bâb-ı Âli'nin (sadrazamın) biri de sarayın (baş haremağasının) kontrolünde iki hazine var olmuştur. Malikâne ihalelerinin Bâb-ı Âli kontrolünde yapılması, bu hazineye devasa miktarda gelir girişine yol açarak iki hazine arasındaki dengeyi giderek bozmuştur. Bu iki hazine III. Selim (1761-1808; 1789-

⁴⁹³ Mehmet Genç, “Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi”, içinde *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, ed. Osman Okyar (Hacettepe Üniversitesi, 1975), 231-92.

⁴⁹⁴ Ariel Salzman, *Osmanlı Ancien Regime'i: Modern Devleti Yeniden Düşünmek*, çev. Ayşe Özdemir, 2. bs (İletişim Yayınları, 2017); Dina Rizk Khoury, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul 1540-1834*, çev. Ülkün Tansel, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

1807) döneminde birleştirilerek sermaye-ulus-devlete giden yoldaki önemli gereklerden biri gerçekleştirilmiştir.

18. yüzyılın en dikkate değer evrelerinden biri de Osmanlı tarihçiliğinde “Lale Devri” (1718-1730) olarak adlandırılan dönemdir. III. Ahmed’in ve sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa’nın (1666-1730) hüküm sürdüğü bu dönem, tarihçiler tarafından ya aşırı tüketim, gösteriş, sefahat ve ahlaki çürüme dönemi olarak tanımlanıp eleştirilmiş ya da entelektüel açıklığı nedeniyle övülerek Batılılaşma hareketlerinin başlangıç noktası olarak betimlenmiştir. Bahsi geçen her iki görüş de indirgemeci yaklaşımları nedeniyle, toplumsal değişim bakımından oldukça kritik bir öneme sahip söz konusu dönemin Osmanlı tarihi için önemini kavramaktan uzaktır.

Lale Devri’ne gerçekten de gösterişe dayanan bir tüketim anlayışı, lüks düşkünlüğü, görkemli sarayların inşası, sanatın desteklenmesi, büyük ve incelikli törenler ve geçitler, meydanlara inşa edilen devasa çeşmeler damgasını vurmuştur. Aslında bunlar toplumsal ölçekte gelişmekte olan pazar ekonomisi ile ticari kapitalizmin ve bunun Osmanlı yönetici sınıfı üzerindeki etkilerinin emareleridir. Söz konusu dönem politik bağlamdan hareketle ele alındığında ise “sarayın, politik iktidarı gittikçe artan paşa kapılarını kontrol altına alabilmek için tüketim silahına başvurması” olarak da okunabilir. Tüketim alışkanlıkları ve yaşam tarzı bakımından paşaların sarayı taklit etmelerini isteyen III. Ahmed ve Nevşehirli İbrahim Paşa, hem sarayın azalan politik ve ideolojik iktidarını artırmayı amaçlamış hem de vezir ve paşaları tüketime yönelik çok yüksek harcamalar yapmaya mecbur bırakmışlardır. Donald Quataert’a (1941-2011) göre, Osmanlı sarayının bahsi geçen amaçları ve bu amaçlara yönelik yöntemleri, Avrupa’da mutlakiyetin simgesi olan XIV. Louis’nin (1638-1715; 1643) politik ve ideolojik iktidarını merkezileştirerek artırmaya yönelik politikaları bağlamında inşa ettirdiği Versailles Sarayı’nda attığı adımlarla benzerlik gösterir.⁴⁹⁵

Lale Devri, “Patrona Halil İsyanı” (1730) olarak adlandırılan ayaklanmayla sona ermiştir. Bu isyan imparatorluğun 18. yüzyıl tarihine ilişkin en çok tartışılan konulardan biridir. Gerek isyanın niteliğine gerekse önderi olarak bilinen Patrona

⁴⁹⁵ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 60-61.

Halil'e (1690-1730) dair pek çok farklı görüş mevcuttur.⁴⁹⁶ Aslında bu isyanın ortaya çıkışı ve izlediği rota tarihte pek çok toplumsal kalkışmada görülen bir örüntüye uygun düşmektedir. Söz konusu isyanı birden fazla etmenin yer aldığı karmaşık bir toplumsal bağlam doğurmuş, hareket başarıya ulaştıktan sonra köktencilleşmiş, bu köktencilik hem karşıtların tepkisini arttırmış hem de harekete katılan koalisyon içinde çatlamalara yol açmış ve sonunda da hareketin önderleri ile köktenci unsurlar tasfiye edilmiştir.⁴⁹⁷

Patrona Halil İsyanı'nı gerçekten de çoklu bir bağlam doğurmuştur. Halk üzerinde artan vergi yükü, yeniçeri maaşlarının düşürülmesi, gıda kıtlığı, esnaf loncalarına yapılan baskı, tağşiş, esnafın İran'a karşı yürütülen savaşın sonuçsuz kalacağı sebebiyle orduya verdiği borcu geri alamayacağını düşünmesi, yönetici sınıf içindeki savaş ve barış taraftarları arasında yaşanan gerilim, Nevşehirli İbrahim Paşa'nın rakiplerini bürokrasiden tasfiye etmesinin yarattığı hoşnutsuzluklar, kırdan kente yaşanan göçün devam etmesi ve yönetimin yaptığı lüks harcamalara karşı halkın duyduğu tepki bahsi geçen bağlamı ortaya çıkartan etmenler arasında sayılabilir. Bu gelişmeler sonucunda, mevcut yönetime karşı farklı kesimlerin bir araya geldiği bir koalisyon oluşmuştur. Koalisyona katılanlar arasında isyanın önderleri Patrona Halil ve Muslu Beşe'nin başlarını çektiği yeniçeriler, İstanbul kadısı ve Ayasofya vaizi gibi üst düzey ulemadan isimler, esnaf, kentin yoksul kesimleri ve kente yeni gelen göçmenler yer almıştır.

İlk aşamada başarı elde edip III. Ahmed'in damadı olan Nevşehirli İbrahim Paşa ve bazı diğer üst düzey bürokratların idamına yönelik hedeflerini gerçekleştiren ve ardından da III. Ahmed'i tahttan indiren koalisyonun talepleri kısa bir süre sonra

⁴⁹⁶ Bu görüşler genel olarak üç başlık altında toplanabilir. Birinci görüş, dönemin vakayinamelerinden yola çıkar ve isyanı, "alt tabakadan bir grup menfaatçinin bazı toplum kesimlerini kışkırtması" olarak betimler. Reşat Ekrem Koçu'nun popülerleştirdiği ve esasen merkezî yönetimin perspektifini yansıtan bu bakış açısına göre, Patrona Halil İsyanı bir ayaktaımı ve serseri harekettir. İkinci görüşe göre, isyan bir halk hareketidir ve Patrona Halil de devrimci bir önderdir. Bu görüşü benimseyenler, geniş toplum kesimlerinin Nevşehirli İbrahim Paşa'dan duydukları hoşnutsuzluğa, isyanın önderlerinin halkla kurduğu yakın ilişkiye ve isyanı sürükleyen isimlerin daha önce katıldıkları ayaklanma hareketlerine dikkat çekerler. Üçüncü görüş, isyanı bürokratik bir seçkinler grubunun diğer bir bürokratik seçkinler grubunu yerinden etmesi olarak değerlendirir. Buna göre, uzun süre iktidarda kalan Nevşehirli İbrahim Paşa ve ekibi çok yıpranmış, bunun sonucunda da bir başka ekip tarafından iktidardan düşürülmüştür. Bk. Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy 24 (2008): 97-128.

⁴⁹⁷ Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 61.

daha da köktencilleşmeye başlamıştır.⁴⁹⁸ Bu durum hem koalisyon içinde çatlaklara yol açmış hem de harekete yönelen muhalefeti güçlendirmiştir. Üst rütbeli yeniçerilerin yaşanan süreçten duydukları rahatsızlık gittikçe artarken, hareketin en önemli destekçilerinden olan esnaf da bir süre sonra “müesses nizam”dan⁴⁹⁹ yana tavır almıştır.⁵⁰⁰ İsyan esnasında yeniçeriler esnafı harekete geçirmeyi başarmış olsa da bu iki grup arasında daha sonraki kalkışmalarda görülecek olan sıkı ittifak henüz kurulmamıştır. Sonuç olarak zayıflayan hareketin önder kadrosu tasfiye edilmiş, Patrona Halil’in de aralarında olduğu bazı önderler öldürülürken canlarını kurtaranlar kaçmak zorunda kalmıştır.

Geleneksel tarih anlatısı, 18. yüzyılı merkezî yönetimin iktidarının zayıflayıp merkezkaç unsurların iktidarını artırdığı bir “çürüme” ve “gerileme” dönemi olarak niteler. Malikânenin kurumsallaşmasının yanı sıra âyanın muktedirleşerek yerel hanedanlar kurması, bahsi geçen “gerileme”nin gerekçeleri arasında gösterilir. Bu görüşe göre, âyan tımar sisteminin bozulmasından faydalanarak topraklarını genişletmiş, makam ve mevki satın alarak yolsuzluğa bulaşmış, halkı ezmiş ve nihayet kendi özel ordularını kurarak merkezî yönetimin iktidarını sarsmıştır. Gerileme gerekçesi olarak âyana yapılan vurgu öylesine kuvvetlidir ki, 18. yüzyılın tümüyle “âyanlar çağı” olarak adlandırıldığı dahi olmuştur.⁵⁰¹ Hâlbuki “âyan” terimi çeşitli tarihsel çalışmalarda farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Zira birbirinden farklı özelliklere sahip toplumsal gruplardan bahsederken hepsini özdeşleştiren bir indirgemeciliğe yol açacak biçimde aynı terime başvurulmaktadır.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Patrona Halil ve diğer önderler, çarşı ve pazar denetlemeleri ve baskınları gerçekleştirmeye başlamış; mahkemeler kurup yargılamalar yapmışlardır. Alt sınıftan, yani kentin yoksullarından çok sayıda kişi, yeniçeri ocağına kabul edilmiş; zengin kesimlere yönelik saldırılar oldukça fazlaşmıştır. Özellikle köşkler, yalılar, konaklar hedef alınarak talan ve tahrip edilmiştir. Bk. Abdülkadir Özcan, “Patrona İsyanı”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007).

⁴⁹⁹ Kurulu düzen.

⁵⁰⁰ Robert W. Olson, “The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, sy 3 (Eylül 1974): 329.

⁵⁰¹ Bruce McGowan, “Âyanlar Çağı”, içinde *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914*, ed. Halil İnalçık ve Donald Quataert, çev. Ayşe Berkay ve Serdar Alper, c. 2, 2 c. (Eren Yayıncılık, 2004).

⁵⁰² Kelime anlamı “ileri gelenler” olan âyan teriminin, literatürde şu kategorilere işaret eder biçimde kullanıldığına rastlanabilir: a) reaya kökeninden gelmekle birlikte taşrada para, nüfuz ve iktidar sahibi olan kişiler, b) eskiden askerî sınıfına mensup olup bir bölgede iktidar tesis edenler, c) özellikle Arap bölgelerinde geleneksel olarak iktidar ve nüfuz sahibi olan aileler, d) bir bölgeye yönetici olarak atanan ve kökeni o bölge olan kişiler.

18. yüzyıl Osmanlı tarihini âyana yönelik bahsi geçen yaklaşım üzerinden okuma çabasının doğurduğu ilk sorun, tüm farklılıkların göz ardı edilerek meselenin sanki tek ve homojen bir âyan sınıfı varmışçasına ele alınmasıdır. İkinci sorun ise, âyan üzerinden okunan 18. yüzyılın, “merkezî yönetimin zayıfladığı ve buna koşut olarak taşradaki iktidar odaklarının muktedirleştikleri bir dönem” biçiminde betimlenmesidir. Oysa güncel çalışmalar âyanı “âdemimerkezîleşme” çerçevesi içinde değerlendirmemekte, onların ve devletin karşılıklı bağımlılığının altını çizmektedir. Bu yeni bakış açısına göre, âyan 18. yüzyılda dönüşen Osmanlı politik yapısının bir parçasıdır ve dolayısıyla âyanın “hikâye”sini Osmanlı toplumununkinden ayrı düşünmek olanaksızdır.⁵⁰³

Âyan olarak adlandırılan kesimler devlete dışsal bir iktidar odağı olmaktan ziyade “taşradaki Osmanlılar”dır. Başka bir deyişle, bizzat Osmanlı yönetici sınıfının bir parçasını teşkil etmişlerdir. Bu bakımdan âyanın giderek zenginleştiği 17. ve 18. yüzyıl boyunca yaşanan gelişmeler, pazar ekonomisinin toplumsal grupları ve ilişkileri daha fazla etki altına almasının hem birer emaresi hem de birer sonucu olarak değerlendirilebilir.⁵⁰⁴ Zira büyük âyanı, yönetici sınıfın merkezî öğelerini karşılama alacak kadar muktedirleştiren şey, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca edindikleri servet olmuştur. Bu servetin biriktirilmesi ise genel olarak ekonomik yaşamın ve özel olarak tarımın gitgide daha fazla ticarileşmesi ve pazar ekonomisine özgü mekanizmaların toplumsal yaşamın daha büyük bir kısmına hâkim olmasıyla mümkün olabilmektedir.⁵⁰⁵

Bu dönemde kentli toplum kesimleri de bir dizi dönüşümden geçmiştir. Geleneksel kesimler, 18. yüzyılda belirginleşen ve 19. yüzyılda ivmelenerek devam eden sosyoekonomik gelişmelerin baskısını gitgide daha “yakıcı” biçimde hissetmiştir. Bu kesimlerin başında esnaf yer almış, esnaf örgütleri olan loncalar önemli bir dönüşüm sürecine maruz kalmışlardır. Loncalar, “belirli bir mesleği karşılıklı kontrol ve yardım esasları çerçevesinde, hiyerarşik bir iş bölümüne dayalı olarak gerçekleştiren kesimlerin bir araya gelerek oluşturdukları kentsel üretim

⁵⁰³ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 64.

⁵⁰⁴ Nizam Önen ve Cenk Reyhan, *Mülkten Ülkeye: Türkiye’de Taşra İdaresinin Dönüşümü (1839-1929)* (İletişim Yayınları, 2011), 22.

⁵⁰⁵ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 65.

örgütleridir.”⁵⁰⁶ Bu örgütler 18. ve 19. yüzyıllarda çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmalarına rağmen çökmemiş, değişen ekonomik yapı içerisinde esnafa belirli bir destek ve koruma sağlamayı sürdürmüşlerdir. Ancak söz konusu dönem boyunca sağlanan korumanın etkisi giderek azalmıştır. İmalat sektöründe yaşanan değişim, özellikle üretimin kentlerin çeperlerine ve kırsal alanlara kaydırılması ve örgütsüz iş gücü kullanımının yaygınlaşması lonca örgütlerinin sektör ve pazar üzerindeki ekonomik iktidarını zayıflatmıştır. Ayrıca vakıflara ilişkin gelişmeler de esnafı zora sokan başka bir etmen olmuştur.

Osmanlı kentlerinde esnafın iş yaptığı dükkân ve atölyelerin çoğunun mülkiyeti çeşitli vakıflara ait olmuştur. Esnaf ve zanaatkârlar bunların zilyetliğini kira karşılığı ellerinde bulundurmışlardır. 18. yüzyıldan itibaren çeşitli nedenlerle bu kira bedellerinde ciddi artışlar yaşanmıştır. Hem vakıf mülklerinin kira bedellerinin hem de esnaftan toplanan vergilerin iltizam usulüne göre toplanmasının yaygınlaşması esnafı mali açıdan zora sokmuştur.⁵⁰⁷ Esnaf, böylece, hem proleterleşme, yani sahip olduğu küçük mal varlığını ve özellikle üretim araçlarını kaybederek başkası hesabına çalışan işçi konumuna sürüklenme tehdidini yakından hissetmiş; hem de üretim ilişkileri üzerindeki kontrolü zayıfladığı için büyük tüccarlara gitgide daha bağımlı hâle gelmiştir.

Bu baskılara karşı esnafın o dönem itibarıyla iki dayanağı olmuştur. Bunlardan biri “gedik” sistemidir. Gedik, dönemin esnafının “iş yapma ve iş için gereken araçlar üzerindeki hâkimiyet tekeli”ni ifade eder.⁵⁰⁸ Bu sistem hem yeni dükkânların

⁵⁰⁶ Onur Yıldırım, “Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm: 1650-1826”, *Toplum ve Bilim*, sy 83 (2000): 149-50.

⁵⁰⁷ Yıldırım, 161-62.

⁵⁰⁸ Kelime anlamı tekel olan “yed-i vahit”, görece homojen herhangi bir ekonomik faaliyet türünün, ayrı birimler halinde değil tek bir kişi ya da birim tarafından yönetilmesi anlamına gelir. Yed-i vahit, aynı anlamda, 17. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı maliyesinde hisselerle bölünerek malikâne biçiminde ihale edilen mukataaların vergilendirilmesinde de yaygın biçimde kullanılmıştır. Yed-i vahitin bu özgül anlamıyla kastedilen, belirli bir mukataanın bütün hisse veya unsurlarının, hatta bir bölgede yer alan bütün vergi kalemlerinin tek bir kişi tarafından vergilendirilmesidir ve bu anlamdaki kullanımı 19. yüzyılda da devam etmiştir. Bu terimin yüklendiği diğer bir özgül anlam ise, 1826 yılından 1838 tarihli Balta Limanı Ticaret Antlaşması’na kadar, Osmanlı Devleti’nde uygulanan bir ticaret tekeli rejimine işaret eder. Bu rejime göre, genellikle ihraç edilmek üzere yabancı tüccara ve bazı durumlarda da perakendeci tüccara toptan satılan bazı malların, doğrudan üreticilerden alınıp büyük mübadele merkezlerine taşınması, devlet kontrolünde ve sermayesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu dönemden önce ya da sonra, söz konusu terimle anlatılan benzer bir uygulama olmamıştır. Devletin şap ve tuz gibi maden üretiminde, enfiye imalatı ve pazarlamasında, kahve tahmishaneleriyle bir kısım

açılmasını belirli sınırlamalara tabi kılmış hem de dükkânını kiralayan esnafı mal sahibine karşı koruma altına almıştır. Serbest pazar ekonomisi mekanizmalarının hâkim konuma yükselmesine yönelik çeşitli adımların atıldığı III. Selim döneminden itibaren gedik sistemi aleyhine hukuki düzenlemeler yapılmış, fakat başarılı olamamıştır. Aynı amaçla 1861’de çıkarılan “Gedik Nizamnamesi” ile gedik hakkına önemli sınırlamalar getirilmiş ve 1913 tarihli “Gediklerin İlgası Hakkında Kanun-ı Muvakkat” ile gedik hakları tasfiye edilmiştir.⁵⁰⁹ Her ne kadar bu son düzenlemeyle birlikte gedik sistemi yasallığını kaybetse de fiiliyatta “hava parası” adı altında uygulanmaya devam etmiştir.⁵¹⁰

En azından belirli bir tarihe kadar geleneksel esnafı kapitalistleşen pazar koşullarına karşı rahatlatan ikinci olgu, başta İstanbul olmak üzere bazı büyük kentlerde kurulan “esnaf-yeniçeri ittifakı” olmuştur. Bu ittifak taraflar arasında öyle

sınai faaliyetlerin son aşamasında bazı vergileri toplamak için işlettiği damga, boyama, basma ve apre (mengene) tesislerine ait çeşitli tekeli uygulamalarda, esnaf loncalarına tanınan gediklere dair tekellerde, genellikle yed-i vahit tabiri kullanılmamıştır. Bu alanlardaki tekeli uygulamalar, “mukataa”, “inhisar”, “imtiyaz”, “gedik” vb. adlarla 19. yüzyıldan önce var olduğu gibi, sonrasında da uzun süre devam etmiştir. Bk.: Mehmet Genç, “Yed-i Vâhid”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013).

⁵⁰⁹ Gedik hakkının Osmanlı hukukundaki anlamını, iki ayrı evreye ayırarak incelemek gerekir. Ticaret tekellerinin söz konusu olmadığı ilk dönem, gedik hakkının, ticari-mesleki faaliyette bulunma ayrıcalığı anlamına gelmediği dönemdir. Bu ilk anlamıyla gedik hakkına, İslam ve Osmanlı hukukçuları “sükna hakkı” adını verirler. Ebussuud Efendi, süknanın “oturmak” anlamına geldiğini belirttikten sonra, bu kelimenin hukukçulara göre esnaf ve zanaatkârların, özellikle vakıf dükkânlarında, mütevellinin izniyle inşa ettikleri raf, dolap ve sandık gibi aletlerin konması anlamına geldiğini belirtir. Şeriye sicillerinde de buna yakın bir ifadeyle tanımlanan bu ilk anlamıyla gediğe, Mısır’da “çedik” denilmiştir. Osmanlı Devleti’nde vakıfların mali yetersizlikleri sebebiyle vakıf dükkânlar harap hâle geldiğinde, kiracılar dükkânı işler hale getirmek için tamirini üstlenmeyi, bunun karşılığında da kendi mülkleri olmak üzere dükkânlara aletlerini yerleştirmeyi ve her yıl cüzi bir kira bedeli vererek devamlı kiracı statüsü kazanmayı talep etmişlerdir. Böyle bir kira sözleşmesine istinaden yerleştirilen malzemeye “gedik”, gayrimenkule “gediğin mülkü”, verilen kira bedeline ise “mülk kirası” denilmiştir. Bu anlamıyla gedik hakkı, meşruiyeti tartışılmakla birlikte, 12. yüzyıldan beri uygulanagelmıştır. I. Süleyman döneminde meşruiyet meselesi tekrar gündeme gelmiş ve Ebussuud Efendi, kaleme aldığı *Gedik Risalesi* (1556) adlı raporda bunun şeri hukuka uygun olduğunu belirtmiştir. İkinci evre ise, tekel usulünün kabulünden sonra, gedik hakkının “sürekli tasarruf hakkı” anlamının yanı sıra, “ticari faaliyet tekeli” anlamını da kazandığı dönemdir. Belli zanaatları yalnızca belli miktarda esnafın icra etmesine izin veren tekel usulü kabul edildiğinde, tekelleştirilmesine karar verilen zanaat ve esnaflık ruhsatı, önce bu sanatları eskiden beri icra eden ve çoğunluğu vakıf olan dükkânlarda gedik hakkına sahip olan kişilere verilmiştir. Bu, gedik hakkının kazandığı yeni ekonomik anlam olmuştur. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, gedik hakkının bu yeni bir anlamını, gedik hakkının başlangıcı olarak kabul ederler ve bunu 1727 yılından itibaren başlatırlar. Hâlbuki 12. yüzyıldan beri kullanılagelen “gedik hakkı” teriminin eski hukuki anlamı da varlığını korumaya devam etmiştir. Bk.: Ahmet Akgündüz, “Gedik”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996).

⁵¹⁰ Emiroğlu, *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi*, 280-81.

sıkı bir bağ kurmuştur ki, bazı iş kollarında lonca ile yeniçeri teşkilatı âdeta özdeşleşmiştir. Yeniçerilerin silahlı gücüne, yani politik iktidarına yaslanan esnaf bir süre daha devletin ve zengin tüccar sınıfının baskısına direnebilmiştir. Fakat 1826’da yeniçerilerin tasfiye edilmesiyle birlikte esnaf tamamen savunmasız kalmış ve kapitalist üretim ilişkilerinin hâkimiyetinin tesisi önündeki bir engel daha ortadan kalkmıştır.

Kırda ve kentlerde yaşanan bu değişimler yeni sınıfsal ittifakların kapısını aralamış ve 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın ilk dönemlerinde yeni bir hâkim sınıfsal ittifak billurlaşmaya başlamıştır. Esasen 17. ve 18. yüzyıllarda değişen toplumsal dinamikler ile üretim ve sınıf ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan söz konusu ittifak zamanla bir yönetici sınıfa dönüşmüştür. III. Selim, II. Mahmud (1785-1839; 1808) ve Tanzimat dönemlerinde gerçekleştirilen imparatorluğun sermaye-ulus-devletleşmesine yönelik reformların arkasında da bu ittifak yer almıştır. Bu kapitalist nitelikli ittifakı oluşturanlar “merkezî bürokrasi”, “kentte ya da kırdan yerleşik ve serveti esasen toprak sahipliğine dayanan orta ölçekli gruplar” ve “zengin tüccarlar” olmuştur.

Bahsi geçen ittifak, ilk olarak, ekonomik rekabette eskiden beri resmî unvanlarını, itibarlarını ve bağlantılarını kullanan geleneksel zengin ailelerin bu ayrıcalıklarını ortadan kaldırmak için “resmî makamlar ile ekonomik faaliyetlerin birbirinden ayrılması”nı talep etmiştir. Statüsel ayrıcalığa karşı çıkması bakımından “fırsat eşitliği” ilkesinden kaynaklanan bir söylem olarak değerlendirilebilecek bu hedefin yanı sıra, söz konusu ittifakın gerçekleştirmeyi amaçladığı diğer bir hedef merkezî yönetimin kontrolünde olmayan tüm şiddet araçlarının ortadan kaldırılması, yani Weber’in deyişiyle devletin “meşru fiziksel şiddet tekeli”nin tesis edilmesi olmuştur. Çünkü genellikle “âyan” olarak nitelenen taşra hanedanları kendi başlarına bir askeri güç olmaları sebebiyle bu ittifakın pazar koşullarına bağlı olarak sermaye birikimlerini arttırabilecekleri mekanizmaların işlerlik kazanmasına yönelik amaçları önünde engel teşkil etmekte, yani modern sermaye-ulus-devletin oluşumunu önleyici feodal bir karakter sergilemektedir. Dolayısıyla bu ittifak, öncelikle, bazıları kendi

özel ordularına sahip olacak kadar büyük olan ve geniş toprakları kontrol eden bu en zengin kişileri, yani âyan içinde yer alan yerel hanedanları hedef almıştır.

Âyanın elinde bulundurduğu askeri güce dayalı cebir kullanma ayrıcalığına karşı çıkan ittifakın hedefindeki diğer bir kesim, esnaf ve küçük tüccarlar ile onların müttefiki olan yeniçeriler olmuştur. Zira esnaf-yeniçeri birliği, ticari faaliyetler üzerindeki lonca kontrolünün sürdürülmesinden yana olduğu için liberal ticaret politikalarına karşı çıkarak serbest pazar ekonomisine geçişi güçleştirmiş ve dolayısıyla hâkim ittifakı oluşturan kesimlerin yeni yatırımlar yoluyla sermaye birikimlerini artırmalarını yavaşlatmıştır. Bu sebeple, kapitalist-burjuva refleksler sergileyen bu ittifakın esnaf-yeniçeri birliği karşıtı konumlanışının temelinde, yerel hanedanlara olan karşıtlığına benzer biçimde “fırsat eşitliği” düşüncesinden hareket eden bir güdülenme olduğu söylenebilir.

İttifakın kendini karşısında konumlandığı son grubu köylüler teşkil etmiştir. İmparatorluğun altı yüz yıllık tarihi boyunca imparatorluktaki en önemli ekonomik faaliyet tarım olmuştur. İmparatorluktaki artığın çok büyük bir kısmı tarım kaynaklı olduğundan, bu artığı üreten toplumsal grup olan reayanın sürekli baskı ve kontrol altında tutulması, bahsi geçen ittifakın sürdürülebilirliği için elzem görülmüştür. Zira elde edilen artığın çoğaltılarak bu yeni yönetici sınıf içindeki grupları tatmin edici bir bölüşüme konu edilmesi, ittifakın kendi içinde var olan rekabet kaynaklı sorunların yakıcılığını azaltacak bir çözüm olarak değerlendirilmiştir. Nitekim imparatorluğun farklı yerlerinde görülen köylü isyanları, gelirinin büyük kısmını büyük toprak sahipliğine borçlu olan kentte ya da kırdaki yerleşik ittifak mensubu grupların durumunu ciddi anlamda zorlaştırdığından, merkezî bürokrasi mümkün olduğunca bu grupları korumaya çalışmıştır. Fakat kırdaki mevcut toplumsal ilişkilerin sürdürülmesinin mümkün olmadığı durumlarda, bu kesimler merkez ya da taşra bürokrasisi içine alınarak “mağduriyetleri” önlenmeye çalışılmıştır.⁵¹¹

Kamu maliyesinin tekilleştirilmesi, taşradaki alternatif iktidar odaklarının tasfiyesi, yeniçeriliğin kaldırılması, mevzuatın yeni kapitalist toplumsal ilişkilere uyumlu hâle getirilmesi, ticaretin özgürleştirilmesi gibi talepleri bulunan söz konusu

⁵¹¹ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 59.

ittifak, III. Selim ile başlayan reform sürecini destekleyen kesimlerin başında gelmiş; bu süreçte yaşanan pek çok gerilime rağmen yavaş yavaş imparatorluğun yeni yönetici sınıfı konumuna yükselmiştir. Bu yeni yönetici sınıfın asıl hedefi, Tanzimat reformlarının da temel istikameti olan merkezîleşmenin hayata geçirilmesi olmuştur. Avrupa tarihinde görülene benzer biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nda da devletin modern anlamda merkezîleşmesi kapitalist üretim ilişkilerinin belirli bir düzeye erişmesiyle gerçekleşmeye başlamıştır.⁵¹²

19. yüzyılın merkezîyetçi reformlarının “klasik” Osmanlı düzeninin emperyal merkezîyetçiliğinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Zira söz konusu olan, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca kapitalist doğrultuda dönüşüm geçiren sosyoekonomik ilişkilerin oluşturduğu yeni koşullar ile bu koşulların uygun ortam sağladığı aktörler tarafından baskılanan bir merkezîleşmedir. Taşradaki toprak sahipleri ve zengin tüccarlar daha fazla sermaye biriktirebilmek amacıyla kendilerinden politik olarak daha muktedir ve daha fazla askeri güce sahip rakiplerinin tasfiyesine ve sermaye-ulus-devletin sağlayacağı istikrara ihtiyaç duydukları için 18. yüzyılın sonlarından itibaren merkezîleşme yönünde reformlar talep ederek devleti bu yönde bir değişime yönelmeye zorlamışlardır. Bu da yaklaşık yüz yıllık bir sürece yayılan büyük bir reform hareketinin doğuşunu beraberinde getirmiştir.⁵¹³

1695'de bir fermanla başlatılan malikâne uygulaması, III. Selim dönemiyle birlikte tedricen ortadan kaldırılmıştır. Malikânenin ortadan kaldırılmasında hem ekonomik hem de politik etmenler rol oynamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, sultan ve yakın çevresi paşa kapılarının kendileri aleyhine artan iktidarına engel olmak istemiştir. Ayrıca feodal nitelikli yerel hanedanlara dönüşen büyük âyanın malikâne gelirleriyle kendi özel ordularını finanse etmesi de benzer endişelere yol açmıştır. Bunun yanında orta ve alt düzey bürokratlar da “askerî” statülerinin aşınmasından ve en kârlı ihalelerden dışlanmalarından rahatsız olmuştur. Keza taşrada da malikâne bölüşümünden yeterince pay alamadıklarını düşünen yerel unsurlar baş göstermiştir. Bunların üstüne 18. yüzyılın ikinci yarısında malikâne kârlılık oranlarında yaşanan ciddi düşüş de eklenince, tüm bu gerilimler “barış hâli” içinde çözümlenebilir

⁵¹² Önen ve Reyhan, *Mülkten Ülkeye*, 15-16.

⁵¹³ Önen ve Reyhan, 30.

olmaktan çıkmıştır.⁵¹⁴ Başka bir deyişle, hem başkentte hem de taşrada yerleşik olan kimi kesimlerin, ciddi ölçüde sermaye biriktirmelerine yol açan malikâne uygulaması, zamanla dünya-imparatorluğun hegemonik yapısının işlevsizleştiğini billurlaştıran birtakım toplumsal gerilimleri de su yüzüne çıkarmıştır. Bu bakımdan malikâne sistemi, Osmanlı toplumunda 18. yüzyıl sonlarında ve 19. yüzyıl başlarında oluşan sınıfsal kutuplaşmayı doğuran etmenlerin başlıcalarından birini teşkil etmiştir.⁵¹⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nda son dönemde gerçekleştirilen reformların başlangıcı olarak genellikle III. Selim dönemi kabul edilir. III. Selim dönemindeki reform girişimi aslında zaten çoktan dönüşüm geçirmiş olan despotik “müesses nizam”⁵¹⁶ yerine “Nizam-ı Cedid”i⁵¹⁷ tesis etmeyi amaçlamıştır. Başka bir deyişle, bu girişim, dönüşen toplum yapısının güncel sorunlarına cevap veremeyen geleneksel toplum düzenini modern bir toplum düzeni ile ikame etmeyi hedeflemiştir. Bu reformların geleneksel askeri yapıyı değiştirmek, yani tımarlı sipahi ve yeniçerileri tamamen tasfiye etmek, kamu maliyesini merkezîleştirmek ve merkezin taşra üzerindeki kontrolünü artırmak biçiminde özetlenebilecek başlıca üç amacı olmuştur. Osmanlı Devleti bunları yapabilmek için devlete borç vermiş olanlar üzerinde baskı kurmuş, tımarlı sipahilerin gelir kaynaklarını merkezî hazineye yönlendirmiş ve malikâne sistemine aşamalı olarak son vermiştir. Fakat bu tedbirler ordunun yenilenmesi ve merkezî idarenin güçlendirilmesi için gereken mali gücü sağlama noktasında yeterli olmamıştır.

Devletin mali kaynaklarının yeterli düzeyde artırılamaması üzerine III. Selim birbiriyle çelişkili iki yola başvurmuştur. Bir yandan taşradaki daha küçük ölçekli âyanın yetkilerini merkezden atanan görevlilere devrederek yerel iktidarlara zayıflatmaya çalışırken, diğer yandan Lübnan sahiline hâkim olan Cezzar Ahmed Paşa (1708-1804), Mısır'ı kontrol eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa (1769-1849) ve Trakya'da etkili olan Alemdar Mustafa Paşa gibi büyük âyanın özel ordular kurmasını

⁵¹⁴ Erol Özvar, *Osmanlı Maliyesinde Malikane Uygulaması* (Kitabevi, 2018).

⁵¹⁵ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 54.

⁵¹⁶ *Kurulu düzen.*

⁵¹⁷ *Yeni düzen.*

teşvik etmiştir.⁵¹⁸ Zira söz konusu dönem itibarıyla imparatorluk âyanın sağlayacağı askeri güce ihtiyaç duymuştur. Bu çelişkili politika, Osmanlı Devleti'nin büyük âyanla nihai bir mücadeleye girecek, yani modern anlamda merkezîyetçi reformları rasyonel sonucuna (kapitalist toplum biçimine) vardırarak kabiliyetinin o dönem itibarıyla bulunmadığını gösterir. Nitekim böyle bir mücadeleye, mutlak bir başarı sağlanamasa da, ancak II. Mahmud döneminde girişilebilmiştir.

Geleneksel yaklaşım, Osmanlı İmparatorluğu'nu İkinci Viyana Kuşatması'ndan (1683) ya da Karlofça Antlaşması'ndan itibaren kesintisiz bir askeri gerileme ve yenilgi süreci içinde resmeder. Oysa Virginia H. Aksan'ın da ifade ettiği üzere, durum 18. yüzyılın ikinci yarısına dek aslında daha karmaşıktır.⁵¹⁹ Öte yandan 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geri dönülmez ölçüde büyük yenilgilerle karşı karşıya kalınmıştır. 1768-1774 ve 1787-1792 yılları arasında Rus İmparatorluğu'na ve 1788-1791 yılları arasında Habsburg Monarşisi'ne karşı yürütülen savaşlarda söz konusu devletlerin orduları Osmanlı ordularına felaket düzeyinde yenilgiler tattırarak, ciddi toprak kayıplarıyla sonuçlanan bu savaşlar Osmanlı ordusunun içine bulunduğu sorunları göz ardı edilemez hâle getirmiştir.⁵²⁰

Bu savaşlar Osmanlı ordusunun Batılı rakiplerinden teknolojik anlamda geri kaldığının, ordunun ayırt edici özelliklerinden biri olan lojistik destek sisteminin çöktüğünün ve ordu içinde modern askeri örgütlenmenin gerçekleştirilemediğinin ilanı olmuştur. Örneğin Prusya ordusu söz konusu dönemde toplumsal yapısını yansıtmak biçimde örgütlenmiş; soylular “subay”, özgür köylüler “çavuş” ve serfler ise “er” olarak orduya dâhil edilmiştir.⁵²¹ Rusya ise köylülerin zorunlu askerlik yapmasına dayanan devasa bir ordu kurmuştur. Osmanlı ordusu ise yeni koşullara rağmen geleneksel örgütlenme modelini sürdürmekte ısrar etmiştir. Bunun sonucunda bir yandan ordu içinde ciddi ölçüde subay eksikliği yaşanırken, diğer yandan reaya

⁵¹⁸ Ariel Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State* (Boston: Brill, 2003), 185-86.

⁵¹⁹ 18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı İmparatorluğu askeri anlamda kendini savunabilmiş, hatta Rusya, Avusturya, Venedik ve İran'a karşı yer yer galip de gelmiştir: Prut Seferi (1710-1711) sonucunda elde edilen zaferden sonra, 1715'de Mora'yı geri almış ve 1739'da Avusturya'yı mağlup ederek Belgrad'ı tekrar topraklarına katmıştır. Bk.: Aksan, *Osmanlı Harpleri 1700-1870*.

⁵²⁰ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 82.

⁵²¹ Charles Tilly, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu (İmge Kitabevi Yayınları, 2001).

kökenli insanlar orduya yoğun biçimde dâhil olmasına rağmen devletin ideolojik yapılanması bu duruma uyumlu hâle getirilememiştir.

Askeri alandaki teknik sorunların yanı sıra merkezî yönetime bağlı kuvvetler olan yeniçeriler ile valilere ve âyana bağlı taşra kuvvetleri arasında da bir gerilim baş göstermiştir.⁵²² III. Selim döneminde bu sorunlara çözüm bulmak amacıyla kapsamlı bir reform girişimi başlatılmış, merkezde ve bazı vilayetlerde modern askeri örgütlenmeyi temel alan “Nizam-ı Cedid” adlı bir ordu kurulmuştur. Reformların amaçlarından biri de başkentteki ağırlıkları gittikçe artan yeniçerilerin gücünü dengelemek olmuştur. Yapılırken yabancı danışmanlara da başvurulmuş reformlar neticesinde Osmanlı ordusunda üçlü bir yapı ortaya çıkmıştır: Nizam-ı Cedid ordusu, yeniçeriler ve taşra merkezli milisler.

18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilen dönemde Osmanlı Devleti’ni en çok uğraştıran meselelerin başında yeniçeri isyanları yer almıştır. Nitekim III. Selim dönemi de bir yeniçeri isyanıyla sona ermiştir. Geleneksel tarih yazıcılığı, yeniçerileri “modernleşmeye ve reformlara karşı koyan bağnaz ve irrasyonel gericiler” olarak resmetmiş; 1826’da ocağın ortadan kaldırılmasını da olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Oysa bazı güncel çalışmalar yeniçeriliğe ilişkin bu yargıları sorgulatır niteliktedir.⁵²³ 18. yüzyılın başından 1826’ya kadar beş büyük isyana⁵²⁴ katılan yeniçeri ocağı, aslında çoktan bir askeri birimden fazlası hâline gelmiştir. Bazı loncaları doğrudan denetimi altına almış olan yeniçeriler Müslüman esnafla da oldukça sıkı bir ilişki içine girmiş, bazı kentlerde ve özellikle İstanbul’da kentli orta ve alt sınıfları yönetici sınıfa karşı savunan milislere dönüşmüşlerdir.⁵²⁵

III. Selim döneminden II. Mahmud dönemine giden süreçte gerçekleşen Kabakçı Mustafa İsyanı ve “Alemdar Vakası” (1808) yeniçerilerin toplumsal konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu isyanlar aslında askeri bir birimin ayaklanması ötesine geçen halk hareketleri olarak nitelenebilir. Zira genç yeniçeri

⁵²² Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 82.

⁵²³ Mehmet Mert Sunar, “A Study of the Janissary Corps, 1730-1826” (Binghamton, Binghamton Üniversitesi, 2006).

⁵²⁴ Edirne Vakası (1703), Patrona Halil İsyanı (1730), Kabakçı Mustafa İsyanı (1807), Alemdar Vakası (1808) ve Vaka-i Hayriye (1826).

⁵²⁵ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 65.

subayları tarafından yönlendirilen bu isyanlara esnaf, işçiler, işsizler, kente yeni göçenler, kadınlar ve çoğu çiftçi olan yeniçeri yamaları kitlesel olarak katılmışlardır.⁵²⁶ İsyanın nedenleri arasında yeniçerilerin Nizam-ı Cedid ordusuna karşı tutumları kadar uygulanmaya çalışılan serbest pazar politikaları nedeniyle yükselen gıda fiyatlarına başkent halkının duyduğu öfke de yer almıştır. Bu bakımdan 1807, 1808 ve 1826 tarihli ayaklanmaların, Edward P. Thompson'ın kullandığı anlamıyla halkın “ahlaki ekonomi”sini savunma refleksi olduğu da söylenebilir.⁵²⁷

Ahlaki ekonomiyi savunma güdüsü öylesine önemli bir unsur olmuştur ki, asiler bir kadının ya da Kırım hanedanına mensup bir kişinin sultan olmasını, hatta saltanatın ilga edilip bir tür “yeniçeri cumhuriyeti”nin kurulmasını dahi önerebilmişlerdir.⁵²⁸ Ilımlı olanından köktenci sayılanına kadar Fransız Devrimi'yle öne çıkan çeşitli eşitlikçi taleplerin Osmanlı toplumundaki yansımalarını barındıran bu isyanlar, toplumsal iktidarın meşruiyet kaynaklarına dair imparatorluğun temel öğelerinin ters yüz olmaya başladığının açık belirtileridir. Bu isyanlarla birlikte o zamana kadar ideolojik iktidarın bizatihi kaynakları arasında yer alan hanedanın dahi değişebileceği düşüncesi gündeme gelmiş, hatta politik iktidarın hiyerarşi ve eşitsizlik üzerine kurulu olduğu mutlak monarşi yerine temelinde politik eşitlik ilkesinin bulunduğu cumhuriyetçi eğilimler dile getirilmeye başlanmıştır. Hükümdarın belirlenmesine ilişkin veraset usulüyle sınırlı kalmış olsa da kadın-erkek eşitsizliğine dair bir sorgulamanın dahi bu süreçte tartışma konusu hâline gelebilmesi, toplumsal iktidar ilişkilerine yönelik eşitlikçi taleplerin alt sınıfları giderek daha fazla harekete geçiren baskın bir tetikleyiciye dönüştüğünün göstergesidir.

Yeniçerilerin başını çektiği asiler III. Selim'i tahttan indirip yerine IV. Mustafa'yı (1779-1808; 1807) geçirince, Alemdar Mustafa Paşa'nın ve sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'nın (?-1811) orduları birleşerek İstanbul'a hareket etmiş ve asileri yenilgiye uğratıp II. Mahmud'u padişah yapmıştır. Taşradan gelen bir ordunun başkente gelip tahttaki padişahı indirdiği bu olay, bu yönüyle o döneme kadarki Osmanlı tarihinde eşsizdir. Bu, aynı zamanda 19. yüzyıl başında Osmanlı politikasının

⁵²⁶ Sunar, “A Study of the Janissary Corps, 1730-1826”.

⁵²⁷ E. P. Thompson, *Avam ve Görenek*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. bs (Birikim Yayınları, 2016).

⁵²⁸ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 66.

çekirdek-çeper ya da merkezî yönetim-âyan çelişkisi ve çekişmesine indirgenemeyeceğini gösteren kayda değer bir örnektir.⁵²⁹

Alemdar Mustafa Paşa'nın önderliğindeki âyan ve diğer büyük toprak sahiplerinin, alt sınıfların temsilcisi durumuna gelmiş olan yeniçeriler yerine reformist padişahı tercih etmelerinin arkasında yatan temel etmen sınıfsal çıkarları olmuştur.⁵³⁰ Kendilerine karşı adımlar atan III. Selim'in merkezîleşme yanlısı reform programından kaygı duysalar da bu program henüz onları doğrudan tehdit edecek kadar ilerlememiştir. Üstelik yeniçerilerin yöneteceği bir devletten duydukları kaygı çok daha güçlü olmuştur. Âyan ve Osmanlı devlet adamları arasında 29 Eylül 1808'de "Sened-i İttifak" olarak bilinen yazılı bir sözleşme imzalanmıştır. Sened-i İttifak âyan ve hanedan arasında karşılıklı olarak hak tanıyan ve borç yükleyen bir sözleşmedir. Bu sözleşmeyle birlikte âyan başkentte bir isyan olması durumunda sultana yardım etmeyi, savaş durumunda orduya asker vermeyi, birbirlerinin topraklarına saygı göstermeyi ve halkı ezmemeyi taahhüt ederken; devlet de onların işlerine karışmamayı kabul edip otoritelerini ilk defa hukuken tanımıştır.⁵³¹ Politik eşitlik bağlamında atılan bir adım olarak da nitelenebilecek olan ve bu bakımdan 1215 tarihli *Magna Carta Libertatum* ile arasında benzerlik kurulan bu sözleşme, âyanın fiili olarak elinde bulundurduğu politik iktidarını hukuki bir zemine oturtarak ideolojik iktidardan da pay alma çabasının ürünüdür.

Osmanlı tarihinin en çok tartışılan metinlerinden biri olan Sened-i İttifak'ı kimi yazarlar anayasal gelişme anlamında olumlu görmüş ve mutlak monarşiden meşruti monarşiye geçişte bir eşik olarak betimlemiştir. Kimileri ise âyanın feodal ayrıcalıklarına hukukilik kazandırdığı için Sened-i İttifak'ı modernleşme sürecindeki bir gerileme olarak değerlendirip eleştirmiştir. Sened-i İttifak'ı çözümlemeyi zorlaştıran temel husus, merkezî yönetimin politik iktidarına hukuki bir sınırlama getirmeye yönelik bu belgenin arkasından belgenin amacına karşıt olarak iktidarın merkezde toplanmasına yönelik bir dizi önlem ve politikanın hayata geçirilmiş

⁵²⁹ Önen ve Reyhan, *Mülkten Ülkeye*.

⁵³⁰ Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 66.

⁵³¹ Suna Kili ve A. Şeref Gözübüyük, ed., *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*, 3. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000).

olmasıdır. Ayrıca tarihsel bağlamı içinde bakıldığında Sened-i İttifak'ın ilk anda akla geldiği kadar önemli olmadığı söylenebilir. Zira Sened-i İttifak sınırlı sayıda âyan tarafından imzalanmış ve yaklaşık bir buçuk ay yürürlükte kaldıktan sonra uygulamadan kalkmıştır.⁵³² Kabakçı Mustafa İsyanı'nın başarılı olmasını takiben de "Hüccet-i Şeriye" (1807) adlı benzer bir belgenin yeniçeriler ile devlet arasında imzalanmış olduğu da unutulmamalıdır.⁵³³ Yani bir önceki padişah olan IV. Mustafa kendisini tahta çıkaran yeniçerilerle benzer bir uzlaşmaya varırken, âyanın tahta çıkardığı kardeşi II. Mahmud da yeniçerilere karşı âyanla uzlaşmıştır. II. Mahmud döneminde yaşanan gelişmeler ise her iki metnin de tersine olan uygulamaları beraberinde getirmiştir.

II. Mahmud döneminin ayırt edici özelliği merkeziyetçi ve mutlaki eğilimler taşıyan sistemli çabalar olmuştur. Bu bakımdan, yer yer halkla bütünleşerek alternatif bir iktidar odağı hâline gelmiş olan yeniçeri ocağının kaldırılmasının II. Mahmud'un merkezîleşme doğrultusunda gerçekleştirdiği en kayda değer hamlelerinden biri olduğu ifade edilebilir. Yeniçeri ordusunun 1826'da tasfiye edilmesiyle birlikte ordunun yeniden yapılandırılması süreci yeni bir evreye girmiştir. II. Mahmud ve Abdülmecid (1823-1861; 1839) dönemlerinde merkezkaç kuvvetlere karşı girişilen askeri harekâtlar neticesinde taşrada mevcut olan ve merkezin kontrolünün dışında kalan askeri güçler de büyük ölçüde tasfiye edilerek, Osmanlı ordusunun modernleştirilmesinde bir sonraki aşamaya geçilmiştir.

III. Selim'in askeri ve mali reform çabalarını sürdüren kuzeni II. Mahmud, aynı zamanda büyük âyanı da içeren çeşitli özerk iktidar odaklarını da ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Her ne kadar en çok tağşişin gerçekleştirilmesi gibi sebeplerle mali politikalar bakımından başarısız bir profil çizse de askeri ve idari merkezîleşme yönünde önemli adımlar atmış, fakat bu adımlar coğrafi açıdan kısmen başarılı olmuştur. Zira bu dönemde merkezî yönetimin politik iktidarına yönelik en büyük tehdit, bir Osmanlı valisi olan ve Mısır eyaletini yöneten Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan gelmiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1831-1833 ve 1839-1841 yıllarında

⁵³² Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 31. bs (Yapı Kredi Yayınları, 2018).

⁵³³ Sunar, "A Study of the Janissary Corps, 1730-1826".

hanedan için teşkil ettiği iki hayati tehdit, ancak büyük güçlerin devreye girmesiyle engellenebilmiştir. Bu süreç, Mısır kâğıt üzerinde imparatorluğa bağlı kalsa da, Osmanlı hanedanının, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'yı "Mısır hidivi", yani Mısır'ın meşru hükümrani ve Kavalalılar ailesini de Mısır'ın meşru hanedanı olarak tanımak zorunda kalmasıyla sonuçlanmıştır. Bu tür gelişmeler, bahsi geçen merkezîleşme ve özerk iktidar odaklarını tasfiye politikalarının yalnızca belirli coğrafyalarla sınırlı kalmasına yol açmış, dünya-imparatorluğun geri kalan bölgeleri kapitalist dünya-ekonomisinin etkisi altına girmeye başlamıştır. Aslında aynı dönüşüm dünya-imparatorluğun çekirdeği için de söylenebilir. Bu bağımlılığı artıran önemli etmenlerden biri de kapitülasyonlar olmuştur.

Osmanlı Devleti Avrupa'nın merkantilist devletleriyle olan ticari ilişkilerinde 18. yüzyıl boyunca geleneksel tavrına bağlı kalmayı sürdürüp muhtemel tehlikeleri fazlaca dikkate almadan "eman"⁵³⁴ uygulaması doğrultusunda cömertçe kapitülasyonlar vermeye devam etmiştir. Giderek büyüyen bir ekonomik sömürüye yol açan kapitülasyonlar, 18. yüzyılın son yıllarında Osmanlı Devleti'ni politik ve ekonomik bakımdan Batı Avrupa'ya bağımlı hâle getirmiştir. Öyle ki, Fransız elçisi Auguste de Choiseul-Gouffier (1752-1817) 1788'de Osmanlı Devleti'ni "Fransa'nın çok zengin bir kolonisi" olarak tanımlayarak sömürünün aldığı boyutlar hakkında kayda değer bir not düşmüştür.⁵³⁵ 18. yüzyıla kadar ciddi bir tehdit ve zarar teşkil etmeyen kapitülasyonlar bu dönemden itibaren Osmanlı ekonomisini kapitalist dünya-ekonomiye giderek daha bağımlı hâle getiren en önemli etmenler arasında yer almış, daha fazla ayrıcalık elde etmek isteyen Avrupalı devletler zayıflayan Osmanlı Devleti üzerindeki baskı ve tehditlerini artırmıştır.

⁵³⁴ "Güven", "güvence" anlamına gelen eman, hukuk terimi olarak İslam ülkesine girmek veya İslam ordusuna teslim olmak isteyen yabancı gayrimüslime can ve mal güvencesi sağlayan taahhüt veya antlaşmayı ifade eder. Eman isteyen kimseye "müstemin", eman verilene "müstemen", eman veren kişiye ise "müemmin" denir. Bk.: Nebi Bozkurt, "Eman", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995).

⁵³⁵ Paul Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle*, c. 2 (Paris: Hachette & cie, 1911), 279; Aktaran: Halil İnalçık, "İmtiyâzât (Osmanlı Dönemi Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti)", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000).

Osmanlı ekonomisini tam anlamıyla zaafa uğratan şey ise zimmi tebaaya da aynı kapitüler ayrıcalıkların tanınması olmuştur. “Harbî”⁵³⁶ bir ülkeden gelen “müstemen” kapitülasyonlar sebebiyle Osmanlı tebaasından daha fazla ayrıcalığa sahip olduğu için, zimmilerin bir kısmı da bu ayrıcalıkları kendileri lehine kazanmak istemiştir. Bunun için yabancı elçi ve konsoloslara rüşvet verip kendilerini konsolosluk tercümanı gibi göstermiş ve böylece Bâb-ı Âli’den tercümanlık beratı alarak vergi muafiyetinden yararlanmışlardır. Kapitülasyonlar elçi ve konsoloslara belirli miktarda tercüman istihdam etme hakkı tanımıştır. Bu tercümanlara verilen beratlar, berat sahibini, çocuklarını ve hizmetkârlarını reayanın vermek zorunda olduğu cizye ve diğer vergilerden muaf hâle getirmiştir. Batılı devletler kendi tercümanları için diplomatik muafiyetleri ilk kez 17. yüzyılda verilen kapitülasyonlarla elde etmeye başlamıştır. Elçi ve konsoloslar bu tür beratlardan tercüman olmayan zimmilerin de yararlanmasını sağlamaya başlayınca, aslında vergi ödemesi gereken bir kesim ve onların hizmetkârları da müstemenler gibi mali ve hukuki ayrıcalıklara kavuşmuştur.⁵³⁷ Avrupalı devletler kapitülasyonların sağladığı ayrıcalıkları kendi uyrukları olmayanlara da tanıyabildikleri için, Osmanlı uyruğu olan kişiler yabancı bir elçi veya konsolostan tercüman olduğunu gösteren bir *patente* temin ettikleri takdirde kapitüler ayrıcalıklardan yararlanabilmişlerdir.

18. yüzyılın sonlarından itibaren, Filistin’de önce Şeyh Zâhir el-Ömer (1690-1775) ve ardından Cezzar Ahmed Paşa, Mısır’da Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve Rumeli’de Tepedelenli Ali Paşa (1744-1822) gibi bazı âyan mensubu valiler, kendi

⁵³⁶ Klasik dönem İslam hukukçuları, devletin ülke unsuruyla ilgili tespit ve tasnifleri çerçevesinde İslam devletinin hâkimiyeti altındaki topraklara “dârülslâm”, bu hâkimiyetin dışında kalan ülkelere de “dârülharp” adını vermişlerdir. Yabancı ülkelere bu adı vermelerinin başlıca sebebi, kendi dönemlerinde devletler arası hâkim ilişki biçiminin savaş olmasından kaynaklıdır. Fiilî veya muhtemel düşmanlık ve savaş ilişkisi sebebiyle dârülharp adı verilen yabancı ülkelerin uyruklarına da “muharip” ve “düşman” anlamında “harbî” veya “ehl-i harp” denilmiştir. Bu ülkelerden barış ilişkisi kurulanlara “dârüssulh”, uyruklarına da “ehl-i sulh, ehl-i ahd, muâhid” vb. adlar verilmiştir. Bunlar can ve mal güvenliğine sahip olup İslam ülkesine ayrıca eman almadan girebilme imkânına sahiptir. Dârülharp uyruklarından bir İslam ülkesine emanla belli bir süre için girenlere ise “müstemen” denmiştir. Bu kimseler, aldıkları eman sayesinde can ve mal güvenliğine sahip olmakla birlikte bu durum kendilerini harbî olmaktan çıkarmaz. Nitekim bunlar için bazen “harbî müstemen” tabiri de kullanılmıştır. Bk.: Ahmet Özel, “Harbî”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997).

⁵³⁷ Örneğin 1793’te sadece Halep’te 1.500 kadar zimmi tüccar, tercümanlık beratı almış; yapılan denetim sonucunda bunlardan yalnızca 6’sının gerçek tercüman olduğu ortaya çıkmıştır. Bk. Cevdet Paşa, *Târih*, c. 3, t.y., 130, 270; Cevdet Paşa, *Târih*, c. 8, t.y., 107. Aktaran: İnalcık, “İmtiyâzât (Osmanlı Dönemi Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti)”.

servet ve iktidarlarını artırmak amacıyla bazı malların ihracını yasaklayarak, tekel uygulayarak tekel mallarının satışını iltizama vererek, ihraç mallarının fiyatlarını sabitleştirerek ve müstemenlerin yararlandığı deniz ulaştırma haklarını iptal ederek kapitülasyon sahibi Avrupalılara karşı etkili bir mücadeleye girişmişlerdir. Bunu takiben merkezî yönetim de “yed-i vâhid” ve iltizam usulleri üzerinden tekel uygulamasına başvurmuştur. Bununla birlikte, 1830’larda başta Birleşik Krallık olmak üzere Batılı devletler sanayi devriminin artırdığı kapitalist genişleme ihtiyacını karşılamak üzere Levant pazarını kapitalist dünya-ekonomiye eklemlenmeye odaklanmıştır.

Birleşik Krallık, Osmanlı Devleti’nin karşı karşıya olduğu toplumsal krizlerden de yararlanarak, 1838 tarihli Baltalimanı Antlaşması ile bu konuda önemli bir adım atmıştır. Bu ticari antlaşma mevcut kapitülasyonları süresiz olarak uzatmakla kalmamış, dâhilî vergileri kaldırıp gümrük vergisini ithalatta eşyanın değeri üzerinden %3, ihracatta ise %9 olarak belirlemiştir. Bu vergi oranları Osmanlı Devleti’nin gümrük politikası bağlamındaki bağımsızlığına ağır bir darbe vurmuş, Birleşik Krallık’ın Osmanlı coğrafyası içindeki ekonomik hareket özgürlüğüne engel olan kısıtlamaları ortadan kaldırmıştır.⁵³⁸ Tanzimat dönemiyle birlikte kapitalist dünya-ekonominin çekirdeğinde yer alan diğer Batılı devletlerin de benzer ayrıcalıklar elde etmelerine koşut olarak, Osmanlı Devleti giderek dünya-ekonominin çeperine itilmiştir. Dünya-ekonominin çeperindeki bu yeni konumlanış ise özellikle burjuva-liberal tondaki eşitlikçi eğilimleri barındıran sermaye-ulus-devletleşmeye yönelik hamlelerin toplumsal biçimlenmeyi dönüştürücü etkisinin iyiden iyiye arttığı imparatorluğun son yüzyılının hikâyesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

3.2. TANZİMAT’TAN BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI’NA OSMANLI TOPLUMUNDA EŞİTLİKÇİ DÖNÜŞÜMLER (1839- 1914)

Tarih sahnesine savaşçı-göçebe bir konfederasyon olarak çıkan Osmanlı Devleti, çok geçmeden despotik toplum biçiminin kurumsallaştırılması yönünde

⁵³⁸ İnalçık, “İmtiyâzât (Osmanlı Dönemi Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti)”.

önemli adımlar atarak bir dünya-imparatorluğa evrilmiştir. Bahsi geçen kurumsallaşmayı, 15. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla bir dünya-imparatorluk tesis edecek ölçüde tamamlayan Osmanlı, bu “klasik” yapısını ancak 16. yüzyılın sonlarına dek sürdürebilmiştir. 16. yüzyılın sonları itibarıyla başlayan ve 17. yüzyıl boyunca hız kazanarak devam eden sosyoekonomik gelişmeler despotik merkezî kurumların altını oymuş, yerel iktidar odaklarının feodalleşmesine kapı aralamıştır. Kurulu dünya-sistem içindeki merkezkaç kuvvetlerin toplumsal iktidarın bölüşümünden elde ettikleri payın oranında 18. yüzyıl boyunca süregiden artışa sistem dışı bir etmenin de eklenmesiyle, despotik nitelikli merkezîleşme eğilimi başta olmak üzere despotik toplum biçimine özgü tüm kurumların çözülmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir. Söz konusu sistem dışı etmen, kapitalist dünya-ekonominin yuvarının Osmanlı İmparatorluğu’nun kurduğu dünya-sistem aleyhine ivmelenerek genişlemesidir.

18. yüzyılın sonlarına dek sistem içi merkezkaç kuvvetlerin çekirdeğe direnme kabiliyetlerini artırarak çekirdeğin hiyerarşik otoritesinin zayıflaması ve dünya-imparatorluğun yuvarının daralması yönünde sonuçlar doğuran bu genişleme, 18. yüzyılın son çeyreği itibarıyla dünya-imparatorluk üzerinde çok daha köktenci etkiler göstermeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren Osmanlı İmparatorluğu, bağımsız bir dünya-sistemin çekirdeğinden ziyade kapitalist dünya-ekonominin bağımlısı olarak çeperinde konumlanır hâle gelmiştir. Bu yeni konumlanış doğrultusundaki eksen kayması imparatorluk son bulana kadar da artan bir hızla devam etmiştir. Osmanlı merkezî yönetiminin dünya-imparatorluğun despotik karakterini sönümlendiren sistem içi ve sistem dışı etmenlere karşı 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başı itibarıyla geliştirmeye çalıştığı çözümler ise despotizmi değil, ileri kapitalist toplum biçimi olan sermaye-ulus-devlete giden yolda geçilmesi gereken bir aşama olan mutlakiyeti beraberinde getirmiştir. Zira söz konusu dönemin sultanları ve önde gelen bürokratları, Batı’daki gelişmelerin ve doğal olarak mutlaki rejimlerin model alındığı bir reform dönemini başlatmıştır. III. Selim ve II. Mahmud saltanatlarına tekabül eden bu aşama, önceki dönemde feodalleşen imparatorluğun mutlak monarşiye evrilmesiyle sonuçlanmıştır.

Batılı örneklerinin izlediği ortak örüntünün gösterdiği üzere, aslında kapitalist nitelikli olan mutlaki rejimler, bir dünya-imparatorluğun emperyal yönetim ilkesine

değil kapitalist dünya-ekonominin emperyalist yönetim ilkesine bağlı kaldıkları ve yeterli düzeyde toplumsal iktidara sahip oldukları ölçüde, çok geniş alanlar boyunca ve çok farklı topluluklar üzerinde kolonileştirme politikalarını sürdürebilirler. 19. yüzyılın ilk çeyreği itibarıyla bir mutlak monarşiye dönüştüğü ifade edilebilecek olan Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezinin ise söz konusu düzeyde bir toplumsal iktidara sahip olmasını sağlayacak teknik ve maddi imkânlardan oldukça uzak olduğu söylenebilir. Nitekim bu iktidarsızlık, çeşitli ayaklanmalar sonucunda bağımsızlığını ya da özerkliğini kazanan topluluklar karşısında imparatorluğun hâkimiyet alanının giderek daraldığı bir dönemi başlatmıştır. Bu evreden önce de ciddi toprak kayıplarıyla sonuçlanan savaşlar yaşanmış olmakla birlikte, söz konusu savaşların hiçbiri “iç savaş” niteliğinde olmamıştır. Başka bir deyişle, 19. yüzyılın başlarına dek yalnızca mevcut dünya-sistem dışı aktörlerle girilen savaşlar sonucunda toprak kaybedilirken, bu tarihten itibaren sistem içi merkezkaç aktörlerin yönlendirdiği ayaklanmalar ve iç savaşlar sonucunda da imparatorluk yuvarı coğrafi ve demografik olarak küçülmeye başlamıştır.

Sistem içi merkezkaç kuvvetlerin yürüttüğü isyanlar sonucu toprak kayıpları yaşanması, imparatorluğun merkezî yönetiminin emperyalist bir mutlak monarşinin tesisi bakımından öncelikli olan ekonomik ve politik iktidara yeterli ölçüde sahip olmadığını su yüzüne çıkarmıştır. Bu durumun imparatorluğun parçalanarak dağılmasına yol açacağını düşünen merkezî yönetim bir yandan ekonomik ve politik iktidarını artırmaya yönelik önlemler almaya çalışırken diğer yandan ideolojik iktidarını sağlayan aygıtları ve dolayısıyla toplumsal kurum ve ilişkileri modern kalıplara uygun biçimde yeniden anlamlandırmaya yönelik bir reform dönemi başlatmıştır. Miladını Tanzimat Fermanı'nın teşkil ettiği bu yeni evre, temelinde politik ve normatif eşitlik düşüncesinin yer aldığı modern kapitalist toplum biçiminin tesisine, yani “modernleşme” hedefine yönelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl sosyoekonomik tarihi ayrıntılı olarak incelendiğinde, 1856 ila 1922 yılları arasında gerçekleşen kurumsal ve ideolojik dönüşümler daha açık bir biçimde su yüzüne çıkmaktadır. 1908 Jön Türk Devrimi'nde kent ileri gelenlerinin, yani burjuvazinin oynadığı rol, 1908 ila 1918 arasında aniden mantar gibi türeyen politik partiler, yerel aydınların önyak olmasıyla İTC'nin tüm

imparatorlukta hızla şubeler açması ve Mustafa Kemal Atatürk'ün (1881-1938) toplum önderlerinin yardımlarıyla halk kitlelerini bir bütün olarak Milli Mücadele kapsamında seferber edişi, orta sınıf içinde modern önderlik biçimlerinin ve gruplarının ortaya çıktığının göstergeleridir. Tüm bu gelişmeler aynı zamanda kapitalist dünya-ekonomiye eklemlenmenin, imparatorluğun kırsal bölgelerindeki meslek modellerinin ve Müslümanlar arasındaki sınıfsal biçimlenmenin kökten değiştiğinin emareleri olmuştur.⁵³⁹ Bu yeni toplumsal biçimlenmenin anlaşılması, imparatorluğun son yüzyılında toplumsal iktidarın sınıflar arasındaki bölüşümünde meydana gelen değişikliklerin ve bu değişikliklerin altında yatan eşitlikçi girişimlerin incelenmesine bağlıdır.

Tanzimat ve sonraki dönemlerde gerçekleştirilen reformlara içkin hukuki ve politik eşitlik idealleri, 19. ve 20. yüzyıllarda merkezî yönetimin ideolojik konumlanışındaki dönüşümü yansıtan bir göstergedir. Bu yeni konumlanışın en temel tetikleyicilerinden biri de demografik etmenler olmuştur. Osmanlı Devleti'nin dünya-imparatorluklara özgü heterojen toplum yapısı ve bu yapı üzerine kurulu hegemonyası, 19. yüzyılda giderek yaygınlaşıp baskın bir ideolojik motivasyon hâline gelen ulusçuluğun tehdidi altına girmiştir. 1844 tarihli nüfus sayımında yaklaşık 35.350.000 olarak tespit edilen imparatorluk nüfusunun yaklaşık %59'unu Müslümanlar, %41'ini ise gayrimüslimler teşkil etmiştir. 1872-1874 yıllarına dair nüfus tahmininde ise imparatorluğun Avrupa'da yer alan topraklarında yaşayan 14.752.820 kişinin yalnızca %5,7'si Müslüman iken, Asya'daki bölgelerde yer alan 14.280.291 kişilik nüfusun %80'ini Müslümanlar oluşturmuştur.⁵⁴⁰

Birkaç yıl sonra baş gösteren Osmanlı-Rus Savaşı'nın (1877-1878) ardından imzalanan Berlin Antlaşması'yla (1878) birlikte, imparatorluğun coğrafi ve demografik yapısında önemli bir değişim daha gerçekleşmiştir. Zira bu antlaşma Müslüman-Türk nüfusun yoğun olarak ikamet ettiği Tuna'nın güneyi ile güneydoğusunda ve Kafkaslar'da imparatorluk aleyhine kayda değer ölçüde toprak

⁵³⁹ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. F. Dilek Özdemir (İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 57-58.

