

**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ \* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İKTİSAT ANABİLİM DALI**

**İKTİSAT PROGRAMI**

**SABRİ F. ÜLGENER VE İDRİS KÜÇÜKÖMER'İN PERSPEKTİFİNDEN  
OSMANLI-TÜRK TOPLUMUNDA İKTİSADİ GERİ KALMIŞLIK ANALİZİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Mehmet DİNÇASLAN**

**MART – 2017**

**TRABZON**

**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ \* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İKTİSAT ANABİLİM DALI**

**İKTİSAT PROGRAMI**

**SABRİ F. ÜLGENER VE İDRİS KÜÇÜKÖMER'İN PERSPEKTİFİNDEN  
OSMANLI-TÜRK TOPLUMUNDA İKTİSADİ GERİ KALMIŞLIK ANALİZİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Mehmet DİNÇASLAN**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Haydar AKYAZI**

**MART – 2017**

**TRABZON**

## ONAY

Mehmet DİNÇASLAN tarafından hazırlanan “Sabri F. ÜLGENER ve İdris KÜÇÜKÖMER’in Perspektifinden Osmanlı-Türk Toplumunda İktisadi Geri Kalmışlık Analizi” adlı bu çalışma 14.04.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından İktisat Anabilim dalında **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet Güner SAYAR (Başkan)

Prof. Dr. Haydar AKYAZI (Danışman)

Prof. Dr. Ahmet YÖRÜK

Prof. Dr. Yakup KÜÇÜKKALE

Doç. Dr. Mehmet TUNÇER

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım. ... /... / 2017

Prof. Yusuf SÜRME  
Enstitü Müdürü

## **BİLDİRİM**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olmayan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

**Mehmet DİNÇASLAN**

**10.03.2017**

## ÖNSÖZ

Geri kalmışlık, özellikle Sanayi Devrimi'nden sonra sosyo-ekonomik alanda gelişme kaydeden, başta İngiltere olmak üzere diğer gelişmiş Batı ülkelerine kıyasla öteki toplumların-ülkelerin çeşitli kriterler açısından karşılaştırılması suretiyle ortaya çıkan ve birtakım dönüşümler geçirerek günümüze kadar uzanagelen bir olguyu ifade etmektedir. Birçok araştırmacı ve düşünür, batılılaşma-modernleşme-sanayileşme çabaları ekseninde geri kalmışlık olgusunu çeşitli boyutlarıyla analiz etmişlerdir. Daha somut veya objektif bir tartışma zemini sağlamasından ötürü, analizlerde üzerinde en fazla durulan boyutun hiç şüphesiz “iktisadi-teknik” alan olduğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte bu tür bir yaklaşımın da, iktisadi geri kalmışlık olgusunu açıklamada tatmin edici olamadığı anlaşılmış ve “insan” faktörü gibi temel bir unsuru ihmal ettiği görülmüştür.

Bu çalışmada, Sabri F. ÜLGENER ve İdris KÜÇÜKÖMER gibi iki farklı iktisatçı-düşünürün perspektifinden hareketle Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık meselesi, maddi ve manevi-kültürel boyutlarıyla ele alınmış, bu doğrultuda sosyo-ekonomik gelişmenin sürdürülebilirliği adına “insan” faktörünün öneminin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Her bilimsel çalışmada olduğu gibi bu çalışmanın ortaya çıkmasında da birçok kişinin çok önemli katkıları olmuştur. Bu bağlamda akademik çalışma alanımın belirlenmesindeki katkılarından dolayı Sayın Prof. Dr. Ahmed Güner SAYAR'a; değerli bilgi ve zamanlarını esirgemeyen tez danışmanlarım Sayın Prof. Dr. Haydar AKYAZI ve Sayın Prof. Dr. Ersan BOCUTOĞLU'na; değerli katkı ve eleştirileri için jüri üyeleri Sayın Prof. Dr. Ahmet YÖRÜK, Sayın Prof. Dr. Yakup KÜÇÜKKALE ve Sayın Doç. Dr. Mehmet TUNÇER'e ve son olarak her zaman yanımda olan aileme ve eşime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Mart, 2017

Mehmet DİNÇASLAN

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ÖZET.....	VIII
ABSTRACT.....	IX
TABLOLAR LİSTESİ.....	X
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XI

GİRİŞ.....	1-5
------------	-----

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. GERİ KALMIŞLIK OLGUSU ve OSMANLI-TÜRK TOPLUMUNDA

GERİ KALMIŞLIK ÜZERİNE YAPILAN TARTIŞMALAR.....	6-47
1.1. Genel Anlamda İktisadi Geri Kalmışlık Olgusu.....	6
1.2. İktisadi Geri Kalmışlığın Zihinsel Temelleri.....	10
1.2.1. Aydınlanma Felsefesi.....	11
1.2.2. İlerlemeci Tarih Anlayışı.....	13
1.2.3. Avrupamerkezci Bakış Açısı.....	16
1.2.4. Oryantalizm.....	18
1.2.5. Modernleşme Kuramları.....	20
1.2.6. Bağımlılık Kuramları ve Dünya-Sistemi Yaklaşımı.....	23
1.3. Osmanlı-Türk Toplumunda Geri Kalmışlık Üzerine Yapılan Tartışmalar.....	28
1.3.1. Osmanlı Devleti'nde Geri Kalmışlık Tartışmaları.....	29
1.3.1.1. Layiha-İslahat-Nasihatname Literatürü.....	29
1.3.1.2. Geçiş Dönemi (Nizam-ı Cedid ve II. Mahmud Dönemi).....	33
1.3.1.3. Tanzimat Dönemi.....	35
1.3.1.4. Meşrutiyet Dönemi.....	37
1.3.2. Cumhuriyet Döneminde Geri Kalmışlık Tartışmaları.....	40

1.3.2.1. Kendine Özgücü Yaklaşım (Mektepten Tarihçiler).....	40
1.3.2.2. Kadro Hareketi.....	42
1.3.2.3. Asya Üretim Tarzı-Feodalite Tartışmaları.....	43
1.3.2.4. Dünya-Sistemi Yaklaşımı.....	45

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. SABRİ F. ÜLGENER'İN PERSPEKTİFİNDEN GERİ KALMIŞLIK

<b>ANALİZİ.....</b>	<b>48-128</b>
2.1. Ülgener'de Anahtar Kavramlar.....	48
2.1.1. İktisat Ahlakı ve İktisat Zihniyeti.....	48
2.1.2. Ortaçağlaşma.....	54
2.1.3. Toplumsal Tabakalaşma.....	58
2.1.4. Esnaf Kesimi ve Esnaflaşma.....	63
2.1.5. Rasyonelite ve Modern Endüstriyel Kapitalizm.....	68
2.1.6. Rant Kapitalizmi (Tüketim Toplumu).....	73
2.1.7. Zühd-Riyazet.....	76
2.1.8. Bâtınî Tasavvuf ve Melâmîlik.....	80
2.1.9. Kelimelerdeki Anlam Kaymaları (Kıymet İstihaleleri).....	87
2.1.10. Mesafe Bilinci.....	89
2.2. Ülgener'in Etkilendiği Düşünce Akımları ve Adamları.....	93
2.2.1. Immanuel Kant ve Georg W. F. Hegel.....	93
2.2.2. Wilhelm Dilthey ve Heinrich Rickert.....	95
2.2.3. Alman Tarihçi Okulu.....	98
2.2.4. Werner Sombart.....	99
2.2.5. Max Weber.....	104
2.2.6. Alman Mülteci Hocalar.....	113
2.2.6.1. Alexander Rüstow.....	114
2.2.6.2. Gerhard Kessler.....	116
2.3. Ülgener'in İktisadi Geri Kalmışlık Analizinin Değerlendirilmesi.....	117
2.3.1. Ülgener'in Perspektifinden İktisadi Geri Kalmışlık Nedenleri.....	117

2.3.2. Ülgener’de Ele Alınan Temel Kavramlar Işığında İktisadi Geri Kalmışlık Yaklaşımının Değerlendirilmesi.....	120
---	-----

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. İDRİS KÜÇÜKÖMER’İN PERSPEKTİFİNDEN GERİ KALMIŞLIK

#### **ANALİZİ.....129-201**

3.1. Küçükömer’de Anahtar Kavramlar.....	129
3.1.1. Üretim.....	129
3.1.2. Temel-Üstyapı ve Belirlenim.....	131
3.1.3. Toplumsal Sınıflar ve Çelişki.....	133
3.1.4. Bürokrasi.....	137
3.1.5. Asya Üretim Tarzı.....	145
3.1.6. Emperyalizm ve Tekelci Kapitalizm.....	152
3.1.7. Sivil Toplum.....	159
3.1.8. Demokratik Misak.....	174
3.1.9. Biyoloji (Genetik).....	177
3.2. Küçükömer’in Etkilendiği Düşünce Akımları ve Adamları.....	178
3.2.1. Karl Marx ve Marksizm.....	178
3.2.2. Türk Solu ve Kemal Tahir.....	184
3.3. Küçükömer’in İktisadi Geri Kalmışlık Analizinin Değerlendirilmesi.....	186
3.3.1. Küçükömer’in Perspektifinden İktisadi Geri Kalmışlık Nedenleri.....	186
3.3.2. Küçükömer’de Ele Alınan Temel Kavramlar Işığında İktisadi Geri Kalmışlık Yaklaşımının Değerlendirilmesi.....	188

#### **SONUÇ VE ÖNERİLER.....202-209**

#### **YARARLANILAN KAYNAKLAR.....210-229**

#### **ÖZGEÇMİŞ.....230**



## ÖZET

İktisadi geri kalmışlık sorunsalı, Sanayi Devrimi sonrası süreçte çeşitli ölçütlere vurgu yapılarak gelişmiş olduğu kabul edilen Batı toplumları ile gelişmemiş öteki toplumlar arasında süregelen önemli bir tartışma konusudur. Tartışma zemininin zaman içerisinde, kültürel-etnik farklılıklardan ekonomik temellere, buradan da gelişmenin temel dinamiği olan “insan” faktörüne doğru dönüşüm geçirdiği gözlemlenmektedir.

Bu çalışmada, Sabri F. ÜLGENER ve İdris KÜÇÜKÖMER’in perspektifiyle Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan nedenleri tespit etmek ve buradan hareketle Türkiye’nin sosyo-ekonomik gelişmesini sürdürülebilir kılmada, insan faktörünün önemini merkeze alan düşünce çizgisine katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Bu amaçla, Ülgener ve Küçükömer’in yaklaşımları anahtar kavramlar temelinde analitik olarak ele alınmış, iktisadi geri kalmışlıkta ihmal edilen insan faktörünü kuşatan maddi ve manevi-kültürel etkenler ana hatlarıyla ortaya konulmuştur. Çalışmada yapılan analizler ışığında insan-madde, insan-insan, insan-toplum ve insan-devlet ilişkilerinde, bireyi sorumluluk ve şahsiyet sahibi kılarak özne konumuna yükseltmenin gerekliliği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İktisadi Geri Kalmışlık, İktisadi Gelişme, Osmanlı-Türk Toplumunu, Sabri F. ÜLGENER, İdris KÜÇÜKÖMER

## ABSTRACT

The problematic of economic underdevelopment is an ongoing debate between Western societies that have been deemed to have developed by emphasizing various criterias and in comparison with other undeveloped societies in the period of post-Industrial Revolution. In course of time, it has been observed that the platform of discussion has undergone transformation from cultural-ethnic differences into economic bases, and from there to the “human” factor as a basic dynamic of development.

There are two main objectives in this study which are closely related to each other. Firstly, to determine the reasons that are effective in economic underdevelopment in the Ottoman-Turkish society based on the perspectives of Sabri F. ÜLGENER and İdris KÜÇÜKÖMER. Secondly, in the light of first objective, to contribute to the line of thought centering on the importance of human factor in making sustainable socio-economic development of Turkey.

For this purpose, approaches of Ülgener and Küçükömer have been analytically considered on the basis of key concepts and outlined the material and spiritual-cultural factors that surround neglected human factor in economic underdevelopment. In the light of the analyzes made in the study, by ensuring that people are having responsible and a strong personality, it is necessary to raise the person to the decision-making unit in what kind of relationships human-matter, human-human, human-society and human-state.

**Keywords:** Economic Underdevelopment, Economic Development, Ottoman-Turkish Society, Sabri F. ÜLGENER, İdris KÜÇÜKÖMER.

## TABLolar LİSTESİ

<u>Tablo Nr.</u>	<u>Tablonun Adı</u>	<u>Sayfa Nr.</u>
1	Geri Kalmışlık Olgusunun Zihinsel Temelleri: Aydınlanma Çağı'ndan Küreselleşme Çağı'na.....	26
2	Geri Kalmışlık Olgusunun Zihinsel Temellerinin Tespiti: Bilim Adamlarının Düşüncelerindeki Temel Kriter.....	27
3	Layihalar-Nasihatnameler-Tarih Kitapları.....	30
4	Geçiş Dönemi Reformları Düşünce Kaynakları.....	35
5	Tanzimat Fermanı Sonrası Dönemde Oluşan Düşünce Akımları ve Temsilcileri.....	39
6	Cumhuriyet Döneminde Geri Kalmışlık Tartışmaları.....	47
7	Ülgener'in Çözülme Devri İnsanın İktisat Ahlakı ve İktisat Zihniyetini Yansıtan Bir Portre Denemesi.....	92
8	Ülgener-Sombart Etkileşim Kanalları.....	102
9	Ülgener-Weber Etkileşim Kanalları.....	107
10	Küçükömer'in Osmanlı-Türk Bürokrasisini Sol-Sağ Akımlar Olarak Sınıflandırması.....	141
11	Küçükömer-Marx Etkileşimi.....	179
12	Küçükömer'in Etkilendiği-Atıfta Bulunduğu Diğer Düşünürler.....	181

## KISALTMALAR LİSTESİ

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AGÜ	: Azgelişmiş Ülkeler
AP	: Adalet Partisi
AÜT	: Asya Üretim Tarzı
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
ÇUŞ	: Çokuluslu Şirketler
DP	: Demokrat Parti
Hz.	: Hazreti
İÜİF	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi
MBK	: Milli Birlik Komitesi
MDD	: Milli Demokratik Devrim
MSP	: Milli Selamet Partisi
NATO	: North Atlantic Treaty Organization
OYAK	: Ordu Yardımlaşma Kurumu
SCF	: Serbest Cumhuriyet Fırkası
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
syf.	: Sayfa
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
UNDP	: United Nations Development Programme
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

## GİRİŞ

Gelişme sorunsalı; toplumsal, siyasal, kültürel, teknolojik, ekonomik vb. çok boyutlu alanları kuşatan özelliğiyle, bilhassa Aydınlanma Çağı'ndan günümüze kadar tartışılmalı bir olgu olmuştur. İlerleme kavramı ile özdeş anlamda kullanılan gelişme, başta sosyo-ekonomik gelişme kaydeden İngiltere olmak üzere diğer Batı ülkelerine kıyasla, öteki toplumların çeşitli ölçütlere dayanılarak karşılaştırılmalarında kullanılmıştır. Bu bağlamda “gelişmiş” olduğu kabul edilen toplumların dışında kalan ötekileri, “gelişmemiş-geri kalmış” toplumlar olarak kategorize edilmişlerdir.

Sanayi Devrimi'nden sonraki süreçte geri kalmış olarak nitelenen toplumlarda, ulusal ve uluslararası dinamiklere bağlı olarak, geri kalmışlık bir sorunsala dönüşmüş ve gelişmiş Batı ülkeleri “rol-model” olarak alınmaya başlanmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, geri kalmışlık sorunsalının çerçevesi genişletilmiş ve gelişme için farklı stratejiler ortaya konulmuştur. Bu süreçte gelişmiş-geri kalmış dikotomisinde geri kalmış toplumlar; “azgelişmiş, gelişmekte olan, tarım ülkeleri, geleneksel ekonomiler, Üçüncü Dünya ve Güney ülkeleri” gibi farklı tasniflerde gelişmiş olanın ötekisi olarak adlandırılmaya devam edilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrası konjonktürde geri kalmışlık sorunsalı, değer yargısı içerme olasılığı nispeten yüksek olan kültürel-dini alanlardan çıkarılarak, daha somut bir tartışma zemini sağlayan “iktisadi-teknik” boyut üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu tarz bir yaklaşımın da çeşitli sorunları içinde barındırdığı gözlemlenmiş ve bu minvalde birtakım eleştiriler dile getirilmeye başlanmıştır. Eleştirilerin merkezinde ise, gelişmede-geri kalmışlıkta etkili olan esas faktörün “insan” unsuru olduğu düşüncesi yer almaktadır. Nitekim iki üst düzey uluslararası örgüt olan Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankası nezdinde “sürdürülebilir gelişme” ve “insani gelişme” hedeflerinin benimsenmiş olması, söz konusu anlayışın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ne var ki bu yaklaşımın da görünürde hedefi “insan” faktörü olsa da, arka planda maddi öğelerin hâkimiyeti etkisini korumaya devam etmektedir.

Diğer taraftan iktisadi geri kalmışlık sorunsalı, doğal olarak “görecelilik (nispilik)” faktörünü de dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bunun yanı sıra iktisadın sosyal bir bilim olmasından ötürü, söz konusu sorunsalın din, sosyoloji, edebiyat, psikoloji, tarih, hukuk ve siyaset gibi diğer sosyal bilim disiplinleriyle de dirsek teması kurmasının kaçınılmaz olduğu ifade edilmelidir. Disiplinlerarası yaklaşımın gerekliliğinden ötürü iktisadi geri kalmışlık, nispilik temelinde maddi ve manevi-kültürel nedenler ayrımından hareketle tetkik edilmiş, böylelikle bütüncül bir analize kapı aralanması mümkün olmuştur.

Açılan bu kapı aralığından içeriye girildiğinde, Türkiye özelinde, iktisadi geri kalmışlık sorunsalına temas eden birçok çalışmanın bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çalışmaların ağırlıklı olarak 1960-1980 döneminde yapıldığı görülmektedir. Söz konusu eserlerin ekserisinde iktisadi geri kalmışlık sorunsalının büyüme, altyapı-yatırım, işsizlik vb. gibi iktisadi konular; Osmanlı’daki üretim tarzı, kırsal sorunlar, iktidarı elde etmek için yapılan stratejiler ve/veya sosyalist düzene yol açma gayesiyle gerçekleştirilen tartışmalar ve kapitalizmin geri kalmış ülkeleri kültürel, ticari vb. kanallarla nüfuzu altına alması gibi bir anlayışla veya kapsamla ele alındığı ifade edilebilir. Hâlbuki Batı’da söz konusu dönemden çok daha önce iktisadi gelişmenin temel dinamikleri sorgulanmış, neticede Batı’daki dönüşümün altında yatan temel faktörlerin “sermaye birikimi” ve “teknoloji”nin yanında “burjuva zihniyeti” olduğu hususunda, birçok düşünür ortak görüş ileri sürmüşlerdir. Burjuva zihniyeti kabaca girişimcilik ruhu olarak ifade edilirse, bunun somut tipini de “insan”ın oluşturduğu aşikâr olarak dikkat çekecektir. Kısacası iktisadi gelişme ve/veya iktisadi geri kalmışlık sorunsalının temel dinamiğinin “insan faktörü” olduğu gün yüzüne çıkmaktadır.

“Sabri F. Ülgener ve İdris Küçükömer Perspektifinden Osmanlı-Türk Toplumunda İktisadi Geri Kalmışlık Analizi” adlı bu çalışmanın ortaya çıkış noktası, gelişme-geri kalmışlık analizlerinde insan faktörüne verilmesi gereken önemden almaktadır. Çalışma konusu hakkında, hem Ülgener hem de Küçükömer örneklerinden hareketle müstakil lisansüstü tezlerin yapıldığı ifade edilmelidir. Bunlar içerisinden özellikle doktora tezi olarak üçü dikkat çekmektedir. İlk olarak, Ahmet Özkiraz’ın “*Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi*” (1999) adlı çalışmasında daha ziyade sosyolojik boyutun ağır bastığı, Ülgener’in Weber ve modernleşme analizi ile birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Bunun yanında Selman Ortaköy’ün “*Sabri Ülgener ve Max Weber’de İktisadi Zihniyet*” (2014) adlı çalışması ise, Weber ve Ülgener’in karşılaştırmalı analizini içeren iktisadi

düşünce tarafını ön plana almıştır. Son olarak Muhittin Bilge'nin "*Türk Modernleşmesindeki Batılılaşma Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım: İdris Küçükömer*" (2004) adlı tezi, felsefi ve sosyolojik analiz ağırlıklı olduğu, Küçükömer'i Batılılaşma serüveninde örnek tip olarak seçtiği ve kapsamlı bir şekilde incelediği anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın, zikredilen doktora tezlerinden dikkat çeken temel farkı, Ülgener ve Küçükömer'in birlikte ele alınmasıdır. Bu hususta göze çarpan diğer farklılıklar ise, geri kalmışlığın Osmanlı-Türk toplumundaki izdüşümleri ile Batı'daki zihinsel arka planı aynı çerçevede değerlendirilerek, Ülgener ve Küçükömer'in düşüncelerini anlamada bir tarihsel perspektif oluşturulması ve söz konusu iki iktisatçı-düşünürün analizlerinden hareketle, iktisadi gelişmenin temel dinamiği olan "insan" unsuru hakkında çıkarımlarda bulunulmasıdır.

Çalışmada "Osmanlı-Türk toplumu" ifadesiyle anlatılmak istenen husus, tarihteki süreklilik anlayışı, yani kesin bir kopuşun söz konusu olamayacağı düşüncesinden hareketle Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti'nin aynı çerçevede değerlendirilmesidir. Bu bağlamda "Osmanlı-Türk toplumu hakkında yapılan iktisadi geri kalmışlık tartışmalarında insan faktörünün ihmal edildiği" *hipotezinden* yola çıkan bu çalışmanın *amacı*; Ülgener ve Küçükömer'in perspektifiyle Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan nedenleri tespit etmek ve buradan hareketle Türkiye'nin sosyo-ekonomik gelişmesini sürdürülebilir kılmada, insan faktörünün önemini merkeze alan düşünce çizgisine katkıda bulunmaktır.

Bu amaçla hazırlanan çalışmada, aslen iktisatçı olan fakat değindikleri konuların toplumsal içerik taşımasından ötürü sosyolog kimliğine de sahip olan Prof. Dr. Sabri F. Ülgener (1911-1983) ve Prof. Dr. İdris Küçükömer (1925-1987), iktisadi geri kalmışlık sorunsalında insan faktörüne önem vermeleri nedeniyle çalışmanın iki örnek tipi olarak tercih edilmiştir. Bunun yanında söz konusu iktisatçı-düşünürlerden Ülgener'in, iktisadi geri kalmışlık analizlerinde ihmal edilen insan faktörünü daha çok manevi-kültürel boyutuyla tetkik etmesi ve Küçükömer'in ise daha ziyade maddi-ekonomik etkenleri üzerinde durması, bütüncül bir değerlendirme yapabilme adına önem taşıyan bir diğer tercih sebebidir.

Çalışmada yöntem olarak genelden özele giden bir yaklaşım benimsenmiş, bu bağlamda geri kalmışlık düşüncesi ve tartışmaları ile Ülgener ve Küçükömer'in düşünceleri alt bileşenlerine ayrılmış, söz konusu alt başlıklara da ana hatlarıyla temas edilmiştir. Çalışmanın *kapsamı*, iktisadi geri kalmışlık sorunsalını analiz eden Ülgener ve Küçükömer'in perspektifleriyle sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda söz konusu iktisatçı-düşünürlerin analizleri ile ilgili zaman açısından koydukları sınır, bu çalışmanın da kısıtını oluşturmaktadır. Nitekim Osmanlı toprak düzeninin bozulmaya başladığı takriben 16. yy.'ın ikinci yarısından itibaren, geri kalmışlık tartışmalarının önemli ölçüde azalma eğilimine girdiği 1980'li yılların başlarına kadar olan tarih aralığı, çalışmanın zaman aralığı olarak ifade edilebilir. Yine Ülgener ve Küçükömer'in yaklaşımları interdisipliner bir nitelik taşıdığından, ilgili disiplinlerin iktisadi geri kalmışlık sorunsalına bakış açıları konusunda, her açıdan tatmin edici düzeyde bilgi verebilme de bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın alt başlıklarını ele alırken farklı disiplinlerden seçilen yazarların düşüncelerinin eklektik bir biçimde kullanılması yoluna gidilmiştir.

Belirtilen amaç, yöntem ve kısıtlar kapsamında hazırlanan bu çalışmanın ilgili literatüre beş temel katkısının olması beklenmektedir:

- Ülgener ve Küçükömer'in perspektiflerinden hareketle insan-madde, insan-insan, insan-toplum ve insan-devlet ilişkilerinde, insanı edilgen (nesne) bir kimlikten çıkartarak sorumluluk ve şahsiyet sahibi bir birey (özne) olarak merkeze alan düşünce çizgisine katkıda bulunmak.
- Genel anlamda geri kalmışlık düşüncesinin ve özel anlamda Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık tartışmalarının zihinsel ve tarihi arka planına ışık tutmak.
- Gerek Weber-Ülgener etkileşiminde gerekse de Marx-Küçükömer etkileşiminin boyutuna dair birtakım ipuçları geliştirmek.
- Ülgener ve Küçükömer'in ileri sürdüğü düşüncelerle ilgili sağlıklı bir tartışma zemini oluşumuna katkıda bulunmak.

Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde genel anlamda geri kalmışlık olgusu, gelişme kavramının dönüşümü ile bir bütün içerisinde izah edilmiş, geri kalmışlığın zihinsel temelleri ele alınmış ve Osmanlı-Türk toplumu özelinde geri kalmışlık tartışmalarına yer verilmiştir.



Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde sırayla Ülgener ve Küçükömer'in perspektifinden geri kalmışlık analizleri incelenmiştir. Bu bölümlerde Ülgener'in ve Küçükömer'in geri kalmışlık sorunsalına yaklaşım tarzını çözümleyebilmek için, öncelikle ilgili eserlerinde kullandıkları anahtar kavramlara yer verilmiş ve bu doğrultuda etkilenen düşünce akımları ve düşünörlere temas edilmiştir. Daha sonra Ülgener ve Küçükömer'e göre iktisadi geri kalmışlık nedenleri öz olarak açıklanmış, bu konuda kullanılan anahtar kavramlardan da hareketle Ülgener ve Küçükömer'e yöneltilen eleştiriler ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir.

Sonuç ve öneriler kısmında, çalışmadan elde edilen çeşitli bulgular ifade edilmiş ve bunların değerlendirmeleri yapılmıştır. Sosyo-ekonomik gelişmenin sürdürülebilirliği açısından insan faktörünün önemi üzerinde durulmuş ve Ülgener ile Küçükömer üzerine çalışma gerçekleştirecek olanlara yardımcı olması düşüncesiyle birtakım tavsiyelerde bulunulmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. GERİ KALMIŞLIK OLGUSU ve OSMANLI-TÜRK TOPLUMUNDA GERİ KALMIŞLIK ÜZERİNE YAPILAN TARTIŞMALAR

Bu bölümde genel anlamda geri kalmışlık denilen olgunun ne olduğuna, söz konusu olgunun arkasında yatan düşünsel temellere ve bu hususların Osmanlı-Türk toplumunda nasıl yankı bulduğuna değinilmiştir.

#### 1.1. Genel Anlamda İktisadi Geri Kalmışlık Olgusu

“Geri kalmışlık” kavramını izah edebilmek için, söz konusu ifadenin zıt anlamlısı olan “gelişme” kavramının ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir. Bu sebeple gelişme kavramının anlamını ortaya koymak ve tarihsel süreçte geçirdiği değişimi izah etmek, bir bakıma geri kalmışlık kavramının da serüvenine temas etmek mahiyetini taşıyacaktır.

Myrdal (1974: 729)’a göre “gelişme” (development), sosyal sistemin tümünün yukarıya doğru hareket etmesidir. Sosyal sistem ise, iktisadi faktörlerin yanı sıra, eğitim ve sağlık olanakları ve düzeyi, toplumdaki güç dağılımı vb. gibi iktisadi olmayan etkenleri kapsamaktadır. Bu bağlamda gelişmenin geniş anlamda, toplumsal yaşamın tüm alanlarında insanın zihinsel ve yaratıcı kabiliyetlerinin ve toplumsal yaşam içinde özgürleşme sürecinin gelişmesi olarak ifade edildiği görülmektedir (Erbaş, 1999: 13). Literatürde “kalkınma” kavramı ile de özdeş kabul edilen “gelişme” kavramının ekonomik içerik kazanması daha ziyade İkinci Dünya Savaşı sonrasında (1945) rastlamaktadır. Gelişme kavramının kökeni ise, merkantilist döneme ve Aydınlanma Çağı felsefesine dayandırılmaktadır (Başkaya, 2000: 19; Wallerstein, 2013: 113). Nitekim merkantilist düşünürlerden Sir William Petty (1623-1687), “Politik Aritmetik” adlı eserinde gelişme ekonomisi konusunda öncü olabilecek görüşler ileri sürmüştür. Petty, söz konusu eserde salt gelir artışı ve büyümesi hususlarına odaklanmamış, bunun yanında yaşam standartı gibi geniş çaplı gelişme sorunlarını dile getirmiştir (Sen, 1988: 10).

Milletler Cemiyeti'nin (Cemiyet-i Akvam) ana sözleşmesinde (28 Haziran 1919) hem gelişme (development) hem de gelişmenin karşıtı olan, geri kalmışlık (under-developed) kavramları kullanılmıştır. Sözleşmedeki şekliyle gelişme, uygarlaşma (civilisation) kavramıyla eşanlamlı olarak ifade edilmiştir. Kapitalist gelişmenin sonuçlarının henüz netleşmediği dönemde ise ilerleme (progress) kavramı ön plana çıkmıştır. Bu durumu somutlaştırma adına, İktisat biliminin ilk klasiklerinden biri olan Adam Smith'in "Milletlerin Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme" (1776) adlı eserinin yayımlanmasından 164 yıl geçmesine rağmen, Colin G. Clark'ın eserinin (1940) adının "İktisadi İlerlemenin Koşulları" olmasının dikkat çekici olduğu ifade edilebilir (Başkaya, 2000: 20-21). Bu da "ilerleme" kavramının uzunca bir süre gelişme kavramını da kapsadığını ortaya koymaktadır (Yavilioğlu, 2002a: 60).

Gelişme kavramının özellikle iktisat literatüründe sıkça kullanılan 4 farklı türü bulunmaktadır. Bunlar; "iktisadi gelişme", "insani gelişme", "sürdürülebilir gelişme" ve "bölgesel gelişme"dir. İktisadi gelişme, söz konusu yaklaşımlar arasından ilki olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda, iktisadi gelişmenin kişi başına düşen gelirdeki artışla ele alınan iktisadi büyüme kavramı ile yakından ilgisi bulunmaktadır (Bellu, 2011: 3). Öte yandan Birleşmiş Milletler Gelişme Programı (UNDP)'nin 1990'dan itibaren yayınlamaya başladığı "İnsani Gelişme Raporu" (Human Development Report-HDR), dar bir alanı kuşatan iktisadi zenginlikler yerine, daha geniş çaplı bir perspektifle insan yaşamının zenginliklerini ön plana alan bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu yaklaşıma göre insani gelişmenin birbirini tamamlayan farklı boyutları bulunmaktadır. Uzun ve sağlıklı yaşam, bilgi ve yeterli-iyi bir yaşam standartı gibi özellikler doğrudan insan yeteneklerini artırıcı nitelikte iken; siyasi ve toplumsal hayata katılım, sürdürülebilir çevre, insan hakları ve güvenliği ile eşitlik ve sosyal adaleti teşvik etme gibi hususlar da insani gelişmenin koşullarını yaratan özellikler olarak ele alınmaktadır (UNDP, 2015: III, V).

Sürdürülebilir gelişme ise ilk defa Brundtland Raporu (1987)'nda, "gelecek nesillerin kendi ihtiyaçlarını karşılama yeteneklerini kısıtlamadan bugünün (şimdinin) ihtiyaçlarının karşılanması" olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda sürdürülebilir gelişme kavramı ile tükenbilir kaynakların kullanımını en aza indirmeye veya en azından onlardan elde edilen gelirleri nesiller boyunca sabit bir gelir akışı oluşturmada yararlanarak, yenilenebilir kaynakların uygun bir biçimde kullanılmasını sağlama kastedilmektedir (Bellu, 2011: 5). Sürdürülebilir gelişmenin, Birleşmiş Milletler tarafından belirlenen

hedefler doğrultusunda, 2016 yılı itibarıyla çeşitli kriterlere göre kantitatif olarak ölçümü yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda 17 aday hedef belirlenmiş ve bu hedeflere adım adım ulaşmada 169 adet alt-hedef tespit edilerek ülkelerin sürdürülebilir gelişme düzeyinin izlenmesi amaçlanmıştır (World Bank, 2015: 1). Son olarak bölgesel gelişmenin kırsal ve kentsel alanlar arasında bir dizi karşılıklı ilişkiler kümesi olarak ifade edildiği söylenebilir. Burada malların ve hizmetlerin üretimi ve tüketimi, kültür ve sosyal yaşam gibi insan faaliyetleri için cazibe merkezlerinin varlığı ile karakterize edilen bir alan ve bilgi sistemleri ile ulaşım altyapısı gibi özelliklerin bulunması, söz konusu ayırımda dikkate alınan temel unsurlardır (Bellu, 2011: 5).

Öte yandan geri kalmışlık kavramının gelişme literatüründe çeşitli dönüşümler geçirdiği görülmektedir. Bu meyanda nezaket gerektiren diplomatik konuşma dilinden ötürü öncelikle “*az gelişmiş ülke*” (AGÜ) olarak adlandırılmış, günümüzde ise “*gelişmekte olan ülke*” kavramı ön plana çıkmıştır. Gelişme terminolojisinde “gelişmiş” olanın “öteki”si mahiyetinde olan toplumlar ve ülkeler, yine yukarıdaki tanımlamalara benzer ayrımlarla ifade edilmiştir. Bu minvalde olmak üzere “*geleneksel-modern ekonomiler*” ve “*sanayileşmiş ülkeler-tarım ülkeleri*” dikotomileri ile İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası arenada karşıt kutuplarda yer alan ABD/Batı Avrupa Bloku ile SSCB Bloku dışında kalan ülkeleri tarif etmek için kullanılan “*Üçüncü Dünya*” kavramını da belirtmek gerekmektedir (Han ve Kaya, 2008: 2-3; Wallerstein, 1995: 244). Bu ayrımların dışında “*Kuzey-Güney ülkeleri*” dikotomisi de gelişme-geri kalmışlık bağlamında literatüre giren kavramlardandır. Söz konusu ayırım modasını yitirse de, günümüzde değişen koşullarla birlikte yeniden değerlendirmeye alındığı görülmektedir (Tosunoğlu ve Erden, 2014: 19). Sonuç olarak kavramlar her ne kadar dönüşüm geçirirse de altta yatan düşüncenin pek değişim göstermediği ifade edilebilir: Gelişmiş olanın ötekisi olarak geri kalmışlığın varlığı.

Geri kalmışlık olgusunun tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümü anlamada Aydınlanma Felsefesi ve Sanayi Devrimi gibi hadiselerin de tesirinin olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Sanayi Devrimi önemli bir dönüşüm noktasını temsil etmektedir. Nitekim modern iktisadî büyüme (ya da iktisadi gelişme-ilerleme), tarih sahnesine ilk defa Sanayi Devrimi ile ortaya çıkmış (18. yy.’ın ikinci yarısından itibaren), yükselen verimlilikle birlikte kişi başına düşen gelirin sürekli olarak artışı, söz konusu dönüşümün temel sonuçlarından olmuştur. Buradaki kesintisiz büyümenin ve teknolojik gelişmenin temel

kaynağını ise “Bilim Devrimi” (16. yy.’dan itibaren) ve bunun yol açtığı gelişmeler sağlamıştır. Sanayi Devrimi’yle birlikte dönemin bağımsız birçok ülkesi, devrimi gerçekleştiren İngiltere’ye ve daha sonra gelişme kaydeden Batı ülkelerine göre kendi sosyo-ekonomik yapısını yeniden düzenleme çabası içine girmişlerdir. Burada şüphesiz ki ötekiye göre kendini tanımlama gayesi ve oryantalist düşünce yapısının tesirinin bulunduğu anekdot olarak belirtilmelidir (Demirpolat, 2002: 286; Genç, 2014: 5-6; Mihçı, 2002: 158; Yavilioğlu, 2002b: 49).

Geri kalmışlık kavramının tam olarak açıklığa kavuşması, çeşitli toplumlarda yaşayan değer sistemlerinden bazılarının üstünlüğü kabul edilmedikçe imkânsız görülmektedir (Öke, 1968: 21). Belki de bu hususta sorulması gereken ilk soru, “Batı hangi değişim-dönüşüm-gelişmeleri yaşadı da dünya genelinde hâkim bir konuma ulaştı?” sorusu olmalıdır. Böylelikle “neden geri kaldık?” sorusuna karşı alınacak psikolojik savunma biçimlerinden bir derece sakınmak imkân dâhiline girecektir. Bu sebeple din-ahlak gibi değerler konusunu evvela arka planda saklı tutarak, Batı’nın iktisadi gelişmesinde bir konsensüs dahilinde kabul edilen bilim-teknolojideki gelişmesini öncelemek daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Daha sonra bilim-teknoloji alanındaki gelişmelerin ekonomiye ve insanların zihniyet yapısına ve tüm bunların bütünleşip müesseseleştiği nokta olan kurumlara uzanması kaçınılmaz olacaktır. Bu arada hatırdan tutulması gereken bir husus, toplumsal ilişkilerde determinist açıklama biçiminden ziyade, tüm değişkenlerin birbirine belirli ölçülerde tesirde bulunduğu bilinmesi gerektiğidir. Kısacası bilim-teknoloji, ekonomi, zihniyet ve diğer üstyapı kurumları birbirinden etkilenerek şekillenmektedir.

Batı karşısında diğer toplumların geri kalmışlığı meselesi, beraberinde “neye göre?” ve “hangi açıdan?” sorularını da gündeme getirmiştir. Bu konuda Batı-dışı toplumların ekseriyetle kabul ettikleri husus, bilim ve teknolojideki gelişmelerin bir yansıması ve bütünleştiği nokta olan ekonomi faktörü olmuştur (Eyüpoğlu, 2004: 196-197). Fakat ekonomiye yapılan vurgu salt bu alanda kalmamış, söz konusu bilimin bir sosyal bilim olması ve birçok unsurdan etkilenmesi hasebiyle, bu tesirleri de içine alan değişik anlama ve açıklama yaklaşımlarını da beraberinde getirmiştir.

Bu noktadan hareketle geri kalmışlık meselesi, nispi (göreceli) olarak “ekonomik-içsel” ve “ekonomik-dışsal” yaklaşımlar biçiminde analiz edilebilir (Demirpolat, 2002: 287). Ekonomik-içsel yaklaşımlar, tabii olarak kültür, ahlâk, zihniyet, örf-adet ve gelenek

gibi konular üzerinde yoğunlaşırken; ekonomik-dışsal yaklaşımlar, üretim tarzları, emperyalizm ve bazı politik konular üzerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte söz konusu içsel ve dışsal yaklaşımların gerçek hayatta birbirinden net bir şekilde ayırt edilebilmesinin de mümkün olmadığı ve bu iki faktörün birbirine önemli ölçüde tesir ettikleri hatırd tutulması gereken bir noktadır. Bu açıdan, Osmanlı-Türk toplumu bağlamında çalışmanın örnek tiplerini teşkil eden Ülgener ve Küçükömer'in yaklaşımlarının birlikte ele alınmasının, konunun önemini bir derece daha artırdığı ifade edilebilir.

## 1.2. İktisadi Geri Kalmışlığın Zihinsel Temelleri

Geri kalmışlık ile ilgili yaklaşımların zihniyet temelli izah biçimlerini gelişme kuramları analizlerinden çıkarsamak mümkündür. Bu bağlamda gelişmenin zaman ve mekân (zemin) sorunlarını bilmek bu konuda atılacak ilk adımdır. Buradan hareketle gelişme olgusunun *zaman* analizi; toplumun gelişmemesine neden olan bir *geçmiş*, içinde yaşanan ve sorunlu olduğuna inanılan bir *şimdi*, toplumun gelişip kalkınacağı bir *gelecek* kurgusu biçiminde üç boyutlu bir özelliğe sahiptir. Gelişme kuramlarında *mekân* sorunu ise, tarihi süreçte farklı yerlerde değişik hızlarda gelişmenin var olmasından kaynaklanmaktadır (Ercan, 2009b: 15).

Gelişme kuramlarının iki temel sorunu belirlendikten sonra, adı geçen kuramların tarihsel olarak araştırma nesnesi olan “öteki” toplumları anlama ve açıklama çabasını ifade etmek gerekmektedir. “Nesne” konumunda olan toplumları açıklama çabası iki farklı durumdan etkilenerek şekillenmiştir. Bunlar; kapitalist toplumsal ilişkilerin hızla farklı mekânlara yayılması sonucu diğer toplumları da etki alanı içerisine alması ve Jacques Derrida (1930-2004)'nın “logocentrism” (akıl-mantık merkezilik) tanımlamasıdır. Logocentrism, herhangi bir durumu bir diğer duruma göre tanımlama biçimidir. Bu husus Batı-Doğu, modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel ve gelişmiş-geri kalmış vs. gibi ikili zıt ayrımlarda müşahede edilmektedir. Bu tip dikotomik izah usulleri, geri kalmış olarak düşünülen durumların gelişeceği beklentisi ve geri kalmış olarak algılanan form ve durumların gelişmesi için gelişmiş olanın dışsal müdahalesine zemin hazırlama şeklinde iki farklı sonuca yol açmaktadır. Özetle denilebilir ki bu tip karşılaştırmalar olumlu (gelişmiş) olanın olumsuz (geri kalmış) üzerinde hiyerarşik bir üstünlük kurmasına, bu durum da gelişmiş olanın kendi gelişme yolunu genelleştirip “ideolojileştirme”sine yol açmaktadır (Ercan, 2009a: 206-208).

Tüm bu anlatılanlardan hareketle gelişme ve geri kalmışlığın Batı'daki izdüşümlerini tespit etme ve geri kalmışlığın epistemolojisi ve/veya zihni kökenlerini yansıtan toplumsal değişmelerin neler olduğunu izah etme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bunlar genel olarak; Aydınlanma Felsefesi, İlerlemeci Tarih Anlayışı, Avrupamerkezci Bakış Açısı, Oryantalizm, Modernleşme Kuramları ile Bağımlılık Kuramları ve Dünya-Sistemi Yaklaşımı başlıkları altında ifade edilebilir. Söz konusu toplumsal değişmeleri ayrıntılarıyla anlatmak bu çalışmanın amacı ve kapsamı dışındadır. Bu sebeple geri kalmışlık olgusunun zihni kökenlerini ve tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümü anlamak adına söz konusu başlıklara genel düzeyde değinilmekle yetinilmiştir.

### **1.2.1. Aydınlanma Felsefesi**

Aydınlanma çağı felsefesi, geri kalmışlık olgusunun zihni temellerini anlama açısından ilk durak noktasıdır. Aydınlanma denilen olgunun belirmesinde, “Bilim Devrimi” ile dönüşüme uğrayan Batı'da, bu dönüşümün ortaya çıkardığı Kartezyenizm (Fransız Rasyonalizmi) ve Emprisizm (İngiliz Emprisizmi) gibi iki felsefi akımın terkihi etkili olmuştur (Yavuz, 1999: 42).

Aydınlanma felsefesinin kurucu babaları, Isaac Newton (1643-1727) ve John Locke (1632-1704)'tur. Bunlardan özellikle Newton, Kopernik ve Galileo ile başlayan bilimsel devrimi matematiğin doğaya uygulanmasına dayanan fiziki sentezle doruk noktasına ulaştırmıştır. 18. yy. Fransız Aydınlanması'na bir bütün olarak damgasını vuran temel düşünce olarak aklın otoritesi ve otonomisi düşüncesi, aslında biraz da Newton'un çalışma ve eserlerinin bir sonucudur. Newton, böylelikle madde-madde ve insan-madde ilişkilerinde aklın otonomisini sağlamanın sembol bir ismi olmuştur. Daha sonra gelen Aydınlanmacı düşünürler ondan ışık alarak çalışmalarını şekillendirmişlerdir (Cevizci, 2011: 569).

Aydınlanma, Kant'a göre, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu reşit (ergin) olmama durumundan, önyargılar ve başkalarının rehberliği vasıtasıyla bozulmamış olması gereken aklını kullanması suretiyle kurtulma sürecini ifade etmektedir. Bu durumda Aydınlanma'nın parolası, insanın aklını kullanma cesaretini gösterebilmesi ile kendini ifşa etmektedir (Cevizci, 2002: 2; Demirhan, 2004: 56).

Aydınlanma, bir entelektüel hareket olarak 1688 İngiliz Devrimi ile başlamış ve 1789 Fransız Devrimi ile zirve noktasına ulaşmıştır. Bu bağlamda Aydınlanma'nın çerçevesi, Batı'da ticaret ve sanayileşme kanalıyla burjuvazinin belirmesiyle birlikte gerçekleşen ve çok temelli bir dönüşümle belirlenen tarihsel dönem ya da sürecin kültürel ifadesi olarak çizilebilir. Aydınlanma hareketi; mutlak bir akılcılık, insan davranışına yön veren esas kaynağın gelenek ya da din değil de kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna beslenen inançla karakterize edilmektedir (Cevizci, 2002: 9).

İnsanı merkeze alan bir anlayıştan hareket eden Aydınlanma felsefesiyle beraber gelişen lâik ve bilimsel düşünce çerçevesinde Batı Avrupa'da yaşanan tarihsel/toplumsal dönüşüm, insanın doğayı akıl ve bilimsel bilgi aracılığıyla denetimi altına alması şeklinde yorumlanmaktadır. Zamandan ve mekândan bağımsız, evrensel bir doğaya sahip olduğuna inanılan insanın, özgürleşerek doğaya hükmetmesi sürecinde, bilimsel bilgiye atfedilen önem, bilgi anlayışında bir dönüşüme işaret etmekte ve bu dönüşüm ilerleme anlayışında ifadesini bulmaktadır (Türkay, 1995: 90, 100).

Aydınlanma, iki yönlü bir gelişmeye yol açmıştır. Aydınlanma, bir yandan bilim, akıl ve bireyin özgürleşmesi ve özerkleşmesine ortam hazırlayarak sadece Avrupa'nın değil, tüm insanlığın gelişmesine kalıcı bir katkı sağlamıştır. Fakat diğer yandan ise, birlikte geldiği ve bir bakıma da yol açtığı teknolojik üstünlük sayesinde Batı'nın Doğu'yu sömürgeleştirmesine yol açmış, dünyanın bu bölgesinin geri kalmasına ve bilimsel-teknolojik yarıştan büyük ölçüde kopmasına neden olmuştur. Bu durum, Batı'nın bir *öteki* olarak Doğu'yu kendi yaşam tarzı ve çıkarları açısından oluşturması veya kurgulamasına zemin hazırlamıştır. Böylece Batı, Doğu'nun nasıl olması gerektiğini belirleme ve Doğu'yu temsil etme hakkını kendinde görmeye başlamıştır (Kula, 2010: XVII-XVIII). Batı'nın söz konusu bu *uygarlaştırma misyonu*, İkinci Dünya Savaşı sonrası yerini modernleşme kuramlarına bırakmıştır.

Sonuç olarak Aydınlanma'nın, düşünsel platformda Batı'nın geri kalmışlığı tasvir ediş biçiminin anlaşılmasında, aklın rehberliğinde insan-madde hatta insan-insan ilişkilerine zemin hazırlamada önemli bir işlev icra ettiği ifade edilebilir. Bu kazanımlardan hareketle tarihin aşamalara ayrılması ve toplumsal değişme analizlerinde dikotomik yaklaşımlar geliştirilmesi mümkün olmuştur.



### 1.2.2. İlerlemeci Tarih Anlayışı

Aydınlanma çağı düşünürleri, Yahudi-Hıristiyan amaçsal (teleolojik) görüşünü sekülerleştirerek tarihi, insanın dünyadaki konumunun yetkinleştirilmesi (tekemmül etmesi) hedefine doğru bir “ilerleme” anlayışına büründürmüşlerdir (Carr, 2003: 125). “Tarihte ilerleme vardır” ifadesi ile anlatılmak istenen şey, tarihsel her olayın bir defalık oluşu ve bu olaylar sürekliliğinin birbiri ardı sıra çizgisel olarak geleceğe doğru akmasıdır. Bu akış, sonu olan bir amacı gerçekleştirmek üzere, belirli bir hedefe doğru olabileceği gibi, böyle bir hedeften bağımsız da olabilmektedir (Aysevener, 2011: 240).

İlerleme anlayışının esas itibarıyla kökleri Kitab-ı Mukaddes'e, dolayısıyla da Yahudiliğe dayanmaktadır. Bu düşünceye göre tarihin başı ve sonu belli olan bir hedefe doğru ilerlediği varsayılmaktadır. İlerlemeci tarihsel sürecin merkezinde ise, Hıristiyanlık inancının Hz. İsa'nın doğuşunu (milat) esas alarak tarihi iki parçaya ayırması yer almaktadır (Alkan, 2011: 28-29).

Rönesans'la birlikte, Tanrı fikri ve Kitab-ı Mukaddes devre dışı bırakılmış, “insan” ve “akıl” merkezli evren ve doğa algısı ön plana geçerek tarih anlayışında yeni bir düşünce ikliminin oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Bu sürecin devamı ve son aşaması olan Aydınlanma ile doğa bilimleri alanında yaşanan gelişmeler, “kesin bilgi”ye ulaşıldığına yönelik inancı pekiştirerek modern tarih düşüncesine önemli etkilerde bulunmuştur. Söz konusu gelişmeler, Aydınlanma insanını bir adım ötede doğa kadar toplumun da bir ilerleme içerisinde olduğu inancına götürmüştür (Alkan, 2011: 31-32; Aysevener, 2011: 239; Özlem, 1996: 43-44).

İlerleme algısının pekişerek yaygınlaşmasının en önemli nedenlerinden birisi ise “Evrimsel Kuramı”dır. Charles Darwin'in (1809-1882) “Türlerin Kökeni” (1859) adlı çalışmasıyla sistemleşen bu kuram, “hem tarihsel ilerlemeyi hem de doğal ilerlemeyi kapsayan” genel bir kavram şeklini almıştır. Evrimsel tarihsel süreç düşüncesi ise, tıpkı biyolojik evrimde olduğu gibi basitten-ilkelden, karmaşığa-gelişmişe doğru ilerlemeyi temsil etmektedir (Alkan, 2011: 33).

17. yy.'da ortaya çıkan ve tam ifadesini 18. yy.'da bulan ilerleme düşüncesi en sistematik haline 19. yy. ilerleme kuramları ile ulaşmıştır. Söz konusu kuramların ortak özelliği, hem Batı'nın gelişmişliğinin tarihi nedenlerini incelemek hem de Batı-dışı

toplumlarının geri kalmışlığına da açıklamalar getirmek istemesi olmuştur (Altun, 2005: 39-40).

Batı’da ilerlemeci tarih anlayışının doğuşu ve gelişmesi ile iktisadi hayatta “burjuvazi” sınıfının doğuşu ve gelişmesi arasında yakın bağlar bulunmaktadır. Nitekim ilerleme anlayışının temelinde gelecek zamanların daha kârlı olacağına dair iyimser görüşü benimseyen tefeci zihniyet yatmaktadır. Batı’da “burjuvazi” kesim, bu görüşün esaslı savunucusu olmuştur. Burjuvazinin geçmişi “kötü” görmesinde kendisine siyasi hak tanımayan aristokrasinin ve serbest kazanç yollarını kapatan kilisenin etkisi vardır. Buna karşın geleceğe dair “iyimser” beklentinin arka planında, aristokratların imtiyazlarını devralmak istemeleri ve serbest kazanç sağlamanın mümkün olduğuna dair inançları etkili olmuştur (Özel, 1987: 228-230).

İlerlemeci tarih düşüncesi, beraberinde kendisine eleştirel zeminin doğmasına da kaynaklık etmiştir. Bunlardan birincisinde Aron (1997: 52-54), bugünkü toplumların geçmişteki toplumlardan daha üstün olduğu düşüncesini yansıtan ilerleme anlayışının değer yargısı hükmünde olduğunu öne sürmüştür. Buna göre, bilimsel bilgi değer yargısı içermeyeceğinden, ilerleme anlayışı kendiliğinden bilimsel bilginin dışında kalmaktadır. Bununla birlikte söz konusu ilerleme düşüncesinin, zamana göre tarihî farklılıkların tespit edilmesinde faydalı olduğunu da ifade etmiştir. Buradan hareketle beşerî faaliyetlerin ortaya çıkardığı sonuçların sayısal olarak değerlendirilebileceğini, fakat beşerî faaliyetlerde şimdinin geçmişe, geleceğin de şimdiye üstün olduğunun söylenemeyeceğini belirtmiştir. Son tahlilde Aron, zamanın akışı içinde ortaya çıkan eserlerin miktarı çoğaldıkça, bugünün ve geçmişin birikiminde her nesil bir önceki nesilden daha çok imkânlarla sahip olursa bir ilerlemeden bahsedilebileceğine dikkat çekmiştir.

Collingwood (1996: 376, 380, 389) ise, ilerleme anlayışına kötünün yerine iyinin getirilmesi değil, iyinin yerine daha iyinin konması biçiminde bir açıklama geliştirmiştir. O halde tarihte bir değişmeye ilerleme adını vermek için değiştirilen şeye de iyi nazarıyla bakılması gerekmektedir. Mutluluk, refah ya da doyum gibi nitel kavramlarda ilerlemeden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Buna göre farklı çağ, kıta, ülke, meslek vs. gibi kıstaslara göre insanların mutlu ve hoşnut oldukları şeyler farklılıklar gösterecektir. Kısacası Collingwood da, Aron gibi, değer yargıları içeren ölçütlerden kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır.

İlerlemeci tarih düşüncesine bir başka eleştirel yaklaşımı ise Carr (2003: 131-132) ileri sürmüştür. Carr'a göre, tarihte ilerleme dönemlerinin olduğu gibi gerileme dönemlerinin de bulunduğunu; geri dönüşsüz, sapmasız ve kesintisiz-süreklilik içinde devam eden ve düz bir çizgi boyunca ilerleyen bir gelişmeye inanmanın zor olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda bir gruba gerileme dönemi olarak gözüken bir zaman, ötekine yeni bir ilerlemenin doğuşu olarak gözükebilir. Bu yüzden ilerleme, herkes için eşit ve eş-zamanlı ilerleme anlamına gelmemektedir. Nitekim bir dönemde lider rolündeki sınıf, ülke, kıta, medeniyet vs. grubun kendi ideolojileri, gelenekleri ve çıkarları, gelecek dönemin sistemleri ve koşullarına uyamayacak seviyede bütünleşik olduğundan gelecek dönemde aynı lider rolü üstlenemeyeceklerdir. Carr'ın buradaki açıklamaları, toplumsal değişmeyi açıklamada bir diğer yöntem olan “devri (döngüsel) tarih” anlayışının izlerini taşımaktadır.

Davutoğlu (2001: 384) ise, ilerlemeci tarih düşüncesinin Osmanlı-Türk toplumunda kaynaklık ettiği tahribatin, zihniyet bağlamında sebep olduğu paradoksal etkiler olduğuna temas etmiştir. Davutoğlu'na göre, Osmanlı zihniyetinin temel unsurlarından olan “kadîm” anlayışının, Batı'nın ilerlemeci tarih anlayışı ile uyumlu hale getirilmesi çabaları Osmanlı-Türk toplumunda büyük bir zihniyet problemi oluşturmaktadır. Kadîm kavramı ile doğal düzen kavramı arasındaki anlayış farkları, İslam medeniyeti ile Batı-Hıristiyan medeniyeti arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Osmanlı'nın “kanun-ı kadîm” kavramı, insanî ve tarihî rasyonaliteyi, tarihî derinlik içinde oluşan “tecrübe birikimini” akan bir zaman içinde bugüne taşımaktadır. Bununla birlikte Davutoğlu, ahlakî ideal ve olgunluğu geçmiş-bugün-gelecek ekseninde süreklilik oluşturacak bir biçimde kadîm geleneğin ortak tecrübesinde bulan bir zihniyetin, yine geçmiş-bugün-gelecek anlayışı paradigmatic sıçramalar ve süreksizliklerden oluşan bir akışı öngören seküler zaman idraki ile uyumlu kılınmaya çalışılmasının, gerçek bir zihniyet probleminin varlığının devam edegelmesine neden olduğunu belirtmiştir.

İlerlemeci tarih düşüncesi ile ilgili tüm bu anlatılanlardan sonra genel bir değerlendirmede bulunmak adına, “ilerleme” düşüncesine olan bağlılığın, yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal krizlerle (Örn; Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, 1929 Dünya Büyük Ekonomik Krizi gibi.) sarsılma geçirdiğini belirtmek gerekmektedir. Bu krizlerden kurtulup düzleşme çıkıldığında yeniden “ilerleme” anlayışının canlandığı müşahade edilmektedir. Bu durum da özellikle sosyal bilimler alanında fikir beyan eden bilim adamlarının düşünce yapısındaki konjonktürel değişime ayna tutması açısından önümüzü

aydınlatan bir husustur. Bu meyanda söz konusu durumu daha özel bir alanda -iktisadi düşüncede- örneklendirerek pekiştirmek faydalı olabilir. İlerlemeci anlayışa duyulan konjonktürel güven, iktisadi düşüncedeki “Klasik Okul”-“Keynesyen Okul” arasındaki tartışmaları andırmaktadır. Ekonomide bir kriz olduğunda “devlet müdahaleciliği” bağlamında “Keynesyen” politikalar gündeme gelirken, ekonomi toparlama sürecini atlattıktan sonra “Klasik” politikaların ön plana çıkması, bunun iktisat ilmindeki bir örneğini yansıtması açısından dikkate değerdir. Kısacası, ekonomide *uzun dönemde* Klasik iktisat politikalarına duyulan güven, tüm sosyal bilimler alanına teşmil edildiğinde ilerlemeci düşünceye duyulan güvenle özdeş gözükmemektedir.

### 1.2.3. Avrupamerkezci Bakış Açısı

Avrupamerkezcilik (Eurocentrism), Avrupa uygarlığının tekliğini, fetihler öncesinde de Avrupa'nın diğerlerinden üstün olduğunu, diğer uygarlıklardan aktarım yapmadığını ileri süren ve kendini merkeze yerleştiren bir düşüncedir. Avrupamerkezcilik, Batılı ve demokratik oldukları düşünülen Antik Yunan'a, akabinde Roma İmparatorluğu'na ve son olarak Avrupa'nın ve Amerika'nın metropol başkentlerine ulaşan tarihsel bir süreci takip etmektedir. Bu düşünce, genetik bir miras olmayıp tarih boyunca oluşmuş bir düşünce türüdür (Beritan ve Şimşek, 2011: 305).

Avrupamerkezciliği kültürelci bir bakış açısı ile analiz eden Samir Amin (1931-...)'e göre, Avrupamerkezci düşüncenin oluşumunda dört faktör etkili olmuştur. Birincisi, Antik Yunan'a yapılan vurgu ile Avrupa'nın tanımlanmasıdır. İkincisi, Avrupa'nın kültürel bütünlüğünün “ırk” kavramı ile kurulmasıdır. Üçüncüsü, yine kültürel bütünlüğün din, yani Hıristiyanlıkla kurulmasıdır. Son olarak ise Hıristiyanlık ve özellikle “ırk” unsurunun ötekisi bağlamında “Doğu” ve “Yakın Doğu” fikrinin kurgulanması etkili olmuştur. Buna göre Avrupa, ancak Doğu ve Yakın Doğu'yu ötekileştirerek kendini tanımlamakta ve kurgulamaktadır (Karaosmanoğlu ve Karaosmanoğlu, 2013: 52).

Avrupamerkezci düşünce yapısının tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümü ve kemikleşen yapısını anlamak için Avrupa'nın 15. yy.'dan itibaren yaşadığı toplumsal tecrübeleri de belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda Avrupamerkezci düşünce yapısının temel dinamiklerinin Coğrafi Keşifler, Rönesans ve Reform hareketleri, Aydınlanma çağı ile birlikte Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilâli olduğu ifade edilebilir. Bu toplumsal

hareketler ve dönüşümler, Batı'ya öteki toplumları uygarlaştırma misyonunu da beraberinde getirmiştir (Beritan ve Şimşek, 2011: 303-304).

Avrupamerkezci bakış açısının sosyal bilimler alanında düşünürlere yansıma biçimi hemen hemen benzerdir. Burada Kant, Marx, Engels ve Weber'in düşüncelerine öz olarak değinmek bu konuda fikir edinme açısından yeterli gözükebilir. Bu bağlamda Kant, Avrupalıların Doğululardan üstünlüğünü dile getirirken "Avrupalı aklın üstünlüğü"ne vurgu yapmıştır (Kula, 2010: XIX-XX). Diğer taraftan Marx ve Engels, Batı'yı kapitalizm gibi üst aşamada bir üretim tarzı yaşadığı için önelemekte, sosyalizme giden yolda Batı'nın sömürgeci bir yöntemle dahi olsa Doğu'ya karşı giriştiği mücadeleye (kapitalizmi Doğu toplumlarına taşıma) olumlu yaklaşmıştır (Başkaya, 2000: 74-75; Ercan, 2009b: 144). Buna karşın Weber, kapitalizmin Batı'ya özgü özelliklerini Doğu'ya göre zıt bir çizgide izah etmiş, Batı'nın Doğu'dan farkının kısaca rasyonel zihniyet olduğuna dikkat çekmiştir (Ercan, 2009b: 75-76).

Avrupamerkezci bakış açısına birtakım eleştiriler de yöneltilmiştir. Nitekim bu hususta Arnold Toynbee, söz konusu düşünce yapısının arka planında benmerkezci yanılısma, değişmeyen Doğu yanılısaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılısaması gibi üç temel anlayışın yattığını vurgulamıştır (Davutoğlu, 1999: 3).

Avrupamerkezci bakış açısına yöneltilen bir diğer eleştiride Wallerstein, Avrupamerkezci sosyal bilimin, Batı tecrübesi diye kurgusal bir bütün yarattığını ve bunu tarihsel sürecin merkezine oturttuğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle Batı'nın 16. ve 19. yy.'lar arasında yaşadığı tecrübenin dünyanın diğer toplumlarına da uygulanabilir ve uygulanması gerektiği hususunda tutum sergilediğine dikkat çekmiştir (Çağlar, 2013: 137).

Frank ve Gills (2003: 64), Avrupamerkezci düşüncenin tarihsel sürekliliği ihmal ettiğini, bu yaklaşım tarzının eski Mezopotamya'dan Mısır'a, Antik Yunan'a, sonra Roma'ya, ortaçağ Batı Avrupasına ve daha sonra dağınık geri dönüşlerle Çin'e, Hindistan'a ve başka yerlere atlayışlar yaptığını, dolayısıyla bu tarih yorumunun diğer medeniyetlerin tecrübesini analiz dışında bıraktığına vurgu yapmış, bu tarz bir düşünce yapısının terk edilmesi kanaatini paylaşmışlardır.

Tabakoğlu (2008: 38) ise, ilerlemeci tarih düşüncesinin Avrupamerkezci perspektifle bütünleştiğini ifade etmiştir. Bu anlayışa göre Batı merkezdir, diğer ülkeler ise

çevredir. Medenileşme Batılılaşma demektir. Söz konusu durumun da Batılı olmayanlar medenî değildirlir gibi bir düşünce yapısını doğurduğunu belirtmiştir.

#### **1.2.4. Oryantalizm**

Geri kalmışlık olgusunun zihni kökenlerini anlama açısından kilit kavramlardan birisi de hiç şüphesiz “oryantalizm”dir. Başlangıç noktası kabaca 18. yy. sonları olan oryantalizm, Doğu hakkında saptamalar yaparak ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Doğu’ya egemen olmakta, Doğu’yu yeniden yapılandırmakta, Doğu üzerinde hâkimiyet kurma amacıyla kullanılan bir Batı ifade biçimi olarak ifade edilmektedir. Oryantalizm’in temel koşulu, Doğu’nun gizemlerinin Batı için anlaşılır kılınması demek olan dışsallaştırmadır (Said, 2013: 13, 30). Oryantalizme devamlılık sağlayan ve güç veren nokta, Antonio Gramsci'nin (1891-1937) “kültürel hegemonya” tahlili ve bunun sonuçlarıdır. Bu bağlamda Avrupa'nın kültürel hegemonyası, Avrupa kimliğinin Avrupalı olmayan halklar ve kültürlerden üstün olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu sebeple Avrupamerkezci düşünce yapısı ile oryantalizm birbirini tamamlayıcı özelliklere sahiptir (Kula, 2010: 4).

Oryantalizm ile ilgili farklı tanımlama biçimleri bulunmaktadır. Bu hususta Kula (2002: 2) Edward Said (1935-2003)'e atfen oryantalizmi, Batı'nın Doğu'ya egemen olması, Batı'nın Doğu üzerinde edinmeye çalıştığı “otoriter mülkiyet”, keyfi olarak Doğu'nun “yapısını değiştirme” ve Doğu'yu görmek istediği biçimde “yeniden kurgulama” veya “yeniden üretme” gibi farklı nitelermelerle tanımlamıştır. Öte yandan Keyman (2007: 121), daha genel bir tanımlama yoluna giderek oryantalizmi farklılıkları ötekileştirme süreci olarak ifade etmiştir.

Bulut (2007: 428), oryantalizmi üç farklı biçimde açıklamıştır. Buna göre; Oryantalizm öncelikle, bir düşünce biçimi ve uzmanlık alanı olmasından ötürü ilk olarak Avrupa ve Asya arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi, ikincisi 19. yy.'ın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplini, üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilen bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayalî resimleri içermektedir.

Oryantalizm'in doğduğu 18. yy. sonlarına doğru Avrupa, hem iç siyasette hem de dünya siyasetinde öne çıkan bir konuma sahip olmuştur. Buradan hareketle Avrupa toplumunun kendini tanımlamasında Doğu'nun fonksiyonu da netleşmiştir. Aydınlanma, iç politika ile alakalı olarak karmaşık ve çelişkili bir Doğu algısı geliştirmiştir. Buna karşın Fransız İhtilali ile birlikte burjuvazinin konumunu güçlendirmesi neticesinde, artık Doğu toplumlarının olumlu modeller olarak kiliseye ve aristokrasiye karşı kullanılmasına gerek kalmamıştır. Böylelikle Doğu, iç siyasi çekişmelerde başvurulacak kaynak olma hüviyetinden çıkarak, artık Doğu karşısında siyasi ve iktisadi açıdan güçlenen Batı için modern toplumun açıklanmasında aşılması gereken bir toplum modeli halini almıştır. Bu yeni dönemle birlikte uzmanların kapsamlı ve nitelikli araştırma ihtiyacı belirmiş ve oryantalizmin kurumsallaşma süreci de bu noktadan itibaren başlamıştır (Sunar, 2012a: 29-30).

19. yy.'ın başlarından itibaren Batı dünyası, Sanayi Devrimi'ni gerçekleştirmiş, oluşan yeni yapıya uygun olarak siyasi ve iktisadi kurumlaşmayı tamamlamış ve böylelikle sömürgeci yayılımını ve egemenliğini dünyanın geri kalan toplumları üzerinde kesinleştirmiştir. Bu dönemde Batı, elde ettiği askerî ve ekonomik gücü kültürel bir güce dönüştürmeyi başarabilmiş, neticede hem kendi tarihini hem de bütün dünyanın tarihini yeniden kurgulamıştır. Söz konusu kurgulamayı da elinde bulundurduğu askerî, siyasî ve iktisadî güç aracılığıyla dünyanın diğer toplumlarına kabul ettirmede muvaffak olmuştur. Böylelikle 19. yy.'dan itibaren oryantalizmin teşekkülü sağlanmış, bunun yanında sistematik olma ve süreklilik kazanma vasıfları pekiştirilmiştir (Bulut, 2007: 436).

Batı, sürdürülebilirlik vasfına haiz oryantalizm kanalıyla Doğu'yu ötekileştirirken, kendine has özellikleri "iyi" olarak nitelmiş, bu iyi olan şeylerin Doğu'da olmadığını ve kendisinde olmayan "kötü" özelliklerin Doğu'da bulunduğunu iddia etmiştir. Nitekim oryantalist söylemde Doğu "durağan" bir yapı ile tavsif edilirken, Batı ise "dinamik" bir yapı ile özdeşleştirilmiştir (Arlı, 2004: 22; Bulut, 2006: 13; Doğan, 2010: 182).

Oryantalizmin, Batı'nın dinamik, değişime açık; Doğu'nun ise durağan ve değişime kapalı olduğu düşüncesi birtakım kusurları ihtiva etmektedir. Bu açıdan oryantalizm, sadece "Doğulu seçkinler kültürü" üzerine odaklanma ile siyasetin yönetici ailenin veya hanedanın iktidar için yaptığı iç mücadeleden başka bir şey olmadığı biçiminde anlaşılmasına, Doğu tarihinin de bir bakıma hanedanların gelip geçtiği bir tarih olarak

algılanmasına yol açmıştır (Boztemur, 1998: 81-82). Bu bağlamda oryantalizmin toplumsal tabakalaşmada genel hatlarıyla orta ve alt kesimleri ihmal ettiği ifade edilebilir. Burada ise sorun herhalde oryantalizmin tanımında yatmaktadır. Kendisini tanımlarken ötekini farklılaştırarak ifade eden bu düşünce yapısının, Doğu'nun toplumsal tabakalaşma öğelerini gerektiği-olduğu gibi anlaması pek de mümkün gözükmemektedir. Fakat bu açıklamadan da oryantalizmin Doğu toplumlarını açıklarken hiç de hakikat payı olmadığı düşüncesinin çıkarılmaması gerekir. Bu durumda izlenmesi gereken en mutedil yol, oryantalizmi eleştirirken oksidentalizme (Garbiyatçılık-Batı ile ilgili klişeleşmiş düşünce yapısı) düşmemektir, bir başka ifadeyle toplumları mevcut kurumsal yapıları ile ötekileştirmeden-olduğu gibi anlamaya çalışmaktır.

### **1.2.5. Modernleşme Kuramları**

“Modernleşme”, genel anlamda sanayileşme ile birlikte oluşan ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Bu nedenle modernleşme, sanayileşmiş Batı'ya özgü temel yaklaşım ve değerlerle, yine bu ülkelerde görülen sosyo-ekonomik parametrelere sahip olunması durumunu yansıtmaktadır (Kaynak, 2003: 15). Diğer taraftan Türkçede genellikle, modernleşmenin “çağdaşlaşma” ile özdeş anlamda kullanıldığı da bilinmektedir (Başkaya, 2000: 23).

Modernite fikrinin doğuşuna ve bu düşüncenin oluşumuna tesir eden çeşitli tarihsel faktörler bulunmaktadır. Bu faktörlerin etkisi genel olarak “gelenek”ten kopuş olarak ifade edilebilir. Gelenekten kopuş sürecinde, Aydınlanma felsefesinin ve ilerlemeci tarih anlayışının da etkisiyle dinin/kutsalın sonu anlayışı, dünya görüşünün dünyevîleşmesi (sekülerleşme), sanayileşme, şehirleşme ve rasyonelleşmeye dayalı bir ilerleme anlayışının etkileri bulunmaktadır (Eğribel, 2009: 56). Bir başka açıdan modernleşme, zihnî temelleri Aydınlanma felsefesinin temel önermeleri olmasının yanında, siyasî temelleri ulus-devlet yapılanması, iktisadi temelleri ise Sanayi Devrimi ve kapitalizmle oluşan modernitenin ilk doğduğu Batı Avrupa'dan dünyanın diğer bölgelerine yayılma, benimsenme ve yerleşme süreci olarak görülmektedir (Davutoğlu, 2001: 361).

Modernleşme ile vurgulanmak istenen husus, esasında aklın ilkeleri ile uyuşmayan geleneklerin terk edilerek rasyonel ilkelerin benimsenmesi meselesidir (Cirhinlioğlu, 1999: 117). Bununla birlikte modernitenin, rasyonelleşme ile birlikte farklılaşmaya da dayandığı



ifade edilmelidir. Farklılaşmadan kastedilen yaşam alanlarının ayrışmasıdır. Yani, dinsel alan seküler alandan, kamusal alan özel alandan, ailenin akrabalık gruplarından ve sivil toplumun politik toplumdaki (devlet) ayrılmasıdır. Rasyonalite ise, söz konusu farklılaşmış yaşam alanlarından oluşan dünyayı düzenli, akla uygun ve güvenilir kılacak mekanizmaların temin edilmesidir. Tarihsel olarak bakıldığında, modernitenin ilk olarak sivil toplumun politik toplumdaki ayrışmasıyla gerçekleştiği görülmektedir. Sivil toplum da erken modernizm döneminde “burjuvazi”nin hâkim konum elde etmesinde kilit rol oynamıştır. Böylelikle burjuvazinin, modernite projesinin temel dinamiği olduğu ortaya çıkmaktadır (Yavuz, 1999: 31).

Batı Avrupa'nın içsel dinamiklerinden kaynaklanan tarihi ve toplumsal dönüşümü açıklamada ilerleme ve evrim gibi bazı kavramlar kullanılmıştır. Söz konusu kavramlar İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle ortaya çıkan konjonktürde bir değişime uğramışlardır. İlerlemeci düşüncede kilit kavramlardan olan evrim ve ilerleme, artık modernleşmeyi izah eden modernleşme kuramlarında farklı kavramsal çerçevelerde ele alınmaya başlanmıştır (Türkay, 1995: 100). Bu bağlamda ilerleme; modernleşme kuramlarının alt dallarını teşkil eden gelişme (kalkınma) iktisadi, gelişme sosyolojisi ve gelişme siyaseti kapsamında inceleme konusu olmaya başlanmıştır (Kaynak, 2003: 15).

Modernleşme kuramları, genel olarak Batılı olmayan toplumların karşılaştığı farklılaşma süreçlerini anlamaya odaklanan ve bu toplumların sağlıklı bir gelişme siyaseti üretebilmeleri için gerek duydukları kuramsal çerçeveyi oluşturma amacı güden entelektüel bir uğraşının ürünüdür. Söz konusu kuramlar zaman içerisinde geri kalmışlıkla ilgili siyasi, iktisadi, kültürel vb. süreçlerin tümünü kapsayan bir alanın araştırma nesnesi niteliğini almıştır (Altun, 2005: 69).

Modernleşme kuramları, gelişme sürecinde bir ülkenin “iç dinamiklerine” öncelik vermektedir. Herhangi bir toplumun geri kalmışlığı, onun kültür ve gelenekleri gibi iç koşullarında aranmaktadır. Bu düşünce yapısı dolayısıyla gelişmek isteyen bir toplumun, kültürel ve geleneksel bağlarından kopması gerektiği fikri ön planda olmaktadır. Bu hususta Durkheim ve Weber'in görüşlerinin modernleşme kuramları üzerinde etkileri olduğunu belirtmek gerekmektedir (Altun, 2005: 56-57; Cihrişlioğlu, 1999: 16, 28;).

Modernleşme kuramları çerçevesinde gelişme (kalkınma) ve ilerleme kavramları arasındaki ince ayrıma da dikkat çekilmesi gerekmektedir. Gelişmeyi, kabaca geri kalmış bir ekonominin refah düzeyini artırmak için yaşanan değişim süreci olarak ifade etmek mümkündür. Gelişme bu haliyle, modernleşmenin iktisadi boyutunu oluşturmaktadır (Yavilioğlu, 2002a: 75). İkinci Dünya Savaşı sonrası konjonktürde gelişme, ilerleme anlayışının büründüğü yeni bir hüviyet olmuştur. Gelişme kavramının temelinde ise daha önce zikredildiği üzere, Batı Avrupa'nın 16. ve 17. yy.'lardan itibaren geçirdiği zihinsel ve sosyo-ekonomik dönüşüm süreci yatmaktadır (Mihçı, 2002: 149-150). Bu açıdan gelişme kavramının ortaya çıkışı, Batı burjuva düşünce geleneğinin dünyanın geri kalan toplumlarına sunduğu, doğrusal ilerleme, sınırsız büyüme paradigmasının bir versiyonu olarak ifade edilebilir. Bu dönemde uygarlaştırma misyonu yerini modernleşme düşüncesine bırakmıştır (Başkaya, 2000: 15).

Modernite düşüncesinin Doğu toplumları ve daha özel olarak Osmanlı-Türk toplumu örneği üzerinde birtakım olumsuz tesirlerde bulunduğu da dile getirilen ve kabul edilen bir husustur. Burada odak noktası, gelenek anlayışının önemine yapılan vurguda temellenmektedir. Davutoğlu (2001: 385), bu konuda Batı'da gelenek sonrası bir olgu olarak görülen modernite ve devamındaki post-modernitenin, esasında süreklilik arz eden bir akışın farklı aşamalarını oluşturduğuna dikkat çekmiş, Batı medeniyeti için geçerli olan bu sürekliliğin Batı-dışı toplumlar ve özellikle de İslam medeniyeti havzası ve Osmanlı tecrübesi için bir tür geleneksizleşme sürecine dönüştüğüne temas etmiştir. Bu anlamda süreklilik arz eden gelenekler, özellikle de dini gelenekler, modernleşmeye bir engel olarak görülerek tasfiye edilmesine girişilmiştir. Bu durum, tarihsel süreçte Osmanlı-Türk toplumunun zihni yapısını aksettiren temel parametrelerden olan "kadîm" anlayışından kopuşla gerçekleşmiştir. Hâlbuki kadîm düşüncesi, tarihsel sürekliliği sağlamada göz ardı edilemeyecek temel başvuru kaynağı olması açısından büyük önem taşıyan bir zihinsel çerçevedir.

Modernleşme ile ikame edilen gelenek kavramının ne olduğunun tam anlamıyla bilinmemesi ve biraz da bu düşüncelerin etkisiyle geleneğe önyargıyla yaklaşılması, sorunun çıkmaza girmesinde etkili olmuştur. Nitekim "gelenek", genel anlamda zamanın uzun ve sıkı testinden geçen, hem geçmiş hem de mevcut nesillerin onayını kazanmış olan bir değerler setini ifade etmesi açısından önem taşımaktadır. Geleneklerin uzunca bir süre hep yanlış yapılagelen bir olgu olarak algılanması, rasyonel bir tutum olarak

gözükmemektedir. Öte yandan geleneğin iktisadi kalkınma faaliyetlerinin başarıya ulaşmasında, piyasada ve toplumsal yaşamda işlem maliyetlerini azaltma, sosyal performans ve etkinliği artırma ve sosyal bir regülatör işlevi görme gibi olumlu tesirleri yeterince dikkate alınmamıştır (Orman, 2014: 169-170). Sonuç olarak ifade edilecek husus, gelenek faktörünün de sanıldığı aksine iktisadi gelişme için bazı durumlarda olumlu tesirlere yol açabileceğinin dikkate alınması gerekliliğidir.

### **1.2.6. Bağımlılık Kuramları ve Dünya-Sistemi Yaklaşımı**

Bir ülkenin gelişme sürecinde, modernleşme kuramlarının bilhassa “içsel dinamikler” üzerine yoğunlaşması, 1960 ve 1970’li yıllarda Marksizm ve Neo-Marksizm kaynaklı şiddetli tepkilere ve eleştirilere zemin hazırlamıştır. Söz konusu tepkisel hareket genellikle “Bağımlılık Kuramları”, “Dünya-Sistemi” ve nispeten, “Gelişmemişlik ya da Azgelişmişlik Kuramları” olarak bilinmektedir. Bu kuramlarda ağırlıklı olarak ülkelerin geri kalmışlıklarının-kalkınamamalarının nedeninin “dışsal dinamikler” baz alınarak analiz edilmesi söz konusu olmuştur (Cirhinlioğlu, 1999: 121-122).

1960’lardan itibaren gelişme yazını, temelleri Raul Prebisch (1901-1986) ve Celso Furtado (1920-2004) tarafından atılan “yapısalcılık” ve Marksizm’den etkilenen “bağımlılık kuramları”nın eleştirilerine hedef olmuştur. Bağımlılık kuramlarının oluşumunda, Latin Amerika’da sanayileşmenin devlet eliyle ve planlı bir şekilde yapılması ve bu politikanın piyasaya bırakılmaması anlayışının tesiri olduğu bilinmektedir. Bunun yanında sanayileşme hamlesinin ancak yapısal sorunların çözümü ile birlikte anlam kazanacağı vurgulanmıştır (Erbaş, 1999: 20).

Bağımlılık kuramlarına etkide bulunan ve kuramı Marksizm’in kavramlarına yaklaştıran Paul Baran (1926-2011) ise azgelişmişliğin nedenini, “artık değer” doğrudan gelişmiş ülkelere aktarılmasını sağlayan “sömürü” mekanizmasıyla izah etmiştir. Bu açıdan Baran’ın Andre Gunder Frank (1929-2005)’a kavramsal çerçeve açısından tesirlerde bulunduğu ifade edilebilir (Ercan, 2009b: 129).

Prebisch, bağımlılık kuramını 1947’de gündeme getirmiştir. Bağımlılık, Latin Amerika ülkelerinin yapısal sorunlarının (yoksulluk, eşitsizlik, dış borç, yabancı sermayenin egemenliği vb.) sürekliliğinin gözlemlenmesinden kaynaklanmıştır. Bağımlılık kuramları kısa süre içerisinde geliştirilerek Latin Amerika’nın yanı sıra “Üçüncü Dünya’yı

da kapsamıştır. Dünya ekonomik sisteminin *çevresi* olan Üçüncü Dünya, *merkeze* yani Batı'ya sürekli artık aktarmış ve Batı, çevreyi sürekli bu durumda tutarak bağımlılığın devamlılığını sağlamıştır. Böylelikle Üçüncü Dünya'nın azgelişmişliği değil Batı tarafından geri bırakılmışlığı ön plana çıkmıştır. Nitekim A. G. Frank, bu durumu “azgelişmişliğin gelişmesi” (the development of underdevelopment) olarak özlü bir biçimde ifade etmiştir (Toprak, 1995: VII-VIII). Frank, “azgelişmişliğin gelişmesi” açıklaması ile bir yandan bağımlılık kuramlarının uluslararası düzeyde tanınmasına neden olurken, diğer yandan bu kuramın en popüler düşünürü olmuştur (Ercan, 2009b: 134).

Frank'a göre kapitalizm, ülkeler arasında hiyerarşik bir yapı üretmiştir. Bu hiyerarşik sistemin, aslında yaratılan artık değerın hiyerarşik olarak azgelişmiş olandan gelişmiş doğru aktarılma işlevini gördüğünü ve bu anlamda sistemin “metropol-uydu” olarak örgütlendiğine dikkat çekmiştir. Böylelikle metropol, artık değeri uydudan çekerek kendi gelişmesi için kullandığından dolayı gelişmiş, uydu ise kendi artığını kullanmadığı için azgelişmiş hüviyetini taşımaktadır. Bu durum bir adım ötede gelişme ve genişleme sürecinin aynı tarihsel sürecin ürünü olarak azgelişmişlik ve gelişmişliği yaratmıştır (Ercan, 2009b: 136).

Öte yandan Immanuel Wallerstein (1930-...), “Dünya-Sistemi” yaklaşımını, bağımlılık kuramları ve azgelişmişlik açıklamalarından esinlenerek geliştirmiştir. Wallerstein'in tarihe yönelmesinde, gelişme sorunlarının ancak küresel ölçekte ve tarihsel bir analiz dâhilinde anlaşılabilceğine olan inancı yatmaktadır. Bu bağlamda Wallerstein, tarihsel okul olarak Annales ve özellikle Fernand Braudel (1902-1985) ile dirsek temasında bulunmuştur (Toprak, 1995: VIII).

“Dünya-Sistemi” yaklaşımı, genel olarak dünya ekonomisinin ticaret aracılığıyla geniş bir boyut kazanması ve bölgesel uzmanlaşmadaki artışın bir neticesi olarak daha etkin bir üretim örgütlenmesine kaynaklık etmesi ile dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan dönüşüm biçimlerini analiz etmektedir. Bölgesel uzmanlaşmadaki farklılaşma “merkez”, “yarı-çevre” ve “çevre” olarak üç tipte kategorize edilmiştir. Bu bölgelerde ticarettten kaynaklanan işbölümünün nitelikleri, aynı bölgelerdeki farklı işgücü örgütlenmelerinin (merkezde serbest ücretli emek, yarı-çevrede ortakçılık, çevrede zor gücüyle pazara yöneltilmiş emek) gelişmesi ve farklı ülkelerdeki devlet yapıları (merkezde güçlü devletler, çevrede zayıf devletler) ile ilişkilendirilmektedir. Böylelikle dünya-sistemi

yaklaşımı, her bölgenin gelişmesinin eşit koşullarda oluşmadığı anlamına gelmektedir. Öte yandan çevreden merkeze doğru artık değer aktarımı; üretim sistemlerinde, emeğin örgütlenmesinde ve devlet yapılarında ortaya çıkan gelişme farklılıkları kanalıyla temin edilmekte ve bu yolla sistemdeki kârların maksimizasyonu sağlanmaktadır. Bu durum ise, sermayenin merkezde birikmesine ve çevrenin “azgelişmişliğine” yol açmaktadır (İnan, 1983: 20).

Wallerstein’a göre Sanayi Devrimi, uluslararası ticaretin birikimi sonucu gerçekleşmişken; devrimin kendisi var olan eşitsiz ilişkilerin ve azgelişmişliğin gelişimini pekiştiren sürecin temelini oluşturmuştur (Toprak, 1995: VIII-IX). Nitekim Sanayi Devrimi sonrası süreçte oluşan eşitsiz ilişkilerin müşahede edildiği alan, gelişmiş merkez ülkelerdeki burjuvazi-işçi arasındaki ilişkinin, azgelişmiş çevre ülkelerin iktisadi hayatına çeşitli yönlerden etkilerde bulunmasında gözlemlenebilir. Bu bağlamda merkez ülkelerdeki burjuvazi-işçi sınıfları arasındaki mücadele, burjuvaziyi bir yönden çevre ülkelerin doğal kaynaklarına-hammaddelerine yönelmesine itmektedir. Bu durum kapitalist merkez ülkelerin iç sorunlarını azgelişmiş çevre ülkelerine ihraç ettiğini göstermektedir. Burada yarı-çevre olarak adlandırılan ülkeler, sistemin yarattığı krizleri yumuşatıcı etkisinin yanında, ekonomik gelişmeleri kendi lehine kullanabilecek esnek bir yapıya sahip olması nedeniyle etkili olmuşlardır (Ercan, 2009b: 142-143).

Gerek bağımlılık kuramlarına gerekse de dünya-sistemi yaklaşımına bazı eleştiriler getirmek mümkündür. Buna göre bağımlılık kuramları, gelişmenin zihniyet temellerini aksettiren Aydınlanma felsefesinden ve tarihte ilerleme düşüncesi gibi toplumsal teorinin bazı kavramlarından kopuşu gerçekleştirilememiştir. Modernleşme kuramlarının özelliklerini aksi bir istikamette yansıtan bağımlılık kuramları, bunu merkez-çevre, baskın-bağımlı gibi dikotomik statik açıklama biçimlerine devam etmişlerdir. Öte yandan dünya-sistemi yaklaşımında ise merkez-çevre ülkelerinin dinamik unsurları ihmal edilmiş, üçüncü dünya ülkeleri nesne olmaktan özne olmaya geçemeyerek edilgen bir biçimde analiz edilmekten tam anlamıyla kurtulamamıştır (Ercan, 2009b: 140, 144).

Bağımlılık kuramları ve dünya-sistemi yaklaşımlarının iktisadi kalkınma literatüründe etkisini yitirmeye başladığı küreselleşme çağı olarak adlandırılan 1980 sonrası dönem için genelde yapılan vurgu, ekonomik anlamda ulus devletlerin öneminin azalması, sermaye ve mal akımlarının giderek dünya genelinde mobilitesinin artmasıdır.

Neo-liberal söylemin hâkim konumda olduğu bu dönemde, özelleştirme ve deregülasyon politika ve uygulamalarının geliştirilmesi ön planda tutulmuştur. Bu iki kavram vasıtasıyla devletin ekonomideki rolünün azaltılmasının gerekliliği vurgulanmıştır (Erbaş, 1999: 23). Bu dönemde iktisadi kalkınmada “sürdürülebilir kalkınma”, “insani gelişme” ve “yoksulluk sorunu” gibi insani boyutu ağırlıklı olan konular ön plana çıkmaya başlamıştır (Kaynak, 2003: 20). Neticede her ne kadar insanı toplumsal hayatta ait olduğu konuma yerleştirme çabaları gösterilse de, Aydınlanma Çağı’ndan itibaren eklemleşmeye başlayan Batı’nın geri kalmış toplumlara (öteki’ye) karşı takındığı tutum, temeli sarsacak boyutlara ulaşamamıştır. Tablo 1’de yukarıda ana hatlarıyla bahsedilen geri kalmışlık olgusunun zihniyet temelleri bağlamında, söz konusu tarihsel süreçte farklı düşünürlerin toplumları sınıflandırma yöntemlerine değinilmiştir.

**Tablo 1: Geri Kalmışlık Olgusunun Zihinsel Temelleri: Aydınlanma Çağı’ndan Küreselleşme Çağı’na**

Düşünürler	Temel Sınıflandırma Biçimleri
Montesquieu	Despotizm-Monarşi-Aristokrasi-Demokrasi
Turgot	Avcılık-Çobanlık-Çiftçilik
Condorcet	10 Aşama: Kabileci Toplum-Çoban Halklar-Tarımla Uğraşan Halklar (...) İnsan Düşüncesinin Gelecekteki Değişimi
A. Smith	Avcılık Dönemi-Pastoral (Çobanlık) Dönem-Tarım Toplumu-Ticaret Toplumu
J. B. Say	Yabani Toplumlardan Aydınlanmış Toplumlara
Saint-Simon	Kölelik-Feodalizm-Sanayi Toplumu
Hegel	Öznel Tin (Doğu toplumları-despotizm)-Nesnel Tin (Antik Yunan ve Roma-demokrasi ve aristokrasi)-Mutlak Tin (Alman ulusu-monarşi)
Comte	Teolojik Aşama-Metafizik Aşama-Pozitivist Aşama
K. Marx <sup>1</sup>	İlkel Komünal Toplum-Asya Üretim Tarzı-Köleci (Antik) Toplum-Feodal Toplum-Kapitalizm-Sosyalizm-Komünizm
H. Spencer	Askeri (Militarist) Toplum-Endüstriyel Toplum
Durkheim	Mekanik Dayanışma-Organik Dayanışma
Tönnies	Cemaat (Topluluk)-Cemiyet (Toplum)
M. Weber	Geleneksel Toplum-Modern Toplum
H. Bergson	Açık Toplum-Kapalı Toplum
T. Parsons	Basit (İlkel) Toplum-Arkaik (Ara Dönem) Toplum-Karmaşık (Modern) Toplum
W.W. Rostow	Geleneksel Toplum-Harekete Geçme Hazırlıkları-Hareket Geçiş Aşaması-Olgunluğa Gidiş-Kitle Tüketim Çağı
R. N. Bellah	İlkel-Arkaik-Tarihi-İlk Modern-Modern
A. G. Frank	Metropol-Uydu
S. Amin	Merkez Sistemleri-Çevre Sistemleri
Wallerstein	Merkez-Yarı Çevre-Çevre

**Kaynak:** Bottomore, 2014; Ercan, 2009b; Eröz, 2014; Günay, 1999; Özlem, 2012; Sunar, 2012a’daki bilgilerden istifade edilerek hazırlanmıştır.

1 Divitçioğlu (2015: 175), Marx’ın düşünsel sürecinde “olgunlaşma” dönemine tekabül eden eserlerini göz önünde tutarak bu sınıflandırmayı esas almıştır. Burada Sosyalizm ve Komünizm, teorik çerçevesine uygun olarak tam anlamıyla tecrübe edilmemiş aşamaları temsil etmektedir.

Aşağıdaki Tablo 2’de ise, yine tarihsel süreçte fikirleri ile ön planda olmuş bazı düşünürlerin yukarıdaki Tablo 1’de belirtilen sınıflandırmaları hangi temel düşünceden hareketle oluşturdukları ana fikri çerçevesinde gösterilmiştir.

**Tablo 2: Geri Kalmışlık Olgusunun Zihinsel Temellerinin Tespiti: Bilim Adamlarının Düşüncelerindeki Temel Kriter**

Düşünürler	Sınıflandırma Biçimlerindeki Temel Kriter
Montesquieu	İklim (sıcaktan soğuğa doğru)-Coğrafya (büyükten-küçüğe doğru)
Turgot	Geçim Biçimleri
Condorcet	Bilgi birikimi ve bilimin ilerlemesi
A. Smith	Geçim biçimleri-mülkiyet
J. B. Say	Akılcılık temelinde çağdaşlaşma
Saint-Simon	Akılcılık düzeyi (çoktanrıcılık-teizm-pozitivizm ekseninde ilerleme)
Hegel	Ruh (Tin)’in yüksek bir gayeye (Hürriyet-özgürlük bilinci) doğru ilerlemesi
Comte	İnsan zihnindeki gelişmeye göre sınıflandırma
K. Marx	Üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki etkileşimin üretim tarzlarını değiştirmesi
H. Spencer	Doğa bilimlerindeki büyük ilerlemeler ve teknolojik faktörler
Durkheim	İşbölümü (Basitten karmaşık-gelişmiş olana doğru)
Tönnies	Cemaat dayanışmasından-menfaat duygusuna dayanan toplumsal yapıya doğru
M. Weber	Rasyonellik-İrrasyonellik arasındaki farklılığa göre
H. Bergson	Bireysel ahlak ve sorumluluğun gelişmesi ile birlikte yeniliğe ve değişime açıklığa göre
T. Parsons	Toplumlar arasında kurumların işlevlerinin farklılaşmasına göre
W.W. Rostow	Az gelişmiş ülkelerin gelişmiş ülkelerin tarihsel süreçte yaşadığı tecrübeyi uygulama derecelerine göre
R. N. Bellah	İnsanın çevresel koşullara oranla giderek daha çok özgürlük kazanmasına göre
A. G. Frank	Artık değer hiyerarşik olarak az gelişmiş ülkelere aktarımı
S. Amin	Artık değer az gelişmiş ülkelere aktarımı
Wallerstein	Uluslararası işbölümünün bir yansıması olarak artık değer az gelişmiş ülkelere aktarımı

**Kaynak:** Ercan, 2009b; Eröz, 2014; Günay, 1999; Özlem, 2012; Sunar, 2012a’daki bilgilerden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Tabakoğlu (2010: 40, 42), yukarıdaki Tablo 1 ve Tablo 2 bağlamında geri kalmışlık olgusunun zihniyet temellerinin tespitinde, bu konuda sınıflandırmada bulunan bazı düşünürlere çeşitli yönlerden eleştiri yönelmiş, bu tür kategorileştirmeye karşı ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Nitekim Tabakoğlu, iktisadî gelişme aşamalarının büyük ölçüde Aydınlanma Çağı’nın getirdiği ilerlemeci tarih anlayışı ile ilgili olduğunu belirtmiş, oluşturulan teorilerin kısmî olguları genelleştirerek insanlığın gidişini bir doğru üzerinde göstermek istediklerini ifade etmiştir. Yine söz konusu sınıflandırmalar, genellikle bir veya birkaç ölçüte göre oluşturulduğu için realiteyi kısmen yansıtabileceği vurgulanmış ve toplumların tüm bu aşamalardan geçmelerinin şart olmadığına işaret edilmiştir. Tabakoğlu, son olarak bu tip kategorilerin Batı toplumları model alınarak oluşturulduğu için geçerliliği konusunda dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir.

### 1.3. Osmanlı-Türk Toplumunda Geri Kalmışlık Üzerine Yapılan Tartışmalar

Türkiye’de geri kalmışlık meselesi ile ilgili literatürde atılan, ihmâl edilen bazı temel noktalar bulunmaktadır. Kafadar (2011: 104, 121)’a göre bu hususlar “nispilik” (görecelilik) ve “kapitalistleşememe”dir. Bu bağlamda nispilikten kastedilen Kuzey Avrupa’ya kıyasla bazı gerilemeler olduğudur. Diğer taraftan Osmanlı Devleti’nin tarihin akışı içerisinde neden daha ileri bir üretim tarzı olarak addedilen kapitalizme geç(e)meyişi ana sorunlardan birini teşkil etmektedir. Bu iki temel noktanın ihmal edilmesini Davutoğlu (1999: 10-11), bir örnekle izah etmiştir. Buna göre; Osmanlı Devleti’nin *hiç bir ayırımı dayanmadan* “geri”yi ve “geri kalmışlığı” temsil ettiğini varsayan bir yaklaşımın, zaman boyutu içermemesi nedeniyle, tarihî olmaktan çok ilerlemeci düşüncenin akislerinden birisi olduğunu vurgulamıştır. Bilahare tarihte *zaman* boyutunun ihmali, “Osmanlı Devleti neden 17. yy.’dan itibaren Batılılaşamadı?” ya da “niçin kapitalist sisteme geçemedi?” gibi bugünden geçmişi yargılayan sorularla kendini göstermiş, tarihe bu tarz bir yaklaşımın anakronizm gibi ciddi yöntem sorunları taşıdığını ve bu tür suallerle başlayan tarih araştırmalarının tarihî olguyu anlamlı bir bütün içinde ortaya koyabilmelerinin zorlaştığını ifade etmiştir.

Osmanlı Devleti’nin geri kalmışlık meselesi ile ilgili yapılan tartışmalarda Küçükkalay (2005: 456-457) da, iki hipotez ileri sürmüştür. Bunlardan ilki, Osmanlı medeniyetinin gelişmişlik düzeyi ile Batı medeniyetinin gelişmişlik düzeyi arasındaki zamansal farklılığın önemidir. Nitekim medeniyetlerin yükseliş ve çöküş trendleri ile dünya ekonomik-siyasal konjonktürü arasındaki zamansal farklılık o medeniyetin dönüşüm yönünü, hızını ve yeni oluşum şeklini belirlemektedir. Küçükkalay, ikinci hipotezinde Osmanlı’nın feodalizmi idrak ettiğini, fakat merkezi bir devleti Avrupa’dan önce tesis etmelerinden ötürü kapitalizme geçişte veya ekonomik gelişmeyi sağlamada zorluklarla karşılaştığını belirtmiştir. Geri kalmışlık tartışmalarında Fleischer (2011: 275) ise, siyasi tarihçilerin daha nötr bir ifade olan, Osmanlı Devleti’nin hem başarısını hem başarısızlığını kendine özgü yapısı içerisinde aksettiren “dönüşüm” kavramını öne sürdüklerini belirtmiştir.

Dönüşüm tanımlaması, Osmanlı Devleti’nin içyapısını izah etmede etkili olabilir. Belki de dış dünyanın devlet üzerine tesirlerini de söz konusu kavram belirli ölçüde karşılayabilir. Fakat uluslararası konjonktürde “Pax Ottomana”dan aşağıya inişleri ve



“kadîm” anlayışı aksettiren kurumlardaki değişimi nasıl tanımlamak ve izah etmek gerekmektedir? Kadîm anlayıştaki değişmeler bazı Osmanlı bürokratları ve ilim erbabı tarafından da bir bozulma ve gerileme olarak ifade edilmemiş midir? Sanayi Devrimi’nin etkilerinin net olarak hissedildiği 19. yy.’ın yaklaşık olarak ortalarına doğru, geri kalmışlık olgusunda temel referans noktası Batı olmaya başlamışken, bu dönemden önce çoğunlukla kadîm anlayıştan kopuş ana hareket noktası olmuştur. Bununla birlikte geri kalmışlıktan bir çöküş-batış manası da çıkarılmaması gerekir. Neticede geri kalmışlık kavramı ile Osmanlı Devleti’nin sosyo-ekonomik yapısını tahlil eden çalışmalarda, araştırmacının hangi gayeyi güttüğü ve ne tür kaynaklara başvurduğu asıl önem taşıyan noktalardır. Bu yüzden yukarıda Kafadar’ın da temas ettiği gibi “nispilik” mefhumu ve buna ilaveten Sanayi Devrimi sonrası belirginleşen iktisadi etkiler dikkate alarak bir “geri kalmışlık” yaklaşımı oluşturma, daha mutedil bir yol olarak gözükmektedir. Bu çalışmada da söz konusu faktörler göz önünde bulundurularak nispi bir iktisadi geri kalmışlık olgusunun varlığı kabul edilmiştir.

Osmanlı-Türk toplumunda geri kalmışlık tartışmaları, tarihte keskin bir kopuş olmayışı, bir sürekliliğin varlığı anlayışından hareketle öncelikle Osmanlı Devleti bağlamında ele alınmış, daha sonra Cumhuriyet dönemindeki yaklaşım biçimleri ana hatlarıyla analiz edilmiştir.

### **1.3.1. Osmanlı Devleti’nde Geri Kalmışlık Tartışmaları**

Takip eden alt başlıklarda, Osmanlı Devleti’ndeki geri kalmışlık tartışmaları 16. yy.’ın ikinci yarısından itibaren layiha-nasihatname literatürü ile başlatılmış ve Cumhuriyet dönemine uzanan süreçteki yaklaşım biçimleri “Geçiş, Tanzimat ve Meşrutiyet” dönemleri başlıkları altında öz olarak tahlil edilmiştir.

#### **1.3.1.1. Layiha-İslahat-Nasihatname Literatürü**

İslahat kavramı, özellikle Osmanlılar’da çeşitli alanlarda yeniden yapılanma, bozulan kurumları çağdaş ihtiyaçlara göre eski haline getirme ve yenileme faaliyet ve düşüncelerini ifade eden terim anlamında kullanılmaktadır. Fakat bu başlık altında 18. yy. sonlarından itibaren kullanıldığı anlamın aksine, klasik dönem olarak da ifade edilen kuruluştan yaklaşık olarak 18. yy. sonlarına kadar Osmanlı Devleti’nin kendi değer ve dinamikleri çerçevesinde genel olarak Türk-İslâm geleneği çizgisindeki faaliyetlerinin

ıslahı yönündeki faaliyetleri anlamak gerekmektedir (İpşirli, 1999: 170). Nitekim bu dönemde bir bozulma meydana geldiğinde, temel referans noktası olarak nizâm-ı âlem fikri çerçevesinde kanun-i kadîm'in, yani daha önce başarı göstermiş geleneklerin dikkate alınması ön plandadır (Tabakoğlu, 2005b: 11).

Osmanlı Devleti'nde düzenin bozulması ile ilgili algılamalar 16. yy.'ın sonlarından itibaren layiha, nasihatnâme ve tarih kitapları gibi kaynaklarda görülmeye başlamıştır (Kafadar, 2011: 139). Devlette bazı alanlarda ıslahat düşüncesinin belirmeye başladığı bu dönemin başlangıcı, Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemi sayılan Kanunî Sultan Süleyman (1494-1566) zamanına kadar götürülebilmektedir. Bu dönemde, Vezir-i Azam Lütfî Paşa, bazı temel konularda devletin durumunun iyi seyretmediğini ve gereken tedbirler alınmadığı takdirde daha da kötüye gidileceğini öngörmüş ve bu düşüncelerini “Âsâfnâme” isimli eserinde dile getirmiştir (Orman, 2010: 86). Bu eseri müteakiben ilerleyen dönemlerde benzer veya farklı konular üzerine olsun çeşitli layihalar, nasihatnameler kaleme alınmış, ayrıca tarih kitaplarında da yeri geldikçe bu tür konulara temas edilmiştir. Tablo 3'te söz konusu bazı eserler gösterilmiştir.

**Tablo 3: Layihalar-Nasihatnameler-Tarih Kitapları**

Yazarlar	Eserleri
Lütfî Paşa (1488-1564)	Âsâfnâme
Gelibolulu Mustafa Âli Efendi (1541-1600)	“Nushatü's-Selâtin”-“Künhü'l-Ahbâr”-“Mevâidü'n-Nefais fî Kavâidi'l-Mecâlis”
Selânikî Mustafa Efendi (...-yak. 1600)	Tarih-i Selânikî
Hasan Kâfi el-Akhisârî (1544-1616)	Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem
Koçi Bey (...-yak. 1650)	Koçi Bey Risalesi
Kâtip Çelebi (1609-1657)	“Düstûrü'l-Amel lî Islâhi'l-Halel”-“Mîzânü'l Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk”
Nâbî (1641-1712)	Hayriyye
Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716)	Tarih-i Naîmâ
Defterdar Sarı Mehmed Paşa (...-1717)	Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ

**Kaynak:** İpşirli, 1999 ve Pala, 2006'dan istifade edilerek hazırlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde toplumsal, iktisadi, siyasi ve kültürel alanlarda görülen bazı değişimler, bahsi geçen layiha literatürünün oluşmasında etkili olmuştur. Bu gelişmeler genel olarak şu şekilde sıralanabilir (İpşirli, 1999: 171):

- 16. yy. başlarından itibaren hissedilen ve yy.'ın sonunda hızlanan nüfus artışına karşın, ziraât ekonominin aynı oranda büyümemesi,

- Şehzade Bayezid olayında şehzadenin etrafında kümelenen yeniçeri, sarıca ve sekban kesiminin sonradan başıbozuk, işsiz güçsüz bir duruma düşmesi ve kendilerine yabancı olan ticaret, vergi tahsildarlığı ve mültezimlik gibi işler yapmaya ve bu konularıyla bazen halka eziyet vermeye başlaması,
- İlimle alâkası olmayan bazı gençlerin çeşitli vasıtalarla Anadolu medreselerine *suhte* (medrese talebesi) olarak kaydolmaları,
- İlmiye mesleğinde bozulmalara zemin hazırlayan hususların başında, ulema çocuklarına “mevalizade kanunu” ile ayrıcalık tanınması,
- İçsel sorunların yanında doğuda Safevî, batıda Habsburg ile yapılan uzun süreli savaşların Osmanlı maliyesini olumsuz etkilemesi,
- Avrupa’daki Fiyat Devrimi’nin Osmanlı piyasalarına yansımalarının bir sonucu olarak fiyatlarda büyük artışların meydana gelmesi ve yetkili mercilerce belirlenen narha uyulmaması,
- Oluşan enflasyondan bilhassa sabit gelirli olan reaya ve asker zümresinin olumsuz yönde etkilenmesi ve devletin yeni gelir kaynakları oluşturma adına bir olağanüstü hal vergisi olan “avarız” gibi vergileri düzenli hale getirmesi,
- Oluşan ağır vergi yükü nedeniyle, halkın çiftbozan olarak bağlı olduğu toprağı terk etmeye başlaması ve bunların toplumda düzeni bozucu hareketlere girişmesi,
- Ehl-i örf zümresi masraflarını karşılamak için kanunnâme sınırlarını zorlayarak reayadan cebrî paralar almaya başlaması,
- Devletin reayadan gelen şikâyetler karşısında reayayı koruyucu (yeniçeri, sipahi vb. karşı) tedbirleri içeren “adaletnâme”ler çıkarması ve bu durumun “adalet dairesi” anlayışında devlet-sipahi-reâyâ dengesinin bozulması olarak yorumlanması,
- Avusturya ile 1593-1606 arasındaki uzun süren savaş döneminde Osmanlı Devleti’nin ateşli silahların kullanımında geri kalışının açık olarak anlaşılması,
- Coğrafi Keşifler ile birlikte dünya ticaret yollarının Akdeniz’den Atlantik kıyılarına kayması ve buradan hareketle İpek ve Baharat Yolu ticaretinin etkisini yitirmesi,

- III. Mehmed döneminden (1595-1603) itibaren çocuk veya genç yaşta hükümdarların iş başına gelmesi ve bu durumun devlet yönetiminde valide sultanların ve saray çalışanlarının nüfuzunu artırması.

Yukarıda özetlenen olumsuz gelişmeler yaşanırken, Osmanlı Devleti de Kanûnî'nin saltanatının son dönemlerinden itibaren farkına vardığı, ancak teşhiste zaman zaman yanıldığı çeşitli olumsuzlukları gidermek için yeni hukukî ve idarî düzenlemeleri hayata geçirmeye başlamıştır (İpşirli, 1999: 171). Nitekim Osmanlı Devleti'nin uzun süre varlığını sürdürmesinde, söz konusu düzenlemelerin de etkisi bulunduğu ifade edilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığı, çöküşü ve tarihsel dönemlendirilmesi gibi konuların, genellikle layiha literatürüne dayandırılarak izah edilmeye çalışıldığı görülmüştür (Fleischer, 2011: 270; Özvar, 1999: 141). Bu konuda İpşirli (1999: 174)'nin, belge türü olarak bu tarz kaynakların kullanımında ihtiyatı elden bırakmama ve daha dikkatli bir inceleme yapılması yönündeki vurgusu önem taşımaktadır.

Yine layiha literatürü bağlamında Kafadar (2011, 150), ıslahatçıların tahlil ve tedavi hususundaki katkısının hem devlete kısa dönemli rahatlamalar sağlaması hem de tehditlere karşı durabilme kabiliyetinin gelişmesine vesile olması gibi göz ardı edilemeyecek hususlarda önem taşıdığını ifade etmiştir. Bu durum da neticede devletin içsel ve dışsal şoklara karşı yenilenerek ve dönüşüm geçirerek devamlılığını sağlamıştır.

Okumuş (1999: 209) ise, layiha literatürünü tarih felsefesi açısından ele almış ve bu doğrultuda Osmanlı toplumunun devlet, tarih ve çöküş (inhibit-gerileme) teorilerinin organik devrevî (döngüsel) bir temele dayandığına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Osmanlı çöküş teorisyenleri, etkilendikleri İbn-i Haldun gibi katı determinist-fatalist bir tarih ve çöküş görüşünün dışına çıkarak, dışsal ve içsel şoklarla çöküş sürecine girmiş olan bir devlet veya toplumun bir takım yollarla-tedbirlerle kurtulabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin yükselme ve olgunluk dönemlerinde oluşan aksaklıkların tespiti, bunların sebepleri ve çareleri konusu, o dönemlerin yazarları kadar bugünün aydınlarının da çok farklı görüş ve fikir ileri sürdüğü sosyal ve entelektüel tarihin önemli bir konusudur. Bu konuda layiha-risale sahiplerinin realist tespitleri yanında çoğunlukla geleneksel ifadelerin dışına çıkamadıkları, dış gelişmeleri iyi okuyamadıkları

ve yaşadıkları olayların tesiri altında fazlaca kaldıkları görülmüştür. Diğer taraftan devletin idare kanadında bulunan kesimin (bürokrat) ise nispeten realist ve pragmatik bir yaklaşım içinde bulunduğu, dış gelişmeleri de nispeten daha iyi müşahade ettikleri anlaşılmaktadır (İpşirli, 1999: 174). Yine Osmanlı devlet adamlarının zamanın gerektirdiği şartları dikkate alarak tımdardan iltizama ve malikâne sistemi gibi uygulamalara geçmesi örneğinde olduğu gibi, idealleştirilen bir geçmişî nazar- ı itibara almak yerine (Öz, 2015: 115-117) ilm-i tedbir-i devlet anlayışı doğrultusunda hareket ettikleri görülmüştür.

### **1.3.1.2. Geçiş Dönemi (Nizâm-ı Cedid ve II. Mahmud Dönemi)**

Osmanlı'da devlet düzeninde bozulma meydana geldiği vakit, daha önceleri sıkça başvurulan nizam-ı âlem fikri çerçevesinde kanun-i kadim'e dönülmesi düşüncesinden, kadim fikrinin terk edilmeye başlaması ve buna paralel olarak geleneğin arka plana bırakıldığı süreç (Tabakoğlu, 2010: 157), "geçiş dönemi" olarak ifade edilebilir. Bu süreçte elbette kadim ve terakki düşüncesi terazinin iki ucunda yer almış, zaman içerisinde yaşanan olayların da tesiriyle dengenin eğilimi terakkiye doğru olmuştur. Diğer taraftan geçiş döneminin Tabakoğlu (2010: 53)'nun dönemlendirmesinde belirtilen, geniş anlamda Nizam-ı Cedid (1792-1923) ayrımının alt bileşenlerinden olan dar anlamda Nizam-ı Cedid (1792-1807) ve II. Mahmud (1808-1839) devirlerini kapsadığı söylenebilir. Aslında burada Nizam-ı Cedid'den Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına (Vak'a-i Hayriyy.e-1826) kadar geçen dönemin, geçiş döneminin çizgilerini daha bariz hissettirdiği, bu dönemden sonra (1826-1839) ise artık Batılılaşma ve terakki kavramlarının ön plana geçmeye başladığı dönem olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir.

Geçiş dönemine *geçiş* de çeşitli tarihsel tecrübe birikiminden sonra mümkün olabilmıştır. Bu bağlamda II. Viyana kuşatmasının olumsuz sonuçlanması ile ortaya çıkan ve büyük toprak kayıplarına neden olan Karlofça Anlaşması (1699) büyük önem taşımaktadır. Nitekim İnalçık (1998: 11)'a göre, Karlofça Anlaşması, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın savaş teknolojisinin üstünlüğünü kabul edip örnek olarak almaya karar vermesinin miladı olan tarihtir. Bu tarihten sonra ordu öncülünde Batılılaşma hareketleri başlamıştır. İlerleyen süreçte Lale Devri (1718-1730)'nde ortaya çıkan birtakım yenileşme hareketleri bu dönemin bir diğer özelliği olmuştur. Fakat 1768-1774 arasında uzun Osmanlı-Rus savaşının ağır yenilgiyle sonuçlanması (Küçük Kaynarca Anlaşması-1774), akabinde yine 1787-1792 arasında Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşlarının da

başarısızlıkla sonuçlanması artık daha keskin reform ihtiyacını gündeme getirmiştir. Bu hususta III. Selim döneminde (1789-1807) adına “Nizam-ı Cedid” denilen birtakım reform hareketlerine girişilmiştir (Beydilli, 1999: 174).

Tabakoğlu (2005b: 265), Geçiş dönemine geçmeden kısa bir süre önce gerçekleşen Küçük Kaynarca Anlaşması'nın önemi üzerinde durmuştur. Nitekim bu anlaşmadan önce Türk tüccarları arasında dış ticaretle uğraşanların bulunduğunu ve ülkede 1770'lere kadar da dış ticaret fazlası olduğu bilinmektedir. Fakat söz konusu anlaşma ile toprak kayıpları ve siyasi gücün yitirilmesi ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda dış devletlerin Osmanlı üzerindeki baskıları ve pazarlık güçleri artmaya başlamıştır. Neticede 19. yy.'da tüccarların çoğunun artık gayrimüslim tebaa arasından çıktığı ifade edilmiştir.

Diğer yandan Nizâm-ı Cedîd ise, III. Selim zamanında yenilenme ve yeniden yapılanma dönemini (1792-1807) ifade etmektedir. Nizâm-ı Cedîd kavramı, önceki dönemlerde kullanıldığı biçimlerin aksine bu dönemde, belirli bir anlam kısıtı altında ele alınmamış, sivil ve askeri tüm kurumların geniş çaplı modern ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yeni bir düzene kavuşturulması bağlamında anlamlandırılmıştır. Nizam-ı Cedid'in bu anlamıyla artık nizam-ı kadim kavramının zıddı olan bir mana taşıdığı görülmüştür. Bu doğrultuda III. Selim dönemindeki layihaların, önceki dönemlerin aksine, bizzat kendi arzusuyla devlet ricalinden ihtiyaç duyulan düzenlemeleri kaleme alarak sunmalarını istemesi açısından farklılık arz etmiştir (Beydilli, 2007: 175). Bu meyanda III. Selim döneminde Reisüllütab Ebubekir Ratib Efendi'nin tesiriyle eskiye geri dönüşün bir fayda sağlamayacağı düşüncesinin ilk defa devlet işlerinde etkisini hissettirmeye başladığı ifade edilebilir (Mardin, 2003b: 55). Tablo 4'te geçiş döneminde kaleme alınan bazı layihalara ve bu eserlerin müelliflerine yer verilmiştir.

**Tablo 4: Geçiş Dönemi Reformları Düşünce Kaynakları**

Yazarlar	Eserleri
Ahmed Resmî Efendi (1700-1783)	Hulâsatü'l-İtibâr
Ebûbekir Râtib Efendi (...-1793)	Büyük Lâyiha
Tatarcık Abdullah Efendi (...-1797)	Lâyiha
Mehmed Emin Behîc Efendi	Sevânih'ül Levâyih
( ? )	Koca Sekbanbaşı Risalesi
Ömer Fâik Efendi	Nizâmü'l-Atîk
Kuşmânî Ubeydullah Efendi	Zebîre-i Kuşmânî
Keçecizade İzzet Molla (1786-1829)	Lâyihalar

**Kaynak:** Beydilli, 1999'dan istifade edilerek hazırlanmıştır.

Geçiş döneminde 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile ıslahat düşünce ve uygulaması farklı bir ivme kazanmıştır. II. Mahmud döneminde, Avrupa usulünün kabulünü tek çare olarak gören Keçecizade İzzet Molla'nın nizam-ı kadime bakılarak devletin yeniden yapılanamayacağını açıkça belirtmesi, geleneksel bir nitelik taşıyan Kanunî Sultan Süleyman devrini ideal alma söylemini nazar-ı itibara almayarak bu görüşün bir çözüm oluşturmayacağını ifade etmesi ise ayrı bir önem taşımaktadır. Böylece Nizâm-ı Cedîd devrinde de temel referans noktası olması açısından önemini sürdüren Kanunî devri, ideal olmaktan resmen çıkmış ve artık tek rota olan Batı Avrupa'ya dümen kırılmaya başlanmıştır (Beydilli, 1999: 183-184).

### 1.3.1.3. Tanzimat Dönemi

Tanzimat dönemi, Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839'dan, I. Meşrutiyet'in devrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan anayasanın (Kanun-i Esasi'nin) ilanını belirten 1876 yıllarını arasını kapsamaktadır. Bu dönemde artık Osmanlı Devleti'nin bütünüyle yeniden yapılanması ve kurumlarının çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek hale getirilmesi zorunluluğu en önemli mesele haline gelmiştir (Beydilli, 2013: 430). Söz konusu yeniden yapılanma gerekliliği, bir açıdan dışsal şoklardan sayılabilecek Fransız İhtilali'nin milliyetçi-hürriyetçi etkileri ile İngiltere, Fransa, Avusturya ve Rusya'nın yayılmacı politikalarının “Şark Meselesi” adı altında ülke topraklarını tehdit etmesinden kaynaklanmıştır.

Bu dönemde sadrazamlık görevinde bulunan Mehmed Emin Âli Paşa (1815-1871) ve Keçecizade Fuad Paşa'nın (1814-1868) söz konusu yayılmacı politikanın tehditlerini

hafifletme ve devlet kurumlarını reforme etme adına, özellikle ülkenin parçalanmasını önlemek için bir Osmanlı milleti üst kimliği altında birleşilmesi için çaba sarf etmişlerdir. *Osmanlılık* anlayışı doğrultusunda, ülkede anayasal bir yönetimin teşkili ve halkın yerel seçimlerle buna katılımını tedrici olarak ve zaman içerisinde gerçekleşecek talepler doğrultusunda kendiliğinden oluşacak bir zeminde sağlanacağını düşünmüşlerdir. Fakat bu tedrici politika anlayışına muhalefet eden ve devletin bütünlüğünü, ilerlemesini anayasal bir platformda arayan ve bunun da hızlı bir biçimde gerçekleştirilmesini düşünen bazı aydınlar olmuştur. Bunlar Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1829-1880) ve Ali Suavi (1839-1878)'dir (Beydilli, 2013: 431-432). Yeni Osmanlılar ismiyle de müsemma olan bu aydınlar, I. Meşrutiyet'in (1876) ilan edilmesinde tesirleri bulunmuş, bunun yanında ileride doğacak olan İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi düşünce akımlarına da fikri altyapı hazırlamışlardır.

Berkes (2002: 32, 34), bu dönemde Batı medeniyetinin örnek alınması fikrinin benimsendiğine, yine geri kalmışlık ve bunun karşıtı olan terakki kavramının da söz konusu dönemde belirdiğine vurgu yapmıştır. Yine Berkes, tüm bu dönüşümlerde Sanayi Devrimi'nin başat rol oynadığını ve aydınların nizam-ı kadim fikrini bir kenara bırakarak terakki kavramını öncelediklerine dikkat çekmiştir.

Sayar (2008: 150-151)'a göre, Tanzimat'ın daha önceki yenileşme hareketlerine göre taşıdığı önemli bir farklılık, Sultan III. Selim'den beri sorulan "Bu devlet nasıl kurtulabilir?"e aranan cevabın "kadim" düşünce çizgisinin dışında aranmasıdır. Bu da Osmanlı-Türk toplumunda devlet-insan ilişkisinde bireyin devletten bazı noktalarda otonomi kazanmaya başlayarak öne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan Tanzimat bir milat konumundadır. Böylelikle birey, gerçek hayatta (reelde) bazı sorumluluklar yüklenerek insan-madde ilişkisinde pasif-atıl konumunu kırmaya başlamıştır. Bu minvalde Mardin (2003b: 57-58)'in de temas ettiği üzere, Osmanlı devlet adamlarının Tanzimat ve sonrası gelişmelerle özel mülkiyetin korunması düşüncesine yönelmesi önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur.

#### **1.3.1.4. Meşrutiyet Dönemi**

Meşrutiyet dönemi, kısa süren I. Meşrutiyet dönemi (1876-78), II. Meşrutiyet (1908-1922) ve bir ara dönem olarak II. Abdülhamid'in Kanun-i Esasi'yi askıya alarak



yönetimi sürdürdüğü yılları (1878-1908) kapsamaktadır. Bu dönemde Yeni Osmanlılar'ın etki ettiği anayasal hareket başarıya ulaşmasına rağmen, bir dışsal şok olarak Rusların tehditkâr politikaları devletin bütünlüğüne olumsuz tesirlerde bulunmuştur. 93 Harbi olarak da adlandırılan Osmanlı-Rus savaşları Osmanlı Devleti aleyhine sonuçlanmış, imzalanan Berlin Anlaşması (1878)'yla Balkanlardaki varlığa büyük ölçüde darbe indirilmiştir. Bu durumu da göz önüne alarak Kanun-i Esasi'yi donduran II. Abdülhamid, iç ve dış dengeleri gözetken bir politika anlayışı ile devleti yönetmeye çalışmıştır. Bu dönemden itibaren Osmanlılık politikası tamamen rafa kaldırılmasa da işlevinin azaldığı görülmüş, “İslamcılık” (özellikle II. Abdülhamid döneminde), “Türkçülük” ve “Batıcılık” gibi üç farklı düşünce akımının etkileri değişik derecelerde hissedilmeye başlanmıştır.

Bu üç düşünce akımının belirmesinde, özellikle 19. yy.'dan itibaren Batı'da İslam ve ilerleme ile ilgili olarak kendini gösteren “İslam'ın geri kalmışlığa neden olduğu” gibi iddiaların da tesiri olmuştur. Bu hususta Osmanlı bürokrat-aydınları daha somut ve savunmacı bir tavır geliştirirken; Batıcı kesim bu iddialara destek çıkmış; İslamcı-Türkçü düşünürler ise, bu iddiaları sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Bu bağlamda İslam'ın geri kalmışlığa değil, ilerleme ve gelişmeye müsait olduğu konusunda birleşmişler ve bilhassa tezlerini sağlamlaştırma İslam'ın ilk dönemlerinden bolca örnekler vermişlerdir (Doğan, 2010: 180-181).

Batı düşünürlerinin geri kalmışlık vurgusunu İslam üzerine yapması dolayısıyla, düşünce akımlarından ilk olarak İslamcılık ve bu akımın temsilcilerinin görüşleri öne çıkmaktadır. İslamcı düşünürlerin çıkış noktası, Fransız filozofu Ernest Renan (1823-1892)'in olumsuz telkinleriyle başlayan, İslâm'ın ilmî ve fikrî terakkiye engel olduğu şeklindeki gelenekselleşen tutuma karşı tepkisel bir anlayıştan hareketle 20. yy.'daki ilmî anlayışların materyalizmi yıktığı fikridir. Bu doğrultuda materyalizme yönelik geliştirdikleri eleştirilerle, İslâm'ın ilim dini olduğu fikrini ortaya koymaya çalışmışlardır (Kutluer, 1992: 156).

İslamcılık akımı, modern Avrupa medeniyetinin İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere karşı etkili bir mücadelenin, ancak dinin rehberliğinde ve zihniyetin de modernleşmenin gereklerine uygun olarak inşası ile imkân dâhiline girebileceği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu düşünce yapısında geri kalmışlığın asıl sebebi, İslâm'ın hakikatinden uzaklaşılmasıdır. Bunun çözümü ise modernleşme ekseninde

İslâm'ın özüne dönmek, yani İslâmlaşmak olduğu vurgulanmıştır (Kutluer, 2001: 65; Özcan, 2001: 64).

İslamcılık akımı düşünürlerinin ortak paydada buluştukları bazı temel fikirler bulunmaktadır. Bunlar; İslâm'ın bütün modern gelişmelere açık bir din olduğu, çağın yeniliklerine kolaylıkla uyum sağlayabileceği ve gelişmeye engel olmadığı gibi bizzat gelişmeyi de emrettiğidir. Bu bağlamda İslam-geri kalmışlık-gelişme sorunsalında asıl kusurlu görünen zemin, İslam'a sonradan dâhil edilen gelenekler olmuştur. Bu hususta söz konusu gelenekler tasfiye edilerek İslam'ın özüne dönmeli ve yeni gelişmeler ışığında içtihad kapısının açık tutulması sağlanmalıdır (Türköne, 2001: 62). İslamcı düşünürlerde bahis konusu olan öze dönüşün (Kur'an ve Sünnet) birtakım gerekçeleri de bulunmaktadır. Bu doğrultuda Batılı düşünürlerce ileri sürülen İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu iddiasını reddetmek için, bu durumun sebebinin dinde değil de tarih ve gelenekte aranması gerektiği yönündeki tezleri önemli bir çıkış yolu olmuştur. Yine İslamcı düşünürler benzer şekilde tasavvuf ve tarikatları da genellikle İslâm'ın yanlış yorumlanış biçimi olarak görmüşlerdir. Tarikatlara karşı çıkılmasının sebepleri arasında onların atâlet ve miskinlik sembolü halini almaları, insan iradesini dışlamaları, tevekkül ve zühd gibi kavramları gerçek anlamlarından saptırmaları ile bâtil inanç ve hurafeleri geliştirmeleri gibi iddialar sıkça yinelenmiştir (Özcan, 2001: 63-64).

Bir diğer düşünce akımı olan Türkçülükte ise; birincil amaç, devletin bekasını sağlamak ve bu amaç doğrultusunda Osmanlı kimliğindeki Türklük vurgusunu güçlendirmektir. Türkçülük, farklı dinlere mensup bireyleri birleştirici bir özellik taşıması nedeniyle proto-milliyetçi düşünce ve siyaset akımları içerisinde en geç başlayanlardan birisi olmuştur (Hanioğlu, 2012: 551). Türkçülüğün farklı dinlere mensup bireyleri birleştirici bir özelliğe sahip olmaması, özellikle Osmanlıcılık ve İslamcılık politikalarının zaman içerisinde tesirini kaybetmesi; öncelikle Balkan topraklarının kaybedilmesi ve buradaki Türk unsurların devletin çeşitli bölgelerine iskân edilişi, yine Rusya'daki Türk unsurların göç etmesi ve sonrasında ülke içerisinde diğer Müslüman tebaa olan Arapların da devletten koparılmasından kaynaklanmıştır (Özcan, 2005: 85). Bununla birlikte Türkçülüğün, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşları nedeniyle politik düzeyde etki düzeyinin yüksek olmadığı söylenebilir.

Bu dönemdeki üçüncü düşünce akımı olan Batıcılık'ın temsilcileri, gelişmeyi sağlama adına genellikle Batılılaşma hareketi önünde engel olarak gördükleri din kurumuna ve geleneksel değerlere karşı mücadele içerisine girmişlerdir. Söz konusu geleneksel değerlerin din ve/veya din-dışı kaynaklı olup-olmaması bir tarafa bırakılarak, geniş anlamda geleneklerin sosyal gelişme önünde büyük bir engel oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir (Hanioğlu, 1992: 151).

Sonuç olarak üç düşünce akımı ile ilgili söylebilecek temel husus, Batılılaşma düşüncesinin üç düşünce tarzına da çeşitli yönlerden etkide bulunduğudır. Fakat söz konusu düşünce akımlarındaki ana ihtilaf konusu, Batı eksenli modernleşmenin nasıl, hangi kaynaklara ve hangi kesimlere dayanılarak gerçekleştirileceği meselesidir. Tablo 5'te, Tanzimattan Cumhuriyete uzanan tarihsel süreçte etkili olmuş düşünce akımları ve bunların temsilcileri genel hatlarıyla sunulmuştur. Aşağıdaki sınıflandırmada ele alınan düşünürlerin tüm fikirlerinin sadece tek bir akım içerisinde değerlendirilemeyeceği ve içlerinden bazılarının zaman içerisinde düşünce tarzının değişmeye uğradığı gerçeğinin de bu bağlamda hatırlatılması gerekmektedir. Bu açıdan genel bir kaide olarak her tablonun-şemanın ele alınan düşünceyi biraz basitleştireceği fikri kabul edilebilir.

**Tablo 5: Tanzimat Fermanı Sonrası Dönemde Oluşan Düşünce Akımları ve Temsilcileri**

Tanzimat Dönemi (Yeni Osmanlılar) (1839-1876)		
Nâmık Kemâl (1840-1888)	Ziyâ Paşa (1829-1880)	Ali Suavi (1839-1878)
Meşrutiyet Dönemi (1876-1922)		
İslâmcılık	Türkçülük	Batıcılık
İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)	Ahmed Vefik Paşa (...-1891)	Beşir Fuad (1852-1887)
Said Halim Paşa (1864-1921)	Ahmed Midhat Efendi (1844-1912)	Tevfik Fikret (1867-1915)
Ömer Ferit Kam (1864-1944)	Şemseddin Sâmî (1850-1904)	Abdullah Cevdet (1869-1932)
Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914)	Gaspıralı İsmâil Bey (1851-1914)	Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949)
İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946)	Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925)	Kılıçzâde Hakkı (1872-1960)
Babanzâde Ahmed Naîm (1872-1934)	(Hüseyinzâde) Ali Turan (1864-1940)	Mehmed Cavid Bey (1875-1926)
Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936)	Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944)	Ahmed Şuayb (1876-1910)
(Elmalılı) Hamdi Yazır (1878-1942)	Ahmet Ağaoğlu (1869-1939)	Baha Tevfik (1884-1914)
Mehmet Şemsettin Günaltay (1883-1961)	Ziya Gökalp (1876-1924)	Celâl Nuri İleri (1882-1936)
Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951)	Yusuf Akçura (1876-1935)	Ahmed Nebil (Çıka) (...-1945)

**Kaynak:** Beydilli, 2013; Hanioğlu, 1992; 2012; Kutluer, 1992; 2001; Özcan, 2001'den istifade edilerek hazırlanmıştır.

Çalışmanın alt başlığında değinilen layiha literatüründen Cumhuriyete uzanan bu tarihsel süreçte geri kalmışlık meselesine yaklaşım tarzlarını genel olarak değerlendirmek gerekirse; III. Selim dönemine kadarki layiha literatürünün, işlerin bozulması ve kötüye

gitmesi demek olan “ihtilal” meselesi sebebiyle ilgili teşhisinin, “kanun-i kadîm'den uzaklaşma”, tedavi reçetesinin ise “kanun-i kadîm'e dönme” şeklinde özetlenebileceği söylenebilir. Buna karşın III. Selim döneminden itibaren ise lâyhalar, gittikçe artan bir kuvvetle bu defa ihtilâlden çıkış yolu olarak Avrupa tecrübesinden yararlanmayı önermeye başlamıştır. Tanzimat'tan itibaren terakki düşüncesine olan inanç artarak devam etmiş, bununla birlikte Cumhuriyet dönemiyle, ihtilal'in teşhis ve tedavisiyle ilgili tespitlerde, artık “kanun-i kadîm” temel neden olarak kabul edilmiş ve bunun çözüm yolu olarak kanun-i kadîm'den radikal bir kopuş ve Batı medeniyetine hızlı bir geçiş anlayışının benimsendiği görülmüştür (Orman, 2010: 87). Kadim'den, gelenekten kopuş ya da kopmaya çalışma toplum hayatında onarılması zor görünen derin izler bırakmıştır. Bu mesele günümüzde de bir kimlik meselesi (ben idraki) ve özne-nesne olma(ma) zemininde sürgit bir şekilde geçerliliğini korumaya devam etmektedir.

### **1.3.2. Cumhuriyet Döneminde Geri Kalmışlık Tartışmaları**

Bu alt başlıkta ana hatlarıyla, Cumhuriyet döneminde geri kalmışlık tartışmalarının hangi zeminde tartışıldığı ve oluşan farklı düşüncelerin hangi yaklaşımlar içerisinde değerlendirildiği izah edilmiştir. Bu bağlamda zaman kısıtı olarak ise, Ülgener ve Küçükömer'in de yaşadıkları dönem esas alınmıştır.

#### **1.3.2.1. Mektepten Tarihçiler-Kendine Özgüçü Yaklaşım**

“Mektepten Tarihçiler” ve “Kendine Özgüçü Yaklaşım” olarak adlandırılan kesim, Osmanlı arşivlerine girerek elde ettiği verilerle sosyo-ekonomik yapıyı izah etmeye çalışan ve söz konusu yapının genellikle kendine özgü bir niteliğe sahip olduğunu ileri süren bir anlayıştan hareket etmiştir. Ayrıca yerli kaynaklara yeterince inmeden, Batı'nın kendi içerisinden yoğrularak geliştirdiği kavramsal şemalara ve yargılara dayanarak Osmanlı-Türk toplumunu analiz etmenin sakıncalarını dile getirmişlerdir.

Bu bağlamda ifade edilecek ilk isimlerden birisi 1930'lu dönemlerde gündemde olan toprak reformunun da etkisiyle Osmanlı toprak düzenini incelemeye girişen Ömer Lütfi Barkan (1902-1979)'dır. Yine ilerleyen dönemlerde Mustafa Akdağ (1913-1973) ve Halil İnalçık (1916-2016) da toplumsal ve ekonomik kaygılarla tarih araştırmalarında bulunan bilim insanlarından olmuşlardır (Toprak, 1995: IX).

Barkan (1980: 116-117), iktisadi geri kalmışlık konusunda Batı'nın üstünlüğünün ve Doğu'nun nispi geri kalmışlığının, Sanayi Devrimi'nin etkileri sonucunda ortaya çıkan refah, ilim ve sanat hayatında aranması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Nitekim mütehasısların ve araştırmacıların çoğu, Osmanlı Devleti'nde geri kalmışlık meselesinin açık bir biçimde dillendirildiği dönemin 19. yy'da Sanayi Devrimi'nin etkilerinin kuvvetli olarak hissedilmeye başladığı hususunda ortak paydada buluştukları ifade edilebilir. Bu bağlamda Özel (2001: 315-317) de, Sanayi Devriminin etkilerinin net olarak hissedildiği dönem olan 19. yy.'dan itibaren aradaki makasın açılmaya başladığına işaret etmiştir.

İnalçık (1990: 32) ise, iktisadi geri kalmışlık hususunda içsel ve dışsal olmak üzere iki temel nedenin bulunduğunu belirtmiştir. İçsel sebeplerden olarak, 16. yy.'ın sonlarına doğru Batı Avrupa'daki ekonomik ve askeri gelişmelere cevap verebilme kaygısıyla orduda yeniçerilerin gücünün ve sayısının artırılmasına karşın, devletin toprak düzeni ve vergi sisteminin ana unsurlarından olan tımar sistemi ve buna bağlı olarak sipahilerin gözden çıkarılmasının etkisini zikretmiştir. Diğer taraftan aynı dönemde dışsal nedenlerden olarak, uluslararası ticaret yollarının Akdeniz'den Atlantik kıyılarına doğru kayması ve Amerikan gümüşünün Ortadoğu pazarlarını istilâ etmesi de sıkı Osmanlı mali ve iktisadi yapısının çökmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda yeni atılımların gerçekleştirilememesi de Batı ile aralarında olan makasın açılmasına neden olmuştur.

Mehmet Genç (1934-...) de mektepten iktisat tarihçilerinin Barkan sonrası dönemin temsilcisidir. Genç, Osmanlı'nın *kendine özgü sistemi* içerisinde farklı sektörlerin muhtelif zirve ve çöküş noktalarının olduğunu ileri sürmüştür. Bu açıdan Osmanlı Devleti'nin iktisadi sistemi iki temel dönemlendirme altında işlenmiştir. Bunlardan ilki, geleneksel-kadım çizgisini dalgalanmalarla birlikte bir esneklik de kazanarak 19. yy.'ın ortalarına kadar sürdürdüğü "klasik dönem", diğeri ise 19. yy.'ın ortalarından itibaren tradisyonizm-fiskalizm-provizyonizm olarak ifade edilen iktisat zihniyeti çerçevesinin terk edilmeye başlandığı "klasik-sonrası dönem"dir. Bu döneme klasik-sonrası denmesinin nedeni, onu kapitalistleşme, ilerleme-gerileme ve modernleşme gibi kavramlarla tanımlanmasından kurtarmak olarak ifade edilebilir (Özvar, 1999: 150-151).

### 1.3.2.2. Kadro Hareketi

Kendine özgücü yaklaşımı mektepten tarihçiler temsil ederken, Kadro hareketi denilen düşünce akımı ise, Osmanlı tarihine farklı perspektifle yaklaşan “alaylı” tarihçileri temsil etmektedir. Daha geniş, kavramsal modellerle Türkiye'nin geçmişini irdelemeye çalışan bu kesim, güncel kaygıların da teşvikiyle tarihe yönelmişlerdir. 1930'ların ilk yarısındaki Kadro hareketi bu çizginin hareket noktasını oluşturmuştur. Diğer yandan henüz II. Meşrutiyet yıllarında literatürde gelişme aşamaları tartışılmışsa da, bunların sistematik bir biçimde ele alınışı 1930'lu yıllara uzanmıştır. Kadro düşünürlerinde Osmanlı Devleti'nin çözülüşü ve bunun akabinde sömürge konumuna düşmeden bir ulus-devletin ortaya çıkışı, Türkiye reelini test etmeye yönelik bazı kuramsal açılımlara neden olmuştur. Bu bağlamda sosyalizmin düşünsel tahlil araçlarından (norm) emperyalizm ve bağımsızlık gibi kavramlar literatüre taşınmıştır (Toprak, 1995: IX).

Kadro hareketinde Kurtuluş Savaşı sonrası dönemde “mazlum milletler” söylemi, geniş ölçüde işlenmiştir. İsmail Hüsrev Tökin, Hüseyin Avni Şanda ve Şevket Süreyya Aydemir farklı bir üslupla da olsa “ileri teknikli ülkeler”le “bağımlı ülkeler” görüşlerini Hobson-Lenin tezini temel alarak işlemişlerdir (Toprak, 1995: X-XI).

Öte yandan gelişme literatüründe, 1930'lardan beri Türkiye'nin neden kalkınmadığı veya nasıl kalkınabileceği soruları sosyal bilimcilerin birincil problemi olmuştur. Öncelikle Türkiye'nin toplumsal yapısı köy ve köylülük ağırlıklı olduğu için temel mesele söz konusu kavramlar etrafında tartışılmıştır. Batı model alınarak yapılan bu tartışmalarda, sıhhatli bir kalkınma anlayışını yansıtan hem köylerin korunması hem de tarımdan sanayi sektörüne artık değer aktarımının sağlanmasının nasıl gerçekleştirileceği üzerine fikir beyan edilmiştir. Bu bağlamda Kadrocuların o dönemin koşulları çerçevesinde Batı normları esas alınarak Türkiye'ye özgü kalkınma arayışına girdikleri görülmüştür. Kadrocular bu araştırmalarıyla Türkiye'de daha sonraları gelişme tarihi yorumlarında sıkça kullanılan “anti-emperyalizm”, “aydınlar” ya da “bürokratlar iktidarı” kavramların birlikteliği gibi hususlarda katkı sağlayarak öncü olmuşlardır. Bununla birlikte Kadrocu görüş, dönemin resmî yönetimince benimsenmesine rağmen uygulamada hatırı sayılır bir yer edinme söz konusu olmamıştır (Erbaş, 1999: 25-26).

### 1.3.2.3. Asya Üretim Tarzı (AÜT)-Feodalite Tartışmaları

Tarihe “alaylı” kesim olarak yönelen Kadro hareketinden sonra, 1960'lı yıllarda gelişme sorununu sorgulayan ve yapısal tarihçiliğin gelişmesine önemli katkılar sağlayan yeni “alaylı” kesimler oluşmuştur. Bu bağlamda Türkiye'de yapısal tarihçilikte 1960'lı yıllarda Marksist Hobson-Lenin çizgisini, 1970'lerde ise Neo-Marksist Prebish-Wallerstein çizgisi izlenmiştir. Bu dönemin öne çıkan konuları gelişme sorunsalı doğrultusunda azgelişmişlik, geri kalmışlık ve geri bırakılmışlıktır (Toprak, 1995: X).

Alaylı kesim olarak adlandırılan Kadro hareketi çizgisi, bir müddet sonra farklı koşullar altında Avcıoğlu'nun 1960'lı yıllarda yönetimini üstlendiği “Yön Hareketi”nce dönüşüm geçirerek canlandırılmıştır. Bu dönemde kapitalizmin Türk toplumunda nasıl bir yol izleyeceği, toplumsal değişimi gerçekleştireceği mi veya azgelişmişliğin sürgit devamına mı neden olacağına dair temel tartışma konuları ön planda olmuştur. 1970'lerde ise artık ne tür bir kapitalizmin olduğu ve bu oluşumun sınıfsal ve siyasal sonuçlarının neler olacağı ana sorunlar olmuştur. 1960 ve 1970'li yıllardaki bu tartışma konuları reelde de yankı bulmuş ve birtakım uygulamaların hayata geçmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda plana dayalı kalkınma anlayışının uygulandığı ifade edilebilir (Erbaş, 1999: 26).

1960'lı yıllarda Türkiye'de, özellikle 1961 Anayasası'nın getirdiği nispeten rahatlayan ortamın da etkisiyle Türk Solu'nda Osmanlı-Türk toplumunun üretim tarzı ile ilgili tartışma konuları gündeme gelmiştir. Mevzu bahis tartışmanın cephelerinden birisi, Osmanlı-Türk toplumunun feodal bir geçmişten gelen bir yapı taşıması nedeniyle, sosyalist düzeni hâkim kılma adına feodal düzenin izlerini taşıyan unsurların temizlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Diğer cephe ise, Osmanlı-Türk toplumunun feodal düzenin dışında olup merkezi devletin hegemonyası altında şekillenen bir yapıya sahip olduğunu öne sürerek, izlenecek devrimci stratejinin bu tespite dayanması gerektiği üzerinde durmuştur (Aydın, 2008: 106). Bu son düşünce yaklaşımının temsilcileri ise ekseriyetle Asya Üretim Tarzı (AÜT)'ni savunmuşlardır.

Osmanlı-Türk toplumunun Batı Avrupa'daki gelişme çizgisinden pek de farklı bir yol izlemediğini ileri süren düşünürlerin çoğunluğu, Osmanlı toplumunu feodal olarak nitelendirmişlerdir (Aslan, 2002: 249). Söz konusu düşünürlerin temel hareket noktası, Marx'ın çerçevesini çizdiği “tarihsel materyalizm” anlayışında yer alan üretim

tarzlarındaki değişimdir. Diğer yandan Tabakoğlu (2008: 191-193), Osmanlı toprak düzeninin feodalitenin bir varyantı olduğunu ileri sürenlerin temel hareket noktasının sipah-reaya ilişkileri olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu ilişkiler, sipahinin bir devlet memuru olması gerçeği bir kenara bırakılarak feodalitedeki senyör-serf münasebetine benzediği iddia edilmiştir. Hâlbuki feodal düzenin temel özelliği, merkezî otoritenin yokluğudur. Buna karşın Osmanlı’da merkezizet bir anlayış bulunmaktadır. Yine feodal düzende önemli bir yer işgal eden angarya olgusu ve senyör-serf arasındaki dikey tabakalaşma, Osmanlılarda mevcut değildir.

Osmanlı-Türk toplumunun iktisadi geri kalmışlığı meselesinde, ‘‘Doğu’’nun ‘‘Bati’’dan farklı özellikler taşıdığı düşüncesinden hareket ederek AT’yla ilişkilendiren bir kesim de bulunmaktadır. Bu anlayışa göre Osmanlı Devleti, devlet-reaya dikotomisinden ötürü orta tabakaları oluşturamamış, yani bir anlamda sivil toplum ögelerinden yoksun kalmıştır. Diğer bir ifadeyle yeniden üretim mekanizması yoluyla bir türlü ‘‘kapitalistleşememiştir’’ (Toprak, 1995: X-XI). AT’n temel özelliği, ilgili toplumlarda özel mülkiyetin olmaması ve artık değeri oluşturan reaya (emekçi kesim) ile buna el koyan devlet (bürokrasi) arasındaki ilişkilerdir. Bu da sivil toplum ögelerinin oluşmasına ve kapitalist düzene geememede etkili olmuştur. Fakat kapitalizmin dışsal müdahaleleriyle AT bozularak daha ileri üretim tarzı aşamalarına geçilmesi mümkündür. AT yaklaşımında reaya ve bürokrasi kesiminin bir sınıf olabilecek süreklilik ve istikrar unsuru taşımadığı, söz konusu kesimler arasında yatay tabakalaşma bulunduğu ve son olarak köy ile Şehir arasında sına ilişkilerin varlığı ve köylerin de dış ticarete açıklığı gibi hususların ihmal edilmesinden ötürü AT yaklaşımının Osmanlı’yı açıklamada geçersiz kaldığını göstermektedir (Tabakoğlu, 2008: 193-197).

Akat (2010: 24-25, 30)’a göre Türk Solu’nun 1960’lı ve 1970’li yılların ilk yarısında Osmanlı toplumunun AT ve Feodalite gibi iki Marksist modelden hangisine uyduğu tartışmaları ön planda olmuştur. Bunun arka planında ise politik kaygıların bulunduğu belirtilmiştir. Yani ‘‘ilerici’’ bir hareket olarak Sosyalist düzene geçme adına askerin yönetime müdahale edip-etmemesi konusunda düşünceler ve stratejiler ortaya konulmuş ve söz konusu temel iki cephe meydana gelmiştir. AT anlayışını savunanlar, Bati’nın evrim çizgisinden farklılık gösterme düşüncesini öncelemekte ve Türkiye’nin özgüllüğünü bu temel araştırma hipotezinden yola çıkarak kavrama anlayışıyla hareket etmişlerdir. 1960’lı yıllarda trendi yükselen Türkiye İşçi Partisi (TİP) temsilcilerinin



önemli bir kısmı bu düşünceden hareketle Kemalizm ile Sosyalizm arasına bir mesafe koyma çabasına girişmişlerdir. Buna karşın rakip “Yön/Milli Demokratik Devrim (MDD)” anlayışı ise “cuntacı radikalizm”i temsil etmekte ve Sosyalist düzenin ilerici bir askeri darbe ile tesis edilebileceğini savunarak TİP’in gençlik teşkilatına hâkim olarak gücünü pekiştirmeyi hedeflemiştir. Böylece TİP’in kendine özgücü sosyalizm anlayışına bir bakıma set çekilmek istenmiş ve bunda da başarı sağlanmıştır.

#### 1.3.2.4. Dünya-Sistemi Yaklaşımı

1970’li yılların ikinci yarısından itibaren Wallerstein, yapısal tarihçilik anlayışıyla Türk düşünürler üzerinde birtakım tesirler uyandırmıştır. Bu meyanda söz konusu yerli düşünürlerin Wallerstein’den hareket ederek, Osmanlı-Türk toplumunun tarihini merkez-çevre ilişkisi bağlamında analiz ettikleri görülmüştür (Toprak, 1995: X-XI).

“Dünya-sistemi” yaklaşımı, zaman aralığı net olarak belirlenemeyen bir dönemde, Osmanlı Devleti’nin tarihsel gelişmesini tek bir bütünsel dönüşümün yani Avrupa kaynaklı dünya kapitalist dönüşümü bağlamında analiz etmektedir (İnan, 1983: 11; Wallerstein vd., 1983: 42). Bununla birlikte Osmanlı ve Batı Avrupa toplumlarının farklılaşan gelişme çizgileri, 16. yy.’dan itibaren Osmanlı ülkesini de içine alarak genişleyen dünya kapitalist sisteminin dönüşümü ve gelişimi çerçevesinde açıklanmaktadır. “İçerilme” (çevreleşme) olarak adlandırılan bu süreç, Osmanlı yapılarının dünya ekonomik güçleri ile gerçekleştirilen özellikle ticari ilişkiler kanalıyla meydana gelen dönüşümleri tasvir etmektedir (İnan, 1983: 11). Söz konusu dönüşüm (içerilme) Osmanlı coğrafyasının (mekân) Rumeli, Anadolu, Suriye vb. muhtelif bölgelerinde farklı zamanlarda ortaya çıkmıştır (Wallerstein vd., 1983: 42).

Dünya-sistemi yaklaşımında Osmanlı Devleti’nin oynadığı rol, Avrupa (merkez) pazarları için hammadde üreten ve bu pazarlardan sanayi malları alan bir bölge (çevre) kimliğine sahip olmasıdır. Diğer yandan devlet kontrolünde işleyen iç pazar, kapitalizmin bilhassa tarım sektöründe artan talebini karşılama amacıyla yerli ticaret sermayesinin bu alana yoğunlaşmasına ve devlet kontrolü dışına sızarak kapitalizmle eklemlenmeye girmesine yol açmıştır. Böylelikle ticaret iç merkezlerden kıyı kentlerine kaymış ve yabancı tüccarların ya da onların içteki temsilcilerinin (azınlık tüccarların) gücünün artmasına neden olmuş, buna karşın çoğunluğu Müslüman olan yerli tüccar sınıfına ise

büyük bir darbe vurmuştur. Bu durum neticede Müslümanların ticaret alanından çekilmesinin İslam ideolojisinden kaynaklanmadığını, dünya ekonomisinin gelişmesi ile değişen yapılardan ötürü oluştuğunu yansıtmaktadır (İnan, 1983: 23).

İnan (1983: 20)'a göre, dünya-sistemi yaklaşımındaki temel sorun, “Kapitalizm neden Osmanlı İmparatorluğu’nda gelişmedi?” yerine “Kapitalist dünya ekonomisi bir kez Avrupa’da geliştikten sonra dünyadaki diğer bölgeleri nasıl etkiledi?” olarak ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nin kapitalist yayılmadan (merkez) nasıl etkilendiği öncelikle toprak düzenindeki değişmelerden başlanarak açıklanmış, akabinde diğer içsel faktörlerin (ıslahat ve reformlar) hangi ortamlarda zuhur ettiği analiz edilmiştir. Böylelikle akan zaman içerisinde devletin dönüşümü “çevreleşme” süreci olarak incelenmiştir.

Yukarıda Cumhuriyet dönemindeki geri kalmışlık yaklaşımları dikkate alındığında genel olarak, 1930’larda Kadrocu görüş, 1960’lara kadar “modernleşme kuramları”, 1960-1970 arası “bağımlılık kuramları” benzeri bir anlayış, bir ara dönem ve 1980’lerden özellikle Küresel Kriz (2007-2008)’e kadar neo-liberal anlayışın uzantısı olan gelişme düşüncesinin egemen paradigmalardan olduğu ifade edilebilir. Türkiye’de ise düşünsel boyutu bir yana bırakılırsa, uygulamada iktisat politikalarında “modernleşme kuramları” ve uzantılarının çoğunlukla etkili olduğu söylenebilir (Erbaş, 1999: 27).

Tablo 6’da Cumhuriyet dönemindeki geri kalmışlık tartışmalarının hangi düşünsel zeminde gerçekleştiği farklı kategorilerle gösterilmiştir. Burada da her kategorileştirmede olduğu gibi birtakım genelleştirmelerin yapıldığı, dolayısıyla bazı düşünürlere yer verilemediği ve söz konusu ayırmda farklı kategorilerde yer alan düşünürlerin zaman içerisinde yaklaşım biçimlerinin değiştiği hususlarına dikkat edilmelidir. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse Kemal Tahir’in AÜT anlayışıyla Sencer Divitçioğlu’nun bazı noktalarda farklılaştığı, yine Behice Boran’ın “merkezi” feodalite vurgusu yanında Çağlar Keyder ile Huricihan İnan-İslamoğlu’nun AÜT yaklaşımından zaman içerisinde vazgeçerek dünya-sistemi çerçevesinde analiz gerçekleştirdikleri ifade edilebilir. Kısacası söz konusu düşünürlerin bir kısmının kendi kategorilerinde bile birtakım hususlarda uyuşmadıkları gibi, temsil ettikleri yaklaşımların da koyu bir takipçisi olmadıkları belirtilmelidir.

**Tablo 6: Cumhuriyet Döneminde Geri Kalmışlık Tartışmaları**

Kendine Özgücü Yaklaşım	Kadro Hareketi	Asya Üretim Tarzı (AÜT)	Feodalite	Dünya-Sistemi Yaklaşımı
Mehmet Fuat Köprülü	Şevket Süreyya Aydemir	Kemal Tahir	Behice Boran	Çağlar Keyder
Ömer Lütfi Barkan	İsmail Hüsrev Tökin	Selahattin Hilav	Halil Berktaş	Reşat Kasaba
Halil İnalçık	Hüseyin Avni Şanda	Sencer Divitçioğlu	Mübeccel Belik Kıray	Huricihan İnan-İslamoğlu
Halil Sahillioğlu	Vedat Nedim Tör	İdris Küçükömer	İşaya Üşür	Şevket Pamuk
Mustafa Akdağ	Yakup Kadri Karaosmanoğlu	Muzaffer Sencer		Yahya Sezai Tezel
Mehmet Genç				
Ahmet Tabakoğlu				

**Kaynak:** Aslan (2002), Avcılar (2002), Erbaş (1999) ve Toprak (1995)'den istifade edilerek hazırlanmıştır.

Yukarıda zikredilen kategorilerin dışında Doğan Avcıoğlu'nun "prekapitalist düzen görüşü", Niyazi Berkes'in "kapitalizm öncesi emtia ekonomisi görüşü" ve Şerif Mardin ile Metin Heper gibi düşünürlerin "patrimonyal devlet" anlayışını temel alarak Osmanlı-Türk sosyo-ekonomik düzenini farklı biçimde izah etme tarzlarının bulunduğunu belirtmek gerekmektedir (Tabakoğlu, 2008: 198-199, 204).

Bu çalışmanın kapsamı dışında olan 1980 sonrası dönemde ise, genel olarak hem Osmanlı Devleti tarihi üzerine arşiv kaynaklarından yararlanılarak yapılan çalışmalarda artış yaşanmaya başladığı hem de uluslararası konjunktürde sosyalist paradigmanın sarsıntılar geçirerek, "geri kalmışlık-az gelişmişlik" yaklaşımına karşı takınılan tutumun değişmesine yol açtığı ifade edilmelidir. Bu doğrultuda Avrupamerkezci bakış açısı temel alınarak Osmanlı-Türk tarihini dönemlendirme anlayışı ve Marx'ın çerçevesini çizdiği tarihsel materyalizm anlayışı gereğince çeşitli aşamalardan geçerek sosyalist düzene ulaşma düşüncesi yerine, görecelilik (nispilek) ilkesi gereği Türkiye'nin de kendine özgü bir toplumsal değişim yolunun bulunduğu ve buna uygun bir tarihsel dönemlendirmenin yapılmasının gerekliliği yönünde konsensüsün oluşmaya başladığı söylenebilir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. SABRİ F. ÜLGENER'İN PERSPEKTİFİNDEN İKTİSADİ GERİ KALMIŞLIK ANALİZİ

Sabri F. Ülgener, bilhassa Osmanlı Devleti'nin kapitalizme geçememesi ve/veya kapitalizm dışı farklı özellikleri taşımasının nedenlerini sorgulamış ve bu doğrultuda önem taşıyan birtakım hususları gün yüzüne çıkarmıştır. Bu bağlamda Ülgener'in akademik hayatında üzerine odaklandığı ana kavramın “zihniyet” olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte aşağıdaki bölümlerde Ülgener'in analizlerinde önem taşıyan diğer kavramlara, düşünelere ve düşünce akımlarına genel hatlarıyla değinilmiştir.

#### 2.1. Ülgener'de Anahtar Kavramlar

Ülgener, Osmanlı-Türk toplumunun kapitalistleşmemesi önündeki temel dinamikleri çözümlerken bazı anahtar kavramlar kullanmıştır. Bu kavramlar birbirinden kopuk gibi görünse de, temel sorunun açığa kavuşturulmasında birbirini tamamlayıcı bir role sahiptir.

##### 2.1.1. İktisat Ahlakı ve İktisat Zihniyeti

Ülgener'in perspektifinden iktisadi geri kalmışlık olgusunun tahlilinde, anahtar kavramlardan ilki ve en temeli “iktisat ahlakı” ve “iktisat zihniyeti”dir. Ülgener, bu kavramlarla her şeyden önce iktisadi yaşamda en önemli aktör olan “insan” faktörüne vurgu yapmak istemiştir. Nitekim Ülgener'in, iktisat alanında araştırma objesi olarak insan faktörünün de dikkate alınması gerektiği hususundaki vurgusu bu bağlamda büyük önem taşımaktadır (Ülgener, 2006a: 5):

İktisadî yaşayış, sözün kısası, nerede ve hangi yüzyılda olursa olsun, yalnız dış verilerin bir araya gelişinden ibaret bir madde dünyası değildir. Bütün o yığınların altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile insan gerçeği yatar.

Ülgener'e göre bir zihniyet araştırmasının çerçevesi genel olarak iki nokta etrafında şekillenir:

Öncelikle belli bir zamanın ve zeminin (mekân-çevre) iktisat ahlakı ve zihniyeti bütüncül bir biçimde belirlenir. Bu esnada kültür-manevi bilimlerin yöntemlerinden olan “ideal tip”lere başvurulur. Sonrasında söz konusu zihniyetin akan-zaman içerisinde belirmesinde ve şekillenmesinde değişik faktörlerin, özellikle de din ve itikat zümrelerinin katkı derecesi belirlenmektedir. Bu, diğer faktörlerin etkisini yok sayma manasında anlaşılmalıdır (Ülgener, 2006a: 6; 2006b: 5, 7-8). Bu anlamda Ülgener'in toplumsal değişme ve modernleşme analizine getirdiği en önemli katkının din-zihniyet etkileşimi olduğu ifade edilebilir (Sunar, 2014: 175).

Ülgener, din faktörü ile İslam'ı kasetmiş, fakat İslam'ın hangi boyutunun ele alınacağı noktasında ise şu ifadeleri kullanmıştır (Ülgener, 2006b: 8-9):

(...) Kütlenin pratik ahlâk anlayışına ve davranışına ışık tutma noktasında soyut ve dogmatik bir din kavramının yararlığı çok su götürür. Sadece dogma düzeyinde kalmış ve din ulemâsının yorum ve içtihatlarından ileriye varmamış tartışmalardan kültür ve zihniyet tarihçisinin alacağı çok az şey vardır. (...) Ancak kendi kültür çevremizi (Anadolu'yu) göz önüne alınca, kütlenin dünya görüşünü ve arada iktisat ahlâkını yoğurup şekillendirmede ağırlığı şer'î - Ortodoks kurallardan çok kütle ahlâk ve itikatlarının (tasavvuf ve tarikat âdabının) taşıdığına şüphe yoktur. Dinî telkinler, soyut dogmatik kalıplardan değil, tekke ve tarikatların sade, samimî havası içinde yumuşatılmış haliyle basit mahallî kıssa ve imajlardan süzülüp geçerek halk idrakine aktarılmış olabilirdi. O noktada, sanırsız, fikirler birleşmiş olacaktır.

Ülgener, din-iktisat zihniyeti etkileşiminde edebiyat ve sanat tarihi verilerini esas almıştır. Ülgener'e göre, belli bir zümrenin veya çevrenin zihniyetini anlamak için edebiyat ve sanat tarihi verilerine başvurulmasında temel etken, geride kalan bir çağın izlerini doğrudan yaşama imkânının bulunmamasıdır. Böylece söz konusu eserlere dayanarak geçmiş zihniyet vasıtasıyla yeni baştan inşa etme ve çağın insanının temel karakteristiklerinin tespiti mümkün olmaktadır (Ülgener, 2006a: 10-11).

Ülgener, çözülme devrinin iktisat ahlakı ve zihniyetini tespit ederken bazı sınırlamalara gitmiştir. *Mekân açısından sınırlama*, Yakın Doğu ve özellikle Osmanlı-Türk toplumu üzerinedir. *Zaman açısından sınırlama* ise, konunun özelliğinden kaynaklanan bazı sorunlar içermektedir. Nitekim Ülgener de: “*Zihniyetin oluşum çizgisinden söz ederken zaman ölçüsü ile “işte tam şurada başladı, burada bitiyor” der gibi kesin bir noktalamaya gitmek mümkün değildir*” diyerek konuya açıklık getirmiştir. Bununla birlikte kronolojik bir sınıflama verilmesinin zorluğu da dikkate alınarak takriben 16. yy.-19. yy. arası zaman kesitinin ele alındığı görülmektedir (Ülgener, 2006a: 13).

Ülgener, çözülme devri zihniyetini tespit edebilme açısından ahlâk (norm) ve zihniyet (reel) makasının en fazla hangi noktalarda ayrıldığını ve ne tür sonuçlara ulaşıldığını özellikle “kanaatkârlık” bahsinde açıklamaktadır (Ülgener, 2006a: 122-123). Bu bağlamda kanaatkârlık, hem norm-reel ayrımın hangi noktalara ulaştığını hem de kazanç ve zenginleşme hevesinin hangi yönde olduğunu (örn; rant kapitalizmi mi? Yoksa modern endüstriyel kapitalizm mi?) göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında Ülgener (2006a: 125), kanaatkârlık anlayışından uzaklaşmanın ahlak normlarını da bazen dönüşüme uğrattığını vurgulamaktadır. Yani reel’in, norm’u peşisıra sürüklediği haller de olabilmektedir.

Bu noktadan hareketle iktisadi geri kalmışlık olgusunun zihniyet kaynaklı nedenlerini izah ederken bazı kavramların da öncelikle açığa kavuşturulması gerekmektedir. Ülgener’de ahlak, zihniyet, iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti gibi kavramların nasıl tanımlandığı ve söz konusu kavramların hangi noktalarda ayrıştığı dikkate alınması gereken önemli bir husustur.

Ülgener’in iktisat ahlakı kavramını nasıl açıkladığı ve hangi noktalar üzerine vurgu yaptığı onun farklı çalışmalarında ifade ettiği şekliyle aşağıda belirtilmiştir:

- İktisat ahlâkı, uyulması istenen normların ve hareket kurallarının toplam ifadesidir (Ülgener, 2006a: 17).
- İktisat ahlâkı, gündelik tavır ve davranışlarımız üzerine -doğrudur veya eğridir yollu (normatif)- yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür. Ülgener, “söz ve deyim halinde” ifadesiyle ahlâk sisteminin kapalı, içe dönük bir nefis muhasebesinden ibaret olmayıp uzun asırlarca belirli ifade kalıplarına bürünerek süregelen ve dışa yansıyan bir yönünün bulunduğuna dikkat çekmek istemiştir (Ülgener, 2006b: 19-20).
- İktisat ahlâkı, din faktörü temelinde, insan-madde (dünya ilişkileri) ilişkisi çerçevesinde kişiyi belli bir tavır almaya çağıran saik ve motiflerin toplu ifadesi olarak izah edilmiştir (Ülgener, 2006b: 20).
- İktisat ahlâkı, din açısından çelişik iki unsur olan insan-madde ilişkisinin kaçınılmazlığı ile aynı ilişkide dünya hayatına bağlanmaya karşı zühd ve riyazet anlayışının kendi aralarındaki denge mücadelesinin bir bütünü olarak açıklanabilir. Ülgener’e göre, iki kutup arasında ileri geri oynamalar kültür ve

zihniyet tarihinin bir anlamda kader çizgisini tayin edecektir (Ülgener, 2006b: 20).

- Ülgener yine Weber'den mülhem olarak İktisat ahlâkını, hukuk ve şariat hükümleri ile inşa edilen 'kitabî' kaideler ve 'muamelât' üzerine din ulemâsının farklı görüş ve içtihatlarının yer aldığı bir zeminin dışında, insanın gündelik yaşayışında pratik değer ve tercih ölçülerine yönelik telkin ve motifler toplamı olarak izah etmiştir (Ülgener, 2006b: 21).
- İktisat ahlâkı, insanın ihtiyaç tatmini yolunda *madde, çevre ve zaman* ilişkisi ile içten doğru bir hesaplaşmanın ifadesi demektir (Ülgener, 2006b: 31-32). Bu tanım biçimi, Ülgener'de başka bir şekilde "mesafe bilinci" kavramı altında da ele alınmıştır.

Ülgener'de ahlak ve iktisat ahlâkı kavramları az çok netleştikten sonra zihniyet ve daha dar anlamda iktisat zihniyeti kavramlarının da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle Ülgener, geniş anlamda zihniyeti şu şekilde tarif etmiştir (Ülgener, 2006c: 14-15):

(...) Zihniyet -hangi yönde ise- o yolda benimsenmiş değer hükümlerinin haklılığına gerek kendini, gerek başkalarını inandırmak ve o nokta da ilgiyi sığağında tutmak üzere çoğu zaman ezbere tekrarlanan kaide ve kuralların toplam ifadesidir. Hangi devrin ve çevrenin zihniyetini alırsak alalım, hepsinin bir sıra söz ve deyim halinde kendine çıkış noktası ve dışa açılma aracı bulduğunu görürüz. (...) Dışa boşalma ve kendini açıklama fırsatı bulamadan tamamıyla içe gömülü kalmış hisler ve duygulara zihniyet diyemiyoruz.

Ülgener, zihniyet analizinde daha özel bir çalışma sahası olan iktisat zihniyeti üzerine yoğunlaşmıştır. Bu hususta Ülgener'e göre iktisat zihniyeti, iktisadi karar birimlerinin (üretici, tüketici ve yönetici) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz ve deyim halinde ve çoğunlukla telkin yoluyla açıklanmıştır. Kısacası iktisat zihniyetinde dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış söz konusudur (Ülgener, 2006c: 14). Ülgener'in burada yer aldığı biçimiyle iktisat zihniyeti tarifinde büyük ölçüde Sombart'dan esinlendiği ifade edilebilir.

Ülgener, başka bir yaklaşım tarzıyla iktisat zihniyetini, aslında bütünleşik bir biçimde bilince ve bilinçaltına yerleşip sinmiş olan telkinler manzumesinin -dünya görüşünün- farklı boyutlarından birisi olan iktisadî faaliyetlere ve kuruluşlara bakan yüzü olarak tanımlamıştır (Ülgener, 2006c: 15). Bu tanımda Ülgener, iktisat zihniyetinin dünya görüşünün ya da kısaca kültürün bir parçası olduğuna dikkat çekmiştir.

Ülgener'in analizlerinde iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti mefhumlarının ayrımı kilit bir role sahiptir. Bu bağlamda Ülgener'in, zihniyet araştırmalarında sosyal bilimlerin zihniyet tahlilleri için ortaya koyduğu kavramları ve yöntemleri esaslı surette gözden geçirdiği, bunun yanında bazı kavramlara yeni bir boyut kazandırdığı görülmüştür. Nitekim belirli bir zaman ve zeminde geçerli olan-yaşanan gerçek zihniyeti, normatif iktisat ahlakından ayırt etmesi ve iki kavramın iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti biçiminde ayrı ayrı ele alınması, bu alanda ifade edilmesi gereken katkılardan olmuştur (Yörük, 1987: XVI).

Bu hususta Ülgener'in vurguladığı noktanın öncelikle iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetinin birbirinden ayrı kavramlar olmasıdır. Fakat söz konusu ayırım, teorik yönü olan her ayırımda olduğu gibi kesin ve net değildir. Ülgener'e göre, söz konusu ayırımda netliği ölçmenin zorlukları bulunsa da böyle bir sınıflandırmanın yapılması yanlış bir tutum olmamaktadır. Bu tespitten hareketle Ülgener, evvela zihniyet ve iktisat ahlakının kapsamını izah etmiştir. Zihniyet, insan eylem ve hareketinin dokusu içinde bulunurken; iktisat ahlakı, belirli bir hareket kuralının takipçisi, yerine göre de emredici etkeni olarak insan davranışının üzerinde ve karşısında yer almaktadır. Burada iktisat ahlakının insan davranışıyla bir çelişmeye ve/veya diyaloga tabi olması dikkat çekmektedir. Nitekim Ülgener, zihniyet araştırmalarındaki kusurların çoğunun gerçekle (reel) normatif olanı gerektiği gibi ayırt edemeden kaynaklandığına işaret etmiştir (Ülgener, 2006a: 17)

Sayar (2007: 303-304), Ülgener'in iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti ayrımını, "norm" ve "reel" arasındaki makasın açılıp kapanması örneğinde izah etmiştir. Buna göre, norm-reel arasındaki uyuşma veya çatışma insan-madde ilişkisinde araya konulan mesafe ile ölçülmektedir. Bu doğrultuda iktisadi madde karşısında takınılan tutum mesafeli ise, atıl ve hantal bir iktisadi zihniyetin oluşturduğu statik bir toplum ve ekonomiden söz edilmektedir. Buna karşın, maddeyi ince ayrıntılarına kadar tanımaya-araştırmaya gayret eden dinamik ve atılgan ruh hali ise, toplumların bütün katları -ekonomi, devlet ve kurumsal dünya- ile aklın rehberliğine teveccüh ettiğini göstermektedir.

Ayan (2000: 175) ise, Ülgener'in iktisat ahlakı (norm) ve iktisat zihniyeti (reel) ayrımını üçgen piramit metaforuyla açıklamıştır. Buna göre, piramitin en üstteki dar kısmı emredici ve düzenleyici bir niteliğiyle iktisat ahlakını temsil ederken, piramitin alt katmanlarına inildikçe, insan-zaman-zemin değiştikçe yukarıdaki özden uzaklaşılmakta ve



apayrı bir kimliğe bürünen iktisat zihniyeti ortaya çıkmaktadır. Fakat bu uyumsuzluğun keskinliği değişken bir özellik taşımaktadır.