⁵⁴⁰ Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927* (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 1996), 28, 38; Aktaran: Turan, "Tefrik'ten İttihad'a", 28-29.

kayıplarına yol açmıştır. Bu süreçte başlayan bir milyondan fazla insanın kitlesel göçü, savaşın hicri 1293 yılına denk gelmesi sebebiyle “93 Sökümü” olarak adlandırılmıştır.⁵⁴¹ 1885 yılında 17.375.225 olarak belirlenen nüfusun %27,5’i gayrimüslimlerden müteşekkilen, bu oran 1897 yılındaki verilere göre yaklaşık 1.675.000 kişilik nüfus artışıyla toplam 19.050.307 kişiyi bulan nüfus içinde %25,9’luk bir orana gerilemiştir.⁵⁴² Osmanlı İmparatorluğu takip eden yıllarda da Avrupa’daki topraklarını kaybetmeye devam etmiş, binlerce Müslüman daha Trakya ve Anadolu’ya göç etmiştir. Bu süreç imparatorluktaki Müslüman-gayrimüslim oranındaki göreceli dengeyi oldukça değiştirmiş, Müslüman nüfus imparatorluk nüfusunun oldukça baskın bir payını oluşturur hâle gelmiştir.⁵⁴³ Nüfusun homojenleşmesine koşut olarak Tanzimat’ın modernleşmeci bürokrat kadrolarının farklı dinî-etnik topluluklar arasında “toplumsal barışı sağlayıcı bir iksir”⁵⁴⁴ olduğunu lanse ettikleri Osmanlıcılık ideolojisi de yerini önce İslamcılığa ve ardından Türkçülüğe bırakmıştır.

Bu dönemde ekonomi alanında da köklü değişimler gerçekleşmiştir. Ekonomide görülen eğilimlerin en önemlilerinden biri “ticarileşme” olmuştur. İç ve dış ticaret düzenli biçimde artmış; geçimlik tarım, tarımın genelinde hâkimiyetini sürdürmesine rağmen, bazı bölgelerde hızlı bir ticarileşme gözlenmiştir. Bu dönemde Osmanlı ekonomisi giderek daha çok dışa açılarak, kapitalist dünya-ekonomiye entegre olmuştur. Artan dış ticarete ek olarak, 19. yüzyılın ortalarından itibaren dış borçlanma ve etkileri, imparatorluğun hem ekonomisi hem de dış politikasında kayda değer bir rol oynamaya başlamıştır. Osmanlı topraklarına yapılan yabancı sermaye yatırımları artarken, serbest pazar politikaları ekonomi politikalarına damgasını vurmuştur. Bununla birlikte, dış ticaretteki artış oranı iç ticarete göre daha yüksek olsa da iç ticaret toplam paydaki ağırlığını korumaya devam etmiştir. Aslında Osmanlı ekonomisinde dış ticaretin payı genel olarak sınırlı kalmış, yüzyıl ortası itibarıyla ancak %10 düzeyine erişebilmiştir.⁵⁴⁵ Dış ticaretteki artışın büyük kısmı Avrupa ile

⁵⁴¹ Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 55.

⁵⁴² Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 30.

⁵⁴³ Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 55.

⁵⁴⁴ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 30.

⁵⁴⁵ Şevket Pamuk, “19. yy’da Osmanlı Dış Ticareti”, içinde *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İletişim Yayınları, 1985).

yapılan ticaretten kaynaklanmakla birlikte bu artış giderek kapitalist dünya-ekonomiye bağımlılık yönünde ve dolayısıyla dünya-imparatorluk aleyhine gelişmiş, bu da büyük bir ticaret açığına yol açmıştır.

Osmanlı ekonomisi imparatorluğun yıkılışına kadar tarımsal bir ekonomi olma özelliğini sürdürmüş, nüfusun çok büyük bir çoğunluğu geçimini tarımdan sağlamıştır. Osmanlı tarımının temel özellikleri emek gücünün kıtlığı, toprağın bolluğu ve sermayenin yetersizliği olarak özetlenebilir. Bu bileşim tarımda emek tasarrufuna yönelik teknolojilerin geliştirilmesini ve uygulanmasını yavaşlatmış ve dolayısıyla üretimi artırmak için ekili alanların yüz ölçümünün artırılması yoluna gidilmiştir. Ulaşım alt yapısındaki yetersizlik de tarımsal üreticileri ticari amaçlar yerine geçimlik tarımla sınırlandıran bir başka etmen olmuştur. Önceki dönemlerden beri tarımsal faaliyetlere hâkim olan bu özellikler imparatorluğun son yüzyılında da devam etmekle birlikte bu süreklilik söz konusu dönemde tarımda önemli değişimlerin yaşanmadığı anlamına gelmemektedir. Devletin göçebe aşiretlere yönelik iskân politikası giderek daha çok göçebenin köylüye dönüşmesine neden olmuştur. Tarımda ticarileşmenin de artmasıyla birlikte daha çok köylü, pazarda mübadele edilmesi için daha fazla ürün üretmeye başlamıştır. Ancak tarımın ticarileşmesi olgusunun imparatorluk ölçeğinde yaşanan genel bir eğilim olduğunu söylemek mümkün değildir. İmparatorluğun özellikle dünya-ekonomiyle bütünleşmekte olan ve önemli ihraç limanlarının hinterlandında yer alan Cebel-i Lübnan, Çukurova, Kıyı Ege ve Makedonya gibi bölgelerinde, tarımın ticarileşmesi fenomeniyle karşılaşmıştır. Diğer pek çok bölgede ise geçimlik tarım ekonomik faaliyetler içindeki hâkimiyetini sürdürmüştür.⁵⁴⁶

Tarım ve ticaretin yanı sıra 19. yüzyıl Osmanlı ekonomisinin bir başka önemli kolunu imalat ve sanayi sektörü oluşturmuştur.⁵⁴⁷ Yaygın kanının aksine 19. yüzyılda Osmanlı imalat sektörü çökmemiş, hatta mutlak bir gerileme dahi yaşamamış; varlığını sürdürmekle birlikte Batı'da gerçekleşen imalat patlamasına tam olarak yanıt veremeyerek görece olarak geride kalmıştır. İmalat sektöründe üretimin örgütlenmesi,

⁵⁴⁶ Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 51.

⁵⁴⁷ 19. yüzyılda imparatorlukta imalat sektörünün yoğunlaştığı dört bölgeden bahsedilebilir: Selanik-Makedonya, Batı Anadolu, Samsun-Trabzon sahil şeridi ve Güneydoğu Anadolu-Kuzey Suriye. Bk. Donald Quataert, *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, çev. Tansel Güney, 3. bs (İletişim Yayınları, 2011), 14.

hane içi üretim gibi biçimleri de içerecek biçimde çeşitlenmiş; emek sömürüsü artmış; kadın emeği daha yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin 19. yüzyılın ikinci yarısında Bursa’da bulunan ipek ipliği fabrikalarının işçilerinin neredeyse tamamı kadınlar olmuştur. Loncaların ağırlığı ve denetiminin azalmasına koşut olarak kentsel üretim daha çok kentlerin kırsal alanlarına kaymaya başlamış, bugünkü Bulgaristan’ın doğusu ve Tokat gibi bazı bölgelerde ilk sanayi merkezleri ortaya çıkmıştır.⁵⁴⁸

Kapitalist dünya-ekonomiye eklemlenerek sermaye-ulus-devletleşen dönemin diğer toplumlarında olduğu gibi Osmanlıda da en önemli ekonomik aktörlerden biri devlet olmuştur. Mali açıdan ele alındığında Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyıl boyunca çok ciddi bütçe sorunları yaşadığı görülür. Kronik bir bütçe açığı sıkıntısı yaşayan devlet bu açığı kapatmak için önce iç sonra da dış borçlanma yoluna gitmiştir. 18. yüzyılda devletin nakit ihtiyacını karşılamak için kullanılan temel mekanizma malikâne sistemi olmuştur. Bu sistemin işlerliğini kaybetmesine koşut olarak “esham” nakit ihtiyacının karşılanması için kullanılan temel yöntem hâlini almıştır. 1774’teki mağlubiyet sonrasında Rusya’ya ödenme yükümlülüğü altına girilen savaş tazminatını karşılamak üzere oluşturulan esham esasen bir tür hazine bonosudur. Esham malikâneye göre daha düşük bir yatırım gerektirir ve onun aksine büyük bir riski yoktur. Gayrimüslimlere ve kadınlara da açık olan esham bonolarını özellikle kadınlar yoğun biçimde satın almışlardır. Zira devletin esham sahiplerine ödediği faiz oranları çok yüksek seviyelerde seyretmiştir.⁵⁴⁹

Bütçe açığına çözüm üretmek amacıyla eshamın yanı sıra faiz geliri de sağlayan ve zamanla banknota dönüşen bir iç borçlanma aracı olan “kaime” gibi araçlara ve alternatif finansman yollarına da başvurulmuştur. Bu yollardan başlıcası daha önceki dönemlerde de başvuru alan taşşış olmuştur. Mali durumu geçici olarak rahatlatan ama enflasyona da neden olan altın ve gümüş paraların taşşışına imparatorluk tarihi boyunca en çok II. Mahmud döneminde başvurulmuştur. Devletin mali durumunu düzeltmek konusundaki en iddialı denemelerden bir diğeri de

⁵⁴⁸ Yüksel Duman, “Notables, Textiles and Copper in Ottoman Tokat, 1750-1840” (Binghamton, 1998); Michael Palaret, *Balkan Ekonomileri 1800-1914 / Kalkınmasız Evrim*, çev. Ayşe Edirne (Sabancı Üniversitesi, 2000).

⁵⁴⁹ Mehmet Genç, “Esham”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995); Genç, “Mâlikâne”.

Tanzimat sonrasında iltizam sistemini tümüyle kaldırarak vergiyi modern vergi memurlarına benzeyen “muhassıllar”, yani vergi tahsildarları eliyle toplama girişimi olmuştur. Bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmış ve iltizam sistemi daha uzun yıllar varlığını korumuştur.⁵⁵⁰

Dış borçlanma ilk olarak 1854’te Kırım Savaşı’nın (1853-1856) finansmanı konusunda gündeme gelmiştir. Bu tarihten itibaren Osmanlı dış borçları kısa sürede çok büyük bir hızla artmış ve 1874 itibarıyla bütçenin yarısı borçların anapara ve faiz ödemelerine gider olmuştur. 1875’teki mali iflası, kamu borçlarının ödenmesi meselesine yönelik büyük güçlerle sürdürülen uzun müzakereler sonucunda kurulan “Düyun-ı Umumiye”⁵⁵¹ takip etmiştir. Kamu gelirlerine kaynağında el koyarak Osmanlı borçlarını ödeme hususunda yetkilendirilen bu kuruluş alacaklı devletlerin, Osmanlı Bankası’nın ve Galata bankerlerinin temsilcilerince yönetilmiştir. Düyun-ı Umumiye hem faiz oranlarının hem de borç stoğunun aşağı yukarı sabit kalmasını sağladıysa da karşılığında devletin en verimli gelir kaynaklarına el koymuştur. Zira tuz, tütün, ipek, alkol gibi ürünlerden gelen gelirler doğrudan Düyun-ı Umumiye kontrolüne girmiştir. Nitekim bu kuruluşun tüm devlet gelirleri içindeki payının %35’e kadar çıktığı dönemler olmuştur.⁵⁵²

Osmanlı ekonomisi zapt yerine mübadelenin hâkim elde etme biçimi olduğu pazar ekonomisine dönüşüp kapitalist dünya-ekonomiyle bütünleştikçe imparatorluğa yabancı sermaye girişi de artış göstermiştir. Yabancı sermaye hem fon yatırımları hem de doğrudan yatırımlar biçiminde Osmanlı ekonomisine dâhil olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın son dönemlerinde artış gösteren doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının başını Fransa ve Britanya sermayesi çekmiştir. Söz konusu yatırımlar özellikle ulaşım (demiryolları, karayolları, limanlar), kentsel hizmetler ve madencilik alanlarında yoğunlaşmıştır. Batı kaynaklı diğer sermayenin de eklenmesiyle yabancı sermayenin Osmanlı ekonomisi içerisindeki önemi giderek artmış ve bu olgu Osmanlı İmparatorluğu’nun dış ilişkilerindeki belirleyici unsur hâline gelmiştir. Yabancı

⁵⁵⁰ Ali Akyıldız, “Kaime”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001).

⁵⁵¹ Genel Borçlar

⁵⁵² Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 52.

sermayenin Osmanlı ekonomisindeki kontrolünün en uç noktasını ise yukarıda bahsi geçen Düyun-ı Umumiye teşkil etmiştir.⁵⁵³

Başta demiryolu olmak üzere ulaşım alanındaki yatırımlar hem kırsalın meta üretimi sürecine dâhil edilmesi hem de sanayi sektörünün gerek duyduğu emek gücü, ham madde ve yeni pazarlara erişmesi bakımından çığır açıcı bir gelişme olmuştur. Buharlı makinelerle üretilen sınai ürünler buhar gücüyle çalışan lokomotifler aracılığıyla uzak pazarlara süratle gönderilebilir ve ham maddeler de bu sanayi merkezlerine aynı biçimde getirilebilir hâle gelmiştir. Benzer biçimde emek gücünün kırdan kente akışını da önceki dönemlere göre oldukça kolaylaştıran yeni ulaşım yolları, gelişmiş sanayi toplumlarının kırsal bölgelerinin yanı sıra az gelişmiş toplumları da kendi pazarına bağımlı hâle getiren bir işlev üstlenerek kapitalist dünya-ekonominin etki alanını genişletmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁵⁵⁴ Turan'ın deyimiyle, “demiryolu kendilerine kurmaya çalıştıkları sahte cennete ulaşmada Avrupa'nın sanayileşmiş ülkeleri için bir kızak görevi görecek ve kıyasıya yaşanan sömürgecilik yarışında avantaj sağlayıcı bir konuma sahip olacaktır.”⁵⁵⁵

Ekonomik yapıda yaşanan kapitalistleşme sürecine koşut olarak bu dönemde Osmanlı Devleti'nin izlediği ekonomik politikalarda serbest ticaret ve ekonomik liberalizm yönünde bir değişim yaşanmıştır. Serbest ticaret politikalarının ne zaman uygulanmaya başladığı konusu tartışmalıdır. Geleneksel yaklaşım 1838 tarihinde Osmanlılar ile İngilizler arasında imzalanan Balta Limanı Ticaret Antlaşması'nı öne çıkarmaktadır. Öte yandan bu görüşe, “antlaşmadan önce de gümrük vergilerinin çok düşük olduğu” yönünde bir itiraz getirilmiştir. Antlaşmanın arkasındaki asıl saikin Britanya'nın Osmanlı ham maddelerine olan erişimini artırma isteği olduğu ve antlaşmayla Osmanlı Devleti'nin bu isteğe uygun olarak bazı maddeler üzerindeki satın alma tekelinden vazgeçtiği göz önüne alınırsa, antlaşma liberal ekonomi

⁵⁵³ Nitekim ülkedeki en büyük sermaye yatırımlarından birini, Düyun-ı Umumiye'ye bağlı olarak kurulan ve ancak 1928'de lağvedilen Tütün Rejisi teşkil etmiştir. Bk.: Emine Kıray, *Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar*, 5. bs (İletişim Yayınları, 2015), 12.

⁵⁵⁴ Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 1.

⁵⁵⁵ Namık Sinan Turan, *Raylar Üzerinden İmparatorluğun Son Dönem Tarihine Bir Bakış: Hicaz Demir Yolu Üzerine Önemli Bir Yapıt*, tanıtım yazarı Murat Özyüksel, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, sy 10 (2006): 215.

politikalarına geçiş yönünde önemli bir adım olarak değeriendirilebilir. Öte yandan bu antlaşmanın milat sayılması abartılı bir yaklaşımdır.

Toplum içi dinamikler bakımından ele alındığında serbest ticaret politikalarına geçişin esnaf, göçmen ve kent yoksullarıyla organik bir ilişki kuran yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla mümkün hâle geldiği söylenebilir.⁵⁵⁶ Nitekim eski ekonomik politikaların esaslarından birini oluşturan tahıl-ekmek ticareti ve fiyatları üzerindeki kontrolün III. Selim döneminde kaldırılmaya başlanması, ekonomik liberalleşme sürecinin Balta Limanı Ticaret Antlaşması'ndan önce başladığını gösterir. Aynı biçimde, II. Mahmud döneminde de yerli tüccarlara tanınan kimi tekel ayrıcalıkları kaldırılmıştır.⁵⁵⁷ Kısacası serbest pazara dayanan ekonomi politikalarının başlangıcı, bir anlamda 18. yüzyılın son çeyreğine dek geri götürülebilir. 1826 ya da 1838 ise bu politikaların rakipsiz bir biçimde yaygınlaşması yolundaki dönüm noktalarına işaret eder. Serbest ekonomi politikalarının içselleştirilmesine yönelik bir diğer önemli adımı ise mülkiyet ilişkilerine yönelik hukuki reformlar teşkil etmiştir. Bu dönem mülkiyet hukuku alanındaki değışimler aracılığıyla kapitalist toplum biçiminin tesisi bakımından son derece önemli olan “üretim araçları üzerindeki hâkimiyet”in hukuki kalıplarında köktenci bir dönüşüme sahne olmuştur. Bu dönüşümün en önemli yapı taşlarından birini 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi oluşturmuştur. Bu düzenlemenin Osmanlı toplumunda uygulamaya giren ilk liberal-kapitalist eğilimli özel mülkiyet yasası olduğu söylenebilir.

Weber'in belirttiği üzere, “modern eşitliğin tarihsel kökleri, rasyonel kapitalizmin ön koşulları ile yakından ilişkilidir.” Başka bir deyişle, faiz getiren türdeki paraya dayalı mübadelelerin gerçekleştiği “pazar ekonomisi”, kodifiye edilerek “tek tipleştirilmiş hukuk”, mutlaki rejimler dolayısıyla “uluslaşma”, anayasal monarşiler aracılığıyla “demokratikleşme”, dinî ayrımcılığı olumsuzlayan “sekülerleşme” ve bunlar üzerinde yükselen “burjuva kent toplumu”, kapitalist dünya-ekonomisinin yapı taşı olan sermaye-ulus-devletin gereksinim duyduğu eşitlikçilik anlayışının takip edilebileceği uğraklardır. Nitekim Tanzimat döneminden

⁵⁵⁶ Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*.

⁵⁵⁷ Feroz Ahmad, “Ottoman Perceptions of the Capitulations, 1800-1914”, *Journal of Islamic Studies* 11, sy 1 (01 Ocak 2000): 5.

imparatorluğun son bulmasına kapı aralayan Birinci Dünya Savaşı'na kadarki yaklaşık yetmiş beş yıllık evrede de bu uğraklar eşitlikçi dönüşümlerin ve bu dönüşümlere karşı tepkilerin doğurduğu sonuçların tespiti bakımından yol gösterici niteliktedir.

3.2.1. Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet (1839-1878): Mutlakiyetten Anayasal Monarşiye Geçiş Denemesi

3.2.1.1. Eşitlikçiliğin Politik ve İdeolojik Düzlemdeki Toplumsal İz Düşümleri

Gerek Tanzimat Fermanı gerekse fermanın başlattığı reform dönemi, tarihçiler tarafından genellikle dış etmenlere dayandırılarak açıklanagelmıştır. Bu yaklaşıma göre, reform ya Batı'nın özellikle gayrimüslimler konusundaki baskısına karşılık olarak ya da Batılı düşüncelere aşina bir grup reformist bürokratin ve özellikle de Mustafa Reşid Paşa'nın (1800-1858) "devleti kurtarma" çabalarının bir ürünü olarak gerçekleştirilmiştir. Yani geleneksel yaklaşıma göre, Tanzimat doğrudan ya da dolaylı olarak Batılı büyük devletlerden kaynaklanmıştır. Tanzimat'ın hemen öncesindeki politik ve uluslararası bağlam elbette önemlidir: Tanzimat, en azından zamanlaması bakımından, büyük güçlerin artan ve devamlı baskıları, Balta Limanı Ticaret Antlaşması ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa krizinin yol açtığı travmadan ayrı düşünülemez. Bununla birlikte Tanzimat, yalnızca bahsi geçen nedenlerle ya da reformist bürokratların politik ve entelektüel eğilimleriyle açıklanamayacak kadar büyük bir dönüşüme işaret eder.

Tanzimat, esasen, 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan yeni yönetici sınıfın talep ve isteklerini yansıtan bir reform programı olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle, Tanzimat reformları Batı ya da bürokrasi kaynaklı tepeden inme reformlar değil, belirli toplumsal dinamiklerden ve yaşamın çeşitli alanlarında oluşan tarihsel birikimden beslenmiş reformlardır. Tanzimat reformlarının hepsi uygulanamamış, zaman zaman çelişkili politikalar izlenmiş ve bazı önemli alanlarda başarısızlıklar yaşanmıştır. Örneğin, iltizam sisteminin kaldırılmasının denenmesine rağmen bu konuda başarıya ulaşılamamış; askerlik sisteminin modernleştirilmesi ise düşünüldenden çok daha uzun bir süreye yayılmıştır. Ancak Tanzimat reformlarının pek

çok alanda önemli sonuçları olmuş; fermanı izleyen yıllarda Osmanlı Devleti ve toplumu belirgin bir dönüşüm geçirmiştir.

Yusuf Akçura'nın (1876-1935) belirttiği üzere, Tanzimat reformları, “Osmanlı ulusu”nu oluşturma hedefi kapsamında, imparatorluğun Müslüman ve gayrimüslim halkları arasında ortak değerler ve davranış kalıpları inşa etmeye yönelmiş, her birine aynı hakları tanıyıp aynı yükümlükleri yükleyerek eşit yurttaşlar hâline getirmeye girişmiştir. Bu eşitliği inanç ve ifade özgürlüğü ile destekleyerek toplumu din ve soy farklarından doğan eşitsizliklerden soyutlayıp, ABD'deki “Amerikan ulusu”nun üzerine inşa edildiği “müşterek yurt” ideali aracılığıyla, imparatorluk sınırları ölçeğinde tek bir ulus vücuda getirmeyi amaçlamıştır.⁵⁵⁸ Sermaye-ulus-devletleşme sürecinin önemli bir evresini teşkil eden bu dönüşümün eşitlikçi yönünü anlayabilmek için, Tanzimat reformlarının etkili olduğu dört eğilim ve süreç üzerinde özellikle durulması gerekir. Reformların doğurduğu ve/veya beslediği bu süreçler, devletin karar alma mekanizmalarının “demokratikleşme”si, yaşanan “kodifikasyon” dalgası, “hak ve özgürlüklerin genelleşmesi” ve “sekülerleşme” olarak başlıklandırılabilir. Bu çalışmanın ikinci bölümünde de ifade edildiği üzere, bu tür süreçler sermaye-ulus-devlet modelinin yerleşebilmesi için eşitlikçiliğe duyulan gereksinimin iz düşümlerinin takip edilebileceği izleklerdir.

II. Mahmud'dan sonra tahta çıkan Abdülmecid ve Abdülaziz (1830-1876; 1861) dönemlerine, Tanzimat ve Islahat fermanları ile bu fermanlara istinaden hayata geçirilen reformlar damgasını vurmuştur. Tanzimat Fermanı, 3 Kasım 1839'da duyurulan ve “Gülhane Hatt-ı Hümayunu” olarak adlandırılan kısa bir metindir. Tarihçiler, “Tanzimat” terimiyle, genellikle, fermanla başlayan ve ilk Osmanlı anayasasının kabulüne kadar süren 1839 ila 1876 yılları arasındaki döneme ve bu dönemdeki reformlara işaret ederler. Çok geleneksel bir biçimde başlayan ferman, yaşanmakta olan sorunları “şeriattan sapılması”na bağlar. Fermana göre, imparatorluğun geçmişinde gayet iyi işleyen düzen son yüz elli yılda şeriattan sapılması sebebiyle bozulmuş, eskiden zengin ve muktedir olan devlet giderek yoksul ve zayıf bir hâle gelmiştir. Ferman, “eski güzel günler”e dönülmesi için gerekli

⁵⁵⁸ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Türk Tarih Kurumu, 2007), 19.

olduğunu iddia ettiği “doğru yol”un bulunması amacıyla yönelik olarak, toplumsal düzenin kurucu esaslarını teşkil etmesi gerektiğini öne sürdüğü birtakım ilkelerin devletçe benimsendiğini ilan etmiştir.

Toplumsal sorunlardaki artışın şeriata uyulmamasından kaynaklandığını belirtmesi bakımından geleneksel söyleme dayanan ve nostaljik tonlar barındıran başlangıç kısmının ardından Tanzimat Fermanı “devrimci” olarak nitelenebilecek hükümlerle devam eder. Ferman, kişisel özgürlüklere ve “hukuk önünde eşitlik” ilkesine öncelik tanınması sebebiyle esasen liberal bir belge olarak nitelenebilir. Nitekim Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1789) gibi temel hak bildirgeleriyle de bu bağlamda benzerlikler gösterir. Fermanın, sorunların düzeltilmesi, yani “ıslahat” için atılmasını gerekli gördüğü adımlar şöyle özetlenebilir: Osmanlı uyruklarının yaşam, şeref ve mülkiyetlerini koruyacak güvenceler oluşturmak; iltizamı kaldırarak düzenli bir vergi sistemi kurmak; gayrimüslümlerin de askerlik yapmasını sağlayacak düzenli bir askerlik sistemi tesis etmek; Müslüman ve gayrimüslimler arasında hak ve yükümlülükler bakımından eşitlik sağlamak.⁵⁵⁹

Tanzimat reformlarının ortaya çıkmasının altında yatan motivasyonlardan başlıcası eşitlik idealidir. Bu dönemde Osmanlı uyruklarına hem yeni hak ve özgürlükler tanınmış hem de mevcut hak ve özgürlükler inanç ayrımı gözetmeksizin genelleştirilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu hakların korunması için çeşitli hukuki güvenceler tesis edilmiştir. Bu bağlamda getirilen yeniliklerin en önemlisini “hukuk önünde eşitlik” ilkesi teşkil etmiştir. Bu ilkenin kabulünün bir boyutunu, daha önce hukuken geçerli olan statüsel eşitsizliklerin tedricen tasfiye edilmesi, diğer bir boyutunu ise Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki inanç kaynaklı eşitsizliklerin sona erdirilmesi oluşturmuştur.

Tanzimat döneminde, pek çok modern yasanın çıkarıldığı yoğun bir kodifikasyon gerçekleştirilmiştir. Bu yasaların bir kısmının, Osmanlı hukukçularınca hazırlanan özgün yasalar olmasına rağmen; önemli bir kısmı Batılı sermaye-ulus-

⁵⁵⁹ Namık Sinan Turan, “‘Gerçek ve İllüzyon Arasında’: Birinci Dünya Savaşı’na Giden Süreçte Osmanlı İmparatorluğu ve Panislamizm”, içinde *Nuran Yıldırım - Armağan Kitabı: Tıp Tarihinin Peşinde Bir Ömür*, ed. Hakan Ertin ve M. İnanç Özekmekçi (Betim Kitaplığı, 2016), 520.

devletlerin hukukundan, özellikle Fransız hukukundan uyarlanmıştır.⁵⁶⁰ 1840, 1851 ve 1858 tarihlerinde yürürlüğe giren ve “Ceza Kanunname-i Hümayunu” adıyla anılan yasalar, imparatorluğu modern ceza hukukuyla tanıştırmıştır. 1858 tarihli “Arazi Kanunname-i Hümayunu” ise, toprak mülkiyeti ve zilyetliği konusunu, ilk kez kapsamlı ve sistematik biçimde düzenleyen yasa olmuştur. Toprak üzerinde özel mülkiyet tesis edilmesine izin verip, toprak sahipliğine ve mirasa ilişkin hakları genişleten söz konusu yasa; kapitalist üretim ilişkilerinin pratikte Osmanlı toplumuna ne ölçüde sirayet ettiğini ve yönetici sınıfın karmaşık çıkarları ile kırdıya yaşanan çeşitli gerilim ve çatışmaların tetiklemesiyle ters yüz olan toplumsal yapıyı yansıtan, önemli bir dönüm noktası olmuştur.

19. yüzyılda değişen toplumsal yapının önemli bir boyutunu, mülkiyet ilişkileri teşkil etmiştir. Bu dönem, mülkiyet hukuku alanındaki değişimler aracılığıyla kapitalist toplum biçiminin tesisi bakımından son derece önemli olan “üretim araçları üzerindeki hâkimiyet”in hukuki kalıplarında dönüşüme sahne olmuştur. Bu dönüşümün en önemli yapı taşlarından birinin 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi olduğu ifade edilebilir. Bu düzenleme, Osmanlıdaki ilk modern-kapitalist eğilimli mülkiyet yasası olmuştur. Tarihçiler genellikle sonuçları üzerinde dursalar da bu yasayı doğuran toplumsal koşullar ve tarihsel gelişmelere de aynı ölçüde odaklanmak gerekir. Zira böylelikle söz konusu düzenlemeyi bir neden değil sonuç, toplumsal dönüşümün belirli bir aşamasında belirginleşen bir soruna verilen yanıt olarak görmek mümkün olabilir.

1858 tarihli Arazi Kanunnamesi, arazilerin yalnızca kişiler adına tescil edilebilmesine cevaz vererek, kolektif toprak mülkiyeti biçimlerini özel mülkiyet lehine yasaklamış; tarımsal arazilerin devrini, miras bırakılabilmesini, alınmasını, satılmasını ve ipotek edilmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca bu yasayla birlikte cinsiyet bağlamındaki hukuki eşitsizlik sona erdirilmese de kadınların miras ve mülkiyet hakları erkekler aleyhine genişletilerek eşitsizlik makası daraltılmıştır. Tüm bu gelişmeler esasen tek bir amaca; “tarımsal arazinin metaya dönüştürülmesi”nin, yani pazarda özgürce mübadele edilebilen bir mal olmasının önündeki engelleri kaldırmaya

⁵⁶⁰ Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyetine Resepsiyon Süreci (1839-1939)* (Türk Tarih Kurumu, 1996).

yönelmiştir. Osmanlı hukukuna göre devri yasak olan mirî arazilerin, aslında 17. yüzyıldan itibaren pratikte rahatça mübadele edildiğine dair pek çok örneğe rastlanmıştır. Bu bakımdan, 1858 tarihli yasa toprağın metalaşması sürecini başlatan değil, mevcut toplumsal ve ekonomik ilişkileri hukuki zemine oturtup meşrulaştıran bir uğrağı teşkil etmiştir. Nitekim 1867’de mirî ve mülk arazi arasındaki ayrımın tamamen kaldırılması, kapitalist üretim ilişkilerinin hem bir bütün olarak Osmanlı toplum biçimi hem de özel olarak toprak mülkiyeti üzerindeki etkisinin ulaştığı düzeyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁵⁶¹

Bu dönemde kodifiye edilen bir diğer önemli yasa, 1869 tarihli “Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu” olmuştur. Yurttaşlık konusunu düzenleyen söz konusu yasa, Tanzimat reformlarının eşitlikçi bağlamda en önemli ayaklarından biri olan hukuki ve politik eşitlik ilkelerinin sağlanması yönünde önemli bir uğrağı teşkil etmiştir. 1864’te çıkarılan “Vilayet Nizamnamesi” ise geleneksel mülki idare sistemini, sermaye-ulus-devlet modeli eğilimlerine uyarlamaya yönelik önemli bir adım olmuştur. Aslında 1840’lar ve 1850’ler boyunca mülki idareyle ilgili bir dizi düzenleme gerçekleştirilmiş, fakat kapitalist bürokratik yapıyı kurumsallaştırma anlamında yeterli kapsamda ve sistematiklikte bir düzenleme ihtiyacı devam etmiştir. Vilayet Nizamnamesi, vilayetleri temel idari birim hâline getirerek onun altında liva (sancak), kaza, nahiye, karye (köy) birimlerinden oluşan bir hiyerarşi öngörmüştür.⁵⁶²

Sermaye-ulus-devletleşme beraberinde tek tipleşmeyi ve sekülerleşmeyi getirirken, dinî referanslı hukuk belirli alanlarda etkinliğini sürdürmeye devam etmiştir. Ticaret, arazi ve ceza hukuku alanlarında kodifikasyon süreci gerçekleşmekle birlikte, aile hukuku gibi dinî hukukun nüfuzunu hissettirmeye devam ettiği alanlar varlığını korumuştur. Bir yandan kapitalistleşme ekseninde burjuva kültüründen uyarlanan yaşam kalıpları geleneksel yaşam tarzının yerini alırken diğer yandan modernlik öncesi dönemin gündelik yaşam üzerindeki kuşatıcılığı özellikle alt sınıflar

⁵⁶¹ E. Atilla Aytekin, “Agrarian Relations, Property and Law: An Analysis of the Land Code of 1858 in the Ottoman Empire”, *Middle Eastern Studies* 45, sy 6 (01 Kasım 2009): 935-51.

⁵⁶² İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)* (Türk Tarih Kurumu, 2011), 61.

bağlamında sürdürülmüştür.⁵⁶³ Bu bakımdan, 1860'lardan itibaren çıkarılan ve “medeni kanun” işlevine sahip olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Tanzimat'ta yaşanan kodifikasyon sürecinin muhtemelen en önemli ürünü olmuştur. Zira bu yasa, toplumun en alt kesimlerini dahi İslami referanslardan hareketle kapitalist toplum biçimine entegre etmeyi sağlayacak ilk büyük yasal girişimi teşkil etmiştir. Bu temel yasalar ve çeşitli konularda yürürlüğe sokulan pek çok başka hukuki düzenleme, Tanzimat reformlarının hukuki altyapısını tesis ederek Osmanlı İmparatorluğu'nun sermaye-ulus-devlete dönüşmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Tanzimat reformlarıyla birlikte, dinî kimliklere göre dikey biçimde örgütlenen geleneksel yapı yerine hukuki eşitliğin sağlandığı görece yatay bir modele göre toplumun dönüştürülmesi amacıyla eşitlik ideali, üzerine devlet ve toplum yapısının tesis edileceği temel ilke hâline getirilmiştir. Eşitlik ilkesini toplumsal hayatın politik ve ideolojik düzeylerine entegre etme girişimi olan Tanzimat reformlarıyla, hiyerarşik zimmet ilişkisinin yerini yatay ilişkilerin alması için “millet sistemi” olarak adlandırılan bir örgütlenme biçimi hayata geçirilmiştir. Bununla birlikte millet sistemi Tanzimat reformlarının temelinde yer alan eşitlikçi yatay ilişkiler idealiyle çelişkili bir biçimde dinî-etnik topluluklar arası ayrımların sürmesine yol açmış, ilerleyen süreçte sekülerleşmenin bu alt topluluklar içindeki artan etkisine koşut olarak toplulukların kendilerini ayrı uluslar biçiminde tahayyül etmelerine kapı aralamıştır. “Millet” terimi, 1820'lerin sonlarından itibaren “Müslüman olmayan korunmuş topluluk”, yani “zimmiler” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin Mart 1828 ve Nisan 1842 tarihli fermanlarda Ermenilerden “millet” olarak bahsedilmesinin yanı sıra, Şubat 1835'te *Takvim-i Vekâyi*'de yayınlanan bir duyuruda da “millet” teriminin “ehl-i zimmet” anlamındaki ilk kullanımlarından birine rastlanır.⁵⁶⁴ Nitekim “zimmet”

⁵⁶³ Namık Sinan Turan, “Modernleşme Olgusunun Osmanlı Toplum Yaşamına Yansımaları ve Ta'addüd-i Zevcat (Çokeşlilik) Sorunu”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, sy 7 (2005): 123.

⁵⁶⁴ Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System”, içinde *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, c. 1 (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), 73, 85 dn. 29. Ayrıca Benjamin Braude, Ahmet Refik Altınay'ın (1881-1937) mühimme defterleri üzerinde yaptığı çalışmalara işaret ederek, 19. yüzyılla birlikte “millet” kelimesine ilişkin terminolojideki ve resmî tutumdaki değişiminin, 16. yüzyıldaki bir kararnameye atıfta bulunan Kasım 1839 tarihli Yahudilere ilişkin bir diğer fermana da yer aldığını belirtir. Yahudilerin “taife” olarak adlandırıldığı Ekim 1582 tarihli kararnameye atıfta bulunan söz konusu fermana, Yahudiler “millet” olarak nitelendirilmiştir. Hâlbuki 18. yüzyılın sonlarında, Ekim-

anlamındaki kullanıma bizzat Tanzimat Fermanı'nın metninde dahi yer verilmiştir: “tebaa-yı saltanat-ı seniyyemizden olan ehl-i İslam ve millel-i saire”.⁵⁶⁵

Eşitlik ilkesinin toplumsal yapıya entegrasyonuna yönelik dönemin bir diğer önemli anayasal metni, 1856 tarihli Islahat Fermanı olmuştur. Tanzimat Fermanı yüzeyde geleneğin dilini muhafaza ederek statükoyu sarsma girişiminin tezahürü olsa da Islahat Fermanı bundan daha fazlasını temsil eder. Zira Islahat Fermanı imparatorluğun ayakta kalması için zimmet ideolojisine dayanan hukuki hiyerarşinin tasfiyesinin gerekli olduğunu açıkça dile getirerek savunmuştur. Tanzimat Fermanı gibi Islahat Fermanı da yoğunlaşan Avrupa baskısına karşı merkezî yönetimin Avrupalı müttefiklere duyduğu ihtiyacın arttığı bir dönemde yayımlanmıştır. Fakat bu olgudan hareketle her iki belgenin de aynı iktidar odaklarının çıkarlarını temsil ettiği yargısına varmak hatalı olur.⁵⁶⁶ Tanzimat reformcuları neslinden olan birçok bürokrat, imparatorluğun toplumsal yapısını, parçalanmaya engel olacağını düşündükleri “Osmanlı yurttaşı” kimliğini tesis ederek dönüştürmek istemiştir.⁵⁶⁷ Avrupalıların baskı ve müdahalelerine tepkili olmakla birlikte, giderek artan dinî-etnik referanslı ayaklanmaların sona ermesi için eşitlikçi reformların gerektiğini düşünmüşlerdir.

Islahat Fermanı ise padişahın uyruklarının eşit olduğu ilkesini yinelemekle yetinmeyip, eşitliğin neyi ifade ettiği noktasında daha köktenci bir tutum ortaya koymuştur. Bu ferman, inanç özgürlüğünü hem pozitif (inanma) hem de negatif (inanmama) boyutlarını kapsayacak ölçüde genişletmesinin yanı sıra padişahın uyrukları arasında aktif statü hakları bakımından dil, etnik köken veya inanç temelli bir ayırım yapılmayacağı güvencesi vererek eşit yurttaşlığı da öngörmüştür. Keza devlet okullarında eğitim alma ve kamu hizmetine girme noktasında da bu tür ayrımcılıklar yasaklanarak eşitlik ilkesine işlerlik kazandırılmıştır. Farklı dinlerin

Kasım 1796'da yayımlanan bir başka fermana Rumlardan millet olarak bahsedilmemiştir. Bk. Ahmet Refik Altınay, *Onüçüncü Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1786-1882)*, t.y.

⁵⁶⁵ “Yüce saltanatımızın uyrukları olan Müslümanlar ve diğer milletler”. Bk. Kili ve Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*.

⁵⁶⁶ Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Revised ed. edition (New York: Cambridge University Press, 2004), 137.

⁵⁶⁷ Alan Cunningham, “Stratford Canning and the Tanzimat”, içinde *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, ed. William R. Polk ve Richard L. Chambers, 1st edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 245-66; Roderic H. Davison, “Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century”, *The American Historical Review* 59, sy 4 (1954): 844-64.

mensuplarından oluşan karma yapılı nizamiye mahkemeleri, Müslüman ve gayrimüslimlerin taraf olduğu ticari veya cezai davalarda şeriye mahkemelerinin yerine yetkilendirilmiştir. Ayrıca “millet”lere, hükûmetten onay almak şartıyla, Müslümanların yaşadığı bölgelerde mabet inşa edebilme hakkı tanınmıştır.

Islahat Fermanı’nın koyucuları, devlet ile Müslüman olmayan uyruklar arasındaki ilişkilerde gerçekleşen köktenci dönüşümü simgeleyecek biçimde, eşitsizliği hatırlatan “ehl-i zimmet” ve “reaya” tabirlerini kullanmaktan kaçınarak yeni bir kelimeyi tedavüle sokmuşlardır: “gayrimüslimler”⁵⁶⁸ Islahat Fermanı’yla gayrimüslimlere anayasal gelişme olarak değerlendirilebilecek üç reform vadedilmiştir. Bunlardan birincisi, Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında nüfusa göre temsilin yerleştirilmesidir. Bir diğer vaat, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye’ye gayrimüslimlerden de üyelerin kabul edilmesi üzerinedir. Sonuncusu ise gayrimüslim milletlerin örgütlenmesinin yeniden düzenlenmesi çerçevesinde dinî topluluklara ruhban sınıfı dışından seküler temsilcilerin de katılmasıdır.⁵⁶⁹

Islahat Fermanı, aslında Tanzimat Fermanı’nın “dinî topluluklar arasında eşitlik” ilkesini tam olarak uygulamaya geçirememesi üzerine Avrupalı devletlerin bu konudaki baskılarının yoğunlaştığı bir sürecin ürünü olmuştur. Avrupalı devletler Kırım Savaşı sırasında Şubat 1856’da hazırlanan Viyana Protokolü’nün 4. maddesinde, padişahın hükümlerine saygı duymakla birlikte Hristiyan uyrukların özerklik haklarının korunması konusunda ısrarcı olmaya devam edeceklerini beyan etmişlerdir.⁵⁷⁰ Protokolü takiben ilan edilen Islahat Fermanı, Tanzimat’ın öngördüğü hükümleri tekrar etmesinin yanı sıra birçok yeni düzenlemeyi de gündeme getirmiştir. Buna göre daha önce zimmilere verilmiş olan ayrıcalıkların, dönemin koşullarına uygun hâle getirilecek biçimde yeniden düzenlenmesine karar verilmiştir. Fermanla birlikte gayrimüslim toplulukların işlerinin yönetimi hususunda her topluluğun ruhban ve avamı arasından seçilecek üyelerden kurulacak meclisler

⁵⁶⁸ Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 70.

⁵⁶⁹ Cevdet Küçük, “Osmanlılarda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”, içinde *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1023.

⁵⁷⁰ Ali Fuat Türkgeldi, *Mesâil-i Mühimme-i Siyasiyye*, ed. Bekir Sıtkı Baykal, 2. bs, c. 1 (Türk Tarih Kurumu, 1987), 374.

yetkilendirilmiştir. Ayrıca halkı belirli bir mezhepten olan kent, kasaba ve köylerdeki mabet, okul, hastane ve mezarlıkların aslı biçimlerine göre tamir edilmelerine engel olunmayacağına hükmedilmiştir. Ferman, zimmilere yönelik her tür aşağılayıcı kelime ve tabirin kullanılmasını da yasaklamıştır. “Kısacası ferman, Müslümanlar ile gayri Müslimleri ‘*kaffe-i hukukda*’ eşit kılmayı amaçlıyordu.”⁵⁷¹

Islahat Fermanı’nın bilinçli olarak belirsiz bıraktığı konulardan birini ise askerlik hizmeti oluşturmuştur. Önce hem gayrimüslimlerin hem de Müslümanların askerlik yükümlülüğüne tabi olduğunu belirten ferman, ardından askerlik hizmeti yerine sayılacak alternatif ve muafiyetlerin mümkün olduğunu öngörmüştür. Nitekim 1857’de çıkarılan “bedel-i askeriye” adlı bir vergiyle birlikte, askerlik muafiyeti kurumsallaştırılarak tüm gayrimüslim erkeklere uygulanmaya başlanmıştır. Bu uygulama tüm taraflarca memnuniyetsizlikle karşılanmıştır. Hristiyanlar, bu verginin adı yenilenmiş bir cizye olduğundan şikâyet etseler de askere gitmek yerine vergiyi ödemeyi tercih etmişlerdir. Bu durum ordunun asker kaynaklarını kayda değer ölçüde sınırlamıştır.⁵⁷² Müslümanlar ise Hristiyanlar evlerinde refah içindeyken kendi oğullarının imparatorluğun güvenliğini sağlama yükünün altına haksız yere tek başlarına girdiğinden dem vurmushlardır. 1908 Jön Türk devrimi sonrası kurulan anayasal rejim bedel-i askeriyeği ilga edip inanç ayrımı olmaksızın tüm erkek uyruklar için askerlik hizmetini zorunlu hâle getirene kadar, bu durum yarım yüzyıl boyunca süregitmiştir.⁵⁷³ “Askeri yükümlülüklerde eşitlik” uygulamasına gayrimüslimlerden gelen yanıt ise imparatorluk dışına göç oranlarındaki artış olmuştur.

Islahat Fermanı, her gayrimüslim topluluğun ayrı ve özerk bir yönetim birimi olarak örgütlendiği “millet sistemi”nin sekülerleştirilmesini de öngörmüştür. Böylelikle “millet” olarak adlandırılan bu topluluklar kendi içlerinde uluslaşmaya ve “millet” tabiri de giderek “ulus” anlamını kazanmaya başlamıştır. Fermanda, milletlerin iç hukuklarını teşkil eden kuralların, merkezi yönetim tarafından periyodik olarak denetlenmekle birlikte kendi milletlerine mensup ruhban ve ruhban olmayan

⁵⁷¹ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 25.

⁵⁷² Erik Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908 - 1928)*, çev. Ergun Aydınoglu, 2. bs (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009), 70.

⁵⁷³ Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, 120-29.

üyelerden kurulu sekülerleşmiş birer yasama organı olan “millet meclisleri” tarafından koyulması öngörülmüştür. Millet sisteminin sekülerleşme ve demokratikleşmeyi artırıcı potansiyelini ortaya koyan bu hüküm, ruhban sınıfının kimi üyelerince yetkilerinin zayıflatılması olarak yorumlanmış; nitekim bu yasama organları faaliyete başladıklarında iktidarın gerçekten de seküler burjuvazinin kontrolüne geçtiği gözlenmiştir.⁵⁷⁴

Islahat Fermanı, normatif ve politik iktidar sahasını Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında eşitlikçi bir biçimde yeniden kurgulamaya yönelmesinin yanı sıra gayrimüslimlerin Müslümanlar aleyhine olan belirgin ekonomik üstünlüklerini törpülemenin yollarını da aramıştır. Gayrimüslim topluluklara önceki dönemden miras kalan muafiyet ve ayrıcalıkların kaldırılmasına yönelik bu arayış sonucunda, II. Mahmud ve halefleri tarafından patrik ve piskoposlara verilen yetkilerin, sekülerleştirilen millet sistemi modeline uyumlulaştırılma gerekçesiyle tasfiyesi amaçlanmıştır. Ayrıca fermanla birlikte kapitülasyonları aşındırmaya yönelik bir girişim olarak yabancıların ve himayelerindeki Osmanlı tebaasının, yani “mahmi”lerin mülk satın almalarına, ancak Osmanlı yasalarına tabi olmayı kabul etmeleri şartıyla izin verileceği öngörülmüştür.⁵⁷⁵ Fakat bu şart hiçbir zaman hayata geçirilememiştir.

Tanzimat dönemi devlet adamları Osmanlı Devleti’nin toparlanması ve bağımsızlığı konusundaki başlıca ve en önemli adımın kapitülasyonlardan kurtulmak olduğuna inanmışlardır. Bu amaçla, Batılılaşma ve idare ile yargı sisteminin sekülerleşmesi hususlarında reform girişimlerinde bulunmuş ve kapitülasyonların kötüye kullanılmasını önleyecek çözüm yolları bulmaya çalışmışlardır. Osmanlı’nın “Avrupalı” olduğuna karşı çıkan Batılı devletlerce öne sürülen çeşitli itirazları giderebilmek için Mehmed Emin Âlî Paşa, o dönem için köktenci bir adım olarak, Fransız Medeni Kanunu’nun benimsenmesini dahi düşünmüştür. Bu tür girişimlerin kayda değer bir örneği de 1867 tarihli bir fermanla yer almıştır. Bu fermanla birlikte, Osmanlı hukukuna ve dolayısıyla Osmanlı mahkemelerine tâbi olmaları koşuluyla

⁵⁷⁴ Roderic H. Davison, “The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire”, içinde *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, c. 1 (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), 319-29.

⁵⁷⁵ Kili ve Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*.

yabancılar taşınmaz edinme izni verilmiştir. İncalcık'ın ifadesine göre, Fransız elçisi bu yeni ayrıcalıkların Avrupalılara Osmanlı topraklarında sınırsız biçimde maden, ziraat ve orman işletme imkânı sağladığını belirtmiştir.⁵⁷⁶

Modernleşme, yani sermaye-ulus-devletleşme yolunda eşitlikçi adımlar atmaya çalışan Osmanlı, kapitülasyonların yol açtığı eşitsizlikleri bertaraf etmek adına 1869 tarihinde “Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu” adlı bir uyrukluk yasası da çıkarmıştır. Bu yasanın mimarlarından olan Mehmed Emin Âli Paşa, bu yasayla birlikte Osmanlı merkezî yönetiminin onaylamadığı kasıtlı uyrukluk değişikliklerinin hükümsüz kılınmasını sağlayarak kapitülasyonlardan kaynaklanan ve sıkça istismar edilen bu ayrımcılığı sona erdirmeyi hedeflemiştir. Bu tür uygulamaların sadece devletler hukukuna değil, bizzat kapitülasyon hükümlerine de aykırı olduğunu belirterek, Osmanlı Devleti'nin bunların düzeltildiğini görmek istediğini vurgulamıştır.⁵⁷⁷ Bu memorandumu, konsoloslarla ilgili 1863 tarihli ve yabancıların yargılanmasıyla ilgili 1867 tarihli tüzükler takip etmiş, fakat Avrupalı devletler dâhilî vergilerden muafiyet, davalarda tercüman hazır bulundurma hakkı ve padişahın iznine tabi olmaksızın misyoner okul açma yetkisi gibi kapitüler ayrıcalıklarından feragat etmeyi kesinlikle kabul etmemişlerdir.⁵⁷⁸ Yine de imparatorluğun uyruklara ilişkin geleneksel ideolojisinin köktenci bir biçimde değiştiğinin göstergesi olan Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu, uluslaşma ve demokratikleşme süreçlerinin önemli bir adımını oluşturan seküler yurttaşlık anlayışının ideolojik zemin kazanması bakımından köktenci bir adım teşkil etmiştir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ İncalcık, “İmtiyâzât (Osmanlı Dönemi Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti)”.

⁵⁷⁷ Ignace de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suléyman I et François I, jusqu'à nos jours*, c. VII (Paris: Amyot, 1864), 526-27, 548-54. Aktaran: İncalcık, “İmtiyâzât (Osmanlı Dönemi Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti)”. Mahmi statüsü, Osmanlı uyruklarının ödedikleri vergilerden muafiyet, konsolosların bulundukları ülkelerin yasaları dışında bir statüye sahip olmaları, yabancı uyruklu suçluları yargılamadaki güçlükler, yabancıların kendi devletlerince tanınmayan Osmanlı hukukuna göre soruşturulamama ve kovuşturulamaması, Osmanlı mahkemelerindeki davalara konsolos mahkemelerinin müdahaleleri, Osmanlı kadılarının kararlarına tercümanların müdahaleleri gibi başlıklar, Osmanlı Devleti'nin altını çizdiği başlıca konular olmuştur.

⁵⁷⁸ Ticarî antlaşmaların yenilenmesi için 1890'da yapılan müzakereler sırasında Almanya diğer devletlerin de razı olması koşuluyla kapitülasyonların kaldırılmasını kabul edeceğini bildirirse de diğer devletler kapitülasyonların feshine karşı çıkmaya devam etmişlerdir.

⁵⁷⁹ Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma*, 105.

Eşitlikçi politik hakların yaygınlaşması anlamına gelen demokratikleşme, politik iktidarın toplumun üyeleri arasında görece eşit bölüşümüne atıfta bulunan politik eşitlik ilkesini temel alan bir süreçtir. Tanzimat'ın en önemli sonuçlarından biri de politik karar alma süreçlerinin tedricen demokratikleşmesi ve politik iktidarın bölüşümünden hükümdara düşen payın tebaaya düşen payı artıracak biçimde sınırlandırılması olmuştur. Bu bakımdan, Osmanlı kimliğini resmî olarak tanımlayarak politik eşitliğin kuramsal boyutuna ilk kez vücut kazandıran Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu'na, bu tür eşitliğin pratik boyutuna kapı aralayan “meclisler”in kurulması eşlik etmiştir. Merkezde tam olarak temsili olmasa da gerçek politik yetkileri olan meclislerin oluşturulması ve bu yetkilerin aşamalı olarak padişah, sadrazam ve nazırlardan meclislere aktarılması, politik iktidarın giderek toplumsal kesimlere yaygınlaştırılmasına giden yolda ilk önemli uğrağı oluşturmuştur. Bu meclislerin bazıları nezaretlere bağlı kalırken,⁵⁸⁰ diğer bir kısmı özerk bir konum edinebilmiştir.⁵⁸¹ Bunlardan en önemlisi “Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye” olmuştur. Bir danışma organı niteliğinin çok ötesinde yetkileri bulunan Meclis-i Vala, Tanzimat'ın reform programını formüle etmekle kalmamış, programın yürütülme sorumluluğunu da üstlenmiştir. Bu meclisin yetkileri ve sorumluluk sahası 1868'de “Divan-ı Ahkâm-ı Adliye” ve “Şura-yı Devlet” adlarıyla oluşturulan iki kurum arasında paylaştırılmıştır. Özellikle Şura-yı Devlet taşra meclisleriyle sıkı bir iş birliği içinde çalışarak reformların yürütülmesinde öncü bir konum edinmiştir.⁵⁸²

Merkezdeki bu meclislere ek olarak taşrada kaza, liva ve vilayet düzeylerinde yerel meclisler kurulmuştur. Tanzimat dönemi boyunca bu meclislerin adları, yetkileri ve üyelerinin seçim yöntemleri birkaç kez değişse de temel özellikleri aynı kalmıştır. İlk kurulan meclisler, temel işlevleri değişen vergi sisteminde vergi toplanmasını kolaylaştırmak olan ve 1840 yılında kurulması öngörülen “muhassıl meclisleri” olmuştur. Ancak kısa süre içinde iltizam usulüne dönülmesiyle birlikte bu meclisler ad değiştirerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Üyeleri karmaşık ve tam anlamıyla demokratik olarak nitelenemeyecek bir seçim usulüyle belirlenen bu meclisler,

⁵⁸⁰ Örneğin “Meclis-i Umur-ı Nafia”, yani Bayındırlık Meclisi.

⁵⁸¹ Örneğin “Meclis-i Tanzimat”.

⁵⁸² Emiroğlu, *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi*, 103.

vilayetlere ilişkin çok önemli bazı konularda yetki sahibi konumuna yükselmişlerdir. Hem atanmış (bazı üst düzey memurlar) hem de seçilmiş (yerel topluluğun ileri gelenleri) üyelerden meydana gelen bir kompozisyon sunan bu meclislerin kurulmasıyla birlikte gayrimüslimlerin temsili de hukuki güvence altına alınmış, seküler bir politik eşitlik anlayışına kapı aralanmıştır.

Tanzimat'ın en önemli yeniliklerinden biri olan bu taşra meclislerinin seçim süreçleri esasen demokratik olarak nitelenemeyecek usuller benimsemiştir. Dolayısıyla bu meclisler büyük ölçüde yereldeki muktedir toplumsal grupların etkisi altında kalmışlardır. Buna rağmen söz konusu meclisler temsili demokrasi pratiğine dair bir deneyim sağlayarak sonraki dönemlerde daha demokratik bir politik sürecin oluşumuna zemin hazırlamışlardır. Bu bağlamda, 1864'te kurulan "Meclis-i Umumi-i Vilayet" in⁵⁸³ tüm üyelerinin seçimle belirlenmesinin öngörülmesi, her ne kadar diğer meclislerdeki seçilmiş-atanmış karma yapı devam etse de demokratikleşme yolunda devrim niteliğinde bir adım olmuştur. Zira yerelden merkeze doğru gelişen temsil mekanizmalarının ve bu mekanizmalara koşut olarak yerleşen temsil anlayışının odağında bu meclisler yer almıştır.⁵⁸⁴ Nitekim 1876'da parlamento ilk kez toplandığında vekillerin çoğu, temsili mekanizmalara aşina olmalarına imkân tanıyan bir birikim ile seçim ve temsil düşüncelerini içselleştirmiş bir demokratik kültüre sahip olarak görevlerini icra etmiştir.

Hukuk önünde eşitlik ilkesinin ve demokratikleştirici girişimlerin kesişim kümesi olarak Osmanlıcılık idealinin de altını çizmek gerekir. Ortak bir mazi ve geleceğe yönelik tahayyüllere yaslanan, uyrukların aralarındaki dinî-etnik farklılıklardan ziyade benzerliklerden hareketle ortak değerlerde buluşmayı hedefleyen ve Tanzimat projesinin ürünü olan Osmanlıcılık,⁵⁸⁵ hukuki eşitlik ilkesinin politik eşitlik bağlamındaki yansımaları teşkil eder. Bu bakımdan Osmanlıcılığın bir uluslaşma girişimi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Temsili organlarda Müslümanların yanı sıra gayrimüslimlerin de yer alması konusunda bu dönemde Osmanlı Devleti'nin gösterdiği hassasiyet, Batılı mutlaki rejimlerdeki anayasal-parlamentar dönüşümün

⁵⁸³ *Vilayet Genel Meclisi*.

⁵⁸⁴ Önen ve Reyhan, *Mülkten Ülkeye*, 35, 167.

⁵⁸⁵ Turan, "Tefrik'ten İttihad'a", 30.

Osmanlı üzerindeki etkilerinin göstergesi olmakla birlikte, Osmanlıcılık ideolojisinin güçlendirdiği ve politik eşitlik idealinin yaygınlaşmasına imkân veren demokratikleşme sürecinin de habercisi sayılabilir.

Mustafa Reşid Paşa ve ardıllarına göre, yıkılmakla karşı karşıya olan imparatorluğu ayakta tutmanın yolu, kurguladıkları Osmanlılık kimliğini toplumsal pratiğe entegre etmekten, yani Osmanlıcılık ideolojisinden geçer. Bahsi geçen reformcular, bu entegrasyonun, uyrukların hukuk önünde eşit sayılmaları anlamına gelen hukuki eşitlik ilkesi ile can ve mal güvenliğini güvence altına alan temel hak ve özgürlüklerin yanı sıra yönetime eşit koşullar altında katılmalarının, yani politik eşitlik ilkesinin de toplumsal düzenin yapı taşı hâline getirilmesine bağlı olduğunu düşünmüşlerdir. Söz konusu katılım, elbette dönemin İngiliz veya Fransız parlamenter rejimlerinde öngörülen nitelikte bir demokratikleşmeye işaret etmemekle birlikte, Turan tarafından “kanuni bir despotizm” olarak tanımlanan mutlakiyet yanlısı Metternichçilikten daha eşitlikçi bir ton sergilemiştir.⁵⁸⁶

Ortaylı’ya göre, Tanzimat bürokratları yerel özerklik ya da demokratikleşme bağlamında eşitlikçi bir hedefe sahip değillerdir. Yazar, Klemens von Metternich (1773-1859) ve Felix Schwarzenberg’in (1800-1852) şansölyelikleri dönemindeki Avusturya ya da II. Aleksandr (1818-1881; 1855) hükümdarlığındaki Rusya’ya benzer biçimde, eyaletlerin yönetiminin düzeltilmesi ve devlet gelirlerinin artırılmasının yanı sıra tutarlı ve öngörülebilir bir yönetim anlayışının yerleştirilmesinin bu bürokratların temel hedefini teşkil ettiğini belirtir. Ortaylı’ya göre, bu yolla merkezî yönetimin taşra üzerinde otoriter bir kontrol kurması amaçlanmış ve sermaye-ulus-devletleşmeye giden yolda mutlakiyete tekabül eden bir rejim lehine dünya-imparatorluğun despotik yapılanmasından vazgeçilmiştir:

Bu nedenle Tanzimatçı gurubun üyeleri, Reşit, Cevdet, Ali ve Fuad Paşalarla, Meşrutiyet kahramanı Midhat Paşa arasındaki farkı da görmek gerekir. Tanzimatçı devlet adamı için gerekli şey hürriyet değil, kazanç, mal ve hayat güvenliğidir. devlet hayatında aslolan unsur; geniş grupların siyasal katılması değil, sadık olan ve çok kazanıp çok vergi

⁵⁸⁶ Turan, 31.

veren bir tebaadır. Despotizmden bu ölçüde, zaruri olarak ve kanuni-otoriter bir idare yararına vazgeçilmektedir. Özet olarak Tanzimatçılar mahalli halkın idareye katılmasını, eyalet idaresinin ıslahı için istemekteydiler. Bu nitelikleriyle daha çok, modernleşme sürecindeki devletlerin politikasına benzer bir yol izlemişlerdir.⁵⁸⁷

Bununla birlikte Tanzimat reformcularını tamamen Metternichçi yönelimlere sahip bir grup olarak nitelemek de mümkün değildir. Metternich, her şeyden önce sermaye-ulus-devletleşmeye giden yolu açan Fransız Devrimi'ne karşı mutlaki devlet modelinin tutucu bir temsilcisi olmuştur. Hâlbuki Tanzimat bürokratları, despotik niteliğini kaybedip mutlakileşen rejimi, kapitalist dünya-ekonominin yapı taşı olan sermaye-ulus-devlet modeline dönüştürmeye yönelik çaba sarf etmişlerdir. Bu bakımdan, Avusturya İmparatorluğu uyruğu olan halkların Avusturya parlamentosunda temsiline karşı çıkan Metternich ile her topluluğun diğerleriyle eşit olduğunu sıkça dile getirip yönetime katılımını teşvik eden Tanzimat kadroları arasında, politik eşitlik ilkesi ve demokratikleşme bağlamında kayda değer bir yaklaşım farkı olduğu söylenebilir.⁵⁸⁸

Tanzimat bürokratları, köktenci değişimi gerçekleştiremedikleri alanlarda ise geleneksel kurum ve yöntemleri dönemin koşullarıyla uyumlu hâle getirmeye yönelik reformlarla yetinmişlerdir. Örneğin meşruiyeti şeri hukuk kaynaklı geleneksel meşveret anlayışına dayanan ve mali işler hakkında yetkili olan muhassıl meclislerine üye olabilme hakkı, Tanzimat dönemiyle birlikte gayrimüslimleri de kapsayacak biçimde genelleştirilmiş ve bu görece eşitlikçi girişim meşveret anlayışının dönemin koşullarıyla uyumlu seküler bir yorumunu beraberinde getirmiştir. Sürecin başlarında tarafların ön yargıları sebebiyle uyumsuzluklar görülse de tedricen uyuşmazlıkların müzakere adabı içinde çözülmesine yönelik bir refleks geliştirilebilmiştir. Muhassıl meclisleri her ne kadar mali ilişkiler bağlamında uzun soluklu bir başarı elde edemese de gayrimüslimlerin yönetime katılması ve idari meselelerin müzakere kültürü içinde karara bağlanması noktalarında ileriye yönelik demokratikleştirici bir miras

⁵⁸⁷ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 427.

⁵⁸⁸ İlber Ortaylı, "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", içinde *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler 1*, 1. bs (Ankara: Turhan Kitabevi, 2000), 445-46.

bırakmıştır. Bu mirası bir adım daha öteye taşıyan Islahat Fermanı ise her dinî topluluktan uyruğun yerel yönetime katılımını kurumsallaştırarak, inanç temelli politik eşitsizliğin tasfiye edilmesi bakımından önemli bir merhaleyi teşkil etmiştir.⁵⁸⁹

Despotik geleneksel yapıdan mutlaki modern kalıplara evrilen Osmanlı İmparatorluğu’nda demokratikleşme bağlamında önemli bir adım olan parlamentarizmin ilk emareleri yerel yönetimler düzleminde gözlemlenebilir. Başlarda merkezî yönetimin etkisinde olan vilayet, liva ve kazaların “idare meclisleri”nde, merkezî yönetimin nüfuzu devam ettiği müddetçe üyeler güdümlü seçimler sonucunda göreve gelmişlerdir. Üyeler, merkezin atadığı mülki amir tarafından tespit edilen adaylar arasında gerçekleşen sözde bir seçimin ardından bir üst makamın onayıyla göreve başlamışlardır. Bununla birlikte, bu meclisler inanca dayalı politik eşitsizliğin törpülenmesi bakımından önemli bir adımı teşkil etmiştir. Bu meclislerin üyelerinden ikisi Müslüman ikisi ise gayrimüslim olarak belirlenmiştir. Meclislerin kozmopolit yapısı yerel yöneticilerin devletler arası müdahaleler karşısında kendilerini güvende hissetmelerini sağlamıştır. Zira gayrimüslimlere ilişkin yabancı devletlerin temsilcilerinin baskısından bunalan valiler, her konuyu bu meclislere danışarak alınan kararların sorumluluğunu üyelere yönlendirebilmişlerdir.⁵⁹⁰

Bir yandan politik bağlamda eşitlikçi bir gelişme olarak değerlendirilebilecek olan yerel meclisler diğer yandan dinî topluluklar arasındaki çekişmeleri de körüklemiştir. Örneğin manevi önderler olan ruhban mensuplarının bu meclislere doğal üye sıfatıyla dâhil edilmeleri tartışmalara yol açan etmenlerden biri olmuştur. Zira dönemin Osmanlı toplumsal kompozisyonu, her dinî topluluğun meclislerde temsilini sağlayamayacak kadar girift bir yapı arz etmiştir. Nitekim ilk Meclis-i Mebusan’da Halep mebusu olarak görev yapan Manok Efendi, “Yalnızca Halep’te on bir cemaat vardır. Hepsi meclislerde nasıl temsil edilir” diyerek bu konuda sınırlama yapılması gerektiğini savunmuştur. Politik temsile ilişkin tartışmaların bir diğer boyutunu, meclislerin üye dağılımının Müslüman ve gayrimüslimler arasında yarı yarıya bölüştürülmüş olması teşkil etmiştir. Hristiyan nüfusun yoğun olduğu

⁵⁸⁹ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 31.

⁵⁹⁰ İlber Ortaylı, “İmparatorluk Döneminde Mahalli İdarelerin ve Belediyeciliğin Evrimi”, içinde *Türkiye’de Belediyeciliğin Evrimi*, ed. Ergun Türkcan (Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1978), 11-12.

Balkanlardaki bazı gruplar bu konu üzerinde özel olarak durmuş, yerel temsil organları olan taşra meclislerine üye seçiminde Müslüman-gayrimüslim kontenjanı ayrımının kaldırılmasını talep etmişlerdir. Bu talebin kabulü Hristiyanların nüfusça yoğun olduğu bölgelerde tümüyle Hristiyan üyelerden, Asya’da yer alan bölgelerde ise tam tersi bir dağılımla Müslüman üyelerden oluşan meclis kompozisyonuna yol açacağından; Suriye mebusu Nufel Bey ve onun gibi düşünen birçok mebus “çok olan cemaat azayı seçer, öbürleri temsil edilmeden kalır” diyerek, böyle bir değişikliğe karşı çıkmışlardır. Bu karşıtlık, Ahmed Vefik Paşa (1823-1891) gibi Osmanlıcılık taraftarlarınca da desteklenmiştir.⁵⁹¹

Osmanlı Devleti’nin son yüzyılı, eşitlik ve adalet gibi kavramların etrafında oldukça sarsıcı ve köktenci dönüşümleri içeren sancılı bir süreç olarak değerlendirilebilir. Önceki yüzyıllardan itibaren çözülmeye başlayan geleneksel toplum yapısının işlerliğini kaybetmesi bu dönemde zirve yapmıştır. Bu tikanıklık, eski kurumlar ve davranış kalıplarında kaçınılmaz bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. II. Mahmud reformlarıyla ilk kalıcı adımları atılan ve Tanzimat reformlarıyla kurumsallaşan bu değişim, ruhban sınıfının geleneksel önderliğini tamamen sönmündirmese de seküler otoriteler lehine sınırlandırarak zamanla iktidar kaybetmelerine ve demokratikleşmeye kapı aralamıştır. Ulusçuluğun etkisiyle Balkanlarda ortaya çıkan ulusal kiliseler, Roma döneminde tesis edilen ve Osmanlı tarafından da devam ettirilen geleneklerle otoritesini sürdüren Rum Patrikhanesi’nin toplumsal iktidarını sarsmıştır. 17. yüzyıldan itibaren Katoliklerin misyonerlik faaliyetlerine de bağlı olarak nüfuzu azalmaya başlayan Ortodoks Ermeni Kilisesi’nin toplumsal iktidar kaybı da özellikle II. Mahmud’un 1830’da Katolik Ermenileri bir millet olarak kabul etmesiyle birlikte ivme kazanmıştır.⁵⁹²

Rekabet içindeki millet kiliselerinin yanı sıra ruhban sınıfının toplumsal iktidarını azaltan ve demokratikleşmeyi artıran bir diğer etmen ise yetkilerinin bir kısmını reformlar sonucunda kurulan millet meclislerinin alması olmuştur. Reformlarla birlikte ruhban sınıfı, önceki dönemde tek başına aldığı kararların

⁵⁹¹ Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*.

⁵⁹² Kemal Beydilli, *Recognition of the Armenian Catholic Community and the Church in the Reign of Mahmud II (1830)* (Harvard University Press, 1995), 268; Aktaran: Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 37.

birçoğunu ancak mensup olduğu millet meclisini ikna ederek alabilir hâle gelmiştir. Burjuvazi ve bürokrasinin baskın olduğu bu proto-ulusal parlamentolar, Osmanlı coğrafyasında dinî ideolojilerin üstünlüğünün sona erip seküler ideolojilerin hâkimiyet kuracağının habercileri olmuştur.

Millet meclislerinin sermaye-ulus-devletleşmeye katkı sağlayan bir başka yönünü, tüzel kişiliği temel alan örgütlenme modeli teşkil etmiştir. Zira gerçek kişilerin kurumlardan bağımsız bir biçimde meşru muktedirler olarak kabul edilmesini reddeden bir yaklaşımın hukuki dışı vurumu olan tüzel kişilik kurumu, sermaye-ulus-devletin varlık kazanabilmesi için elzem bir ögedir. Tüzel kişilik örgütlenmesi muhayyel bir topluluk olan ulusun normatif kabuğunu teşkil etmekle kalmaz, bürokratik sınıfın pratikteki toplumsal iktidarını hukuk devleti ideali ve ulusal temsil mekanizmaları dolayısıyla görünmez kılar. 19. yüzyılda tesis edilen millet meclisleri de vakıf, okul ve diğer toplumsal kuruluşların yönetimlerini üstlenerek tüzel kişilik yapılanmasının ilk adımlarını atmış ve sermaye-ulus-devlet reflekslerinin toplumsal yaşam pratiğince içselleştirilmesinde önemli bir yol katedilmesini sağlamıştır.

Ruhban sınıfının toplumsal iktidarının seküler nitelikli modern iktidar aygıtlarının tesisi lehine zayıflatılması, düşünsel düzlemde de önemli dönüşümleri tetiklemiştir. Millet meclislerinin ulusçuluğun yaygınlaşmasına imkân sağlayan zemininin farkında olan Bâb-ı Âli ise bu kurumları ulusçu eğilimlerin kontrol altında tutulup yönlendirilebilmesi için birer aygıt olarak değerlendirmiştir. Ortaylı'nın deyiimiyle; "XIX. yüzyılda Osmanlı dünyası ulusçu akımların dışta ve içteki patlamasına açtı. Millet teşkilâtını Tanzimat devri yöneticisi, cemaatlerin içinde Osmanlı bir seçkinler zümresi yetiştirmek ve bu organları kullanarak gayri müslim cemaatleri yönetmek için bir zemin haline getirmişti."⁵⁹³

19. yüzyıl, her topluluktan gencin Osmanlı eğitim kurumlarının süzgecinden geçerek devlet kademesinde yer almaya başladığı ve böylelikle Osmanlı yönetici seçkinleri içinde yer edindikleri bir dönem olurken, bu sürecin dışında kalanların çeşitli ulusçu akımların etkisinde ya da geleneksel kalıplar içinde dünyayı algılamaya çalıştıkları bir tarihsel gelişime sahne olmuştur. Sermaye-ulus-devletleşme sürecinin

⁵⁹³ İlber Ortaylı, "Osmanlılar'da Millet Sistemi", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2005), 70.

bir sonucu olarak imparatorluğun son yüzyılı boyunca bürokrasideki memur sayısı uzmanlaşmaya dayalı biçimde giderek artmış ve bu artışa koşut olarak bürokratik sınıf içindeki gayrimüslimlerin oranı da yükselmiştir.⁵⁹⁴ 19. yüzyıl boyunca açılan mülkiye ve hukuk okullarının yanı sıra “Mekteb-i Nüvvab”⁵⁹⁵ ve “Mekteb-i Sultani”⁵⁹⁶ gibi Tanzimat’ın modern tarzda bürokrat yetiştirmeyi hedefleyen eğitim kurumları,

⁵⁹⁴ 19. yüzyıl, başta bakanlıklar olmak üzere Osmanlı merkezî bürokrasisinde gayrimüslim memurlara, hatta bakanlara rastlanılan bir dönem olmuştur. Dinî-etnik bakımdan oldukça heterojen bir yapı arz eden imparatorluğun, bürokratik sınıf kompozisyonunun, toplumsal çeşitlilikle örtüşecek ölçüde olmasa da, Rusya ve Avusturya imparatorlukları gibi dönemdaşlarıyla karşılaştırıldığında, görece eşitlikçi bir bölüşüm sergilediği söylenebilir. 1839 ila 1922 yılları arasında üst düzey bürokratik makamlarda bulunmuş kişilere yönelik Sinan Kunalalp’ın araştırmasına göre, özel nitelikli bazı görevler dışında (Karadağ prensleri, Mısır valisi ve hidivleri, Sırbistan knezleri, Eflak-Boğdan beyleri, patrikler, hahambaşılar, Mekke şerifleri ve Birinci Dünya Savaşı sırasında görev yapan 6 Alman general) 998 üst düzey bürokrat tespit edilmiştir. Ruhban, vasallar ve Meclis-i Ayan üyeleri sayılmazsa, bu grup içinde 71 gayrimüslim yer almıştır. Bk. Sinan Kunalalp, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922): Prosopografik Rehber*, 1. bs (İstanbul: İsis, 1999), XIII-XV.

⁵⁹⁵ Naip Okulu: Tanzimat döneminde yeniden düzenlenen ilmiye teşkilatı bünyesinde kadılık yerine oluşturulan ve “naip” olarak adlandırılan şeri yargıçların yetiştirilmesi amacıyla 1855’te kurulan bu okul, 1908’den sonra Mekteb-i Kudât (Kadılar Okulu) adıyla tanınmıştır. 1924’te şeriye mahkemelerini kapatmasıyla birlikte okulun faaliyetleri de sona ermiştir. Bk.: İlhami Yurdakul, “Mekteb-i Nüvvâb”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2016).

⁵⁹⁶ Saltanat Okulu: Islahat Fermanı hükümleri uyarınca, Avrupa’ya öğrenci gönderilmesinin yanı sıra, yabancı dil bilen sivil ve askeri bürokrat yetiştirmek üzere, Paris’te 1857’de Fransız müfredatına göre eğitim veren Mekteb-i Osmani (Osmanlı Okulu) açılmıştır. Fakat bu okul beklenen sonucu vermediği için 1864’te kapatılmıştır. Daha sonra öğrenci gönderilmesinden de vazgeçilerek, daha az masrafla daha çok öğrenci yetiştirmek üzere İstanbul’da Batılı anlamda yeni bir okul açma düşüncesi ortaya çıkmıştır. Eğitim bakanlığı bünyesine bağlı olarak 1864’te kurulan Meclis-i Kebîr-i Maârif’e (Büyük Eğitim Meclisi) Rum, Ermeni, Katolik, Protestan ve Yahudi topluluklardan seçilmiş eğitimciler de tayin edilerek Osmanlı ulusu ideolojisini eğitim yoluyla yeni nesillere aşılama yönünde ilk önemli adım atılmıştır. Fakat Islahat Fermanı’nın ilan edilmesinin üzerinden 10 yıl geçmesine rağmen Osmanlı hükûmetinin ciddi olarak ıslahata girişmediğini öne süren Avrupalı devletler, 1867’de Osmanlı Devleti’nin geleceğini yeniden tartışmaya açmışlardır. Bu tartışmalar sırasında Fransa, Islahat Fermanı’nı yeterli sayarak çeşitli unsurların kaynaştırılması düşüncesinde ısrar etmiştir. Bu kaynaşmayı da ancak Türk unsurunun gerçekleştirebileceğini, zira Osmanlı toplumunu oluşturan çeşitli unsurları bir arada tutabilecek tek bağın Türkler olduğunu ve Türk unsuru yok olursa Osmanlı Devleti’nin dağılacakını ifade etmiştir. Müslümanlar ile gayrimüslimleri birbirlerine yaklaştırmak için Bâb-ı Âlî’nin Islahat Fermanı’nı uygulaması konusunda zorlanması gerektiğini ileri sürmüştür. 22 Şubat 1867’de Bâb-ı Âlî’ye bir memorandum veren Fransa, Islahat Fermanı’nın ruhuna uygun hareket edilmesini talep etmiştir. Memorandumda daha çok eğitimde yapılması gereken ıslahat üzerinde durulmuş ve lise seviyesinde okulların açılması tavsiye edilmiştir. İstanbul’daki Fransız elçisi Nicolas Prosper Bourée (1811-1886), sadrazam Mehmed Emin Âlî Paşa ve dış işleri bakanı Fuad Paşa’ya memorandum hükümlerinin yerine getirilmesi için “dostça” ısrarlarda bulunmuş; hatta Fransız eğitim bakanı Jean Victor Duruy (1811-1894), kurulacak lisenin müfredatını dahi hazırlamış ve İstanbul’a göndermiştir. Fransızlar okulun lise seviyesinde olmasını, cinsiyet ve inanç farkı gözetilmeksizin öğrenci alınmasını, öğretimin Fransızca olmasını ve yönetimin de Fransız öğretmenlerin elinde bulunmasını talep etmiş; Osmanlı bürokratları ise öğretimin Türkçe yapılmasında ısrar etmiştir. Sonuçta Bâb-ı Âlî, bazı derslerin Türkçe okutulması koşuluyla, Fransız teklifini kabul etmiş ve okul 1868’de kurulmuştur. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra “sultani” niteliğindeki okullar “lise”lere dönüştürülmüş; eğitim faaliyetlerine, Beyoğlu semtinde bulunan Galata Sarayı’nda başladığı için “Galata Saray Mekteb-i Sultânisi” olarak adlandırılan okulun adı da, “Galatasaray Lisesi” olarak değiştirilmiştir. Bk.: Adnan Şişman, “Galatasaray Mekteb-i Sultânisi”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996).

alanlarında uzmanlaşmalarını sağlayan kabiliyet ve bilgi dağarcığına sahip teknokratlar yetiştirmişlerdir.⁵⁹⁷ Örneğin Batılı tarzda eğitim veren bu okullardan Mekteb-i Sultani, başlıca iki hedefin gerçekleştirilmesine yönelik olarak kurulmuştur.

Mekteb-i Sultani'nin kurulmasının altında yatan hedeflerden ilki, uzmanlaşmış bürokrat yetiştirerek Tanzimat projesinin hayata geçirilebilmesi için gerek duyulan seçkin bürokratik sınıfı oluşturmaktır. Bu hedef gerçekleştirilmiş, okuldan mezun olan pek çok kişi önemli devlet kademelerinde görev almıştır. Özellikle İstanbul'un zengin Müslüman ailelerinin çocuklarının devam ettiği Mekteb-i Sultani, öğretim dilinin Fransızca olması sebebiyle Fransız kültürünün imparatorlukta yayılımına da öncülük etmiştir. Başta futbol olmak üzere tiyatro, folklor vb. faaliyetler bu okul aracılığıyla imparatorluğa girmiş; Mekteb-i Sultani, modern kapitalist toplumun oluşumunda büyük bir rol üstlenmiştir. Bahsi geçen okulun kurulmasıyla erişilmek istenen diğer hedef ise Osmanlı toplumunu oluşturan unsurları birbirleriyle kaynaştırmak olmuştur, fakat bu hedef gerçekleştirilememiştir. Fransız bürokrat ve eğitimciler uyguladıkları müfredat aracılığıyla dinî ve etnik düşmanlığın sönmüneceğini ve farklı topluluklara mensup unsurların Osmanlı ulusçuluğu etrafında birleştirileceğini öne sürmüş olsalar da böyle bir birlik tesis edilememiştir. Ulusçuluk, Osmanlı kimliği üzerinden uzlaşmacı bir birliktelik inşası yerine, topluluklar ölçeğinde ayrılıkçı kimliklerin inşasıyla sonuçlanmıştır.⁵⁹⁸

Ulusçuluğun heterojen nitelikli dünya-imparatorlukların korkulu rüyası hâline geldiği bir dönemde dinî ayrıma dayalı millet sistemi Osmanlı halklarını bir arada tutma konusunda başarılı olamamış, her bir milletin görece kendi içinde uluslaşmasıyla sonuçlanmıştır. Dinî ideolojilerin seküler olanlara karşı nüfuz kaybettiği bu dönemde dinî ayrımlardan ziyade etnik ayrımlar önem kazanarak ayrılıkçı ulusal hareketler güç kazanmıştır. Bu hareketler, ayrılıkçı nitelikleri gereği merkezî yönetime karşı mücadele ettikleri gibi, seküler nitelikleri gereği de milletlerin dinî önderliklerine karşı toplumsal iktidar mücadelesine girişmiştir. Örneğin Bâb-ı Âli'yi hedef alan Balkanlardaki her muhalif hareket, aynı zamanda Rum Ortodoks Kilisesi'ne de yönelmiştir. Bununla birlikte coğrafi konum, toplulukların tutumları

⁵⁹⁷ Turan, "Tefrik'ten İttihad'a", 35.

⁵⁹⁸ Şişman, "Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi".

bakımından nitel farkları da beraberinde getirmiştir. Nitekim ulusçuluk, Balkanlardan farklı olarak Asya'daki çeşitli topluluklar arasında daha geç tarihlerde benimsenmeye başlamıştır.⁵⁹⁹

Osmanlı Devleti 1876'ya büyük bir krizle girmiştir. Yaşanan ekonomik krizin yanı sıra devletler arası sorunlar, Osmanlı topraklarında çıkan isyanlar, kötü yönetimden ve yolsuzluklardan duyulan hoşnutsuzluk Abdülaziz'e karşı büyük bir muhalefetin oluşmasına yol açmıştır. Bunların sonucunda öğrencilerden, bazı bakanlardan ve ordunun bazı kesimlerinden oluşan bir koalisyon sultanı tahttan indirerek yerine V. Murad'ı (1840-1904; 1876-1876) getirmiştir. Birkaç ay sonra sağlığı bozuk olan V. Murad da tahttan indirilmiş ve yerine II. Abdülhamid (1842-1918; 1876-1909) geçirilmiştir. Bu süreçte pazarlıklar da yapan Midhat Paşa'nın önderliğinde "Kanun-ı Esasi" hazırlanmış ve 23 Aralık 1876'da kabul edilmiştir. Her ne kadar iki padişahın hal edilmesi ve Kanun-ı Esasi'nin hazırlanması hususlarında yalnızca dar bir bürokratik ekip rol almış olsa da aslında anayasanın kabul edilmesi özellikle 1876'dan önceki son on yıllık evrede yürütülen yoğun bir mücadelenin ve toplumdan gelen baskının, yani iç toplumsal dinamiklerin bir sonucu olmuştur.⁶⁰⁰

18. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan ve burjuva-liberal bir hareket olan "anayasacılık" mutlaki rejimlerden demokratik rejimlere geçişi hedeflemiştir. Seküler bir tonun hâkim olduğu bu hareket, temel hak ve özgürlüklerin politik ve hukuki eşitlik ilkelerine uygun olarak "evrensel"leştirilmesini, yani toplum ölçeğinde genelleştirilmesini talep etmiştir. Söz konusu hak ve özgürlüklerin kurumsal bir güvenceye sahip olabilmesi için "anayasa" olarak adlandırılan ve diğer tüm hukuk kurallarından üstün ve bu kuralları bağlayıcı bir belgede tanımlanıp güvence altına alınmasını savunan bu hareket, sermaye-ulus-devletleşme sürecinde önemli bir aşamayı teşkil etmiştir. Zira devlet aygıtının elinde tuttuğu toplumsal iktidarın boyutlarını oluşturan ve "yasama-yürütme-yargılama" olarak adlandırılan kuvvetlerin, tek bir kişi ya da organa özgülendiği mutlaki rejimlerden, birbirinden ayrı organlara

⁵⁹⁹ Turan, "Tefrik'ten İttihad'a", 38.

⁶⁰⁰ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 126-27.

bölüştürüldüğü meşrutî (sınırlandırılmış) rejimlere geçişin kurumsallaşması anlamına gelmiştir.

Batı özelinde merkantilist ekonomi politikalarından liberal ekonomi politikalarına geçişe de işaret eden anayasacılık hareketine, ekonomik eşitsizliği görmezden gelen fakat politik ve ideolojik eşitliği savunan bir yaklaşım hâkim olmuştur. Başka bir deyişle, liberal anayasacılık hareketini, kapitalist pazar ekonomisinin politik ve ideolojik gereklerine uygun düşen bir eşitlik savunusu biçimlendirmiştir. Bu bakımdan “anayasa” olarak adlandırılan hukuk kuralları, devlet iktidarını sınırlandırıp çeşitli organlara bölüştürerek yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almayı hedefleyen liberal anayasacılık hareketinin, mutlakî rejimleri tasfiye edip sermaye-ulus-devletleşme sürecini bir adım öteye taşıma amacına hizmet eden bir aygıt olmuştur.

Kapitalist dünya-ekonomiye eklemlendikçe, kaçınılmaz olarak sermaye-ulus-devletleşme eğilimi gösteren Osmanlı İmparatorluğu’ndaki politik rejim de Batı’daki dönüşüme benzer merhalelerden geçmiştir. III. Selim döneminden itibaren mutlakî eğilimler gösteren ve özellikle II. Mahmud döneminde tam anlamıyla mutlakîyete dönüşen rejim, Tanzimat reformlarıyla birlikte sınırlı politik iktidarı öngören meşrutileşme, yani anayasal monarşîye dönüşme yolunda önemli adımlar atmıştır. 1876 yılında anayasanın ve meşrutî (sınırlandırılmış) monarşinin ilanı ile birlikte demokratikleşme sürecinde yeni bir evreye geçilmiştir.

Kanun-ı Esasi, biçimsel anlamda imparatorluğun ilk anayasası olmuştur. Temel hak ve özgürlükler ile yargısal güvenceler alanında geleneksel Osmanlı toplumuna içkin eşitsizlikleri tasfiye etmeye yönelik önemli düzenlemeler öngörmüştür. Öte yandan Kanun-ı Esasi’nin ilk hâli, meşrutî bir rejim tesis etmekte başarısız olmuştur.⁶⁰¹ Zira hükümdara, bir meşrutî parlamenter rejimde asli yürütme organı olması gereken bakanlar kurulu ve asli yasama organı olması gereken parlamento üzerinde mutlak olarak nitelenebilecek yetkiler tanıdığı; parlamento,

⁶⁰¹ Tanör, 141.

demokratik bir hükûmet sisteminde yasama organının sahip olması gereken yetkilere oranla oldukça zayıf tasarlamıştır.

Devlet aygıtının temel organları olarak tasarlanan söz konusu kurumlar ile meşruti bir monarşide sembolik bir devlet başkanlığından öte bir kudreti olmaması gereken hükümdar arasındaki eşitsiz iktidar bölüşümü bir yana, anayasanın bu ilk hâlinde, hükümdara karşı bizzat kendi varlığını korumaya yönelik güvenceler dahi yer almamıştır. Başka bir deyişle, lafzi olarak anayasa metninde kendine yer bulan “anayasanın üstünlüğü” ilkesi anayasanın pratikte korunmasını sağlayacak dirençte iktidar mekanizmalarıyla desteklenmediği için, “hükümdarın üstünlüğü” ilkesine dayanan mutlaki rejim sona erdirilememiştir.⁶⁰²

Kanun-ı Esasi, “Meclis-i Umumi”⁶⁰³ adını verdiği imparatorluğun ilk parlamentosunu çift meclisli olarak tasarlamıştır. Bu parlamentonun iki kanadından biri olan “Heyet-i Mebusan”ın seçimle iş başına gelen vekillerden oluşması öngörülürken, diğer kanat olan “Heyet-i Âyan”ın üyelerinin padişah tarafından atanacağı hükme bağlanmıştır. “Seçme hakkı”na ilişkin olarak “erkek olmak” dışında bir şart zikredilmemişken, “seçilme hakkı”na sahip olma koşullarıyla ilgili ayrıntılı hükümlere yer verilmiştir.

1877’nin başında yapılan Heyet-i Mebusan seçimleri tam olarak anayasada yazılı olan şartlara göre değil, anayasadan önce çıkartılan ve daha ayrıntılı olmakla birlikte bazı noktalarda anayasada öngörülenlerden farklı hükümler içeren bir talimatnameye göre yapılmıştır. Başkent ile diğer vilayetlerde farklı seçim sistemleri uygulanmıştır. İstanbul ve yakın çevresinde seçmen olarak “25 yaşını doldurmuş mülk sahibi erkekler” davet edilmiştir. Başkentte iki dereceli seçim sistemi izlenirken, diğer yerlerden gelecek vekiller yerel meclislerin üyeleri arasından seçilmiştir. Bu meclislerin üyeleri de daha önce karmaşık ve sınırlı oy sistemiyle de olsa “seçilmiş” olduğundan, ülke çapında iki dereceli seçim sisteminin uygulanmış olduğu söylenebilir.

⁶⁰² Tanör, 149.

⁶⁰³ *Genel Meclis*.

Seçimler sonucunda ortaya çıkan mecliste 69 Müslüman ve 46 gayrimüslim vekil yer almıştır.⁶⁰⁴ “Genel oy” ilkesine değil, “sınırlı oy” ilkesine dayanan seçim sisteminin seçmen olabilmek, yani oy kullanabilmek için ngrdğ sınırlamalar, parlamentoda toplumun yalnızca muktedir sınıflarının temsil edilmesi sonucunu doğurmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa’daki seçim sistemleri geney oy ilkesini öngören bir dönüşüm geçirdikleri için Avrupa parlamentolarında proleter sınıf da temsil edilmeye başlanmışken, Osmanlı parlamentosunun ilk hâlinde böyle bir durum gözlenmemiştir. Bununla birlikte, etnik ve dinî çeşitlilik açısından bu ilk parlamentoda gayrimüslimlerin yoğun bir biçimde temsil edilmiş olması, sınıfsal olmasa da seküler bağlamda politik eşitlikçiliğin g kazanması bakımından kayda değerdir. Heyet-i Mebusan’daki gayrimüslim üyelerin yanı sıra padişah tarafından Meclis-i Ayan yesi olarak atanan 36 üyenin 11’i de toplumun gayrimüslim kesimlerinden gelmiştir.⁶⁰⁵

Kapitalist dünya-ekonominin gerek duyduğu türden eşitlikçi nitelikteki birçok açılımı beraberinde getiren 19. yüzyıl, “parlamentolar ağı” olarak da adlandırılabilir. Politik eşitlik ilkesinden güdülenen meşrutiyet (iktidarı anayasayla sınırlandırılmış monarşi) rzgrı, Osmanlı İmparatorluğu’nu da etkisi altına alırken, gayrimüslimlerin yerel düzeyde başlayan politik temsilini giderek ülke düzeyine taşıyan gelişmelere kapı aralamıştır. Bu süreçte önemli bir uğrağı teşkil eden ilk Meclis-i Mebusan da politik katılım ve temsilde eşitlik noktasında kayda değer bir deneyim olmuştur. Bununla birlikte, ilk Meclis-i Mebusan’ın gayrimüslimlerin talep ve eğilimlerini yansıtması bakımından toplumsal gerçeklikle örtüşen bir nitelik arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu meclisin yeleri merkezî yönetimin güvendiği kişiler arasından seçilmişlerdir.

Anayasanın ilanının ardından başta seçim yarası çıkarılması olmak üzere seçimler için gerekli hazırlık ve önlemler tamamlanmayınca, mebusların valiler tarafından liva ve vilayet idare meclislerindeki seçimli üyeler arasından belirlenmesine karar verilmiştir. Buna rağmen ilk Osmanlı parlamentosunda kayda değer oranda

⁶⁰⁴ Servet Armağan, “Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri”, içinde *Kanun-ı Esasi’nin 100. Yılı* (Ankara: A SBF, 1978), 147-68.

⁶⁰⁵ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 156.

gayrimüslim mebus yer almıştır. Gayrimüslim mebusların sayısındaki bu yüksekliğin dış baskılardan çekinilmesi ve valilerin müsamahasından ziyade imparatorluğun uzun süredir etkisi altında olduğu sekülerleşme sürecinin sonucu olduğu söylenebilir.⁶⁰⁶ İlk meclis üç ay kadar (31 Mart 1877-28 Haziran 1877) çalıştıktan sonra seçimler yenilenmiştir. Yenilenen seçimlerle oluşan ikinci meclis de görevini ancak iki ay kadar (13 Aralık 1877-14 Şubat 1878) sürdürebilmiş, bu sürenin sonunda II. Abdülhamid Kanun-ı Esasi'nin 7. maddesine dayanarak meclisi tatil etmiş ve 23 Temmuz 1908 tarihine kadar bir daha toplantıya çağırmamıştır. Böylelikle pratikte meclis kapatılıp anayasa askıya alınmış ve 1908'e kadar sürecek mutlaki II. Abdülhamid rejimi başlamıştır.⁶⁰⁷

Tanzimat reformlarının eşitlikçi dönüşümler bakımından göz önünde bulundurulması gereken bir diğer boyutunu sekülerleşme süreci teşkil etmiştir. Aslında bu süreç reformların yöneldiği diğer süreçlere içkin bir biçimde gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, Tanzimat reformları sekülerleşmeyi açık bir hedef olarak ortaya koymamış, fakat sekülerizm bu reformların bir sonucu olarak toplumsal ilişkiler üzerindeki ideolojik iktidarını artırmıştır. Örneğin, yargı sistemini modernleştirme çabaları çerçevesinde geleneksel kadı mahkemeleri ortadan kaldırılmadan onlara koşut olarak nizamiye mahkemeleri kurulmuş, dinî referanslı mahkemelerin yetkileri tedricen bu yeni ve seküler mahkemelere devredilmiştir.⁶⁰⁸ Esasen içtihadi bir hukuk sistemi olan İslam hukuku da yargı alanındaki bu değişim ölçüsünde toplumsal ilişkilerdeki hâkimiyetini seküler hukuk lehinde kaybetmiştir. Hukuk alanındaki bu değişim öncelikle ve özellikle arazi, ticaret ve ceza hukuku alanlarında kendisini göstermiştir. Ayrıca Müslümanları diğer uyruklardan üstün tutan hiyerarşik düzenlemelerin azaltılması ve hakların gayrimüslimleri de kapsayacak biçimde genelleştirilmesi, gayrimüslimleri “zimmi” olarak tanımlayan, yani korunan

⁶⁰⁶ İlber Ortaylı, “İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili”, içinde *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler 1*, 1. bs (Ankara: Turhan Kitabevi, 2000), 213-22.

⁶⁰⁷ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 77.

⁶⁰⁸ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim, 2010), 99.

ama ikinci sınıf bir kategoride gören İslami anlayışın toplumsal yaşamdaki ağırlığını geriletmiştir.⁶⁰⁹

19. yüzyılda Osmanlı kültürel yaşamında da, sekülerleşme bağlamında büyük değişimler gerçekleşmiştir. Bu değişimler literatürde genellikle Batılılaşma bağlamında incelenegelmiştir. Söz konusu dönem itibarıyla kapitalist dünya-ekonomi tarafından hızla kendisine çeperleştirilen imparatorluğun bilim, düşünce, kültür, sanat, yaşam tarzı ve tüketim alışkanlıkları gibi konularda Batı'dan etkilenmiş olması elbette su götürmez bir olgudur. Bununla birlikte, bu alanlarda yaşanan gelişmeler yalnızca “Batı'dan etkilenme” yaklaşımına indirgenemeyecek kadar derin, karmaşık ve çok yönlüdür.⁶¹⁰ Zira toplumsal yaşamdaki sekülerleşme sürecinin başlangıcını Tanzimat'tan daha önceki dönemlere kadar takip etmek mümkündür. Nitekim 17. yüzyıl halk ozanlarından Karacaoğlan ve divan şairlerinden Nedim'in (1681-1730), eserlerinde betimledikleri toplumsal ilişkiler, sekülerleşmenin Tanzimat öncesinde hem üst hem de alt sınıfların gündelik yaşamlarına nüfuz etmiş olduğunun göstergelerindendir. Bununla birlikte, politik ilişkiler bağlamında sekülerizmin esasen Tanzimat ve sonrasında yoğunlaşarak hâkim hâle gelmeye başladığı söylenebilir.⁶¹¹ Zira bu dönemde devlet aygıtlarını dönüştüren reformların açık ya da örtülü olarak barındırdığı sekülerist ton, önceki dönemlerden beri kültürel gelişmelere içkin olarak toplumsal pratiğe nüfuz eden sekülerleşme sürecine ideolojik düzlemde meşru bir zemin kazandırmıştır.

Şiddetli bir muhalefetin varlığına rağmen, Tanzimat ve sonrasındaki süreç Müslüman ve gayrimüslim unsurlar arasında eşitlik ilkesini hayata geçirerek sekülerleşme yolunda önemli bir adım olmuştur. Toplumsal yaşamın çeşitli bağlamlarında olduğu gibi semboller düzleminde de eşitlik ideali ve eşitlikçilik ideolojisinin altı sıkça çizilmiştir. Tanzimat, Osmanlı ideolojik dağarcığına eklediği “ittihad-ı anasır”, yani unsurların birliği yaklaşımı gereği geleneksel ideolojinin farklılıkları dışa vuran izlencesi yerine müşterek noktaları ön plana çıkartan bir

⁶⁰⁹ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 72.

⁶¹⁰ Aytekin, 84.

⁶¹¹ Namık Sinan Turan, “Sociopolitical Transformation of the Ottoman Empire and the Concept of Secularization”, *International Journal of Turcologia* 6, sy 12 (Autumn 2011): 21.

istikamet belirlemiş ve bu minvalden hareketle eşitliği idealize eden semboller ve pratikler geliştirmiştir. Bu bakımdan kılık kıyafete ilişkin girişimler en dikkat çekicilerden biri olmuştur. Geleneksel toplum düzenine göre, Müslümanlara benzer biçimde giyinmeleri yasak olan gayrimüslimler Tanzimat ile birlikte istedikleri gibi giyinme özgürlüğü elde etmişlerdir. Örneğin esasen Yunanlara özgü olan fes,⁶¹² toplumsal yaşam pratiğinin kıyafet bağlamına eklenerek Osmanlı ulusu ve kimliğini sembolize eden müşterek bir kıyafet ögesi hâline gelmiştir.⁶¹³

İskoç haritacı, antikacı ve nümismat John Pinkerton (1758-1826), Kıbrıs seyahati (1811) sırasında gördüğü fesi, “Yunanların geleneksel kıyafeti” olarak tanımlamıştır.⁶¹⁴ Fakat II. Mahmud ve Tanzimat reformlarını takiben çok kısa bir süre içinde fes, Balkanlardan Anadolu’ya, Mısır’dan Lübnan’a kadar eşitleştirici bir sembole dönüşmüştür. Nitekim 1847’de ikinci kez imparatorluğa gelen bir diğer İskoç seyyah ve yazar Charles Macfarlane (1799-1858), *Türkiye ve Kaderi* (1850) adlı eserinde, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında kıyafet bakımından ayrım kalmadığını belirttikten sonra şunları ifade eder: “Şimdi Ermeniler de Osmanlılar gibi mavi ipek püsküllü fes ya da kırmızı kumaştan bereleler giymekte ve Yunanlar ile Bâb-ı Âli’nin tüm reaya uyrukları, hatta İsrailoğulları bile, Müslümanlar ile aynı kepleri takmaktadır.”⁶¹⁵ Fakat Macfarlane bu tür bir “eşitlenme”nin ideolojik bir yanılsamadan ibaret olduğunu iddia ederek sözlerine devam eder: “Fes, Fransız

⁶¹² Hilda Amphlett, *Hats: A History of Fashion in Headwear*. (Dover Publications, 2012), 12; Ruth Turner Wilcox, *The Mode in Costume: A Historical Survey with 202 Plates*, 2nd Revised ed. edition (Mineola, N.Y: Dover Publications, 2008), 33.

⁶¹³ Turan, “Tefrik’ten İttihad’a”, 28.

⁶¹⁴ John Pinkerton, *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels, in All Parts of the World* (Philadelphia Kimber and Conrad, 1812), 591-92.

⁶¹⁵ Charles Macfarlane, *Turkey and Its Destiny: The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine Into the State of That Country*, c. 1 (London: W. Clowes and Sons, 1850), 23.

cumhuriyetçilerinin *bonnet rouge*'u⁶¹⁶ gibi eşitliğin en büyük sembolüdür. Fakat bu sadece bir semboldür ve eşitlik sadece bir kuramdır.”⁶¹⁷

Eşitlik idealini toplumsal pratiğe entegre etmek her durumda fes örneğindeki kadar kolay olmamıştır. Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki “tefrik”, yani ayrım durumunu sona erdirip “ittihad”, yani birlik hâlini inşa ve dolayısıyla inanç farklılığına dayalı eşitsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik girişimler, geleneksel toplum hiyerarşisinden çıkar sağlayan grupların önderlik ettiği muhafazakâr tepkilerle karşılaşmıştır. Örneğin Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Kavalalı İbrahim Paşa (1789-1848), yönetimi altındaki bölgelerde inançları sebebiyle gayrimüslimlere uygulanan tüm geleneksel sınırlamaları feshettiğinde bu tür tepkiler baş göstermiştir. İbrahim Paşa, gayrimüslimlere konulan renkli sarık sarma, ata binme, silah taşıma ve cariyeye edinme⁶¹⁸ konularındaki yasakları kaldırmasının yanı sıra, Şam'da kurduğu danışma

⁶¹⁶ Kırmızı kepe: Özgün adı “Frig kepi” ya da “özgürlük kepi” olan, tepesi kıvrılmış, Antik Çağ'da Balkanlar ve Anadolu'daki birçok halk tarafından kullanılmış, yumuşak, konik ve sipersiz bir başlıktır. Antik Çağ'a özgü birçok şeyde olduğu gibi, bu başlığın modern bir imgeleştirmeye konu edilip benimsenmesi de Fransız Devrimi sırasında gerçekleşmiştir. İlk kez Mayıs 1790'da Fransız ulusunu temsil eden bir heykel üzerinde görülen kırmızı kepin, 1792 tarihli Fransız Anayasası'nı onaylamaya zorlanan XVI. Louis'ye (1754-1793; 1774-1792) de taktırıldığı sanılmaktadır. Nitekim Parisli cumhuriyetçiler, devrim taleplerini, kırmızı kepler giyerek dışa vurmuşlardır. Yapıtlarıyla Fransız Devrimi'nin düşünsel zeminini oluşturan başlıca yazarlardan biri olan Voltaire'in (1694-1778) büstüne, yazarın *Brütüs* (1730) adlı tragedyasının *Comédie-Française* sahnesinde Mart 1792'deki gösteriminin ardından, kırmızı bir kepe konulmuştur. Ayrıca *sans-culottes* (baldırı çıplaklar) olarak adlandırılan alt sınıfların devrim sırasında haklarını savunan *Enragés* (Öfkeli) adlı köktenci bir grubun, hiyerarşiyi sembolize ettiği ve eşitliği zedelediği gerekçesiyle, 1794'te Strasbourg Katedrali'nin çan kulesini yıkmaya girişimi, kulenin tepesine kırmızı bir kepe örtülerek engellenmiştir. Bk. Richard Wrigley, “Transformations of a Revolutionary Emblem: The Liberty Cap in the French Revolution”, *French History* 11, sy 2 (01 Haziran 1997): 131-69.

⁶¹⁷ Macfarlane, *Turkey and Its Destiny*, 1:23 Tabii söz konusu yazarların, ampirizme olan vurgusuyla öne çıkan İskoç Aydınlanması nesline mensup ve dönemin oryantalist ve ırkçı söylemlerinden etkilenmiş figürler oldukları da, bu yorumların tarihsel gerçeklik ile ne kadar örtüştüğüne dair değerlendirme bakımından göz önünde bulundurulması gereken hususlardır.

⁶¹⁸ Eşitsizliğin en katı ve görünür biçimlerinden biri olan kölelik, Batılı devletlerdeki gelişmeleri takip eder biçimde, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da da adım adım yasaklanmaya başlasa da, imparatorluk sona erinceye dek belli biçimlerde var olmaya devam etmiştir. Bu bakımdan söz konusu dönemde şeri hukuka göre Müslümanların meşru bir hakkı olarak görülen cariyeye edinme eylemi, gayrimüslimlere de tanınarak; ironik bir biçimde, cinsiyet temelli bir eşitsizliği daha da perçinlemek suretiyle, inanç temelli bir eşitsizlik sona erdirilmiştir. Kadınlara yönelik kölelik ve yarı kölelik kurumları, imparatorluğun sona ermesinin ardından Türkiye Cumhuriyeti döneminde de bir süre devam etmiştir. Türkiye, köleliğin yasaklanması hakkındaki 1926 tarihli Milletler Cemiyeti sözleşmesini onaylamak için 1933'e kadar beklemiş; cariyeliğe benzer bir evlatlık anlayışına dayalı olarak kız çocuklarının satışları 1930'ların başlarına kadar sürmüştür. Evlatlık kurumunu, hane içi kölelik benzeri bir yapıdan ayıran ilk yasal düzenleme ise ancak 1964'te kabul edilmiştir. Bk.: William G. Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (London: Hurst, 2006), 104-10; Ferhunde Özbay, “Gendered Space: A New Look at Turkish Modernisation”, *Gender & History* 11, sy 3 (1999): 558-59; Ferhunde Özbay,

meclisine gayrimüslim üyeler de atayınca, Müslüman kesimlerin muhalefetiyle karşılaşmıştır. İbrahim Paşa'nın bu adımları atarken güttüğü temel amaç, hangi dine mensup olursa olsun Kavalalılar yönetimine katkı sağlaması muhtemel herkesten destek sağlamak olmuştur.⁶¹⁹

Tanzimat reformları sonrasında Şam civarındaki Hristiyan unsurlar arasında Müslümanların giyim tarzını taklit yaygınlaşırken, yeşil renkli giyinmeye başlayan gayrimüslimlerin yanı sıra, kadın ve erkek köle edinenlere de rastlanmıştır.⁶²⁰ II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde ise fes çoktan resmî bir sembole dönüşmüştür. Nitekim Hristiyan uyrukların bazılarının fes yerine şapka takmalarının zabıta ve adliye işlemlerinde birtakım güçlükler sebep olduğunun belirtilmesinin yanı sıra, fesin Osmanlı yurttaşı olmanın “alametifarikası” hükmünde olduğunun altını çizen 26 Temmuz 1894 tarihli bir irade-i seniyye, bu ideolojinin merkezî yönetim tarafından da ne kadar benimsendiğinin açık bir göstergesidir.⁶²¹

3.2.1.2. Eşitlikçilik Eksenli Toplumsal Gerilimler

Tanzimat Fermanı'nın ve ardından gelen reformların temel hedefi, toplumsal krizlerle giderek sarsılan iktidar aygıtlarını modern bağlama uygun biçimde yeniden düzenlemek (tanzim etmek) olmuştur. Bu bakımdan, uyruklar arasında eşitlik tesis edilmesi gerektiği düşüncesi kadar tarımsal bir karakter sergileyen ekonominin zirai altyapısında yaşanan çöküntü ve bunun yol açtığı bunalımı aşma gerekliliği de söz konusu hedefler arasında yer almıştır. Fermana en köktenci karakterini veren ton, inanç ayrımını dışlayan ve tüm uyrukları kapsayıp eşit gören bir “Osmanlı ulusu” yaklaşımından hareket edilerek kaleme alınmış olmasıdır. Nitekim fermana, ulusun birliğinin Müslüman milleti ile diğer milletler arasında iyi ilişkiler tesis edilmesine bağlı olduğunun altı özellikle çizilmiştir.⁶²² Bununla birlikte, eşitlik üzerine kurulu

“Turkish Female Child Labor in Domestic Work: Past and Present”, Project Report prepared for ILO/IPEC (İstanbul, 1999), 10-14.

⁶¹⁹ Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 28-29 dn. 67.

⁶²⁰ Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society* (London: Oxford University Press, 1968), 190.

⁶²¹ Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 29.

⁶²² Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay (Phoenix Yayınevi, 2007), 62.

olması hedeflen bu ilişkilerin hayata geçirilmesi ve çeşitli dinî topluluklar tarafından özümzenmesi pek de sorunsuz olmamıştır.

Tanzimat dönemi reformistleri, dinî olarak birbirinden ayrı kimlikler oluşturan ve hiyerarşik bir biçimde sıralanan toplulukların yerine eşitlerden oluşan tek ve bütüncül bir toplumun tesisine yönelik bir ulus inşası girişiminde bulunmuştur. Fakat reformistlerin bu amaçla devreye soktuğu eşitlik ilkesinden hareket eden genelleştirilmiş zorunlu askerlik ve kapitalist bağlamda rasyonalize edilmiş vergi sistemi gibi reformlar, ekonomik eşitsizliğe çözüm üretmediği ölçüde, özellikle İslami hassasiyetleri ideolojik bir motivasyon olarak kullanan kesimlerin reformlara karşıt kitlesel ve şiddetli tepkileri harekete geçirmesini tetikleyen bir karşıtlığa yol açmıştır. Öyle ki, reformlar daha önce Osmanlı hanedanını “İslam’ın koruyucusu” olarak kabul eden unsurların dahi mevcut toplumsal düzene yabancılaşmasıyla sonuçlanmıştır.⁶²³

Tanzimat ile başlayan eşitlikçi dönüşümün beraberinde getirdiği sarsıntıların toplumsal yansımalarına bakıldığında, söz konusu dönüşümün sancılı olduğu söylenebilir. 18. yüzyıl boyunca süren ve hükümdarın otoritesinin özellikle pratikte zayıfladığı bir dönemden sonra padişah olan II. Mahmud, pek çok yetkiyi kendinde toplayarak merkeziyetçi ve mutlaki bir rejim kurmaya girişmiştir. Onun hüküm sürdüğü dönemin hemen arkasından gelen ve yüzeysel olarak bakıldığında mutlaki rejimin devamlılığının tesisine yönelik Tanzimat dönemine ve reformlarına ise toplumsal gözeneklerden taşan meşruti bir eğilim eşlik etmiştir. Bu durum, Abdülmecid ve Abdülaziz dönemleri boyunca, şiddeti zaman zaman azalsa da süregiden bir “Tanzimat paşaları-saray çekişmesi”ne yol açmıştır. Üst düzey bürokraside Mustafa Reşid, Mehmed Fuad (1814-1869) ve Mehmed Emin Âli paşalara (1815-1871) muhalif “padişahçı” bir grup, reformların uygulanmasını engelleme gayreti içinde olmuştur. Bu girişimler zaman zaman başarılı olsa da Tanzimat paşalarının bürokratik sınıf üzerindeki iktidarı, onları dönemin padişahlarından da kudretli politik aktörlere dönüştürmüştür.

⁶²³ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 131.

Bürokratik sınıf içindeki çekişmelerden kaynaklanan zorluklara ek olarak Tanzimat’a karşı çıkan toplumsal dinamikler de var olmuştur. Örneğin ulemanın bir kesimi, Müslüman-gayrimüslim eşitliğine yol açacağı için şeriata aykırı olduğu iddiasıyla hukuk önünde eşitlik ilkesine karşı çıkmıştır. Bu karşıtlık, ulemanın toplumdaki rolünü azaltacak olan sekülerleşme sürecini engellemeye çalışma kaygısını da barındırdığı için, sınıfsal bir savunma refleksinin dinî-ideolojik yansıması olarak da okunabilir. Rum Ortodoks Patrikliği’nin de Tanzimat’a pek sıcak bakmadığı dikkate alınırsa bu refleks daha iyi anlaşılır.

Tanzimat’a karşı olan diğer bir muhalefet odağını ise bir kısım büyük toprak sahibi teşkil etmiştir. Bu grup, reformların temel hedeflerinden biri olan “vergi sisteminin modernleşmesi”ne yönelik girişimlere karşı çıkmıştır. Toplumsal iktidarın bölüşümünden elde ettikleri eşitsiz payı sürdürmek isteyen bu grup, geleneksel ayrıcalıklarını yitirmek istemedikleri için hukuk önünde eşitlik ilkesine de muhalif bir konum almıştır. İmparatorluğun pek çok yerinde toprak sahiplerinin Müslüman, köylülerin ise Hristiyan olduğu bir yapı var olduğu için hak ve özgürlüklerin gayrimüslimleri kapsayacak biçimde genelleştirilmesi büyük toprak sahiplerinin çıkarları bakımından ciddi bir tehdit anlamına gelmiştir. Bu grubun tanzimat karşıtlığı o kadar güçlü olmuştur ki, Bosna örneğinde olduğu gibi,⁶²⁴ Tanzimat’ın kendi bölgelerinde uygulanmasını engellemek için merkezî yönetim kuvvetlerine karşı silaha sarılmaktan çekinmemişlerdir.

19. yüzyılın başlarından itibaren bir yandan bu büyük âyan ve geleneksel yerel önderler merkezî yönetime bağlı güçler tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılırken, diğer yandan taşradaki bu seçkinlerin daha küçük ölçekli olanları kurulmak istenen yeni sisteme bir biçimde dâhil edilmeye çalışılmıştır. İmparatorluğun Müslüman ağırlıklı bölgelerinde bazı yerel güçlerin entegrasyonu kısmen sağlanmışsa da bu seçeneğin Balkanlarda gerçekleştirilmesi mümkün olmamıştır. Rumeli’nin pek çok bölgesindeki köylülerin Hristiyan, toprak ağalarının ise Müslüman olduğu toplumsal kompozisyon, zaman zaman isyanlara dönüşen bir dizi sınıfsal gerginliği beraberinde getirmiştir. Birinci Sırp Ayaklanması’yla (1804-1813) başlayan bu başkaldırıları,

⁶²⁴ Zafer Gölen, *Tanzimat Döneminde Bosna Hersek* (Türk Tarih Kurumu, 2010), 81-87.

esasen sınıfsal nitelikli olsalar da, dinî-etnik bir karaktere bürünmüş ve özellikle ilerleyen aşamalarda ulusçu hareketler görünümü kazanmıştır. Bu sürecin sonucunda, imparatorluğun Güney Yunanistan gibi bazı bölgeleri bağımsızlık kazanarak, modern dünya-ekonomiye eklemlenen yeni sermaye-ulus-devletlere dönüşmüş; Sırbistan, Lübnan ve Girit gibi bazılarında ise imparatorluğa bağlı özerk yönetimler kurulmuştur.

Yaşananlar, imparatorluğun en başından beri temel özelliklerinden biri olan, heterojen yapısının zayıflamasına yol açmıştır. Bağımsızlığını kazanan ya da özerk olan bölgelerdeki nüfusun imparatorluktan kopuşunun yanı sıra imparatorluğun merkezî yönetimine bağlı kalan topraklara Balkanlardan ve Rusya'dan gelen çok sayıda Müslüman mülteci, bu zayıflamanın başlıca nedeni olmuş; böylece Osmanlı hâkimiyeti altında kalan topraklarda yaşayan tebaa içindeki Müslümanların oranı gün geçtikçe artmıştır.⁶²⁵ Nüfustaki bariz homojenleşme eğilimi, esasen iki nedenden kaynaklanmıştır. Birincisi, gayrimüslim nüfus yoğunluğunun fazla olduğu bölgelerin, özerk ya da bağımsız olarak ya da başka bir devlet tarafından ilhak edilerek, Osmanlı hükûmetinin fiili kontrolünden çıkmasıdır. 1832'de bugünkü Yunanistan'ın güneyini oluşturan bölgenin bağımsızlığını kazanmasıyla başlayan süreç, daha sonra Sırbistan, Karadağ, Bulgaristan, Bosna, Arnavutluk gibi ülkelerle devam etmiştir. Homojenleşmenin ikinci nedeni, gerek bağımsızlığını elde eden bu bölgelerden gerekse özellikle Rusya'dan çok sayıda mülteci ve göçmenin imparatorluğa gelmesidir. 18. yüzyılın sonlarından itibaren böyle dört büyük göç dalgası yaşanmıştır.⁶²⁶ Bu göç dalgaları sırasında 5 ila 7 milyon insanın Osmanlı topraklarına girdiği tahmin edilmektedir.⁶²⁷ Bu esnada imparatorluk topraklarının sürekli küçülmekte olduğu düşünülürse bu kadar büyük sayıda göçmen gelmesinin ne kadar ciddi bir toplumsal olgu olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bu olguya koşturarak imparatorluğun farklı etnik-dinî grupları arasındaki ilişkiler de giderek kötüleşmiş ve çatışmalar baş göstermiştir. Örneğin Yunan bağımsızlık hareketi sırasında, bu gruplar arasında sivillerin de maruz kaldığı karşılıklı şiddet olayları yaşanmıştır. Yaşanan çatışmalar, farklı dinî-etnik gruplar arasında birbirlerini eşit görmeye yönelik bir

⁶²⁵ Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 50.

⁶²⁶ 1774'den sonra Rusya'dan, Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821-1829) esnasında Mora ve adalardan, 1876'dan sonra yine Rusya'dan ve Balkan Savaşları (1912-1913) sonrasında Balkanlardan.

⁶²⁷ Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, 179.

hoşgörü ve uzlaş kültürünün hayata geçirilmesini oldukça zorlaştırarak ayrılıkçı hareketleri daha da güçlendirmiştir.

Tanzimat reformlarına karşı en büyük tepkilerden biri de gayrimüslim uyruklar arasından gelmiştir. Her dinî topluluğun kendilerine özgü hak ve ayrıcalıklarının birleştirilmesi, tek tipleştirilmeye çalışılan hukuk önünde eşitlik ilkesine işlerlik kazandırılması ve özellikle de inanç ayrımı gözetmeksizin tüm uyrukların askere alınmasına dair hükümler gayrimüslimler içinde de hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Hatta her dinî topluluğun eşit sayılacağına ilan edilmesine en fazla tepkiyi gösteren kesim Ortodoks Rumlar arasından çıkmıştır. Diğer kiliselere göre kendilerini farklı kılan ayrıcalıklara sahip olan bu topluluğun ruhban sınıfı, “Devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz İslâmın üstünlüğüne razı idik” yorumlarında bulunmuşlardır. Nitekim yalnızca Rum olanlar değil, diğer inanç gruplarının ruhban sınıfları da genel olarak fermanın öngördüğü düzenlemelerden memnun olmamış; kendi toplulukları üzerinde kilise meclisleri aracılığıyla sahip oldukları geniş yetkilerinin kısıtlanarak sivil halkın temsilcilerinin katılımıyla oluşacak seküler nitelikli yeni meclislere aktarılmasına şiddetle karşı çıkmışlardır. Gayrimüslim halk ise verilen haklardan genelde memnun olmakla birlikte, askerlik hizmetinin kendilerini de kapsayacak biçimde genelleştirilmesine karşı isteksiz bir tutum takınmıştır.⁶²⁸

Bu dönemdeki reformlara ve özellikle Islahat Fermanı’na karşı baş gösteren tepkilerden önemli bir kısmı da Müslüman unsurlar arasından yükselmiştir. Geleneksel tarih yazımına göre, bu tepkinin kökeninde Müslümanların gayrimüslimlerle eşit sayılma düşüncesini kendilerinin aşağılanması olarak algılaması bulunur, fakat Müslümanların tepkilerinin aslında gayrimüslimlerle eşitlik düşüncesine değil, “gayrimüslimlerin üstünlüğü” algısına yönelik olduğu söylenebilir. Zira Tanzimat ve özellikle de Islahat Fermanı’ndan sonra Müslümanların ideolojik ve politik üstünlüklerini kaybetmesine karşın imparatorluk genelindeki gayrimüslim burjuvazinin ekonomik üstünlüğü sürmeye devam etmiş ve beraberinde politik iktidarın bölüşümünden de görece yüksek bir pay elde etmelerine kapı aralamıştır.

⁶²⁸ Küçük, “Osmanlılarda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”, 1018.

18. yüzyıla kadar Osmanlı geleneksel toplum yapısı, farklı dinî toplulukların farklı iktidar düzlemlerinde birbirlerine karşı üstünlük kurdukları bir “denge” üzerinde işlemiştir. Bu dönemde, Müslümanların ideolojik ve politik iktidarın toplumsal bölüşümünden elde ettikleri payın gayrimüslimlerin payından üstün olmasına karşılık, gayrimüslimlerin de ekonomik iktidarın toplumsal bölüşümünden elde ettikleri pay Müslümanlara göre yüksek olmuştur. Farklı dinî toplulukların farklı iktidar alanlarındaki üstünlüklerinin eşitliği veya denkliliği olarak ifade edilebilecek bu “denge sistemi”, Tanzimat reformlarıyla birlikte köktenci bir değişime maruz kalmıştır. Tanzimat reformlarının farklı inanç grupları arasında ideolojik ve politik iktidarın toplumsal bölüşümündeki payları görece eşitleştiren fakat ekonomik iktidarın bölüşümündeki eşitsizlikleri törpüleyemeyen adımları sonucunda, bir bütün olarak toplumsal iktidarın bölüşümünde paylar bakımından anlamlı bir eşitlik sağlanamamıştır. Daha da önemlisi, önceki toplumsal düzenin farklı toplumsal iktidar türleri üzerinden inanç grupları arasında öngördüğü karşılaştırmalı üstünlüklere bağlı denge de bozulmuştur. Zira ekonomik iktidarın bölüşümündeki eşitsizlik, azalmak bir yana giderek daha da belirginleşerek zaman içinde politik ve ideolojik üstünlüğün de burjuvazi elinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. 19. yüzyılda Avrupalı devletlerle ortak hareket eden ve kapitülasyonların sunduğu eşitsiz olanaklardan yararlanan Osmanlı burjuvazisinin büyük bir kesimi ise imparatorluğun gayrimüslim uyrukları arasından çıkmıştır.

Kapitülasyonların yol açtığı ekonomik eşitsizlik esasen sınıfsal nitelikli olmasına rağmen eşitsizliğin bu biçiminin ceremesini çeken Müslüman alt sınıflar, kapitülasyonlardan doğan ayrıcalıkların sınıfsal değil dinî olduğu düşüncesinden hareketle, bir bütün olarak gayrimüslim kimliğine cephe almaya başlamıştır. Hâlbuki söz konusu dönemde gayrimüslim unsurların büyük bir kısmının da yaşamlarına yoksunluk içinde devam etmek zorunda olan alt sınıflara mensup olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, esasen sınıfsal olan eşitsizliğin dinî olarak algılanmasına yol açan, aslında ideolojik etmenler olmuştur. Gayrimüslim burjuvazinin ekonomik iktidarındaki eşitsiz artışın zimmi topluluklarla özdeşleştirilen ideolojik yansımaları (yeni kiliselerin inşası, kamuya açık dini tören alaylarının düzenlenmesi ve askeri açıdan imparatorluğa üstünlük kurmuş Avrupalılarla olan bağların vurgulanması),

Avrupalılarla gerçekleşen savaşlarda ve yerel pazarlarda konumu kayda değer biçimde kötüleşen Müslümanların Tanzimat reformlarına yönelen karşıtlığındaki artışta önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan, aslında Müslümanların tepkilerinin gayrimüslimlerle eşitlik düşüncesine değil, gayrimüslimlerin üstünlüğü algısına yönelik olduğu söylenebilir.

Yabancılaşma duygusunu beraberinde getiren bu tepkiyi en akut biçimde hissedenler Müslüman alt sınıflar olmakla birlikte, Müslüman seçkin sınıf içinde de benzer eğilimlere sahip kesimler yer almıştır. Başka bir deyişle, Tanzimat döneminin tüm bürokratlarının inanç eşitliği düşüncesini benimsediği söylenemez. Tanzimat'ın önemli destekçilerinden ve mimarlarından olmakla birlikte Islahat Fermanı'nın öngördüğü seküler anlamda köktenci eşitlik ilkesine karşı olan Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), Tanzimat'la birlikte muhafazakâr çevrelerde üstünlükten eşitliğe geçişi “kimlik ve statü kaybı” olarak değerlendirenler olduğunu belirtir. Ahmed Cevdet Paşa, anılarında, bu fermanın amacının padişahın tüm uyrukları için tam bir eşitlik rejiminin tesis edilmesi olduğunu belirtir. Yazarın, tam bir eşitlik ile kastettiğinin Müslümanların politik üstünlüğünün tasfiyesine karşılık kapitülasyonların ve beratların gayrimüslimlere tanıdığı ayrıcalık ve muafiyetlerin sona ermesi olduğu söylenebilir. Ahmed Cevdet Paşa bu tür bir eşitlik idealine öylesine karşıdır ki, memnuniyetsizliğini özetlemeye şu cümlesi yeterlidir: “Bugün Müslümanlar için gözyaşı dökme ve yas tutma günüdür.”⁶²⁹ Keza Tanzimat Fermanı'nın asıl mimarı Mustafa Reşid Paşa dahi Islahat Fermanı (1856) ile tanınan hakların “sınırı aşmak” olduğunu öne sürer.⁶³⁰ İnanç temelli eşitsizliğin bertaraf edilmesine karşı takınılan bu

⁶²⁹ Cevdet Paşa, *Tezâkir 1-12*, ed. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953), 67-68.

⁶³⁰ Mustafa Reşid Paşa, ferman hakkındaki görüşlerini bir muhtırayla padişaha açıklamıştır. Paşa, fermanı, memleketi yok etmek için hainler tarafından Avrupa'ya verilmiş bir araç olarak niteler. Hainlikle itham ettikleri ise, bizzat yetiştirdiği Mehmed Emin Âli ve Fuad paşalardır. Çok geniş ayrıcalıklar içerdiğini iddia ettiği fermanın yüksek şûrâda ya da özel bir meşveret meclisinde tartışılmadan, Avrupalı devletlerin elçileriyle iki hükümet adamı tarafından kapalı kapılar ardında hazırlandığını, Tanzimat'ın her şeyi kapsadığı halde, bu fermanla gereksiz ve Osmanlı hâkimiyetine lüzumundan fazla karşı birtakım ayrıcalıkların verildiğini savunur. Bu durumun Müslümanlarla gayrimüslimleri daha çok birbirlerine düşman edeceğini ve kısa süre içinde uzak bölgelerde çatışmaların başlayacağını belirtir. Fermanın, Paris Antlaşması'nda bahsedilmesini ise şiddetle eleştirir. Bunun, devletin bir iç meselesi olan reformların uluslararası bir mesele hâline gelmesine yol açacağını ileri sürer. Küçük, “Osmanlılarda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”, 1018.

tavır, seçkin sınıf içinde reformlara en azından kısmen muhalif bir hareketin de var olduğunun göstergeleridir.

Bruce Masters, Müslüman seçkin sınıf içinde de inanç temelli eşitliğe karşıt kesimlerin bulunmasından hareketle, “sınıfsal karşıtlık” yaklaşımının isyancıların tepkilerini yalnızca kısmen açıklayıcı olduğunu öne sürer.⁶³¹ Fakat aslında Müslüman seçkin sınıf içindeki reform karşıtı kesimin muhafazakâr refleksinin de sınıfsal ayrıcalıkların kaybedilmesi endişesinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira oranın değişmekle birlikte toplumsal iktidarın eşitsiz bölüşümünün önceden beri aleyhlerine gerçekleştiği alt sınıflardan ziyade önceki bölüşümde eşitsizlikten yararlanan tarafta yer alan seçkinlerin, yeni denklemde eşitsizlikten mustarip olan tarafa geçmelerinden dolayı, reformlara karşıt bir tutum takınmaları sınıfsal çıkarları gereği daha olasıdır.

İktidar kaybına uğrayan bir grubun bu kayba sebep olan dönüşümü tek başına engellemesi mümkün değildir, ancak kitlesel bir destekle dönüşümü engelleyici bir sonuca ulaşılabilir. Kendileri de sınıfsal ve ekonomik eşitsizlikten beslenen bir grubun, ekonomik eşitsizlikten her daim mustarip olan alt sınıfları harekete geçirmek için sınıfsal-ekonomik bir söylem yerine dinî, etnik veya ulusçu tonların ağır bastığı ideolojik bir söyleme başvurması, bu bakımdan beklenendir. Tanzimat karşıtı söz konusu seçkinler de esasen sınıfsal bir eşitsizlik meselesi olan durumu, kaybetmekte oldukları ve lehlerine olan eşitsiz konumlarını tekrar kazanmak için dinî-etnik bir kimlik meselesi biçiminde lanse etmiştir. Dolayısıyla Tanzimat karşıtı isyancıları harekete geçiren temel güdünün, ideolojik olarak üstü örtülse de, sınıfsal karşıtlığın yol açtığı eşitsizliklerden kaynaklandığı söylenebilir. Seçkinler içindeki reform karşıtı kesimin ve gayrimüslim burjuvazinin takındığı tutum, alt sınıfların bu güdüsünün bir bütün olarak seçkin sınıfa yönelen bir sınıfsal karşıtlığa dönüşmesini engelleyerek seçkinler arasındaki reformist kesime ve bir bütün olarak gayrimüslimlere kanalize edilmesine kapı aralamıştır.

Birçok bölgede gayrimüslimlere, onların aleyhine olan eşitsizlikleri azaltmak ya da tamamen kaldırmak üzere tanınan haklar, Müslümanlar tarafından kendilerine düşen hakların kaybı olarak yorumlanmış; bu durumun yarattığı tahammülsüzlük,

⁶³¹ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 132.

özellikle Müslüman ve gayrimüslimlerin karışık olarak yaşadığı bölgelerde ciddi çatışmalarla sonuçlanmıştır. Gayrimüslimlerin ticaret alanındaki üstünlüklerinden ve Batılı “hami”leriyle olan ilişkilerinin sağladığı kudretten kaynaklanan eşitsizliklerin Müslümanlar aleyhine sürmesi, reformlara yönelik tepkilerin akarasındaki başlıca sebeplerden biri olmuştur.⁶³² Suriye, bu tepkinin en yoğun gözlemlendiği bölgeler arasında yer almış; Hristiyan karşıtı duyguların güdülediği bir dizi ayaklanma ve katliam, bu dönemde gerçekleşmiştir. 1850’de Halep’te, 1856’da Nablus’ta ve en trajik hâliyle 1860’da “Lübnan Dağları İç Savaşı” sırasında Şam’da meydana gelen olaylarda Hristiyanların evleri, iş yerleri ve kiliseleri tahrip edilmiştir.⁶³³ Stanford Shaw, esasen Maruni köylülerin Dürzi soylulara başkaldırdığı bir köylü ayaklanması olan Lübnan Dağları İç Savaşı sırasında, Beyrut’taki Hristiyanların Müslümanlara saldırması üzerine, Şam’da yoğun bir nüfusa sahip olan Müslümanların da Şam’da 25.000 civarında Hristiyanı katlettiğini belirtir.⁶³⁴

Birleşik Krallık konsolosu James Henry Skene (1812-1886), 27 Kasım 1860 tarihli bir mektubunda, Şam’da yaşananları takiben Şam’ın önde gelen ulema mensupları arasında, Halep Müslümanlarını da isyana ve Hristiyanları katletmeye çağırınlar olduğunu bildirir.⁶³⁵ Bununla birlikte, Halepliler bu çağrıları ciddiye almayarak topluluklar arası iyi ilişkilerin kural olduğu düşüncesinden hareketle 1850 Halep Katliamı’nı normdan sapma olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim kentte faaliyet gösteren Amerikalı *congregationalist*⁶³⁶ bir misyoner olan William Benton, 20 Ocak 1854’te, 1850 olayları sonrası sokaktaki sıradan Müslümanların Hristiyanlara karşı aşağılayıcı bir tutum takındıklarını, fakat başka bir şiddet olayının yaşanmadığını belirtir. 1850 olayları sonrası şiddet eylemlerinin devam etmemesini “beklenmedik”

⁶³² Turan, “Gerçek ve İllüzyon Arasında”, 520.

⁶³³ Moshe Ma’oz, “Tanzimat’ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi”, içinde *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, 8. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

⁶³⁴ Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye’nin Doğuşu, 1808-1975*, çev. Mehmet Harmancı, 2. bs, c. 2 (E Yayınları, 1994), 184.

⁶³⁵ Aktaran: Bruce Masters, “The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria’s Incorporation into The Capitalist World System”, *International Journal of Middle East Studies* 22, sy 1 (Şubat 1990): 10.

⁶³⁶ *Congregationalism* ya da “cemaatçilik”, her yerel kilise cemaatinin diğer kilise cemaatlerinden bağımsız ve kenî işleyişine ilişkin olarak alınacak kararlarda ve uygulamada tek otorite sayılması gerektiğini savunan Protestanlığa mensup bir akımdır.

olarak niteleyen Benton, bu gelişmede kentin Müslüman nüfusunun önde gelenlerinin pay sahibi olduğunu ifade eder.⁶³⁷ Keza Skene de Benton'ın gözlemini yineleyerek, ulemanın sokaklarda Hristiyanları taciz eden Müslümanlara çıkışıp tüm insanların Tanrı önünde eşitliğini vurgulayan vaazlar verdiğinin, zira vilayet yönetiminin genel politikasının dinî müsamaha üzerine kurulu olduğunun altını çizer.⁶³⁸

Yüzyıllar boyu kendilerini geleneksel toplum biçiminin çizdiği eşitsizlikçi ideolojik çerçeve içinde biçimlendirip bu perspektif doğrultusunda kurgulayan Müslümanlar, gayrimüslimlere Müslümanların üstün olduğu toplumsal iktidar alanları olan politik ve ideolojik düzeylerde eşit haklar tanınmasına dayanan yeni toplumsal yaşam pratiğini kolayca benimseyememiştir. Bunun sonucunda çeşitli bölgelerde eşitlik ilkesine karşıt bir tutumun dışa vurumu olan muhafazakâr protestolar ve ayaklanmalar baş göstermiştir. Eşitlik karşıtı bu tepkisellik yalnızca Müslüman unsurlarla sınırlı kalmamış, gayrimüslim unsurlar arasında da eşitlik ilkesine karşıt hareketler su yüzüne çıkmıştır.⁶³⁹ Örneğin vergi ödemede herkesin eşit konuma getirilip ayrıcalıkların kaldırılması, önceki düzenlemelere göre az vergi veren âyan ve “çorbacı”ları⁶⁴⁰ Tanzimat’a karşıt bir tutum takınmaya sevk etmiş; dinî vakıfların vergiye tabi hâle getirilip gelir kaynaklarının sınırlandırılması üzerine de halk üzerinde iktidar sahibi olan gayrimüslim ruhban sınıfı eşitlikçi reformlara direnenler arasına katılmıştır.⁶⁴¹ Bu bakımdan, Tanzimat'ın gündeme getirdiği eşitlikçiliğe yönelik direncin muhafazakâr tonunu belirleyen temel etmenin, önceki düzende toplumsal iktidarın bölüşümünden daha fazla pay alan sınıflar tarafından gösterilen “kendileri lehine olan ayrımcılığı muhafaza etme” refleksi olduğu söylenebilir. Nitekim bu olgunun bir göstergesi olan Niş İsyanı'nı (1841) tetikleyen temel güdü de reformlar

⁶³⁷ Aktaran: Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 171.

⁶³⁸ Aktaran: Masters, 171.

⁶³⁹ Turan, “Tefrik'ten İttihad'a”, 22.

⁶⁴⁰ Acemi ve Yeniçeri ocaklarının bölük veya orta kumandanlarına verilen unvan. Ocağın klasik çağ'da öngörülen düzeninin bozulmasına koşut olarak yeniçeriler arasına yabancılar karışıkça, bunlara da çorbacı denilmiş; bu unvan gayrimüslim zengin tüccarlarla köy muhtarlarına da verilmeye başlanmıştır. 18. yüzyıl sonlarından itibaren başta Bulgaristan olmak üzere Balkanlar'da ticaret ve tefecilik yapanlara da çorbacı denilmiş, hatta bu kelime Bulgarca'da yüksek bir rütbe karşılığı olarak da kullanılmıştır. Bk. Abdülkadir Özcan, “Çorbacı”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993).

⁶⁴¹ Halil İnalcık, “Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, içinde *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).