Ülgener'e göre, mevzubahis edilen ayrımın en belirgin bir konuma ulaştığı dönem, ortaçağ sonu ve çözülme devridir. Nitekim çözülme devri insanı (reel), geçim yollarının gittikçe tıkanıldığını gözlemleyerek, bu sahada kazanamadığını irrasyonel kazanç türlerine yönelerek karşılamaya çalışmıştır. Buna karşın ahlâk kuralları (norm) bilinen ortaçağ değerleri ile (kısmet, kazaya rızâ, kadere teslimiyet vs.) bu tehlikeli taşmaya gittikçe daha sert bir tepki göstermekten geri durmamıştır (Ülgener, 2006: 57).

Ülgener, belli bir zamanda ve zeminde iktisat zihniyetini belirleyen birçok faktör olduğu görüşünü paylaşmakla birlikte bu faktörlerden “din” üzerine odaklanmıştır. Fakat Ülgener, din'in iktisat zihniyetini belirli ölçüde belirlediğine dikkat çekerken tek-yönlü determinist açıklama tarzlarına bir çırpıda sarılmadığı anlaşılmaktadır. Ülgener, din-iktisadi zihniyet etkileşimi meselesinde idealist ve materyalist tarih felsefesi telakkilerini kaynaştırmıştır. Böylece tek-yönlü determinist izah tarzlarına mesafeli durmuştur. Ülgener, her iki yönde (din-ekonomi veya altyapı-üstyapı ilişkisi) de ölçünün kaçırılmasına karşı çıkmıştır (Sayar, 2007: 301). Bu hususta Ülgener'in yaklaşımı şu şekildedir (Ülgener, 2006c: 19):

(...) tarih sırası ile öncelik ve sonralığı değil, ancak yanyanalığı tesbit edebiliyoruz. Böylesi bir yaklaşıma, istenirse, a causal görüş demek de mümkündür. Bu, hemen ilâve edelim ki, sebep ve sonuç aramaktan kesinlikle el çekmek değil, sadece ilk sebebi bulmaktan uzak durmak mânâsına kullandığımız bir deyimdir.

Ülgener'in söz konusu yaklaşımı ile ilgili olarak Barkan (1951: 165), Ülgener'in çalışmasını temel alarak onun tarih anlayışını ortaya koymak açısından bazı tespitlerde bulunmuştur. Bu bağlamda Ülgener, zihniyet unsurlarının (iç etkenler) zamanla siyasi-idari kurumlara (dış yapılara) tesirlerde bulunduğunu belirtmiştir. Burada dikkate alınacak husus, Ülgener'in iç unsurlara (zihniyet) öncelik tanimasıdır. Bunun yanında Ülgener, tek-yönlü bir nedensellik kurmaktan da kaçınmış, Coğrafi Keşifler'in etkileri konusunda dış etkilere öncelik vermiştir. Kısacası Ülgener, olayların anlamını ve sıralanışını açıklamak noktasından sahip olduğu önem derecesine göre tarihin “materyalist” veya “idealist” açıklama biçimlerinden birini öne almıştır. Bu bağlamda Ülgener (2007: 26), Ülgener'in de metot olarak kullandığı yorumlamacı anlamaya dayalı bir araştırmada nedensellik ilişkisinin, yerine göre maddi olanı, yerine göre de metafizik (manevi) olanı önceleyen bir

anlayışı taşıdığına dikkat çekmiştir. Bu tarz bir metodik yaklaşım, “yan yanalık” ya da “iktiran” prensibi olarak ifade edilmektedir.

Ülgener, din-iktisat zihniyeti etkileşimi bağlamında, dinin sadece maddi-reel etkenlere gerekçe hazırlayan ve ona meşruluk kılıfı sağlayan bir gölge-faktör olmadığı bunun yanında bizzat kendinin de itici bir etken olduğunu da belirtmiştir. Bu duruma örnek olarak, esnaf zihniyetini yansıtan “gelenek ve otorite” ile feodal tahakkümün izlerini taşıyan “kulluk ve teslimiyet” gibi anlayışların arka planında, bu etki ve izleri yıllar boyu sürüp gidecek olan söz ve ifade kalıpları ile zihinlere naksetmede en önemli rolü tasavvuf ve tarikat ahlâkının oynadığını belirtmiştir (Ülgener, 2006b: 10, 138).

### 2.1.2. Ortaçağlaşma

Ülgener, İslam dünyasının geri kalmışlığını “ortaçağlaşma” süreciyle anlatmaktadır. Bu süreci hazırlayan maddî temeller, dünya ticaret yollarının değişmesinde yatmaktadır. Dünya ticaret yollarının Akdeniz havzasından Atlantik kıyılarına kayması sonucu teşebbüs ve sermaye de bu yönde hareket etmiştir. Ülgener, ortaçağlaşma sürecinin başlangıcını maddi temeller üzerine oturtsa da tezinde genel olarak manevi faktörler (din-tasavvuf) üzerine eğildiği görülmektedir (Arslan, 2010: 59; Demirpolat, 2002: 293; Tuna, 1987: 11; Yılmaz, 2011: 62).

Ülgener “ortaçağlaşma”yı, Batı’da yeni zamanlar (15. yy.) olarak adlandırılan ve hayatın tüm alanlarında esaslı bir yenilenme ile birlikte yürüyen döneme karşı olarak, Osmanlı-Türk toplumu özelinde ortaçağ değerlerine dönüş olarak ifade etmiştir. Yani ortaçağlaşma özellikle “değer” boyutunda ele alınmıştır. Ülgener’e göre ortaçağlaşmanın özellikleri şunlardır (Ülgener, 2006a: 9):

- İlk olarak parlak bir ticaret devrinin sonu,
- Teşebbüs biçimlerinde yer alan “*esnaflaşma*”,
- Değer anlayışında da benzer bir biçimde kapanma ve katılaşma,
- Yenilikçiliğe karşı oluşan meslek ve sanat taassubu (*gelenekçilik*),
- Son olarak feodal hayatın tesiriyle şekillenen “*ağalık ve efendilik şuuru.*”

Ülgener’e göre, ticaret yollarının Atlantik kıyılarına kaymasının yansımalarından birisi, üretim biçimlerindeki geriye dönüştür. Yani, hareketli kıymetlerden (ticaret) tekrar

toprağa dönüş (ziraat ve küçük sanayi) söz konusu olmuştur. Ülgener, bu durumu kısaca “yeniden ortaçağlaşma” olarak ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle ortaçağlaşma, “*tekrar toprağa, esnaflığa, esnafça görüş ve düşünüşe*” dönüştür (Ülgener, 2006a: 27, 173-174). Mardin (2003b: 52), ortaçağlaşma hususunda maddi etkenlerden olarak, Osmanlı Devleti’nin yeni gelir kaynakları elde etmede başarısız kaldığını, bunun da savaşa (gaza) dayanan bir iktisadiyat konseptinden vazgeçerek, “verimlilik” esasına dayanan yeni bir iktisadi anlayışa geçememekten kaynaklandığına dikkat çekmiştir.

Ülgener, “çözülme” kavramının klasik Osmanlı tarihçilerinin duraklama ve gerileme tâbirleri ile anlatmak istedikleri batış dönemi ile bir alakası olmadığını ifade etmiştir. Çözülme kavramı, Osmanlı Devleti sınırlarını aşan uluslararası bir meseledir. Çözülme’den kastedilen 15. ve 16. yy.’lardan itibaren Coğrafi Keşifler’in dünya ticaret yollarını Atlantik kıyılarına kaydırmasından kaynaklanan ve etkilerini bütün bir bölgede önce ağır ve yavaş, sonraları hızını artırmış halde ortaya koyan sürekli bir alçalma dönemidir. Kısacası Ülgener, çözülme denilen hususu sadece Osmanlı Devleti ile sınırlamamış, bunun yanında Yakın-Doğu ve Akdeniz coğrafyasını da bu kapsamda ele almıştır. Bunun yanında Ülgener, çözülmeyi hem ortaçağlaşma hem de geri kalmışlık kavramları ile özdeş tutmuştur (Ülgener, 2006a: 18-19). Öte yandan Ülgener’in ortaçağlaşmanın temel etkeni olarak dikkate aldığı Coğrafi Keşifler olgusu hakkında destekleyici bir yaklaşımda bulunan ünlü iktisatçı Simon Kuznets (1901-1985), 1492-1776 arası dönemde yaşanan iktisadi, sosyal, politik ve kültürel dönüşümün söz konusu keşiflerin etkileriyle yakından ilgili olduğunu vurgulamıştır (Güran, 2012: 101).

Ülgener’in Osmanlı-Türk toplumunun yaşadığı çözülme sürecini ortaçağlaşma olarak ifade etmesinin bazı sebepleri vardır. Öncelikle ortaçağlaşma bir süreci-akan zamanı ifade etmektedir. Diğer yandan ortaçağ, kronolojik olarak geçmiş zamanı ifade ederken; ortaçağlaşma ile kesin bir zaman aralığı belirtmekten kaçınılarak ortaçağın değer anlayışının halen geçerliliğini koruduğu anlatılmak istenmiştir. Bu doğrultuda Ülgener’in tarihi dönemlendirme anlayışının kronolojik bir sınıflandırma anlayışının dışında olup, kültür tarihi ve sosyolojisinin “ideal tip”ler anlayışına dayandığı söylenebilir. Bu şekilde oluşturulan ayrı ayrı dönemlerle, her çağın kendine özgü sosyo-ekonomik yaşam biçimleri belirli ölçüde tespit edilmek istenmiştir (Güngör, 2011: 445; Ülgener, 2006a: 19-20).

Bu dönemlendirme anlayışından hareketle Ülgener, ortaçağın yaşam biçimini-özelliklerini şu şekilde ifade etmiştir (Ülgener, 2006a: 20-21):

- *Siyasî-Politik Yönden*: Öncelikle toprağın büyüklüğü ile doğru orantılı olarak merkeziyetçi olmayan bir iktidar dağılımını yansıtan “büyük toprak mülkiyeti ve toprağa dayalı hâkimiyet şekli” ve yine toprağa dayalı bir rütbe ve mansıp silsilesi söz konusudur.
- *İktisadî-Malî Karakteri*: Toprağa bağlanan servet ve kıymet anlayışının bir yansıması olarak “paranın ve genellikle menkul değerlerin ikinci planda gelen rolü-aynî iktisat” anlayışı hâkimdir. Buna göre oluşan *Teşebbüs formları*: Şehir dışında ve etrafında tarım (büyük ve küçük işletme şekilleri ile); şehir içinde basit “çarşı esnafı ve loncaları” (ticaret belli yol kavşakları ve transit merkezleri dışında oldukça sönük) biçimindedir.
- *Hayat ve Cemiyet Anlayışı*: Yine büyük toprak rejiminin bir yansıması olarak “ağalık ve eşraflık ruhu”; “asil ve nesep iddiası”; “toprağa dayalı ağır, hareketsiz servet ve kıymet anlayışı”; bunun yanında aynı ağırlık ve hareketsizlik içinde “lonca ahlâkı, tradisyonalist sanat ve meslek anlayışı” bulunmaktadır. Söz konusu bu anlayışları kuşatan, din gayretinden doğan mistik bir anlayışın da tesirinin varlığı ifade edilmelidir.

Ülgener’in ortaçağı tasvir ederken saydığı bu özellikler, Orta ve Batı Avrupa memleketleriyle bazı Doğu ülkelerinde en fazla 5-15. yy.’lar arasında bir araya geldikleri için, Ortaçağ sözü o asırlarla bilinegelen bir husus olmuştur (Ülgener, 2006a: 21).

Ülgener, Ortaçağ’ı zaman açısından izah ederken Batılı tarihçilerin üçlü ayrımını kullanmıştır (Ülgener, 2006a: 25):

- *Ortaçağın ilk yüzyılları (12. ve özellikle 13. yy.’a kadar geçen zaman)*: Antik çağların mirası sayılabilecek bireyci bir dünya görünüşünün etkilerinin ve site medeniyetinin nispeten toleranslı hayat şartlarının kısmen devam ettiği dönem.
- *Koyu Ortaçağ (13. yy. dolaylı olarak kastedilmiş)*: Batı’da zaman zaman katılaştıran ahlâk ve teoloji normlarının ve onlarla beraber birtakım katı toplum kadrolarının (öncelikle toprak mülkiyeti ile ayarlı sınıf ve tabaka düzeninin) ferdî hayat üzerine olanca ağırlığı ile yüklendiği dönem.

- *Yeni Zamanlara ve Kapitalizme Geçiş (13-15. yy.'lar)*: Batı, bu dönemi idrak ederken Osmanlı-Türk toplumunda henüz filizlenme halinde iken bastırılmış ve tekrar aslına çevrilmiştir (Ortaçağlaşma-kapitalistleşememe).

Ülgener, kapitalizme geçiş olarak ifade edilen dönemin sonlarına doğru vuku bulan Coğrafi Keşifler'in dünya ticaret yollarının değişmesine yol açmasını, kapitalist zihniyetin arka arkaya ortaya koyduğu yeniliklerden birinci faktör olma olasılığını yüksek bularak dikkate almıştır. Batı, söz konusu hadiseyle kaderini gittikçe deniz yollarına bağlarken, Doğu ticareti daha fazla kervan yollarına dayalı kalmıştır. Bu durum da Batı'nın özellikle de ekonomik olarak Doğu'nun önüne geçmesine zemin hazırlamıştır. Yani, Doğu'nun nispeten iktisadi geri kalmışlığında ana nedenin ticaret yollarının *yapısında ve rekabet şartlarında* aranması gerekmektedir. Sonuçta Doğu-Batı ticareti arasındaki temel fark, *açık denizin iktisadî şartları ve imkânlarıyla kervan yollarına ve iç deniz nakliyatına üstün gelmesidir* (Ülgener, 2006a: 176-177, 180). Ülgener'e göre bu durum, Doğu ticaretini iki açıdan zayıflatmıştır (Ülgener, 2006a: 180-182, 184):

- Rantabilitede (sermayenin verimliliği) geri kalış,
- Sermaye ortaklığında ve teşkilatında gerileyiş: Kara ve deniz ticareti farklılığının sermaye ortaklığı ve teşkilatına tesiri hususunda dikkate alınacak iki nokta vardır: Öncelikle, deniz nakliyatında "*tesis masrafları*"nın karadakinine nisbeten fazla olması. Sonrasında ise açık denizin "*rizikosu*"nun karadakinine göre kat kat üstün gelmesidir. Bu da Batı'da sermaye ortaklıklarına gidişin temel nedenlerini göstermektedir.

Ülgener, yukarıdaki iki sebebi temel alarak Doğu ticaretinin gerileyişini izah etmeye çalışmıştır. Yani öncelik içsel sebeplerindir, sonrasında ise siyasi-dışsal faktörlerin etkisi analize dâhil edilmiştir (Ülgener, 2006a: 185-186).

Ülgener, Doğu ticaretini iktisadi açıdan zayıf düşüren koşullara değindikten sonra, siyasi nedenleri de analize dâhil ederek çözülme sürecinin hızlanma ve tamamlanma aşamalarını açıklamıştır. Bu bağlamda Ülgener, siyasi nedenler olarak gördüğü hususları şu şekilde sıralamıştır (Ülgener, 2006a: 186):

- Sayıları bütün bir yol boyu çoğalıp giden dağınık feodal kuvvetler,

- Dağınık ve güvensiz para rejimleri,
- Önceden hesaplanması bile mümkün olmayan harç, vergi vs. kararsız ve düzensiz maliyet unsurları.

Yukarıda zikredilen siyasi etkenler oluşturdukları emniyetsiz ve güvensiz bir ortam nedeniyle, açık deniz ticareti karşısında zaten zayıf bulunan kervan ticaretine bir darbe daha vurmuştur. Neticede bu durum da doğu ticareti aleyhine olmuştur (Ülgener, 2006a: 186).

Ülgener, kervan yollarına dayanan Doğu ticaretini açık denize dayanan Batı ticareti karşısında geri bırakan iktisadi faktörleri kalıcı-kronik olarak gördüğünden bunlara gerilemenin “*müzmin sebepleri*”, politik faktörleri ise iktisadi faktörleri pekiştiren ve çözülmeyi hızlandıran unsurlar olarak dikkate almış, bu sebeple bunları da “*hızlandırıcı ve tamamlayıcı nedenler*” olarak zikretmiştir (Özkeraz, 1999: 203; Ülgener, 2006a: 187).

Ülgener, yine ortaçağlaşmanın maddi temeli olan ticaret yollarının Akdeniz’den Atlantik kıyılarına kayması sonucu, bu durumun yansımalarından birisi olarak Doğu’da sayı ve hesap bilincinin zayıfladığına, buradan hareketle müstakil bir iktisat ve işletme biliminin oluşmasına zemin hazırlayacak iktisadi konulara karşı ilgi ve merakın da önünün kapandığına dikkat çekmiştir (Ülgener, 2006o: 667, 671).

Ülgener’e göre, ortaçağlaşmanın kendisini en bariz olarak hissettirdiği alan “zihniyet” dünyasıdır. Bu bağlamda devletin siyasi-hukuki kurumlarının dış yapılarında söz konusu süreçte bazı gelişmelerin kaydedilmesine rağmen, onların altında yer alan ruh ve zihniyet dünyasında ciddi bir farklılaşmanın gözükmediğine işaret edilmiştir (Ülgener, 2006a: 23). Nitekim Barkan (1951: 164) da, Ülgener’in dış yapıda örneğin; mülki ve siyasi kurumlarda ortaçağlaşmanın devam ettiği hususunda kesin bir tavır koymadığına dikkat çekmiş, bununla birlikte Ülgener’in zihniyet dünyamızda ortaçağlaşmanın izlerinin kesinlikle devam ettiği görüşünü paylaştığını ifade etmiştir.

### **2.1.3. Toplumsal Tabakalaşma**

Ülgener’in iktisadi geri kalmışlık olgusunda üzerine eğildiği konulardan birisi de toplumsal tabakalaşmadır. Tabakalaşma hususu, Weber metodolojisinin önemli boyutlarından birisi olan toplum içindeki grupların belirleyiciliğiyle yakından ilgilidir

(Mardin, 2003b: 124). Toplumların tabakalara ayrılmasında genellikle başvurulan iki temel ölçüt, “sınıf” ve “statü” tabakalaşmalarıdır. Bunlardan ilki, özellikle Sanayi Devrimi ve/veya sanayi kapitalizmi ile ön plana çıkarken; diğeri, daha ziyade prekapitalist toplumları açıklamada kullanılmaktadır. Giddens (2010: 302), söz konusu toplumlarda statü gruplarının toplumsal yapı içerisinde sınıfların rolünden daha önemli olduğuna işaret etmektedir.

Weber (2006: 286)’e göre, sınıf tabakalaşması, “üretim ve mülkiyet ilişkilerine”; statü tabakalaşması ise, özel “hayat tarzları”nın temsil ettiği tüketim biçimlerine göre belirlenmektedir. Bu bağlamda “meslek grubu”nun da bir statü grubu olduğu ifade edilmiştir. Diğer yandan Mardin (2003b: 125), statü tabakalaşmasının siyasi güce sahip olma yönünden de kaynaklandığını belirtmiştir. Bununla birlikte Weber, sınıflarla statü grupları arasındaki farklılıkların da sık sık örtüştüğünü belirtmiştir (Weber, 2006: 286).

Ülgener, Weber’e atfen iktisat ahlâkının oluşumunda toplumsal tabakalaşmanın rolünün önem arz ettiğini ifade etmiştir. Yine Weber’den hareketle hemen hemen tüm dinlerde yaşam biçimini ve iktisat ahlâkını belirleyen ve bir tür sözcülüğünü yapan tabakaların varlığına işaret etmiş ve o dönemin ahlak anlayışının söz konusu tabakalarda tezahür ettiğine dikkat çekmiştir (Ülgener, 2006b: 27-28). Nitekim Weber, bu tabakaların muhtelif biçimlerde olduğunu teyit etmiştir. Bununla birlikte bir iktisat ahlakı sistemine en belirgin özelliklerini veren tabakaların tarihsel süreçte değişme gösterdiğini ve tek bir tabakanın etkisinin hiçbir zaman yalnız başına yeterli olmadığını belirtmiştir. Bunun yanında kural olarak belli dinlerde hangi tabakaların yaşam biçimlerinin en azından büyük ölçüde belirleyici olduğunun saptanabileceğini de vurgulamıştır (Weber, 2006: 341).

Ülgener’e göre belirli bir zamanda ve zeminde iktisat ahlakı ve zihniyetini oluşturan hususları tespit edebilmek için öncelikle ayrı sınıf ve zümrelerin farklı hayat anlayışlarından kaynaklanan davranış tiplerinin sınıflandırması yapılır. Söz konusu farklı sınıf ve zümrelerin ahlak telakkilerinde derin farklar ve ayrılışlar, o anlayışların başlangıç noktası ve sebeplerinden kaynaklanmaktadır. Fakat ulaşılmak istenilen netice, tüm sınıf ve zümrelerde ortaktır. Bu ortak noktalardan hareketle o çağın hayat ve toplum anlayışı bütüncül bir biçimde görünür hale gelmektedir (Ülgener, 2006a: 28-29, 117).

Ülgener, bu hususta öncelikle ayrı düşen sınıf ve zümreleri belirtmiştir. Bunlardan ilk ikisi “üst kesim”, diğerleri “orta ve aşağı tabakalar” olarak sınıflandırılmıştır (Ülgener, 2006a: 30-31):

- Siyasi iktidar sahipleri,
- Ruhani sınıf (dini aristokrasi),
- Merkezi otoritenin ortadan aşağı hizmetlileri,
- Küçük memur ve müstahdem,
- Tekke ve zaviyelerin geniş mürid halkaları,
- Esnaf ve zanaatkâr,
- Yerleşik ve gezgin ticaret erbabı,
- Ziraatçı kesim (çiftçiler).

Burada üst kesimde yer alanlar, orta ve aşağı tabaka mensuplarına diledikleri ölçüde şekil ve yön tayin edebilecek konumdadırlar. Ülgener, bu kesimlerden özellikle iktisadi faaliyetin merkezi ve organı hükmünde olmasından ötürü ticaret ve sanat erbabı üzerine odaklanmıştır. Ülgener’in burada esnaf kesimine önem atfetmesinin bir diğer nedeni de, esnaf kesimi ile tasavvuf ve tarikat akımlarının hayat şartlarının önemli ölçüde kesişmesidir (Ülgener, 2006a: 30-31; 38). Nitekim Ülgener, bu tespitten hareket ederek Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık olgusunun tahlilini yaparken, bilhassa manevi etkenlerden olan Bâtını tasavvuf akımlarının menfi tesirlerini gün yüzüne çıkarmıştır.

Ülgener, esnaf kesiminin odak noktası olduğunu ifade ettikten sonra, kazanç ve zenginleşme hevesinin toplumsal tabakalardaki yansımalarını sorgulamıştır. Buradan hareketle kazanç ve zenginleşme arzusunun normal kar ve teşebbüs zihniyetine kanalize olup-olmaması hususuna açıklık getirmiştir. Bu sebeple ahlak kaynaklarında sıkça vurgulanan kanaatkârlık anlayışının reel hayatta toplumsal tabakalarda ne derecede yankı bulduğu önem arz eden bir husustur. Bir “norm” olarak iktisat ahlakı “reel” olarak toplumsal tabakalara nasıl ve ne ölçüde yansımıştır?

Ülgener, öncelikle üst tabaka karşısında Ortaçağ ahlâkının izlerini izah etmeye çalışmıştır. Buna göre, hem siyasi-idari hem de dini-ruhani aristokraside feodal zihniyetin bir yansıması olan “*Ağalık ve efendilik şuuru*”nun göstergelerinden “*mal-mülk, bol tüketim*



ve gösteriş hevesi, altın ve gümüş tutkusu” önemli ölçüde müşahede edilmektedir. Ülgener’e göre burada önem arz eden husus, yukarıdaki iddia ve ihtirasların sadece fiiliyatta kalmayıp ahlak doktrinlerinde bunlara belirli derecede meşruiyet sağlanmış olmasıdır. Bu bağlamda Ülgener, toplumsal yaşamda çeşitli sınıfların hak ve sorumluluklara göre aşağıdan yukarıya kademelendiği gibi ahlak normlarının da kanaat ve tevazu gibi ölçülerle benzer bir biçimde alttan üste bölündüğünü ve kademelendiğini ifade etmiştir. Yani toplumsal hareketliliğin bir göstergesi olarak üste çıktıkça müsamaha ve imtiyazlar genişlerken, alta düştükçe ise tam aksine sert bir sınırlama söz konusu olmaktadır (Ülgener, 2006a: 126-128). Ülgener, bu ters yönlü ilişkiyi İslam tasavvufu bağlamında da çözümlenmiş, tasavvufun Bâtını kanadının iktisat ahlakı açısından dini aristokrasiye servet ve tüketim payını geniş ölçüde tuttuğunu belirtmiştir. Nitekim Ülgener’de Bâtını tasavvuf, alt-üst hiyerarşisinin kurulmasında “tabana yönelik meşrulaştırma” fonksiyonu görmektedir. Bununla beraber Ülgener’in burada İslam tasavvufunun tümünü bu kapsamda değerlendirmede de işaret etmek gerekmektedir (Arslan, 2010: 69; Ülgener, 2006a: 130).

Ülgener, toplumsal tabakalarda hareketliliğin yönü ve boyutu üzerine de bazı farklılaşmalara değinmiştir. Bu farklılaşan tabakalardan üst tabakayı genel olarak “dini-tasavvufi” akım temsilcileri ile “dünyevi (profan) kesimin” (merkezi otorite ve onun uzantıları) teşkil ettiğini belirtmiştir. Ülgener’e göre bunlardan *dinî-tasavvufî* akımlar, kurulu ve yerleşik bir temeli olmadan yükselme yolunu tutanlar için âyin ve telkin sayesinde kazandırdığı geniş imkânlarla mobilitesi yüksek ve daha dinamiktir. Böylece dini-tasavvufi akımlarda ahlâk telakkilerinin daralttığı geçim düzeyinden ferahlamak ve yükselmek isteyenler için oldukça geniş imkânlar açılmış olmaktadır. Buna mukabil *dünyevi (profan) kesim* (siyasi otoriteyi ellerinde tutanlar ve yakınları) ise, kökü toprağa ve çeşitli yollardan kazanılmış haklara dayalı olduğundan, yükselmek isteyenler için daha kapalı-muhafazakâr bir yol olarak gözükmektedir. Bununla birlikte Ülgener, söz konusu farklılaşmalara rağmen iki kesimin de tevazu ve kanaat gibi hususları alt sınıflara özgü kılmada ya da bir başka deyişle bu vasıfları “kütle ahlakı” derekesine indirmede birleştiklerine vurgu yapmıştır. Böylelikle orta ve aşağı sınıfların pasif ve uysal bir kitle haline getirilmesi sağlanmıştır (Ülgener, 2006a: 131-132).

Ülgener, bilhassa Osmanlı-Türk toplumunda toplumsal tabakalaşmanın bir yansıması olarak, dinî ve dünyevî (profan) ahlâkın çalışmayı “üst”ün sırtından alıp “alt”ın

omuzlarına yüklemeye işbirliği yapmasını, feodal yapıya manevi bir meşruiyet iklimi sağlayarak söz konusu yapıyı pekiştirdiğini vurgulamıştır. Ülgener, tasavvuftan gelen bu etkiye toplumun feodal temeli üstüne yüklenen ikinci bir bağımlılık katı gözüyle bakılabileceğini belirtmiştir. Yine Ülgener, tasavvufun söz konusu tesirlerini dikkate alarak İslam'ın özünde mevcut olmayan ruhbanlık (dini aracılık) düşüncesini de meşrulaştırarak bir “din ve mana aristokrasisi” de oluşturduğunu ifade etmiştir (Ülgener, 2006b: 130-131).

Ülgener, orta ve aşağı tabakalara mahsus kılınan teslimiyet ve tevazu gibi telkinlerin hangi ölçüde benimsediklerini de değerlendirmiştir (Ülgener, 2006a: 134). Ülgener'e göre, üst ve alt tabakalar arasında zihniyetçe derin farklar ve zıtlıklar bulunmaktadır. Bununla birlikte Ülgener, belirli bir zihniyetin sadece üst tabakalara özgü olmadığını, bu hususta genel bir kaide olarak üst tabakada beliren zihniyetin sadece o tabakanın sınırları içinde kalmayarak zaman içerisinde önündeki engelleri aşarak ve daha aşağı sınıflara süzülerek yaygınlık kazandığını belirtmiştir. Ülgener, bu etkileşim kanalının ilk defa aristokrat tabakalar için düşünülen ve onlara özgü sayılan zihniyet unsurlarının çoğunda görülebileceğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda örnek olarak *asıl ve neseb iddiası*; bununla yakından ilgisi olan *dünya talebi (kazanma ve zenginleşme hevesi)* ve tüm bunların ortak ifadesi olarak ifade edilebilecek olan *altın ve gümüş iptilâsı* gibi kendini dışı vuran davranışlar zikredilmiştir (Ülgener, 2006a: 135-136; Ülken, 1953: 144).

Ülgener'de toplumsal tabakalaşma, ortaçağlaşmanın iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti bağlamında toplumun hangi kesimlerinde nasıl biçimlendiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu doğrultuda Ülgener (2006b: XXI)'e göre:

(...) Zihniyet oluşumu, aslında uzunca bir süre üst katlarda belirlenen fikirlerin derece derece ve çoğunlukla da -asıllarına göre- kabalaştırılmış halde alt katlara sızma ve yayılmalarının tarih sürecini verir.

Tabakalaşma konusunda Weber'den etkilenen Ülgener, bir toplumda “üst” ve “alt” biçimindeki ayrımın önemini özellikle fikir ve inançların şekillenmesi ve yayılması bağlamında ele almıştır (Arslan, 2010: 66). Bu hususta Ülgener şu görüşleri ileri sürmüştür (Ülgener, 2006b: 37):

(...) Fikir ve inançların üst düzeyde şekillendikçe -bir çeşit mesaj iletimi ile-alta ve aşağılara sızmaları; o ara aktarılan inançların ilk ve asli rengini koruyup koruyamamaları; yerine göre üstteki ile -ibadet tarafı hariç- pek az ilişki kalmış bir halk inancının türeyişi... Bütün bunlar, bir bakıma, dinin kendi içinde yoğrulmuş ve oluşum dinamiği olarak alınabilir. Çoğunlukla görülen ve bilinen odur ki, din kuralları yığının anlayacağı seviyenin üstünde

tutulmuşsa resmî (şer'î) dinin altında ikinci (secondaire) bir tabaka olarak kütleye mahsus ve onun kolay sindirebileceği basit imajlardan kurulu bir inanç türü ortaya çıkar. İktisat ahlâkının ve yerine göre zihniyetinin tarih boyu kaderini belirleyecek olan kilit faktörlerden biri burada yatıyor olmalıdır.

Ülgener, zirve ve taban arasında bu suretle meydana gelen kademelenmenin farklı seviyede iki inanç türünü ortaya çıkarttığını belirtmiştir. Bunlardan ilki, vasıf ve yetenekçe üstün bir lider çevrenin itikatları, ikincisi ise altta ve tabanda yer alan kütle inançlarıdır. Burada iki inanç türünün görünür hale gelmesinden kastedilen, üst ve alt farkı ve onunla meydana gelen ikiliğin, esasında, kişilerin manevî telkinleri alma ve sindirme noktasındaki istidat ve yeteneklerinin eşit çizgide olmamasından ileri gelmektedir. İslam dini ise tasavvufa açıldıktan sonra zirve ve taban arasında derin bir ayrım oluşmaya başlamıştır. Bir taraftan üst kesimde halk için anlaşılması güç ibarelerle yüklü mistik inançlar varken, diğer yandan altta ise anlaşılıp sindirilmesi daha kolay olan kütle inançları karşı karşıya gelmiştir. Altta daha geniş küteller bu tarz bir inanç yaklaşımına sahip olduklarından, söz konusu kütleye nüfuz edebilmek ve onları kontrol altında tutabilmek de önemli bir sorun haline gelmiştir. Nitekim bu durum Ülgener'in de kaydettiği gibi şeyh'liği şah'lığa çevirmek isteyenlerle merkezi otorite ve onun ulema kesiminin yer yer mücadele etmesine yol açmıştır (Ülgener, 2006b: 38, 40-41).

#### **2.1.4. Esnaf Kesimi ve Esnaflaşma**

Toplumsal tabakalaşmada önemine dikkat çekilen esnaf kesimi üzerine ayrı bir alt başlık açılması gerekmektedir. Çünkü Ülgener'e göre, ortaçağın iktisat hayatını ve zihniyetini karakteristik çizgileriyle en geniş ölçüde yansıtanlar, küçük tacir ve bilhassa sanat erbabıdır. Bu tespitten hareketle Ülgener, "esnaf" topluluklarının şehir iktisadının en önemli organı, hattâ o iktisadın tümünü temsil ettiği ifade etmiştir (Ülgener, 2006a: 33).

Bu bağlamda öncelikle Türk-İslam medeniyetinde ve bilhassa Osmanlı Devleti'nde esnaf kesiminin tarihsel kökenlerini de izah etmek gerekmektedir. Böylelikle esnafın hem iktisadi hem de dini-tasavvufi boyutu gün yüzüne çıkmış olacaktır. Esnaf kesiminin bu hususlarda fütüvvet, ahilik ve lonca gibi kavramlarla olan bağı önem arz etmektedir.

Ülgener'e göre esnaf teşkilâtının adı, karakteri ve fonksiyonları zaman ve zemine göre değişiklik gösterir. Öncelikle *fütüvvet* kavramı, başlangıçta yüksek insanî bir idealin, yerine göre el açıklığı, cömertlik ve civanmertliğin işareti anlamında kullanılmıştır. Zaman

içerisinde bu kavrama tarikatlarla beraber esnaf teşkilâtının da sahip çıkmış olması ihtimalinin kuvvetli olduğu belirtilmiştir (Ülgener, 2006a: 34). Uludağ (1996: 259), fütüvveti başlangıçta tasavvufi bir mahiyet taşıırken 13. yy.’dan itibaren içtimaî, iktisadî ve siyasî yapılanmaya dönüşen bir kurum olarak tanımlamıştır. Fütüvvet’in Arapça kökeni olan “fetâ” kelimesinin sözlükte “genç, yiğit, cömert”; fütüvvet’in ise etimolojik olarak “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.

Fütüvvet kavramının tarihî gelişimini ve evrimini iyi anlamak ve takip edebilmek için şu dört aşamanın dikkatle tetkik edilmesi gerekmektedir. İlk olarak câhiliye devrinde Arap toplumundaki fetâ tipi, arkasından İslâmî dönemde kurumlaşan bir fütüvvet teşkilâtı, üçüncü olarak bu teşkilâtın sûfilikle birleşerek tasavvufî bir nitelik kazanması ve son olarak da esnaf kesimiyle kaynaşarak meslekî bir mahiyet alarak Ahîlik kurumuna dönüşmesi sürecidir (Ocak, 1996: 261). Esnaf teşkilatı bu tip kavram değişiklikleri altında tarihsel süreçte, özellikle dış yapısında bazı değişimler göstermiş ise de; Ülgener, kurumsal yapının altındaki ruh ve zihniyet yapısının, esnafın hayat anlayışının pek değişmediği kanısındadır (Ülgener, 2006a: 35-36).

Ülgener, *Ahî* kavramını aslında fütüvvet kavramının içerdiği ideallere sahip olmakla birlikte daha ziyade Orta Anadolu’ya özgü yarı mezhebî, yarı siyasî ve iktisadî teşkilât mensuplarına atfedilen bir kavram olarak tanımlamıştır (Ülgener, 2006a: 34):

(...) Fütüvvet ve ahî tâbirleri esnaf edebiyatında ekseriya yan yana ve biri diğerini tamamlayacak şekilde kullanılmıştır. Şöyle ki; fütüvvet daha ziyade esnaf teşkilâtına verilen umûmî ad, ahî ise o teşkilât mensuplarının veya onlar tarafından seçilen reisin unvanıdır.

Bu bağlamda Ülgener, *fütüvvet* veya *ahilik*’i, Orta ve Doğu Anadolu’nun 12. ve 13. yy.’larda geçirdiği siyasî düzensizlik ortamında bir tür kaza ve kader ortaklığının sanat erbabını hem kahramanlık hem de dini bağlarla birbirine bağlayıp pekiştirdiği topluluklar olarak tanımlamıştır. Buna karşın *loncaların*, Osmanlı Devleti’nin kuruluş dönemindeki düzensizlik ortamının aşılmasından sonra, üstlenilen siyasi fonksiyonların terk edilmesiyle daha ziyâde iktisadî amaç odaklı faaliyet gösteren meslek örgütleri olduğu ifade edilmiştir (Ülgener, 2006a: 34).

Genel olarak fütüvvet kavramı esnaflık müessesesinin manevî cephesini, lonca ise dış çatısını-teşkilatlanmış halini teşkil etmektedir (Kal’a, 2003: 212; Ülgener, 2006a: 35).

Nitekim esnaflığın çözülüşü de bu iki koldan yürümüş ve tamamlanmıştır. Yani esnaf, fütüvvet kavramında mündemiç olan manevî, dinî kıymetlerini terkettikçe iç cephesi zamanla zayıflamış, dış cephesi ise 19. yy.'da etkisini hissettiren Sanayi Devrimi'nin ve onun seri üretimi karşısında savunma mekanizmasını yitirerek yıkılmıştır (Ülgener, 2006a: 35).

Ahilik, 12. ve 13. yy.'lardaki şekliyle esnaflık özelliğinin yani iktisadi boyutunun geri planda kaldığı bir kurum olarak gözükmektedir. Bu dönemde daha ziyade *siyasi-politik* özellikleri ön planda olmuştur. Bu dönemde fütüvvet idealinin henüz tasavvuf edebiyatıyla dini-zühdi kıymetlere aktarılmadığı, savaştı ve mücadeleci kimliğini sürdürdüğü bilinmektedir (Ülgener, 2006a: 67). Ahiliğin bu mücadeleci ve ıslah edici kimliği özellikle merkezi otoritenin sağlandığı II. Mehmed (Fatih) dönemine kadar sürmüş, bu dönemden itibaren ise iktisadi-idari nitelikleri öne geçerek (Kazıcı, 1988: 541) nispeten daha pasif bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.

Ülgener'in toplumsal tabakalardan birisi olan esnaf kesimi üzerine odaklanmasının nedeni, bu kesimin tasavvuf akımları ile olan yakın bağıdır. Ülgener, esnaf kesiminin tasavvuf ve tarikatlardan soyutlanarak tek başına anlaşılamayacağına dikkat çekmiştir. Tasavvuf akımları, etkileme derecesi bakımından kendisine en yakın zümreleri esnaf arasından bulmuştur. Tasavvuf ve tarikat ahlâkı ise, esasında yaşanan dünya ile ilişkisini alt ve orta sınıflar üzerinden yürütmüştür. Ülgener'e göre şeriat hükümlerinin ve ince mistik ayırımların tavanda ve doktrin katında bıraktığı izleri, tasavvuf; sade, samimî ifade ve temsilleri ile esnaf ve partizan katları seviyesine indirerek ahlâk kurallarına sağlam bir taban, bir çeşit pratik işlerlik kazandırmıştır. Nitekim Ülgener'e göre tasavvuf ahlâkı da basit el işçiliğine has dünya görüşünün biraz daha kuvvetle vurgulanmış halidir (Ülgener, 2006a: 94; 2006b: 112).

Yine Ülgener'e göre esnaflık, gelenekçilik-görenek ve otorite-hiyerarşi düşüncelerinin yerleşmesi açısından tasavvufla işbirliği içerisindedir. Bu bağlamda gelenekçilik, çeşitli yönlerden dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki "üretim biçimi ve tekniği"dir. Burada her türlü yenilik, değişim ve farklılaşma yolları kapalıdır. İkinci ise "toplumsal boyutu"dur. Burada da rütbe ve kademe açısından alttan üste *bağlılık ve teslimiyet* esastır (Arslan, 2010: 61; Ülgener, 2006a: 106-107, 109).

Ülgener, esnaf-tasavvuf etkileşimi açısından “otorite ve hiyerarşi” kavramlarına da göndermede bulunmuştur. Buna göre hem esnaf teşkilatı hem de tasavvuf akımları araya vasıta koyma noktasında birleşmektedirler. Esnaflıkta sanatta olgunluğa ermek için pir ve ustaya bağlanış varken; tasavvufta hakka ve hakikata ulaşmada şeyh ve mürid benzer görevi icra etmektedir. Yol büyüğünün sözünden ve izinden çıkmak iki taraf için de bağışlanmaz bir suçtur. Bu sebeple esnaflık da tarikatlara benzer bir biçimde alttan üste düzenli bir şekilde sıralanmış (çırak-kalfa-usta veya yiğit-ahi-şeyh) ve kurulmuştur. Buradaki ayırımın temeli sınıf ayrımı olmayıp, aynı yolda yaşa ve tecrübeye dayalı olan bir kademelenmedir (Ülgener, 2006a: 109-110; 2006b: 116).

Ülgener, tasavvufun ve tarikatların tesirini esnaf kesiminden de öteye giderek toplumun tüm katmanlarına genişletmiştir. Bu etkilerin diğer faktörlerin tesirine özellikle meşruiyet zemini hazırladığını hatırlatmak gerekmektedir. Burada bilhassa tasavvufun Bâtini kıymetlerle yüklenmesi ve taşraya doğru yayılması üzerine odaklanılmıştır. Buna göre Ülgener prekapitalist ortaçağ toplumunu şu şekilde şematize etmiştir (Ülgener, 2006b: 121):

(...) Geniş bir rant tabanı üstünde, değer ve tercih ölçüleri çoğunlukla tüketime ayarlı, alt ve üst ilişkileri otorite ve gelenek kalıpları içinde dondurulmuş bir sınıflı toplum! Modelin, kesit olarak, göze ilk sereceği çizgiler bunlar olmalı!

Yukarıda tasviri yapılan toplum tipine vücut vermede Ülgener, fütüvvet ve tarikat ahlâkının birlikte olduğunu, pasif ve uysal bir alt tabaka ruhiyatını şekillendirmede birleştiklerini kaydetmiştir. Bunlardan birinin meslek gayreti ile esnaf ruhuna sindirmek istediğini diğeri dinî yaptırımlardan aldığı kuvvetle biraz daha yaymış ve derinleştirmiştir. Otoriteye bağlılık-bağımlılık ve geleneğin dışında hareket edebilme bu durumda pek mümkün gözükmemektedir (Ülgener, 2006b: 132).

Ortaçağlaşmanın, yani dünya ticaret yollarının Akdeniz’den Atlantik kıyılarına doğru kaymasının sonuçlarından birisi de “esnaflaşma”dır. Esnaflaşma kavramı ile esnaf teşkilatının kendine özgü örf ve âdetleri, hayat görüşleriyle diğer faaliyet şekillerine (bilhassa ticarete) kıyasla sayıca ve bünyece ağır bastığı anlatılmak istenmiştir (Ülgener, 2006h: 158). Esnaflaşmanın nedenleri ise şu şekilde sıralanabilir: 16. yy.’dan itibaren fütuhât döneminin kapanması ve bu sebeple toprak kazançlarının ve rant kaynaklarının daralması, ülke içinde de siyasi-dini içerikli isyanların doğurduğu huzursuzluk ve kaos ile paranın değerinin düşüşü gibi sebeplerin eklemleşmesiyle esnaflığa dışarıdan dahil olan

zümrelerde artış. Bu zümrelerden en önemlileri köyden şehre göç edenler ile ordudan (yeniçeri-sipahi vb.) esnaflığa geçiş yapanlardır. Esnaflığa dışarıdan katılan kesimler ekonomiye bir dinamizm kazandıramaması bir yana, aksine sürekli bir alçalışa gidişte etkili bir rol üstlenmişlerdir (Ülgener, 2006a: 195-196).

Ülgener'e göre, esnaflaşmanın sonuçları da dikkat çekmektedir. Buna göre, hammadde kaynakları sabitken ve gerilerken, esnaf kesiminin çeşitli zümrelerin de dâhil olmasıyla dolması, geçim kaynaklarının daralmasına neden olmuş, loncalar da buna binaen bazı sert kaide ve sınırlamalar getirmiş ve bu da tabiatıyla esnaf arasında uyuşmazlıkları ve kavgaları içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Bu hususta Ülgener; müşteriye, hammaddeyi, tevzi ve satış yerlerini paylaşamamaktan doğan esnaf kavgalarının, çözülme tarihinin rutin sorunlarından olduğunu kaydetmiştir (Ülgener, 2006a: 197).

Yine esnaflaşmanın sonuçlarından olarak zaman içerisinde esnaflıkta bir kıymet alçalışı da gözle görünür hale gelmiştir. Bu alçalışın nedeni öncelikle, geçim ve kazanç yollarının kirliliğinden ileri gelmiştir. Bu kirliliğin nedeni daha önce de zikredildiği üzere esnaf sayısının artışıyla hammadde kaynaklarının ve umumiyetle sürüm ve geçim imkânlarının o artışa uyum sağlayamamasıdır. Bu sebepten ortaya çıkan kıymet alçalışı, helâlden kazanamadıklarını eğri ve bulanık yollarda aramaktan kaynaklanmaktadır. Ülgener söz konusu kirliliği ve bulanık yollara örnek olarak, hammaddeden kısma ve kırpm, kalfa ve çirak ayartma, yalan yemin ve sahte teminatla müşteri çevirme vs. vermiştir (Ülgener, 2006a: 199).

Ülgener, esnaflaşmanın sonuçlarını bir başka yerde esnafın iç ve dış ilişkilerinde oluşan zıt yönlü tesirlerle izah etmiştir (Ülgener, 2006h: 159-160):

- *Kendi aralarında:* Aynı meslek içinde olmasa dahi, birbirine yakın üretim birimleriyle ilgili kesimler arasında dayanışma şuurunun gittikçe zayıflamasıdır.
- *Dış münasebetlerinde ve bilhassa müşteri ile temaslarında:* Hak ve insaf ölçülerinden biraz daha sapma görülmüştür. Burada yukarıda da açıklandığı üzere kirliliği ve bulanık yollara teveccüh edilmesi ve bunun ana nedenleri izah edilmiştir.

### 2.1.5. Rasyonalite ve Modern Endüstriyel Kapitalizm

Ülgener'in iktisadi geri kalmışlık analizinde üzerinde durduğu anahtar kavramlardan bir diğeri ise rasyonalitedir. Ülgener, felsefi bir görüş olarak “rasyonalizm”i Descartes'den esinlenerek, madde dünyasını yoğurmada ve biçimlendirmede dış çevreye boşalan aktif bir irade tezahürü olarak açıklamıştır. Yine Ülgener, Descartes rasyonalizmi ile modern iktisadi rasyonalizmin birbirinden kopuk olmadığını, aralarında önemli bir bağ bulunduğunu ifade etmiştir (Ülgener, 2006g: 121-122).

Bununla birlikte iktisadi rasyonalizmin manası biraz daha farklıdır. Buna göre Ülgener, Sombart'ın da etkisiyle şöyle bir tanımlamada bulunmuştur (Ülgener, 2006g: 123):

(...) İktisadi rasyonalizm: Teker teker ekonomik faaliyetlerin esas gayeye (kâr maksadına) en fazla uyacak şekilde terkip ve tanzimi; daha açık bir tabirle: Her şeyin geriye ve göreneğe bakarak değil, daima ileriye gaye ve maksada göz atarak yoluna konması demektir. (...) Kısaca: Hesapçı zihniyet, plânlı hareket, gayeye uygunluk!

Weber'e göre rasyonalizm, kapitalizmin ve kapitalist zihniyetin doğuşunda temel etkenlerden birisidir. Bu hususta Ülgener, Weber'den hareket ederek rasyonalizmi genel olarak gelenekle olan tüm bağlantıların koparılarak her şeyi aklın denetimine ve hesapçı mantığa uyduran bir çağ anlayışı olarak tanımlamıştır. Ülgener, burada Batı Avrupa'nın ilim ve sanat, hukuk, din ve iktisat gibi muhtelif alanlarda akıl dışı etkilerden sıyrılarak rasyonel bir zemine oturduğunu kaydetmiştir (Ülgener, 2006b: 11-12). Yine Ülgener'e göre bir başka ifadeyle iktisadi rasyonalizm, kazanç ve zenginleşme hevesini irrasyonel yollara yönlendirmeden düzenli, rasyonel bir teşebbüs formu içine aktarmak ve biriktirmek anlamında kullanılmıştır (Ülgener, 2006a: 161-162).

Ülgener, Batı Avrupa'da modern endüstriyel kapitalizmin oluşmasında temel faktör olarak Coğrafi Keşifler ve bunun bir yansıması olan ticaret yollarının değişmesini zikretmiştir. Söz konusu etkenler Batı dünyasına iki yenilik getirmiştir (Ülgener, 2006o: 668):

- Sömürgeci bir anlayış ile beraber disiplinli bir meslek ve işletmecilik anlayışının sonucu olan devamlı bir “*servet birikimi*”,
- Rasyonalizm adı verilen akılcı ve hesapçı yaklaşımın yansıması olan “*sayı ve rakam şuuru*”dur.



Ülgener'e göre yukarıdaki ilk etken, yeni bir bilimin devamlı "*objesi*", ikincisi ise o objeye "*yaklaşım biçimi*"dir. Neticede hem servet birikimi hem de sayı ve rakam şuuru birbiriyle bütünleşmiştir. Yani aralarında tek-yönlü determinist bir bağ kurulması oldukça zordur (Ülgener, 2006o: 668).

Ülgener, Batı düşüncesine göre rasyonalizmin, sayı ve hesap bilinci ile ilk defa tüccar defterinde belirlediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Ülgener'in Sombart'ın açıklamalarına büyük ölçüde önem verdiği görülmektedir. Ülgener'e göre "*kapitalist zihniyet*", kâr hedefi ile iktisadi rasyonalizmin aynı potada erimesiyle vücut bulmuştur. Yine Ülgener, iktisadi rasyonalizmin sacayağını şöyle izah etmiştir (Ülgener, 2006o: 668-669):

- Plânlı hareket: Burada her fiil ve hareket zaman akışı ve aşamaları içinde önceden hesaplanmıştır.
- Akılcı yaklaşım: Gelenek ve göreneklerin aksine belli bir amaca ulaşmada uygun araçların akıl yoluyla seçilmesidir.
- Sayı ve hesap şuuru.

Ülgener, iktisadi geri kalmışlığın ve gelişmenin varlığını-yokluğunu rasyonel iktisadi bireyin mevcudiyeti üzerinden değerlendirmiştir. Bu bağlamda hem Doğu-Batı ayrımı hem de Türkiye'nin mevcut az gelişmişliğini göstermesi açısından eksikliği en fazla hissedilen faktörün Batı ölçüleri ile rasyonel davranan insan olduğuna temas etmiştir. Ülgener'e göre, rasyonellik meselesi ve bunun içselleştirilmesi dış yardım ve borçlanmanın aksine kısa sürede ithali mümkün olmayan bir husustur (Sayar, 2007: 313-314; Ülgener, 2006k: 299).

Ülgener, rasyonel toplumun bir zıddı olarak gelenekçi toplum içinde, kanaatkârlık düşüncesinin hâkim olduğu inancını da tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda gelenekçi bir toplumda kanaatkârlığın bir düşünce ve davranış olarak etkisini yitirdiğini, kazanç ve zenginleşme arzusunun söz konusu toplumlarda da önemli ölçüde bulunduğunu vurgulamıştır. Ancak Doğu'nun Batı'dan bu noktada farklılaşması, kazanç ve zenginleşme hevesinin yönü ve kullanıldığı yerler açısından belirginleşmektedir. Batı'da modern endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden birisi olan sermaye birikimi mefhumu, kazanç ve zenginleşme hevesinin savruk ve dağınık bir biçimden

“rasyonel bir işletme çerçevesinde kontrollü ve disiplinli bir faaliyet sahası”na dönüşümle sağlanmıştır (Ülgener, 2006k: 307-308; 2006e: 36).

Ülgener, kazanç ve zenginleşme hevesini normal rasyonel bir işletme çerçevesi içerisine kanalize edebilmenin yollarını, gelenekçi bir toplumun değer anlayışını değiştirecek bir zihniyet ortamına bağlı olduğunu vurgulamıştır. Buna göre söz konusu dönüşüm, şu hususların birlikteliği ile sağlanabilecektir (Sayar, 2007: 331-332; Ülgener, 2006k: 308):

- Serveti ve parayı şahsa bağlı bir değer olarak görmekten vazgeçerek piyasa ekonomisine çıkmayı diğer irrasyonel kazanç biçimlerine tercih etme,
- Kazancını yine şahsa ve statüye bağlı olarak göstermelik tüketim veya verimsiz yatırıma kanalize etmekten vazgeçerek profesyonel bir tutumla verimli yollara yönlendirme,
- Tüm bu faaliyetlerde disiplinli, kontrollü bir hesap ve muhasebe anlayışını yerleştirebilmedir. Ülgener, söz konusu ilk şartın diğer ikisine göre daha kolay görüldüğüne dikkat çekmiştir.

Ülgener’e göre iktisadi rasyonalizmin bir göstergesi olarak “kâr ve teşebbüs zihniyeti”, “kazanç ve zenginleşme hevesi” kavramına göre daha dar bir anlama tekabül etmektedir. Buna göre kazanç hevesi her türden kazanç ve zenginleşmeyi içerirken; kâr ve teşebbüs zihniyeti ise, alışılmış-bilinen üretim ve mübadele yollarından faydalanan ve hesaplarında da o yolların gerektirdiklerine uyan üretken bir faaliyet tarzını ve zihniyetini ifade etmektedir (Ülgener, 2006a: 162).

Kazanç ve zenginleşme hevesinin, normal üretim ve mübadele yollarına rotasını kırıp kırmadığını anlamak için, öncelikle söz konusu hevesin giderildiği-tatmin edildiği yolların *normale yakınlık ve uzaklık* derecelerine göre sınıflandırılması gerekmektedir. Bu bağlamda normale yakınlık derecesine göre şu şekilde bir tasniflemeye gidilmiştir (Ülgener, 2006a: 163-164):

- İktisadi olan veya nispeten normal sayılabilecek kazanç yolları: Çiftçilik, esnafılık, tüccarlık, sarraflık vs.

- Siyasi kazançlar ve rantlar: Bunlar, çoğunlukla normal kazançlarla iç içe geçmiştir. Örn; vergi, cizye ve devlet makamlarının devamlı bir rant kaynağı olarak para ile alınıp satılması gibi.
- Normalin dışında yer alan kazanç yolları: Baskın ve soygun gibi *zorlu* kazançlar, dolandırıcılık gibi *hileli* kazançlar, alşimi, define merakı, sihir ve keramet vs. gibi *hayal mahsulü* kazançlardır.

Ülgener'e göre yukarıda birinci maddede yer alan normal kazanç yolları ile diğer maddelerde yer alan normal dışı kazançlar arasında ters yönlü bir etkileşim kanalı bulunmaktadır. Buna göre belirli bir zaman ve zeminde normal dışı kazançların arttığı anlaşılıyorsa; bu, normal-iktisadi kazanç yollarının daraldığını göstermektedir (Ülgener, 2006a: 164).

Ülgener, normal ve normal dışı kazanç yollarına eğilim gösterme açısından Doğu-Batı toplumları arasındaki farklara da temas etmiştir. Bu husus, bir bakıma prekapitalist dönemi kapitalist dönemden ayıran temel çizgi olmaktadır (Ülgener, 2006i: 256). Buna göre, Batı Avrupa savaşlar ve sömürgecilik yoluyla belirli bir kazanç sağlamakla birlikte, kazanç hevesini 16. yy.'dan itibaren ticarete ve 19. yy.'dan beri ise sanayileşmeye doğru kanalize ederek rasyonelleşme yolunda önemli mesafeler kat etmiştir. Ülgener, Batı Avrupa'nın bu normal dışı yollardan normale doğru yönelmesinin sebeplerine de ana hatlarıyla değinmiştir (Ülgener, 2006a: 165-166):

- Öncelikle ticaret ve sanayide geniş bir faaliyet ve hareket alanı oluşturulmuştur.
- Daha sonra söz konusu alanı çerçeveleyen ve buna olanak sağlayan *himayeci ve müteşebbis devlet* anlayışı olan “merkantilizm” söz konusu olmuştur.
- Yukarıdaki faktörlerin daha derininde yatan *manevi-dini* teşvik unsurlarının payı da önem taşımaktadır. Bu minvalde Ülgener'in altını çizdiği şu görüşler de dikkat çekmektedir:

(...) Dünya ve ahiret selâmetini olur olmaz hedefler peşine seğırtmekte değil de, belirli bir gaye ve maksat uğruna emek ve enerji teksifinde (ilk defa ibadet ve riyazet mânâsına da olsa) arayan devamlı bir nefis murakabesi ve onun temsilcileri: Calvinisme ve puritanisme!

Bu bağlamda Ülgener'in temel problemiği, Yakın-Doğu ve özellikle de Osmanlı-Türk toplumundaki kazanç ve zenginleşme arzusunun, kâr ve teşebbüs zihniyetinin bir

yansımaları olan normal üretim ve mübadele yollarına neden kanalizasyonlanamadığıdır. Kısacası iktisadi rasyonalizm niçin Doğu’da yeşermemiştir? Bu doğrultuda Ülgener, Batı Avrupa’nın aksine Osmanlı-Türk toplumunun normal-dışı kazanç yollarına eğilim gösterdiğini belirtmiştir. Ülgener’e göre burada takip edilen istikamet şöyle tezahür etmiştir (Ülgener, 2006a: 166):

- Şark ticaretinin ve arkasından iç pazarların tıkanması ve kapanması,
- İç ve dış güvenlikte eksiklikler,
- Bireyi piyasadan uzaklaştıran *feodal zihniyet* (ağalık ve efendilik şuuru),
- Düzenli bir iş hayatını tesis edemeyen *ahlâk ve tasavvuf* terbiyesidir.

Ülgener, genel olarak yukarıda maddi nedenleri gösteren ilk iki maddeyi “İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası”, son iki maddeyi içeren manevi nedenleri ise “Zihniyet ve Din” adlı eserlerinde izah etmiştir (Ülgener, 2006a: 166-167).

Ülgener, özellikle maddi nedenlerin oluşturduğu tahribatı, ticaret alanının daralması ve bunun neticesinde rasyonelleşmeden uzaklaşma olarak ifade etmiştir. Böylece tüccar kesimi normal yollardan gideremediği kazanç ve zenginleşme arzunu normal-dışı yollara (ihtikâr vb.) yönelerek sağlamaya çalışmıştır. Bu dönem, bilhassa Osmanlı Devleti’nin toprak kazanmasının artık sonlarına denk düştüğü için söz konusu heves ve arzular, Batı’daki sömürgeciliğın aksine içerideki kaynakların tüketilmesine yol açmıştır (Ülgener, 2006a: 171-172).

Söz konusu irrasyonel davranış biçiminin etkili olması hususunda Tabakoğlu (2005b: 22)’nin açıklamaları da Ülgener’i destekleyici nitelik taşımaktadır. Tabakoğlu’na göre rasyonellik, İslâmi düzlemde tevekkülün hakkını verme ile açıklanmış, fakat İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalışında; sebeplere başvurmadan tevekkül, rızık peşinde koşmadan kanaat anlayışının yerleşmesinin etkili olduğu vurgulanmış, bunun neticesi olarak da kapitalizm gelişme kaydederken İslâm dünyasının teknolojik gelişmeyi besleyecek bir bilgi ve zihniyet altyapısından yoksun kaldığı ifade edilmiştir.

### 2.1.6. Rant Kapitalizmi (Tüketim Toplumu)

Ülgener'e göre *rant kapitalizmi*, kazanç ve zenginleşme arzusunun normal-dışı yollardan giderildiği, endüstriyel kapitalizmden önceki dönemlere tekabül eden bir kapitalizm türüdür (Ülgener, 2006a: 203).

Burada önem arz eden nokta, normal-dışı kazanç yollarının neler olduğudur. Ülgener, bu *irrasyonel* kazanç türlerini şu şekilde sınıflandırmıştır (Ülgener, 2006a: 205-209):

- *Kaba ve zorlu kazançlar*: Devlet otoritesini ellerinde tutanlarla o otoritenin dışında ve uzağında kalanların birleştikleri bir yoldur. Bazen açık bir biçimde yağma, yol kesme, soygun vs. bazense üstü örtülü şekilde; öncelikle çiftçiyi ve rant kaynaklarını azar azar soyma ve sömürme söz konusudur. Devletin çözülme sürecinde düzenli ve disiplinli bir iş hayatı (ticaret, ziraat ve sanayi) geriledikçe, bahsi geçen kaba ve zorlu kazanç yolları şiddetlenerek artmıştır.
- *Uysal ve sinsî kazançlar*: Özellikle zengin tüketim merkezlerinde konak ve saraylar etrafında kümelenen intisap heveslileri için servet ve ikbale varmanın en kestirme yolu olan *göze girme*, *yanaşma* ve *kapılanma*dır. Çözülme devri ahlak ve edebiyat dünyasında da en fazla yerilen kazanç türleri bunlardır.
- *Hayal ve hile mahsulü kazançlar*: Açık göz, girişken ve hayal kuvveti geniş kimselerin yöneldiği kazanç türleridir. Örn; *Define arayıcılığı*, *simya (alşimi)*, *sihir ve dua*'dır.

Yukarıda yer alan normal-dışı (irrasyonel) kazanç yollarını gösteren farklı çabaların abartıldığı da bu bağlamda sorulacak soruların başında gelmektedir. Yani Osmanlı-Türk toplumunda söz konusu irrasyonel kazanç türlerinin etki düzeyinin-payının yüksek olup-olmadığına cevap aranmaktadır. Bu hususta Ülgener, servet ve gelirin orta halli bir geçim seviyesine yetecek kadarının çarşı ve pazarlarda el emeğiyle kendiliğinden üreyip biriktiğini ifade ederken, diğer yandan o seviyeyi aşan veya aşmak isteyen kazanç hevesinin önünde ancak sayılan bu yollardan birini bulduğunu vurgulamıştır. Sonuç olarak Ülgener'e göre bir toplumda önemli olan, orta halli gelir seviyesinin üstünde kazanç sağlama arzusunda bulunan kesimlerin, ne tür kazanç yollarına (rasyonel-irrasyonel) kanalize olduğudur (Ülgener, 2006a: 217-218).

Ülgener, ortaçağdan itibaren sakin, kanaatkâr zihniyet diye -eğer kanaatkârlık, bir lokma bir hırka anlayışı olarak ele alınırsa- bir şeyin olmadığını altını çizerek belirtmiştir. Bunun aksine tıpkı Batı Avrupa'da da olduğu gibi -diğer şartların da birlikteliği ile- Osmanlı-Türk toplumunda iktisadî bir gelişme ve serpilmeyi sağlayacak kıvılcımı ateşleyecek kazanç hevesinin, toplumsal hayatın dokusu altında yeterli derecede bulunduğunu belirtmiştir. Fakat Batı, irrasyonel kazanç biçimlerinden 18. yy.'dan itibaren yavaş yavaş sıyrılırken, Doğu'da kazanç hevesi yerini bulamayarak dışarıya taşmış, savrulmuş ve boşalmıştır. Yani rant kapitalizmi hüküm sürmeye devam etmiş, bu da statik bir iktisat zihniyetinin varlığını sürdürmesine zemin hazırlamıştır (Ülgener, 2006a: 220-221).

Rant kapitalizmi Osmanlı-Türk toplumunda geçerliliğini bu şekilde sürdürürken, diğer yandan bu durumun doğal bir sonucu olarak çözülme devri servetinin kazanılması, harcanması ve tüketilmesi de bu bağlamda ortaya çıkan meselelerden olmuştur (Ülgener, 2006a: 233). Bu hususta Ülgener şu ifadeleri ileri sürmüştür (Ülgener, 2006a: 235-236):

(...) Vaziyet bugün normal sermaye işletmelerinde görmeye alışık olduğumuz şeklin tamamıyla aksi: Şimdiki gibi devamlı değil ancak, bir defa için elde edilen servet, zorlu bir müdahale ile daha başlangıçta veya yarı yolda imha edilmedikçe, zevk ve huzur içinde azar azar, fakat yine bir defada tüketilecek bir istihlâk fonundan ibarettir. (...) Şarkta, örselenmeden yıllarca devam edecek ve nesilden nesle aktarıldıkça miktarı artacak bir servet yığınının bir türlü elle yoklanır hale gelememesi en başta şu belirttiğimiz hususiyetlerle alâkalı olsa gerektir.

Rant kapitalizminin uzun süre hüküm sürmesi toplumda birtakım dengesizliklerin günyüzüne çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan birisi genel olarak tüketimin üretimin önünde gitmesidir. Bu durum prekapitalist dönemin genel bir kuralı olmakla birlikte, çözülme devri bu dengesizliğin şiddetini artırma işlevi görmüştür (Ülgener, 2006a: 243-244). Söz konusu dengesizliğin izleri toplumsal yaşamda iki şekilde müşahede edilmektedir (Ülgener, 2006a: 244-246):

- *İçten (sübjektif olarak): “Tüketime dayalı zihniyet”* kavramında somutlaşmaktadır. Burada ortaçağ insanına göre bir malın kullanım değeri, malın taşıdığı emek ve zahmete göre değil, tüketimi sırasında tattıracağı hazza göre değer kazanmaktadır. Kısacası çalışma ve kazanmanın verdiği iş zevkinden ziyade harcama ve tüketimin verdiği “ağız tadı” baskın çıkmaktadır.

- *Dıştan (objektif olarak): “Tüketime dayalı iktisat rejimi” kavramı ile ifade edilmektedir. Tüketime dayalı zihniyet (içten) genişletilip topluma yaygınlaştırıldığında çözülme devri dış yapısıyla kendini göstermektedir. Bu yapı da, altındaki zihniyet gibi karakterleşmesini tüketim ve harcama yönünü ön plânda tutmakla sağlamaktadır. Söz konusu karakterleşme “İaşe” açısından; şehirlerin bilhassa büyük merkezlerin tüketim hacminin üretim ve ulaşım gücünün daima ilerisinde gelmesidir. “Mâli” yönden ise, giderlerin daima gelirlerin önünde seyretmesidir.*

Diğer yandan Ülgener’e göre “tüketim toplumu”nun oluşmasında tek-yönlü determinist bir izah tarzından ziyade, farklı faktörlerin etkisi de analize dahil edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Ülgener, tasavvufu üst kesimde zaten var olan rahat yaşama ve gösteriş tutkusunun bir bakıma “meşrulaştırıcısı” olarak dikkate almıştır. Alt tabakaların tüketim ve harcamaya dönük yönü, kademe ve mesafe almayı katı statü şartları gerektirmeyen tasavvufi bir akımdan-tarikatlardan almıştır (Özkiraz, 1999: 217).

Ülgener, rant kapitalizmi çerçevesi altında gösteriş ve ihtişam hevesi, toprak kayıplarının yüklediği rant ve gelir azalışı ile harp ve sefer masraflarının ağırlığının bütünleşmesi sonucu bir tür dengesizlik (gelir-gider) ortaya çıktığını ifade etmiştir. Buradan hareketle ortaçağı ve özellikle de çözülme devri iktisadını, “*tüketime ve sarfiyata (harcamaya) dayalı iktisat rejimi*” olarak adlandırmıştır. Bu rejime göre, öncelik tüketime ve harcamaya dayalı olup, gelir kaynakları bunların peşi sıra yetiştirilmeye çalışılmaktadır. Yine Ülgener’e göre, iktisadi çözülmenin çeşitli unsurları ancak söz konusu tüketime dayalı zihniyet ve iktisat rejimi ile açıklandığında gerçek anlamını ve kimliğini bulmaktadır (Ülgener, 2006a: 247, 250-251).

Ülgener, gelir-gider dengesizliğinde artan giderlerin nasıl finanse edildiği ile ilgili bazı görüşler ileri sürmüştür (Ülgener, 2006a: 248):

- Bilinen-alışılan üretim yolları daraldıkça, onların dışında kalan araç ve kaynaklara daha fazla yönelmek,
- Köylünün mal veya para şeklindeki vergi yükünü gittikçe arttırmak,
- Tahsil ve iltizam rejiminin getirdiği diğer istismar imkânlarını sonuna kadar kullanmak,

- Uzak ve kenar vilâyetlere, yerine göre, zorlu veya uysal yollarla eskisinden fazla külfetler yüklemek,
- Akçe ayarını biraz daha düşürerek yapay ve zararlı yollarla gelir fazlası aramak,
- Bütün bu tedbirlerin yetmediği durumlarda borçlanmak veya borç yükünü arttırmaktır.

Ülgener, özellikle borçlanma yoluyla sağlanan fonun *sarraflara ve sermayedar* bazı kimselere yönelmeye mecbur kalındığını, bu durumun da tefeciliğin kârlılığını artırarak cazip hale getirdiğine dikkat çekmiştir. Ülgener, bu şartlar altında, bir tür “*tefeci kapitalizm*”in söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte tefecilik, Batı’nın aksine Osmanlı-Türk toplumu özelinde, üretime hız sağlaması bir yana, üretim kaynaklarını -başta köylüyü- en ağır şartlar altında ezen ve savunmasız bırakan bir istismar şekline doğru soysuzlaşmış bir karaktere büründüğünü belirtmiştir. Ülgener, yine iç borçlanmaların dışında dış borçların getirdiği yabancı tesir ve müdahaleleri de analize katınca, devletin sonunu hazırlayan sürecin 19. yy.’dan itibaren neden daha da hızlandığının anlaşılabilirliğini ifade etmiştir (Ülgener, 2006a: 248-250).

### **2.1.7. Zühd-Riyazet**

Ülgener, tasavvuftaki zühd ve riyazet anlayışı temelinde Osmanlı-Türk toplumunda kapitalist bir gelişme dinamiğinin varlığını-yokluğunu sorgulamıştır. Buradaki hedef, rasyonel iktisadi bireyin söz konusu zeminde belirme(me)sinin temel nedenlerini tespit etmektir.

Buna göre öncelikle zühd ve riyazet kavramlarının ne anlama geldiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Zühd, tasavvuf terminolojisinde kulun Hakk’ın dışındaki her şeyi terk etmesi anlamına gelmektedir. Etimolojik olaraksa “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününe ifade etmektedir. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, âhret için hayırlı işlere yönelme zühdün bazı göstergeleridir. Buna karşın İslâm dininde dünyadan tamamıyla uzaklaşma anlamındaki ruhbanlık yoktur, bunun yerine müminin dünyada mal kazanması ve bu malları hayır yolunda sarfetmesi emredilen



hususlardan olmuştur. Dünya-ahiret dengesi bağlamında zühd kavramı zahiren böyle çelişkili gibi gözükse de mutasavvıflar, zühdü dünyevî ve maddî olan şeyleri elinden değil gönlünden çıkarma biçiminde tanımlamışlardır (Ceyhan, 2013: 530-531).

Riyazet kavramı, tasavvuf terminolojisinde nefsi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşru arzularından mahrum etmeyi ifade etmektedir. Riyazete uyan müminin hedefi, nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmaktır. Bunun için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak riyazetin esasını teşkil etmektedir (Uludağ, 2008: 143). Riyazet vesilesiyle bireyler, iktisadi kürede kazanç edinme yollarını irrasyonel alanlardan rasyonel-normal üretim-kazanç yollarına dönüştürmede, manevi zemin inşa etmiş olacaktırlar.

Ülgener, zühd ve riyazet kavramlarını ayrı ayrı ele almıştır. Ülgener genel olarak zühd'ü, nefsi dünya hazlarından mahrum etmek mânâsında negatif, riyazet'i ise nefse şu veya bu yönde düzenli bir fiil ve hareketi yükleyerek pozitif bir davranış taşıması açısından tanımlamıştır (Ülgener, 2006b: 42).

İktisat ahlakı ile olan bağlantısı açısından dünya-ahiret dengesini koruma bağlamında zühd ve riyazet anlayışı önem taşımaktadır. Dünya malının hem dünyadaki yaşamı sürdürebilme açısından gerekli olması hem de bir adım ötesinde insanı esir alarak gösteriş ve israfa sürüklemesi çelişkili bir durumu göstermektedir. Ülgener bu perspektife göre, iktisat ahlakının iki kutup arasındaki uzlaşma ve ayrışma mücadelesinin tarihi olduğuna dikkat çekmiştir (Ülgener, 2006b: 20).

Ülgener'e göre zühd ve riyazet kavramlarının önemi, Weber'in tezinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kapitalizmin kökeni kimilerince teknik özelliklerde, para ekonomisinin gelişmesinde ve genel olarak kâr ve kâr payı sağlamaya uygun bir alanda aranırken; Weber, kapitalizmi kâr ve kâr payı hırsına düşman "zühdî-asketik" bir çevrede aranması gerektiğini öne sürmüştür (Ülgener, 2006e: 48-49).

Dinler tarihinde zühd ve riyazet akımlarıyla iktisat tarihi arasındaki ilişkiler özellikle söz konusu cereyanların aktif yönleri dikkate alınarak inceleme konusu olmuştur. Ülgener, Osmanlı-Türk toplumu özelinde bu konunun her iki kanadına da önem verdiği

görülmektedir. Ülgener, diğer yandan zühdî cereyanlarda söz konusu aktif ve rasyonel unsurların iktisat tarihi açısından büyük önem taşıdığını ifade etmiştir. Nitekim öncelikle ibadet sahasında başlayan metodik bir yaşayış tarzının ve nefsi kontrol altına almanın, zaman içerisinde iktisadî yaşama tesir edebilmesi ihtimal dâhilinde olduğu belirtilmiştir. Batı Avrupa’da Reform hareketleri ile beraber zühdî eğilimler bu doğrultuda hareket göstermiştir. Reform hareketlerinin maddî alandaki sonuçları açısından, bir yanda başıboş bir tüketim hırsına yer bırakmayan zühdî bir ciddiyetin devamıyla beraber, diğer yanda kapalı manastır hücrelerinde süreklilik gösteren hayatîyet ve rasyonellik muhtevasının hergünkü geçim temini alanına aktarılmasından ibarettir. Böylelikle tüketilmeyerek biriken ve yığılan kuvvetlerin kendilerine iktisadî hayatta geniş bir yatırım zemini aramaları, muazzam ve devamlı bir sermaye birikimine ve sonuç olarak kapitalizme yol açmıştır (Ülgener, 2006e: 49).

Ülgener, asıl sorunun dünyaya yalnız madde veya ilgi tarafında mesafelenmeden ibaret olmadığını, işin bir de dünya karşısında sorumluluk yüklenme bakımından önem taşıyan başka bir boyutu olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda da iki zıt kutupla karşılaşmış olacaktır. Ülgener’e göre bu kutuplar, asırlardır çoğunlukla *aynı* kültür ve inanç çevresinde öncelik sağlama açısından mücadele etmiştir. Bu ikili zıtlık Weber’de de farklı terimlerle izah edilmiştir. Buna göre bir tarafta dünyayı madde yapısına ve maddî ilişkilerine bulaşmadan, sonsuzluğa giden yol üstünde iç huzuru ile aşılacak bir aradurak olarak gören “*kontemplatif-mistik*” din anlayışı, diğer tarafta ise dünyanın maddî zevk ve hazlarına yine kapalı kalmakla beraber aktif bir mücadele ile üstüne yürünecek ve kötülükleri göğüslenecek bir çile ve cidal dünyası olarak gören “*aktif-riyazetçi (asketik)*” din anlayışı bulunmaktadır (Ülgener, 2006b: 33-34; Weber, 2006: 415). Bu konu üzerine Ülgener’in şu ifadeleri kayda değer olarak dikkat çekmektedir (Ülgener, 2006b: 35):

(...) Dünyaya karşı oluştaki mistik ve riyâzetçi görüş arasında çok derin bir fark gözetilemez. Ancak, birincisindeki “dünyadan kaçış” ile ikincisindeki “dünyayı red”in farklı şeyler olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İlki huzur ve selâmeti hareketsiz, pasif bir teslimiyette ararken, ikincisi negatif de olsa yine bir hareket biçiminde, daha açık konuşalım, dünyaya karşı sürdürülecek bir cihâd ve mücadele azminde arar. İşin bizce daha ilgi çekici yanı şurasındadır: İki ters görüş yalnız ayrı ve yabancı çevrelere dağılmış halde değil, bazen aynı çevrede hasım kamplara bölünmüş olarak yüzyüze gelir. Toplumun farklı değer anlayışını, daha doğrusu anlaşmazlığını hiç değilse önemli bir tarafı ile burada arayabiliriz.

Kontemplatif-mistik din anlayışı ile aktif-riyazetçi düşüncenin yayılması, toplumsal tabakalaşma konusu bağlamında da önem taşımaktadır. Bu açıdan söz konusu iki din anlayışının üst’ten (tavan) alt’a (taban) nasıl ve ne yönde yayıldığı dikkat çeken

hususlardan olmuştur. Ülgener, Weber'in ünlü tezinin (Protestan Ahlâkı ve Kapitalist Zihniyet) can alıcı noktasının da burada yattığını vurgulamıştır (Arslan, 2010: 67; Ülgener, 2006b: 41).

Bu bağlamda kontemplatif-mistik inançlarda “virtuose” (üst) çevreden kütleye (alt'a) ve günlük hayata bağlantı kurmanın hemen hemen imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Buna göre, zirve ve taban arasına doldurulması mümkün olmayan bir uçurum girmiştir. Burada Ülgener, zirvede yer alanların çoğunlukla sihirli (magique) bir çekim merkezi halini aldıklarını, bunun yanında söz konusu kişilerin “velî” (ermiş) olarak kendisine tam bir teslimiyet ile bağlanması gereken ve bir bakıma dünya ve ahiret saadeti için gerektiğinde bir bedel ödenebilen üstün kuvvet sahibi bir nitelik taşıdığı belirtilmiştir. (Ülgener, 2006b: 41-42).

Riyazete dayalı dinlerde ise zirvenin (“virtuose” çevrenin) tutumu ve değer anlayışı farklıdır. Pasif haliyle “dünyadan kaçış”, yerini burada dünya ile mücadeleye ve onu yerine göre aktif olarak yoğurup işlemeye bırakmıştır. Weber'e göre düzenli yaşama biçimi, Asya dinlerinin içe dönük (kontemplatif) huzur idealine ve ortaçağın feodal yapılı savruk yaşama biçimine karşı, insanlık tarihinde belki ilk defa manastır hücrelerinde türemiş ve orada riyazet ile gerçek pratiğini bulmuştur. Burada dikkate alınması gereken asıl nokta, insan davranışının günlük hayatın bir bölümünde dahi disiplinli harekete alıştırılmasından sonra aynı düzenin diğer yaşam alanlarına yansiyarak yön ve şekil vermesinin imkân dâhiline girmesidir. Nitekim düzenli ve disiplinli yaşamın öncelikle kapalı duvarlar arasında gerçekleştiği ve buradan hareketle aşama aşama yaygınlaştığını gösteren örnekler bulunmaktadır. Batı'da manastır yaşamı, Türk-İslâm medeniyetinde ise tekke ve dergâh hayatı düzgün ve düzenli çalışmanın ilk merkezleri sayılmaktadır (Ülgener, 2006b: 42-43).

Ülgener, toplumsal tabakalaşma açısından aktif-riyazetçi anlayışın tavandan tabana yansımalarının da kendi içerisinde farklılaştığına temas etmiştir. Bu bağlamda dar bir hücre içinde dışarıya sıkıca kapalı, nitelikli bir çevreye özgü riyazet ile tabana ve yığına açılmış haliyle hücre dışı riyazet pratiği apayrı özellikler göstermektedir. Weber'e göre, Batı Hıristiyan dünyası için kapitalist zihniyete varan ayırım noktası buradan başlamaktadır. Bu minvalde hücre içi riyazet pratiği genellikle Katolikliğe, hücre dışı riyazet pratiği ise Protestanlık ve özellikle de Kalvinizm ve Püritanizm kollarına atfedilmiştir ki kapitalist zihniyet de bu damardan yürümüştür (Ülgener, 2006b: 44-45).

Burada Calvinist ve Püritanist bireylerin hücre dışı riyazet pratiğini yaşama geçirmede, Tanrı'nın rızasını-hoşnutluğunu sağlamada, düzenli-rasyonel bir meslek çerçevesinde düzenli, aralıksız çalışma disiplini ve israfsız, gösterişsiz bir yaşam karşılığı elde edilebileceği inancı ön plandadır. Bu husus da henüz filizlenme aşamasındaki burjuva toplumuna, maddi açıdan bir donanım belirmemişken, manevi-ahlakî cîhazlanmayı getirmiş ve hizmete koşmuştur. Ülgener, bu tarz bir cihazlanmanın sonuçlarının hem tutumluluk hem de aralıksız metodik bir çalışma olduğunu belirtmiştir. Böylece çalışıp kazanılan servetin israfa ve gösterişe akan yolu kapalı tutulunca, söz konusu servet yeniden yatırım ve üretime kanalize olmuş, bu da hiç beklenilmedik bir biçimde kapitalizmin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır (Ülgener, 2006b: 49).

Protestan ahlâkının ekonomik düzleme taşıdığı riyazî insan tipi kapitalizmin ruhunu oluşturan temel dinamiktir. Batı Avrupa'da aktif-riyazetçi bir birey tipi belirirken, Osmanlı-Türk toplumunun İslam ile olan yakın ilişkisi dikkate alındığında böyle bir birey tipinin ortaya çıkmamasında kendi kozmosuna sıkışıp kalan zahit tipolojisinin etkisi bulunmaktadır. Söz konusu birey, dinine gösterdiği hassasiyeti ekonomik düzleme taşıyamamış, maddeyi tanımada ve onu değiştirmede-işlemede yeterince etkili olamamıştır. Bu minvalde Osmanlı-Türk toplumunda zühd ve riyazet kürelerini hakkıyla temsil edecek insanların yetişmemesi de bu bağlamda etkili olabilecek hususlardan addedilebilir. Bu durum da irrasyonelliğin Doğu'da hüküm sürmesinin nedenlerinden biri olarak mütalaa edilebilir (Sayar, 2007: 313).

### **2.1.8. Bâtınî Tasavvuf ve Melamilik**

İslâm dünyası için geri kalmışlık tartışmaları yapılırken öncelikle ele alınan meselelerden birisi de tasavvuf ve tarikatlar olmuştur. Bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Kara (1990: 160)'ya göre tasavvuf, toplumu eğitme ve yönlendirme bağlamında önemli bir faktör olmasının yanı sıra insanı anlamada ve belli bir zaman ve zeminin zihniyetini tespit edebilmede en önemli sahalardan birisidir. Bu bağlamda lonca teşkilatını tanımak, divan edebiyatına aşina olabilmek, Yeniçeri teşkilatını anlamak, İslâmî fetihlerin özünü kavrayabilmek vb. gibi durumlar için tasavvuf ve tarikatların dünyasına girmek kaçınılmaz bir husustur. Ülgener de bu durumun bilincinde olarak tasavvuf akımlarının etkisine önemli bir yer vermiştir. Nitekim Ülgener'in, Osmanlı-Türk

toplumunun kapitalistleşmemesi olgusu bağlamında ortaya çıkardığı temel manevi faktör, Bâtîni tasavvuf cereyanlarının etkisidir.

Ülgener'e göre tasavvuf, ilk ve öz İslâm'dan farklı olarak Orta Asya ve kısmen Hind ve İran karışımı inançlar ile ilk Yunan ve Hıristiyan etkilerinin İslâmi unsurlarla sentezinden doğan bir akımdır. Yine tasavvuf akımları başka bir açıdan sünnî ulemânın öncülük ettiği iktidar alanına karşı tepkisel bir konum alma işlevi de görmüşlerdir. Tasavvuf akımlarının 12. ve 13. yy.'lardan itibaren tarikatlarla birlikte Anadolu insanının çekim merkezi haline gelmesinde Haçlı ve Moğol istilaları, ardı arkası kesilmeyen sürgün ve baskınlar gibi güvenliği-emniyeti bozan unsurların etkisi bulunmaktadır (Özgiraz, 1999: 132; Ülgener, 2006b: 91).

Osmanlı-Türk toplumu özelinde tasavvuf ve tarikat akımlarında, dış görüntü (âyin, kıyafet vs. farklarını) bir kenara bırakılarak, içte-derinde yatan hususlara odaklanıldığında, temelde iki görüşün başından beri biri diğere ters düşerek yol aldığı görülmüştür. Bu iki görüş arasındaki farklılıklar değişik biçimlerde tezahür etmiştir. Buna göre bir taraf dünyayı, bir bakıma, eşya ve madde tarafıyla reddederken, diğere sadece ilgi tarafını mahkûm etmektedir. Bir başka açıdan bir taraf çile ve mihnet tarafını göğüslemeyi tercih eden, diğere sadece sade nefsanî haz ve tatmin tarafına yanaşmaktadır. Son olarak bir taraf kudret ve iradeyi sadece Tanrı'ya atfederek pasif bir tutum takınırken, diğere taraf “madem Tanrı emânetidir o halde emânete hakkı verilmelidir” diyerek boş oturmaya karşı mücadele edenlerin çelişkilerini yansıtmaktadır (Ülgener, 2006b: 100).