öncesinde vergiden muaf olan gayrimüslim bölge halkının vergi ödemek istememesinden kaynaklanmıştır.⁶⁴²

İmparatorlukta, özellikle 19. yüzyıl boyunca, tarımsal ve kırsal ilişkiler bağlamında da önemli eşitlikçi gerilimler görülmüştür. Her ne kadar literatürde kırsal huzursuzluk ve isyanlar çok fazla vurgulanmamış olsa da, bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok bölgesinde, önemli köylü isyanları yaşanmıştır. İsyan dalgası, Tanzimat Fermanı'nı takip eden yıllarda başlamıştır. Balkanlarda 1841 yılında Niş, 1849 ve 1850 yıllarında Vidin'de büyük isyanlar yaşanmış; 1856, 1859-1860 ve 1876 yıllarında Bulgarca konuşan köylüler tekrar ayaklanmışlardır. 1875 tarihli Hersek Ayaklanması da, dikkate değer kırsal isyanlar arasında yer almıştır. Anadolu'da ise 1840 ve 1841 yıllarında Akdağ, Adapazarı ve Yalvaç'ta köylüler başkaldırmıştır; Canik'te 1840'larda başlayan huzursuzluklar 1880'lere kadar sürmüştür.

İmparatorluğun Arapça konuşulan bölgeleri de köylü isyanlarından nasibini almıştır. 1858'de Lübnan'ın Kısraan bölgesindeki Maruni Hristiyan köylüler Maruni olan toprak sahiplerine karşı ayaklanıp başarılı olurken, bir başka başarılı isyan da 1889-1890'da Havran'da Dürzi köylülerce Dürzi toprak sahiplerine karşı yürütülmüştür. Kısraan'daki isyan 19. yüzyıl köylü isyanlarının belki de en önemlisidir; zira bu isyan sonucunda köylüler 1861'e kadar yaşayan ve "demokratik temsil"e dayanan bir yönetim kurmayı başarmışlardır.⁶⁴³

Tarihçilerin bu köylü isyanlarına gereken önemi vermekten kaçınmalarının iki nedeni bulunduğu söylenebilir. Birincisi, başta Balkanlarda yaşananlar olmak üzere bu isyanların bir kısmı, sınıf temelli olmaktan çok ulusçu olarak değerlendirilmiştir. Hem bağımsızlık sonrası kurulan Balkan devletlerindeki hem de Türkiye'deki ulusçu tarihçilik eğilimi, farklı biçimlerde de olsa bu eğilimi desteklemiştir. Her ne kadar köylü isyanları ile ulusçuluğun gelişimi arasında bir ilişki bulunsa da bu olgu aslında

⁶⁴² Ahmet Uzun, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler: Niş İsyanı Üzerine Ayrıntılı Bir İnceleme (1841)* (Eren Yayıncılık, 2002).

⁶⁴³ Ussama Makdisi, "Corrupting the Sublime Sultanate: The Revolt of Tanyus Shahin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon", *Comparative Studies in Society and History* 42, sy 1 (Ocak 2000): 180-208.

ulusçuluğu yaygınlaştıran etmenlerden birinin köylülerin yaşadığı sınıfsal eşitsizlikler olduğunun göstergesidir. Zira son kertede sosyoekonomik pratiğe içkin sınıfsal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal hoşnutsuzluklar, burjuva-ulusçu ideolojilerce etnik kimlik kaynaklı eşitsizlikler olarak lanse edilmiştir. Hâlbuki özellikle Arap bölgelerinde görülen isyanlardan bazılarında karşı karşıya gelen köylüler ile büyük toprak sahiplerinin aynı etnik gruplara mensup oldukları görülmektedir. Köylü isyanlarına gereken önemin gösterilmemesinin ikinci nedeni ise söz konusu tarihçilerce bu isyanların “Tanzimat reformlarına karşıt ve muhafazakâr” direnişler olarak betimlenmeleridir.⁶⁴⁴ Hâlbuki bu isyanlardan bazıları, Tanzimat’ın hedeflerine direnmek bir yana köylülerin Tanzimat’ın reformist dilini benimseyerek reformları daha da ileri götürmek için ayaklandıklarını ortaya koymaktadır.⁶⁴⁵

Tanzimat döneminde görülen muhalefetin tamamı, reformları durdurmayı ve Tanzimat öncesine geri dönüşü amaçlayan bir konumlanış içinde olmamıştır. Reformların genel yönünü onaylamakla birlikte reformları yetersiz bulup daha ileri götürmek isteyen, Tanzimat paşalarını Batılılaşmayı yüzeysel anlamakla eleştiren bir muhalefet de ortaya çıkmıştır. Muhalefetin bu kesimi iki komplo girişimine de öncülük etmiştir.⁶⁴⁶ İlk girişim, 1859 yılı Eylül ayında ortaya çıkarıldıktan sonra katılımcıların hapsedilip sorgulandıkları yere yapılan atıfla “Kuleli Vakası” olarak adlandırılmıştır. Bu hareket Nakşibendi şeyhlerinin, paşaların, memurların, subayların, tüccarların, göçmenlerin içinde bulunduğu oldukça heterojen bir grup tarafından kurulmuş ve Abdülmecid’i öldürerek yerine kardeşi Abdülaziz’i getirmeyi amaçlamıştır. Zaman zaman Yeni Osmanlılarla ilişkilendirilen, zaman zaman da başında bir şeyh olmasından yola çıkarak gerici bir komplo olarak yaftalanan girişimin, aslında devlet yönetiminin modernleştirilmesine dair talepleri olmuştur. Bu talepler arasında devletin merkezîleştirilmesinin hızlanması, vergi düzenlemeleri yapılması, memuriyet sisteminin değiştirilmesi ve israfın önlenmesi yer almıştır.⁶⁴⁷ Esasen bu talepler

⁶⁴⁴ İnalçık, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”.

⁶⁴⁵ E. Attila Aytekin, “Peasant Protest in the Late Ottoman Empire: Moral Economy, Revolt and the Tanzimat Reforms”, *International Review of Social History*, sy 57 (2012): 191-227.

⁶⁴⁶ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 73.

⁶⁴⁷ Burak Onaran, “Kuleli Vakası hakkında ‘başka’ bir araştırma”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sy 5 (2007): 28-30.

Tanzimat Fermanı'yla vadedilen kimi adımların gerçekleştirilmesinin istenmesinden başka bir şey değildir.

Dönemin diğer bir eylemci hareketi, 1867'de kurulan “Meslek” adlı gizli örgüte dayanmıştır. Örgütün yapısı Kuleli Vakası'nı planlayan koalisyona göre daha homojen bir niteliğe sahip olmuştur. Reformist bürokratlar öncülüğündeki bu grup, amacının ülkenin yaşadığı krize çözüm bulmak olduğunu iddia etmiştir.⁶⁴⁸ Başarısız olan bu iki girişim de bir yanıyla imparatorluğun önceki yüzyıllarından taşıdığı bir gelenek olan “padişahı tahttan indirme” amacı peşinden koşmuştur. Fakat diğer yandan bu girişimler, önceki isyanlardan farklı olarak, modern politika yapma biçimlerine tekabül eden hareketler olmuştur. Zira bu girişimler ne küçük bir grubun kapalı kapılar ardında yapacağı operasyonlara dayanıp mümkün olduğu kadar az gürültü çıkarması hedeflenen bir saray darbesi, ne de 1807-1808 ve 1826'da görüldüğü gibi birer halk ayaklanması olarak nitelenebilir. Örneğin Kuleli girişimi hem planlı ve iyi organize olma amacını gütmüş hem de İstanbul'un çeşitli yerlerine binlerce kişiden oluşacak kalabalık gruplar yerleştirmeyi hedeflemiştir.⁶⁴⁹ Dahası, padişaha yapılması planlanan suikastin kapalı kapılar ardında değil, padişah halkın arasındayken gerçekleştirilmesi planlanmıştır.⁶⁵⁰

19. yüzyıl başındaki isyanlarla birlikte bir kırılma yaşanmış; yeniçeriler “padişah da bir âdem değil midir” düşüncesinden hareketle padişahın iradesini ayaklanan halkın kolektif iradesinin ideolojik olarak altında konumlandırmışlardır. Tanzimat döneminde yaşanan söz konusu iki girişimle birlikte, padişahlık kurumuna yönelik bakış açısında bir kırılma daha yaşanmıştır. Meslek'in önderi Mehmed Bey, padişahı “milletin memuru” yapmak istediklerinden bahsetmiştir.⁶⁵¹ Bu örnekler, Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı toplumunda yeni bir politika yapma biçiminin

⁶⁴⁸ Olivier Bouquet, “Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique. A propos de : Burak Onaran, Détrôner le sultan. Deux conjurations à l'époque des réformes ottomanes : Kuleli (1859) et Meslek (1867), Louvain, Paris, Walpole, Peeters, 2013, 477 p.”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, sy 137 (12 Mayıs 2015). Aktaran: Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 73.

⁶⁴⁹ Onaran, “Kuleli Vakası hakkında ‘başka’ bir araştırma”, 16.

⁶⁵⁰ Bouquet, “Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique”, par. 20. Aktaran: Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 75.

⁶⁵¹ Bouquet, “Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique”, par. 16. Aktaran: Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 75.

ve anlayışının doğmakta olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Olivier Bouquet’ye göre, bu yeni politika yapma biçimi “ulusal egemenlik” ideolojisine dayanmıştır.⁶⁵² Burak Onaran ise söz konusu yaklaşımı “proto-yurttaşlık” anlayışı olarak tanımlar.⁶⁵³ Hegemonya tesisine ilişkin bu yeni anlayış kendini sadece şiddete dayalı kırılğan ittifaklar üzerinden ifade etmemiştir. Tanzimat döneminde reformlarda daha ileri gidilmesini isteyen, ayağı yere basan ve daha uzun soluklu bir hareket de ortaya çıkmıştır: Yeni Osmanlılar.

Yeni Osmanlılar, “özgürlük” ve “yurtseverlik” kavramlarına yaptıkları vurguyla öne çıkan ve meşruti (anayasal) bir rejime geçilmesini isteyen, muhalif bir grup oluşturmuştur. Tanzimat reformlarını yürüten paşaları da eleştiren Yeni Osmanlılara göre, Tanzimat programıyla yalnızca yüzeysel biçimde gerçekleştirilen Batılılaşma biçimselliğin ötesine geçememiş; Tanzimat rejimi kişisel özgürlükleri yeterince güvence altına alamamış ve temel hak ve özgürlükleri olması gerektiği ölçüde çoğaltıp genelleştirememiştir. İdeolojik bakımdan “Osmanlıcı” bir hareket olan Yeni Osmanlılar, çok etnili ve çok dinli bir toplum olan imparatorluğun ancak “anayasal güvencelere sahip bir Osmanlı yurttaşlığı” temelinde ayakta kalabileceğini savunmuşlardır.

Yeni Osmanlıların önde gelen isimleri arasında, Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1829-1880), Ali Suavi (1839-1878) ve bir dönem muhalefete ciddi ölçüde maddi destek sağlayan Mustafa Fazıl Paşa (1829-1875) yer almıştır. 1867’deki muhalefetten dolayı çoğu yurt dışına çıkmak zorunda kalmıştır. Avrupa’nın çeşitli kentlerinde *Muhbir*, *Hürriyet*, *Ulum*, *İnkılap*, *İbret* gibi gazeteler çıkararak, muhalefetlerine devam etmişlerdir. Ülkeye döndükten sonra, Midhat Paşa’nın (1822-1884) etrafında toplanmışlardır. 1876’da Abdülaziz’in tahttan indirilip V. Murad’ın ve birkaç ay sonra da II. Abdülhamid’in padişah yapılmasında ve anayasanın ilanında önemli rol oynamışlardır. Yeni Osmanlılar disiplinli bir örgütten ziyade gevşek, bazı ortak noktalarda uzlaşmış bir politik-ideolojik hareket görüntüsü çizmiştir. Temel

⁶⁵² Bouquet, “Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique”, par. 19. Aktaran: Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 75.

⁶⁵³ Burak Onaran, *Padişahı Devirmek: Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)* (İletişim Yayınları, 2018).

konular haricinde aralarında önemli farklılıklar bulunmuştur. Aralarında Ali Suavi ve Meslek'in önderi Mehmed Bey gibi eylemci eğilimleri ağır basanlar olsa da çoğu barışçıl bir muhalefet yürütme yönünde tavır almış, verdikleri mücadelede en önemli silahları edebiyat ve basın olmuştur.

Yazılı basının ortaya çıkışı, söz konusu dönemin eşitlikçi taleplerine kitlesel desteği güçlendiren önemli ideolojik-kültürel gelişmelerin başlıcalarındandır. İmparatorlukta ilk gazeteler Fransızca yayınlanmıştır. Yayına başlayan ilk Türkçe gazete, *Takvim-i Vekâyi* (1831) olmuştur. Türkçe'nin yanı sıra Fransızca, Arapça, Ermenice, Rumca ve Bulgarca versiyonları da bulunan *Takvim-i Vekâyi* bir resmî gazete işlevi de üstlenmiştir.⁶⁵⁴ İlk özel gazete ise 1840'ta yayına başlayan *Ceride-i Havadis* olmuştur. Tanzimat döneminin diğer önemli gazetelerinin ise *Tercüman-ı Ahval*, *Tasvir-i Efkar*, *Muhbir*, *Basiret* ve *İbret* adlı gazeteler olduğu söylenebilir. Bu dönemde yurt dışında da Türkçe gazeteler yayın hayatına başlamıştır. Gazetelerin birbiri ardına yayına başlaması ile genel olarak anayasacı-liberal eğilimler gösteren Yeni Osmanlıların muhalefeti arasında ciddi bir ilişki olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde muhalefetin belki de en önemli silahını süreli yayınlar oluşturmuştur.⁶⁵⁵

Yeni Osmanlılar "eşitlik", "özgürlük", "yurtseverlik" ve "parlamento" gibi liberal kavramları bazı İslami söylemlerle birleştirmeleri bakımından da özgün bir politik çizgi inşa etmişlerdir. Bu grup, iki temel İslami öğeyi eşitlikçi bir tonla yeniden resmetmiştir. Bunlardan ilki, "şeriatın kanuna üstünlüğü"dür. Başka bir deyişle, İslam hukukunun, padişahın kararlarıyla tesis ettiği örfi hukuktan hiyerarşik olarak üstün olduğunu savunmuşlardır. Böylelikle "hukukun üstünlüğü" ve "hukuk önünde eşitlik" ilkelerinin İslami esaslara içkin olduğuna işaret eden Yeni Osmanlılar, imparatorluğun temel politik meselelerinden biri olan ve kökleri yüzyıllar öncesine giden şeriat-kanun gerilimini, padişahın mutlak iktidarını sınırlandırmak, yani mutlaki rejimi meşrutiyete dönüştürerek politik eşitlik ilkesi üzerine inşa edilmiş bir hükümset sistemi tesis etmek için öne çıkarmışlardır.

⁶⁵⁴ Orhan Koloğlu, *Takvimi Vekayi: Türk Basınında 150 Yıl, 1831-1981* (Ankara: ABS, 1981).

⁶⁵⁵ Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 84-85.

Yeni Osmanlıların benimsedikleri bir diğer İslami öge ise “meşveret” olmuştur. Yönetime dair temel İslami ilkelerden biri olan ve yöneticinin kararlarını tek başına değil danışarak almasını salık veren meşveret kavramı, Yeni Osmanlılarca “demokratikleştirilerek” “halkın yönetime katılması” biçiminde yeniden tanımlanmıştır.⁶⁵⁶ Bu bakımdan meşveret yaklaşımının temelinde de hem dini hem de statüsel hiyerarşileri ve eşitsizlikleri olumsuzlayan seküler bir politik eşitlik ve yurttaşlık ideali bulunduğu söylenebilir.

Şeriatın üstünlüğü ve meşveret ilkeleri, özellikle Yeni Osmanlıların en önemli figürlerinden olan Namık Kemal tarafından sıkı bir biçimde savunulmuştur. Fakat İslamcılıkla sınırlı bir eşitlikçi söylem inşa eden Namık Kemal, ancak “pasif yurttaşlıkta eşitlik” olarak tanımlanabilecek olan ve bu hâliyle gayrimüslimleri de kapsamına alan bir ilkenin İslam’a aykırı olmayacağını öne sürmüştür. Başka bir deyişle kişisel hakların (negatif statü hakları) tüm uyruklara, politik hakların (aktif statü hakları) ise yalnızca Müslüman seçkin sınıfa tanındığı türde bir eşitlik savunusu geliştirmiştir. Yazar, temel hak ve özgürlüklerin korunmasına dair vurgusuyla, toplumu “bireylerin toplamı” olarak tanımlamasıyla, yurtseverlik kavramını ön plana çıkarmasıyla, Osmanlı kimliğini bir tür “üst kimlik” olarak kurgulamasıyla bir yandan meşruti parlamenter rejim isterken; diğer yandan toplumun alt sınıflarının politikaya dâhil olmasını tehlikeli bulmasıyla⁶⁵⁷ tipik bir 19. yüzyıl burjuva-liberal aydın profili sergilemiştir.

Yeni Osmanlıların, uyrukları “Osmanlı” kimliği altında yurttaş olarak eşitleme hedeflerinin nihai ifadesi, 1876 tarihli anayasayla tecessüm etmiştir. “Kanun-ı Esasi”nin 8. maddesi, Osmanlı Devleti uyruğunda olan herkesin inanç ayrımı gözetilmeksizin “Osmanlı” olarak nitelendirilmesini öngörmüştür.⁶⁵⁸ “Osmanlı” nitelemesi, Tanzimat döneminden önce Osmanlı yönetici sınıfının çekirdeğine mensup olmaya bağlı bir ayrıcalıkken, Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet dönemleriyle birlikte kabuk değiştirip yönetici ve yönetilen konumundaki tüm uyrukları kapsayan bir

⁶⁵⁶ Emiroğlu, *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi*, 97-99.

⁶⁵⁷ Emiroğlu, 118-21.

⁶⁵⁸ “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir.” Bk. Kili ve Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*.

dönüşüm geçirmiş; 1876 Anayasası'yla birlikte de bu modern ve eşitlikçi anlam resmiyet kazanmıştır. Böylece 1876 Anayasası, Tanzimat dönemi reformlarının Müslüman-zimmi ayrımını feshetmesine benzer biçimde, geleneksel toplumsal hiyerarşiyi ortadan kaldırıp reayayı yurttaşlığa terfî ettirmiştir. Başka bir deyişle, o döneme kadar merkezî yönetime ilişkin konularda hiçbir söz hakkı olmayan yönetilen sınıfın, yöneticiyi belirleme ve yönetici olabilme haklarına sahip yönetilenlere dönüşmesine kapı aralamıştır.⁶⁵⁹ Bu bakımdan, “yöneticilerin, yönetilenler tarafından ve yönetilenlerin arasından belirlenmesi” düşüncesi üzerine tesis edilen modern yurttaş kimliğinin, anayasal düzeyde Osmanlı toplum yapısına dâhil edilmesi, politik eşitlik ve demokratikleşme bağlamında önemli bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Balkan Savaşları sırasında Selanik Yahudileri tarafından sıkça söylenen *Mansevos de los Kazales*⁶⁶⁰ adlı şarkının nakaratı, 1876'da anayasada kendine yer bulan bu kentli ve seküler eşitlik idealinin toplumsal pratikteki iz düşümünü özetler niteliktedir: “*Somos judíos, cristianos y mussulmanos, todos ottomanos.*”⁶⁶¹

Tüm uyrukların Osmanlı yurttaşı olarak eşit olduklarını bildiren 1876 Anayasası, İslam'ın resmî din, Türkçe'nin ise resmî dil olarak benimsenmesi ve kamu hizmetine girebilmek için Türkçe bilme şartı dışında temel hak ve özgürlükleri dinî ve kültürel açıdan eşitlikçi bir yaklaşımla tüm dinî topluluklara tanımıştır.⁶⁶² Bu bakımdan söz konusu anayasanın, dinî toplulukların merkezî yönetime olan sadakatlerini sağlama çabasının ürünü olduğu söylenebilir. Tanzimat dönemi seçkinleri bu sadakatin sürdürülebilirliğinin söz konusu gruplara kültürel ve politik haklar vermekten geçtiğini düşünmüş ve anayasayı da bu düşünceden hareketle tesis etmişlerdir. Fakat farklı toplulukların dilleri, inançları ve kültürleri arasında bir toplumsal uyum sağlayacağı düşünülen bu “ayrı ama eşit Osmanlılar” kimliği, bir “Osmanlı ulusu”nun inşasına engel olacak niteliktedir. Zira ulusun inşası ve sürdürülebilirliği, bireylerin, kimliklerini, mensup oldukları diğer topluluklardan önce ulusun üyesi olmaları üzerinden kurgulamalarına bağlıdır. 1876 Anayasası'nın

⁶⁵⁹ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 140.

⁶⁶⁰ “Yörenin Delikanlıları”

⁶⁶¹ “Biz Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar, hepimiz Osmanlıyız.” Bk. Jak Esim ve Cem İkiz, *Kurtuluş Savaşında “Türkiye Aşkı” için: Yahudi Ezgileri ve Sefarad Romanslar* (İstanbul: Çekirdek Sanatevi, 1993).

⁶⁶² Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, 83-85.

öngördüğü Osmanlı kimliği ise, her ne kadar tüm uyrukları “Osmanlı” sıfatı altında eşitlese de dinî topluluklara olan mensubiyeti ve bunun Osmanlı kimliğine öncelikliliğini değiştirecek nitelikte olmadığından, farklı gruplar arasındaki ayrılığın devam etmesiyle sonuçlanmıştır.

Sermaye-ulus-devletlere özgü “çok kültürcülük” hareketinin 19. yüzyılda su yüzüne çıkmış bir ön modeli olarak görülebilecek “Osmanlıvâri” bu yaklaşım, söz konusu akımın verimsiz bir versiyonundan öteye gidememiştir. Zira dünya-imparatorluklara özgü “çok kültürlülük”⁶⁶³ olgusuyla, kapitalist dünya-ekonomiye özgü “çok kültürcülük”⁶⁶⁴ yaklaşımı, birbirinden farklı dinamikler üzerinden işler. Çok kültürlülük, çok hukukluluğu da içeren bir toplumsal yapılanmaya işaret eder ve bireyin kimliğinin oluşumunda üst toplum yapısından ziyade alt topluluğa mensubiyet önem arz eder. Çok kültürcülük ise kültürel aidiyeti belirleyen alt topluluğun ulus karşısında ikincilleştiği ve hukukun tek tipleştirildiği kapitalist toplum biçiminde, kültürel unsurların metalaştırıldığı bir süreci ifade eder. Zira ulus dışındaki aidiyetlerin birey üzerindeki bağlayıcılığını kaybettiği böyle bir yapının sağladığı özgürlük kimliğin inşasında gerekli olan sabitliği buharlaştırarak, bireyi toplumsal yaşamın gündelik pratiği içinde yalnızlaştırmakla kalmaz, kendisi de dâhil olmak üzere herkese ve herşeye yabancılaştırır.

Kapitalist toplum biçiminin yabancılaşma hissine sürüklediği birey, bu durumu aşmak için kültürel sembollerin yönlendirdiği süreçlere yönelebilir. Fakat kapitalizm söz konusu sembolleri ve bunların yönlendirdiği ritüelleri hukuk düzleminden dışlayıp pazarda mübadele edilen birer metaya dönüştürür. Dolayısıyla kültürel toplulukların birey üzerinde kapitalist dönem öncesinde sahip oldukları türden bağlayıcı toplumsal iktidar aygıtları modern toplum biçimi içinde ya hiç yoktur ya da nüfuzu önemli ölçüde pazara bağımlı hâle gelmiştir. Böyle modern bir bağlamda kültürel çeşitliliği olumlamaya yönelik bir eğilim olarak beliren çok kültürcülük ile kapitalist dönem öncesi çok kültürlülük olgusu arasındaki temel fark da toplumsal ilişkiler üzerindeki “bağlayıcılık” niteliklerinde gizlidir. Bu bakımdan, Arendt’in kapitalizme ve

⁶⁶³ *Multiculturality*

⁶⁶⁴ *Multiculturalism*

uluslaşmaya atıfla emperyal ve emperyalist yönetim ilkeleri arasında betimlediği ayrıma benzer bir farklılık, çok kültürlülük ile çok kültürcülük arasında da geçerlidir.

Tanzimat dönemi seçkinleri, ulusal yapılanmayla istikrarlı bir biçimde birarada bulunamayacak olan çok kültürlülük olgusunu devam ettiren bir yurttaşlık düşüncesi geliştirmişlerdir: “ayrı ama eşit”. Oluşturulmaya çalışılan ulusal kimliğin uyruklar nezdinde alt topluluklara özgü ve yüzyıllardır var olan kimliklere göre öncelik kazanamadığı bir evrede, bu düşünce üzerine inşa edilen Osmanlı kimliği, tam da ulusu topluluklara önceleyememesi sebebiyle “Osmanlı” sıfatı altında bir ulusal bütünlüğün tesisinde başarısız olmuştur. Zira söz konusu Osmanlı kimliği, birey ile geleneksel topluluklar arasındaki iktidar ilişkilerini ulusal egemenliği temel alması gereken devlet aygıtı lehine kırarak bir yaklaşım bir yana, toplulukların varlığını hukuki düzlemde perçinleyen tersine bir eğilim üzerine inşa edilmiştir. Nitekim topluluklar ile bireyler arasındaki iktidar ilişkilerini zayıflatmanın en önemli adımlarından birini çok hukukluluğun sona erdirilmesi oluşturmaya rağmen, millet sistemi biçimindeki toplum yapılanması varlığını korumaya devam etmiştir. Hatta reformlarla giderek kendi içinde sekülerleşen bu sistem, her bir milletin kendini ayrı bir ulus olarak tahayyül etme eğilimini ve buna bağlı toplumsal gerilimleri ivmelendirmiştir.

Esasen 1876’ya gelen süreçte, inanç ayrımcılığını dışlayan bir Osmanlı ulusu inşa etmeye yönelik eşitlik ideali, “mücadeleyi çoktan kaybetmişti.”⁶⁶⁵ Zira söz konusu dönemde, kendi politik hedeflerine yönelen Balkanlardaki Hristiyan seçkinler, imparatorluğun Avrupa’daki topraklarından geriye kalanlar için birbirleriyle yarışan Avrupalı ulusal monarşilerden birine ya da diğerine yanaşırken; köylü ve kentli yoksul kesim ise politik kimlikleri hakkında düşünmeye vakit ayıramayacak kadar geçim derdiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bununla birlikte “millet”ler tarafından yönetilen okulların sayısındaki artış, bu okullarda eğitim görenlerin yeni yeni filizlenen ulusçu düşüncelerle tanışmalarına ve ulusçuluğun sonraki nesillerde yaygınlık kazanmasına kapı aralamıştır. Fakat ulusçu eğilimler arasından “Osmanlıcılık”, her ne kadar liberal eğilimler üzerine inşa edilmiş olsa da, Balkan Hristiyanlarının birçoğu nezdinde ciddiye alınacak politik bir seçenek olamamıştır. Masters’a göre, bahsi geçen dönem

⁶⁶⁵ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 140.

itibarıyla Anadolu Hristiyanlarının “tüm uyrukları kucaklayan bir monarşi altında herkesin eşit olduğu bir Osmanlı Devleti” idealine ikna edilme ihtimalleri devam etse de, *megali idea*⁶⁶⁶ ve *Azad Hayasdan*⁶⁶⁷ ya da *Miyats’hal Hayasdan*⁶⁶⁸ gibi ayrılıkçı-ulusçu düşüncelerin yaygınlaşması bunun gerçekleşmesini engellemiştir.⁶⁶⁹

Balkan Hristiyanlarınca genel olarak benimsenmemesine rağmen Yahudiler, Hristiyan Araplar ve Arnavutlar’ın seçkinleri anayasayı ve anayasanın tanımladığı Osmanlı kimliğini hevesle sahiplenmiştir, fakat yürürlüğe girdiği tarihten yaklaşık iki yıl sonra anayasanın askıya alınmasıyla bu gruplar içinde de Osmanlı kimliği altında gerçekleşecek bir ulusal bütünleşmeye duyulan güven sarsılmıştır. Hristiyan komşularının başta eğitim ve ekonomi alanı olmak üzere toplumsal iktidarın bölüşümünden elde ettikleri paydaki kayda değer yükselişe karşılık kendilerine düşen hâlihazırdaki küçük payda gerçekleşen önemsiz artış karşısında imparatorluğun Müslüman uyruklarının yoksul kesimi nezdinde de “eşitlik, içi boş bir vaat” olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷⁰ Nitekim Yeni Osmanlılar içindeki bir kesim de Avrupa’nın “uygarlık” alanında ve bilimde kat ettiği yol ve bunun sonucunda sağladığı nüfuz karşısında Osmanlıların direnebilmesinin tek yolunun “İslam Birliği”nin tesisine bağlı olduğunu öne sürerek, söz konusu Osmanlı kimliğine ve inanç temelli eşitlik düşüncesine mesafeli bir konum almıştır. Bu kesimin önde gelenlerinden Namık Kemal’in yazılarında en yoğun savunularına rastlanan bu görüşe göre, devletin ayakta kalabilmesi ancak bu yolla sağlanabilir.⁶⁷¹ “İslamcılık” olarak adlandırılan bu yaklaşım, II. Abdülhamid rejimi döneminde merkezî yönetim nezdinde Osmanlıcılık düşüncesinin yerini alacaktır.

⁶⁶⁶ “Büyük Ülkü”: Antik Yunan’a atıfla Ege Denizi’ni çevreleyen bir Helen krallığı kurmaya yönelik irredantist hedef.

⁶⁶⁷ “Özgür Ermenistan”: Osmanlı Devleti’nden ayrı ve bağımsız bir Ermeni devleti kurmaya yönelik hedef.

⁶⁶⁸ “Birleşik Ermenistan”: Bugünkü Ermenistan’ın yanı sıra, geçmişte Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgeleri de kapsayan bir ulus-devlet kurmaya yönelik irredantist hedef.

⁶⁶⁹ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 140-41.

⁶⁷⁰ Masters, 141.

⁶⁷¹ Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938), 74-78. Aktaran: Turan, “Gerçek ve İllüzyon Arasında”, 520.

3.2.2. II. Abdülhamid Rejimi (1878-1908): Despotik Kabuğun Altındaki Mutlakiyet

3.2.2.1. Otokratikleşerek Kapitalistleşme

19. yüzyıl Osmanlı tarihinde tarih yazımı açısından en büyük sorunları barındıran bölüm muhtemelen II. Abdülhamid dönemidir. Zira II. Abdülhamid aşırı ideolojikleşmiş bir tartışmanın tam merkezinde yer alır. II. Abdülhamid'i "ulu hakan" olarak yücelten muhafazakâr yaklaşım, özellikle onun "İslam birliği" politikalarından övgüyle bahseder. Erken dönem cumhuriyet tarihçiliği ise onun saltanatını, "sekülerleşmenin ve modernleşmenin sekteye uğradığı bir evre" olarak görüp eleştirir. Batı'da ise II. Abdülhamid'in Ermenilere yönelik katliamlarla özdeşleştirilen "kızıl/kanlı sultan" imgesi hâlâ etkisini sürdürmektedir.⁶⁷² Öte yandan 1970'lerden itibaren, özellikle ekonomi tarihi alanında II. Abdülhamid dönemini farklı bir bakış açısıyla ele alan çalışmalar görülmüş, bu yaklaşım daha sonra diğer alanlardaki çalışmalarca da benimsenerek döneme ilişkin yeni bir sentezin önünü açmıştır.

Sentezci yaklaşım II. Abdülhamid dönemini bir istisna olarak değil, 19. yüzyıl tarihinin bir parçası olarak görür. Baskıcı yönetimini teslim etmekle birlikte, kimi modernleştirici özelliklerinin de altını çizer. Bu yeni yaklaşımın özellikle eğitim, kamusal alan, teknik altyapı ve meşruiyet alanlarında II. Abdülhamid dönemine dair farklı bir perspektifi inşa ettiği söylenebilir.⁶⁷³ Bu çalışmaların üzerinde durduğu konulardan biri kamusal alandır. Bu yaklaşıma göre, II. Abdülhamid döneminde en azından üç hususta Osmanlı kamusal alanının doğuşuna yönelik önemli adımlar atılmıştır. Bunlarda ilki, sosyal güvenlik ve yardım uygulamaları olmuştur. Özbek'e göre, toplumun alt sınıflarına yönelik bu tür uygulamalar, mutlaki rejimin ihtiyacı olan hegemonyanın tesisine yönelik monarşik ve dinî tonlar içermiş ve sultanın ideolojik iktidarını artırma amacına hizmet etmiştir.⁶⁷⁴ Bununla birlikte, bu tür uygulamalar aynı

⁶⁷² Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 77.

⁶⁷³ Nadir Özbek, "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamit Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy 2 (2004): 71-90.

⁶⁷⁴ Özbek.

zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal devletin kendine özgü doğuş biçimi olarak da değerlendirilebilir.

Kamusal alanın doğuşuna ilişkin ikinci boyutu gönüllü hayırseverlik faaliyetleri teşkil etmiştir. Devlet giderek artan bu tür faaliyetlere izin vermekle birlikte, aynı zamanda kontrol etmeye de çalışmıştır. Ayrıca bu faaliyetlere devletin verdiği destek, sultanı bir “baba” figürü olarak imgeleştirmek için kullanılmıştır.⁶⁷⁵ Kamusal alanın ortaya çıkışının üçüncü boyutunu, orta sınıfa mensup kadınların dönemin ataerkil kültürüyle sınırlandırılmış bir biçimde olsa da kamusal belirli olanaklardan yararlanmaya başlamaları teşkil etmiştir.⁶⁷⁶ Aslında sadece II. Abdülhamid dönemi değil, genel olarak 18. ve 19. yüzyılların tamamı kadınların toplumsal hayatta daha görünür hâle geldikleri bir dönem olmuştur. Osmanlı kadınlarının özel alana, yani haneye kapalı hayatlar sürdüğünü varsayan eski yaklaşımların tersine yeni çalışmalar özel alanın o kadar da özel, kamusal alana katılımın ise o kadar da zor olmadığını göstermektedir.⁶⁷⁷

Kadınların kamusal alanda var olmasının çeşitli yolları olmuştur. Bunlardan en önemlisini çalışma hayatı teşkil etmiştir. Osmanlı imalat sanayisinin, kapitalist dünya-ekonomisinin palazlanmasına koşut olarak baş etmesi giderek güçleşen 19. yüzyıl rekabet koşullarına dayanabilmesinde rol oynayan etmenlerden biri de kadın emeğinin yoğun biçimde kullanılması olmuştur. Özellikle tekstil sektöründe kadın istihdamı çok yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte kadınlar başka sektörlerde de çalışmaya başlamış, hane içi fason üretim yoluyla da ekonomik ilişkilere doğrudan dâhil olmuşlardır. Hizmet sektöründe de çalışmaya başlayan orta ya da alt orta sınıfa mensup kadınlar öğretmen, müdür, telefon operatörü, terzi vs. olarak iş hayatına aktif olarak katılmışlardır.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Nadir Özbek, “Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, and the Hamidian Regime, 1876–1909”, *International Journal of Middle East Studies* 37, sy 1 (Şubat 2005): 59-81.

⁶⁷⁶ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 78.

⁶⁷⁷ Duygu Köksal ve Anastasia Falierou, “Introduction: Historiography of Late Ottoman Women”, içinde *A Social History of Late Ottoman Women: New Perspectives* (Leiden ; Boston: BRILL, 2013), 12.

⁶⁷⁸ Köksal ve Falierou, 13.

Kamusal alanda en belirgin biçimde var olan kadınlar hayırseverlik faaliyetleri, edebiyat ya da tüketim pratikleri yoluyla boy gösterenler olmuştur, fakat bu kesim az sayıdaki eğitimli ve orta sınıfa mensup kadından ibaret kalmıştır. Bahsi geçen kesimin kamusal alanda belirmesi bakımından tüketim pratiklerinin üstlendiği rol, özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde önemini arttırmıştır.⁶⁷⁹ Osmanlı kadınlarının salt bir görünürlükten öteye geçip birtakım toplumsal talepleri dile getirmeye başlaması da yine bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu taleplerin dile getirildiği mecralardan başlıcası gazete ve dergiler olmuştur. 1860'lardan itibaren pek çok farklı kadın yayını Osmanlı kadınlarının yaşadığı sorunları değişik biçimlerde kamuoyuna taşımıştır. Osmanlı kadın hareketinin diğer bir nüvesi ise derneklerde gelişmiştir. Bu dernekler kadınlara yardım ya da onları ekonomik hayata kazandırmayı amaçlayabildiği gibi kültürel ya da toplumsal sorunları mesele edinen veya yurtseverliği geliştirmek amacıyla kurulan kadın dernekleri de olmuştur.⁶⁸⁰

II. Abdülhamid dönemi, geleneksel işleyişi ters yüz olmuş toplumsal pratik ile ideolojik işlevini giderek yitiren geleneksel toplum biçiminin sürdürülmeye çalışılması arasındaki gerilimlerin, önceki döneme göre daha da belirginleştiği yoğun bir dönüşüm evresine tekabül eder. Batı'yla yapılan ticaret hacminin genişlemesine koşut olarak artan ekonomik faaliyetler, bu dönüşümü belirleyen en temel unsur olmuştur. Örneğin bu dönemde tütün ekimi yaygınlaşarak imparatorluğun en önemli ihraç ürünlerinden biri hâline gelmiştir. Ayrıca önceden beri yapılagelen ipek imalatı, daha da yoğun bir üretim safhasına geçerken Anadolu'nun birçok yerinde kömür madenleri işletilmeye başlanmıştır. Yine bu dönemde imparatorluk genelinde demiryollarının inşası ve kentler özelinde diğer iletişim aygıtları ile modern araçların kullanılmaya başlanması, yeni meslek gruplarını ortaya çıkarmıştır. Öncelikle kentlere nüfuz etmekle birlikte, bu yoğun ekonomik dönüşüm, kırsal kesimleri de giderek daha fazla etkisi altına almıştır.⁶⁸¹

1858 tarihli Arazi Kanunnamesi ve ardından gelen ek düzenlemelerle birlikte, zaten 18. yüzyıldan beri toplumsal pratik üzerinde görece hâkimiyet kurmuş olan

⁶⁷⁹ Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", 78.

⁶⁸⁰ Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 5. bs (Metis Yayınları, 2016), 43-78.

⁶⁸¹ Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 56-57.

liberal özel mülkiyet anlayışının ideolojik düzeyde de hâkim hâle gelmesi ve bu sürece bağlı olarak imparatorluğun çeperlerinde dahi ticari oluşumların hız kazanması, kır ve aşiret topluluklarının geleneksel müşterek mülkiyet anlayışını ve üretim ilişkilerini kökten değiştirmiştir. Örneğin Aşağı Irak gibi bazı bölgelerde aşiret reisleri toprak ağaları hâline gelerek kentlerde yaşamaya başlamışlardır. Ayrıca toprak sahibi olmak, imparatorluk genelinde toplumsal statü ve itibar kazanmanın en önemli yollarından biri hâline gelmiştir.⁶⁸² Sahil kentlerindeki ticari faaliyetler bu dönemde hâlâ gayrimüslim kesimlerin tekelinde olmakla birlikte, iç kesimlerdeki kentlerin yanı sıra İstanbul ve Selanik gibi imparatorluğun başlıca merkezlerinde Müslüman kökenli ticari girişimciler zümresi de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu grubun içinde, topraklarını ve küçük işletmelerini satıp Balkanlardan Anadolu'ya yeni bir hayat kurmaya gelen göçmenler önemli bir yer tutmuştur.⁶⁸³

Söz konusu dönemde yaşanan toplumsal dönüşümün en güvenilir göstergelerinden biri kentleşme sürecidir. İzmir, Selanik ve diğer bazı kentlerdeki istatistiki bilgilerin genel eğilimi yansıttığı kabul edilirse, imparatorluğun batı bölgelerindeki kentlerin nüfusunun üç katına çıktığı söylenebilir. Kentlere doğru yaşanan yoğun göçün iki temel kaynağı olmuştur: Kaybedilen topraklardaki Müslüman unsurlar ve tarımsal faaliyet koşullarının giderek daha da kötüleşmesine dayanamayan köylüler. Fakat kentlerin sunabildiği imkânlar da sınırlı kalmıştır. Yeni gelenler, zamanla kendilerine özgü toplumsal bir ideolojiyi oluşturan ulusçu bir aydın grubun arkasında konuşlanan büyük çaplı bir alt sınıf grubunun ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. 1880'den sonra ortaya çıkan aydınların çoğunun kökleri, yoksulluk ve/veya ulusçuluk nedeniyle Balkanlardaki yerleşim yerlerini terk etmek zorunda kalan bu gruplara dayanır.⁶⁸⁴

Namık Kemal'in *Vatan* (1872) adlı oyununu ulusal kimliğin kanıtı ve yurtsever davranışa çağrı olarak alkışlayan ve Rusların talepleri ile Batı'nın müdahalelerine karşı savaşa girmeye hazır olunması gerektiğini belirtenler, bahsi geçen grubun

⁶⁸² Donald Quataert, *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş 1881-1908*, çev. Sabri Tekay (İletişim Yayınları, 2017), 27-34.

⁶⁸³ Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 57.

⁶⁸⁴ Karpat, 58.

mensuplarından müteşekkildir. Aslında modern kapitalist kitle toplumunun nüveleri, teknolojik ilerleme gibi etmenleri barındıran sosyozamsal boyut açısından olmasa da yaşam koşullarındaki “sıkıcı” benzerlik, toplumsal değişimden kaynaklanan yabancılaşıma ve geleneksel değerlerin kaybı gibi etmenleri barındıran bu alt sınıf kentli tabakasının sosyopsikolojik altyapısı içinde gözlemlenebilir. “Bir kuşak sonra Makedonya’nın Manastır’ından ve Anadolu’nun Elazığ’ından göçen insanlar İstanbul’un Kasımpaşa varoşlarında tek vücut haline geldiler. Milliyetçilik için koşullar hazırды, fakat liderleri ve ideolojileri yoktu.”⁶⁸⁵ Bu ideoloji ve önderlik ihtiyacının farkında olan II. Abdülhamid, bu boşluğu mutlakileştirmeye çalıştığı saltanat makamıyla doldurmaya çalışmıştır.

Selim Deringil’in çalışmaları, II. Abdülhamid döneminde rejimin ideolojik iktidarın artırılmasına ve hegemonya tesisine verdiği önemi açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁶⁸⁶ Hem içte hem de dışta yoğun bir meşruiyet tesis etme çabasına girişen hanedan, bu bakımdan Romanof ve Habsburg hanedanlarıyla önemli bir benzerlik arz etmiştir. Sultanın ideolojik iktidarını tesis etme ve güçlendirme amacıyla görkemli törenler düzenlenmesi, tuğra ve devlet armasının resmî binalarda kullanılması, anıtlar inşa edilmesi ve soyağaçları oluşturulması gibi çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. II. Abdülhamid’in halife unvanının ideolojik yönüne verdiği büyük önem de bu çerçevede değerlendirilebilir. II. Abdülhamid, içte ve dışta meşruiyet artıracak bu gibi adımlara özel önem vermiş olsa da bu tür pratikler aslında Osmanlı rejiminin mutlakiyete dönüştüğü ilk dönem olan II. Mahmud devrinden başlayarak Osmanlı devlet işleyişinde kendine yer edinmiştir.⁶⁸⁷

II. Abdülhamid döneminin çelişkili politikalarının görüldüğü alanlardan bir diğeri eğitim olmuştur. 19. yüzyılda politik iktidarın modern anlamdaki merkezîleşme eğilimine koşut olarak sistemin çekirdeğinin çepere nüfuzu da artmış, bu nüfuzu mümkün kılan ideolojik aygıtların başında eğitim kurumları yer almıştır. Yeni bir toplum biçimi ve devlet modeli tesisinde eğitimin önemli bir rolü olduğunun farkında

⁶⁸⁵ Karpat, 58.

⁶⁸⁶ Selim Deringil, “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876–1909)”, *International Journal of Middle East Studies* 23, sy 03 (Ağustos 1991): 345-59; Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji* (Doğan Kitap, 2014).

⁶⁸⁷ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 79.

olan II. Abdülhamid de açtığı eğitim kurumlarını devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak işlevselleştirmiştir. II. Abdülhamid döneminde yeni, modern okullar açılmış, fakat bu okullardaki müfredatlarda İslami değerler de kendilerine yer bulmuştur.⁶⁸⁸ Verilen eğitim başarısızlıkla sonuçlanacak bir uluslaşma girişimi olan İslamcılık amacına yönelik olarak İslami bir ton taşısa da bu eğitim kurumlarını karakterize eden metodoloji, II. Abdülhamid döneminde dahi seküler tonun hâkimiyetinde kalmıştır. Zira o dönemde dahi bu kurumlarda izlenen yöntem, bireylere ait oldukları komünal topluluklar tarafından verilen geleneksel “topluluk içi” eğitime değil, ortak ve tek tipleştirilmiş bir konuşma ve yazı dili aracılığıyla uzmanlar tarafından verilen modern “topluluk dışı” eğitime tekabül etmiştir.

Söz konusu eğitim kurumlarında yetişen gayrimüslim gençler de Müslüman akranları gibi devlet görevleri üstlenip imparatorluğun çeşitli bölgelerinde faaliyet göstermişlerdir. Özellikle Avrupa’daki vilayetlerde görev alan üst düzey gayrimüslim bürokratların merkezî yönetimin atamasıyla geldikleri ve yerli halktan olmadıkları gözlenmiştir. Fakat taşra bürokrasisindeki gayrimüslim görevlilerin sayısında yaşanan bu artış zaman zaman Müslüman uyrukların muhalefetiyle karşılaşmıştır. Örneğin Namık Kemal, II. Abdülhamid’e sunduğu 28 Temmuz 1883 tarihli arizasında, Hristiyanların bürokratik sınıfın üst düzeylerine kadar yükselerek yönetime dâhil edilmesinin, Avrupalı devletlerin müdahaleleri sebebiyle gayrimüslimlere bir kez tanınan haklardan geri adım atılamayacağına atıfla, geri dönülmez sakıncaları barındırdığını ifade etmiştir.⁶⁸⁹ Kendisi de bürokratik görevler üstlenmiş biri olan yazarın bu tutumu, bürokratik sınıf içindeki Müslüman kanadın politik iktidar bölüşümündeki paylarıyla ilgili endişelerini yansıtmaya bakımından kayda değerdir.

Aşiretlere yönelik olarak açılan “Mekteb-i Aşiret-i Hümayun” adlı okul ise II. Abdülhamid döneminde rejimin eğitim kurumlarından beklentisinin en çarpıcı örneğini teşkil etmiştir. Bu okul imparatorluğun Yemen, Hicaz, Arnavutluk, Kürdistan ve Hevran (Dürzi Dağı) gibi ekonomik olarak az gelişmiş bölgelerini hedeflemiştir.

⁶⁸⁸ Turan, “Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Eğitimin İdeolojik Dönüşümüne Dair Gözlemler”, 112.

⁶⁸⁹ Namık Kemal, *Namık Kemal’in Husûsî Mektupları*, ed. Fevziye Abdullah Tansel, c. 3 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 312.

İlk bakışta bu okul ile hedeflenenin, aşiret reislerinin çocuklarının İstanbul'a getirilip yatılı bir okulda sıkı, disiplinli ve modern bir eğitim alarak, buradan ve daha sonra gidecekleri Harbiye ve Mülkiye mekteplerinden mezun olup bölgelerinin gelişmesine katkıda bulunmaları olduğu söylenebilir. Fakat aslında söz konusu dönem itibarıyla merkezî iktidarca yeterince “uygar”, “Osmanlı” ve “Sünni” olarak görülmeyen ve sık sık sultana isyan etme eğilimine giren bu aşiretlerin eğitim yoluyla “uygarlaştırılma”sı ve sultana sadık kılınması hedeflenmiştir.⁶⁹⁰

1892 ila 1907 yılları arasında faaliyet gösteren Mekteb-i Aşiret-i Hümayun, hedeflediği etnik gruplar arasından, en çok Kürtler üzerinde etkili olmuştur. Hamidiye alaylarının gösterdiği üzere, göçebe Kürt aşiretleri II. Abdülhamid'in benimsediği “imparatorluğun bekasını Sünni unsur üzerinden temin etme” ve “Sünnileri diğer etnik-dinî gruplara karşı kullanma” politikalarının ana hedeflerinden biri olmuştur. Hamidiye alaylarına ve Mekteb-i Aşiret-i Hümayun programlarına katılan Kürt aşiretlerinin reisleri iki uygulamanın da kendi iktidar ve nüfuzlarını diğer Sünni aşiretler, Aleviler ve Ermeniler aleyhine ne kadar güçlendirdiğini fark etmişlerdir. Bununla birlikte bu okulda modern bir eğitim alan çocuklar, merkezî yönetimin amaçlarına ters düşecek bir biçimde, aralarında ulusçuluğun da bulunduğu bir dizi modern ideolojiyle tanışmıştır. Okullarda karşılaştıkları katı disiplin, diğer çocuklarla giriştikleri sert rekabet ve çatışma, bu çocukların kendilerini hem diğer gruplara hem de Osmanlı merkezî yönetimine karşıt olarak konumlandırmalarıyla sonuçlanarak kendi içlerinde ulusçu ve ayrılıkçı bir bilincin oluşmasına kapı aralamıştır.⁶⁹¹

II. Abdülhamid döneminde, eşitlikçi bağlama aykırı olarak atılan adımların en önemlilerinden biri de 1891'de kurulan Hamidiye alayları olmuştur. Bu alaylar, bazı Sünni Kürt aşiretlerden sağlanan askerlerle kurulan yarı düzenli ordu birlikleri olarak teşkil edilmiştir. Alaylar önce Erzincan'daki 4. Ordu'ya bağlanmış, sonra da doğrudan sultana bağlı hâle getirilmiştir. Toplam 57 alaydan oluşan ve 50.000 civarı askeri bünyesinde barındıran Hamidiye alayları, II. Abdülhamid döneminin sona ermesinden sonra yeniden yapılandırılarak adları değiştirilmiştir. Alayların kurulması üç temel amacın gerçekleştirilmesine yönelmiştir. İlk amaç, bu süvari birliklerini Ermeni

⁶⁹⁰ Alişan Akpınar ve Eugene Rogan, *Aşiret Mektep Devlet* (Aram Yayınları, 2002).

⁶⁹¹ Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 81.

örgütlerine ve Rusya'ya karşı kullanmak; ikincisi, Doğu Anadolu'daki bazı yerel güçlere karşı kullanılabilir, sadık bir askeri kuvvet oluşturmak; üçüncüsü ise, kendileri de potansiyel bir tehdit olan bazı Kürt aşiretlerini, onlara silah, para ve resmî statü sunarak, yani politik, ekonomik ve ideolojik iktidar bölüşümünden pay vererek, kazanmak olmuştur.⁶⁹²

Hamidiye alayları hem Tanzimat ile birlikte toplumsal yapıya entegre edilmeye başlanan eşitlik ilkesine hem de modern askerlik sistemine aykırı bir uygulama olmuştur; zira Sünni unsur lehine açık bir eşitsizlik öngörmüştür. Ayrıca birliklerin aşiretler üzerinden örgütlenmesi, aşiret reislerinin komutan hâline getirilmesi ve aşiretlerin üniformalarından hangi aşiretten olduklarının açıkça belli olması gibi uygulamalar aşiretlerin ayrılıkçı reflekslerini güçlendirmiştir. Nitekim Hamidiye alayları aşiret reisleri tarafından kişisel amaçları için de sıkça kullanılmıştır. Gerek potansiyel tehditleri sindirmek gerekse topraklara el koymak için bu alaylar Alevilere, Ermenilere ve Hamidiye'ye katılmayan Sünni aşiretlere saldırılar düzenlemiş; 1894-1896 Ermeni katliamlarının baş aktörlerinden olmuşlardır. Kırsal bölgelerdeki katliamlarda özellikle etkin rol oynayan bu alaylar, Van civarında binlerce Ermeni'nin ölümüne sebep olmuştur.⁶⁹³ Yüzyılın son çeyreğinde Doğu Anadolu'daki Ermeni ve Müslüman nüfus arasında cereyan eden bu tür trajik olaylar, karşılıklı olarak pek çok katliama neden olmuş ve 1915'e kadar artarak devam edecek kanlı olayların dönüm noktasını oluşturmuştur. 19. yüzyıl boyunca farklı etnik-dinî gruplar arasında giderek kötüleşen ilişkiler ve derinleşen meseleler, bahsi geçen olaylar sonrasında imparatorluğun en yakıcı sorunu hâline gelerek, 19. yüzyıl boyunca Osmanlı dış politikası üzerinde en belirleyici mesele olan "Doğu Sorunu"nun da ana eksenlerinden biri hâline gelen "Ermeni Sorunu"nu gündeme getirmiştir.

Doğu Sorunu, 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nda yaşanan büyük hezimet sonrası yıkılması an meselesi olarak görülen Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarına ne olacağına dair büyük güçleri epeyce meşgul eden bir dizi diplomatik ve askeri probleme verilen genel addır. Doğu Sorunu çerçevesinde, bazı devletler imparatorluğun yıkılması için uğraşırken bazıları da imparatorluğun bir biçimde

⁶⁹² Aytekin, 79.

⁶⁹³ Aytekin, 79, 81.

ayakta kalması yönünde tavır almış, her bir devletin politikası zaman içinde değişikliğe uğramıştır. 19. yüzyıl Osmanlı dış politikası da bu karşıt konumlanışlardan kaynaklanan “denge durumu”ndan mümkün olduğunca yararlanmak üzerine inşa edilmiş, ortaya ihtiyatlı ve dengeli bir dış politika yaklaşımı çıkmıştır. Öyle ki, genelde iddialı dış politika ve Panislamizm projesiyle özdeşleştirilen II. Abdülhamid döneminde dahi aslında imparatorluğun yıkılmamasını amaç edinen ve askeri güç kullanımından mümkün olduğunca kaçınan ihtiyatlı bir dış politika egemenliğini sürdürmüştür.

Doğu sorununun önemli bir parçasını Balkanlardaki Osmanlı toprakları üzerinde çeşitli ulusal devletlerin kurulması oluşturmuştur. Doğu Sorunu’nun tarafı olan devletler, Balkan ulusal devletlerini yaratan ulusal kurtuluş hareketlerine şu ya da bu biçimde müdahil olmuşlardır. Öte yandan Balkanlardaki bağımsızlık hareketlerini salt Doğu Sorunu’nun bir yansıması ya da sadece Avrupa devletlerinin emperyalist müdahalelerinin birer sonucu olarak görmek eksik bir çıkarım olur. Zira bu hareketler ciddi toplumsal tabanlara dayanan ve karmaşık sosyoekonomik süreçler sonucunda ortaya çıkan politik olgulardır. Bu hareketlerin ideolojik zeminini teşkil eden ulusçuluk düşüncesi esasen kentli entellektüeller ve ticari burjuvazi tarafından geliştirilse de ulusçu hareketler son kertede büyük toprak sahiplerinin baskısından bunalmış köylülerin desteğiyle başarıya ulaşabilmişlerdir.⁶⁹⁴

Balkanlarda ilk ulusal isyan olarak kabul edilen olay, 1803’te patlak veren Birinci Sırp Ayaklanması olmuştur. Sırbistan 1830’da özerk, 1867’de fiilen ve 1878’de de resmen bağımsızlığını kazanmıştır. Yunanistan, 1820’ler boyunca süren ve karşılıklı sivil katliamları da içeren bir bağımsızlık savaşı sonucunda, bugünkü Yunanistan’ın güneyini içeren bölgede bağımsız bir devlet kurmuştur. Bulgaristan ise bir dizi ayaklanma ve uluslararası müdahale sonucu 1878’de hukuken özerk fiilen bağımsız hâle gelmiştir. Bu döneme kadar zaten özerk olan Eflak ve Boğdan’ın özerkliği de daha da genişletilmiş, 1878’de bu toprakları da içeren bir alanda bağımsız Romanya tesis edilmiştir. Osmanlı, Bulgaristan, Yunanistan ve Sırbistan arasında Makedonya’nın geleceğine dair ortaya çıkan büyük ve karmaşık sorun ise 20. yüzyıla

⁶⁹⁴ AYTEKİN, 84.

dek sonuçlanamamıştır. Mutlakiyetçiliğin İslamcılıkla kaplanarak eski despotik dünya-imparatorluğun yeniden diriltildiği algısını yaymaya odaklanan II. Abdülhamid dönemi ise seçme-seçilme hakkının ve ifade özgürlüğünün geri alınmasından hoşnutsuz olan hem bu tür ayrılıkçı ulusçuluk akımlarının hem de ayrılıkçı olmayan anayasacı hareketlerin giderek daha geniş toplumsal kesimlerce desteklendiği bir evreyi teşkil etmiştir.

3.2.2.2. Politik Eşitlik Taleplerinin Yükselişi: Ulusçu Bağımsızlık Hareketleri ve Rejim Değişikliği Talep Eden Anayasacılık Yanlıları

Teknik altyapı, kamusal alan ve eğitim gibi konularda çelişkili de olsa gerçekleşen gelişmelere karşın II. Abdülhamid döneminin demokratikleşme açısından ciddi bir duraklamaya, hatta gerilemeye tekabül ettiği ifade edilmelidir. 1876 ila 1882 yılları arasındaki “geçiş dönemi”nin ardından, II. Abdülhamid hızlıca baskıcı politikalara yönelmiştir.⁶⁹⁵ Politik liberalizme ve meşruti monarşiye düşman olan nazırlar aracılığıyla bürokrasi üzerinde sıkı bir kişisel kontrol mekanizması oluşturmuştur. Taşrayla kurulan ilişkiler bağlamında da merkeziyetçi politikalar izlenmiştir. Muhalefete tolerans gösterilmeyerek anayasacı muhaliflerin büyük kısmı sürgüne gönderilmiştir. Büyük ve kapsamlı bir jurnalcı ağı kurulmuş, basın çok yoğun bir sansüre tabi tutulmuştur. İfade özgürlüğüne yönelik böylesine bir sansür nedeniyle gazeteler ve gazeteciler zor günler yaşamış, sonucunda yurt dışında yayınlanan gazetelerin sayısı ve ağırlığı giderek artmıştır.⁶⁹⁶ II. Abdülhamid’in uygulamaya koyduğu mutlaki rejim, politik eşitlik ilkesinden beslenen çeşitli ulusçu ve anayasacı muhalif grupların ortaya çıkışını da beraberinde getirmiştir. 1880’lerin sonu ve 1890’lı yıllar boyunca faaliyet gösteren bu gruplar, şu kategorilere ayrılabilir: Öğrencilerin

⁶⁹⁵ Gökhan Çetinsaya, “‘Çıban Başı Koparmamak’: II. Abdülhamit Rejimine Yeniden Bakış”, *Türkiye Günlüğü*, sy 58 (1999): 54-64.

⁶⁹⁶ II. Abdülhamid döneminde yurt içinde ve dışında yayınlanan önemli gazeteler arasında *Sabah*, *Tercüman-ı Hakikat*, *İkdam*, *Meşveret*, *Mizan* ve *Osmanlı* yer almıştır. Aytekin, “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”, 85.

kurduğu gizli dernekler, ülke dışında kurulan dernekler ve gayrimüslim toplulukların özellikle Balkanlarda kurduğu dernek ve örgütler.⁶⁹⁷

İshak Sükûti (1868-1902), Mehmed Reşid (1873-1919), Abdullah Cevdet (1869-1932), İbrahim Temo (1865-1945), Hüseyinzade Ali'nin (1864-1940) de aralarında yer aldığı bir grup Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye öğrencisi, 1889'da "İttihad-ı Osmani"⁶⁹⁸ adlı cemiyeti kurmuştur. Cemiyetin kuruluşu için girişimde bulunan kişi İbrahim Temo adlı Arnavut öğrenci olmuştur. Kurucular arasında özellikle Abdullah Cevdet ön planda yer almıştır ve ilerleyen dönemde de önderlik özelliğini sürdürmüştür. Kurucularının tamamı Müslüman olmakla birlikte cemiyet etnik anlamda bir "Türk" cemiyeti olmamıştır. Kurucular arasında Arnavut, Kürt ve Çerkez kökenliler de yer almıştır. Üstelik ilk toplantıda "güvenilir ve iyi durumu olan her Osmanlının, din ve millet ayrımı yapılmaksızın kabul edilmesi" ilkesi benimsenmiştir.⁶⁹⁹

Cemiyetin kuruluş tarihi olarak Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıl dönümü tercih edilmiş, cemiyetin kuruluşu Batı ile uzamsal bir yakınlaşmanın yaşandığı bir evrede gerçekleşmiştir. Nitekim cemiyetin kuruluşundan bir yıl önce, yani 1888'de Avrupa ülkeleri ve Osmanlı Devleti arasında düzenli tren seferleri başlamıştır.⁷⁰⁰ Bu uzamsal yakınlaşmanın etkileşimi artırmasının yanı sıra cemiyetin kurucularının farklı açılardan Batı'dan etkilendikleri de belirtilmelidir. Örneğin muhalefetin küçük ve gizli gruplar hâlinde örgütlenmesi, 1820'li yıllarda Avrupa'da ortaya çıkan mutlakiyet karşıtı gizli örgütleri anımsatır niteliktedir. Keza İtalya'daki *Carbonari* örgütüne benzer bir biçimde Osmanlı Devleti'ndeki mutlakiyet karşıtı bu ilk cemiyetler de öğrenciler ya da aydınlar tarafından kurulmuş ve politik eylemlerini yaparken kitle desteği alma kaygısı taşımayan dar nitelikli örgütler olmuşlardır.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Ateş Uslu ve E. Atilla Aytekin, "1908-1923: Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", içinde *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat*, ed. Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, ve Ateş Uslu, 2. bs (Yordam Kitap, 2016), 108.

⁶⁹⁸ *Osmanlı Birliği*.

⁶⁹⁹ İbrahim Temo, *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları* (İstanbul: Arba, 1987), 17.

⁷⁰⁰ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 8. bs (İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 49.

⁷⁰¹ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 109.

İttihad-ı Osmani kurulduğu yıl Paris’te bulunan ve *Les Jeunes Turcs*⁷⁰² olarak adlandırılan muhalif Osmanlı öğrenciler ve aydınların oluşturduğu grupla beraber hareket etme kararı almıştır. 1889 yılında Fransa’ya yerleşen Ahmed Rıza (1858-1930) Paris’teki Jön Türklerin önderi hâline gelmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransa’da önemli ölçüde yaygınlaşan pozitivist akımlardan etkilenen Ahmed Rıza’nın politik anlayışı merkezîyetçilik düşüncesine dayanır.⁷⁰³ Bununla birlikte Paris’teki Jön Türklerin bir bütün olarak pozitivist ve merkezîyetçi bir ideolojiye sahip olduğu söylenemez. Örneğin Ahmed Rıza’ya karşı Mehmed Murad’ın (1854-1917) yürüttüğü grup içi muhalefet daha İslami düşüncelere yaslanmıştır. 1886’da haftalık olarak yayımlamaya başladığı *Mizan* gazetesinden dolayı “Mizancı” mahlasıyla anılan Mehmed Murad’a göre, İslam dünyasını birleştiren bir devletin kurulup şeri hukuk üzere yönetilmesi gerekir.⁷⁰⁴

1890’lı yıllarda Osmanlı Devleti’nin gerek batı gerekse doğu bölgelerinde çeşitli direniş hareketleri baş göstermiştir. Direniş hareketlerinin ortaya çıktığı başlıca bölge ise Balkanlar olmuştur. Özellikle Makedonya’da toplumsal, etnik ve dinî nedenlerle çeşitli topluluklar II. Abdülhamid yönetimine karşı örgütlenmiş, kimi örneklerde de silahlı eylemlere girişmişlerdir. Bulgar ve Rum topluluklarına mensup gençler 1890’lı yıllar boyunca komitalar hâlinde örgütlenerek hem merkezî yönetime hem de diğer topluluklara karşı ulusal bağımsızlık talep eden silahlı mücadeleler başlatmıştır. Örneğin 1894’te kurulup Makedonya’da faaliyet gösteren en önemli Rum komitası olan *Ethniki Etaireia*’nın⁷⁰⁵ amaçlarından biri de Bulgar ulusçu hareketine karşı mücadele vermek olmuştur.⁷⁰⁶ Ermeni örgütleri ise bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nun en önde gelen halk hareketleri arasında yer almıştır. Önemli bir toplumsal tabana yaslanmaları sebebiyle, gerek Ahmed Rıza gerekse Mizancı Murad gibi Jön Türk önderleri, başta *Hınçak*⁷⁰⁷ ve *Daşnak*⁷⁰⁸ olmak üzere bu Ermeni

⁷⁰² *Genç Türkler*.

⁷⁰³ Ahmed Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971* (Pera Turizm Yayınları, t.y.), 83.

⁷⁰⁴ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 109.

⁷⁰⁵ *Ulusal Dernek*.

⁷⁰⁶ Mehmet Hacısalıhoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 110.

⁷⁰⁷ *Sosyal Demokrat Çağrı Partisi*.

⁷⁰⁸ *Ermeni Devrimci Federasyonu*.

örgütleriyle 1891 yılından itibaren bağlantı kurmaya çalışmıştır.⁷⁰⁹ 1894 ila 1896 yılları arasında gerek Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı bazı doğu vilayetlerinde gerekse İstanbul’da Ermeniler ve Osmanlı yönetimi arasında silahlı çatışmalar da yaşanmıştır.⁷¹⁰

Osmanlı muhalefet hareketinin gelişmesi süreci bağlamında 1890’ların ikinci yarısı önemli bir evreyi teşkil etmiştir. Bu dönemde “Ermeni Sorunu”nun yükselmesi ve Osmanlı Devleti’nin bu sorunu sert yöntemlerle çözme yönünde adımlar atması, devletin hedeflediğinin tersine politik eşitlik temelli düşüncelerin daha da ivmelenerek yayılmasıyla sonuçlanmıştır.⁷¹¹ Bu döneme kadar esas olarak İstanbul’da yayılan Jön Türk Hareketi 1895’ten itibaren Avrupa ve Balkanlarda da taraftar toplamaya başlamıştır. Muhtemelen aynı yıl içinde Paris’teki Ahmed Rıza grubu ve İstanbul’daki İttihad-ı Osmani mensupları birleşmiş, bu birliktelikten “Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti”⁷¹² doğmuştur.

1895’te Bâb-ı Âli’ye bir yürüyüş düzenleyen Ermeni gruplar, Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı vilayetlerde eşitlikçi reformlar yapılmasını talep etmiştir.⁷¹³ Müslümanlar ve Ermeniler arasında çıkan çatışmalardan sonra da Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Türkleri mutlakiyete karşı birleşmeye ve harekete geçmeye çağıran bir metin yayınlamıştır. Yaklaşık bin nüsha kadar basılıp dağıtılan bu metinle birlikte cemiyet adını ilk defa kamuya duyurmuştur. Bu dönemde sadrazam olarak atanan Mehmed Kâmil Paşa (1833-1913) Ermeni isyanlarıyla kendini gösteren ve demokratikleşme yönünde adımlar talep eden huzursuzlukları teskin edebilmek için, parlamentoya olmasa da en azından sultana karşı sorumlu bir hükûmet kurulması yönünde öneride bulunmuş; bu önerisi sebebiyle atanmasından birkaç gün sonra görevinden alınmıştır.⁷¹⁴

⁷⁰⁹ Arsen Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, içinde *Ermeniler ve İttihat ve Terakki: İşbirliğinden Çatışmaya*, çev. Ludmilla Denisenko ve Mutlucan Şahan, 3. bs (Aras Yayıncılık, 2013), 15.

⁷¹⁰ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 111.

⁷¹¹ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 62.

⁷¹² *Osmanlı Birlik ve İlerleme Derneği*.

⁷¹³ Hacısalıhoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 57.