Ülgener, mevzu bahis bu iki kesimin aslında, düşünce ve davranış normlarını kendi görüş açıları içinde yoğurup şekillendirme savaşı verdiklerini kaydetmektedir. Bu bağlamda söz konusu iki kesim şu şekilde ayırt edilmiştir (Ülgener, 2006b: 102-103):

- *Bâtîni Tasavvuf*: Burada hareket tarzı içe ve derine dönük bir “bâtın” huzuruna çekip götürmenin ve din kurallarını da benzer biçimde içe dönük bir yoruma tabi tutarak sırası düştükçe politik ihtiraslara kılıf uydurmanın hesabındadır. Bu açıdan Bâtînilik, önünde açılan yolları “ibâhat” anlayışına kadar uzatabilmektedir.
- *Melâmîlik*: Buradaki kesimi ise, hareket tarzı savruk, başıboş olan kişilerle düşünce yapısıyla mücadele edebilmek için kendilerini ibâhat anlayışına set

çekmek isteyenler oluşturmuştur. Bu açıdan ehl-i melâmet, boş ve âtil durmayıp aralıksız çalışma ve uğraşmanın ısrarlı takipçi ve savunucularıdır. Ülgener'e göre Melâmîlik, büyük bir olasılıkla tek bir tarikat olmaktan çok başka tarikatlara yol göstermiş bir zevk ve meşrebin adıdır. Melâmî, Hakk'a yakınlığını halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeden herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada gösterişe kaçmadan ifa etmekle meşgul gözükmektedir. Kısacası burada tasavvuftaki “Görünürde halkla, gönülde Hakk'la beraber!” (Ene Maa'ı Hak) düşüncesi ön plandadır. Yine Ülgener'e göre Melâmîler, sade ve gösterişsiz yaşantısı içinde çalışma ve üretmenin -Kalvinist çizgiden geri kalmayan- ısrarlı birer takipçi hüviyetini taşımaktadırlar.

Bâtınîlik etimolojik olarak; gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek anlamındaki *batn* veya *butûn* kökünden türeyen *bâtın* kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre Bâtınîlik, gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise, “her zahirin bir bâtını ve her nassın (burada âyet ve hadisler kastedilmektedir) bir te'vili (yorumu) bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar olarak tanımlanmaktadır. Bâtınîlik, ılımlı-orta yollu sûfilerden aşırı Şîî fırkalara ve mühlidlere varıncaya kadar birçok zümreyi etkilemiştir (İlhan, 1992: 190-191).

Ülgener, Bâtınî tasavvuf akımları hususunda, bunların din ve şeriat kurallarına uyma noktasında kayıtsızlık gösterdiklerini, politik tahrik ve kıyımları ile de Sünnî ulemânın, merkezin ve ağır başlı sûfilerin başından beri şiddetli tepkilerini üzerine çektiğini ve etkilerinin Alevîlik ve Rafîzîlik ile beraber derece derece Bektaşîliğe kadar uzatılmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ülgener, ortaçağlaşmanın yansıdığı temel toplumsal tabakalardan olan esnaf kesimini de Bâtınî etkilerin dışında anlamaya imkân olmadığına dikkat çekmiştir (Ülgener, 2006b: 102).

Diğer yandan bir başka anlayış biçimi olan “melâmîliğin” ise, melâmet anlayışını benimseyenlerin oluşturduğu tasavvuf akımı ve tarikat olduğu ifade edilmiştir (DİA, 2004: 25). Arapça “lvm” kökünden türeyen “melâmet” veya “melâmetiyy.e”; zemmetmek, kınamak, ayıplamak, azarlamak, kötölemek ve serzenişte bulunmak mânalarına gelmektedir. Tasavvuf terminolojisindeki yaygın tanımı ise, gösteriş olur endişesiyle

yaptığı iyilikleri gizlemek, buna karşın nefsiyle mücadele etmek için yaptığı kötülükleri ve işlediği günahları açığa vurmaktır (Azamat, 2004: 24; Kara, 1987: 561).

Melâmîlik, üç devire ayrılarak ele alınmıştır. Bunlardan ilki “Birinci Devre Melâmîliği (Kassâriyye)” tarikatlar öncesi dönemde 9. yy.’da Merv, Herat, Belh ve Nişâbur şehirlerini içine alan Horasan’da Sûfîlik’ten ayrı bir akım olarak ortaya çıkmış, Hamdûn el-Kassâr (ö.884)’a nisbetle adı “Kassâriyye” olarak da ifade edilmiştir. Daha sonra bu anlayış 12. yy.’dan itibaren tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenmesi sürecinde bunların içinde bir neşve olarak varlığını sürdürmüştür. Ardından Hacı Bayram-ı Veli’nin halifelerinden olan Ömer Dede Sikkînî’ye (ö.1475) izafe edilen, Bayramiyye tarikatının bir kolu olan İkinci Devre Melâmîliği (Bayramî Melâmîleri) gelmiştir. Son olarak da Muhammed Nûrî’l-Arabî’ye (ö.1888) nisbet edilen “Üçüncü Devre Melâmîliği (Nûriyye Melâmîliği)” kolu bulunmaktadır (Azamat, 2004: 24; DİA, 2004: 25).

Melâmîler; dünyayı Hak’tan gaflet olarak telakki etmelerinden ötürü bu meslekte diğer tarikatlarda olduğu gibi çile, riyazet vs. gibi hususlarla dünyayı terketmek yoktur. Melâmîlikte bir iş ile uğraşma temel ilkelerden birisidir. Yine Melâmîlikte halkın nokta-i nazarını çeken ve onları bağlayan esma, âyîn ve zikir gibi şeylerin bulunmaması, felsefe ve irfan tarafının ağır basmasından ötürü bu mesleğin İstanbul, Edirne, Bursa gibi merkezlerde yayıldığı görülmüştür. Nitekim Melâmîliğin, daima merkezlere özgü kalarak hiçbir zaman kasaba ve köylere kadar yayılmadığı görüşü ileri sürülmüştür (Gölpınarlı, 2013: 199-200, 206).

Melâmîlikte, “Ene Maa’l Hakk” düşüncesi hâkimdir. Halk içinde Hakk’la beraberdirler. Yani çarşıda, pazarda insanlarla birlikte gözüdürler-faaliyette bulunurlar, fakat kalben sadece Allah’la beraberdirler. Bunun yanında, Melâmîleri iktisadî ve sosyal hayatın içine iten temel neden, kendilerinin derviş olduğunu gösterebilecek en küçük belirtilerden bile şiddetle kaçınarak sosyal hayatın içine girmeleri ve “Melâmet hırkası” ile kendilerini gizlemeleridir. Dolayısıyla Melâmîlik doğrudan iktisadî bir hareket değildir (Kara, 1987: 576, 578, 586-587).

Ülgener’in Melâmîlik ile ilgili tahlillerini, özellikle bu akımın iş ve meslek ahlâkındaki izleri üzerinden sınırladığı görülmüştür. Yine Ülgener, üç devire ayrılarak ele alınan Melâmîliğin, Osmanlı-Türk toplumundaki etkisini izleyebilmesi açısından *ikinci*

*devre Melâmîliği* (Bayramî Melâmîliği)'ni esas almıştır. Bunun yanında Ülgener'in, Melâmîliğin temel özelliklerine de temas ettiği görülmüştür (Ülgener, 2006b: 104-106):

- Dünya, melâmî için, bir haz ve zevk ortamı olmadığı gibi günah ve kusurlarına bulaşmamak için uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir “ölümlü dünya” konumunda da değildir. Bunun aksine dünya, şekil ve düzen verilme üzere müminin önüne serili bir madde ve malzeme yığını olarak görülmektedir.
- Melâmî için çile, zühd ve türlü yollarla dünyayı terketmek diye bir şey yoktur.

Ülgener daha sonra, Melâmîliğin iş ve çalışma merkezlerinde ve özellikle ortaçağlaşmanın sosyo-ekonomik izlerine bariz bir şekilde rastlanılan esnaf kesiminde ne derece belirgin ve kalıcı izler bıraktığını sorgulamıştır. Ülgener, cevabın temelde sözü edilen fikirlerin yaygınlığı ve kütleyi (esnafı) temsil gücüne göre değişeceğine temas etmiştir. Bu bağlamda Melâmîlik, etki alanı ve hitap ettiği kütle olarak dar ve sınırlı kalmıştır. Ülgener, bunun temel nedeninin zikir ve ayinden çok felsede ve irfan tarafına ağırlık vermesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu sebeple Melâmîlik, ancak büyük irfan ve kültür merkezlerinde tutunabilmiş, buralarda da toplumsal tabakaların üst kesimlerinde yer alan sınırlı bir azınlığa etki edebilmiş ve onların arasında yaşayabilmiştir (Ülgener, 2006b: 110).

Ülgener, Weber'in İslâm hakkındaki yargılarını eleştirerek, İslâm'ın kendi geleneği içinde çalışmaya, kazanmaya ve harcamamaya önem veren bir zihniyet ve güdülere sahip olduğunu açıklıkla ortaya koymuştur. Bu açıdan İslâm (norm) ve iktisat zihniyeti (reel) ayrımını saptamıştır. Buradan hareketle kapitalistleşememe hususunda asıl nedenin iktisat zihniyetini kuşatan Bâtini tasavvuf akımları olduğunu ifade etmiştir. Ülgener, İslâm'ın doğuştan şehirlerarası ticaretin ve büyük tacirlerin dini olduğunu belirtmiştir. Osmanlı'da ise, sınırlı alanda yaygınlık kazanmış ilk ve öz İslâm'ın çalışma ve kazanma ilkelerini benimsemiş olarak Melâmîlerin varlığını tespit etmiştir. Ülgener, İslâm'ı ve tasavvufu ayrıntılı bir incelemeye tabii tutarak, onun içinde çalışmaya ve kâra önem veren geleneğin varlığını ısrarla vurgulamıştır (Ertüzün, 1987: 22; Zorlu, 2006: 197).

Osmanlı toplumunun çözülmesinde Bâtini tasavvuf hareketlerinin etkisini önceleyen Ülgener, tasavvufun bu olumsuz işlevinde başka faktörlerin de aranması gerektiği kanısındadır. Nitekim Ülgener, artan nüfus ve gerileyen üretim arasındaki sorun



nedeniyle tasavvufun insanları ekonomik kaynaklardan uzak tutma, onları içe yönlendirerek toplumu birlik içinde tutma fonksiyonunun bulunduğunu da ifade etmiştir. Kısacası Ülgener'in bilimsel metot anlayışının bir yansıması olarak tasavvuf, sadece etkileyici bir parametre değil, aynı zamanda dönemin sosyo-ekonomik şartlarından etkilenen bir işlevi icra etmektedir (Arslan, 2010: 58).

Ülgener, Osmanlı-Türk toplumunda zühd küresinin müntesibleri olarak hem Bâtını tasavvufun hem de Melâmîliğin varlığına dikkat çekmiştir. Buna göre, insan-madde ilişkisi bağlamında potansiyel olarak maddeyle hesaplaşmaya yatkın olan Melâmîlerdir. Fakat bu kesim, Osmanlı ekonomisinin kapitalistleşmesini gerçekleştirecek güçten yoksundur. Bunda Melâmîlerin şehirli ve orta sınıfa mensup olmadıkları için zühd küresinden riyazet küresine geçişi sağlayamamalarının etkisi bulunmaktadır (Sayar, 2011b: 16; 2007: 324). Nitekim Sayar (2007: 324) bir başka çalışmasında, Bayramî Melâmîlerinin disiplinli ve kentli bir orta-sınıf oluşturmanın da gerisinde kaldıklarını ifade etmiştir.

Ülgener'e göre, Melâmîliğin bu sınırlı etkisine karşın, Bâtını tesirlere açık olan tarikatların toplumda hem daha yaygın hem de etki gücünün daha yüksek olduğu görülmektedir. Ülgener, tasavvufun Bâtını kanadının bir kesiminin küçük şehir ve kasabaların esnaf topluluklarına, bir kısmının yeniçeri ortalarına, geri kalanının ise irili ufaklı şehirlerin orta sınıf halkına kadar uzandığını belirtmiştir. Ülgener'e göre söz konusu izlerin bir kısmının bilhassa esnaf kesiminde aşikâr olduğu görülmektedir (Ülgener, 2006b: 110-111; Yılmaz, 2011: 65).

Ülgener, tasavvuf ve tarikatların etkisinin daha çok Bâtınî kanada ağırlık vererek yol aldığını vurgulamıştır. Bu durum, daha sonra Osmanlı-Türk zihniyet dünyasının kaderine etki edecek bir dönüm noktası halini almıştır. Batı'daki (Kuzey Batı Avrupa ve Kuzey Amerika) genel eğilim, endüstriyel kapitalizm yolunda Kalvinizm ve Püritanizm ile metodik-disiplinli bir iş ve meslek hayatına doğru gerekli fikri zemini sağlarken; tasavvufun Osmanlı-Türk toplumunda kütleye ve iş çevrelerine daha ziyade bâtınî bir yorum çizgisinde kanalize olması, ayrı bir davranış türüne ve onun da ötesinde değişik bir düzen olan rant kapitalizmine uyan fikri temelleri oluşturmuştur (Ülgener, 2006b: 137).

Ülgener, Bâtını tasavvuf akımlarının etkisini ortaya koyarak, Osmanlı-Türk toplumunda tarihsel süreç içerisinde siyasal iktidarın dışındaki iktidar merkezlerinin

aslında güçlü olduğunu dolaylı olarak tespit etmiştir. Bu etkide tavan'dan taban'a aktarılan mesaj iletimi faaliyetinin, esasen bu kurumlarca örgütlenmesinin ve söz konusu kurumların halk ile bağlantısının kuvvetli olmasının payı bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle Ülgener, Weber'in tüm Doğu'ya genellediği toplumun üst ve alt kesimleri arasında Katolik dünyasına benzer şekilde büyük uçurumların bulunduğu iddiasını çürütürerek, Osmanlı-Türk toplumu için bu tezin geçerli olmadığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte Ülgener'e göre, bu kurumların halk ile özellikle fikri zeminde oluşan bağlantısı, neticede Osmanlı'yı Batı'daki sanayileşme sürecinden farklı bir patika olan "rant kapitalizmi"ne yönlendirmiştir (Öztürk, 2006: 100).

Ülgener'e göre tasavvuf akımlarının büsbütün olumsuz bir anlam taşımadığı ifade edilmelidir. Buna göre tasavvuf akımları genel olarak, Osmanlı'nın gelişme dönemlerinde fütûhatçı bir ruhla ufukların genişlemesine, dışa ve çevreye açılıma kaynaklık etmişlerdir. Buna karşın çözülme döneminde özellikle Bâtîni tasavvuf ağırlığını daha fazla artırmış, bunun akabinde de daralan ufukların temsilcisi ve kurucuları olmuşlardır. Bu hususta içe kapanışın ve ticaretin daralmasının karşısında durarak ve onunla mücadele etmeyerek iktisadi geri kalmışlık konusunda pay sahibi olmuşlardır (Zorlu, 2006: 196).

Melâmîlikte kendini setretme ve bilinmemekliğini arzulama gibi esasların, söz konusu anlayışın Osmanlı ekonomisi üzerindeki olumlu etki ve çizgilerini bulmayı da zorlaştırdığı ifade edilmiştir. Bu hususta Bayramî Melâmîleri temel alındığında, söz konusu anlayışın müntesiplerinin mutlaka bir iş ve güç kaygısında oldukları ve piyasayla olan bağlantılarının temel nedeninin geçimlerini sağlayacak miktarda kazanç elde etmek olduğu vurgulanmıştır. Bu sebeple iktisadî faaliyetleri ve kazançları incelendiğinde söz konusu kazançların sermaye birikimine kanalize olmayarak bölüşüme aktığı ve bunun da toplumsal dayanışmayı pekiştirdiği görülmektedir. Böylece Bayramî Melâmîlerinde, kapitalizmin kıvılcımını ateşleyecek riyazî bir tipolojinin doğmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir (Sayar, 2008: 32-33). Bahsedilen bu hususlar içsel nedenler olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Sayar (2007: 325), Bayramî Melâmîlerinin kapitalizmin oluşumuna zemin hazırlayamamasının dışsal nedenlerinden olarak devlet tarafından konulan maddi engellere temas etmiştir. Buna göre; Osmanlı politik toplumunun (ilm-i tedbir-i devlet) mirî arazi, narh, müsadere ve kötü vergileme sistemi ile zaten sermaye birikimine açılan kapıları kapattığı ifade edilmiştir.

### 2.1.9. Kelimelerdeki Anlam Kaymaları (Kıymet İstihaleleri)

Ülgener, belirli bir toplumda zihniyet dönüşümünün boyutunu sergilemek ve Osmanlı-Türk toplumu özelinde ortaçağlaşmanın, değer anlayışında meydana getirdiği tesirleri tespit etmek istemiştir. Bu sebeple toplumsal değer taşıyan bazı mefhumların algılanma biçiminin zaman içerisinde nasıl değiştiğini ortaya koymuş, böylece ortaçağlaşmanın izah edilmesini farklı bir yolla pekiştirmiştir. Bu hususta “fütüvvet, hırfet, bazergân, kârhane, kalender ve tevekkül” gibi kavramları misal göstererek oluşan anlam kaymalarına dikkat çekmiştir.

Ülgener, anlam kaymalarının oluşumunu toplumsal tabakalaşma kavramından hareket ederek açıklamıştır. Nitekim Ülgener’e göre, toplumsal tabakalaşma açısından fikirler, öncelikle tavan’da kalifiye bir çevrede oluşmakta ve daha sonra derece derece aşağı tabakalara doğru yayılmaktadır. Ülgener’e göre folklor, sanat ve iktisat açısından tasavvuf ve tarikatlar tarihi, bir bakıma üst düzeydeki fikir ve inançların sade ve kolay sindirilebilir ifade kalıpları içerisinde taban’a-halk inançları seviyesine yayılmasını incelemektedir. Bunun yanında Ülgener, başlangıçta toplumsal yaşamın içinde doğan bazı kıymet ve ideallerin, din ve tasavvuf dünyasına aktarıldıkça, kelime yapısı aynı kaldığı halde taşıdığı asıl anlamın zenginliğini kaybederek kuru, renksiz bir dogmatizme yerini bıraktığını ifade etmiştir. Bu dönüşüm süreci-ki Doğu ve Batı bu açıdan aynı kaderi paylaşmıştır- “boşalma, sığlaşma ve kalıplaşma” olarak üç kavram altında açıklanmıştır. Bu bağlamda Ülgener’in verdiği ilk örnek fütüvvet kavramının telakki edilmesinde görülen dönüşümdür. Fütüvvet kavramı, 12. ve 13. yy.’lara kadarki süreçte toplumsal değer ve ideal anlayışı olarak aktif bir içerik taşıyan bahadırılık (alplık) olarak algılanmıştır. Bu husus, ortaçağın ideal insan tipi (insan-ı kâmil) anlayışı ile de örtüşmektedir (Ülgener, 2006a: 71; 2006b: 141-142, 148).

Ülgener’e göre, bu tür kavramların aktif-mücadeleci olarak algılanma tarzı uzun sürmemiştir. Din ve tasavvuf ahlâkı araya girerek mevcut kıymetlere ve idealleri sahiplenerek söz konusu kavramların asıl anlamlarından farklı olarak yeni bir anlam ve yorum biçimi olan zühd ve itikâf ölçülerine aktarmıştır. Bu bağlamda Ülgener, fütüvvet mefhumundaki anlam erezyonunu şu şekilde izah etmiştir (Ülgener, 2006a: 72-73):

(...) “insan-ı kâmil”in çehresinde bahadırılık ve yiğitlik çizgileri arar azar silinerek yerine mütevekkil, münzevî bir insanın dış âleme küskün, soluk ve silik çehresi geçmektedir.

Kâmil insan, artık ilk edebî kaynaklarda sık sık karşımıza çıkan çâlâk, tuttuğunu koparan insan değil, sadece kendi huzur ve sükûnu içine gömülmüş bir “zâhid”, yahut -bâtınîleşmiş şekliyle- dünya ve ahiret umurunda olmayan bir “rind”den ibarettir. Hülâsa, hangi cihetten bakılsa, kökleri gerçek (reel) hayatın derinliğinde saklı olan kıymetlerin ve ideallerin yerini bu dünya ötesine çevrili kıymetlere (tevekkül ve inzivaya) bıraktıkları dikkatimizden kaçmıyor. Belirtmek istediğimiz kıymet değişmelerinin mânâsı ve istikameti bundan başka bir şey değildir.

Ülgener, ticaret yollarının Akdeniz’den Atlantik kıyılarına kaymasının bir sonucu olarak, Doğu’da fikir ve zihniyet dünyasında da değer ve ideal anlayışında birtakım değişimlerin yaşandığına dikkat çekmiştir. Ülgener, ticarî kazançların söz konusu değişmelere bağlı olarak ahlâkî değerini ve meşruluk imkânlarını kaybettiğini, normal ve güvenilir bir gelir kaynağı olarak ziraat ve yer yer esnaflaşmış bir biçimde küçük sanayiden başka bir şeyin kalmadığını ifade etmiştir. Ülgener bu durumu “yeniden ortaçağlaşma” olarak tanımlamıştır. Yeniden ortaçağlaşma, üretim şekillerinde geriye dönüşün, yani hareketli (mobil) kıymetlerden tekrar toprağa dönüşün ifade edilmiş tarzıdır. Böyle bir dönüşümün fikir ve zihniyet dünyasındaki izlerine örnek olarak “Bâzergân” kavramının algılanışındaki değişim verilmiştir. “Bâzergân”, dış ve uzak ticarete gelişme imkânlarını kaybederek kazancı iç ticarete aramaya yönelmiş, kelime de aynı şekilde iç pazarlara çevrilerek tamamen *esnaflaşma* vasfına bürünmüştür. Nitekim halk dilinde ifade edilmiş biçimiyle “*bezirgân*”, basit çarşı esnafı, seyyar satıcı veya eskici mânâlarına gelmektedir. Ülgener’e göre bu dönüşüm, Doğu’da ticaret kapitalizminin ve refah döneminin akıbetini gösteren en etkili bir örnektir (Ülgener, 2006a: 173-174).

Ülgener, iş ve meslek dünyasına ait kavramlardan olan “kâr ve kârhane” ifadelerini, öncelikle Doğu-Batı ayrımı bağlamında nasıl farklılaştığını, sonrasında Doğu’da rant kapitalizminin ve irrasyonelliğin etkisi altında söz konusu kavramların algılanış biçimine temas etmiştir. Buna göre Batı’daki “kâr” telakkisi, kapitalizmin ilk dönemlerindeki kaba biçimlerinden ayrılarak sonunda az çok disiplinli bir iş ve kazanç ahlâkî seviyesine yükselmiştir. Buna karşın Ülgener, Doğu’da “kâr”ın algılanışı ve özellikle de iş ve üretim yeri demek olan “kârhane”nin dönüşüm geçirerek sonunda nasıl yüz kızartıcı bir mânâ kılığına büründürüldüğüne dikkat çekmiştir (Ülgener, 2006a: 219-220).

Ülgener, kelimelerdeki anlam erezyonları bahsinde bir diğer örnek olarak “kalender” kavramını ele almıştır. Buna göre, kalender ifadesi aslında dünya ilişkisine toptan kayıtsız, içe dönük bir tarikat topluluğunun müridi demektir. Fakat kelime zaman içerisinde dinî-mistik kökeni ile bağlantısı kopunca, boş bir kalıp halinde sadece

*kayıtsızlığın* ifadesi olarak halk dilinde ve bilincinde yaşamaya devam etmiştir (Ülgener, 2006b: 143).

Ülgener, kalender kelimesinin peşi sıra benzer anlam kaymasının “tevekkül” kavramında da yaşandığını öne sürmüştür. Tevekkül, esas anlamı olarak kulun alabileceği bütün tedbirleri aldıktan sonra gerisini yüce takdirin tecellisine bırakıp güven ve cesaretle sonucu beklemektir. Fakat bu kelime de ilk ve öz mânâsını yitirdikten sonra boşta yüzen klişelerin akıbetine ortak olmuştur: kelime tabana indirildikçe ataletin, rehavetin ve bir tür boşvermişliğin simgesi haline gelmiştir. Bu sebeple Ülgener, kelimenin ağızdan çıktığında kulakta bıraktığı izlenimin tembellik ve atalet olduğunu ifade etmiştir (Ülgener, 2006b: 143-144).

### **2.1.10. Mesafe Bilinci**

Ülgener’in iktisadi geri kalmışlık tahlilinde insanın madde, çevre ve zamanla arasında olan ilişkisi de büyük önem taşımaktadır. Ülgener için esas sorun, Osmanlı-Türk toplumunda insan-madde ilişkisinde kişinin madde karşısındaki mesafesinin ölçülememesinden kaynaklanmaktadır (Sayar, 2007: 315). Bu doğrultuda öncelikle iktisadî faaliyetin bir bakıma, ihtiyaç tatmini yolunda insanın “*madde, çevre ve zaman*” ile arasında gerçekleşen çok yönlü ilişkilerin toplamı olarak ifade edildiği görülmektedir (Ülgener, 2006b: 29).

Ülgener; insanın madde, çevre ve zaman boyutlarına yakın veya uzak ölçüleri ile karşı konum alışıını “*mesafe bilinci*” olarak ifade etmiştir. Bu açıdan mesafe bilinci ile iktisadi faaliyet birbirine yakın anlamda ele alınmıştır. Mesafe bilinci kavramıyla vurgulanmak istenen husus, insanın yalnız maddî objektif ölçülerle dıştan değil, fakat sübjektif değer ölçüleri ve tercihleri ile içten mesafe alışdır. Buna göre ortaya çıkan ikili tutumdan ilki dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına sıcak-olumlu bir yaklaşım sergilerken; ikinci yaklaşım ise her birine gerektiği kadarının üstünde soğuk bir mesafe alışı yansıtmaktadır. Ülgener’e göre iktisat ahlâkı bu bağlamda madde, çevre ve zamana karşı konumlanışın ölçü ve kapsamını düzenleyici normatif kurallar olarak devreye girmektedir. Bunun yanında Ülgener’in, insanın madde, çevre ve zaman boyutları ile arasındaki ilişkileri “*dünya*” kavramı altında topladığı ifade edilmelidir. Buradan hareketle

mesafe bilinci kavramının, dünyaya yaklaşma veya ondan uzaklaşma olarak muhteva kazanmış olduğu anlaşılmaktadır (Ülgener, 2006b: 30, 32; Özkiraz, 2007: 45-46).

İslâm dini de kulun dünyaya karşı yaklaşımının nasıl olması gerektiği hususunda bazı ilkelere sahiptir. Bu bağlamda dünya-ahiret dengesi söz konusu olduğunda ahirete öncelik veren bir denge anlayışı bulunmaktadır. Kur'an'da kötülünen dünya mefhumundan kastedilen maddi ve şahsî çıkardır. Bu hususta mal, mevki, şehvet, lüks ve israf gibi tutku ve eğilimler kınanırken, manevî değerlere ve uhrevî hayata bağlılık gösterilmesi istenmiştir. Hz. Peygamber, Müslümanların servet edinmelerini, dinin servetle ilgili olarak getirdiği yükümlülüklerin ifa edilmesi şartıyla tasvip etmiştir. Bu minvalde İslâm'da maddenin öz olarak kötülenmesinin söz konusu olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Kötülünen davranış, maddenin-malın bir gurur-kibir vb. gibi gayri-ahlaki olarak algılanması ve eldeki mal ile ilgili yükümlülüklerin yerine getirilmemesidir. İnsanda maddeye ve şahsî çıkara karşı doğuştan bir eğilim, hatta hırs bulunduğu İslâm dini, kişileri dünya nimetlerine teşvik etme yerine onların dünya ile ilgili davranışlarını düzene koyma hususunda özen göstermelerini istemiştir (Uludağ, 1994: 23).

Ülgener'in mesafe bilinci kavramı ile dikkat çekmek istediği bir diğer husus da, söz konusu kavramın insan-madde ilişkisinde bireyin vicdanında daima geniş mesafeleri şart koşan, kendi içine kapalı, sakin, kanaatkâr bir yaşayış tarzı anlamına geldiğidir. Ülgener'e göre insan-madde ilişkisindeki bu pasif tavır, öncelikle iktisadî faaliyetin mekân (çevre) ve zaman boyutları ile sınırlandırılması açısından dikkat çekmektedir (Ülgener, 2006a: 77-80):

- *Mekân açısından:* En yakın komşuluk temaslarını aşan toplumsal ilişkilerin çözülmesi ve gevşetilmesidir. Ülgener, burada en yakın komşuluk ilişkisini aile, sanat veya tarikat toplulukları olarak ifade etmiştir.
- *Zaman itibarıyla:* Gelecek kaygısızlığı bulunmaktadır. Geleceği düşünmemek sadece bu dünya ile ilişkisini kesmek isteyen, kendi içine çevrili bir ahlâk anlayışının sonucu değildir. Burada maddi-objektif ölçülerle Ortaçağ insanının ruh yapısı, teknik imkânları ve hukuk düzeninin de söz konusu gelecek kaygısızlığı hususuna uygunluğu da kastedilmiştir.

Ülgener, ortaçağ hayat anlayışını salt mesafe bilinci kavramı altında açıklamak istememiştir. Bunun yanında aslında ortaçağ ahlakının derinde yatan tarafının, mesafe bilincinin mevcudiyeti ile birlikte “*durgun-atıl hayat anlayışı*” olduğu ifade edilmiştir. Durgun-atıl hayat anlayışıyla vurgulanmak istenen husus, mesafe bilinci kavramından tamamen kopuk değil, söz konusu kavramın değişik bir ifadesi olarak da mütalaa edilebileceği belirtilmiştir. Nitekim en yakın komşuluk temaslarından ötesini dikkate almamak ve “bugün”den ilerisini düşünmemek gibi hususlar, kendi içerisinde hareket edebilme kabiliyetini yitirmiş, âtil bir ruhun dışarıya yansıyan bir özelliğidir (Ülgener, 2006a: 81-82).

Bu doğrultuda zikredilebilecek bir diğer husus, Osmanlı-Türk insanının Bâtını tasavvuf akımlarının da etkisiyle maddede mündemiç olan cevheri, günlük yaşamı daha iyiye götürmek için işlemeyi akıl edememesidir. Bu yüzden iktisadî maddeyle rasyonel bir şekilde yoğrulmanın gerisinde kalmış ve zaman içerisinde insan-madde ilişkisinde oluşan mesafeyi kıramamıştır. Bu durum da iktisaden ilerlemenin önünü tıkamıştır (Sayar, 2012: 184).

Ülgener, Osmanlı-Türk toplumunda çözülme devri insanının iktisat ahlakını ve zihniyetini yansıtan bir portre denemesinde bulunmuştur. Bu deneme, bir bakıma mesafe bilincinin-dünyaya yaklaşım biçiminin de ana hatlarıyla ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Buna göre, mesafe bilincini açıklayan üç yaklaşım tarzı (madde-çevre-zaman) burada da yol aydınlatıcı bir fonksiyon görmektedir. Tablo 7’de Ülgener’in çizdiği söz konusu portre tamamen alıntılanmış ve şematize edilerek gösterilmiştir (Ülgener, 2006a: 269-270):

**Tablo 7: Ülgener’in Çözülme Devri İnsanın İktisat Ahlakı ve İktisat Zihniyetini Yansıtan Bir Portre Denemesi**

<b>I. Eşyaya bakış</b>
<p><b>1. Üreten ve üretilen:</b> İlişki içten ve şahsî (büyükçe merkezler hariç). Üretilen mal da ona göre kişi varlığının bir parçası (et ve tırnak misali: <b>“mal canın yongasıdır!”</b>).</p>
<p><b>2. Kalite:</b> Sayı ve miktarın önünde (üretilen mal ile içli dışlı olmanın sonucu). Üretici gözü ile <b>mübadele değerinden çok kullanım değeri</b> önemli!</p>
<p><b>3. Sayı ve hesap:</b> Aynı sebepten vasıf ve kalitenin gerilerinde!</p>
<b>II. Çevreye bakış</b>
<p><b>1. Üretici ve “üst”:</b> Her an ve her adımda bir “üst”le -üstün kuvvetle- yüz yüze ve belki iç içe olma alışkanlığı (baştan beri gövde olarak <b>ümerâ ve ulemâ</b> içine yedirilmiş olmanın sonucu). Özellikle <b>devlet:</b></p> <p>a. Savaşılacak ve mücadele verilecek bir kuvvet (açık ya da üstü örtülü yoldan); veya daha sık olarak;</p> <p>b. Desteğinden yararlanılacak ve “sağılacak” bir güç!</p>
<p><b>2. Yabana ve yabancıya mesafe:</b> Mal gibi teşebbüs de yüzde yüz kişisel ve aile bağıllığı içinde (aile ortaklığı). Yabancı ancak yönetici veya yardımcı: Pay sahibi olarak asla:</p> <p style="text-align: center;"><b>“Akraba olsa da farza düşmen Ecnebi den yine elbet ehven!”</b></p>
<b>III. Geleceğe bakış</b>
<p><b>1. Yıl boyu: Monoton ve devri (circular)!</b> Tarla işleri (her yılın hazırlığı ve tertibi bir öncekinin aynı); başka kesimlerde ve özellikle sanayide:</p>
<p><b>2. Yıl üstü ve ötesi: Belirsiz!</b> Ön hesaplar da ona göre boş ve beyhude! Her yılın çözümü yılın kendi içinde!</p>
<p><b>3. Kuruluşun ömrü: Kurucunun ömrü ile ölçülü!</b> Bir nesilden öbürüne unvan ve firma aktarılışı parmakla gösterilecek kadar az!</p>

**Kaynak:** Ülgener, 2006a: 269-270.

Ülgener, Tablo 7’de çözülme devri insanına dair çizdiği portre neticesinde ulaştığı genel kanıyı şu şekilde izah etmiştir (Ülgener, 2006a: 270-271):

Bol ve ferah yaşamının tattıracağı haz ve zevkin (veya özleminin) hiç bir zaman yabancı olmamakla beraber, o uğurda acele ve telâştan hoşlanmayan, yolunu ve yönünü tayinde görenek ve otorite bağları ile çevrili, dışa ve “yaban”a kapalı ve nihayet içinde ve hesabında götürü insan!

Yukarıda çerçevesi oluşturulan portrenin, çözülme devri insanını ancak kabaca ve genel olarak tasvir edebileceği, burada dikkate alınması gereken bir husustur. Bilhassa söz konusu portrede, ortaçağ hayatını büyük ölçüde olduğu gibi devam ettiren basit çatılı şehirlerde orta ve alt tabakalarda, özellikle esnaf kesiminde, oluşturulan çerçeveye yaklaşılmış olmaktadır. Kısacası Ülgener’in de benimsediği metot gereği, rastgele seçilen



örnekler birbirinden farklı görünmekle beraber, kurgulanan tipin dar veya geniş dairelerle daima etrafına halkalanmaktadır (Ülgener, 2006a: 271).

Ülgener'in mesafe bilinci bağlamında dile getirdiği düşüncelerin, genel olarak hangi zaman aralığında gerçekleştiği hususunda Sayar (2008: 9-10)'ın görüşleri önem arz etmektedir. Buna göre; Osmanlı-Türk toplumunda kuruluştan yaklaşık olarak Tanzimat dönemine kadar, insan-madde ilişkisini veya kısaca mesafe bilincini oluşturan bir zihniyet anlayışı bulunmaktadır. Söz konusu anlayış, Osmanlı-Türk insanının kâinat ve eşya telâkkisini anti-madde olarak şekillendirmiştir. Bâtını tasavvuf akımlarının tesiriyle oluşan bu zihniyet anlayışı, ekonomide potansiyel olarak üretken olabilecek bireysel faaliyet alanlarının önünde engel teşkil etmiş ve sermaye birikiminin süreklilik göstermesine set çekmiştir. Bu bağlamda Osmanlı-Türk insanının mesafe bilincini oluşturan hususlardan Bâtını tasavvuf akımlarının etkisi ile birlikte, ekonomik düzlemde sürgit devam eden ve ekonominin normatif esaslarını teşkil eden "*ilm-i tedbir-i devlet*"in varlığının eklenmesi gerekliliğine de dikkat edilmelidir.

## **2.2. Ülgener'in Etkilendiği Düşünce Akımları ve Adamları**

Aşağıdaki alt bölümlerde Ülgener'in etkilendiği ve atıfta bulunduğu düşünörlere ve düşünce akımlarına ana hatlarıyla yer verilmiştir.

### **2.2.1. Immanuel Kant ve Georg W. F. Hegel**

Immanuel Kant (1724-1804)'ın bilgi felsefesinde çizdiği bazı ayrımlar, Ülgener'in bilimsel yöntemini anlama açısından önem taşımaktadır. Bu meyanda Kant'ın aklın sınırlarını çizerek metafiziğin olabirliğine yönelik bir kapı araladığı ve bu noktadan hareketle "doğal gerçeklik"-*"tinsel gerçeklik"* ayrımına vardığı ifade edilmelidir (Çiğdem, 2009: 89; Özkiraz, 1999: 87-88). Nitekim Ülgener, Kant'ın açtığı yolda, manevi-kültür bilimleri alanında çalışmalarda bulunmuştur.

Bunun yanında Ülgener'in, Kant'ın söz konusu ayrımının farkında olduğu aşağıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır (Ülgener, 2006f: 69-70):

(...) Kant, malûm olduğu üzere, bilgimizin haricî muhitteki eşyaya taallûk eden tecrübe ve müşahedelerden daha ileri gidemeyeceğini ve o noktadan itibaren metafizik sahasının başlamış olacağına hükmediyordu ve bunda kendi görüşüyle şüphesiz haklı idi.

Ülgener'in, Kant'ın doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımını kendi yaşamında nasıl tecrübe edindiğinin açıklanması, Ülgener'in Osmanlı-Türk toplumu hakkında geliştirdiği tahlillerin bilimsel temelini anlaşılması açısından önemli ipucu sağlayacaktır. Öncelikle Ülgener'in dini-mistik enformal eğitimi "ev"den kaynaklanmaktadır. "Ev"inden aldığı sübjektif bilginin niteliği, imana açık metafizik kavramlara dayanması ve yanlışlanamayan a priori bilgi olmasıdır. Buna karşın "okul"da aldığı formel-laik eğitim, akılla kavranan ve yanlışlanmaya açık a posteriori bilgiden oluşmaktadır. Bu sebeple Ülgener, "ev" (sübjektif bilgi) ile "okul" (objektif bilgi) arasındaki oluşan farklılığı uyuma götürmeye çalışmıştır. Buradan hareketle Ülgener'in "okul"dan aldığı objektif bilgi ile akılcı bir eğitim sonucu madde-madde, insan-madde ve insan-insan ilişkilerini kavradığı ifade edilebilir. Fakat aklın ve akılcılığın rehberliğinde "ev"den edindiği dini bilgi ile inananların dünyevî ilişkilerinin (insan-insan ilişkileri) ekonomiye olan etkisinin sınırlarını bilimsel çalışmalarıyla tespit etmiştir. Dolayısıyla, dinin toplum hayatındaki, olumlu veya olumsuz etkilerinin incelenmesi onu iktisat ahlâkı ile iktisat zihniyeti arasında var olan uyum veya uyumsuzluğun tahliline sürüklemiştir (Sayar, 2007: 105).

Diğer yandan Ülgener-Hegel etkileşim kanalı da bazı noktalardan önem taşımaktadır. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Alman idealist felsefesinin en ünlü temsilcilerindendir. Hegel'in felsefesi, Heraklit'ten itibaren zaman zaman ileri sürülmüş olan diyalektik görüşü sağlam temeller üzerine oturtmak ve insanlık tarihine uygulamak açısından dikkat çekmektedir. Hegel'e göre; fikir (geist), başlangıçta dağınık sübjektif halde iken, zaman içerisinde bu sübjektiflikten sıyrılarak maddi kalıplar içinde kendini dışarıya vurmaktadır (objektif fikir). Sanat eserleri, politik kuruluşlar ve kurumların hepsi, Hegel'in perspektifine göre fikrin dışarılaşmasının ürünüdür. Yine devlet de insan fikrinin şekillenmesinde ileri bir adım olarak görülmüş ve bu sebeple önem atfedilen bir husus olmuştur (Ülgener, 2006l: 409; 2006m: 421-422).

Ülgener için Hegel'in önemi, kurumların derininde yatan insan faktörü ve bu insanın ruhu, zihniyeti ve davranışlarının ortaya çıkarılmasında yatmaktadır. Bu bağlamda Ülgener, Weber ve Sombart gibi, kapitalizmin sermaye, teknoloji, hukuk, muhasebe vs. gibi alanlarda dışarıya aksettiğini kabul etmekle beraber, bunun temelinde zühd küresinden riyazet küresine geçerek rasyonel bireyin oluşmasına zemin hazırlayan "insan" faktörünün yattığını ileri sürmüştür. Ülgener, Osmanlı-Türk toplumu özelinde ise, lonca ismi altında

teşkilatlanmış esnaf kesiminin dışarıdan görünen niteliklerinden ziyade altta yatan insan faktörünün zihniyetine ve davranışına dikkatleri çekmiştir.

Ülgener'i gerçekten farklı kılan husus, ele aldığı kaynaklarda var olan fakat bir şekilde gizlenmiş ruhu açığa çıkartması ve adeta onları konuşurmasındaki ustalıktır. Bu hususta tetkik ettiği eserlerde bulunan ruhu açığa çıkartan bu haliyle Hegel, onun çıkış noktası olmuştur (Sayar, 2006: 119). Bunun yanında Hegel'in hem söz konusu edilen "geist" konusunda hem de Marx'ın düşüncesinin kaynağı olarak dikkate alınmasında, Ülgener'in ilgi alanının içinde yerini sürekli olarak koruduğu ifade edilebilir (Sayar, 2007: 77).

### **2.2.2. Wilhelm Dilthey ve Heinrich Rickert**

Dilthey ve Rickert; Ülgener'in, anlamaya dayalı manevi bilimler alanında yöntem açısından etkilendiği düşünürler arasında yer almaktadır. Bunlardan Wilhelm Dilthey (1833-1911), insan bilimleri epistemolojisine, yorum kuramının ve açıklama ile anlama arasında yaptığı ayrımın da yardımıyla yeni bir biçim kazandırmıştır. Bu metodolojik katkı, öncelikle Windelband'e ve Rickert'a, sonra da Weber'in çalışmalarına ışık tutarak söz konusu düşünürleri önemli boyutta etkilediği bilinmektedir (Bottomore ve Nisbet, 2014: 176).

Kant'ın "doğal gerçeklik"- "tinsel gerçeklik" ayrımını temel alan Dilthey, doğal gerçekliği bir algı gerçekliği (açıklamaya dayalı), tinsel gerçekliği ise insan yaratısı bir anlam gerçekliği (anlamaya dayalı) olarak adlandırarak bu iki gerçeklik alanını "Doğa Bilimleri" ve "Tinsel-Manevi Bilimler" biçiminde iki farklı biçimde izah etmiştir (Özkiraz, 1999: 87-88; Özlem, 2013: 18). Dilthey, doğa bilimlerinin nicelik, ölçü, nedensellik ilişkilerine karşın, manevi ilimlerin nitelik ve mâna ilişkilerini ön plana çıkarmıştır. Doğa bilimlerindeki "açıklama" metoduna karşı, manevi bilimlerdeki "anlama" metodunu ileri sürmüş ve neticede birincilerin çalışma alanı olan maddi tabiata karşı ikincilerin sahası olarak manevi ve insani özellikte olan "tarih"i ön plana çıkarmıştır (Ülken, 1947: 7).

Manevi bilimlerde büyük bir önem taşıyan "anlama" metodu, insanın kendisini kendi dışındaki bir varlığın yerine koyarak ona göre şekillenmesinden ibaret olan bir yöntemdir. Dilthey, anlama metodunu, anlayıcı bir psikoloji anlayışından hareket ederek temellendirmek istemiştir. Çünkü manevi bilimlerin konusunu oluşturan olgular,

kaynaklarını insanın ruhundan ve iç hayatından almaktadır. Fakat Dilthey, burada ileri sürdüğü psikoloji anlayışının tabiat bilimleri metoduna göre kurulmuş olan geleneksel psikolojiden farklı olduğunu dikkat çekmiştir. Nitekim geleneksel psikoloji, ruhsal dünyayı belirli araçlarla determinist biçimde açıklama yolunu kullanarak tatmin edicilikten uzaklaşmıştır (Birand, 1998: 43, 47).

Dilthey'e göre bireyler, kendilerini çevreleyen bir bütün içinde yaşar, ondan etkilenip onu yeniden etkilerler. Bu düşünceden hareketle manevi bilimlerde psikolojinin işlevi, tarihsel ve toplumsal gerçekliğin bir elemanı olan ruhsal hayat birliklerinin oluşmasını etkileyen benzerlik ve yakınlıkları tespit etme ve her tipe özgü olan ana çizgileri ortaya koymaktır. Söz konusu ana çizgilerle bulunacak olan ana tiplerle, farklı yeteneklere sahip insan tipleri, hatta ırk ve halk tipleri kendi ruhi varlığımızın mümkün değişiklikleri olarak yaşanılıp kavranabilecektir (Birand, 1998: 47-48).

Dilthey'in manevi bilimlerde "anlama" metoduna başvurmasında, Hegel'in "sübjektif geist (ruh)"-"objektif geist" ayrımı etkili olmuştur. Buna göre sübjektif geist'a tekabül eden "psişik (ruhsal) varlık", her biri diğerinden farklı ve her biri ötekisine karşı olan ruh hayatlarının meydana getirdiği bir varlıktır. Buna karşın objektif geist'a karşılık gelen manevi oluşumlar, herkes tarafından ortaklaşa yaşanabilen ve kavranabilen bir alana ait olup alelade psişliği aşmaktadır. Buradan hareketle Dilthey, manevi bilimlerin konusunu teşkil eden manevi dünyanın yani objektif geist'ın, tarihsel süreç içerisinde gelişen ve şekillenen bu manevi kurum ve oluşumlardan kaynaklandığını belirtmiştir (Birand, 1998: 122-123).

Dilthey'in (ve Rickert'in de) doğa bilimlerine karşı manevi bilimlerin varlığını öne sürmesinin arka planında pozitivizm eleştirisi bulunmaktadır. Buna göre pozitivizm, doğa ve manevi bilimleri arasındaki konu farklılaşmasını göz ardı etmiş, böylelikle hem doğa hem de tin/kültür/tarih/toplum alanı için geçerli tek bir bilim modelinden (pozitif bilim) hareket ederek tinselliği doğallığa bağlamış ve indirgemıştır. Bu açıdan pozitivistler, tinsel/kültürel/toplumsal dünyanın sonradan insan eliyle şekillendirilen yapay bir dünya olduğu hususunu ihmal etmişlerdir (Özlem, 2013: 18).

Ülgener de zihniyet araştırmalarının planını izah ederken, ilk etapta ele alınacak olan belirli bir çağın ve çevrenin iktisat ahlakı ve zihniyetini genel bir çerçevede izah

edebilmek ve o dönemin ideal tipi (insan-ı kâmilî) olan portreyi çizebilmek için, “manevi-kültür bilimleri”nin metodunun yol açıcı nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda ise Dilthey’e (Burckhardt ve Spengler ile birlikte) atıfta bulunmuştur (Ülgener, 2006a: 6-7). Bu doğrultuda Uğur (1983: 129), Ülgener’in özgünlüğünün yöntembilimi alanındaki yaklaşımından kaynaklandığına işaret etmiştir. Alman bilim geleneğinin kategorilerine hâkim olan Ülgener’in, manevi bilimler alanına yönelmesinden ötürü metodunun “anlayıcı metot” olması zorunluluk halini almıştır. Bu metodun gerisinde de Dilthey’in çabaları bulunmaktadır. Bununla birlikte Ülgener’e söz konusu metodun aktarılmasında Alman mülteci hocaların katkısı da ifade edilmelidir.

Ülgener, Alman Tarihçi Okul için, zıtları klasik-rasyonalist inceleme yöntemine karşı Gustav von Schmoller (1838-1917)’in tarih anlayışı ile Dilthey’in manevi bilimler metodolojisi anlayışının birleşmesinin faydalı neticeler verdiğini ifade etmiştir. Schmoller’in tarihçi okulunun Dilthey’in görüşüne yakınlaşması, iktisat tarihi araştırmalarına daha geniş olanaklar sağlayarak hayatiyet kazandırmıştır. Buradan hareketle manevî hayatın ve manevî kıymetlerin en derin noktalarına kadar inerek her birini muhtevâsı itibariyle anlamaya çalışmak, kültür tarihinde olduğu gibi artık iktisat tarihinin de başlıca inceleme alanlarından birisi haline gelmiştir. Bu noktada Schmoller ve Dilthey perspektiflerinin yakınlaşmasını uygulamaya geçiren düşünürün ise, Sombart olduğunu ifade etmiştir (Ülgener, 2006f: 59).

Öte yandan Heinrich Rickert (1863-1936), Weber’in Freiburg Üniversitesi’nden yakın arkadaşı olup, Weber’e bilgi teorisi ve epistemoloji konularında etkide bulunmuştur. Nitekim Weber, metodoloji yazılarındaki felsefî kavramların çoğunu Rickert’ten ödünç almıştır. Rickert ve Weber bilhassa değer kavramı ile kültür ve tabiat bilimleri arasındaki farkı aydınlatan birçok izler bırakmışlardır. Bununla birlikte Weber’i Rickert’ten farklı kılan önemli bir nokta, Rickert’in daima metodolojik sorunlarla ilgili olmasına karşın Weber’in metodolojik konuları sosyolojik perspektifini netleştirmede kullanmasıdır (Çiğdem, 1997: 38-39).

Rickert’in temel düşüncesi, duyuşal olarak algılanan evrende hiçbir bilginin bu evreni tamamen kuşatamayacağı, bu sebeple evrendeki sınırsız çokluğu aşmada “sürekli olarak tekrarlanan” şeyleri belirleyerek bir “genel”e ulaşmaya çalışan “doğa bilimleri”, diğer tarafta ise söz konusu sınırsız çokluğun içerisinden bizi ilgilendiren değerlerimize

bağlı olan şeyi yani tekrarlanmayan olguları seçmekle aşmaya çalışan “kültür bilimleri” arasındaki fark olduğu hususudur. Bu tespitten hareketle Weber’in bilim kuramında Rickert’den etkilendiği ifade edilmelidir (Özlem, 1996: 283).

Rickert, kültür bilimlerinde ideal tiplere başvurmanın nedenini, hayatın ucu bucağı görünmeyen çeşitliliği içerisinde fikren boğulmamak için, onu belirli kavramların içine sığdırmak zaruretinden kaynaklandığını ileri sürmüştür (Ülgener, 2006f: 75). Burada Rickert’in ideal tipler yöntemi konusunda Ülgener’e ipuçları sunduğu anlaşılmaktadır.

### **2.2.3. Alman Tarihçi Okulu**

Alman Tarihçi Okulu’nun ulaşmak istediği temel hedef, iktisat tarihinde belirli bir dönemi bilimsel yöntemlerle toplu olarak açıklamada iktisat teorisi, sosyoloji ve tarih bilimleri arasında verimli bir sentez oluşturma çabasıdır. Öte yandan Alman Tarihçi Okulu’nun ilk kuşak temsilcileri W. Roscher, B. Hildebrand ve K. Knies’tir. G. Schmoller, ikinci kuşak temsilcilerindedir. Sombart ve Weber ise, Alman Tarihçi Okulu’nun üçüncü neslini oluşturan iki önemli bilim insanıdır. Her ikisi de Marx’ın “Kapitalist Çağ” adını verdiği mühim sorunları sistematik bir şekilde açıklama vazifesini üstlenmişlerdir. Bu bağlamda hem Sombart’ın hem de Weber’in, Marx’dan etkilenip ondan istifade ettikleri ifade edilebilir (Rüstow, 1942a: 81, 84, 86).

Alman Tarihçi Okul, Alman İdealizm düşüncesinin özellikle 19. yy.’da ahlaki bilimlerin canlanmasına katkıda bulunması noktasında, “homo economicus”un peşinde olduğu insan-madde arayışına eleştirel yaklaşım geliştirmiştir. Bu meyanda zengin malzeme yığınının hareket eden Alman Tarihçi Okulu'nun üçüncü kuşak sosyal bilimcilerinin (Sombart ve Weber) çalışmalarında, farklı ülkeler ve devirler için değişik davranışsal kalıplar sorgulanmıştır (Sayar, 2007: 303). Söz konusu sorgulayışın felsefi arka planında Tarihçi Okul’un, toplumsal kurumların farklı bir zaman ve zeminde değişik özellikler gösterdiğini ve böylelikle iktisat teorisinin de ancak “göreceli” olduğuna dair anlayış bulunmaktadır (Kazgan, 2009: 186).

Ülgener, Alman Tarihçi Okulu’nun Klasik İktisat düşüncesinin ilk temsilcilerini eleştirerek, iktisadi faaliyette bulunan insanın milli ve mahalli özelliklerine yaklaşmasını bilim tarihinde önemli bir hamle olarak nitelemiştir. Ülgener yine bu bağlamda,

Romantizm akımının da kültür ve sanat eserlerinin iktisat dünyası için taşıdığı önemin altını çizmesiyle dikkate değer bir katkı sağladığını vurgulamıştır (Ülgener, 2006e: 21).

Ülgener'in çıkış noktası üçüncü kuşak Alman Tarihçi Okulu'na mensup bilim adamlarının çalışmalarıdır. Osmanlı-Türk toplumunda kapitalistleşememe meselesinin altındaki insan faktörünü tahlil ederken, Alman Tarihçi Okul'un metodolojisine başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda Ülgener bilhassa, kapitalist Batı'yı anahtar kavram "rasyonalizm" ile açıklayan Weber'den etkilenmiş ve onun yöntemini benimsemiştir (Ertüzün, 1987: 21; Sayar, 2007: 393; Yörük, 1987: XVI).

Ülgener, Osmanlı-Türk toplumu ile ilgili olarak çizdiği zihniyet tablosunu mümkün kılan malzemeyi ele alırken iki türlü yola başvurmuştur. İlk olarak Osmanlı-Türk toplumunda iktisat zihniyetini ortaya koymada "norm"un metodolojik esaslarını kurgularken, başta Weber ve Sombart olmak üzere Alman Tarihçi Okul temsilcilerinin eserlerine başvurmuştur. İkincisi ise, söz konusu norm'u somutlaştırmak için Osmanlı tarihinden seçilen vak'a ve örneklerden istifade etmiştir (Sayar, 2006: 120).

Barkan (1951: 162-163), Ülgener'in, Alman Tarihçi Okulu ve onun üçüncü kuşak temsilcilerinden olan Sombart ve Weber'den etkilendiğini ve hatta onların görüşlerini ileriye taşıdığını ifade etmiştir. Yine Barkan, Ülgener'in Alman Tarihçi Okulu'nu tamamlayan Weber-Sombart görüşünü Türk İktisat Tarihi literatürüne kazandırdığını ve bu bağlamda Türkiye tarihine ait orijinal örneklere başvurduğunu belirtmiştir.

#### **2.2.4. Werner Sombart**

Werner Sombart (1863-1941), Ülgener'in zihniyet araştırmaları konusunda etkilendiği ilk düşünürlerden birisidir. Ülgener-Sombart etkileşim kanalı, 1933 Atatürk Üniversite Reformu ile Türkiye'ye gelen Alman mülteci hocalardan birisi olan Rüstow'un, 1934'deki "İktisat Sistemi ve İktisat İdeolojisi" adlı makalesi ile oluşmuştur. Ülgener, söz konusu makale kanalıyla zihniyet tahlilleri yolunda ilk olarak Sombart'a yönelmiştir. Bu doğrultuda Ülgener, Sombart hakkında şu görüşleri paylaşmıştır (Ülgener, 2006c: 3-4):

(...) Kapitalist düzenin ona göre en önemli ve başta gelen unsuru zihniyet tarafı idi. Sombart kıvrak kalemi ve berrak, çekici üslûbu ile okuyanı gerçekten etkilemeye yetiyordu. Konuya ilk onunla yanaşmış olmayı kendim için bugün de mutlu bir tesadüf sayarım. Sombart'ın berrak ve belki biraz sığ üslûbundan başlayıp işe koyulmak konuya ısınma bakımından isabetli olmalı idi.

Sombart'ın iktisat tarihine çeşitli hususlarda önemli katkılar sağladığı görülmektedir. Buna göre Sombart, Schmoller'den itibaren Alman Tarihçi Okulu'nun sadece malzeme toplamaktan ibaret kalan basit çalışma tarzını, malzeme üzerindeki derin tahlilleriyle yüzeysellikten kurtarmış ve tarih araştırmalarını teorik izahlarla birleştirerek bir sentez oluşturmuştur. Bunun yanında Sombart, Dilthey'in manevi bilimler metodolojisi alanındaki katkılarını iktisat tarihini alanına taşıması ve bu noktadan hareketle kültür hayatını bütün çeşitliliği ile bölmeden ve parçalamadan ele alarak, her dönemin insanının kendine özgü zihniyet içerisinde kavranması gibi hususlarda önemli katkılarda bulunmuştur (Ülgener, 2006f: 59-61). Sombart'ın “magnum opus”u (başyapıtı) ise, üç cilt olarak yayınlanan “Modern Kapitalizm”dir. Sombart, bu eseriyle Avrupa'nın başlangıçtan I. Dünya Savaşı (1914)'na kadar geçen süreçteki iktisadi hayatını tarihsel ve sistematik olarak açıklamayı hedeflemiştir (Kessler, 1942: 74).

Sombart, kapitalizmin teknik, hukuk, ırk ve zihniyet ilişkilerini etkileyici bir biçimde anlatmıştır. Bunun yanında iktisadi aşamaları Marx'dan ilham alarak teknik, zihniyet ve hukuki düzen şeklinde ekonomi dışı üç unsura bağlamış ve ekonomi sistemi adını verdiği iktisadi aşamaların her birinin kendine özgü bir zihniyet, bir teknik ve hukuki bir düzenle nitelendirildiğini ileri sürmüştür. Burada göze çarpan en önemli husus, reel-maddi etkenler yanında bütün duygu, düşünce ve davranışlarıyla ekonomi süjesinin (insanın) mevzu bahis olmasıdır (Sarc, 1942: 62; Sombart, 2011: 22; Ülgener, 2006f: 60).

Sombart'a göre, tüm diğer insani etkinlik biçimleri gibi ekonomik etkinliğin somutluk kazanması, insan zihninin dış dünyayla bağlantı kurmasıyla yakından alakalıdır. Sombart, kapitalist zihniyetle kaynaşarak onun oluşmasına yol açan faktörleri iki nokta üstünde durarak izah etmiştir. Bunlar, girişimcilik ruhu ve burjuva zihniyetidir. Zikredilen bu niteliklerin varlığı ile ancak kapitalist zihniyet ortaya çıkmıştır. Fakat Sombart, bu iki faktörün zahiren değerlendirildiğinde birbiriyle alakasız gözüktüğünü ifade etmiştir. Nitekim girişimcilik ruhu para tutkusu, serüven aşkı, yaratıcılık ruhu vb. gibi şeylerin bir sentezi iken, burjuva zihniyeti; düşünceye dayalı bir dikkat, sözlerini tartarak söyleme, akılcı bir ölçülülük, düzen ve idareli olma gibi niteliklere sahiptir (Sombart, 2011: 15, 31-32). Yani kapitalist zihniyet maddi unsurların yanında manevi-düşünsel faktörlerin de katkısıyla bir bütünlük taşımaktadır.



Sombart, Weber ile birlikte iktisat biliminde 20. yy.'ın başlarında “objektiflik mücadelesi”ni açmıştır. Buna göre, iktisat biliminin değer yargıları içermeyeceği, “ne olmalıdır?” sorusundan ziyade “nedir?” sorusunun araştırılmaya değer olacağını öne sürmüştür. Söz konusu metodoloji tartışmasında Sombart'ın, son zamanlarına doğru bu “objektiflik” fikrinden feragat etmeye başladığı, Dilthey ve Husserl'den ilham alarak iktisat bilimine “anlayıcı” metodu uygulamaya çalıştığı görülmüştür (Sarc, 1942: 63).

Sombart ile Weber arasında iktisat zihniyetini izah etme açısından bazı noktalarda görüş farklarının olduğu da burada belirtilmelidir. Sombart, modern kapitalizm tarihinde iktisat zihniyetini oluşturan farklı unsurları genel ve ekletik (seçmeci) olarak tetkik ederken, kısmen objektif etkenleri ve durumları, kısmen de fikrî-manevî etkenleri arka arkaya ele almıştır. Sombart'a göre, iktisat zihniyetini oluşturan muhtelif türden objektif etkenlerin başında *biyolojik* esaslar gelmektedir. Bu husus, sadece biyolojik olarak burjuva kabiliyeti taşıyan kişilere özgü olmayıp, o fertlerin gerisindeki daha büyük grupların, yani milletlerin aslî (sonradan kazanılma olmayan) kabiliyetleri ile de ilgilidir. Sombart'a göre, mevcut olan objektif-biyolojik etkenlere sonradan manevî kuvvetlerin, bilhassa dinî ve felsefî cereyanların katılmasıyla kapitalist iktisat zihniyeti ortaya çıkmıştır. Sombart, burada özellikle Yahudiliği ve -Max Weber'de olduğu kadar büyütülmemekle beraber- Kalvinizm ve Püritanizm'i de göz önünde tutmuştur. Sombart bu faktörlerin yanı sıra dışsal-maddi niteliğe haiz bazı toplumsal etkileri de analize dâhil etmiştir. Bunlar; devletin teşvik edici rolü, Katolik ülkelere Protestan sanatkârların sürülmesi ve bunların kapitalist gelişmeye uygun ülkelere hicret etmeleri, kıymetli madenlerin ve teknik ilerlemenin ortaya çıkardığı geniş faaliyet imkânlarıdır (Ülgener, 2006e: 46-47).

Tablo 8'de Ülgener'in zihniyet analizlerinde Sombart ile oluşan etkileşim kanallarına, atıfta bulunulan kaynaklar açısından temas edilmiştir.

**Tablo 8: Ülgener-Sombart Etkileşim Kanalları**

Kaynak	Atıfta Bulunulan Konu
Ülgener (2006a: 39)	Zihniyet ve kaynakları
Ülgener (2006a: 87-88)	Ortaçağ iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti
Ülgener (2006a: 247)	Tüketime dayalı iktisat rejimi
Ülgener (2006a: 248)	Tefeci kapitalizm
Ülgener (2006a: 205)	Sermaye birikiminde gasp, yağma ve korsancılık faaliyetlerinin etkisi
Ülgener (2006a: 206)	Devlet mansıplarının ve diğer rant kaynaklarının alım-satımı
Ülgener (2006a: 216)	İrrasyonel kazançlar-hile ve hayal mahsulü kazançlar
Ülgener (2006a: 218)	“Business” kelimesinin ortaçağın sonları ve yeni zamanların başlarında farklı anlamlar taşıması
Ülgener (2006a: 230)	Prekapitalist dönemde servetin siyasi karakteri ve menşei
Ülgener (2006a: 8)	İktisat zihniyetine dini-manevi faktörlerin etkisi
Ülgener (2006a: 264)	Batı’da feodal zihniyetin burjuva zihniyetine dönüşümü
Ülgener (2006a: 170)	Kaba ve haşin kazançlardan harp, korsanlık vb. faaliyetler
Ülgener (2006a: 266)	Sayı ve hesap şuru-rasyonel muhasebe
Ülgener (2006a: 193)	Müteşebbis-sermayeci sınıfın oluşumu
Ülgener (2006a: 152-153, 161)	Batı ortaçağında altın ve gümüş (para) tutkusu
Ülgener (2006b: 176)	(Kapitalist) İktisat zihniyetinin belirmesinde maddi-objektif etkenlerin başında gelen “biyolojik” faktörlerin önemi
Ülgener (2006b: 181)	Sombart’ın Protestanlığın Kapitalist yaşamda rasyonel-metodik tutumun yaygınlaşmasında etkisine dair olumlu görüşü
Ülgener (2006c: 7-8)	İktisadi analizde insan faktörünün önemi-dâhil edilmesi
Ülgener (2006c: 14)	İktisat zihniyetinin anlamı
Ülgener (2006c: 18)	Zihniyetin tanımı-anlamı
Ülgener (2006c: 20)	Zihniyetin kaynakları
Ülgener (2006n: 427)	Kapitalizmin tarihi gelişimi
Ülgener (2006o: 668-669)	Batılı anlamda rasyonalizmin sayı ve hesap bilinci ile ilk defa tüccar defterinde ortaya çıkışı
Ülgener (2006o: 670)	Prekapitalist dönemde sayı ve hesap bilincinin yerleşmemesi
Ülgener (2006e: 23)	Kapitalizmin ortaya çıkışında zihniyet faktörünün önemi
Ülgener (2006e: 29)	İktisat zihniyetinin üç bakış açısına göre incelenmesi
(Ülgener, 2006e: 31-32)	Toplumda tek bir iktisat zihniyeti yerine birden çok zihniyetin yan yana bulunuşu ve bunlardan birinin diğerlerinden daha ağırlık kazanışı
(Ülgener, 2006e: 34)	Dinamik iktisat zihniyeti
(Ülgener, 2006f: 67)	Anlayıcı iktisat ilmi

Ülgener’in farklı mevzular üzerinde Sombart’a birtakım eleştirilerde bulunduğu da görülmüştür. Bu bağlamda Sombart’ın “Burjuva” adlı eserinde para hırsının kapitalizme başlangıç sayılmasını, tashihe muhtaç bir nokta olarak değerlendirmiştir (Ülgener, 2006a: 153).

Ülgener, Sombart’ın metodoloji konusundaki bazı görüşlerini de eleştirmiştir. Bu bağlamda Sombart’ın ileri sürdüğü “anlayışçı iktisat ilmi” kavramını reddetmemekle birlikte, söz konusu kavramın doğa bilimleri metodolojisine hiçbir şey vermediğinden silik ve müphem olduğu ileri sürmüştür. Bununla birlikte Ülgener, “anlayışçı iktisat ilmi”nin açıklayıcı ve pozitif bilimlerden daha mükemmel bir bilgi vasıtası olduğunu iddia etmiş ve bunun delillerini İslâm mutasavvıflarında bulmuştur (Sayar, 2007: 100).

Ülgener, Sombart'ın iktisat zihniyeti tasnifini her açıdan tatminkâr bulmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda ihtiyaç tatmini ile kâr prensibi arasında çizilen ayrımın kesin bir farklılık oluşturmayacağına dikkat çekmiştir. Ayrıca Ülgener'e göre bu kavramların kullanılış biçiminin yerinde olmadığı, kâr prensibi ile ihtiyaç tatmini kavramlarının birbirini kapsayabileceği gerçeği de bulunmaktadır (Ülgener, 2006e: 29, 31).

Bununla birlikte Ülgener'e göre, eleştirileri üzerine çeken ihtiyaç tatmini ve kâr prensibi kavramları yerine, iktisat zihniyetini canlı ve hareketli olup olmadığına göre ayırmak ve buna göre *statik*, yani durgun ekonomi zihniyeti ile *atılğan-dinamik* zihniyet tabirlerini kullanmak daha basit ve amaca uygun gözükmektedir. Sombart, iktisadî hayatta zihniyetin farklı yansımalarını sistematik bir ayrıma tâbi tutmak gayesiyle, her ekonomi düzeni için ortak olan içgüdüleri belirli bir sistemin özelliği olarak göstermeye çalışmakla eleştirilmiştir. Örn; kâr gayesinin yalnız kapitalist zihniyet içerisinde yerleşmiş bulunduğunu iddia etmesi gibi. Yine Ülgener, Sombart'ın bu iktisat zihniyeti sınıflandırmasında, tali derecede önem taşıyan dayanışma ve ferdiyetçilik ilkeleri arasındaki ayrımı ana prensipler olarak zikretmesini de eleştirmiştir. Ülgener, Sombart'ın iktisat zihniyeti tasnifini eleştirdikten sonra bu konudaki kendi görüşünü izah etmiştir. Buna göre, yapılacak bir tasnifte iktisat zihniyetini önce statik veya dinamik olduğuna, sonra da gelenek ve göreneğe veyahut aklın ve mantığın gerektirdiği hususlara dayalı olduğuna göre ayrılması daha uygun gözükmektedir. Bu şekildeki bir tasnif Ülgener'e göre, basit olduğu kadar realiteye de yakın olmaktadır (Ülgener, 2006e: 32, 39-40).

Sombart, manevî bilimlere özgü kavramlar üzerine eğilmiş, bu da onu bazı noktalarda romantik idealist felsefenin muğlâk ve bazan karanlık ifade şekillerini andıran telâkkilere yönlendirmiştir. Fakat Sombart'ın bilhassa son eserlerinde yer alan bu türden telakkiler, tek tük cümlelerden öteye gitmemiş, neticede onun “Modern Kapitalizm” adlı başyapıtına gölge düşürmemiştir (Ülgener, 2006f: 63, 65).

Sombart'ın objektif ve sübjektif fikrin birbirinden farklı olmayıp aynı potada eridiği fikrinin ispatı sorgulandığında; onun, metafizik düşüncenin sınırlarını aştığı, rasyonel bir düşünce ve muhakemenin hudutları dışında “sezgi”ye dayalı bir anlayışın problemleri alanına girdiği belirtilmiştir (Ülgener, 2006f: 70-71).

Ülgener, Sombart'ın zihniyetin kaynakları konusundaki görüşlerini tasdik etse de, özellikle sanat-edebiyat ürünlerinin kaynak tasnifinde hak ettiği yeri alamadığı kanısındadır (Ülgener, 2006c: 22).

Ülgener'in her ne kadar Sombart hakkında birtakım eleştiriler getirdiği görülsede, onun bilhassa iktisat bilimine yaklaşımında metodoloji açısından Sombart'la örtüştüğü şu izahatından anlaşılmalıdır (Ülgener, 2006f: 74):

(...) Sombart'ın kendine has edebî üslup ve ifade tarzıyla fazla mübalâğa edilmiş gibi görünen cümleleri arkasında herhalde bir hakikat hissesinin mevcut olduğunu kimse inkâr edemez, içtimaî ilimleri ve hususile iktisat ilmini basit bir matematik şubesi haline, yahut “physique sociale” şeklinde götürmek istiyen mihaniki telâkkilere nazaran, manevî ilim metodlarıyla cemiyet hayatının derinliklerine ve hususiyetlerine daha yakından nüfuz edilebileceği aşikârdır.

### **2.2.5. Max Weber**

Ülgener, zihniyet çalışmaları ile ilgili analizlerini derinleştirdiğinde Max Weber (1864-1920) ismi ile karşılaşmış ve Osmanlı-Türk toplumunda iktisat zihniyeti ile ilgili sağlıklı bir norm kurgulamada Weber'den ciddi ölçüde istifade etmiştir (Sayar, 2007: 274).

Weber'in yöntem alanında iki temel katkısı bulunmaktadır. Bunlar; “yorumlayıcı” (interpretive) yöntem ve tek yönlü mekanik determinizm anlayışına karşı “nedensel çoğulculuk” yaklaşımını benimsemesidir (Bottomore ve Nisbet, 2014: 193, 196). Bu katkılarla bağıntılı olmak üzere Çiğdem (1997: 42), Weber'in metodolojik konumunda temel tartışma alanının “anlama” (verstehen) kavramı ekseninde döndüğünü ifade etmiştir. Anlama yöntemi ile tüm fenomenleri tek-boyutlu bir uğraşıya tabi kılan “açıklama” ve “nedensel analizin” kısıtlarından kurtarma amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Weber'in, kültür-manevi bilimleri için “anlama”nın ortak bir usul ve metodolojik bir zorunluluk olduğu hususundaki düşüncesi, Dilthey ve Rickert'in görüşleriyle örtüşmektedir. Ayrıca Weber toplumsal eylemin sadece anlaşılması ile yetinmemiş, buna “yorumlayıcı anlama” biçiminde bir katkıda bulunmuştur.

Anlayıcı-yorumlayıcı yöntem bağlamında Weber'in “ideal tipler” yaklaşımı da manevi-kültür bilimleri alanında oldukça önem taşıyan bir husus olmuştur. Weber (2006: 413)'e göre ideal tip türünden yapılar, tarihsel bir olgunun tipolojik yerini belirlemeye yaramaktadır. Olguların, belli bir ayrıntıda ya da tüm özellikleriyle, kurgulanan tiplerden birine yaklaşp yaklaşmadığını görmeye ve tarihsel olayın kuramsal tipe yaklaşma

derecesini belirlemede önemli işlev görmektedir. Weber'in açıklamalarını destekler biçimde Demirhan (2011: 136), ideal tiplerin bir dönemin başka bir dönemden ayırılması hususunda “tipik” olduğu varsayılan özelliklere ağırlık verilerek yapılan zihni bir işlem olduğunu belirtmiştir.

İdeal tipler, tarihsel bir bütüne ya da olayların arka arkaya gelişine özgü anlaşılır ilişkilerin örgütlenmesi demek olduğundan, “anlama” kavramı ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim ideal tipler, tarihsel özgünlükleri ve tarihsel bütünlükleri kavrama imkânı sunmakta, fakat bunların genel bir bütünün kısmi kavranışı olduğunun da unutulmaması gerekmektedir. Anlamının temel araçlarından birisi olan ideal tiplerin, tüm durumlarda bir amaç değil araç olduğu hatırlanmalıdır (Aron, 2014: 368, 370). Bununla birlikte Sayar (2007: 268, 280), tarihin tekerrür etmeyeceği düşüncesinden hareketle ideal tiplerin toplumsal tarih üzerinde uygulanma derecesinin sınırlı kalacağını ve bunların bir şemalaştırma olduğunun da unutulmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine Ülgener söz konusu ideal tiplere başvurmakla birlikte, bu yöntemi eleştirmekten de geri durmamıştır.

Öte yandan Weber'in iktisat tarihine yaptığı en önemli katkı ise, Batı iktisadî gelişmesini belirleyen faktörlerin ne olduğu hususundaki düşünceleridir. Weber, Batı uygarlığını çözümlmek için kapitalizmin; kapitalizmin anlaşılması için ise Batı toplumu zihniyet yapısının ve kapitalist zihniyetin bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun yanında Weber'in iktisat alanında ön plana çıkan özelliği, iktisadî gelişme ile insan tipi ve onun zihniyet yapısı arasında kurduğu ilişkiden kaynaklanmıştır (Torun, 2003: 82).

Weber'in temel çalışma alanı, dünya dinlerinin iktisadî ahlakını incelemek ve toplum yapıları arasında karşılaştırmalı bir analiz yapmaktır. Weber, kapitalizmin Batı'da ortaya çıkış sürecini-nedenlerini ve Batı-dışı toplumlarda niçin oluşmadığı hususunu, zihniyetlerin tarihteki dönüşümlerini mümkün kılan sosyal ve siyasal değişimler temelinde izah etmiştir (Sunar, 2012b: 30). Kılıçbay (2006: 95)'a göre ise Weber, kapitalizmin ortaya çıkış nedenlerinden ziyade kapitalizmin “ruhu”nu tespit etmeye ve bunun ortaya çıkışını incelemeye çalışmıştır.

Weber, dinsel anlayışların ekonomik davranışların önemli bir belirleyicisi ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek

istemiştir. Bu iki nokta üzerinde en aydınlatıcı inceleme, Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eseridir (Aron, 2014: 375).

Weber'in söz konusu eserinde ileri sürdüğü tez, kapitalizm ile Protestanlık (özellikle Kalvinizm) inancı arasında anlamlı uygunluk olduğu savıdır. Buradan belirli bir dünya görüşü ile belirli bir ekonomik etkinlik biçimi arasında tinsel bir ilişkinin varlığı ortaya çıkmaktadır (Aron, 2014: 379). Nitekim Weber düşüncesinin can alıcı yanı da, dinin olumlu veya olumsuz (ekonomiyi) etkileyebilme gücünde aranmalıdır (Sayar, 2007: 303-304). Ülgener de, din sosyolojisi ve din ile iktisat ahlakı arasındaki ilişki konusunda, Weber'in öncü bir düşünür olduğunu ifade etmiştir (Ülgener, 2006b: 15).

Ayengin (2005: 466), Weber'in Kalvinizm hakkındaki tespitlerini amaç, araç ve sonuçlarını göz önüne alarak tasnifli bir şekilde izah etmiştir. Buna göre ana hatlarıyla Kalvinizm'de esas amaç, bireyin Tanrı katındaki ebedi ve değişmez ilâhî takdiri öğrenebilmek için bir meslek disiplini içerisinde çalışmasıdır. Bu amaca ulaşmanın yolları (araçları) ise bir meslek içerisinde, sürekli ve metodik olarak çalışmak, zamanı verimli kullanmak ve çalışma hayatının getirdiği ahlaki kurallara uygun davranmak gerekmektedir. Kalvinist birey bu amaç-araç uyumunu gerçekleştirdiğinde; sonuç olarak, Tanrı katındaki yerinin ne olduğu hakkında ipuçları elde etmektedir. Bunun yanında tüketim sınırlaması ile sermaye birikimi gerçekleştirmekte ve kişi, kutsanmışlığını ancak sistemli-metodik bir çalışma sayesinde kontrol edebileceğini öğrenmiş olmaktadır.

Weber, bilhassa kapitalizmi meydana getiren etken konusunda yanlış anlaşılmıştır. Weber, kapitalizmin ortaya çıkmasında Kalvinizm ve Püritanizm gibi Protestan mezhebi inanç biçimlerini ana etken olarak görmemiştir. Buna karşın söz konusu inançlar, kapitalist gelişmeyi teşvik eden ve hızlandıran bir mezhep olarak mütalaa edilmiştir (Rüstow, 1942b, 406). Fakat bu konuda Weber'in tek-yönlü determinist olmadığına dikkat edilmelidir. Protestanlığın tekbaşına kapitalizmi yarattığını hiçbir zaman ileri sürmemiştir (Landes, 1995: 128). Ülgener, Weber'in yeri ve sırası geldikçe, tarihî maddeciliğe olduğuna gibi tek yanlı ve tek "girdi"li spritualist izah tarzına da şiddetle karşı çıktığını (Ülgener, 2006b: 27) ifade etmiş, Weber'in dini inançları çeşitli etkenlerden sadece birisi olarak hesaba katması hususunun ise gözden kaçırıldığını belirtmiştir (Ülgener, 2006e: 50).

Weber, Sombart'tan farklı olarak kapitalist ekonomi zihniyetini incelerken, metodolojideki genel prensiplere uyararak belirli bir etkeni, yani Kalvinizm ve Püritanizmi diğer bütün etkenlerin tesir ve müdahalesinden soyutlayarak “ideal tip” hatlarıyla göz önüne koymuştur. Böylece Sombart'ta tali derecede dikkate alınan dini-mezhepsel etkenler, Weber'de sert ve derin çizgilerle bütün kapitalist iktisat tarihine hâkim “dominant” bir faktör olarak mütalaa edilmiştir (Ülgener, 2006e: 47).

Weber, Batı'yı Doğu'dan ayıran temel çizgiyi, çalışmalarındaki anahtar kavram olan “rasyonalite”de (akılcılaşıma) görmüştür. Weber, rasyonaliteyi temelde dinin büyüsel karakterinden arındırılması olarak görmüş ve insanın kurtuluş arayışının bu dünyada aranması gerektiğine (kader inancı) dikkat çekmiştir. Bu açıdan Weber, insanın kurtuluşu ermede kendi çaba ve eylemlerini merkeze almasını, sadece Batı'ya özgü bir nitelik olarak ele almıştır (Sunar, 2012b: 38).

Tablo 9'da Ülgener-Weber etkileşim kanalı, atıfta bulunan kaynaklar açısından ele alınmıştır. Burada özellikle dikkat çeken husus, Ülgener'in Weber'e daha çok yöntem ve kavramsal çerçeve konusunda atıfta bulunmasıdır.

**Tablo 9: Ülgener-Weber Etkileşim Kanalları**

Kaynak	Atıfta Bulunulan Konu
Ülgener (2006a: 47)	Belirli bir dönemdeki zihniyet araştırmalarının ilgili dönemin son eserlerinden tetkik edilmesi
Ülgener (2006a: 94)	Tasavvuf ahlakı ve basit el işçiliği (zanaatkârlık-esnaf) arasındaki etkileşim
Ülgener (2006a: 219)	İktisadi rasyonalite
Ülgener (2006a: 204)	Macera kapitalizmi: gasp, yağma vb. gibi kazanç yollarına başvurma
Ülgener (2006a: 206)	Devlet mansıplarının ve diğer rant kaynaklarının alım-satımı
Ülgener (2006a: 8)	İktisat zihniyetine dini-manevi faktörlerin etkisi
Ülgener (2006a: 268)	Prekapitalist dönemde muhasebe: Götürü hesap anlayışı
Ülgener (2006a: 101)	Ortaçağın geleneksel (statik-durgun) sanat ve meslek anlayışı
Ülgener (2006a: 150-151)	Altın ve gümüş tutkusunun (para hırsının) etkisi
Ülgener (2006a: 156)	Ortaçağ toplumsal yaşamında paranın paye ve itibar (sosyal prestij) kaynağı olması
Ülgener (2006a: 227)	Para gömüleme (iddihar) ile iktisadi durgunluk arasında çift taraflı bir determinist ilişki bulunması
Ülgener (2006a: 220)	Kazanç ve zenginleşme hevesinin her devirde bulunması
Ülgener (2006a: 265)	Rasyonel muhasebe ve rasyonel işletme kapitalizmi
Ülgener (2006a: 184)	Coğrafi Keşiflerle ticaret yollarının değişmesinin sonucu olarak, kara (kervan) ve deniz ticareti arasında oluşan farklılıklar
Ülgener (2006a: 193-194)	Sermayeciliğin türeme ve kurulma aşamaları
Ülgener (2006b: 10)	Din ve kapitalist zihniyet arasındaki ilişki
Ülgener (2006b: 12)	Düzenli iş ve meslek hayatı ile Kalvinizm ve Püritanizm arasındaki ilişki
Ülgener (2006b: 20)	İktisat ahlakının tanımı
Ülgener (2006b: 24)	Din ve iktisat zihniyeti arasında acausal (karşılıklı nedensellik) yaklaşım

**Tablo 9: Devam**

<b>Kaynak</b>	<b>Atıfta Bulunulan Konu</b>
Ülgener (2006b: 26)	Emevilerin politik oyunlarla iktidara gelişinin peşi sıra kadercilik düşüncesine sarılmaları
Ülgener (2006b: 27)	Tek yönlü spirüalist ve maddeci izah tarzlarına karşı durma
Ülgener (2006b: 27)	İktisat ahlakının oluşumunda toplumsal tabakalaşmanın rolü
Ülgener (2006b: 27-28)	Herhangi bir dinin tipik sosyal tabaka temsilcisinin ilgili dinin tüm yönü ile genelleştirilememesi
Ülgener (2006b: 34)	İnsan-dünya ilişkisinde kontemplatif-mistik ve aktif-riyazetçi dikotomisi
Ülgener (2006b: 36)	Rind-zahid çekişmesi
Ülgener (2006b: 37)	Tavan (zirve)-taban ayrımı temelinde üstte oluşan resmi (şer'i) din anlayışının altında ikinci bir tabaka olarak basit-anlaşılabilir bir inanç türünün ortaya çıkışı
Ülgener (2006b: 42)	Riyazetin anlamı
Ülgener (2006b: 43)	Riyazetin zaman bilincine yol açması (dakiklik)
Ülgener (2006b: 44-45)	Katoliklik ve Kalvinizm arasında rasyonel-metodik yaşama açısından farklılıklar
Ülgener (2006b: 45)	Kapitalizmin sadece ekonomik düzlemi değil tüm yaşam alanını kuşatan bir hayat tarzı olması
Ülgener (2006b: 45)	Protestanlıkla zirve-taban ikiliğinin ortadan kalkması
Ülgener (2006b: 47)	Meslek kavramının "çağırılma" biçiminde dini kökenli anlam taşıması
Ülgener (2006b: 49)	Kalvinizm'in emek gücüne de itici bir kuvvet sağlaması
Ülgener (2006b: 51-52)	Batı'da dünyaya dönük riyazet anlayışının ağırlık kazanması
Ülgener (2006b: 59)	İslam'ın dünyaya dönük yüzünün bulunması
Ülgener (2006b: 59-60)	Weber'e göre, İslam'ın Medine'ye ayak bastıktan sonra feodal-savaşçı bir konum kazanması
Ülgener (2006b: 62)	Weber'e göre, İslam'da şehrin politik bir merkez özelliği taşıması
Ülgener (2006b: 63)	Weber'in İslam'ı Kalvinizm metodik-disiplinli iş ve meslek hayatının karşısına konumlandırması
Ülgener (2006b: 63)	Weber'in İslam'daki Allah inancını kulun iradesini sıfırlayan kaderci çizgide açıklaması
Ülgener (2006b: 82)	Weber'e göre, Emegın Tanrı yolunda aç kalmayacak kadar külfete katlanması hususunun Kalvinizm ve Püritanizm ile birlikte değer kazanışı
Ülgener (2006b: 146-147)	İbn Vakt anlayışının Batı'da Kalvinizm'le beraber doğru uygulanışı
Ülgener (2006b: 149)	Kapitalizm sistem olarak oturduktan sonra artık manevi desteğe ihtiyacı kalmaması-Riyazetin temel karakteristiğini (dini-ahlaki özünü) yitirmesi
Ülgener (2006b: 168-169)	Weber'in gerek İslam bahsinde gerekse de diğer hususlarda uzlaşmaya-eleştiriye ve aşılma gerçeğine açık bir tutum benimsemesi
Ülgener (2006b: 180)	Weber'in din faktörünü bir altyapı unsuru olarak da dikkate alışı
Ülgener (2006c: 12)	Zihniyet tahlillerinde anlayıcı-yorumlayıcı metodun kullanılması
Ülgener (2006c: 16-17)	Kapitalist zihniyetin anlamı
Ülgener (2006k: 305)	Kapitalist işletmecinin işini tesadüfe bırakmadan tedbirlerini alması ve risklere katlanması
Ülgener (2006o: 671)	Prekapitalist dönemde sayı ve hesap bilincinin yerleşmemesi
Ülgener (2006e: 23)	İdeal tip yöntemi
Ülgener (2006e: 36)	Kapitalizmin ayırt edici vasfı: İktisadi rasyonalizm

Weber, İslam toplumlarında kapitalizmin gelişmemesine iki ana sebep gösterir. Bunlardan birincisi, İslam'ın ilk taşıyıcılarının savaşçılar olması onun Protestan ahlakına benzer püriten bir ahlak geliştirmesine engel olmuştur. Daha sonraki sūfî karakterler de dünyevî-asketik bir riyazet yerine batınî-mistik bir zihniyet üretmiştir. İkincisi ise, İslam'ın patrimonyalizm ve prebendal feodalizm yüzünden rasyonel hukuk ve özerk şehirlerin oluşumuna imkân tanınamasıdır. Bunun sonucunda ise, Batı'da modern rasyonel



kapitalizmin gelişiminde etkin olan orta sınıf (burjuva) dindarlığı yerleşmemiştir. Sonuç olarak Weber, İslam'da kapitalizmin gelişmemesinin nedenleri arasında siyasal-hukukî yapıyı ön plana çıkarmaktadır (Kurt, 2008: 43-44; Özkiraz, 1999: 226; 2003: 54; Turner, 1997: 38, 293).

Ülgener'in Weber'e yönelttiği eleştiriler iki başlık altında açıklanabilir (Özkiraz, 1999: 15):

- Metodolojik Eleştiriler: Weber'in kendi bilimsel ve felsefi ilkelerini ihmal etmesi.
- Olgusal Eleştiriler: Weber'in İslam konusundaki bilgi eksikliği.

Ülgener'in, metodolojik eleştiriler bahsinde Weber'e yönelttiği eleştiriler genel olarak şunlardır:

- Ülgener, Weber'in İslâm konusunda gelişmiş analizi ve yaklaşımı ile ön plana çıkmasına rağmen, araştırmalarındaki en zayıf kısmın bu noktada düğümlendiğini belirtmiştir. Ülgener, Weber'in bu meyandaki çıkarsamalarını aceleci ve tek yanlı bulmuştur. Fakat Ülgener, Weber'in tek yanlılığını diğer oryantalistlerden ayrı tutarak, bunun politik ve ırkî saplantılardan kaynaklanmadığını, bunun aksine tek yanlılığın Weber'in kendi metod anlayışıyla çelişmesinden doğduğunu ifade etmiştir. Burada kastedilen husus, Weber'in "ideal tip"ler yöntemidir. Weber, İslâm konusunda "norm" olarak bazı tiplere gitmiş, buna karşın ortaya koyduğu bu tipleri gerçek hayatla (reel'de-zihniyet unsurları) karşılaştırıp yakınlaştırmaya gitmemiştir. Yani oluşturduğu modeldeki ideal çizgileri gerçeğin kendisiymiş gibi görmüş ve göstermiştir. Ülgener'e göre, Weber'in yöntem konusunda üzerine özenle eğildiği bu ikili işlem (norm-reel ayrımı), farklı din ve kültür çevreleri (İslâm toplumları gibi) mevzubahis olduğunda, ilk adımdan öteye taşınamamış ve eksik kalmıştır (Ülgener, 2006b: 56).
- Ülgener'e göre Weber, İslâm bahsinde kendi yöntemine ters düşerek din-toplumsal tabakalaşma etkilerini gözleme açısından yetersiz kalmıştır. Bir dinin iktisat ahlakı, belirli bir zaman ve zeminde söz konusu topluma ağırlığını koyan toplumsal tabakanın anlayışı ile belirginleşmektedir. Bununla birlikte

zaman içerisinde tabakalar arasındaki bu denge değişerek ağırlık farklı bir tabakaya kayabilir. Bu durumda o dinin iktisat ahlakı, farklı tiplerin temsili altında gün yüzüne çıkmış olmaktadır. Weber, buradaki dengelerin bir kısmını zikretmekle birlikte resmin bütününe görememiştir. Bu konuda Ülgener, İslâm kültür ve toplum yapısının şekillenmesinde etkili olan iki zıt motifin diyalektiğine dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki feodal-cengâver ruhun dışa dönük değerini yansıtan “mürüvvet”, ikincisi ise inziva ve itikâfin içe dönük değerini temsil eden “diyanet” anlayışıdır. Bu iki zıt motiften birisi dengeyi bozduğunda diğeri ona ayar vererek dengeye itmeye çalışmaktadır. Neticede mürüvvet-diyanet karşıtlığı, İslâm’a feodal ve savruk bir yaşama taraflısı olmaktan ziyade feodalizme ve feodal değerlere karşı mücadelecî bir kimlik kazandırmıştır (Ülgener, 2006b: 75, 77-80)

Ülgener’in, olgusal eleştiriler bahsinde Weber’e yönelttiği eleştiriler ise ana hatlarıyla şunlardır:

- Kapitalizmin doğuşu aşamasında Protestanlık inancına atfedilen değerlerin, esasında başka din ve kültür çevrelerinde de olabileceği ihtimalinin yeterince dikkate alınmamasıdır (Ülgener, 2006b: 51-52). Bu bağlamda bilhassa Weber’in İslâm ve diğer dinler ile ilgili öne sürdüğü fikirler, Batı’nın özgünlüğünü vurgulamak amacıyla Batı medeniyeti ve onu besleyen temel kaynaklara odaklanılmasından ötürü, Batı’dan ayrı istikamette (zıt biçimde) tasvir edilmiştir. Bu hususta Weber, rasyonelliğin geçerli olduğu Batı’ya karşı irrasyonelliğin hüküm sürdüğü diğer toplumlar biçiminde gerçeği fazlaca zorlayan hükümlerde bulunmuştur. Weber, İslâm’ın ilk ve öz dönemi ile tasavvufa açılmış olduğu devirler arasındaki ayrımın farkında olmasına rağmen, bu farklılığı gerektirdiği ölçüde ele almamış ve Batı’yla zıt bir biçimde İslâm’ı bütün olarak hareketsiz-durağan bir şekilde yansıtmıştır (Ülgener, 2006b: 57-58).
- Weber’in İslâm’ı feodal-politik yapılu bir din olarak tasvir etmesine karşın Ülgener, İslâm’da dünyaya-maddeye yaklaşımın kötümser olmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda İslâm, kirli ve günahkâr bir varlık olarak “dünya”yı dışta, yani eşyanın maddesinde değil, içte (ilgi-niyet tarafında) aramaktadır. İslâm, mala mal varlığından değil kibir ve gurur metâi, çokluk yarışı

olmasından ötürü karşıdır. Bu hususta Weber ve diğer oryantalistler, İslâm'ın karşısında olduğu meseleyi savunuyormuş gibi görerek ve bu şekilde aksettirerek İslâm'ı feodal yapılı bir din olarak sunmaları bu açıdan hatalı bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir (Ülgener, 2006b: 64-67).

- Ülgener'e göre Weber, İslâm'ın yayılmasının temelinde vurgun ve mal mülk cazibesi gibi hususları ön plana çıkarmış ve bu hususta ölçüsüzce davranmıştır. Weber, İslâm tezinde savaşçı din vurgusunu temel hareket noktası olarak almasından ötürü, öncelikle feodal toplum yapısının varlığını ileri sürmüş ve buradan da şehirlerin politik bir merkez niteliği taşıdığı hususuna ulaşarak gerçek-dışı bir tutum sergilemiştir. Hâlbuki İslâm, uluslararası ticaretin ciddi anlamda geliştiği şehirleşmiş bir çevrede doğmuş ve oradan yayılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayetin de esasında yoğun bir alışverişin hüküm sürdüğü bir ortamda anlaşılabilir olan kelime ve cümle yapısını içerdiği görülmektedir (Ülgener, 2006b: 71-72).
- Ülgener'e göre Weber ve diğer oryantalistler, İslâm'da servet birikiminin öncelikle savaş ganimeti ve feodal düzenin sağladığı muhtelif rant kaynaklarından meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki İslâm'da cizye ve savaş ganimetleri hariç, tarafların serbest rızasına dayalı ve her haliyle "batıl"a kapalı bir anlayışın hâkim olduğu hususu ıskalanmıştır (Ülgener, 2006b: 81).
- Weber, rasyonel ve metodik çalışma pratiğini hücre içinden dışına (dünyaya) aktarmada Calvinist-Püriten ahlâkın payını öncelemektedir. Fakat bunu yaparken diğer dinlerin ve özellikle İslâm'ın tamamıyla ters yönde yol aldıklarını söyleyerek aceleci davranmış ve hataya düşmüştür. Ülgener, İslâm toplumlarında da çalışmanın ibadet derecesinde önemli olduğunu ve bunun da Allah emri olarak bilindiğini hatırlatmaktadır. Buna göre İslâm'da da iktisat ahlakı olarak Calvinizm'in değer ölçülerini aratmayacak çizgiler bulunmaktadır. Bu bağlamda İslâm'ın iktisadi gelişmeyi engellediği yönündeki tezlerin geçerliliği ortadan kalkmaktadır. Öyle ki, Doğu'da piyasa ekonomisinin modern anlamıyla yerleşip gelişmesine engel olan sebepler peşpeşe sıralanacak olsa, İslâm bunların en sonunda yer alacaktır. Bununla birlikte İslâm'ın iktisadi gelişmeye engel olmadığı ifade edilirken, kazanma ve mülk edinmeye de hiçbir kısıtlama getirmediği kastedilmemiştir. Mal ve eşya

edinme, yalnızca biriktirilmek ve sayılmak üzere bireyin benliği üzerine sivrildiğinde meşruluğunu kaybetmiş olmaktadır. Bu açıdan İslâm'da piyasa ekonomisi esas olmakla birlikte, düzenleyici-müdahaleci anlayış da söz konusu yapı aksadığında devreye girmektedir (Ülgener, 2006b: 82-84, 86).

Ülgener de tıpkı Weber gibi, İslam toplumlarında rasyonel hukuk ya da subjektif hukukî haklar, otonom şehirler ve şehirli burjuvazi gibi temel sorunlarının bulunduğu farkındadır. Fakat O, Weber'in sadece Protestan Ahlakı'nda taslağını çizdiği yeterli şarta (dini-ahlaki neden) ağırlık vermiş, bunun yanında Webergil diğer yöntemleri ve bu arada, Osmanlı'da kapitalizmi mümkün kılacak gerekli şartlarla birlikte bağımsız şehirlerin olmayışı ile patrimonyal politik topluma ise hiç itibar etmemiştir (Sayar, 2007: 311). Yani Ülgener, Weber'in özellikle İslâm'ın değişim ve dönüşümlerini yönlendiren iç diyalektiğini dikkate almadığını görerek, Osmanlı gerçeğine eğilirken riyazî tipolojinin olmayışını esas almış, dolayısıyla Weber'in diğer tezlerinin yetersizliğini ima etmiştir (Çelik, 2003: 671).

Weber ile ilgili eleştiriler bağlamında dile getirilmesi gereken bir nokta da, Weber'in Doğu toplumları ve münhasıran İslâm toplumları ile ilgili analizlerinde, söz konusu toplumlarla ilgili o dönemde orijinal belgelerin sınırlı olması ve bu konuda yapılan çalışmaların olmaması hususunu dikkate alarak ileri sürdüğü tezlerin “geçici”liğine yapılan vurgu-özeleştirelidir (Weber, 1997: 26-27). Nitekim Ülgener de, metod ve bakış açısı haricinde, Weber'in İslâm ve özellikle tasavvufun iktisat ahlâkı konusunda yetersizliğini vurgulayarak ilgili alanda araştırmalar yapmaya yönelmiştir (Ülgener, 2006b: 16).

Ülgener, Weber'in İslam konusundaki görüşlerini eleştirmiş, buna karşın kendi görüşlerini de ileri sürmüştür. Ülgener'e göre İslâm'ın ekonomik modeli, birbirinin içine geçmiş, biri diğeri için var olan ve dengelenmiş insanî vasfı ağır basan iki boyut taşımaktadır. Buna göre İslâm insanı kazanmaya teşvik edilirken başıboş bırakılmamıştır. Nitekim çalışma ve kazanç boyutu ile piyasa göstergeleri ön planda iken, harcama cihetinde ise infak'a (bölüşüm) dayalı toplumsal dayanışmayı pekiştirecek bir zorlama bulunmaktadır. Kazanç tarafı, tıpkı modern iktisadın normatif boyutunda olduğu üzere üretim araçlarında özel mülkiyet anlayışı, kâr peşinde koşmak ve fiyatların esnek olduğu bir mekanizmaya bağlıdır. Fakat bu benzerlikler bir adım ötede farklılıklara dönüşmektedir. Bu bağlamda örneğin İslâmiyet özel mülkiyete karşı olmamasına rağmen,

söz konusu hak, servete dayalı bir bireysel zenginlik kibir ve gurur metaı haline getirildiği takdirde verilen ruhsat geri alınmaktadır. Buradan çıkarılan husus, İslâm'ın kirlî ve günahkâr bir varlık olarak dünyayı dışta değil, içte ve ilgi tarafında aramasıdır. Bu doğrultuda İslâm bir norm olarak, insan-madde ilişkisi konusunda, içinde mündemiç bulunan kaderciliğin karşısına rasyonelliği getirmiştir. Rasyonelliğin ölçütü ise riyazete dönük bir dünyevîleşmedir. Fakat tarihsel süreçte norm ile reel makasının, Bâtınî tasavvufun etkisiyle esnaf kesimine kaderci bir dürtü aşılarak açıldığı görülmektedir (Sayar, 2007: 320). Bu noktada Ülgener'in Bâtınî tasavvufun belirleyiciliği üzerinde tek-yönlü determinist bir yaklaşım sergilemediği ve maddî faktörlerin önemine yaptığı vurgu hatırdâ tutulmalıdır.

Sonuç olarak Weber-Ülgener etkileşim kanalında, Ülgener'i Weber'in bir taklitçisi-aktarıcısı değil de onu bir "Türk Weber"i kılan hususları zikretmek gerekmektedir. Bu hususta Ülgener, Weber'in kurguladığı "norm"u Osmanlı-Türk toplumuna uygulaması yanında, bilhassa Weber'in İslâm'a ilişkin bulgu ve tesbitlerini tashih ederek Weber'e yönelik sağlıklı bir eleştirel zeminin doğmasını sağlamıştır. Daha da önemlisi Weber, Batı coğrafyasında kapitalizmin ruhunun ateşlenişini Protestan ahlakından kaynaklandığını ifade ederken, kapitalist olmayan toplumlarda ve münhasıran Osmanlı-Türk toplumunda iktisadî zihniyet dünyasının durağanlığı ve bunun kökleri Ülgener tarafından başarıyla ortaya konulmuştur (Sayar, 2006: 69-70).

#### **2.2.6. Alman Mülteci Hocalar**

Ülgener'in eserlerine önem katan hususun esasen çevre şartları, aile düzeni, bulunduğu ortam (özellikle akademik) ve kişisel tarihinin sunduğu imkânlardan kaynaklandığı ifade edilebilir (Yörük, 1987: XVIII). Bu bağlamda zikredilecek faktörlerden birisi de, 1933 Atatürk Üniversite Reformu kapsamında Alman mülteci hocaların Türkiye'ye gelişi ve bu hususun Ülgener'in akademik kariyerinin ilk yıllarında iktisat zihniyeti araştırmalarına yönelmesindeki etkisidir. Nitekim Ülgener, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi (İÜİF)'ne gelen hocalardan bilhassa Alexander Rüstow (1885-1963) ve Gerhard Kessler (1883-1963)'in yol gösterişi ile Sombart-Weber düşünce çizgisine yönelmiştir (Sayar, 2007: 7).

Ülgener, Alman hocaların tesiriyle açılan yolda metoda dayalı bir iktisat bilgisine ulaşmak istemiştir. Bu bağlamda Osmanlı-Türk toplumunda süregelen toplumsal ataletin köklerini tespit etmeyi hedeflemiş, bu hususta çözüme ulaşabilme adına sağlıklı bir metot anlayışıyla ortaya koyabileceği bir “norm” kurmayı arzulamıştır. Alman hocalarla yaptığı sohbetler onu Weber'e yönlendirmiştir. Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizmin doğuşu arasında kurduğu köprüyü benimsemiş ve ilgili normu oluşturmada Weber'in tesiriyle anlamaya dayalı yöntemin ışığında, kapitalistleşememe (iktisadi geri kalmışlık) olgusunu Osmanlı döneminde tahlil etmeye başlamıştır (Sayar, 2006: 63). Aşağıdaki alt başlıklarda da Ülgener'i Sombart-Weber çizgisine yöneltmede etkisi bulunan Alman mülteci hocalardan Rüstow ve Kessler'e ana hatlarıyla değinilmiştir.

#### **2.2.6.1. Alexander Rüstow**

Alexander Rüstow (1885-1963), 1933 Atatürk Üniversite Reformu ile Türkiye'ye iltica eden hocalardan birisi olup, iktisatçı ve sosyolog kimliğinin yanı sıra “neo-liberalizm” yanlısı olarak bilinmektedir. Wilhelm Röpke (1899-1966) ile beraber Walter Eucken (1891-1950)'in öğrencisidirler. Bunun yanında Rüstow, “Yahudi” kökenli olmayıp politik görüş (Nazi karşıtı) farklılığından ötürü Türkiye'ye gelen ilim adamlarındandır (Widmann, 2000: 199, 283). Rüstow'un Türkiye'de İstanbul Üniversitesi çatısı altında çalıştığı dönem, 1933-1949 yılları arasındadır (Ülgener, 2006j: 290).

Rüstow'un düşünce çizgisinde temel hareket noktası, hür insan ve hür şahsiyet değerleriyle inşa edilmiş serbest bir sosyo-ekonomik düzendir. Bu bağlamda Rüstow'da insan-madde ilişkileri önemli olmakla birlikte insan-insan ilişkisinin birinci planda geldiği ifade edilebilir. Rüstow, insan-madde ilişkisini yani iktisadi yaşamı, insan-insan ilişkilerine yani sosyo-kültürel yaşama yardımcı bir araç olarak ele almak istemiştir. Bu sebepten ötürü onun sosyal politika ile de ilgilendiği görülmüştür (Ülgener, 2006j: 291).

Türkiye'de iktisat zihniyeti çalışmalarına öncülük teşkil etmesi açısından Rüstow-Sabri F. Ülgener (1911-1983) etkileşim kanalı önem arz etmektedir. Ülgener'i zihniyet araştırmalarına yönlendiren ilk kıvılcım, Rüstow'un 1934'te yayınladığı “İktisat Sistemi ve İktisat İdeolojisi” adlı eseri olmuştur. Ülgener, bu eserin Türkiye'de zihniyet ve iktisat zihniyeti alanında yapılan ilk eser olduğunu ifade etmiştir. Ülgener, söz konusu eserde iktisat ile kültür ve sanat tarihinin birleştiği alan olan “iktisat zihniyetini” saptamıştır.

Geçmişte divan edebiyatına olan merakı da bu kıvılcımı körüklemiştir. Buradan hareketle Ülgener daha sonra Alman Tarihçi Okulu'nu yönelmiş ve sırasıyla Werner Sombart (1863-1941) ve Max Weber'i (1864-1920) incelemeye başlamıştır. Rüstow da Ülgener için, tıpkı Sombart ve Weber gibi, kurgulamaya çalıştığı Türk norm'u yolunda büyük katkılar sağlamıştır (Sayar, 2007: 74-75; 2011b: 14; Ülgener, 2006c: 3).

Ülgener'in Rüstow'un çizgisinde akademik hayatını şekillendirmesinde somut bir gösterge olarak onun "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri" (1941) adlı makalesi önem taşımaktadır. Ülgener, bu eserle İstanbul İktisat Fakültesi çatısı altında Webergil çizgide iktisat tarihi araştırmalarını yürüten Rüstow'a katılmıştır (Sayar, 2007: 98).

Ülgener'i iktisat zihniyeti alanındaki çalışmalarında Weber'i çok iyi bilen, ona fikren yakın ve ruhen sadık Rüstow gibi bir "kolaylaştırıcı"nın öğrencisi olması şanslı kılmıştır. Rüstow'un eserlerinin ve derslerinin tercümanı olmasından da istifade ederek ondan iktisat zihniyeti konusunda tespitler ve kaynaklarla ilgili bilgiler edinmiştir. Bu hususta Rüstow'un özellikle "İktisat İlminin Esasları" (1940-1941), "İktisat Tarihinde Mezhep Meseleleri" (1942) ve "Devrimizin Vazife ve İş Adamının Mazisi ve İstikbali" (1945) adlı makaleleri Ülgener'e önemli ipuçları sağlamıştır. Bunun yanında Rüstow kanalı vasıtasıyla Eucken'in (Rüstow'un hocası) bazı görüşleri ile Ülgener'e tesirde bulunduğu ifade edilebilir (Sayar, 2007: 79-80). Ülgener, yukarıda Rüstow'a ait olarak zikredilen makalelerden farklı "ideal tip" yaklaşımları, rasyonalite, iktisat zihniyeti türleri, zühd-riyazet, toplumsal tabakalaşma, rant kapitalizmi ve din-iktisat-mezhep ilişkisi gibi muhtelif konularda etkilendiği söylenebilir. Böylelikle Ülgener Weber'i tetkik etmeye yönelirken, bu yolda önünü aydınlatacak bilgiler elde etmiştir.

Rüstow-Ülgener etkileşim kanalında bir başka husus, Ülgener'in klasik iktisadın "homo economicus"unu tek, şaşmaz bir tipoloji olarak görmemesinde hocası Rüstow'un tesirinin bulunmasıdır. Bunun yanında Rüstow'un iktisat-dışı bir saha olan musikide, özellikle rasyonel müzik kavramı çerçevesinde Ülgener'e etkisi bulunduğu da ifade edilebilir (Sayar, 2007: 80-81; 254).

### 2.2.6.2. Gerhard Kessler

İkinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya'da Hitler rejimine muhalif olan ve Türkiye'ye iltica eden akademisyenlerden birisi de Gerhard Kessler (1883-1963)'dir. Prusyalı bir Alman olan Kessler, Türkiye'ye gelenler içerisinde Yahudi kökenli olmayan hocalardandır (Sayar, 2007: 71; Zaim, 2007: 323).

Zaim (2007: 324), Kessler'in düşüncede ve uygulamada bulunduğu çizgiyi "Sosyal Siyaset" olarak ifade etmiştir. Sosyal Siyaset, Almanya'da 19. yy.'da kurulan Sosyal Siyaset Cemiyeti'nin ürünü olan bir modeldir. Söz konusu model, 19. yy.'da kapitalizme bir tepki hareketi olarak beliren Marksizm'e karşı, kapitalizmin gayri-ahlaki ve gayri-adil olan yönlerini restorasyona tabi tutma gayesiyle ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle Sosyal Siyaset, kapitalizmin ayakta durmasını sağlayacak dönüşümleri gerçekleştirme amacını gütmüştür.

Kessler, Weber'in anlamaya ve yorumlamaya dayalı sosyoloji anlayışının Türkiye'de tanınmasını sağlayan ilk bilim insanıdır. Dolayısıyla Kessler'in Türk sosyolojisindeki yeri bir bakıma Durkheimci ve Le Playci sosyoloji anlayışlarına karşı bir tepki olarak değerlendirilebilir (Çelebi ve Kızılcılık, 2008: 392, 396). Kessler'in Türkiye'nin iktisadi kalkınmasına sağladığı katkılardan birisi de, sendikacılığın öncüsü olmasıdır. Bunun yanında Kessler'in Türkiye'de kooperasyon sosyolojisinin de öncüsü olduğu belirtilmelidir (Sayar, 2007: 72).

Weber sosyolojisinin Türk düşüncesindeki ilk habercisi Rüstow olmakla birlikte, bu düşüncenin esaslı bir takdimi ise Kessler'e aittir. Kessler, "İçtimaiyata Başlangıç" (1938) adlı eseri ile Alman sosyolojisini ve bilhassa Weberyen sosyoloji anlayışını Türk düşünce dünyasına tanıtmıştır. Öte yandan Ülgener, Kessler kanalıyla, henüz yeni tanımaya başladığı Alman düşüncesi-sosyolojisi alanında ilk defa Weber ile tanışma fırsatı bulmuş ve Kessler'in ilgili kitabı hakkında da bir tahlilde bulunmuştur (Sayar, 2007: 81-82, 86-87).

Ülgener (2006d: 6-7, 9)'in, Kessler'in İçtimaiyata Başlangıç adlı eserini tahlil ederken değindiği bazı noktalar dikkat çekmektedir. Ülgener'e göre söz konusu eserin Türk düşünce dünyasını ilgilendiren en önemli boyutu, hâkim sosyolojik düşünce olan Durkheim sosyolojisinin aksine bunun tam tersi istikamette yer alan bir anlayışın



tanıtılması olmuştur. Böylelikle Tönnies, Simmel ve Weber gibi sosyolog düşünürler mütevazı ölçüde de olsa Türk okuyucularına sunulmuştur. Ülgener bu tespitlerin yanında, Kessler'in düşünce çizgisi ile ilgili genel bir değerlendirmede bulunmuştur. Buna göre Kessler, hâdiselerin felsefi temelleri üzerinde uzun uzadıya kafa yoran bir teorisyen değildir. Buna karşın temsil ettiği istikamet (sosyal siyaset anlayışı) etik - pratik düşünce tarzını takiben, bütün toplumsal vakıaların bireysel girişim kanalıyla ile değiştirilebileceğine gönülden inanan bir sosyal politika adamıdır.

### **2.3. Ülgener'in İktisadi Geri Kalmışlık Analizinin Değerlendirilmesi**

Bu alt başlıkta öncelikle Ülgener'e göre, Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan maddi ve manevi-kültürel nedenlere değinilmiş, sonrasında Ülgener'in iktisadi geri kalmışlık analizinde başvurduğu temel kavramlar dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmıştır.

#### **2.3.1. Ülgener'in Perspektifinden İktisadi Geri Kalmışlık Nedenleri**

Ülgener'in çalışmalarının odak noktası, Doğu toplumlarının ve Türk toplumunun iktisaden geri kalmışlığının sebeplerini araştırmak, bulmak ve ortaya koymaktır (Ertüzün, 1987: 16). Bu tespitten hareketle Ülgener'in, Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlığın *maddi* etkenlerini; "*müzmin (kronik)*" ve "*hızlandırıcı-tamamlayıcı*" nedenler olmak üzere iki ana başlıkta değerlendirdiği görülmüştür. Bu nedenlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan uluslararası bir hadise olarak, "Coğrafi Keşifler" ve bunun dünya ticaret yollarını Akdeniz'den Atlantik kıyılarına değiştirmesi hususuna dikkat çekilmiştir. Burada müzmin nedenler olarak ifade edilen unsurlar, iktisadi bir boyut taşımakta olup ticaret yollarının yapısı ve rekabet şartlarında aranmaktadır. Buna göre iktisadi geri kalmışlıktaki temel neden, *açık denizin iktisadi şartları ve imkânlarıyla kervan yollarına ve iç deniz nakliyatına üstün gelmesidir*. Ülgener'e göre bu durum, rantabilitede geri kalış ile sermaye ortaklıkları ve teşkilatında gerileyişe neden olmuştur (Ülgener, 2006a: 176-177, 180-182, 184).

Ülgener'e göre iktisadi geri kalmışlıkta müzmin nedenlerin bir sonucu olarak görülebilecek bir diğer husus, Coğrafi Keşifler'in etkisiyle Doğu ticaretinin daralması sonucu üretimin şehirler etrafında ziraate, şehir içinde ise dar ve basık sanat kadrolarına yani çarşı esnaflığına (esnaflaşma) çevrilmesidir. İktisadi alanda kıymetli madenlerin ve

genellikle para tedavülünün daralması, yani aynı iktisada dönüşün söz konusu oluşu da bu kapsamda değerlendirilmiştir (Ülgener, 2006a: 22-23).

Ülgener'e göre "hızlandırıcı-tamamlayıcı" nedenler ise politik karakterli olup, iktisadi boyut taşıyan müzmin nedenleri tamamlayan ve pekiştiren bir işlev taşımaktadır. Söz konusu edilen politik etkenler; sayıları artan dağılık feodal kuvvetler, dağılık ve güvensiz para rejimleri ve önceden hesaplanması bile mümkün olmayan harç, vergi vs. kararsız, düzensiz masraf ve maliyet unsurlarıdır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin uzak ve kenar vilâyetlerinde yer yer baş kaldıran isyan ve kıyamların hazırladığı veya hız verdiği *siyasî merkeziyetsizlik*, yani merkezî otoriteden tekrar eyalet beyliklerine dağılma ve küçülme hadisesi de "hızlandırıcı-tamamlayıcı" nedenler çerçevesinde zikredilmiştir (Ülgener, 2006a: 21-22, 186).

Ülgener'in iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan maddi faktörleri bütüncül bir yaklaşımla ele alan Sayar (2008: 31-32, 97; 2009: 159; 2011c: 418-419), Osmanlı ekonomik düzleminin kapitalistleş(e)memesinde, tanzim edici, düzenleyici-dengeleyici bir devlet yapısı olan "ilm-i tedbir-i devlet" anlayışının ve bunun uygulamalarının etkili olduğunu belirtmiştir. Söz konusu yapı, Mehmet Genç'in Osmanlı iktisadi dünya görüşünün temel ilkeleri olarak zikredilen provizyonizm, fiskalizm ve tradisyonizm ilkeleriyle örtüşmekte, yani bireyin kapitalistleşmesi önünde doğal engeller olarak görülen biyopolitik yapıyı temsil etmektedir. Buna göre; sikke taşıması, vergilerin ağırlaşması ve yeni vergi kalemlerinin oluşturulması, fiyatlarda narh usulü, topraktaki devlet mülkiyeti, ticaretin loncalar aracılığıyla yapılması ve müsadere olgusu iktisadi ferdiyetçiliği engelleyen maddi hususlardan olmuştur. Fakat sayılan tüm bu etkenler ayıca devleti uzun müddet ayakta tutan ve sürekliliği sağlayan unsurlardır.

Diğer taraftan iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan müzmin ve tamamlayıcı nedenlerin dışında, Osmanlı insanının gayri iktisadî madde ve dünya anlayışını belirleyen temel faktörler ise "Bâtını tasavvuf anlayışı", "Asyagil Türk töresi" ve Bizans'tan gelen "feodal ağalık şuuru"dur. Zikredilen bu hususlar, iktisadi geri kalmışlık sorunsalının *manevi-kültürel* boyutunu oluşturmaktadır. Bunlardan Asyagil Türk töresi, Türklerin Orta Asya'dan Anadoluya getirdikleri iktisat zihniyetinin bir göstergesi olan "talan düzeni"nden ibarettir. Feodal ağalık şuuru ise, bir iktisat ahlakı olarak Bizans'la etkileşim neticesinde ortaya çıkmıştır (Sayar, 2008: 50).

Ülgener (2006a: 21, 127, 143)'e göre, feodal ağalık şuurunun en önemli göstergelerinden olan mal-mülk, bol tüketim ve gösteriş hevesi ile altın ve gümüş tutkusu, toprağa dayalı ağır ve hareketsiz servet ve kıymet anlayışının dışına çıkamayarak iktisadi geri kalmışlıkta etkili olmuştur. Bu bağlamda feodal (toprağa dayalı ağır ve hantal) zihniyetin etkin olmasından ötürü, çalışmaya karşı ağalık ve ululuk şanıyla yaklaşarak kendinden daima uzaklaştırma ve servete dahi ancak unvan, asalet ve gösteriş uğruna kıymet biçen bir zihniyetin etkisi bulunduğu ifade edilmiştir.

Ülgener'e göre iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan manevi-kültürel nedenlerden bir diğeri de "gelenekçilik"tir. Ülgener, gelenekçiliğin Bâtını tasavvuf-esnaf işbirliği ile üretim biçimi-teknîği ve toplumsal boyut açılarından olumsuz tesirler bıraktığını düşünmektedir. Nitekim üretim biçimi-teknîği olarak her türlü yenilik, değişim ve farklılaşmaya kapalılık varken; toplumsal boyutta ise alttan üste bağıllık ve teslimiyet anlayışı ön planda olmuştur (Ülgener, 2006a: 106-107, 109).

Diğer yandan iktisadi geri kalmışlık-esnaf teşkilatı etkileşiminde, öncelikle fütüvvet değer ve idealini içeren manevi-dini kıymetlerin zamanla kaybolmaya başlaması iç cepheyi zayıflatmış, daha sonra 19. yy.'da etkisini hissettiren Sanayi Devrimi ve onun seri üretimi karşısında savunma mekanizmasının yitilmesiyle dış cephenin çözülmeye uğradığı görülmüştür (Ülgener, 2006a: 35).

Bir başka manevi-kültürel neden de, rasyonel iktisadi bireyin belirmesi için gerekli ve yeterli şartları birlikte içeren dünyaya dönük-dünya içi riyazet anlayışının oluşmamasıdır. Bu hususta iktisat zihniyetine ağırlığını koyan Bâtınî tasavvuf akımları tevekkül, kader, kanaat gibi anlayışları çarpıtarak iktisadi geri kalmışlığın oluşmasında maddi etkenlerin yanında bir "meşrulaştırıcı" kılıfıyla etkili olmuştur (Sayar, 2007: 311, 315).

Ülgener (2006a: 220-221, 246)'e göre, kazanç ve zenginleşme hevesi normal üretim ve mübadele yollarına (rasyonel kazanç türleri) kanalize olamayarak rant kapitalizmine rotayı kırmış ve dolayısıyla iktisadi geri kalmışlıkta etkili olmuştur. Rant kapitalizminin sürgit devam edişi ise, "tüketime dayalı zihniyeti" ve "tüketime dayalı iktisat rejimini"nin belirmesine neden olmuştur. Bu da özellikle büyük şehirlerde tüketimin

üretimden fazla olmasına ve bütçe açıklarının oluşumuna kaynaklık ederek iktisadi geri kalmışlıkta etkili olmuştur.

Ülgener, toplumsal tabakalaşmada üst kademedeki yer alan dini-tasavvufi zümre ile dünyevi-profan kesim arasında toplumsal hareketlilik açısından farklılaşma olmasına rağmen, iki kesimin de tevazu ve kanaat gibi hususları bir “kütle ahlakı” olarak alt sınıflara özgü kılmada birleştiklerine dikkat çekmiş, bu doğrultuda orta ve aşağı sınıfların pasif ve uysal bir kitle haline getirildiğini ifade etmiştir (Ülgener, 2006a: 131-132).

Ülgener, Bâtini tasavvuf akımlarının etkisiyle insanın madde, çevre ve zaman ile olan etkileşim kanalında aradaki mesafenin açıldığını vurgulamıştır. Bu durum da durgun-atıl hayat anlayışına yol açmıştır. Nitekim çevre ilişkileri bağlamında aile, sanat ve tarikat boyutunu aşmayan kapalılık hususu öne çıkarken; zaman ilişkileri boyutunda ise gelecek kaygısızlığı hâkim anlayış olarak dikkat çekmektedir (Ülgener, 2006a: 77-82). Bu doğrultuda belirtilen hususların iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan nedenlerden olduğu ifade edilebilir.

İnsan-madde ilişkisi bağlamında iktisadi geri kalmışlık nedenlerinden birisi olarak ele alınabilecek bir diğer husus da, esnafın üretici olarak çevreye ve eşyaya bakış açısının üretimde sayı ve miktar tarafından ziyade kalite ve nitelik hususuna ağırlık vermesidir. Yani, iktisat biliminin tabiriyle mübadele değeri yerine kullanım değerini önceleyen bir düşüncenin hâkim oluşu burada etkili olmuştur (Ülgener, 2006a: 264-265).

### **2.3.2. Ülgener’de Ele Alınan Temel Kavramlar Işığında İktisadi Geri Kalmışlık Yaklaşımının Değerlendirilmesi**

Ülgener’in iktisadi geri kalmışlık hakkında ileri sürdüğü görüşlerin bazı hususlara dayanılarak değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bunlar genel olarak; Weber’in Ülgener’e etki düzeyi, çözülme devri ile ilgili zaman kısıtı sorunu, ortaçağ ve ortaçağlaşma kavramları, kapitalizme yaklaşım biçimi, tasavvufun etki düzeyi, esnaf-melâmîlik ilişkisi, kullanılan kaynaklar ve determinizm konuları hakkındadır.

Öncelikle Ülgener’e Weberci olması, yani Weber’in tezlerini aktarması ve çoğunlukla da benimsemesi eleştirisi üzerinde durmak gerekmektedir. Bu hususta Kaçmazoğlu (1995: 44) ve Demirpolat (2002: 297), Ülgener’in iktisadi geri kalmışlık

tahlilinde üzerinde durduğu temel etkenin Osmanlı iktisat zihniyetini yansıtan tasavvuf anlayışı olduğunu, yani İslâmi kaynaklı inanç oluşumlarının etkili olduğuna işaret etmiştir. Bu durum, Ülgener'in Weber'in İslâm konusundaki tezlerini eleştirmesine rağmen, yine Weberci bir yorumu (din kaynaklı) paylaşmasına neden olmuştur. Bu konuda Demirpolat (2002: 297), Melâmîlik anlayışıyla söz konusu Weberci düşünceyi aşma çabasının olduğunu, fakat neticede ileri sürülen tezlerin Weber'le örtüştüğünü belirtmiştir. Bunun yanında Kaçmazoğlu (1995: 44), Ülgener'de Osmanlı-Türk toplumun tahlilinde, kapitalizmin gelişimi mi yoksa engelleyici faktörlerinin mi açıklandığı hususunda netlik bulunmadığını ileri sürmüştür.

Weberci olmasına yönelik ileri sürülen eleştirilere cevaben ilk olarak, din-iktisat zihniyeti etkileşimi bağlamında Ülgener'in ilk ve öz İslâm ile tasavvufun Bâtıniliğe meyleden ayrımının yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir. Kaçmazoğlu'nun "Weber'e yönelik eleştirileri görmezden gelmesi" tevcihi de tashihe muhtaçtır. Bu konuda Weber'in İslam eleştirilerini "Hangi İslam?" sorusuyla başlayıp Weber'in toplumsal tabakalaşma metodunu öncelikle kendisinin çiğnediğini söyleyen ve İslam inancının belli bir zaman ve zeminde farklı toplumsal tabakalarca nasıl algılandığını-yaşandığını belirli ölçüde gözler önüne seren Ülgener'in Weber eleştirisini ve onu ileriye götürmesini yok saymak mümkün değildir. Kaçmazoğlu'nun son eleştirisi olan Ülgener'in Osmanlı-Türk toplumunda kapitalizmin gelişmesi mi gelişmemesi mi açıklığa kavuşturulmuştur sorusuna cevap vermek ise ilkinde nispetle daha kolay gözükmektedir. Ülgener, zihniyet çalışmalarında Osmanlı-Türk toplumunda kapitalizme geçişi engelleyen temel dinamiklere (özellikle de manevi etkenlere) açıklık getirmiştir. Kapitalizmin gelişimi ise Tanzimat ve sonrasında konusu olarak dikkate alınmıştır. Bu konuda da Ülgener'in giriş mahiyetinde görüşleri bulunduğu, öğrencisi Ahmed Güner Sayar'ın ilgili görüşleri "Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması" (1986) adlı eseri ile geliştirdiği ifade edilebilir.

Ülgener'e Weberci olması yönünden yöneltilen eleştirilerden birisi de, Sunar (2014: 175)'in ileri sürdüğü Weberyen patrimonyalizm tezlerine dayanarak Osmanlı-Türk toplumunu açıklama çabasıdır. Halbuki Ülgener, Weber'in özellikle "Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhunu" eserindeki din-iktisat zihniyeti ilişkisine önem vermiş, patrimonyalizm gibi tezlere iltifat etmemiştir.

Ülgener'in Weberci olması ve bir bakıma oryantalist söylemleri yeniden üretmesi yönünden eleştiri yöneltenlere karşı, Ülgener'in yerlilik düşüncesinin hareket noktası ve Weber ile diğer Batılı düşünürlerin İslam'a yönelik iddialarına karşı tavır alışı şu ifadelerde somutlaşmaktadır (Ülgener, 2006b: XX):

(...) Gerçi kendi meselelerimize, başkalarını karıştırmadan, ancak bizim olan ve bize yaraşan bir tutum ve davranış içinde çözüm bulunabileceği inancından olanlara dün olduğu kadar bugün de rastlanır. Biz bu katı ve dar görüşü hiç bir zaman paylaşmadık. Kaldı ki, İslâm'ın Batılı yazarlarca hakikaten ters ve çarpık anlaşılmış yanları varsa, yapılacak şey o tür değerlendirmelere gözlerini kapamak değil, başından beri karşılarında net ve açık bir tavır almak olabilirdi.

Ülgener'e yönelik eleştirilerden bir diğeri de zihniyet tahlillerini net bir zaman sınırı olmadan yapmış olmasıdır ki; doğru bir tespittir. Yine bir başka eleştiri de Ülgener'in "ortaçağlaşma" olarak nitelendirdiği dönemin daha önceki toplumsal yapıya göre bir ilerleme mi, yoksa bir gerileme mi olduğunun belirsizliğidir (Ayan, 2010: 67; Kaçmazoğlu, 1995: 44; Sayar, 2007: 396). Bu çerçevede ileri sürülen bir başka eleştiride ise; Tanyeli (2011: 307-308), Ülgener'in zihniyet tahlillerinde takip edilmesi gereken yolun, ortaçağdan giderek uzaklaşıldığı ve uzaklaşamıyorsa bu tıkanıklığın neden yaşandığı biçiminde olması gerekmesine rağmen bunun yapılmadığını iddia etmiş; buna ek olarak, Ülgener'in Türkiye'de zihniyet tarihi yazımını henüz doğmadan öldürdüğünü ileri sürmüştür. Bu iddiaların tashihe muhtaç olduğu aşikârdır. Söz konusu eleştirilere cevaben Ülgener'in ortaçağlaşmanın her şeyden önce değerler düzeyinde sürdüğünü ve bu tıkanıklıkta etkili olan maddi ve manevi etkenlere de değinildiğini anlatmak yeterli olacaktır. Bunun dışında Barkan (1951: 163), zaman sınırı konusunda Ülgener'in 16. yy. ortalarından 18. yy. sonlarına uzanan dönemi ele aldığına dikkat çekmiş, ortaçağlaşma kavramının da zihniyet olarak süregelen bir anlayış olduğuna işaret etmiştir.

Ortaçağ ve ortaçağlaşma kavramı ekseninde ileri sürülebilecek bir diğeri eleştiri ise, Ülgener'in üçlü ortaçağ sınıflandırmasını baz olarak Osmanlı-Türk toplumunu ve/veya Doğu-İslam ülkelerini bu bağlam içerisinde değerlendirmesinin, onun Avrupamerkezci perspektifin tarihsel aşamalandırmalarından *dolaylı* olarak etkilendiğini göstermesidir. Hâlbuki Ülgener söz konusu medeniyeti ve/veya toplumları, tıpkı ilk ve öz İslam ile sonradan oluşan tasavvuf akımları arasında yaptığı gibi, kendi tarihsel dinamikleri çerçevesinde değerlendirip bu arada yine Batı ile kıyaslayarak dönemlendirme girişiminde bulunulabilirdi. Fakat bu sorun sadece Ülgener için değil, yakın zamanlara kadar birçok yerli düşünürün yeterince göz önüne al(a)madığı bir husustur. Bu konuda Osmanlı

arşivlerine dayalı araştırmaların henüz başlangıç düzeyinde olması gibi çeşitli sebeplerin etkisi de gözardı edilmemelidir.

Ülgener'e yöneltilen bir diğer eleştiri konusu, zihniyet tahlillerinde kapitalizmi idealize etmesidir, yani Batı'daki kapitalist gelişmeyi mihenk olarak ele almasıdır (Tabakoğlu, 2005a: 457). Bu konuda Turhan (2013: 115), Osmanlı-Türk insanının insan-madde ilişkisindeki pasif tutumundan yola çıkılarak kapitalizmin idealize edilmesini eleştirmiştir. Bu konuda Turhan'ın, esasında Batı ile mücadele halinde olan Osmanlı-Türk toplumundaki dönüşümün, Coğrafı Keşifler ve bunun etkilerinden (ticari kapitalizm de bunlardan biridir) ayrılarak tetkik edilmesinin zor olduğu hususuna yeterince dikkat etmediği görölmektedir. Bunun yanında Turhan (2013: 115)'ın, Osmanlı-Türk insanın irrasyonel olduğunu ortaya koymak adına, tarihte çeşitli kaynaklara inilerek seçmeci bir yaklaşımla kanıtlar aramaya şüpheye yaklaştığı ve "Osmanlı kapitalist olmak zorunda mıydı?" sorusunu yönelttiği de dikkat çekmektedir. Hâlbuki Ülgener, İslâm ile ilgili konularda temel kaynaklara başvurmuş (Ayetler ve Hadisler) ve söz konusu kaynaklarda Batı'daki ölçüleri aratmayacak düzeyde rasyonel bir iş ve meslek anlayışının varlığını göstermiştir. Hatta tasavvuf konusunda insan-madde ilişkilerinde aktif konum alan bir kesimin varlığını da ortaya koymuştur. Bu hususta Turhan ve diğer yerli düşünürleri açmaza iten nokta, Ülgener'in Batı'da kapitalizmin doğuşunda etkili olan manevi faktörlerden Kalvinizm'in ve Püritanizm'in iş ve meslek ahlakı anlayışında bulunan bazı özelliklerin, İslâm'daki iş ve meslek ahlakı ilkeleri ile olan benzerliği hususunun birlikte zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim dinlerde iş ve meslek ahlakı anlayışının en azından bazı noktalarda birbirine benzemesinin olabilirliği de dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte Batı ve diğer toplumların düşüncelerini-kurumlarını, kendi sosyo-ekonomik bünyesini derinlemesine bilmeden doğrudan aktarma yolunu benimseyenlerin, kapsam dışında tutulduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Ülgener'in kapitalizmi idealize ettiğini ileri sürenlerden birisi de Çiftçi (2004: 179)'dir. Bu hususta Ülgener'in kapitalizmi idealize etmediğini, zaten kapitalizmin yerleştikten sonra Weber'in de bahsettiği üzere dini-ruhi kimliğinden sıyrılarak bir "demir kafes" tipine büründüğünü belirtmek gerekmektedir. Esasında sorun Ülgener'i bütüncül okuyamamaktan kaynaklanmaktadır. Ülgener'in kapitalizm konusunda olumlu yaklaştığı nokta, kapitalizmin *oluşum* aşamasında etkili olan manevi faktörlerin iş ve meslek ahlakındaki dinamik karakterine yapılan vurgudur. Bu anlayışın İslâm'da da zaten var

olduğunu kanıtlarıyla ifade etmiştir. Bunun yanında kapitalizmin oluşumunda etkili olan faktörlerden soygun, gasp ve sömürgecilik gibi faktörlere de temas etmiştir.

Ülgener'in kapitalizmi idealize etmediğinin anlaşılmasında önem arz eden bir diğer husus, onun Âyetlerden ve Hadislerden yola çıkarak İslam'ın iktisat anlayışının hem devlet hem de piyasa yönünde aşırılıkları törpüleyen, dengeleyici bir "karma model"i öngördüğünü savunmasıdır. Ülgener'e göre İslâm'daki kanaatkârlık, çalışma, ölçülü tüketim, adil bölüşüm, tevekkül ve kader anlayışı gibi dinî değerler, Bâtını tasavvuf akımlarının etkisiyle zamanla dönüştürülmüş ve iktisadi geri kalmışlığın manevi-zihni temellerini oluşturmuştur (Evkuran, 2011: 401).

Ülgener'e iktisadi geri kalmışlık analizinde yöneltilen eleştirilerden bir diğeri ise, tasavvufun toplum nezdindeki etkisine yaptığı vurgudur. Bu konuda eleştiride bulunanlardan birisi Bulut (2012: 67)'tur. Ülgener'in iktisadi geri kalmışlıkta, tasavvufun etkisiyle beliren kanaatkârlık anlayışını ileri sürmesini eleştiren Bulut'un, tasavvufun tümüyle yargılanmadığını, özellikle Bâtınî cereyanların bunda etkili olduğu hususunu atladığı görülmektedir. Yine Bulut, 16. ve 17. yy.'larda Osmanlı nüfusunun çoğunluğunu gayrimüslimlerin oluşturduğu ve geriye kalan kısmın ise doğrudan tasavvuf ve tarikatlarla ilişkili tutulduğunu belirterek farklı bir eleştiri geliştirmiştir. Burada Ülgener'in tüm Müslüman kesimleri *doğrudan* tasavvuf ve tarikatlarla bağlantılı *olmadığını* belirtmesi, söz konusu akımların fikir ve düşüncelerinin alt tabakalara yansımalarının basitleşme ve sığlaşma ile gerçekleştiğini ifade etmek yeterli olacaktır. Bunun yanında Kılıç (2004: 36), tasavvufî görüşün seyfiye, kalemiye, ilmiye ve reaya gibi toplumun tüm katmanlarında bir üst-dil olarak etkisinin bulunduğunu ifade etmiştir. Son olarak Bulut (2012: 67) ve Doğan (2010: 183), aslında arşiv temelli çalışan birçok iktisat tarihçisi gibi Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" (1942) adlı çalışmasına atıfta bulunarak, tasavvuf ve tarikatlarla etkileşim halinde bulunan esnaf, zanaatkâr ve tüccarların Ülgener'in işaret ettiği şekilde "pasifist" değil, tasavvufun ekonomik ve sosyal alana pozitif etkilerinin de olduğunu ifade etmiştir. Fakat burada da öncelikle eleştiride bulunanların, Barkan'ın söz konusu eserinde ve Ülgener'in "İktisadi İnhitatin..." (1951) adlı eseri ile ilgili tahlilinde gözden kaçırdıkları bazı noktalar bulunmaktadır.

Bu hususta Barkan (1993: 29), "Kolonizatör Türk Dervişleri" adlı eserinde, başlangıçta kendiliğinden aktivist bir şekilde kolonizasyon hareketini temin eden tekke ve



zaviyelerin, zaman içerisinde devlet geliştikçe bir memuriyet zırhına büründüğünü ve nihayetinde bu devlet kurumlarının da soysuzlaşarak bir tür parazit şeklini aldığını ifade etmiştir. Nitekim son devir tekke-zaviyelerin tembel ve miskin pasif bir yaşam biçiminde olması, ilk devirle olan uzaklığın bir yansımasını göstermektedir.

Ülgener'in iktisadi geri kalmışlık tahlilinde tasavvufî etkilerin abartıldığını düşünenlerden bir diğeri de Çiftçi (2004: 180)'dir. Çiftçi, Ülgener'i İslâm'ı mal biriktirme ve dünyaya olumlu bakma gibi hususları ileri sürmesi açısından eleştirmiştir. Çiftçi'nin ileri sürdüğü eleştirinin iki aşaması olan "mal biriktirme" ve "dünyaya olumlu bakma" açısından, Ülgener'in "Zihniyet ve Din..." adlı eserinin (2006) sadece syf. 64-69 arasını yeniden tetkik edilmesi yeterli olacaktır. Burada Ülgener'in özellikle Kur'an'da "metâ-ı gurur" ifadesinde yer alan meta kavramının tefsiri dikkat çekmektedir. Bu hususta kısaca İslâm'da mala sırf mal olmasından ötürü değil, ona yüklenen niyetler açısından bir olumlu veya olumsuz yaklaşımın olduğu ifade edilmiştir. Yine Ülgener'in İslâm'da kapitalizmde olduğu gibi bir mal ve servet yığıma anlayışının olmadığını, "denge" kavramı ekseninde "mesafe bilinci" bahsinde izah etmiştir.

Diğer taraftan Kara (1990: 159-160) da Ülgener'le benzer biçimde, büyük sûflilerin çoğunun bir iş ile iştigal ettiğini ifade ederek, İslâm dünyasındaki iktisadi geri kalmışlık hususunda faturanın sadece tasavvufî düşünceye kesilmemesi görüşünü paylaşmıştır. Burada dikkat edilecek nokta, pratikte ve tarihsel olarak tasavvuf ve tarikatların en önemli rolünün, belirli bir iktisat zihniyetini ve anlayışını toplumun alt katmanlarına kadar yaymış olmalarıdır (Evkuran, 2011: 399). Yani tasavvuf ve tarikatlar, maddi engellerin kabulü temelinde ancak "meşrulaştırıcı" ve "yaygınlaştırıcı" bir faktör olarak mütalaa edilmiştir.

Doğan (2010: 182), Ülgener'in iktisadi geri kalmışlık analizinde İslâm'ın söz konusu nedenler içerisinde son sırada yer alabileceğini ifade etmesine karşın, daha çok İslâmî öğeler üzerinde durduğunu ve diğer etkenlerin bahis konusu edilmediğini iddia etmiştir. Hâlbuki Ülgener, söz konusu manevi etkenleri izah ederken öncelikle maddi bir neden olan Coğrafi Keşifler'i ve bu hadisenin dünya ticaret yollarını değiştirmesinden başlayarak analiz geliştirmiştir. Yine Doğan (2010: 183), Ülgener'in tezinin tarih dışı ve oryantalist bir söylemi yeniden üretmekten başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Burada da son dönemde, çoğunlukla haklılık payı büyük olmakla birlikte, bir araştırmayı- tezi yargılamada sıkça başvurulan "oryantalizm" eleştirisinin acelece öne çıkarıldığı

anlaşılmalıdır. Hâlbuki Ülgener, iktisadi geri kalmışlık analizinde ilk adımda faturayı Müslüman-Türk hâkimiyetine kesen oryantalist, avrupamerkezci ve etnosentrik görüşlere karşı sadece eleştiride bulunarak yetinmemiş, objektif bir tahlil vasıtasıyla cevap vermeyi hedeflemiştir (Ülgener, 2006a: 175).

Ağırlıkla Weber'in metodunu benimseyen, onun yeri geldikçe metot anlayışındaki kusurlarını da açıklayan ve İslâm bahsindeki tezlerine eleştiri getiren, yine aynı konuda temel İslâm kaynaklarına başvuran, bunun yanında Osmanlı tahlilinde arşiv hariç yerli mahiyetteki çoğu kaynağa atıfta bulunan Ülgener'i oryantalist tezi yeniden üretmekle itham etmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bunun yanında Ülgener'in Bâtını tasavvuf ve Melamilik ayrımıyla, tasavvufta dinamik bir potansiyelin varlığına (Melâmimesrep insan tipolojisi) işaret ettiği hususu da gözden kaçırılmaktadır. Sonuç olarak tasavvuf-iktisadi geri kalmışlık ilişkisinde, tasavvufun geri kalmışlıktaki etkisinin sınırlı olduğu ifade edilebilir. Bu konuda manevi etkenlerin önemini kabul etmekle birlikte önceliğin maddi nedenlerde olduğu, ki Ülgener de bunu teyit etmiştir, anlaşılmalıdır. Neticede Ülgener'in çalışma hedefinin, Weber ve diğer oryantalistlerin İslâm'ı hedef göstermelerine karşı, öncelikle genel hatlarıyla İslâm-tasavvuf ayrımını ortaya koymak, daha sonra da yine kabaca tasavvufun içerisindeki aktif ve pasif kanalların ayırt edilmesi olduğu hususuna dikkat edilmesi gerekmektedir.

Diğer yandan Ülgener, Türk-İslâm dünyasında tasavvuftan hareketle bir girişimci-insan tipi (homo-islamicus) ve/veya kapitalizm-dışı alternatif bir model oluşturma kaygısıyla hareket etmemiştir. Nitekim kapitalistleşme sürecinin dini-ahlaki boyutu devre dışı kalıp artık maddi-dış tarafı ağırlık kazandığından, manevi-ruhi faktörlere dayanarak böyle bir girişimde bulunmak neticesiz kalacaktır (Sayar, 2007: 339-340). Bununla birlikte Ülgener'in Müslüman bir bireyin maddeye-çevreye-zamana yaklaşımının nasıl olması gerektiği noktasında önemli ipuçları bıraktığının da ifade edilmesi gerekmektedir.

Ülgener'e yöneltilen bir diğer eleştiri konusu Esnaf-Melâmîlik ilişkisidir. Bu konuda Ülgener, Melâmîliğin Osmanlı'da dar bir esnaf kesimi arasında etkili olduğunu ileri sürmüştür. Demirpolat (2002: 297), Ülgener'in Osmanlı esnafının melâmet anlayışı ve fütüvvet idealleri çerçevesinde şekillenen Ahî teşkilatı ile olan tarihsel ve kültürel bağının farkında olmasına rağmen, söz konusu akımın esnaf kesimleri üzerindeki etkisini yeterli ölçüde ele almadığını ifade etmiştir. Burada Demirpolat'ın, fütüvvet teşkilatının

Melamîlikle yakından ilişkili olduğu yönündeki görüşüne katılmakla birlikte Ülgener, söz konusu teşkilatın bahadırılık, kahramanlık ve cengâverlik gibi vasıflarının tasavvufa ve edebiyata aktarılmasıyla içe ve derine dönük bir değer anlayışının belirlediğini ifade etmiştir. Nitekim bunda esnaflığa dıştan içe sızmalarla yönelme olduğu dönemlerde, fütüvvet anlayışının dönüşerek dayanışmacı ve birliği-düzeni koruyucu yönde tavır takınması etkili olmuştur (Ülgener, 2006b: 117-118). Bunun yanında Ayan (2000: 188)'in, Ülgener'de tasavvufun geniş kır tabanı üzerindeki etkileri belirtilmesine rağmen, kırsal üretimin ve köylülerin bir ölçüye kadar gözden kaçırıldığı ve konu sınırlaması bakımından bu hususun ele alınmadığı yönündeki tevcihinde haklılık payı bulunmaktadır. Bu bağlamda Ayan, divan edebiyatı tetkiklerinin yanına halk edebiyatı araştırmalarının da eklenmesiyle daha bütüncül bir yaklaşım geliştirilebileceğini ifade etmiştir.

İktisadi geri kalmışlık analizinde kullanılan kaynaklar açısından da Ülgener'e birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Bu hususta Çiftçi (2004: 179-180), sadece seyahatnameler ve edebi metinler baz alınarak yapılan zihniyet analizinin nispeten subjektif ve eksik kalacağını ifade etmiştir. Bununla beraber arşiv kaynaklarının da tetkik edilmesiyle daha tutarlı bir tahlil geliştirilebileceği belirtilmiştir. Bu bağlamda Çiftçi'nin söz konusu tevcihlerine Ülgener'in de baştan katıldığı söylenebilir. Buna karşın Ülgener'in sadece seyahatnamelere ve edebi metinlere dayanmadığı bilinmektedir. Bu hususta Ülgener'in arşiv malzemesi haricinde başvurduğu kaynaklar olan Ahmed Refik Altınay, Naima, Cevdet, Selaniki, Vasıf, Şânizâde, Aşıkpaşazade, Lütfi, Raşid ve Silahdar tarihleri gibi kaynaklar bile analizin derinliğini göstermesi açısından kayda değerdir.

Ülken (1953: 145) ise, metot bahsinde Ülgener'in tezini değerlendirmiştir. Burada Ülken'in yorumlayıcı anlama metoduna mesafeli durduğu görülmektedir. Ülken'e göre, bir dönemin iktisat zihniyetini tespit etmede kullanılan "tefsir" (anlama) metodu subjektif tecrübeleri analogi yoluyla diğer insanlara-zamanlara yaymadan başka bir araç değildir. Bu şekilde "anlamak" istenilen dönem, esasında kendimizi başkalarında ve başka devirlerde aramak gibi dar bir görüşle yok olma tehlikesine düşme olasılığını da içinde barındırmaktadır. Fakat burada Ülgener'in bilimsel yöntem anlayışındaki "objektif bilginin açıklanabilirliği" ile "subjektif bilginin anlaşılabilirliği" ayrımına dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim Ülgener, subjektif alana dâhil olan zihniyet araştırmalarında Weber sosyolojisini anahtar olarak kullanmıştır (İlgen, 2007: 25). Zihniyet araştırmalarının doğasında Ülken'in bahsettiği risk bulunduğundan Ülgener'in tek-yanlı determinist bir

açıklama tarzına gitmemesi, maddi faktörlere öncelik tanınması ve “bir portre denemesi” gibi ifadelerle söz konusu tezinin yanlışlanmaya ve doğrulanmaya açık tarafının olduğuna dikkat çekmiştir.

Ülgener’e iktisadi geri kalmışlık analizinde yöneltilen eleştiri konularından birisi de, Hanioglu (2005: 475)’nin ileri sürdüğü üzere, iktisadi davranış ile ahlak arasında ileri düzeyde mekanik bir ilişki kurmasıdır. Hâlbuki Ülgener’in, ahlaki çözümede etkili olan maddi faktörlere de ana hatlarıyla değindiği bilinmektedir. Her bilimsel çalışmada olduğu gibi burada da ileri sürülen tez hakkında, Ülgener’in birtakım determinist açıklama tarzlarına aşırı uçlara kaymamaya özen göstererek başvurması, doğal bir davranış olarak gözükmektedir. Bununla birlikte Ülgener, fikir dünyasına hâkim yaklaşımların-görüşlerin güncel iktisadi yaşama da aynen yansıdığını iddia etmemiş, tavan’dan taban’a çeşitli kalıplara girerek ve gerçek anlamını aşama aşama yitirerek geçtiğini ifade etmiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. İDRİS KÜÇÜKÖMER'İN PERSPEKTİFİNDEN İKTİSADİ GERİ KALMIŞLIK ANALİZİ

Bu bölümde Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık analizinde önem taşıyan kavramlara, düşünörlere ve düşünce akımlarına ana hatlarıyla değinilmiştir.

#### 3.1. Küçükömer'de Anahtar Kavramlar

Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık analizinin esas gayesi, Batı'nın uzun yıllar içerisinde geçirdiği dönüşümün bir ürünü olan Sanayi Devrimi ile birlikte kapitalist (ekonomik) ilişkilerin ağırlığını artırarak üstyapısal bir değışim geçirmesine karşın, Osmanlı-Türk toplumunda böyle bir dönüşümün uzun süreli bir tarihsel perspektif içinde neden oluşmadığı hususudur (Küçükömer, 2013a: 239).

Bu temel hedef kapsamında Küçükömer, Osmanlı-Türk toplumuna dair tahliller geliştirirken çeşitli yerli ve yabancı düşünörlere ve bunların ileri sürdüğü kavramlara başvurmuştur. Takip eden bölümlerde Küçükömer düşüncesinde ağırlıklı olarak yer etmiş olan üretim, temel-üstyapı, belirlenim, toplumsal sınıflar ve çelişki, bürokrasi, Asya Üretim Tarzı (AÜT), emperyalizm ve tekelci kapitalizm, sivil toplum, demokratik misak ve biyoloji (genetik) gibi kavramlara-konulara ana hatlarıyla değinilmiştir.

#### 3.1.1. Üretim

“Üretim güçleri” kavramı, üretim araçları (araçlar, makineler, fabrikalar vs.) ile emek gücünü kapsamaktadır. Bu kavramla hem nesnel vasıtalar (doğal kaynaklar ve teknoloji) hem de insanî araçlar (emeğin gücü, bilgisi, yetenekleri vb.) kastedilmektedir. Bununla birlikte üretim güçleri, toplumun kendisi aracılığıyla maddi üretime egemen olduğu güçleri de temsil etmektedir (Bottomore, 1993: 551; Richter, 2012: 69-70). Küçükömer (2013a: 26), üretim güçlerinin; emek, üretim araçları ve mevcut teknolojik seviyenin bileşiminden oluştuğunu belirtmiştir.

“Üretim ilişkileri”, insanların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme düzeyine karşılık gelmektedir. Söz konusu üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin tümü toplumun iktisadî yapısı, “altyapı (temel)”, olarak ifade edilmektedir (Marx, 1979: 25). Marx'a göre bu iki kavram arasındaki dinamik ilişki tarihin yönünü de tayin etmektedir (Richter, 2012: 69-70). Üretim süreci içinde insan-madde (üretim araçları) arasında tarih boyunca değişen ilişkiler, belirli mülkiyet ve egemenlik ilişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu üretim araçları üzerindeki egemenliğin değişen biçimleri ise, insan-insan ilişkisini yani “üretim ilişkilerini” de büyük ölçüde belirlemektedir (Akat, 2004: 24; Boratav, 2010: 177). Küçükömer (2013a: 26) de üretim ilişkilerini izah ederken, insan-madde ilişkisi ile insan-insan arasında oluşan bağa temas etmiştir.

Üretim ilişkileri kavramı, özellikle sınıfların oluştuğu toplumlarda “artık değere” hangi kesimlerin el koyduğunun tespitinde önem taşımaktadır. Buradan hareketle üretim ilişkileri denildiğinde, üretim süreci içinde veya bu sürecin de tesiriyle insan-insan ilişkisinin tümünü değil, artığa el koymanın özel biçimlerini ve mekanizmalarını oluşturan bağlantı noktaları anlaşılmaktadır (Boratav, 2010: 177). Küçükömer (2013a: 26)’e göre üretim ilişkileri ile üretim araçlarının kimlere ait olduğunun tespiti ve buradan hareketle elde edilen ürünlerin halk arasında nasıl bölüştüğü açıklığa kavuşmaktadır (Küçükömer, 2013a: 26).

“Üretim tarzı” kavramı ise, geniş anlamda üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin üstünde üretimin örgütleniş biçimi, dar anlamda ise üreticilerle sömürücü sınıf arasındaki ilişki olarak ifade edilmektedir. Burada artık değerın üreticilerden alınış biçimi önem arz etmektedir. Söz konusu artık değerın alınma şekli bir üretim tarzını diğerinden ayıran temel kıstaslardan birisidir. Yani üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki uyumsuzluk, üretim tarzının temelindeki dinamiktir. Tarihsel materyalizmin nüvesi olan bu karşıtlık, tarihte birbiri ardına gelen üretim tarzlarının oluşumuna kaynaklık etmektedir (Bottomore, 1993: 317).

Yukarıda tanımsal düzeyde değinilmiş olan üretim güçleri, üretim ilişkileri ve üretim tarzı kavramlarının üstünde “toplumsal sistem” (sosyo-ekonomik kuruluş) kavramı bulunmaktadır. Söz konusu kavramı ve üretim ile ilgili yukarıda mevzubahis edilen kavramları Divitçioğlu (2013: 204), “matruşka” örneğinde ana hatlarıyla açıklamıştır. Buna göre; matruşkanın en üstteki bebeği toplumsal sistemdir. Onun altındaki bebekler ise

sırasıyla üretim tarzı, üretim ilişkileri ve sonuncusu da üretim güçleridir. Bu matruşka analizinin esprisi ise, sosyal bilimlerde uygulanan ilk “yapısal” yaklaşımı izah etmesidir. Söz konusu örnekten bir üstyapı olarak ifade edilebilen toplumsal sistemi belirleyen temel faktörün, başka unsurların da etkisi de hesaba katılarak, ekonomi olduğu dikkat çekmektedir.

### 3.1.2. Temel-Üstyapı ve Belirlenim

Marx (1979: 25), üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin tümünü toplumun iktisadî yapısı, “temel” olarak ifade etmiştir. “Üstyapı” ise, temelin üzerinde yükselen ve belirli toplumsal bilinç şekillerine karşılık gelen bir hukukî ve siyasal oluşumdur. Richter (2012: 70) de Marx’a istinaden üstyapının, toplumdaki mevcut iktisadi yapıyı koruyan, toplumsal üretimin bölüşümüne meşruiyet kazandıran hukukî, kültürel ve siyasî kurumları içerdiğini belirtmiştir.

“Belirlenim” (determinizm) denilen husus, temel ve üstyapı arasında hangisinin etkile(n)me açısından ön planda olduğudur. Marx (1979: 25-26)’a göre, maddî hayatın üretim tarzı (temel), genellikle toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini belirlemiştir. Yine belirlenim konusunda Hegel’in diyalektik anlayışının aksine Marx, (2003: 26-27), insanların varlığını belirleyen şeyin bilinçleri olmadığını, bunun aksine onların bilincini belirleyen hususun toplumsal varlıkları olduğunu belirtmiştir. Bu izaha göre, üstyapının kendiliğinden beliren özerk bir oluşum olmadığı, buna karşın toplumsal üretim ilişkilerine dayandığı anlaşılmaktadır (Bottomore, 1993: 558). Temelin üstyapıya yansıtış biçimi, tarihte her çağda hâkim fikirlerin her zaman hâkim sınıfın fikirleri olduğu yönündedir (Marx ve Engels, 2013: 65).

Gerçekte, üstyapı kurumlarındaki değişimin nedeni, üretim güçlerinin gelişmesi ile üretim ilişkileri, özellikle mülkiyet noktasında birbirleriyle uyumsuz hale gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada söz konusu mülkiyet ilişkileri, üretim güçlerinin gelişmesinin önünde bir engel vaziyetini almaktadır. Bu durumda ise bir toplumsal devrim çağı başlamakta ve temeldeki değişme, üstyapıyı, düşük ya da yüksek bir hızla altüst eder hale gelmektedir (Kazgan, 2009: 298; Marx, 1979: 25-26).

Temel ve üstyapı arasında belirlenim konusundaki ilişki, yukarıda izah edilme biçiminin aksine biraz daha karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Bu hususta Marx da,

temelin belirleyiciliğın ekonomik indirgemecilik biçiminde yanlış anlaşılabilceğinin farkındadır. Bu bağlamda Marx, düşüncelerin üstyapısını da sadece gölge bir fenomen olarak ele almamış, bu üstyapının da bir ölçüde temele etkisi bulunduğunu kabul etmiştir. Yine Engels de belirlenim hususunda, üstyapısal faktörlere de hakkını teslim etmiş ve bununla birlikte ekonominin “son kertede” belirleyiciliği noktasına vurgu yapmıştır (Bottomore, 1993: 559-560). Nitekim Küçükömer de, Engels’in salt ekonomik bir belirlenim anlayışı içerisinde olmadığını ifade etmiştir (Küçükömer, 2013b: 195).

Belirlenim konusunda ekonomiyi tek faktör olarak kabul etmeyen bilim adamlarından birisi de Louis Althusser’dir. Althusser; toplumsal sistemi her biri özgül pratiklerden oluşan ekonomik, politik ve ideolojik alanların bütünü olarak görmüştür. Althusser’de toplumsal sistemi belirlemede üretim tarzı, anahtar bir kavram olarak yerini korumuştur. Çünkü birbirine karşılıklı bağımlılığı olan ekonomik, politik ve ideolojik alanlardan hangisinin “başat” faktör olduğunu belirleyen yine ekonomik düzeydir veya üretim tarzıdır. (Bottomore, 1993: 587).

Küçükömer’in belirlenim konusu üzerinde durduğu noktalardan birisi, Türkiye İşçi Partisi (TİP)’nin 1968 Kasım ayındaki 3. Kongresi’nde Heisenberg’in bu konudaki eleştirilerine yer verdiği konuşmasıdır (Bumin, 2000: 97-98). Söz konusu kongrede Küçükömer, sebep-sonuç ilişkilerinde kesinliğin yerini nispileğin-izafiliğın aldığını Einstein’ı referans göstererek belirtmiştir. Bir sosyal bilim dalı olan iktisatta da bu hususun geçerli olduğuna dikkat çeken Küçükömer, temel ve üstyapı arasındaki karşılıklı etkileşimin mümkün olduğunu vurgulamıştır. Konuşmasının ilerleyen bölümlerinde Türkiye gerçeğinde üstyapının temele etkisinin önemine değinen Küçükömer, TİP’ni bu noktaya yoğunlaşma açısından uyarmıştır. Emperyalizmle mücadelede üstyapının belirleyiciliği demek olan “üstün belirleme”, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır (Küçükömer, 2014: 626-627).

Küçükömer (2013d: 75)’e göre, kapitalist toplumların aksine, pre-kapitalist üretim tarzlarında son kertede belirleyici unsur, bu üretim ve yeniden üretimin yansıması politikanın egemenliği ile sağlanmaktadır. Kısacası pre-kapitalist toplumlarda belirlenim, politik ve ideolojik yapının öncelikli olmasıyla açıklanmaktadır. Bu açıklamalara paralel olarak Küçükömer (2013b: 145-146), Osmanlı-Türk toplumu özelinde politik kültür mirası olan tarihi bürokratik yapılanmaya dikkat çekmiş, bunun politik ilişkiler düzeyi ile üretime



ait ilişkiler düzeyinin çakışması olduğunu belirtmiştir. Bu açıklamada odak noktası, politik ilişkilerin üstyapı değil, altyapı olarak belirmesidir.

Yine Küçükömer (2013d: 186), pre-kapitalist toplumlarda ilkel birikimin belirlenişi hususunu ekonomik, politik ve ideolojik üç yapının karşılıklı etkileşimiyle açıklanabileceğini ifade etmiştir. Bu tespitini destekleyici bir yaklaşım olarak Küçükömer, ilkel birikimin belirlenişini sadece ekonomi merkezli açıklamadan ziyade toplumsal sistem seviyesinde bir izah tarzı geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

### **3.1.3. Toplumsal Sınıflar ve Çelişki**

Marx ve Engels (2013: 40)'e göre, geçmişten günümüze bütün toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir. Marx ve Engels, sınıf mücadelesi temelinde toplumsal sınıfları üretim tarzı açısından sömüren ve sömürülen kesim bağlamında ele almıştır. Buna göre, sınıf mücadeleleri ya toplumun devrimci bir dönüşüm geçirmesiyle ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanmıştır.

Marksizm açısından bir sınıfa ait olmanın temel ölçütü, üretim araçlarına sahip olup-olmama ile alakalıdır. Üretim araçları sahipliği (mülkiyet ilişkileri) ise bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki spesifik hakimiyet biçimini tayin etmektedir. Bu kapsamda sınıf mücadelesi de burada artık değer üretenler ile buna el koyanlar arasında gerçekleşmektedir (Giddens, 2010: 297; Kazgan, 2009: 299; Richter, 2012: 72). Küçükömer de bir sınıfa mensup olmayı üretim araçları mülkiyeti ile açıklamış, sınıf mücadelesini de artık değeri elde etme bağlamında değerlendirmiştir. Bunun yanında Küçükömer'e göre toplumdaki egemen sınıf, bu ilişkilerin önemini bildiği için mevcut sistemi ideolojik kurumları ile korumaya ve yaşatmaya çalışmıştır. Mevcut sistemin üretim güçlerinin gelişmesine bir süre pozitif katkıda bulunmasına karşın yeni bir gücün gelişmesi engellenebilmektedir. Osmanlı-Türk toplumu örneğinde üretim ilişkilerinin yeni bir gücün ortaya çıkmasını engellediği kapitalistleş(e)meme olgusu bağlamında görülmektedir (Küçükömer, 2013a: 26).

Bir üretim tarzındaki “temel çelişki”, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında doğan çelişkidir. Bir diğer deyişle temel çelişki, egemen (sömüren) ve sömürülen sınıflar arasındaki mücadelede artık değer ele geçirilmesi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Söz

konusu çelişki, üretim tarzı ile ona karşılık düşen devlet tipinin sınıf mücadeleleri yolu ile aşılarak çözüme kavuşmaktadır (Somer, 1985: 8).

Pre-kapitalist toplumlarda sınıf mücadelesi iki nedenle karmaşıklaşmaktadır. Birincisi, klâsik Marxist yaklaşımda iki sömürücü sınıf arasındaki, kapitalizmin büyüyerek pre-kapitalist toplumu belirlemeye başlamasının neden olduğu çelişki (emperyalizm) ve bu zıtlığın işgücü ve kapital arasında süregelen çatışmayı ilerletmesidir. İkincisi ise, her ne kadar pre-kapitalist geleneklerin desteği gerekse de emperyalist belirleyiciliğin, gerikalmış ülkelerdeki tüm toplum kesimlerini etkisi altına almasıdır. Gerikalmış ülkelerin bu karakteristikleri, devrimci dönüşüm için doğru strateji ve gerikalmış ülkelerdeki burjuvazinin devrimci mücadelede bir rol oynayıp oynayamayacağı üzerinde sert bir tartışma yaratmıştır. Bu hususta, kimlerin işçi sınıfı ile birlikte hareket edeceği meselesinde, ulusal burjuvazi (anti-kapitalist olan) genel kabul görürken, komprador burjuvazi (emperyalizmin içerideki müttefiki) strateji dışında bırakılan sınıf olmuştur (Bottomore, 1993: 574).

İnalçık (2003: 14, 16), Osmanlı Devleti'nde toplumun “askeri” ve “reaya” (tüccar, esnaf ve çiftçi) olmak üzere iki temel sınıfa ayrıldığını ifade etmiştir. Buradaki ayrımın temel kıstası, vergi alma-verme ilişkisidir. Sınıflar arasındaki gizli veya açık çatışma bu bağlamda vergi veren üretken sınıfla devlet arasında gerçekleşmektedir. Devletin öncelikli gayesi kendi bekasını sürdürebilme açısından vergi toplamaktır. Fakat topladığı vergileri azamiye çıkarmaya çalışırken yaptığı bazı düzenlemelerin belirli dönemlerde isyan, ayaklanma vb. tepkilere de neden olduğu görülmüştür.

Sınıf mücadelesi kavramı kapsamında Osmanlı tarihini araştırmaya yönelik Türk Solu (bu arada Küçükömer), yine bu kavramın bir ürünü olan toplumda sömürenler-sömürülenler ayrımı temelinde Osmanlı-Türk toplumunun kapitalistleş(e)memesi olgusunu ele almıştır (Sayar, 2007: 168).

Küçükömer, Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma hareketleriyle birlikte yeniden şekillenen toplumsal kesimleri, Batıcı-Laik ve Doğucu-İslamcı olmak üzere iki karşı grupta incelemiştir. Küçükömer, düzenin (sosyo-ekonomik kuruluş) yabancılaştırılması ile Batılılaşmayı eş anlamda görmüştür. Bununla birlikte Batılılaşma hareketlerinin büyük halk kitleleri tarafından kabul görmemesi, onları içe dönük ve kapalı bir “İslamcı” cephe

olarak savunma hattı oluşturmaya sevk etmiştir (Küçükömer, 2013a: 9, 21). Burada Küçükömer'in üstyapıya ait bir meseleyi “temel”de ele alması söz konusudur. Bu durum, Osmanlı-Türk toplumunun pre-kapitalist toplum biçimlerinden birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ikili ayrımın nedenlerinden birisi de üretim güçlerini geliştirici olup-olmaması noktasında kilitlenmektedir. Buna göre Küçükömer (2013a: 22), Doğucu-İslâmcı kesimi nispeten daha tutarlı bulmuştur.

Küçükömer'e göre, 1968 yılı esas alındığında, Türkiye'de sınıf meselesi aydınlık değildir. Bunun nedeni kapitalist toplumlarda mevcut olan temel çelişkinin (emek-sermaye çelişkinin) ortaya çıkamamasıdır. Bu sebepten ötürü sınıflar da belirgin bir biçimde ortaya çıkamamış, bu da bazı üstyapı meselelerinin ön plana geçmesine yol açmıştır (Küçükömer, 1968: 128).

Küçükömer'e göre Türkiye'de temel çelişki farklı bir şekilde tezahür etmiştir. Diğer AGÜ'lerde olduğu gibi Türkiye'nin de temel çelişkisi “emperyalizm” ilemdir. Bu çelişkiyi çözmek için toplumun hangi kesimleriyle birlikte hareket edileceği Küçükömer'in önemseydiği husustur (Küçükömer, 2014: 628). Emperyalizmle mücadelede Küçükömer'in meşhur ayrımı olan Batıcı-Laik ve Doğucu-İslâmcı kesimler, kimlerle ortak hareket edileceği noktasında önem arz etmektedir. Özellikle Doğucu-İslâmcı cephenin *dayandığı* geniş halk kitleleri, birlikte hareket edebilme açısından kazanılması gerekmektedir.

Temel çelişkinin ne olduğu hususunda Aybar (2014: 635), bunun teorideki emek-sermaye çelişkisi olduğunu, fakat söz konusu çelişkinin farklı toplumlara değişik biçimlerde yansıdığını dile getirmiştir. Bu bağlamda Türkiye'deki temel çelişki Amerikan emperyalizmi, uluslararası sermaye ve bunun aracısı olan sınıflar, kompradorlar, ağalar ve bürokratlardır. Yine Aybar, bürokratların da Osmanlı Devleti örneğinde üretim araçları mülkiyeti yerine denetimini dikkate alarak “sınıf” vasfını taşıdığını ileri sürmüştür.

Aybar'ın bürokratları sınıf olarak kabul etmesine karşın Küçükömer, bu görüşü onaylamamıştır. Çünkü Küçükömer'e göre sınıf meselesinde yol, yine üretim araçlarının mülkiyetine çıkmaktadır. Sosyalizm'e geçildiğinde, üretim araçlarının mülkiyeti halka verileceğinden halk bağımsız olacaktır. Böylelikle bir ülkenin kendi üretim araçlarına sahip olması ile diğer ülkelerden mümkün olduğu kadar bağımsız olması gerçekleşecektir. Fakat Küçükömer, bürokrat kesimden bir grup olan subayların üretim aracı sahipliği-

ortaklığı yoluyla sınıf olmaya doğru yol aldığına dikkat çekmiştir. Subaylar, bunu farklı bir sanayileşme politikası yolu olan montaj sanayii ile Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK)'nın öncülüğünde gerçekleştirmeye yönelmiştir (Küçükömer, 2014: 629).

Küçükömer'in perspektifinden sınıf kavramı; ekonomik, politik ve dış gelişmelerin değerlendirilmesi, yaratılan milli gelirden toplumun daha çok hangi kesimlerinin yararlandığının tespiti ve devlet mekanizmasında hangi kesimin hâkim konuma sahip olduğunu anlama açısından büyük önem taşımaktadır (Küçükömer, 2009: 157).

Küçükömer (2009: 159), Türkiye'deki sınıf meselesini değerlendirirken bunun uluslararası dengedeki değişimler göz önüne alınarak yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Türkiye'nin, Kapitalist Blok içindeki yerinin iyi tespit edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Küçükömer'e göre Kapitalist Blok üç temel çatışma içerisindedir. Bunlar: Doğu Bloku, Kapitalist Blok içi çatışmalar ve kapitalist sınıf ile işçi sınıfı arasındaki çatışmalardır. Küçükömer, söz konusu çatışmaları ve bunların çözüme ulaşma yollarını şu şekilde izah etmiştir (Küçükömer, 2009: 160):

(...) Kapitalist ülkeler iç ve dış sömürme ile vardıkları bir sermaye birikimi seviyesinde sağlanabilir olan yüksek gelirden, örgütlenen işçi sınıfına da pay vererek nispi bir iç uzlaşma sağlayagelmışlerdir. (...) İşte bu nispi denge, ancak: a) devamlı kitle halinde, bekleyemez bir üretim mekanizmasına; b) bu üretimin devamlılığı için geniş iç ve dış piyasaların kontrolüne; c) yine üretimin devamlılığı, hatta artırılması için dünya ilkel madde kaynaklarının da kontrolüne mutlak olarak bağlıdır. Oysa kapitalist ülkelerin dış pazarları daha çok yine kapitalist ülkeler ve gelişmemiş ülkelerdir. Kapitalist Blok'un ithal zorunda olduğu ilkel maddelerin üçte ikisi kadarı da gelişmemiş ülkelerdedir. Öyle ise, gelişmiş kapitalist ülkelerde işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki denge ancak diğer rakip kapitalist ülke pazarlarını kontrol ile ve özellikle gelişmemiş ülkelere kaynaklarına el atmakla mümkün olabilir. Başka bir çıkış ya da uzlaşma yolu yoktur. (...) Demek ki, kapitalist ülkede sınıf sorunu dış ülkeler pazarlarını, ilkel madde kaynaklarını kontrol edebildikçe çözülmüş gözüküyor. Dışta rekabet edemez hale gelince, yeterli kaynağı bulamaz olunca dışarı, özellikle gelişmemiş ülkelere ihraç edilmiş olan sınıf sorunu tekrar ortaya çıkacaktır.

Küçükömer'in yukarıdaki açıklamalarından hareketle Türkiye'deki sınıf meselelerinin salt iç gelişmelerle izah edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Küçükömer, Kapitalist Blok'un bu üç temel çatışma ile kendi sınıf meselelerini çözme girişimlerinin, kapitalist bir kalkınma anlayışı ile geliştirilmek istenen Türkiye'nin stratejilerini de büyük ölçüde etkilediğine dikkat çekmektedir (Küçükömer, 2009: 161).

Küçükömer'e göre temel çelişki "emperyalizm"dir. Temel çelişkinin çözüm yolu ise Sosyalizm'dir. Yine Emperyalizmle mücadelede (Sol için – TİP kastedilmektedir)

kimlerle ortak hareket edileceği büyük önem taşımaktadır. Bunun için de sınıf meselelerini doğru anlaşılmalıdır. Küçükömer'in sol-sağ tanımlarını tersyüz eden Batıcı-Laik ve Doğucu-İslâmcı ayrımı bu hususta yol açıcı bir mahiyettedir. Bu bağlamda temel çelişkiyi çözmeye adına dikkate alınması gereken nokta, “tali çelişki” olan tarihi politik mirası yansıtan bürokratik yapılanma ve bunun temsilcileridir (Bürokrat-halk çelişkisi). Bunlar, üretici güçlerin gelişmesini engelleyen kesimlerdir. Burada söz konusu tali çelişki, temel çelişkiyi çözmeye özellikle eylemde dikkate alınmalıdır (Küçükömer, 2009: 175, 177). Küçükömer, Marx'ın Türkiye'de doğması varsayımında onun uğraşacağı asıl meselenin Osmanlı-Türk toplumu için tali çelişki hükmünde olan bürokrat-halk çelişkisi olacağına ihtimal vererek, söz konusu çelişkiye ve bunun çözümünün gerekliliğine dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2013b: 90).