⁷¹⁴ M. Şükrü Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, içinde *The Cambridge History of Turkey*, ed. Reşat Kasaba, 1 edition, c. 4 (New York: Cambridge University Press, 2008),

Muhalefetteki Jön Türk hareketinin ilk önemli yayın organı olan *Meşveret* gazetesi 1895'in sonunda Paris'te yayın hayatına başlamıştır. İlk sayısı 3 Aralık 1895'te Fransızca olarak yayınlanan gazete “düzenin korunması” düşüncesini ilke edindiğini ilan etmiştir. Bu bakımdan, gazetenin pozitivistlere dayanak teşkil eden “düzen ve ilerleme” ilkesini benimsediği ve köktenci bir devrim yerine reformist bir yaklaşımdan yana olduğu söylenebilir.⁷¹⁵ Kısa bir süre sonra söz konusu gazetenin Türkçe versiyonu da yayınlanmaya başlamıştır. Jön Türk hareketinin kurumsallaşması yönünde önemli adımların atıldığı bu dönemde II. Abdülhamid'in otokratik yönetimine karşı çeşitli etnik ve dinî kökenlere mensup muhalefet grupları ortak bir zeminde hareket etmeyi sürdürmüştür.⁷¹⁶ Nitekim gayrimüslimler de *Meşveret*'i kuranlar arasında yer almıştır.

Paris'te meydana gelen gelişmeler Mısır'da ve Suriye'de ortaya çıkmakta olan muhalefet hareketinin de ilgisini çekmekte gecikmemiştir. “Türk-Suriye Cemiyeti” adlı cemiyet 1896'da Paris'teki Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşmiştir.⁷¹⁷ Aynı dönemde Ermeni direniş hareketleri de ses getiren birtakım eylemler düzenlemişlerdir. Ermeni göstericiler 1896'da Galata'da bulunan Osmanlı Bankası önünde bir eylemde bulunmuş; eylem doğrudan bir bankayı hedef aldığı için kapitalizm karşıtı bir hareket olarak yorumlanmış ve kısa süre içinde bastırılrsa da İstanbul'un kolektif hafızasında önemli bir iz bırakmıştır. Arnavutluk'taki ulusçu hareket ise 1896 ila 1899 yılları arasında “Peja Birliği” adında bir birlik tesis etmiştir. Kosova'daki Peja kentinde kurulan birlik, Arnavutluk'un Osmanlı Devleti içinde özerk bir eyalet olarak örgütlenmesini gündeme taşımak istemiştir. Tıpkı 1878'de kurulan “Prizren Birliği”nde olduğu gibi Peja Birliği'nde de özerklik düzeyinin artmasını savunan eğilimler ile muhafazakâr eğilimler bir arada bulunmuştur.⁷¹⁸ Kısacası, II. Abdülhamid'e karşı 1890'ların ikinci yarısından itibaren örgütlenen

80; M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 124.

⁷¹⁵ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 64-65.

⁷¹⁶ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 111.

⁷¹⁷ Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, çev. Türkan Yöney (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 47.

⁷¹⁸ Banu İşlet Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti* (Yapı Kredi Yayınları, 2007), 56.

muhalafet, toplum nezdinde de görünür bir hâl almaya başlamış ve özellikle Ermeniler ile Arnavutların eylemleriyle birlikte kitleselleşme eğilimine girmiştir.⁷¹⁹

Şubat 1897’de Girit’te başlayan bir kriz Osmanlı Devleti’ni savaşa sürüklemiştir. Osmanlı-Yunan Savaşı’nın (1897) başladığı döneme denk gelen Nisan 1897’de Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti mensubu bazı öğrenciler, askeri mektepler nazırı Zeki Paşa’ya (1862-1943) bir suikast düzenlemeye kalkışmışlardır. Benzer girişimler önceki yıllarda da yapılmış ancak engellenmiştir. 1897 suikast girişimi de bir öğrencinin komployu ihbar etmesi sonucunda önlenmiştir. İstanbul’da askeri okul öğrencilerinden düşük rütbeli subaylara ve ulemaya uzanan geniş bir yelpazeye mensup kişiler tutuklanmış, Taşkıışla’da kurulan divan-ı harp idam kararları vermiş, fakat cezalar hapse çevrilmiştir.⁷²⁰ Bu olayın ardından alınan önlemler arasında Askeri Tıbbiye’nin Gülhane’den Haydarpaşa’ya nakli de yer almıştır. Zira padişah tehlikeli gördüğü askeri okul öğrencilerinin saraydan ve kent merkezinden uzak bir noktada tutulmasına karar vermiştir.

“Mektepli” subayları uzaklaştırma politikası esasen 1890’lar boyunca bu gruba yönelik uygulamaların bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Mektepli subaylar genellikle İstanbul’da tutulmayıp Rumeli’ye atanmıştır. Böylece hem Balkanlardaki ayrılıkçı silahlı örgütlere karşı mücadele etmeleri sağlanmaya hem de İstanbul’da padişaha karşı harekete geçme ihtimalleri engellenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bu uzaklaştırma politikası, ilerleyen yıllarda Rumeli’deki “mektepli” genç subayların daha yoğun olarak muhalif düşünceleri benimsemesi ve diğer direniş hareketleriyle bağlantı içine girmesiyle sonuçlanmıştır.⁷²¹

II. Abdülhamid rejimi muhalif hareketlerin toplumsal tabana yayılmasını engellemek hususunda 20. yüzyılın başlarına dek görece başarılı politikalar izlemiştir. Rejim, mektepli subaylara yönelik uzaklaştırma politikasının yanı sıra önde gelen muhalif önderlerle pazarlık yoluna da gitmiştir. Bu politikalar sonucunda rejim Jön Türk önderlerinin önemli bir kısmıyla uzlaşmaya varmış, direnenleri ise genel olarak saf dışı bırakmayı başarmıştır. Dolayısıyla yurt içindeki Jön Türk muhalefeti 1897’den

⁷¹⁹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 113.

⁷²⁰ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 61.

⁷²¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 113-14.

1906'ya dek herhangi bir varlık gösterememiştir.⁷²² 1897'nin sonbahar aylarında Yunanistan'la imzalanan barış antlaşması da padişahın toplum nezdindeki itibarını yükseltmek için rejim tarafından ideolojik olarak başarılı bir biçimde araçsallaştırılmıştır. Zira bu antlaşma Osmanlı Devleti açısından olumsuz koşullar taşımaya rağmen, savaş sırasında kazanılan önemli askeri başarılar antlaşmanın içerdiği olumsuzlukları kapatacak biçimde topluma lanse edilmiştir.⁷²³

1899 yılı yurt dışındaki Jön Türk hareketi için önemli bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Bu yıl içinde Konya-Bağdat demiryolu hattının inşa imtiyazının hangi yabancı şirkete verileceği tartışmaları gündeme gelmiştir. Bu tartışmaların eksenini, saray çevresine mensup kişilerin yatırım arayışları ve uluslararası şirketlerle olan bağlantıları belirlemiştir. Bu örnek, hanedanın ekonomik çıkarların dışında yer alan bir odaktan ziyade artı değer arayışının aktif olarak içinde yer alan önemli bir ekonomik figür olduğunu göstermesi bakımından da kayda değerdir, fakat Jön Türk hareketi bakımından başka bir önemli gelişmenin habercisidir. Zira demiryolu imtiyazının Birleşik Krallık yerine Almanya kökenli bir şirkete verilmesi, Abdülmecid'in kızıyla evli olan Mahmud Celâleddin Paşa'nın (1853-1903) saraya karşı cephe alıp Paris'e iltica etmesiyle sonuçlanmıştır.

Aralık 1899'da oğulları Lütfullah (1880-1973) ve Sabahaddin (1877-1948) ile beraber Paris'e varan Mahmud Paşa'yla birlikte Jön Türk hareketinin düşünsel zemininde yeni bir çeşitlenme baş göstermiştir. Bu ailenin politik görüşleri Ahmed Rıza grubunun görüşlerine kıyasla gayrimüslim örgütler tarafından daha sıcak karşılanmış, bu yeni grubun varlığı Jön Türkler ve gayrimüslim muhalefet arasındaki yaklaşmayı artırmıştır.⁷²⁴ Nitekim Mahmud Paşa çeşitli muhalif örgütlerin ortak bir zeminde hareket etmesi için somut girişimlerde bulunulmasından yana olmuştur.⁷²⁵

Mahmud Paşa'nın açtığı yoldan ilerlenmesi sonucunda Paris'te 4-9 Şubat 1902'de II. Abdülhamid'in mutlak yönetimine muhalefet eden çeşitli gruplar ortak bir kongre düzenlemiştir. Kongreye katılanların sayısı hakkında kesin bir veri yoktur, 40

⁷²² Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 78.

⁷²³ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 114.

⁷²⁴ Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", 18.

⁷²⁵ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 114.

ila 70 kişinin katıldığı yönünde tahminler vardır. Kongreye katılanlar Türk, Arnavut, Arap, Kürt, Çerkez, Ermeni, Rum ve Yahudi kökenli muhalifler olmuştur.⁷²⁶ Toplantılara Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmamasına rağmen Paris'teki Jön Türkler arasında saygı duyulan, namıdiğer “Prens” Sabahaddin başkanlık etmiştir. Başkan yardımcılığı görevini ise Avetis Aharonyan (1866-1948) ve Konstantinos Sathas (1842-1914) üstlenmiştir.

Toplantıya katılan Rumların, herhangi bir örgütü temsil edip etmedikleri bilinmemektedir.⁷²⁷ Jön Türklerin tavrı nedeniyle Makedonya Bulgar temsilcileri kongreye çağrılmamış, önde gelen Ermeni örgütlerinden *Hinçak* ise kongreye katılmayı reddetmiştir.⁷²⁸ 1902 Kongresi'nde gündeme gelen en önemli tartışma, “silahlı mücadele olanaklarının artırılması ve reformların gerçekleşmesi bakımından Batılı güçlere ihtiyaç duyulup duyulmadığı” konusunda yaşanmıştır.⁷²⁹ Prens Sabahaddin grubu Ermeni grupların dile getirdiği Batılı güçlerden yardım alma talebine sıcak bakarken, Ahmed Rıza önderliğindeki grup bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkmıştır. Bu durumun ortaya çıkardığı uzlaşmazlık Ermeni temsilcilerin kongreden ayrılmasıyla sonuçlanmıştır.⁷³⁰

Kongreyi izleyen dönemde, kongre sırasında çoğunluğu oluşturan Prens Sabahaddin grubu “Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti” adlı bir dernek kurmuştur. Feroz Ahmad, Jön Türklerin Prens Sabahaddin önderliğindeki âdemimerkeziyetçi kanadının genel olarak Osmanlı toplumunun üst sınıflarına mensup olduğunu belirtir. Eğitimli ve kozmopolit olan bu grup, çoğunlukla başta Fransızca olmak üzere yabancı dillere de hâkim kişilerden oluşmuştur.⁷³¹ Savundukları ilkeler ise özellikle büyük burjuvazinin çıkarlarına uygun düşen bir sistem inşasına yönelmiştir.⁷³² Prens Sabahaddin grubunun ayrı bir örgütlenmeye gitmesinden sonra Jön Türk hareketinin Ahmed Rıza Bey etrafında toplanan diğer bileşeni “Osmanlı Terakki ve İttihad

⁷²⁶ Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 95.

⁷²⁷ Hasan Taner Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914* (Libra Kitap, 2009), 43-44.

⁷²⁸ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 114.

⁷²⁹ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 18-19.

⁷³⁰ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 115.

⁷³¹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, 3. bs (Sarmal Yayınları, 1995), 54.

⁷³² Stefanos Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye 2: Tanzimattan I. Dünya Savaşına*, çev. Babür Kuzucu (Belge Yayınları, 2001), 1062.

Cemiyeti”⁷³³ adını almıştır. Ahmad’ın tespitine göre, genel olarak alt orta sınıf mensubu olan İttihadcılar Almanya ve Japonya gibi modernleşme modellerinden etkilenmişlerdir.⁷³⁴

1902 Kongresi’ni izleyen dönemde Osmanlı Devleti’nin iç sorunlarından başlıcasını Makedonya oluşturmuştur. Selanik’i ve bu kentin kuzeyindeki toprakları kapsayan Makedonya 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Türk, Arnavut, Rum, Yahudi ve Slav-Ortodoks nüfusun bir arada yaşadığı kozmopolit bir bölge olmuştur. Bir yandan 1878’den itibaren fiilen bağımsız bir Bulgar Prensliği’nin kurulmuş olması diğer yandan Yunan Krallığı’nın bu bölgeyi Yunanistan’ın bir parçası olarak görmesi, bölgede çeşitli ulusçu akımların da kendilerine zemin bulmalarına yol açmıştır. Özellikle dilsel ve kültürel açılardan Bulgaristan’la bağları olan Makedonya Slavları yoğun bir örgütlenme faaliyeti içine girmişlerdir. Bu minvalden hareketle 1893’te kurulmuş olan “İç Makedon Devrimci Örgütü”nün örgütlenme faaliyetleri 1902 ve 1903 yıllarında ivme kazanmıştır. Örgütün bu dönemde hazırlanan metinleri ve tüzüğü, Makedonya ve Edirne vilayetlerinde yaşayan toplulukları muhatap alan bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu dönemde örgütün iki ana eğilime sahip olduğu söylenebilir. Sağ eğilim Bulgar ulusçusu bir çizgiyi takip ederken, Goce Delçev (1872-1903) önderliğindeki sol grup sosyalist bir eğilim göstermiştir.⁷³⁵

Ocak 1903’te Makedon devrimci örgütler Selanik’te düzenlenen bir kongrede bir araya gelmiştir. 2 Ağustos 1903’te başlayan “İlinden Ayaklanması” ancak Ekim 1903’te bastırılabilmiş, isyanda yaşamını kaybeden Delçev Makedon ulusçu hareketinin en önemli sembollerinden birine dönüşmüştür. Örgüt ise faaliyetlerine devam ederek 1905’te “İç Makedon-Edirne Devrimci Örgütü” adını almıştır. Yine bu dönemlerde “eksarhane”⁷³⁶ yanlısı Bulgar hareketine karşı sistemli bir Sırp ve Rum

⁷³³ *Osmanlı İlerleme ve Birlik Derneği*.

⁷³⁴ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 115.

⁷³⁵ Hacısalihoglu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 115.

⁷³⁶ “Bulgar Eksarhlığı”, otosefal Bulgar Ortodoks Kilisesi’nin resmi adıdır. Rum patriğinin ikâmet ettiği binaya “patrikhane”, Bulgar ruhani önderinin bulunduğu binaya ise “eksarhane” adı verilmiştir. 28 Şubat 1870 tarihli ferman ile kurulmuştur. O döneme dek Osmanlı İmparatorluğu’nda geçerli olan “millet sistemi” uyarınca, Bulgarlar da Rum Ortodoks milleti mensubu sayılmıştır. Bulgar isyanlarının baş gösterdiği ve Bulgarların Rum Ortodoks hâkimiyetinden ayrılmak için hareketlenmeye başladıkları 1840’lı yıllarda başlayan mücadele, 1870 tarihli ferman ile sonuçlanmış ve yaklaşık 30.000 Bulgar kökenli Osmanlı yurttaşının yaşadığı İstanbul’da, bir eksarhane kurulmuş; 1872 yılında ise Bulgar Eksarhanesi Rum Ortodoks Patrikhanesi ile ilişkisini sonlandırmıştır. 1908 yılında

silahlı hareketi de ortaya çıkmıştır.⁷³⁷ İlinde Ayaklanması'yla birlikte muhalif gruplar arasında II. Abdülhamid iktidarını darbe ya da halk ayaklanması gibi çeşitli yollarla sarsabilecekleri yönündeki eğilim güç kazanmıştır. *Daşnak* da 21 Temmuz 1905'te padişaha karşı başarısız bir suikast girişiminde bulunmuştur. Suikast girişiminden sonra Prens Sabahaddin başta olmak üzere çeşitli Jön Türk temsilcileri, Ermenilere başta kendilerine zarar verecek bu tür eylemlerden kaçınmalarını tavsiye ederek Ermeni örgütler ile Türk örgütleri arasında bir yakınlaşma teklifinde bulunmuşlardır. Teklif Ermeniler tarafından olumlu karşılanmıştır.

1905 Rus Devrimi ve 1906 İran Meşrutiyet Devrimi, mutlak monarşilerin yıkılıp anayasal sisteme geçiş yapılabileceği yönündeki beklentiyi daha gerçekçi kılarak muhalif grupların motivasyonunu arttırmıştır.⁷³⁸ Örneğin, Midhat Paşa'nın oğlu Ali Haydar Midhat (1872-1947) 1905'te Rus Çarlığı parlamentosunun seçimle göreve gelen kanadı olan Duma'nın açılışına gönderdiği mesajda, "özgür Rusya'nın, ileride özgürlüğüne kavuşmasını temenni ettiği Osmanlı ile iyi ilişkiler geliştirmesini temenni ettiği"ni belirtmiştir.⁷³⁹ 1906 İran Meşrutiyet Devrimi ise Jön Türklerin politik söylemi üzerinde daha belirleyici bir etki göstermiştir. Zira İran'da meşrutiyetin ve anayasanın ilan edildiği dönemden itibaren, İslami retorik Jön Türkler tarafından da daha sık kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁴⁰

Politik bağlamdaki eşitlikçi değişimin yaklaştığının bir diğer habercisi, vergi uygulamalarına karşı 1906 ve 1907 yıllarında Kastamonu, Sinop, Erzurum, Bitlis, Trabzon ve Samsun gibi pek çok kentte gerçekleşen halk ayaklanmaları olmuştur. Bu ayaklanmalarla birlikte başkente dilekçe gönderilerek vergi verilmeyeceğinin belirtilmesinden yerel seçimlerin boykot edilmesine, kepenk kapatmadan kitlesel gösterilere uzanan bir dizi eylem biçimi, toplumsal kültür içinde kendine yer edinmeye başlamıştır. Erzurum'daki gösteriler gibi bazı örneklerde, Hristiyan ve Müslüman

Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesiyle birlikte, eksarhhanenin taşınması gündeme gelmiş; Balkan Savaşı'nın ardından 1913 yılında, I. Josef'in (1840-1915) eksarhlığı döneminde Sofya'ya taşınmıştır. İstanbul'daki kurum eksarh vekilliğine dönüştürülmüş; 1945 yılında eksarh vekilliğinin patrikhaneye bağlanmasıyla da eksarhhanenin faaliyetleri sona ermiştir.

⁷³⁷ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 115, 117.

⁷³⁸ Uslu ve Aytekin, 117.

⁷³⁹ Şule Perinçek, "1908 Devrimi ve Cumhuriyet Kadını", içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 278.

⁷⁴⁰ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 117.

halkın ayaklanma sürecinde ortak hareket ederek inanç ayrımcılığını aşan sınıfsal bir birliktelik içinde hareket ettiği dahi gözlenmiştir.⁷⁴¹ Dünyada pek çok devrimde benzer örnekleri görülen keyfi ve ağır vergi uygulamalarına tepki olarak patlak veren “vergi isyanları” 1906’dan itibaren Anadolu’nun pek çok yerinde görülmeye başlanmıştır. Bu isyanların çoğu kentli orta sınıfların kendiliğinden gelişen tepkilerini yansıtmıştır. Bununla birlikte kitlesel bir destek arayışında olan İttihad ve Terakki Cemiyeti (İTC), bu isyanların arkasındaki toplumsal tabanın rejimi değiştirebilme noktasında kendilerine sağlayabileceği katkıyı görerek, söz konusu kesimleri yönlendirmeye girişmiştir. Bunun sonucunda bazı kentlerde vergi toplanamaz hâle, devlet otoritesi ise çökme noktasına gelmiştir.⁷⁴²

Vergi isyanları ile aynı dönemde, 1906 yılından itibaren Anadolu’da ve Makedonya’da askerler de çeşitli nedenlerle isyanlar gerçekleştirmiştir. Bu dönemde düşük rütbeli subaylar erlere yönelik propaganda çalışmalarında bulunmuştur. “Er isyanları” 1907 yılı başından itibaren İskenderun, Üsküp, Erzurum ve Diyarbakır gibi kentlerde baş göstermiştir. İsyanların başlıca nedeni asker maaşlarının ödenmemesi olmuştur. Saray çevrelerinin kayırmasıyla mevki sahibi olan bazı yüksek rütbeli subayların yeteneksizliğinden duyulan memnuniyetsizlik de gerek erler gerekse genç subaylar arasında yaygın bir tepki sebebi olmuştur.⁷⁴³

Toplumsal hoşnutsuzluğu artıran bu koşullar altında 1905 ve 1906 yıllarından itibaren çeşitli kentlerde yeni muhalif örgütler ortaya çıkmaya başlamıştır. İzmir’de kurulan “Cemiyet-i Hafiye-i Ahrar”⁷⁴⁴ ve Atatürk tarafından Şam’da kurulan “Vatan ve Hürriyet Cemiyeti”⁷⁴⁵ Jön Türklerden bağımsız olarak kurulan subay örgütlenmelerine örnek gösterilebilir. Muhalefetin örgütlenme çabaları bu oluşumlarla sınırlı kalmamıştır. Prens Sabahaddin yanlıları 1906 yılında yeni bir örgütlenmeye giderek “Teşebbüs-ü Şahsi ve Âdemimerkeziyet Cemiyeti”ni⁷⁴⁶ kurmuştur.

⁷⁴¹ Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, 8. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 41.

⁷⁴² E. Attila Aytekin, “Tax Revolts During the Tanzimat Period (1839–1876) and Before the Young Turk Revolution (1904–1908): Popular Protest and State Formation in the Late Ottoman Empire”, *Journal of Policy History* 25, sy 3 (Temmuz 2013): 308-33.

⁷⁴³ Kansu, *1908 Devrimi*, 112-18.

⁷⁴⁴ *Gizli Liberal Dernek*.

⁷⁴⁵ *Yurt ve Özgürlük Derneği*.

⁷⁴⁶ *Özel Girişim ve Yerinden Yönetim Derneği*.

Sabahaddin de aynı dönemlerde Paris'te *Terakki* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. İttihadcılar ise 1906-1907 isyanları döneminde yurt içinde ve yurt dışında 17 şube açmışlardır. 1907 yılı başına gelindiğinde İttihadcıların faaliyetleri İstanbul'da da görünür hâle gelmiş, kamu binalarının ve evlerin duvarlarına bazı afişlerin asılması üzerine otuz iki İttihadcı tutuklanmıştır.⁷⁴⁷

İttihadcıların “İttihad ve Terakki Cemiyeti” olarak tam anlamıyla sahne alması ise 1907 sonlarını bulmuştur. Eylül 1906'da Selanik'te “Osmanlı Hürriyet Cemiyeti”⁷⁴⁸ adlı bir dernek kurulmuştur. Bu derneğin üyelerinin arasında çoğunlukla Osmanlı sivil ve askeri bürokratları yer almıştır. Bu dernek Rum örgütleriyle de yakın ilişkiler geliştirmiş, kuruluşundan bir yıl sonra 27 Eylül 1907'de Paris'teki “Terakki ve İttihad Cemiyeti” ile birleşerek “Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti” adını almıştır. Bu noktadan sonra, oluşumun iki büyük merkezi bulunmuştur: Selanik'teki “Dâhilî Merkez-i Umumi”⁷⁴⁹ ve Paris'teki “Haricî Merkez-i Umumi”.⁷⁵⁰ Böylelikle 1890'lı yıllardan beri sürgündeki muhaliflerin, askeri okul öğrencilerinin ve muhalif bürokratların katılımıyla büyümekte olan Jön Türk hareketi Balkanlardaki mektepli askerleri de kapsayacak biçimde genişlemiştir.⁷⁵¹ Birleşmeden 1 ay kadar sonra, 29 Ekim 1907'de, o dönem kolağası rütbesiyle Selanik'te 3. Ordu'da görev yapmakta olan Atatürk de İTC'ye üye olmuştur.⁷⁵²

İTC'nin kurulmasından kısa bir süre sonra, 1902'de toplanmış olan muhalifler kongresine benzer bir kongre gerçekleştirilmiştir. *Daşnak*'ın girişimiyle⁷⁵³ 27-29 Aralık 1907'de Paris'te gerçekleşen kongreye Terakki ve İttihad Cemiyeti, *Daşnak*, *Armenya* ve *Hayrenik* gazeteleri yazı işleri, “Mısır Cemiyet-i İsrailiyesi”⁷⁵⁴ ve bu oluşumun yayın organı olan *Lavora* gazetesi yazı işleri, *Hilafet* gazetesi yazı işleri, Mısır merkezli “Ahd-ı Osmani Cemiyeti”⁷⁵⁵ ve Teşebbüs-ü Şahsi ve Âdemimerkeziyet Cemiyeti katılmıştır. Rum örgütleri ise kongreye davet edilmiş olmalarına rağmen

⁷⁴⁷ Kansu, 1908 Devrimi, 62,100.

⁷⁴⁸ *Osmanlı Özgürlük Derneği*.

⁷⁴⁹ *İç Genel Merkez*.

⁷⁵⁰ *Dış Genel Merkez*.

⁷⁵¹ Kansu, 1908 Devrimi, 145.

⁷⁵² Uslu ve Aytakin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 118.

⁷⁵³ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 24.

⁷⁵⁴ *Mısır İsrail Derneği*.

⁷⁵⁵ *Osmanlı Andı Derneği*.

katılmamışlardır. İç Makedon-Edirne Devrimci Örgütü de kongreye katılmamış, fakat sonradan kongre kararlarını kabul ettiğini ilan etmiştir.⁷⁵⁶ Ermeni örgütleri arasında *Daşnak*'ın başlıca rakibi olan *Hınçak* ise önceki kongre gibi bu kongreye de katılmamıştır. Kongre katılımcılarının uzlaştıkları ve güç birliği kurulmasına kapı aralayan temel hedef mutlaki rejim ve II. Abdülhamid karşıtlığı olmuştur. Kongrede İTC özellikle *Daşnak* ile bir ittifak içinde hareket etme kararı almıştır. Bu karar, aynı zamanda İTC'nin anayasal rejimin yeniden ilanını amaçlayan temel hedefine ulaşmak için gerekli gördüğü takdirde silahlı mücadele yöntemlerine başvurmaya karar verdiği anlamına da gelmektedir.⁷⁵⁷

Kongre katılımcılarının toplantılar sonrasında yayınladıkları metinde yaptıkları bazı vurgular, muhalefet hareketinin sınıfsal niteliği hakkında bilgi verir niteliktedir. Örneğin metinde eleştirilen unsurlardan biri II. Abdülhamid rejiminin tüccarlara pasaport vermeyi reddetmesi olmuş, bu kısıtlamanın ticaret ve sanayinin gelişmesine engel olduğu belirtilmiştir. Eleştirilen bir diğer nokta ise dönemin hükûmetinin tarımsal gelişmelere karşı takındığı ilgisiz tavır olmuş, köylünün içinde bulunduğu kötü duruma karşı acilen tedbir alınması gerektiği ifade edilmiştir. İktisadi teşebbüslerde doğrudan olarak sarayda görevli ya da saray ve hanedana yakın kişiler lehine ayrımcılık yapılması da eleştirilen meseleler arasında yer almış, örneğin ormancılık ve madencilik gibi alanlardaki yatırımlarda sermaye sahibi özel girişimcilere imkân tanınması çağrısında bulunulmuştur.⁷⁵⁸ Yine baskıcı uygulamalar nedeniyle işlerini geliştiremeyen toprak sahiplerinin ve tüccarların taleplerini gündeme taşıyan eleştiriler de söz konusu dönemde yayınlanan çeşitli muhalif metinlerde kendisine sıkça yer bulmuştur. Bunun yanında kongre katılımcılarının temsil etmeye aday oldukları kitleler arasında topraksız köylüler ile yoksul askerler de yer almıştır.⁷⁵⁹

Özetlemek gerekirse, 1907 yılı sonunda billurlaşan mutlakiyet karşıtı eşitlikçi hareketler üç ana bileşenden oluşmuştur. Bunların ilki, başta vergi isyanları olmak

⁷⁵⁶ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 44.

⁷⁵⁷ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 118.

⁷⁵⁸ Kansu, *1908 Devrimi*, 108.

⁷⁵⁹ Kansu, 109.

üzere kendiliğinden dinamiklerle oluşan ve eşraf ya da köylü isyanları niteliğinde olan “halk hareketleri” olmuştur. Bu hareketler bazı durumlarda vergilere ya da yabancı sermayeye tepki olarak doğmuş, bazı durumlarda da ulusçu akımlara bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İkinci bileşeni ise kentli sivil ve askeri bürokrasiden mensuplara sahip, kitle desteği son derece sınırlı olmakla birlikte kitleselleşme çabası içinde olan “gizli örgüt ve partiler” teşkil etmiştir. İTC bu türün en önde gelen örneğidir. Üçüncü bileşen ise özellikle Balkanlarda yoğunlaşan, kent ya da köy kökenli kişilerin kurduğu, ulusçu ve/veya anayasacı ilkelerle hareket eden ve özellikle köylülerden belirli bir destek almayı başaran “gerilla hareketleri” olmuştur. Bu üç bileşenin kesişimi sonucunda ise 1908 Jön Türk Devrimi’nin gerçekleşmesi için gerekli koşulları barındıran bir toplumsal zemin olgunlaşmıştır.⁷⁶⁰

3.2.3. İkinci Meşrutiyet (1908-1914): Uluslaşmadan Demokratikleşme Girişimi ve Otokrasinin Geri Dönüşü

3.2.3.1. Anayasacı Demokratikleşmenin Kısa Süren Parıltısı

Osmanlı İmparatorluğu “Birinci Meşrutiyet” adı verilen ve 1876 ila 1878 yılları arasını kapsayan dönemde, “anayasal” olmasa da “anayasalı” bir monarşi⁷⁶¹ deneyimi yaşamıştır. Fakat gerçek anlamda “anayasal monarşi”nin tesisi, ancak 1908 Jön Türk Devrimi’yle ilan edilen “İkinci Meşrutiyet” döneminde 1909 yılında Kanun-ı Esasi’de yapılan değişikliklerle mümkün olmuştur.⁷⁶² Politik eşitlik ve özgürlük ideallerinin anayasal birer ilkeye dönüşerek kısa süreliğine de olsa vücut bulmasını sağlayan bu değişime imkân tanıyan olay, başta II. Abdülhamid’i tahttan indirmese de onun damgasını taşıyan mutlak monarşi rejimine son veren Jön Türk Devrimi olmuştur.

⁷⁶⁰ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 119.

⁷⁶¹ Anayasa hukuku literatürü bağlamında, “anayasalı” ve “anayasal” monarşi, farklı hükûmet sistemlerine tekabül eder. Anayasalı monarşi, biçimsel olarak bir anayasanın varlığına rağmen, yasama-yürütme-yargılama kuvvetlerini kullanan devlet organları arasında eşit bir iktidar bölüşümünün işlerlik kazanmadığı ve esasen mutlakiyetin devam ettiği monarşileri belirtir. Anayasal monarşi ise, kuvvetler ayrılığının eşit ve dengeli bir biçimde gerçekleştirilmesine imkân sağlayan nitelikte bir anayasaya sahip, meşruti monarşilere işaret eder.

⁷⁶² Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 97.

27 Ocak 1908’de Avusturya-Macaristan sınırından Selanik limanına uzanan çizgi üzerinde yeni bir demiryolu hattı inşasına karar verilmesi, Jön Türkler arasında Makedonya’nın Avusturya-Macaristan’a bağlanması korkusuna sebep olmuştur. Bu karar Balkanlardaki Avusturya-Macaristan etkisini engellemeye çalışan Rusya’nın çıkarlarına da aykırı düşmüştür.⁷⁶³ Zaten 31 Ağustos 1907’de Birleşik Krallık ile bir antlaşma yaparak Fransa ve Birleşik Krallık arasındaki ittifaka katılıp “Üçlü İtilaf”ı oluşturan Rus Çarı II. Nikolay (1868-1918; 1894-1917), demiryolu inşası kararının ardından 9-10 Haziran 1908’de Reval kentinde. Britanya kralı VII. Edward (1841-1910; 1901) ile tekrar görüşmelerde bulunmuştur. Bu görüşmeler sonucunda, iki hükümdar Osmanlı İmparatorluğu’nun Makedonya bölgesinde kurulmuş olan Selanik, Kosova ve Makedonya vilayetlerinde büyük güçlerin gözetimi altında özerk rejimlerin kurulması hususunda uzlaşma sağlamışlardır.⁷⁶⁴ Reval Görüşmeleri, İTC’nin silahlı mücadele faaliyetlerinde acele etmesi gerektiği yönünde bir eğilime gerekçe olmuştur.⁷⁶⁵ Gerek döneme tanıklık eden kişiler gerekse dönemi inceleyen tarihçiler görüşmelerin II. Abdülhamid’e karşı isyanın örgütlenmesi sürecini hızlandırdığının altını çizerler. Yakın dönemde yapılan araştırmalar da isyanın Ekim ya da Kasım 1908 gibi daha geç bir tarihte gerçekleşmesinin öngörüldüğünü, fakat Reval görüşmeleri nedeniyle yaz aylarında başlatıldığını vurgulamaktadır.⁷⁶⁶

İsyan hareketi çeşitli safhalara ayrılabilir. İlk olarak, İTC büyük güçlerin Makedonya’da yapmak istedikleri reforma karşı çıktıklarını belirten duyuruları Manastır’daki konsolosluklara göndermiştir. Böylece cemiyet, varlığını kendi iradesiyle uluslararası arenada da alenileştirmiştir. Söz konusu tarih itibarıyla İTC’nin tüm Rumeli’deki üye sayısının 2.000 kadar olduğu tahmin edilmektedir. Dörtte biri Selanik’te ikamet eden bu üyelerin neredeyse tamamının kentli olduğu söylenebilir. Bu miktardaki üye sayısı sayesinde isyan hareketine yönelik kentlerdeki faaliyetlerini örgütlemek noktasında sorun yaşamayan cemiyet, köylüleri ise çetecilik faaliyetleri

⁷⁶³ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 27.

⁷⁶⁴ Erik Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey* (London ; New York : New York: I.B.Tauris, 2010), 34.

⁷⁶⁵ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971*, 92-93; Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 31.

⁷⁶⁶ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 34-35.

yoluyla örgütlemeye yönelmiştir. İTC, 11 Haziran 1908’de padişah yaveri ve Selanik Merkez Kumandanı Ömer Nâzım Bey’in yaralanmasına sebep olan bir suikast girişiminde bulunmuştur. Bu girişimin ardından 1906’da, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’nin Manastır hücrelerini Kâzım Karabekir (1882-1948) ile birlikte örgütlemiş olan Enver Bey (1881-1922), İTC genel merkezinin isteği üzerine Selanik’in kuzeyindeki Tikveş bölgesinde gerilla çetesi oluşturmaya başlamıştır. Makedonya’nın Batı kesimlerinde ise Resneli Niyazi (1873-1913) 28 Haziran’da çete kurma çalışmalarını başlatmış, kurduğu çeteler 3 Temmuz’da “Resne Milli Taburu” adıyla faaliyete geçmiştir.⁷⁶⁷ Makedonya’da çeşitli silahlı çetelerin başlattığı isyan 3 Temmuz 1908’den itibaren ortak bir direniş hareketi hâline gelmiş ve hızla diğer Makedonya ve Rumeli bölgelerine yayılmıştır.⁷⁶⁸ Niyazi Bey’in isyanını bastırmak için görevlendirilen Şemsi Paşa Manastır’da vurulmuş, merkezî yönetimin isyanı bastırma girişimleri hızlıca bertaraf edilmiştir. Şemsi Paşa’yı vuran Arif Bey’in bir teğmen olması ise isyanı destekleyen toplumsal grupların çeşitliliği hakkında örnek teşkil edici bir husustur.⁷⁶⁹

Bu dönemde İTC üyeleri yönetiminde kurulan taburlar, yirmi ila iki yüz kişilik düzensiz birliklerden teşkil edilmiştir. Çeteleri örgütleyen İTC mensubu subaylar, kendi taburlarına güvenmediklerinden, çete üyelerini kendi askerlerinden değil Arnavut ve Türk köylerindeki Müslüman halktan toplamaya çalışmışlardır.⁷⁷⁰ Örneğin Resneli Niyazi’nin çetesindeki yüz altmış kadar kişiden sadece dokuzu, Niyazi Bey’in Resne’deki taburundan ayrılan askerlerken, diğerleri gönüllü olarak çeteye katılan kişiler olmuştur.⁷⁷¹ Nitekim bu dokuz askerden dördü de isyanın amacının anayasanın yeniden yürürlüğe konması olduğunu anlayınca çeteyi terk ederek Resne’ye geri dönmüştür. Niyazi Bey, kurduğu çeteye ek olarak, 5 Temmuz’da Bulgar, Arnavut, Sırp ve Ulah çeteleriyle bağlantıya geçip Makedonya’daki çeşitli silahlı grupların desteğini de sağlamıştır.⁷⁷² Başka bir deyişle, başlangıçta sivil ve askeri bürokratların yoğunlukta olduğu burjuva bir oluşum olan İTC, bu dönemden itibaren köylülerle

⁷⁶⁷ Zürcher, 31-38.

⁷⁶⁸ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 65.

⁷⁶⁹ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 80.

⁷⁷⁰ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 38.

⁷⁷¹ Zürcher, 27, 32.

⁷⁷² Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 86.

organik bağlar kuran bir gerilla hareketine dönüşmeye başlamıştır. Dolayısıyla, Temmuz 1908 isyanlarının, sadece askeri bir darbeye indirgenemeyecek ölçüde çeşitli toplumsal sınıflardan destek aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte, isyanın katılımcıları göz önünde bulundurulduğunda esasen bir Müslüman hareketi olduğu ve isyanın ideolojik boyutunun inşasında İslami motiflerin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.⁷⁷³

Niyazi Bey'in dağa çıkmasından iki gün sonra, 5 Temmuz'da, İTC faaliyetlerinden bağımsız olarak Ferizovik kentinde bir gösteri gerçekleşmiştir. Bu dönemde Avusturya-Macaristan ordusunun güneye doğru yürümeyi planladığı yönünde söylentiler yaygınlık kazanmış, Avusturya-Macaristan sınırından Selanik'e uzanan bir demiryolu hattı yapımı için izin verilmiş olması da bu konudaki kaygıları artırmıştır.⁷⁷⁴ Bu endişelerin yükseldiği bir ortamda Üsküp'teki Avusturya Koleji Ferizovik'te yıl sonu müsamesesi düzenlemeye kalkışınca, Arnavutların tepkisi kaçınılmaz olmuştur. Avusturya-Macaristan'a karşı gösteri yapmak için toplananların sayısı, önce 3.000'den 20.000'e ve 20 Temmuz'da da 30.000'e ulaşmıştır.⁷⁷⁵

Üsküp'ün ileri gelenlerinden olan ve Ferizovik'teki gösteriye katılan İTC temsilcileri, Batılı devletlerin Osmanlı Devleti'nin iç sorunlarına müdahale etmesine, ancak anayasal düzene geçilerek son verilebileceğini dile getirmişlerdir.⁷⁷⁶ Bu noktadan itibaren Ferizovik gösterisi giderek mutlakiyete karşıt bir ton kazanmıştır. İTC'nin yönlendirmeleriyle anayasacılık taleplerinin ön plana çıktığı bu gösteriyle birlikte, İTC'nin anayasacılık ekseninde örgütlemeye başladığı isyan hareketleri kitlesel bir nitelik de kazanmıştır. Göstericilerin, II. Abdülhamid'in en güvendiği halklardan olan Arnavutlar olması ise anayasa talebinin aslında önemli bir toplumsal tabanı olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.⁷⁷⁷

Anayasacılık hareketinin karşı konulamaz bir nitelik kazandığını gösteren ironik örneklerden biri olarak Ali Galip Pasiner (1868-1939) vakası da dikkat

⁷⁷³ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 38.

⁷⁷⁴ Zürcher, 33.

⁷⁷⁵ Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 202; Kansu, *1908 Devrimi*, 126; Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 87.

⁷⁷⁶ Kansu, *1908 Devrimi*, 127.

⁷⁷⁷ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 129.

çekicidir. Kosova valisi Mahmud Şevket Paşa (1856-1913) Ferizovik'teki gösteriyi dağıtmak için Ali Galip Bey'i görevlendirmiştir, fakat Ali Galip Bey'in de İTC mensubu olduğunu daha sonra öğrenmiştir. Dış müdahaleye ancak anayasal bir rejim ile karşı konulabileceğine ikna edilen Ferizovik'teki göstericiler anayasaya bağlılık yemini etmiş, 21 Temmuz'da Kanun-ı Esasi'nin ilanını isteyen 194 imzalı bir dilekçe saraya gönderilmiştir.⁷⁷⁸ Başka Balkan kent ve kasabalarında da benzer gösterilerin baş göstermesi sonucu Balkanlardaki çoğu âyan, saraya benzer talepler içeren telgraflar çekmiştir. Kemal Karpat'a göre, bu dönemde saraya en az 117 telgraf gönderilmiştir.⁷⁷⁹

Temmuz ortasına gelindiğinde İTC 2. ve 3. Ordu'yu İstanbul'a yönlendirecek kadar muktadirleşmiştir.⁷⁸⁰ Bunun üzerine II. Abdülhamid, 21 Temmuz'u 22 Temmuz'a bağlayan gece, kabine kompozisyonunda büyük bir değişiklik yapmamakla birlikte, 1903'ten beri sadrazamlık görevini yürütmekte olan Mehmed Ferid Paşa'yı (1851-1914) sadrazamlık görevinden alarak yerine Mehmed Said Paşa'yı (1838-1914) atamıştır. 1880'li ve 1890'lı yıllarda altı kez sadrazamlık görevi yapmış olan Mehmed Said Paşa, görevde bulunduğu önceki dönemlerde görece liberal eğilimler göstermiştir.⁷⁸¹ Nihayet 23 Temmuz 1908'de ise sultan isyancıların taleplerini kabul ederek Meclis-i Mebusan'ın yeniden toplanacağını duyurmuştur.⁷⁸²

Meşrutiyet'in ilanını resmî açıklamalar vasıtasıyla öğrenen ve sansür nedeniyle Rumeli'deki ayaklanmalardan haberi olmayan İstanbul halkı, Meşrutiyet'i "padişah tarafından bahşedilen bir lütuf" olarak algılamıştır.⁷⁸³ İstanbul'daki gazeteciler 1906-1907 Erzurum isyanlarında olduğu gibi bu isyanlardan da Avrupa basınında çıkan yazılar yoluyla haberdar olmuştur.⁷⁸⁴ Devrim haberi Bursa'ya 24 Temmuz günü telgraf yoluyla ulaşmıştır.⁷⁸⁵ Sansür 24 Temmuz'da son bulmuş, ertesi gün ise hafiyelik

⁷⁷⁸ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 33.

⁷⁷⁹ Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays* (Leiden, The Netherlands ; Boston: Brill, 2002), 74.

⁷⁸⁰ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 65.

⁷⁸¹ Kansu, *1908 Devrimi*, 157.

⁷⁸² Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 121.

⁷⁸³ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 140; Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 68.

⁷⁸⁴ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 69.

⁷⁸⁵ Mine Akkuş, "II. Meşrutiyet'in Yerel Düzlemde Yansımalarına Bir Örnek: Bursa", içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 460.

kaldırılmıştır. İstanbul’da 25-26 Temmuz’da tüm dinî toplulukların katıldığı büyük kutlamalar yapılmış,⁷⁸⁶ sonraki günlerde başka kentlerde de benzer kutlamalar gerçekleştirilmiştir. “Hürriyet, adalet, müsavat, uhuvvet”⁷⁸⁷ sloganlarının atıldığı kutlamalar, Makedonya gibi uzun yıllar boyunca ulusal çatışmalara sahne olan bir bölgeyi dahi kısa süreli de olsa barış ve huzura kavuşturmuştur.⁷⁸⁸ Hasan Kayalı, halkta görülen bu ilk heyecan ve kutlama furyasının o dönem itibarıyla oldukça az tanınırlığı olan taşradaki bir avuç İTC mensubunun sunduğu umutlardan ziyade baskıcı rejimin dize gelmesinden kaynaklandığını belirtir.⁷⁸⁹

Meşrutiyet’in yeniden ilan edildiği Temmuz 1908’den Nisan 1909’a uzanan dönem bir geçiş dönemi olmuştur. Bu dönemde bir yandan Mehmed Kâmil Paşa gibi II. Abdülhamid döneminin deneyimli devlet adamları hükûmette yer almaya devam etmiş, diğer yandan hükûmet İTC’nin isteklerini göz önünde bulundurmaya başlamıştır. Bu durum herhangi bir hükûmet deneyimi olmayan İTC mensuplarının deneyimli bir yönetim kadrosundan faydalanma isteklerinden kaynaklanmıştır.⁷⁹⁰ Bununla birlikte harbiye nazırı Recep Paşa (1842-1908) gibi kabinenin bazı üyeleri İTC tarafından çok sevilen ve II. Abdülhamid’in düşmanlığını kazanmış bürokratlar arasından seçilmiştir. İTC’nin en etkin üyelerinden Manyasizade Refik Bey (1853-1909) de kabinenin kurulmasından sonra zaptiye nazırı olarak görevlendirilmiştir.⁷⁹¹

Mehmed Kâmil Paşa kabinesinin kurulmasından bir gün sonra, 6 Ağustos 1908’de, “İntihab-ı Mebusan Kanun-ı Muvakkati”⁷⁹² kabul edilmiştir. Bu seçim yasası iki dereceli seçim ilkesini, yani delege usulünü benimsemiştir. Yasaya göre, vergi ödeyen 25 yaş ve üzeri erkekler “seçmen” kabul edilmiştir. Seçilme hakkı için ise en az 35 yaşında olma ve Türkçe bilme şartı getirilmiştir.⁷⁹³ Özellikle seçmen kabul edilme şartları değerlendirildiğinde, Osmanlı seçim mevzuatının dönemin Avrupa seçim sistemleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira seçimlerin yapıldığı tarihte

⁷⁸⁶ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 55.

⁷⁸⁷ *Özgürlük, adalet, eşitlik, kardeşlik*.

⁷⁸⁸ Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 171.

⁷⁸⁹ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 60.

⁷⁹⁰ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 75.

⁷⁹¹ Kansu, *1908 Devrimi*, 174.

⁷⁹² *Milletvekili Seçimi Hakkından Yasa Hükümünde Kararname*.

⁷⁹³ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 67.

politik eşitliği sağlamaya yönelik “genel oy”, “eşit oy” vb. demokratik ilkeleri benimseyen birkaç devlet⁷⁹⁴ dışında, seçimler her yerde vergi ve cinsiyet esaslı “kısıtlanmış oy” ilkesine dayalı olmuştur.⁷⁹⁵ Başka bir deyişle, dönemin yaygın demokrasi anlayışında oy kullanma hakkına sahip bir “aktif yurttaş” olabilmek için, belirli bir miktar vergi ödemek zorunlu görülmüştür. Yeni Osmanlılar döneminden beri savunulan bu yöntemi İTC de benimsemiş ve yalnızca mülk sahiplerinin politik temsilinin sağlandığı bir meclis yapısı tesis edilmiştir.⁷⁹⁶

Mehmed Kâmil Paşa hükûmeti seçim tarihini ilan etmekte gecikmemiş, seçim sürecine girildiği günden itibaren hızla politik partiler ve dernekler kurulmaya başlanmıştır. 1908’den 1913’e uzanan dönemde en az yirmi iki politik partinin kurulduğu bilinmektedir. Bu dönemin ilk politik derneklerinden biri Ağustos 1908’de kurulan “Fedakâran-ı Millet Cemiyeti” olmuştur.⁷⁹⁷ Avnullah Kazımı (1868-1914) başkanlığında kurulan dernek II. Abdülhamid döneminde sürgüne gitmiş ya da firar etmiş kişileri bir araya getirmiştir.⁷⁹⁸

Meşrutiyet’in yeniden ilanını izleyen günlerde ortaya çıkan en önemli toplumsal hareketlerden biri, bu döneme damgasını vuran büyük grev dalgası olmuştur. İstanbul’dan Adana’ya, Beyrut’tan Şam’a tütün, demiryolu, liman ve gaz şirketlerinde ve başka alanlarda çalışan işçiler greve gitmiştir.⁷⁹⁹ Bu grevler üzerine Osmanlı Devleti’nde faaliyette bulunan yabancı şirketlerin temsilcileri, hükûmete sorunun çözümü ve hukuki düzenleme yapılması için baskı yapmaya başlamış, hükûmet de vakit kaybetmeden grevlere karşı önlem almaya girişmiştir. 10 Ekim 1908 tarihli “Tatil-i Eşgal Kanun-ı Muvakkati”nin⁸⁰⁰ kabulüyle birlikte, sendika kuruluşu zorlaştırılmış ve ciddi kısıtlamalara maruz bırakılan grevler büyük ölçüde yasa dışı hâle getirilmiştir.⁸⁰¹ Böylelikle, 18. yüzyıl sonundan beri başta Fransa olmak üzere

⁷⁹⁴ Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya, Finlandiya, Fransa, İran, İsviçre, Yeni Zelanda ve Yunanistan

⁷⁹⁵ O dönem itibarıyla “genel oy” ilkesi olarak adlandırılan anlayışın, cinsiyet temelli sınırların devam ettiği bir “genellik” anlamı taşıdığı unutulmamalıdır. Cinsiyet eşitsizliklerine son veren gerçek anlamıyla “genel oy” hakkı, Ancak 20. yüzyıl boyunca tedricen yaygınlık kazanabilmiştir.

⁷⁹⁶ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 123.

⁷⁹⁷ *Ulusal Özveri Derneği*.

⁷⁹⁸ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 53.

⁷⁹⁹ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 67.

⁸⁰⁰ *Grev Hakkında Yasa Hükümünde Kararname*.

⁸⁰¹ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 162-63.

Avrupa’da ortaya çıkan örneklere benzer işçi hareketleri vb. köktenci hareketlerin ortaya çıkması baştan engellenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, bu süreçte grevlerin sayısı azalsa da işçi hareketleri ve sendika kurma talepleri devam etmiştir.⁸⁰²

“Hürriyet’in İlanı” olarak adlandırılan anayasal rejimin ilanını takip eden günlerde, İslamcı bir toplumsal hareketin de ortaya çıktığı gözlenmiştir. Meşrutiyet rejiminin tesettürü kaldıracağı ve benzeri söylentilerin yayılması üzerine, ulemanın ileri gelenleri 19 Ağustos 1908’de Bayezid Camisi’nde toplanarak Kanun-ı Esasi’nin şeriata uygun olduğu fetvasını vermiştir.⁸⁰³ Bu fetva üzerine dinî hassasiyetleri olan kesimler kısmen teskin edilse de Ramazan ayına tekabül eden Ekim 1908’de ulemanın alt katmanlarının ve tarikat şeyhlerinin Meşrutiyet’e karşı geliştirdiği tepki tekrar belirginlik kazanmış, içkili eğlence yerlerinin ve tiyatroların kapatılması, kadınların hareket özgürlüğüne sınırlama getirilmesi gibi taleplerin dile getirildiği gösteriler düzenlenmiştir.⁸⁰⁴ Özellikle 7-8 Ekim 1908’de Üsküdar’da ve Beyazıt’ta bu doğrultuda mitingler gerçekleşmiş, bu gibi gösterileri II. Abdülhamid’in tertiplettiğine dair söylentiler yayılmaya başlamıştır.⁸⁰⁵ Aynı dönemde İslamcı hareket yayın faaliyetleri örgütleme yönünde de adımlar atmış, 27 Ağustos 1908’de *Sırat-ı Müstakim* dergisi yayın hayatına başlamıştır. Başyazarlığını Mehmet Âkif Ersoy’un (1873-1936) yaptığı haftalık derginin ilk sayısı yayınlandığı gün tükenmiştir.⁸⁰⁶

Prens Sabahaddin’in 21 Ağustos 1908’de törenlerle İstanbul’a dönmesi de dönemin toplumsal hareketleri bağlamında önemli bir noktayı oluşturmuştur.⁸⁰⁷ Zira Jön Türklerin İTC mensubu olmayan kanadı Prens Sabahaddin’in etrafında toplanarak 14 Eylül 1908’de “Ahrar Fırkası”⁸⁰⁸ adı altında örgütlenmiştir. Partinin adı olarak “özgür/liberal” anlamına gelen “ahrar”ın tercih edilmesinde kurucuların burjuva-liberal eğilimleri rol oynamıştır. Prens Sabahaddin ve Ahrar Fırkası’nın “âdemimerkeziyet” kavramına verdiği önem özellikle gayrimüslim toplulukların

⁸⁰² Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 124.

⁸⁰³ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 157.

⁸⁰⁴ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 76.

⁸⁰⁵ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 155.

⁸⁰⁶ Caner Arabacı, “Eşref Edib Fergan ve Sebülürreşad Üzerine”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, ed. Yasin Aktay, c. 6 (Cağaloğlu, İstanbul: İletişim, 2005), 100-101.

⁸⁰⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım 1-2-3*, ed. Abdurrahman Dilipak (İşaret Yayınları, 1992), 265; Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 1, 77.

⁸⁰⁸ *Liberal Parti*.

yöneticilerinden destek bulmuştur.⁸⁰⁹ Ahrar'ın ve Prens Sabahaddin'in merkeziyetçilik karşıtı eğilimlerine karşı İTC ise Ahmed Rıza gibi önderlerin Paris'teki sürgün yıllarında geliştirdiği merkeziyetçi ve pozitivist çizgideki düşünceyi savunmaya devam etmiştir. Öyle ki, İkinci Meşrutiyet'in ilanı sebebiyle "Pozitivist Kulüp"ün Paris'teki merkezinde büyük bir kutlama yapıldığı kaydedilmektedir.⁸¹⁰

İkinci Meşrutiyet'in ilanında rol alanlar "hukukun üstünlüğü" ilkesine dayanan bir anayasal monarşi talep ederek Avrupa müdahalesine karşı "birleşmiş yeni bir Osmanlı kimliği"nin yaratılmasını savunmuşlardır.⁸¹¹ "Osmanlıcılık" olarak da adlandırılan bu anlayış, İTC'nin yanı sıra çeşitli Müslüman ve gayrimüslim oluşumlar ve partiler tarafından da benimsenmiştir. Başka bir deyişle, mutlakiyetten anayasal rejime geçerek sermaye-ulus-devletleşme sürecinin bir diğer gereğini yerine getiren Osmanlı İmparatorluğu'nun, sermaye-ulus-devletleşen her toplumda olduğu gibi, bu süreçteki kaçınılmaz bir diğer uğrağı da "ulus inşası" meselesi olmuştur. Kapitalist dünya-ekonominin çekirdeğinde konumlanan devletler, uluslaşma süreçlerini mutlaki rejimlerin hâkim olduğu merkantilist dönemlerinde tamamladıktan sonra anayasal rejimin tesisi aşamalarına geçmiş ve bu sayede elde ettikleri istikrarlı yapı sayesinde dünya-sistemin çekirdeğinde konumlanabilmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun mutlak monarşiden anayasal monarşiye geçtiği 1908 tarihi ise uluslaşma aşamasının tamamlanması bir yana, en sancılı evrelerinden birine gebe olduğu dönemdir.

Sermaye-ulus-devlete dönüşen bir toplumda, uluslaşma süreci tamamlanmaksızın mutlakiyeti geride bırakma girişiminin, mutlakiyetin geri dönüşüyle sonuçlanması kuvvetle muhtemeldir. Başka bir deyişle, kapitalist toplum biçiminin istikrarlı bir biçimde tesis edilmesi için geçilmesi gereken aşamalardan biri olan merkantilizme eşlik etmesi gereken safha anayasal demokratikleşme değil, uluslaşma sürecidir. Nitekim istikrarlı bir ulusal bütünlüğü sağlayamadan, anayasal bir rejim tesis etme aşamasına geçen tarihsel örneklerde, mutlakiyet bazen mutlak monarşi bazen de diktatörlük biçiminde geri dönmüştür. Tanzimat döneminden itibaren önce

⁸⁰⁹ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 53.

⁸¹⁰ Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası", içinde *Geçiş Sürecinde Türkiye*, ed. E. Ahmet Tonak ve Irvin Cemil Schick, 6. bs (Belge Yayınları, 2014), 47.

⁸¹¹ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 65-66.

“Osmanlılık” ardından “İslamcılık” üzerinden ulus inşasını temin etmeye çalışan imparatorluk, bu anlayışlardan hiçbirini üzerine istikrarlı bir ulus ideolojisi oturtamadan mutlak monarşi evresini geride bırakmıştır. Kaldı ki, ekonomik alanda da merkantilizm yerine ekonomik liberalizm yönünde adımlar atılmıştır.

II. Abdülhamid döneminde yaşananlardan hareketle ne Osmanlıcı ne de İslamcı temelde bir ulus inşasının mümkün olmadığına giderek daha çok ikna olan İTC mensupları için Osmanlılık, “Türkçülük” ile aynı şeyi ifade etmese de, onunla bağlantılı bir akım olarak yeni bir anlam kazanmıştır. Örneğin Osmanlı kimliğinin inşası bakımından İkinci Meşrutiyet döneminde de ön plana çıkan tek dil Türkçe olmuştur. Bu dönemden itibaren Osmanlılık, Türk olmayan unsurlar için ise çoğu zaman kendi ulusçuluklarını savunmanın bir aracı olarak işlevselleştirilmiştir.⁸¹²

Anayasal bir rejimin ideolojik iktidarı, esasen seküler ve eşitlikçi bir temeli olan “ulusal egemenlik” ilkesine dayanır. Nitekim 1908 seçimleri sırasında hem İTC hem de II. Abdülhamid rejimine muhalif İslamcı hareketler “hâkimiyet-i milliye”⁸¹³ ilkesine programlarında yer vermişlerdir.⁸¹⁴ Fakat ulusal egemenlik düşüncesinin ideolojik bağlamda istikrarlı bir toplumsal iktidar kaynağı olabilmesi için önce toplumsal ölçekli bir ulus anlayışının topluma içselleştirilmiş olması gerekir. Söz konusu grupların ulusal egemenlik düşüncesinden anladıkları ise böyle bir uzlaşıdan çok uzak bir kavrayışın göstergeleri olmuştur. Başka bir deyişle, “Osmanlı Devleti’nin egemeni olan ulus”un, kimleri kapsadığına dair çok farklı ve birbirine karşıt görüşlerden hiçbirini bu dönem itibarıyla toplumsal bir hegemonya kuramamıştır.

Osmanlılık düşüncesine de bağlı olarak seçim sürecinde en çok tartışma yaratan konulardan biri, dinî toplulukların meclisteki temsili konusunda İTC’nin takındığı tavır olmuştur. İTC’nin önde gelen gazetecilerinden Hüseyin Cahit 1908’de *Tanin*’de yayınlanan yazısında, Rumların sahip olunan nüfusa göre mecliste temsil edilme talebine karşı çıkmış ve şu satırları kaleme almıştır: “Memleket böyle ayrı ayrı,

⁸¹² Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 147.

⁸¹³ *Ulusal egemenlik*.

⁸¹⁴ H. Aliyar Demirci, “1908 Parlamentosu’na Göre Meşrutiyet’in Değerleri ve İlkeleri”, içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 313.

birbirine karışmamış, menfaati, emeli, mesleği ayrı unsurlardan mürekkep bir Babil kalesi hâlinde payidar olamaz; Türk Rum’a, Rum Bulgar’a, Ermeni Musevi’ye rey verebilecek bir hâle gelmeliyiz.”⁸¹⁵ İlk bakışta etnik kökenin önemli bir etmen olmaması gereken bir uluslaşmaya işaret ettiği düşünülebilecek olan bu söylem, Hüseyin Cahit’in başka yazılarında “bu memleket Türk memleketi olacaktır” biçimini aldığıında, aslında ifade edilenin “yalnızca belirli bir etnik kökenin uluslaşma üzerinde hâkim olması gerektiği” düşüncesi olduğu berraklık kazanır.⁸¹⁶ Başka bir deyişle, İTC’nin ulus anlayışına göre, esas olan Türk-Müslüman unsurların yaşamsal çıkarlarının korunması olmuştur. Bir yandan “ittihad-ı anasır”⁸¹⁷ ilkesini savunup diğer yandan Türk-Müslüman unsurların çıkarlarını ön planda tutan bu görüş, İTC ile gayrimüslim toplulukların temsilcileri arasında önemli bir gerilim kaynağı olmuştur.⁸¹⁸

Bu gerilimlere koşut biçimde Türkçülük de giderek Osmanlıcılıktan bağımsız bir hat olarak güçlenmiştir. Bu eğilim, özellikle Balkanlarda 19. yüzyıl sonundan beri yaşanan politik gelişmelere ve Balkan ulusçuluklarının yükselişine bağlı olarak yükselişe geçmiştir. Türk ulusçuluğunun ilk önemli metinlerinden Yusuf Akçura’nın *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı çalışması 1904’te tefrika edilmiştir. Meclis-i Mebusan’ın açılmasından hemen sonra, 18 Aralık 1908’de ise içlerinde Yusuf Akçura’nın da bulunduğu bir grup “Türk Derneği”ni kurmuştur. Türk ulusçuluğunu temel alarak kurulan ilk örgüt olan bu derneğin amacı “çeşitli alanlarda Türk ulusunun yazılı çalışmalarını, faaliyetlerini, eski ve yeni coğrafyasını incelemek” olarak tanımlanmıştır. Bu derneği ardından 3 Temmuz 1911’de “Türk Ocağı”, 31 Ağustos 1911’de ise “Türk Yurdu Cemiyeti” kurulmuştur. 30 Kasım 1911’den itibaren yayınlanmaya başlayan *Türk Yurdu* dergisi de yine Yusuf Akçura gibi Türkçülük yanlısı kişilerin girişimleriyle Türk Derneği’nin koymuş olduğu hedeflere ulaşmak için faaliyetlerini sürdürmüştür.⁸¹⁹

⁸¹⁵ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 65.

⁸¹⁶ Kerimoğlu, 70.

⁸¹⁷ *Osmanlı unsurlarının birliği*.

⁸¹⁸ Uslu ve AYTEKİN, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 126.

⁸¹⁹ Fatma Müge Göçek, “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, ed. Tanıl Bora, çev. Defne Orhun, c. 4 (Cağaloğlu, İstanbul: İletişim, 2008), 74.

Bu dönemde gayrimüslim politikacılarca dile getirilen talepler de geniş bir çeşitlilik göstermiştir. Bulgar örgütler Âyan Meclisi'nin kaldırılmasını ve geniş bir âdemimerkeziyete gidilmesini talep etmiş,⁸²⁰ Rumlar ise İkinci Meşrutiyet'in ilk aylarında Bulgar karşıtı duygularla hareket etmişlerdir.⁸²¹ Bu dönemde 11. yüzyıldan beri Rum ve Türk halklarının ve kültürlerinin birlikte yaşama ve birbirine bağımlılığı olduğu iddiasından hareketle, Yunan ve Türk kimliklerini aynı potada eriten bir politik birlik kurmayı amaçlayan ve “Helenosmanlılık” ya da “Helenotürkçülük” adı verilen bir akım imparatorlukta Rum entelektüel ve yazarların bir kısmınca savunulmaya başlanmıştır. Bu akım esasen Yunan Krallığı ve Osmanlı İmparatorluğu arasında, ikisinin de “ortak düşman”ı olarak tanımladığı Bulgaristan’a karşı bir birlik kurmaya çabalamıştır. İki halkı, Bulgarlara atıfla inşa ettiği bir “öteki” üzerinden özdeşleştirmeye çalışan bu akım, Yunanların Doğu’yu “uygarlaştırıcı” bir misyonu olduğu düşüncesini temel almıştır ve bu boyutuyla Yunan ulusçuluğunun özgül bir dışa vurumunu teşkil etmiştir.⁸²²

İkinci Meşrutiyet'in başlarında Rumların temel amacı imparatorluğun geleneksel toplum yapısının işlediği dönemlerde sahip oldukları çeşitli ayrıcalıkları ve lehlerine olan eşitsizlikleri korumak olmuştur.⁸²³ Bu ayrıcalıkların başında imparatorluk tebaası olan tüm Ortodoks ahaliyi bir araya getiren “Millet-i Rum” tanımlaması içinde Yunanca konuşan Rumların üstünlüğünü korumak gelmiştir. Bunun yanında Rumların en çok şikâyet ettikleri konu, toplam nüfus içindeki oranlarıyla uyumlu sayıda mebus çıkaramamak olmuştur. Bu bağlamda, Rum Ortodoks millete mensup olanların sayısı hakkında açıklanan resmî veriler Meşrutiyet'in ilk aylarında tartışmalara sebep olmuştur.⁸²⁴ İmparatorluk içinde bir gelecekleri olmadığını düşünen gruplardan *Ethniki Etaireia* ise Makedonya’da silahlı faaliyetlerini sürdürmüş, Edirne’de faaliyet gösteren *Adelfia* gibi teşkilatlar da *Ethniki*

⁸²⁰ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 167.

⁸²¹ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 93-94.

⁸²² Ileana Moroni, *O Ergatis, 1908-1909: Ottomanism, National Economy and Modernization in the Ottoman Empire* (Libra Kitap, 2010), 84, 89.

⁸²³ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 97.

⁸²⁴ Kerimoğlu, 71.

Etaireia'ya yakın bir konumlanmış benimsemiştir.⁸²⁵ İstanbul'da ise 1908'de *Politikos Syndesmos* adlı gizli bir örgüt kurulmuştur.⁸²⁶

19. yüzyıl sonundan beri faaliyet gösteren *Hınçak* ve *Daşnak*, İkinci Meşrutiyet'in ilanı sonrasında da Ermeni toplumunun en önemli iki örgütü olarak faaliyetlerine devam etmiştir. *Hınçak* Sabahaddin grubuyla yakın ilişkiler kurmuş,⁸²⁷ *Daşnak* ise İTC ile 1908 öncesinde kurduğu ittifakı sürdürmüştür. *Daşnak*'a yakın yayın organlarında İkinci Meşrutiyet'in ilanının *Daşnak* ile Jön Türkler arasında 1907'de varılan ittifakın sonucu olduğunun sıklıkla altı çizilmiştir.⁸²⁸ Ermeni toplumunun sorunlarının ancak İTC ile birlikte çözüleceğini düşünen *Daşnak*, özerklikten ziyade âdemimerkeziyet yanlısı bir tavır takınmıştır.⁸²⁹ Bu dönemde, 31 Ekim 1908'de İskenderiye'de yeni bir Ermeni partisi de kurulmuştur. *Ramgavar*⁸³⁰ adlı parti, esas amacının Kanun-ı Esasi'nin demokratikleştirilmesi olduğunu beyan etmiştir.⁸³¹ Liberal bir çizgide olan *Ramgavar*'ın Ermeniler arasındaki etkisi patrikhanenin verdiği desteğe rağmen oldukça sınırlı kalmıştır.⁸³²

İmparatorluk sınırları içinde Rum ve Ermeni nüfusunun önemli bir yeri olması, tüm merkezîyetçi eğilimlerine rağmen İTC'nin Rum ve Ermenilerle ittifaklar yapmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu çerçevede İTC ile Rum ve Ermeni patrikhaneleri arasında görüşmeler yapılmış ve seçimlerde izlenecek yol konusunda Ekim 1908 sonunda, İstanbul mebusluklarının 4 Müslüman, 3 Rum, 2 Ermeni ve 1 Musevi mebus çıkartılacak biçimde bölüştürülmesi hususunda anlaşma sağlanmıştır.⁸³³ Bununla birlikte, önemli sayıda Rum ve Ermeni politikacı da İTC yerine Ahrar'la ittifak yapmayı ya da bağımsız hareket etmeyi tercih etmiştir.⁸³⁴

İkinci Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Türk-Müslüman olmayan unsurlar sadece parti örgütlenmeleriyle değil, kurulan çok sayıda kulüp bünyesinde de bir araya gelme

⁸²⁵ Kerimoğlu, 145, 149.

⁸²⁶ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 127.

⁸²⁷ Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", 31.

⁸²⁸ Avagyan, 31-33.

⁸²⁹ Avagyan, 36.

⁸³⁰ *Ermeni Demokrat Liberal Parti*.

⁸³¹ Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", 46.

⁸³² Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 127.

⁸³³ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 74.