#### **3.1.4. Bürokrasi**

Bürokrasi kavramı, Marksizm'de devlet-toplum ilişkisi noktasında önem taşıyan hususlardan birisidir. Küçükömer'in düşünce dünyasında bürokrasi, hem üretim güçlerinin gelişmesini engelleyici bir faktör olarak hem de bu gelişimin önünü açabilecek gruplardan birisi olması bağlamında dikkat çeken konuların başında gelmektedir. Küçükömer, Osmanlı-Türk toplumunda bürokrasinin tarihsel kökenlerini tespit etmiş, buradan hareketle sivil topluma ulaşma açısından birtakım karanlık noktaları aydınlayabilecek bürokrasi eleştirisi geliştirmiştir. Bu bağlamda Bottomore (1993: 98)'un, hem Doğu'da hem Batı'da Marksist düşüncede bir rönesans yaratılmasının başlıca koşulunun bürokrasinin etkili ve geçerli bir eleştirisinin yapılması olduğu tezine Küçükömer'in de bir katkıda bulunduğu söylenebilir.

Bürokrasi eleştirisi açısından Yerasimos (1992: 544-545) da, Osmanlı-Türk toplumu özelinde kapitalizme geçememe hususunda bürokratik yapılanmanın engel teşkil ettiğine temas etmiştir. Yine ona göre, bu bürokratik yapılanmanın kapitalizmle kurduğu eşitsiz ilişkiler emperyalizme de kapı aralamıştır.

Bürokrasi eleştirisinin önemine kısaca temas ettikten sonra bürokrasinin ne anlama geldiği ve Küçükömer düşününde bu kavramın nasıl yansıdığına değinmek gerekmektedir. Bu minvalde Marx, bürokrasi kavramını ana hatlarıyla iktidarı elinde tutan gruplarla onlara bağımlı kılınan toplumsal gruplar arasındaki mevcut olan ilişki olarak görmüştür. Söz

konusu ilişki sürekli kendini yeniden üreterek gücünü muhafaza etmiştir (Bottomore, 1993: 97). Küçükömer'e göre ise bürokrasi, Osmanlı-Türk toplumu özelinde, bir politik miras olan politik ilişkiler düzeyinin üretime ait ilişkiler düzeyi ile çakışmasıdır. Yani söz konusu politik ve ekonomik ilişkilerin ayrışmaması, bütün halinde bulunmasıdır. Kısacası bürokrasi; gayrı-şahsidir, birey-dışı bir oluşumdur. Bunun yanında Küçükömer, bürokrasinin farkında olmadan benliğe işleyen bir yapı olarak (kulluk), toplumsal yaşamda sınıfların belirginleşmemesine neden olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim din gibi kısmen otonom bir kültür alanı da zaman zaman mevzubahis bürokratik yapının tesirine uğramıştır (Küçükömer, 2013b: 146; 2013d: 49).

Küçükömer, iktidarın yasama, yürütme ve yargı gibi tüm unsurları ile topak bir biçimde bölünmemiş olarak üst bir merkezde (tarihi politik miras olan bürokratik yapıyı) toplanmasının nasıl oluştuğunu kademe kademe şu şekilde izah etmiştir (Küçükömer, 2013d: 206-207):

- Öncelikle toplumun temsilcisi görünümünde üst düzeyde ayrı bir birimin (hükümdar) mevcudiyetinin bulunması,
- Bunu müteakiben bu üst birimin bütün toplumun sürekliliği (üretimi) adına politik iktidar ve otoriteye sahip olması,
- Son olarak, toplumun sürekliliğini sağlamanın, sadece üst birimin sürekliliğini sağlamaya dönüşmesidir.

Küçükömer, Osmanlı ve Cumhuriyet bürokrasisini birbiriyle iç içe geçen dört temel faktörle izah etmiştir. Bunlardan ilki, toplumun farklı kesimlerinden bürokratik gruba girmede tabandan tavana açık olan bir hareketlilik söz konusudur. İkincisi, bu gruba girildiğinde halktan geline sınıflardan kopulmasıdır. Üçüncü unsur ise, küçük memur (sivil-asker) kadrolarının bürokratik otokrasiye dâhil olmamakla beraber üstte yer alan bürokratlar tarafından kullanılma imkânının bulunmasıdır. Dördüncü ve son faktör, söz konusu imkân emperyalist zorlamaların da tesiriyle memurlara eğitim yoluyla verilen Batıcı-Laik kapitalist ideolojinin etkisidir. Bu son etkenin de tesiriyle düzenin yabancılaşmasına yol açılmış, halktan ayrı düşülmüştür (Küçükömer, 2013a: 110-111).

Batılılaşmanın getirdiği yenilikleri savunan Batıcı-Laik kesim, bürokratlar (kapıkulu olan yeniçeriler bunun dışında) ve ayanlardan oluşmaktadır. Batıcı-Laik kesimin

daha etkili olmasında biri içeride, diğeri dışarıda olmak üzere meydana gelen iki gelişmenin birbirine uygun düşmesinin de büyük tesiri bulunmaktadır (Küçükömer, 2013a: 68):

- *İç gelişme:* Ayan ve bürokratların mülkiyet haklarında bazı değişiklikler talep etmesi ve birtakım Batısal haklar sağlanması isteğidir.
- *Dışarıdaki temel gelişme:* Batı'da kapitalizm, Sanayi Devrimi ile birlikte büyük çapta üretim artışı sağlayınca, kapitalist ülkeler bunun gereği olarak pazar ve hammadde sağlamak üzere diğer ülkelere birtakım istekleri-emirleri olmuştur. Dıştaki bu temel gelişme ile Osmanlı Devleti'nde ayan ve bürokratların bazı Batı kurumlarını almak istemeleri birbiriyle örtüşmüştür. Batılılaşma hareketleri ile bürokratlar, servetleri için dayanılacak devamlı bir politik güç ararken, ayan kesimi ise fiili büyük toprak mülkiyetine hukuken de kavuşmaya çalışmışlardır. Fakat bürokrat ve ayan kesiminin talepleri olan üst-yapı kurumlarının alınması, Osmanlı kapısını önce kapitalizme hemen akabinde de emperyalizme ardına kadar açmıştır.

Küçükömer, ayanın ilerleyen süreçte yeni bir sınıf olarak toprak mülkiyetini sağlayan hukuki taleplerinde nispeten bir başarı sağlayınca, elde ettiği büyük toprak mülkiyetinin getirdiği politik gücün bürokrat güç ile çatışmasından da çekindiğini ve bunun da etkisiyle Batılılaşma akımından ayrılarak genel olarak Doğucu-İslâmcı cepheyi *tutar gözüktüğünü* belirtmiştir (Küçükömer, 2013a: 70).

Küçükömer, Batıcı-Laik bürokratin bir sınıf olamadıklarını yani ellerine geçirdikleri artık değeri tekrar üretime kanalize edemediklerini ifade etmiştir. Buna ek olarak söz konusu kesim, üretim güçlerinin de gelişimini engelleyerek kapitalizme ve daha sonra sosyalizme geçememede temel etken olmuştur (Küçükömer, 2013a: 22-23). Batıcı-Laik kesim, böylelikle Doğucu-İslâmcı hatta halkçı denilebilecek akım içinden gerçek bir sınıf hareketinin doğmasını engellemiştir. Buradan hareketle de mevcut düzenin temelden reddine gidebilecek bir oluşumun gelişmesini devamlı olarak engelleyen tarihi bir misyon görmüştür. Küçükömer'e göre Türkiye'deki sınıf meselelerinin anlaşılmasında kilit nokta burasıdır. Çünkü Batıcı-Laik ve Doğucu-İslâmcı kesimleri arasındaki çekişme, kaçınılmaz olarak tali ve daha çok ideolojik kurumlar üzerinde süregelmiştir. Söz konusu tali çelişki, temel çelişkinin belirlenmesini ve çözümünü günümüze kadar engelleyebilmiştir. Bu

engelleme ile farkında olarak veya olmadan kapitalizmin Türkiye'de çıkar sağlamasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda Küçükömer, Batıcı-Laik kesimin kapitalizmle işbirliğine giderek ülke kapılarının emperyalizme açılmasının tarihi bir zorunluluktan kaynaklandığını da belirtmiştir. Bu açıdan söz konusu bürokratlar talihsiz bir rol oynamışlardır (Küçükömer, 2013a: 23-24, 73). Bunun yanında Avcı (2000: 39), söz konusu kutuplaşmanın sivil toplumun kurulamayışında da etkili olduğunu belirtmiştir.

Küçükömer, Osmanlı-Türk bürokrasisinin farklı iki kampa ayrışmasının kökenini, Batılılaşma-modernleşme faaliyetlerinin sosyo-kültürel zemininin hazırlandığı Lâle Devri (1718-1730) ile başladığını iddia etmiştir. Söz konusu cephelelerden ilki Batıcı-Laik kesim, diğeri ise Doğucu-İslâmcı gruptur. Lâle Devri, tüketim kalıplarının değişmesi açısından halkın değerler sistemine ters düşmüştür. Diğer yandan sanayileşme hareketi, yeniçeri-esnaf çıkarlarıyla uyumsuzluk göstermiştir. Doğucu-İslâmcı denilen grup ise, Batılılaşma hareketlerine muhalefet eden yeniçeri-esnaf-ulema birlikteliğinden gelmektedir. Bu muhalefetin temelinde ise emperyalizm gerçeği yatmaktadır. Küçükömer ayrıca Lâle Devri'nin, yaşantısını ve devletçiliğini "Ortanın Solu"<sup>2</sup> denen hareketin küçük bir çekirdeği olarak görmüştür (Küçükömer, 2013a: 59, 66, 69).

Küçükömer, Lâle Devri ile başlayan toplumsal kutuplaşmanın, Jön Türklerin 1902'de II. Abdülhamid'e karşı yaptıkları Paris Kongresi ile belirgin bir hal aldığı ileri sürmüştür. Burada artık Batıcı-Laik kesim ile Doğucu-İslâmcı gruplarda partileşmenin başladığı görülmüştür. İlerici-gerici biçiminde kısır döngü halini alan tartışma da o tarihten itibaren somutlaşmıştır. Jön Türkler farklı görüşlere sahip iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilki olan merkezîyetçi bürokrat grup, Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyetini kurmuştur. Diğer grup ise, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyetini kurmuştur. Küçükömer'e göre bundan sonra gelen partiler ana hatlarıyla bu iki ana akımın devamı

---

2 CHP'nin 1965 seçimleri öncesi Ortanın Solu adıyla izlediği yeni politika, Küçükömer'in eleştirilerine hedef olmuştur. Küçükömer, Ortanın Solu hareketini Batıcı-Laik kesim içerisinde değerlendirebilmek için Osmanlı Devleti'nin neden kapitalist bir düzene geçemediğini izah etmek istemiştir. Sol bir parti olan ve halk tabanında ciddi bir yankı uyandıran TİP'in üyesi de olan Küçükömer, CHP'nin izlediği bu politika ile TİP'in halk nezdindeki etkisini kırmaya çalıştığını ileri sürmüştür. Düzenin Yabancılaşması adlı çalışması, söz konusu oluşumun Batıcı-Laik kesimde yerini tespit etme gayesiyle kaleme alınmıştır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre, tarihi bürokratik mirastan gelen CHP, bir iktisadi yapı (temel) sorunu olan üretim ilişkilerinde (mülkiyetin dağılımı ve bölüşümde) esaslı bir değişikliğin araçlarını düşünmemiş, tali bir çatışma olan ilerici-gerici (rejim meselesi) ayrımını yeniden ısındırmıştır. Böylece emperyalizmin arzu ettiği kutuplaşmayı devam ettirmiştir. Sonuç olarak Küçükömer, yaptığı analizlerle emperyalizmle mücadelede gerçek bir devrim için (Sosyalizm), halka (Doğucu-İslâmcı kesim) ve özellikle de halkla bütünleşmesi olası olan bürokratlara, Ortanın Solu hareketinin tarihsel süreçteki yerinin bilinmesi hususunda uyarıda bulunmuştur (Küçükömer, 2013a: 38, 130).



mahiyetini taşımıştır (Küçükömer, 2013a: 83-85). Tablo 10’da, Küçükömer’in söz konusu toplumsal kutuplaşmanın seyrettiği tarihsel süreci, siyasi yelpazede yer alan sol ve sağ akımlara göre sınıflandırmasına yer verilmiştir.

**Tablo 10: Küçükömer’in Osmanlı-Türk Bürokrasisini Sol-Sağ Akımlar Olarak Sınıflandırması**

SOL YAN	SAĞ YAN
<i>Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen Doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan:</i>	<i>Batıcı-Laik bürokratik geleneği temsil eden:</i>
Jön Türklerin Prens Sabahaddin Kanadı: Hürriyet ve İtilaf	Jön Türklerin Terakki ve İttihat Kanadı: İttihat ve Terakki (Önce cemiyet sonra fırka)
İkinci Grup (I. Büyük Millet Meclisi’nde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nde)	Birinci Grup (I. Büyük Millet Meclisi’nde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nde)
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF)	Cumhuriyet Halk Fırkası
Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF)	Cumhuriyet Halk Fırkası
Demokrat Parti (DP)	Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) – Milli Birlik Komitesi (MBK)
Adalet Partisi (AP)	CHP (Ortanın Solu)
?	?

**Kaynak:** Küçükömer, 2013a: 86.

Küçükömer’in yukarıdaki tablo ile özetlediği sol-sağ ayrımı, Hilav (1995a: 96)’ın “sağlıklı bir sol düşüncenin yani ayağı yere basan Marksist bir irdelemenin tüm alanlarda inşasının, ancak resmî ideolojinin aldatıcı “ilerici-gerici” karşıtlığının aşılmasıyla mümkün olabileceği” tespitinden hareketle değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Küçükömer, yukarıdaki tabloya göre Türkiye’de “sol” olarak bilinen kesimin aslında “sağ” olduğunu, buna karşın “sağ” olarak nitelendirilen kesimin ise “sol” olduğunu öne sürmüştür. Buradaki temel ölçüt, bir ilerencilik göstergesi olan üretim güçlerinin gelişmesini sağlama ve emperyalizmle mücadele etmektir. Buna mukabil gericilik ise, genellikle söz konusu gelişimin önünü tıkama ve emperyalizmle ortak hareket etme bağlamında değerlendirilmiştir. Yine Küçükömer, tabloda her iki kesimin tepe noktasında bürokratların bulunduğu temas etmiştir. Tabloda bürokratlar arasındaki ilerici-gerici biçiminde bir üstyapı tartışması biçiminde süregelen çekişme, zaman içerisinde bazı bürokratların önceki düşünceleri ile çelişen farklı fikirlere geçebildiklerini göstermektedir. Yine “ilerici” olarak tavsif edilen Batıcı-Laik bürokratlarla “gerici” olarak nitelendirilen Doğucu-İslamcı kesim arasındaki bu çekişmede, hem iktidarda olan bürokratlar artık değerden pay almakta hem de emperyalizm bulduğu kapı aralığından içeri girerek ülkeyi yarı sömürge haline

getirmektedir. Küçükömer, söz konusu ilerici-gerici çekişmesinin değişen koşullarla birlikte süreklilik arz etmeyeceğine dikkat çekmek için, tablonun en alt kısmına soru işareti koymuştur (Küçükömer, 2013a: 87-89).

Küçükömer, hem Düzenin Yabancılaşması adlı çalışmasında hem de bu çalışmanın biraz da basite indirgenerek şematize edildiği sol-sağ tablosunda, tarihi olarak farklı iki kutba bölünmesi söz konusu olan Türk toplumunu, evvela emperyalizmin bölme işlemlerine karşı uyarma ve buradan hareketle de bağımsızlık ve sosyalizm için stratejinin genel ilkelerini ortaya koyma amacı gütmüştür. Bu hususta siyasi hedeflerin ön planda olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Küçükömer, öncelikle (sivil-asker) bürokratların, sonra İslâmcı-Doğucu ve emperyalizme karşı durabilecek halk kitlelerinin uyarılmasını hedeflemiştir. Küçükömer, yine söz konusu çalışması ile henüz filizlenmeye başlayan sol kesim için *ne yapılmalıyı* göstererek, buradan *ne yapılmalıya* dair bir başlangıç stratejisi oluşturmayı arzulamış, solun bürokratik bir hüviyete bürünmemesi için uyarılarda bulunmuştur (Avcı, 2000: 36; Küçükömer, 2013a: 136, 227; Özcan, 2013: 104).

Küçükömer'in, siyasi yelpazede yer alan sol ve sağ ayrımını hangi kıstaslara dayanarak ele aldığını biraz daha açmak gerekmektedir. Küçükömer, meşhur tablosunu oluşturmadan (Düzenin Yabancılaşması – 1969) önce, sol ve sağ ayrımının temelini kafasında şekillendirmiştir. Nitekim bu hususta Yön Dergisi'nde 27.06.1962'de yayınlanan "Türkiye'de Temel Kararları Kim Alır?" başlıklı makalesi önemli veriler sunmaktadır. Burada Küçükömer, söz konusu dönemde parlamentoda bulunan CHP'nin büyük çoğunluğunu ve diğer parti temsilcilerini "muhafazakâr" olarak nitelemiştir. Küçükömer, söz konusu muhafazakârlığı aşmanın yolunu ise sosyal sistemin değiştirilip değiştirilmemesine dayandırmıştır. Bu açıdan "*mevcut sisteme dokunmayan politika muhafazakârdır; sistemde imtiyaz ve tekelleri temizlemek isteyen politika liberaldir (özellikle radikal); sistemde daha şümulü değişiklik amacı güden ise sosyalisttir*" (Küçükömer, 2009: 18-19). Burada Küçükömer'in kendi bakış açısına tekabül eden "sol" anlayışa, parlamentoda henüz hiçbir partinin ulaşmadığı görülmektedir.

Küçükömer, yine 24.10.1962'de Yön Dergisi'nde yayınlanan "Birleşen Partiler: Motorlu Kağnılar Bizim Liberallerimiz!" adlı makalesinde, siyasi partilerin birbirleriyle olan bağına nispi olarak sağ ve solda yer almakla açıklamıştır. Bu açıdan ele alınan tasnife göre genel olarak "sağcı partiler" muhafazakâr ve ırkçılardan teşkil etmekte; buna karşın

“solcu partiler” gerçek liberallerden ve sosyalistlerden oluşmaktadır (Küçükömer, 2009: 34).

Sol-sağ ayrımı konusunda Küçükömer’in düşüncelerine yer verdikten sonra, söz konusu tablonun yorumuna ve buradan hareketle toplumun hangi kesimlerine ne tür mesajlar verildiğine temas etmekte yarar vardır. Bu bağlamda Küçükömer, öncelikle subayların büyük çoğunluğunu dâhil ettiği Batıcı-Laik bürokratlara tam anlamıyla anlamadıkları emperyalizmin etkilerini hatırlatmıştır. Buradan hareketle emperyalizmin tesirleri anlaşıldığı takdirde halk ile bir bütün olarak gerçek devrimin yolu açılmış olacaktır. Aksi takdirde zaten hâlihazırda mevcut olan, adına devrim denilen ve tarihi olarak Batı’ya özgü olan üstyapı kurumlarını Türk toplumuna aktarmanın, halkta herhangi bir karşılık bulmamasını netice verecektir. Bu durumda ise, söz konusu Batılılaşma faaliyetleriyle beliren kapitalist tipin Batılı emperyalistlerle işbirliğine gitmek zorunda kalması hâsıl olacaktır. Kısacası Küçükömer’e göre, halka rağmen olan devrim ve reform hareketleri eninde sonunda etkisiz olacaktır (Küçükömer, 2013a: 96).

Küçükömer’e göre, üretim gücünü temsil etmeyen bir politik güç geçicidir. Bu bağlamda bürokratlara yine uyarı mahiyetindeki ekonomik güç-politik güç ayrımını değerlendirebilme açısından bir kıstas sağlayan farklı beş alternatif yolu izah etmiştir. Bu yollar, Osmanlı Devleti’nin son yüzyılında ve Cumhuriyet dönemindeki bürokratlara açık gözükmektedir. Bu yollardan ilk üçü, politik güç ile ekonomik güç arasındaki bağı yeterince değerlendirme imkânı bulamayan ve politik iktidarda kalarak artık değerden büyük pay almayı sürekli olarak isteyenleri tavsif etmektedir. Son iki yol, ise politik güç ile ekonomik güç arasındaki ilişkileri grup olarak anlayanlara atfedilmiştir. Söz konusu alternatif yollar şunlardır (Küçükömer, 2013a: 98-99):

- Üretim araçları sahiplerinin karşısına çıkılması,
- Üretim araçları sahiplerinin emrine girerek emekçilerin karşısına çıkılması,
- Bürokratlardan bir kesimin yerli üretim aracı sahibinin karşısına çıkarken diğer grubun yabancı sermayedarın bilinçli ve/veya bilinçsiz olarak emrine girmesi,
- Bürokratlardan büyük bir grubun artık değer elde etmesinin yanında, kendisinin de üretim aracı sahibi olarak kapitalist sınıfa girmeye başlaması,
- Bürokratların kendilerini, emekçi halk yığınları ile özdeş görmesi ve onların yanında yer alması.

Küçükömer, beşinci alternatifle birlikte bürokratların üretim güçlerinin gelişmesini yavaşlatan-engelleyen-tasfiye eden özelliğinin artık değişeceğini ifade etmiştir. Yine Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması kitabı ve içinde yer alan bilhassa meşhur sol-sağ tablosu ile ulaşılan analiz sonuçlarını, bu alternatifte (beşinci) girmesi olası olan bürokratlara sunmayı hedeflemiştir. Böylelikle analizin önemli sonuçlarından birisi olan, bürokratların devrim ve reform konusunda halka karşı düşmelerinin anlaşılması varsayımında, bürokratlar kendi tarihî yerini tespit etme fırsatını bulacak ve bunun bilincine gelmesi ile sonuncu (beşinci) gruba giriş sağlanacaktır (Küçükömer, 2013a: 99).

Küçükömer, 1960'dan sonra Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK) vasıtasıyla bürokrat kesimin üretim aracı sahibi olarak bir sınıf olmaya yönelişine, yani dördüncü alternatif yola girişine, dikkat çekmiştir. Böylelikle diğer şartlar sabitken, bürokratlara üretim araçlarına sahip olarak artık değerden büyük pay elde etmenin devamlı ve garantili yolu açılmış olacaktır. Fakat kurum (OYAK) yöneticileri kâr amaçlı faaliyetlerden birisi olan montaj sanayiine de girmiştir. Küçükömer'e göre bu sanayi dalının topluma sosyal maliyetinin yüksek olmasının yanında, asıl önem arz eden ciheti yabancı sermaye ile ortaklığı, yani dışa bağılılığıdır. Böylece iç ve özellikle de dış ortakları, daha geniş bir çapta artık değer sağlamaya zemin hazırlanmıştır. Bu bağlamda Küçükömer, milliyetçi olmaları doğal olan asker-bürokratları uyarmak istemiştir (Küçükömer, 2013a: 131-133).

Küçükömer, Osmanlı-Türk toplumunu temel alarak geliştirdiği bürokrasi analizi ve eleştirisinde, bürokratların olumlu yönde değişebileceği şeklindeki ifadelerinin de yeterince dikkate alınmadığını düşünmüştür. Bu meyanda bürokrat kesimin değişmeyeceğini hiçbir zaman söylemediğine işaret eden Küçükömer, bunlardan bir grubun emekçilerle ve fakir halk sınıflarıyla bütünleşebileceğine dikkat çekmiştir. Söz konusu değişme ihtimali olan kesimi de bürokratik grupların önünde bulunan alternatif yollardan beşincisi olarak vurgulamıştır. Buradaki beşinci alternatifte dahi, tarihi bürokratik mekanizmanın dışına çıkmak şarttır. Küçükömer bu bağlamda, devrimin bürokratik ve askeri mekanizmanın el değiştirmesi olmadığını hatırlatmış, bunu devrim zannetmenin fırsatçılık, ezbercilik ve eksik şematiklik olduğunu ifade etmiştir (Küçükömer, 2013a: 227-228). Küçükömer'in burada askeri bir devrimle sosyalizme geçme planı olan Kemalist "Milli Demokratik Devrim" (MDD) hareketini kastettiği anlaşılmaktadır. Avcı (2000: 37)'ya göre de Küçükömer, kısa yoldan iktidara ulaşma ve

reformlarla toplumu düzenleme anlayışının dışında kalarak, halkla bütünleşen bir sivil çözüm arayışı içerisinde olmuştur.

### 3.1.5. Asya Üretim Tarzı

Asya Üretim Tarzı (AÜT) kavramının ortaya çıkışında, Marx ve Engels'in özellikle Çin ve Hindistan toplumları üzerinde durmalarının payı bulunmaktadır. 1853 yazında AÜT'le ilgilenmeye başlayan Marx ve Engels'in bu konuda James Mill, François Bernier ve Richard Jones'un kaynaklarından da etkilenerek, Asyatik toplumda bilhassa toprakta özel mülkiyet olmamasını, toplumsal durgunluğun temel nedeni olarak ileri sürmüşlerdir (Bottomore, 1993: 45; Timur, 2014: 21-22). Toprakta özel mülkiyetin olmaması AÜT'nin temel nedeni olmakla beraber, diğer faktörlerin de etkileri hesaba katılarak AÜT'nin ana karakteristikleri ortaya çıkarılabilir. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- AÜT'nin statik özelliği, tarım ve el zanaatları birlikteliğiyle iktisadi açıdan kendi kendine yeten köy topluluğuna ve bu toplulukların diğerlerinden yalıtılmış halde bulunmasına bağlıdır (Bottomore, 1993: 45).
- AÜT'nin bir diğer özelliği, coğrafya ve iklim şartları gereğince bu topluluklar, geniş çaplı sulama faaliyetlerini koordine etme ve geliştirmede merkezi yönetsel bir aygıtı gerektiren sulama faktörüne bağımlıdırlar (Bottomore, 1993: 45).
- AÜT kavramının kökeninde devesa bir devlet ile geniş bir kırsal taban arasındaki boşluk yatmakta ve böylece devletin otoritesini sınırlayabilecek ara yapıların, yani sınıfların yokluğu vurgulanmaktadır. Bu da sınıflar ve sınıf mücadelesinin yokluğu ile Asya'nın ekonomik durağanlığını açıklamaktadır (İnan, 1983: 13).
- Köy ekonomisinin kendine yetecek geçimlik üretim yapması dolayısıyla, meta üretimi de gelişmemiştir. Köy topluluklarının her birinin kendi içinde işbölümü bulunmasına karşılık, aralarında işbölümü bulunmaması, mübadele ekonomisinin gelişmesi için gerekli ortamı yaratmamıştır; bu koşullarda, kapitalizm gibi mübadele-değerleri değil, kullanım-değerleri üretimi söz konusudur (Kazgan, 2009: 356).
- AÜT'nde artık değere el koyan devlettir. Bu temel nedenden ötürü feodaliteden farklılaşmıştır (Hilav, 1995b: 131).

- Asyatik toplumlarda, köy topluluklarının devlet adına bir azınlık tarafından sömürülmesi, kolektif bir sömürme tarzıdır. Hükümdarla bunlar arasındaki ilişki, bir tür “genel kölelik” niteliği taşımaktadır. Eskiçağda köle sahibinin, feodalitede toprak sahibi lordun, kapitalizmde kapitalistin ele geçirdiği artık değeri, AÜT’nda bir işlevler iktidarı olan devlet veya hükümdar, yani toplumsal görevleri yerine getiren hâkim sınıf elde eder (Kazgan, 2009: 357).
- Gerek kentler gerekse de toplumun tümü, köy-kent arası işbölümünün ve mübadele ekonomisinin gelişmesi sonucu değil, dış ticaret gerekleriyle ve hâkim sınıfın artığı harcamasıyla ilgili olarak doğar. Eskiçağdaki kölelik, feodalite ve kapitalizmden farklı olarak, bu sistemde bireysel kölelik olmayıp, genelleşmiş kölelik söz konusudur (Kazgan, 2009: 357).

Marksist düşünce dünyasında 1930’lu yıllarda önemli bir tartışma konusu olan ve politik sebeplerden ötürü arka plana atılan AÜT problemi, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra (1945 sonrası) ulusal kurtuluş hareketlerinin ortaya çıkması, Afrika-Asya devletlerinin politik alanda dünya çapında önem kazanması ve bağımsızlığına kavuşan ülkelerde kapitalist olmayan bir kalkınma yolu arayışının da etkisiyle yeniden önem kazanmıştır (Hilav, 1995b: 125).

Batı’da AÜT tartışmalarının gündeme gelmesinin nedeni Stalinizm ve destalinizasyonla ilgilidir. Yani Rusya’da birtakım işlerin iyi ve doğru gitmediğinin yavaş yavaş anlaşılmasıdır. Marksist bilimsel düşüncenin diyalektik materyalizm adı altında indirgemeci bir biçimde ele alınması, söz konusu tartışmaların canlanmasında etkili olmuştur. Kısacası bu tartışmalar tekrar Marx’a dönüş hareketine zemin hazırlamış, bundan da Türkiye’deki Marksist düşünürler etkilenmiştir (Hilav’dan akt. Bağdatlı, 2012: 49).

Marksizm’de AÜT ile ilgili araştırmalara yönelmede, Marx’ın meşhur eseri “Kapital”de, tüm toplumların Batı’nın geçtiği aşamalardan (ilkel toplum-kölecilik-feodalite ve kapitalizm) geçmek zorunda olmadığını ifade etmesinin de tesiri bulunmaktadır. Buradan hareketle bazı Batı-dışı toplumlarının sosyo-ekonomik gerçeği AÜT çerçevesinde ele alınma imkânı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte AÜT, daha çok bilimsel çalışma ve araştırma varsayımı olarak kabul edilmiştir. Zaman içerisinde kapitalizmin etkileriyle (istila, sömürgeleştirme, çeşitli ticari ilişkilerle) dışsal şoklara uğrayarak “bozuk AÜT”

halini aldığı ve söz konusu varsayımın ampirik-somut verilerle sınanması gerektiği de hatırlatılmıştır (Hilav, 1995a: 79-80; Bağdatlı, 2012: 180-181; Kazgan, 2009: 358).

AÜT'nin belirli bir aydın kesimi tarafından Türkiye'ye uygulanmasının temel nedeni, devlet-toplum ya da asker-sivil ilişkisinin, yani askerin siyasetteki rolünün tartışılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda AÜT üzerine eğilenler çeşitli sebeplerden ötürü eleştirilere hedef olmuştur. Burada AÜT'nin Batı'dan taklit edilerek Türkiye'ye uygulanması şeklinde yöneltilen eleştirinin üstünkörü yapıldığını da ifade etmek gerekmektedir. Bu hususta TİP'nin kuruluşuyla canlılık kazanan Türk solunda, özgün bir kişilik ve kimlik arayışı içinde olan aydınların görüşleri ihmal edilmiştir. Türkiye'nin özgünlüğünü anlama çabası içerisinde olan bu kesim, Marksizm'de diğer toplumların Batı'nın evrim çizgisinden farklılık gösterebileceği yönündeki tespitinden hareketle AÜT'na ilgi göstermişlerdir (Akat, 2010: 24-25).

AÜT-Feodalite tartışmasının o dönemin politik atmosferiyle doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Özellikle 1965-1970 yılları arasında askerin siyasetteki yerinin belirlenmesi ciddi tartışmalara yol açmıştır. Sol grupların Osmanlı tarihi için geçerli olduğunu savundukları üretim tarzı, taktiksel olarak önerdikleri mücadele biçimi ile uyumlu olmasını gerektirmiştir. Bu açıdan AÜT'nin gündeme gelişinde bazı sosyalist aydınların Kemalizm'le aralarına bir mesafe koyma arayışı da etkili olmuştur. Bu bağlamda Yön/MDD çizgisinde yer alan Kemalist kesim, ilerici bir askeri darbe ile sosyalizmin getirileceğini iddia etmişlerdir. Bununla birlikte darbe karşıtı TİP'in yükselen çizgisi de CHP'yi "Ortanın Solu" politikasına yönelmiştir (Akat, 2010: 25, 29-30; Özyüksel, 2016: 204).

AÜT kavramının Türkiye'deki öncüleri 1960'lı yıllarda Kemal Tahir, Selahattin Hilav, Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer ve Muzaffer Sencer olmuştur. Bu akımın Türkiye'de yaygınlık kazanmasında 1960'lı yılların başında AÜT tartışmalarının Fransa'da yeniden canlanmasının etkisi bulunmaktadır (Avcılar, 2002: 8).

AÜT'ün Osmanlı Devleti'ne uygulandığı zaman aralığı ana hatlarıyla 16. yy.'ın ikinci yarısına kadar olan dönemdir. Osmanlı Devleti'nde toplumsal tabakalaşmada temel ayırım, vergi alan-veren ilişkisi bağlamında devlet-reaya dikotomisidir. Artık değere devlet, reayadan toplanan vergiler vasıtasıyla el koymuştur. Bu vergilerin bir kısmı merkeze

ulaşmadan önce tımarlı sipahilere aktarılmıştır. Artık değerın merkeze ulaşan bir kısmı da seyfiyy.e, kalemiyy.e ve ilmiye kesimine kanalizel olmuştur. Kısacası üretim araçları sahibi bir sınıfça artık değerın ele geçirilmesi söz konusu değildir. Fakat ilerleyen dönemlerde tımar sistemi aşındığında ilk defa toprağa sahip olmak isteyen ayan kesimi, bilinçli bir sınıf hareketinin nispeten de olsa ortaya çıkmasına yol açmıştır (Özyüksel, 2016: 205).

Divitçioğlu (2013: 209-210)'na göre, AÜT'nda reayanın devlete karşı konumu da önem taşıyan bir husustur. Divitçioğlu, bu konuda Osmanlı Devleti'nde reayanın Batı'daki köle ve serften farklı olarak hür bir köylü olduğu, tımar sahibi ile arasındaki bağın tabiiyet olmadığı, toprağı istediğı gibi tasarruf edebildiğı, oğlunun babasıyla çalışmak zorunda olmadığı, sipahinin reayanın işlediğı toprakları miras olarak devralamadığı ve reayanın sipahiye karşı angarya yükümlülüğünün olmadığına dikkat çekerek AÜT üzerine odaklanmıştır. Divitçioğlu, Osmanlı toprak rejiminin bu özgün yapısına dikkat çekmesine rağmen, reayanın hürlüğü meselesinin vergi kılıfına sokularak sömürülen sınıf olmasının üstünün örtüldüğünü iddia etmiştir. Böylece vergi ile elde edilen artık ürün (sömürü), reayanın algısında meşruiyet sağlamıştır. Bu anlatılanlardan, Divitçioğlu'nun Kemal Tahir'in "kerim devlet" mefhumunu dikkate almadığı anlaşılmaktadır.

Yerasimos (1992: 546-547), Osmanlı Devleti-AÜT ilişkisinde, Osmanlı toplum yapısını yansıtmada AÜT'nin en yakın bir üretim tarzı olduğunu ileri sürmüştür. Fakat AÜT'nin Osmanlı toplumunun tüm özelliklerini kapsamadığını, bilhassa 15. ve 16. yy.'ların AÜT'na en uygun dönemler olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte ilerleyen dönemlerde iç ve dış etkilerin de bütünlük göstermesiyle feodal eğilimlerin ağır basmaya başladığı da görülmüştür. Bu bağlamda AÜT kavramını ileri sürenlerin de, Osmanlı toplum yapısının belirlenmesinde tek yönlü determinist bir izah biçiminden kaçınarak, "AÜT'na yaklaşmakta-benzemekte" gibi kesinlik içermeyen bir yaklaşım sergilemişlerdir (Avcılar, 2002: 16).

Küçükömer'in AÜT konusundaki görüşlerine geçmeden önce, o dönemde Osmanlı-Türk toplumu için ileri sürülen "feodalite" tezine itibar etmediğini de hatırlatmak gerekmektedir. Bu konuda Küçükömer, tımar sisteminin iyi anlaşılmasını salık vermiş, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemi bürokratlarının feodal olmadığını vurgulamıştır. Nitekim ona göre, Osmanlı üretim ilişkilerinin merkezietçi niteliğı, birikime karşı olan bir anlayışa sahiptir. Yine söz konusu sistem bölünmeye, feodal üretim ilişkilerine geçmeye de



engel teşkil etmiştir (Küçükömer, 2013a: 134, 231-232). Küçükömer esasında, mülkiyet hakkı olmasa dahi reayayı sömüren ve tarımsal artışa el koyan Osmanlı bürokrasi sınıfını (kapıkulu) açıklamada, AÜT’ni diğerlerinden daha tatmin edici bulmuştur (Sayar, 2011a: 235).

Küçükömer’in AÜT ile ilgili temel sorunu, söz konusu üretim tarzında ya da bu tarzın hâkim olduğu sosyo-ekonomik kuruluşlarda değişim için yeterli bir ilkel birikimin neden oluşmadığı ya da ifade tersinden ele alındığında değişimin neden ilkel birikim için yeterli koşulları içeride üretmediğidir. Bu bağlamda Küçükömer, muhtelif AÜT tiplerinden bir türün içinde hâkimiyet (iktidar) ilişkisini inceleyerek, sosyo-ekonomik kuruluştaki bu hâkimiyet ilişkisi ile yeniden üretim devresinin kapsamını izah etmeye çalışmıştır. Bu sorundan hareketle, hem ilkel birikim hem de sivil toplumun Doğu toplumlarında belirmeyiş nedenleri günyüzüne çıkarılmak istenmiştir (Küçükömer, 2013b: 29).

Küçükömer, üç tip AÜT olduğunu belirtmiştir. Bunlar; “Nomadik” (daha çok göçebelige dayalı), “Hidrolik” (daha çok sulama sistemi ihtiyacına dayalı) ve bu ikisinden de içinde bulunan “Karma” türüdür. Burada Küçükömer’in konu gereği dikkate aldığı tür Nomadik toplumlardır (Küçükömer, 2013b: 35).

Küçükömer, nomadların (göçebelerin) nomad-nomad ve nomad-yerleşikler olmak üzere iki tür hâkimiyet ilişkisi içerisinde bulduklarını belirtmiştir. Burada yerleşiklerle olan ilişki, savaş ve ticaret şekline gerçekleşmiş ve buradan özgül toprak ilişkileri ile devlet düzenine ulaşılmıştır (Küçükömer, 2013b: 35-36).

Küçükömer, AÜT’ün alt tiplerinden olan nomadik toplumda (Asya bozkırı örneğini esas alarak) üretim güçlerini, başlıca üretim aracı olan hayvan sürüleri ve meralar olarak ele almıştır. Buna göre temel (altyapı), “sürünün yeniden üretimi”dir. Üretim ilişkilerini ise; nomad yaşantısının kaçınılmazlığı, nüfus ve sürü artışı ile yaylakların sınırsız olmaması belirlemektedir. Buradan kışlak-yaylak sorunu çıkararak nomad-nomad mücalesini artırması söz konusu olmuştur. Sonuç olarak üretim güçleri ile üretim ilişkileri bağlantısında politik-militer ilişkiler bir üretim ilişkisi türü olarak hâkim olmuştur (Küçükömer, 2013b: 37-38; 2013d: 122).

Tarımla işgal eden yerleşik toplumlarda ise söz konusu nüfus artışı ile ailelerin oymak, oba ve kabilelerin bölünerek nispeten bağımsız ayrı toprakları üzerinde iskân

ederek tarım yapabilme imkânları varken, aynı durum meraların bozkır iklimi koşullarında sınırlanmasından ötürü nomadik toplumlar için geçerli değildir. Küçükömer'e göre nomadik toplumlardaki bu bölünmemişlik, mülkiyet ve politik düzen açısından kritik öneme haizdir. Burada sürünün yeniden üretimi ile insan, ancak "savaşçı" olarak üretilir. Böylece politik-militer düzenin yeniden üretimi ile oluşan devlet düzeni, bir "istilâ devleti" düzeni görünümündedir (Küçükömer, 2013b: 38-39, 43).

Küçükömer'in AÜT'nin nomadik toplum türüne ilişkin yaptığı analiz ile ulaştığı temel sonuç, nomadik toplumlarda Greklerin ve Romalıların "citizen"inin olmayışdır. Yani böyle bir birey tipolojisinin belirmemesidir. Batı tipi demokrasi ve parlamenter ögenin olmaması, nispeten otonom toprak sahibi çiftçilerin ülke yönetiminde etkili oldukları sitenin (kent) yokluğu gibi hususlar, Küçükömer'e göre sivil toplumu oluşturacak unsurların olmadığını (iktidarın bölünmüşlüğü ve ayrışması gibi) göstermektedir (Küçükömer, 2013b: 41). Esasında AÜT'nin düşünce dünyasına bıraktığı temel mesaj da, bireyin toplumdan göbek bağına koparamamasıdır. Yani sınıf olamama söz konusudur. AÜT analizleri neticesinde bireyin belirebilmesi için neler yapılabileceği tartışılmış, sivil toplum mefhumu da bu bağlamda ileri sürülen bir anlayış olmuştur (Bağdatlı, 2012: 140).

Küçükömer, nomadik toplumlarda ülkenin genişlemesi olgusunu, hükümdarlığın gen ilişkileri ve gen-dışı ilişkileri bağlamında ele almış, gen-dışı ilişkilerde büyüyen ordunun merkezi karakterine dikkat çekmiştir. Devşirme sistemini de bu kapsamda değerlendirmiştir. Ülkenin istila ile genişlemesi sürecinde tımar sistemi ilk adım olmasına rağmen, anti-gen merkezî ordu devletleşme sürecinde tımar sistemini ikincil plana atarak onu tasfiye etmeye de yönelmiştir. Hem merkezî sistemin bürokratları hem de tımarlı sipahiler, dikey ilişkilerle hükümdara bağlı işlevler gördüklerinden eski ve klasik Yunan ve Roma'nın "citizen"leri gibi olmamışlardır. Yani AÜT'nda bürokratların asıl işi üretim değildir. Üretimde bazı istisnalar hariç eski ve klasik Yunan ve Roma'daki gibi köle kullanılmamakta, politik yapıda hükümdar dışında kalan herkes genel kulluk düzeni içerisinde bulunmaktadır. Küçükömer'e göre sayılan tüm bu hususlar, feodaliteden farkın belirginliğine işaret etmektedir (Küçükömer, 2013d: 123-124).

Öte yandan Küçükömer, AÜT kavramı üzerinde sınırlı bir şekilde durmuştur. Bunun iki açıdan önemi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Marksizm'i belirli şemalara indirgeyen anti-Stalinist anlayıştır. Diğeri ise, AÜT kavramından hareketle Osmanlı-Türk

toplumu üzerinde ne söylenebileceği ve Osmanlı toplumunun nasıl yorumlanabileceğini araştırmasıdır. Bu bağlamda AÜT ve az gelişmişlik gibi kavramlara Düzenin Yabancılaşması adlı eserinde çok sınırlı olarak yer vermiştir (Kayalı, 2007b: 1104). Küçükömer'in AÜT'na yönelmesinde etkili olan nedenlerden birisi, Doğu-Batı farklılaşması temelinde Doğu toplumlarındaki üretim biçimleri ile mülkiyetsizliğin, sivil toplumun oluşumuna zemin hazırlayacak hukuki kurumlara sahip olunmadığına dikkat çekmek içindir (Sayar, 2011a: 235-236).

Küçükömer'in AÜT analizini kullanım biçimi, diğer Türk aydınların yaklaşımından farklı bir yol izlediğini göstermektedir. Bu hususta Selahattin Hilav'ın AÜT üzerine ilk tercüme yapan kişi olduğu, Sencer Divitçioğlu'nun da matematiksel bir anlayışla üzerine eğildiği AÜT konusundaki çalışmalarının, Marx ve Engels'in AÜT konusunda belirttikleriyle somut durumun ne ölçüde örtüştüğünün sorgulanması olduğu görülmektedir. Küçükömer'in AÜT yaklaşımı ise daha sosyolojik bir perspektif içermektedir. Bu bağlamda İdris Küçükömer CHP'nin 1960'lı yıllardaki sorunlarını tarihsel ve sosyolojik bir çerçevede mütalaa etmiştir. AÜT konusunda düşünce beyan eden başka entelektüellerin aksine Küçükömer, yaptığı AÜT analiziyle Osmanlı-Cumhuriyet bürokrasisinin tarihi, iktisadi ve politik cephelerini tespit ederek Cumhuriyet tarihini anlaşılabilir şekilde farklı bir şekilde okumuştur (Kayalı, 2014: 130-131).

Osmanlı-Türk toplumunu AÜT yaklaşımı ile analiz edenlere birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Bu bağlamda Barkan (1980: 873, 891); Osmanlı Devleti'nin sosyo-ekonomik yapısını anlamada kritik öneme haiz olan tımar sistemin bile tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamadığı bir dönemde, AÜT ve Feodalite gibi kavramların topluma uygulanması, gerçeği fazlaca zorlama pahasına yapılan indirgemeci bir yaklaşım biçimi olduğuna dikkat çekmiştir. Yine Barkan, Osmanlı Devleti'nde birçok pazarda, panayırda paranın mübadele (işlem) güdüsüyle kullanıldığı bilinmesine rağmen, devletin sosyo-ekonomik yapısını paranın bulunmadığı bir AÜT olarak nitelemenin yanlış bir tutum olduğuna temas etmiştir. Diğer yandan Barkan'a göre, Osmanlı Devleti'nde toprak mülkiyetinin olmaması iddiası da birtakım kusurları içinde barındırmıştır. Nitekim kişilerde toprak mülkiyetinin varlığı ile birlikte (intifa, tasarruf hakkı), bu hakkı tıpkı model olarak dikkate alınan Batı toplumlarında olduğu gibi çeşitli sebeplerden ötürü kısıtlayan bazı hususlar da bulunmaktadır. Bunun yanında Tabakoğlu (2005b: 257)'na göre, İslâm'da özel mülkiyet esas olmakla beraber, toprakta soyut mülkiyet hakkını ifade

eden “rakabe” kavramının denetim özelliği taşıdığı, bunda da toprakların bölünmesinin önüne geçerek küçük toprak olayının engellenmesi gibi birakım iktisadi nedenlerin de etkili olduğu hususu da yeterince dikkate alınmamıştır.

### **3.1.6. Emperyalizm ve Tekelci Kapitalizm**

Emperyalizm kavramının varlığı 1860'lardan itibaren bilinmekle beraber, tarihsel bir kavram olarak J. A. Hobson'un “Imperialism: a Study” (1902) adlı eseriyle literatüre girmiştir. Hobson'a göre emperyalizm, İngiliz ekonomisinin düşük tüketiminden kaynaklanıp ülkede oluşan arz fazlası (mal ve sermaye) için yabancı pazarlar ve dış yatırım imkânları aramadan doğmuştur. Hobson'un kuramı Marksist düşünürlerce, özellikle Karl Hilferding ve Rosa Luxemburg tarafından devralınarak kurama çeşitli katkılarda bulunmuşlardır. Daha sonra Vladimir Ilyich Lenin 1916'da emperyalizmi “kapitalizmin son aşaması” olarak nitelemiş ve emperyalizm Marksist teoride ve pratikte uzun yıllar benimsenecek bir boyut kazanmıştır. Lenin'in görüşleri ile Hobson arasında önemli farklar bulunmasına rağmen “Hobson-Lenin Tezi” olarak literatüre girmiştir. 1920'li ve 1930'lu yıllarda söz konusu tez, Avrupa emperyalizminin izahında temel referans noktası olmuştur (Toprak, 1995: V-VI).

Marx ve Engels'in ölümünden sonra Marksist düşünce, kapitalizmde beklenen çöküşün gerçekleşmemesini, kapitalizmin dünya pazarlarına hâkim olarak paylaşmasını (evrimini) açıklamak durumunda kalmıştır. “Emperyalizm” teorisi, bu bakımdan, Marksizmin kapitalist evrimi izleyen teorisidir. Marksist düşüncede emperyalizm, kapitalizmin tekelleştiği yeni aşamasının kaçınılmaz bir sonucudur. Zaman içinde, emperyalizmin değişmesine paralel olarak da, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yeni-emperyalizm'den (neo-emperyalizm) bahsedilmeye başlanmış, “neo-emperyalizm”, emperyalizmin son aşaması olarak nitelenmiştir. Bu dönemde gerikalmış ülkeler, kapitalist ülkelerin tesis ettikleri bir iktisadi mekanizmaya (tekelci kapitalizm) dayanarak sömürülmeye devam edildikleri için, siyasî bağımsızlıklarını elde etmelerine rağmen iktisadî bağımsızlıklarını kazanamamışlardır. Kısacası neo-emperyalizm teorilerine göre, çeşitli yollardan artık-değer, gerikalmış ülkelere aktarılmaktadır (Kazgan, 2009: 336-337, 343).

Tekelci Kapitalizm kavramı, Paul A. Baran ve Paul Sweezy'nin "Monopoly Capital" (1966) adlı kitabı ile birlikte yeniden önem kazanmıştır. Burada tekelci kapitalizmin değişen boyutu, endüstriyel sermayeler arasındaki rekabetin yerini tekeller arasındaki rekabetin alması biçiminde ifade edilmiştir (Bottomore, 1993: 556). Tekelci kapitalizmde kapitalist ülkeler (özellikle ABD), tesis ettikleri sistemle durgunluğun sürekliliğinden kurtulmak için, artığa el koyabilecek bir mekanizma oluşturmuşlardır. Bu mekanizma üç ana damar üzerinden hareket etmiştir. Bunlar; yeni talep yaratılması ve mevcut talebin genişletilmesi; kamu harcamaları düzeyinin yükseltilmesi ve buna bağlanan militarizm ve emperyalizmdir. Her üç damarda da kaynakların ziyanını sağlayacak çeşitli yollardan, artığa el konulmuştur. Buradan hareketle sistemin durgunluktan kurtarılarak yaşaması hedeflenmektedir (Kazgan, 2009: 350).

Az gelişmişlik Kuramı, 1950'lerde sömürge-sonrası toplumlarda ekonomik gelişme sorunlarına Keynesci ve neo-klasik yaklaşımların bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Kavramsal çatısının önemli bir kısmı Paul A. Baran tarafından inşa edilmiş, daha sonra Celso Furtado ve André Gunder Frank gibi yazarlarca genişletilmiştir. Kuram, ekonomik artık değer ve kapitalist ekonomik sistem içindeki bu artık değerın üretilmesi ve ele geçirilmesi anlayışı üzerinde temellendirilmiştir. Baran, endüstriyel kapitalist ekonomilerin paradoksal biçimde sürekli artan bir artık değer ürettiklerini, fakat söz konusu artık değerın ele geçirilmesinde gerekli olan tüketim ve yatırım kanallarını sağlamakta başarısızlığa uğradıklarını ifade etmiştir. Burada oluşan eksik talep (arz fazlası); savunma harcamaları, kamu harcamaları, planlı eskitme, teknolojik yenilik ve en önemlisi AGÜ'lere (sömürge-sonrası toplumlara) egemenlik sağlayarak talep oluşturma gibi politik ve iktisadi mekanizma vasıtasıyla giderilmektedir. Böylelikle gelişmiş kapitalist ülkeler tarafından AGÜ'lere, üretilen ekonomik artık değerın yabancı işletmeler ve yerel seçkinler tarafından yerli halkın zararına olacak şekilde ele geçirilmesine yarayan özel bir gelişme modeli benimsetilmektedir. Burada dikkat çeken nokta, sanayileşmiş ekonomilerin sorunu ekonomik artık değerın fazlalığıyken; AGÜ'lerin temel sorunu, kendi ekonomik gelişmeleri için gerekli artık değere erişim imkânının olmamasıdır. Baran'a göre, AGÜ'lerde gelişme ekseriyetle sanayileşmiş ekonomiler ve yerli seçkin tabaka için meta üreten ve işleyen sektörlerle sınırlı kalmıştır. Bunun yanında bu sektörlerde üretilen artık değer yerli ekonomiye yatırılmadığı için, iç tüketim ihtiyacını karşılayan yerli üretime

sekte vurucu nitelikte olmuş, bu durum da ülkenin gelişme potansiyelini kısıtlamıştır (Bottomore, 1993: 57).

Andre Gunder Frank, Baran'ın artık değerini ele geçirilmesi ve kullanılması kavramlarını “metropol” ve “uydu” ekonomileri üzerine temellendirilmiş bir dünya ekonomisi modeli ile birleştirmiştir. Sanayi metropolleri uydu ekonomilerini ithal ikameci bir sanayileşme politikasından ihracata yönelik bir kapitalist gelişim tarzına zorlayarak, oluşan artık değerlerin aktarımı yoluyla onları egemen olmaktadır (Bottomore, 1993: 58).

Emperyalizm tartışmalarının Türk düşününe yansıması, özellikle kısa dönemli (1932-1935) Kadro deneyiminden sonra, 1960'lı yıllarda tekeli kapitalizm ve az gelişmişlik kuramı ekseninde tarihsel nitelikteki sosyal bilim çalışmalarıyla yeniden gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Doğan Avcıoğlu, İsmail Cem, Muzaffer Sencer, İdris Küçükömer, Sencer Divitçioğlu, Stefanos Yerasimos ve daha birçok yazar farklı disiplinlerden yola çıkarak emperyalizm sorununa eğilmişlerdir (Toprak, 1995: VI).

Küçükömer de emperyalizm ve emperyalizmle mücadele konusunda önem taşıyan bazı fikirler ileri sürmüştür. Bu hususta Küçükömer'in Türk düşünce tarihinde atılan bir boyutunun da emperyalizm analizi olduğunu da belirtmek gerekmektedir (Kayalı, 2007b: 1107).

Küçükömer'e göre emperyalizm; kapitalizmin çelişkilerini düzenleme ve çözüme kavuşturma adına tekelleşmeye giderken sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik ilişkilerini uluslararası düzeyde yaygınlaştırdığı tarihi bir kategoridir. Bu bağlamda kapitalist ilişkiler ideolojik kılıf altına (hukuk, eğitim, kültür vb.) girdirilerek diğer ülkelere aktarılmaktadır. Küçükömer, emperyalizmle mücadelede kapitalizmin sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik ilişkilerini bütüncül olarak dikkate alarak, anti-kapitalist bir niteliğe haiz yaklaşımın altını önemle çizmiştir (Küçükömer, 2013b: 196-197; 2013c: 168).

Küçükömer, emperyalizm olgusunda sermaye ilişkilerinin yaygınlaşmasını, yeniden üretim sürecinin iki boyutu ile açıklamıştır. Buna göre evvela kârlılık gibi iktisadi çıkarların dünya genelinde temini, daha sonra bu hususu gerçekleştirebilmek için diğer politik, militer, hukuki, ideolojik ve kültürel ilişkilerin geliştirilmesi gerekmektedir. Küçükömer, Osmanlı Devleti'nde ve Türkiye'de bürokratların söz konusu ikinci aşamada

devreye girdiğine temas etmiştir. Emperyalizm olgusu bilhassa İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tekelleşme eğilimi ile birlikte hareket ederek, tam kapasite, ödemeler dengesi, büyüme ve gelişmenin sağlanması gibi kapitalizmin birbiriyle çelişebilen temel sorunlarına zemin hazırlamıştır. Küçükömer bu minvalde Keynesgil tezlerin yürütülemez hal aldığını ifade etmiştir (Küçükömer, 2013c: 168).

Emperyalizm analizinde Küçükömer öz olarak, tekelci uluslararası kapitalizmin etkisi altında bulunan Türkiye'yi yarı sömürge bir ülke kapsamında değerlendirmiş, dolayısıyla Türkiye'de oluşan temel çelişkinin emperyalizm olduğuna dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2009: 175). Bu bağlamda Küçükömer, emperyalizmin Türkiye'nin geri kalmışlığında özellikle 19. yy.'dan sonra etkili olduğuna temas etmiş (Öztürk, 2011: 78), bürokratik yapının söz konusu dönemden itibaren kendi çıkarlarını da hesaba katarak emperyalizme kapı araladığını ve emperyalizmle mücadele edebilecek sınıfların oluşumunu da engellediğini ifade etmiştir (Bilge, 2012: 139).

Küçükömer'e göre, emperyalizmde büyük metropoller, gelişmemiş ülkelerin stratejik ekonomik kaynaklarını kontrol altına almak istemişlerdir. Böylelikle metropoller kendi iç ve dış dengelerini uzun dönemde emniyete alarak mevcut güçlerini sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda artık ürünlerine çeşitli yollarla el koydukları ülkelere (örn; Türkiye) sosyal sistem dayatmaya da çalışmışlardır (Küçükömer, 2009: 137). Bürokratlar eliyle gerçekleştirilen batılılaşma hareketleri de giderek emperyalist bir hüviyete bürünerek kapitalizmin çıkarlarına uygun bir zemin hazırlamıştır (Küçükömer, 2013a: 22). Bu hususta Küçükömer, Batıcı bürokrat kesimin yenileşme adı altında Batı'nın hukuk, eğitim ve kültür kurumları ile balo vb. adetlerini alarak emperyalizmin kültürel boyutuyla da tesiri altına girildiğini ifade etmiştir. Bu açıdan Küçükömer, "Kültür Emperyalizmi" kuramcılarını de de örtüşen fikirler ileri sürmüştür (Öztürk, 2011: 80-81).

Kültür emperyalizmi konusunda Küçükömer, tekelci emperyalist kapitalizmle birlikte AGÜ'lerin eğitim modellerinin psikoloji ve antropoloji bilimlerinin ilkelerinden de yararlanılarak kontrol altına alınmak istendiğine dikkat çekmiştir. Yine bu hususta AGÜ'leri dışa açık kapitalist ilişkilere bağlama adına, mevcut dinlerin ve bunların tarikatlarının kapitalizmle eklemleşen bir kurum hüviyetine büründürmede gerekli imkânlar sağlanabilmektedir. Nitekim Türkiye örneğinde de tarihi İslâmıcı-Doğucu kesimi

kullanabilme adına buna uygun düşen tarikatların örgütlenmesinde önyak olmuşlardır (Küçükömer, 2013a: 145).

Küçükömer, Kültür Emperyalizmi'nin bir ciheti olan merkez ülkelerinin verimsiz, savruk ve gösterişçi tüketim alışkanlıklarının Osmanlı-Türk toplumuna girmesine karşı da tepkisel bir yaklaşım benimsemiştir. Bu noktada serdettiği fikirlerle irrasyonel tüketime ve lüks tüketime karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir (Öztürk, 2011: 79-80).

Küçükömer'e göre, tekelci emperyalizmin hem dünya düzeyinde hem de Türkiye'deki işleyiş biçimini doğru analiz edebilmek için, sınıf mücadelelerinin uluslararası seviyede tahlil edilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Küçükömer, "Tekelci Kapitalizm" ve "Azgelişmişlik Kuramı" konusunda özellikle, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yoğunluğu artan tekelleşme ile birlikte hâsıl olan kapitalizmin eksik talebi giderici ve sınıf mücadelelerini geciktirici araçlarından ikisine dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki, kapitalizmin temel ilkelerinden özel girişim ve kâr anlayışına muvafık olarak silahlanma harcamaları ile oluşturulan taleptir. Diğerisi ise, kapitalizmin ana prensiplerinden fedakârlıklar gerektiren refah devleti anlayışına uygun olarak sosyal adaletçi harcamalardır. Söz konusu araçlardan ağır basanı silahlanma harcamaları olmuştur. Bu bağlamda Küçükömer, savunma harcamalarının özellikle ABD'yi nitel olarak güçsüz bırakacağına dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2009: 176; 2013a: 119; 2014: 627-628).

Küçükömer hem kapitalizmin ilk dönemlerinde hem de tekelci kapitalizmin etkisini sürdürdüğü dönemlerde, Batı'daki işçi sınıfının çeşitli mücadelelerle kapitalizmden tavizler kopardıklarını ve bu sistemle eklemleştiklerini belirtmiştir. Böylece işçiler sınıf bilincini kaybetmeye başlayarak, kapitalizmle eklemleşmenin maliyetini de kısmen kendileri ödemiştir. Küçükömer tam da bu noktada dikkat çeken bir analiz yapmıştır. Söz konusu analize göre kapitalizmle eklemleşen işçi sınıfının kopardığı tavizlerin maliyeti, çoğunlukla sömürge ve yarı-sömürge ülke halklarından çıkarılmıştır. Batı'da sınıflar ve gruplar arasında oluşan geçici ve nispi denge de bu kaynaktan beslenmiştir. Kapitalist kesim esasında, kendi işçi sınıfları ile sömürge ve yarı-sömürge ülke halkları arasında uyguladıkları bu denge politikasıyla, mülkiyet ve sınıf meselelerini geçici olarak sömürge ve yarı sömürge toplumlara ihraç etmişlerdir. Küçükömer oluşan bu nispi dengeyle



yüklenilen maliyetin, Doğu Bloku'nun genişlemesi ve AGÜ'lerin bağımsızlık mücadelesi ile aşılabileceğine ihtimal vermiştir (Küçükömer, 2013a: 35-36; 1968: 127-128).

Küçükömer'e göre, tekelci kapitalizm ile emperyalizm olguları arasındaki etkileşim iki yönlüdür. Yani birbirlerinin sebep ve sonuçları olmuşlardır. Küçükömer'e göre tekelci emperyalist kapitalizmin temel özelliklerinden ilki, yüksek teknolojiye sahip az sayıda büyük firmaların (Çokuluslu Şirketler-ÇUŞ) belirmesidir. İkincisi, söz konusu firmaların finans kurumları ile olan güçlü bağıdır. Son olarak bu firmaların esasında, başta ABD olmak üzere kapitalist metropollerin AGÜ'lere (uydu) uzanan hâkimiyetinin karmaşık bir kolu olmasıdır. Yine Küçükömer son tahlilde tekelci kapitalizmin sürdürülebilirliğinin, basitçe kâr haddinin düşmemesi ile doğru orantılı olduğunu vurgulamıştır (Küçükömer, 2013a: 37, 118).

Küçükömer'e göre, tekelci uluslararası kapitalizmin dünya düzeyinde (ABD eksenli) geçerli olan bir dengesi bulunmaktadır. Türkiye'de bu düzende bir araç ülke konumundadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan uluslararası konjonktürde Türkiye'ye biçilen rol; devletçilik yerine nispeten liberal bir anlayışın uzantısı olarak tekelci kapitalizme pazar olma, Truman Doktrini, Marshall Planı ve NATO üyeliği gereği üretim güçlerinin gelişmesinin sınırlandırılmasıdır. Bu bağlamda Küçükömer, Kurtuluş Savaşı'nın tamamlanmadığı kanısını taşımaktadır. Ona göre bağımsızlık ancak Türkiye'nin ekonomisi, ordusu, politikası ve eğitimi ile söz konusu metropol dengesinin bir aracı olmaktan kurtulduğunda mümkün olacaktır (Küçükömer, 2013a: 121-122, 127, 129).

Küçükömer'e göre, tekelci kapitalizmde metropol-uydu ilişkileri hesaba katıldığında, kapitalist yoldan gelişme isteyen ülkelere (Türkiye de dahil) açık bırakılan kapı tektir. Buna göre; sanayileşme, savunma, politika, eğitim vb. modellerin metropol kapitalizminin üretim ilişkileri ve ideolojisi ile eklemleşmesi kaçınılmaz bir vaziyet almıştır. Montaj sanayi ile endüstrileşme de bunun bariz göstergelerinden birisidir. Bununla birlikte Küçükömer, bu düzenle kurulan bağları çözenin, milli bağımsızlık hareketi ve yeni bir düzenin (sosyalizmi kastediyor) tesisi ile mümkün olabileceğine dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2013a: 146, 153).

Tekelci emperyalist kapitalizmin olumsuz tesirlerine karşı yeni bir düzen arayışının merkezi olan sosyalizme yönelmede, sınıf mücadelelerinin etkisinden ziyade

emperyalizme karşı mücadele anlayışının ön planda olduğu görülmektedir (Heywood, 2011: 120). Bu anlayışın bir uzantısı olarak Küçükömer de, tekelci uluslararası kapitalizmin etki alanı içinde kalan, sömürge ya da yarı sömürge ülkelerin (Türkiye de dâhil) temel çelişkisinin emperyalizm olduğunu ifade etmiştir. Bu tespitten hareketle Küçükömer emperyalizm, tekelci kapitalizm ve azgelişmişlik kuramları gibi birbiri içine geçmiş hususlarda çözümün milli bağımsızlık hareketi ile sosyalist bir düzene geçme olduğu kanısını taşımıştır. Sosyalizme giden yolun taşları ise, uzun bir süreç içerisinde izlenen araçlarla adım adım dönecektir (Küçükömer, 2009: 175; 2014: 625, 628). Bu bağlamda Küçükömer, kendilerine solcu adı veren bir kesimin (MDD'cileri kastediyor), İkinci Dünya Savaşı öncesinde yazılmış bazı kitaplara başvurarak hazır reçetelerle, üzerinde uzunca düşünmeden acele bir biçimde İkinci Kurtuluş Savaşı hareketi şeklinde yanlış ifade edilen bir tutum içerisinde olduklarını belirtmiştir. Söz konusu harekette gördüğü eksiklikleri kısaca bu şekilde ifade eden Küçükömer, asıl dikkate alınmayan hususun milli bir bağımsızlık hareketinin ekonomik bağımsızlık temelinde yattığını ve bunun da ancak sosyalizmle bütünleşerek sağlanabilmesi noktasında düğümlendiğini vurgulamıştır. Bu hususta ise henüz Birinci Kurtuluş Savaşı'nın tamamlanmadığını iddia etmiştir (Küçükömer, 2013a: 156; 2014: 628).

Küçükömer, Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist nitelikte olmadığını, Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) sonrası oluşan konjonktürde emperyalist ülkelerin iç çelişkileriyle mücadeleleri ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'nin kurulma (1922) sürecinin de etkileriyle, Sakarya Meydan Muharebesi'nden (1921) önceki süreçte Batı ile uzlaşma sonucu yalnız bırakılan Yunanlılara karşı kazanılmıştır. Küçükömer'e göre Batı ile uzlaşmanın da etkisiyle kazanılan Sakarya Zaferi, ülkenin sosyo-ekonomik rotasının kapitalist gelişme yoluna kırılmasının dönüm noktasıdır (Küçükömer, 2013b: 198-199). Bu açıklamalar dikkate alındığında Küçükömer'in henüz Birinci Kurtuluş Savaşı'nın tamamlanmadığını ileri sürmesinde muhtelif sebepler bulunmaktadır. Bunlardan ilki yukarıda bahsedildiği gibi ekonomik bağımsızlığın sağlanamamasıdır. İkincisi devletin halka gerçekten dayanma niteliğini kazanamaması, yani demokratik değil bürokratik olmalarıdır. Buradan hareketle üçüncüsü ve en temeli, Mustafa Kemal (Atatürk) ve arkadaşlarının yabancı sermaye ve kapitülasyonları kaldırmasına rağmen, bu koşulları yeniden üreten zemini yok edememeleridir. Bu bağlamda Küçükömer, sosyalist bir düzenin tercih edilmemesini dolaylı olarak eleştirmektedir. Burada Küçükömer'in sosyalist

düzen özlemine bir parantez açmak gerekirse, onun arzuladığı sosyalizmin Türk halkının istediği düzeyle doğru orantılı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bir bakıma Türkiye'nin bünyesine uyan yerli bir sosyalizm anlayışı ön planda tutulmaktadır (Küçükömer, 2009: 140; 228-229).

Emperyalizmle mücadelede AGÜ'lerin izleyeceği politikanın sosyalist bir niteliğe haiz olmasını ileri süren Küçükömer, sosyalizme giden yolda toplum içerisinde hangi sınıf ve grupların birlikte hareket etmesi gerektiği konusunun ise temel strateji olduğunu belirtmiştir. Küçükömer'e göre, bu hususta birlikte hareket edecek kesimlerin müşterek buluşma zemini ise, kendilerini yozlaştıran etkenleri (tarihi politik-bürokratik miras ve emperyalizm gibi) görüşmüş olmasıdır. Öte yandan bir üstyapı meselesi olarak tali çelişki olan tarihi politik-bürokratik miras, temel çelişki olan emperyalizmin çözümünde bir sıçrama tahtası niteliği taşımakta ve anti-emperyalist mücadelede kimlerle birlikte hareket edileceği hususunda ipuçları sunmaktadır (Küçükömer, 1968: 131; 2014: 625). Bu anlamda Batılılaşma cereyanı neticesinde beliren emperyalizm ve tarihi politik-bürokratik mirastan kurtuluş yolu olarak sosyalizmi esas alan Küçükömer, asker/sivil bürokratlar arasında yanılığın içinde bulunan iyi niyetli kesim (Küçükömer'in bürokrat tipolojisi alternatiflerinden beşincisine uymaktadır) ve emperyalizmle mücadeleye açık olan İslâmıcı-Doğucu halk kitlelerini bu amaç doğrultusunda uyarmıştır (Özyüksel, 2016: 181-182).

Sonuç olarak Küçükömer'in emperyalizm merkezli ekonomi tahlilleri, son dönemlerde küresel ölçekli iktisat politikalarının eşitsizlik ve adaletsizlikleri körükleyen boyutunun ve ekonomik sömürünün kirli yüzünün anlaşılmasında önemli katkılar sağladığı ifade edilebilir (Bilge, 2012: 140).

### **3.1.7. Sivil Toplum**

Sivil toplum, Batı'da ticaret oligarşilerinin (burjuvazi) şehir yönetimlerine el koyarak oluşturdukları devletten özerk ikincil yapılardır. Bu tarz bir sivil toplum yapısı Osmanlı toplumunda mevcut olmamakla birlikte, nispeten özerk yapıların da varlığı bilinmektedir (Yavuz, 2009: 184-185). Belge (2003: 1) de sivil toplumu yurttaşlar toplumu olarak ifade etmiş, bunun devletin doğrudan müdahale etmediği alanlarda yurttaşların işlerini kendi aralarında yürütebildiği toplumsal bir alan olarak görmüştür.

Gerçek anlamda sivil toplumun ve sivil toplum örgütlerinin var olabilmesi için bazı temel koşulların da bulunması gerekmektedir:

- Sivil toplumun, devletin vesayeti altında olmamalı ve politik toplumla-iktidarla organik bağı bulunmamalıdır. Fakat ulusal ve uluslararası düzeyde birçok sivil toplum örgütünün mevcut iktidarlar ile bağlantı içerisinde oldukları görülmektedir (Ak, 2014: 57; Avcı, 2000: 42; Yavuz, 2009: 181).
- Sivil toplum örgütleri, halkın (tabandaki) temel sorunlarını kamusal tartışmaya taşıyabilmeli, yine bu sorunların çözümü adına baskı yapma işlevine haiz olmalıdır (Avcı, 2000: 43).
- Sivil toplum-demokrasi ilişkisi bağlamında kişinin devlet karşısında hükmü şahsiyete sahip olması gerekmektedir (Çaha, 2008: 47).
- Sivil toplumun anlayışının bir toplumda yerleşebilmesi için politik toplumun hukuka-adalet anlayışına dayanması oldukça önemlidir. Devletin toplumsal yaşamda müdahale ettiği alanların mümkün mertebe sınırlı olması ve toplumda da farklılaşma temayülünün bulunması gereken diğer hususlardır (Çaha, 2008: 50).

Sivil toplum kavramının ne anlama geldiği ve bir toplumda yeşermesinin temel koşullarını ana hatlarıyla belirttikten sonra, bu bağlamda önem arz eden Marx ve Antonio Gramsci'nin (1891-1937) fikirlerinin çıkış noktalarına değinmek gerekmektedir. Bu konuda öncelikle Marx (1979: 25), devlet biçimlerinin ve hukukî ilişkilerin (üstyapı) ne kendiliğinden ne de insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağını ifade etmiştir. Buna mukabil söz konusu ilişkilerin kökeni, maddi varlık koşullarını ifade eden “sivil toplum” yapısında bulunmakta ve bu yapının anatomisinin de ekonomi politik (temel) içinde aranması gerektiği görüşünü savunmuştur. Marx'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere sivil toplum, siyasal hayatı belirleyen bir alan olarak ifade edilmiştir. Sivil toplum alanında güçlü olan ve üretim araçlarına hâkim konumdaki sınıf, devleti ve onun hukukî düzenini belirleyerek sivil toplumun işleyiş kurallarını lehine çevirmektedir (Çaha, 1994: 82). Diğer yandan sivil toplumun hem Marx hem de Hegel için, ihtiyaçların giderildiği piyasa sistemine dayalı toplum anlamını taşıdığı da ifade edilmelidir (Küçükömer, 2013b: 148).

Hem Hegel hem de Marx için sivil toplum, siyasal devletin oluşumunun izahında öncelikli varsayım iken; söz konusu varsayım, Hegelci sorunsalda, devletin sivil toplum karşısında belirleyici bir konuma yerleştirilmesine; Marksist sorunsalda ise, devletin sivil toplumdaki sınıf ilişkilerinden türetilmesine kaynaklık etmiştir (Halifeoğlu ve Yetiş, 2013: 176).

Gramsci, sivil toplumu Marx'ın yaklaşımının aksine temel (altyapı) değil, bir üstyapı unsuru olarak görmüştür. Gramsci, ileri sürdüğü hegemonya kavramı ile devlet ve sivil toplum üzerine açıklamalar geliştirmiştir. Bu bağlamda sivil toplum hegemonyanın kültürel boyutunu yansıtırken, devlet ise siyasal alanını teşkil etmiştir (Çaha, 1994: 82). Yine söz konusu hegemonya analiziyle Gramsci, üstyapının, sınıfların mevcudiyetini sürdürmesi ve sınıf bilincinin gelişmesinin engellenmesinde uyandırdığı tesirlere dikkat çekmek istemiştir. Bu noktada üstyapının temele etki edebildiğini göstermiş; analizinde ideoloji, kültür, tinsel ve entelektüel yaşam temel parametreleri olmuştur (Carnoy, 2001: 253, 256).

Sivil toplumun hangi anlama geldiği, ne tür koşullar altında belireceği ile Marx ve Gramsci'nin bu konudaki temel çıkış noktalarını ifade ettikten sonra Küçükömer'in görüşlerini izah etmek gerekmektedir. Öncelikle Küçükömer'in Türkiye'de sivil toplum kavramının tartışılmasında öncü bir rol oynadığını belirtmek gerekmektedir (Canpolat, 2010: 99). Bu itibarla Küçükömer düşününde Türkiye'de ileri, demokratik bir sivil toplum oluşumu meselesi öncelik taşıyan bir husus olmuştur (Gevgilili, 2010: 139). Küçükömer'in kendinden sonraki dönemlerde de dikkate alınmasının önemli nedenlerden birisi, hiç şüphesiz sivil toplum üzerine serdettiği görüşleridir (Kayalı, 2014: 124). Bu bağlamda sivil topluma yerli bir nitelik kazandırma çabasında bulunan Küçükömer'in, Türk insanında demokratik kültürün temel yapıtaşı olan bireyin sorgulayıcı bir kimlik kazanmasının yollarını araştırdığı ve insanların "sivil" bir niteliğe haiz olarak bir yurttaş, yani "toplumsal özne" olmasını arzuladığı görülmektedir (Bilge, 2012: 140).

Yaman (2000: 7-8), Küçükömer'in "sivil" kavramının 1965'lerden itibaren siyaset, sosyoloji ve iktisat bilimlerinin kullandığı manada Türk düşünce dünyasına girmesinde öncü bir rol üstlendiğine dikkat çekmiştir. Yine Küçükömer sivil kavramının Türk toplumuna özgü bir anlam kazanabilmesi için yoğun bir mesai ayırmış, "bizde neden sivil yok" biçiminde ifade edilen temel sorusuna cevap bulabilmek için derin teorik meselelerin

içine girmiştir. Bu istikamette Küçükömer'in çabaları sivil toplum düşüncesi açısından yol aydınlatıcı nitelikte olmasına rağmen, ileri sürdüğü tezleri tamamlayamadan vefat etmiştir.

Avcı (2000: 33-34)'ya göre, Küçükömer'in sivil toplum hakkındaki düşünceleri üç açıdan büyük önem taşımaktadır. Bunlardan ilki, doğrudan sivil toplum kavramının kullanımı ile ilgilidir. Küçükömer sivil toplum kavramını tartışırken, Doğu-Batı toplumlarının farklılığından hareket etmiştir. Söz konusu dikotomik analizinin temel nedeni, toplumların farklı siyasi, ekonomik, sosyal koşullara sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Küçükömer'in, Türkiye'de neden sivil toplumun kurulamadığı sorusunu cevaplamak ve sivil toplumun nasıl kurulup güçlendirileceğini tespit etmek adına, Türkiye'nin kendine özgü koşullarını ve dinamiklerini inceleme girişimine yöneldiği görülmüştür. İkinci olarak Küçükömer'in sivil toplum merkezli olarak ortaya koyduğu görüşlerin önemi, Osmanlı-Türk toplumunda Batılılaşma hareketlerinin başlangıcından itibaren çeşitli görüşlerden aydınların ve sivil-asker bürokratların toplumu yukarıdan düzenleme çabasına yönelik bir eleştiri niteliği taşımasıdır. Üçüncü ve son husus ise, günümüzde yaşanan tartışmaları anlamak ve yorumlamak açısından da Küçükömer'in düşüncelerinin tekrar incelenmesi ve tartışılmasının gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

Küçükömer'in sivil toplum açısından öncü bir rol üstlendiğini belirttiikten sonra, söz konusu sivil toplum düşüncesinin Küçükömer düşününde izlerine, nasıl belirmeye başladığına temas etmek gerekmektedir. Bu hususta ilk olarak Küçükömer (2009: 17), 27.06.1962'de Yön Dergisi'nde yayınlanan "Türkiye'de Temel Kararları Kim Alır?" adlı makalesinde "(...) Türkiye'de, seçimlerde oy hakkı olan büyük kütleye, kendi meselelerinin sorusunu bulup sormak imkânı verilmemiştir" diyerek halkın (bir bakıma sivil toplumun) politik topluma sorunlarını aktaramadığını ifade etmiştir. Bu konudaki ikinci bir örnek ise Küçükömer'in (2009: 66) 06.02.1963'de Yön Dergisi'nde yayınlanan "Kendilerine Devlet Adamı Denilen Kişilere: II 1- Politika Nedir? 2- Kalpazanlar Demokrasisi Nedir?" adlı makalesindeki, "(...) Kısaca demokratik karar yapısına bazı grup veya sınıfların girmesine engel olunan bir memlekette, o sınıflar, gerçek halkın dışında tutuluyor demektir" ifadesidir. Bu tespitten hareketle Küçükömer'in halkın bazı kesimlerinin politik toplumdaki temsil düzeyinin sağlanamamasına işaret ettiği anlaşılmaktadır (Küçükömer, 2009: 66).

Küçükömer'in (2009: 89) 02.10.1964'de Yön Dergisi'nde yayınlanan "Politikacılara Sunulur: 1 Egemenliğimiz ve Var Oluşumuz" adlı makalesinde "(...) Özetlersek, devlet kudretinin kaynağı ve meşruluğu halkın mutluluğundadır ve bunun gerçekleşme şartı, halkın ve devletin isteklerindeki özdeşliktir. Bu bizim ikinci temel varsayımımız olup, ulusal egemenliğe bağlıdır" vurgusuyla bir bakıma sivil toplum ile politik toplum arasındaki uyumun, isteklerdeki özdeşliğin halkın iradesinin doğru yansıtılmasında yattığını ifade etmiştir. Yine Yön Dergisi'nde 29.01.1965'de yayınlanan "Politikacılara Sunulur: 7 Türkiye'de Hukuk Hâkim Sınıfların Bir Aracı Mıdır?" adlı makalesinde ise, "(...) İnsanlar kendi mutluluklarını sağlayacak kanunları yapabilmek için gereken bütün bu işlemlere (politik faaliyete) katılabilmelidir. Bu katılıştır ki halkı tebaa olmaktan çıkarıp vatandaş (citizen) haline getirecektir" ifadesiyle artık daha net bir biçimde sivil toplum düşüncesinin bir yansıması olan vatandaş kavramına ve politik topluma katılımın gerekliliğine işaret ettiği gözlemlenmektedir (Küçükömer, 2009: 147). Aynı makalenin ilerleyen kısımlarında Küçükömer, sivil toplumun ve sivil toplum-politik toplum uyumunun ancak sosyalist bir düzen çerçevesinde imkân dâhiline girebileceğini ifade etmiştir (Küçükömer, 2009: 152-153):

Yukarıdaki iki yol arasında bir üçüncü yol vardır. Bu, insanlara ekonomik ve dolayısıyla politik özgürlüğünü vererek gerçek vatandaş olmalarına yardım edecek devrim yoludur. Eğer, hukuk azınlığın hukuku olmaktan çıkarılıp halkın hukuku; daha doğrusu devletin yönetimini sağlayan kanunlar hür halkın, devamlı tartışması ile oluşan halk kararları olabilirse hem hukuk ve hem de devlet halkın devleti olacaktır. Gelişmemiş Türkiye'de bunun sosyalizmden başka aracı kaldı mı?

Kısacası Küçükömer'e göre, toplumsal koşulların değişmesi ile beliren yeni toplumsal grupların, kendi temel meselelerini politik topluma kanalize edebildikleri ölçüde sivil toplum içerisinde yer alabildikleri anlaşılmaktadır (Avcı, 2000: 41-42). Son tahlilde söylenebilecek husus, yukarıda ilgili kaynaklar da dikkate alındığında Küçükömer'de Düzenin Yabancılaşması (1969)'ndan önceki süreçte de sivil toplum düşüncesinin izlerinin-temellerinin bulunduğu. Söz konusu eserinden sonra ise, mesaisinin büyük kısmını vefat edene (1987) kadar sivil toplum meselesi üzerine harcamıştır.

Küçükömer'e göre sivil toplumun ne anlama geldiği meselesi de dikkat çeken bir diğer husustur. Bu noktada Küçükömer'in, toplumdaki insanların yaşamlarını idame ettirebilmeleri için zorunlu ihtiyaçlarının belirlenmesi ve karşılanması meselesi üzerinde durduğu görülmüştür. Yani kısaca "ihtiyaçlar" temel hareket noktasıdır. Bununla birlikte söz konusu ihtiyaçların politikadan bağımsızlık kazanması, meta üretiminin gelişme

sürecinde Batı kültürüne özgü bir toplum türünün tarihi kategorisi olmuştur. Bir bakıma Roma hukuku normlarının yeniden canlanmasını yansıtan bu otonomi ile sivil toplum (piyasa toplumu) politik toplumdan sözleşmeler kanalıyla ayrı bir hüviyet kazanmıştır. Anlaşıldığı üzere Küçükömer sivil toplumun, ihtiyaçların karşılanmasında toplumda ekonomik hayatın politik hayattan otonomi kazanması olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda toplumdaki tüm sınıf ve grupların geniş anlamda ihtiyaç toplumu olmasını, yani sivil niteliğinin hâkim kılınmasını arzulamıştır (Küçükömer, 2013b: 147; 2013d: 150, 160-161). Diğer taraftan Küçükömer, Batı'ya özgü olarak sivil toplumun doğuşunu burjuvazinin kral, feodalite ve ruhbanlığa karşı politik hak elde etme mücadelelerinin bir sonucu olarak açıklamıştır (Küçükömer, 2013a: 35, 52).

Küçükömer'e göre sivil toplum, ancak politik toplum ayrımıyla anlaşılmaktadır. Politik toplum, politikanın yapılabildiği toplumdur; başka bir tabirle hâkim olanların kendilerini, maddi koşullarıyla birlikte sürekli yeniden üretebilmek üzere gerektiğinde zor kullanabilen ve kararlar alabilen toplumdur. Politik toplum iktidarın sahibi olmakla beraber bu toplumun bir halk (popülüs) niteliğinde olup olmadığı önemli bir ayrıdır. Bu noktada gerçek yurttaşın iktidarın bölünmüşlüğü temelinde politik toplumda yer almasının gerekliliği vurgulanmıştır (Küçükömer, 2013b: 136, 147-148).

Bunun yanında Küçükömer, Batı'ya özgü olan sivil toplumu Roma medeniyetini temel alarak izah etmiştir. Buna göre, Roma'da politika temel üretim aracına sahip olmakla yapılmaktadır. Burada Romalı citizen'in tanımı olarak toprak sahipliği ve politik toplumun üyesi olma gibi iki farklı ama bütünleşen bir yapısı olduğu belirtilmiştir. Batı'daki özel mülkiyet ve politikanın hukuki kurumlarının gelişmesi de bu bağlamla ilintilidir. (Küçükömer, 2013b: 52-53).

Belge (2003: 12-14) de, sivil toplumun Batı'ya has olarak beliren tarihi ve toplumsal bir biçimlenme olduğunu ifade etmiştir. Bu sebepten ötürü sivil toplum olgusu, Batı'nın tarihi tecrübesini yaşamamış toplumlarda bulunmamaktadır. Batı'nın bu anlamda farklılaşan özelliği Grekoromen kent geleneğidir. Bu bağlamda Belge de Küçükömer'in Batı'ya özgü olarak sivil toplumun doğuşunda, burjuvazinin kral-ruhban-feodaliteye karşı mücadelesinin etkili olduğunu teyit etmiştir. Böylelikle burjuvazi söz konusu ilişkilerle birtakım haklar elde etmeye başlamış, bu da kentlerin özerk alanlar olarak belirmesine yol açmış, sivil toplum denilen olgu da buradan gelişmiştir. Kısacası sivil toplum, Batı'da



burjuvazinin böyle bir olguyu bilinçli olarak oluşturma kaygısından değil, toplum içerisindeki çeşitli ilişkilerin gelişmesi sonucu doğal olarak ortaya çıkmıştır. Tüm bu izahattan hareketle ifade edilmesi gereken nokta, Batı dışındaki toplumlarda Batı tipi bir sivil toplum oluşturma anlayışının pek tutarlı bir yaklaşım tarzı olmayacağıdır. Fakat her toplum, kendi toplumsal-tarihi dinamiklerine uygun olarak sivil toplum benzeri yapıları analiz edebilir.