⁸³⁴ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 126.

ve ortak hareket etme imkânı yakalamıştır. Arap, Arnavut, Bulgar, Çerkez, Rum, Kürt ve Yahudi kulüpleri bu noktada örnek olarak gösterilebilir. Manastır gibi çeşitli kentlerde Ağustos 1908'den itibaren kurulan “Bulgar Meşrutiyet Kulüpleri” bir yandan Bulgar halkının politik eğitimi ve seçimlere hazırlanması, diğer yandan da Bulgar halk kültürünün yayılması amacını gütmüştür.⁸³⁵ Kasım 1908'de Arnavutluk'un güney bölgelerinde de on iki Arnavut kulübü faaliyete geçmiştir.⁸³⁶ Bu kulüpler politik ve kültürel alanlarda faaliyet göstermişlerdir. Özellikle Arnavutlar arasında kültürel rönesans çabalarının 1908'in son aylarında büyük bir ivme kazandığı gözlenmiştir. Örneğin 14-21 Kasım 1908'de Manastır'da Midhat Frashëri (1880-1949) başkanlığında toplanan ve İstanbul İTC'den temsilcilerin de katıldığı Arnavut kongresinin amacı ortak bir Arnavut alfabesi oluşturmak olmuştur. Önceki dönemlerde Katolik Arnavutlar Latin alfabesiyle, Ortodokslar Yunan alfabesiyle, Müslümanlar ise Arap alfabesiyle Arnavutça metinler kaleme almışlardır. Kongrede, Şemseddin Sami Frashëri (1850-1904) başta olmak üzere 19. yüzyılın son çeyreğinde İstanbullu Arnavutlar tarafından geliştirilen Latin alfabesine dayalı “İstanbul Alfabesi”nin geliştirilmiş bir biçimi ortak alfabe olarak kabul edilmiştir.⁸³⁷

Alfabe meselesinin çözümü, Arnavutlar arasında iletişim kopukluğuna yol açan engellerden birinin ortadan kalkması ve uluslaşma sürecinin önemli bir bileşeni olan dil birliğinin sağlanması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla, gayrimüslim halklar yanında Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu Arnavutlar arasında da Osmanlıdan ayrı bir ulus olduklarına dair bilinç, yayılma ivmesini artırmıştır. Alfabe birliğinin öneminin farkına varan İTC, ilerleyen dönemde Arnavutça alfabe tartışmalarına ilişkin olarak Arap alfabesinin benimsenmesi yönünde propaganda yapmış, fakat bu propaganda uluslaşma yolunda önemli bir aşama katetmiş Arnavutların, özellikle de Güney Arnavutluk'taki çoğunluğu Bektaşî olan Arnavutların İTC'ye tepki almasına yol açmıştır.⁸³⁸

⁸³⁵ Hacısalıhoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 243.

⁸³⁶ Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 95.

⁸³⁷ Sönmez, 101.

⁸³⁸ Sönmez, 138.

İkinci Meşrutiyet ile birlikte Araplar arasında da yeni kulüp ve dernekler hızla yayılmıştır. Eylül 1908’de İstanbul’da kurulan “Uhuvvet-i Arabiye-i Osmaniye Cemiyeti”⁸³⁹ bahsi geçen kurumlara örnek gösterilebilir. “Başkente yaşayan Araplar arasındaki ilişkiyi güçlendirmek ve Osmanlı birliğinin sağlanması hedefine ulaşmak için çalışacak bir Arap koalisyonu kurmak” amacını taşıyan bu dernek, seçimlerden sonra İTC’ye muhalif bir tutum takınmıştır.⁸⁴⁰ İmparatorluk içinde Osmanlıcı niteliğini koruyan bu gibi Arap derneklerinin yanı sıra imparatorluk dışındaki Arap çevrelerden Arapların bağımsızlığına yönelik talepler yükselmeye başlamış, fakat bu talepler İkinci Meşrutiyet’in ilk aylarında imparatorluk içinde ilgi görmemiştir.⁸⁴¹

Meşrutiyet’in yeniden ilanını izleyen dönemde ifade ve basın özgürlüğü noktasında da önemli adımlar atılmıştır. Sansürün yasaklanmasını takiben imparatorlukta çok sayıda gazete kurulmuştur. “Hürriyet’in İlanı”ndan sonraki bir yıl boyunca 310 gazete ve dergi imtiyazı alınmıştır.⁸⁴² İTC’nin başlıca sözcüsü konumunda olan ve Hüseyin Cahit Bey’in yönetiminde çıkan *Tanin*, 1908 ila 1918 yılları arasında çeşitli kesintilerle de olsa yayın hayatını sürdürmüştür.⁸⁴³ *Şura-yı Ümmet* ise İTC’nin resmî yayın organı gibi hareket etmiştir. 1894’te yayın hayatına başlayan *İkdam*, başlangıçta İTC yanlısı bir tavır alırken daha sonra muhalif bir konum benimsemiş ve Ahrar Fırkası’na yakın bir çizgiye yerleşmiştir. *Sabah* ve *Serbestî* gibi gazeteler de yine İTC’ye muhalif bir çizgide yer almıştır. Ahrar’ın yayın organı olan *Osmanlı* gazetesinin 17 Mart 1908 tarihli ilk sayısı, Prens Sabahaddin’in verdiği mali destekle yayınlanmıştır. Derviş Vahdeti’nin (1869-1909) ilk sayısı 11 Aralık 1908’de yayınlanan *Volkan* gazetesi ise hem İslamcı hem de anayasacı düşünceleri savunarak Fedakâran hareketine ve Prens Sabahaddin’e destek vermiştir.⁸⁴⁴ *Sırat-ı Müstakim* ve *Beyanü’l-Hak* gibi süreli yayınlar ise İslamcı çizgide konumlanmışlardır.⁸⁴⁵

⁸³⁹ *Osmanlı Arap Kardeşliği Derneği*.

⁸⁴⁰ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 77.

⁸⁴¹ Kayalı, 78.

⁸⁴² Uygur Kocabaşoğlu, “Hürriyet’in Basması Kadar Basını da Ünlüdür...”, içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 167.

⁸⁴³ *Tanin*, 1922 ila 1925 yılları arasında yeniden yayınlanmıştır.

⁸⁴⁴ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 189.

⁸⁴⁵ Kocabaşoğlu, “Hürriyet’in Basması Kadar Basını da Ünlüdür...”, 175.

İkinci Meşrutiyet ile birlikte gayrimüslimlerin gazetelerinin sayısında da önemli bir artış yaşanmıştır. İzmir’de Ağustos 1908 ile Nisan 1909 arasında Rumca yayınlanan *Ergatis* gazetesi Osmanlıcı bir tutum benimsemiş, demokratik değerlere ve yurttaşların ortak çıkarlarına dayalı eşitlikçi bir Osmanlı ulusu tanımından yana tavır almıştır.⁸⁴⁶ Yayınlanmaya başladığı dönemlerde İTC’ye yakın bir tutum sergileyen *Ergatis*, yazılarında Osmanlı birliğini sağlayacak olan şeyin yabancıların ülkedeki ekonomik etkisine karşı birlikte hareket etmek olduğunu vurgulayan merkantilist eğilimleri bakımından özellikle dikkat çekicidir.⁸⁴⁷

İkinci Meşrutiyet’in ilk günlerinden itibaren yayın hayatında kadınların da önemli bir yer tuttuğu görülmüş, kadınların toplumsal yaşamdaki yerinin iyileştirilmesini destekleyen süreli yayınların sayısı artmıştır. İsmet Hakkı, 26 Temmuz 1908’de *İkdam*’da yayınlanan *Ya biz ne olacağız* başlıklı yazısında “kadınlar için eşit hak” talebini dile getirerek cinsiyet temelli eşitlikçi söylem bakımından bir milat teşkil etmiştir.⁸⁴⁸ 26 Ekim 1908’de ise Selanik’te haftalık *Kadın* gazetesi çıkartılmaya başlanmış, Haziran 1909’a kadar 30 sayı yayımlandıktan sonra yayın hayatı son bulmuştur. Bu kısa yayın dönemine rağmen *Kadın*, ilerleyen dönemlerde yayınlanan birçok kadın dergisine öncülük etmiştir.

Fatma Kılıç Denman, İkinci Meşrutiyet döneminde dernek ve kulüp faaliyetlerinde yer alan ve kadın dergilerinde yazan kadınların, yüksek rütbeli bürokratların kızları olduğunu belirtir.⁸⁴⁹ Buna ek olarak, kadın dergilerinde erkek politikacıların makalelerine de sıklıkla yer verilmiş, hatta bazı durumlarda erkek yazarların yazıları kadın müstear adlarıyla yayınlanmıştır. Özellikle *Kadın* dergisinin hedefleri arasında İTC’nin pozitivist ilerlemeci ideolojisini yarma hedefinin de bulunduğu altı çizilmelidir.⁸⁵⁰ İTC’ye yakın popüler yayınlarda çıkan yazılarda da bu yöndeki söylemlere yer verilmiş, örneğin *Şehbal*’de çıkan Bedii Nuri imzalı yazılarda “kadının Osmanlı toplumunun dönüşümüne ayak uydurması ve öncülük

⁸⁴⁶ Moroni, *O Ergatis*, 1908-1909, 46.

⁸⁴⁷ Moroni, 53.

⁸⁴⁸ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt* Tk 1888-1922,1922-1971, 71.

⁸⁴⁹ Fatma Kılıç Denman, *İkinci Mesrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*, ed. Tansel Demirel (Libra Kitap, 2010), 16, 64.

⁸⁵⁰ Denman, 238.

etmesi gerektiği”nin özellikle altı çizilmiştir. Aynı dergide yazıları çıkan Ayşe Bedia ise kadınların çalışmasına karşı çıkarak “çalışan kadının ev işleri ve ailesiyle gerektiği gibi ilgilenemeyeceği”ni öne sürmüştür.⁸⁵¹

1908 genel seçimleri işte bu toplumsal hareketlilik koşulları altında gerçekleşmiştir. Bu canlılık seçim sürecine de yansımış, bir tür şenlik havasında geçen seçimler sonunda sandıklar sayım merkezlerine bayraklar taşıyan geniş kalabalıkların eşliğinde götürülmüştür.⁸⁵² Bununla birlikte, çözüme kavuşturulamayan birtakım sorunlar da baş göstermiştir. Bu sorunlardan başlıcası seçim yasasının Müslümanların lehine eşitsizliklere yol açtığı yönündeki itirazlar olmuştur. Gayrimüslimler görece eşitlikçi kota taleplerinin reddedilmesi üzerine bazı bölgelerde durumu protesto ederek seçimlere katılmamıştır. Bazı örneklerde ise İTC çeşitli bahanelerle seçim öncesi yapılan anlaşmadan, yani Müslümanların gayrimüslim adaylara oy vermesini desteklemekten son anda vazgeçmiştir. Örneğin Trabzon ve Samsun’da yapılacak olan seçimlerden bir gün önce Yunanistan konsolosunun Rum mebus adaylarını ziyaret etmesini gerekçe gösteren İTC, Rum adaylara vereceğini belirttiği desteği geri çekmiştir.⁸⁵³

1908’de yapılan seçim düzenlemelerine göre, her sancak bir seçim bölgesi olarak kabul edilmiştir. İki dereceli sistemin, yani “dolaylı oy” ilkesinin benimsendiği seçimlerde 30.000 ila 70.000 seçmene karşılık bir mebus seçilmesi öngörülmüştür.⁸⁵⁴ Bu usule göre yapılan ve yukarıda bahsi geçen türde uyuşmazlıkların da yaşandığı seçimler sonucunda üyeleri belirlenen Meclis-i Mebusan 17 Aralık 1908’de törenlerle açılmış, taşradan gelenlerin sayısının çokluğu nedeniyle İstanbul’daki otellerde ve hanlarda yer kalmamış, camiler ve okullar bile mebuslara tahsis edilmiştir.⁸⁵⁵ Üyeleri

⁸⁵¹ Selim Ahmetoğlu, *İttihatçı Aktüaliteden Kitleli Popülariteye-Şehbal Mecmuası (1909-1914)* (Libra Kitap, 2010), 67, 77.

⁸⁵² Hanoğlu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 68.

⁸⁵³ Catherine Boura, “The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918)”, içinde *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, ed. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Darwin Pr, 1999), 195.

⁸⁵⁴ Boura, 193.

⁸⁵⁵ Sacit Kutlu, *Didar-ı Hürriyet: Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet, 1908-1913*, 2. bs (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008), 150.

padişah tarafından atanan Âyan Meclisi de yine bu tarihte yeniden göreve başlamıştır.⁸⁵⁶

Yeni Meclis-i Mebusan 275 üyeden oluşmuştur. Etnik dağılım 142 Türk, 60 Arap, 25 Arnavut, 23 Rum, 12 Ermeni, 5 Musevi, 4 Bulgar, 3 Sırp ve 1 Ulah biçiminde gerçekleşmiştir.⁸⁵⁷ Daha sonra çeşitli nedenlerle boşalan koltuklara yeni mebuslar seçilince dağılım da değişmiştir. Yeni dağılıma göre, mecliste 147 Türk, 60 Arap, 27 Arnavut, 26 Rum, 14 Ermeni, 10 Slav ve 4 Yahudi mebus yer almıştır.⁸⁵⁸ Seçilme şartları arasında “Türkçe bilmek” yer almasına rağmen Türkçe konuşamayan bazı mebuslara da rastlanmıştır, bu durum Türkçe bilmeyen mebusların konuşmalara katılamamasına ve verdikleri bazı önergelerin dikkate alınmamasına neden olmuştur.⁸⁵⁹

Meclis çalışmaları sırasında yaşanan başlıca gerilimlerden birini, pozitivist görüşlerin mecliste dile getirilmesi oluşturmuştur. Zira meclisteki 220 Müslüman mebus arasında geleneksel toplum yapısını muhafaza etme eğilimi içinde olması muhtemel olan 77 ulema ve 66 çiftçi yer almıştır. Nitekim İTC ve Ahrar üyelerinin Batılılaşma yanlısı açıklamaları mecliste yer alan muhafazakâr mebusların sıklıkla tepkilerine yol açmıştır. Örneğin, ezan odaklı yaşam tarzından Batılı yaşam döngüsüne geçiş bağlamında bir adım olan “Avrupalı saatin kabulü” ve “Türklerin eskiden kâfir olduğu” hakkında konuşmalar yapan Ahrar mebusu Rıza Tevfik (1869-1949) büyük bir tepkiyle karşılaşmıştır.⁸⁶⁰ İTC mebusları arasında da ulema ve kır kökenli kişiler yüksek oranda olduğu için sermaye-ulus-devletleşme yolunda atılacak adımlar bakımından gayrimüslim mebuslarla yapılacak ittifaklar Jön Türkler için daha da önem kazanmıştır.⁸⁶¹

⁸⁵⁶ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 131.

⁸⁵⁷ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 102.

⁸⁵⁸ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 53.

⁸⁵⁹ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 89; Gaidz F. Minassian, “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler”, içinde *Ermeniler ve İttihat ve Terakki: İşbirliğinden Çatışmaya*, çev. Ludmilla Denisenko, 3. bs (Aras Yayıncılık, 2013), 163.

⁸⁶⁰ Nur, *Hayat ve Hatıratım 1-2-3*, 281.

⁸⁶¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 132.

Daşnak ile İTC arasındaki ittifak mecliste de devam ederken, *Hınçak* yanlıları da İTC'ye muhalif konumlarını sürdürmüşlerdir. Örneğin bağımsız Ermeni mebuslarından Kirkor Zöhrap (1861-1915) daha çok Ahrar'a yakın bir konum takınmıştır.⁸⁶² Müslüman mebuslar içinde yer alan Arnavutların çoğu ise İTC yanlısı bir tavır alırken İsmail Kemal Bey (1844-1919) gibi bazı nüfuzlu Arnavutlar Ahrar Fırkası'na mensup olmuştur. Arap mebuslar ise ayrı bir Arap partisi kurmaya çabalasalar da mecliste sadece Arap çıkarlarını savunmakla yetinmemiş, genel olarak imparatorluğu ilgilendiren konularda görüş beyan etme eğilimi göstermişlerdir.⁸⁶³ Yahudi mebuslar ise çoğunlukla İTC ile beraber hareket etmiştir.⁸⁶⁴

Meclisteki gayrimüslim kesimlerin Ermenilerle birlikte başı çeken bir diğer grubu olan Rumların bir kısmı İTC'ye destek, diğer bir kısmı ise muhalif bir tutum takınmıştır. Rum mebuslar dinî topluluklarını ilgilendiren konularda birlikte hareket ederken diğer konularda bireysel oy kullanma eğilimi göstermişlerdir.⁸⁶⁵ Bununla birlikte, dönemin en tanınmış Rum mebuslarından Yorgo Boşo'nun "Evet, ben Osmanlıyım, fakat Osmanlı Bankası kadar Osmanlıyım"⁸⁶⁶ sözleri, "Osmanlı ulusu" ile Osmanlı uyruklarının "eşit yurttaşlar" olduğuna dair resmî söylemlerin gerçekliğinin ve meşruiyetinin bizzat parlamenterler arasında dahi önemli ölçüde sorgulanır olduğunu gözler önüne seren dikkate değer bir örnektir. Zira Osmanlı Bankası'nın adında yer alan "Osmanlı" sıfatı dışında hiçbir "ulusal" niteliği olmamıştır. Bu banka esasen yabancı bir ortaklık olarak kurulmuş ve faaliyette bulunmuştur.

Meclis üyeliklerinin partilere göre dağılımına bakıldığında, mebuslar arasında 160 İTC mensubu ve 20-25 Ahrar yanlısının yanı sıra 4 *Daşnak*, 2 Devrimci Bulgar, 1 *Hınçak*, 1 Sosyal Demokrat Bulgar partisi üyesi ve 70 de bağımsızın yer aldığı görülür.⁸⁶⁷ Meclis başkanlığını Ahmed Rıza üstlenmiştir. Feroz Ahmad, bu yasama dönemine parti temelli üçlü bir çatışmanın damgasını vurduğunu belirtir. Bu gerilimin

⁸⁶² Minassian, "Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler", 162.

⁸⁶³ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 80.

⁸⁶⁴ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 133.

⁸⁶⁵ Boura, "The Greek Millet in Turkish Politics", 196.

⁸⁶⁶ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 107.

⁸⁶⁷ Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", 53.

bir tarafında muhafazakârların desteklediği sultan, bir tarafında liberal Jön Türkler tarafından desteklenen yüksek dereceli bürokratlar ve diğer tarafında ise askeri bürokrasi ile geniş halk kitlelerinin desteğini alan İTC yer almıştır. Kasım-Aralık 1908’de düzenlenen seçimler bu gerilimin açığa çıktığı dönem olmuştur.⁸⁶⁸ İTC’nin baskısından rahatsız olan bürokratların başında gelen sadrazam Mehmed Kâmil Paşa ile seçimlerde beklediği başarıyı gösteremeyen Ahrar Fırkası bu dönemden itibaren birlikte hareket etmeye başlamış, bunun sonucunda İTC ile Mehmed Kâmil Paşa arasındaki ilişkiler son derece gerilimli bir noktaya taşınmıştır.⁸⁶⁹ Nitekim İTC ile Prens Sabahaddin taraftarları arasındaki gerilimlerin de bazen şiddetli kavgalara dönüştüğü örneklerle rastlanmıştır.⁸⁷⁰

Seçimlerden sonra Ahrar Fırkası’yla yakın ilişkiler geliştirmiş olan Mehmed Kâmil Paşa, Ocak 1909’da Hüseyin Cahit’in sert eleştirilerine maruz kalmış ve bu eleştirilere karşılık olarak İTC yanlısı bahriye ve harbiye nazırlarını görevden almıştır.⁸⁷¹ Bunun üzerine 13 Şubat 1909’da İTC’nin girişimiyle gerçekleşen güven oylamasında Mehmed Kâmil Paşa kabinesi güvenoyu alamayarak düşmüştür. Mehmed Kâmil Paşak kabinesinin düşüşünden sonra İTC’ye yakınlığıyla tanınan ve önceki kabinede dâhiliye nazırlığı görevinde bulunmuş olan Hüseyin Hilmi Paşa (1855-1922) sadrazamlığa getirilmiştir.⁸⁷² Bu olay Osmanlı tarihinde hükûmetin ilk defa parlamenter demokrasiye uygun bir yöntemle görevinden alınması anlamına gelmesi bakımından kayda değerdir.⁸⁷³ Zira Osmanlı toplumu özelinde ve politik iktidarın bölüşümü bağlamında politik eşitlik ilkesinin işlerlik kazandığı önemli dönüm noktalarından birini teşkil eder.

Sadrazamlığa geçen Hüseyin Hilmi Paşa’nın göreve geldikten sonra yaptığı ilk icraatlerden biri subayların politikaya karışmalarını ve politik derneklere üye olmalarını yasaklamak olmuştur.⁸⁷⁴ Bu girişim de cebir yerine rızaya dayalı politika yapma pratiğini geliştirme niyeti bakımından demokratikleşme yolunda anlamlı bir

⁸⁶⁸ Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, 56.

⁸⁶⁹ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 75-76.

⁸⁷⁰ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 107.

⁸⁷¹ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 56.

⁸⁷² Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 76.

⁸⁷³ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 80.

⁸⁷⁴ Hacısalihoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 293.

deneme olarak kayda geçmiştir, fakat rızaya dayalı politika yapma pratiğinin kurumsallaşmasını mümkün kılamamıştır. Zira Osmanlı ve Türk demokrasi tarihinde cebre dayalı politika yapma girişimleriyle karşılaşılmaya daha uzun süre devam edecektir.

Mehmed Kâmil Paşa'nın düşüşünden sonra İTC'ye karşı üç kanattan gelişen muhalefet kademeli olarak birleşmiştir. Muhalif kanatlardan ilki liberal-âdemimerkeziyetçiler, ikincisi İslamcılar ve üçüncüsü ise mutlakiyet yanlıları olmuştur. Şubat-Mart aylarında Ahrar yanlısı liberaller ile İslamcılar İTC iktidarına karşı bir basın kampanyası başlatmışlardır. Aynı sıralarda Jön Türklerin başlıca isimlerinden İbrahim Temo ve Abdullah Cevdet de “tüm Osmanlı uyrukları arasında eşitlik” tesis edip korumak ve toplumsal hak taleplerini dile getirmek gibi çeşitli amaçlara yöneldiğini beyan eden “Fırka-i İbad”⁸⁷⁵ adlı yeni bir parti kurmuştur.⁸⁷⁶ Halkçı ve eşitlikçi vurguların ağır bastığı bu parti de temelde İTC iktidarına muhalif olan kesimleri bir araya getirme hedefine yönelmiştir.

Muhalefetin gelişmeye başladığı bu konjonktürde Ahrar yanlısı *Serbesti* gazetesi editörü Hasan Fehmi (1874-1909) 6 Nisan 1909'da Galata Köprüsü'nde bir İTC fedaisi tarafından öldürülmüş, cinayet kamuoyunun İTC ve hükûmet aleyhine bir tavır almasıyla sonuçlanmıştır. Hasan Fehmi'nin cenazesine 100.000 kişi katılmış ve cenaze sırasında İTC karşıtı gösteriler yapılmıştır.⁸⁷⁷ İslamcı muhalefet ise *Volkan* gazetesine yakın bir grubun Nisan 1909'da “İttihad-ı Muhammedî” adlı örgütü kurmasıyla birlikte kurumsallaşmıştır.⁸⁷⁸ Bu dönemde *Volkan* gazetesinin tirajı 8.000'e ulaşmıştır. Bu ikinci muhalefet kanadının İTC ile Ahrar'ın da savunduğu Batılılaşma yönündeki reformlara karşıt tavır alması, padişahın da örtülü desteğini kazanmasını sağlamıştır.⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Kelime anlamı olarak “Kullar Partisi” biçiminde tercüme edilebilecek olan Fırka-i İbad'ın, dönemin terminolojisi dikkate alındığında, *Demokrat Parti* ya da *Halkçı Parti* anlamında kullanıldığı söylenebilir.

⁸⁷⁶ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 133.

⁸⁷⁷ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 107.

⁸⁷⁸ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 76.

⁸⁷⁹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 133.

Mutlakiyet yanlısı muhalif kanadı oluşturan bir grup askerin hoşnutsuzluğunun artması, 1909 yılının ilk aylarında büyümeye başlayan gerilimin bir ayaklanma hâlini almasıyla sonuçlanmıştır. Ordu içinde 19. yüzyılın sonlarında belirgin hâle gelen bir ayrışma yaşanmıştır. Mekteb-i Harbiye gibi modern askeri okullardan mezun olan eğitilmiş, yani “mektepli” subaylar modernleşme düşüncesine ve İTC’ye daha yakın bir konumda yer alırken, “alaylı” subaylar ve askerler ise geleneksel toplumsal yapıları ve II. Abdülhamid’in temsil ettiği düzeni muhafazadan yana bir refleks geliştirmişlerdir.⁸⁸⁰

İTC iktidarı ile muhalefet arasındaki gerilimin tırmandığı ve muhalefetin kamuoyu desteğini de arkasına aldığı böyle bir dönemde, 12 Nisan’ı 13 Nisan’a bağlayan gece “avcı taburları”na mensup alaylı askerler “mektepli” subayları esir almıştır. Olaylar sırasında özellikle Taksim Topçu Kışlası ve Taşkışla isyancıların merkezi hâline gelmiştir. Diğer alaylı askerlerin de katılımıyla büyüyen isyancı kalabalık medrese öğrencilerinden bir grup ile birleşip Meclis-i Mebusan binasının bulunduğu Atmeydanı’na yürümüştür. Sabah saatlerine doğru isyancı askerlerin sayısı artmış, ulemanın bir kısmı da isyancılara katılmıştır.⁸⁸¹ İsyan böylece 13 Nisan 1909 tarihinde doruk noktasına ulaşmıştır. Rumi takvimde bu tarihin 31 Mart’a denk gelmesi nedeniyle Osmanlı politik tarihinde “31 Mart Vakası” olarak adlandırılan isyan esasen İstanbul’da gerçekleşmiştir, fakat bazı taşra kentlerinde de bağlantılı ayaklanmalar yaşanmıştır. Örneğin, Şam’da İttihad-ı Muhammedî’nin yerel şubesinin oynadığı rolün sonucunda muhafazakâr esnafın da katıldığı bir ayaklanma gerçekleşmiş,⁸⁸² Erzurum’da da 31 Mart Vakası’nın etkisiyle bir isyan baş göstermiştir.⁸⁸³

Ayaklanma sırasında başlıca slogan “şeriat isteriz” olmuştur. Bununla birlikte, isyanı “şeriatçı ayaklanma” düzeyine indirmek tarihsel gerçeklikle örtüşmemektedir. Zira isyanın ilk günlerinde isyanı destekleyenler arasında bazı Rum

⁸⁸⁰ Feroz Ahmad, “Military and Politics in Turkey”, içinde *Turkey’s Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, ed. Celia Kerslake, Kerem Öktem, ve Philip Robins, 2010 edition (Basingstoke: AIAA, 2010), 92; Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 79.

⁸⁸¹ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 77.

⁸⁸² Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 83.

⁸⁸³ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 134.

gazeteleri ve bir Rum örgütü olan *Organosis Konstantinupoleos* da bulunmuştur.⁸⁸⁴ Ayrıca Arnavut Meşrutiyet kulüpleri ve İsmail Kemal Bey gibi Ahrar önderleri de isyana destek vermiştir.⁸⁸⁵ İsyanın temel amacı İTC'ye karşı bir darbe yapıp Mehmed Kâmil Paşa'yı tekrar sadrazamlığa getirmek olmuştur. Olayların arka planında ise Birleşik Krallık'ın var olduğu tarihçiler ve dönemin yazarları tarafından belirtilmektedir.⁸⁸⁶ Bu yorumu güçlü kılan etmenlerden biri Mehmed Kâmil Paşa'nın Britanya yanlısı bir politika izlemiş olmasıdır. Bununla birlikte, kimi tarih kitaplarında belirtildiğinin aksine 31 Mart Vakası'nın düzenlenmesinde II. Abdülhamid etkin bir rol oynamamıştır. Zira II. Abdülhamid İTC ile çoktan uzlaştığından bir isyan başlatması için geçerli kabul edilebilecek makul bir gerekçe de yoktur.⁸⁸⁷

İsyanın patlak vermesini izleyen sabah İTC'ye yakınlığıyla bilinen Hüseyin Hilmi Paşa görevden alınıp sadrazamlığa Ahmed Tevfik Paşa (1845-1936) getirilmiştir. Böylelikle İTC iktidarı kesintiye uğramıştır.⁸⁸⁸ Sadrazam değişikliği üzerine zafer kutlamalarına başlayan isyancılar, İTC mensuplarına yönelik sistemli saldırılarına devam etmiştir. Tıpkı Temmuz 1908'de olduğu gibi 31 Mart Vakası'nda da Makedonya'daki İTC destekçilerinin müdahalesi belirleyici olmuştur. 15 Nisan 1909'da İTC Selanik'teki tüm örgütleri Kanun-ı Esasi adına ittifaka çağırmıştır.⁸⁸⁹ O dönem merkezî karargâhları Makedonya'da bulunan 2. ve 3. Ordu'dan askerlere, başta Niyazi Bey komutasındaki Arnavut gönüllü birlikleri olmak üzere bazı gönüllü birliklerin katılmasıyla birlikte "Hareket Ordusu" adlı bir ordu oluşturulmuştur.⁸⁹⁰ Hareket Ordusu'na Rum ve Bulgar çeteciler ile *Daşnak* da destek vermiştir.⁸⁹¹ Yaklaşık 25.000 muvazzaf ve 15.000 gönüllüden oluşan Hareket Ordusu 3. Ordu komutanı Mahmud Şevket Paşa komutasında İstanbul yakınlarına gelmiştir.⁸⁹²

⁸⁸⁴ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 103-4.

⁸⁸⁵ Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 296-97.

⁸⁸⁶ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 203.

⁸⁸⁷ Elif Ekin Akşit-Vural, "Latife'nin Bir Jesti: Doğu ve Batı Feminizmleri ve Devrimle İlişkileri", içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 206.

⁸⁸⁸ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 70; Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 78.

⁸⁸⁹ Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 294.

⁸⁹⁰ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 78.

⁸⁹¹ Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", 60.

⁸⁹² Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 135.

Bu sırada “Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye”⁸⁹³ adlı örgüte mensup üst düzey ulema 16 Nisan’dan itibaren isyana açıkça karşı çıktıklarını bildirmişlerdir. Nitekim üst düzey ulema bu tarihten de önce isyanı desteklememiş, fakat karşıtlıklarını da açıkça belirtmemişlerdir.⁸⁹⁴ Önceleri isyanı desteklemiş olan bazı Rum dernekleri de sonradan isyana cephe almıştır. İsyana karşı geniş bir anayasacı cephenin oluşması ise ancak Hareket Ordusu’nun kurulduğu yönündeki ilk haberlerin İstanbul’a ulaşmasından sonra gerçekleşmiştir. Bu haberlerin ardından çeşitli dernekler ve partiler toplanarak isyancılara karşı birlik çağrısında bulunmuştur.⁸⁹⁵ Hareket Ordusu’nun 24 Nisan sabahı kente girmesinden sonra isyan tamamen bastırılmış, Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Âyan “Meclis-i Milli”⁸⁹⁶ adı altında ortak bir oturumda toplanmış ve o esnada Ayastefanos’ta⁸⁹⁷ bulunan Hareket Ordusu komutanlığıyla temasa geçmiştir. 3 gün süren toplantılar sırasında Hareket Ordusu’nun ilan ettiği sıkıyönetim onaylanmış ve II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesinin hukuki zemini hazırlanmıştır.⁸⁹⁸

İTC bu olaya dek muhaliflerini sıklıkla “istibdat yanlısı” olmakla suçlamıştır. 31 Mart Vakası’ndan sonra ise hem kendi yönetimi giderek otokratikleştiği için hem de gayrimüslimlerin desteğini kazanmak bakımından bir zemin oluşturmak amacıyla muhaliflerini “şeriat yanlısı” olmakla suçlamaya başlamıştır. Nitekim bazı Hristiyan politikacıların söylemlerinden de Müslüman muhalefet partilerine karşı İslamcılık tehlikesinden kaynaklanan bir ihtiyatlı tutumun gelişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Ermeni politikacı Kirkor Zöhrap, Ahrar Fırkası’nın ve daha sonra onun yerine kurulan “Mutedil Hürriyetperveran Fırkası”nın⁸⁹⁹ dinci ve gerici unsurlarla dolu olduğunu belirtmiştir.⁹⁰⁰ 31 Mart Vakası’nı izleyen dönemde Uhuvvet-i Arabiye-i Osmaniye Cemiyeti gibi çeşitli dernekler, “isyancılarla doğrudan ya da dolaylı

⁸⁹³ *İslam Bilginleri Derneği*.

⁸⁹⁴ Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, 78.

⁸⁹⁵ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 114.

⁸⁹⁶ *Ulusal Meclis*.

⁸⁹⁷ Bugünkü Yeşilköy semti.

⁸⁹⁸ Cem Eroğul, “1908 Devrimi’ni İzleyen Anayasa Değişiklikleri”, içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 86-87.

⁸⁹⁹ *İlmli Liberal Parti*.

⁹⁰⁰ Minassian, “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler”, 178.

bağlantıları olduğu” gerekçesiyle kapatılmıştır. Ahrar Fırkası üyelerinin de bir kısmı yargılanmış, bir kısmı da yurt dışına kaçmıştır. Partinin feshedildiğine dair açıklama ise ancak 1910’da yapılmıştır.⁹⁰¹

31 Mart Vakası İTC tarafından II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesi için bir bahane olarak kullanılmıştır. Öncelikle tahttan indirme işleminin normatif zeminini hazırlayacak olan “hal fetvası” alınmış, ardından Ayastefanos’ta devam etmekte olan Meclis-i Millî oturumunda II. Abdülhamid’in tahttan indirilip yerine V. Mehmed Reşad’ın (1844-1918; 1909) getirilmesine karar verilmiştir.⁹⁰² II. Abdülhamid, kendisiyle iyi diplomatik ilişkiler geliştirmiş olan Alman İmparatoru II. Wilhelm’in (1859-1941; 1888-1918) emriyle tahsis edilen Alman sefareti vapuruyla Selanik’e sürgüne gönderilmiştir. Sabık sultan, Selanik’in Birinci Balkan Savaşı (1912-1913) sonucunda Yunanistan topraklarına katılmasına dek bu kentteki Alatini Köşkü’nde sürgün hayatı yaşamış, bu tarihten sonra ise yine Alman sefaretinin vapuruyla İstanbul’daki Beylerbeyi Sarayı’na getirilerek son yıllarını bu sarayda geçirmiştir.⁹⁰³

İstanbul’da 31 Mart Vakası’nın patlak vermesinin üzerine Adana ve çevresinde bir süre sonra Ermeni kırımına dönüşen çatışmalar baş göstermiştir. Bunun üzerine Selanik’ten gönderilen Jön Türk orduları 27 Nisan’da duruma müdahale etmiştir. Kilikya Olayları (1909) İstanbul’da 31 Mart Vakası’nın doğurduğu belirsizlik ve otorite boşluğundan istifade edilerek başlatılmış, İTC’nin iktidarı tekrar ele almasından sonra dahi bir süre devam etmiştir. Merkezi Adana olmakla birlikte komşu kentlere de sıçrayan çatışmalar neticesinde 2.000 Müslüman ve 20.000 Ermeni’nin hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir. Çatışmalarda bazı yerel İTC üyelerinin de rolü olmakla birlikte, İTC önderliğinin olaylara tepkisi çok sert olmuştur. Gerçekleşen yargılamalar sonucunda 124 Müslüman ve 7 Ermeni idam edilmiştir.

Kilikya’da gerçekleşen kırıma karışanlar arasında yerel İTC mensuplarının da bulunmasının tespiti sonucunda Ermeni partilerinin, özellikle de *Daşnak*’ın İTC ile ilişkileri bozulmaya başlamıştır.⁹⁰⁴ Nitekim bu durum Ağustos 1909’da yapılan

⁹⁰¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 137.

⁹⁰² Hanoğlu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 79.

⁹⁰³ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971*, 119.

⁹⁰⁴ Yalman, 64-66.

Daşnak kongresine de yansımıştır. Kongre sırasında iki eğilim ortaya çıkmıştır. Taşradaki eğilim İTC ile kesin bir kopuşun yaşanması yönündeyken, merkezdeki eğilim İTC'nin hatalarını kabul etmekle birlikte kesin bir kopuşun tehlikeli olacağı düşüncesini zikretmiştir. Uzun tartışmalar sonucunda kongrede iş birliğinin sürmesi yönünde karara varılmıştır.⁹⁰⁵ Hem *Daşnak*'a hem de İTC'ye karşı yürüttüğü propagandasını sürdüren *Hınçak* ise 1909'dan itibaren taşra kentlerinde silahlanma faaliyeti başlatmış, fakat başlangıçta başarılı olamamıştır. Gerek *Hınçak*'ın gerekse *Daşnak*'ın etkin bir silahlanma faaliyetine girişmesi 1913'ten itibaren toplumsal bir taban bulacaktır.⁹⁰⁶

II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi, “mutlakiyete geri dönüş tehlikesinin tamamen ortadan kaldırıldığı” izlenimi inşa etmeyi hedefleyen ideolojik bir adım olmuştur. Fakat bu olayı izleyen dönemde rejim, giderek İTC diktatörlüğüne dönüşmüştür. Yine de II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle başlayan evrenin ilk safhasında Mahmud Şevket Paşa'nın iktidar üzerindeki etkisi, zaman zaman İTC'nin kendi iktidarını tehdit altında hissetmesine yol açacak yoğunluğa ulaşarak bu diktatörlüğün tesisini geciktirmiştir.⁹⁰⁷ İsyanın bastırılmasını takiben Mayıs 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa başkanlığında yeni bir hükûmet kurulmuş, Mahmud Şevket Paşa ise harbiye nazırı olarak atanmıştır. Hüseyin Hilmi Paşa, Mahmud Şevket Paşa'yı orduyu yeniden yapılandırmakla görevlendirmiş, bu durum İTC'yi tedirgin etmiştir. Zira Mahmud Şevket Paşa İTC'nin doğrudan kontrol edebileceği karakterde bir kişi olmamıştır. Dolayısıyla İTC hükûmetteki etkisini artırabilmek için önlemler alması gerektiğine kanaat getirmiştir. Bu çerçevede Haziran 1909'da Cavit Bey'in maliye nazırı olarak, Ağustos 1909'da ise Talat Bey'in (1874-1921) dâhiliye nazırı olarak atanması sağlanmış;⁹⁰⁸ böylece bazı kilit bakanlıklar üzerinde doğrudan denetim kurulmaya başlanmıştır. İTC'nin bu hamlelerle ilk adımlarını attığı “bürokrasiye hâkim olma” hedefi 1913 itibarıyla doruk noktasına ulaşacaktır.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Yalman, 69.

⁹⁰⁶ Yalman, 86-87.

⁹⁰⁷ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 58; Baran Hocaoglu, *II. Meşrutiyette İktidar-Muhalefet İlişkileri (1908-1913)* (Kitap Yayınevi, 2010), 146.

⁹⁰⁸ Minassian, “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler”, 182.

⁹⁰⁹ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 75.

Mayıs 1909 ila Ağustos 1909 arasında Hüseyin Hilmi Paşa hükûmetince “düzenin tesisi” adına çeşitli önlemler alınmıştır: Sıkıyönetim ilan edilmiş, kamu hizmetleri alanında grev tamamen yasaklanmış, yine kamu hizmetleri alanında faaliyet gösteren sendikalar lağvedilmiştir. 9 Mayıs 1909’da kabul edilen “Serseri ve Mazanne-i Su’Eşhas Hakkında Kanun”⁹¹⁰ 2 ay boyunca işsiz kalan kişileri “serseri” olarak tanımlayıp bu kişilerin tutuklanıp yargılanmasına izin vermiştir.⁹¹¹ Kamuya açık toplantı ve gösteriler hakkındaki 9 Haziran 1909 tarihli yasa ise toplantı hakkını kabul etse de halka açık toplantıları ön bildirim ve denetime tabi kılarak iktidar karşıtı gösterilerin gerçekleşmesini pratikte oldukça zorlaştırmıştır.⁹¹² Böylece İTC bir yandan pozitivizmin temel ilkelerinden biri olan “düzen”in ideolojik çerçevesini hazırlamış, diğer yandan da kurulan bu düzene karşı özellikle proleter sınıf içinden yükselbilecek kitlesel hareketleri önlemiştir.⁹¹³

Sendika ve gösteriler konusunda kısıtlamaların yapıldığı bu dönemde, “İkinci Meşrutiyet’in ilanının bir ‘hürriyet’ hareketi olduğu” yönündeki düşünceler ideolojik ve sembolik yollarla pekiştirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, 8 Temmuz 1909 tarihli bir yasayla, 23 Temmuz tarihi “Hürriyet Bayramı” adıyla resmî bayram hâline getirilerek İkinci Meşrutiyet’in ilanının yıl dönümü 1909’dan itibaren bayram olarak kutlanmaya başlanmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da devam eden bu uygulama 1935 yılına dek sürmüştür. Bununla birlikte “Hürriyet’in İlanı”nın getirdiği yurttaşlara sağladığı bazı eşitlikçi ve özgürleştirici kazanımlar, devrimin daha ilk yıl dönümünün kutlandığı süreçte geri alınmaya başlanmıştır bile.

29 Temmuz’da basın mevzuatında yapılan değişikliklerle sansür yeniden uygulamaya konarak basın özgürlüğü kısıtlanmıştır. Bunun sonucunda İkinci Meşrutiyet’in ilanını izleyen aylarda basın alanında yaşanan canlandırıcı hareketlenme kesilmiş ve gazete sayısı giderek azalmıştır. Kendisi de gizli bir dernek olarak faaliyetlerine başlayan İTC’nin önde gelenlerinden Talat Bey’in girişimleri sonucunda hazırlanan 16 Ağustos 1909 tarihli dernekler yasası, gizli dernekler ile etnik

⁹¹⁰ *Serseri ve Şüpheli Şahıslar Hakkında Kanun*.

⁹¹¹ Mete Tunçay vd., ed., *II. Meşrutiyet’in İlk Yılı: 23 Temmuz 1908 - 23 Temmuz 1909* (Yapı Kredi Yayınları, 2018), 345.

⁹¹² Hacısalihoglu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 305.

⁹¹³ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 139.

köken esasına göre kurulan dernekleri yasaklamıştır. Gayrimüslimlerin muhalefetine rağmen bu yasa kabul edilerek uygulamaya konmuş, ardından Rumeli'deki Rum ve Bulgar kulüpleri, İstanbul'daki Arap kulübü ve “Kürt Teâvün ve Terakki Cemiyeti”⁹¹⁴ şubeleri ile buna bağlı olan bir okul kapatılmıştır.⁹¹⁵ Manastır'da Mart 1910'da toplanan bir kongrede, Arnavut kulüplerinin dil ve edebiyat dışında konularla ilgilenmeyeceklerine ve herhangi bir politik faaliyet içinde bulunmayacaklarına dair teminat verilse de 1910 yazında Arnavut kulüpleri de kapatılmıştır.⁹¹⁶

Hüseyin Hilmi Paşa hükûmeti döneminde eşitlikçi bağlamda yaşanan önemli gelişmelerden biri ise gayrimüslimlerin de askere alınması yönünde atılan somut adımlar olmuştur. Önceki bölümlerde belirtildiği üzere, bu dönemden önce gayrimüslimler nakdî bir bedel ödeyerek askerlik yükümlülüğünden muaf kalabilmişlerdir. Askere alınma yönündeki gelişmeler gayrimüslim toplumlar içinde farklı tepkilere yol açmıştır. Genel olarak askerlik hizmetine katılmaya karşı olan Rumlar, gençlerinin Müslümanlaştırılmasından ve kışlaya hapsedilmesinden duydukları çekinceleri dile getirmişlerdir.⁹¹⁷ Ancak Aydın ve Bodrum gibi çeşitli kent ve kasabaların Rum ahalisi askere gitmeyi tercih etmiştir. Ermeniler ise yeni uygulamadan genel olarak memnun olmuştur.⁹¹⁸

Bu hukuki düzenlemelerin yanında 21 Ağustos 1909'da anayasanın yirmi bir maddesinde değişikliğe gidilmiştir. Bu kapsamlı anayasa değişikliği ile birlikte hükümdarın politik iktidarı sona ermiş, İkinci Meşrutiyet'in ilanından itibaren pratikte giderek sembolik bir devlet başkanlığına dönüşen hükümdarlık hukuki bağlamda da sembolik hâle getirilmiştir.⁹¹⁹ Anayasadaki değişiklikler öylesine kapsamlı olmuştur ki, âdeta yeni bir anayasa yürürlüğe girmiştir. Bu değişikliklerle birlikte hükümdarların tahta geçerken Meclis-i Umumi önünde “şariat ve anayasa hükümlerine uyacağına ve yurt ile ulusa sadık kalacağına” yemin etmesi öngörülmüştür. Bunun

⁹¹⁴ *Kürt Yardımlaşma ve İlerleme Derneği*.

⁹¹⁵ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 248.

⁹¹⁶ Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 134.

⁹¹⁷ Minassian, “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler”, 176.

⁹¹⁸ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 256.

⁹¹⁹ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 228; Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 79.

yanında padişahın keyfi icraatlarını önleyici mekanizmalar da maddelerde yapılan değişiklikler arasında önemli bir yer tutmuştur. Bu sınırlamaların “ulusal egemenlik ilkesi adına” yapılması dikkate değerdir. Anayasa değişikliği, hak ve özgürlükler rejimine yönelik de önemli kazanımlar içermiş; daha önce alelade yasalarla tanınan basın özgürlüğü, haberleşme dokunulmazlığı, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü gibi haklar anayasal niteliğe kavuşmuştur.⁹²⁰ Yapılan bu kapsamlı anayasa değişikliğiyle birlikte, fiiliyatta 1908 Devrimi ile son bulan mutlak monarşi hukuki düzlemde de sona erdirilerek anayasal monarşi resmen tesis edilmiştir.⁹²¹

Anayasa değişikliği sırasında Rum mebuslar “meclis istibdadı” tehlikesini gerekçe göstererek hükümdarın birtakım haklarının muhafaza edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir.⁹²² Bu tutumun temelinde İTC’nin politik iktidarı tekeline almasından duyulan korkunun olduğu söylenebilir. Zira kendi çıkardığı dernekler yasasıyla yasaklanmasına rağmen İTC kuruluşundan beri devam eden gizli örgütlenme geleneğini bu dönemde de sürdürmüştür. Daha önce 18 Ekim-7 Kasım 1908 tarihlerinde Selanik’te düzenlenen kongrede İTC’nin esas örgütünün “cemiyet” olarak adlandırılması ilkesi benimsenmiştir. Bununla birlikte cemiyetin meclis grubu “fırka” olarak adlandırılmıştır.⁹²³ İTC, yasa dışı koşullardan yasal faaliyet koşullarına geçiş sürecinde yaşanan örgütlenme konusundaki belirsizliği böylelikle aşmaya çalışmıştır.

İTC’nin ikinci kongresi 5 Eylül 1909’da gizli olarak toplanırken, bu kongrede en çok tartışılan konular arasında dernek-parti ve ordu-politika ilişkileri yer almıştır.⁹²⁴ Kongre sırasında genç bir delege olan Atatürk, subayların politikayla uğraşmamaları gerektiğini savunmuş; Mahmud Şevket Paşa da bu görüşün destekleyicileri arasında yer almıştır. Enver Bey ve destekçisi olan subaylar ise bu görüşe karşı çıkmışlardır.⁹²⁵ Ahmet Emin Yalman (1888-1972) bu durumu şu sözleriyle değerlendirir: “Ordunun Meşrutiyet’e bekçilik etmesi cereyanı, Avcı Taburları hakkında 31 Mart’ta yapılan

⁹²⁰ Eroğul, “1908 Devrimi’ni İzleyen Anayasa Değişiklikleri”, 99-100.

⁹²¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 140.

⁹²² Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 336-37.

⁹²³ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 238.

⁹²⁴ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 107.

⁹²⁵ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 235.

menfi tecrübeye rağmen ağır bastı. Böylece hürriyete güya bekçilik etmek iddiasıyla, hürriyet yeni bir istibdat zincirine vuruldu.”⁹²⁶

Yasal düzenlemelerin damgasını vurduğu bahar ve yaz aylarının ardından 14 Kasım 1909’da yeni meclis dönemi açılmıştır. Bu tarihten itibaren meclis Çırağan Sarayı’nda toplanmaya başlamıştır. Yeni yasama döneminin başlıca gelişmelerinden biri bazı Arnavut ve Arap mebusların Kasım 1909’da “Mutedil Hürriyetperveran Fırkası” adı altında gruplaşması olmuştur.⁹²⁷ Başkanlığını Berat mebusu İsmail Kemal Bey’in yaptığı bu parti bir parlamento grubu olarak kalmış, parlamento dışında da ortak hareket edilmesini sağlayacak nitelikte bir kurumsallaşmayı gerçekleştirememiştir.⁹²⁸

1909 sonunda “Lynch İmtiyazı” meselesi bir hükûmet krizine neden olmuştur. Bu dönemde “Lynch Biraderler” adlı İngiliz denizcilik şirketi Dicle’de faaliyette bulunan “Osmanlı Hamidiye Şirketi” ile birleşme girişiminde bulunmuştur. Böyle bir birleşme Lynch Şirketi’nin Dicle taşımacılığında pratikte tekel oluşturması anlamına geleceğinden muhalif mebuslar bu birleşmeye karşı çıkmışlardır.⁹²⁹ İTC önderleri arasında yer alan mebuslar ise bu imtiyazın sağlanması karşılığında Birleşik Krallık’tan yüklü bir borç almayı umdukları için birleşmeyi desteklemişlerdir. Britanya ile iyi ilişkileri olan Hüseyin Hilmi Paşa da bu çabaya destek verenler arasında yer almıştır. Bir kısım İTC mensupları da dâhil olmak üzere Arap mebusların büyük bir çoğunluğu birleşmeye karşı çıkmış, bu durum karşısında Hüseyin Hilmi Paşa 28 Aralık 1909’da istifa etmiştir.⁹³⁰ Ocak 1910’da kurulan İbrahim Hakkı Paşa (1863-1918) kabinesinde, İTC mensubu bakanların sayısı daha da artmıştır. Bu durum iç bölünmelere rağmen İTC’nin politik ağırlığını koruduğunu göstermektedir. Bu dönemde ciddi bir kitleselleşme de yaşayan İTC’nin İkinci Meşrutiyet öncesinde 83

⁹²⁶ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971*, 122-23.

⁹²⁷ Akşın, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 281; Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 146.

⁹²⁸ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 141.

⁹²⁹ Feroz Ahmad, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Dönemlerinde Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler”, içinde *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, ed. Mete Tunçay ve Erik Jan Zürcher, 5. bs (İletişim Yayınları, 2010), 29.

⁹³⁰ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 112-13.

hücresi ve 2.250 kadar üyesi bulunurken, 1910'da hücre sayısı 360'a üye sayısı ise 850.000'e ulaşmıştır.⁹³¹

Eşitlikçilik bağlamında dönemin dikkat çeken bir diğer noktası, 1910 yılı başından itibaren Osmanlı politik örgütlenmelerinde görülen çeşitlenme ve değişimlerdir. 30 Ocak 1910'da Ahrar Fırkası'nın kapatılmasını takiben İTC içinde askeri kanadın güçlenmesinden hoşnutsuz hâle gelen İttihadcılar, eski Ahrar yanlılarıyla birleşerek 21 Şubat 1910'da "Ahali Fırkası"nı⁹³² kurmuşlardır. Fakat "Osmanlı Sosyalist Fırkası"nın yayın organı olan *İştirak* gazetesinin "sosyal demokrat bir parti" olarak değerlendirdiği Ahali Fırkası da Mutedil Hürriyetperveran Fırkası gibi parlamento grubu olmaktan öteye geçememiştir.⁹³³

İTC karşıtı muhalefetin artmaya devam ettiği 1910 yılında bir gazeteci cinayeti daha gerçekleşmiş, Ahmed Samim Bey (1884-1910) 9 Haziran'ı 10 Haziran'a bağlayan gece Bâb-ı Âli'de bir İTC fedaisi tarafından vurulmuştur. Ahmed Samim, İstanbullu Rum mebus Kosmidis Pandelakis'in patrikhanenin mali desteğiyle çıkardığı ve sık sık *Tanin* ile atışan *Sada-yı Millet* gazetesinde yazdığı için eleştirilere maruz kalan bir gazetecidir.⁹³⁴ Bu bakımdan Ahmed Samim cinayeti, Rumlar ile İTC arasında gerilen ilişkilerin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. *Politikos Syndesmos* adlı gizli derneğin girişimiyle 1910 sonlarında *Ellinikon Politikon Komma* adlı bir Rum partisinin kurulması, Meclis içindeki Rum mebusların iki gruba ayrılmasına neden olmuştur. 24 Rum mebustan 16'sı yeni partiye üye olmuş ve muhalefet saflarına geçmiştir. Geri kalanların bir kısmı İTC ile birlikte hareket ederken diğer kısmı bağımsız kalmayı tercih etmiştir.⁹³⁵

İkinci Meşrutiyet döneminde gayrimüslim topluluklara ek olarak Arnavutlar, Araplar, Çerkezler ve Kürtler gibi Müslüman topluluklar içinde de ulusçu akımların politikleşme süreci ivme kazanmıştır. Bu bağlamda Kürtlerin durumu özellikle ilginçtir. Daha önce de belirtildiği üzere, Jön Türk kuşağı içerisinde Kürt aydınlar da

⁹³¹ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 77.

⁹³² *Halk Partisi*.

⁹³³ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 283-84.

⁹³⁴ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 124.

⁹³⁵ Boura, "The Greek Millet in Turkish Politics", 197.

yer almış, hatta Abdullah Cevdet ve İshak Sükûti gibi Kürt kökenli Jön Türkler 1889'da kurulan ve sonradan İTC'ye dönüşecek olan İttihad-i Osmanlı Cemiyeti'nin kurucuları arasında bulunmuştur. 1898 yılında İttihadcılığın önemli merkezlerinden Kahire'de *Kürdistan* adlı ilk Kürtçe gazete yayınlanmaya başlamıştır. 1908'den sonra ülkenin yaşadığı bahar havası ve özgürlük ortamı Kürt ulusçuluğunu da etkileyince Kürt seçkinleri arasında iki ana akım baş göstermiştir.

Kürt ulusçuluğunun taşrada gelişen ve aşiret reisleri ile şeyhlerin başını çektiği kanadı, başından beri İTC karşıtı bir tutum sergilemiştir. İstanbul merkezli ve eski emir ailelerinden gelen entelektüellerin başını çektiği kanat ise anayasal rejimi destekleyip İTC ile daha ılımlı ilişkiler kurma taraftarı olmuştur. Bunlar Kürt Teâvün ve Terakki Cemiyeti ve *Hevi* gibi örgütler kurmuş, *Roja Kurd* ve *Jin* gibi Kürtçe yayın yapan dergi ve gazeteler çıkarmışlardır. Fakat İTC ile Kürt entelektüeller arasında gelişen yakınlık kısa sürmüş, Kürt ulusçularının büyük çoğunluğu giderek muhalefetin bir parçasına dönüşmüştür. İTC de zamanla Kürt ulusçuluğuna karşı daha sert bir tutum almaya başlamıştır. Bir taraftan Kürtlere yönelik olarak Ziya Gökalp'ın (1876-1924) başını çektiği sosyolojik ve antropolojik olduğunu iddia etmekle birlikte esasen ideolojik bir “anlama ve tanıma çabası” görülürken, diğer taraftan hükûmet iskân yasasını kullanarak bazı Kürt grupları yaşadıkları yerlerden göçe zorlamıştır.⁹³⁶

1909 itibarıyla ulusçuluğun ayrılıkçı bir eğilim içinde tekrar kuvvetlendiği bölgelerden birini de Arnavutluk oluşturmuştur. 1909-1912 arası dönemde Arnavutluk'ta çeşitli ölçeklerde isyanlar baş göstermiştir. 1910 başlarında çıkan isyan kısa bir süre içinde bastırılrsa da 1911 başında Kuzey Arnavutluk'ta Katolik Arnavutlar arasında da çeşitli isyanlar başlamış, isyan hareketi 1911 yılı boyunca kuzeyden güneye doğru ilerleyerek yayılmıştır.⁹³⁷ İsyenlar başta ulusçu olmayan argümanlarla bazı merkezîyetçi hükûmet önlemlerine ve vergi uygulamalarına yönelik olarak başlamış, fakat giderek ulusçu-ayrılıkçı bir nitelik kazanmıştır. Arnavut isyanları Osmanlı hükûmetinde ciddi bir tedirginliğe yol açmıştır. V. Mehmed Reşad Haziran 1911'de sadrazam başkanlığında bir heyetle Balkanlara bir gezi düzenleyerek genel af

⁹³⁶ Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, 6. bs (İletişim Yayınları, 2015).

⁹³⁷ Hacısalihoğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 344.

ilan etmiştir.⁹³⁸ Ağustos 1911’de ise Güneyli ve Kuzeyli isyancılar ile Bâb-ı Âli arasında imzalanan antlaşmalarda Arnavutçanın öğretilmesine elverişli okulların açılması ve Arnavutların Arnavut vilayetlerinde askerlik yapması gibi ulusçu niteliği ağır basan çeşitli talepler kabul edilmiştir.⁹³⁹

Balkanlarda ulusçulukların daha da hızlanarak yükseldiği bu dönemde Türk ulusçuluğu da önemli bir dönemeçten geçmiş, çeşitli edebiyat ve dil dergileri Türkçülüğün gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Manastır’da 1909’da yayınlanmaya başlayan *Hüsn ve Şiir* dergisi daha sonra Selanik’te çıkarılmaya başlanmış ve Eylül 1910’da *Genç Kalemler* adını almıştır. Ekim 1912’ye kadar yayın hayatını sürdüren *Genç Kalemler* Türkçülüğün en önemli yayın organlarından biri olmuştur. Selanik’te yayınlanan dergi pek çok genç entelektüeli bir araya getirmiş, Ömer Seyfettin (1884-1920) Nisan 1911’de bu dergide Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılmış “saf Türkçe” kampanyasını başlatmıştır.⁹⁴⁰ 31 Ağustos 1911’de ise “Türk Yurdu Cemiyeti” adlı bir dernek kurulmuştur. *Türk Yurdu* dergisini çıkaracak olan bu dernek “Osmanlılık dışında bir ulusal kimlik” geliştirme amacını gütmüş ve ilerleyen dönemde “Türk Ocağı” adlı derneğe katılmıştır.⁹⁴¹

1910 yılı itibarıyla imparatorlukta güç kazanan eşitlikçi hareketlerden biri de Osmanlı sosyalist hareketi olmuştur. İkinci Meşrutiyet’in ilanını izleyen dönemde çeşitli sosyalist yayın organları ve dernekler ortaya çıkmıştır. Örneğin daha önce de bahsi geçen *Ergatis* gazetesi, kurucularının burjuva kökenli olmasına rağmen sosyalizm yanlısı bir duruş sergilemiş; Jean Jaurès (1859-1914), August Bebel (1840-1913) gibi yazarlara ve Fabiancılık gibi akımlara atıfta bulunmuştur.⁹⁴² Bununla birlikte, söz konusu gazetenin sınıfsız topluma geçiş hedefine değil, sınıfların ulusal

⁹³⁸ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 109; Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 184.

⁹³⁹ Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 188.

⁹⁴⁰ Murat Belge, “Genç Kalemler and Turkish Nationalism”, içinde *Turkey’s Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, ed. Celia Kerslake, Kerem Oktem, ve Philip Robins, 2010 edition (Basingstoke: AIAA, 2010), 27.

⁹⁴¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 143.

⁹⁴² Moroni, *O Ergatis, 1908-1909*, 64-65.

çıkarlara ve antiemperyalist ilkelere uygun olarak kendi rollerini yerine getirdikleri korporatist bir düzene daha yakın bir tavır aldığı belirtilmelidir.⁹⁴³

Bu dönemde sosyalist eğilimli dikkate değer yayınlardan biri de 26 Şubat-13 Haziran 1910 arasında yayınlanan haftalık *İştirak* dergisi olmuştur. Dergiyi çıkaran namıdiğer “İştirakçi” Hüseyin Hilmi (1885-1920) Eylül 1910’da Osmanlı Sosyalist Fırkası’nı kurmuştur. Jean Jaurès başkanlığındaki Fransız Sosyalist Partisi’ni model alan İştirakçi Hilmi Rum, Bulgar, Yahudi ve Ermeni sosyalistlerle olduğu gibi İslamcılarla da ilişkiler kurmuştur. Bununla birlikte, dergide savunulan görüşler çoğunlukla liberal ve sol görüşleri eklektik bir biçimde bağdaştıran, sosyalizme uzak bir nitelik arz etmiştir.⁹⁴⁴ *İştirak*’ın “Divan-ı Harbi-i Örfi”⁹⁴⁵ tarafından kapatılmasının ardından *İnsaniyet* (1910), *Sosyalist* (1910) ve *Beşeriyet* (1911) gazeteleri ile *İştirak Sosyalist Gazete* (1912) yayın hayatına başlayan sosyalist eğilimli gazeteler arasında yer almıştır. Fakat bu gazetelerin proleter hareketlerle organik bir bağlantı kurması mümkün olmamıştır.⁹⁴⁶

1908’deki yoğunluğunda olmasa da proleter hareketler 1909-1910 yıllarında da devam etmiş, işçi haklarını korumak için kurulmuş olan dernekler etkinliklerini sürdürmüştür. Örneğin Selanik’te bulunan Sosyalist Federasyon bu kentteki işçilere yönelik olarak çeşitli dillerde yayınlar yapmış, Türkçe yayın organı *Amele* gazetesinde yer alan yazılarda sendikaların önemine dikkat çekmiştir.⁹⁴⁷ Tatil-i Eşgâl Kanun-ı Muvakkati’nin getirdiği kısıtlayıcı düzenlemelere rağmen grevler de yapılmaya devam etmiştir. Ağustos 1910’da Bursa’da ipek işçilerinin gerçekleştirdiği grev bu çerçevede örnek gösterilebilir.⁹⁴⁸

Dönemin sosyalist hareketler içinden gelen dikkat çekici belgelerinden biri de, Balkanlar ve Anadolu işçilerine seslenen ve Birinci Balkan Savaşı’ndan hemen önce yayımlanan *Türkiye ve Balkan Sosyalistlerinin Bildirisi*’dir.⁹⁴⁹ 1912 Eylülü başlarında

⁹⁴³ Moroni, 74.

⁹⁴⁴ Mete Tunçay, *Türkiye’de Sol Akımlar: 1908-1925* (İletişim Yayınları, 2009), 44-45.

⁹⁴⁵ *Sıkıyönetim mahkemesi*.

⁹⁴⁶ Uslu ve AYTEKİN, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 143.

⁹⁴⁷ Tunçay, *Türkiye’de Sol Akımlar: 1908-1925*, 62-63.

⁹⁴⁸ Uslu ve AYTEKİN, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 143.

⁹⁴⁹ *Manifeste des socialistes de Turquie et des Balkans*

bu metni kaleme alan ve o sıralar İstanbul’da bulunan Christian Rakovsky (1873-1941), daha sonra bölgenin bütün ülkelerince desteklenmek üzere Türkiye örgütleriyle, yani Ermeni sosyalist partileri ve Sosyalist Federasyon’la ortak bir açıklama yapmak konusunda anlaşmıştır. Aynı sıralarda Balkanlarda yayımlanan benzer bildiriler gibi bu belge de “İşçiler Enternasyonalî’nin öngördüğü üzere, kast, ırk ya da din ayrıcalıklarının kaldırılmasının ve siyasal ve toplumsal eşitliğin doğrudan doğruya bir sonucu olarak” tüm ulusların özerk yaşama hakkını tanıdığını bildirmiştir. Fakat bir yandan da Osmanlı İmparatorluğu’nun komşularının ekonomik yayılcılığını ve topraklarını genişletme çabalarını net bir biçimde kınamıştır. Yeryüzünün bu yöresindeki etnik çeşitlilik nedeniyle, Balkanların politik haritasında yapılacak herhangi bir değişikliğin, sadece “efendilerin adını ve baskının derecesini değiştireceği”nin altını çizmiştir.⁹⁵⁰ Başka bir deyişle, bu bildiriye kaleme alan sosyalistler Osmanlı İmparatorluğu’nun toprak bütünlüğünün korunmasından yana bir tavır sergilemiştir.

1911 yılı, iktidarı elinde bulunduran ve giderek otokratikleşen İTC’nin kendi içindeki bölünmelerden doğan yeni muhaliflerin de politika sahnesinde belirmesiyle başlamıştır. Esasen II. Abdülhamid rejiminin son bulması amacıyla bir araya gelen ve farklı ideolojik eğilimlere sahip üyelerden oluşan İTC, rejim değişikliğinin gerçekleşmesi sonrasında bir yandan parti dışı muhalefetle diğer yandan kendi içindeki bölünme ve hizipleşmelerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. İTC içindeki hoşnutsuzlar 1911’in bahar aylarında “Hizb-i Cedid”⁹⁵¹ adlı ve muhafazakâr eğilimli bir parti kurmuş, Rıza Tevfik ve Rıza Nur (1879-1942) gibi isimleri bir araya getiren “Hizb-i Terakki”⁹⁵² adlı diğer bir parti de bu dönemde faaliyetlerine başlamıştır.⁹⁵³ Yine 1911 yılında İTC içindeki muhafazakârlar “İkinci İttihat ve Terakki Grubu”nu oluşturmuşlardır. Dış muhalefete olan toplumsal desteğin artmasının yanı sıra parti içinde de böylesine gruplaşmaların baş göstermesi sonrasında, İTC önderlerinin şiddete başvurma eğilimi daha da perçinlenmiştir. Bu durum yeni bir gazeteci

⁹⁵⁰ Paul Dumont, “Yahudi-Sosyalist-Osmanlı Bir Örgüt: Selanik İşçi Federasyonu”, içinde *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, ed. Mete Tunçay ve Erik Jan Zürcher, 5. bs (İletişim Yayınları, 2010), 108-9.

⁹⁵¹ *Yeni Grup*.

⁹⁵² *İlerleme Grubu*.

⁹⁵³ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 88.

suikastiyle sonuçlanmış, gazeteci Zeki Bey 11 Temmuz 1911’de İTC fedaileri tarafından vurulmuştur.⁹⁵⁴

Dönemin politik tarihinin başlıca dönüm noktalarından birini Trablusgarp Savaşı (1911-1912) oluşturmuştur. Savaşın çıkması özellikle Trablusgarp mebuslarının şiddetli eleştirilerine neden olmuş, nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Trablusgarp’ın İtalya tarafından işgal edilmesi hükûmetin büyük bir başarısızlığı olarak değerlendirilmiştir.⁹⁵⁵ Savaşın başlamasının ertesi günü İbrahim Hakkı Paşa kabinesi istifa etmiş, sadrazamlığa Mehmed Said Paşa getirilmiştir. Deneyimli bir devlet adamı olan Mehmed Said Paşa’nın güçlü kişiliği hem İTC’nin hem de Mahmud Şevket Paşa’nın ona temkinli olarak yaklaşmasına neden olmuştur.⁹⁵⁶

Trablusgarp Savaşı’nın başlamasından bir gün sonra, 29 Eylül 1911’de Selanik’te başlayan İttihat ve Terakki kongresi 9 Ekim 1911’e kadar devam etmiştir. Bu kongreyle birlikte İTC içinde Türkçülüğün etkisinin önemli ölçüde arttığı gözlemlenebilir. Kongre sonunda Ziya Gökalp “ideolojiden sorumlu yönetici” olarak seçilirken,⁹⁵⁷ İsmail Gaspiralı (1851-1914) ve Yusuf Akçura gibi Türkçüler de merkez yönetim kuruluna girmişlerdir. Kongre kararları İTC içindeki muhalif grupların hoşnutsuzluğunu daha da arttırmış, Hizb-i Cedid yöneticisi Miralay Sadık (1860-1941) İTC’den ayrılma kararı almıştır. Kapatılan Ahrar Fırkası, Ahali Fırkası, Fırka-i İbad ve Mutedil Hürriyetperveran Fırkası gibi pek çok muhalif partinin eski üyeleri de Sadık’ın çevresinde toplanmıştır.⁹⁵⁸ Böylelikle muhalif gruplar arasında başlayan ittifak Kasım 1911’de “Hürriyet ve İtilaf Fırkası”nın⁹⁵⁹ (HİF) kurulmasıyla tek bir çatı altında biraraya gelmiştir.⁹⁶⁰

Eski Ahrar yanlılarından ulemaya ve gayrimüslim temsilcilere uzanan geniş bir yelpazedeki İTC karşıtı kişi ve örgütleri bir araya getiren HİF, Trablusgarp Savaşı’nın devam ettiği dönemde, 21 Kasım 1911’de kurulmuştur. İTC’nin otoriter yönetimine

⁹⁵⁴ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971*, 209.

⁹⁵⁵ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 119.

⁹⁵⁶ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 297-98.

⁹⁵⁷ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 88.

⁹⁵⁸ Avagyan, 92.

⁹⁵⁹ *Özgürlük ve Uzlaşım Partisi*.

⁹⁶⁰ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 144.

karşı ilk ciddi örgütlü muhalefet olan HİF, 11 Aralık 1911’de İstanbul’da yapılan ara seçimleri de kazanmıştır.⁹⁶¹ Bu seçim bir oy farkla kazanılmış olsa da yeni kurulan bir partinin bu kadar kısa süre içinde seçmen üzerinde seçimleri kazanmasını sağlayacak olumlu bir etki bırakması, İTC’nin kaybettiği kamuoyu desteğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Ara seçim sonuçları sonrası, imparatorluk ölçeğinde örgütlenmesini tamamlayabildiği takdirde HİF’in genel seçimlerden birinci parti olarak çıkabileceği yönünde bir genel bir kanaat oluşmuştur.⁹⁶² Meclisteki 26 Rum mebusu içeren “Rum Fırkası” da kurulmasının ardından HİF’e destek vermeye başlamış,⁹⁶³ 13 Ocak 1912’de HİF ile Rum mebuslar arasında bir ittifak sağlanmıştır.⁹⁶⁴ Keza İTC karşıtı *Hınçak* da Prens Sabahaddin’in kurduğu dernek ve partilerin devamı olarak gördüğü HİF’i desteklemiştir.⁹⁶⁵

Muhalefetin güçlenmesi ve ara seçimlerde başarı kazanması İTC’nin iktidarı kaybedeceğine dair tedirginliğinin artmasına ve HİF daha da güçlenmeden erken seçim kararı almasına neden olmuştur. Bunun üzerine V. Mehmed Reşad aracılığıyla 18 Ocak 1912’de Meclis-i Âyan’ın da onayı alınarak Meclis-i Mebusan feshedilmiştir. Bu durum muhalifler arasında büyük bir öfkeye neden olmuştur. Tevfik Fikret (1867-1915) de *Doksanbeşe Doğru* başlıklı ünlü şiirini bu şartlar altında İTC’ye karşı kaleme almıştır.⁹⁶⁶ Bu yeni konjonktürün bir gereği olarak İTC bazı eski ittifak ilişkilerini yeniden kuvvetlendirmeye çabalamış, *Daşnak*’a 19 mebus vaat ederek *Daşnak* ile yeni bir uzlaşmaya varmıştır.⁹⁶⁷ Şubat-Nisan 1912 arasında yapılan genel seçimler Osmanlı politik tarihinde “Sopalı Seçimler” olarak anılır. Zira İTC seçimler sırasında muhalefeti sindirmek ve seçmenleri yönlendirmek için sivil ve askeri bürokrasiyi de kullanarak güçlü bir gözetleme ve denetleme mekanizması oluşturmuştur. Bu şartlar altında seçimler göstermelik olmanın ötesine geçememiş; seçimlerden İTC’nin galip çıkması da kaçınılmaz hâle gelmiştir.⁹⁶⁸

⁹⁶¹ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971*, 210.

⁹⁶² Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 112-13.

⁹⁶³ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 93.

⁹⁶⁴ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 117.

⁹⁶⁵ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 94.

⁹⁶⁶ Nur, *Hayat ve Hatıratım 1-2-3*, 360.

⁹⁶⁷ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 97.

⁹⁶⁸ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 145.

İTC'nin seçimlerde izlediği antidemokratik hamlelere karşı HİF de “oyunu kurallarına göre oynamak”tan kaçınmamıştır. Örneğin seçim kampanyası sırasında HİF yanlıları İTC mensuplarını Yahudi, dönme ve/veya mason olmakla “suçlamıştır”.⁹⁶⁹ İlk defa Mayıs 1911'deki dâhiliye nezareti bütçesi görüşmeleri sırasında Arap mebuslar tarafından meclis gündemine taşınan Siyonizm, 1912'nin ilk yarısından itibaren politik yaşamda bir “suçlama” argümanı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu pejoratifleştirme süreci üzerinde savaş koşullarının da yadsınamayacak bir etkisi olmuştur. Nitekim HİF yanlıları da Trablusgarp'ın kaybını bir “İttihadçı-Siyonist oyunu” olarak yaftalamışlardır.⁹⁷⁰ Bu söylem, Türk politik yaşamında ilerleyen yıllar boyunca çeşitli çevrelerce geliştirilecek olan komplo teorilerinin de ilk örneğini teşkil etmiştir.⁹⁷¹

Seçimler sonrasında kurulan yeni meclis Nisan 1912'de açılmış, fakat oturumda çoğunluk sağlanamadığı için ilk toplantı Mayıs ayında gerçekleştirilebilmiştir. 1908 yılında 275 olan mebus sayısı 1912'de 278'e yükselmiştir, zira nüfus artışı mebus sayısının da artması sonucunu doğurmuştur.⁹⁷² HİF yalnızca 15 mebusluk kazanabilirken İsmail Kemal Bey ve Rum topluluğunun en tanınan temsilcilerinden Yorgo Boşo gibi önde gelen muhalif önderler yeni meclise girememiştir.⁹⁷³ *Daşnak*'a söz verilen 19 mebusluktan ise sadece 9'u kabul edilmiş, bu 9 mebusun kimler olacağını bizzat İTC belirlemiştir. İTC ile Rumlar arasında yaşanan sorunlardan dolayı Rum mebus sayısı da 15'e gerilemiştir.⁹⁷⁴

Meclisin toplanmaya başladığı Mayıs 1912'de yeni bir Arnavut isyanı patlak vermiştir. Daha önce de belirtildiği üzere, Arnavutluk'ta 1910 yılından itibaren çeşitli isyan hareketleri ile karşılaşılmıştır. Mart 1912'de ise Kuzey Arnavutluk'taki Hristiyanlar bir isyan başlatmış, bu isyana Mayıs-Haziran 1912'de Arnavutluk'un Müslüman nüfusu da katılmıştır. Yöre halkı İTC'yi Arnavutların Meclis-i Mebusan'a

⁹⁶⁹ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 93.

⁹⁷⁰ Haluk Hepkon, “Jön Türkler ve Komplo Teorileri”, içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017); Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 134.

⁹⁷¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 145.

⁹⁷² Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 67.

⁹⁷³ Hacısalihoglu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, 352.

⁹⁷⁴ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 99; Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 93.

girememesinin müsebbibi olarak görmüştür.⁹⁷⁵ Yine Mayıs-Haziran 1912’de ordu bünyesinde “Halaskâr Zabitan”⁹⁷⁶ adı verilen bir grup kurulmuştur. Grubun kurulmasında 1911-1912 Arnavut İsyanı sırasında İTC’ye cephe alan subaylar rol oynamıştır.⁹⁷⁷ Miralay Sadık Bey’in önderlik ettiği ve HİF tarafından desteklenen Halaskâr Zabitan İTC karşıtı bir konumlanış almıştır. Halaskâr Zabitan yaz ayları boyunca meşrutiyetin gereğince uygulanması yönünde muhtıralar yayımlayarak meclisi istifaya zorlamıştır. Bu muhtıralarda seçimlerin usulsüz olup olmadığının denetlenmesi, usulsüz olduğunun tespiti hâlinde meclisin feshedilmesi ve ordu mensuplarının politikaya dâhil olmaması gibi talepler yer almıştır.⁹⁷⁸

Halaskâr Zabitan’ın müdahalesi hükûmette önemli değişikliklere yol açmıştır. Temmuz 1912’de harbiye nazırı Mahmud Şevket Paşa görevinden çekilmek zorunda bırakılmış, 9 Temmuz 1912’de ise Mehmed Said Paşa hükûmeti istifa etmiştir. Yeni kabine Gazi Ahmed Muhtar Paşa (1839-1919) tarafından kurulmuştur. Başta iki eski sadrazam olan Mehmed Kâmil Paşa ve Hüseyin Hilmi Paşa olmak üzere ünlü ve deneyimli devlet adamlarından kurulan bu kabine “Büyük Kabine” olarak anılagelmıştır.⁹⁷⁹ İTC yanlılarının kabinede yer almaması özellikle de hükûmetin başında Gazi Ahmed Muhtar Paşa gibi İTC’ye mesafeli bir politikacının bulunması, HİF’i memnun eden bir değişim olmuştur.⁹⁸⁰ Bununla birlikte Halaskâr Zabitan muhtırası da Sopalı Seçimler gibi Osmanlı parlamenter demokrasi deneyimini kesintiye uğratan bir diğer müdahale olarak kayıtlara geçmiştir.

Antidemokratik niteliği tartışma götürmez olan Sopalı Seçimler sonucunda oluşan ve çoğunluğunu İTC’nin kazandığı meclis, Büyük Kabine’nin kurulmasından kısa bir süre sonra 4 Ağustos 1912’de feshedilmiştir. Fesih sonrasında yeni seçimlerin yapılması gerekse de aynı dönemde Birinci Balkan Savaşı’nın patlak vermesi gerekçesiyle seçimler ertelenmiştir. Meclisin feshedilmesini izleyen aylar boyunca bu

⁹⁷⁵ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 72.

⁹⁷⁶ *Kurtarıcı Subaylar*.

⁹⁷⁷ Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, 169.

⁹⁷⁸ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 211.

⁹⁷⁹ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 326; Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz 1-2 Cilt Tk 1888-1922, 1922-1971*, 212.

⁹⁸⁰ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 146.

sefer de İTC Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükûmetinden büyük bir baskı görmüştür.⁹⁸¹ Örneğin *Tanin* gazetesi üzerine ciddi bir baskı uygulanmış, Hüseyin Cahit Avrupa'ya kaçmak zorunda kalmıştır.⁹⁸² Bir iç krizle birlikte kurulan Büyük Kabine bir dış kriz nedeniyle son bulmuş, 8 Ekim 1912'de Balkan Savaşı'nın başlamasıyla Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükûmeti düşmüş ve yerine kurulan Mehmed Kâmil Paşa hükûmeti de İTC'ye uygulanan baskıları sürdürmüştür.⁹⁸³

Balkan ulusçuluklarının yükselişine koşut olarak gelişen ve Trablusgarp Savaşı sırasında ivme kazanan Türk ulusçuluğu, Balkan Savaşları sırasında etkisini daha da artırmıştır. Tıbbiye öğrencilerinin 1911'de kurduğu yarı gizli bir dernek, 25 Mart 1912'de Türk Ocağı adıyla resmîyet kazanmıştır. Selanik'in Yunanistan'a geçmesi de Türk ulusçu hareketinin gelişmesini tetikleyen etmenler arasında önemli bir yer tutmuştur. Nitekim Selanik'in kaybedilmesiyle birlikte merkezi bu kentte bulunan *Genç Kalemler* dergisi etrafında toplanmış aydınlar da İstanbul'a geçerek Türk ulusçuluğunun başkentte de yaygınlaşmasını sağlamışlardır.⁹⁸⁴ Balkanlardaki bunalımın 1912 sonunda aldığı durum, hükûmeti ele geçirmesi için İTC'ye yeni bir fırsat sunmuştur.

İTC'nin yönlendirdiği üniversite öğrencileri 10 Ocak 1913'te Bâb-ı Âli önünde bir gösteri düzenlemiştir. Göstericiler savaşın kaybediliyor oluşunun sorumlusu olarak mevcut hükûmete işaret edip kabine üyelerini "hain" olmakla yaftalamıştır. Bu olayları takiben Enver ve Talat beyler önderliğindeki bir grup İttihadcı, 23 Ocak 1913'te Bâb-ı Âli'de kabine toplantısını basmıştır. Binadaki görevlilerin bir kısmının yanı sıra harbiye nazırı Nazım Paşa'yı da öldüren baskıncılar, kabineyi silah zoruyla dışarı çıkarmış ve sadrazam Mehmed Kâmil Paşa'yı istifaya zorlamıştır.⁹⁸⁵ İTC'nin talebi üzerine V. Mehmed Reşad sadrazamlığa Mahmud Şevket Paşa'yı atamıştır.

İkinci Meşrutîyet'in ilk evresini teşkil eden ve 1908'den 1913 başına uzanan dönemde yönetimde Jön Türklerin içinden gelen sivil önderler yer almış, 1913 "Bâb-ı

⁹⁸¹ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 73.

⁹⁸² Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 341-42.

⁹⁸³ Uslu ve AYTEKİN, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 146.

⁹⁸⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, "Aşırı Milliyetçi Sağ", içinde *Geçiş Sürecinde Türkiye*, ed. E. Ahmet Tonak ve Irvin Cemil Schick, 6. bs (Belge Yayınları, 2014), 197.

⁹⁸⁵ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 73-74.

Âli Baskını” sonrasında ise askeri kanat iktidarı ele geçirmiştir.⁹⁸⁶ Baskın, muhalefeti örgütlemeyi başaran HİF’in politik nüfuzunu yitirmesine de neden olmuştur. Ayrıca bu olayla birlikte Enver Bey askeri önder konumuna yükselmiş ve ordu İTC ideolojisine tabi bir kurum hâline getirilmeye başlanmıştır. Yine bu olayla başlayan dönemde sivil bürokrasi de bütünüyle İTC’nin askeri kanadının kontrolüne girmiştir.⁹⁸⁷

Bâb-ı Âli Baskını’ndan itibaren pratikte “tek parti sistemi”ne dayalı otokratik bir düzen kurulmuş, ciddi bir sansür rejimi uygulanmaya başlanmıştır.⁹⁸⁸ Bir askeri darbe olan baskın yalnızca HİF’in aleyhine uygulamalara yol açmakla kalmamış, irili ufaklı tüm muhalif grupları sindirmeye yönelik otoriter bir eğilimin yaygınlık kazanmasına neden olmuştur. Örneğin baskını takip eden dönemde İştirakçi Hilmi’nin etrafında yer alan iki kişi idama mahkûm edilmiş, İTC’nin antidemokratik yönelimleri sonucunda *Daşnak* ile arasındaki ilişkiler de sekteye uğramıştır. Bununla birlikte, yeni hükûmet ideolojik iktidarını kuvvetlendirme maksadıyla yüzeysel anlamda özgürlükçü bazı uygulamalara da başvurmuştur. Örneğin özellikle Araplar arasındaki hoşnutsuzlukların önüne geçmek için Mart 1913’te kabul edilen “İdare-i Umumiye-i Vilayet Kanun-ı Muvakkati”nde⁹⁸⁹ bazı âdemimerkeziyetçi önlemlere yer verilmiş;⁹⁹⁰ ayrıca Şubat 1913’te genel politik af ilan edilmiştir. Fakat bu af ile asıl amaçlanan HİF döneminde hapse atılmış İTC yanlılarının tahliyesi olmuştur. Bu örneklerde de görüldüğü üzere İTC’de yaşanan antidemokratikleşme ve Osmanlıcılıktan uzaklaşma eğilimleri mutlak bir nitelik arz etmemiş, yüzeysel de olsa demokratikleşme istikametindeki hamlelere 1913 ve sonrasında da zaman zaman yer verilmiştir.⁹⁹¹

Birinci Balkan Savaşı’nı sona erdiren barış antlaşması Londra’da 30 Mayıs 1913’te imzalanmıştır. Bu antlaşmayla birlikte Makedonya ve Arnavutluk’un Osmanlı hâkimiyetinden çıktığı kabul edilmiştir. Yenilginin nedeni olarak “imparatorluğun

⁹⁸⁶ Odile Moreau, *Reformlar Çağında Osmanlı İmparatorluğu Askeri “Yeni Düzen”in İnsanları ve Fikirleri 1826-1914*, çev. Işık Ergüden (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010), 219.

⁹⁸⁷ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 75; Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, 207.

⁹⁸⁸ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 82-83.

⁹⁸⁹ *Vilayetlerin Genel Yönetimi Hakkından Yasa Hükmünde Kararname*.

⁹⁹⁰ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 145, 192.

⁹⁹¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 147.

Türk-Müslüman unsurlarının yeterli ekonomik iktidarının bulunmaması” olgusu gündeme taşınmış ve bunun sonucunda Türk-Müslüman bir burjuva sınıfı yaratma çabaları yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu çerçevede Rumlara karşı bir boykot hareketi de başlatılmış, İTC de boykot hareketini üstü kapalı olarak desteklemiştir. Boykot, Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında Temmuz 1914’te yapılan nüfus mübadelesi görüşmelerine kadar sürdürülmüştür.⁹⁹²

Birinci Balkan Savaşı İTC’nin “daha Türk” ve “daha Müslüman” bir kimlik inşasına yönelmesine neden olmuş, “Osmanlıcılığa dayalı bir uluslaşma” düşüncesi tamamen gündem dışı kalmıştır. Türk-Müslüman kimliğinin daha ön plana çıkarıldığı bir uluslaşma sürecine koşut olarak 1913 yılının yaz aylarında beraber hareket etmeye başlayan *Hınçak*, *Daşnak* ve *Ramgavar* gibi Ermeni örgütleri de “nefsi müdafaa” olarak tanımladıkları silahlanma kararını almışlardır.⁹⁹³ Böylece İTC ile önemli bir müttefiki olan *Daşnak* arasındaki bağlar tamamen kopmuştur. Nitekim bu İTC’nin aldığı bu yeni uluslaşma istikametine uygun olarak, 11 Ekim 1913’te Ermenice alfabenin 1500. yıl dönümü için yapılan kutlamalar da İTC tarafından Ermenilerin ayrılıkçı tavırlarının bir dışa vurumu olarak yorumlanmıştır.⁹⁹⁴

18-24 Haziran 1913’te Paris’te gerçekleşen Arap Kongresi de ayrılıkçı-ulusçu akımların Bâb-ı Âli baskını sonrası evredeki gidişatı bakımından bir diğer önemli gelişmeyi teşkil etmiştir. Bu kongreye katılan delegelerin çoğu Osmanlı İmparatorluğu dışında yaşayan Suriyeliler olmuştur.⁹⁹⁵ Aslında Mart 1913’ten beri Arapça konuşulan yerlerde Arapça kullanımı ve âdemimerkeziyet gibi konularda İTC tarafından çeşitli adımlar atılmasına rağmen bu adımların Arap delegeler tarafından tatmin edici bulunmadığı kongre sırasında ifade edilen başlıca eleştirilerden biri olmuştur.⁹⁹⁶

Bâb-ı Âli Baskını’ndan yaklaşık beş ay sonra, 11 Haziran 1913’te, Sadrazam Mahmud Şevket Paşa bir grup kiralık katil tarafından öldürülmüştür.⁹⁹⁷ Her ne kadar

⁹⁹² Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlara 1908-1914*, 309, 317.

⁹⁹³ Avagyan, “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, 116, 130.

⁹⁹⁴ Minassian, “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler”, 193.

⁹⁹⁵ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 153.

⁹⁹⁶ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 396-97.

⁹⁹⁷ Hanioglu, “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, 74.

bu suikast Bâb-ı Âli Baskını'na karşı muhalefetin intikamı olarak değerlendirilse de aslında bu suikastın sonuçları İTC'nin lehine olmuştur. Zira suikast bir yandan İTC'nin muhalefete karşı baskısını artırması için meşruiyet zemini sağlarken, diğer yandan İTC'nin tam olarak güvenmediği, hatta rakip olarak gördüğü Mahmud Şevket Paşa'dan "kurtulması" anlamına gelmiştir. Başka bir deyişle, Mahmud Şevket Paşa'nın bir suikastle devre dışı bırakılması İTC'nin devletin iktidar aygıtları üzerindeki manevra kabiliyetini artırmış,⁹⁹⁸ politik arenada muhalefete yönelik sindirici tedbirlerini frenleyecek hiçbir aktör kalmamıştır. İTC'nin "düzeni koruma" çabalarından bir diğerini ise 30 Kasım 1913'te İTC önderleri ve fedailerinin katılımıyla doğrudan harbiye nazırlığına bağlı bir kurum olarak kurulan "Teşkilat-ı Mahsusa"⁹⁹⁹ oluşturmuştur. Eski suçluları ve tutukluları da içeren gönüllü birliklerinden müteşekkil bu örgüt, Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) boyunca çeşitli operasyonlarda görev almıştır.

Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesinin ardından sadrazamlığa ve hariciye nazırlığına Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu ve Mehmed Abdülhalim Paşa'nın oğlu olan Said Halim Paşa (1865-1921) getirilmiş, dâhiliye nazırlığı görevi ise Talat Bey'e verilmiştir. 1917'ye kadar üç yıl boyunca bu görevde kalan Mısır kökenli Said Halim Paşa'nın sadrazam olması, İTC'nin imparatorluk içindeki Araplara yönelik bir ittifak çağrısının ifadesi olarak anlaşılmıştır. Ayrıca İTC mensupları söylemlerinde İslami motifleri yoğun olarak kullanmaya başlamıştır. "İslamcı modernist" olarak adlandırılabilen bir çizgide yer alan Said Halim Paşa'nın sadrazamlığı, İTC'nin Balkan Savaşları evresinde benimsediği konumu gösterir niteliktedir.¹⁰⁰⁰ Bazı tarihçiler tarafından "İttihadcıların kuklası" olarak lanse edilen Said Halim Paşa'nın gerçekte böyle olmadığını da belirtmek gerekir. Zira Mahmud Şevket Paşa ve Mehmed Said Paşa'ya benzer biçimde İTC'nin görece dışında kalan Said Halim Paşa, İTC tarafından azalan kamuoyu desteğini artırmak için göreve getirilen bir figür olmuştur.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁸ Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", 114.

⁹⁹⁹ Özel Örgüt.

¹⁰⁰⁰ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 158-59.

¹⁰⁰¹ Uslu ve Aytekin, "Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında", 148-49.

İTC'nin beşinci kongresi 20 Eylül 1913'te İstanbul'da toplanmıştır. Bu döneme kadar kongreleri düzenli olarak Selanik'te toplanan cemiyet, kentin Yunanistan'a ilhakı sebebiyle ilk defa başka bir kentte kongre gerçekleştirmiştir. Kongrenin önemli karar başlıklarından biri “tevsi-i mezuniyet”¹⁰⁰² ilkesinin kabul edilmesi olmuş, bu ilkenin kabulüyle birlikte yerel yöneticilere daha geniş idari yetkiler tanınmıştır.¹⁰⁰³ Bu gelişme söz konusu dönemde İTC'nin merkeziyetçi ilkeleri bir derece de olsa yumuşattığı anlamına gelir. Aynı dönemde cemiyetin politikasında da İslami bir ton daha etkili olmaya başlamıştır. Zira bu yönelimin Arap vilayetlerindeki ayaklanmaları yatıştırmak için elverişli bir zemin sunacağı düşünülmüştür.¹⁰⁰⁴ Ziya Gökalp'in 20 Mart 1913'ten itibaren Türk Yurdu'nda *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* başlığıyla yayımladığı yazı dizisi de Türk-Müslüman karakterin ağır bastığı bir ulusal kimlik inşasına yönelimin önemli göstergelerinden bir diğeridir.¹⁰⁰⁵

İTC, Bâb-ı Âli Baskını sonrasında perçinlediği politik iktidarını ideolojik iktidarla desteklemek için 1913 sonlarında yeni bir seçim kararı almıştır. Seçimler 1913 sonu ve 1914 başında kış ayları boyunca devam etmiştir. 1914 seçimleri sırasında yaşanan bazı gelişmeler, seçimler sonucunda hükûmetteki yerini daha da güçlendiren İTC'nin Bâb-ı Âli Baskını'yla tekeline aldığı iktidarı ve kurduğu düzeni çeşitli taktiklerle korumaya ve sürdürmeye çalıştığını göstermektedir. Örneğin 1914 yılının başlarında Rum Patrikhanesi ile İTC arasında görüşmeler yapılmış, seçimler sonucunda 17 Rum mebusun meclise girmesi hususunda 18 Şubat 1914'te kesin bir mutabakata varılmıştır.¹⁰⁰⁶ Seçimler sonucunda da bu anlaşmaya bir eksikle de olsa uyulmuş ve 16 Rum mebus mecliste yer almıştır.¹⁰⁰⁷

Seçimler sonrasında, İTC yönetiminde son dönemde ön plana çıkan ve artık “paşa” olan üç isim, Enver, Talat ve Cemal (1872-1922) paşalar, kilit önemdeki nazırlıklara getirilmişlerdir. Talat Paşa dâhiliye nazırlığı görevini üstlenirken,

¹⁰⁰² Yetki genişliği.

¹⁰⁰³ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 157.

¹⁰⁰⁴ Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki*, 395.

¹⁰⁰⁵ Akşin, 395-96.

¹⁰⁰⁶ Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914*, 137.

¹⁰⁰⁷ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 150.

generalliğe yükseltlen Enver Paşa harbiye, Cemal Paşa ise bahriye nazırı olmuştur. Özellikle Enver Paşa'nın girişimleriyle orduda büyük bir yenilenme hamlesi de başlatılmıştır. 16 Haziran ila 10 Ağustos 1913 tarihleri arasında gerçekleşen İkinci Balkan Savaşı'nın ardından Aralık 1913'ten itibaren bir askeri yeniden yapılanma süreci başlatılmıştır.¹⁰⁰⁸ 1914 yılında patlak veren Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte sivil niteliğini tamamen kaybeden İTC iktidarı, imparatorluğun savaş sonuna kadar süren son yıllarında savaş koşullarının da baskılamasıyla birlikte tam anlamıyla askeri bir cunta rejimine dönüşmüştür. Böylelikle anayasacılık eksenli bir demokratikleşme yolunda büyük umutlara gebe olarak başlayan İkinci Meşrutiyet dönemi, diktatörlüğe evrilen bir rejimle sona ermiştir.

3.2.3.2. İkinci Meşrutiyet'in Eşitlikçilik Perspektifli Muhasebesi

II. Abdülhamid'in tesis ettiği mutlaki rejimin 1908 Jön Türk Devrimi ile son bulmasını takiben, eşitlikçi ve özgürlükçü bir karakter sergileyen kitle hareketleri büyük bir ivme kazanmış; bu dönemde etnik, dinî ve/veya politik nedenlerle meydana gelen isyanlara ek olarak kayda değer proleter hareketler ve grev dalgaları da yaşanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitalist toplum biçiminin politik ve ideolojik kurumlarının tesisine, yani sermaye-ulus-devletin kurumsallaştırılmasına hız verilen İkinci Meşrutiyet dönemi, çeşitli sınıfların kendi sınıfsal kimlikleri ile farklı sınıflar arasındaki eşitsizliklerin bilincine daha yoğun olarak varmaya başlayıp özerk bir politika geliştirmeye yöneldikleri dönem olmuştur. Keza toplumun tarihin öznesi olabileceği düşüncesi de bu dönemde imparatorluk halkları arasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

İkinci Meşrutiyet'in ilanını izleyen yıllar, bir dizi kısıtlama ve sorunla da olsa çok partili demokratik politik yaşamın deneyimlenmesini sağlamıştır. Bu dönemde 1908, 1912 ve 1914'te seçimler düzenlenmiş, seçimler sonucunda ortaya çıkan üç yasama dönemi boyunca çeşitli alanlarda yasama faaliyetleri ve politik tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu üç yasama dönemi boyunca antidemokratik yollara başvurarak meclis çoğunluğunu elinde tutan İTC'ye ve onun otokratik uygulamalarına rağmen

¹⁰⁰⁸ Hanioglu, "The Second Constitutional Period, 1908-1918", 92.

çok renkli bir muhalefetin varlığını koruyabilmesi, dönemin toplumsal sorunlarının çeşitliliğini gösterir niteliktedir. Nitekim bizzat İTC'nin de türdeş bir yapı arz etmediği, içinde muhafazakârlardan Batılılaşma yanlılarına kadar farklı kanatlar barındırdığı ve zaman zaman birçok gayrimüslim parti ile iş birliği yaptığı söylenebilir. İkinci Meşrutiyet döneminde, kısa sürmesine rağmen basında da büyük bir çeşitlilik gözlenmiştir.¹⁰⁰⁹

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde İTC'yi iktidara getiren 1908 Jön Türk Devrimi'nin bir burjuva devrimi olduğu söylenebilir.¹⁰¹⁰ Zira büyük bir politik dönüşümün “burjuva devrimi” olarak nitelenebilmesi için devrimi gerçekleştiren esas aktörlerin mutlaka burjuvazi mensuplarından müteşekkil olması gerekmez. Tarihte pek çok örnekte görüldüğü üzere, burjuva devrimleri zaten belli bir ölçüde geleneksel toplum biçiminin gözeneklerinden sızmış olan kapitalizmin daha da gelişerek hâkim üretim ilişkisi hâline gelmesi için zemin hazırlar; sermaye birikimi için gerekli sosyoekonomik koşulları ve politik-ideolojik çerçeveyi tesis eder. Başka bir deyişle, burjuva devrimleri ön kapitalist toplum biçimini sunan mutlaki rejimlerden ileri kapitalist toplum biçimi olan sermaye-ulus-devlete geçişin dönüm noktasını teşkil eder. Bu bakımdan Jön Türk Devrimi de Tanzimat ile başlayan ve toplum biçimini sermaye-ulus-devletleşmeye yönelten reform hareketlerinin bir sonraki aşamasını teşkil etmiştir.

Tedricen ve bazı geri dönüşler içermesi bakımından çelişkili bir biçimde de olsa, Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı döneme kadar hayata geçirilen reformlar III. Selim döneminden itibaren mutlakileşen imparatorluğu sermaye-ulus-devletleştirmeye yönelmiştir. 16. yüzyıldan itibaren toplumsal yaşamdaki ağırlığını giderek artıran faiz getiren paraya dayalı meta mübadelesi ilişkileri, bu tür üretim ilişkileri üzerinden biçimlenen türde bir pazar ekonomisi ve böyle bir ekonomik altyapı üzerinde yükselen kapitalist toplum biçiminin kalıcılaşabilmesi bakımından gerekli olan iktidar aygıtları, bu reformlarla birlikte kurumsallaştırılmaya başlanmıştır. Söz konusu kurumsallaştırma, kapitalizme içkin olan “hukuk önünde eşitlik” ve

¹⁰⁰⁹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 97.

¹⁰¹⁰ Sungur Savran, “20. Yüzyılın Politik Mirası”, içinde *Sürekli Kriz Politikaları: 2000'li Yıllarda Türkiye*, ed. Sungur Savran ve Neşecan Balkan, c. 1 (Metis Yayınları, 2004), 16.

“politik eşitlik” gibi, eşitlik ilkesinin aldığı belli biçimler üzerine oturtulmuş; toplum üyelerini “yurttaş” sıfatıyla ideolojik olarak eşitleyerek temsili demokrasiye dayanan bir sisteme kapı aralamıştır. Fakat henüz toplumsal ölçekte istikrar kazanmış bir ulusal kimliğin inşa edilmediği 1909 tarihinde gerçekleşen anayasa değişiklikleriyle temsili demokrasiye geçilmesi yönünde atılan adımlar, kalıcı bir demokratikleşmeyi beraberinde getirememiş ve çok kısa süre içinde mutlaki rejim diktatörlük olarak geri dönmüştür.

İmparatorlukta özellikle 1908 ila 1912 yılları arasında tam anlamıyla olmasa da işleyen bir temsili parlamenter demokrasiden söz edilebilir. Öte yandan 1912’deki İTC karşıtı ve 1913’teki İTC yanlısı iki askeri darbe, 1908 ile birlikte rejimi demokratikleşme yoluna sokan adımları önemli ölçüde ters yüz etmiş; uzun bir savaş dönemine girilmesinin de etkisiyle otokratik yönetim tekrar tesis edilmiştir. Jön Türk Devrimi’yle iktidara gelen İTC, bu süreçte kapitalist sermaye birikiminin önünü açacak adımlar atmış; ayakları yere basan bir kapitalist pazar ekonomisinin hukuki çerçevesini tasarlamaya çalışmıştır. Bu gelişmelere koşut olarak politik ve hukuki eşitlik ilkeleri bağlamında kapitalistleşen toplumun üretici sınıfları arasından ekonomik eşitsizliklere itiraz eden sesler de yükselmekte gecikmemiş; ekonomik eşitlikçiliği temel alan sınıfsal hareketler “gözeneklerden taşmaya” başlamıştır.

1908’de iktidara gelen İTC, sermaye birikimini destekleyen ve ekonomide kapitalist üretim ilişkilerinin hâkimiyetini tesis etmek isteyen bir ekonomi politikası takip etmiştir. Bu politikaların mimarı, maliye nazırı Mehmed Cavid Bey (1875-1926) olmuştur. İTC Birinci Dünya Savaşı’na dek liberal ekonomik politikalar izlemeyi sürdürmüş, 1870’lerde başlayan gümrüklerin kaldırılması süreci İkinci Meşrutiyet döneminde de devam ettirilmiştir. Ticaret yasası değiştirilerek tarımda ticari ortaklıkların kurulmasının önü açılmış, anonim şirket kurulması kolaylaştırılmıştır. Bankacılık mevzuatı liberalleştirilmiş ve tarım için kredi olanakları artırılmaya çalışılmıştır. İhtiyatlı, hatta muhafazakâr olarak nitelenebilecek tarım politikaları izleyen İTC, başlangıçta tarımsal vergiyi yarıya indirmek, toprak reformu yapmak gibi adımları tartışsa da daha sonra bu adımlardan vazgeçmiş; tarımı kapitalistleştirmeye odaklanıp köylülerin yaşadıkları ekonomik eşitsizlik kaynaklı sorunları göz ardı

etmiştir.¹⁰¹¹ İTC'nin kapitalistleşme yönündeki politikaları proletaryaya yönelik tutumu üzerinden de gözlemlenebilir. 1908'de iktidara geldikten kısa süre sonra proleter karşıtı tutumu belirlemeye başlayan İTC, Jön Türk Devrimi'nden sonra imparatorluğun dört yanını saran grev ve işçi eylemlerine 1909'da grevlere önemli kısıtlamalar getiren bir yasa çıkararak yanıt vermiştir.¹⁰¹²

İTC'nin ekonomi politikasının bir diğer önemli bileşeni ise “millî iktisat”, yani ulusal ekonomi adı verilen ilke olmuştur. Bu ekonomi politikası uyarınca Osmanlı ekonomisinde yabancı sermayenin etkinliği ve etkisinin azaltılmasına, ulusal burjuvazinin oluşturulmasına çaba gösterilmesi gereği benimsenmiştir. Jön Türk Devrimi'nin birinci yıl dönümü olan Temmuz 1909'da açılan Bursa Sergisi, İkinci Meşrutiyet rejiminin “yerli mallar”ın önemine yaptığı vurguyu göstermesi bakımından kayda değer bir örnek teşkil etmiştir. Zafer Toprak, 1909 Bursa Sergisi'ni yerli mallar ile yerli ekonomi ve ulusal bilinç arasında doğrudan bağlantı kuran ve sonraki yıllarda gelişecek olan ulusal ekonominin temeli olarak değerlendirir.¹⁰¹³ Ulusal ekonomi ilkesi, yabancı sermayenin simsarı olarak görülen gayrimüslimlerin zamanla ülke ekonomisindeki etkisinin azaltılmasının gerektiği biçiminde de yorumlanmaya başlanmıştır. Böylelikle İTC'nin Osmanlı burjuvazisi oluşturma politikası, Türk-Müslüman burjuvazisinin çıkarlarını koruyup ekonomideki payını artırmaya çalışan bir politikaya evrilmiştir.¹⁰¹⁴

Politik değişimler içinde bürokrasinin yerine de değinmek gerekir. Yaygın bir görüşe göre, Jön Türk Devrimi başta olmak üzere 20. yüzyılda gerçekleşen Osmanlı-Türk politik gelişmeleri askeri ve sivil bürokrasinin iktidarını pekiştirme mücadelesinin bir ürünüdür. Genel olarak II. Abdülhamid dönemi boyunca ve özellikle 20. yüzyıl başında Osmanlı bürokrasisi türdeş ve beraber hareket eden bir seçkin grup olmaktan uzak olmuştur. II. Mahmud döneminde bakanlıkların kurulmasıyla oluşmaya başlayan ve hızla genişleyen modern sivil bürokrasi, Tanzimat

¹⁰¹¹ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 102.

¹⁰¹² Uslu ve Aytekin, 102.

¹⁰¹³ Zafer Toprak, “Millî İktisadın Temelleri: 1909 Bursa Sergisi ve Yerli Mallar”, içinde *Tarık Zafer Tunaya Anısına Yedigâr-ı Meşrutiyet*, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010), 256-57.

¹⁰¹⁴ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 102.

döneminde politik iktidarın belkemiğini oluşturmuştur. II Abdülhamid döneminde ise Tanzimat bürokrasisinin etkinliği saray lehine kırılmıştır.¹⁰¹⁵

18. yüzyıl sonunda sayıları muhtemelen 2.000'i aşmayan Osmanlı sivil bürokrasisi, 1908 itibarıyla 35.000 kişilik geniş bir grup hâline gelmiştir.¹⁰¹⁶ Bu nicel artışa koşut olarak, bürokrasi içinde kümelenen alt grupların sınıfsal kökenlerinde de önemli bir çeşitlenme meydana gelmiştir. Nüfuzlu ya da toprak sahibi ailelere veya paşa ailelerine mensup olan sivil ve askeri üst düzey bürokratlar, Osmanlı bürokrasisinin üst kesimini teşkil etmiştir. Kendilerine sultan tarafından yüksek mevkiler bahşedilen bürokrat ve subaylar da bu kesime dâhil edilebilir. Bu kesim 17. ve 18. yüzyıl Avrupa mutlak monarşilerinde karşılaşılan “hizmet asilzadeleri”ne benzetilebilir. Buna karşılık orta ve alt düzey memurların ve subayların önemli bir kısmı ise orta ve alt sınıf kökenli kişilerden meydana gelmiştir. “Beyzade” ya da “paşazade” öğrenciler ile halk tabakalarının içinden gelen öğrenciler arasındaki ayrım, özellikle harbiye, mülkiye, askeri tıbbiye gibi bürokrat yetiştiren okullarda belirgin bir biçimde gözlenmiştir.¹⁰¹⁷

19. yüzyıl sonundan itibaren gelişen II. Abdülhamid karşıtı hareket içinde alt ve orta sınıf kökenli subay ve memurların sayısındaki çokluğun bürokrasi içi sınıfsal ayrımların doğurduğu eşitsizliklerle bağlantılı olduğu söylenebilir. Nitekim gayrimüslim muhalif gruplar da geleneksel toplum biçiminden kaynaklanan statüsel eşitsizliklerin aleyhlerinde doğurduğu ayrımcılıklar sebebiyle, politik gündemlerinde eşitlik vurgusunu ön planda tutmuştur. Bununla birlikte dönemin muhalif hareketleri içinde sınırlı sayıda da olsa beyzade-paşazade genç, hatta hanedan mensubu da yer almıştır. Bu bakımdan Jönt Türk Devrimi’ne ve sonrasında kurulan rejime tonunu veren burjuvazi olsa da yalnızca burjuva-liberal bir muhalefete indirgenemeyecek olan II. Abdülhamid karşıtı hareket, sınıfsal çatışma dinamiklerini de kendi içinde barındırmıştır.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁵ Uslu ve Aytekin, 104.

¹⁰¹⁶ Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, 105.

¹⁰¹⁷ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 20. bs (İletişim Yayınları, 2015), 72.

¹⁰¹⁸ Uslu ve Aytekin, “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”, 104.

Jön Türk Devrimi'ni izleyen dönemde gerek kendiliğinden ortaya çıkan gösterilerin gerekse İTC'nin dile getirdiği taleplerde, II. Abdülhamid döneminde yolsuzluk yaptığı ve haksız biçimde zenginleştiği ya da mevki sahibi olduğu düşünülen görevliler ile askeri ve sivil bürokratların işlerine son verilmesi hususu, sıklıkla kendine yer bulan başlıklar arasında olmuştur. Bu bakımdan monarşiye yakınlık oranında toplumsal bölüşümden elde edilen payın arttığı bir sistemi eleştirip fırsat eşitliğini yücelten burjuvazinin, İkinci Meşrutiyet ile birlikte kurulan anayasal parlamenter rejimin toplumsal temelini oluşturduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konmasına yönelik toplumsal destek, yalnızca anayasal parlamenter demokrasinin hayata geçirilmesi bağlamında bir demokratikleşme adımı olması sebebiyle değil; bunun yanı sıra sınai, ticari finansal ve tarımsal ekonomik faaliyetlerde canlanmaya katkı sağlayacak ekonomik bir beklentiyi de içermesi sebebiyle önemli boyutlara ulaşmıştır.¹⁰¹⁹

19. yüzyıl boyunca sanayi, ticaret, finans ve tarım alanlarındaki ilerlemelere koşut olarak Osmanlı burjuvazisinin bileşiminde önemli değişimler meydana gelmiştir. Büyük burjuvazi içinde gayrimüslimler önemli bir yer tutmuştur. Nitekim ticaret burjuvazisinin en güçlü bileşenini de gayrimüslimler teşkil etmiştir.¹⁰²⁰ Sınai işletmeler arasında da ondan fazla işçi çalıştıranların %90'ından fazlasının sahibi, gayrimüslim Osmanlı ya da Avrupalı kapitalistler olmuştur.¹⁰²¹ Quataert, Hristiyan burjuvazinin bu dönemdeki ekonomik başarısının büyük güçlerin himaye politikasına bağlı olduğunu savunur. Yahudilerin, Rumlara ve Ermenilere göre daha geç bir dönemde sermaye birikimi yapabilir düzeye gelmeleri de bu hipotezi doğrular niteliktedir, zira imparatorluk içindeki Yahudiler, Hristiyanların aksine, büyük güçlerin mahmileri olma ayrıcalığından pek yararlanamamışlardır.¹⁰²²

Bununla birlikte gayrimüslim Osmanlı sermayesi ile yabancı sermaye arasında bir özdeşlik kurulması, gayrimüslimlerin burjuvazi içindeki oranı hakkında yanlış değerlendirmeler yapılmasına neden olmaktadır. Örneğin yaygın kanının aksine,

¹⁰¹⁹ Kansu, *1908 Devrimi*, 145.

¹⁰²⁰ Y. Doğan Çetinkaya, *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)* (İletişim Yayınları, 2015), 35.

¹⁰²¹ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 129.

¹⁰²² Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, 198.

Osmanlı Rumları büyük sınaî kuruluşların mülkiyetini ellerinde bulundurmamıştır. 1902 ila 1911 yılları arasında kurulan büyük sermayeli kuruluşların çok büyük bir çoğunluğu yabancı sermayeyle kurulmuştur. Rumların bu şirketlerdeki payı ise son derece düşük kalmıştır. Rumlar daha ziyade küçük ölçekli işlemlerin yapıldığı sektörlerde, örneğin değirmenlerde etkin faaliyet göstermiştir.¹⁰²³

Osmanlı mallarına yönelik dış talebin 19. yüzyıl ortalarından itibaren yükselmesi ve eğitim ile kentleşmenin gelişmesi gibi etmenlere bağlı olarak, sınaî ve ticari faaliyetlerde bulunan Müslümanların sayısında da artış gözlenmiştir. Örneğin hem büyük toprak sahipleri hem de hanedan mensupları, kâr getireceğini düşündükleri madencilik ve ulaşım gibi sektörlerde yatırım yapmışlardır. Bu dönemde toptancı firmalar arasında Müslümanların oranı %15, perakendeciler arasında ise %25 civarında seyretmiştir. Pazara yönelik tarım faaliyetlerinin öneminin artmasıyla birlikte kapitalist dünya-ekonomiye eklemlenen toprak sahipleri arasında da Müslümanlar kayda değer bir yer edinse de doğrudan uluslararası ticaretle uğraşan Türklerin sayısı %4'ü geçememiştir.¹⁰²⁴

Osmanlı İmparatorluğu'nda proletaryanın zayıf olduğu, hatta böyle bir sınıfın var olmadığı iddiası da dönemin toplumsal tarihine ilişkin sıkça tekrarlanan yargılardan biridir. Bu yaklaşıma göre, imparatorluğun sanayileşmemesi sebebiyle kitlesel ölçekte bir proleter sınıfın da oluşmadığı belirtilir. Bu yaklaşıma içkin yaygın bir eğilim, proletaryayı büyük fabrikalarda çalışan işçilerle özdeşleştirmektir. Bu sınırlandırma zanaat, tarım, inşaat ve hizmet sektöründe yer alan emekçileri ve çeşitli biçimlerde hane içi imalata dâhil olanları göz ardı etmektedir. Hâlbuki bu yaklaşımın hatalı, en azından eksik olduğuna dair önemli kanıtlar mevcuttur. Örneğin Şam'da tekstil sektöründe çalışan kalfaların, 19. yüzyıl sonlarının en militan proleterleri arasında yer aldığı söylenebilir.¹⁰²⁵ Yine imparatorluğun en güçlü proleter örgütü olan Selanik İşçi Federasyonu da çıkardığı gazetede zanaatkârların çalışma koşulları ve mücadelelerine sıkça yer vererek emekçiler arasında sınıfsal bir bilinç oluşturmaya

¹⁰²³ Moroni, *O Ergatis, 1908-1909*, 39.

¹⁰²⁴ Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye 2: Tanzimattan 1. Dünya Savaşına*, 930.

¹⁰²⁵ Sherry Vatter, "Şam'ın Militan Tekstil İşçileri: Ücretli Zanaatkârlar ve Osmanlı İşçi Hareketi, 1850-1914", içinde *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne İşçiler 1839-1950*, ed. Erik Jan Zürcher ve Donald Quataert, çev. Cahide Ekiz, 4. bs (İletişim Yayınları, 2017), 55-96.

yönelmiştir.¹⁰²⁶ Kısacası sanayi dışı sektörlerde çalışan emekçiler de dikkate alındığında, daha 20. yüzyıl başı itibarıyla bile imparatorlukta kayda değer bir proleteryanın varlığından bahsedilebilir.

Tarımsal faaliyetlerin yoğun olmadığı dönemlerde mevsimlik işçi olarak sanayi işletmelerinde ya da inşaat işlerinde çalışan emekçilerin varlığı da proleteryanın demografik oranının tespitinde hatalı sonuçlara varılmasına neden olabilmektedir. Örneğin 19. yüzyılın ikinci yarısında demiryollarının inşasında çalışan işçilerin bazıları demiryolu hatlarına yakın bölgelerden, bazıları ise daha uzak bölgelerden gelmiş;¹⁰²⁷ bunların içinde mevsimlik işçiler önemli bir yer tutmuştur. Dolayısıyla, Batı ve Güneydoğu Anadolu’da başta pazara yönelik büyük üretim yapan tarım işletmeleri olmak üzere tarım sektörünün tamamında ekim ve hasat dönemlerinde mevsimlik olarak çalışan ücretli tarım işçilerinin de imparatorlukta proleter sınıfın bir diğer önemli bileşenini teşkil ettiğinin altı çizilmelidir.¹⁰²⁸

Yaygın kanının aksine, son dönem Osmanlı toplumunda gayrimüslimler bütünüyle burjuva bir kitle olmamıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere burjuva sınıfı içerisinde gayrimüslimler önemli bir yer tutmakla birlikte, bu durum bir bütün olarak gayrimüslimlerin burjuvazi içinde Müslümanların ise proleterya içinde yer aldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim büyük sanayi işletmelerinde çalışan işçilerin hatırı sayılır bir kısmını Ermeni ve Rumlar oluşturmuştur. Sanayi alanında işçi olarak çalışan Osmanlı uyruklarının %60’ı Rum, %15’i Ermeni, %10’u Yahudi ve %15’i ise Müslüman kesime mensup olmuştur.¹⁰²⁹ Emekçi kadınların sayısının çokluğu da dikkate değer oranlarda seyretmiştir. Örneğin bazı dönemlerde 1.500’ten fazla işçi çalıştıran Cibali Tütün Fabrikası’nda çalışanların yaklaşık 2/3’ünü kadın işçiler teşkil etmiş ve bu kadınlar arasında Balat Yahudileri önemli bir paya sahip olmuştur.¹⁰³⁰

¹⁰²⁶ Paul Dumont, “20. Yüzyıl Başları Osmanlı İmparatorluğu İşçi Hareketleri ve Sosyalist Akımlar Tarihi Üzerine Yayımlanmamış Kaynaklar”, *Toplum ve Bilim*, sy 3 (1977): 31-50.

¹⁰²⁷ Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, 178.

¹⁰²⁸ Quataert, 200.

¹⁰²⁹ Herkül Millas, “1908 Olaylarından Yüz Yıl Sonra Rum Milletinin Rolü Nasıl Değerlendirilir?”, içinde *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, 2. bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 75.

¹⁰³⁰ Mehmet Alper, “Dünü ve Bugünü ile Cibali Tütün Fabrikası”, içinde *Dünü ve Bugünü ile Haliç Sempozyum Bildirileri 22-23 Mayıs 2003*, ed. Süleyman Faruk Göncüoğlu (Kadir Has Üniversitesi Yayınları, 2008), 33.

İmparatorluktaki emekçi sınıfın sınıfsal bir bilince sahip olmadığı iddiası da toplumsal gerçeklikle örtüşmemektedir. II. Abdülhamid döneminden hemen önce başlayan grev dalgası 1880'lerin başında rejimin otokratikleşmesiyle sekteye uğramıştır.¹⁰³¹ 20. yüzyıl başında ise işçi eylemlerinde bir hareketlenme gözlenmiştir. Örneğin Mart 1908'de Uşak'ta çoğunluğu kadın ve çocuklardan oluşan bir grubun üç dokuma tezgâhını tahrip etmesiyle başlayan isyanlar, 1.500'e yakın kişinin katıldığı kitlesel gösterilere dönüşmüştür. İsyanlar, İzmir merkezli bir halı imalat ve ticaret şirketinin Uşak civarında acenteler açması ve bu biçimde yerel üreticilerle haksız rekabet içine girmesi üzerine patlak vermiştir. Britanya'da 1810'lu yıllarda ortaya çıkan ve dokuma makinelerini tahrip eden Luddizmi anımsatan bu işçi hareketi, Quataert'a göre 20. yüzyıl başında tüketim mallarındaki fiyat artışı ve yabancı sermayenin ekonomi içindeki payının yükselişi gibi nedenlerle Osmanlı toplumunda proletaryanın geneline yayılan bir hoşnutsuzluğun göstergesidir. Bu hoşnutsuzluk, esasen burjuva-liberal eğilimli Jön Türk Devrimi'nin gereksinim duyduğu kitlesel zemini de teşkil etmiştir.¹⁰³²

Jön Türk Devrimi sonrasında proletaryanın eylemliliği daha da artmış, devrimin ortaya çıkardığı "hürriyet" atmosferiyle birlikte taleplerini duyurmak isteyen emekçiler 1908 yılının ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok kentinde greve gitmişlerdir. Temmuz sonundan yıl sonuna kadar Selanik'ten İstanbul'a, Aydın'dan Beyrut'a, Zonguldak'tan Manastır'a kadar pek çok farklı yerde hem yabancı hem de yerli sermayeye ait iş yerlerinde yüzden fazla grev gerçekleşmiştir. Proletaryanın böylesine yoğun bir biçimde teyakkuz hâlinde olduğu bir döneme Türkiye politik tarihinde daha nadiren rastlanmıştır. Nitekim dönemin Fransız muhabirleri "gerçekleşen bu grevlerin, memur ve işçilerin sosyalizm düşüncesine kapılmış olmasının sonucu olduğu" yönünde yorumlarda bulunarak, eşitlikçi taleplerle ortaya çıkan bu sınıfsal bilincin altını çizmişlerdir.¹⁰³³

¹⁰³¹ Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye 2: Tanzimattan 1. Dünya Savaşına*, 933.

¹⁰³² D. Quataert, "Machine Breaking and the Changing Carpet Industry of Western Anatolia, 1860-1908", *Journal of Social History* 19, sy 3 (01 Mart 1986): 473-89.

¹⁰³³ Tunçay vd., *II. Meşrutiyet'in İlk Yılı: 23 Temmuz 1908 - 23 Temmuz 1909*, 122.

İTC iktidarının 1908 grevlerine tepkisi, bazı örneklerde askeri müdahaleye varacak biçimde sert olmuştur. Örneğin Zonguldak-Ereğli kömür havzasındaki grevi bastırmak için ordu kullanılmış ve tutuklamalar gerçekleştirilmiştir. Ayrıca hükûmet 1909 yılında çıkardığı grev yasasıyla işçilerin grev hakkını önemli ölçüde kısıtlamıştır. İzlediği politikalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde İTC, kapitalist-proleter ilişkisinde kapitalistlerden; büyük toprak sahibi-köylü ilişkisinde ise toprak sahiplerinden yana açık bir sınıfsal tavır almıştır. Zira İTC'nin gerek ekonomi politikaları gerekse sınıflara bakışı sermaye birikiminin önündeki tüm engelleri kaldırmaya odaklanmıştır.

Osmanlı proleter sınıfı ekonomik eşitsizliklerin muhafazasına yönelik tüm girişimlere rağmen örgütlenme faaliyetlerini sürdürmüştür. Pek çok kentte dokuma, tütün, ayakkabı, demiryolu, metal, matbaa, maden işçileri ve diğerleri dernek ve sendikalar kurmuş,¹⁰³⁴ 1909'dan itibaren özellikle Balkan kentlerinde "1 Mayıs"ı anmaya başlamışlardır. Ayrıca emekçilerin eşitlikçi taleplerini dolaylı olarak gündeme taşıdıkları toplumsal hareketler de olmuştur. Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i ilhakını protesto amacıyla 1908 sonbaharında başlayıp dört ay kadar süren Avusturya mallarını boykot hareketi bu duruma örnek gösterilebilir.¹⁰³⁵ Boykot hareketi, 1908 sonbaharındaki grev dalgasında istediklerini alamayan işçilerin, amaçlarını ulusal bir eylem içinde telafi etme girişimleri olarak değerlendirilebilir. Nitekim özellikle liman işçileri, ulusçu nitelikteki bu boykot sürecinde, ücret artışı gibi konularda birtakım kazanımlar da elde edebilmişlerdir.¹⁰³⁶ Fakat Balkan Savaşları ve ardından gelen Birinci Dünya Savaşı, ekonomik eşitlik talep eden proleter sınıf içindeki örgütlenme ve eylemlere uzun süre telafi edilemeyecek büyük bir darbe vurarak, eşitlikçiliğe dair büyük umutlarla başlayan İkinci Meşrutiyet dönemini sona erdirmiştir.

¹⁰³⁴ M. Şehmus Güzel, *Türkiye'de İşçi Hareketi 1908-1984* (İmge Kitabevi Yayınları, 2016).

¹⁰³⁵ Quataert, *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş 1881-1908*, 129.

¹⁰³⁶ Y. Doğan Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, 2. bs (İletişim Yayınları, 2014), 378.

SONUÇ

Eşitlik, temelde bir bölüşüm ve mukayese ölçütüdür. Bu ölçüt, toplumsal bölüşüm meselesi üzerinde bir ideal (ilke) olarak devreye girdiğinde, bölüşülen şeyin eşit olması gereken ve gerekmeyen hâllerini tanımlamaya yarayan bir kıstas görevini üstlenir. Toplumsal ölçekte bölüşüme konu olan her şey esasen toplumsal iktidarın bölüşümünün bir boyutunu teşkil eder ve farklı üretim ilişkilerine dayanan farklı toplum biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olur. Bir toplum biçimi, toplumsal iktidarın eşitsiz bölüşümüne imkân tanıdığı ölçüde toplumsal tabakalaşmaya ve sınıflı toplum yapısının vücut bulmasına yol açar.

Toplumsal iktidarın üç türü olan ekonomik, politik ve ideolojik (normatif) iktidarların bölüşümünden sınıflara düşen payların, yani eşit(siz)liğin oranı, son kertede ekonomik altyapıya ve hâkim elde etme biçiminin ne olduğuna göre değişkenlik gösterir. Toplumsal iktidar türlerinin eşit(siz)likçi bir biçimde bölüşümünü hayata geçiren, toplumsal iktidar aygıtlarıdır. Bu aygıtları dönüştüren ise mevcut bölüşümü ortaya çıkaran elde etme biçimlerinde yaşanan değişimlerdir. Faiz getiren nitelikteki paraya dayalı meta mübadelelerinin hâkim elde etme biçimini teşkil ettiği türde bir pazar ekonomisinin biçimlendirdiği kapitalist toplum, zapt ekonomisinin biçimlendirdiği toplum biçimlerinden farklı olarak politik ve ideolojik düzeylerde eşitlik savunularını meşru gören bir yapı arz eder. Bununla birlikte, bu düzeyler üzerinde son kertede belirleyici olan ekonomik altyapıdaki eşitsiz bölüşümün devamlılığı, kapitalist toplum biçiminin varlığını sürdürmesi bakımından elzemdir.

Ekonomik eşitsizliğin, üretim olmaksızın da artığın elde edilmesini sağlayan faize dayalı finansal aygıtlar üzerinden sürdürüldüğü ve üretimin asli unsuru olan emeğin sömürsünün zapt yerine bu tür ekonomik iktidar aygıtlarına dayanan mübadelelerle gerçekleştirildiği kapitalist toplum biçimi 16. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamıştır. Günümüzde tüm yeryüzünü kapsamına alan yeni bir dünya-sisteme, yani modern dünya-ekonomiye dönüşecek kadar yaygınlaşan ve kurduğu hegemonyaya koşut olarak küresel eşitsizliğin de artışına sebep olan bu toplum biçimi, “dünya-sistemler” yaklaşımının öne sürdüğü çakışan toplum biçimleri bağlamında bir üst toplum biçimi hâlini almıştır. Bir dünya-sisteme dönüşen modern dünya-

ekonominin temel birimlerini teşkil eden alt topluluklar ise varlıklarını sürdürebilmek için bu süreçte sermaye-ulus-devlet modelini benimsemeye yönelik değişimlerden geçmek durumunda kalmışlardır. Toplumsal yapılanmalarını ve işleyişlerini, sermaye-ulus-devlet modeline başarılı bir biçimde adapte eden topluluklar yeni dünya-sistemin çekirdeğinde konumlanırken; bu modele geçişte sorunlar yaşayan topluluklar (var olmaya devam edebildikleri takdirde) sistemin ancak çeper ya da yarı çeperinde kendilerine yer bulabilmişlerdir.

Despotik bir dünya-imparatorluk oluşturan Osmanlı İmparatorluğu da 16. yüzyılda ortaya çıkan ve o tarihten itibaren yuvarını giderek genişleten bu yeni dünya-sistem tarafından kaçınılmaz olarak zamanla absorbe edilmiştir. Yayılan bu yeni dünya-sisteme adapte olmanın kaçınılmaz olduğunu 19. yüzyıl itibarıyla kesin olarak kabul eden ve çökmekte olan dünya-imparatorluk sisteminin çekirdeğinde yer alan Osmanlı merkezî yönetimi de, modern dünya-ekonominin çeperine itilmek yerine çekirdeğinde konumlanabilmesini sağlayacak olan sermaye-ulus-devlet modeline geçişine yönelik reformları hayata geçirmeye girişmiştir. Bu minvalden hareketle imparatorluk, geleneksel despotik toplum biçimine içkin politik ve ideolojik eşitsizlikleri çelişkili bir biçimde de olsa tasfiye etmeye çalışmış ve kısmen başarılı olmuştur. Bununla birlikte, imparatorluğun merkezî yönetimi, kapitalist dönüşüme uygun düşecek biçimde, ekonomik düzeydeki eşitsizliklere karşı genel olarak kayıtsız kalmış; hatta kapitalist toplum biçiminin varlığı için elzem olan bu tür eşitsizliklerden yakınan toplumsal hareketleri bastırma yoluna gitmiştir.

Bu bakımdan Tanzimat'tan İkinci Meşrutiyet'e uzanan imparatorluğun son yüzyılında, temelinde politik ve ideolojik eşitlik idealinin yer aldığı liberal-burjuva bir eksenle sınırlı kalmak kaydıyla rasyonelleştirilmiş merkezîyetçi bürokratikleşme, kodifiye edilmiş tek hukukluluğa yönelim, temel hak ve özgürlüklerin kitleselleştirilmesi, demokratikleşme ve sekülerleşmeye yönelik politikalar hayata geçirilmiştir. Bu tür girişimlerin toplumsal sınıfların gündelik pratiklerine kısmen de olsa nüfuz ettiği söylenebilirse de kapitalistleşen devletin ekonomik eşitliği olumlayan genel bir tutumu olmamış; aksine toplumun gözeneklerinde ortaya çıkan bu türden eşitlikçi hareketler bastırılmış, sınıfsal nitelikli toplumsal bir bilincin yaygınlık kazanmasına yönelik oluşumlar daha olgunlaşmadan budanmıştır. Temelde ekonomik

eşitsizliklerin sürmesinden kaynaklanan ve bu bakımdan sınıfsal niteliği ağır basan sömürü ilişkilerinin üstünün ideolojik argümanlarla örtülmesi, bu sömürden mustarip olan kesimlerin sömürülmelerine sebep olan etmenlere dair yanıltıcı karşıtlar tasavvur etmelerine kapı aralamıştır. Söz konusu muhayyel karşıtlar, kimi zaman dinî farklılıkları belirginleştiren ideolojiler üzerinden tecessüm etmiş, daha seküler bir karaktere kavuştuğu örneklerde ise ayrılıkçı ve asimile edici; ya da Erik Jan Zürcher'in deyiimiyle birbirleriyle yarışan "eşit ölçüde dar ve hoşgörüsüz"¹⁰³⁷ ulusçuluklar olarak cereyan etmiştir.

Bahsi geçen ideolojik yanılsamanın toplumun yönetici sınıfı tarafından alt sınıflara toplumsal iktidarın ideolojik aygıtları vasıtasıyla empoze edilmesi, ekonomik eşitlikçiliği talep eden bir yaklaşımın önemli ölçüde bir toplumsal taban kazanabilmesi için gerekli sosyopsikolojik koşulların varlığına engel oluşturmıştır. Zira eşitlikçi bir ideolojiye bağlılık, ancak birbirinin üzerine inşa edilebilecek beş aşamadan oluşan bir süreç sonunda sağlanabilir. Bahsi geçen sosyopsikolojik aşamalar şu şekilde özetlenebilir: yoksunluktan ciddi ölçüde şikâyet ediliyor olması, yoksunluk hisseden kitlelerin bu durumdan kendilerini değil düzeni sorumlu tutuyor olması, toplumsal adaletin yoksunluk duyulan bölüşüm özelinde eşitliği gerektirdiğine dair yaygın bir kanaatin bulunması, insanın tarihsel bir varlık olduğuna (değişmez bir özünün bulunmadığına) dair yaklaşımın toplumda yaygın olarak benimsenmiş olması ve son olarak şikâyet edilen yoksunluk yerine eşitliğin tesisi için ödenmesi gereken bedelin göze alınamayacak ölçüde ağır olmaması.

Osmanlı özelinde ekonomik anlamda eşitlikçi taleplerin yaygınlık kazanamamasının gerekçesi, bahsi geçen sosyopsikolojik koşulların varlığına dair bir sorgulama üzerinden ortaya koyulabilir. Her sınıflı toplum biçiminde az ya da çok olduğu üzere, Osmanlı toplumunda da alt sınıflar ekonomik yoksunluktan mustarip bir yaşam sürdürmek zorunda kalmış; sıklıkla bu tür yoksunluktan şikâyet etmişlerdir. Aynı zamanda dâhil oldukları ekonomik sömürü ilişkisinin doğurduğu yoksunluktan düzenin sorumlu olduğu noktasında da genel olarak hemfikir bir görüntü sergilemişlerdir. Bununla birlikte sosyoekonomik adaletin görelî de olsa eşitliği

¹⁰³⁷ Erik Jan Zürcher, "Giriş", içinde *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, ed. Erik Jan Zürcher, 1. bs (İletişim Yayınları, 2005), 16.

gerektirdiğine dair yaygın bir kanaat, (Şeyh Bedreddin İsyanı gibi politik iktidar boşluğunu takiben cereyen eden birkaç ayaklanma sayılmazsa) imparatorluğun ne despotik toplum biçimine dayalı olduğu evrede ne de kapitalist toplum biçimine evrildiği süreçte söz konusu olmamıştır.

Ayrıca geleneksel dönemde baskın dinî söylemler üzerinden, sekülerleşme sürecinde ise ırksal ve/veya bireysel üstünlüğe vurgu yapan toplumsal Darwincilik, bireycilik vb. akımlara yaslanan türden ulusçuluk akımları dolayısıyla, insanın tarihsel koşullarca biçimlendirilen ve değişmez bir özü bulunmayan bir varlık olduğuna dair görüşün alt sınıflarca yaygın olarak benimsenmesi engellenmiştir. Bu da “insani özelliklerin değişmezliğinin ekonomik eşitsizliği kaçınılmaz kıldığı”na dair bir kanaati perçinleyerek, bahsi geçen sosyopsikolojik aşamalardan sonuncusuna, yani eşitlik için ağır bir bedel ödenmesinin göze alınması noktasına erişilmesini baştan imkânsız kılmıştır. Zira ekonomik eşitsizliği meşrulaştıran dinî ve seküler ideolojilerce, “ekonomik eşitsizliğin sona ermesinin, değişmez olan insani özelliklerin değiştirilebilmesi gibi imkânsız bir koşula bağlı olduğu”nun öne sürülmesi, alt sınıfların gözünde eşitlik için ödenecek bedelin “ağır” olmaktan öte “olanaksız” olduğu algısını pekiştirmiştir. Dolayısıyla kapitalist zihniyetin ideolojik iktidarı giderek ele geçirdiği imparatorlukta, ekonomik eşitlik taleplerinin kitlesel ölçekte gündeme gelmesi için gerekli sosyopsikolojik koşulların olgunlaşmasını sağlayacak aşamalar neredeyse en baştan kesintiye uğratılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu yönetiminin sermaye-ulus-devlete dönüşmek için politik ve ideolojik eşitlik bağlamlarında gerçekleştirmeye çalıştığı reformlar ise despotik toplum biçiminin devamında çıkarı olan ve/veya sınıfsal çıkarını kapitalist toplum biçimini imparatorluk ölçeği yerine imparatorluğa bağlı alt bir topluluğun bağımsızlığını kazanıp ayrı bir sermaye-ulus-devlete dönüşmesinde gören çeşitli gruplarca sekteye uğratılmıştır. Merkezî yönetimce imparatorluk uyrukları arasında politik ve ideolojik eşitliğin sağlanmasına yönelik olarak sisteme dâhil edilmeye çalışılan hukuk önünde eşitlik, eşit yurttaşlık, temel hak ve özgürlüklerin genelleştirilerek inanç temelli ayrımcılıkların sonlandırılması ve parlamenter anayasal monarşik rejime geçilmesi gibi girişimler, söz konusu gruplar tarafından (farklı biçim ve yöntemlerle de olsa) başarısız kılınmaya çalışılmıştır. Osmanlı toplumuna mensup

herkesin politik ve ideolojik düzeyde eşit olması gerektiği idealinin reddine dayanan bu girişimlerden bir kısmı, ayrılıkçı ya da tutucu ulusçuluklar biçiminde özgül bir eşitlikçilik savunusu üzerine dahi inşa edilmiştir. Bu tür gerilimler sonucunda da imparatorluk birçok küçük sermaye-ulus-devlete bölünerek tarih sahnesindeki miadını doldurmuştur.

1914’de patlak veren Birinci Dünya Savaşı, kapitalist dünya-ekonomiye uyumlu hâle gelebilmek için dönüşüm geçirmekte olan heterojen dünya-imparatorlukların varlığını tamamen sona erdirerek, hem cembrî hem de ideolojik aygıtlar vasıtasıyla görece türdeş ve homojen bir kalıba sokulmaya çalışılan ve “ulus” olarak adlandırılan topluluklardan müteşekkil sermaye-ulus-devletler çağıının kapısını sonuna kadar aralamıştır. Bu savaşın ardından ömrünü tamamlayan Osmanlı İmparatorluğu da yerini görece homojen sayılabilecek ve uluslaşabilecek bir demografi ve coğrafya üzerinde sermaye-ulus-devlet modeline göre tesis edilecek olan Türkiye Cumhuriyeti’ne bırakmıştır. Bu bakımdan, imparatorluğun Tanzimat’tan Birinci Dünya Savaşı’na uzanan son evresinde sermaye-ulus-devletleşme yolunda atılan ve temelinde ideolojik ve politik eşitlik idealinin bulunduğu burjuva-liberal hamlelerin, ancak Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan “Millî Mücadele” döneminin tesis ettiği dayanışma atmosferiyle harmanlandığında yeni bir sermaye-ulus-devletin doğuşuna imkân tanıyacak olgunluğa eriştiği söylenebilir. Özellikle Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet dönemlerinde gerçekleştirilen politik ve ideolojik anlamda eşitlikçi reformlar, seküler nitelikli bir sermaye-ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti’nin, üzerinde yükseleceği sosyopsikolojik ve sosyozamsal koşulları tesis etmiştir. Ya da Turan’ın veciz ifadesiyle; “meşrutiyetin siyasal ve hukuki birikimi, laik devlet yapısının tarihsel zeminidir.”¹⁰³⁸

¹⁰³⁸ Namık Sinan Turan, “Tanzimat bürokratlarından Jöntürklerle: Osmanlı siyasal yapısında değişim ve laikleşme”, *İktisat Dergisi*, sy 502 (Nisan 2009): 73.