Diğer taraftan Batı'ya özgü olarak beliren sivil toplum olgusunun, Doğu-Batı karşıtlığından türetildiği ve Doğu toplumlarının, bu arada Osmanlı-Türk toplumunun- sivil toplum ideali bağlamında birtakım “yokluklar”la da değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Bu açıdan geri kalmışlık olgusunun zihniyet temellerini yansıtan, Aydınlanma felsefesinden neoliberal politikalara ve günümüze uzanan süreçte, sivil toplum analizinin de bu çerçevede içinde türetilen Batı'ya has tarihi bir kategori olduğu unutulmamalıdır (Mutman, 1998: 135).

Küçükömer'e göre sivil toplumun Batı'ya özgü karakteristiklerini yansıtan ve dolayısıyla Doğu toplumlarından farklılaşan birtakım hususlar bulunmaktadır. Bunlar:

- Sivil toplumun ilke koşulu “iktidarın bölünmüşlüğü”dür. Yani politik alanda yurttaşların politik eşitlik derecesinin düzenlenmesinin ve korunmasının sağlanmasıdır. Bu bağlamda toplumdaki bütünlük, yerel seviyede ve ülke düzeyinde yurttaşlar ve onların oluşturduğu politik birimlerle bölünmüşlüğe dayalı olarak gerçekleştirilmektedir. Yurttaşların tabandan (yerel) başlayarak belediye, parlamento vb. kurumlarda temsili-katılımı sağlanarak toplumun bütünleşmesi temin edilmektedir. Söz konusu bütünleşme ile toplumla birlikte devletin de iktidar türü ortaya çıkmaktadır. Küçükömer, bu hususta klasik Grek ve Roma site devletleri örnek olarak göstermiştir. Anlatılan tüm bu hususların Batı'da gelişimi grupların, sınıfların mücadelesi içinde gerçekleşmiştir (Küçükömer, 2013b: 163; 2013d: 209).
- Sivil toplumun politik toplumdaki ayrışmasında düşünce boyutunda John Locke ve Rene Descartes'ın fikirlerinin etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda Locke Anglo-Sakson sivil toplum anlayışına uygun olarak, toplumu birbirinden bağımsız politik, ekonomik ve dini alan olmak üzere üçe ayırmıştır. Burada dinin de otonomi kazanması laiklik anlayışının bulunduğunu göstermektedir.

Yine Descartes'ın üçlü ayrımı "Ben (ego), Tanrı, Dünya" olarak ifade edilmiş ve bu üçlü yapı birbirinden bağımsız bir biçimde ele alınmıştır. Böylelikle düşünen otonom insanın, kendinden ayrışık maddi dünyayı hem madde-madde hem de insan-madde ilişkisi bağlamında anlamlandırabilmesi hedeflenmiştir. Mevzubahis ayrışıklık, Batı'nın Klasik Grek ve Roma kentlerinden günümüze uzanan süreçte değişmeyen derindeki yapısını (sosyo-genetik yapı) göstermektedir. Dolayısıyla ayrışıklığı yansıtan bu sivil toplum-politik toplum ayrımını burjuva ideolojisi olarak nitelemek yetersiz bir yaklaşım olmaktadır (Küçükömer, 2013d: 151-152). Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere Küçükömer, sivil toplum analiziyle kapitalist bir çizgiye yönelmediğini dolaylı olarak ifade etmiştir.

- Batı'ya özgü olarak iktidarın bölünmüşlüğünde Roma hukukunun etkisi bulunmakta, bu bağlamda sivil toplum-politik toplum ayrımı ekseninde gerçek yurttaşın politik toplumda yer alması gerekliliği vurgulanmıştır. Doğu toplumlarında, bu arada Osmanlı-Türk toplumunda, yukarıdaki anlamda ayrışık biçimde iktidar (konsey ve parlamentolar, belediye gibi) birimleri oluşmadığından, sivil-politik toplum ayrımı olmamıştır (Küçükömer, 2013b: 148).
- İktidarın ayrışıklığı (kuvvetler ayrılığı), Batı'nın tarihi-toplumsal bir niteliği olan iktidar bölünmüşlüğü'nün tarihî bir aşamasıdır. İktidarın bölünmüşlüğü'nün hükümet seviyesinde değil, devlet düzeyinde olduğu hususu burada önem taşımaktadır. Nitekim iktidarın gerçekten bölünmediği bir toplumda yasama, yürütme, yargılama arasındaki ayrışma norm olarak var olsa da reelde (gerçek hayatta) otonominin sağlanması tartışmalı bir husustur. Bu nedenle kapalı ya da açık tahakküm süreklilik kazanabilmektedir (Küçükömer, 2013d: 210).
- Küçükömer'e göre insan hakları, öncelikle iktidarın bölünmüşlüğü temelinde, bir sonraki basamakta ise iktidarın ayrışması ile gerçek manasını bulmaktadır. Yani iktidarın bölünmüşlüğü olmadan iktidarın ayrışması gerçekleşmemektedir. Batı için iktidarın bölünmüşlüğü doğal bir veri olduğundan analiz edilmemektedir. Bu durumu (iktidarın bölünmüşlüğü- iktidarın ayrışması-insan hakları) üçlü piramit metaforuyla izah eden Küçükömer, buradan hareketle insanlığın yabancılaşmadan korunabilme olasılığını elde edebileceğini ifade etmiştir. Sonuç olarak Küçükömer,

demokrasi ve insan hakları için Klasik Grek toplumunu baz alarak iktidarın bölünmüşlüğü hususunu bir başlangıç noktası olarak tayin etmiştir (Küçükömer, 2013b: 211; 2013d: 260).

Küçükömer'e göre Doğu toplumlarında, bu arada Osmanlı-Türk toplumunda, sivil toplum oluşmaması sorunu şu temel sorularla dile getirilmiştir (Küçükömer, 2013b: 29): *“Batı’da görülen sivil toplum kurumları neden Doğu toplumlarında oluşmadı? Batıda hem yatay hem de dikey ilişkilerle birlikte bir bütünlük belirirken; Doğuda genel olarak neden dikey ilişkilerin derinliğini gözleyebiliriz?”* Bu bağlamda Küçükömer (2013b: 209)’e göre, Türkiye’de gerçek bir halk anayasası yapmanın başlangıç şartlarından birisi, iktidarın bölünmüşlüğü anlayışına dayalı olarak Batı’da oluşan kurumların Doğu’da neden oluşmadığını sorgulamaktır.

Küçükömer, Osmanlı-Türk toplumunda Batı tipi bir sivil toplumun ve politik toplumun hiçbir zaman oluşmadığını belirtmiştir. Fakat burada Batı modeli mihenk noktası olarak alınarak bir düzenleme ve değişim gerçekleştirmek için, Batı ile bu konuda oluşan farklılıkları ifade etme gerekliliği doğmuştur. Küçükömer bu hususta Batı’nın sivil toplum anlayışını bir kültürün uzantısı olarak kendine özgü olduğunu kabul etmiştir. Bu sebeple Batı modellerini ve kurumlarını olduğu gibi aktarmanın bir fayda teşkil etmeyeceğini batılılaşma faaliyetlerini örnek göstererek açıklamıştır. Osmanlı’da bürokrat-halk arasında cereyan edegelen bir iç mücadele olduğunu ve bunun politik bütüncül miras niteliği taşıdığını vurgulamıştır. Bu tespiti destekleyici bir açıklama olarak da, Batılılaşma çabaları ile ayrışıklığın esas olduğu düzeyin ürünü olan Batı kurumlarının, tek boyutlu bütüncüllüğün var olduğu yapının üzerine inşa etmekle çağdaş bir sivil toplum kurulamayacağını ifade etmiştir. Bu konuda hem politikacıların hem de sanatçıların büyük çoğunluğunun yanlgı içerisinde bulduklarını belirtmiştir (Küçükömer, 2013b: 149-150).

Küçükömer, Osmanlı-Türk toplumunda sivil-politik toplum ayrımının oluşmamasında, Batı’daki gibi iktidarın bölünmüşlüğü anlayışına dayalı ayrışık iktidar birimlerinin bulunmamasını ileri sürmüştür (Küçükömer, 2013d: 52). Bu hususta Batı’da iktidarın bölünmüşlüğünün “strüktürel derin”likte yattığını belirtmiştir. Zaman içerisinde çeşitli hususlar değişim gösterse de bölünmüşlük sosyo-genetik unsur olarak hep bulunmaktadır. Bunun aksine Doğu’da ise, iktidarda teklik esastır. Burada politik toplum çok dar ya da tek kişiden oluşmaktadır. Devlet-birey arasındaki sivil aralık ya oluşamaz ya

da zayıftır. Gramsci'nin "kültürel hegemonya" bağlamında ifade ettiği gibi politik toplumun ideolojisi kültürün üzerine abanmaktadır (Küçükömer, 2013b: 138-139).

Küçükömer'in Batı'yı model olarak iktidarın bölünmüşlüğü hususunun Osmanlı-Türk toplumunda olmadığını ifade ederken kullandığı yöntem de dikkat çekmektedir. Söz konusu yöntemi "karşılıklı ayna" olarak ifade etmiştir. Bu anlayışa göre, Doğu'da olmayan özelliğin Batı'da olanla ve Batı'da bulunmayan özelliğin de Doğu'da bulunanla izah edilmesi mümkündür (Küçükömer, 2013b: 221). Küçükömer, söz konusu yöntem anlayışının bir uzantısı olarak Doğu'lu insan ve toplum tipolojisinin Batı'ya ait olandan neden ve nerede ayrıldığını da sorgulamıştır. Bu sorgulama ile gerek Batılılaşma ile Batı insan tipolojisi ve kurumlarını model olarak aktarma anlayışının karşısında durmuş gerekse de söz konusu Doğu-Batı ayrımını anlamadan ve analiz etmeden reddeden düşünce biçimine mesafeli durmuştur. Buradan hareketle Küçükömer, bilgiyi bulmanın "fark"ı bulmakla eşdeğer olduğunu ve bilgi birikiminin de ancak "fark"ların birikimi olduğunu vurgulamıştır. Bu "fark"lar anlaşıldıkça, Osmanlı-Türk toplumu örneğinde kendine özgü epistemolojik yapı ve zihniyet tespit edilecektir (Küçükömer, 2013d: 67).

Küçükömer'in Doğu-Batı farklılaşması temelinde sivil toplum analizi için ifade ettiği bir başka sorun da "*Birin topyekûn bir bütünlüğü ile çokluğa dayalı türden bütünlük ne ölçüde ayırır birbirinden?*" biçiminde ortaya konulmuştur. Birin topyekûn bütünlüğü hususunda (vahdet) mistik ve metafizik unsurlar bulunduğunu iddia etmiştir (Küçükömer, 2013d: 71). Aslında Küçükömer'in burada dile getirdiği sorun, tasavvufta "vahdette kesret" ve "kesrette vahdet" düşüncelerine denk düşmektedir. Bu bağlamda iktidarın bölünmüşlüğü, ayrışması gibi analizleri "kesrette vahdet" anlayışını andırmaktadır. Fakat "vahdette kesret" (bir-bütün'deki çokluk) anlayışını yeterince işlemeden bırakmıştır.

Küçükömer'e göre din ve ideolojik öğretisi, toplum-üstü politik birimin hâkimiyetinin pekişmesini ve halkın politik karar birimlerine katılamaması durumunu toplumsal barışın sağlanması ve devletin devamlılığı gibi ifade kalıpları altında meşrulaştırıcı bir işlev görmüştür. Bu noktada Ülgener'le benzeşen düşünce yapısına sahiptir. Küçükömer burada temel bir sorunun da önünü açmıştır: "*Böyle binlerce yıl sürekli tekrarlayan bir toplumsal yaşamın içinde (kişiye göre farklı düzeylerde de olsa) ortak bir hafıza, ortak ve adeta güdüsel bir davranış struktürü oluşmamış mıdır?*" Bu sorusuna cevap olarak, söz konusu ortak hafızanın "yukarıya itaat kabiliyetinin yerleşmesi"

ve “aşağıya tahakküm eğilimi” gibi iki farklı boyutunun olduğunu vurgulamıştır. Bahsedilen bu boyutlar, davranış yapısında bir politik miras olarak binlerce yıllık süreçte süregelen yazılı olmayan bir anayasanın varlığına işaret etmektedir (Küçükömer, 2013b: 210-211).

Küçükömer, söz konusu toplumun derinliklerinde bulunan bu yazısız anayasa ile Türkiye'nin birçok meselelerinin anlaşılabilmesine temas etmiştir. Bu bağlamda özellikle insan-insan ilişkisi olarak örgütlenme tarzını masaya yatırmıştır. Küçükömer, bu konuda sendikalar, belediyeler ve parlamentonun gerçek anlamlarına uygun hareket etmediklerini ve örgütlenmediklerini ifade etmiştir. Bunun yanında kendilerini sağ ve sol akım temsilcileri olarak görenlerin de, kendilerini toplumun-bireylerin mayasına sinen sosyo-genetik yapıdan azade edemediklerini belirtmiştir. Küçükömer bilhassa tarihi-politik miras olan bürokratik devlet-toplum yapılanmasına dikkat çekerek, bu hususun Osmanlı-Türk toplumu özelinde bireyleri hür kılmayan bir ipotek olduğuna işaret etmiştir. Neticede Küçükömer, söz konusu ortak hafızanın (yazısız anayasa) bir iki nesilde silinerek yeni bir yapılaşmaya kolayca açık olmadığını vurgulamıştır (Küçükömer, 2013b: 211-212). Küçükömer, bahsettiği yazısız anayasanın varlığına rağmen, Türkiye'ye özgü bir çözüm arayışı olarak, halkın katılımı vasıtasıyla politik eşitliğe dayanan sivil-yazılı bir anayasa yapmanın da gerekliliğine dikkat çekmiştir. Böylelikle halkın yığınlaşarak “tebaa, memur, militan, mürit” sarmalından kurtulmasına sağlam bir zemin sağlanacaktır (Küçükömer, 2013d: 214). Bu son nokta üzerinde Yaman (2000: 10) da, Küçükömer'in düşüncelerinin, tüm boyutları “merkezi topak bir güç”e göre şekillenen, “tebaa”, “memur”, “militan” ve “mürit” olmaktan kurtulamayan insanlar için bir anlam ifade etmeyeceğini vurgulamıştır.

Küçükömer, sivil toplumun Doğuda ve Osmanlı-Türk toplumunda belirmemesinin bir diğer nedeni olarak AÜT'na dikkat çekmiştir. Bu hususta genel kulluk sistemini içinde barındıran AÜT'nda, politika yapan bir yurttaş (citizen)'in bulunmadığını ileri sürmüştür. Burada devlet, merkezi bürokrasi ile eklemleşerek sınıf mücadelelerinin oluşmasına set çekmiştir. Devletin söz konusu bürokratik yapılanmadan arındırılması ile sınıf mücadelelerinin önü açılmış ve yurttaşın politik topluma katılması kolaylaşmış olacaktır (Küçükömer, 2013d: 41).

Küçükömer, Doğu'da ve Osmanlı'da sivil toplumun oluşmaması meselesinde, bürokratik ilişkilerin hâkim olduğu toplumlarda beliren politik otoritenin anayasal bir

nitelik taşımadığını ifade etmiştir. Burada hukukun üstünlüğü yerine merkezi üst-ünitenin üstünlüğü bulunmaktadır (Küçükömer, 2013d: 207). Bu merkezi üst-üniteyi Küçükömer, “topak güç” olarak da nitelemiştir (Yaman, 2016: 226). Bu birim karşısında politik, ekonomik ve ideolojik muhalefet etme kanalları kapalı tutulmaktadır. Bu durum üst birimin kendi yaptığı kanunların da dışına çıkarak tahakkümün kapısını aralamaktadır. Bu bağlamda Küçükömer, kerim devlet anlayışına uygun olarak hayır sahibi olarak gözüken hükümdarların da aslında halka verdiklerinin alma amaçlı olduğu gibi bir iddia da ortaya atmıştır. Küçükömer buna ilaveten, merkezi üst-ünitenin kendi sürekliliğini sağlama adına, “bilgi birikimi, farkların birikimi” anlayışını yansıtan klasik felsefenin “fark” oluşturmalarını da engellediğine ve aslında bu tutumla kendisini de sınırladığına dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2013d: 207-208).

Küçükömer’in Osmanlı-Türk toplumunda sivil toplum oluşmayı bağlamında dile getirdiği nedenlerden birisi de, yukarıda da zikredilen bilgi birikiminde “fark”ların oluşumunun engellenmesi ve düşünce önünde setlerin bulunmasıdır. Küçükömer bu hususta Doğu-Batı insan tipolojisi farklılığından hareketle temel bir soruna şu şekilde dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2013d: 19):

Ben Kimim? İşte soru: Ben Doğulu muyum yoksa Batılı mı? 1) Doğu toplumunda doğdum. 2) Batı'dan etkilendim. Bir zamanlar ulaştığı politik güçle Batı'yı etkilemiş ve ondan etkilenmiş Osmanlı kültür mirası içinde doğdum. Ama düşünmeyi yasaklamış bir toplumda doğdum. Düşünmek kolay değildi.

Küçükömer’in “Ben kimim?” sorusu bağlamında dile getirdiği mesele, esasında Davutoğlu (2001: 374)’nın, Yeni Osmanlılar sonrası aydın tipinin bir siyasal özne olarak devlet üzerinden toplumu dönüştürme projesinin, medeniyet kimliği ve aidiyet konusundaki bunalımı derinleştirdiği tespitinin bir tezahürü olarak mütalaa edilebilir. Davutoğlu (2000: 149, 151-153), Küçükömer’i kalıcı ve özgün kılan hususun da eleştirel akılın bir yansıması olan bu soru vasıtasıyla, hem kendi hem de bulunduğu dönemle yüzleşebilmesinde yattığını vurgulamıştır. Bu doğrultuda “ben kimim?” sorusu geçmiş-bugün-gelecek ölçeğinde “özne” olabilmenin ilk şartıdır. Evrenselliğe giden yol da, bir bakıma özne olabilmekten geçmektedir. Küçükömer’i başkaları tarafından belirlenen evrenselliğin bir “nesne”si olma rahatsız etmiştir. Bu noktadan hareketle birey olmanın ve sivil toplum kurmanın da böyle bir düşünsel iklime girmekle mümkün olduğu gözükmektedir. Davutoğlu, Türkiye’deki sivil toplum arayışlarında da daha ziyade dışarıdan belirlenen “evrensel” ilkelerin aktarıldığını, bu ilkelere kendi özgünlüğünü (yerel

öğeler) katacak çabaların ne düzeyde olduğunu bilmeden özne haline gelinemeyeceğini ifade etmiştir. Bu hususta gayret gösterenlerin evrensellik anlayışına sığınarak, Küçükömer'in "ben kimim?" sorusunu sormaktan kaçındığına işaret etmiştir.

Küçükömer'in kimlik meselesi ("ben kimim?") ve Davutoğlu'nun "ben idraki" bağlamında işaret ettiği mesele, özellikle sol kesimde yer alan aydınların Osmanlı-Türk toplumunu-insanını tanımada yanılgıya düşmesidir. Bu durum sivil toplum düşüncesinin yerleşmesinde de sıkıntılar doğurmaktadır. Küçükömer, salt ekonomik durum iyileştiğinde kişilerin de değişim göstermeyeceğini ifade etmiş, binlerce yılda oluşmuş kültürü dikkate almamanın insanı dışarıda bırakan bir analiz yöntemi olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda Anadolu insanını hakiki manada anlayabilme adına "*Osmanlı'nın "Kızıl Elma"sı dışarıda değil, kendi içimizdedir. Onu, yani kendimizi fethedelim*" görüşünü ileri sürmüştür (Küçükömer, 2013b: 152).

Küçükömer, sivil toplum anlayışının oluşmayışı bağlamında sağ kesimin, tarihi-politik miras olan merkezi üst-ünite (topak güç-bürokrasi) ile organize bağlantı içerisinde olmak istediklerini, diğer yandan da demokratik formlar ve uygulamalar ile uluslararası bağlantılar içinde olmayı arzuladıklarını ve söz konusu iki isteğin birbiriyle uyuşmayacağını, bu durumun dürüstlükten uzak ve kişiliği bölücü bir tutum olacağını ifade etmiştir (Küçükömer, 2013d: 211). Kendilerini ilerici, solcu olarak ifade eden kesimle ilgili olarak Küçükömer; bunların da bir kriz anında despotik nitelikler gösterdiğini, ortak hafızanın bir yansıması olan tahakküm yolunu seçtiklerini vurgulamıştır. Bu durumda söz konusu kesimin, hem sivil toplumu arzulaması hem de tahakkümvari davranışları içinde barındırmasından ötürü çelişik bir tutum sergilediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Küçükömer; hukukçular, sanatçılar, basın organları ve akademisyenlerin çelişkilerini örnek vererek, evrensel-uluslararası olabilmenin yolunun da öncelikle yerel-ulusal dinamikleri bilmeden geçtiğine dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2013d: 212).

Sivil toplumun Osmanlı-Türk toplumunda belirmemesi ve bu meyanda Küçükömer'in yaklaşım tarzını da destekleyici bir nitelik taşıyan başka açıklamalar da bulunmaktadır. Örneğin Mardin (2003a: 115), Osmanlı Devleti'nde devlet-reaya arasında yer alabilecek "ara" tabakalardan yoksun olduğunu belirtmiştir. Nitekim Osmanlı'da sivil toplum adı verilen temel yapı ögesi, merkez hükümetinden bağımsız olarak faaliyet gösteren ve mülkiyet haklarına dayanan bir toplum biçimi müşahade edilmemiştir. Yine

Mardin (2007: 42), Osmanlı Devleti'nde Batı'daki sivil topluma mukabil, birey ve devlet arasında üzerinde devletin de etkisi bulunan cemaatçi bir yapının mevcudiyetine temas etmiştir. Çaha (1994: 83) da Mardin'in yaklaşımıyla aynı doğrultuda olmak üzere, bürokratik bir devlet düzenine dayalı Osmanlı Devleti'nde merkez ile çevre arasındaki uzaklığın önemine işaret etmiş, bu bağlamda merkez-çevre arasında Hegel'in tanımladığı biçimde bir "ara yapı", merkezi otoriteden otonomi kazanan bir hareket alanı ve Batı tipi mülkiyet haklarının bulunmadığını ifade etmiştir.

Sayar (2011a: 262-263), Küçükömer'in Osmanlı-Türk toplumu temelinde sivil toplumun ortaya çık(a)mayışının temel nedenleri olarak, bireyin mülksüzlüğü ve iktidarın bölünmemişliğini öne sürdüğüne işaret etmiştir. Diğer yandan Ak (2014: 78-79), Küçükömer düşününde sivil toplumun belirmeyişi meselesinde, tarihsel üretim koşullarının etkili olduğunu ifade etmiştir. AÜT'nin hâkim olduğu bu toplumsal yapıda bir merkezi üst-ünite olarak bürokratik yapılanma (politik toplum) iktisadi (üretim) ilişkilerine de el atarak çakışmaya yol açmış ve böylelikle sivil aralıkların oluşması zorlaşmıştır. Bu açıdan Türkiye'de sivil toplum oluşumu ancak söz konusu bürokratik etkilerden arındırılma ile sağlanabileceğine dikkat çekilmiştir.

Öte yandan Çaha (2008: 48-49) bir başka çalışmasında, İslâm dünyasında Batı tipi bir sivil toplum anlayışının oluşmadığı kabulüne karşın, devlet karşısında ve devletin işgal ettiği alanın dışında sahip olunan girişim-sorumluluk alanlarının bulunduğunu da belirtmiştir. Bu minvalde olmak üzere Osmanlı'da "eğitim" in büyük ölçüde sivil bir alan konumunda olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Müslümanların siyaset düşüncesinde toplumun devlete karşı otonom ya da hükmü şahsiyete sahip olma gibi anlayışın olmadığına dikkat çekmiştir. Bu bakımdan Müslüman düşünürlerce erdem, hikmetin kaynağının, Platon ve Aristo'nun da düşüncelerinin tesiriyle devlette arandığı görülmüştür. Temel düşüncenin reisin şahsında teşekkül eden devlet anlayışı olduğu İbn Teymiyye, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Farabî gibi düşünürlerce de teyit edilmiştir. Çaha, yine İslam dünyasında tarihsel süreçte gerçek anlamda özgür kentlerin bulunduğu ve bazı durumlarda toplumun devlet karşısında korunduğunu da belirterek Küçükömer'den biraz farklılaşmıştır. Yine Osmanlı örneğinde 16. yy.'dan sonra mutlak bir devlet anlayışının ön planda olduğunu ve şer'i hukukun koruma şemsiyesi altına aldığı bazı temel haklara da devlet müdahalesinin bulunduğunu belirtmiştir. Çaha (1994: 99), genel olarak Osmanlı'da 19. yy.'a kadar sivil topluma temel teşkil edecek nispeten otonom unsurların varlığına temas etmiş, buna karşın



19. yy.'dan itibaren modernleşme hareketlerinin bir neticesi olarak siyasi iktidarın merkeziyetçi örgütleniş biçiminin, bu öğelerin devlete bağlılığını pekiştirdiğine işaret etmiştir. Çaha (2008: 49), sonuç olarak sivil toplumun Doğu toplumlarında ve bu arada Osmanlı-Türk toplumunda varlığı-yokluğu meselesinde, oryantalistlerin ben-merkezci yanılısama perspektifiyle bazı kusurlu çıkarımlarda bulunduğunu göz ardı etmeden, onların haklı tespitlerinin de dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir.

Divitçioğlu (2013: 149-151), Küçükömer'in Osmanlı-Türk toplumu örneğinde inşa etmeye çalıştığı devlet-toplum modelini “rekabetçi-tamamlaşmalı model” olarak adlandırmıştır. Bu modele göre, toplumlar ve dolayısıyla devletler tarihsel süreçte rekabetçi ve tamamlaşmacı olmak üzere iki doğrusal gelişme yolu izlemişlerdir. Rekabetçi tarz, tarımcı ve yerleşik toplumlarda yani Batı toplumlarında ortaya çıkmaktadır. Burada üretici olarak toprak sahibi olan çiftçi, bir yurttaş (citizen) olarak politik toplumda söz sahibi olmaktadır. Kısacası iktidarın bölünmüşlüğü esasının hâkim olduğu bu toplumlarda bireyin belirgin hale gelişi söz konusudur. Buna karşın Orta Asya göçebe toplumlarında üretim birimi olan çoban, sürünün yeniden üretilmesinde toplumdan bağımsız bir konuma sahip değildir. Bunun gibi sebeplerden ötürü göçebe toplumlarda yöneticilerle-yönetilenler arasında tamamlayıcı ilişkiler oluşmuştur. Burada da iktidar bölünmemiş, merkezi toprak gücün hâkimiyeti temelinde anti-birey eğilimler ön plana çıkmıştır.

Küçükömer'e göre sivil toplumun oluşmayışı ve/veya geri kalmışlıkla ilgili düşünsel çerçevede ele alınabilecek bir husus da kritik (eleştirel) aklın olmayışıdır. Bu bağlamda kritik aklın öncelikle kendini ve ürününü karşısına alarak işleyebileceğini ifade etmiştir (Küçükömer, 2013b: 133). Bu tespitten hareketle Küçükömer'in “ben kimim?” sorusunun da kritik aklın bir yansıması olarak kabul edilebileceği söylenebilir.

Küçükömer'in sivil toplumun oluşmayışı bağlamında kritik aklın olmayışına paralel olarak ifade ettiği bir diğer husus, felsefesiz bir toplumun varlığıdır. Küçükömer bu konuda Doğu toplumlarında, Antik Yunan döneminden itibaren klasikleşen ve 17. yy.'da modern denilen çağını aşan Batı felsefesinin bulunmadığını belirtmiştir. Fakat İslâm medeniyeti düşüncesinde “meşşâlik”<sup>3</sup> adıyla bilinen ekolün, Batı felsefesi ile organik bir bağ içinde

---

3 Meşşâiyy.e (Meşşâilik): İslâm toplumlarında Aristo sistemini temel olarak hareket eden felsefi bir akımdır. Bu akımın başlıca temsilcileri; Kindî, Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd olarak ifade edilebilir. Söz konusu akımın en bariz özelliği ise; felsefi sorunların çözümünde akli mihenk almaları ve dinle felsefeyi uzlaştırma çabalarıdır (Kaya, 2004: 393, 395).

olduğuna dikkat çekmiştir. Bu ekolün son ve en önemli temsilcisi olarak İbn-i Rüşd'ü gören Küçükömer, söz konusu düşünürün eserlerinin Osmanlı medreselerinde de okutulduğunu, fakat II. Mehmed (Fatih) döneminde Osmanlı ulemasının İbn-i Rüşd düşüncesini arka plana attığını ve bunun da Osmanlı-Türk toplumunda felsefenin yasaklandığı bir yüzyıl olarak değerlendirmiştir (Küçükömer, 2013b: 134).

Küçükömer'e göre Türkiye'de sivil toplumun kurulması meselesinde, temel kararların alınmasında halkın büyük çoğunluğunun katılımının sağlanması, yani halkçı-çoğulcu bir anlayışın bulunması gerekmektedir (Küçükömer, 2013c: 78). Nitekim onun cumhuriyet sınıflandırmaları da bu bağlamda değerlendirilebilecek bir husustur. Küçükömer'in sırasıyla-kronolojik olarak üç tipte cumhuriyet tasnifi bulunmaktadır. Buna göre; "Birinci Cumhuriyet" birinci meclis dikkate alınarak ilk etapta demokratik bulunsa da, fazla bir zaman geçmeden muhalif İkinci Grup'un tasfiyesiyle bu rejimin demokratik niteliği kaybolmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonunda oluşan konjonktürde, iç ve dış tesirlerin de etkisiyle nispeten demokratik "İkinci Cumhuriyet"e girilmiştir. Küçükömer nihayet Cumhuriyetin ellinci yıl dönümü ile birlikte (1973), gerçekleştirilen seçimlerle daha demokratik bir düzen olan "Üçüncü Cumhuriyet"e geçileceği iddiasını ileri sürmüştür (Küçükömer, 2013c: 116).

Küçükömer, 1973 seçimleri sonucunda oluşan CHP-MSP koalisyonunu daha halkçı bulmuştur. Söz konusu oluşumun topluma nasıl bir iktisat politikası ile hizmet edeceği meselesinde ise Küçükömer, "demokratik milli merkantilizm" anlayışını öne sürmüştür. Bu anlayışa göre öncelikle yapılması gereken hususlar; öncelik emeğin ortalama verimliliğini yükselten ve ihracat odaklı olan bir sanayileşme politikasıdır. Diğer bir husus, kararların hızlıca alınabilmesi ve bunların merkezileşmesi için demokratik bir plan anlayışının uygulamaya geçirilmesi gerekmektedir. Sayılan bu iki özelliğin da varlığı, oluşan artık değer'in demokratik bir biçimde bölüşümünün sağlanması ile yakından alakalıdır. Bu da halkın temsilcilerinin bir engellemeye uğramadan politik topluma katılımı mümkün olmaktadır (Küçükömer, 2013c: 145-146).

### **3.1.8. Demokratik Misak**

Küçükömer'de sivil toplumun oluşumuna zemin hazırlama açısından önem taşıyan "Demokratik Misak" konusuna da değinmek gerekmektedir. Günümüzde de yeni sivil bir

anayasa yapmanın sıcaklığını koruduğu düşünülduğünde, Küçükömer'in bu konu hakkında ileri sürdüğü görüşlerin de ehemmiyet taşıyacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda evvela Küçükömer, sivil toplumun Türkiye topraklarında yeşermesi adına, tarihi-politik miras olan omnipotent (kadir-i mutlak) devlet yapısını aşma adına, yani sorumluluk sahibi bireyin devletten izole edilerek oluşmasının yollarını açmak için bir “demokratik misak” hazırladığı ifade edilmelidir (Sayar, 2011a: 263).

Küçükömer'in sivil toplum oluşumu yolunda, sol partinin izleyeceği ilkelerin hangi hususlar olabileceği konusunda üç temel ilke belirlemiştir. Buna göre birinci ilke, “Demokratik Misak”ın oluşturulmasıdır. Demokratik misak, devleti tarihi-politik miras olan bürokrasinin ağından çıkarmada yöntem konusunda bir anlaşmadır. Bu bağlamda politik ilişkiler ile ekonomik ilişkiler mümkün olduğunca birbirinden ayrıştırılmalıdır. Bu hususta yapılması gereken şey, halk ve halkın temsilcilerinin politik topluma katılımının hakiki anlamda sağlanmasının yollarını bulmaktır. Yine Küçükömer ileride oluşması imkân dâhilinde olan milli bir koalisyonun, demokratik misaka dayandırılabilceğini ifade etmiştir (Küçükömer, 2013b: 153; 2013d: 56).

Demokratik misakın sağlanması, ikinci ilkenin belirlenmesinde bir araç işlevi görmektedir. Politik ilişkilerle ekonomik ilişkilerin ayrıştırılmasında emek sınıfının da dikkate alınması gerekmektedir. Küçükömer, emek sarfeden (çalışan) grup ve sınıfların sivil toplumu kurma sürecini, kendi kişiliklerine gerçek bir yurttaş kimliği kazandırma süreci ile özdeş olarak yürütülmesi gereğine işaret etmiştir. Bu açıklamadan, emeğiyle piyasada yer alan sınıfları temsil eden örgütlerin demokratiklik ilkesi çıkarılmaktadır. Yine Küçükömer, bahsedilen bu iki ilkenin Anadolu insanına yönelik olduğunu belirtmiştir (Küçükömer, 2013b: 153; 2013d: 56-57).

Yukarıdaki iki ilkenin gerçekleştirilmesiyle, toplumun sıhhatli bir şekilde dönüşümü mekanizması sağlanabilecektir. Küçükömer'e göre, bu hususun kabulü varsayımı altında oluşabilecek üçüncü ilke, geleceğe ait önerileri şimdiden nihaileştirip, teleolojik (amaçlılık) biçimde ortaya atmamaktır. Bu minvalde Küçükömer'in tedrici bir yöntem anlayışını benimsediği ve geleceğin getireceği koşulların belirsizliği üzerine vurgusu dikkat çekmektedir (Küçükömer, 2013b: 154; 2013d: 57).

Küçükömer, demokratik misak ve diğer ilkelerin sağlanması yanında, Türkiye’de devlet-toplum-birey ilişkilerini izah edecek ve bireyin belirmesini sağlayacak iki türde yazısız anayasa fikrini de ileri sürmüştür. Buna göre; birinci tür yazısız anayasa, geçmişten geleceğe doğru uzanan ve tekrarlanagelen insan-insan ilişkileriyle, insan-devlet ilişkilerini derinden düzenleyen bir yapıyı ortaya koyacaktır. İkincisi ise, iktidarın bölünmüşlüğüne yansıtan birimleri oluşturmak üzere, yapılışında halkın katılımının sağlanacağı ve öncelikle insan-insan ilişkilerini düzenleyen, sonra da onun üzerinde bu ilişkilerle devlet arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir anayasanın oluşturulmasını hedef göstermiştir. Burada ikinci tür olan ve “halk anayasası” niteliği taşıyan anayasanın Türkiye’de henüz oluşmadığı belirtilmiştir. Mevzubahis halk anayasasının yapılmasının ilk şartı ise, birinci tür anayasanın, yani yapılaşmış tarihi-politik mirasın anlaşılması gerekmektedir (Küçükömer, 2013b: 205).

Küçükömer (2013b: 225)’e göre 1982 Anayasası, tepeden inme bir yaklaşımın ürünü olarak anti-demokratik bir nitelik taşımaktadır. Halkın hakiki anlamda katılımı olmadan yapılan bu anayasa, belli grup ve sınıfların diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmasının izlerini de taşımaktadır. Küçükömer, 1982 Anayasasının özünü teşkil eden tepeden inme yaklaşımın bertaraf edilmesinin, tarihi-politik mirasın reddiyle yani demokratik misakın gerçekleştirilmesiyle sağlanabileceğini ifade etmiştir. Böylelikle anayasanın meşruiyetine ve milletin hâkimiyetine zemin teşkil edilmiş olacaktır. Partilerin bu konuda ortak bir zeminde buluşarak ve anlaşarak ortalama on yılda bir meydana gelen darbelerin de önüne geçebileceği vurgulanmıştır. Küçükömer, gerçek bir halk anayasası oluşumunun uzun bir süre alacağını belirtmiş, bu konuda halkın ortak bir şuura sahip olmasına yol açacak kanalların oluşturulmasına ve bunların canlılığının sağlanması gerektiğine dikkat çekmiştir. Küçükömer (2013b: 225)’e göre bu uzun sürecin sonunda:

- Halk, kendisi için gerekli olan kuruluşların gerekçelerini görüp anlayarak girişimlerde bulunacaktır.
- Mevcut tek yanlı disiplinin aksine, sivil disiplin denilen karşılıklı disiplin anlayışı ortaya çıkacaktır.

### 3.1.9. Biyoloji (Genetik)

Küçükömer'in, geri kalmışlık olgusunda son olarak üzerinde durduğu faktörün, bireyi etkileyen dış faktörlerden olan biyolojik-genetik hususlar olduğu ifade edilmelidir. Küçükömer'in belirli bir limanda demirlememesi, araştırmacı ve sorgulayıcı bir kimliğe sahip olması; salt ekonomi, felsefe, tarih ve sosyoloji alanlarında tatmin olmayarak biyolojik-genetik faktörlere de yönlendirmiştir. Bu doğrultuda sivilleşmenin ve bunun temel yapıtaşı olan hür bireyin oluşmasının önünde engel olma olasılığı taşıdığını düşündüğü genetik etkenleri bulmayı hedeflemiştir (Canpolat, 2000: 116).

Küçükömer, sivil toplumun kurulamaması meselesinde en önemli hususun “insan sorunu” olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda tetkik ettiği konu, “*Genel olarak Doğulu-Batılı insan ayırımının kriterlerini aradım. İster istemez biyoloji içinde de cevap aradım*” ifadesinden hareketle biyolojik-genetik faktörler olmuştur (Küçükömer, 2013b: 148; 2013d: 52). Sayar (2011a: 264) bu hususta, Türk insanının “devlet” karşısında sorumluluk sahibi ve sorgulayıcı kimliğe sahip hür bireyler olarak belirmemesinin, Küçükömer'i metafizik bir tuzak olan devlet-biyoloji bağlantısını çözmeye yönlendirdiğine işaret etmiştir.

Sayar (2010: 191, 194), Küçükömer'in biyolojik etkenlere yönelmesinde, geçmişten günümüze Osmanlı-Türk insanının davranışını esaret altında tutan güçlü odaklar ya da direnme mekanizmalarının peşine düşmesinin tesiri olabileceği ihtimalini ileri sürmüştür. Küçükömer, yukarıda sivil toplum alt başlığında ele alındığı üzere, toplumsal yaşamda binlerce yıl içerisinde tekrarlanagelen bir ortak hafıza ve davranışları kontrol altında tutan derin bir yapının bulunduğunu bahsederken, burada “bizi hür kılmayan bir ipotek” olan yazısız anayasanın varlığına işaret etmiştir. Burada bizi hür kılmayan ipoteğin öncelikle, yaratılıştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığı hususu önem taşımaktadır. Eğer yaratılıştan kaynaklanan bir durum varsa, bunun cevabı metafizik alanda aranacaktır. Buna karşın sorun sonradan beliriyorsa, Sayar, bu noktada çeşitli faktörlerin de analize dâhil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu minvalde İslam ahlakı, tasavvuf terbiyesi, Asyagil Türk töresi, üzerinde Bizans tesiri bulunan feodal ağalık şuuru ile politik toplumun madalyonun bir yüzünde bireyi sindiren despotik karakteri, diğer yüzünde ise bireyi teselli eden kerim devlet anlayışının bütünlüğü ve sayılan tüm bu unsurların payları analize dâhil edilmeden söz konusu “ipotek”in çözümlenmesi tam olarak yapılamaz.

Küçükömer'in geri kalmışlık ve bu bağlamda sivil toplumun oluşmayışı meselesinde biyolojik-genetik faktörlere uzanan analizi, onun bilimsel yöntem yaklaşımında da bazı değişiklikler olduğunu göstermektedir. Bu açıdan öncelikle çıkış noktası olarak ekonominin kültüre göre daha belirleyici olduğunu savunan bir anlayıştan, zaman içerisinde kültür ve ekonomi arasında aslında karşılıklı etkileşim olduğunu vurgulayan bir düşünür portresi ortaya çıkmıştır. Hatta Küçükömer son dönemlerinde, belirlenim (determinizm) konusunda, insanın genetiğine dahi işlenen kültürel unsurların ekonomik koşulların değiştirilmesiyle bile değişmeyecek noktaya geldiğini ileri sürmüştür. Burada Küçükömer'in sosyo-genetik bir yapı ile analize yöneldiği müşahade edilmektedir (Öztürk, 2011: 74-75). Zaman içerisinde Küçükömer'in fikir dünyasında geçirdiği bu dönüşümler, onun tatmin olmaz bir nitelikte sorgulayıcı bir kimliğe sahip olduğunu, eleştirel akla uygun bir yaklaşımı ömrü boyunca sürdürdüğünü yansıtmaktadır.

### **3.2. Küçükömer'in Etkilendiği Düşünce Akımları ve Adamları**

Küçükömer'in "*Ne Kulum, Ne De Kimsenin İzindeyim...*" ifadesi, onun belirli bir düşünüre ve düşünce akımına sıkı sıkıya bağlı olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Küçükömer, toplumsal varlığımızın içinde bulunulan zaman ve zemin şartlarına göre şekillendiğini, bu sebeple geçmişteki kültür ve ilim birikimi ile büyük düşünürler ve politikacıların tesiri altında kalınmasının doğal olduğunu, fakat asıl meselenin bunları aşabilme yetisine sahip olmakta yattığını vurgulamıştır. Küçükömer'e göre bazı kimseler ve çevreler, tarih tekerrürdür anlayışından hareketle geçmişi putlaştırıp birilerinin izinde giderek kişisel gelişim kanallarını tıkamışlardır. Hâlbuki tekerrür eden tarih değil, tarihsizliktir (Küçükömer, 2013d: 230-231).

#### **3.2.1. Karl Marx ve Marksizm**

Küçükömer'in Marksizm'i de kapsayan Sosyalist düşünce geleneğinden gelen bir iktisatçı olduğunu belirtmek gerekmektedir (Ak, 2014: 71). Marksizm'den etkilenen Küçükömer, Günay (2016: 149)'a göre, Marksizm'i salt yüzeysel boyutuyla değil, meselelere "sınıf" perspektifinden bakabilmeyi özümsemesinden ötürü sınıfsal anlamda algılamış ender bir düşünürdür. Avcı (2000: 35) ise, Küçükömer'in sivil toplum anlayışının Marx'ın düşünceleriyle örtüştüğünü, sivil toplum-politik toplum ayrımında ilkinin temel, diğerini ise üstyapı unsuru olarak mütalaa ettiğini ifade etmiştir. Buna karşın Yıldırım

(2016: 258), sivil toplum anlayışının Marx'ın anlayışına tamamen benzeşmediğini, Türkiye'ye özgü bir oluşum çabası içinde bulunduğunu öne sürmüştür.

Marksizm'den etkilenen Küçükömer, aynı zamanda bu ideolojiye de güçlü eleştiriler getirerek, Marksizm'in klasik öğretisinin dışında kalan görüşler de sergilemiştir (Ak, 2014: 71). Nitekim Küçükömer (2013a: 243), “(...) *Batıyı inceleyen Marx'ın Batı için gösterdiği sırayı ele almak, dogmatik bir tutumdur. Mesele, gösterilenlerden sadece metod uygulamasına dikkat etmektir*” görüşünü ileri sürerek belirli bir düşünce akımının ve düşünürün fanatik bir temsilcisi olmadığını da göstermiştir. Tablo 11'de Küçükömer'in eserlerinde *Marx'a atıf yaptığı* konulara yer verilmiştir. Söz konusu eserler, ders kitapları ve tezleri dışarıda bırakılarak değerlendirilmiştir. Küçükömer-Marx etkileşimi elbette ki bir tablo içerisine sığdırılacak kapsamda bir konu değildir. Fakat en azından somut bir etkileşim kanalını tespit edebilmek için böyle bir analiz yapmanın gerekliliği de ifade edilmelidir.

**Tablo 11: Küçükömer-Marx Etkileşimi**

Kaynak	Konu
Küçükömer (2013a: 240)	Kapitalist olmayan toplumlarda bürokrasinin devlet yönetiminde hâkim olabilmesi.
Küçükömer (2013a: 244)	Bürokrasi ve devletin sınıflardan bağımsız hale gelmesi.
Küçükömer (2013b: 30-31)	İlkel birikimin tanımı.
Küçükömer (2013b: 31)	Devletin borçlanma düzeyi.
Küçükömer (2013b: 39)	Kolektif kooperasyon ve süreklilik avı.
Küçükömer (2013d: 90)	Düşünen, iradesi olan insanın ne istediğini bilerek eylemde bulunması.
Küçükömer (2013b: 195)	Üretim-tüketim etkileşimi.
Küçükömer (2013b: 195)	Yeniden üretim ve belirlenim (determinizm)
Küçükömer (2013d: 36)	Toprak dışındaki üretim araçlarının emeğin mülkiyeti haline gelmesi.
Küçükömer (2013d: 37)	Malikane sistemi-nakdi rant eleştirisi.
Küçükömer (2013d: 39)	Köylünün ürettiği ürünün fiyatının ancak olağanüstü durumlarda değerine ulaşabilmesi.
Küçükömer (2013d: 40)	Mülkiyetin parçalara bölünmesi nedeniyle üretim araçları fiyatlarının yükselmesi
Küçükömer (2013d: 91)	Tarihsel materyalizmde belirleyici faktörün salt ekonomik unsurlar olmaması.
Küçükömer (2013d: 111)	Ticari sermayenin gelişimi ile toplumun genel ekonomik gelişmesinin zıt yönlü ilişkisi.
Küçükömer (2013d: 111)	Kapitalist üretim biçimine özgü üretim, ticaret ve dolaşım ilişkisi.
Küçükömer (2013d: 112)	Pre-kapitalist üretim biçimlerinde ticaret sermayesi.
Küçükömer (2013d: 113)	Nomad halklar arasında ticari sermayenin gelişmesi.
Küçükömer (2013d: 113)	Kapitalist üretim biçiminin ilk şekli: Manüfaktür dönemi.
Küçükömer (2013d: 129)	Hükümdar-halk ilişkisinde yatay düzene gelmeden ya da vergiyi para olarak istemenin olanaksızlığı.
Küçükömer (2013d: 168)	Artık değer mülkleştirilmesi bağlamında kırsal bölgelerin kentleşmesi olgusu.

**Tablo 11: Devam**

<b>Kaynak</b>	<b>Konu</b>
Küçükömer (2013d: 169-170)	Devletin yabancılaşması: Devlet borçları ya da milli borçlanma düzenidir. Bu yolla devletin gücü-iktidarı el değiştirmektedir.
Küçükömer (2013d: 174-175)	Pre-kapitalist dönemde temel belirleyici politika ve din; kapitalist dönemde ise ekonomi olduğu hususu.
Küçükömer (2013d: 186)	Pre-kapitalist dönemde İlkel birikimin belirlenmesinde ekonomik, politik ve ideolojik yapıların çoklu belirleyişi.
Küçükömer (2013d: 199)	Artık emeğin kar olarak temellükünün sadece dünya ticaretini egemenliği altına alan ülkelerde kural olması.

Küçükömer'in, yine Marksist düşüncede Gramsci ile de bir etkileşim içerisinde olduğu söylenebilir. Bu etkileşimin daha çok dolaylı olduğu, Küçükömer'in eserlerindeki atıflardan anlaşılmaktadır (Alada, 2012: 286). Bu bağlamda etkileşim konularının genel olarak sivil toplum ve yine bu kapsamda Küçükömer'in "ben kimim?" sorusu ve eleştirel akla dair düşüncelerinde izlerine rastlandığı belirtilebilir. Bu hususta Said (2013: 34-35), Gramsci'nin eleştirel akıl ve ben idraki meselesinde, eleştirel incelemenin temel hareket noktasının kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varması ve kendini o ana kadar uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak bilmesi olduğuna işaret ettiğine dikkat çekmiştir. Yani bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Küçükömer'de üstü örtülü bir Gramsci etkisi olduğu çıkarımında bulunulabilir.

Öztürk (2011: 30-32), Küçükömer'in Osmanlı-Türk toplumunda felsefenin olmayışı hususunu, sivil toplumun oluşmama nedenlerinden birisi olarak mütalaa ettiğini ve bunda da dolaylı bir Gramsci etkisi bulunduğunu belirtmiştir. Bunun yanında Küçükömer adına vurgulanan diğer bir nokta da, eleştirel aklın gelişme kanallarının tıkanmasının felsefenin gelişmemesine kaynaklık etmesidir. Netice Küçükömer'in sivil toplum yorumu bazı noktalarda Gramsci ile örtüşse de ağırlıklı olarak ve/veya tamamen onun yörüngesine girdiğini söylemenin oldukça zor olduğu belirtilmelidir (Öztürk, 2011: 62; Yıldırım, 2016: 258).

Küçükömer'in bilhassa emperyalizm ve tekelci kapitalizme dair görüşlerinin "Azgelişmişlik Kuramı ve Bağımlılık Kuramları"nın çizdiği çerçeveden ve ilgili düşünürlerinden etkilendiğini göstermektedir. Bu konuda en fazla atıfta bulunan düşünürler Paul A. Baran ve Paul Sweezy'dir. Küçükömer'in bu doğrultuda gelişmiş-azgelişmiş ülke ilişkisi analizlerinde "metropol-çevre" ve "merkez-uydu" gibi kavramlara başvurduğu görülmüştür. Yine söz konusu ilişki çerçevesinde kapitalizmin kurumlarının içerideki işbirlikçiler vasıtasıyla ülkeye aktarıldığını ve bunun da emperyalizmin



çıkarlarına bilerek-bilmeden hizmet etmeye neden olduğunu ifade etmiştir (Öztürk, 2011: 78).

Küçükömer'in eserlerinde özellikle sivil toplumun belirmesi, AÜT ve Osmanlı analizi, emperyalizm ve bürokrasi gibi önem taşıyan konulara dair atıfta bulunulan düşünürler ve ilgili konu Tablo 12'de gösterilmiştir.<sup>4</sup>

**Tablo 12: Küçükömer'in Etkilendiği-Atıfta Bulunduğu Diğer Düşünürler**

Düşünürler	Atıfta Bulunulan Konular
F. Engels	Devletin oluşumu ve ayırıcı özellikleri, tarihsel materyalizmde belirleyici faktörün salt ekonomik unsurlar olmadığı hususu, emekçi kitlelerin yanlış bilinçlendirilmesi, yeniden üretim ve belirlenim.
B. Russell	Liberalizmin ortaya çıkışı, emperyalizmin az gelişmiş ülkelerdeki temsilci tipi, hürriyetin tanımı, gerçekliğin bütünden ziyade parçalarda bulunması, İbn Rüşd'ün Doğu için bir ölüm, Batı için başlangıç noktası olması, düşüncede deneyden somut gerçeğe inilmesi ( <i>Küçükömer, Russell'ı, Batı felsefesi-düşüncesi için temel başvuru kaynağı olarak kullanmıştır</i> ).
T. Zafer Tunaya	Bir milletin siyasi düzeninin geçmiş tecrübelerin ışığında şekillendiği hususu, Jön Türkler arasındaki ayrışma-iki kesime ayrılma, İttihatçıların yönetimi ele geçirmesi ve muhalefet cephesinin oluşumu, I. Meşrutiyet öğrenci hareketinin bir tertip olması.
Y. Kadri Karaosmanoğlu	Bürokratik yalnızlık, Cumhuriyet bürokratinin da üretim ilişkilerinde-mülkiyet ilişkilerinde anlamlı bir değişiklik öngörülmemesi, Anadolu halkının bürokratik güç karşısındaki tutumu, bürokrat-halk çelişkisi, bürokratik CHP yönetiminin Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) denemesi, devletçiliği savunma nedenleri.
Ş. Süreyya Aydemir	Bürokrat-halk çelişkisi, bürokratik CHP yönetiminin Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) denemesi.
P. Sweezy – P. A. Baran	Tekelci Kapitalizm ve çokuluslu şirketler.
L. Morgan	Kolektif Kooperasyon ve süreklilik avı, Roma'da demokrasi-parlamentarizm öğelerinin ilk örnekleri.
E. Terray	Kolektif kooperasyon ve süreklilik avı, her sosyo-ekonomik kuruluşta birden çok üretim biçiminin varlığı.
G. Bateson	Batı'da simetrik (yarışmacı) güçlerin hiyerarşi içerisinde etkinliğine karşın Doğu'da tamamlayıcılık daha etkili olması, düşüncenin kültür, çevre gibi unsurlar somatik niteliği, Doğu-Batı farklılığından hareketle bilme, düşünme ve karar verme biçimlerinin anlaşılması.
K. Lorenz	"Saldırı Üzerine" adlı kitap: Doğa ve spiritüel ilişkilerin başlangıçta ayırımına gidilmemesi-Etoloji konuları, İnsan toplum içinde kendini yeniden üretir-şempanze örneği, (Bu kitap Küçükömer'in düşüncelerini düzene koymasından önem taşımaktadır).
L. Tiger – R. Fox	"İmperyal Hayvan" adlı kitap: Genetik ve kültürün birlikte ele alınması. (Bu kitap Küçükömer'in düşüncelerini düzene koymasından önem taşımaktadır).

<sup>4</sup> Bu hususta dikkate alınan kaynaklar; Küçükömer (2009, 2013a, 2013b, 2013c ve 2013d)'dir. Ders kitabı ve tez mahiyetinde olan, yukarıdaki konulara pek temas etmeyen çalışmaları tablonun kapsamı dışında bırakılmıştır.

**Tablo 12: Devam**

Düşünürler	Atıfta Bulunulan Konular
Bobhouse	Türkiye’de halkın toplumsal hayatta karar birimi-özne olamaması.
T. P. Jenkin	Toplumsal hayatta beliren yeni grup ve sınıfların karar mekanizmasına dâhil edilebilmesi, “Hürriyetin devamlılığının bir garantisi” olarak ekonomi ve politikanın ayrılması.
J. J. Rousseau	Devletin kanunlarının bağlayıcılığı ancak halkın katılımı ile oluşmuşsa vardır.
J. K. Galbraith	Kapitalist sınıf ile işçi sınıfı arasındaki nispi iç uzlaşma.
E. Z. Karal	Lale Devri, yeniçeri-esnaf-ulema birlikteliği.
J. Haslip	Kültür emperyalizmi ve yabancı okulların açılması-etkisi, Sultan II. Abdülhamid ve İslam Birliği projesi, İttihat ve Terakki-Türkçülük,
Z. V. Togan	Nomadların yerleşiklikten kaçınma ilkesi-Selçuklu örneği.
G. Wief-V. Elisseeff-P. Wolff	Nomadların yerleşiklikten kaçınma ilkesi.
Montesquieu	Kuvvetler Ayrılığı.
Gramsci	İdeoloji vasıtasıyla toplumsal formasyon için evrensel bir imaj oluşturulması.
L. Althusser	Her sosyo-ekonomik kuruluşta birden çok üretim biçiminin varlığı.
R. M. Yerkes	İnsan toplum içinde kendini yeniden üretir-Şempanze örneği.
Sir J. Huxley	İtaat anlayışı.
H. Z. Ülken	İbn Rüşd, akıl ve inanç.
Hegel	Esir değil özgür insanın ödevinin olabileceği hususu, Devletin somut hürriyetin (özgürlüğün) gerçekleşmesi anlamına geldiği.
Ziya Umur	Roma Hukuku: İktidarın Bölünmüşlüğü.
F. Köprülü	Osmanlı’da feodal bir düzenin olmayışı
Ö. Lütfi Barkan	Osmanlı’da bütçeler ve nüfus artışı, tımar sistemin feodaliteden daha iyi olanaklar sunması, 1858 Arazi Kanunnamesi ve toprak mülkiyeti, Osmanlı’da feodal bir düzenin olmayışı, nomadların Osmanlı örneğinde yerleşiklikten kaçınması, Osmanlı’da nomad nüfusunun boyutu, üretim tarzı ve artık değer açısından tımarlı sipahiler.
H. İnalçık	Kanuni Kanunnamesi, reaya dışında kalan kesimlerin askeri hizmet erbabı olarak ifade edilmesi, fethedilen yerlerde feodal eğilimlere yol açmamak için angarya kurumunun kaldırılması, Osmanlı’da feodal bir düzenin olmayışı, mülksüzleştirme-özel mülkiyete karşı duruş, ticaretin gelişmiş gözükken düzeyinin de yetersiz kalması.
O. Turan	Osmanlı’da feodal bir düzenin olmayışı, Osmanlı tımar sisteminin Selçuklu ikta sistemiyle feodal eğilimleri engellemesi açısından benzeşmesi.
M. Akdağ	Celali ve Suhte İsyancıları: Artan nüfus-çiftbozan-şehirlere göç olgusu.
H. Sahillioğlu	II. Viyana Kuşatması ve iç hazinenin boşalması, Şikâyet Defterleri, imalat kesiminde bir miktar kölenin kullanılması, ülkelerarası bazı finans araçlarının gelişmesinin yetersiz kalışı, ticaret yollarının kontrolü ve ticarete tanınan dokunulmazlık.
M. Cezzar	Özel büyük çiftliklerin devletçe ele geçirilmesi, ayanın güçlenmesi.
B. Ulutan	Osmanlı Bankası ve emperyalizm, bürokratların artık değerden pay almasının bir yolu olarak İtibar-ı Milli Bankası.
G. Balandier	Merkezi-dike ilişkilerin hâkim olduğu bir toplumda inkılâbın imkânsızlığı, topraklar büyüdükçe genlere ait bağların zayıflaması.
S. Sertel	Sınıfsız bir toplum idealinden yola çıkılmasına rağmen uygulanan devletçilik politikası ile sınıflı bir toplum yapısına dönüşüm.

Küçükömer’in yukarıda tabloda belirtilen düşünürler dışında zikrettiği bazı yabancı düşünürler de bulunmaktadır. Bunlardan yabancı olanlar; O. Lange, T. E. Uteley, G. H. Sabine, H. J. Spiro, H. Eckstein, H. Blumer, R. A. Dah, C. E. Lindblom, W. Lippmann, R. E. Ward, D. A. Rustow, T. Stoianovich, D. Urquhart, F. W. Fray, T. T. Rice,

B. Y. Vladimirstov, R. Laing, J. H. Williams, L. Aragon, W. Heisenberg, A. Einstein, B. Malinewski, N. Hartman, N. Poulantzas, A. Southall, C. Levi-Strauss ve N. Barthold olarak ifade edilebilir. Belirtilen düşünürlerin antropoloji, etnoloji, biyoloji, genetik, iktisat, siyaset, felsefe, sosyoloji, tarih ve psikoloji gibi alanlarda uzman olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Küçükömer'in sivil toplum ve hür birey arayışında kapsayıcı-bütüncül bir bilim anlayışıyla, farklı alanlardan muhtelif düşünürlerin fikirlerine başvurduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Küçükömer'in ilgili düşünürlere atıfta bulunurken tez ve kitap formatında kaynak gösterme gibi bir yaklaşım tarzına da sıkı sıkıya bağlı olmadığı görülmektedir (Yıldırım, 2016: 257). Bazen metin içinde hiçbir isim zikretmese de, özellikle yakınında bulunan ve/veya o alanın mütehasısları olan kimselerce, etkilendiği düşünürün kim olabileceği hususunda çıkarımlarda bulunmuştur. Bu konuda hiçbir atıfta bulunulmayan Kemal Tahir ismi örnek olarak verilebilir. Yine Kürkçügil (2000: 111)'in belirttiği Sultan Galiyev'e dair okumaları da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Küçükömer'in yukarıda belirtilen düşünürlerden başka etkilendiği bir diğer kişi ise John Locke'dur. Sayar (2011a: 237)'a göre Küçükömer, görüş olarak anti-emperyalist ve anti-kapitalist çizgiden “sivil toplum” arayışlarına yöneldiğinde yeni rehberi John Locke olmuştur. Küçükömer'in Locke'u okuduğu, somut olarak “İktisat İlkelerine Yeniden Bakış” (1972) adlı eserinden de anlaşılmaktadır. Burada Locke'un “Sivil Hükümet Üzerine İki İnceleme” (Two Treatises of Civil Government-1689) adlı kitabından istifade ettiği görülmektedir. Küçükömer'in sivil toplum tahlillerinin hareket noktası olan politik toplum-sivil toplum ayrımında da J. Locke tesiri görülmektedir (Sayar, 2011a: 240).

Yukarıdaki tabloda zikredilmeyen yerli düşünürler ise; İ. Hakkı Yeniay, Evliya Çelebi, İ. Hakkı Uzunçarşılı, Ş. Baban, A. H. Ongunsu, S. Ağaoğlu, H. Ertürk, M. Genç, H. C. Yalçın, M. Tunçay, Y. Kutluay, F. Naci, M. Leventoğlu, G. Ökçün, K. Boratav, B. Kuruç, E. Meriçli ve F. Rıfki Atay olarak belirtilebilir. Tabloda ve burada gösterilen yerli isimlere dayanarak analizin Türkiye gerçeği günyüzüne çıkarılmak istenmiştir. Yani Küçükömer, yabancı düşünürlere dayanarak kendi “norm”unu oluşturmuş, söz konusu normu ise yerli düşünürlerin fikirlerinden hareketle Türkiye “reel”inde (gerçek) test etmeyi hedeflemiştir. Bu açıdan yerli düşünürlerin daha çok tarih alanından seçilmesi dikkat çekmektedir. Diğer yandan Kayalı (2007b: 1105), Küçükömer-Tarık Zafer Tunaya etkileşim kanalının da ihmal edilmemesini ve Tunaya'nın o dönemdeki diğer düşünürlere

de olan etkisini göz önünde bulundurarak ciddiye alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Yine öncelikle Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ve sonrasında Şevket Süreyya Aydemir'in Türk bürokrasisi hakkındaki görüşleri de Küçükömer açısından kritik önem taşımaktadır.

### 3.2.2. Türk Solu ve Kemal Tahir

Küçükömer'in "Düzenin Yabancılaşması" (1969) adlı eserinde, Kemal Tahir (Demir)'in *dolaylı* yönde etkisinin olduğu görülmektedir. Nitekim eserlerinde Tahir'e atıfta bulunmadığı görülmektedir. Küçükömer-Tahir etkileşim kanalının doğrudan değil de kürsü arkadaşı Sencer Divitçioğlu vasıtasıyla kurulması ihtimalinin etkili olduğu ifade edilmiştir (Sayar, 2007: 169-170). Bu dolaylı etki, özellikle AÜT ve bürokrasi konuları ile Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist bir mücadele olup-olmaması noktasında düğümlenmektedir. Nitekim AÜT konusunda Marksist Türk bilim ve düşünce adamlarını ilk olarak uyarıcı kişi olan Tahir'in, Osmanlı-Türk toplumunu Batı gelişme çizgisinin dışında yer alan başka bir üretim tarzı (AÜT) açısından değerlendirdiği ifade edilmiştir (Hilav, 1995a: 79).

Kemal Tahir'in Lozan eksenli reddi miras tartışması da İdris Küçükömer'in Türk-Yunan savaşı bağlamında ileri sürdüğü fikirlere kaynaklık etmiştir. Tahir'in Küçükömer de dâhil olmak üzere birçok düşünürü tarihle ilgilenmeye yöneltmiş ve resmi tarih dışındaki söylemlerin canlanmasına vesile olmuştur (Kayalı, 2007c: 1100-1101).

Tahir, Osmanlı-Türk toplumuna özgü devlet-toplum modeline, göçebe kabilenin eşitlikçi ve adaletçi ahlakı ve ideolojisini de ilave ederek, bu devletin neden sınıfsız bir toplum anlayışına sahip olduğunu ortaya koymak istemiştir (Belge, 2008: 460). Bu bağlamda "kerim devlet" vurgusunu ön plana çıkaran Tahir'e karşı, Küçükömer'in daha çok "ceberut devlet" anlayışına yakın olduğu belirtilmelidir.

Küçükömer-Tahir etkileşim kanallarından Osmanlı-Türk toplumundaki bürokrat-halk çelişkisinde, Küçükömer'in Tahir'den ziyade Karaosmanoğlu'ndan etkilendiği görülmektedir. Nitekim Küçükömer (2013c: 118)'in:

(...) Kemal Tahir'in de ilk kaynaklarını kendisinden aldığı düşünüyorum, romanda henüz aşlamamış bulunan üstat Karaosmanoğlu, halk ile bürokrat aydınlar arasındaki doldurulmaz uçurumların varlığını en açık biçimde ortaya koyuyor eserlerinde. Buna rağmen de halka rağmen devrimcilik ilkesi bugün bile önerilebiliyor. Bu, bir çelişki olmuyor mu?

ifadesi, söz konusu etkinin doğruluğunun kanıtı hükmündedir. Bu minvalde Küçükömer, Karaosmanoğlu'nun “Yaban”, “Ankara”, “Panaroma” ve “Sodom ve Gomore” romanlarına atıfta bulunduğu hatırlatılmalıdır.

Küçükömer'i yine sol kesimden etkileyen bir düşünce platformu olarak “Yön Dergisi” ve burada yer alan aydın çevresi olduğu, zayıf bir ihtimal olsa da belirtilmesi gereken bir husustur. Yön Dergisi, 1961 Aralık ayında Doğan Avcıoğlu (1926-1983) yönetiminde yayın hayatına başlamıştır. Sosyalist anlayışa sahip farklı kesimlerin fikirlerini rahatlıkla sergileyebilecekleri bir platform olan dergi, çok geniş bir kesimin imzaladığı bir bildiriyle çıkmıştır. Bildiriyi imzalayan kişilerin sayısı da zaman içerisinde artmıştır. Bildiride dillendirilen yeni devletçilik anlayışı, derginin ve ilgili çevrenin özellikle iktisadi kalkınma açısından görüşlerini yansıtmıştır (Kayalı, 2015: 1216).

Sayar (2007: 164-165), “Yön Bildirisi”nin çeşitli kavram karmaşasını ve çelişkileri içinde barındırmasına rağmen, 1960'lı dönemler itibarıyla Türkiye'nin iktisaden geri kalmışlığına son verme anlayışında olan bir kesimin genel olarak samimi bir niyetinin tezahürü olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Nitekim 1923-1961 arasında kalkınma anlayışında belirlenen hedeflere ulaşamaması da böyle bir girişime zemin hazırlamıştır. Sayar, yine bu bildiride imzası bulunan İstanbul İktisat Fakültesi'ne mensup hocaların homojen bir topluluk meydana getirmemesinin yanında birçoğunun anti-Marxist eğilimlerini muhafaza ettiklerine dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak Yön-Devrim Hareketi'nin, en azından Cumhuriyet tarihinin, en dar ama en etkili aydın hareketlerinden biri olduğu ifade edilmelidir. Nitekim söz konusu hareket, 1960'lı yıllarda birçok aydının fikirlerini bu dergide dile getirmesi ve özellikle Türkiye'de sosyalist fikirlerin yaygınlaşması açısından önemli bir rol oynamıştır (Atılgan, 2002: 119-120). Bu hareketin Küçükömer'e sosyalizm, emperyalizmle mücadele ve iktisadi planlamaya dayalı bir kalkınma anlayışında dolaylı bir etkisi olduğu ifade edilebilir. Küçükömer, “Yön” Bildirisi ve “Sosyalist Kültür Derneği” kuruluş bildirisini imzalayan düşünürlerden birisidir. Bununla birlikte Küçükömer, ilerleyen dönemlerde TİP çizgisine kayarak Yön'de yazmayı bırakmıştır. Kısacası Küçükömer, Yön Dergisi çizgisine hem yazar olarak katkıda bulunmuş hem de o hareketin bir temsilcisi olarak dolaylı olarak etkilenmiştir.

### 3.3. Küçükömer'in İktisadi Geri Kalmışlık Analizinin Değerlendirilmesi

Bu alt başlıkta öncelikle Küçükömer'e göre, Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan içsel ve dışsal nedenlere değinilmiş, sonrasında Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık analizinde başvurduğu temel kavramlar dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmıştır.

#### 3.3.1. Küçükömer'in Perspektifinden İktisadi Geri Kalmışlık Nedenleri

Küçükömer, Osmanlı Devleti'nde 16. ve 17. yy.'daki gelişmeleri dikkate alarak iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan içsel nedenleri günyüzüne çıkarmayı hedeflemiştir. Dışsal nedenler ise, söz konusu dönemde daha az etkili olduğu düşünülerek 19. yy.'dan itibaren analize dâhil edilmiştir.

Küçükömer'e göre iktisadi geri kalmışlığın altında yatan içsel nedenler genel olarak şunlardır (Küçükömer, 2013a: 39-56, 231, 233):

- Tarım sektöründe artan nüfusun etkisiyle azalan verimlerin ağırlık kazanması,
- Bir üretim birimi olan köylülerin (reaya) çift bozup köyleri terk etmeleri,
- Köylerini terk eden köylülerin bir kısmının şehirlere yerleşmesi, diğer bir kısmının ise düzene başkaldırma hareketlerine kalkışması,
- Şehirlere göç eden kesimlerin bir kısmının devletçe istihdam edilmesinin (levend, sekban, sarıca vb.) giderleri artıran bir diğer unsur olması (Bu durum ayrıca devletçiliğin prototipi olarak da kabul edilmiştir),
- Madenlerin 17. yy. sonlarına kadar ekonomiye yeterince kazandırılmaması,
- Kırsal bölgelerle şehirler arasında birbirini tamamlayıcı nitelikte bir işbölümü ve mübadelenin sınırlı düzeyde kalması,
- İaşe (beslenme) sorununun köyden şehirlere göç eden çift bozan kitlelerle çözümünün zora girmesi (Özellikle genişleyen ordunun ihtiyacı için de benzer sorun başgöstermiştir. Bu sebeplerden ötürü ihracat yasağı getirilerek anti-merkantilist bir iktisat politikası izlenmiştir),
- Anti-merkantilist bir iktisat politikasının tezahürü olarak ithalatın; beslenme ihtiyacının karşılanması, Batı'nın nispeten üstün sanayi ürünlerine özellikle

saray ve konak kesimlerince ihtiyaç duyulması ve gümrük vergisi alma arzusu nedeniyle teşvik edilmesi,

- Osmanlı Devleti'nde daha çok kara ordusuna ağırlık verilmesi, donanmanın ve buradan hareketle gemiciliğin gelişiminin ihmal edilmesi,
- Osmanlı Devleti'nde şehirlerde ticaret sermayesi, tefeci sermaye ve imalat kesiminin varlığına rağmen, merkezi otoritenin ağırlığı nedeniyle söz konusu şehirlerin Batılı manada otonom bir karaktere sahip olamaması,
- Devletin nicel olarak büyümesinin akabinde nitel bir güçsüzlük getirmesi demek olan “hegemonya paradoksu”nun<sup>5</sup> etkisiyle devlet giderlerinin sürekli olarak artması,
- Devlet, söz konusu giderleri karşılamak için yaratılan ürüne ve mevcut servetlere el koyarak daha fazla ürün elde etmesi (Bu minvalde yeni vergiler ihdas edilmiş, mevcut vergilerin oranı artırılmış ve sikke taşımasına başvurulmuştur),
- Devlete gelir sağlamak amacıyla tımar sisteminin bozularak iltizam sistemine geçilmesi ve ilerleyen dönemlerde toprakların malikâne olarak satılması,
- Müsaderenin devletin gelirlerini artırmada bir yöntem olarak kullanılması hususunun, sermaye birikimi oluşmasının önündeki temel engellerden birisi olması,
- Osmanlı üretim ilişkilerinin merkezîyetçi niteliğe sahip olması, bunun da sermaye birikimini kısıtlaması,
- Osmanlı'daki merkez ve bölge divanlarının, bürokratik hizmet hiyerarşisi içinde demokratik ve sınıf niteliği bulunmayan kuruluş özelliği taşıması.

Küçükömer, 19. yy.'dan itibaren Sanayi Devrimi'nin de etkisini hissettirmesiyle dışsal nedenlerin ağır basmaya başladığını ileri sürmüştür. Küçükömer, dış etkiler bağlamındaki gelişmelerde Sened-i İttifak (1808) ve sonrasını temel hareket noktası olarak

---

5 Hegemonya-rekabet terimi, birçok birikim merkezi arasındaki rekabet dönemleriyle bir birikim merkezinin politik-ekonomik egemenliğinin birbiri ardı sıra gelmesini anlatmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla, hegemonya-rekabet olgusu, aynı zamanda binlerce yıl boyunca dünya sistemini karakterize eden bir husustur. Buna göre; ekonomik-askeri aşırı yayılma neticesinde, bir süre sonra hegemonik imparatorluk gücünü kaybetmektedir. Büyük bir gücün hegemonyasının zayıflaması, yerini almak için çekişen diğerleriyle arasında ekonomik, politik ve askeri rekabetin gerçekleştirdiği bir otorite boşluğuna neden olmaktadır. Söz konusu otorite boşluğu döneminde yürütülen rekabet sonucunda eski hegemonik gücün yerine yeni birisi almış olacaktır (Frank ve Gills, 2003: 50-51).

dikkate almıştır. Kapitalist üretim ilişkilerine bağlı Batı'nın üst kurumlarının alınması, öncelikle dışarıdan kapitalizmin zoru ile daha sonra bu ilişkilere çıkarı uyabilecek gruplar (özellikle bürokratlar) vasıtasıyla sağlanmıştır (Küçükömer, 2013a: 64).

Küçükömer, iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan dışsal gelişmeleri, Osmanlı-Türk toplumunun kapitalizmin bir açık pazarı haline gelmesi ve borçlan(dırıl)maya dayalı sanayileşme çabaları bağlamında değerlendirmiştir. Öte yandan Osmanlı ekonomisinin sanayi devrimi yapmaya yetecek sermaye birikimi, teknik bilgi ve kendi sanayi ürünlerini satabilecek iç ve dış pazarının bulunmaması ve bu koşullar altında Osmanlı-Türk toplumunda Batı tipi girişimci tipinin oluşmaması da iktisadi geri kalmışlıkta etkili olmuştur (Küçükömer, 2013a: 164).

Küçükömer'e göre, 19. yy.'da Batıcı bürokratlar, Sanayi Devrimi'ni yapmış kapitalist Avrupa'ya ülkenin kapılarını, yapılan ticaret anlaşmaları ile sonuna kadar açarak hem devletin parçalanmasını kolaylaştırmışlar, hem de mevcut üretim güçlerinin (tezgâhlar, atölyeler vs.) tasfiyesine sebep olmuşlardır (Küçükömer, 2009: 177).

### **3.3.2. Küçükömer'de Ele Alınan Temel Kavramlar Işığında İktisadi Geri Kalmışlık Yaklaşımının Değerlendirilmesi**

Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık analizinde başvurduğu temel kavramlardan olan bürokrasi, tali ve temel çelişki, emperyalizm, AÜT ve sivil toplum başlıklarının değerlendirilmesi, Küçükömer'in yaklaşımının açıklığa kavuşturulması açısından önem taşımaktadır.

Bu doğrultuda olmak üzere Küçükömer, iktisadi geri kalmışlık olgusu bağlamında sivil toplumun Osmanlı-Türk toplumu özelinde oluşmama nedenlerine temas ederken, Osmanlı-Türk politik toplumunda Batı'nın aksine, birliğin yukardan aşağıya hiyerarşik bir tebaiyet (dependence) ilişkileri ile sağlandığına dikkat çekmiş, bu yapının aynı zamanda sivil toplumun kurumları, kültürü ve değerleriyle gelişmesini engellediğini ifade etmiştir (Küçükömer, 2013b: 53).

Küçükömer'e göre felsefesiz bir toplum, sivil toplumun yokluğunu veya varsa da önemsiz bir boyut taşıdığını göstermektedir. Küçükömer, her toplumun-kültürün kendine göre bir düşünce düzeyinin varlığını kabul etmekle birlikte, bu hususta temel aldığı ölçüt,



Batı'nın Eski Yunan döneminden başlayarak 17. yy. ile birlikte modern çağını aşan felsefe anlayışıdır. İslâm ve Osmanlı düşüncesini Batı ile organik bir bütün halinde bulunduğu takdirde anlamlı bulan Küçükömer, bu konuda İbn Rüşd düşüncesinin önemine dikkat çekmiştir (Küçükömer, 2013b: 134). Bu noktada Osmanlı Devleti'nde Fatih (II. Mehmed) döneminde İslâm düşüncesine canlılık getirme adına İbn Rüşd ile Gazzâlî arasındaki “tehâfüt”<sup>6</sup> meselesi gündeme getirilmiş, bu hususta Osmanlı uleması ağırlıklı olarak Gazzâlî'den yana tavır koymuştur (Karlığa, 2000: 268). Küçükömer, İbn-i Rüşd düşüncesinin arka plana atılmasını, felsefenin yasaklanması olarak nitelmiştir (Küçükömer, 2013b: 134).

Küçükömer, Batı'nın kendine özgü tarihi-toplumsal yapısının bir ürünü olan iktidarın bölünmüşlüğüne dayalı sivil toplum tipinin Osmanlı-Türk toplumu örneğinde doğal olarak mevcut olmadığını ifade etmiştir. Buradaki temel kıstas, iktidarın bölünmemiş olmasıdır. Bu bağlamda toplumda bir üst ünite olarak bürokrasinin dikey ilişkilerle örgütlenmesi ve kendini yeniden üretebilme adına yaptığı artık değeri elde etme ve baskılar, sivil toplumun bu coğrafyada yeşermemesine yol açmıştır. Gerçek yurttaşın kendini politik toplum birimlerinde hakiki anlamda temsil edemeyişi de bu açıdan önem taşımaktadır. Küçükömer burada belediyeleri ve parlamentoyu örnek göstererek bunların gerçek vazifesini yerine getirmediğini ifade etmiştir (Küçükömer, 2013d: 210-211).

Küçükömer'e göre Doğu toplumlarının geçmişinde Batılı anlamda hem politik kurumlar hem de piyasa sistemi ve onun tamamlayıcı bir parçası olan sermaye piyasası büyük ölçüde oluşmamıştır. Doğu toplumlarında politik düzey merkezi-hiyerarşik biçimlerde örgütlenmiş, iktidarın bölünmüşlüğü ve ayrıışmışlığı söz konusu olmamıştır. Bu durum da piyasa sisteminin gelişmemesi ile yakından alakalıdır (Küçükömer, 2013b: 159). Buna karşın Tabakoğlu (2005b: 31, 33), İslâm'daki “tevhid” inancının bir yansıması olarak üniter devlet anlayışının benimsendiğini, böylelikle Türklerin eski geleneklerinden olan “asabiyet” denilen kabile bağlılığı-aşiret zihniyetinin tasfiye edilmek istendiğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla “iktidarın bölünmemişliği” ilkesinin, devlete rakip olabilecek güçlerin ortaya çıkmasına engel olması gibi olumlu bir yönünün de bulunduğu işaret edilmiştir.

---

<sup>6</sup> Kelime anlamı olarak genellikle “tatarsızlık” olarak izah edilen tehâfüt kavramı, İslâm düşüncesinde felsefe-din arasındaki sorunları açıklamada kullanılan bir husus olmuştur (Aydın, 2006: 58).

Öte yandan Küçükömer'e göre merkezi hiyerarşik mekanizmanın gelişmesi ile bürokrasinin öne çıkan iki belirgin karakteri vardır. Bunlardan ilki sistemin insansızlaşması; yani, insana değil, devlete hizmet anlayışı ve girişimcilik anlayışının körelmesidir. İkinci husus ise, yine insansızlaşma ile alakalı olmak üzere, bir kültür olarak bürokrasinin otonomi kazanmasıdır. Bu bağlamda bürokrasi, insansız ve otonom karakteriyle kişilerin insiyatifini sınırlayarak anti-birey eğilimlerin güçlenmesine yol açmıştır (Küçükömer, 2013b: 159-160).

Küçükömer'e göre din ve ideolojik öğretinin de desteğiyle ortak bir hafıza ve davranış yapısı halini alan, yukarıya itaat kabiliyetinin yerleşmesi ve aşağıya tahakküm eğiliminin bulunması da etkili olmuştur (Küçükömer, 2013b: 210-211). Bu tespitten hareketle, Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık olgusunda özellikle üzerine odaklandığı husus, Osmanlı devlet yapısından kaynaklanan engelleyici karakterdir. Buna göre, bürokratik kapıkulu geleneğinin devlet yönetimi anlayışıyla özdeşleşmiş olması, toplumsal güçlerin baskılanmasını beraberinde getirmiş ve ekonomik faaliyet bir türlü devletten otonomi kazanamamıştır (Özcan, 2013: 103). Bu durum da neticede, halk yığınlarının içerisinde rasyonel iktisadi bireyin ve dolayısıyla da sivil toplumun oluşmamasına neden olmuştur (Sayar, 2011a: 225).

Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık olgusu ile ilgili görüşlerini ele alırken, onun düşünsel çizgisindeki dönüşümden de bahsetmek gerekmektedir. Öncelikle Küçükömer'in, akademik-düşünsel çizgisi itibariyle belirli bir limanda demirlemeyen bir vasfa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Küçükömer'in öncelikle izlediği yol “yapı” değişikliği (iktisadi sistem)'dir. Buna göre, 1960'lı yılların başında Türkiye'yi dengeye götürecek yolun, radikal devrimci bir yöntemle “sosyalizm”e geçiş olduğunu düşünmüştür. Fakat zaman geçtikçe “iktisadi eşitçilik” anlayışından koparak “iktisadi hürriyetçilik” içinde devlet mekanizmasının halk lehine işlemesini nihai bir çözüm olarak gören Küçükömer, insan merkezli sivil bir toplum-devlet arayışlarına yönelmiştir (Sayar, 2010: 194-195; 2011a: 262).

Sayar'ın yukarıda Küçükömer'in nihai çözümü ile ilgili ifade ettiği görüşün biraz daha açıklık kazanmasına ihtiyaç vardır. Küçükömer'in Düzenin Yabancılaşması (1969) eserinden sonra ileri sürdüğü görüşlerde iktisadi hürriyetçilik (kapitalizm) anlayışına yönelik bir eğilimin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onun nihai çözümü söz konusu

anlayış çerçevesinde gördüğünü belirtmede ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemek gerekmektedir. Nitekim Küçükömer'in 1980 sonrası dönemde dahi, her ne kadar radikal devrimci bir anlayıştan yoksunluğu bahis konusu olsa da bir SODEP üyesi olduğu, yani sosyalist anlayışla demokrasiyi bütünleştiren bir düşünce çizgisinde hareket ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu hususta Kayalı (2014: 127), Küçükömer'in 1980 sonrası dönemde Türkiye'nin sorunlarına daha geniş bir perspektifle baktığını ve sosyalizm yönündeki "heyecan"ının azaldığını ifade etmiştir. Neticede Küçükömer'in mevcut çizgisinden tamamen ayrılmayarak sosyalist düşünce anlayışı çerçevesinde sivil toplum ve demokrasi unsurlarının geliştirilmesi düşüncesinde olduğu yönündeki görüşler daha tutarlı gözükmektedir (Ak, 2014: 70; Avcı, 2000: 36-37; Özcan, 2013: 104; Somer, 2000: 23-24).

Yine Küçükömer'in akademik çizgisindeki dönüşüm, onun bilim anlayışından da kaynaklanmaktadır. Küçükömer'in belirli bir düşünürün sıkı bir takipçisi olmamasındaki etkenlerden birisi, onun "evrensellik" kavramını anlayış tarzında yatmaktadır. Buna göre evrensellik kavramı genellikle değişmeme ve sürekli olma (zaman ve uzay dışında) niteliği ile yanlış anlaşılmıştır. Hâlbuki Küçükömer'e göre "değişim" dışında evrensel ilkeler yoktur. Bu doğrultuda Küçükömer, değişim sürecinin gerek biyolojik ve gerekse de toplumsal "yeniden üretim" kavramları ile birlikte ele alınabileceğini belirtmiştir. Nitekim yeniden üretimin kendi kendini tekrarlayan durağan bir süreçte değil, gelişme koşullarındaki şartlarla birlikte olagelmekte olduğunu ve bu sürecin, yeniden üretebilmek için yeni koşulları yaratmayı da içeren bir anlamı bulunduğunu ifade etmiştir (Küçükömer, 1972: V, VII). Bu minvalde Alada (2012: 43)'nin Küçükömer'in düşünce çizgisindeki dönüşümü Türk düşünce dünyasında nadir görülen felsefi (ya da metodolojik) bir dönüşüm olarak nitelemesi yerinde bir görüştür.

Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık olgusu üzerine ileri sürdüğü fikirler hakkında bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler genel olarak; sivil toplum anlayışı, AÜT, bilimsellik, bürokrasi, kültürel konulara yer vermeyişi, sol-sağ akımlar, üretim güçleri, yabancılaşma, demokratik misak ve biyolojik-genetik faktörler konuları hakkında yapılmıştır. Anlaşıldığı üzere Küçükömer'in iktisadi geri kalmışlık tahlilinde kullanılan anahtar kavramların çoğu kritik edilmiştir.