KAYNAKÇA

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, ve Bryan S. Turner. <i>The Dominant Ideology Thesis</i> . [Repr. d. Ausg.] London, Allen & Unwin, 1980. Routledge Library Editions Social Theory 18. London: Routledge, 2015.
Abernethy, George L. <i>The Idea of Equality: An Anthology</i> . Richmond: John Knox Press, 1959.
Abou-El-Haj, Rifa'at Ali. <i>1703 İsyanı: Osmanlı Siyasasının Yapısı</i> . Çeviren Çağdaş Sümer. Tan Yayınları, 2011.
Ağaoğulları, Mehmet Ali. "Aşırı Milliyetçi Sağ". İçinde <i>Geçiş Sürecinde Türkiye</i> , editör E. Ahmet Tonak ve Irvin Cemil Schick, 6. bs. Belge Yayınları, 2014.
Ahmad, Feroz. "Military and Politics in Turkey". İçinde <i>Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century</i> , editör Celia Kerslake, Kerem Öktem, ve Philip Robins, 2010 edition. Basingstoke: AIAA, 2010.
———. <i>Modern Türkiye'nin Oluşumu</i> . Çeviren Yavuz Alogan. 3. bs. Sarmal Yayınları, 1995.
———. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler". İçinde <i>Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)</i> , editör Mete Tunçay ve Erik Jan Zürcher, 5. bs, 13-32. İletişim Yayınları, 2010.
———. "Ottoman Perceptions of the Capitulations, 1800-1914". <i>Journal of Islamic Studies</i> 11, sy 1 (01 Ocak 2000): 1-20.
Ahmetoğlu, Selim. <i>İttihatçı Aktüaliteden Kitleli Popülariteye-Şehbal Mecmuası (1909-1914)</i> . Libra Kitap, 2010.
Akal, Cemal Bali. <i>İktidarın Üç Yüzü</i> . 9. bs. Dost Kitabevi, 2019.
Akçura, Yusuf. <i>Üç Tarz-ı Siyaset</i> . Türk Tarih Kurumu, 2007.
Akdağ, Mustafa. <i>Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi</i> . 4. bs. Yapı Kredi Yayınları, 2018.
Akgündüz, Ahmet. "Gedik". İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 13:541-43. İstanbul, 1996.
Akkuş, Mine. "II. Meşrutiyet'in Yerel Düzlemde Yansımalarına Bir Örnek: Bursa". İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Akpınar, Alişan, ve Eugene Rogan. <i>Aşiret Mektep Devlet</i> . Aram Yayınları, 2002.
Aksan, Virginia H. <i>Kuşatılmış Bir İmparatorluk: Osmanlı Harpleri 1700-1870</i> . Çeviren Gül Çağalı Güven. 3. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
———. “Savaş ve Barış”. İçinde <i>Türkiye Tarihi Cilt 3: Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839</i> , editör Suraiya N. Faroqhi, çeviren Fethi Aytuna, 2. bs, 109-52. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
Akşin, Sina. <i>Jön Türkler ve İttihat ve Terrakki</i> . 8. bs. İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
Akşit-Vural, Elif Ekin. “Latife’nin Bir Jesti: Doğu ve Batı Feminizmleri ve Devrimle İlişkileri”. İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Aktoprak, Elçin. “Immanuel Wallerstein: Sosyal Bilimlere Yeniden Bakmak”. <i>Uluslararası İlişkiler Dergisi</i> 1, sy 4 (01 Aralık 2004): 23-58.
Akyıldız, Ali. “Kaime”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 24:212-15. İstanbul, 2001.
Akyüz, Vecdi. <i>Hilafetin Saltanata Dönüşmesi</i> . İstanbul: Dergah Yayınları, 1993.
Alexander, Cecil Frances, ve Anna Vojtech. <i>All Things Bright and Beautiful</i> . New York: North-South Books, 2004.
Alper, Mehmet. “Dünü ve Bugünü ile Cibali Tütün Fabrikası”. İçinde <i>Dünü ve Bugünü ile Haliç Sempozyum Bildirileri 22-23 Mayıs 2003</i> , editör Süleyman Faruk Göncüoğlu. Kadir Has Üniversitesi Yayınları, 2008.
Alter, Robert. <i>The Five Books of Moses: A Translation with Commentary</i> . New York: W.W. Norton & Co., 2008.
Althusser, Louis. <i>İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları</i> . Çeviren Yusuf Alp ve Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
———. <i>On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses</i> . Çeviren G. M. Goshgarian. London ; New York: Verso, 2014.
Althusser, Louis, Etienne Balibar, Jacques Ranciere, Roger Establet, ve Pierre Macherey. <i>Kapital’i Okumak</i> . Çeviren Işık Ergüden. Nora Kitap, 2017.
Altınay, Ahmet Refik. <i>Onüçüncü Asr-ı Hicri’de İstanbul Hayatı (1786-1882)</i> , t.y.
Amin, Samir. <i>Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi</i> . Çeviren Mehmet Sert. 2. bs. İstanbul: Chiviyazıları, 2007.
Amphlett, Hilda. <i>Hats: A History of Fashion in Headwear</i> . Dover Publications, 2012.

Anderson, Perry. <i>Antikiteden Feodalizme Geçişler</i> . Çeviren Uygur Kocabaşoğlu. İletişim Yayınları, 2017.
———. <i>Lineages of the Absolutist State</i> . London: N.L.B, 1974.
Arabacı, Caner. “Eşref Edib Fergan ve Sebilürreşad Üzerine”. İçinde <i>Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce</i> , editör Yasin Aktay, C. 6. Cağaloğlu, İstanbul: İletişim, 2005.
Arendt, Hannah. <i>Emperyalizm: Totalitarizmin Kaynakları 2</i> . Çeviren Bahadır Sina Şener. 6. bs. İletişim Yayınları, 2018.
Aristoteles. <i>Kategoriler - Önergeler</i> . Çeviren Furkan Akderin. Say Yayınları, 2017.
———. <i>Nicomachean Ethics</i> . Çeviren C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc, 2014.
———. <i>Politics</i> . Çeviren C. D. C. Reeve. Indianapolis, Ind: Hackett Pub, 1998.
Armağan, Servet. “Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri”. İçinde <i>Kanun-ı Esasi’nin 100. Yılı</i> , 147-68. Ankara: AÜ SBF, 1978.
Avagyan, Arsen. “İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”. İçinde <i>Ermeniler ve İttihat ve Terakki: İşbirliğinden Çatışmaya</i> , çeviren Ludmilla Denisenko ve Mutlucan Şahan, 3. bs, 13-143. Aras Yayıncılık, 2013.
Avakov, Aleksandr V. <i>Two Thousand Years of Economic Statistics: Population, GDP at PPP, and GDP per Capita: Years 1 to 2012</i> . C. 1. New York: Algora Publishing, 2015.
Aytekin, E. Atilla. “Agrarian Relations, Property and Law: An Analysis of the Land Code of 1858 in the Ottoman Empire”. <i>Middle Eastern Studies</i> 45, sy 6 (01 Kasım 2009): 935-51.
———. “Kuruluşundan 18. Yüzyıla Dek Osmanlı İmparatorluğu: Başlangıç Nağmesi”. İçinde <i>Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat</i> , editör Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, ve Ateş Uslu, 2. bs, 17-44. Yordam Kitap, 2016.
———. “Peasant Protest in the Late Ottoman Empire: Moral Economy, Revolt and the Tanzimat Reforms”. <i>International Review of Social History</i> , sy 57 (2012): 191-227.
———. “Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu 1703-1908: Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”. İçinde <i>Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat</i> , editör Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, ve Ateş Uslu, 2. bs, 45-93. Yordam Kitap, 2016.

———. “Tax Revolts During the Tanzimat Period (1839–1876) and Before the Young Turk Revolution (1904–1908): Popular Protest and State Formation in the Late Ottoman Empire”. <i>Journal of Policy History</i> 25, sy 3 (Temmuz 2013): 308-33.
Bailey, Anne M, ve Josep R Llobera, ed. <i>The Asiatic Mode of Production: Science and Politics</i> , 1981.
Balivet, Michel. <i>Şeyh Bedreddin / Tasavvuf ve İsyan</i> . Çeviren Ela Güntekin. 4. bs. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.
Banks, Olive. <i>Parity and Prestige in English Secondary Education: A Study in Educational Sociology</i> . London: Routledge and Paul, 1955.
Barber, Bernard. “Introduction in ‘Stratification, Social’”. İçinde <i>International Encyclopedia of the Social Sciences</i> , editör David L. Sills, 15:288-96. Macmillan, 1968.
Barkan, Ömer Lütfi. <i>Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi</i> . Editör Eyüp Kalemli. Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
———. “‘Tarihî Demografi’ Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”. <i>Türkiyat Mecmuası</i> 10, sy 28 (1953): 1-26.
Barkey, Karen. <i>Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi</i> . Çeviren Zeynep Altok. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
———. <i>Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar: Bir Karşılaştırmalı Tarih Perspektifi</i> . Çeviren Ebru Kılıç. 3. bs. Versus Kitap, 2016.
Behar, Cem. <i>Osmanlı İmparatorluğu’nun ve Türkiye’nin Nüfusu 1500-1927</i> . Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 1996.
Belge, Murat. “Genç Kalemler and Turkish Nationalism”. İçinde <i>Turkey’s Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century</i> , editör Celia Kerslake, Kerem Oktem, ve Philip Robins, 2010 edition. Basingstoke: AIAA, 2010.
———. “Önsöz”. İçinde <i>İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları</i> , 7-15. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
Bendix, Reinhard, ve Seymour Martin Lipset, ed. <i>Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective</i> . New York : Free Press ; London : Collier-Macmillan, 1966.
Benn, Stanley I. “Equality, Moral and Social”. İçinde <i>Encyclopedia of Philosophy</i> , editör Donald M. Borchert, 3:329-34. Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006.

Berger, Peter L. <i>The Social Reality of Religion</i> . London: Penguin Books, 1973.
Berktaş, Halil. “İzler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tek Tanrıçılık İçinde Özümsemiş Paganizm”. İçinde <i>Eyüp: Dün/Bugün</i> , editör Tülay Artan. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
———. <i>Kabileden Feodalizme</i> . Kaynak Yayınları, 1989.
———. “The Feudalism Debate: The Turkish End – Is ‘Tax – vs. – Rent’ Necessarily the Product and Sign of a Modal Difference?” <i>The Journal of Peasant Studies</i> 14, sy 3 (Nisan 1987): 291-333.
———. “The ‘Other’ Feudalism: A Critique of 20th Century Turkish Historiography and Its Particularisation of Ottoman Society”. Birmingham Üniversitesi, 1990.
———. “The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography”. İçinde <i>New Approaches to State and Peasant in Ottoman History</i> , editör Halil Berktaş ve Suraiya Faroqhi, 109-84. Taylor & Francis, 1992.
Berlin, Isaiah, ve Richard Wollheim. “XIV.—Equality”. <i>Proceedings of the Aristotelian Society</i> 56, sy 1 (01 Haziran 1956): 281-326.
Beydilli, Kemal. <i>Recognition of the Armenian Catholic Community and the Church in the Reign of Mahmud II (1830)</i> . Harvard University Press, 1995.
Bloch, Marc. <i>Feodal Toplum</i> . Çeviren Melek Fırat. 4. bs. Isık Yayınları, 2019.
Bobbio, Norberto. “Politica”. İçinde <i>Dizionario di Politica</i> , editör Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, ve E. Gianfranco Pasquino, 2. ed. interamente riv. e ampliata., 826-35. Torino: UTET, 1983.
Bodenheimer, Edgar. <i>Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law</i> . 2nd Revised Edition. Harvard University Press, 1981.
Boratav, Korkut. “Toplumsal Sınıflar”. İçinde <i>Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler</i> , editör Gökhan Atılğan ve E. Attila Aytekin, 4. bs, 29-40. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
Bouquet, Olivier. “Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique. A propos de : Burak Onaran, Détrôner le sultan. Deux conjurations à l’époque des réformes ottomanes : Kuleli (1859) et Meslek (1867), Louvain, Paris, Walpole, Peeters, 2013, 477 p.” <i>Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée</i> , sy 137 (12 Mayıs 2015).
Boura, Catherine. “The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918)”. İçinde <i>Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics,</i>

<i>Economy, and Society in the Nineteenth Century</i> , editör Dimitri Gondicas ve Charles Issawi. Darwin Pr, 1999.
Bowles, Paul. <i>Capitalism. A Short History of a Big Idea</i> . Harlow: Pearson/Longman, 2007.
Bozkurt, Gülnihal. <i>Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)</i> . Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
———. <i>Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyetine Resepsiyon Süreci (1839-1939)</i> . Türk Tarih Kurumu, 1996.
———. “İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri”. <i>Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kudret Ayiter Armağan</i> 3, sy 1-4 (1987): 115-55.
Bozkurt, Nebi. “Eman”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 11:75-77. İstanbul, 1995.
Braude, Benjamin. “Foundation Myths of the Millet System”. İçinde <i>Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society</i> , editör Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1:69-88. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.
Braudel, Fernand. <i>Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı</i> . Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. 3. bs. İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
———. <i>Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları</i> . Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. 3. bs. İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
———. <i>The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II</i> . Çeviren Siân Reynolds. C. 1. London: Collins, 1972.
———. <i>The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century Volume II</i> . Çeviren Siân Reynolds. Berkeley: University of California Press, 1992.
Brown, Henry Phelps. <i>Egalitarianism and the Generation of Inequality</i> . Oxford: Oxford University Press, 1988.
Buğra, Ayşe. “Önsöz”. İçinde <i>Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri</i> , 13. bs, 11-32. İletişim Yayınları, 2016.
Buhl, Frantz. “Millet”. İçinde <i>İslam Ansiklopedisi</i> . C. 8. İstanbul: MEB, 1971.
Burak, Guy. <i>The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire</i> . Cambridge studies in Islamic civilization. New York, NY: Cambridge University Press, 2015.
Burke, Peter. <i>Annales Okulu: Fransız Tarih Devrimi</i> . Çeviren Mehmet Küçük. 3. bs. Doğu Batı Yayınları, 2014.

Cahen, Claude. “Zimme”. İçinde <i>İslam Ansiklopedisi</i> , 13:566-71. İstanbul: MEB, 1986.
Cahn, Edmond N. Review of <i>Review of Morals and Law: The Growth of Aristotle’s Legal Theory by Max Hamburger</i> , tanıtım yazarı Max Hamburger. <i>Harvard Law Review</i> 65, sy 2 (1951): 363-66.
———. <i>The Sense of Injustice</i> . Indiana University Press, 1949.
Calder, Norman. “The Kitâb al-Kharâj of Abû Yûsuf”. İçinde <i>Studies in Early Muslim Jurisprudence</i> , 105-60. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Cevdet Paşa. <i>Târih</i> . C. 3, t.y.
———. <i>Târih</i> . C. 8, t.y.
———. <i>Tezâkir 1-12</i> . Editör Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.
Chamberlain, Houston Stewart. <i>Foundations of the Nineteenth Century</i> . Place of publication not identified: Adamant Media Corp., 2005.
Chase-Dunn, Christopher K., ve Thomas D Hall. <i>Rise and Demise: Comparing World-Systems</i> , 2018.
Clarence-Smith, William G. <i>Islam and the Abolition of Slavery</i> . London: Hurst, 2006.
Clastres, Pierre. <i>Devlete Karşı Toplum</i> . Çeviren Mehmet Sert ve M. Nedim Demirtaş. 5. bs. Ayrıntı Yayınları, 2019.
———. <i>Şiddetin Arkeolojisi: İlkel Topumlarda Savaş</i> . Çeviren Sarp Tuna. 1. bs. Nora Kitap, 2017.
Clayer, Nathalie. “Des agents du pouvoir ottoman dans les Balkans : les Halvetis”. <i>Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée</i> 66, sy 1 (1992): 21-30.
Cohen, Felix S. Review of <i>Book Review: The Sense of Injustice</i> , tanıtım yazarı Edmond N. Cahn. <i>Harvard Law Review</i> 63 (1950 1949): 1481-84.
Confucius. <i>The Analects of Confucius</i> . Çeviren Burton Watson. Translations from the Asian Classics. New York: Columbia University Press, 2007.
Cunningham, Alan. “Stratford Canning and the Tanzimat”. İçinde <i>Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century</i> , editör William R. Polk ve Richard L. Chambers, 1st edition., 245-66. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
Çakır, Baki. <i>Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)</i> . Kitabevi, 2003.

Çakır, Serpil. <i>Osmanlı Kadın Hareketi</i> . 5. bs. Metis Yayınları, 2016.
Çetinkaya, Y. Doğan. <i>1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi</i> . 2. bs. İletişim Yayınları, 2014.
———. <i>Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)</i> . İletişim Yayınları, 2015.
Çetinsaya, Gökhan. “‘Çıban Başı Koparmamak’: II. Abdülhamit Rejimine Yeniden Bakış”. <i>Türkiye Günlüğü</i> , sy 58 (1999): 54-64.
Dahrendorf, Ralf. “Liberty and Equality, Reflections of a Sociologist on a Classical Theme of Politics”. İçinde <i>Essays in the Theory of Society</i> , New edition edition., 179-214. Stanford Univ Pr, 1968.
———. “On the Origin of Inequality among Men”. İçinde <i>Social Inequality</i> , editör Andre Beteille. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1975.
———. “On the Origin of Social Inequality”. İçinde <i>Philosophy, Politics and Society: Second Series</i> , editör Peter Laslett ve Walter Garrison Runciman, 88-109. Oxford: Blackwell, 1976.
Dann, Otto. “Gleichheit”. İçinde <i>Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland</i> , editör Otto Brunner, Werner Conze, ve Reinhart Koselleck, 995-1046, 1972.
Davison, Roderic H. “The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire”. İçinde <i>Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society</i> , editör Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1:319-29. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.
———. “Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century”. <i>The American Historical Review</i> 59, sy 4 (1954): 844-64.
DellaFave, L. Richard. “On the Structure of Egalitarianism”. <i>Social Problems</i> , sy 2 (1975 1974): 199-213.
Demirci, H. Aliyar. “1908 Parlamentosu’na Göre Meşrutiyet’in Değerleri ve İlkeleri”. İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Denman, Fatma Kılıç. <i>İkinci Mesrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın</i> . Editör Tansel Demirel. Libra Kitap, 2010.
Derham, David Plumley, Francis Kevin Heathcote Maher, Louis A. O Waller, Francis Kevin Heathcote Maher, ve Louis A. O Waller. <i>An Introduction to Law</i> . Sydney: Law Book Company, 1991.

Deringil, Selim. <i>İktidarın Sembolleri ve İdeoloji</i> . Doğan Kitap, 2014.
———. “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876–1909)”. <i>International Journal of Middle East Studies</i> 23, sy 03 (Ağustos 1991): 345-59.
Dobson, Richard B. <i>The Peasants’ Revolt of 1381</i> . 2. ed., reprinted. History in Depth. Houndmills: Macmillan, 1993.
Duman, Yüksel. “Notables, Textiles and Copper in Ottoman Tokat, 1750-1840”. 1998.
Dumont, Louis. “Bireycilik üzerine denemeler: Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet”. İçinde <i>Devlet Kuramı</i> , editör Cemal Bali Akal, 5. bs, 141-74. Dost Kitabevi, 2018.
Dumont, Paul. “20. Yüzyıl Başları Osmanlı İmparatorluğu İşçi Hareketleri ve Sosyalist Akımlar Tarihi Üzerine Yayımlanmamış Kaynaklar”. <i>Toplum ve Bilim</i> , sy 3 (1977): 31-50.
———. “Yahudi-Sosyalist-Osmanlı Bir Örgüt: Selanik İşçi Federasyonu”. İçinde <i>Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)</i> , editör Mete Tunçay ve Erik Jan Zürcher, 5. bs, 73-112. İletişim Yayınları, 2010.
Durkheim, Émile. <i>Sosyolojik Yöntemin Kuralları</i> . 3. bs. Dost Kitabevi, 2012.
———. <i>The Division of Labour in Society</i> . Place of publication not identified: Palgrave Macmillan, 2013.
———. <i>Toplumsal İşbölümü</i> . Çeviren Özer Ozankaya. 3. bs. Cem Yayınevi, 2018.
Dündar, Fuat. <i>Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)</i> . 6. bs. İletişim Yayınları, 2015.
Dworkin, Ronald. <i>Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality</i> . Trade Paperback Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
———. <i>Taking Rights Seriously</i> . Bloomsbury Revelations Series. London: Bloomsbury, 2013.
Ebû Yûsuf. <i>Kitâbü’l-Harâç</i> . Çeviren Ali Özek. Albaraka Yayınları, 2019.
Eliot, Thomas Stearns. <i>Notes Towards the Definition of Culture</i> . Boston, Mass: Houghton Mifflin Harcourt, 2014.
Emiroğlu, Kudret. <i>Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi: Padişahlık Kültürü ve Demokrasi Ülküsü</i> . İletişim Yayınları, 2015.

Engels, Friedrich. <i>Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni</i> . Çeviren Mustafa Tüzel. 3. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
———. <i>Alman Köylü Savaşı</i> . Çeviren Okay Gönensin. Yordam Kitap, 2018.
———. “Karl Marx’ın ‘Ekonomi Politîğin Eleştirisi’”. İçinde <i>Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı</i> , çeviren Sevim Belli, 29-41. Ankara: Sol Yayınları, 2011.
Ergenç, Özer. <i>XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya</i> . Tarih Vakfı Yayınları, 2012.
Eroğul, Cem. “1908 Devrimi’ni İzleyen Anayasa Değişiklikleri”. İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Esim, Jak, ve Cem İkiz. <i>Kurtuluş Savaşında “Türkiye Aşkı” için: Yahudi Ezgileri ve Sefarad Romanslar</i> . İstanbul: Çekirdek Sanatevi, 1993.
Faroqhi, Suraiya. “In Search of Ottoman History”. <i>Journal of Peasant Studies</i> 18, sy 3-4 (Nisan 1991): 211-41.
———. <i>Osmanlı İmparatorluğu Tarihi</i> . Çeviren Ercan Ertürk. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
Feagin, Joe R. “Poverty: We Still Believe That God Helps Those Who Help Themselves”. <i>Psychology Today</i> , Kasım 1972.
Ferry, John William. <i>A History of the Department Store</i> . 1st Edition edition. Macmillan, 1960.
Findley, Carter V. <i>Dünya Tarihinde Türkler</i> . Çeviren Ayşen Anadol. 2. bs. Kitap Yayınevi, 2008.
Foucault, Michel. <i>Hapishanenin Doğuşu</i> . Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. 8. bs. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
Frank, Andre Gunder. “The Development of Underdevelopment”. <i>Monthly Review</i> 18, sy 4 (02 Eylül 1966): 17-31.
———. <i>Yeniden Doğu: Asya Çağında Küresel Ekonomi</i> . Çeviren Kamil Kurtul. İmge Kitabevi Yayınları, 2010.
Gellner, Ernest. “İnsan İnançlarındaki Gelgitler”. İçinde <i>Müslüman Toplum</i> , çeviren Müfit Günay, 11-162. Kabalcı Yayınları, 2012.
———. <i>Müslüman Toplum</i> . Çeviren Müfit Günay. Kabalcı Yayınları-kampanya, 2012.

———. “The Social Roots of Egalitarianism”: <i>Dialectics and Humanism</i> 6, sy 4 (1979): 27-43.
Genç, Mehmet. “Esham”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 11:376-80. İstanbul, 1995.
———. “İltizam”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 22:154-58. İstanbul, 2000.
———. “Mâlikâne”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 27:516-18. Ankara, 2003.
———. “Mukâtaa”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 31:129-32. İstanbul, 2006.
———. “Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi”. İçinde <i>Türkiye İktisat Tarihi Semineri</i> , editör Osman Okyar, 231-92. Hacettepe Üniversitesi, 1975.
———. “Yed-i Vâhid”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 43:378-83. İstanbul, 2013.
Gilmartin, Mary. “Colonialism/Imperialism”. İçinde <i>Key Concepts in Political Geography</i> , editör Carolyn Gallaher, 115-23. Key concepts in human geography. London ; Los Angeles: SAGE, 2009.
Gobineau, Arthur, ve Adrian Collins. <i>The Inequality of Human Races</i> , 2015.
Goldenberg, David M. <i>Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham</i> . Studies of the Bible and its reception, volume 10. Berlin ; Boston: de Gruyter, 2017.
Gosepath, Stefan. “Equality”. İçinde <i>The Stanford Encyclopedia of Philosophy</i> , editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2011.
Göçek, Fatma Müge. “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”. İçinde <i>Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce</i> , editör Tanıl Bora, çeviren Defne Orhun, C. 4. Çağaloğlu, İstanbul: İletişim, 2008.
Gölen, Zafer. <i>Tanzimat Döneminde Bosna Hersek</i> . Türk Tarih Kurumu, 2010.
Gramsci, Antonio. <i>Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci</i> . Çeviren Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. 11. pr. New York: International Publ, 1992.
Grant, Jonathan. “Rethinking the Ottoman ‘Decline’: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries”. <i>Journal of World History</i> 10, sy 1 (1999): 179-201.
Greenberg, Stanley B. <i>Race and State in Capitalist Development: Comparative Perspectives</i> . New Haven: Yale University Press, 1980.

Greene, Molly. “Akdeniz’de Osmanlılar”. İçinde <i>Erken Modern Osmanlılar İmparatorluğun Yeniden Yazımı</i> , editör Leslie P. Pierce, Edhem Eldem, Daniel Goffman, Virginia H. Aksan, ve Shirine Hamadeh, çeviren Güneş Ayas. Timaş Yayınları, 2011.
Güriz, Adnan. “Adalet Kavramının Belirsizliği”. İçinde <i>Adalet Kavramı</i> , editör Adnan Güriz, 2. bs, 7-37. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.
———. <i>Hukuk Başlangıcı</i> . 17. bs. Siyasal Kitabevi, 2016.
Güzel, M. Şehmus. <i>Türkiye’de İşçi Hareketi 1908-1984</i> . İmge Kitabevi Yayınları, 2016.
Habermas, Jürgen. <i>Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats</i> . 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
Hacısalıhoğlu, Mehmet. <i>Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)</i> . Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
Haldon, John F. <i>The State and the Tributary Mode of Production</i> . London ; New York: Verso, 1993.
Halsey, A. H. <i>Change in British Society: Based on the Reith Lectures</i> . 2nd ed. Open University set book. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1981.
Hamburger, Max. <i>Morals and Law: The Growth of Aristotle’s Legal Theory</i> . New York: Biblo-Moser, 1965.
Hanioğlu, M. Şükrü. <i>A Brief History of the Late Ottoman Empire</i> . Princeton: Princeton University Press, 2008.
———. “The Second Constitutional Period, 1908-1918”. İçinde <i>The Cambridge History of Turkey</i> , editör Reşat Kasaba, 1 edition., 4:62-111. New York: Cambridge University Press, 2008.
Heller, Ágnes. <i>Everyday Life</i> . London ; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
Heller, Celia Stopnicka, ed. <i>Structured Social Inequality: A Reader in Comparative Social Stratification</i> . New York Macmillan, 1970.
Hepkon, Haluk. “Jön Türkler ve Komplo Teorileri”. İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Hepworth, Mike, ve Bryan S. Turner. <i>Confession: Studies in Deviance and Religion</i> . London ; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Heraclitus, ve Brooks Haxton. <i>Fragments: The Collected Wisdom of Heraclitus</i> . New York: Penguin Books, 2003.
Hilton, Rodney, Paul Sweezy, Maurice Dobb, Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Kohachiro Takahashi, Georges Lefebvre, Giuliano Procacci, ve John Merrington. <i>Feodalizmden Kapitalizme Geçiş</i> . Çeviren Müge Gürer ve Semih Sökmen. Metis Yayınları, 1984.
Hobhouse, Leonard Trelawny. <i>Liberalism</i> . Middlesex (GB): Echo Library, 2009.
Hobsbawm, Eric J. <i>İlkel Asiler</i> . Çeviren Uygur Kocabaşoğlu. 2. bs. İletişim Yayınları, 2014.
Hocaoğlu, Baran. <i>II. Meşrutiyette İktidar-Muhalefet İlişkileri (1908-1913)</i> . Kitap Yayınevi, 2010.
Hodgson, Marshall G. S. <i>İslam'ın Serüveni</i> . Çeviren İzzet Akyol. C. 1. İz Yayıncılık, 2000.
Hofstadter, Richard. <i>Social Darwinism in American Thought</i> . Beacon paperback 16. Boston: Beacon Pr, 1955.
Howard, Jonathan. <i>Darwin: A Very Short Introduction</i> . Very short introductions 35. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.
Hunt, E. K. <i>Property and Prophets: The Evolution of Economic Institutions and Ideologies</i> . Updated 7th ed. Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 2003.
Iggers, Georg G. <i>Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme</i> . Çeviren Gül Çağalı Güven. 6. bs. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.
Imber, Colin. “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece”. İçinde <i>Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 271-300. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
———. “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”. İçinde <i>Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 39-72. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
———. “Osmanlı Hanedan Efsanesi”. İçinde <i>Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 243-70. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
———. <i>Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650</i> . Çeviren Şiar Yalçın. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

———. <i>Şeriatın Kanunı: Ebusuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk</i> . Çeviren Murteza Bedir. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
———. “The Legend of Osman Gazi”. İçinde <i>The Ottoman Emirate (1300-1389): Halcyon Days in Crete 1: A Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 1991</i> , editör Elisavet A. Zachariadou, 67-75. Crete University Press, 1993.
Iuvenalis, Decimus Iunius. <i>Yergiler</i> . Çeviren Erdal Alover ve Çiğdem Dürüşken. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
İbn Haldun. <i>Mukaddime</i> . Editör Süleyman Uludağ. 16. bs. Dergah Yayınları, 2018.
İnalçık, Halil. <i>Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I</i> . 5. bs. Türk Tarih Kurumu, 2014.
———. “İmtiyâzât (Osmanlı Dönemi Kapitülasyonların Karakter ve Mahiyeti)”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 22:245-52. İstanbul, 2000.
———. “Osmanlı Devleti’nin Doğuşu Meselesi”. İçinde <i>Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 225-42. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
———. “Osmanlı Fetih Yöntemleri”. İçinde <i>Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 443-74. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
———. “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları”. <i>Ankara Üniversitesi SBF Dergisi</i> 13, sy 2 (1958): 102-26.
———. <i>Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)</i> . Çeviren Ruşen Sezer. 16. bs. Yapı Kredi Yayınları, 2011.
———. “Osmanlı Padişahı”. <i>Ankara Üniversitesi SBF Dergisi</i> 13, sy 04 (01 Nisan 1958): 68-79.
———. “Osmanlılar”. İçinde <i>İslam Ansiklopedisi</i> . C. 12/II. İstanbul: MEB, 1984.
———. “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”. İçinde <i>Dünü ve Bugünüyle: Toplum ve Ekonomi</i> , editör Yavuz Cezar, C. 7. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994.
———. “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”. İçinde <i>Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi</i> , 6:1536-44. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
———. “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire Arms in the Middle East”. İçinde <i>War, Technology and Society in the Middle East</i> , editör Vernon J. Parry ve Malcolm Yapp, 195-211. London; New York: Oxford University Press, 1975.

İslamoğlu, Huri, ed. <i>The Ottoman Empire and the World-Economy</i> . Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2004.
İslamoğlu, Huri, ve Çağlar Keyder. “The Ottoman Social Formation”. İçinde <i>The Asiatic Mode of Production: Science and Politics</i> , editör Anne M. Bailey ve Josep R. Llobera, 301-24, 1981.
Jackson, Brian. <i>Streaming: An Education System in Miniature</i> . First Edition edition. London, 1964.
Jackson, John Archer, ed. <i>Migration</i> . Digitally printed version. Sociological Studies 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
Jay, Martin. <i>Adorno</i> . Çeviren Ünsal Oskay. Der Yayınları, 2001.
Jessop, Bob. <i>Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak</i> . Çeviren Ahmet Özcan. 2. bs. Epos Yayınları, 2016.
———. “Marxist Approaches to Power”. İçinde <i>The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology</i> , editör Edwin Amenta, Kate Nash, ve Alan Scott, 3-14. Wiley-Blackwell Companions to Sociology. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
Jorga, Nicolae. <i>Osmanlı İmparatorluğu Tarihi</i> . Çeviren Nilüfer Epçeli. C. 2. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.
Kafadar, Cemal. <i>İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu</i> . Birleşik Yayınevi, 2010.
———. “Kuruluş Tartışmaları Sentezleniyor”. Program adı: BİSAV Tarih Okumaları: Osmanlı Kuruluş Tartışmaları, İstanbul, 2005.
Kansu, Aykut. <i>1908 Devrimi</i> . Çeviren Ayda Erbal. 8. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
Kant, Immanuel. <i>Ebedî Barış Üzerine Felsefî Bir Deneme</i> . Çeviren Yavuz Abadan ve Seha L. Meray. Ankara: AÜ SBF, 1980.
———. <i>Metaphysik Der Sitten</i> . Editör Julius Hermann von Kirchmann. Verlag von L. Heimann, 1870.
Karahasanoğlu, Selim. “Osmanlı İmparatorluğu’nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirîzâde Ahmed Efendi ve Terekesi”. <i>Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi</i> , sy 24 (2008): 97-128.
Karatani, Kojin. <i>Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına</i> . Çeviren Ali Karatay. 2. bs. Metis Yayınları, 2019.

Karpat, Kemal H. <i>Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma</i> . Çeviren F. Dilek Özdemir. İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
———. <i>Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays</i> . Leiden, The Netherlands ; Boston: Brill, 2002.
Kastritsis, Dimitris J. <i>Bayezid'in Oğulları 1402-1413 Osmanlı İç Savaşında İmparatorluk İnşası ve Temsil</i> . Çeviren Ayda Arel. Kitap Yayınevi, 2010.
Kayalı, Hasan. <i>Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918</i> . Çeviren Türkan Yöney. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
Kenanoğlu, M. Macit. <i>Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek</i> . 4. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
Kennedy, Paul. <i>Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri</i> . Çeviren Birtane Karanakçı. 15. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Kerimoğlu, Hasan Taner. <i>İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914</i> . Libra Kitap, 2009.
Keyder, Çağlar. “The Dissolution of the Asiatic Mode of Production”. <i>Economy and Society</i> 5, sy 2 (Mayıs 1976): 178-96.
———. “Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası”. <i>İçinde Geçiş Sürecinde Türkiye</i> , editör E. Ahmet Tonak ve Irvin Cemil Schick, 6. bs, 61-172. Belge Yayınları, 2014.
Khoury, Dina Rizk. <i>Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul 1540-1834</i> . Çeviren Ülkün Tansel. 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Kınalızade, Ali. <i>Ahlak-ı Alaî</i> . Fecr Yayınevi, 2017.
Kıray, Emine. <i>Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar</i> . 5. bs. İletişim Yayınları, 2015.
Kili, Suna, ve A. Şeref Gözübüyük, ed. <i>Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze</i> . 3. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
King, Martin Luther. “Birmingham Cezaevi'nden Mektup”. <i>İçinde Sivil İtaatsizlik: Kamu Vicdanına Çağrı</i> , çeviren Yakup Coşar, 5. bs, 195-215. Ayrıntı Yayınları, 2018.
Kocabaşoğlu, Uygur. “Hürriyet'in Basması Kadar Basını da Ünlüdür...” <i>İçinde 100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, Barış Ünlü, ve Sarp Balcı, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan. <i>Takvimi Vekayi: Türk Basınında 150 Yıl, 1831-1981</i> . Ankara: ABS, 1981.
Köksal, Duygu, ve Anastasia Falierou. "Introduction: Historiography of Late Ottoman Women". İçinde <i>A Social History of Late Ottoman Women: New Perspectives</i> , 1-27. Leiden ; Boston: BRILL, 2013.
Kuneralp, Sinan. <i>Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922): Prosopografik Rehber</i> . 1. bs. İstanbul: İsis, 1999.
Kutlu, Sacit. <i>Didar-ı Hürriyet: Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet, 1908-1913</i> . 2. bs. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.
Küçük, Cevdet. "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat". İçinde <i>Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi</i> , 5:1007-24. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
Kymlicka, Will. <i>Contemporary Political Philosophy: An Introduction</i> . 2nd ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002.
Langer, William L., ve Robert P. Blake. "Osmanlı Türklerinin Doğu ve Tarihsel Arkapları". İçinde <i>Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 177-224. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
Leacock, Eleanor Burke. "İlkel Komünizm". İçinde <i>Marksist Düşünce Sözlüğü</i> , editör Tom Bottomore, çeviren Zehra Aksu, 287-88. İstanbul: İletişim, 2002.
Lenin, Vladimir İlyiç. <i>Emperyalizm- Kapitalizmin En Yüksek Aşaması</i> . Çeviren Cemal Süreya. 12. bs. Sol Yayınları, 2009.
Lerner, Daniel. <i>The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East</i> . Free Press of Glencoe, 1964.
Lewis, Bernard. <i>İslam'ın Siyasal Söylemi</i> . Çeviren Ünsal Oskay. Phoenix Yayınevi, 2007.
Lindner, Rudi Paul. "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet". İçinde <i>Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar</i> , editör Mehmet Öz ve Oktay Özel, 4. bs, 407-28. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
———. <i>Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar</i> . Çeviren Müfit Günay. İmge Kitabevi Yayınları, 2000.
Lovejoy, Arthur O. <i>The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea</i> . 15. print. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr, 1982.
Lowry, Heath W. <i>Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı</i> . Çeviren Kıvanç Tanrıyar. 2. bs. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.

Lukacs, Georg. <i>Tarih ve Sınıf Bilinci</i> . Çeviren Yılmaz Öner. 3. bs. Belge Yayınları, 2014.
Lybyer, Albert Howe. <i>The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent</i> . Reprint 2014. Cambridge: Harvard University Press, 1913.
Macfarlane, Charles. <i>Turkey and Its Destiny: The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine Into the State of That Country</i> . C. 1. London: W. Clowes and Sons, 1850.
Macpherson, Crawford B. <i>The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke</i> . 13. impr. Oxford: Oxford Univ. Press, 1990.
Makdisi, Ussama. “Corrupting the Sublime Sultanate: The Revolt of Tanyus Shahin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon”. <i>Comparative Studies in Society and History</i> 42, sy 1 (Ocak 2000): 180-208.
Mandel, Ernest, ve Andre Gunder Frank. <i>Ekonomik Kriz ve Azgelişmiş Ülkeler</i> . Çeviren N. Saraçoğlu. 2. bs. Yazın Yayıncılık, 1995.
Mann, Michael. <i>İktidarın Tarihi Cilt - I / Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları</i> . Çeviren Kollektif. Phoenix Yayınevi, 2013.
Ma’oz, Moshe. <i>Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society</i> . London: Oxford University Press, 1968.
———. “Tanzimat’ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumunu Üzerindeki Etkisi”. İçinde <i>Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu</i> , editör Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, 8. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
Mardin, Şerif. <i>Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908</i> . 20. bs. İletişim Yayınları, 2015.
Marshall, Alfred. <i>Principles of Economics</i> . New York; Gordonsville: Palgrave Macmillan, 2014.
Marshall, Thomas Humphrey. <i>Class, Citizenship, and Social Development: Essays</i> . Westport, Conn: Greenwood Press, 1973.
———. <i>The Right to Welfare and Other Essays</i> . 1st American ed. New York: Free Press, 1981.
Marx, Karl. <i>Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı</i> . Çeviren Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları, 2011.

———. “Formen”. İçinde <i>Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri</i> , çeviren Mihri Belli, 67-116. Ankara: Sol Yayınları, 2009.
———. <i>Grundrisse Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma</i> . Çeviren Sevan Nişanyan. 5. bs. Birikim Yayınları, 2018.
———. <i>Kapital Cilt 1: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili & Sermayenin Üretim Süreci</i> . Editör Friedrich Engels. Çeviren Alaattin Bilgi. 5. bs. Sol Yayınları, 1997.
———. <i>Kapital Cilt 3: Ekonomi Politiğin Eleştirisi & Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci</i> . Editör Friedrich Engels. Çeviren Alaattin Bilgi. 3. bs. Sol Yayınları, 1997.
———. <i>Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i</i> . Çeviren Tanıl Bora. 4. bs. İstanbul: İletişim, 2016.
Marx, Karl, ve Friedrich Engels. <i>Komünist Manifesto</i> . Çeviren Celal Üster ve Nur Deriş. İstanbul: Can, 2016.
Masson, Paul. <i>Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle</i> . C. 2. Paris: Hachette & cie, 1911.
Masters, Bruce. <i>Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism</i> . Revised ed. edition. New York: Cambridge University Press, 2004.
———. “The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria’s Incorporation into The Capitalist World System”. <i>International Journal of Middle East Studies</i> 22, sy 1 (Şubat 1990): 3-20.
Mauss, Marcel. <i>Armağan Üzerine Deneme: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni</i> . Çeviren Nihan Özyıldırım, 2018.
Mcgowan, Bruce. “Âyanlar Çağı”. İçinde <i>Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914</i> , editör Halil İnalcık ve Donald Quataert, çeviren Ayşe Berktaş ve Serdar Alper, C. 2. Eren Yayıncılık, 2004.
Menne, Alfred. “Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit”. <i>Ratio</i> 4 (1962): 44 vd.
Mick, Christoph. “Colonialism in the Polish Eastern Borderlands 1919-1939”. İçinde <i>The Shadow of Colonialism on Europe’s Modern Past</i> , editör Róisín Healy ve Enrico Dal Lago, 126-41, 2014.
Mill, John Stuart. <i>Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical</i> . 3. bs. C. 4. 2 c. London: Longman, 1875.

Millas, Herkül. “1908 Olaylarından Yüz Yıl Sonra Rum Milletinin Rolü Nasıl Değerlendirilir?” İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşın, 2. bs, 61-82. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Minassian, Gaidz F. “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Ermeni Devrimci Federasyonu Arasındaki İlişkiler”. İçinde <i>Ermeniler ve İttihat ve Terakki: İşbirliğinden Çatışmaya</i> , çeviren Ludmilla Denisenko, 3. bs. Aras Yayıncılık, 2013.
Moore Jr., Barrington. <i>Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri</i> . Çeviren Adam (Alaeddin) Şenel ve Şirin Tekeli. 4. bs. İmge Kitabevi Yayınları, 2016.
Moreau, Odile. <i>Reformlar Çağında Osmanlı İmparatorluğu Askeri “Yeni Düzen”in İnsanları ve Fikirleri 1826-1914</i> . Çeviren Işık Ergüden. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
Moroni, Ileana. <i>O Ergatis, 1908-1909: Ottomanism, National Economy and Modernization in the Ottoman Empire</i> . Libra Kitap, 2010.
Mosca, Gaetano. <i>The Ruling Class</i> . New York; London: McGraw-Hill, 1939.
Mumcu, Ahmet, Coşkun Üçok, ve Gülnihal Bozkurt. <i>Türk Hukuk Tarihi</i> . 12. bs. Turhan Kitabevi, 2007.
Nagel, Thomas. <i>Equality and Partiality</i> . New York: Oxford University Press, 1991.
Namık Kemal. <i>Namık Kemal’in Husûsî Mektupları</i> . Editör Fevziye Abdullah Tansel. C. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
Needham, Joseph. <i>Doğunun Bilgisi Batının Bilimi</i> . Editör A. Nejat Acar, Adnan Akçay, H. Ünal Nalbantoğlu, ve Mustafa Yılmaz. 1. bs. MAB, 1983.
Nelson, Benjamin. “Conscience and the Making of Early Modern Cultures:”The Protestant Ethic” beyond Max Weber”. <i>Social Research</i> 36, sy 1 (1969): 4-21.
Neumann, Christoph H., ve Klaus Kreiser. <i>Küçük Türkiye Tarihi</i> . Çeviren Yunus Emre Gürbüz. İletişim Yayınları, 2008.
Nur, Rıza. <i>Hayat ve Hatıratım 1-2-3</i> . Editör Abdurrahman Dilipak. İşaret Yayınları, 1992.
Nye Jr., Joseph S. <i>Yumuşak Güç</i> . Çeviren Rayhan İnan Aydın. BB101 Yayınları, 2017.
Okandan, Recai G. <i>Amme Hukukumuzun Ana Hatları: Birinci Kitap - Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar</i> . İstanbul: İÜHF Yayını, 1977.

Olson, Robert W. "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?" <i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i> 17, sy 3 (Eylül 1974): 329.
Onaran, Burak. "Kuleli Vakası hakkında 'başka' bir araştırma". <i>Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar</i> , sy 5 (2007): 9-35.
———. <i>Padişahı Devirmek: Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)</i> . İletişim Yayınları, 2018.
Oppenheim, Felix E. "Egalitarianism as a Descriptive Concept". <i>American Philosophical Quarterly</i> 7, sy 2 (1970): 143-52.
Ortaylı, İlber. "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili". İçinde <i>Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler 1</i> , 1. bs, 213-22. Ankara: Turhan Kitabevi, 2000.
———. "İmparatorluk Döneminde Mahalli İdarelerin ve Belediyeciliğin Evrimi". İçinde <i>Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi</i> , editör Ergun Türkcan. Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1978.
———. "Osmanlılar'da Millet Sistemi". İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 30:66-70. İstanbul, 2005.
———. "Tanzimat Bürokratları ve Metternich". İçinde <i>Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler 1</i> , 1. bs, 441-48. Ankara: Turhan Kitabevi, 2000.
———. <i>Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)</i> . Türk Tarih Kurumu, 2011.
———. <i>Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi</i> . 3. bs. Cedit Neşriyat, 2008.
Önen, Nizam, ve Cenk Reyhan. <i>Mülkten Ülkeye: Türkiye'de Taşra İdaresinin Dönüşümü (1839-1929)</i> . İletişim Yayınları, 2011.
Özbay, Ferhunde. "Gendered Space: A New Look at Turkish Modernisation". <i>Gender & History</i> 11, sy 3 (1999): 555-68.
———. "Turkish Female Child Labor in Domestic Work: Past and Present". Project Report prepared for ILO/IPEC. İstanbul, 1999.
Özbek, Nadir. "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamit Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme". <i>Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi</i> , sy 2 (2004): 71-90.

———. “Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, and the Hamidian Regime, 1876–1909”. <i>International Journal of Middle East Studies</i> 37, sy 1 (Şubat 2005): 59-81.
Özcan, Abdülkadir. “Çorbacı”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 8:369-70. İstanbul, 1993.
———. “Edirne Vak’ası”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 10:445-46. İstanbul, 1994.
———. “Patrona İsyanı”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 34:189-92. İstanbul, 2007.
Özel, Ahmet. “Harbî”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 16:112-14. İstanbul, 1997.
Özel, Oktay. “Limits of the Almighty: Mehmed II’s ‘Land Reform’ Revisited”. <i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i> 42, sy 2 (01 Mayıs 1999): 226-46.
———. “Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The Demographic Crisis Reconsidered”. <i>International Journal of Middle East Studies</i> 36, sy 2 (Mayıs 2004): 183-205.
———. “The Reign of Violence: The Celalis C.1550-1700”. İçinde <i>The Ottoman World</i> , editör Christine Woodhead, 184-202. Routledge Handbooks Online, 2011.
Özön, Mustafa Nihat. <i>Namık Kemal ve İbret Gazetesi</i> . İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.
Öztürk, Levent. <i>İslam Toplumunda Hristiyanlar</i> . İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
Özvar, Erol. <i>Osmanlı Maliyesinde Malikane Uygulaması</i> . Kitabevi, 2018.
Özyüksel, Murat. <i>Hicaz Demiryolu</i> . Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
Palairot, Michael. <i>Balkan Ekonomileri 1800-1914 / Kalkınmasız Evrim</i> . Çeviren Ayşe Edirne. Sabancı Üniversitesi, 2000.
Pamuk, Şevket. “19. yy’da Osmanlı Dış Ticareti”. İçinde <i>Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi</i> , 3:653-71. İletişim Yayınları, 1985.
———. <i>Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi</i> . 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
———. “The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered”. <i>International Journal of Middle East Studies</i> 33, sy 1 (2001): 69-89.

Parkin, Frank. <i>Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies</i> . 1st edition. London: MacGibbon & Kee, 1971.
Parsons, Talcott. "Christianity and Modern Industrial Society". İçinde <i>Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin</i> , editör Pitirim Aleksandrovich Sorokin ve Edward A. Tiryakian. New Brunswick: Transaction Publishers, 2013.
———. "The Distribution of Power in American Society". <i>World Politics</i> 10, sy 1 (Ekim 1957): 123-43.
———. <i>Toplumsal Eylemin Yapısı: Marshall, Pareto, Durkheim</i> . Çeviren Nur Nirven ve Adem Bölükbaşı. C. 1. Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015.
———. <i>Toplumsal Eylemin Yapısı: Max Weber</i> . Çeviren Nur Nirven ve Adem Bölükbaşı. C. 2. Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015.
Pascal, Blaise. <i>Pensées</i> . Düzenleyen & çeviren by Roger Ariew. Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co, 2005.
Peel, J. D. Y. <i>Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist</i> . London: Heinemann Educational, 1971.
Perinçek, Şule. "1908 Devrimi ve Cumhuriyet Kadını". İçinde <i>100. Yılında Jön Türk Devrimi</i> , editör Sina Akşin, 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Petersen, William. "A General Typology of Migration". <i>American Sociological Review</i> 23, sy 3 (1958): 256-66.
Petrovic, Gajo. "Yabancılaşma". İçinde <i>Marksist Düşünce Sözlüğü</i> , editör Tom Bottomore, çeviren Levent Köker, 597-603. İstanbul: İletişim, 2002.
Pinkerton, John. <i>A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels, in All Parts of the World</i> . Philadelphia Kimber and Conrad, 1812.
Pipes, Daniel. <i>Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System</i> . New Haven: Yale University Press, 1981.
Platon, Sabahattin Eyüboğlu, ve M. Ali Cimcoz. <i>Devlet</i> . İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Poggi, Gianfranco. <i>Devlet / Doğası Gelişimi ve Geleceği</i> . Çeviren Aysun Babacan. 5. bs. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016.
Polanyi, Karl. <i>Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri</i> . Çeviren Ayşe Buğra. 13. bs. İletişim Yayınları, 2016.

———. “Marketless Trading in Hammurabi’s Time”. İçinde <i>Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory</i> , editör Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, ve Harry W. Pearson, 1st edition., 12-26. The Free Press, 1957.
Polat, Süleyman. “The economic consequences of the Celali revolts: the destruction and re-establishment of the state’s taxation organisation”. <i>Turkish Historical Review</i> 4, sy 1 (Ocak 2013): 57-82.
Poulantzas, Nicos. <i>Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar</i> . Çeviren Şule Ünsaldı. Epos Yayınları, 2014.
Quataert, D. “Machine Breaking and the Changing Carpet Industry of Western Anatolia, 1860-1908”. <i>Journal of Social History</i> 19, sy 3 (01 Mart 1986): 473-89.
Quataert, Donald. <i>Osmanlı Devleti’nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş 1881-1908</i> . Çeviren Sabri Tekay. İletişim Yayınları, 2017.
———. <i>Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922</i> . Çeviren Ayşe Berktaş. 10. bs. İletişim Yayınları, 2016.
———. <i>Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü</i> . Çeviren Tansel Güney. 3. bs. İletişim Yayınları, 2011.
Rae, Douglas W. <i>Equalities</i> . Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
Ragin, Charles, ve Daniel Chirot. “Immanuel Wallerstein’in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji”. İçinde <i>Tarihsel Sosyoloji: Bloch’tan Wallerstein’a Görüşler ve Yöntemler</i> , editör Theda Skocpol, çeviren Ahmet Fethi, 4. bs, 305-47. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
Rawls, John. <i>Bir Adalet Teorisi</i> . Çeviren Vedat Ahsen Coşar. 2. bs. Phoenix Yayınevi, 2018.
Rex, John. <i>Race Relations in Sociological Theory</i> . 2nd ed. London ; Boston: Routledge & K. Paul, 1983.
Ricardo, David. <i>Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri</i> . Çeviren Barış Zeren. 4. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
Sahlins, Marshall. <i>Taş Devri Ekonomisi</i> . Çeviren Taylan Doğan ve Şirin Özgün. 2. bs. Bgst Yayınları, 2017.
Said, Edward W. <i>Kültür ve Emperyalizm</i> . Çeviren Necmiye Alpay. 4. bs. Hil Yayınları, 2016.
Salih, Subhi. <i>İslam Kurumları</i> . 2. bs. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.

Salzman, Ariel. <i>Osmanlı Ancien Regime'i: Modern Devleti Yeniden Düşünmek</i> . Çeviren Ayşe Özdemir. 2. bs. İletişim Yayınları, 2017.
Salzmann, Ariel. <i>Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State</i> . Boston: Brill, 2003.
Savran, Sungur. “20. Yüzyılın Politik Mirası”. İçinde <i>Sürekli Kriz Politikaları: 2000’li Yıllarda Türkiye</i> , editör Sungur Savran ve Neşecan Balkan, C. 1. Metis Yayınları, 2004.
Sert Sandfuchs, Özlem. “Reconstructing a Town from its Court Records. Rodoscuk, 1546-1553”. Ludwig Maximilian Üniversitesi, 2008.
Shaw, Stanford J., ve Ezel Kural Shaw. <i>Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye’nin Doğuşu, 1808-1975</i> . Çeviren Mehmet Harmancı. 2. bs. C. 2. E Yayınları, 1994.
Shils, Edward. <i>Tradition</i> . Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Shorter, Edward. <i>The Making of the Modern Family</i> . First printing. edition. New York: Basic Books, 1975.
Simmel, Georg. <i>Paranın Felsefesi</i> . Çeviren Yavuz Alogan ve Öykü Didem Aydın. 2. bs. İthaki Yayınları, 2018.
Skocpol, Theda. <i>States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China</i> . Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1979.
Smith, Adam. <i>Ulusların Zenginliği Cilt 1</i> . Çeviren Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı. 4. bs. Alan Yayıncılık, 1997.
Smith, George Leslie. <i>Religion and Trade in New Netherland: Dutch Origins and American Development</i> . Ithaca: Cornell University Press, 1973.
Sönmez, Banu İşlet. <i>II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti</i> . Yapı Kredi Yayınları, 2007.
Sunar, Mehmet Mert. “A Study of the Janissary Corps, 1730-1826”. Binghamton Üniversitesi, 2006.
Şenel, Alaeddin. “Eşitlik Kavramı ve Tarihsel Gelişmesi”. İçinde <i>Prof. Dr. Yavuz Abadan’a Armağan</i> . Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak., 1969.
Şişman, Adnan. “Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi”. İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , 13:323-26. İstanbul, 1996.
Tanör, Bülent. <i>Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri</i> . 31. bs. Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Taş, Hülya. <i>XVII. Yüzyılda Ankara</i> . Türk Tarih Kurumu, 2014.
Tawney, Richard Henry. <i>Equality</i> . 4th ed., rev. London: Unwin Books, 1964.
Temo, İbrahim. <i>İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları</i> . İstanbul: Arba, 1987.
Testa, Ignace de. <i>Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suléyman I et François I, jusqu'à nos jours</i> . C. VII. Paris: Amyot, 1864.
Testart, Alain. <i>Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités</i> . Paris: Société d'Ethnographie, 1982.
Tezcan, Baki. <i>The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World</i> . Cambridge University Press, 2010.
Thompson, E. P. <i>Avam ve Görenek</i> . Çeviren Uygur Kocabaşoğlu. 2. bs. Birikim Yayınları, 2016.
Thomson, David. <i>Equality</i> . Cambridge: CUP Archive, 1949.
Tilly, Charles. <i>Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu</i> . Çeviren Kudret Emiroğlu. İmge Kitabevi Yayınları, 2001.
Timur, Taner. <i>Osmanlı Toplumsal Düzeni</i> . 5. bs. İmge Kitabevi Yayınları, 2010.
Tocqueville, Alexis de. <i>Amerika'da Demokrasi</i> . Çeviren Seçkin Sertdemir Özdemir. 1. bs. İletişim Yayınları, 2016.
Toprak, Zafer. "Milli İktisadın Temelleri: 1909 Bursa Sergisi ve Yerli Mallar". İçinde <i>Tarık Zafer Tunaya Anısına Yadigar-ı Meşrutiyet</i> , editör Mehmet Ö. Alkan, 247-59. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
Tönnies, Ferdinand, ve Klaus Lichtblau. <i>Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft</i> . Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden: Springer VS, 2012.
Tritton, A. S. <i>The Caliphs and Their Non Muslim-Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar</i> . Oxford University Press., 1930.
Tugendhat, Ernst, ve Ursula Wolf. <i>Logisch-semantische Propädeutik</i> . Durchges. Ausg., [Nachdr.]. Universal-Bibliothek 8206. Stuttgart: Reclam, 2010.
Tunçay, Mete. <i>Türkiye'de Sol Akımlar: 1908-1925</i> . İletişim Yayınları, 2009.
Tunçay, Mete, Raşit Çavaş, Nuri Akbayan, Bahattin Öztuncay, ve Yücel Demirel, ed. <i>II. Meşrutiyet'in İlk Yılı: 23 Temmuz 1908 - 23 Temmuz 1909</i> . Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Turan, Namık Sinan. “16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Sonuna Dek Osmanlı Devletinde Gayri Müslimlerin Kılık Kıyafetlerine Dair Düzenlemeler”. <i>Ankara Üniversitesi SBF Dergisi</i> 60, sy 4 (2005): 239-67.
———. “‘Gerçek ve İllüzyon Arasında’: Birinci Dünya Savaşı’na Giden Süreçte Osmanlı İmparatorluğu ve Panislamizm”. İçinde <i>Nuran Yıldırım - Armağan Kitabı: Tıp Tarihinin Peşinde Bir Ömür</i> , editör Hakan Ertin ve M. İnanç Özekmekçi, 515-45. Betim Kitaplığı, 2016.
———. <i>Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına</i> . İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
———. “İslam’ın senkretik yorumlanış biçimi olarak Yesevilik”. <i>Evrensel Kültür</i> , sy 298 (Ekim 2016): 40-47.
———. “Kimlik Sorunu Üzerine Bir Yaklaşım: Roma’nın Varisi Olmak ‘İhmal Edilmiş Bir Osmanlı Kimliği Olarak Rumilik’”. <i>Türkoloji Kültürü</i> 4, sy 8 (Yaz 2011): 13-28.
———. “Modernleşme Olgusunun Osmanlı Toplum Yaşamına Yansımaları ve Ta’addüd-i Zevcat (Çokeşlilik) Sorunu”. <i>Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları</i> , sy 7 (2005): 117-52.
———. “Osmanlı İmparatorluğu’nda püritanizmin toplumsal etkileri: Kaos ve düzen arasında Kadızadeliler”. <i>Evrensel Kültür</i> , sy 270 (Haziran 2014): 49-54.
———. “Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Eğitimin İdeolojik Dönüşümüne Dair Gözlemler”. <i>Folklor/Edebiyat</i> 14, sy 55 (Mart 2008): 109-35.
———. Review of <i>Raylar Üzerinden İmparatorluğun Son Dönem Tarihine Bir Bakış: Hicaz Demir Yolu Üzerine Önemli Bir Yapıt</i> , tanıtım yazarı Murat Özyüksel. <i>Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları</i> , sy 10 (2006): 215-27.
———. “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci”. <i>Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi</i> , sy 52 (2007): 151-87.
———. “Sociopolitical Transformation of the Ottoman Empire and the Concept of Secularization”. <i>International Journal of Turcologia</i> 6, sy 12 (Autumn 2011): 19-29.
———. “Tanzimat bürokratlarından Jöntürklere: Osmanlı siyasal yapısında değişim ve laikleşme”. <i>İktisat Dergisi</i> , sy 502 (Nisan 2009): 73-82.
———. “‘Tefrik’ten İttihad’a’ Osmanlı Devleti’nde Gayri Müslimler’in Toplumsal ve Siyasal Statülerinde Değişim Süreci”. <i>İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası</i> 58, sy 1 (2008): 1-43.

Turner, Bryan S. <i>Equality</i> . Key ideas. Chichester : London ; New York: Ellis Horwood ; Tavistock Publications, 1986.
———. <i>Eşitlik</i> . Çeviren Bahadır Sina Şener. Dost Kitabevi, 2007.
———. <i>Religion and Social Theory</i> . 2nd ed. Theory, culture & society. London ; Newbury Park, Calif: Sage Publications, 1991.
———. “The Concept of Social ‘Stationariness’: Utilitarianism and Marxism”. <i>Science & Society</i> 38, sy 1 (1974): 3-18.
Türkgeldi, Ali Fuat. <i>Mesâil-i Mühimme-i Siyasiyye</i> . Editör Bekir Sıtkı Baykal. 2. bs. C. 1. Türk Tarih Kurumu, 1987.
Uslu, Ateş, ve E. Attila Aytekin. “1908-1923: Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında”. İçinde <i>Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat</i> , editör Gökhan Atılgan, Cenk Saraçoğlu, ve Ateş Uslu, 2. bs, 95-199. Yordam Kitap, 2016.
Uzun, Ahmet. <i>Tanzimat ve Sosyal Direnişler: Niş İsyanı Üzerine Ayrıntılı Bir İnceleme (1841)</i> . Eren Yayıncılık, 2002.
Ünlü, Barış. <i>Osmanlı Bir Dünya İmparatorluğunun Soykütüğü</i> . 3. bs. Dipnot Yayınları, 2019.
Vatter, Sherry. “Şam’ın Militan Tekstil İşçileri: Ücretli Zanaatkârlar ve Osmanlı İşçi Hareketi, 1850-1914”. İçinde <i>Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine İşçiler 1839-1950</i> , editör Erik Jan Zürcher ve Donald Quataert, çeviren Cahide Ekiz, 4. bs, 55-96. İletişim Yayınları, 2017.
Vlastos, Gregory. “Justice and Equality”. İçinde <i>Equality: Selected Readings</i> , editör Louis P. Pojman ve Robert Westmoreland, 120-33. New York, NY: Oxford Univ. Press, 1997.
Vognsen, Frederik Lynge. “Conceptualizing Danish ‘Piracy’, c.1460-1525: A Criminalized Economy or a Circular Exchange of Goods, Money, and People?” İçinde <i>Merchants, Pirates, and Smugglers: Criminalization, Economics, and the Transformation of the Maritime World (1200-1600)</i> , editör Thomas K. Heebøll-Holm, Philipp Höhn, ve Gregor Rohmann, 145-64. Frankfurt: Campus Verlag, 2019.
Vonnegut, Kurt. “Harrison Bergeron”. İçinde <i>Maymun Evine Hoş Geldiniz</i> , çeviren Handan Balkara, 27-36. Can Yayınları, 2016.
Wallerstein, Immanuel. <i>Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi</i> . Çeviren Tuncay Birkan. 6. bs. Metis Yayınları, 2019.

———. <i>Dünya-Sistemleri Analizi: Bir Giriş</i> . Çeviren Nuri Ersoy ve Ender Abadoğlu. 3. bs. BGST Yayınları, 2018.
———. <i>Jeopolitik ve Jeokültür: Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler</i> . Çeviren Mustafa Özel. İz Yayıncılık, 1998.
———. “Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması”. İçinde <i>İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler</i> , çeviren Nazlı Öktem, 6. bs, 141-52. Metis Yayınları, 2017.
———. <i>Liberalizmden Sonra</i> . Çeviren Erol Öz. 4. bs. Metis Yayınları, 2012.
———. <i>Modern Dünya Sistemi 1: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyıl’da Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri</i> . Çeviren Latif Boyacı. 1. bs. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010.
———. <i>Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık</i> . Çeviren Necmiye Alpay. 7. bs. Metis Yayınları, 2016.
———. <i>The Essential Wallerstein</i> . New York, NY: New Press, 2000.
Walvin, James. <i>Leisure and Society 1830-1950</i> . Themes in British social history. London ; New York: Longman, 1978.
Weber, Max. <i>Ekonomi ve Toplum Cilt 1</i> . 2. bs. Yarın Yayıncılık, 2018.
———. <i>Ekonomi ve Toplum Cilt 2</i> . 2. bs. Yarın Yayıncılık, 2018.
———. <i>General Economic History</i> . Editör Frank H. Knight. Mineola, N.Y: Dover Publications, 2003.
———. “Politik als Beruf”. İçinde <i>Wissenschaft als Beruf, 1917/1919 ; Politik als Beruf, 1919</i> , editör Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Horst Baier, M. Rainer Lepsius, ve Johannes Winckelmann, 113-252. Gesamtausgabe / Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden, Bd. 17. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
———. <i>Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu</i> . Çeviren Emir Aktan. Alter Yayıncılık, 2010.
———. <i>Şehir Modern Kentin Oluşumu</i> . Çeviren Musa Ceylan. Yarın Yayıncılık, 2010.
———. <i>The City</i> . New York: Prentice Hall (a Pearson Education, 1982.
———. <i>The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism</i> . Routledge Classics. London ; New York: Routledge, 2001.
Weiner, Annette B. <i>Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving</i> . Berkeley: University of California Press, 1992.

Werner, Ernst. <i>Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481)</i> . Çeviren Yılmaz Öner ve Orhan Esen. Yordam Kitap, 2014.
Westen, Peter. <i>Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of "Equality" in Moral and Legal Discourse</i> . Princeton University Pres, 2016.
Whitford, David M. <i>The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justifications for Slavery</i> . St. Andrews studies in Reformation history. Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2009.
Wilcox, Ruth Turner. <i>The Mode in Costume: A Historical Survey with 202 Plates</i> . 2nd Revised ed. edition. Mineola, N.Y: Dover Publications, 2008.
Williams, Raymond. <i>The Long Revolution</i> . Repr. [d. Ausg.] 1965. A Pelican book. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
Witteck, Paul. <i>The Rise of the Ottoman Empire</i> . London: The Royal Asiatic Society, 1938.
Wittfogel, Karl August. <i>Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power</i> . 1st Vintage Books ed. New York: Vintage Books, 1981.
Wrigley, Richard. "Transformations of a Revolutionary Emblem: The Liberty Cap in the French Revolution". <i>French History</i> 11, sy 2 (01 Haziran 1997): 131-69.
Yalman, Ahmed Emin. <i>Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz 1-2 Cilt Tk 1888-1922,1922-1971</i> . Pera Turizm Yayınları, t.y.
Yerasimos, Stefanos. <i>Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye 2: Tanzimattan I. Dünya Savaşına</i> . Çeviren Babür Kuzucu. Belge Yayınları, 2001.
Yetiş, Mehmet. "Hegemonya". İçinde <i>Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler</i> , editör Gökhan Atılğan ve E. Attila Aytekin, 4. bs, 87-98. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
Yıldırım, Onur. "Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm: 1650-1826". <i>Toplum ve Bilim</i> , sy 83 (2000): 146-77.
Young, Robert J. C. <i>Empire, Colony, Postcolony</i> . Oxford, UK Malden, MA: Wiley Blackwell, 2015.
———. <i>Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş</i> . Çeviren Burcu Toksabay Köprülü ve Sertaç Şen. Matbu, 2016.
Yurdakul, İlhami. "Mekteb-i Nüvvâb". İçinde <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , EK-2:242-43. İstanbul, 2016.

Zürcher, Erik Jan. “Giriş”. İçinde <i>İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma</i> , editör Erik Jan Zürcher, 1. bs, 9-18. İletişim Yayınları, 2005.
———. <i>Modernleşen Türkiye’nin Tarihi</i> . İstanbul: İletişim, 2010.
———. <i>Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908 - 1928)</i> . Çeviren Ergun Aydınoğlu. 2. bs. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009.
———. <i>The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey</i> . London ; New York : New York: I.B.Tauris, 2010.