Küçükömer'e yöneltilen eleştirilerden birisi onun "sivil toplum" analizi üzerinedir. Bu hususta Öztürk (2011: 35-36), Küçükömer'in sivil toplumun oluşumunda diyaloga ve

diyalog mekânlarının varlığına ayrıntılı yer vermesinin önemini kabul etmekle birlikte, Osmanlı'da Batı'daki agora<sup>7</sup> gibi diyalog mekanlarının olmadığını ileri sürmesi hususunun ampirik olarak sorgulanması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Küçükömer'in, temelde bir Doğu ülkesi olan Osmanlı'nın kendi içinde ve zaman zaman kendi toplumsal dinamikleri kanalıyla dönüşüm geçirdiğini gözden kaçırdığı söylenebilir.

Öztürk (2011: 36-37, 81), bu noktada Küçükömer'in sivil toplum düşüncesindeki kritik bir sorunu dile getirmiştir: “*Acaba, Osmanlı-Türk toplumunda devlet, tamamen hiyerarşik bir şekilde ve toplumu hiç dikkate almadan yukarıdan politika mı üretmektedir?*” Bu soruya verilecek cevap, esasında toplumların (Doğu-Batı) kendine özgü koşullarının varlığının kabul edilmesi ile açıklık kazanacaktır. Nitekim Batı'da müzakere ve uzlaşma, kararlara katılma ve böylece politika üretme olarak görülen husus, Osmanlı-Türk toplumunun kendine özgü koşulları altında farklı bir düzlemde işlerlik göstermiştir. Küçükömer, söz konusu yerli dinamiklerin önemine dikkat çekmesine rağmen, analizinde Batı'yı merkez alarak Osmanlı-Türk toplum yapısında Batı'daki sivil toplum dinamiklerinin izdüşümünü aramıştır. Küçükömer'i bu konuda yanılgıya götüren hususlardan birisi, ilgili dönemde Osmanlı-Türk toplum yapısına yönelik mikro ölçekli araştırmaların (günlük yaşam, tarikatlar, tekkeler vb.) yeterli düzeyde olmamasıdır. Bu da onu ikincil kaynaklara yönlendirmiş, makro ölçekli kaynakları temel alarak analiz yapmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Küçükömer'in alternatif bir toplum düşüncesi ve buna ulaşmada izlenecek yol hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmamış, genellikle eleştirel düzeyde görüşler (kültürel emperyalizm gibi) ileri sürmüştür. Bunun yanında Bilge (2012: 140) de benzer bir biçimde, Küçükömer'in sivil toplum analizinin yer yer çok katı Doğu-Batı ayrımı üzerine inşa edildiğini belirtmiştir. Sivil toplum analiziyle ilgili ilginç olan bir diğer boyut ise, Küçükömer'in referansta bulunduğu Althusser ve Gramsci gibi düşünürlerin Batı'da da devlet (politik toplum) ile sivil toplumun çakıştığını, bir ve aynı olduğunu ifade etmelerine karşın, Küçükömer'in söz konusu tezi sadece Doğu toplumlarına münhasır bir husus olarak mütalaa etmeyi sürdürmesidir (Öztürk, 2011: 59).

Küçükömer'in özellikle iktidarın bölünmemişliği nedeniyle sivil toplumun oluşmadığı düşüncesinde bazı temel problemler bulunmaktadır. Osmanlı Devleti gibi yaklaşık altı yüz yıl hüküm süren bir devlette sanki insan hakları, mülkiyet, sosyal adalet

---

<sup>7</sup> Agora: Klasik Yunan döneminde sitenin yönetim, politika ve ticaret işlerini konuşmak için halkın toplandığı alan (meydan) olarak tanımlanmıştır (TDK Güncel Türkçe Sözlük, 2017).

gibi hususların neredeyse hiç bulunmadığı gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Batılı anlamda sivil toplumun Doğu'ya çeşitli yollarla aktarılmasını doğru bulmayan Küçükömer'in kendisi de yine ağırlıklı olarak Batı'yı referans noktası olarak görmekten kurtulamamıştır. “İnsanı yaşat ki devlet yaşasın” gibi birçok ilkelere sahip olan bir devlet-toplum anlayışında altı yüz yıl boyunca halkın dertlerini politik topluma aktarabileceği mekanizmalar hiç mi oluşmamıştır? Söz konusu devlet yapısı sadece fetihlerle beslenen, yukarıdan aşağıya tahakküm anlayışının ağırlıklı olduğu ve artık değeri gaspetmeden başka kendini yeniden üretebilme koşullarını bulamayan bir zihniyetle mi hüküm sürmüştü? Küçükömer'de bu sorulara doyurucu yanıtlar bulabilmek zor gözükmektedir.

Mahçupyan (2000: 125-126)'ın sivil toplum ve Küçükömer'le ilgili ileri sürdüğü görüşler, Türkiye'ye özgü sivil toplum anlayışı konusunda da farklı katkılar sunmuştur. Buna göre, öncelikle sivil toplum kavramının Batı'nın tarihsel tecrübesinin bir ürünü olduğu düşünülerek girilen “bizde sivil toplum yok” anlayışının bazı kusurları içinde barındırdığı ifade edilmiştir. Mahçupyan, bu noktada sivil toplumu Batı'nın tarihsel gelişiminin dışında tanımlama gerekliliğini öne çıkarmıştır. Bu durumda ortaya çıkan temel sorun ise, “farklı sivil toplum formasyonlarının sebebinin ne?” olduğu noktasına gelmekte ve bu da esas mesele olan “zihniyet” faktörünü gündeme getirmektedir. Bu bağlamda ifade edilecek husus, Türkiye'nin Batı'dan farklı zihniyet özellikleri gösterdiği için, farklı sivil toplum kuruluşlarına ve arayışlarına sahip olmasıdır. Neticede Mahçupyan, Türkiye'de sivil toplum arayışlarının-çalışmalarının ancak zihniyet tahlilleri ile birlikte yürütüldüğünde bir anlam kazanabileceğini vurgulamıştır. Bu tespit de Küçükömer'in tezlerinin Ülgener'in zihniyet tahlilleri ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği noktasında, bir fikri zemin oluşmasına kaynaklık edebilir.

Küçükömer'e yöneltilen eleştiri konularından bir diğeri ise onun “bilimsel sistem” anlayışıdır. Bu konuda Divitçioğlu (2013: 103), yakın arkadaşı olan Küçükömer'in düşünce boyutunda önemli katkıları olmakla birlikte, bilimsel bir sisteme bağlı olarak çalışmadığını ifade etmiştir. Hâlbuki Küçükömer, bilim felsefesi olarak bilimsel bilginin ancak “fark”ların birikimi ile oluştuğunu düşünmektedir. Evrensellik anlayışının değişimde yattığına inanan bir düşünürün, belirli bir bilimsel sistemi sıkı sıkıya takip etmesi ve uygulaması açıkçası zor gözükmektedir. Bunun yanında Küçükömer'in sistemsizliği iddiası da tafsilatlı olarak izah edilmemiştir. Buna karşın Atılgan (2016: 159)'ın Küçükömer'in büyük bir kuramcı olmadığı yönündeki tevcihi ise yerindedir. Diğer yandan

Kayalı (2016: 197), Küçükömer'in farklılığının ilgili konularda teorik bilgileri bilmesi ve bunları kullanmasına karşın, metin içinde aynı kaynaklara tekrar tekrar atıfta bulunmamasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Yani Küçükömer'de kitabî bilgilere uzun uzadıya yer verilmemiştir. Kayalı'nın açıklamalarını destekler bir biçimde Kürkçügil (2016: 203) de, Küçükömer'in bir meseleyi kitabî biçimde sistematığe bağlama ve akademik bir şekilde açıklama gibi bir anlayışı benimsemediğini ifade etmiştir. Küçükömer'in temel meselesi tali ve temel çelişkilerin ortadan kaldırılması için stratejik ipuçları ortaya koyma ve bunu tarihselleştirmedir ve bu konuda kendini özgür hissetmiş ve özgün fikirler ileri sürmüştür.

Öte yandan yine bilimsellik konusunda Metin (2002: 173), Küçükömer'in tahlillerinde beliren temel problemin, ideolojik dille-düşünceyle bilimsel dilin-düşüncenin birbirine karıştırılması olduğunu iddia etmiştir. Fakat bu eleştiride ortaya çıkan sorun bilimselliğin ne olduğudur. Bilimsellik konusunda Küçükömer'e yöneltilen eleştirilerdeki temel sorun, anlaşıldığı kadarıyla Küçükömer'in çalışmalarında öncelikle kuramsal tartışmalar (literatür) üzerinde yeterince durmaması, düzenli olarak metin içi atıflara ve kaynakçaya yer vermemesi ve tercih edilen üslupta yatmaktadır.

Küçükömer'in, Osmanlı-Türk toplumunda bürokratik yapılanmaya dair yaptığı tahlil de eleştiri oklarından nasibini almıştır. Bu hususta Öztürk (2011: 100-101), Küçükömer'in Osmanlı-Türk toplumunda bürokrasinin daha çok olumsuz rolüne odaklandığını, Batı'da söz konusu olgunun disipline edici bir işlev gördüğüne ise değinmediğini ifade etmiştir. Bu anlamda Batı örneğinden hareketle, modernleşme ile beraber Küçükömer'in ara alan olarak bahsettiği sivil toplum unsularının bürokrasinin etkisi altına girdiği ve bu dönüşümün kaçınılmaz olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Öte yandan Küçükömer'in eserlerinden edinilen intibaya göre, sivil toplum düşüncesi ile ilgili, Batı'da Antik Yunan'dan itibaren sabit ve evrensel bir sivil toplumun ve iktidarın bölünmüşlüğü anlayışının varlığının kabul edilişi de tartışmalı bir noktadır. Hâlbuki 20. yy.'ın başlarından itibaren modernleşme ile birlikte devlet-birey arasında var olan sivil toplum yapılarının erimeye başladığı hususu, Küçükömer tarafından dikkate alınmamıştır. Öztürk'ün eleştirilerinde haklılık payı yüksek olmakla birlikte, Küçükömer'in bürokrasiye olumlu rol atfettiği hususunun atlanıldığı görülmektedir. Esasında Küçükömer'in bürokrasi kavramının ve olgusunun kendisiyle bir problemi olmadığı gibi, ekonomik (üretim) güç-politik güç ayrımını değerlendirebilme açısından bürokratların önünde farklı beş alternatif

olduğunu, bunlardan özellikle beşincisinde bürokrat-halk çelişkisinin ortadan kalkarak bir bütünleşme ortamının sağlanabileceğine dikkat çekmesiyle, bürokrasinin olumlu işlev görebileceğine de önem atfettiği görülmüştür. Yine Küçükömer'in bürokrasinin daha çok olumsuz tarafına ve sivil toplumun da olumlu yönüne işaret etmesi, onun Türkiye'de bireyin belirebilmesi adına pragmatist bir perspektifle arayış içerisinde olduğunu göstermektedir. Yoksa Batı'da norm ve reel olarak bürokrasinin ve sivil toplumun olumlu ve olumsuz yönlerini belirttikten sonra Osmanlı-Türk toplumunu değerlendirme gibi kitabî bir yöntem izlememiştir. Burada esas olan Türk toplumunun sivil toplum ve demokrasi yolunda önünü açacak hususların ön planda tutulmasıdır.

Küçükömer'e yönelik eleştirilerden birisi de kültürel-manevi etkenlere temas etmemesidir. Bu bağlamda Kayalı (2014: 133), bir düşünür olarak Küçükömer'in kültürel konularda tahliller yapamamasını talihsizlik olarak değerlendirmiş ve bulunduğu dönemin bu konulara mesafeli olmasının bunda etkili olduğunu ifade etmiştir. Fakat Küçükömer maddi düzlemdeki analizlerini biyolojik (genetik) faktörleri incelemeye kadar götürdüğü de burada kayda değer olarak belirtilmelidir. Bunun yanında Bilge (2012: 110), Küçükömer'in tahlillerinde maddi faktörlerin etkisi üzerinde durmasının önemli olduğunu belirtmekle birlikte, kültürel-manevi unsurların analiz dışında kalmasının bir zaaf içerdiğini belirtmiştir. Ak (2014: 65) ise, Küçükömer'in Osmanlı-Türk toplumunu tahlilinde “din” kurumunun işlevi ve etkileri üzerinde durmamasını, çalışmalarının eksik kalan bir boyutu olarak değerlendirmiştir.

Küçükömer'e yöneltilen eleştiri oklarından belki de en fazla nasibini alan konu, “sol” ve “sağ” kavramlarının yeterli düzeyde açıklanmamasının yanında üstelik ters-yüz edilerek izah edilmesidir. Atılğan (2016: 193) bu hususta Küçükömer'in Marksizm'in sol tanımının ne olduğuna değinmediğine dikkat çekmiştir. Hâlbuki Küçükömer, sol ve sağ akımlar konusunda belki kuramsal olarak detaylı bir açıklama getirmese de ekonomik temelleri değiştirmesi açısından sol akımı, radikal liberal ve sosyalist kesimler; sağ akımı ise muhafazakârlar ve ırkçıların temsil ettiğini ifade etmiştir (Küçükömer, 2009: 18-19, 34). Fakat bu açıklamaların yeterli olduğunu ifade etmek yine de zor gözükmektedir.

Küçükömer'in siyasi düşünce yelpazesindeki sol-sağ akımlarını Osmanlı-Türk toplumu bağlamında ters-yüz etmesinin nedeni, Türkiye'de sosyalist hareketin gelişerek kendisine bir kütle tabanı oluşturabilmesi ve böylelikle Türkiye'nin geleceğinde önemli bir

toplumsal ve siyasî aktör olabilmesi için, CHP-asker-Kemalizm üçlüsüne kökten karşı çıkılması gerektiği anlayışından kaynaklanmaktadır (Akat, 2010: 31). Bunun yanında Dinler (2010: 110), Düzenin Yabancılaşması'nda DP-AP çizgisinin sol, CHP çizgisinin ise sağ olarak ifade edilmesinin sol çevrelerde çok büyük eleştirilere yol açtığını, fakat Küçükömer'in söz konusu çalışmayla, solun mücadele stratejisinin doğru belirlenebilmesi için ezberlenmiş kalıpların dışında düşünme ve tartışma ortamının oluşmasına katkı sağladığına dikkat çekmiştir. Nitekim Somer (2000: 21-22), Küçükömer'in meşhur sol-sağ ayrımıyla solun mücadele stratejisinin doğru olarak belirlenebilmesinde, Doğucu-İslâmcı cephe içerisinde yer alan emekçi halk yığınları ile sosyalist akımı kaynaştırmayı hedefleyen bir strateji değişikliği önerdiğini ifade etmiştir. Yine Günay (2016: 149) da benzer bir biçimde, Küçükömer'in Türkiye'de sol sağdır, sağ soldur gibi yüzeysel bir kategori oluşturmanın kaygısında olmadığını, bu ayrımla hedeflenen hususun, solun iktidara gelebilme ve düzeni değiştirebilmede geniş halk kitlelerine ve bunların ihtiyaçlarına duyarlı olunması ve kısaca bu kesimlerin hakiki anlamda anlaşılması ve ortak hareket edilmesi olduğuna dikkat çekmiştir.

Küçükömer'in sol-sağ ayrımında ciddiye alınması ve önemsenmesi gereken husus, CHP hakkında söylenenlerden ziyade Hürriyet ve İtilaf Fırkası'ndan AP'ne kadar uzanan süreci toplumsal tabanı itibariyle sol olarak nitelendirmesidir. Küçükömer'e yönelen eleştirilerin önemli bir kısmının bu noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Burada sol olarak ifade edilen partilerin sadece toplumsal tabanına göre değil, izledikleri politika açısından da sol olduğu yönünde bir yanlış anlaşılmanın ortaya çıktığı dikkat çekmektedir. Halbuki Küçükömer'in burada dikkate aldığı temel kriter, çoğunlukla ekonomik ölçütlere dayanmaktadır (Kayalı, 2014: 129).

Kürkçügil (2016: 170-171), Küçükömer'in meşhur sol-sağ tablosuna fazlaca önem atfedilmemesini, söz konusu tablo olmasa da Küçükömer'in vermek istediği mesajın aynı olacağını ve asıl önemli olan boyutun burası olması gerektiği görüşünü paylaşmıştır. Esasında tablodaki sol da sağ da Küçükömer'in kendi düşüncesindeki sol anlayışla örtüşmemektedir. Burada Doğucu-İslâmcı cepheyi ve bunlara dayanan DP ve AP'yi hiçbir zaman idealize etmemiştir. Zaten kendisi bir TİP üyesiydi. Bunun yanında DP'de Bayar-Menderes ikilisinin ortaya çıkabilecek bir halk hareketinin önünü kestiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla Küçükömer'in sol-sağ tablosu sadece ekonomik (üretim güçlerini geliştirip geliştirmemesi) açıdan değil; çalışan insanlara, geniş halk kitlelerinin günlük yaşamlarına



getirdikleri-götürdükleri açısından da bakmaya çalışmıştır. Kısacası Küçükömer yeni bir sol-sağ tablosu oluşturmayıp, kafalardaki geleneksel tabloyu geçersizleştirme çabasında olmuştur. Bunda da solun iktidara gelebilmesinde izleyeceği stratejide değişiklik yapması gerektiğine yönelik inancı etkili olmuştur. Nitekim o dönemde emekçi halk kitleleri oylarını TİP'ne değil de AP'ne vermişlerdir. Dolayısıyla Küçükömer de TİP'nin söz konusu halk kitleleriyle nasıl bir iletişim kurulması gerektiği yönünde ilgilileri uyarmak ve ortak bir düşünce zemini inşa etmek istemiştir.

Küçükömer'in öğrencilerinden ve mesai arkadaşlarından birisi olan Akat (2016: 239-240), meşhur sol-sağ ayrımı ile vermek istediği mesajı birbirini tamamlayan iki bakış açısı altında değerlendirmiştir. Bunlardan birincisi, sol kesimin (sosyalistlerin) Türkiye toplumu ile o ana kadar var olandan farklı bir ilişki kurabileceği tezidir. Bu tez, yani sol-sağ ayrımı (ilericilik ya da gericilik meselesi) solun büyük halk kitleleri ile ilişki kurması ya da kurmaması şekilde anlaşılmalıdır. İkinci nokta ise, solun ancak doğru ittifakları kurduğu takdirde eski toplumun direncini kırarak iktidara gelebileceğine işaret etmektedir. Kısacası solun iktidara gelmesi ve bunu sağlayacak kanalların tespit edilmesi burada hedeflenmiştir.

Marksist jargonda önemli bir yeri olan "üretim güçleri" kavramı hakkında da Küçükömer'e eleştiri yöneltilmiştir. Bu bağlamda Atılğan (2016: 193), üretim güçlerinin üretim ilişkileri ve üretim tarzı kavramlarından ayrılarak ele alınmasının, emek sömürüsü ve sınıf karşıtlıkları gibi bazı meselelerin atlanılmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. Burada da Atılğan'ın haklılık payını teslim etmekle birlikte, Küçükömer'in üretim güçlerinin gelişmesi bağlamında odaklandığı temel noktanın, öncelikle bürokrat-halk çelişkisinin ortadan kaldırılması olduğu belirtilmelidir. Yani sömürünün bürokrasi kesiminden kurtarılması ve meselenin piyasaya yani rayına oturtulması söz konusudur. Bundan sonra ancak Atılğan'ın bahsettiği kapitalist-işçi sınıfları çatışması ve mülkiyet ilişkileri sorunu gün yüzüne çıkacak ve üretim tarzının değişmesi gündeme gelecektir. Yoksa söz konusu kavramların tamamen birbirinden kopuk olarak ele alındığı söylenemez. Sonuç olarak tali çelişki olan bürokrat-halk çelişkisi ve temel çelişki olan emperyalizmin etkileri giderilmeden söz konusu üretim ilişkileri ve üretim tarzı bağlantılarının kuramsal anlamda oluşması zor gözükmemektedir.

Atılğan (2016: 194)'in dikkat çeken eleştirilerinden birisi de “yabancılaşma” kavramı üzerinedir. Küçükömer'in “Düzenin Yabancılaşması” adlı eserinde düzenin yabancılaşmayacağını, eğer yabancılaşmanın Marksist bir terminoloji içerisinde ele alınacaksa ancak bireyin yabancılaşabileceğini ifade etmiştir. Fakat Küçükömer, düzenin yabancılaşması ile kapitalistleşmeden batılılaşım derken Osmanlı-Türk toplum düzeninin sosyo-ekonomik düzlemde farklı bir yola savrulduğunu ifade etmek için kullanmıştır. Bunun yanında “Batılılaşma ve Osmanlı-Türk Toplumunun Dönüşümü” gibi bir başlık yerine, tıpkı Osmanlı-Türk toplumunda sol-sağ akımları ters-yüz ederek izah etmesi gibi daha çarpıcı olması nedeniyle böyle bir başlık tercih ettiği ileri sürülebilir. Kısacası Atılğan'ın kuram içerisinden getirdiği eleştiride haklı olması yanında, Küçükömer'in kuram-dışı ve özgün bakış açısının da bu anlamda katkı unsuru olduğu belirtilmelidir. Burada Kayalı (2016: 196)'nın vurguladığı, ilgili dönemde Marksizm'in klasiklerinin sınırlı olarak bilinmesi hususunun insanı sadece yanlışa değil, aksine yaratıcılığa da yönelttiği ifadesi de kayda değer olarak dikkat çekmektedir.

Küçükömer'e yöneltilen eleştiri konularından bir diğeri ise AÜT hakkında ileri sürdüğü görüşleridir. Küçükömer'e AÜT hakkında, tımar sistemindeki padişah-sipahi ilişkisini biraz fazla mekanik bir biçimde ele almasından ötürü eleştiri yöneltilir. Sipahilerin artık ürün elde edebilmek için padişaha olan bağılıklarını ve ilgili konuda aralarındaki rekabetin ekonomik gelişmeden çok Asyatik despotluğu sürdüregelen bir mekanizma olarak nitelenmesi, bunun devamı için de sivrilen başın ezildiğini ileri sürmesi (Küçükömer, 2013a: 46) gibi hususlar, Osmanlı Devleti'nin toprak düzenini yansıtan tımar sistemini kafasında şekillendirdiği AÜT anlayışına uydurma kaygısından kaynaklanmaktadır. Küçükömer, topraktaki kamu mülkiyetinin İslâm'daki sosyal adalet ve tevhid ilkelerine uyan taraflarını dikkate almamıştır. Feodal eğilimlerin, Türk-İslam medeniyeti tarihine bütüncül bir bakışla bakıldığında daha ileri bir düzene geçmede etkili olmadığı, hatta dağılma ve yıkılmalara neden olduğu görülmektedir. Yine tımar sisteminin iktisadi, askeri ve toplumsal faydaları yeterince dikkate alınmamıştır.

Diğer yandan Ercan (2009b: 145) ise, AÜT'nin etnosentrik bir bakış açısının ürünü olduğuna dikkat çekmiş, 1960'lı ve 1970'li yıllarda bu yaklaşımın, birçok azgelişmiş ülke entelektüelinin merkez konusu olmasından ötürü yoğun bir zaman kaybına yol açtığını ifade etmiştir. Yine Ercan (2009a: 217), Marx ve Engels'in Hegel'in “tarihli-tarihsiz toplumlar” ayrımını baz alarak geliştirdiği AÜT analizinin, özellikle 1960'lı yıllarda geri

kalmışlığı anlamada referans noktası olarak ele alınmasının, Doğu toplumlarının hakiki anlamda anlaşılmasının önünde engel teşkil ettiğine işaret etmiştir. Nitekim Marx'ın kapitalist olmayan toplumları tanımlama biçiminde temel sorun, bu toplumların tarihsizliği varsayımı altında durağan olduğu ve içsel dinamiklere sahip olmadığı yönündeki görüşleridir.

Belge (2008: 459), AÜT kavramının anlattığı yapılanmanın, Osmanlı toplum düzeninin işleyişini ve Türkiye'nin iç çelişkilerini izah edemediğine dikkat çekmiştir. Bununla birlikte AÜT'nin dönemin koşulları içerisinde zihin açıcı, özgürleştirici ve bilimsel yanları bulunduğunu da belirtmek gerekmektedir.

AÜT konusunda Küçükömer'e ve söz konusu kuramın kendisine yönelik eleştirilerin haklılık payını teslim etmekle birlikte Turhan (2013: 146-147)'in AÜT tartışmalarının kısır olması ve Türk toplumunun iktisadi tarihine yönelik bir anlama çabasını içermemesi yönündeki görüşlerinde tashihe muhtaç noktalar bulunmaktadır. Her şeyden önce AÜT tartışmaları, özellikle sol kesim içinde kendine özgü bir sosyo-ekonomik anlayışa sahip olma yönündeki inancın artmasında katkısı olmuştur. Genellikle AÜT'ni savunanlar, Osmanlı-Türk toplumunun feodal nitelikler gösterdiği ve bir askeri darbe yoluyla (MDD tezi) düzeni değiştirme anlayışına sahip olanlara karşı da olumsuz tutum takınmışlardır. Bunun yanında söz konusu tartışmaların arşiv temelli tarih bilimine yönelmede ve bunun öneminin anlaşılmasında (Kayalı, 2007a: 1094) sınırlı da olsa katkısının bulunduğu söylenebilir.

AÜT ile ilgili eleştirilere cevap olabilmesi açısından, özellikle 1960-1980 arası dönemde bir aydının AÜT üzerine eğilmesi, onun ilgili dönemdeki sol düşüncenin çıkmazından (tarihsel materyalizm, feodalite ve askeri devrim ile yönetimi ele geçirme anlayışı) kurtulması ve özgür düşünce biçimine sahip olmasını da göstermektedir. Yine AÜT üzerine çalışanlar arasında, Küçükömer'in diğer düşünürlerden farklı olarak Kemal Tahir'in etkisiyle bu konuya yönelmediği anlaşılmaktadır. AÜT konusunda Küçükömer'i özgün kılan bir başka nokta, Osmanlı-Türk toplumunu analiz ederken sadece Ömer Lütfi Barkan, Mustafa Akdağ ve Halil İnalçık gibi arşiv kaynaklı çalışan tarihçilerin eserlerine uygun bir tablo ortaya çıkarma gayreti yerine, onlardan istifade ederek farklı bir tahlil getirme çabasının bulunmasıdır (Kayalı, 2016: 196, 198).

Öte yandan Yavuz (1999: 59, 61), AÜT'ün oryantalist bakış açısının birtakım olumsuz niteliklerini taşımakla birlikte, 1960'lı yıllarda ilgi çeken boyutunun Doğu'nun "tarihsizliği"nden ziyade "kendine özgü" olma anlayışı olduğuna dikkat çekmiştir. Küçükömer'de de esasen bu boyutun hâkim olduğu söylenebilir. Fakat neticede AÜT'ün geçerliliği veya geçersizliği, oryantalizmi yani Batı'nın farklılığını ve üstünlüğünü temellendirmede kullanılmaktadır.

Davutoğlu (1999: 26) ise, AÜT'nin Osmanlı, Çin, Hint ve Japon medeniyetleri gibi farklı dönemlerde farklı özellikler taşıyan medeniyet olgularını kategorize ederek, söz konusu olguların süreklilik ve tutarlılık gösteren unsurlarını arka plana atan, aşırı genellemeci bir yaklaşımın tezahürü olduğunu vurgulamıştır. Buradan hareketle beliren temel sorun, bu olguların anlaşılmasından ziyade Batı-dışı toplumların Batı-eksensel bir tarih modeline nasıl eklenilebileceği meselesi haline getirilmesidir. Nitekim Davutoğlu (1999: 28)'na göre:

(...) Bir medeniyet birikiminin tümünün başka bir medeniyetin ekonomi-politik yapısındaki odaklaşmayı eksen alan tek bir problematik açıdan incelenmesi, ister istemez, o medeniyetin süreklilik ve tutarlılık alanlarının anlaşılmasının önünde ciddi zihni engeller oluşturmaktadır.

Küçükömer'e yöneltilen eleştirilerden birisi de sol parti programı ilkelerinden ilki olan "demokratik misak" oluşumu ile ilgilidir. Bu hususta Öztürk (2011: 98), Küçükömer'de demokratik misakın hangi sınıflar ve hangi koşullarda gerçekleştirileceği sorunu ile söz konusu anlaşmanın nasıl olacağı ve kapsamının detayları hakkında ayrıntılı bilgi verilmediğine temas etmiştir. Yine Öztürk, ikinci ilke olan çalışan sınıf örgütlerinin demokratikleştirilmesi meselesinde, hangi kesimin özne-etken olacağı hususunda belirsizlikler olduğunu ifade etmiştir.

Küçükömer'e yönelen eleştiri konularından bir diğeri ise "biyolojik-genetik" faktörlere verilen önemdir. Bu hususta Bilge (2012: 140), Küçükömer'in Doğu-Batı farklılaşmasını temel alarak Doğu toplumlarında sivil toplumun oluşmamasında biyolojik-genetik faktörlerin etkisine temas ederek oldukça tartışmalı fikirler ileri sürdüğüne dikkat çekmiştir. Yine bu doğrultuda Öztürk (2011: 74-75), Küçükömer'in ekonomik belirlemci çizgiden sakınma çabasına karşın, daha ilginç bir biçimde biyolojik-genetik faktörlerin belirlemciliğine yöneldiğine işaret etmiştir.

Küçükömer'in ileri sürdüğü görüşler üzerine yapılan değerlendirmelerin neticesinde, Atılğan (2016: 153)'ın, "*Küçükömer üzerine çalışmak için onu ya yakından tanımak ya da Türkiye toplumuyla ilgili hissiyatını, yüreğini iyi bilmek gerekiyor. Sadece yazılar onu anlamaya yetmiyor gibi görünüyor bana*" hükmünün icrasını devam ettireceği gözükmemektedir.



## SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, öncelikle Ülgener ve Küçükömer'in perspektiflerinden hareketle Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlıkta etkili olan nedenlerin tespit edilmesi ve buradan hareketle Türkiye'nin iktisadi gelişmesini sürdürülebilir kılmada temel dinamik olan "insan" faktörünün, hangi özelliklere sahip olması gerektiği sorusuna cevap oluşturabilecek temel ipuçlarının elde edilmesine çalışılmıştır.

Bu doğrultuda ilk adımda belirtilmesi gereken husus, Ülgener'in analizinin geri kalmışlık tartışmaları içerisinde hangi cephede konumlandığıdır. Ülgener'in geri kalmışlık tartışmalarında bulunduğu konum, büyük ölçüde "Kendine Özgücü Yaklaşım"la örtüşmekle birlikte, arşiv malzemesi haricindeki seyahatname, divan edebiyatı, tarih kitapları, tasavvuf eserleri, İslâm düşüncesi eserleri, Kur'an ve Hadis gibi diğer yerli orijinal kaynaklara müracaat ederek *kaynak bakımından*; Weber sosyolojisinden istifade ederek de *metot açısından* Kendine Özgücü Yaklaşım'dan birtakım farklılıklar içermektedir. Buna göre Ülgener'in, Weberyen tahlil araçlarından yararlı olsa da, Osmanlı-Türk toplumuna dair ileri sürdüğü görüşlerinin önemli bir kısmında, Avrupamerkezci bakış açısı ve oryantalist tesirlerin kapsama alanı dışında kaldığını ifade etmek mümkündür.

Ülgener, Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık analizinde, öncelikle bir norm olarak "*iktisat ahlâkı*" ile reeli yansıtan "*iktisat zihniyeti*" ayrımını merkeze almıştır. Böylelikle geri kalmışlık sorunsalında oryantalistlerin eleştiri odağı haline gelen İslâmî değerler (norm), ilgili zaman ve zeminde İslâm'ı temsil eden Müslüman'ın (reel) zihniyetinden ayrı bir düzlemde ele alınarak, daha makul bir tartışma zemini sağlanmıştır. Nitekim Ülgener, iktisat zihniyetine etki eden maddi-manevi birçok faktöre temas etmekle birlikte, bunların içerisinde bilhassa Bâtınî tasavvuf akımlarının tesirini ön plana çeken bir yaklaşım biçimi sergilemiştir. Bu bağlamda geri kalmışlığın İslâm ilkelerinden kaynaklandığını ileri sürenler için, tezlerini yeniden ele alma zarureti doğmuştur.

Ülgener'in "*ortaçağlaşma*" olarak ifade ettiği husus, dünya ticaret yollarının Akdeniz'den Atlantik kıyılarına kayması ve bunun etkileridir. Ortaçağlaşmanın özellikle

değerler düzeyindeki tesirinin ön planda tutulması, norm-reel makasının dalgalanma göstererek açılması ile izah edilmiştir. Değer göstergelerinden olan iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetinin farklılaşma gösterip-göstermediği “*toplumsal tabakalaşma*” bahsinde ele alınmıştır. Buna göre üst ile orta ve alt tabakalar arasında, tavanda oluşan iktisat zihniyetinin zamanla tabana da yansması dikkate alınarak benzerlikler bulunduğu vurgu yapılmıştır. Ülgener, bu tabakalar içerisinde ortaçağ şehir iktisadının tipik temsilcisi olan “*esnaf*”ı odak noktası olarak belirlemiştir. Bu hususta esnaf kesiminin seçilmesinin bir diğer önemli nedeni de tasavvuf akımları ile yakın bağıdır. Öte yandan kazanç ve zenginleşme hevesinin toplum içerisinde mevcut olduğunu, fakat bu hevesin normal-rasyonel yollara kanalize olmak yerine, irrasyonel kazanç biçimlerine yönelerek bir tür “*rant kapitalizmi*” anlayışının oluştuğuna dikkat çekmiştir.

Diğer yandan din-iktisat zihniyeti ilişkisinde tasavvufun toplumsal tabakalara yansımış biçimi de önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ülgener, “*kontemplatif-mistik*” anlayışın “*aktif-riyazetçi*” kesime göre daha etkin olduğunu, aktif-riyazetçi kesimin tabana hücre-dışı riyazet pratiğini aktarmada etkili olmadığını ifade etmiştir. Ülgener, tasavvuf akımlarının tesiri hususunda “*Bâtunî*” kanadın “*Melâmî*” kesimden daha etkili olduğuna işaret ederek, kazanç ve zenginleşme hevesinin normal-dışı yollara kanalize olduğuna dikkat çekmiştir. Böylelikle ortaya çıkan insan tipi; madde, çevre ve zaman boyutları açısından “*mesafeli*” bir tutum sergileyerek statik-durgun bir iktisat zihniyetinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Ülgener’in iktisadi geri kalmışlık ile ilgili analizindeki ana fikir, “*tren metaforu*” yaklaşımıyla açıklanabilir. Buna göre, Ülgener’in düşünce yapısını “*tren*”; iktisat ahlakı ve zihniyeti, toplumsal tabakalaşma, esnaf kesimi, zühd-riyazet, tasavvuf vb. gibi analiz araçlarını “*trenin kompartımanları*”; iktisadi geri kalmışlık sorunsalını ise “*tünel*” kavramları altında ifade etmek mümkündür. Bu minvalde trenin kompartımanları ile bir bütün halinde tüneli herhangi bir aksaklık yaşamadan geçip-geçemeyeceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Ülgener’in Türk toplumunun içinden doğal olarak çıkmasını beklediği insan tipi, piyasa mekanizmasında irrasyonel kazanç biçimlerine iltifat etmeden faaliyette bulunan rasyonel bir iktisadi bireydir. “*Tünelin çıkışı*”nda ulaşılması hedeflenen söz konusu birey tipi, Türkiye’nin iktisadi gelişmesini sürdürülebilir kılacak “insan” faktörüdür.

Ülgener, rasyonel iktisadi bireyin oluşumu yönündeki izlerin başlangıç noktasını Tanzimat Fermanı ve sonrası gelişmeler olarak ele almıştır. Yine Cumhuriyet dönemi ile birlikte bireylerin piyasa ekonomisine çıkmasını ve bunun sunduğu nimetlerden istifade etmeye başlamasını, insanın madde, çevre ve zaman ile olan ilişkisindeki mesafeli duruşun kırılmaya başlaması olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte Ülgener, bu dönemde elde edilen kazancın-kârın, rasyonel bir biçimde yatırımlara ve tasarruflara verimli bir biçimde kanalize edilmesi yerine, genellikle gösterişçi tüketim ve gereksiz harcamalara yöneldiğini ifade etmiştir. Bu meyanda rant kapitalizminin izlerinin zaman içerisinde çeşitli kalıplara girerek devam edeceğine dikkat çekmiştir.

Rant kapitalizminin devamlılığını kesecek ve tüketime dayalı iktisat anlayışını kırarak bir insan tipine kavuşabilmek için; tevekkül, kanaat, kader, çalışma, zaman ve üretim gibi kavramlara Bâtınî tasavvuf akımlarının etkisiyle yüklenen negatif ve statik anlamların izole edilerek aslına rücu ettirilmesi gerekmektedir. Bu düşünceleri uygulamaya geçirmede ise Hz. Mevlânâ'nın "*pergel metaforu*" temel hareket noktası olarak benimsenebilir. Buna göre, pergelin sabit ayağı İslâm ilkeleri ve bu doğrultuda hareket eden mutasavvıfların ve mütefekkirlerin düşünceleri olmalı, pergelin hareketli ayağı ise evrensel gelişme kanalları açık tutularak dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla yabancılaşmadan ve kimlik bunalımına girmeden yol alabilmenin asgari şartının, söz konusu anlayışta yattığı ifade edilebilir.

Öte yandan Ülgener, Türkiye projeksiyonunda oluşmaya başlayan rasyonel iktisadi bireyin, zaman içerisinde insan-insan ilişkisinde ruhsuz ve gayriahlâkî davranış sergilemesi olasılığından da endişe duymuştur. Belki de onun ortaya koyduğu "*Melâmîmeşrep*" insan tipolojisi, bu kaygı ve endişeyi aşmada duyulan özlemi dile getirmektedir. Bu noktada Ülgener'in, İslâmi ilkelerden hareketle insanın madde, çevre ve zamanla olan ilişkisini rayına oturtacak ve Türkiye'nin sosyo-ekonomik gelişmesini sürdürülebilir kılacak bir "*homo-islâmicus*" tipini inşa etmeye girişmediğini belirtmek gerekmektedir. Burada Ülgener'in tıpkı Weber'de olduğu gibi, kapitalizmin ruhi-manevi dinamiklerinden sıyrılarak yaşamın tüm alanlarını kuşatan etkisi neticesinde geleceğe yönelik karamsar bir tutum içerisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kendisinin böyle bir gayesi olmasa da, homo-islâmicus tipi hakkında iktisat-din-ahlâk ilişkisi bağlamında Kur'an ve Hadis gibi temel kaynaklar yanında, tasavvufun aktif ve pozitif boyutlarını göz önünde



bulundurarak tespit ettiği hususlar, bu yolda çalışma yapacaklara önemli ipuçları bırakmıştır.

Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık tartışmalarında Küçükömer'in hangi cephede konumlandığı, önem arz eden bir diğer meseledir. Buna göre Küçükömer'in Marksist tahlil araçları ve özellikle de Asya Üretim Tarzı (AÜT) analizi düşünsel hareket noktasını oluşturmuş, fakat “Kendine Özgücü Yaklaşım”ın temsilcilerinin eserlerine de önemli ölçüde atıfta bulunduğu görülmüştür. Küçükömer, yine sivil toplum ile ilgili çalışmalarında yerli bir altyapı inşa edebilme adına İslâm düşünce tarihine ve bu kapsamda İbn-i Rüşd düşüncesine yönelmişse de, ilgili düşünceleri başlangıç düzeyinde ve işlenilmeye muhtaç bir şekilde kalmış, ömrü bu projesini tamamlamaya vefa etmemiştir. Bu bağlamda Küçükömer'in Osmanlı-Türk toplumuna dair ileri sürdüğü görüşlerin önemli bir kısmının, her ne kadar özgücü bir çaba içerisinde bulunsa da, Avrupamerkezci bakış açısı ve oryantalist tesirlerden azade kalamadığı ifade edilebilir.

Diğer taraftan Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık analizinde Ülgener'in daha ziyade manevi-kültürel etkenlere odaklanmasına karşın Küçükömer, daha çok maddi faktörler üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda, öncelikle “*üretim*” temelli kavramlardan yola çıkmış, “*ekonominin (temel-altyapı)*” diğer faktörlerle birlikte son kertede “*belirleyici*” bir konuma sahip olduğunu ileri sürmüş ve buradan hareketle toplumdaki “*çelişki*”lere temas etmiştir. Bu hususta tarihi politik-bürokratik mirası tali çelişki, emperyalizmi ise temel çelişki olarak dikkate almıştır. Marksist düşüncenin bir tilmizi olarak, söz konusu çelişkileri aşmada mücadele edecek “*sınıf*”ları aramıştır. Osmanlı-Türk toplumunda “*bürokratik yapı*”nın sınıf oluşumunu engellediği, diğer yandan da isteyerek ya da istemeden “*emperyalizm*”le eklemleştirdiğini ve işbirliği yaptığını ifade etmiştir. Bunun yanında Osmanlı-Türk toplumunda söz konusu sınıfların oluşumunu engelleyen bu bürokratik yapının kökenlerini “*AÜT*” analiziyle tespit ve izah etmeye çalışmıştır. Sınıfların oluşmamasının yanında, “*sivil toplum*”un belirmemesinin altında da iktidarın bölünmemişliği ve ayrışmamasının yattığına dikkat çekmiş; bu bağlamda AÜT ve bürokrasi analiziyle gün yüzüne çıkardığı merkezi (topak) bir gücün toplumda sürekli olarak yeniden üretildiğini belirtmiştir.

Küçükömer, araştırmalarında bireyin toplumdan ve devletten ayrı bir düzlemde sorumluluk sahibi bir özne olarak ortaya çıkmamasında, “*biyolojik (genetik)*” faktörleri de

etki unsuru olarak dikkate alarak problemleri bir zemine yönelmiştir. Türkiye’yi söz konusu çelişkilerden ve bunalımlardan düzlüğe çıkartmada öncelikle “*demokratik misak*” önermiş, bu bağlamda yazısız anayasa oluşumu adına bazı fikirleri ileri sürmüştür.

Küçükömer’in iktisadi geri kalmışlık ile ilgili analizindeki ana fikrini, “*tren metaforu*” yaklaşımıyla açıklamak mümkündür. Buna göre, Küçükömer’in düşünce yapısı “*tren*”; üretim, AÜT, sivil toplum, emperyalizm, bürokrasi vb. gibi analiz araçları “*trenin kompartımanları*”; iktisadi geri kalmışlık sorunsalı ise “*tünel*” olarak ifade edilebilir. Bu tanımlamalardan hareketle, trenin kompartımanları ile bir bütün halinde tüneli sorunsuz aşip aşamayacağı meselesi ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında trenin kompartımanlarının tüneli aşmada açıklayıcı gücü ve kabiliyeti de önem taşımaktadır. Nitekim kompartımanların ağırlıklı olarak, bireyi toplum, devlet ve dış güçler öncülünde çepeçevre kuşatan “maddi” etkenleri gün yüzüne çıkarmaya çalıştığı görülmektedir.

Halbuki Küçükömer’in Türk toplumu adına temel hedefi, sorumluluk sahibi ve katılımcı birey tipinin belirmesi ve Türkiye’ye özgü olmak kaydıyla halkın büyük çoğunluğunun bir konsensüs dahilinde sivil toplum yapısına kavuşmasıdır. Zikredilen bu hususlar esasında “*tünelin dışı*” olmaktadır. Burada sosyo-ekonomik gelişmenin sürdürülebilir bir zemine oturması için tünelin dışındaki insan tipine ulaşma hedeflenmiştir. Küçükömer’in bu hususta yol gösterici veya ufuk açıcı olduğunu ifade etmek mümkün ise de, bu konuda başarılı olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Küçükömer, sivil toplum-politik toplum ayrımında Batı’da iktidarın bölünmüşlüğünü yansıtan kurumların benzerini Osmanlı-Türk toplumunda aramaya kalkma yerine, belki de İslâm’daki “adalet” ve “şûra-meşveret” gibi düşünce öğeleri üzerinde oluşan literatürü temel alsaydı, hedeflediği yerli sivil toplum ve bunun uzantısı olan “homo-politicus” hakkında daha tutarlı bir yaklaşım sergilemiş olurdu. Bunun için de İslâm felsefesi, tarihi, iktisatı, siyaseti ve hukuku üzerine esaslı bir çalışma gerçekleştirmesi gerekiyordu. Her ne kadar İbn-i Rüşd üzerine bazı okumalar yapsa da, ileri sürdüğü görüşler geliştirilmeye muhtaç kalmış, bunları ilerletmeye de ömrü vefa etmemiştir.

Diğer taraftan Küçükömer düşüncesindeki söz konusu eksiklikler, onun özellikle sivil toplum, emperyalizm ve bürokrasi konularıyla ilgili Türk düşünce tarihine yaptığı

katkıları gölgeleyemeyecektir. Nitekim bu katkılardan olmak üzere, sosyo-ekonomik gelişmeyi sağlam bir temele oturtabilmek için; insan faktörünü perdeleyen ve üretim güçlerinin gelişmesinin önünde set olan tarihi-politik bürokratik miras, rasyonel iktisadi bireyin oluşmasında ve bu insan tipinin politik topluma “katılım”ında temel engel olarak tespit edilmiştir. İktisadi bağımsızlık olmadan siyasi bağımsızlığın gerçekleşmeyeceğine inanan Küçükömer, Kurtuluş Savaşı’nın tamamlanmadığını, bunun ancak emperyalizmin ve içerideki işbirlikçilerinin tasfiye edilmesiyle mümkün olabileceğine dikkat çekmiştir.

Küçükömer’in söz konusu olumsuz etkilerden kurtulma yolunda yapılabilecek yazısız anayasa üzerine ileri sürdüğü fikirler, 1982 Anayasası yerine yapılması gündemde olan yeni anayasa tartışmalarına da ışık tutabilecek bir özellik taşımaktadır. Bu bağlamda, onun tarihi-politik bürokratik mirastan kurtulma yolunda “demokratik misak” başlığı altında ifade ettiği başlangıç düzeyindeki görüşler, günümüz itibariyle üzerinde düşünülme değer hususlardır. Nitekim yeni anayasa inşa edilirken, Küçükömer’in bürokratik miras olarak bahsettiği kesimlerin yaptığı hatalara düşmemeye özen göstermekte yarar olacaktır. Bunun için de emperyalist güçlerle işbirliği içerisine girerek üretim güçlerini tasfiye etmemek, kültürel emperyalizmin kaynaklanan kimlik bunalımının önüne geçmek ve halkın politik düzlemde kendisini ifade edebileceği, sorunlarını aktarabileceği mekanizmaların oluşumuna zemin hazırlamak gerekmektedir.

Osmanlı-Türk toplumunda iktisadi geri kalmışlık analizi bağlamında Ülgener ve Küçükömer’in ortaya koyduğu görüşlerden hareketle, günümüzde Türkiye özelinde tartışılması ve üzerinde düşünülmesi gereken hususun, “*geri kalmışlık*” meselesinden ziyade insan kaynağımızın “*ortada kalmışlık*” sorunu olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle örneğin, son zamanlarda Türkiye için bir tartışma konusu olan “*orta gelir tuzağı*”nın aşılmasında, bilinen geleneksel iktisat politikalarından ziyade insan merkezli “*ortada kalmışlık*” sorunun giderilmesinin daha elzem bir husus olduğu muhakkaktır. Bu sorunu aşmada *nesne* olmanın kısır döngüsünden kurtularak *özne* olma yolunda, hem düşünsel hem de pratik yaşamda harekete geçmenin gerekliliği aşikârdır.

Bu doğrultuda Küçükömer’in de zikrettiği üzere “Ben kimim?” sorusuna içtenlikle cevap verebilme kritik bir öneme haizdir. Ortada kalmışlık sorunu çerçevesinde Osmanlı Devleti’nde yenileşme hareketleri ile birlikte beliren kimlik (aidiyet) meselesi, gelenekten kopuş, nizâm-ı âlem fikrinin ötelenmesi, kadîm anlayışın kazanımlarından vazgeçilmesi;

bunların yerine tavandan tabana zaman içerisinde çeşitli kanallarla aktarılmaya çalışılan Batılı düşünce ve yaşayış biçimi, Türk insanında birçok cihette ciddi tesirlere yol açmış ve günümüzdeki bunalımların menbaı haline gelmiştir.

Bu açıdan Küçükömer'in düşünce ikliminde çektiği ızdırabı yansıtan “*ben kimim?*” sorusu ile Ülgener'in kapitalistleşme ile birlikte oluşmaya başlayan “*ahlâki yozlaşma*” hakkında duyduğu endişe, günümüz Türk insanı için güncelliğini muhafaza etmektedir. Bu konuda şüphesiz ki bazı kımıldanma emareleri de görünmektedir. Bu bağlamda Osmanlı arşivlerine dayalı araştırmalar artmakta, eski Türk-İslâm mütefekkirleri ve mutasavvıflarının eserleri de günümüz Türkçesine çevrilmekte ve söz konusu eserler ve düşünürler üzerinde tartışma platformları oluşmaya başlamaktadır. Ancak bunlar tek başına yeterli olamayacaktır. Bu bağlamda uygulamaya konulması gereken bazı politika uygulama ve önlemlerine de ihtiyaç bulunmaktadır. Bunlar şöyle özetlenebilir:

- Genel teması “Ahlâk” olan ve alt başlıkları ise felsefi, dini-tasavvufi, toplumsal, iktisadi, siyasi, iletişim-medya gibi farklı disiplinlerden seçilen konular üzerine kongre ve sempozyumlar düzenlenerek bunların proje bazlı çıktısının sağlanması.
- Türk-İslâm medeniyetinin günümüze uzanan izleri olan geleneksel sanatlar, edebiyat, mûsikî, mîmârî vb. gibi alanlarda bir farkındalık oluşturmak ve söz konusu birikimleri ilk, orta ve yüksek öğretim seviyelerine uygun biçimde aktarabilecek mekanizmaların oluşturulması.
- Kültür aktarımı mekanizmalarından belgesel, dizi, çizgi film, sinema, tiyatro vb. gibi sanat etkinliklerini aktif bir şekilde desteklemek ve kullanmak.
- Kapitalistleşme ile birlikte artan, maddenin yaptırım gücü karşısında toplumun en temel birimini oluşturan “*aile*” yapısını koruyacak önlemler almak. Özellikle madde bağımlılığını azaltıcı ve ortadan kaldıracı nitelikte, sosyal medya kullanımı hususunda ise bilinçlendirici ve düzenleyici çerçevede toplumsal bir eylem planı oluşturmak.

Zikredilen tüm bu hususların, ortada kalmışlık sorunu aşmada, beşeri sermaye olan insan faktörünü besleyen manevi-kültürel damarlar olduğu aşikârdır. Bunun yanında iktisadi gelişmede insan unsurunun maddi donanımını temin edecek bilim, teknoloji ve üretim gibi etkenlerin de teşvik edilmesi gerekmektedir. Bu meyanda AR-GE

harcamalarının GSYİH içindeki payının artırılması, girişimciliğin özendirilmesi, finans kaynaklarının çeşitlendirilmesi, teknolojinin üretimde etkin kullanımının sağlanması, ihracatta yüksek teknoloji ürünlerinin payının artırılması ve yenilikçi faaliyetlerin desteklenmesi gibi hususlar önem taşımaktadır. Neticede maddi ve manevi faktörlerin bütünleşmesiyle beşeri sermaye unsuru olarak bireyin; edilgen bir konumdan sıyrılarak etkin bir karaktere sahip olması yolunda önemli bir mesafe kat edilmiş olunacaktır.

Bu çalışmanın ışığı altında, sosyo-ekonomik gelişme meselesi bağlamında Ülgener ve Küçükömer'in yaklaşımları üzerine yapılacak çalışmalar için şu tavsiyelerde bulunulabilir:

- Sosyo-ekonomik gelişmede insan faktörünü merkeze alan araştırmalar için, Ülgener ve Küçükömer gibi söz konusu sorunlar üzerine görüşleri süren başka düşünürlerin yaklaşımları analiz edilebilir.
- Ülgener'in görüşlerinden hareketle, insan-madde ilişkisinde “homo-economicus”un sivriliklerini törpüleyecek ahlâki öğeler üzerinde çalışmalar yapılabilir. Yine Ülgener'den hareketler tasavvuf-iktisat etkileşimi hakkında disiplinlerarası çalışmalar gerçekleştirilebilir.
- Küçükömer'in emperyalizm ile ilgili görüşleri, daha geniş kapsamlı bir çalışmanın parçası olarak tetkik edilebilir.
- Küçükömer'in sivil toplum bahsinde dile getirdiği iktidarın bölünmüşlüğü ve iktidarın ayrışması gibi hususlar, İslâm düşüncesi içinde farklı düşünürlerin perspektifleri göz önünde bulundurularak yeniden değerlendirilebilir.

## YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ak, Gökhan (2014), “İdris Küçükömer Düşününde “Sivil Toplum” Algısı”, **Civilacademy Journal of Social Sciences**, 12 (2), 53-91.

Akat, Asaf Savaş (2004), **İdris Küçükömer’in Mirası (Sanal Kitap)**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, <http://akat.bilgi.edu.tr/pdf/idriskucukomer-2.pdf>, (15.10.2014).

————— (2010), “İdris Küçükömer’in Mirası”, İdris Küçükömer (Yz.), **Anılar ve Düşünceler**, içinde (15-37), İstanbul: Profil Yayıncılık.

————— (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer**, içinde (237-247), Ankara: Efil Yayınevi.

Alada, A. Dinç (2012), **İktisadın Kayıp Felsefesi**, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Alkan, Necmettin (2011), “Efsaneden Aydınlanmacı Geleneğe Tarih Düşüncesi”, Ahmet Şimşek (Ed.), **Tarih Nasıl Yazılır? Tarihyazımı İçin Çağdaş Bir Metodoloji**, içinde (21-37), İstanbul: Tarihçi Kitabevi.

Altun, Fahrettin (2005), **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, İstanbul: Küre Yayınları.

Arlı, Alim (2004), **Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, İstanbul: Küre Yayınları.

Aron, Raymond (1997), **Sanayi Toplumu**, (Çev. E. Gürsoy), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

————— (2014), **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, (Çev. Korkmaz Alemdar), 9. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Arslan, Mustafa (2010), “Ülgener’in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (1), 55-77.

- Aslan, Cumhuriyet (2002), “Osmanlı’da Mülkiyet İlişkileri Tartışmaları”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2 (28-29), 245-265.
- Atılğan, Gökhan (2002), “Yön’ünü Ararken Yolunu Yitirmek”, **Praksis**, (6), 119-151.
- (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer**, içinde (153-159), Ankara: Efil Yayınevi.
- Avcı, Güven (2000), “Türkiye’de Arayışlara Bir Örnek: İdris Küçükömer”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları**, içinde (33-47), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.
- Avcılar, Suna Başak (2002), “Asya Tipi Üretim Tarzına Veda”, **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, (22), 1-28.
- Ayan, Dursun (2000), “Sabri F. Ülgener’in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri”, **Doğu Batı Dergisi**, (12), 157-193.
- (2010), “İslam Tasavvuf Zihniyetinin Yoksulluğu Teşvik İşlevi Var mıdır? Edebi Metinlerden Bazı İzlenimler”, **Yardım ve Dayanışma**, 1 (1), 57-68.
- Aybar, Mehmet Ali (2014), **Türkiye İşçi Partisi Tarihi**, Kıvanç Koçak (Haz.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2006), “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (26), 57-74.
- Aydın, Suavi (2008), “Osmanlı Sosyal Tarihi Çalışmalarının Sosyolojik Eleştirisi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 6 (11), 93-122.
- Ayengin, Tevhit (2005), “Çalışmanın Dini Temelleri: Kalvinizm ve İslâm Örneği”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, 18 (4), 463-472.
- Aysevener, Kubilay (2011), “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”, Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek (Ed.), **Türkiye’de Tarihyazımı**, içinde (239-256), İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Azamat, Nihat (2004), “Melâmet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** içinde, 29, (24-25), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Bağdatlı, Selahattin (2012), **Selahattin Hilav'la Konuşmalar**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1951), “İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri (İnceleme)”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 12 (3-4), 162-173.
- (1980), **Türkiye’de Toprak Meselesi Toplu Eserler 1**, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- (1993), **Osmanlı İmparatorluğu’nda Kolonizatör Türk Dervişleri**, İstanbul: Hamle Yayınları.
- Başkaya, Fikret (2000), **Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü**, 3. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Belge, Murat (2003), “Sivil Toplum Nedir?”, Nurhan Yentürk ve Arzu Karamani (Haz.), **Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları No:1**, [http://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/belge\\_std\\_1.pdf](http://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/belge_std_1.pdf) (26.08.2015).
- (2008), **Osmanlı’da Kurumlar ve Kültür**, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bellu, Lorenzo G. (2011), **Development and Development Paradigms: A (Reasoned) Review of Prevailing Visions**, Rome: Food and Agriculture Organization Of The United Nations (FAO).
- Beritan, Fatma ve Şimşek, Ahmet (2011), “Tarihyazımında Avrupamerkezciliğin İzleri”, Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek (Ed.), **Türkiye’de Tarihyazımı, içinde** (301-314), İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Berkes, Niyazi (2002), **Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, 2. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Beydilli, Kemal (1999), “İslahat (XVIII. Yüzyıldan Tanzimat’a Kadar)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 19, (174-185), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2007), “Nizâm-ı Cedîd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 33, (175-178), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.



————— (2013), “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 43, (430-433), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Bilge, Muhittin (2004), **Türk Modernleşmesindeki Batılılaşma Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım: İdris Küçükömer**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

————— (2012), **Batılılaşma-Sivil Toplum-Cuntacılık: İdris Küçükömer Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: A Kitap.

Birand, Kâmıran (1998), **Kâmıran Birand Külliyyatı (1-3)**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Boratav, Korkut (2010), **Emperyalizm, Sosyalizm ve Türkiye**, İstanbul: Yordam Kitap.

Bottomore, Tom (Haz.) (1993), **Marxist Düşünce Sözlüğü**, Mete Tunçay (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert (2014), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (Çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur), 3. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Boztemur, Recep (1998), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet-Toplum İlişkileri: Araştırma Yöntemlerinde ve Kurumsal Yaklaşımlarda Tek Yanlılık”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, (9), 79-110.

Bulut, Mehmet (2012), “Osmanlı Ekonomi Politikğine Yeniden Bir Bakış”, **Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, (62), 63-96.

Bulut, Yücel (2006), **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.

————— (2007), “Oryantalizm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 33, (428-437), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Bumin, Kürşat (2000), “Tartışma Oturumu”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları**, içinde (97-98), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.

Canpolat, Müşir Kaya (2000), “Tartışma Oturumu”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları**, içinde (116), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.

————— (2010), “İdris Küçükömer Sorusu”, İdris Küçükömer (Yz.), **Anılar ve Düşünceler**, içinde (97-99), İstanbul: Profil Yayıncılık.

- Carnoy, Martin (2001), “Gramsci ve Devlet”, (Çev. Mehmet Yetiş), **Praksis**, (3), 252-278.
- Carr, Edward Hallett (2003), **Tarih Nedir** (Çev. Misket Gizem Gürtürk), 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2002), **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Felsefe Tarihi Cilt: 4, Bursa: Ezgi Kitabevi.
- (2011), **Felsefe Tarihi**, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Ceyhan, Semih (2013), “Zühd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 44, (530-533), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cirhinlioğlu, Zafer (1999), **Az gelişmişliğin Toplumsal Boyutu**, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Collingwood, R. G. (1996), **Tarih Tasarımı**, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Çağlar, İsmail (2013), “Türk Modernleşmesi Literatürünün Avrupamerkezcilik Penceresinden Değerlendirilmesi”, **İnsan&Toplum**, 3 (6), 135-153.
- Çaha, Ömer (1994), “Osmanlı’da Sivil Toplum”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 49 (3), 79-99.
- (2008), “Devlet Karşısında Hükümü Şahsiyete Sahip Olmak Sivil Toplumun Gelişebileceğine İşaret Eder”, Murat Şentürk ve Aynur Erdoğan (Haz.), **“Sivil” Toplum Kavramı Tartışmaları**, içinde (43-52), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Çelebi, Nilgün ve Kızılcılık, Sezgin (2008), “Gerhard Kessler (1883-1963)”, M. Çağatay Özdemir (Der.), **Türkiye’de Sosyoloji: İsimler ve Eserler I**, içinde (383-404), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Çelik, Celaeddin (2003), “İslam İktisat Ahlakına Dair Birbirini Tamamlayan Bakış Açılı: Weber ve Ülgener Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 16 (4), 660-671.
- Çiftçi, Cafer (2004), “Osmanlı Toplumunun İktisat Zihniyetinde Tasavvufun Etkisine Dair Düşünceler”, Hasan Basri Öcalan (Haz.), **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3**, içinde (167-183), Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (1997), **Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas**, İstanbul: İletişim Yayınları.

————— (2009), **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Davutoğlu, Ahmet (1999), “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2 (7), 1-63.

————— (2000), “Tartışma Oturumu”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları**, içinde (148-155), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.

————— (2001), “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, Sabri Orman (Ed.), **Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye**, içinde (361-392), İstanbul: Ensar Neşriyat.

Demirhan, Ahmet (2004), **Modernlik**, İstanbul: İnsan Yayınları.

————— (2011), “Hatlar, Portreler, Çehreler ve Renkler Ortasında “Püriten” ve Ülgener”, Murat Yılmaz (Ed.), **Sabri Fehmi Ülgener**, 2. Baskı içinde (129-170), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Demirpolat, Anzavur (2002), “Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı”, **Marife**, (3), 285-297.

Dinler, A. Hamdi (2010), “Büyük Sezgilerin Adamı”, İdris Küçükömer (Yz.), **Anılar ve Düşünceler**, içinde (109-112), İstanbul: Profil Yayıncılık.

Divitçioğlu, Sencer (2013), **Sencer Divitçioğlu Anlatıyor**, İbrahim Ekinci ve Hakan Güldağ (Haz.), 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

————— (2015), **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu**, İstanbul: Alfa Yayınları.

Doğan, Necmettin (2010), “Türk Düşüncesinde “Mani-i Terakki” Meselesi”, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, (17), 177-187.

Eğribel, Ertan (2009), “Toplumsal İlerlemenin ve Tarihin Sonu: Kutsala Dönüş”, **Sosyoloji Dergisi**, 19 (2), 53-66.

Erbaş, Hayriye (1999), “Gelişme Yazını ve Geleceği”, **Doğu Batı**, (8), 11-31.

- Ercan, Fuat (2009a), **Toplumlar ve Ekonomiler**, 5. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- (2009b), **Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik**, 5. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Eröz, Mehmet (2014), **İktisat Sosyolojisine Başlangıç**, 4. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ertüzün, Tevfik (1987), “Prof. Ülgener’in İktisadi Kalkınma Yaklaşımı”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (Prof. Dr. S.F. Ülgener’e Armağan)**, 43 (1-4), 13-25.
- Evkuran, Mehmet (2011), “İktisat Sadece İktisat Değildir?”, Murat Yılmaz (Ed.), **Sabri Fehmi Ülgener**, 2. Baskı *içinde* (391-402), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Eyüpoğlu, Osman (2004), “İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununa Kurtuluşçu Yaklaşımlar”, **Ekev Akademi Dergisi**, (8), 195-218.
- Fleischer, Cornell H. (2011), “Yükseliş de, Gerileme de Askeri Kriterlere Göre Anımlı Tasnifler”, Mustafa Armağan (Haz.), **Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu**, *içinde* (267-282), 4. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Frank, Andre Gunder ve Gills, Barry K. (Der.) (2003), “5000 Yıllık Dünya Sistemi: Disiplinlerarası Bir Giriş”, **Dünya Sistemi** (Çev. Esin Soğancılar), *içinde* (41-136), Ankara: İmge Kitabevi.
- Genç, Mehmet (2014), “Modern İktisadî Büyüme Karşısında Osmanlı Sistemi ve Ekonomisi”, **Türkiye Günlüğü**, (119), 5-14.
- Gevgilili, Ali (2010), “İdris Küçükömer İçin”, İdris Küçükömer (Yz.), **Anılar ve Düşünceler**, *içinde* (139-140), İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Giddens, Anthony (Ed.) (2010), “Marx, Weber ve Sınıf”, Anthony Giddens (Ed.), **Sosyoloji Başlangıç Okumaları**, (Çev. Günseli Altaylar), 2. Baskı *içinde* (295-302), İstanbul: Say Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2013), **Melâmîlik ve Melâmîler**, 5. Baskı, İstanbul: Milenyum Yayınları.

- Günay, Ertuğrul (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer**, içinde (148-152), Ankara: Efil Yayınevi.
- Günay, Ünver (1999), “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 39 (2), 91-117.
- Güngör, Erol (2011), “Ufkumuzda Bir Aydınlık”, Murat Yılmaz (Ed.), **Sabri Fehmi Ülgener**, 2. Baskı içinde (443-448), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Güran, Tevfik (2012), **İktisat Tarihi**, İstanbul: Der Yayınları.
- Halifeoğlu, Melek ve Yetiş, Mehmet (2013), “Gramsci, Sivil Toplum-Devlet İkiliği ve Kuramsal Kökenler”, **Mülkiye Dergisi**, 37 (1), 163-188.
- Han, Ergül ve Kaya, Ayten Ayşe (2008), **Kalkınma Ekonomisi: Teori ve Politika**, 6. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Hanioğlu, Şükrü (1992), “Batılılaşma (Giriş)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 5, (148-152), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2005), “Max Weber ve İslami Kalvenistler”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, 18 (4), 473-476.
- (2012), “Türkçülük”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 41, (551-554), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Heywood, Andrew (2011), **Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş**, Buğra Kalkan (Haz.), 4. Baskı, Ankara: Adres Yayınları.
- Hilav, Selahattin (1995a), **Edebiyat Yazıları**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (1995b), **Felsefe Yazıları**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İlgen, Abdulkadir (2007), “Yorumlayıcı Anlama ile Nedensel Açıklamanın Sınırlarında Ufkumuza Düşen Bir Aydınlık: Sabri F. Ülgener”, **Türk Yurdu**, 27 (59), 25-29.
- İlhan, Avni (1992), “Bâtıniyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 5, (190-194), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İnalcık, Halil (1990), “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, **Türkiye Günlüğü**, (11), 30-41.
- (1998), “Türkiye ve Avrupa: Dün Bugün”, **Doğu Batı**, (2), 9-30.

- (2003), “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, Nahit Kayabaşı (Haz.), **Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, içinde (9-17), Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları.
- İnan, Huricihan (1983), “Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme”, **Toplum ve Bilim**, (23), 9-39.
- İpşirli, Mehmet (1999), “Islahat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 19, (170-174), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram (1995), “İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener’in Katkıları”, **Türkiye Günlüğü**, (34), 34-46.
- Kafadar, Cemal (2011), “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, Mustafa Armağan (Haz.), **Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu**, 4. Baskı içinde (97-150), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kal’a, Ahmet (2003), “Lonca”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 27, (211-212), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kara, Mustafa (1987), “Melametiye”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 43, 561-593.
- (1990), “Tasavvufi Düşünce İnan-Dünya Münasebetleri ve Zihniyetimiz”, **Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu**, içinde (157-165), Bursa: Ensar Vakfı Marmara Bölge Başkanlığı Yayınları-I.
- Karlığa, H. Bekir (2000), “İbn Rüşd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 20, (257-288), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karaosmanoğlu, Kerem ve Karaosmanoğlu, Defne (2013), “Avrupamerkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif Bakışlar”, **İnsan & Toplum**, 3 (6), 49-68.
- Kaya, Mahmut (2004), “Meşşâiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 29, (393-396), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kayalı, Kurtuluş (2007a), “ATÜT Tartışmalarının Hafife Alınmasının Nedenleri ve Bu Tartışmaların Atlanan Ruhunu”, Murat Gültekingil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 8: Sol**, içinde (1089-1094), İstanbul: İletişim Yayınları.

————— (2007b), “Solda İdris Küçükömer Tartışmaları”, Murat Gültekingil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 8: Sol**, içinde (1102-1107), İstanbul: İletişim Yayınları.

————— (2007c), “Solda Kemal Tahir Tartışmaları”, Murat Gültekingil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 8: Sol**, içinde (1095-1101), İstanbul: İletişim Yayınları.

————— (2014), **Türk Kültür Dünyasından Portreler**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

————— (2015), “Yön Dergisi”, Süleyman Hayri Bolay (Ed.), **Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşünürleri – Cilt 2: Cumhuriyet’ten Günümüze Siyasi, İdari ve Sosyal Düşünce Temsilcileri**, içinde (1213-1226), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

————— (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer**, içinde (195-199), Ankara: Efil Yayınevi.

Kaynak, Muhteşem (2003), “Kalkınma İktisadının Kilometre Taşları ve Teknoloji”, **Ekonomik Yaklaşım**, 14 (49), 12-43.

Kazgan, Gülten (2009), **İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi**, 14. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kazıcı, Ziya (1988), “Ahîlik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 1, (540-542), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kessler, Gerhard (1942), “Werner Sombart ve İktisat Tarihi” (Çev. Orhan Tuna), **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 3 (1-2), 71-78.

Keyman, E. Fuat (2007), “Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm”, Lütfi Sunar (Ed.), **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu**, içinde (119-130), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Kılıç, Mahmut Erol (2004), **Sûfi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Kılıçbay, Mehmet Ali (2006), “Kapitalizm, Kalvinizm ve İslâmi Kalvinistler”, **TİSK Akademi**, 1 (1), 90-99.
- Kula, Onur Bilge (2010), **Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kurt, Abdurrahman (2008), “İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17 (2), 35-72.
- Kutluer, İlhan (1992), “Batılılaşma (Felsefi Düşünce)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 5, (152-158), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2001), “İslâmcılık (Düşüncede)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 23, (65-67), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Küçükkalay, A. Mesud (2005), “Osmanlı’da Kapitalizmin Gelişmemesi Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir Deneme”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 18 (4), 453-462.
- Küçükömer, İdris (1968), “Taşlama Oturumu”, **Türkiye’nin Milli Savunma Stratejisi ve Dış Politika Sorunları, içinde** (126-136), Ankara: TMGT Yayınları.
- (1972), **İktisat İlkelerine Yeniden Bakış**, İstanbul: Sermet Matbaası.
- (2013a), **Düzenin Yabancılaşması**, 4. Baskı, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- (2013b), **Sivil Toplum Yazıları**, 2. Baskı, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- (2013c), **İdris Küçükömer’le Türkiye Üstüne Tartışmalar**, 2. Baskı, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- (2013d), **Halk Demokrasi İstiyor Mu?**, 2. Baskı, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- (2014), “İdris Küçükömer’in Konuşması (TİP’in 3. Kongresi)”, Mehmet Ali Aybar (Yz.), **Türkiye İşçi Partisi Tarihi, içinde** (624-629), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kürkçügil, Masis (2000), “Tartışma Oturumu”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları, içinde** (110-114), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.



- (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer**, *içinde* (199-203), Ankara: Efil Yayınevi.
- Landes, David S. (1995), “Kapitalizm ve Sanayi Devrimi”, Mustafa Özel (Der.), **Tarih Risaleleri**, *içinde* (121-151), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mahçupyan, Etyen (2000), “Tartışma Oturumu”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları**, *içinde* (123-126), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.
- Mardin, Şerif (2003a), **Din ve İdeoloji**, 12. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2003b), **Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler 2**, Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (Der.), 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2007), “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 3. Baskı *içinde* (29-71), İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları.
- Marx, Karl (1979), **Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı** (Çev. Sevim Belli), 4. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- (2003), **Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili 1. Cilt** (Çev. Alaattin Bilgi), 3. Baskı, Ankara: Eriş Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2013), **Komünist Manifesto** (Çev. Nail Satlıgan), İstanbul: Yordam Kitap.
- Metin, Ali K. (2002), “Ortodoks Marksizmin Ufuk Açıcı Bir Entelektüeli: İdris Küçükömer”, **Tezkire**, (27-28), 163-173.
- Mihçi, Hakan (2002), “Görelî Geri Kalmışlıktan Kurtulma Hamlesi ve Türkiye’de Planlı Kalkınma Deneyimi (1963-1983)”, **Mülkiye**, 25 (231), 149-196.
- Mutman, Mahmut (1998), “Sivil Toplum Tartışması”, **Doğu Batı Dergisi**, (5), 134-140.
- Myrdal, Gunnar (1974), “What is Development?”, **Journal of Economic Issues**, 8 (4), 729-736.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996), “Fütüvvet (Tarih)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 13, (261-263), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Okumuş, Ejder (1999), “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 1 (6), 183-209.
- Orman, Sabri (2010), **İktisat, Tarih ve Toplum**, 2. Basım, İstanbul: Küre Yayınları.
- (2014), **İslâmî İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ortaköy, Selman (2014), **Sabri Ülgener ve Max Weber’de İktisadi Zihniyet**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öke, Altan (1968), “Kalkınması İstenen Geri Kalmış Ülkelerde Şehir Planlamasının Gayelerini ve Metotlarını Etkileyecek Bazı Problemler”, **Mimarlık**, (57), 21-23.
- Öz, Mehmet (2015), **Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. yüzyıl Başlarına)**, 6. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özcan, Azmi (2001), “İslâmcılık (İkinci Meşrutiyet)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 23, (62-65), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2005), “Milliyetçilik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 30, (84-87), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, Ufuk (2013), “Gelenek-Modernlik Ayrımında Türkiye’nin Değişen/Çözülen Toplumsal Yapısına Toplu Bir Bakış”, **Sosyoloji Yıllığı 23**, içinde (91-120), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Özel, İsmet (1987), “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, **İktisadi Kalkınma ve İslam, içinde** (227-235), İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları.
- Özel, Mustafa (2001), “Çınardan Akasyaya: Türkiye’nin İktisadi Modernleşmesi”, Sabri Orman (Ed.), **Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye**, içinde (309-320), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özkiraz, Ahmet (1999), **Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2007), “Sabri F. Ülgener’de Zihniyet ve Geri Kalmışlık: Osmanlı’dan Günümüze Yapısal Bir Çözümleme”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, (36), 35-59.

- Özlem, Doğan (1996), **Tarih Felsefesi**, 2. Baskı, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- (2012), **Tarih Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- (2013), “Batılı Bilgi, Pozitivizm ve Felsefe Çerçevesinde Avrupamerkezci Tarih Anlayışının Temelleri”, **İnsan&Toplum**, 3 (6), 7-24.
- Öztürk, Serdar (2006), “Bir İktisatçının Türk İletişim Araştırmalarına Katkıları: Sabri Ülgener Üzerine Notlar”, **Ekonomik Yaklaşım**, 17 (58), 89-113.
- (2011), **Türkiye’de İletişim Sosyolojisinin Kaynakları: Boran ve Küçükömer’i Semptomal Okumak**, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Özvar, Erol (1999), “Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Kültürü”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2 (7), 135-151.
- Özyüksel, Murat (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer, içinde** (172-188), Ankara: Efil Yayınevi.
- Pala, İskender (2006), “Nasihathâme”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 32, (409-410), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Richter, Rudolf (2012), **Sosyolojik Paradigmalar: Klasik ve Modern Sosyoloji Anlayışlarına Giriş**, (Çev. Necmeddin Doğan), İstanbul: Küre Yayınları.
- Rüstow, Alexander (1942a), “Sombart’ın Kapitalizm Telakkisi ve Tarihçi Mektebin İlmî Hedefleri” (Çev. Sabri F. Ülgener), **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 3 (1-2), 79-94.
- (1942b), “İktisat Tarihinde Mezhep Meseleleri” (Çev. Sabri F. Ülgener), **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 3 (3-4), 403-428.
- Said, Edward W. (2013), **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları** (Çev. Berna Ülner), 7. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarc, Ömer Celal (1942), “Werner Sombart”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 3 (1-2), 60-63.
- Sayar, Ahmed Güner (2006), **Ülgener Yazıları**, İstanbul: Derin Yayınları.
- (2007), **Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener**, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- (2008), **Osmanlıdan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler**, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- (2009), **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, 4. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- (2010), “İdris Küçükömer Hocamıza Dair Düşünceler ve Hatıralar”, İdris Küçükömer (Yz.), **Anılar ve Düşünceler**, içinde (187-195), İstanbul: Profil Yayıncılık.
- (Ed.) (2011a), “İdris Küçükömer’in Entelektüel Portresine Dair Bir Deneme”, Ahmed Güner Sayar (Ed.) **İdris Küçükömer**, 2. Baskı içinde (207-268), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- (2011b), “Sabri F. Ülgener (1911-1983) Türk İktisatçı ve Sosyoloğu”, Murat Yılmaz (Ed.), **Sabri Fehmi Ülgener**, 2. Baskı içinde (13-18), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- (2011c), **İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları**, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- (2012), **Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri**, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sen, Amartya (1988), “The Concept of Development”, **Handbook of Development Economics**, 1, 9-26.
- Somer, Kenan (1985), “Sunuş: İlk Sınıflı Toplumlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi”, **İlk Sınıflı Toplumlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi**, (Çev. Kenan Somer), içinde (1-32), İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları.
- (2000), İdris Küçükömer’de Sivil Toplum Arayışları, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları**, içinde (19-32), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.
- Sombart, Werner (2011), **Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâki ve Entelektüel Tarihine Katkı**, (Çev. Oğuz Adanır), 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Sunar, Lütfi (2012a), **Marx ve Weber’de Doğu Toplumlari**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- (2012b), “Weber’in İktisat Sosyolojisi: Uygarlığı Anlamanın Anahtarı Olarak İktisadi Zihniyet”, **Sosyoloji Konferansları**, 45 (1), 19-42.
- (2014), “Türkiye’de Toplumsal Değişim Çalışmalarının Kuramsal Temelleri: Yeni Bir Tasnif Denemesi”, **Sosyoloji Divanı**, (4), 167-186.
- Tabakoğlu, Ahmet (2005a), **Toplu Makaleler I: İktisat Tarihi**, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- (2005b), **Toplu Makaleler II: İslam İktisadı**, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- (2008), **İslam İktisadına Giriş**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- (2010), **Türkiye İktisat Tarihi**, 10. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanyeli, Uğur (2011), “Bir Historiyografik Model Olarak Gerileme-Çöküş ve Osmanlı Mimarlığı Tarihi”, Mustafa Armağan (Haz.), **Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu**, 4. Baskı içinde (303-318), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (TDK) (2017), “Agora”, Güncel Türkçe Sözlük, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58a7737fa8e076.66290594](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58a7737fa8e076.66290594) (18.02.2017).
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (2004), “Melâmiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 29, (25-29), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Timur, Taner (2014), **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu**, 2. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap.
- Toprak, Zafer (1995), **Türkiye’de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) Milli İktisat-Milli Burjuvazi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Torun, İshak (2003), **Max Weber’de İktisadi Gelişme Düşüncesi**, İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık.
- Tosunoğlu, B. Tuğberk ve Erden, Ceyda (2014), “Kuzey-Güney Ayrımı ve Güneyin Yükselişi: Kalkınma Retoriğinde Yeni Kutuplaşma Tartışmaları”, **Finans Politik & Ekonomik Yorumlar**, 51 (590), 19-32.

- Tuna, Orhan (1987), “Prof. Dr. Sabri F. Ülgener ve İki Eseri”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (Prof. Dr. S.F. Ülgener’e Armağan)**, 43 (1-4), 3-12.
- Turhan, Rıdvan (2013), **Türkiye’de İktisat Tarihi Çalışmalarının Gelişimi**, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Turner, Bryan S. (1997), **Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım**, (Çev. Yasin Aktay), 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.
- Türkay, Mehmet (1995), “Gelişme: Felsefi ve Entelektüel Kökenler”, Tamer İşgüden vd. (Ed.), **Gelişme İktisadi: Kuram-Eleştiri-Yorum**, içinde (89-111), İstanbul: Beta Yayınları.
- Uğur, Aydın (1983), “XIX. Yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı: Prof. Sabri Ülgener”, **Toplum ve Bilim**, (23), 127-132.
- Uludağ, Süleyman (1994), “Dünya”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 10, (22-25), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (1996), “Fütüvvet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 13, (259-261), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2008), “Riyâzet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 35, (192-193), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- United Nations Development Programme (UNDP) (2015), **Human Development Report 2015: Work for Human Development**, New York: United Nations Development Programme.
- Ülgener, Sabri F. (2006a), **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası: Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri İle Bir Portre Denemesi**, İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006b), **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006c), **Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler**, İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006d), “G. Kessler, İçtimaiyata Başlangıç”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (6-13), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006e), “İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (19-53), İstanbul: Derin Yayınları.

- (2006f), “İktisat Felsefesi Tarihinde Werner Sombart’ın Yeri ve Şahsiyeti”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (54-77), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006g), “Descartes Rasyonalizmine Bir Bakış”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (120-125), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006h), “14. Asırdan Beri Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucip Bazı Halleri”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (153-163), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006i), “İktisadi Gelişme ve Yenilenmemizin Zihniyet Muhasebesi”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (254-268), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006j), “Alexander Rüstow: Bir Fikir ve Aksiyon İnsanın Arkasından”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (289-298), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006k), “Gelenekçi Bir Toplumun İktisadi Kıymet ve Zihniyet Meseleleri”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (299-312), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006l), “Diyalektik Materyalizm”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (409-410), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006m), “Hegel (Georg Wilhelm Friedrich)”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (421-422), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006n), “Kapitalizmin Tarihi Gelişimi”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (426-429), İstanbul: Derin Yayınları.
- (2006o), “Dünden Bugüne İktisat ve İşletmecilik”, Ahmed Güner Sayar (Haz.), **Makaleler**, içinde (666-675), İstanbul: Derin Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1947), “İnsani İlimler Mümkün Müdür?”, **Sosyoloji Dergisi**, 2 (4-5), 1-51.
- (1953), “Dr. Sabri F. Ülgener: İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri”, **Sosyoloji Dergisi**, 2 (8), 142-145.

Wallerstein, Immanuel (1995), “Toprağı Bol Olası Modernleşme” (Çev. Mustafa Özel), **Tarih Risaleleri, içinde** (243-250), İstanbul: İz Yayıncılık.

————— (2013), **Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmalarının Sınırlılıkları** (Çev. Taylan Doğan), 2. Baskı, İstanbul: bgst Yayınları.

Wallerstein, Immanuel ve diğerleri (1983), “Osmanlı İmparatorluğunun Dünya Ekonomisi İle Bütünleşme Süreci”, **Toplum ve Bilim**, (23), 41-54.

Weber, Max (1997), **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, (Çev. Zeynep Aruoba), 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayın.

————— (2006), **Sosyoloji Yazıları**, (Çev. Taha Parla), 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Widmann, Horst (2000), **Atatürk ve Üniversite Reformu**, (Çev. Aykut Kazancıgil ve Serpil Bozkurt), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

World Bank (2015), **World Development Indicators 2015**, Washington, DC: World Bank.

Yaman, Yücel (2000), “Tek Dikenli Deniz Kestanesi Topal Mıdır, Kel Midir?”, WALD (Haz.), **İdris Küçükömer Anısına Türkiye’de Sivil Toplum Arayışları, içinde** (7-15), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.

————— (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer, içinde** (223-237), Ankara: Efil Yayınevi.

Yavilioğlu, Cengiz (2002a), “Kalkınmanın Anlambilimsel Tarihi ve Kavramsal Kökenleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, 3 (1), 59-77.

————— (2002b), “Geri Kalmışlık Olgusu ve Ekonomistik Kalkınma Teorileri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, 3 (2), 49-70.

Yavuz, Hilmi (1999), **Modernleşme, Oryantalizm ve İslam**, 2. Basım, İstanbul: Boyut Kitapları.



- (2009), **Türkiye'nin Zihin Tarihi Türk Kültürü Üzerine Kuşatıcı Bir Söylev**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yerasimos, Stefanos (1992), **Az gelişmişlik sürecinde Türkiye: 3. Kitap** (Çev. Babür Kuzucu), İstanbul: Belge Yayınları.
- Yıldırım, Selahattin (2016), “Sıradışı Bir Entelektüel: İdris Küçükömer, Panel Oturumu”, Osman Saffet Arolat (Haz.), **Sivil Toplum Uç Beyi İdris Küçükömer**, içinde (247-259), Ankara: Efil Yayınevi.
- Yılmaz, Murat (2011), “Sabri Fehmi Ülgener ve Muhafazakârlık”, Murat Yılmaz (Ed.), **Sabri Fehmi Ülgener**, 2. Baskı içinde (47-84), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Yörük, Ahmet (1987), “Prof. Dr. Sabri F. Ülgener”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (Prof. Dr. S.F. Ülgener'e Armağan)**, 43 (1-4), xv-xxiv.
- Zaim, Sabahattin (2007), “İ. Ü. İktisat Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümünün Tarihçesi ve Gelişimi”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, (52), 321-336.
- Zorlu, Abdülkadir (2006), “Sabri F. Ülgener'i Yeniden Okumak”, **Muhafazakâr Düşünce**, (9-10), 181-202.

## ÖZGEÇMİŞ

1987 yılında Gelsenkirchen/Batı Almanya'da doğan Mehmet DİNÇASLAN, ilköğrenimini 2002 yılında Mustafa Özdal İlköğretim Okulu ve ortaöğrenimini 2005 yılında Kayseri Lisesi'nde tamamlayarak aynı yıl Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'nü kazanmıştır. 2006 yılında Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'ne yatay geçiş yapmıştır. Aynı üniversiteden 2010 yılında fakülte üçüncüsü ve bölüm ikincisi olarak mezun olmuştur. 2012 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı Yüksek Lisans eğitimini tamamlamıştır. Aralık 2010'dan itibaren Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Mehmet DİNÇASLAN, evli olup İngilizce bilmektedir.